الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم: العقيدة و مقارنة الأديان

الرقم الترتيبي : ...../2006م

رقم التسجيل :...../.....

كتاب «شرح أصول الدين» للشيخ امحمد بن يوسف اطفيش دراسة وتحقيق القسم الأول

بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في العقيدة

2-1

إعداد الطالب

مصطفى بن الناصر وينتن

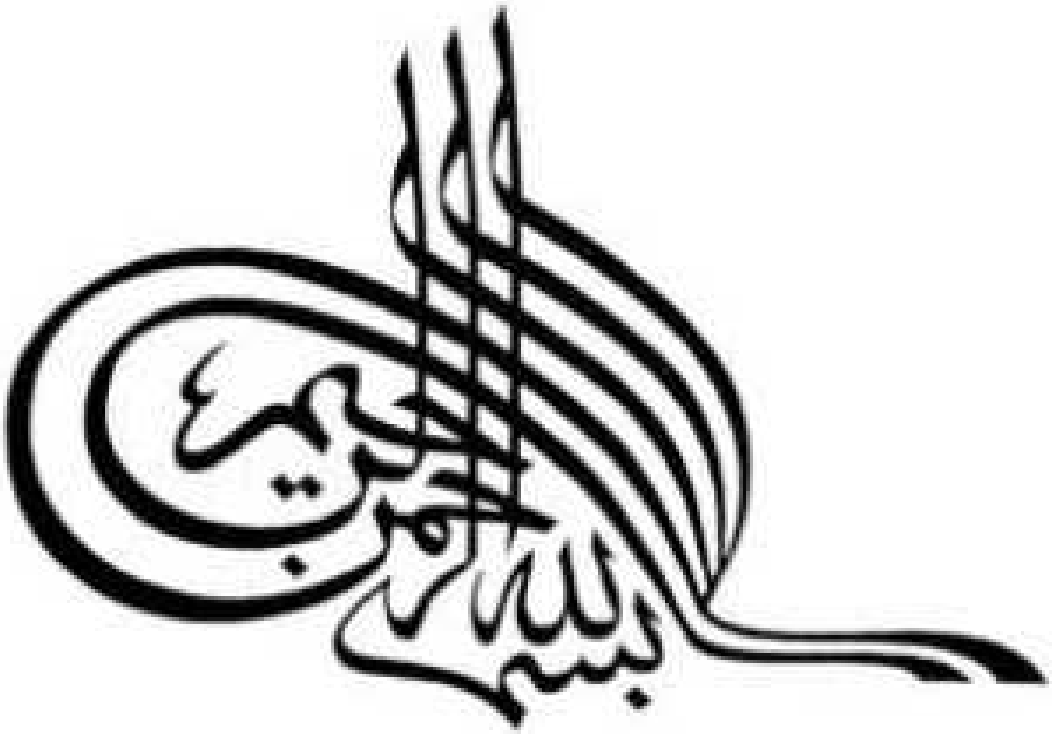
إشراف الدكتور

مولود سعاده

أمام اللجنة:

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
1 ــ أ.د. اسعيد عليوان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
2 ــ د. مولود سعادة	أستاذ محاضر	جامعة الحاج لخضر ــ باتنة ــ	مقررا
3 ــ أ. د. عمار حيدل	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر	عضوا
4 ــ د. مصطفى باحو	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
5 ــ د. عبد الوهاب فرحات	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
6 ــ د. محمد موسى باباعمي	أستاذ محاضر		عضوا

السنة الجامعية: 1427 - 1428هـ/ 2006 - 2007م


بسم الله الرحمن الرحيم

إلـــى

أمي وأبي الكريمين اللذين ربياني صغيرا، وتعهداني بالرعاية، وصبرا على تنشئتي وعلماني أصول الإيمان صحيحة: ﴿رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

زوجتي، وعائشة ونور الدين، اللذين كانوا لي خير سند ومعين، إذ تقاسموا معي الصبر على إتمام العمل، وتحمّلوا الكثير من أجل ذلك.

إخوتي وأخواتي الذي تابعوا عن قرب إنجاز هذا البحث

كلّ من تعلمت يوما على يده حرفا، ممن استأثر الله تعالى بهم برحمته، ومن أمد الله في أنفاسهم وبارك في أعمالهم وأعمارهم.

كلّ أهل العلم ممن ينشد الحقيقة

كلّ من قدم لي يد المساعدة

كلّ الذين انتظروا بشغف اكتمال هذا العمل

إلى هؤلاء جميعا أهدي هذا الجهد راجيا الله تعالى أن ينفع به عباده.

مصطفى

شكر وتقدير

{الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} على منه وفضله، ورحمته إذ وفقني وهداني إلى هذا، ويسر لي السبل إليه، وفتح لي قلوب كثيرين من عباده الذين لم يألوا جهدا في توجيهي ونصحي وإمدادي بأيادي بيضاء استوجبت شكري واعترافي لهم بالفضل بعد الله تعالى، وهم كثر، لا يحصرهم المقام، وإن سمح ببعض التخصيص؛ فأولهم أستاذي الفاضل الشرف الدكتور **مولود سعادة**، والأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا بقراءة العمل وتقديم النصح والنقد والتصويب، والهيئات المشرفة على المكتبات (وادي ميزاب: مكتبة القطب، ومكتبة عشيرة آل خالد، ومكتبة الشيخ حمو بالباموسي، ومكتبة معهد عمي سعيد، ومكتبة الشيخ سعد الله بن عيسى العطواني، ومكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي، ومكتبة الحاج إبراهيم أزركري، وبقسنطينة مكتبة جامعة الأمير عبد القادر، وبدمشق مكتبة الأسد) هذه المكتبات التي حوت مصادر البحث وجمعت النسخ المخطوطة من كتاب "شرح أصول الدين"، وجمعية التراث بالقرارة، وجمعية الشيخ إبراهيم بيوض بالقبة، فقد وجدت من القائمين على هذه الهيئات حسن استقبال وحسن ضيافة، وأبدى بعض هؤلاء على منظمات هذا العمل وأزروه على حلوقهم، وإدارة جامعة الأمير عبد القادر، وعلى رأسها الأستاذ الدكتور **عبد الله بوخلخال**، وإدارة كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية وعلى رأسها الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلال، والزملاء الأساتذة بالجامعة وبقسم العقيدة ومقارنة الأديان والدكتورين رئيس القسم ونائبه: عبد القادر بحوش وكمال حبيش، والإخوة الإداريون الذين وجدت منهم جميعا حسن تفهم ودعم.

وكثير من الإخوان الباحثين الذين شجعوني وآزروني في مدة البحث وما زالوا منهم أ. مصطفى حمودة ، والدكتور محمد بن موسى بباعمي، ود. صالح نعمان، وأ.د سلمان ناصر، ود. إبراهيم بحار، وأ. عائشة بطو، والأخ الفاضل محمد إمباسن ....

وآخرون لا أنسى فضلهم، ولا يفي ذكرهم بحقهم.

إلى هؤلاء جميعا أتقدم بخالص شكري وعرفاني ودعائي لهم بالجزاء الأوفى عند الله تعالى، ونعيم جنته ورضوانه.

كمـــيـــي

قائمة الرموز والاختصارات المستعملة في البحث

/..../: يوضع بين الخطين المائلين أرقام صفحات المخطوط إشارة إلى موضع بداية الصفحة فيه.

/: خط يفصل بين التاريخ الهجري والميلادي.

ج: الجزء

د.ت: دون تاريخ.

د.ر: دون رقم.

الرقم الموجود بين قوسين: (...) بعد اسم المكتبة يشير إلى رقمه في هذه المكتبة.

ص: صفحة

ط: مطبوع.

ظ: ظهر الورقة من المخطوط أي: الوجه الثاني منها.

ق: القسم من الكتاب: وهذا يخص كتاب الضميان، مثل: 1ق2: أي الجزء الأول القسم الثاني.

م: التاريخ الميلادي.

مخ: مخطوط.

هـ: التاريخ الهجري.

و: وجه ورقة المخطوط، أي الصفحة الأولى منها.

ملاحظة:

ـ استعملنا كتاب: "الضميان" من مؤلفات الشيخ اطفيش بطبعتيه القديمة والجديدة، وأشرنا إلى الطبعة القديمة فقط بـ: ط1، أما الطبعة الجديدة فلم ننصّ عليها.

ـ يضاف إلى هذه القائمة، ما ذكرناه في بداية قسم التحقيق من الاختصارات الخاصة برموز المخطوطات وغيرها (ص 241- 250).

المحتويات

الإهداء 4
شكر وتقدير 5
الرموز والاختصارات 6
مقدمة 7

أولا

قسم الدراسة

الفصل الأول: التعريف بكتاب "أصول الدين" ومؤلفه 17
المبحث الأول: علم الكلام عند الإباضية نشأته، تدوينه، منهجه واتجاهه 18
1 ــ تمهيد 18
2 ــ نشأة الآراء الكلامية عند الإباضية 19
3 ــ الفرق الكلامية الإباضية 26
4 ــ خصائص علم الكلام عند الإباضية 28
5 ــ علاقة الإباضية بغيرهم 31
المبحث الثاني: التعريف بالشيخ ليعقوبي 33
المبحث الثالث: التعريف "بكتاب أصول الدين" 39
المبحث الرابع:مكانة الكتاب والأعمالُ التي توالت عليه 43

الفصل الثاني: التعريف بالشيخ احمد بن يوسف اطفيش 48
المبحث الأول: عصر الشيخ اطفيش وبيئته 49
المبحث الثاني: نسب الشيخ اطفيش ونشأته 52
1 - نسبه ومولده 52

2 – نشأته ووفاته 53
المبحث الثالث: حياة الشيخ اطفيش العلمية 55
1 ــ مصادر تعلمه ومشايخه 55
2 ــ التدريس والتلاميذ 59
3- آثاره العلميّة 61
المبحث الرابع: الإصلاح الاجتماعي عند الشيخ اطفيش ومقاومته الاستعمار 62
1 ــ الإصلاح الاجتماعي 62
2 - مقاومته الاستعمار 63

الفصل الثالث: التعريف بكتاب "شرح أصول الدين" 70
المبحث الأول: نسبة الكتاب وعنوانه 71
1 ــ نسبة الكتاب 71
2 ــ عنوان الكتاب 73
3 ــ تاريخ التأليف وسببه 69
المبحث الثاني: مصادر شرح كتاب أصول الدين 77
أولا ــ مصادر الفكر الإباضي 77
ثانيا ــ مصادر غير الإباضية 80
ثالثا ــ مصادر السنة وشروحها 82
المبحث الثالث: منهج المؤلف في شرح أصول الدين 85
أولا ــ منهج المؤلف في الشرح 85
ثانيا ــ منهج الاستدلال 91
1 ــ مصدر الدليل: 92
2 ــ النص المتشابه والتأويل 93
ثالثا ــ موقف الشيخ اطفيش من مخالفيه 94

الفصل الرابع: دراسة القضايا الكلامية في كتاب شرح أصول الدين 97
المبحث الأول: شرح المقدمة وقضاياها 98
تمهيد: 98
أولا - تعريف علم الكلام والتوحيد 99

ثانيا ــ تعريف الأصول 102
ثالثا ــ تعريف الدين 106
رابعا ــ تعريف الأمة والمذهب 107
المبحث الثاني: دراسة الأصول المتعلقة بالألوهية والعبد 110
أولا ــ أصل التوحيد 110
ثانيا ــ أصل الأسماء والصفات 119
1 ــ تعريف الأسماء والصفات 120
2 ــ أنواع الصفات 124
3 ــ العلاقة بين الذات والأسماء والصفات 125
4 ــ الصفات والنص المتشابه 132
المبحث الثالث: الأصول المتعلقة بفعل الإنسان وعصمته 134
أولا ــ أصل القدر 134
1 ــ تعريف القضاء والقدر 135
2 ــ إثبات القدر والإيمان به 135
ثانيا ــ أصل العدل 143
أ ــ الموقف من مقالة الخلق عند إباضية بقوسة 149
ب ــ الموقف من القول بالكسب 152
ثالثا ــ أصل الوعد والوعيد 156
1 ــ تعريف الوعد والوعيد وقول الإباضية فيه 157
2 ــ الموقف من المخالف في الوعد والوعيد 159
رابعا ــ أصل المنزلة بين المنزلتين 168
1 ــ تعريف النفاق 170
2 ــ الحكم بالنفاق على إخفاء الشرك وإظهار التوحيد 171
3 ــ الحكم بالنفاق على فعل الكبيرة 174
4 ــ مصير المنافق 177
خامسا ــ أصل: لا منزلة بين المنزلتين 178
1 ــ الأقوال في نفي المنزلة بين المنزلتين 180
2 ــ حقيقة الخلاف 185

المبحث الرابع: دراسة الأصول المتعلقة بالمجتمع والسياسة 187
أولا ــ أصل الأسماء والأحكام 187
أ ــ أنواع الأسماء وتصنيفها 183
ب ــ سبب استحقاق الأسماء 184
1 ــ المؤمن وأحكامه 193
2 ــ المشركون وأحكامهم 194
3 ــ المنافقون وأحكامهم 195
ثانيا ــ أصل الأمر والنهي 200
1 ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 200
أ ــ مصدر معرفة المعروف والمنكر 200
ب ــ حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 201
جـ ــ أدلة وجوب الأمر والنهي 204
د ــ مراتب الأمر والنهي 205
هـ ــ مجال الأمر والنهي 206
و ــ شروط الأمر والنهي 207
2 ــ الإمامة وأحكامها 208
أ ــ تعريف الإمامة 209
ب ــ صلة الإمامة بالأصول 210
جـ ــ الرد على منكري وجوب الإمامة 215
هـ ــ شروط الإمامة 217
1 ــ الشروط العامة 217
2 ــ شروط الإمام 218
3 ــ شرط النسب 219
4 ــ طرق تعيين الإمام ونصبه 220
5 ــ حكم عزل الإمام 222
6 ــ حكم الخروج عن الإمام 223
ثالثا ــ أصل الولاية والوراثة 224
1 ــ المقصودُ من الولاية والوراثة 226
2 ــ أنواع الولاية والوراثة 227

أ- ولاية الجملة وبراءة الجملة 227
ب- ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص 229
ج- الرد على منكر ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص 231
د- شروط تطبيق الولاية والبراءة 232

الخاتـــمة 234

ثانيا

قسم التحـــقيق

قسم التحقيق 240
وصف النسخ المخطوطة ومنهج تحقيق النص..... 241
1 ــ وصف النسخ المخطوطة 241
2 ــ المقارنة بين النسخ..... 247
3 ــ منهج التحقيق 248

كتاب شرح أصول الدين

للشيخ امحمد بن يوسف اطفيش

[شرح المقدمة] 266
الكلام على البسملة من جهة علم الكلام..... 266
[الأصل الأوّل التوحيد]..... 283
[الأصل الثاني في القدر] 359
[الأصل الثالث في العدل] 445
[الأصل الرابع الوعد والوعيد] 464
الأصل الخامس المنزلة بين المنزلتين 486
[الأصل السادس لا منزلة بين المنزلتين] 514
فصل [تعريف المثلين والمتخالفين] 520
فصل [تقسيم المتقابلين باعتبار الوجود والعدم] 520

المعتمد 733
فصل [التقابل باعتبار الوجود في الخارج] 522
فصل [التقابل بالنسب والايجاب] 522
فائدة [الرد على المانية والديصانية والمرقونية] 524
الأصل السابع في الأسماء والصفات 537
فصل [في الرد على الدهرية] 550
فصل: [في العلاقة بين التسمية والاسم والمسمى] 587
فصل: [مناقشة قول الأشاعرة بمغايرة الصفات للذات] 588
الباب الثامن في الأمر والنهي 591
فصل: في متعلق أمر الله وخبره ـ تبارك وتعالى ـ 596
فصل: [في شروط الإمامة] 613
فصل: [الرد على منكري وجوب الامامة] 617
[الأصل التاسع في الولاية والبراءة] 624
الأصل العاشر في الأسماء والأحكام 638

فهارس الدراسة والتحقيق 655
قائمة المصادر والمراجع 656
فهرس الآيات القرآنية 670
فهرس الأحاديث 685
فهرس المقوال 691
فهرس الأعلام 694
فهرس الأماكن والبلدان 706
فهرس المذاهب والأديان والأقوام 709
الفهرس التفصيلي لمسائل كتاب "شرح أصول الدين" 713
المحتويات 728

مُقدمة

مُقَدِّمَة

تتقدم الدراسات وتتطور أفكار المتأخرين والمعاصرين وتبقى أبدا مدينة لجهود السابقين، ولا يمكن لها أن تدّعي الاستغناء عنها، بل إنّ الفكر السليم القويم يقضي أنّ البناء الحضاريّ الحقيقيّ القويم هو ما كان مستندا إلى أصول صحيحة ثابتة بقدر ثباتها تضمن القوة والاستمرار للبناء الذي أسس عليها.

وتراث الأقدمين يندرج ضمن هذا الإطار ومازال في حاجة إلى تحقيق وإظهار، حاجة لا تقل أهمية عن حاجة المتأخرين إلى هذا التراث، فالاحتياج متبادل بين الجانبين، والعهدة على الدارسين والباحثين في تلبية هذه الحاجة والاستجابة لهذا المطلب الحضاري، الذي يبقى قائما ما دام في الوجود زمن، وناس يترك فيه السابقون للاحقين ميراثا من الأعمال والمنجزات.

والله تعالى أمرنا أن نتأسى ونسأل أهل الذكر في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، لذا تبقى هذه الحاجة أيضا مطلبا شرعيا أن نتبع خطى من سبقنا في العلم، ونهتدي بآثارهم ونستفيد مما تركوا من تراث استفادة واعية، تنبع من القراءة الواعية المتبصرة، الناقدة بحثا عن مواطن القوة التي يجب الأخذ بها، والتي ينبغي أن تتجنب لأنها لا تثمر خيرا في المعاش أو المعاد.

وفي هذا الإطار تندرج هذه الدراسة والتحقيق لكتاب في التراث الفكري الإسلامي العقدي الكلامي لأحد أعلامه، وهو شرح أصول الدين للشيخ اطفيش احمد بن يوسف الإباضي الجزائري من أعلام القرن الثالث عشر والرابع عشر الهجريين؛ فبالرغم من مكانة هذا العالم، وأعماله الجليلة، إلاّ أن ما تركه من آثار مكتوبة ما تزال طي النسيان وحبيسة المكتبات الخاصة، وإذا أمكن الاستفادة منها ففي حدود ضيقة، ولعدد قليل من الباحثين، الذين تسعفهم الأقدار بالاطلاع على هذه الكتب وهذه المصادر على أهميتها.

وحتى الذين أمكنهم الوصول إلى هذه المصادر كانت أهم صعوبة تواجههم صعوبة التوثّق من صحة النص، والمعاناة من أخطاء النّسخ، مما يجعل الباحث يقوم بجهد مضاعف عند الدراسة فيكون محققا ودارسا.

فالتحقيق العلميّ لمضانّ التراث تحقيقا مقبولا كفيل بأن يجعل الدارس يطمئنّ إلى أنّ ما يقرؤه هو قول المؤلّف بنفسه، ولم تتداخل معه أقوال أصحاب الحواشي والتصحيحات، ويخصص عمله للدراسة والنقد والبناء على ما سبق، فلطالما وقع التحنّي على تراثنا الإسلاميّ ونسبة الأقوال إلى غير قائليها والخلط في ذلك بسبب العدام المصادر، أو عدم إخراجها إلى النور بالتحقيق والطباعة على أسس علميّة متّبعة المنهج القويم في التحقيق.

وإذا كان هذا في حقّ التراث الإسلاميّ عموما فإنّ للتراث الإباضي خصوصا نصيبه الوافر من ذلك؛ فقد اجتمع فيه أمران: وفرة في الموروث من الأعمال، ونقص في التوجه إلى التحقيق، بالمقارنة إلى هذه الوفرة التي تتطلب مزيدا من الجهود العلميّة.

ومن بين أعمال الشيخ اطفيش التي اخترنا دراستها وتحقيقها كتابه: "**شرح أصول الدين**"، وهو من بين أعماله الكثيرة في العقيدة وعلم الكلام، واكتسب أهمية خاصة بناء على مضمونه، وعلى طريقة تأليفه، فهو الكتاب الذي ألفه الشيخ خاصا في هذا المجال، واعتنى به، وذكره في مؤلفاته مرارا، فهو مرجع أساسيٌّ في معرفة آراء الشيخ وآراء الإباضيَّة.

وجاء عنوان البحث هكذا:

"كتاب "شرح أصول الدين" للشيخ المحمد بن يوسف اطفيش دراسة وتحقيق القسم الأول"

وكتاب "شرح أصول الدين"، متنه وأصله للشيخ تغورين بن عيسى الملشوطي من علماء المغرب في القرن الخامس الهجري، وهو ينضم قسمين الأول منهما للأصول العقدية؛ والثاني لمسائل وقضايا كلامية تابعة لهذه الأصول، أفرد لها المؤلف تغورين جانبا من مؤلفه لتفصيلها بعد الحديث عن الأصول العشرة التي بيَّنها.

والذي عملنا على دراسته وتحقيقه هو شرح القسم الأول من الكتاب للشيخ اطفيش، دون القسم الثاني وذلك لأسباب منها:

ـ أن هذا القسم الأول هو الأهم في الكتاب، وما بعده مبني عليه، وفرع منه، وتطبيق ناتج عن تحديد الأصول، من مثل موضوع الشفاعة التي هي من قبيل موضوع أصل الوعد والوعيد، واستطاعة الإنسان في فعله التي هي من قضايا الملحقة بأصل القدر وأصل العدل، ... فكان القسم الأول بمثابة الأصل للثاني.

ـ أن هذا التقسيم لا يخل بالمعنى، ولا ضرر في تناول جزء دون آخر من حيث أخذ تصور ومعرفة عن آراء الشيخ ومنهجه.

ـ كبر حجم الكتاب بقسميه، فكل قسم يقوم بمفرده كتابا، ولا يمكن إنجاز كل هذا في إطار الدرجة التي يعد لها البحث، ولا في الوقت المتاح، إلاَّ بجهد جهيد، مما لا يمكن معه إيفاء الموضوع حقه من البحث والدراسة ولا إنجاز التحقيق بشكل علمي مقبول.

وكان العزم معقودا في أول العمل على إنهاء تحقيق الكتاب بأكمله، لكن تبين بعد ذلك أنه من غير الممكن للأسباب المذكورة، فاكتفيت بدراسة القسم الأول وتحقيقه رجاء أن ييسر الله تعالى فرصا لإتمام القسم الباقي.

ويقوم البحث على جانبين:

الأول: يتناول موضوع الآراء الكلامية عند الشيخ المحمد بن يوسف اطفيش من خلال هذا الكتاب، ودراستها وتحليلها.

الثاني: تحقيق النص من خلال النسخ الخطية المتوفرة في المكتبات.

ويحاول البحث في جانبه الأول أن يعالج إشكالا حول موضوع الكتاب، وهو:

إذا كانت أصول الدين هذه النسبة العامة، فالمفروض فيها ألا يختلف حولها، وأن تكون سببا في الاتفاق، لكن الواقع أن كل مذهب اتخذ أصولا لم يسلم له بها غيره ، فلماذا اختلف فيها؟ وماذا يضيف الإنتماء المذهبي

من الخصوصية؟ وما مدى شرعية دعوة كل مذهب إلى أصول غير التي يدعو إليها غيره؟ وما نسبة الأصول المذهبية إلى أصول الدين العامة إذا وجدت؟

وماذا يقدم شرح الشيخ اطفيش لهذه الأصول بعد هذا المدى الزمني البعيد من صياغتها والتعامل معها؟

والبحث هذا يحاول إثبات أن:

أصول الدين في حقيقتها واحدة، وما جرى من خلاف بين المسلمين يمكن تجاوزه بإعادة صياغة أصول الدين، وتحديد المفاهيم حولها، فالأصول المذهبية هي أصول مميّزة لكل مذهب عن غيره، وليست هي أصول الدين، وكان للاختلاف حول الأصول أثره الواضح على تاريخ المسلمين الفكري والسياسي والاجتماعي.

وفي سبيل الإجابة على الإشكال يفترض الباحث ما يلي:

ـ السبب في الاختلاف واقع في القراءة وفي الاستنتاج من المصادر الشرعية.

ـ أن الأصول كما هي بين المذاهب، مزيج من المصادر الشرعية ونتاج الفكر الإنساني متمثلة في اختيارات العلماء، وكان لتغير البيئات والثقافات والأوضاع أثر في وضعها وصياغتها.

ـ هذا الاختلاف في الأصول كان سبب الاختلاف في العلاقات الإنسانية، فوقف حاجزا أمام تحقيق الوحدة رغم الدعوات المتعددة إليها.

ـ ويمكن أن يقدم الشيخ اطفيش قراءة جديدة للأصول نظرا لتأخره زمنا تأخرا يتيح له النظر العميق إلى آثار الاختلاف، ونظرا لكونه عاش فترة متميزة من التشتت والضعف مع ما عرف عنه من الرغبة في وحدة المسلمين ونصرتهم على المستعمرين.

ـ كما يمكن أن يكون عمل الشيخ اطفيش مجرد بيان هذه الأصول وشرحها وفق المتعارف عليه في المذهب وانتصر لوجهة نظره فيها.

ـ من خلال هذه الأصول يمكن أن يقدم الشيخ اطفيش الفكر الإباضي العقدي والكلامي، وباعتبار التأخر الزمني تكون له إمكانية النظر بتأن وشمولية إلى القضايا بعد أن ظهرت آثارها ونتائجها؛ فيفترض أن تكون مواقف الشيخ متأثرة بذلك سواء في البقاء على منهج مذهبه أو الخروج عنه، أو الوقوف موقفا ثالثا يجتهد في التوسط بين الأطراف حين تضارب آرائها.

ـ وتبعا لهذه الفرضيات يحتمل أن يكون الشيخ قد أفاد أيما إفادة حقل الدراسات الكلامية بما اجتمع لديه من أسباب النظر والتفكير، أسباب تتصل اتصالا وثيقا بالظرف الزماني والمكاني أيضا.

ـ إن المدرسة العقدية الإباضية من بين المدارس الإسلامية التي كتب لها البقاء عبر القرون منذ ظهورها في القرن الأول الهجري، كان لها وجود فكري وواقعي، ومرت بمختلف الظروف والحالات التي شهدها المجتمع الإسلامي وواكبت كل ذلك مشرقا ومغربا، وهذا يفترض معه أن يكون له أثر واضح وأساسي في مسيرة المجتمع و تاريخه قديما وحديثا ؛ وأن تكون هذه المدرسة قد توفرت على تجربة واقعية مهمة يمكن الاستفادة منها وتطويرها في صالح الحياة الإجتماعية المعاصرة.

وأما في القسم الثاني من البحث فالعمل فيه هو إثبات النص المحقق بأن ينسب إلى الشيخ اطفيش من ضمن اختلاف النسخ الموجودة لكتابه "شرح أصول الدين" حسب اجتهادنا في التحقيق.

وقد تضافرت أسباب عدة للاختيار إضافة إلى ما سبق ذكره من أسباب عامّة داعية إلى التوجّه إلى تحقيق التراث، وهذه الأسباب:

1. أهمّيّة هذا الكتاب بالنسبة إلى مؤلّفات الشيخ اطفيش: فهو الكتاب الباقي من تراثه خالصا وخاصا بعلم الكلام والمسائل العقدية، فمضمونه متخصّص علميٌّ بحت، بالمقارنة إلى مؤلّفاته الأخرى المتداولة المطبوعة أو المخطوطة، التي تمزج فيها بين العقيدة وعلم الكلام وبين غيرهما من العلوم؛ فمن بين أربعة عشر أثرا للشيخ في علم الكلام[1] لا يوجد منها مؤلف خاص لهذا العلم إلاّ متن موجز جدا في التوحيد هو "الحجة في بيان المحجة في التوحيد بلا تقليد"؛ وشرح عقيدة التوحيد"، و"حاشية الموجز"، لكن لا نعلم حالها ما دامت مفقودة إلاّ ورقات من جزئها الثاني؛ وهذا الكتاب الذي نقدمه للدراسة والتحقيق، وأما أعماله الأخرى فهي تجمع بين علم الكلام وغيره من العلوم كالتفسير والفقه وأصوله ...الخ.
2. ما تضمنه الكتاب، إذ يشرح فيه الشيخ أصول المذهب الإباضي كما بينها الشيخ تيغورين بعد تبلور آراء المذهب ووصوله إلى مرحلة الاستقرار الفكري، فهو يجيب على كثير من التساؤلات عن نشأة الفكر العقدي الإباضي، وحقيقة موقعه بين المدارس الإسلامية، ومصادره وتطور آرائه عبر الزمان والمكان.
3. وضعيّة الكتاب: رغم هذه الأهمّيّة فإنه ما زال مخطوطا، ولا تتوفّر عليه إلاّ بعض المكتبات الخاصّة بوادي ميزاب، ولم يتسنّ للباحثين الاطلاع على هذا الكتاب إلاّ من خلال نسخة واحدة هي إحدى نسختي مكتبة القطب بتبي بمزقن وهي أردأ النسخ خطا وغير كاملة بتا.

وأما الأهداف المرجوّة من البحث فتتمثل في:

1. تمكين الدارسين من مصدر يصعب الحصول عليه إلاّ بتكبّد المشاق والمعاناة.
2. إظهار مصدر كلاميٍّ جزائريٍّ إلى الوجود بعد أن كان في عداد المحكوم عليه بالضياع.
3. تقديم دراسة مركّزة عن آراء الشيخ اطفيش العقديّة وعن مذهبه الإباضيّ، وتبيين أهمّيّة هذا الكتاب ذاته بين المؤلّفات العقديّة عند الشيخ اطفيش وعند الإباضيّة وغيرهم.
4. دراسة تجربة جزء من المجتمع الإسلامي الجزائري وتقديم مقدار تفاعله مع التعاليم الإسلامية واستفادته منها.

وقد اتبعنا في إنجاز هذه الدراسة والتحقيق خطة نحسبها تخدم أهداف البحث وتوصل إلى الإجابة على الإشكالية، وتختبر الفروض وتحقق الأطروحة، وتمثلت الخطة في الآتي:

---

1) ينظر في هذا القائمة الوصفية لأعمال الشيخ في العقيدة، مصطفى ويتن، آراء الشيخ احمد بن يوسف اطفيش العقديّة، ص 74،70.

قسمنا العمل إلى مقدمة وقسمين: قسم للدراسة وآخر للتحقيق.

فالأول (قسم الدارسة)، خصصناه لتقديم دراسة عن علم الكلام لدى الإباضية وكتاب "شرح أصول الدين"، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: في التعريف بكتاب أصول الدين ومؤلفه الشيخ تيغورين، وقسمناه إلى أربعة مباحث؛ مهدنا في الأول منها بلمحة عن علم الكلام في المذهب الإباضي نشأة وتطورا وتأليفا ومنهجا، ثم المبحث الثاني في التعريف بالشيخ تيغورين بن عيسى وأعماله، والثالث في التعريف بكتاب أصول الدين، وسبب تأليفه ومحتواه ومنهج المؤلف فيه، ثم المبحث الرابع لبيان أهمية كتاب أصول الدين والأعمال التي تولته بالشرح والحاشية، وبذلك تبين لنا أهمية الكتاب بين إباضية المغرب خصوصا ومكانة صاحبه، وأن الكتاب توالت عليه الشروح منذ تأليفه حتى عصر الشيخ اطفيش وهو آخرهم.

والفصل الثاني: خصصناه للتعريف الشيخ احمد بن يوسف اطفيش، وذلك في أربعة مباحث، تحدثنا فيها عن عصر الشيخ وبيئته التي عاش فيها، وفي الثاني ذكرنا فيه نسبه ومولده ونشأته، ثم في الثالث حديث عن حياة الشيخ العلمية ومصادر تعلمه وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته؛ ثم في المبحث الرابع تكلمنا عن الإصلاح الاجتماعي لدى الشيخ وعن جهوده في مقاومة الاستعمار.

وفي الفصل الثالث: عرفنا بكتاب "شرح أصول الدين" في ثلاثة مباحث؛ الأول منها لبيان نسبة الكتاب إلى المؤلف من خلال مصادر المؤلف وغيره، ومن خلال نص الكتاب الذي يدل بخصائصه على أنه للشيخ اطفيش، ثم المبحث الثاني لدراسة مصادر الشيخ في الشرح، ما ذكره منها وما لم يذكره، وطريقة تعامله مع هذه المصادر، ونسبة أخذه منها، وأنواعها؛ ثم المبحث الثالث في بيان منهج الشيخ في شرحه من حيث منهج تعامله مع نص "أصول الدين" وكيف شرحه، ومنهجه في الاستدلال، وموقفه من المخالفين له في الرأي.

والفصل الرابع: خصصناه لدراسة شرح الشيخ للأصول العشرة وتحليله، مبينين المقصود من هذه الأصول، ومواطن الاختلاف فيها وموقف الإباضية والشيخ اطفيش، والرأي المخالف فيها، مع تقديم نقد لهذه الآراء، وقد صنفناها إلى ثلاثة أقسام، خصصنا لكل واحد مبحثا:

فالمبحث الأول دراسة لقضايا شرح المقدمة، وهي مقدمة مدخلية فيها تعريف علم الكلام والأصول والدين والأمة والمذهب.

و المبحث الثاني: دراسة لشرح الأصول المتعلقة بالالوهية و الغيب وهما إثنان : اصل التوحيد وأصل الأسماء والصفات.

والمبحث الثالث: لدراسة شرح الأصول المتعلقة بفعل الإنسان ومصيره، وجمعنا فيه دراسة وتحليل ستة أصول هي: أصل القدر، وأصل العدل، وأصل الوعد والوعيد، وأصل المنزلة بين المنزلتين، وأصل لا منزلة بين المنزلتين، وأصل الأسماء والأحكام.

والمبحث الرابع، وفيه دراسة شرح الأصول الثلاثة الباقية المتعلقة بالمجتمع والسياسة، وهي: أصل الأسماء والأحكام، وأصل الولاية والبراءة ، وأصل الأمر والنهي.

وألحقنا هذا القسم بخاتمة بينا فيها النتائج التي توصلنا إليها في الدراسة والتحليل، ومكانة كتاب "شرح أصول الدين" وأهميته.

وفي القسم الثاني: وهو قسم تحقيق النص، تناولنا في مبحث منه تقديم وصفية نسخ الكتاب ووصفها والمكتبات التي تحتفظ بها، وقارنا بينها للوصول إلى النسخة التي اعتبرناها أصلا، ورمز كل واحدة منها.

ثم في مبحث آخر بينا المنهج المتبع في التحقيق، والعمل الذي أنجزناه في ذلك للوصول إلى النص الذي نراه صحيحا للكتاب.

ثم يلي هذين المبحثين نص كتاب "شرح أصول الدين" كما انتهينا إليه تحقيقا، وبالإحالات والتخريجات التي رأيناها ضرورية في ذلك.

وفي الأخير ألحقنا العمل بحملة من الفهارس حسبما تقتضيه طبيعة الدراسة والنص المحقق، وهي فهارس تسهل الدخول إلى النص، وتيسر التعامل معه، وهي فهارس: الآيات القرآنية والأحاديث، والقوافي، والأعلام، والأماكن، والمذاهب والأديان، والفهرس التفصيلي لمسائل الكتاب، ثم فهرس المحتويات.

واقتضت طبيعة قسم الدراسة اتباع ما تتجه المناهج العلمية للدراسة حسب القضايا التي يتناولها كتاب شرح أصول الدين، وما دام العمل يتطلب تقديم هذه الأصول وعرض شرح الشيخ اطفيش لها، والكشف عن طرق تعامله ومنهجه في كل ذلك، فقد كان الأنسب توخي المنهج الوصفي لعرض عمل الشيخ اطفيش، ووصف طرق التأليف والمنهج في الكتابين "أصول الدين" وشرحه؛ والمنهج التحليلي للوقوف على أفكار الشيخ اطفيش وآرائه ومذهبه في تناول المسائل العقدية والقضايا الكلامية، مع الاستعانة بالمقارنات التي تمكن من الوقوف على أهمية مادة الكتاب، ومعرفة موقع آراء الشيخ اطفيش من المذهب الإباضي، وموقع الإباضية من الفكر الإسلامي عامة، خاصة في المقارنة بين الإباضية وبين الأشاعرة، وبينهم وبين المعتزلة، وكذا الاستعانة بالمنهج التاريخي، حين الحديث عن نشأة علم الكلام عند الإباضية والتعريف بالمؤلفين وبكتابيهما، وفي محاولة الوصول إلى الخلفيات التاريخية لبعض المواقف.

أما في قسم التحقيق، فقد اخترنا الاستفادة من أحد مناهج تحقيق التراث، وهو منهج الاستقصاء في التخريج الذي عرف في المدرسة الرمضانية[2]، ويقوم على خدمة النص المحقق بأقصى ما يمكن حتى الوصول به إلى أقرب صورة تركها عليه المؤلف أو يرجى أن يرتضيها، وهذا الذي حاولناه في عملنا التحقيقي، في مرحلة جمع النسخ، و المقابلة بينها ثم التخريجات و الإحالات الضرورية.

---

2) نسبة إلى صاحبها الدكتور رمضان عبد التواب ينظر كتابه مناهج تحقيق التراث

وفي طريقة التهميش كذلك حاولنا الاستفادة من منهج المدرسة المذكورة، في أغلب ما تتطلبه وحسب الطاقة، وفي نظرنا إنها توفر الوقت والجهد، وتقوم على الاختصار غير المخل، وتمكن القارئ من الاستفادة المنهجية من الهامش، ولا تتعبه ولا ترهق الباحث في تقديم المعلومات، لذا فقد تركنا الإحالة على معلومات النشر عند أول ذكر للمصدر، واكتفينا بما توفره قائمة المصادر والمراجع، منعا للتكرار، وسردنا فيها كل المصادر التي استقينا منها مادة عملنا، دون تصنيف إلى أنواع هذه المصادر، مادام الهدف هو إيصال القارئ إلى العنوان والمصدر، وقد لا يمكنه العلم بنوع المصدر إلاّ إذا اطلع على معلوماته التي تدونها.

وهذا وتجدر الإشارة إلى أننا لم نقف على دراسة سابقة ولا تحقيق لكتاب "شرح أصول الدين"، سوى ما استفاده بعض الدارسين الذين أمكنهم أن يصلوا إلى الكتاب في نسخة مكتبة القطب بني يزقن، وهي غير كاملة[3]، وكانت ضمن مصادرهم في دراسة الفكر الإباضي، أو فكر الشيخ اطفيش خصوصا، كما أن هذه الدراسات لم تقدم شيئا تحليليا عن الكتاب سوى إشارات عامة، منها دراسة الأستاذ عدون جهلان -رحمه الله- بعنوان: "الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ احمد بن يوسف اطفيش"، ودراسة الأستاذ حمو الشيهاني وتحقيقه لحاشية يوسف بن محمد المصعبي، ودراسة الأستاذ فرحات الجعبيري: "البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية"، والأستاذ عمرو الصالحي: "دراسات عن الإباضية"، ودراسة المستشرق بيار كوبرلي: introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie.

ودراسة الأستاذ منصف حوحة:

la théologie ibadite, histoire genèse, formation, et formulation définitive .

وهذه الدراسات في الغالب تذكر كتاب "شرح أصول الدين" ذكرا عابرا، وكان اهتمامها بكتاب "أصول الدين" لتيغورين، مثل الجعبيري والصالحي والمستشرق كوبرلي وحمو الشيهاني، وعامر لونيس، فقد قدموا تحليلا للنص وتعريفا بكاتبه.

لذا ترجح لدينا عدم السبق إلى تحقيق هذا النص ودراسته عن قرب، وبيان مضمونه ومقارنته بغيره.

ولكن استفدنا كثيرا من هذه الأعمال المذكورة في التعريف بكتاب أصول الدين وكذا بشرحه، وأمكن لنا أن نضيف بعض ما لم يذكروه حين تحليلهم وتعريفهم بما توفر بعدهم من مصادر ومعلومات، كما استفدنا بغير هذه الأعمال من الدراسات التي تحت فكر الشيخ اطفيش والإباضية عموما، وهي كثيرة أثبتناها في قائمة المصادر والمراجع.

وعموما فقد مثلت أهم مصادر الدراسة والتحقيق في مؤلفات الشيخ طفيش، والأعمال التي أنجزت في إطار المذهب الإباضي من الإباضية أو غيرهم، ومن كتب التراث الإسلامي عموما خاصة كتب الفرق، ومصادرها، ومصادر اللغة العربية، ومصادر تاريخ المغرب الإسلامي خاصة.

---

3) وهذا ما جعل الأستاذ عدون جهلان يحتمل أن الشيخ اطفيش ربما لم يكمل شرحه للكتاب ،أو ان النسخة كانت مخرومة، ينظر: عدون جهلان ،الفكر السامي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش ،ص 119

ونخص بالذكر من مصادر العمل خاصة في التعريف بشخصيات البحث، إذ استفدنا استفادة جليلة من معجم أعلام الإباضية، في إصداره الأخير قرصا مدمجا جمع معجم أعلام المشرق ومعجم أعلام المغرب ومعجم أعلام خراسان، واتبعنا في الإحالة إليه ذكر رقم الترجمة لأنه يوحد بين الإصدارات المختلفة لهذه المعاجم.

ونحمد الله تعالى على تيسيره وتوفيقه إلى الوصول بهذا البحث إلى هذه المرحلة التي لا يمكن أن نسميها النهاية، مادام جزء من الكتاب لم نتمكن من إلقاء تحقيقه، ونسأل الله تعالى التوفيق في إتمامه، وقد حال دون ذلك اختيار منهجي اقتضاه طلب العمل المتأني والمقيد بالوقت والمدة المخصصة لمثل هذه البحوث؛ ومع ذلك فإنه لم يكن من اليسير إنجاز هذه الدراسة وهذا التحقيق لولا لطف الله تعالى، ومنه، فقد ذللت أمامنا صعاب جمة كادت أحيانا أن تتسبب في توقف العمل، منها خاصة الصعوبات الموضوعية، المتمثلة في سعة العمل وكثرة متطلباته، وعلى رأسها وفرة الوقت والتفرغ اللذان يعز تحقيقهما على مثلي، مضافا إلى ذلك قلة باعي في مجال التحقيق، وتدرجي في طريقه، وطبيعة المادة العلمية التي حواها الكتاب من حيث تنوعها، وعدم ترتيبها منهجيا، مما اضطرني إلى البحث المضني عن مصادر المعلومات التي ذكرها الشيخ سواء ما صرح بمصدره فيه وكان عزيز المنال، أو ما سكت عنه فكان الجهد مضاعفا، وكذا استدعى العمل في الدراسة عند بحث أي قضية أو تقديم أي أصل العودة إلى الكتاب كله، لأن الشيخ لم يلتزم الاقتصار على أصل عندما يدرسه، بل قد يذكر في الأصل الواحد ما يتعلق بغيره مما سبقه أو لحقه؛ يضاف إلى هذا الهمّ الذي تحمّله الباحث، وهو التساؤل مع كل كلمة يثبتها أو ينفيها من متن الشرح لعل الشيخ كان يقصدها، فإذا ترجح لديّ اختيار لفظة دون أخرى كان عزائي أني أترك المجال للقارئ لنظره ومقارنته بإثبات المرجوح في الهامش والإشارة إلى النسخة التي ورد فيها.

لقد كان من فضل الله علي أن أحاطني برحمته ولطفه، وييسر لي ثلة من كرام الناس أعانوني ما أمكن لهم ذلك، فاستحقوا بذلك شكري ودعائي لهم بالخير الجزيل عند الله تعالى، خاصة منهم أستاذي المشرف الدكتور مولود سعادة الذي رعى هذا العمل منذ أن كان فكرة، وصبر عليه وعليّ، حتى وصل به إلى هذه الحال، وتعلمت من علمه ومن حكمته ورصانته وتواضعه ما أعانني على المضي قدما في العمل، فجزاه الله عني وعن العمل خير الجزاء.

هذا ورجائي ودعائي أن أكون في سعي وفقت وبمجهدي أسهمت في تقديم خدمة لتراثنا الإسلامي، وما فيه من توفيق فمن الله تعالى وفضله، وما كان غير ذلك فمني ومن الشيطان، وأستغفر الله لذلك، والحمد لله أولا وآخرا.

الخروب قسنطينة

الأربعاء، 22 رجب، 1427هـ

الموافق لـ16-08-2006

الساعة 20:07

القسم الأول

دراسة كتابه "أصول الدين "

الفصل الأول: التعريف بكتابه "أصول الدين " ومؤلفه

الفصل الثاني: التعريف بالشيخ امحمد بن يوسف اطفيش

الفصل الثالث: التعريف بكتابه "شرح أصول الدين"

الفصل الرابع: دراسة القضايا الكلامية في كتابه "شرح أصول الدين"

الفصل الأول

التعريف بكتاب "أصول الدين" ومؤلفه

المبحث الأول: علم الكلام عند الإباضية نشأته، ومنهجه

المبحث الثاني: التعريف بالشيخ تيغمورين

المبحث الثالث: التعريف "بكتاب أصول الدين"

المبحث الرابع: مكانة الكتاب والأعمال التي توالت عليه

المبحث الأول

علم الكلام عند الإباضية

نشأته، ومنهجه

1 ـ تمهيد

تعتبر الإباضية من الفرق التي كان لها إسهام في علم الكلام وفي بحث قضاياه كما يدل عليه التراث الذي تحويه المكتبات الخاصة والعامة والذي كان موضوع دراسات واستكشافات متعدّدة من الإباضية ومن غيرهم، وما يزال؛ إلا أن السمة الغالبة على هذا التراث هي حاجته إلى تحقيق وإعادة تحقيق أحيانا، فقد تناوله الدارسون وبعض المحققين، لكن على أوضاعه وفي ظروف لم تبلغ به ولا بهم إلى درجة الكمال ولا إلى مستوى مرضي، لأسباب عديدة؛ ربما أهمها صعوبة الوقوف على المصادر المخطوطة، أو فقدان عدد كبير منها عبر العصور والقرون، وإما لبعد من تناولوه بالدراسة عن الاختصاص الدقيق في الغالب، إلا قليلا، سواء من المسلمين أو المستشرقين، ولعل الوقت الحاضر يتيح الفرصة أكثر من أي زمن مضى نظرا لتذليل بعض العقبات المذكورة، فقد تقدمت الدراسات نسبيا نحو تقديم أعمال متكاملة عن هذه المدرسة الإسلامية، أمكنت من بناء تصور عن آرائها من مضان كتب علمائها في القديم والحديث، وخاصة تلك التي كشفت عن مكنون الخزائن، وحقّقت المخطوطات، ووفرت مصادر، كان الوصول إليها في السابق من العسير.

ومن أهم الدراسات التي أفادتنا ما قام به الباحثون: عمرو خليفة النامي، وكوبرلي، وفرحات الجعبيري ومنصف خوجة، ومصطفى ابن ادريسو، إضافة إلى أعمال أخرى كثيرة؛ إلاّ أن هذه قد عملت على تقصّي آثار الآراء الإباضية عبر القرون، وبينت في مجموعها أن الفكر العقدي الكلامي للإباضية قد تدرج في مراحل عبر الزمن.

فالذي يظهر جليا من التراث الكلامي أن الإباضية قد كتبوا في كل عصر وأنحوا وألفوا في العقيدة وعلم الكلام، منذ القرن الأول للهجرة حتى أيامنا هذه، وتناولوا قضايا هذا العلم كما تناولها غيرهم، وعاصروا كل التيارات والمدارس التي عرفها تاريخ العلم في البيئة الإسلامية، وفي الظروف المختلفة.

فكيف قدموا مواقفهم؟ وما هي الجوانب التي أولوها الاهتمام؟ وكيف تصنف أعمالهم: هل كانوا يبدأون القضايا ويسبقون غيرهم؟ وهل كانوا يقدمون ردود أفعال على قضايا واقعة؟ وهل تأثروا بغيرهم؟ وهل أثروا في الآخرين؟

إن الاحتمالات الممكنة لهذه الأسئلة أن علماء الإباضية قد سايروا الظروف التي عاشوها، وتفاعلوا معها، واتخذوا فيها مواقف، **حسب منهجهم، وخصائص فكرهم، وهذا ما يحتاج الدراسون، ولعل استمرار البحث كفيل** بمزيد من التوضيح و الجواب الكافي.

والذي يهمنا هنا أن نعرف كيف كانت البدايات، وكيف استقر البحث الكلامي ومنهجه وموقعه من علم الكلام الإسلامي عموما، وخصائصه؛ حتى نتمكن من معرفة السياق الذي جاء فيه العالم تبغورين بن عيسى وكتابه "أصول الدين"، ثم الشيخ اطفيش في شرحه للكتاب، وهو موضوع هذه الدراسة.

2 ـ نشأة الآراء الكلامية عند الإباضية

إن الدراسات السابقة تحت نشأة الكلام عند الإباضية وأجابت على السؤال المهم وهو: هل كان للعلماء المؤسسين مواقف في القضايا الكلامية؟

أ ـ مرحلة القرون الثلاثة الأولى:

ومن البديهي أن نذكر البيئة التي كان فيها المنطلق حتى يسهل معرفة هذه الجهود وتصورها، فقد كانت البداية من البصرة وفي عهد التابعين، وعلى يد التابعي جابر بن زيد الأزدي العماني[1] (ت 96هـ)، عندما تولى رعاية نشأة المذهب الإباضي وتثبيت أصوله الأولى، هذه النشأة التي ينسبها إليه الإباضية ويعترفون له بها، وكان من أثرها نقل آرائه في كتبهم، والاستمرار بأوامره عند الاختلاف، والتتلمذ عليه؛ ومن أبرز تلاميذه أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة[2] (ت حوالي 145)، الذي تولى من بعده نشر المذهب والعمل على تحشيد إمامات له بالجزيرة العربية وبالمغرب. وكان كل هذا في ظل حكم الأمويين.

ونتج عن ظهور المذهب في هذه الظروف الاختلافُ في نسبته إلى من وسموا بالخوارج، والاختلاف في مدى صلة الإباضية بهم، والواقع الذي تدل عليه الروايات والأقوال من الإباضية وغيرهم أن الإباضية كانوا مع الخوارج، وأنهم يتولون أئمة المحكمة الأولى، ويرتضون ما عملوه؛ ولكن لما انحرف نافع ابن الأزرق ـ خاصة ـ عن المسار وغلا في الدين نبذه الإباضية وخرجوا عنه، وتركوا صفه، وانزووا عنه ودخلوا بذلك في جملة القعدة، وأنكروا

---

1) جابر بن زيد أبو الشعثاء، من كبار التابعين، ولد سنة 18هـ، أخذ العلم عن الصحابة خاصة منهم ابن عباس، وعائشة، وأخذ عنه خلق كثير، منهم أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وإليه ينتسب الإباضية في تأسيس المذهب والأخذ بأقواله، وروود عنه في كتبهم خاصة المشارقة منهم، ومن الذين سجلوا ودونوا مروياته الربيع بن حبيب فيما رواه عن أبي عبيدة عن جابر، وأبو غانم بشر بن غانم في مدونته، توفي سنة 96هـ، ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 230.

2) مسلم بن أبي كريمة التميمي، أبو عبيدة (ت حوالي: 145هـ) مولى لعروة بن أدية، أصله من فارس، الإمام الثالث للإباضية، عمل على نشر المذهب بتدريس الدعاة إليه مشرقا ومغربا، تعلم على يد جابر بن زيد، وروى عنه، وعن بعض الصحابة، امتحن بسجن الحجاج وملاحقته، وتخفى عنه بالتعليم في غار، مع التظاهر بصنع القفاف، وعرف بالقفاف. وترك آثارا علمية منها: مجموعة أحاديث كان يرويها عن الإمام جابر بن زيد وحضر بن السماك وصخار العبدي؛ وكتاب "مسائل أبي عبيدة" وهو مجموعة من الفتاوى والمحاورات. وكتاب في الزكاة، ورسائل تعرف بـ"رسائل أبي عبيدة" وفتاوى في الفروع و الأصول وهي متناثرة في الكتب. ينظر المرجع نفسه مترجمة رقم 1363

الاستعراض وما تبناه الخوارج من آراء ومعتقدات كانت بعيدة عن الشريعة[1].

فقد ظهر الإباضية في هذه الأجواء السياسية معارضين لكل الأنظمة التي قامت وعلى رأسها النظام التي ساسه الأمويون، وكان وراء هذا وخلفيته مبادئ دينية وعقدية تبنوها وجسدوها في هذا الرفض، كما وقفوا من الخوارج موقفهم الرافض عن مبادئ كذلك.

ومن جانب آخر ينبغي ملاحظة الجو العلمي الذي كان بالبصرة أيام نشأة المذهب، فقد كانت البصرة حاضرة العلم، ومنشأ كثير من الفرق، والظهور الأول لكثير من العلوم التي غدت أساسية في الدراسات الشرعية، ولعل أهما العلم باللغة والتفسير والفقه، وفي هذا العهد ظهرت المذاهب الأولى منها خصوصا الخوارج على تعدد فرقهم، والمعتزلة والشيعة والمرجئة.

يضاف إلى كل هذا مكونات المجتمع الإسلامي الذي غدا مزيجا من شعوب وثقافات متعددة بدأت تظهر آثارها من خلال وجود أجناس وفئات مختلفة، فقد كانت الفترة محطة التقى فيها جيل الصحابة رضوان الله عليهم بالتابعين، والتابعون بمن جاء بعدهم.

هذه من خصائص البيئة التي ظهر فيها المذهب الإباضي تمكن من تصور الأجواء التي وجد فيها من جهة، وأنه كان مذهبا حاضرا منذ اللحظات الأولى[2]، وحافظ على وجوده واستمراره إلى الآن.

وتذكر المصادر الإباضية كيف تم التلقي بين المؤسسين للمذهب وخاصة بين أبي عبيدة وتلاميذه، فهو الذي تحمل عبء نشر المذهب والعمل على التمكين له واقعيا بعد مرحلة الإمام جابر بن زيد، التي اقتصرت على تثبيت الفكرة وتكوين أبي عبيدة ومن معه وهم قلة وبمجموعة أولى[3]، إذ أصبح أبو عبيدة إمام دعاة المذهب وشيخهم، وسيله التعليم في خفاء عن أعين الأمويين، واتخذ لذلك سردابا يتخفى فيه مع أتباعه، وجلسات يخطط فيها لمستقبل الدعوة في المشرق والمغرب، واعتمد نظام البعثات، التي يتخرج بموجبه دعاة عُرفوا بحملة العلم[4].

وفي هذه الظروف كان أبو عبيدة يعلّم ويلقن الإسلام لهؤلاء الأتباع، وما داموا يتعلمون في خفاء فلابد أن المضامين والمحتوى الذي كان يدرّسه فيه مزيدا على ما يتعلمه الناس علنا، وفيه خصوصية أيضا، إذ كان الهدف تقديم الفكر الذي لا يرضي الحاكم، وتصحيح ما يراه الإباضية انحرافا في المنهج، فكان يعلم ما يرتضيه المذهب ويرجحه من مواقف في وقت اختلاط الآراء وظهور المذاهب الأخرى، وإلا لم تكن هناك ضرورة للتخفي.

إلا أن ما يجب التنبه إليه أن العصر لم يعرف تقدما في التدوين خاصة في وقت جابر بن زيد، وهذا ما جعل الأعمال المكتوبة قليلة إذ كان الاعتماد على الرواية أكثر، ولكن حفظت بعض الآثار، وتناقل المؤرخون أسماء

---

1) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 208 – 210.

2) عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص 163.

3) ينظر معجم الأعلام و فهرس الترتيب الزمني فيه، ج1 ص 116، 117.

4) الدرجيني أحمد بن سعيد ،طبقات المشائخ بالمغرب،ج1 ص19،ج2ص238–246،عمروخليفة النامي دراسات عن الإباضية، ص: 95–99، عبد الرحمان عثمان حجازي، تطور الفكر التربوي الإباضي في الشمال الإفريقي،ص 26،27

كتب، اعتمدها الدارسون مما بقي من عوادي الدهر[1].

فقد ذكر الدارسون أن للإمام جابر بن زيد رسائل وأجوبة، وقفوا على بعضها ولعل أهم ما أنجز في الموضوع عمل الأستاذ بولرواح إبراهيم إذ استطاع أن يجمع آراءه في كتابه: "موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية"، يضاف إليها الرسالة التي عرفت عن أبي عبيدة في الزكاة، وأقواله المبثوثة في ثنايا كتب تلاميذه من بعده.

والذي يستنتج من استقراء المادة الموجودة إلى الآن عن علم الكلام في عهد التأسيس تلخص في بعض المسائل التي كانت محل جدل، وظهر لها أثر في كتب الإباضية كأهم الآراء العقدية، إذ من الصعب تحديد كل القضايا التي تكلم فيها أبو عبيدة أو جابر بن زيد أو غيره، لأن هذا يعني إيراد كل مسائل العقيدة؛ ولكن من الواضح أن القضايا التي بقي منها أثر في المدونات هي تلك التي أثارت جدلا، فإيرادها يدل على الاهتمام بها والتي لم تذكر من المفترض أنها لم تكن موضوع نقاش، ولا تسجيل مقصود، أو أن الإباضية كانوا فيها على الرأي العام المجمع عليه لدى المسلمين في ذلك الوقت.

ومن القضايا التي وجدناها مما بحثه الدارسون واكتشفوه ما يأتي حسب مجالاتها[2]:

أولا ــ التوحيد: وقد ناقشوا في شأنه:

1 ــ نفي التشبيه عن الخالق، وإثبات التنزيه، وهذا ما جعل الإباضية ينحون نحو التأويل لغرض الابتعاد عن الوقوع في التشبيه، فالنص إذا كان موهما للتشبيه رأوا ضرورة تأويله، واستندوا في هذا إلى ما رووه عن بعض الصحابة وتفسيرهم، مما ورد في كتاب الجامع الصحيح للربيع بن حبيب[3].

2 ــ نفي التحيز عن الله تعالى وتنزيهه عن ذلك.

3 ــ إثبات الصفات الإلهية وعدم تغيُّرها لما في النص من نسبة النقص، وظهر هذا بالخصوص في شأن ولاية الله تعالى لعباده وسخطه منهم، وأنهما لا تتغيران، وهي مسألة تتعلق أيضا بالوعد والوعيد.

ثانيا ــ القضاء والقدر: وقد كان موضوع جدل في القرون الأولى، وفيه ناقش الإباضية حرية الإنسان في فعله وأثره وقدرته، ومسألة خلق الأفعال والخبر عليها، وقد كان موقفهم في هذه الفترة متميزا، إذ حاول أبو عبيدة الخوض في الموضوع، لما له من أثر وخيم على السلوك، وأقصى بعض تلاميذه لما أصروا على مناقشة الموضوع والأخذ

---

1) عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص 41؛ ابن ادريسو مصطفى بن محمد، الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص125.

2) ينظر: الدرجيني أحمد بن سعيد، طبقات المشائخ بالمغرب، ج:2 ص 212، 218، 239، 246، 251؛ عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص: 163- 187؛ ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الإباضية، ص 173 – 176، 284، 306-309، 326-336، 378-384،

Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p 26 – 30, 174-175 Gouja M ; la théologie ibadite, histoire genèse, formation, et formulation définitive, p 106 –115-151-153

3) الربيع بن حبيب،الجامع الصحيح ،ج1ص-16-20، و الجزءان الثالث و الرابع

بقول الجبرية أو بحرية الاختيار وخلق الأفعال، فكان جوابه الاستمساك بأصول الإيمان، وأن الله تعالى لا يظلم أحدا وهو العالم بكل شيء، والخالق لكل شيء، ولا يجبر أحدا على فعل ولا يحاسب عبده على ما قدّره عليه، ولكن يحاسب على قدرة العبد على الفعل والترك، وكان هذا الموقف منه ممثلا للرأي الإباضي في عهد التأسيس، وهذا ما جعل البعض يعتبره كسبيا بالمفهوم دون أن يصرح به لفظا ومصطلحا[1]، إلا أن التحقيق يدل على أن أبا عبيدة في هذا كان محافظا على منهج الرسول ﷺ في القضية إذ كان يرفض الخوض فيها ويثبت الإيمان بعدل الله ومسؤولية العبد على فعله، والعمل الصالح رجاء رحمة الله تعالى، وأن العبد إذا أخطأ فمما كسبت يده[2].

إن الذي نتج عن هذا الموقف فيما بعد هو البقاء على إنكار الموقف الاعتزالي والموقف الجبري في المسألة ولعله سهل الخروج إلى الكسب الأشعري في وقت لاحق.

ثالثا ــ الموقف من المخالف: وجاء الجدل في هذه المسألة ردا على غلو نافع الأزرق ومن وافقه وتشريكه من خالفه وترك معسكره، فكان موقف الإباضية حاسما مبقيا للمسلم على إسلامه، ولم يعتبروا اختلاف الرأي مخرجا من الملة، ولم يفرضوا الهجرة إلى جماعتهم، وتبرؤوا من نافع ومن ذهب مذهبه.

رابعا ــ الحكم على مرتكب الكبيرة بكفر النعمة: وهو تبع للموقف السابق، وقد كان مما ميز الإباضية عن غيرهم، وكان موقفهم بين الاعتزال والإرجاء، والخوارج المخرجين له من الملة، فلم يعتبروه مؤمنا كامل الإيمان، ولا في منزلة بين المنزلتين في أحكام الآخرة، بل هو فاسق، واعتقدوا خلوده في النار إذا مات مصرا غير تائب.

خامسا ــ الولاية والبراءة: كانت هذه المسألة ناتجة عن اتخاذ المواقف من الناس وتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اقتضت تخصيص جماعة أو عينة من الداخل، إذ كان يعلن براءته ممن يصر على الخلاف ويعمل على إثارة الفتن. وظهر هذا المبدأ عمليا أكثر منه حتا علميا، وظهر بصورة تطبيقية في الحكم على المنشقين من الجماعة، والمنحازين أحيانا إلى بعض أقوال المعتزلة أو الجبرية، ...

سادسا ــ قضية خلق القرآن: وهي قضية كلامية، لم يوليها الإباضية في البداية الأهمية الكبرى، ولم يتخذوا بشأنها موقفا موحدا إلا في فترة متأخرة، وكان للمشارقة قولان:

ــ منهم من أمسك عن الكلام فيها، إبقاء على الأصل إذ لم ينقل فيه عن الرسول ﷺ شيء.

ــ ومنهم من رفض القول بخلق القرآن، واكتفى بالإيمان أن القرآن كلام الله تعالى.

بينما اتخذ المغاربة قولا واحدا باعتقاد خلق القرآن.

والنظر في هذه المسائل يظهر أن سبب اتخاذ المغاربة لموقف الخلق أنهم تلقوا المسألة مباشرة من الإمام الرستمي محمد.

---

[1] أبو حات الجعبري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج2 ص 448، وينظر: وبيان، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص371.

Gouja M ; la théologie badite, histoire genèse, formation, et formulation définitive, p183

2 الدرجيني أحمد بن سعيد طبقات المشائخ بالمغرب، ج2ص233،عمرو خليفة النامي،دراسات عن الإباضية،ص171

172 وبيان،آراء الشيخ اطفيش العقدية،ص372،ابن ادريسو بالفكر العقدي عند الإباضية،ص 382

ابن أفلح[1] (ت 281) الذي كتب رسالة في الموضوع، بعد رجوعه من المشرق، وكان متأثرا بقول المعتزلة، وهو أول من أثار مسألة خلق القرآن بالمغرب بين الإباضية فيما يبدو، وأثر في غيره، بينما اختلفت آراء المشارقة[2].

سابعا ــ الإمامة: وهي من أبرز القضايا التي تداولها الإباضية منذ التأسيس، بل كانت من بين أهم أسباب ظهور المذهب، وكانت من ضمن الفئات التي اصطلوا بها وبآثارها، وعملوا على تأسيس الإمامة وفق ما يعتقدون ويتصورون، حتى وضعوا لها أسسها وشروطها ومنهج تطبيقها ومظاهرها فيما عرف بعد ذلك بمسالك الدين الأربعة (الظهور والدفاع والكتمان والشراء).

وأقدم أثر تحدث عن الموضوع الرسائل المنسوبة إلى عبد الله بن إباض، فهي توضح المواقف الإباضية من الأحداث وتبين تصورهم للحكم الذي يسعى أن يسوس المسلمين وفق كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ؛ ولعل مبحث الإمامة قد تطور أكثر لكونه عملا ميدانيا، عاشه المسلمون، وعرفوا له تطبيقات متعددة، ومع كثرة التحارب والمحاولات اتضح الموقف الإباضي منه، وتطور حتى انتهى إلى نظرية مسالك الدين، بعد محاولات الشراء، ثم الإمامة في عمان، ولم تنجح[3].

ثامنا ــ الشفاعة: وهي تابعة لمصير صاحب الكبيرة لأن إثارتها ومناقشتها كانت حول إشكال من يناله، وكان موقف الإباضية أنها لا تكون إلا لمن رضي الله عنه، ولرفع درجته في الجنة، ولا تكون لإخراج أحد من العذاب وهو عاص لله تعالى فاسق[4].

هذه أهم المسائل الكلامية التي تداولها الإباضية وبقيت محفوظة منذ فترة التأسيس، وهي في مجملها لا تستغرق القضايا الكلامية كلها، ولكن تعتبر معالم بين عليها من جاء بعد ذلك، ثم تطورت المواقف بين المحافظة على نصية ما جاء عن الأوائل، وبين اجتهاد آراء وتجديد فيها، كما أن القول هنا يبقى رهين ما وصل من المحفوظات، والمرويات، مما لا يتيح الجزم بالموقف في كل مسألة من العقيدة وعلم الكلام ما لم يقم لنا دليل وشاهد على شيء منها.

فليس من السهل القول إن آراء العقدية عند الإباضية قد تكونت في النصف الثاني من القرن الثاني

---

1) محمد بن أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم (أبو اليقظان) خامس أئمة الرستميين، حكم من سنة 261 إلى سنة 281هـ (874-894م)، تلقى العلم عن أبيه أفلح، وجده عبد الوهاب، درّس بتيهرت، من آثاره: «الرسالة في خلق القرآن»، وكتب في الردّ على المخالفين، وألّف في الاستطاعة. وفي عهده عرفت الدولة الرستمية فتنة ابن عرفة واستطاع أن يتحكم في الوضع. ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 784.

2) الوارجلاني أبو القاسم، الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات، ص 182-201؛
Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme, p186 , 216 ; Gouja M ; la théologie ibadite, p174 – 178

3) Gouja M ; la théologie ibadite, p122.

4) تركنا مناقشة هذه المسائل والاستدلالات الواسعة فيها حتى لا يقع التكرير لأنها ستترد ضمن الدراسة وفي متن الكتاب المحقق.

من الحجرة وثبت عند أبي عبيدة كما ذهب إلى ذلك الباحث جوحة منصف[1]، إلا باعتبار المحتمل أن يكون. فالواقع أن هناك مسائل لم يُؤثر فيها قول عن أبي عبيدة أو غيره، وأخرى استجدت من بعد، ومسائل آثروا السكوت عنها. إلا أن المسلّم به أن الإباضية قد كان لهم إسهام في الجدل الفكري، وحضور منذ النشأة الأولى في القرن الأول ثم ما يليه، كما ينتهي إلى هذا جوحة نفسه[2].

وإذا أمكن اختصار آراء الإباضية أثناء النشأة، والقضايا التي كانت محل جدل ونقاش وكان لها وجود في المصادر المتوفرة، فإنه يمكن القول إنهم حقا قد قدموا تصوراتهم حول المواضيع الأساسية في علم الكلام والعقيدة، وذلك حول التوحيد والصفات، والإيمان والموقف من صاحب الكبيرة، وحكم التعامل معه، والإمامة والسياسة، وهذا باختصار حسبما يسمح به المقام، والدراسات التي استقصتها تتبعت بعض هذه المسائل وحرثياتها مما يتيح الحصول على تصور أكثر وضوحا، ولعل أهم دراسة توضح هذا الموضوع هي التي قدمها الأستاذ مصطفى بن ادريسو وأبرز فيها الآراء أثناء القرون الثلاثة الأولى.

لقد كانت هذه المرحلة التي يمكن تسميتها بالتأسيس ممتدة من القرن الأول الهجري حتى القرن الثالث، وكان الإباضية فيها منشغلين بأوضاع سياسية، وتأسيس مذهبهم الذي لم تحدث فجأة بقدر ما تدرج في الزمن، فكانت مرحلة نشر التعاليم وإبداء مواقف من الأحداث، وساعدهم على ذلك منهج التخفي عن عيون الأمويين خصوصا، ثم انتقلوا إلى تأسيس إمامات حسب مناطق التي وجدوا فيها والتي حاولوا التحكم فيها، فكان منها الإمامة في عمان والدولة الرستمية في تيهرت، إضافة إلى محاولات أبي حمزة الشاري[3] (ت 130) بمكة والمدينة، وعبد الله بن يحي طالب الحق[4] (ت 130) باليمن وحضرموت، ومع هذه الوضعية فقد أمكن التأسيس لمذهب عقدي، وظهور منحى كلامي في هذا المذهب، اتضح وتطور في القرون الموالية.

ب ــ مرحلة القرن الرابع إلى السابع:

وهي مرحلة شهدت نبوغ علماء كثيرين، وإن كانت متفاوتة من قرن إلى آخر، والعصر الذهبي بالنسبة إلى علم

---

1) Gonja M : la théologie ibadite, p119.

2) Gonja M : la théologie ibadite, p108.

3) المختار بن عوف الشاري، أبو حمزة (ت: 130هـ/748م)، من أعلام تابعي التابعين، ولد بعمان، وانتقل إلى البصرة، فأخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، أرسله أبو عبيدة مسلم مددا لثورة عبد الله بن يحي طالب الحق، وواجه الأمويين، ودخل المدينة وبقيت تحت إمرته قرابة ثلاثة عشر شهرا، حتى استشهد، ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1336.

4) عبد الله بن يحي بن عمر بن الأسود بن عبد الله بن الحارث بن معاوية بن الحارث الكندي، (ت: 130هـ / 747م) إمام الشراة، ولد في حضرموت، وبها تلقى علومه الأولى، انتقل إلى البصرة للتعلم على أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وضمام بن السائب، وكثير من معاصريهما. قام بثورة ضد الحكم الأموي، وأقام أوّل إمامة ظهور إباضية باليمن سنة 129هـ/746م، وقضى عليها الأمويون سنة 132هـ/749م. ينظر المرجع نفسه، ترجمة رقم 605.

الكلام عند الإباضية كان في هذه الفترة[1]، فيها دونت الكتب، وازدهر البحث، ولم يكن هذا إلا توازيا مع عصر الازدهار في عصر الخلافة الإسلامية العامة، وفي هذه الفترة كان علماء الإباضية خاصة بالمغرب قد انجدوا من منحدرات القرون الأولى منطلقا سوا عليه، ومنهجا ساروا على وفقه، فأصبح ما حصل في القرون الأولى رصيد وقاعدة لمواصلة المسيرة في علم الكلام، وتطورت المواقف واتضحت أكثر مما مضى، بل تجاوز الأمر إلى الإبداع عوض التكرير، وتميزت هذه الفترة أيضا بتناول القضايا الكلامية التي تمت مناقشتها في القرون السابقة والتي استجدت[2]، بفضل الاتصال الذي كان بين الإباضية فيما بينهم مشرقا ومغربا، وبرحلات العلماء انطلاقا إلى المشرق، وبعض المشارقة إلى المغرب، مثل أبي عاصم بشر بن عاصم الخراساني[3] (ت أوائل القرن 3)، وفي هذه الفترة ظهرت آراء، مثل القول بالكسب في مسألة القضاء والقدر، وأخذ بها عموم الإباضية ماعدا إباضية حبر بقوسة الذين قالوا بالجبل عوضا عن الجبر والاختيار والكسب.

وتوسع الإباضية في هذه المرحلة بالاستفادة من الثقافات الأخرى خاصة منها اليونانية فاستفادوا من المنطق وأصبح حاضرا بوضوح في أعمالهم وفي مناقشاتهم ومناظراتهم[4]، ومن أسباب هذا التطور أيضا تأسيس نظام العزابة[5] الذي أنقذ الموقف بالمغرب بعد نهاية فترة الدولة الرستمية، فكان للعلم مجالسه ومجاله الواضح، ومشائخه الذين رعوه ورعوا تلاميذهم، في نظام محكم دقيق[6].

ج ــ المرحلة الأخيرة من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر

---

(1) Cuperly P : Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p17 . Gouja M : la théologie ibadite, p 02, 211.

2) فرحات الجعبوري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج1 ص 103-125، 177.

3) بشر بن عاصم الخراساني، أبو عاصم (ت: أوائل ق3هـ)، فقيه، من خراسان. تلقى العلم على أئمة علماء الإباضية و منهم الإمام أبي عبيدة، والربيع وابن عبد العزيز وأبو غسان وأبو المؤرج وأبو أيوب وائل وأبو سفيان، ممن أخذ عنه الإمام أفلح وعمروس بن فتح، من آثاره: المدونة عن تلامذة أبي عبيدة، واختلاف الفتوى. ينظر معجم أعلام الإباضية(قسم أعلام المشرق)، ترجمة رقم 91.

4) ابن ادريس، الفكر العقدي عند الإباضية، ص 309، Gouja M : la théologie ibadite, p118.

5) نظام العزّابة: تنظيم اجتماعيٌّ خاصٌّ بالإباضيّة في المغرب، أساسه المحافظة على المجتمع بعد انتهاء حكم الرستميين سنة 296 هـ. أسّسه أبوعبد الله محمّد بن بكر بإرشاد من شيخه أبي زكرياء فضيل بن أبي منصور، ابتدأ النظام على شكل حلقة تعليميّة، ثمّ تطوّرت حتّى أصبح لها سند اجتماعيٌّ قويٌّ جعلها تقود المجتمع، وتركت أثرا واضحا في نشاط الحركة العلميّة الحضاريّة للمجتمعات الإباضيّة خاصّة في ليبيا وجربة ووادي ميزاب. ينظر: الدرجيني أحمد بن سعيد، طبقات المشائخ بالمغرب، ج1 ص3 – 15، إبراهيم طلاّي: ميزاب بلد كفاح، ص 38-45، فرحات الجعبوري، نظام العزّابة عند الإباضيّة الوهبيّة في جربة، وقد فصّل المؤلّف الحديث عن الموضوع في هذا الكتاب.

6) Gouja M : la théologie ibadite, p139.

وهي مرحلة دخل فيها العلماء الإباضية عهدا من الركود، والانكفاء على أعمال السابقين، فظهرت كثير من شروح المتون العقديةا1، ما عدا بعض التجديد في عرض المسائل خاصة مع الأواخر منهم مثل الشيخ السالمي2، والشيخ احمد بن يوسف اطفيش، وظهر فيها اتجاه إلى تأصيل المسائل والواقعية في الآراء، والاستفادة من الأحداث التاريخية ونتائج علم الكلام بمفهومه التقليدي3، وكانت فترة كثيرة العلماء والمؤلفين.

3 ـ الفرق الكلامية الإباضية4

لم يكن الإباضية على رأي واحد وموقف واحد، طول فترة وجودهم، فقد سرت فيهم سنة الاختلاف مثل غيرهم، وإن موضوع فرق الإباضية يثير جدلا من حيث إن البعض نسب إليهم فرقا ليست منهم، أو إن أدنى اختلاف في الرأي اعتبر افتراقا وفرقة جديدة5، والواقع أنه لا يمكن نفي وجود فرق، ولكن منها ما كان ذا صلة بافتراق فقهي وأخرى بافتراق عقدي فكري، والذي يهمنا هنا أن نذكر الاختلاف الحاصل في الجانب العقدي، وأهم أصحابه، ونجد من ذلك في المصادر والدراسات الحديث عن فرقتين هما النكار والحسينية، في مقابل الفرقة الوهبية باعتبارها هي الأصل أو الغالبة على الإباضية6.

فقد ظهر الخلاف بين الإباضية منذ فترة التأسيس، وعلى عهد أبي عبيدة، إذ كان له أتباع آثروا الأخذ ببعض آراء المعتزلة خاصة، فتميزوا بها عن غيرهم، وإن لم يظهر منهم خروج عن المذهب أو رفض توجهه، وأصوله الأخرى.

1 ـ النكار

ظهر النكار فكرة من دون هذا الاسم، لما أظهر أحد تلاميذ أبي عبيدة مواقفه في مسائل القدر والفعل الإنساني،

---

1) فرحات الجعبري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج1: ص 179 – 187

2) عبد الله بن حميد السالمي (نور الدين) (و 1286هـ/ت: 1332هـ) من قبيلة النوافل، بالجوفين بالرستاق بعمان، من أبرز أعلام عمان، عاصر الشيخ اطفيش وكانت بينهما علاقات وطيدة ومراسلات متعددة، وعمل في إصلاح أوضاع المجتمع في جوانب متعددة، منها التربوية والاجتماعية والسياسية وعمل على إقامة الإمامة. وترك مؤلفات عدة منها: "تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان"، و"طلعة الشمس على الألفية"، في علم أصول الفقه، و"مدارج الكمال"، ومشارق الأنوار، شرح أرجوزته المسماة "أنوار العقول في علم الكلام". ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 789.

3) ينظر نموذجا لهذا أعمال الشيخ اطفيش، في: وبحث، آراء الشيخ احمد بن يوسف اطفيش العقدية، ص 474، والتأصيل والواقعية في الفكر العقدي عند الشيخ اطفيش، مجلة عصر البحث في الدراسات العقدية، ع 02، ص 460 – 485.

4)علي يحي معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص 321- 351؛ عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص: 203-206؛ ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الإباضية، ص 233 – 244.

5) علي يحي معمر، الإباضية بين الفرق، ص321.

6) ينظر : اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 197.

وهو عبد الله بن يزيد الفزاري[1] (ق3)، ثم أصبح لهم هذا الاسم لما أنكروا إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم[2]، واعتبروا توليته بعد أبيه خروجا عن أصل الإباضية في الإمامة وهو نبذ توريث الحكم، وتناقش الإباضية في الموضوع واستقر رأي الجمهور منهم على جواز إمامته؛ ثم اتخذ النكار آراء أخرى أهمها:

1 ــ تشريك من حالف في الآيات المتشابهة

2 ــ تغير ولاية الله تعالى حسب عمل العبد

3 ــ إنكار إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم

4 ــ اشتراط تقييد حكم الإمام بالشورى في كل شيء

5 ــ إنكار إمامة المفضول مع وجود الفاضل

6 ــ عدم لزوم العلم بالفرائض غير التوحيد، ولزوم العمل بها

7 ــ عدم وجوب الإمامة

وبقيت هذه الفرقة أكثر الفرق المنشقة عن الإباضية، وأقدمها عهدا من التأسيس إلى وقت قريب.

2 ــ الحسينية والعمرية:

فرقتان تذكران معا لتقاربهما في المنحى والآراء، وتنسب الأولى إلى أحمد بن الحسين الأطرابلسي[3]، والثانية إلى عيسى بن عمرو[4]، وإن كان البعض لا يرى أن العمرية من الإباضية[5] وكانوا بشرق نفوسة، وهم آراء في علم

---

1) عبد الله بن يزيد الفزاري (ق: 3هـ) عالم فقيه، عاش بالكوفة. أخذ العلم عن الربيع بن حبيب بالبصرة. كان حرا، ومدرسا بالكوفة. انتقل إلى المغرب في عهد الإمام عبد الوهاب، وقيل يزيد من قدمين. تنسب إليه أقوال خالف فيها الإباضية، فكان رئيسا للنكار، وله كتابه "الردود" في مقالات النكار ومذهبهم. ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 606، ورقم 861.

2) أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر؛ سيرة الأئمة وأخبارهم، ص 88؛ الدرجيني أحمد بن سعيد، طبقات المشائخ بالمغرب، ج1، ص 47؛ بحاز، الدولة الرستمية، ص 116.

عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم، ثاني الأئمة الرستميين، حكم من سنة: 171- إلى سنة 208هـ/ 787-823م، تلقى العلم على أبيه، وعلّم، وتولى الإمامة وعرفت الدولة الرستمية على عهده ازدهارا كبيرا. وفي عهده ظهرت أشهر الفرق الإباضية بالمغرب، وترك مؤلفات منها مسائل نفوسة. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 609.

3) أحمد بن الحسين الأطرابلسي بن أبي زياد نسبة إلى طرابلس الغرب، من علماء القرن الثالث، ولا تذكر عنه المصادر سوى خلافه والمسائل التي تفردت بها فرقته، وأن كتبه كانت متداولة، ومنها: "كتاب المقالات"، و"المختصر في الفقه". ينظر: الدرجيني أحمد بن سعيد، طبقات المشائخ بالمغرب، ج 2 ص 476 – 477؛ الشماخي، سير المشائخ، ص 262؛ علي يحيى معمر، الإباضية بين الفرق، ص 314 – 315؛ عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص 213- 215.

4)عيسى بن عمرو، لا تذكر عنه المصادر شيئا، وجعل خلافه ظاهرا منذ زمن أبي عبيدة في القرن الثاني. ينظر: الشماخي، سير المشائخ، ص 105؛ عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص 215؛ ابن الوريسو، الفكر العقدي عند الإباضية، ص 242.

5)عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص: 214-217

الكلام فارقوا بها جمهور الإباضية ، منها:

1 ــ أن إنكار ما سوى الله ليس شركا

2 ــ بيع جهل سيدنا محمد ﷺ

3 ــ التأول المخطئ مشرك

4 ــ الحجة تنال بالتفكر

5 ــ لم يخاطب المشرك بغير التوحيد

6 ــ الحب والرضا والولاية وغيرها من الله تعالى أفعال ليست صفات

7 ــ حكم أبوي الطفل مختلف

8 ــ لكل رسول علامة هي حجته وبدونها لا يكون حجة

9 ــ الحرام المجهول العين معاقب عليه

10 ــ جواز الزنا والسرقة تقية للمكره

4 ــ خصائص علم الكلام عند الإباضية

لقد نشأ علم الكلام عند الإباضية في ظروف المحن التي ألمت بالأمة الإسلامية، ومع ظهور الخلاف بين المسلمين منذ القرن الأول، وواكب الإباضية التغيرات الحاصلة والأحداث الواقعة، ولم يكونوا بمنأى عن الاختلاف فيما بينهم أيضا، إلا أن الملاحظ أن هذا الاختلاف لم يكن مستمرا، فبعضه انتهى إلى الاتفاق كما هو الشأن في مسألة خلق القرآن[1]، وأكثره لم يدم ولم يبق قائلا به . ومن مقالات الفرق التي سبق ذكرها، وغيرها من الفرق التي خالفت الجمهور في مسائل فقهية، وبقي الإباضية على مواقفهم الأولى منذ النشأة في الغالب، أو غيروا مواقفهم حسب اجتهاد العلماء عبر العصور. ثم نتناول هذه الميزة بمكونات خصائص، وأسبابها بشيء من الاستمرار والبقاء.

إن نظرة أولى إلى التراث الفكري الإباضي تمكننا من معرفة بعض الخصائص الأساسية في آراء الإباضية الكلامية، وهي جزء من الفكر الإسلامي، تضمنت بعضا من خصائصه العامة وانفردت بأخرى؛ ومن هذه الخصائص:

أولا ــ اعتماد المأثور من أقوال الرسول ﷺ والصحابة: وكان هذا ناتجا عن وجودهم قريبي عهد بالوحي والصحابة رضوان الله عليهم، الذين عاشوا نزول الوحي على الرسول ﷺ، وإن طبيعة بعض الآراء التي أخذوا بها في فترة التأسيس تدل على هذا، وحتى المسائل التي لم يتكلموا فيها تدل على تأسيهم بمنهج الصحابة في السكوت عما لم ينزل فيه شيء، والذين أظهروا خلافا على عهد أي عبيدة استشعروا هذا المنحى وكان عبد الله بن يزيد

---

(1) cuperly p introduction a l'etude de l'ibadisme et de sa theologie p216

الفزاري يقول عن منهج أبي عبيدة وأصحابه: «إنما غلبنا أصحاب الربيع بالآثار»[1].

وكان أبو عبيدة يعقب على من ترك الآثار بقوله: «كل صاحب حديث ليس له إمام في الفقه فهو في ضلال ولولا أن الله أنعم علينا بجابر بن زيد لضللنا»[2]، وكذا قول أبي عبيدة لمن ترك الآثار: «ما نجوا من الفروج والدماء»[3].

وهذه الخصيصة جعلت العلماء المتأخرين يعودون إلى فترة التأسيس مرة أخرى ليأخذوا منها تأصيل الأقوال في المسائل العقدية، وأبرز من انتهج هذا الطريق الشيخ احمد بن يوسف اطفيش، فقد كان يرجع القول في مواضع كثيرة إلى مواقف جابر بن زيد وأبي عبيدة خاصة، والربيع وغيرهم[4].

ثانيا ــ الاستعانة بالمنطق: لقد استعان الإباضية في بناء آرائهم كغيرهم من المسلمين بالمنطق الأرسطي، وظهر ذلك جليا في مؤلفاتهم المتأخرة خاصة[5]، ويبقى السؤال قائما متى ابتدأ التأثر الإباضي بالمنطق، وهم في البداية كانوا ملتزمين ومؤكدين على الاهتمام بالآثار والرواية؛ فلا يمكن القول بسهولة إنهم أخذوا بالمنطق من أول الأمر، ولكن واضح أنهم استساغوه من بعد، خاصة بعد ظهوره في المغرب وتأثر علماء المغرب به، ابتداء من القرن السادس[6]، ولعل الوارجلاني[7] ومن بعده كانوا أكثر اهتماما بالموضوع واستفادة بالمنطق[8]، حتى ظهر في آخر الأمر من كتب فيه وألف، فكتاب "الدليل والبرهان للوارجلاني" دليل في الموضوع، وكذا أعمال الشيخ عبد العزيز التميمي[9]، والشيخ اطفيش في كتابه "إيضاح المنطق في بلاد المشرق" أيضا، وغيرها كثير.

---

1) الوسياني: مجموعة الوسياني، (مج)، ج2 ص 412؛ ينظر: عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص 92؛ ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الإباضية، ص 242.

2) أبو عبيدة: مسائل، مج ص 37، الخيطالي: شرح النونية: مج، ج1ص 47 كلا المصدرين نقلا عن عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص 93، 97.

3) سيرة أبي المؤثر: مج 20، نقلا عن عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص 97- 98.

4)ينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 155؛ ترغا التأصيل والواقعية، ص 460.

5) الدرجيني أحمد بن سعيد، طبقات المشائخ بالمغرب، ج 1 ص136؛

Gouja M : la théologie ibadite, p 132, 134.

6) عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت، ص 470-471؛ اسعيد علوان، المنطق والكلام عند ضياء الدين عبد العزيز التميمي، التميمي، ص 59.

7) أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، (500هـ / 1105م - 570هـ / 1175م)، من أبرز العلماء الإباضية بالمغرب، ارتحل في طلب العلم إلى الأندلس ثم المشرق، وتعلم على يده كثير من العلماء، ترك آثارا تدل على سعة علمه، وفكره، منها: تفسير القرآن، والدليل والبرهان، في الفلسفة وعلم الكلام، والعدل الإنصاف، في أصول الفقه، ومزج البحرين، في المنطق، وفتوح المغرب ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1049.

Gouja M ; la théologie ibadite,

(8

p02

9) اسعيد علوان ، المنطق و الكلام عند ضياء الدين عبد العزيز التميمي، ص58

ثالثا ــ التأويل: لقد كانت نزعة التأويل حاضرة لدى الإباضية من عصر التأسيس إذ كانوا يذهبون مذهب التأويل للنصوص المتشابهة ويرون ذلك من المفروض حفاظا على الأخذ بالنصوص جميعا وعدم تعطيل شيء منها، فعندما توهم تشبيها وتعارضا بينها فإنه ينبغي تأويل المتشابه مما يدل عليه المحكم[1]. وكان التأويل عندهم بعيدا عن التفسير العقلي المبالغ فيه، لأنهم يحتكمون فيه إلى المحكم من النصوص.

رابعا ــ التنزيه: إن آراء الإباضية الكلامية ومواقفهم تنزع إلى التنزيه، ويظهر هذا خصوصا في مسائل الخلاف، فهم لم ينفوا الرؤية إلا باعتبار ما ينتج عنها من تشبيه، ووصف الله تعالى مما يخالف التنزيه، كما قالوا في الوعيد بأنه لا يتخلف ابتعادا عن القول بالنقص وعدم العلم تعالى الله عنهما وعن كل نقص[2].

ولا شك أن هذه النزعة التي يصرح بها الإباضية في كتبهم كانوا يردون من خلالها على مخالفيهم من الأشعرية والمعتزلة، وكانت سببا ــ مثل غيرها ــ في إلزام الآخرين بما يلزم عن مذاهبهم في علم الكلام، والواقع أن كل مذهب يحاول أن يثبت لنفسه القرب إلى التنزيه أو الوصول إلى حقيقته، وإن كان التشبيه بالمعنى الصريح مما ترفع عنه علماء المسلمين، ومن أجله قاموا مدافعين عن الدين؛ وهذا ما جعل دارسا مثل خوجة منصف عند دراسة هذه المسألة يوضح أن التشبيه الذي يرفضه الإباضية ليس قطعا مرضيا ولا مرادا عند الأشعرية في تأسيسها ولا في تطورها من بعد، وإن كانوا كما قال: «لا يقولون بتنزيه المعتزلة والإباضية ولكن يرفضون سذاجة المجسمين»[3].

خامسا ــ التوسط في اعتماد العقل: وهذا مما ميز الإباضية وجعلهم لا يقفون إلى صف المعتزلة رغم أنهم يحتكمون إلى العقل، ولا يقفون إلى صف النصيين مع أنهم يعتمدون النص، ذلك لأنهم قيدوا العقل بالشرع، ولم يعبدوه كلية، فللعقل الدور في فهم النص، وتفسيره لكن لا يخرج في هذا التفسير عن النص المحكم، ولا يقع في التشبيه ولا في إبطال ما أمر به الشرع، فالحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، والإنسان مختار اختيارا لا يلغي القدرة الإلهية ولا صفة خلق الله تعالى لكل شيء.

سادسا ــ عدم الاهتمام بالطبيعيات: فقد اتضح جليا من الآثار الأولى المخطوطة منها خصوصا تأكيد ما ذهب إليه الدكتور عمار الطالبي من أن الإباضية لم يهتموا كثيرا بالمسائل الطبيعية ولم تكن لهم آراء خاصة إلاّ

الشيخ عبد العزيز بن إبراهيم ابن عبد الله بن عبد العزيز، التميمي (و: 1130هـ / 1718م - ت: السبت 11 رجب 1223هـ / 1808م) عالم من بني يسجن بميزاب، تعلم على يد الشيخ أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي (ت: 1202هـ / 1787م) أسندت إليه مهمّة مشيخة العزّابة، تخرّج على يديه العالم: إبراهيم بن بيحمان، والشيخ يوسف بن حمّو بن عدّون، من مؤلفاته: «أرجوزة في الفلك ومنازل الروح» (مخ)؛ و«الأسرار النورانية»، و«التاج على المنهاج»، و«تعاظم الوحين، شرح مرج البحرين»؛ و«كتاب النيل وشفاء العليل». ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 555.

1) وينقل آراء الشيخ اطفيّش المقدمة، ص 88-98؛ حاجي عبد العزيز، تفسير آيات العقيدة، ج2 ص 889-890.

2) Gouja M : la théologie ibadite, p163, 167

3) المرجع نفسه، ص145

قليلا[1]، وجاءت متأخرة بعد اكتمال الآراء المذهبية في المسائل العقدية ذات الصلة الوثيقة بالوحي، وما جاء به الرسول ﷺ، ويلاحظ هذا الشيخ التميمي، عندما أشار إلى تأخر الأخذ بالطبيعيات عند المتأخرين من المتكلمين، وقال إنه سار على نهج هؤلاء المتأخرين[2]، وهذا يؤكد النزعة الأثرية عندهم، فقد كان جل اهتمام المتكلمين الإباضيين الدفاع عن آرائهم فيما يتعلق مباشرة بالإيمان وتطبيقاته، ولعل هذا أثر من مذهبهم في مفهوم الإيمان بأنه قول وعمل، فاهتموا بما له أثر على السلوك، والعلاقات الإنسانية عموما، ولم يمنع هذا المتكلمين المتأخرين خصوصا أن يخوضوا في مسائل الطبيعيات ويقولوا فيها تبعا لغيرهم من المتكلمين، وأبرز من اهتم بالموضوع منهم أبو عمار عبد الكافي[3] والوارجلاني ثم التميمي والشيخ اطفيش، وإن كانوا لم ينفردوا كثيرا بأقوال خاصة بهم، لكنهم كانوا يصدرون في آرائهم بوحي من مذهبهم في التنزيه ونفي التشبيه خصوصا.

بعد هذه اللمحة عن آراء الإباضية ونشأتها وخصائصها بقي التساؤل في منشأ هذه الآراء، إن كان بالأصالة، أو أثرا من البيئة التي وجد فيها الإباضية، وبالذات هل كان على آراء الإباضية ظل من الاعتزال أو الأشعرية؟ أو غيرهما[4].

5 ـ علاقة الإباضية بغيرهم

إن الواضح هو وجود الإباضية متزامنا مع ظهور فرق أخرى، فقد ظهروا مع الخوارج، إلى حد الجدل في حشرهم مع الخوارج، وقيل عنهم إنهم الوريث الحقيقي لفكر المحكمة الأولى[5]، فهم يرتضون ازراء المحكمة ورفضهم التحكيم، ويتولون أئمة المحكمة حتى فارقوا الخوارج الأزارقة لما حادوا عنهم، ورفضوا حصر الخلافة في القرشيين.

وظهروا مع المعتزلة وقيل عنهم إنهم أقرب إلى المعتزلة، وقيل إن أقرب مذهب إلى الإباضية هم المعتزلة[6]، فهم يقولون بخلق القرآن، وخلود صاحب الكبيرة في النار، وبإنفاذ الوعد والوعيد، وعدم تخلفهما.

وجاء بعدهم الأشاعرة فكانوا قريبين منهم وقالوا بمثل أقوالهم، في التأويل، والكسب الأشعري، ورفض خلق العباد لأفعالهم.

---

1) عمار الطالبي، آراء الخوارج الكلامية، ج1 ص 213- 215.

2) التميمي عبد العزيز، معالم الدين، ج1 ص17، نقلا عن: عليوان، المنطق والكلام عند ضياء الدين عبد العزيز التميمي، ص65.

3) عبد الكافي بن أبي يعقوب يوسف بن إسماعيل بن يوسف بن محمد الشاوني الوارجلاني (أبو عمار) (ت قبل: 570هـ / 1174م) ولد بقرية تاوْتْ من قرى وارجلان، تتلمذ على: أبي زكرياء يحي بن أبي زكرياء (571هـ)، وأبي سليمان أيوب بن إسماعيل الوسياني المزاتي. ارتحل إلى تونس، من تلاميذه: أبو يحي إسماعيل بن يحي، وسليمان بن محمد بن إسحاق، وسليمان بن ثومرت. من مؤلفاته: «كتاب الموجز»، «كتاب شرح الجهالات»، و«كتاب الاستطاعة»، و«كتاب الفرائض»، و«كتاب السيرة في نظام الأئمة»، ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 562.

4) عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ص: 187- 192.

Gouja M : la théologie ibadite, p 01, 105.

5) المرجع نفسه،10

6) المرجع نفسه،ص112

فهل يتيح هذا الوضع القول إن الإباضية في أقوالهم مزيج من الفرق الكبرى للمسلمين؟

إن الواضح أيضا هو تميز هذه الفرقة، فإنه لا يمكن بسهولة حشرها ضمن غيرها بمجرد التشابه في الآراء كما ذهب إلى هذا المستشرقان جولد زيهر، وبليتو كما يقول الأستاذ النامي[1].

كما لا يمكن رفض تأثر الإباضية هؤلاء الغير لأنها نشأت في وقت متأخر لأن غيرهم من الفرق أيضا كان موجودا، بل سُبقوا ببعض الفرق كذلك، ولكن يمكن اعتبار أن هذا التقدم مكّنهم من اتخاذ مواقف تقترب من فرقة أو أخرى، فحسب منهج أبي عبيدة في مسألة القدر التي كان يسكت عنها فلما ألح عليه أتباعه المتأثرون بالمعتزلة وواصل بن عطاء، أظهر قوله ورأيه في المسألة، ولم يخرج به عما حفظه من موقف التابعين والصحابة.

وحسب هذا يمكن القول إن الإباضية — في الغالب — لم يكونوا يبتدأون القول ولكن كانوا يبدون ردود أفعال، ويتخذون مواقف حسب الحاجة، فتصبح آراؤهم — في نظرهم — تصويبا لقول غيرهم، فيكون هذا من التأثر بالأخذ عن الغير كما هو الشأن في مثل مسألة القرآن وخلقه، أو الكسب؛ أو تكون آراء مخالفة لآراء الآخرين فيكونوا تأثروا في إثارة القضية برفض القول المتداول بين العلماء من غيرهم.

في كل حال يلاحظ أنهم لم يكونوا متميزين بمذهب واحد مخالف لجميع المسلمين بقدر ما تجمعهم بغيرهم أقوال وآراء ومع هذا يبدو من الصعوبة الفصل في القضية، وربما كان الأصل هو حصول تفاعل بين المذاهب التي تأسست مع المذهب الإباضي زمنا، من ذلك الاعتزال والخوارج، والتأثر بالذين جاءوا من بعد ومنهم الأشاعرة.

ولعل دراسة كل مسألة من هذه المسائل بدقة وعلى انفراد تمكننا من الحكم الدقيق أو يقرب إليه، وهو ما نرى حاجتنا منه في كتاب "أصول الدين" للشيخ بتعريفه وشرحه للشيخ اطفيش كما يأتي.

---

1) عمرو خليفة النامي دراسات عن الإباضية ص 161،188

المبحث الثاني

التعريف بالشيخ تبغورين

إن أول ما تجدر الإشارة إليه ونحن بصدد وضع ترجمة لحياة الشيخ تبغورين هو سكوت المصادر إلاّ قليلا جدًّا منها عن الترجمة له، ولم نرد سوى بعض معلومات قليلة غير كافية في وضع تعريف لهذا العلَم -رغم شهرة كتابه-؛ مع ما اكتنف هذه المعلومات من بعض الاضطراب، مما ساهم في عدم وضوح جوانب من حياته لدى الباحثين؛ فتضاربت أقوالهم وهم يترجمون له. فالقليل المتوفر من المعلومات عنه لم يتجاوز الزمن الذي وجد فيه، والذين تتلمذ عليهم ومن تتلمذوا عليه.

ونحن نقدم ترجمة له من خلال هذا القليل المتوفر مع تصحيح بعض الخطأ الواقع في الترجمة له عند بعض الدارسين، والذين عرّفوه[1] كان مصدرهم الوحيد في الغالب ما كتبه المؤرخ الإباضي الشيخ أحمد بن سعيد الشماخي[2] في كتابه "سير المشائخ".

فاسمه الذين تتفق المصادر عليه هو تبغورين بن عيسى بن داود، إلاّ ما قال عنه الشيخ اطفيش إنه تبغورين سنفلاي بن عيسى[3]؛ ويبدو أن الشيخ وهم أو هو من قبيل خطأ الطباعة، وربما أخطأ لأنه نقل عن الشماخي الذي ذكر مع تبغورين عالما هو سنفلال بن عيسى، وقال ربما هو أخوه، والشيخ اطفيش نفسه لا يذكر تبغورين بهذا الاسم مرة أخرى في كتبه؛ وكما سماه المستشرق كوبرلي: تبغورين بن داود بن عيسى[4]، ويبدو أنه من قبيل الخطأ أيضا، لأنه في مواضع أخرى من كتابه يذكره بالاسم الصحيح.

---

1) تبغورين، أصول الدين، ص 10- 16؛ أبو عمرو عثمان بن خليفة، السؤالات، مع ص 98؛ اطفيش، الرسالة الشافية، ص 181؛ الشماخي، السير، ص 432؛ الزاوي، المواهر، ص219، 221؛ أبو عمار، الوحر، ج2 ص290؛ علي يحي معمر، الإباضية في الجزائر، ص 293-294، 319، 368؛ عدون جهلان: الفكر السياسي عند الإباضية، ص 51، 119، 127، 135، 193؛ الجعبيري، البعد الحضاري، ص 116؛ يوسف الصعبي، حاشية على رسالة أصول تبغورين، ص 48؛ معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 221.

Cuperly P; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,p40,73, 115, 116.

2) أحمد بن سعيد الشماخي (ز:الأربعينيات ق 9هـ / الثلاثينيات ق 15م/ ت: 928هـ / 1522م)، أحد مؤرخي الإباضية بالمغرب، وهو من بلدة بغرن بجبل نفوسة، ارتحل إلى تونس طلبا للعلم، له شروح على كتب متعددة منها: "شرح العدل والإنصاف"،وشرح عقيدة التوحيد، وأشهر أعماله، كتابه: "سير المشائخ". ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 80.

3) اطفيش الرسالة الشافية،ص181.

Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p73

وينسب إلى ملشوطة، بالجنوب الشرقي الجزائري، قريب من تقرت، حسب أغلب المصادر، إلاّ ما جاء في كتاب "الفكر السياسي عند الإباضية" إذ ذكره الأستاذ عدون جهلان -رحمه الله- مرارا بنسبة "الملوشائي"، وكذلك فعل محقق كتاب "حاشية الترتيب"(1).

ويرى البعض أنها نسبة إلى بلدة، وآخرون اعتبروها نسبة إلى اسم قبيلة الشيخ، كما هو عرف النسبة في أكثر علماء المغرب أنهم ينسبون إلى أسماء قبائلهم، ثم يذكر البلد الذي أقاموا فيه، لكن في شأن تيغورين لا يذكر إلاّ هذا النسب، كما أن المصادر المتوفرة لا تمكن من معرفة مكان هذه القبيلة وموطنها أكثر من كونها من المغرب، وأنها كانت ضمن تجمعات الإباضية، ولكن البعض يجزم أنها من القبائل التي كانت في نواحي أجلوا، في الجنوب الشرقي الجزائري بوادي أريغ قرب بلدة عمر بتقرت حاليا(2)، بينما وجدنا المستشرق كوبرلي اعتبر هذه القبيلة من قبائل جبل نفوسة(3)، وجعل تيغورين تبعا لذلك من علماء نفوسة(4)، وهو في نظرنا من قبيل الخطأ كذلك.

ومما يرجح كونه من وادي أريغ وقريبا من أجلو جملة من المعلومات منها:

أن البرادي(5) لم يصنف كتب تيغورين ضمن كتب علماء نفوسة في قائمته التي وضعها لعلماء الإباضية وقد ذكرهم حسب مناطقهم وأفرد لعلماء نفوسة فقرة، ثم أخرى لسائر علماء المغرب وأكثرهم كانوا من ناحية الجنوب وارجلان وما جاورها وأورد ضمنهم كتب تيغورين(6).

كما أن تيغورين لما تعرض للهجران والخطة من قبل العزابة سافر إلى "تيوال"(7) ليعلن توبته، وكانت له حلقة

---

1) عدون جهلان، الفكر السياسي، ص 51، 119، 127، 193؛ أبو ستة، حاشية الترتيب، ج 1 المقدمة ص: و ك.

2) الوسياني: مجموعة الوسياني، هامش ص 287؛ علي يحيى معمر، الإباضيّة في الجزائر، ص 293-294 ؛ مرهودي مسعود، الإباضية في المغرب الأوسط، ص 28؛ معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 221.

3) نفوسة منطقة بليبيا، قرب طرابلس، كانت على مر القرون حاضرة علمية وفكرية خاصة أيام الدولة الرستمية، إذ كانت تابعة لها رغم بعد المسافة بين تيهرت وطرابلس، وعرفت حركة العلم والاقتصاد بها انتعاشا كبيرا، وعرف فيها أجيال من العلماء، ينظر: بحاز، الدولة الرستمية، ص 98، 105.

4) Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p 40-73.

5) أبو الفضل أبو القاسم ابن إبراهيم البرادي الدمّري (810هـ / 1407م) ولد بجبل دمّر في الجنوب التونسيّ، انتقل إلى جزيرة جربة وتلقّى العلم على: يعيش بن موسى الرواغي الجربي، ثم إلى بقرت بجبل نفوسة وتتلمذ على الشيخ أبي ساكن عامر بن علي الشمّاخي ، وهو من أعلام الإباضية ، ومؤرخ، ترك أعمالا: «البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق أسرار معاني كتاب العدل والإنصاف»، و«رسالة الحقائق»، و«فصل في ذكر تأليف أهل المشرق وأهل المغرب»، و«الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخلّ به كتاب الطبقات». ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 735.

6) البرادي، الجواهر، ص 219، أبو عمار، الوجز، ج2 ص 290.

7) تيوال موضع بوادي أريغ بالجنوب الشرقي الجزائري.ينظر:الوسياني:مجموعة الوسياني،ص 290 .

علم في "تينيسلي" وهي بأحلو، وكانت تعقد حسب رواية الوسياني بغار سمي باسمه (غار تيغورين) وراء المسجد من جهة بابه الشمالي[1]، وأن العالمة عائشة بنت معاذ[2] تتلمذت عليه، وكانت من أحلو فلا يبعد أن تكون ملشوطة من هذه الربوع وهذه المنطقة.

وأما تاريخ وفاته فمختلف فيه، فهناك من اعتبره من علماء القرن الخامس[3]، وقيل في النصف الثاني من القرن الخامس[4]، وقال آخرون إنه من علماء القرن الخامس وأوائل السادس[5]، ثم قول أخير إنه من علماء النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م[6].

وليس بين هذه الأقوال فرق كبير، إلاّ أنه عند البحث نجد أن القول الثاني وهو قول من يرى أنه من علماء النصف الثاني من القرن الخامس هو الأول، بالنظر إلى الذين عاصرهم الشيخ تيغورين، وتتلمذ عليهم أو الذين تخرّجوا على يده.

فمن مشائخه أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي[7] (ت: 471هـ/1078م)، وأبي عبد الله محمد اللتي[8] (النصف الأول من ق6).

---

1) المصدر السابق، ص 478.

2) عائشة بنت معاذ بن أبي علي (ق: 5هـ / 11م)، إحدى أشهر نساء أحلو، أخذت العلوم في بلدها، حفظت القرآن في سنّ مبكّرة، تعلمت في حلقة أبي العباس أحمد بن محمّد بن بكر (ت: 504هـ / 1110م)، وحلقة الشيخ تيغورين بن عيسى الملشوطي، وعرفت بفضلها وجدها ومناقشاتها للعلماء. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 527.

3) عبدون جهلان: الفكر السياسي، ص 12، 135، ولكنه عاد في موضع آخر إنه من علماء القرن الثالث ص 119، ينظر تيغورين، أصول الدين، مقدمة المحقق وبيس، ص 10.

4) عمرو خليفة النامي، دراسات إباضية، ص 224.

5) المصعبي، حاشية رسالة أصول الدين، مقدمة المحقق عمر شيباني، ص 48.

6) اطفيش، الرسالة الشافية ص181؛ الجعبري، البعد الحضاري، ج1 ص 116؛ معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 221؛
Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p73.

7) الوسياني، مجموعة الوسياني، ص 371.
المزاتي، سليمان بن علي بن يخلف التمجاري النفطي الدرجيني (أبو الربيع) (النصف الثاني ق: 6هـ / 12م) أخذ العلم عن أبي سليمان أيوب ابن إسماعيل الزمراتي المزاتي، وتعلم على يده كثير من العلماء، اشتهر بالأخلاق والورع، من مؤلفاته: «كتاب في علم الكلام»، و«كتاب في الفقه». ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 458.

8) عبد الله بن محمّد اللتي أبو محمّد (النصف الأوّل ق: 6هـ / 12م) كانت له حلقة علم في تين زراتين قصدها الطلبة من جهات متعددة، مثل تسوف وارغيو وارجلان ووالزاب وقصطيلية، ومن أشهر تلامذته: العالم تيغورينين عيسى الملشوطي ينظر المرجع نفسه، ترجمة رقم 595

وكانت العالمة عائشة بنت معاذ ممن تتلمذ على الشيخ تبغورين[1] وهي من أعلام القرن الخامس الهجري. وعاصرت الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد بن بكر[2] (ت 504/1111م).

وهكذا تكون حياة الشيخ تبغورين قد امتدت من النصف الثاني للقرن الخامس إلى النصف الأول من القرن السادس، ولا يمكن أن يكون في الخامس فقط، أو السادس فقط.

فالشيخ تبغورين عاش في فترة من أحسن فترات تاريخ الفكر الإباضي ازدهارا من حيث العلم، ووفرة العلماء، وكثرة الحواضر العلمية[3]، وفي وقت تأسيس نظام الحلقة وقد كان من المنتمين إليها كما قال الشماخي، وارتحل بين حواضر العلم في وارجلان وأجلو، وجنوب تونس، ونفوسة إلاّ أن الذين أرخوا لحياته لم يذكروا هذا التنقل بوضوح لكن يستنتج استنتاجا من خلال من تعرف إليهم أو درس عليهم.

وكان من أئمة الإباضية، وقد تعرض للحطة والهجران من قبل مشائخ حلقة العزابة في "تنوال"، واضطر إلى الانتقال إليهم لإعلان توبته والاعتذار مما نسب إليه؛ و لم يذكر أحد من المؤرخين سوى الوسياني سبب هذا الهجران الذي تعرض له تبغورين، وحاول الشيخ علي يحي معمر[4] أن يفسره ويوجهه توجيها مهما، في ظل غياب المعلومة عنه، إذ رأى أنه قد لا يكون سببها فعلا كبيرا، بالنظر إلى بعض الحالات التي تعرض لها علماء آخرون في عهده، ولكنها كانت في الغالب مما يتعلق ببعض الممارسات الشكلية الخاصة بالعزابة وتمظهر رحل الحلقة التي ربما لم يلتزم بها هؤلاء، فتعرضوا للحطة، وتعتبر توسعا في استعمال نظام البراءة منهم، ولكن وفاء للحلقة انصاع هؤلاء العلماء، وأذعنوا للحكم الصادر وأعلنوا توبتهم مما صدر منهم، ومما كان الأولى أن لا يأتيه أمثالهم[5].

---

1) الوسياني، مجموعة الوسياني، ص 478.

2)أحمد بن محمّد بن بكر بن أبي بكر بن يوسف الفرسطائي النفوسي (أبو العباس)(ت: 10 ذوالحجة 504هـ / 18 جوان 1111م)، ابن مؤسّس نظام حلقة العزّابة. كان يقيم في قرية تولست. أخذ العلم عن أبيه وعن أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت:471هـ/ 1078م) وتتلمذ عليه علماء، وترك مؤلفات منها: كتاب «القسمة وأصول الأرضين»، و كتاب في التوحيد «ممّا لا يسع الناس جهله»، و«السيرة في الدماء والجراحات»، و«كتاب الديات»، توفي ودفن بأجلو الغربية، ولعلّها تونّ تسمّى سواحي تقرت جنوب شرق الجزائر. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 89.

3) مزهودي، الإباضيّة في المغرب الأوسط، ص 238 وما بعدها.

Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p74.

4) علي يحي معمّر (و: 1337هـ/1919م - ت: الثلاثاء 27 صفر 1400هـ/15 جانفي 1980م)، عالم معاصر من مدينة نالوت بليبيا، تعلم بها ثم بتونس، فمعهد الحياة بالقرارة الجزائر، ونشط في الحركة العلمية بربوه معهد الحياة، وفي تونس، وشارك بمقالات عديدة في مجلات إسلامية، وعمل في التدريس، وكان أديبا ومؤرخا، من أهم أعماله سلسلة كتبه التاريخية "الإباضية في مركب التاريخ"، و"الإباضية بين الفرق الإسلامية"، و"معجم أسرة مسلمة" وغيرها.ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 640.

5) علي يحي معمر، الإباضية في الجزائر ص317،322 تبغورين،أصول الدين ،مقدمة المحقق عامر وليس ص 17

وقد بدَّد هذا الغموض ما ذكره الوسياني في سيره، إذ قال: «وذكر أن الشيخ تيغورين بلغ الشيوخ في تين وال أنه يعطي الكفارات بالقبضة، فأحرجوه إلى الحطة»[1]، فلم يكن شيئا كبيرا كما توقع الشيخ علي يحيى معمر، ولكن مع ذلك فقد تاب منه؛ ويواصل الوسياني تبيانه في روايته ويفيدنا أن تيغورين لم يقدم توبته إلاّ انصياعا وخضوعا لسلطة حلقة تين وال، وأنه لم يقر عما نسب إليه، وقال الوسياني: «وجعل يتوب على باب المسجد مسجد الشيخ ماكسن مسجد بني اليسع، لم يرد حرفا على التوبة فقبلوا منه وردوه، فقال لهم بعد ما ردوه: لم أفعل شيئا مما بلغكم يامشائخي»[2].

وربما كان لهذا الهجران أثر في عدم الاهتمام بالشيخ، فبعض كتب السير لا تورد ذكره ربما لهذا السبب، فلم يذكره سوى الشماخي[3] (ت928)،والوسياني أبو الربيع سليمان بن عبد السلام[4] (موجود في سنة 557هـ)؛ بينما أهمل ذكره مؤرخان آخران مع قرب عهدهما به وتأريخهما لشيوخه، فأبو زكريا يحي بن أبي بكر[5] (ت471هـ) لم يذكر عنه شيئا، وهو معاصر له، أو ربما لم يظهر بعد لتيغورين مكانة على عهده[6]، وكذلك لم يذكره الدرجيني[7] (ت 670هـ) مع أنه ذكر مشائخه، وألف كتابه "الطبقات" بعد وقت طويل حياة تيغورين.

هذا عن اسمه وموطنه وعصره الذي عاش فيه، والعلماء الذين تتلمذ عليهم، إذ كانوا من الأعلام المشهورين

---

1) الوسياني، مجموعة الوسياني، ص 372.

2) المصدر نفسه، ص 372.

3) الشماخي، السير، ص 432؛ ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 80.

4) الوسياني: مجموعة الوسياني، ص 371، 372، 478، 571؛ معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 221.

الوسياني سليمان بن عبد السلام ابن حسان بن عبد الله الوسياني (أبو الربيع) (557هـ / 1161م)، علم من قسطيلية من بلاد الجريد بتونس، من بني واسين، ونشأ بأجلو، وأخذ العلم عن أبي محمّد عبد الله بن محمّد العاصمي (ت: 528هـ/1133م)، اشتهر بكتابه "السير". ينظر: المرجع نفسه، ترجمة 452.

5)يحي بن أبي بكر بن سعيد اليهراسني الوارجلاني (أبو زكرياء) (ت: 471 أو بعد 474هـ / 1078 أو بعد 1081م)، أحد مؤرخي الإباضية بالمغرب، له كتاب «السيرة وأخبار الأئمة»، وهو معتمد من جاء بعده من المؤرخين. ينظر: المرجع نفسه، ترجمة رقم 984.

6) أبو زكرياء ، سير الأئمة وأخبارهم كل الكتاب.

7) أحمد بن سعيد بن سليمان بن علي بن يخلف الدرجيني (أبو العباس)(ت 670هـ / 1271م)، من أعلام درجين ببلاد الجريد، جنوب تونس، تعلم بها ثم بوارجلان، فقيه مؤرخ وشاعر، من أشهر مؤلفاته كتابه "طبقات المشايخ بالمغرب" ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 81.

في الأوساط الإباضية في وقتهم. كما يذكر الشماخي أنه تعلم وعلّم واستفاد وأفاد، إلاّ أن المؤرخين لا يذكرون من تلاميذه غير عائشة بنت معاذ ربما لنبوغها واشتهارها امرأة بين الرجال، تتعلم وتناظر على غير المعهود في بيئتها.

وقد حدد تبغورين ذكره بما أنتج من علم وما ألف من كتب، اعتبرت من المصادر والمؤلفات المهمة في الفكر الإباضي منها:

1. "الأدلّة والبيان": في أصول الفقه.
2. "كتاب الجهالات"، وقد اختلف في نسبته إليه[1].
3. "المعلقات في أخبار أهل الدعوة"[2].
4 ــ كتاب "أصول الدين" الذي شرح الشيخ اطفيش، وهو موضوع هذه الدراسة.

---

1) ينظر: المرجع السابق، ترجمة رقم : 221.

2) تبغورين ،أصول الدين ،مقدمة المحقق عامر ونيس، ص 15، وقد نسب له الأستاذ جهلان كتاب "نخبة الدين"، خطأ إلى العلوشي تبغورين،ينظر :جهلان ،الفكر السياسي،ص51-127

المبحث الثالث

التعريف "بكتابه أصول الدين"

لا خلاف في نسبة هذا الكتاب إلى الشيخ تيغورين، وقد ذكره الوارجلاني ضمن قائمته عن مؤلفات الإباضية المختصرة والموسعة، ثم توالت على هذا الكتاب الشروح والحواشي مما يثبت نسبته إلى الشيخ تيغورين.

والذي يستوقفنا بداية هو عنوان الكتاب، فهو على اشتهاره تعددت الصيغ المعبرة عنه من مؤلف إلى آخر.

فالمؤلف تيغورين لم يسم كتابه بعنوان معين، إلاّ ما جاء في مقدمته أنه استجاب لمن طلب منه أن يكتب له كتابا فيه بيان أصول الدين[1]، ولعله من هنا جاءت التسمية، حسب حقيقة وواقع العمل المنجز فيه، فالشماخي لم يذكر هذا الكتاب ولكن أشار إلى أن لتيغورين كتبا في العقيدة[2]، دون ذكر عنوان، أما البرادي فقال مرة: «وكتاب الشيخ تيغورين بن عيسى في الكلام»[3]، وربما قصد به هذا الكتاب في أصول الدين، ثم قال مرة أخرى في الرسالة الموسعة: «وكتاب الشيخ تيغورين بن عيسى بن داود الملشوطي في أصول الدين وقفت عليه»[4]. فأثبت هنا موضوع الكتاب؛ وفي كل الأحوال ليس لنا عنوان صريح للكتاب غير وصفه بموضوعه.

ولعل هذا كان سببا في اختيار أصحاب الشروح والحواشي تسمية أخرى للكتاب، نسبوا فيها الأصول إلى المؤلف، فسمى الشيخ عمرو الدلاتي[5] شرحه "مرآة الناظرين في أصول تيغورين"[6]، وسمى مختصره عليه: "لغة المتين من أصول تيغورين".

---

1) تيغورين، أصول الدين، ص 74.

2) الشماخي، سير المشائخ، ص 432.

3) البرادي، الجواهر، ص 221.

4) أبو عمار، الموجز، ج 2 ص 290.

5)عمرو بن رمضان الجربي الدلاتي (أبو حفص) (ت: 1187هـ / 1773م) أخذ العلم عن أبي الربيع سليمان الجيلاتي؛ ثم رحل إلى مصر ، ودرس في المدرسة الإباضية بجامع ابن طولون، وكان يلقي دروسا بالجامع الأزهر الشريف. له العديد من الحواشي والمختصرات، كما أنّ له ديوانا في الشعر. ومؤلفاته تزيد عن العشرين منها ما ذكرناه حول أصول الدين، و"اللآلئ المنسونة على المنظومة التونية"، و"اللآلئ المنسونات في عقود الديانات". ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 687.

6)سماه البعض بعبارة المؤلف الأولى "شرح أصول تيغورين حوى الإيضاح والتبيين" انظر: الجعبري، البعد الحضاري، ج1 ص 161،المصعبي،حاشية على رسالة أصول الدين مقدمة المحقق حمو الشيهاني،ص49.

فيمكن استنتاج أن المؤلف تبغورين لم يضع عنوانا مميزا لكتابه هذا، مما جعل المؤلفين بعده يتصرفون في تسميته؛ وفي الغالب كانوا ينسبون الأصول إلى المؤلف ويقولون كتاب "أصول تبغورين"، أو "رسالة أصول الدين"، وهناك تسمية أخرى بـ "عقيدة تبغورين" لا نرى لها وجها سوى كونها تشبه هذا الكتاب بمتون العقيدة الأخرى[1].

وقد ألف تبغورين هذا الكتاب استجابة لمن طلب منه ذلك حسب مقدمته، إذ كان الغرض منه أن يبين الأصول التي وقع فيها الخلاف وكانت سببا للفرقة بين الأمة، وتميزت بها الفرق عن بعضها.

ووضع الكتاب في مقدمة وقسمين وملحقا:

القسم الأول في عشرة فصول، خصص كل فصل بأحد الأصول العشرة.

والقسم الثاني وفيه مباحث أفردها للكلام عن مسائل لم يرها تنفرد وتكون أصلا لذاتها، ولكنها تتصل بالأصول المذكورة وهي مسائل كلامية يجري فيها الخلاف في الرأي أيضا وبيّنها.

وفي الأخير ألحق بالكتاب بعض القضايا العقدية، لم يسمها مسائل مثل سابقتها، ومر عليها سريعا من غير تفصيل.

والملاحظ أن الذين تناولوا هذا الفن بالتحليل أو العرض اضطربوا في فهرسة عناوينه الأخيرة خصوصا؛ فالمستشرق كوبرلي[2] اعتبر الكتاب بالقسمين الأول والثاني فقط، وأدمج بعض المسائل الملحقة في الثاني؛ والأستاذ الجعبيري[3] ذكر القسمين الأولين لم يعدا من مسائل الملحق من غير تفصيل، وأما الأستاذ عامر وليس فقد تداخل عنده التصنيف ووضع بعض المسائل الملحقة ضمن القسم الثاني[4]، ولم يذكر سوى مسألة "حكم أكل الحرام" من المسائل الملحقة، بينما سمى الأستاذ حمو الشيباني المسائل الملحقة بالمسائل الختامية، لكن لم يفهرس لها جميعا[5].

وفي الأخير يتلخص لدينا أن الكتاب قد حوى بالتفصيل ما يأتي:

أولا ــ المقدمة: وحوت سبب التأليف، والوفاء بالطلب على أن يكون مختصرا، وبليغا، مع الوضوح، واليسر، فلا يستغلق على المبتدئ فهمه.

---

1) معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 221.

2) Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p74 – 75.

3) الجعبيري اليمد الحضاري، ج1 ص140.

4) تبغورين أصول الدين مقدمة المحقق عامر وليس ص 68-72، 257.

5) المصعبي حاشية على رسالة أصول الدين مقدمة المحقق حمو الشيباني ص49،467

ثم بيّن أن سبيل الأمة واضح، والحق جلي كما بيّنه الله تعالى في القرآن الكريم، والرسول ﷺ في السنة، واستشهد بحديث: «ستأتي فتن....»(1).

وأنهى المقدمة بذكر أن عدة أصول الدين عشرة ممهدا لذكرها مفصلة.

ثانيا ـ القسم الأول: وبين فيه الأصول العشرة وهي:

الأصل الأول في التوحيد

الأصل الثاني في القدر

الأصل الثالث في العدل

الأصل الرابع في الوعد والوعيد

الأصل الخامس في المنزلة بين المنزلتين

الأصل السادس في أن لا منزلة بين المنزلتين

الأصل السابع في الأسماء والصفات

الأصل الثامن في الأمر والنهي

الأصل التاسع في الولاية والعداوة

الأصل العاشر الأسماء والأحكام

ثالثا ـ القسم الثاني: وذكر فيه خمس مسائل من مسائل علم الكلام لها علاقة بسابقتها وهي:

المسألة الأولى في الحجة

المسألة الثانية في الاستطاعة

المسألة الثالثة في العون والعصمة

المسألة الرابعة في القرآن وكلام الله

المسألة الخامسة في الرؤية

رابعا ـ المسائل الملحقة: وهي ثمان:

الأولى في الاستواء(2)

---

1) انظر تخريجه فيما يأتي شرح أصول الدين ص279

2) وقد أهمل الفهرسون السابقون هذه المسألة، لأن المؤلف ذكرها في فقرة واحدة وجيزة.

الثانية في الصراط

الثالثة في الشفاعة

الرابعة في الميزان

الخامسة في ضغطة القبر وعذابه

السادسة في اختلاف الناس فيمن أكل الحرام هل أكل رزقه؟

السابعة في حكم من أتى معصية لا يمكنه الخروج منها إلاّ بإفساد، وحكم ما يتولد من فعل معصية.

الثامنة في أجل المقتول ظلما.

كان منهج المؤلف في كل كتابه مبنيا على إظهار محل الإجماع بين المسلمين في بداية كل قضية، ثم محل الخلاف، وأن الخلاف إنما حدث لما ترك الناس ما كان عليه الصدر الأول، فيبدأ كل فصل من فصوله بتقرير أن الأمة اجتمعت على الصواب ثم ظهر الخلاف، ويشير إلى موطن الاتفاق في المسألة التي يناقشها؛ وتتردد عنده كثيرا عبارات: «قد اجتمعت الأمة ...»، و«قد أجمع الناس على أن...»، و«الذي اجتمعت الأمة عليه ...». ثم يذكر القول المخالف لهذا الإجماع ويبدأ في الرد عليه، مبينا أثره ومخالفته للنصوص القرآنية أو الحديث.

والملاحظ أن المصنف كان في كتابه هذا رادا على المخالفين له في الرأي سواء من غير المسلمين أو من المسلمين؛ من غير الإباضية أو من الإباضية، فمن الفرق التي تردد ذكرها وردُّ عليهم في آرائهم نجد: الحسينية، والنكار، والمجدئين، والثنوية، والجهمية، والحشوية، والرافضة، والزيدية، والصفرية، والقدرية، والمالكية، والجبرية، والمرجئة، والمشبهة، والمعتزلة، والنصارى، واليهود، والمجوس، والدهرية.

وهذه المجموعة من أسماء الفرق تدل على مواضيع النقاش التي ناقشها المؤلف في كتابه، وأنه أظهر موقف الإباضية كل مرة وفي كل مجال منها.

والكتاب مختصر جدا حتى قال عنه المصعبي[1] إنه أقرب إلى الألغاز، وهو ما أشار إليه المؤلف في بداية الكتاب، حيث يقول إنه ترك الكثير من الأفكار والتوسع لأنه فرض على نفسه الاختصار، فخوفه من الإطناب جعله يختصر ويترك الكثير مما زاده أصحاب الحواشي والشروح[2]. ومع هذا الاختصار يعتبر الكتاب من مصادر الإباضية المهمة في بابه.

---

1) **المصعبي** يوسف بن محمد، (و: 1079هـ / 1669م- ت: 1187هـ / 1773م) ولد بمليكة بميزاب، ثم استقر مع والده بجربة، وتعلم بها، سافر إلى مصر وحضر دروسا في الأزهر، ثم رجع إلى جربة، وهاجر بعد ذلك إلى جاوة بليبيا، وكان له مجلس تدريس **وله مؤلفات منها**، حاشيته على أصول الدين. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1069؛ **المصعبي**، حاشية على أصول الدين مقدمة المحقق حمو **الشيباني**، ص 35- 47.

2) المصدر نفسه، ص 140

المبحث الرابع

مكانة الكتاب والأعمالُ التي توالته عليه

تظهر أهمية الكتاب من جوانب متعدّدة، بداية بمحتوى الكتاب ودوره في توضيح العقيدة والمواقف الإباضية في علم الكلام، ومن حيث تقبل الإباضية للكتاب ومدى اعتمادهم عليه(1).

فقد حوى الكتاب أهم المسائل العقدية، التي كانت مثار النقاش والجدل إلى وقته، بعد أن مر علم الكلام عند الإباضية بمراحل، وتقدم خطوات، فحين عصر المؤلف كان قد تمّ التأسيس، واتخاذ المواقف المختلفة، وظهر أيضا بين الإباضية اختلاف في بعض المسائل، وتكونت بعض الفرق التي اتخذت اتجاهات كلامية، وعقدية، وفي المجال السياسي عرف الإباضية إلى عهد المؤلف تجارب ومحاولات في الإمامة، منها ما نجح واستمر، ومنها ما اتخذ سبيله إلى النهاية والأفول، وعاش صاحب الكتاب مرحلة تأسيس حلقة العزابة، وظهرت نتائجه، وعقدت حلقات الدرس تحت راية هذا النظام، وكان المؤلف نفسه عضوا في الحلقة، وقد خضع للنظام لما طبقت عليه الخطة وهجر حتى ثاب مما نسب إليه، وإن كان قد نزأ مما نسب إليه.

يضاف إلى هذا المحيط الذي وجد فيه الشيخ، والعصر الذي عاش فيه، فقد كان في حاضرة وارجلان وسدراتة(2) وكانتا مزدهرتين بالعلم، وبعدد من العلماء أثّروا في الحياة الفكرية، وكان تبغورين أحد أهم أعلام هذه الحاضرة(3) مما ساهم به من أعمال منها هذا الكتاب.

ومن الميزات التي تبين أهمية هذا العمل هذا التقديم المنظم والمرتب لمادته، وبوضعها وتصنيفها أصولا، ولم يسبق إلى هذا فيما نعلم من أعمال الإباضية، كما لا نستبعد أن يكون متأثرا فيها بتصنيف المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار(4) (ت415هـ)، إلاّ أن الشيخ تبغورين عدد الأصول ضعف ما عدده القاضي عبد الجبار، لكنه أبقى

---

1) Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p 74.

2) سدراتة حاضرة جنوب مدينة وارجلان، (ورقلة حاليا)، كانت حاضرة علم، اشتهر من أهلها علماء عديدون، وعرفت هي ووارجلان ازدهارا علميا وعمرانيا بعد انقراض الدولة الرستمية، وانتهى أمرها بغارة المورو قي عليها وتدميرها، وبقي منها آثار، أصبحت موضوع استكشاف وحفريات الباحثين، ينظر: مزهودي، الإباضية بالمغرب الأوسط، ص 27، 55 - 57.

3) المرجع نفسه،ص 244

4) ينظر: عبد الجبار شرح الأصول الخمسة،مقدمة المحقق

على أصول المعتزلة، وزاد عليها، والتي أبقى عليها قدمها في قالب الفكر الإباضي، وروح المنحى الكلامي عندهم، والتي زادها كان منها ما هو رد على بعض أصول المعتزلة.

فقد قدم لنا الشيخ تبغورين العقيدة عند الإباضية في هذا النموذج والإطار الواضح، مما يتيح القول إن الآراء العقدية قد اكتملت فعلا على عهد الشيخ تبغورين، فكان له فضل حسن التقديم والصياغة(1).

وأفادنا الشيخ بالمنهج الذي التزمه الإباضية في وضع أصولهم والدفاع عنها وفي ردودهم، وأرجع إلى المصادر التي هي أصل استنباط الآراء العقدية، إذ كان مصدره الأساسي القرآن الكريم، فهو كثير الاستشهاد به في كل أصل(2)، على صغر حجم الكتاب، إضافة إلى السنة وإن كانت تأتي في الدرجة الثانية، ثم الإجماع وقد كان معتمده في الرد خصوصا على المخالفين له في الرأي.

وكان المؤلف يعتمد علوما متعددة في عرض العقيدة وآراء الإباضية، فهو يستفيد من التفسير، ويبدأ بالمأثور، وبأسباب النزول، مما رواه الربيع بن حبيب، ثم اللغة وشواهدها النثرية والشعرية.

وكان يجمع الآيات التي جاءت في معنى واحد، أو في مجال واحد، أو تستعمل كلمة بعينها حتى يحاول الوصول إلى نتيجة موحدة في فهم النصوص القرآنية، وهذا منهج معروف لدى الإباضية في فكرهم العقدي(3)، كما أنه يلجأ إلى التأويل عند الوقوف على الآيات المتشابهات وكان وفيا للمنهج عند الإباضية في الموضوع، وهو إرجاع المتشابه إلى المحكم عند تعذر أخذ النص على ظاهره، مع التقيد والوقوف دون التأويل البعيد، أو الذي لا يسنده الدليل(4).

وهذا فالمؤلف يجمع بين الاستفادة من العقل إلى جانب الأخذ من النقل، وإن كان الأخذ بالدليل النقلي عنده أكثر من الأخذ بالدليل العقلي، بالمقارنة إلى مؤلف آخر وعالم معاصر له هو أبو يعقوب الوارجلاني (ت 570) الذي استعمل الدليل العقلي والمنطق خصوصا، وكذا الشيخ أبو عمار عبد الكافي (ت قبل 570هـ). فقد كان تبغورين أكثر استنادا إلى النقل في ردوده من هذين العالمين(5).

---

1) Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p 74 – 75.

2) وقد أحصى له المستشرق كوبرلي من الاستشهادات 247 آية استشهد بها، ينظر: المرجع نفسه، ص 75.

3) وبيان، آراء الشيخ اطفيّش العقدية، ص 92.

4) المرجع نفسه، ص 93-95، وانظر:

Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p75.

GOUJA M; la théologie ibadite, p 155.

5)

فالكتاب هذا نموذج من الفكر الإباضي المتقدم زمنا، ولذا اعتبره العلماء من الإباضية أصلا من الأصول المعتمدة[1]. ونظرا لأهميته واهتمامه بالرد والمناظرة، فهو لم يعد مجرد كتاب أو متن عقدي، ولم يرد أن الإباضية اعتمدوه ضمن المتون التي يحفظها الطلبة في بداية عهدهم مثل عقيدة العزابة أو عقيدة أبي سهل، أو غيرهما، بل اعتبر كتاب بحث ومناظرة وجدل.

وإن كان المستشرق كوبرلي بعد بيان مضمون الكتاب، يقول إنه يكتسي أهمية واحدة، وقيمة وحيدة هي أنه قدم طريق تناول العقيدة تناولا مهيكلا متوازنا، مبرزا نظرة إجمالية عن العقيدة عند الإباضية في وقته، مبنية على قواعد متينة من الاستشهاد النقلي والبرهان العقلي[2].

وهذا في الواقع يكفي في بيان أهمية الكتاب بالنسبة إلى عصره، فحسب أن تبغورين قد قدم عملا مهمًّا من خلال كتابه، وكان له أثره في الذين من بعده، منهم من سار على نهجه ومنهم من طور أسلوب تقديم الآراء العقدية، أو اتخذ أسلوبا آخر ولكن بناء على ما انتهى إليه تبغورين.

ولعل الشاهد على ما نقول الأعمال التي توالت على هذا النص الذي تركه تبغورين، وجعل العلماء من بعده يشعرون بالحاجة إلى شرحه وتناوله بالدراسة، من بعده حتى وقت الشيخ اطفيش، فهذه الأعمال دليل على أهمية الكتاب فوق مكانته العلمية من حيث مضمونه.

شروح "كتاب أصول الدين" والحواشي عليه

إن المتوفر من هذه الأعمال في التراث الإباضي خمسة هي:

أولا ــ **حاشية أبي ستة محمد بن عمر الحشّي**[3]، وما تزال مخطوطة، لم نقف عليها، وقد ذكرها من ترجم لحياة الشيخ أبي ستة، ولا نعلم عنها شيئا كثيرا سوى ما ذكره الأستاذ حمو الشيباني إذ وصفها بكونها مختصرة غير

---

1) علي يحيى معمر، الإباضية في الجزائر، ص 319.

2) Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p 92.

3) محمد بن عمر ابن أبي ستة القصي السدويكشي (أبو عبد الله) الشهير بـ«الحشّي»، (ز: 1022هـ / 1614م - ت: 1088هـ / 1677م) من علماء جربة، أخذ العلم عن والده، وعمّه الشيخ أحمد بن محمد، ثم درس في جامع الأزهر وعلّم بالمدرسة الإباضية بالقاهرة، ثم بجامع الأزهر، ثم عاد إلى جربة وآلت إليه رئاسة الحلقة وواصل نشاطه العلمي، واشتهر بالحشي لكثرة حواشيه على الكتب ومنها حاشيته على أصول الدين، وعدد من الأحوبة الفقهية.ينظر:معجم أعلام الإباضية،ترجمة رقم841

وافية[1]، كما جاء في تقديم حاشية المصعبي؛ وتعتبر هذه الحاشية مما اكتشف مؤخرا من التراث، فقد أغفل عن ذكرها المستشرق كوبرلي، والأستاذ الجعبيري ضمن ما رصداه من أعمال عن التراث الإباضي وعن شروح وحواشي أصول الدين خصوصا، وربما لكثرة أعمال هذا المؤلف وأكثرها حواش على مؤلفات الإباضية فقد كان المترجمون يذكرون بعضها ويغفلون البعض الآخر[2].

ثانيا ــ "مرآة الناظرين في أصول تيغورين"، لعمرو بن رمضان التلاتي الجربي، وهو عمل ما زال مخطوطا، وقفنا على إحدى نسختيه المعروفتين[3] وهي نسخة مكتبة القطب اطفيش في جربن، إلاّ أن وضعية المخطوطة وخطها الرديء جدا لم يسمحا لنا من أخذ تصور كاف عنها سوى أن المؤلف قد توسع فيها، وأسهب، وجاء في جزئين وفي 218 ورقة؛ وكما قال التلاتي عنه في مختصره "نخبة المتين" أنه «شرح حوى الإيضاح والتبيين»، بمعنى أنه توسع فيه، لذا شفعه بكتابه "نخبة المتين" وهو مختصره، وقال عن شرحه هذا إنه حوى المهمات وجمع الأقوال واختلافها، ونهج فيه منهج المناقشة والجدل[4]، ويتصور أهمية الكتاب من خلال مختصره "نخبة المتين" فقد أورد فيه المسائل العقدية وعرض لأقوال غير الإباضية، خاصة منهم الأشاعرة، وإن كان لا يناقشها، بمعنى أنه قد توسع في هذا المجال بالنسبة إلى شرحه هذا؛ وقد ذكر الأستاذان الجعبيري والشيباني أن عنوان هذا الشرح هو: "شرح أصول تيغورين حوى الإيضاح والتبيين"[5]. والواقع أن هذه العبارة للمؤلف في مختصره "نخبة المتين" جاءت وصفا للكتاب وليست عنوانا، والذي ذكرناه "مرآة الناظرين في أصول تيغورين" هو ما وجدناه عنوانا للمخطوطة التي اطلعنا عليها، وهو ما سماه به أيضا من اطلع على الكتاب[6].

---

1) وتوجد نسخة من هذه الحاشية، بمكتبة الشيخ محمد مطهري، بمدينة مليكة في وادي ميزاب، ولم نتمكن من الاطلاع عليها؛ ينظر: الخيطالي، قواعد الإسلام، ج1 ص: ج ج ج؛ أبو سنة، حاشية الترتيب، ج1، مقدمة المحقق، ص: ولك؛ المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، مقدمة المحقق، ص 49، 140؛ معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 221.

2) الجعبيري، البعد الحضاري، ج1 ص 131-163، معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 841.

Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p 44.

3) والنسخة الأخرى موجودة بمكتبة القطور بتونس.

4) التلاتي عمرو بن رمضان، نخبة من أصول تيغورين، ص 174- 175؛ المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، مقدمة المحقق حو الشيباني، ص 49-50.

5) الجعبيري، البعد الحضاري،ج1 ص161، 174؛ المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، مقدمة المحقق حو الشيباني، ص 49.

6) Cuperly P ; Introduction a l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p 44. ؛ معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 221، 687.

ثالثا ــ "نخبة المتين من أصول تيغورين"، للتلاتي عمرو بن رمضان، وهو كتاب مختصر ركز فيه المؤلف على المهم، واقتصر على القول الذي يراه هو الصواب في المسائل، دون أن يتناول مناقشة الآراء، ولكن كان يذكر أقوال المخالفين له خاصة من الأشاعرة دون مناقشات ولا ردود[1]، وهو في الأصل اختصار لكتاب "مرآة الناظرين"، واهتم فيه بالتيسير في الأسلوب، وكان يحيل على المصادر لمزيد التوسع، فقد أحال مرارا على منظومة "جوهرة التوحيد"، وعلى كتابه "اللؤلؤة المنتقاة على متن العقيدة" و"اللآلئ الميمونة على المنظومة النونية"[2]، والكتاب مطبوع ضمن مجموع[3].

رابعا ــ "حاشية أبي يعقوب يوسف بن محمّد المصعبي"، وقد حقّقها الباحث حمو الشيهاني، واعتبرها الأستاذ الجعبيري ومحقق الحاشية عملا أسسه المصعبي على حاشية الخشني أبي ستة[4]، وحسب تقديم الناسخ لها[5] فإن المؤلف وضع الحاشية بناء على طلب موجه إليه بحل غوامض "كتاب أصول الدين"، ولم يكن معروفا على عهده سوى حاشية أبي ستة؛ وهي حاشية توخى فيها المؤلف السهولة في الأسلوب والوضوح في المعاني والأفكار، واستفاد كثيرا من المصادر الموجودة إلى عهده (القرن الثاني عشر) سواء إباضية أو غيرها، وتتبع كتاب أصول الدين في فصوله ومسائله، وشرح ما ظهر له أنه يحتاج إلى بيان، وقارن ورجح بين الأقوال، ورد على من خالفه الرأي[6].

خامسا ــ "شرح كتاب أصول الدين للشيخ اطفيش"، وهو الكتاب الذي نحن بصدد دراسته، والحديث عنه وذلك في الفصول القادمة، بداية بتعريف مؤلفه ثم كتابه وتحليله.

---

1) ينظر مثلا: التلاتي عمرو بن رمضان، نخبة من أصول تيغورين، ص 195، 197.

2) المصدر نفسه، ص 177، 178، 179، الجعبيري، البعد الحضاري، ج1 ص 174- 175.

3) التلاتي عمرو بن رمضان، نخبة من أصول تيغورين، ص 174-200.

4) الجعبيري، البعد الحضاري، ج1 ص 145؛ المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، مقدمة المحقق حمو الشيهاني، ص 140.

5) وهو عيسى بن أبي القاسم البارون، تلميذ المؤلف(حي في: 1273هـ / 1856م)، ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 698؛ المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، مقدمة المحقق حمو الشيهاني، ص: 123.

6) الجعبيري، البعد الحضاري، ج1 ص 143- 146؛ وينظر الدراسة التي توسع فيها المحقق للحاشية في: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين،ص53-60

الفصل الثاني

التعريف بالشيخ امحمد بن يوسف اطفيش

المبحث الأول: عصر الشيخ اطفيش وبيئته

المبحث الثاني:نسب الشيخ اطفيش ونشأته

المبحث الثالث: حياة الشيخ اطفيش العلمية

المبحث الرابع: الإصلاح الاجتماعي عند

الشيخ اطفيش ومقاومته الاستعمار.

المبحث الأول

عصر الشيخ أطفيش وبيئته

قبل الحديث عن شرح الشيخ اطفيش لكتاب "أصول الدين" وتحليله ينبغي أن نذكر تعريفا للمؤلف في المباحث الآتية، التي تبين العصر الذي عاش فيه ونشأته وحياته العلمية والاجتماعية.

فقد عاش الشيخ احمد بن يوسف اطفيش بين القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الهجريين، (من القرن التاسع عشر إلىبداية القرن العشرين الميلاديين)، وكان لهذه الفترة خصوصية في التاريخ العالمي عموما والإسلامي والجزائري خصوصا، إذ كانت فترة حرجة بما عرفته من أحداث حسّدت صراعا بين العالمين الغربي والإسلامي، وسيطرة أروبية على البلاد الإسلامية.

هذه أهم سمة طبعت الحياة في الوقت الذي وجد فيه الشيخ، إضافة إلى هذا الوضع الداخلي والخاص الذي كان يعيشه وادي ميزاب، وكان متأثرا بالأحداث التي تقع عالميا من حوله، بل كان صورة من الوضع العام، خلفه ما لحق غيره من الأصقاع والبلاد الإسلامية من ضعف في مجالات مختلفة؛ ففي السياسة كان العالم الإسلامي يعيش السنوات والعقود الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، التي بدت غير قادرة على التحكم في الأوضاع، وإن بقيت الأمل الوحيد بالنسبة إلى المسلمين بما كانت تمثله من رمز للحكم الإسلامي، وامتداد للخلافة ولو في شكل صوري باهت، مما أتاح لها بعض المكانة لدى المسلمين وفي قلوب العلماء خاصة.

وفي الجانب الفكري والاجتماعي ظهر بوضوح أن العالم ينقسم إلى طرف آخذ بأسباب التمدن والتطور وطرف غارق في أسباب التخلف حبيس أمجاد ماضية انطوى عليها، ولم يستطع أن يواصل على خطى السابقين، وأن يستمر في الخط الحضاري الذي بدأه السابقون، وظهرت الشقة بعيدة عميقة بين العالمين.

وفي هذا الوضع ظهر من يفكر في التغيير، وظهرت بعض محاولات الإصلاح، ورفع الاستبداد، وإيقاظ الهمم للتخلص من المستعمر الأجنبي، واتخذت هذه الجهود أشكال حركات وثورات أو نهضات علميّة وإصلاحية، مهّدت لجهود أخرى بعدها وأثرت وتأثرت.

في هذه الفترة من التاريخ كان وادي ميزاب[1] صورة من العالم الإسلامي العام، ولعله بقدر ابتعاد وادي ميزاب عن الحواضر العلمية والعالمية بقدر ما كانت المهمة أثقل على أهل العلم وعلى المصلحين فيه، كما كانت النتائج كذلك بطيئة الظهور، والجهود قليلة الجدوى.

ويتميز وادي ميزاب بخصائص كانت وليدة الإرث التاريخي والوضع الجغرافي الذي وجد فيه، وكانت القيادة الدينية هي المشرفة على تنظيم الحياة في إطار نظام العزابة[2]، وهو من أهم الأسباب في تطور الحياة بوادي ميزاب، وتفعيل دور المسجد في المجتمع، وظهر هذا خصوصا مع جهود الشيخ عمي سعيد الخربي[3] الذي جمع حلقات مساجد قرى وادي ميزاب تحت المجلس الذي سمي باسمه "مجلس عمي سعيد"، ثم بتوالي الأحداث والسنين تكامل هذا النظام ليصبح مسيرا لقرى وادي ميزاب.

ولا يعني هذا أن المنطقة عاشت أحسن عصورها دوما وعلى وتيرة واحدة، بل هو نظام بشري اعتراه ما يعتري كل الأنظمة، من القوة والضعف، ولكن ميزته أنه بقي محافظا على وجوده رغم الفترات التي مرت عليه، وأحسن التحكم بالأوضاع، وفي كل حال أثبت صلاحيته وحسن تعامله مع الأحداث[4].

ولعل من أهم المراحل التاريخية التي شهدها وادي ميزاب وتفاعل معها، وتأثر بما تأثرت به الجزائر عموما على عهد الشيخ اطفيش، فترة الوجود الاستعماري الذي حاول إحكام سيطرته على وادي ميزاب، فكانت بداية التدخل الاستعماري في وادي ميزاب بمعاهدة سنة 1853م التي نصت على الحماية دون التدخل في شؤون وادي ميزاب، ورأى أهل وادي ميزاب في هذا ردا للمخطط الاستعماري بعدما شاهدوه عند مشاركتهم في رد الحملة الفرنسية على العاصمة سنة 1830م[5]، ونقضت فرنسا المعاهدة لما رأت أن الميزابيين لم يلتزموا بأحد بنودها وهو

---

1) ينظر في وصف المنطقة: محمد علي دبوز: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1 ص158؛ إبراهيم طلاي: ميزاب بلد كفاح دراسة تاريخية، ص 13، 19.

2) ينظر تعريف نظام العزابة فيما سبق ص 24.

3) سعيد بن علي بن يحيى بن بكّر بن سليمان بن عثمان الخربي الخزري، مشهور بـ«عمّي سعيد» (ت: محرّم 898هـ/جانفي 1492م) علّم من قرية أحيم، بحرية، استنجد به أهل وادي ميزاب، ليبعث الحركة العلمية والاقتصادية في عهده، فبادر إلى الإصلاح الاجتماعي والعلمي والديني، وأحيى وادي ميزاب وكوّن نهضة علمية، دينية. وكان من منجزاته تأسيس مجلسه الذي يسمى باسمه إلى الآن، وهو يجمع ممثلي العزابة من كل مدينة من مدن وادي ميزاب وبارحلان، وله مؤلفات في الفقه. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 402.

4) إبراهيم طلاي: ميزاب بلد كفاح، ص 43.

5) المرجع نفسه، ص46-47؛ عثمان باشا: داي الجزائر سيرته وحروبه، ص 138

الامتناع عن مساعدة الثوار في أنحاء الجزائر، وفرضت حينئذ سيطرتها الكاملة على وادي ميزاب سنة 1882م[1]، ورغم هذا استطاع نظام العزابة أن يحتفظ ببعض سلطته في الجانب الاجتماعي وتسيير المجتمع وتنظيمه في سائر حياته عدا ما تعلق مباشرة بالسياسة والحياة العسكرية التي تديرها الإدارة الاستعمارية بمساعديها.

هذه بعض الملامح من الحياة العامة والأوضاع التي عاش فيها الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش.

---

1)حمو عيسى النوري: نبذة من حياة الميزابيين، ج1 ص307؛ محمد ناصر: الشيخ القرادي حياته وآثاره، ص230.

المبحث الثاني

نسب الشيخ اطفيش ونشأته

1 ـ نسبه ومولده

هو الشيخ امحمّد بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى بن إسماعيل اطفيّش، كما يعرف بنفسه[1]، وينتسب إلى الحفصيّين العائلة المالكة بالمغرب (625-983هـ/ 1229-1574م)، ثُمّ يوصل نسبه إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ﷺ[2].

وأمّه السيّدة مَامَّه سَنِّيّ بنت الحاج سعيد بن غدّون بن يوسف بن قاسم بن عمر بن موسى بن يَدَّرْ من عشيرة آل يَدَّرْ ببني يزقن[3].

وقد لقب بالقطب بين الإباضية واشتهر به[4] حتّى أصبح لقبا مقصورا عليه، وهو لقب يدل على كونه قبلة العلم في المذهب الإباضي في عصره، ولا شك أن الذي أهله لهذه المرتبة جملة أعماله وجهوده، وكونه أصبح مرجع الفتوى في وقته، وهو ما تؤيده المراسلات الكثيرة التي تركها مما ورد إليه أو أرسله بنفسه.

---

1) اطفيش، قصيدة المعجزات (مخ)، ص 30-31؛ الرسالة الشافية، ص 122؛ الذهب الخالص، انظر مُقدّمة أبي إسحاق للكتاب؛ عمّد علي دبّوز، مُحاضرات في تاريخ الجزائر، ج1 ص290.

2) اطفيش، قصيدة المعجزات(مخ)، ص 30، 31؛ تلقين التالي لآيات المتعالي (مخ)، و:23.

3) اطفيش، تيسير التفسير، ج16/204؛ إبراهيم حفّار: السلاسل الذهبيّة في الشمائل الطفيشيّة، (مخ)، ص 15؛ عمّد علي دبّوز: مُحاضرات: 295/1.

بني يزقن: إحدى قرى وادي ميزاب وهي الخامسة نشأت سنة 720هـ/1321م؛ وتسمى آث يزجن عند أهلها، أصلها حي تافلالت ثم انضم إليها أحياء مجاورة؛ انظر: الحاج سعيد يوسف: تاريخ بني مزاب، ص17.

4) عمّد علي دبّوز، مُحاضرات في تاريخ الجزائر، ج1 ص290؛ بحي بوتردين: الشيخ اطفيّش ومذهبه في التفسير، ص 36.

أمّا عن تاريخ مولده فيمكن أن يكون سنة 1238هـ/ 1821م حسبما يذكر عن نفسه في أحد مؤلفاته أن عمره كان نيفا وعشرين سنة 1267هـ[1]، ونستبعد ما ورد من روايات مختلفة فيما بينها لجعله قبل هذا التاريخ بعدما أفصح به عن نفسه.

وكان ميلاده حسب ما يحدده بنفسه بمدينة غرداية[2]، ويقول عن نفسه إنه ينسحي نسبة إلى بلدة بني يزقن، ويعتبرها بلدته لأن وجود عائلته في بلدة غرداية وميلاده فيها كان عارضا وإقامة عابرة، حيث قضى حياته في بني يزقن ولم يخرج منها إلا لضرورة وحاجة[3].

2 – نشأته ووفاته

لقد كانت عائلة الشيخ فيما يبدو متوسطة الحال، بل هي أقرب إلى الفقر حسبما تدل عليه بعض أقواله عندما يتحدث عن ظروف حياته، ولكن كانت عائلة متميزة في مواقفها، فقد كان والده ذا مكانة ورأي، وجهاد، إذ عاش فترة منفيا خارج بلدة بني يزقن بسبب خلافه مع وجهاء البلدة والعزابة في قضايا التسيير الاجتماعي، وقضى فترة النفي في بلدة غرداية، وفيها عاش الشيخ اطفيش، سنواته الأربع الأولى من عمره[4].

ولم يحض الشيخ بالعيش طويلا مع أبيه إذ توفي وللشيخ من العمر خمسة أعوام وأصبح يتيما، وعاش في كنف إخوته خاصة الأكبر منهم الحاج إبراهيم[5]، الذي كان معينا لأمه في تنشئة أخيه وتربيته وتعليمه كذلك[6].

---

1) ينظر في هذا: اطفيش شرح شرح الاستعارات (مخ)، و238، والذهب الخالص، مُقَدِّمَة أبي إسحاق، ص: ب، الكافي في التصريف، قسم دراسة المحقق عائشة بطو، ص: 13؛ أبو اليقظان إبراهيم، ملحق سير الشّمّاخي (مخ)، ص 153؛ محمّد علي دبّوز: مجلة الجزائر، ج1 ص290؛ إبراهيم حفّار: السلاسل الذهبيّة، ص 6؛ وثيقة: تقرير من السلطة الفرنسية بغرداية عن نشاط الشيخ اطفيش.

2) اطفيش، شرح لامية الأفعال، ج4 ص437، الذهب الخالص، مُقَدِّمَة أبي إسحاق، ص: ب؛ إبراهيم حفّار، السلاسل الذهبيّة، ص 36؛ أبواليقظان، ملحق السير، ص 153؛ محمّد علي دبّوز، مجلة الجزائر، ج1 ص290.

3) اطفيش، شرح القلصادي (مخ)، ص 02، شرح كتاب النيل، ج9 ص 352، 553.

4)إبراهيم حفّار،السلاسل الذهبيّة،ص 36؛ أبواليقظان، ملحق السير، ص 153؛ محمّد علي دبّوز، مجلة الجزائر، ج1 ص292.

5) ينظر ترجمته فيما يأتي ص 57.

6) أبو اليقظان، ملحق السير، ص 153؛ محمّد علي دبّوز، مجلة الجزائر، ج 1ص 295.

وبلغت معاناته من سوء أوضاعه ومكابدته الفقر وسوء الحال أنه لم يكن يجد ما يلبي به إلحاح الطلبة على الحضور إليه والبقاء معه ووجد من ذلك حرجا كبيرا، كما عانى من عدم استطاعته استنساخ كتبه[1].

إلى جانب هذا فإن الشيخ لم يتولّ مهمة أخرى غير التدريس سوى القضاء قبل سنة 1853م[2].

وتعرض للنفي من بلدته كما تعرض له أبوه من قبل، وللأسباب ذاتها، مما يوحي بوجود خلاف بينه وبين القائمين على نظام العزابة في كيفية التغيير، وفي هذه المرة سكن البلدة المجاورة بنورة، ولم يتوقف رغم ذلك عن نشاطه العلمي[3]، وسجل هذا في قوله: «فقد ألفت إليّ الغربة صداها أن أضع على شرح الاستعارات لعصام الدين شرحا...»[4]، ودامت هذه الغربة سبع سنين.

وعاش بقية حياته في بلدته بني يزقن ولم يكن يغادرها إلا لسفر، وغالب غيابه عنها كان إلى مدينة بريان أو القرارة، القريتين؛ إضافة إلى رحلته إلى الحجاز.

ووافته المنيّة - رحمه الله- يوم السبت 23 ربيع الثاني سنة 1332هـ الموافق لشهر مارس سنة 1914م، بعد مرض ألمّ به ثمانية أيام[5].

ويرى البعض أن وفاته كانت بتدبير من الاستعمار، فقالوا إنه توفي متأثرا بسم حسب ما يروى عن تلميذه أبي إسحاق، وهذه الرواية وإن كانت محتملة وغير مستبعدة، لكنها احتمال لا يسنده توثيق كاف[6].

---

1) اطفيش، النيسر، ج14 ص 286، ج11 ص 383، كشف الكرب، ج1 ص11، مجموع رسائل (مخ)، ص 151، إبراهيم حفّار: السلاسل الذهبيّة، ص41.

2) المرجع السابق، ص 44، أبو اليقظان، ملحق السير، ص 157.

3) إبراهيم حفّار، السلاسل الذهبيّة، ص 26-27.

4) اطفيش شرح شرح الاستعارات، و 02.

5) إبراهيم حفّار، السلاسل الذهبيّة، ص07، أبو اليقظان، ملحق السير، ص 196.

6) عمّو عيسى النوري، نبذة من تاريخ الميزابيّين، ج1 ص326؛ وبيّن نفي هذا السبب بعض المشايخ الذين التقيا بهم مثل: الشيخ إبراهيم طلاّي من بني يزقن، والشيخ الحاج عمّند مطهري -رحمه الله- من مدينة مليكة - غرداية، والنفي أقرب إلى الواقع، والإثبات يحتاج إلى دليل، وناقل قول أبي إسحاق ظن أنه قال ذلك ولم يكن متأكدا.

المبحث الثالث

حياة الشيخ اطفيش العلمية

1 ـ مصادر تعلمه ومعارفه

إن الجانب الأهمّ من حياة الشيخ، والواجهة الحقيقيّة لتميّزه واشتهاره هي حياته العلمية وما اكتنفها من نشاط وجهاد واجتهاد، بدءا من مصادر ثقافته، ثم عمله في التدريس، وآثاره التي تركها.

تعدد أسباب نبوغ الشيخ وتنوّعت، رغم الأوضاع العصيبة التي عاشها، فمن هذه الأسباب ما يعود إلى نسبه، ومنها ما كان بالتردّد على بعض المشايخ، ومنها ما كان بجهده الذاتيّ.

فقد كان له في نسبه جملة من العلماء، تأثّر هم، مباشرة بالتعلم أو بالانتساب إليهم، وكانوا له قدوة، فوالده الحاج يوسف بن عيسى كان رجلا اجتماعيّا، مهتمّا بالإصلاح والتغيير محبا للعلم؛ وقد رُوي للشيخ اطفيش، أن أباه رأى في المنام بأنه سيولد له من يجدد الدين على يده[1]، وكان هذه الرؤيا أثرها في توجه الشيخ اطفيش إلى العلم، وشوقه إلى تحقيق الرؤيا؛ وكان أخوه العالم الحاج إبراهيم أستاذه في كثير من العلوم في أوّل عهده بالتعلُّم[2].

وفي نسب الشيخ من شخصيات العلم عمّه صالح بن عيسى، الذي قال إنه كان: «رجلا صالحا فقيرا متعفّفا مجوّدا للقرآن حسن الصوت جدًّا رحمه الله»[3]. وعمّه عبد الله بن عيسى الذي ارتحل في طلب العلم إلى مصر، وجلب منها

---

1) اطفيش، عطفا العيدين، ص 12؛ عمّه علي دبّوز، مجلة الجزائر، ج 1 ص293.

2) ينظر ما يأتي: ص 57.

3) اطفيش، التيسير، ج 16 ص 203.

المصادر المتعددة[1]؛ ومن أحفاده الشيخ عبد الله بن محمّد بن عبد العزيز[2]، وحفيّه الأعلى محمّد بن عبد العزيز الذي آلت إليه رئاسة مجلس العزّابة، وجرى عليه نسب الدين[3].

وأمه من بيت علم، فأخوها عمر بن الحاج سعيد، حتّى بـ«عُمَرْ نْتْمُوشْتِي» (أي عمر الفتوى)، أو (عمر العلم)[4]، وعمّها الشيخ الحاج يوسف بن حمو عالم[5]، من تلاميذ الشيخ أبي زكرياء يحي بن صالح الأفضلي[6]، وله مؤلفات منها: "ترتيب لفظ أبي عزيز"، و"شرح بعض ديوان الدعائم"[7]؛ وجدُّ أمّه عدون بن يوسف[8] معاصر للشيخ عبد العزيز الثميني[9] مناصر له في قضيته وحركته الإصلاحيّة[10].

رغم هذا المحيط الذي وصفناه عن نسب الشيخ، فإن الشيوخ الذين أخذ منهم العلم لا يذكرون إلا قليلا، وكانت البداية من الكتاب وفيه حفظ القرآن الكريم وعمره ثماني سنوات[11]، وهذا أصبح مؤهّلا لمتابعة الدراسة عند تلاميذ الشيخ عبد العزيز الثميني: أمثال الشيخ محمّد بن عيسى

---

1)اطفيش، الرسالة الشافية، ص 48؛ محمّد علي دبّوز، قضية الجزائر، ج1 ص292.

2)عبد الله بن محمّد بن عبد العزيز من العلماء تعلّم على أبيه وتأثر به في الإصلاح؛ ينظر: محمّد علي دبّوز، قضية الجزائر، ج1 ص 391.

3) اطفيش، التيسير، ج16 ص 317؛ محمّد علي دبّوز، قضية الجزائر، ج1ص291

ونسب الدين: مصطلح عند الإباضيّة يَدُلُّ على سلسلة رجال سند رواية الشرع والعقيدة في كل عصر إلى الرسول ﷺ.

4) المرجع نفسه، ج1ص 296.

5) يوسف بن حمو بن عدون (و: 1158هـ / 1745م - ت: 1252هـ / 1836م)، من علماء بني يسجن، تولى التدريس والوعظ والإفتاء بمسجد بني يزقن، حضر دروسا في الأزهر، وتولّى رئاسة مجلس عزّابة بني يسجن، ترك مؤلفات في الفقه والتاريخ؛ ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1056.

6) أبو زكرياء يحي بن صالح الأفضلي (1126هـ / 1714م - ت: 25 رجب 1202هـ / 1 ماي 1788م) عالم من بني يزقن، تعلم بجربة بتونس، ثم بالأزهر، ودرّس في وطنه واشتغل بالإصلاح الاجتماعي، وانتدأ نهضة علمية به، وتتلمذ على يده علماء. ينظر: المرجع نفسه، ترجمة رقم 1004.

7)اطفيش، تحفة الحبّ في أصل الطبّ، ص 125؛ محمّد علي دبّوز، قضية الجزائر، ج1 ص296.

8) المرجع نفسه، ج1 ص296.

9)اطفيش، تحفة الحبّ في أصل الطبّ، ص 125؛ محمّد علي دبّوز، قضية الجزائر، ج1 ص296.

10)اطفيش، تحفة الحبّ في أصل الطبّ، ص 125؛ محمّد علي دبوز، قضية الجزائر، ج1 ص296.

11)أبو اليقظان، ملحق السير، ص 155؛ محمّد علي دبوز، قضية الجزائر، ج1 ص299.

ازبار[1]، والشيخ عمر بن سليمان[2]، والشيخ سعيد بن يوسف[3]؛ والشيخ الحاج سليمان ابن عيسى[4] وحمو بن كاسي[5]، وعمر بن صالح الذي درس عليه القصاص[6].

وأهم من تتلمذ الشيخ اطفيش عليه وظل يذكره باستمرار وكثيرا شقيقه الحاج إبراهيم اطفيّش، وكان من تلاميذ الشيخ عبد العزيز الثميني، ارتحل في طلب العلم إلى المشرق، وبقي في الأزهر أربع سنوات، ورحل إلى مصر وعمان[7] وحلب من رحلته مصادر متعددة استفاد منها الشيخ اطفيش، وتوفي حوالي سنة 1303هـ/1886م، وقد لازمه الشيخ اطفيّش بعد رجوعه من رحلته العلميّة، فأصبح شيخه ومرشده في الطريق وخلد ذكره في كتبه، وذكر العلوم التي أخذها على يده[8].

وبلغ من نبوغ الشيخ اطفيش وجدّه في التعلم أن جلس للتعليم مبكرا، وجلس إليه بعض من علّموه في الصغر ليتعلموا

---

1)الشيخ محمّد عيسى ازبار: (1301هـ / 1883م) عالم من بني يزقن تلميذ الشيخ عبد العزيز الثميني، سافر إلى عمان ومصر ثم رجع مدرسا وواعظا، ترأس حلقة العزّابة ببني يزقن، ثُمّ حلقات وادي ميزاب، وقد تردّد الشيخ اطفيش عليه كثيرا، ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 847.

2)عمر بن سليمان: عالم من القرارة اهتمّ بالإصلاح، نفي إلى بلدة مليكة ثُمّ العطف وتولّى التدريس فيها توفي سنة 1295هـ، انظر: أبو اليقظان، ملحق السير، ص 107، 108.

3)سعيد بن يوسف ويدّتن: تعلّم على الشيخ الحاج يوسف بن حمّو، انتقل إلى تونس وجربة متعلّما ثم رجع إلى بلدته للتدريس والوعظ، عرف بالحكمة في الكلام والخرّاة، توفي حوالي: 1296م، انظر: المرجع نفسه، ص 100-101.

4)الحاج سليمان بن عيسى (حي بن: 1230- و1265هـ /1814- و1848م): من تلاميذ الشيخ الثميني، تولّى رئاسة حلقة العزّابة في بلدته بني يزقن ثم رئاسة حلقات وادي ميزاب، وتولّى إمامة الدفاع في ردّ هجوم على بلدته سنة 1203هـ وفي عهده وعهد الشيخ محمّد ازبار عرفت بني يزقن حركة علميّة، وابتدأت وفود من الطلبة تقصدها للتعلّم. ينظر:معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 460.

5)حمّو بن كاسي: من علماء النصف الثاني من القرن الثالث عشر من آل زرقون ببني يزقن، اشتهر بحسن تلاوة القرآن الكريم. انظر: أبو اليقظان، ملحق السير، ص 104، 155؛ محمّد علي دبّوز؛ مُحاضرات في نهضة الجزائر، ج1 ص300.

6)عمر بن صالح: من علماء مدينة غرداية، كان قاضي القضاة بها، معاصرا للشيخ عبد العزيز الثميني. انظر: أبو اليقظان: ملحق السير: 130، 131؛ محمّد علي دبّوز، نهضة الجزائر، ج1 ص286.

7)المرجع نفسه، ج1 ص 284، 285.

8)اطفيش، جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل، ج2 ص373؛ ينظر أيضا: اطفيش، شرح الدعائم المرسم (مخ)، و: 45؛ شامل الأصل والفرع، ج1 ص 177، 178، شرح لامية الأفعال، ج1 ص10، ج4 ص478، تحفة الحب، ص 120، إيضاح الدليل إلى علم الخليل (مخ)، ص 28، المسائل التحقيقية في بيان التحفة الأجرومية (مخ)، ص 21، النيسر، ج8 ص155، الهميان، ج9و1 ص 388، ج9 و2 ص142، شرح شرح الاستعارات (مخ)، ط: 176؛ وينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 57.

على يديه بعد ذلك[1]. والذي اشتهر به الشيخ في تعلمه وتكوينه عصاميته ومبادرته إلى الاستزادة من العلم، والاعتماد على النفس نظرا للوضع الذي وجد فيه[2]، وكانت هذه طريقته والمسلك الذي سلكه في التعلم وتمكن من ذلك لما أوتي ذاكرة قويّة في الحفظ والفهم السريع، وطموحه ورغبته في التلقي والتعلّم.

ولهذا عرف عنه البحث الحثيث عن مصادر العلم، والتردد على المكتبات التي عرفت بوادي ميزاب، واغتنام فرصة الرحلة إلى الحجاز لاحتلاب المصادر بواسطة الحجيج، وكانوا واسطة بينه وبين العمانيين وأهل زنجبار في كل موسم يبلغون رسائله إليهم ويحملون إليه كتبهم وكتب غيرهم[3].

ومع هذا فإن الشيخ لم يرتحل في طلب العلم خارج وادي ميزاب، عدا استفادته من رحلته الحجازيتين، واقتنى بمناسبتهما مصادر مهمة، ولا ريب أن من جملة الأسباب التي صرفته عن الرحلة في طلب العلم توليه التعليم في سن مبكرة، إضافة إلى الإقامة التي فرضها عليه الاستعمار بوادي ميزاب تقييدا لحركته ونشاطه.

في ظل هذه الظروف وهذه الطريقة عاش الشيخ حياته العلمية، وكانت ذات مكانة متميزة لدى الشيخ، فهي من رسالته التي رسمها لنفسه في الحياة، وتطلع لأن يحقق أمله في التجديد للدين في عصره[4].

وكان من أثر هذا العمل الدؤوب من الشيخ ما أحاط به نفسه من العلاقات بينه وبين أهل عصره من العلماء وأهل السياسة والحكام وخاصة منهم المسلمون والسلطة الاستعمارية الفرنسية[5]، ويشهد لهذه

---

1)أطفيش، مجموع رسائل (مخ) مكتبة القطب رقم (أ.ز:7): فيها رسالة إلى الحاكم العسكري يذكر فيها أسماء من كانوا يتعلّمون في حلقته، ص 74؛ إبراهيم حفار، السلاسل الذهبية، ص 18؛ محمد علي دبّوز، نهضة الجزائر، ج1 ص299؛ أحمد فرصوص، الشيخ أبو اليقظان كما عرفته، ص 22.

2)أطفيش، فتح الباب للطلاب (مخ)، ص 40.

3)أطفيش، شرح القلصادي، ص 02، مجموع الرسائل (مخ) مكتبة القطب (أ.ز 6)، ص 151-168، كشف الكرب، ج1 ص07، 11، 45، القسمان، ج3 ص148، السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة، ص231؛ محمد علي دبّوز، نهضة الجزائر، ج1 ص303، 304، 305.

4) أطفيش، الرد على العقبي، ص 12، خطبتا العيدين، ص 11، ديوان نظم، ص 42.

5) انظر في ذلك مثلا: القصيدة الحجازية (مخ)، ص 90، 91، شرح لامية ابن النظر، ج1 ص934، إيضاح المنطق في بلاد المشرق(مخ)، ص1، الدرر الأسنى، ص 240، الرد على العقبي، ص 10، 11، شرح عقيدة التوحيد، ص 70، النيسر: ج10 ص35 - 36، جواب مشايخ مكة، ص10،11، خطبتا العيدين، ص 11، 12، إزهاق الباطل بالعلم الماطل، ص 22 –

4)عبد القادر جغلول ،الإستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر، ص14.

العلاقات هذا الثراث الكبير من المراسلات والأعمال التي يذكر في ثناياها لقاءه بعالم أو زيارة أخر له، وفي أسباب التأليف التي يشير إليها أحيانا في بعض مؤلفاته[1].

2 ـ التدريس والتلاميذ

ومن أعظم المهام التي انتدب الشيخ نفسه لها مهمة التدريس ونشر العلم، وكانت وسيلة فعالة في يده استغلها واستعملها لمقاومة الأوضاع والتغير منها[2]. فقد جلس الشيخ للتدريس في الخامسة عشرة من عمره، وجعل داره معهدا[3]، وقد قضى حوالي ثمانين عاما في التعليم حتى آخر عمره، وكان يدرّس مقيما أو مسافرا في الجزائر وخارجها[4].

ومن ثمرة هذه الجهود تتلمذ عدد كبير صعب حصره على من ترجموا للشيخ كما صعب حصر مؤلفاته[5]، وهو بنفسه لا يذكر لهم عددا، إذ قال بعد أن ذكر بعضا منهم: «وغيرهم لا يحصون لأنهم يقرأون مدّة ويتحدّث آخرون»[6]؛ وذلك لأنه علّم في مواطن متعددة ولفترة طويلة، وأهم من يُذكر من تلاميذه أولئك الذين تحملوا من المهام ما تحمله شيخهم، وتفانوا في مواصلة رسالته، ومنهم[7]:

---

1) اطفيش، الرد على العقبي، ص 29 – 34؛ رسائل بين القطب والإدارة الاستعمارية (مخ)، ص 05؛ مجموعة رسائل (مخ)، مكتبة القطب (أ.ز 6)، ص 03؛ الرد على الانكليزي، ص 05؛ التيسير، ج13 ص 118؛ شرح شواهد الوضع (مخ)، و: 52؛ أبو اليقظان، ملحق السير، ص 159، 161؛ عبد الرحمن بكّلي، محاضرة في مهرجان القطب، ص 02؛ محمّد علي دبّوز، مقدمة الجزائر، ج1 ص 329؛ وينظر:

Emil Masqueray: Chronique d'Abou Zakaria, P: XXXI ; P.Cuperly: Aperçus: 14 .

2) محمّد علي دبّوز، مقدمة الجزائر، ج1 ص 302؛ ينظر ما يأتي عنوان: مقاومته للاستعمار، ص64.

3) محمّد علي دبّوز، مقدمة الجزائر، ج1 ص 302.

4) اطفيّش، شرح شرح الاستعارات، ظ: 72، و: 81، ظ: 155؛ ظ: 185؛ شرح النيل، ج1 ص 47؛ الرد على العقبي، ص 10؛ إبراهيم حفار، السلاسل الذهبية، ص 26،27؛ محمّد علي دبّوز، مقدمة الجزائر، ج1 ص337؛ أعمال مهرجان القطب: فيها وثيقة بإمضاء الشيخ أحمد بن حمزة الرقاعي يروي فيها عن أبيه كيف تمّ قبول تدريس الشيخ اطفيش في المسجد النبوي، وكان هو الواسطة في ذلك.

5) P: Cuperly: Aperçus ;p 7.

6) اطفيّش، مجموع رسائل: مكتبة القطب (أ.ز 7)، ص 74، 75.

7) ينظر: محمّد علي دبّوز، مقدمة الجزائر، ج1 ص377 – 381؛ محمّد باعمي: فهارس ملحق السير: بحث مرقون: جزء منه بمكتبة الباحث تفهرس أسماء تلاميذ القطب L. David: Les mechaikh du M'zab: p4

- الحاج صالح بن عمر لعلي[1].
- سليمان باشا الباروني[2].
- أبو إسحاق إبراهيم بن الحاج محمّد بن الحاج إبراهيم بن يوسف اطفيّش[3].
- أبو اليقظان إبراهيم بن عيسى حمدي[4].

---

1)الحاج صالح بن عمر بن داود لعلي، (و: الإربعاء 20 رمضان 1287هـ / 1870م - ت: ضحوة السبت 27 ربيع الثاني 1347هـ / 13 أكتوبر 1928م)، فقد بصره وهو صغير السنّ تعلم على يد خاله الحاج سعيد بن يوسف وبيّنْ والشيخ احمد ابن سليمان ابن اذريسْو، ثُمّ الشيخ اطفيّش، حضر دروسا في الزيتونة والأزهر، فتح دارا للتدريس، ورأس مجلس العزّابة واشتغل بالإصلاح الاجتماعيّ، من مؤلّفاته: "القول الوجيز في تفسير كلام الله العزيز"، و"خلاصة الرقي" منظومة في معرفة مبادئ الإسلام، ورسالة في الصوم والإفطار، وحواش على كتب متعددة، ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 506.

2)سليمان بن عبد الله بن يحيى الباروني (باشا) (و: 1287هـ / 1870م - ت: 23 ربيع الأول 1359هـ / 1940م من علماء نفوسة (ليبيا)، حفظ القرآن الكريم، وانتقل إلى جامع الزيتونة سنة 1305هـ/1887م، ثم إلى وادي ميزاب وتلمذ على الشيخ اطفيّش، وانتقل إلى الأزهر، واهتمّ بالفكر والسياسة كتب: أنشأ مطبعة الأزهار الباروني بمصر وضع فيها كتابه «الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضيّة»، وديوانه الشعريّ، وأصدر جريدة «الأسد الإسلاميّ» فصودرت ، وكان من قادة المقاومة الليبية ضد الاستعمار الإيطاليّ، ينظر: زعيمة الباروني: سليمان الباروني تعريف موجز، المرجع السابق، ترجمة رقم 457.

3)إبراهيم بن الحمد ابن إبراهيم بن يوسف، اطفيّش (أبو إسحاق)(و: 1305هـ / 1886م ت: 20 شعبان 1385 هـ / 26 ديسمبر 1965م نشأ ببني يزقن وتتلمذ على الشيخ اطفيّش، والشيخ عبد القادر المحاويّ، ارتحل إلى تونس حوالي سنة 1335هـ/1917م، اشتهر بمقاومته السياسية للاستعمار، وانشغاله بأوضاع المسلمين في عصره، نشط ضمن الحركة الوطنية بتونس، وقد نفي إليها ثم إلى مصر، وواصل نشاطه الفكريّ والسياسيّ، أصدر مجلّة «المنهاج»، قام بأسفار للدعوة في زنجبار سنة، دافع عن القضيّة العمانية ضد بريطانيا في الأمم المتحدة، وعمل في دار الكتب المصرية إلى وفاته، وله أعمال كثيرة منها: الدعاية إلى سبيل المؤمنين، تاريخ الإباضيّة، تأويل المتشابه.....إلخ. بالإضافة إلى جهوده في تحقيق الكتب ونشر التراث الإسلاميّ، وإليه يعود الفضل في طباعة أكثر كتب الشيخ اطفيّش. انظر: المرجع السابق، ترجمة رقم 037.

4) إبراهيم بن عيسى، حمدي أبو اليقظان(29 صفر 1306 هـ / أوائل نوفمبر 1888م - 26 صفر 1393 هـ / 30 مارس 1973م) من علماء القرارة، نشأ يتيما تعلّم عند الشيخ الحاج عمر بن يحي ثم الشيخ اطفيّش، عمل في التجارة أول عهده، و لم يلبث أن عاد إلى الدراسة ولازم الشيخ اطفيّش فيما بقي من عمره ، ارتحل إلى تونس للدراسة، ونشط في الحركة السياسيّة بتونس مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي، وكان عضو اللجنة الأدبيّة للحزب الدستوريّ التونسيّ حين تأسيسه، ثم عاد إلى الجزائر وشارك في أعمال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، استعمل الصحافة لإظهار معارضته للاستعمار، كان والدا في الصحافة الجزائريّة، أصدر لمدة صحف متتالية، أصيب بالشلل النصفيّ. ترك كثيرا من الآثار مطبوعة ومخطوطة، وقد أحصى بنفسه ستة وأربعين (46) عملا، ينظر:أحمد فرصوص:أبويقظان كما عرفته،معجم أعلام الإباضية ،ترجمة رقم042

3- آثاره العلميّة

ترك الشيخ آثارا متعددة في مجالات مختلفة من العلم، وكان التأليف عنده مواربا للتعليم، وقد بدأه من سن السادسة عشرة[1]، واشتغل به كثيرا في حله وترحاله[2]، وأنتج الكثير من المؤلفات فكان إنتاجه العلمي غزيرا صعب الحصر، واختلفت أقوال المترجمين له في عدد هذه المؤلفات، وقدم البعض أعدادا واكتفى الآخرون بذكر كثرتها[3]؛ والذي أمكن إحصاؤه من مؤلفات الشيخ المتداولة وما ذكره وهو موجود في المكتبات أو ما زال مفقودا هو خمسة وثلاثين ومائة أثر (135)، منها الكتب ومنها الرسائل، من هذا العدد سبعة ومائة كتاب، الموجود منها أربعة وتسعون كتابا[4]، والضائع المفقود ثلاثة عشر كتابا، ويضاف إلى هذا ثمانية وعشرون قصيدة ومنظومة عدا المقطوعات المتناثرة بين ثنايا كتب الشيخ[5]؛ وقد توزعت هذه الآثار على فنون متعددة من العلم، وكان محورها العلم الشرعي وما يخدمه خاصة اللغة وعلومها، والمنطق، والحِجَر.

وأهم المجالات التي كتب فيها العقيدة وعلم الكلام والفقه. ومن بين هذه الآثار المهمة الكتاب الذي نحن بصدد دراسته وهو "شرح أصول الدين"، الذي ندرس فيما يأتي من الفصول محتواه ومنهج المؤلف فيه، وأهميته.

---

1)اطفيّش، قصيدة الغريب(مخ)، ص 01.

2)اطفيّش، شرح النيل،ج1ص44؛ إبراهيم حفار:السلاسل الذهبية، ص 46؛ محمّد علي دبّوز، مجلة الجزائر، ج1 ص308، 309.

3)أبواسحاق إبراهيم اطفيش، الدعاية إلى سبيل المؤمنين، ص 108؛ ينظر: أبواليقظان، ملحق السير، ص 159؛ اطفيش، الذهب الخالص، مقدمة أبي إسحاق للكتاب، ص: هـ؛ عبد الله كنطابلي، بطاقات تعريف لقطب الأئمة ومؤلفاته (مخ)؛ عدون جهلان: الفكر السياسي عند الاباضية، ص 111-117؛

J. Schacht: Bibliothéques et Manuscrits Abadites: Revue Africainne, Année: 1956: 375-398; L, David: Les Mechaïkh du M'zab: p 4 ; P. Cuperly: Aperçus: 11.

4)هذا بإضافة كتاب "الحواشي المحمدية على المقدمة الهاشمية" وهو حاشية على القطر وشرحه، وكنا نعده من الآثار المفقودة حتى وجدناه بمدينة مليكة بوادي ميزاب، ينظر: ويكن، آراء الشيخ اطفيّش العقدية، ص 494.

5) ينظر:المرجع نفسه ص ص479-479.

المبحث الرابع

الإصلاح الاجتماعي عند الشيخ اطفيش ومقاومته الاستعمار

1 ـ الإصلاح الاجتماعي

نظرا للوضع العام الذي عاشه الشيخ، وتحمله عبء النهضة بالمجتمع فقد بذل جهودا كبيرة ما تزال آثارها واضحة على المستوى الاجتماعي بوادي ميزاب، وإلى نشاطه يعود الكثير من الفضل في تغيير الأوضاع الاجتماعية، وتعتبر الجهود التي تلت عهده امتدادا لحركة ابتدأها ثم أكملها تلاميذه من بعده ومن سار على دربهم.

وقد بدأ إصلاحه بعد معاينة أوضاع المجتمع وتحليلها والكشف عن أسبابها، وخلص إلى أن السبب الحقيقي والأكبر هو الجهل وتفشيه في أوساط المجتمع، فكان جهاده الأكبر متمثلا في نشر العلم، وتبصير الناس بتردي أحوالهم ومحاولة تغييرها، وهو في هذا على الطريق ذاته التي سلكها المصلحون من علماء الإسلام في عصره.

ومما يرفع من شأن الاشتغال بإصلاح أوضاع الناس والاهتمام بها إلى درجة جعلها هي أولى الأولويات فقال ناصحا من سأله: «وأمّا سألتما عنه: الاشتغال بأمر المسلمين، اعلما أنّه أولى من الانفراد، لكن مع تحمُّل الأذى ومعالجته، وإذا قوي إخلاصكما سهل عليكما الأذى فتجدان راحة في قلوبكما تصلان معها إلى التعلُّم والتعليم»[1].

ولم يتعامل الشيخ مع كل الأوضاع والقضايا بطريقة واحدة فهو أحيانا يتناول إصلاح بعض الأوضاع وتغييرها مباشرة، ويقضي في ذلك الوقت الكافي، وربما كان هذا في بداية عهده بالإصلاح، وفي قوة شبابه، أو لخطورة هذه القضايا التي يعالجها، أو أيضا يكون قد وقع في ردود أفعال من استفزاز الذين يعارضونه،

---

1) اطفيش كشف الكربج ص106.

ويناوؤونه، مثل إرجاع الناس إلى خلق الاستئذان بالسلام، والتحية به[1]؛ وتصحيح أخطاء في تلاوة القرآن الكريم وأحكامه.

وأحيانا يكتفي بالتلميح والإشارة إلى الأخطاء، أو ينتهز فرصة التأليف ليبث فيه نظراته وآراءه في الأوضاع التي يعيشها ويشاهدها، ويبدو أنه كان يفضل هذا ويعتبره خطوة مرحلية وتدريجية في الإصلاح، وذلك عندما يتعلق الأمر بقضايا إما غير ذات خطر كبير على العقيدة والشرع، وإما لشدة تمكنها من الناس، وضرورة الحكمة في تناولها والتدرج في إصلاحها[2].

ولم يكن هذا الجهد يسيرا على الشيخ إذ اجتمعت على معارضته أطراف متعددة يشتكي منها الشيخ؛ منها الجهل المنتشر في الناس، وخصومتهم له، ولمكن البدع من نفوسهم، وظنهم به سوءا وتشبثهم بمواقفهم، إضافة إلى يد الاستعمار في الموضوع، شكلت كلها ثقلا وعقبات في سبيل نجاح هذه الجهود[3]، وتتصاعد وتيرة هذه المواجهات والمعارضة لتصل أحيانا إلى نفي الشيخ من بلدته وسيلة ردعية ضده، ثم محاولة القتل[4].

2 - مقاومته الاستعمار

لقد كان للشيخ مع الاستعمار شأن خاص، متعدد الجوانب، إذ تدلنا أعماله وما كتبه عن الاستعمار أو إلى الاستعمار الفرنسي، وما كتبه الاستعمار عنه أنه كان من أشدّ المناوئين له، إذ جسد مثال العلماء الذين انتفوا بالاستعمار وجاهدوا في مقاومته.

وبالفعل فإن المصادر تنبؤنا عن مواقف جليلة للشيخ، يطبعها الشعور بالأسى للوضع الذي آلت إليه البلاد الإسلامية والمسلمون، وللظلم الذي سيموه في سبيل الحصول على الحرية، وعن منهج قويم في العمل على رفع الاستعباد عن المجتمع.

---

1) اطفيّش، جواب إلى محمّد بن عبد الله الخليلي، (مخ)، ظ: 02.

2) بعي بكوش، شرح النيل دائرة معارف إسلاميّة، ص 34-35.

3) اطفيّش، مجموع قصائد وأجوبة، (مخ) مكتبة القطب، (أ.ز 7)، ص 05، قصائد القطب، (مخ) مكتبة الاستقامة، (ف-1)، ص 32، شرح لامية ابن النضر، ج1 ص 232، كشف الكرب، ج2 ص55.

4) أبو القطان، ملحق السير، ص 170؛ محمّد علي دبّوز، نهضة الجزائر، ج 1 ص331.

يمكن إدراك هذا والوصول إليه من خلال بحث تصوره للاستعمار وسبب سيطرته على البلاد، وحكم مقاومته، والتخلص منه.

كان يرى الاستعمار سيطرة من الكفار على المسلمين، ويجب أن يزول ويترك ما استولى عليه[1]، ويرى أن المستعمرين لا يمكن أن يكونوا نصارى حقيقيين، وما ذلك إلا ادعاء منهم، لأن الله تعالى يحدثنا عن النصارى بغير ما يرى الشيخ عن هؤلاء، فهو يحاول تبرءة ساحة النصارى الحقيقيين من فعل المستعمرين، وأنهم لو كانوا مؤمنين بالنصرانية لكانوا على نحو ما قال الله تعالى عنهم، لأنهم أصبحوا في عدائهم للمسلمين كاليهود، فهو يعبر عن حيرة بين الواقع وبين ما جاء في القرآن الكريم، الذي يصف النصارى بأنهم أقرب أهل الكتاب إلى المسلمين، ولا يشكّ في صدق قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ﴾ [المائدة:82]، فلا يمكن اعتبار هؤلاء إلاّ أدعياء على النصرانية لأنهم كما قال: «في عداوة المؤمنين كاليهود»[2]، ولا يعاملون المعاملة المفروضة على المؤمن تجاه أهل الكتاب، وإن هذه الآية لا تعنيهم، وبالتالي يفترض أن يعاملوا معاملة الكفار الأعداء.

ويقوم هذا عند الشيخ خطوة أولى في تصور الموقف، وتأصيل وجوب مقاومة الأعداء، والعمل على مقتضى هذا التشخيص.

ومن هنا يظهر الشعور بوجوب العمل على مقاومة الاستعمار، ويصبح هذا واجبا شرعيا، وضمن رسالة الشيخ في الحياة، ولا يصبح للحياة معنى إلا بقدر ما يحقق من هدف مقاومة الاستعمار، يقول في هذا:

لَوْلاَ ثَلاَثٌ هُنَّ: نَعْلِيمُ جَاهِـــــلٍ ... وَخِدْمَةُ رَبِّ وَالجِهَادُ لِذِي الكُفْرِ

لَمَـا كُنْتُ أَخْشَى المَوْتَ وَالمَوْتُ لاَزِمٌ ... وَإِلاَّ فَمَا الحَيَاةُ وَالمَرْءُ فِي فَهْرِ[3].

فعاش على أمل التخلّص من الاستعمار واسترجاع المسلمين لكرامتهم وسيادتهم وسالف مجدهم[4]. ويرى في المجتمع المسلم أسبابا جعلته عرضة لأن يستعمر ويستولى على ممتلكاته، ولا يلقي بالتبعة على الغزاة وحدهم،

---

1) اطفيّش، هميان الزاد، ط2، ج5 ص546.

1) المصدر السابق، ج5 ص546.

3) اطفيش، قصيدة بدر (مخ)، ضمن مجموع: مكتبة الاستقامة (ف-11)، ص 23.

4) اطفيش، هميان الزاد إلى المعاد، ط1، ج13 ص188، وانظر نهاية تفسير كل سورة تجد الشيخ يختم قوله بالدعاء لنصرة المسلمين وإبعاد المستعمرين ،وكشف الكرب ج2 ص207، 322.

وهو في هذا يشير إلى سنن الله تعالى في الخلق، التي تسري على الجميع، فقد كان المسلمون هم سادة العالم والغالبون، وكانوا أثناء ذلك متمسكين لأمر الله، قائمين بالحق، ولما غيّروا السبيل غير الله أحوالهم، فإذا استعمروا فلأنهم مكنوا للغير بما فعلوا[1]. وهذا تنزيل للقرآن الكريم على الواقع، في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[الأنفال:46].

ويقدّم الشيخ أسباب الاستعمار التي تجتمع في مجملها على أن المسلمين انشغلوا بالسفاسف وتركوا الانشغالات الأساسية والمهمة، ومن الانشغال الاهتمام بالتأليف على حساب العمل الجهادي العسكري[2]، وأضعفوا شوكتهم بالنزاع الداخلي بينهم، واختلافهم فيما بينهم، إضافة إلى استعانتهم بعدوهم على بعضهم البعض، وكانت النتيجة أن سلط الله عليهم عدوهم وعذابه، لأنهم ـــ حسبه ـــ عرفوا الحق ولم ينصروه، وتركوا الواجب عليهم[3].

وهذه قراءة سننية لواقع المسلمين على عصر الشيخ، ولا ينبغي أن تفهم على أنها نوع من اليأس؛ لأننا عندما نجمع هذا مع نظرته إلى الطرف الثاني في الظاهرة الاستعمارية نجد فيها توازنا في نسبة الأسباب إلى كل طرف بحسب مسؤوليته في الموضوع؛ وهذه النظرة هي ذاتها التي تجسدت بعد ذلك لدى المفكر الجزائري مالك بن نبي، في قوله بالقابلية للاستعمار وأن البلاد إذا استعمرت فلأنه كان فيها قابلية للاستعمار مما يدل على توافق النظر السديد بين العالمين[4].

وبعد بناء هذا التصور ينطلق الشيخ في الجانب العملي والأثر الفعلي لنظرته إلى الموضوع، فأول ذلك أن رأى أن الجهاد واجب لرد الغزاة، ويقدمه على أي عمل آخر كما نصح قائلا: "هذا الزمان أحوج إلى الورع والسيوف منه إلى الاعتناء بالنظم والتأليف"[5].

وكانت المبادرة الأولى لمحاولته مقاومة الاستعمار عند حمله على وادي ميزاب، سنة 1882م[6]، فكان يمثل

---

1) اطفيش، هميان الزاد إلى المعاد، ط1، ج13 ص 202، 203.

2) اطفيش: التيسير، 5 ص 339 - 340؛ ينظر: أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، ص124.

3) اطفيش، الهميان، ج2 ص158.

4) المصدر نفسه، ط1، ج13 ص202، 203؛ ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 152-155.

5) اطفيش، تفسير القاز، ص 51، 52، التيسير، 5 ص 339 - 340، ينظر: أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، ص 124.

6) ينتقد آراء الشيخ اطفيش العقدية ص 17-18

العقبة الأولى أمام الحملة الاستعماريّة، وقاد حركة مقاومة سرعان ماستطاع الفرنسيّون قمعها، واعتقلوا الشيخ حتّى لاتّسع رقعة الجهاد كما حدث في الشمال الجزائريّ، وليكون ذلك رادعا لغيره[1]. ولم يكن لديه من العتاد ما يكفي، فلم تكن نتيجة هذه المقاومة شيئا يذكر، وثبت لديه أن المقاومة تحتاج إلى تحضير أكثر، وإلى تجنيد قوى أكبر مما بين يديه.

وكان هذا سببا في تغيير الشيخ لطريقته في المقاومة، من المقاومة المسلحة إلى المقاومة الفكرية، وتحضير من يتولون الثورة على المستعمر، وهي كذلك نتيجة انتهى إليها غيره من العلماء في الجزائر فيما بعد، وخاصة بعد احتفال الفرنسيين بقرن من استعمارهم الجزائر ظانين أنه استتب لهم الأمر واستقر.

وكان سلاحه الجديد أكثر أثرا، وإن كان طويل الأمد، وهو التعليم والتأليف، وكانت الواجهة الكبرى التي أنفق فيها الشيخ أكثر جهده، وعبر عن ذلك بقوله: «أكبّ على التأليف إذ لم أجد بنا غازيًا يوما ولاما به أغزو»[2]. فأصبح بيته معهدا يتخرج منه من يحملون هذه الروح الثورية إلى جانب ما يتعلمون من علوم، وربّى مجتمعا محصّنا ضدّ مكايد الاستعمار المتعدّدة في الفكر والعقائد وسائر مناحي الحياة[3].

وكان لهذا أثره إذ استطاع أن يقاطع الاستعمار، حتى تمكن من انتزاع حقّ تولية القضاة بوادي ميزاب، لمّا أعلن أنّ القضاة الذين تولّيهم الإدارة الاستعماريّة لاتعتبر أحكامهم شرعيّة إلاّ في الضرورة، فأصبح القضاة من تلاميذه الذين تربّوا على يديه[4].

وقد توسع عمل الشيخ ضد الاستعمار وشمل الجزائر وخارجها بما كان له من صلات مع تلاميذه وغيرهم، ممن يقاومون ضد الوجود الاستعماري في البلاد الإسلامية، ورأى أن من واجب المسلمين أن يستردوا ما ضاع من بلادهم منذ سقوط الأندلس، وما بعد ذلك[5].

وفي مراسلاته يغتنم الفرصة للتحريض والتشجيع على العمل من أجل التحرر، كما قال مذكرا بالموضوع،

---

1) محمد علي دبوز، نهضة الجزائر، ج1 ص331؛ علي يحي معمر، الإباضية الجزائر، ج 2/473، 556.

2) اطفيش، النيسر، 5 ص 339- 340، 6 ص 31 – 32؛ مصطفى وياش، موقف الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش من الاستعمار، ص19 – 28.

3) عبد القادر حفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ص 12.

4) اطفيش، أرجوزة الأحكام(مخ)، ص 47؛ عبد الرحمان بكلي، محاضرة في مهرجان القطب، أعمال المهرجان، ص 06.

5) اطفيش، شرح كتاب النيل، ج15 ص 302.

الحياة العامة للمسلمين، وتعسفهم في اتخاذ أحكام تخالف الشرع، من ذلك طلبه فتح طريق الحجّ، وتحريم المكس المفروض على التجار في الأسواق، وتخفيض الغرامة المفروضة على الناس[1].

فقد كان في نظر الاستعمار شيخا من الأهالي، وشخصية دينية وأحد القادة الدينيين، وشديد في مقاومته للاستعمار، ورأى الاستعمار أن قدراته رغم ضعفها يمكن أن تسبب القلاقل باعتباره رئيس المتذمرين الميزابيين، كما ورد في أحد التقارير، واقترح فيه أن يوضع تحت الرقابة المستمرة إن استدعت الضرورة ذلك.

وهو في تقدير هذا التقرير نشط متشدد، وأنه كان يغيب عن بلدته للتجارة، وكذلك للعمل على مقاومة فرنسا، وينشغل كثيرا بالقضايا العسكرية خاصة التي تتعلق بوادي ميزاب، وقد وضع تحت الإقامة الجبرية المستمرة فعلا، وتولت السلطة العسكرية بغرداية الرقابة عليه، وله اتصال بالخارج، ولكن لا يعلم موضوع الاتصالات، وله متابعة للصحف الأجنبية، وبالوطنيين[2].

وفي تقرير من العقيد المكلف بدائرة الجزائر إلى الحاكم العام مؤرخ في 23 مارس 1906 يذكر فيه أن الشيخ اطفيش مسجل في القائمة (ب B) وأن: «هذا الأهلي هو المشتبه به الوحيد التابع إلى إدارة ناحية الجزائر وهو الآن في ناحية الجنوب»[3].

قال عنه لويس دافيد واصفا مقاومته لفرنسا: «لا يترك هذا التصرف الشديد ضد فرنسا إلى آخر أيامه، ويحافظ عليه، لم يرد أن يكلف نفسه أبدا عناء استقبال حاكم أو جنرال»[4].

كما وصفه غيره في تعامله مع الفرنسيين، فقال عنه لوسيان بالوريه Lucien Palhories واصفا شهرته في وقته، وأنه حاول بكل ما أمكن أن يتعرف عليه وأن يراه ويجلس إليه، ويحكي قصة مثيرة لا ندري مبلغ صدقها، فهو يقدم الشيخ في صورة من التعالي على المسيحيين، وحكى كيف أن مقابلة الشيخ غير متاحة لأي شخص، فيجب على الراغب في رؤيته أن يتقدم بطلب ذلك إلى قائد المدينة الذي يحمل الطلب إلى الشيخ

---

1) اطفيش، الذهب الخالص، مقدمة أبي إسحاق، ص: و؛ د. محمد ناصر: الشيخ القرادي حياته وآثاره، ص 232؛
P.Cuperly, Aperçus, p12.

2) أرشيف الإدارة الاستعمارية، تقرير عن الشيخ اطفيّش، نسخة منه بمكتبة الباحث.

3) المصدر نفسه.

4) L . david, Atfyech et son époque, p 13.

وهو يقرر الاستجابة أو الرفض، وإذا لم يسلك هذه السبيل فسيتعب وربما ذهبت جهوده أدراج الرياح، ويروي عن لوي دافيد كيف استطاع أن يصل بأعجوبة وحيلة إلى بيت الشيخ[1].

ويمكن أن يفهم من هذا علاقة الشيخ اطفيش بالاستعمار، وما كان بينهما من تنافر، جعل الاستعمار يحسب لأعماله الحساب ويحاول أن يكسب جانبه من أي طريق.

ولم يتغير موقف الشيخ، وتبعا لرأيه في الظاهرة الاستعمارية فإنه يقي آملا في تحرير البلاد، وداعيا إلى ذلك مقدما أسباب هذا الخلاص، آمرا بوحدة المسلمين شرطا أساسيا في الموضوع وقال:« قلت إذا لم يتآلف المؤمنون عوقبوا بكلّ ماضاع من أمر الدين والدنيا بعدم الألفة بينهم»[2].

ويفسر القرآن متحدثا منه سببا لاستنهاض الهمم، فقال في تفسير آية: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ [الانفال: 60]: «والآن يجب على عامة الموحّدين، ولاسيّما السلاطين وأتباعهم أن يستعدّوا بالرصاص والبارود والمدافع، ويتعلّموا ذلك تعلّما كليّاً محقّقا ويعلّموه الأحداث لعلّهم يزيلون بعض غلبة أهل الشرك، والآية شاملة لهذا بالمعنى والإلحاق والقياس وكأنّها نصّ فيه»[3].

وبقي مهتما بالموضوع إلى آخر أيامه، وكان بين أمل في تحقق الاستقلال وبين يأس من قربه أحيانا أخرى، حتى استبعده وقال لن تستقلّ حتّى ينزل المسيح (عليه السلام)؛ ما لم يغيّر المسلمون ما هم وعزموا على الجهاد[4]؛ ويتفاءل أحيانا ويتنبأ بقرب خروج الاستعمار من الجزائر[5].

وهكذا احتسب كل عمل قام به من أجل استنهاض الهمم، وإسهاما في مقاومة المستعمر وتنشئة الناس وتربيتهم على العمل من أجل تحقيق التحرر منه والاستقلال عنه. وكان الجانب الذي أسهم به الشيخ أكثر وقدم فيه أعمالا جليلة هو مجال التعليم والتأليف، ولم يكن يخفي هذا في كتبه، لأنه رأى من أهم أسباب الاستعمار الجهل الذي أطبق على الأمة وجعلها من وراء الركب، وتبعا لغيرها، ولا مخرج لها من دون الرجوع إلى العلم، والتحرر به. وهذا ما تجسده مؤلفاته وأعماله العلمية.

---

1) L , Palhoriés, Sahara carnet de route Alger- Tamnrasset; p 356- 361.

2) اطفيش، شرح المعسة (مخ)، و: 56.

3) اطفيش، التيسير: ج5 ص 356.

4) اطفيش، الهميان، ج9 ق 2 ص300.

5) اطفيش، قصيدة بائية ص07.

الفصل الثالث

التعريف بكتابه "شرح أصول الدين"

المبحث الأول: نسبة الكتاب وعنوانه

المبحث الثاني: مصادر كتابه "شرح أصول الدين"

المبحث الثالث: منهج المؤلف في "شرح أصول الدين"

المبحث الأول

نسبة الكتاب وعنوانه

1 ـ نسبة الكتاب

يمكن إثبات صحة نسبة كتاب "شرح أصول الدين" إلى الشيخ احمد بن يوسف اطفيش من جوانب متعددة:

أولا ـ لقد ذكره الشيخ وأشار به في ثنايا مؤلفاته، وأحال عليه، كما يحيل على غيره، وذلك في الأعمال الآتية:

1 ـ في كتابه "حاشية أبي مسألة"، وذكره بعنوان: "شرح تيغورين"[1].

2 ـ وفي كتابه "شرح عقيدة التوحيد"، وذكره بعنوان: "شرح تيغورين"[2].

3 ـ وفي كتابه "الذهب الخالص"، وذكره بعنوان: "شرح تيغورين"[3].

4 ـ وفي كتابه "شرح كتاب النيل"، وذكره بعنوان: "شرح تيغورين"[4].

ثانيا ـ أحال على كتاب بعنوان (علم الكلام)، في بعض كتبه، وهي:

1 ـ في كتابه "شرح لامية ابن النظر"[5].

---

1) اطفيش، حاشية أبي مسألة (مخ)، و 04.

2) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 42.

3) اطفيش، الذهب الخالص، ص 66.

4) اطفيش، شرح كتاب النيل، ج1 ص58؛ وبكير وآخرون، فهارس شرح النيل، ص 245.

5) اطفيش شرح لامية ابن النظر،(مخ)،ج1ص113

2 ــ وفي كتابه "الرسالة الشافية"[1].

3 ــ وفي كتابه "شرح الدعائم"[2].

ربما كان يقصد بذلك هذا الكتاب "شرح أصول الدين"، أو غيره من أعماله في علم الكلام، ويثبت هذا قوله في "شرح كتاب النيل" عند إحالته على هذا الكتاب: «شرح تبغورين من علم الكلام»[3].

ثالثا ــ ذكر في ثنايا هذا الكتاب بعض مؤلفاته كما يفعل عادة، إذ يحيل للتوسع على بعض كتبه، أو كتب غيره، وهذا مما يثبت نسبته إليه، فقد جاء فيه ذكر الكتب الآتي عناوينها:

1 ــ شرح لامية ابن النظر[4].

2 ــ شرح شواهد الوضع[5].

3 ــ شرح عقيدة التوحيد، وقد جاء هنا ــ "شرح التوحيد"[6].

4 ــ أصول الفقه، ويقصد به "شرح شرح مختصر العدل"[7].

5 ــ كتب الفقه، ولكن لم يسمها.

6 ــ مختصر القواعد والحاشية: وهو كتاب الذهب الخالص[8].

7 ــ شرح جامع حرف ورش[9].

رابعا ــ وذكره غيره من تلاميذه، ومن ترجموا لحياته، أو تناولوا فكر الشيخ اطفيش بالدراسة، وصنفوا

---

1) اطفيّش، الرسالة الشافية، ص66.

2) اطفيّش، شرح الدعائم، ج1 ص 136، 137، 209، 229.

3) اطفيّش، شرح كتاب النيل، ج1 ص 58.

4) اطفيّش، شرح أصول الدين، ص 295، 528.

5) المصدر نفسه، ص517.

6) المصدر نفسه، ص615.

7) المصدر نفسه، ص592.

8) المصدر نفسه، نسخة ي قسم المسائل (مخ)، ورقة: و198؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيّش العقدية، ص 482.

9) المصدر نفسه، قسم المسائل (مخ) غير المحقق، النسخة ي، أوراق: و 282، ظ 283، و284.

كتاب "شرح أصول الدين" ضمن أعماله، كما هو الشأن في فاتحتي مكتبته القديمة والحديثة[1]، ولم يكن هذا الكتاب محل شك في نسبته إلى الشيخ احمد بن يوسف اطفيش.

وممن ذكره الشيخ إبراهيم حفار[2] تلميذ الشيخ اطفيش، وقال واصفا كبر حجم الكتاب أن الشيخ شرح "أصول الدين" في أربعين كراسة بينما لم يتعد المتن قدر ثلاث كراريس[3].

2 ـ عنوان الكتاب

هذا عن صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف، أما عن عنوانه فإننا نرى أن العنوان العلمي الصحيح للكتاب هو "شرح كتاب أصول الدين"، وإن كان الشيخ اطفيش يشير إلى هذا الكتاب في الغالب بعنوان: "شرح تبغورين"، ولم يضع له عنوانا متميزا كما فعل مع بعض كتبه[4].

وفي نظرنا أن الشيخ كثيرا ما يذكر شروحه للكتب بأسماء مؤلفي متونها الأصلية، ولا يسميها بتسمية متميزة، ومن ذلك عمله مع كتابه هذا في شرح "أصول الدين" لتبغورين بن عيسى، فيقول عنه ويسميه "شرح تبغورين"؛ شأنه في هذا شأنه مع كتب أخرى؛ مثل شرحه على "شرح الاستعارات" لعصام الدين إبراهيم بن

---

1) ينظر الفهرس الأول لمكتبة القطب بمتي بزقن، والفهرس الحالي.

2) إبراهيم بن أبي بكر حفار (و:1308هـ / 1890م ت: 17 ذو القعدة 1373هـ 18 / جويلية 1954م)، عالم من القرارة، تعلم بها ثم انتقل إلى معهد الشيخ اطفيش، وأكمل دراسته فيه، ثم في تونس، وعند رجوعه أنشأ معهدا للتدريس بالقرارة، ثم درس بمدرسة قرآنية بغرداية، وأغلقها الاستعمار، فانتقل إلى التدريس بمتي بزقن، وساهم في تأسيس المعهد الجاري بها. وتخرج على يده كثير من التلاميذ، وله مؤلفات عديدة وحواش. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 08..

3) حفار، السلاسل الذهبية، ص 21،

Schacht, J; Mnuscrits, 375-398; Cuprly P, Aperçus: 9 -11.

4) مثل: "فتح الباب"، عنوان كتابه "شرح معالم الدين"، و"فتح الله" عنوان كتابه "شرح شرح مختصر العدل والإنصاف" ينظر: ويتناول آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 484، 485.

محمد[1]، فقد كان يسميه أحيانا ويحيل عليه باسم "شرح شرح عصام الدين"، وهو "شرح شرح الاستعارات"[2]؛ وحاشيته على "شرح الخزرجية" لأبي زكرياء يحي الأنصاري[3]، فقد كان يسمي هذه الحاشية أحيانا بـ"حاشيتي على شرح زكرياء"[4]، كما يحيل على حاشيته على شرح المرادي على الألفية بصيغة: "حاشية على المرادي"[5]، وكذا إحالته على شرحه لكتاب "كشف الأسرار عن علم حروف الغبار" للقصادي[6] بقوله: "شرح القلصادي"[7].

والأمثلة على هذا كثيرة في كتب الشيخ، وهو في هذا لم يخرج عن المعهود في منهج الإحالة إلى كتب المؤلفين مجرد ذكر أسمائهم دون تسجيل عناوين الكتب للشهرة، أو اختصارا؛ وهذا ما دفعنا إلى اعتبار أن العنوان العلمي لهذا الكتاب الذي نحن بصدد دراسته وتحقيقه هو **"شرح كتاب أصول الدين"**، باعتبار أن كتاب تبغورين سمي بـ"أصول الدين"، وأن الشيخ اطفيش قد قام بشرحه في هذا النص الذي بين أيدينا؛ وتركنا ذكر العنوان بنسبة الشرح إلى مؤلف المتن، هكذا: "شرح تبغورين".

وهذا العنوان في نظرنا لا يعبر عن حقيقة الكتاب ومضمونه، وتسميته بكتاب "شرح أصول الدين" تكون أكثر دقة، ما دام تبغورين قد صنف أكثر من كتاب، فهذا العنوان يعبر عن حقيقة الكتاب ويرفع اللبس المحتمل، ولا يكون تجنيا على الحقيقة بل إيضاحا لها.

---

1) عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب (837 -954هـ/ 1368 - 1538)، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج1/ص66.

2) اطفيّش، الهميان، الطبعة العمانية، ج 1 ص 300، 304.

3) أبو يحي زكرياء بن محمد الأنصاري القاضي (823-926هـ/1420-1520) انظر: الزركلي: الأعلام: ج3 ص46.

4) اطفيّش، شرح الدعائم، ج1 ص 35.

5) اطفيّش، الهميان، ط عمانية، ج8ق1 ص 266، ق22/2.

الحسن بن قاسم بن عبد الله المرادي: مفسر وأديب مصري أقام بالمغرب له عدة مؤلفات؛ انظر: الزركلي: الأعلام: 211/2.

6) علي بن محمّد بن علي البسطي القلصادي: (815- 891 هـ/1412-1486م)، ينظر ترجمته في: المرجع نفسه، ج5ص 10.

7) اطفيّش، رد الشرود: ص 67، ثاني حاشية على شرح أبي القاسم للأجرومية (مخ)، و 73؛ ينظر وبحث، آراء الشيخ اطفيّش العقدية ص 482-487

3 ـ تاريخ التأليف وسببه

إن ما يمكن الانتهاء إليه في تاريخ تأليف هذا الكتاب هو ما ذكره الشيخ اطفيش في ثناياه، إذ قال في مسألة الاهتمام بالإمامة وتقديمها على كل شيء: «ولم يزل الناس على ذلك في الأقاليم إلى وقتنا هذا عام خمسة عشر وألف وثلاثمائة وأهل عمان يتحلون ذلك»[1]، وهي العبارة ذاتها التي وردت في شرح عقيدة التوحيد[2]، مما يدل على أن هذين الكتابين قد تزامنا في التأليف.

وفي الواقع إن مسألة ترتيب كتب الشيخ اطفيش تبدو معقدة وصعبة المنال ذلك أن التأليف عنده اتخذ سمة خاصة، تعيق أحيانا عن الوصول إلى هذا المبتغى ووضع ترتيب زمني لكتبه، ومن أهم الأسباب أن أغلب كتب الشيخ هي مما يؤلفه لطلبته، فهي مراجع تدريس، ومن شأن هذا أن يجعله لا يستقر في التأليف، فنجده يراجع أعماله وينقح ويصحح ويضيف، وقد كان هذا واقع كتابيه "شرح عقيدة التوحيد" و"الذهب الخالص"[3] على سبيل المثال.

ومن جانب آخر عندما نرى إلى قائمة كتب الشيخ التي ذكرها في شرح تبغورين والتي ذكر فيها هذا الكتاب، نجد تردد "كتاب الذهب الخالص" فيهما معا؛ مما يدل أن الكتابين قد تزامنا في التأليف، إلاّ أننا نعتبر تأليف "الذهب الخالص" في هذا الوقت هو تنقيح له لأنه يعتبر من مؤلفاته الأولى.

هكذا نرى أن هذا الكتاب ألفه الشيخ في عمر متأخر، تقريبا في سن التاسعة والسبعين، وكما تدل على هذا عبارة في وسط "شرح أصول الدين" حين تحدث عن رأي وافق فيه أبا ستة في حاشية الترتيب، وقال إنه رأي قال به قبل اطلاعه على الحاشية بأربعين سنة[4]، مما يدل على مدى اهتمام الشيخ ونشاطه في التأليف، واستمراره، خاصة وأنه اجتمع مع غيره من المؤلفات، ومنها تفسير التيسير[5].

---

1) اطفيّش، شرح كتاب أصول الدين، ص 618.

2) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص24، 590.

3) المصدر نفسه، ص30، الذهب الخالص، ص02، وينظر النسخة المخطوطة لكتاب الذهب الخالص بمكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي بن يزقن، الورقة الأخيرة، كشف الكرب، ج1 ص6؛ وينظر، تاريخ تفاسير القطب، ص 1-2.

4) اطفيّش، شرح كتاب أصول الدين، ص 496.

5) وينظر، تاريخ تفاسير القطب، ص13.

ولم نقف على سبب مباشر لتأليف الشيخ اطفيش "شرح أصول الدين"، سواء من داخل الكتاب، أو من خارجه، والواقع أن الشيخ لم يضع مقدمة لهذا الشرح تبين بعض ما يطلب معرفته مثل منهج التأليف، وسببه، ولكن لا يمنع هذا من اعتبار السبب العام للتأليف عند الشيخ من خلال موضوع الكتاب، وأهميته في الفكر الإباضي؛ فالشيخ أراد أن يواصل مسيرته في تقديم المذهب الإباضي، وشرح مواقفه، وآرائه[1].

ومن جهة أخرى واضح أن هذا الشرح كان قد اتخذه مادة تدريسية للطلبة، أملته أيضا الحاجة إلى وضع تأليف يكون في متناول طلبته يجمع فيه أقوال المذهب، ويناقش آراء غيره؛ وربما كان سببا في هذا الدخول المباشر من الشيخ في الموضوع.

ومعروف عنه عدم التقدم لبعض المؤلفات، مثل "شرح عقيدة التوحيد"[2]، وربما كان يكتفي بشرح مقدمة المؤلفين عن وضع مقدمة خاصة به.

وقد استطاع المؤلف أن يكمل هذا الشرح على طوله، إذ تتبع كل متن كتاب "أصول الدين" لتبعوريني، وقدم شرحا لكل مباحثه، سواء منها ما تعلق بأصول الدين العشرة أو المسائل الخمسة المضافة، أو الملحقة[3]، وحافظ على نسق واحد من التوسع والبيان لكل هذا الكتاب، فكان هذا الشرح الكبير الثاني للكتاب بعد شرح "مرآة الناظرين" للتلاتي[4]، وبهما أن نعرف لشرح الشيخ اطفيش أهميته وذلك من خلال الوقوف على المصادر التي استفاد منها الشيخ المادة العلمية لكتابه، و منهجه في تأليفه.

---

1) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص123؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 61، 62.

2)اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 42.

3) ينظر ما سبق، ص 39- 41.

4)ينظر ماسبق،ص 45.

المبحث الثاني

مصادر كتابه "شرح أصول الدين"

تشكلت مادة كتاب "شرح أصول الدين" من مجموع كتب ومصادر متعددة وكثيرة، وهذا ما تستدعيه طبيعة الكتاب ومحتواه، فهو وإن كان في علم الكلام إلاّ أنه حوى إلى جنب هذا علوما أخرى، وهذا ما جعل مؤلفه يحتاج إلى مصادر متعددة؛ ويمكن معرفة هذه المصادر من خلال إحالة المؤلف عليها في كثير من الأحيان، ومن خلال البحث عن مصادر المعلومات الواردة ضمن الكتاب، وإن لم يكن هذا يسيرا دائما؛ فالملفت للانتباه أن الشيخ اطفيش لم يلتزم طريقا واحدة في العزو إلى مصادره، فكان يذكر المصدر متى شاء ويسكت عنه متى أراد، وقد ذكر أسماء علماء كثيرين يسند إليهم أقوالا في المسائل الواردة ضمن الكتاب، مما يحتمل معه أن يكون اطلع على المصادر مباشرة وهو مستبعد في الكل، أو كان يتبع عمل من سبقه في الموضوع وهو الظاهر على أكثر الإحالات.

ومن خلال استقصاء الإحالات التي أشار إليها المؤلف أمكن وضع تصور عام للمصادر التي حوت مضمون الكتاب، ويمكن تصنيفها حسب ما يأتي:

أولا ـ مصادر الفكر الإباضي

ـ كتاب "ترتيب مسند الربيع بن حبيب": وهو في الأصل كتاب في الحديث الذي رواه الربيع بن حبيب عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن أحد الصحابة رضي الله عنهم، وقد أعاد الشيخ أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني ترتيبه، ثم أعاد الشيخ اطفيش ترتيبه مرة أخرى وسماه "ترتيب الترتيب"[1]، وإن كان قليل التداول؛ ويأتي هذا الكتاب في الدرجة الأولى من مصادر "شرح أصول الدين"، وقد استفاد منه المؤلف مباشرة، ونقل منه في بعض مواضع الكتاب نقولا حرفية، خاصة منها ما تعلق بتفسير الآيات المتشابهة، وتأويل نصوصها، الوارد في الجزئين الثالث والرابع من الكتاب، فكان ينقل مطولا من هذا المصدر، مستشهدا على بعض الآراء من خلال ما ورد فيه من تفسير بعض الصحابة أو أئمة الإباضية، يضاف إلى هذا الأحاديث التي هي شواهد على أصول العقيدة

---

1) وينظر: آراء الشيخ اطفيش العقدية ص 488

عند الإباضية، فهو من المصادر الأساسية للشيخ اطفيش في تأليف "شرح أصول الدين".

ـــ كتاب "الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف"، وهو من تأليف أبي عمار عبد الكافي الوارجلاني، في علم الكلام، ويعتبر كتابا مصدريا عند الإباضية، لما جاء فيه من تقرير أقوالهم، والرد على من خالفهم، وقد كان اعتماد الشيخ طفيش عليه كبيرا في إيراد أقوال الإباضية، وردودهم في المسائل الكلامية، والاستدلال على آرائهم، نقل منه أحيانا نصوصا ونقل في أخرى بالمعنى، وهذا في الرد على غير المسلمين، في إثبات التوحيد، وفي الرد على فرق المسلمين خاصة منهم المعتزلة والأشاعرة في الاختلاف حول الأصول العقدية؛ في كل ذلك كان الشيخ اطفيش ينقل مع الإحالة إليه وأحيانا من دونها ولكن قليلا[1].

ـــ "حاشية على رسالة أصول الدين" للمصعبي أبي يعقوب يوسف بن محمد، وقد شكلت مصدرا أساسيا وأوليا بالنسبة إلى عمل الشيخ اطفيش في هذا التأليف، فهي في نفس الموضوع، وبلغ من استفادة الشيخ اطفيش منها أنه يمكن أن نعتبر عمل الشيخ اطفيش امتدادا لحاشية المصعبي، وإن كان الشيخ اطفيش لم يذكر الحاشية ضمن ما أحال عليه، ولكن مقارنة يسيرة بين الكتابين تظهر أن جملة النقول التي ذكرها الشيخ اطفيش والمعلومات التي أوردها تتطابق تماما مع ما جاء في حاشية المصعبي، ومن هنا وجدنا أن النقول الأخرى التي ذكرها لعلماء الإباضية وغيرهم، كان منطلقه فيها حاشية المصعبي في الغالب؛ فمن جملة هذه المصادر:

1ـــ "السؤالات" للسوفي أبي عمرو عثمان بن خليفة[2]، وإن كان الشيخ اطفيش قد أورد بعض النقول من هذا الكتاب مما لم يذكره المصعبي[3].

2ـــ "حاشية على أصول الدين لشعوبين" لأبي ستة محمد بن عمر الخشني (1088هـ) وهي من أهم مصادر المصعبي في حاشيته[4]، وأورد الشيخ اطفيش نقول المصعبي عن أبي ستة في هذا الشرح كما جاءت عند المصعبي[5].

---

1) ينظر أمثلة من هذا: اطفيش، شرح أصول الدين، ص 334، 426.

2) عثمان بن خليفة السوفي المارغني (أبو عمرو) (ق: 6هـ / 12م)، من وادي سوف، كثرت رحلاته في طلب العلم، وكان من علماء عهد ازدهار الحركة العلمية بالمغرب، له من المؤلفات كتاب السؤالات، وكتاب في الفرق. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 620 .

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 533.

4) المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ينظر قسم التحقيق، ص 54.

5) اطفيش شرح أصول الدين ص 530، 550، 644

3ـ "رسالة الحقائق" للبرادي أبو القاسم إبراهيم، وهي رسالة في التعريف بمصطلحات العلوم المختلفة[1].

4ـ "حاشية على متن الديانات" للشيخ عبد الله بن سعيد السدويكشي[2].

5ـ "شرح النونية" للشيخ قاسم الوراني[3].

يضاف إلى هذا ما استفاده الشيخ اطفيش من هذه الحاشية من أقوال غير الإباضية، من مصادر الحاشية، مثل:

6ـ تفسير البيضاوي[4].

7ـ تفسير الزمخشري "الكشاف"[5].

8ـ "العقيدة الكبرى" لمحمد بن يوسف السنوسي[6].

هذه أهم المصادر الإباضية وغيرها التي ذكرها الشيخ اطفيش أو استفاد منها انطلاقا من مادة كتاب حاشية المصعبي، ولا يستبعد أن يكون رجع إلى أصول هذه الكتب المتوفرة لديه خاصة التفاسير منها، لكن الملفت للانتباه عدم إحالته على المصعبي رغم حرصه في الغالب على إثبات هذه الإحالات.

وهناك مجموعة أخرى من المصادر، اعتبرناها ثانوية لأنه لم يتردد ذكرها إلاّ قليلا والبعض لم يذكرها إلاّ مرة واحدة، وهو

---

[1] المصدر السابق، ص459.

[2] المصدر السابق، ص438.

عبد الله بن سعيد بن أحمد بن عبد الملك السدويكشي (أبو محمّد) (ت: 1068هـ / 1658م)، من علماء جربة، ورأس ها مجلس العرابة، وله مؤلفات منها: «حاشية على الجزء الأوّل من كتاب الإيضاح»، و«رسالة في صلاة الجمعة»، توفّي بمكّة المكرّمة ودفن بها. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 586.

[3] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 439.

قاسم بن يحي الوراني (ت: 1073هـ / 1662م) من علماء جربة. له مؤلفات منها: «شرح النونية» لأبي نصر فتح ابن نوح اللوشالي، و«شرح الرائية»، في الصلاة. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 752.

[4] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 366.

[5] المصدر نفسه، ص642.

[6] المصدر نفسه، ص563.

السنوسي محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب، الحسني أبو عبد الله، (832 – 895هـ/1428 – 1490م) من كبار علماء تلمسان في التفسير والكلام والحديث، وتعددت مؤلفاته، في مجالات العلم المختلفة. ينظر: يوقلي حسن، الإمام ابن يوسف المؤلفات:أصول الديانة الصافية، ورسالة في الرد على الدائكة وأحمدبن الحسين.ينظر:معجم أعلام الإباضيةترجمة رقم(69

في الغالب لا يذكر إلاّ اسم العالم صاحب الكتاب، ومنها:

ـ "متن العقيدة" لأبي سهل يحي بن إبراهيم[1].

ـ أقوال أبي عبيدة، وأغلب ما ذكره في الكتاب مستقى من أخبار أبي عبيدة في كتاب "طبقات المشائخ بالمغرب" لأحمد ابن سعيد الدرجيني[2].

ـ منظومة "النونية" لأبي نصر فتح بن نوح اللوشاني[3].

ـ كتب التلاتي عمرو بن رمضان (1187هـ)، وله شرحان على أصول الدين[4].

ـ كتب الشماخي أحمد بن سعيد: ومنها "شرح عقيدة التوحيد"، و"شرح مختصر العدل والإنصاف"[5].

ـ كتاب الشيخ عبد العزيز التميمي، "مختصر حاشية الترتيب"[6].

ـ كتاب عمروس بن فتح: "أصول الديانة الصافية"[7].

ثانيا ـ مصادر غير الإباضية

أما من حيث مصادر الشيخ اطفيش عن غير الإباضية، فقد ذكر بعضا منها وصماها، وسكت عن أخرى، وهي في مجملها

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص314.

أبو سهل يحي بن إبراهيم بن سليمان بن إبراهيم بن ونجمّر الوارجلاني أبو سهل (ط12: 550-600هـ / 1155-1203م)، من علماء وارجلان وله مؤلفات منها هذا المتن. ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 990.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص605.

3) المصدر نفسه، ص549.

فتح بن نوح اللوشاني أبو نصر (النصف الأوّل ق:7هـ/13م)، عالم من لمّلوشايت بنفوسة، اشتهر بمنظوماته، منها النونية في أصول الدين، والرائية في الصلاة. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 730.

4) ينظر ما سبق، ص 45، واطفيش، شرح أصول الدين، ص 307.

5) المصدر نفسه، ص587.

6) المصدر نفسه، ص496.

7) المصدر نفسه، ص640.

عمروس بن فتح المساكني النفوسي (ت 283هـ/896م) أحد علماء نفوسة، كان قاضيا، استشهد في واقعة مانو، وله من المؤلفات: أصول الديانة الصافية، ورسالة في الرد على الناكثة وأحمد بن الحسين. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 690.

إما مصادر عن علم الكلام الأشعري، والاعتزالي، وسائر الفرق الإسلامية، وإما مصادر التفسير، أو كتب السنة، أو اللغة والشواهد، ونوردها كما يأتي:

ـــ كتاب "المواقف في علم الكلام" لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي[1]، وكان مصدرا للشيخ في التعريفات، وفي مباحث المنطق خاصة[2].

ـــ كتاب "شرح المواقف في علم الكلام" للجرجاني، وقد كان هذا الكتاب أهم مصدر للشيخ اطفيش في آراء الفرق الإسلامية غير الإباضية، وفي عموم مسائل علم الكلام وقضاياه، وقد أشبه كتاب "الجوهر" لأبي عمار من حيث اعتماد الشيخ اطفيش عليه، وكل ما قاله عن الأشاعرة والمعتزلة إنما هو في الغالب نقل ـــ وأحيانا كثيرة بالنص ـــ من "شرح المواقف"، سواء في إيراد أقوال الأشاعرة، أو في الرد على المعتزلة، ثم يأتي في درجة ثانية باقي الفرق المسلمين وغير المسلمين حسب الموضوع؛ فقد أورد أقوال المعتزلة وأئمتهم، كما أورد أقوال أئمة الأشعرية، وكذا آراء الشيعة في الإمامة خاصة؛ وأقوال الخوارج في الموقف من صاحب الكبيرة، والإمامة؛ وأغلب هذه المعلومات كان مصدرها شبه الوحيد للشيخ اطفيش هذا الكتاب للجرجاني.

ـــ كتاب "شرح المقاصد"، لسعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر، وقد استفاد منه لكن دون استفادته من "شرح المواقف" و"المواقف".

ـــ "الفتوحات الإسلامية" لابن عربي، وقد أخذ منه الشيخ اطفيش فصولا في مسألة العلاقة بين الصفات والذات، خاصة لما أصحه قول ابن عربي وتطابقه مع الموقف الإباضي في الموضوع[3].

ـــ "المدونة" في الفقه المالكي، وقد رجع إليها خاصة في موضوع حكم أموال البغاة، وما روي فيها عن الإمام مالك[4].

ـــ "الجامع لأحكام القرآن"، تفسير القرطبي، وقد اعتمد عليه كثيرا في تفسير الآيات التي أوردها صاحب المتن، وفي بيان أسباب النزول ومعاني الآيات، وتفسير الصحابة والتابعين، مثل تفسير علي بن أبي طالب، وابن عباس، ومجاهد، والضحاك

---

1) الإيجي عبد الرحمان بن أحمد عضد الدين (توفي سنة 756هـ/1355م) من إيج بفارس، عالم وقاض أشعري، خدم علم الكلام بكتابه المشهور: "المواقف في علم الكلام"، وشرحه الجرجاني، ينظر الزركلي: الأعلام: 295/3.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 518.

3) المصدر نفسه، ص 541.

4) المصدر نفسه، ص653.

وقتادة، وكان يعدد وجوه تفسير بعض الآيات ويستفيض فيها من خلال هذا المصدر، ومنه كذلك أخذ شواهد بعض المعاني التي يفسر بها الآيات[1].

ـ "جامع البيان" تفسير الطبري، ولكن استفادة الشيخ اطفيش منه كانت أدنى من استفادته من تفسير القرطبي.

ـ "أنموذج العلوم" للطرسوسي[2]، في موضوع تأثير القدرة على فعل الإنسان[3].

ـ "المغازي"، للواقدي، في أحداث التاريخ الإسلامي الأول خصوصا[4].

ـ "الكتاب" لسيبويه في المسائل اللغوية وبعض التوجيهات النحوية.

ثالثا ـ مصادر السنة وشروحها

لقد أورد الشيخ اطفيش عددا كبيرا من نصوص السنة، سواء منها ما كان أحاديث الرسول ﷺ، أو آثار الصحابة، أو آراء المحدثين وشروحهم، وقد زاد عدد هذه النصوص على المائتي، منها ما هو من شواهد تيغورين، ومنها ما أضافه الشيخ اطفيش توسعا، وقد تعددت مصادره فيها، وذكر بعضا منها مثل:

ـ البخاري في الصحيح.

ـ مسلم في صحيحه.

ـ الترمذي في سننه.

ـ أبو داود في سننه.

ـ النسائي في سننه.

ـ الدارقطني، في سننه.

ـ مسند الإمام أحمد.

ـ الكامل لابن عدي.

---

1) المصدر السابق، ص291.

2) الطرسوسي إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد نجم الدين،(721 – 758هـ/1321 – 1357م) قاض دمشقي، له مؤلفات، منها "الأنموذج من العلوم لأرباب الفهوم". ينظر: الزركلي، الأعلام، ج1 ص 51.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 267.

4) المصدر نفسه، ص 625.

ـــ الطبراني في معاجمه الصغير والكبير والأوسط.

ـــ الكرماني في شرح البخاري.

ـــ المناوي في فيض القدير.

يضاف إلى هذه القائمة المصادر التي خرّجنا منها الأحاديث مما لم يذكره الشيخ اطفيش[1]، وهي كثيرة أيضا، نضيفها إلى مصادر الكتاب من حيث أن النصوص التي خرجناها منها لم نجدها في المصادر التي ذكرها، فالاحتمال كبير أنه لن يحل عليها كما لم يحل على بعض المصادر الأخرى.

فهذه أهم المصادر التي ذكرها الشيخ اطفيش في كتابه "شرح أصول الدين"، إضافة إلى الكتب التي أحال عليها وهي من تأليفه[2]، خاصة منها كتابه "شرح عقيدة التوحيد"، إذ تكررت بعض النصوص بين الكتابين، منها على سبيل المثال مبحث الإمامة الذي سجل في الكتابين بنص واحد متماثل بينهما[3].

وهذه المصادر قد يقف على الأربعين كتابا، إذا اعتبرنا فيها جملة الكتب التي استفادها من "حاشية أصول الدين" للمصعبي، في مجملها تدل على مدى سعة اطلاع الشيخ وصبره على البحث عن مظان المعلومات، خاصة إذا علمنا كيف كان يستحلب الكتب، ويسعى لاقتنائها رغم قلتها في البيئة التي عاش فيها[4]، ومنها كتب السنة ومصادر الشواهد خصوصا لأنها كانت نادرة بوادي ميزاب على عهد الشيخ، و لم يقتن منها العدد الكافي إلاّ بعد رحلته إلى الحجاز[5].

كما تدل هذه المصادر في عددها وتنوعها على حرص الشيخ اطفيش على نسبة الأقوال إلى أصحابها، باستثناء معرفته بالمعتزلة والشيعة التي لاحظنا فيها أن مصادره فيها لم تكن أصلية مثل مصادره عن الأشعرية.

وتنوع المصادر يتيح للشيخ رؤية أوضح وأوسع في المسائل التي تناولها بالدراسة، وإمكانية المقارنة بين الآراء المختلفة،

---

1) ينظر قائمة المصادر والمراجع، آخر البحث.

2) ينظر ما سبق، ص 70- 71.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص613، 616.

4) ويكن، آراء الشيخ اطفيّش العقدية، ص47 - 48.

5) المرجع نفسه، ص 29، 49.

وتوضيح الرأي الشخصي للمؤلف من بين الآراء المتعددة.

كما أن تعدد هذه المصادر فيما يخص المدرسة الإباضية استفاده الشيخ من تأخره الزمني فأمكنه من خلال هذا أن يقدم لنا الموقف الإباضي من القضايا الكلامية وهي في أخر عهدها وتكونها، مما يسهل معرفة موقع رأي الشيخ اطفيش منها، وما يأتيه من الجديد فيها.

وإن كانت هذه المصادر من جهة تجسد ظاهرة القول المطولة، وطبيعة الجمع من المصادر، وتكرير ما قاله السابقون، خاصة من مصادره الأساسية في المدرسة الإباضية مثل : مسند الربيع، وكتاب الوجز، وحاشية المصعبي؛ أو من مصادر المدرسة الأشعرية مثل: شرح المواقف، والمواقف، والفتوحات الإسلامية.

ولكن في كل الأحوال لا نحدد هذه القائمة لوحدها قيمة الكتاب، ولا تسوغ القول إن ما فيه تكرير لما سبق، إلاّ بعد إجراء دراسة على المحتوى وتحليله، وهو ما نحاول بحثه في المباحث المقبلة.

المبحث الثالث

منهج المؤلف في "شرح أصول الدين"

يهمنا في هذا المبحث أن نرى كيف تعامل الشيخ اطفيش مع النص الذي تناوله بالشرح، ثم كيف عرض فكره وآراءه، وموافقه من الرأي المخالف وصاحبه، وهذا من خلال دراسة منهج الشرح، ومنهج الاستدلال في هذا الكتاب.

أولا ـ منهج المؤلف في الشرح

إن تعامل الشيخ اطفيش مع نص تيغورين لم يخرج عن المعهود من الشروح، إذ تتبع فيه نص المتن، بالتحليل اللفظي، والبيان المتعدد الجوانب، كما هو الشأن في الشروح عادة. وجاء على كل المتن دون أن يهمل لفظة فيه، أحيانا يختار الجملة أو أكثر، وأحيانا اللفظة الواحدة، حسب المقام وما يظهر له من الحاجة إلى البيان وإيضاح المعنى الذي يقصده المؤلف، وكان للتوافق والتماثل في المذهب ومرامي الشيخ اطفيش بالآراء المذهبية أثره في الإيضاح والوصول إلى المعنى بسهولة وتقديمه بوضوح، وتبسيط بعض الغموض التي تعمده تيغورين باختصاره الكلام وتلخيصه[1]. ويتميز منهج الشارح في شرحه بما يأتي:

1 ـ التحقق من صحة نص المتن: لقد كان من أهم سمات عمل المؤلف في هذا الكتاب وهو يشرح متن أصول الدين أنه قدم لنا تجربة في التحقيق والتوثيق بالنسبة إلى النص الذي شرحه، مما أظهر أنه توفّر لديه نسخ من كتاب تيغورين، وكان يقارن بينها، ويختار الصواب لإحدى روايات المتن أو يصحح الخطأ في إحداها، مما يوفر للتحقيق جهدا ويفرض إعادة النظر في نص المتن المحقق على ضوء النسخ التي كانت عند المؤلف، وهذا مظهر من مظاهر اهتمام علماء المسلمين بتحقيق النص وتوثيقه حسبما أمكن لهم من أسباب؛ ومن أمثلة ذلك:

ـ ما جاء في قوله في أصل التوحيد: «وفي نسخة: «وهي دالّة على حدوثه وحاجته إلى محدث»»[2].

ـ تفرده بإضافة كلمة "الشكاك" في أصل الأمر والنهي[3]، وهو ما لم يرد في المتن المحقق.

---

1) ينظر ما سبق، ص 41.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص298.

3) تيغورين، أصول الدين، ص 145 اطفيش،شرح أصول الدين ص597

ـــ «(من العموم) حال من "كل"، أو من "حير"، أو "من" هذه بمعنى "على" كما في نسخة»[1].

وهذا ما فتح للمؤلف بابا لاحتمال المعاني المتعددة لنص المتن المشروح.

2 ـــ كان الشيخ اطفيش كثيرا ما يستبق مؤلف المتن في إيراد بعض النتائج ثم ينتبه إلى أن تيغورين قد أوردها بعد ذلك، كمثل ما فعل في إلزام التناقض من قول "جسم لا كالأجسام" المنسوب عنده إلى الأشاعرة، فذكره أولا ثم وجد أن تيغورين يستنتجه كذلك[2].

3 ـــ مما كثر في شرح أصول الدين تلخيص الشيخ اطفيش المسألة وتقريرها عند أول الحديث عن بعض الأصول، وتحرير القول فيها، وإظهار الموقف فيها، كأنه يقدم تلخيصا للموضوع قبل البداية فيه، ثم يورد نص المؤلف ويفسره ويوضحه. فيكون كل عمله قبل المؤلف، لذلك كان يقع أحيانا في التكرير؛ ويبدو أن السبب في هذا كون الكتاب مما قرره المؤلف على تلاميذه فهو يحتاج إلى أن يلخص القول ويقدمه ميسرا ثم بعد ذلك يبدأ في الشرح والتحليل وبسط مسائله.

4 ـــ الاستدراك على تيغورين: لم يكن الشيخ اطفيش يسلم دائما بما يقول تيغورين، وبما يورده من أدلة، بل كان يبدي رأيه وموقفه، ويصحح الاستدلال، عندما لا يرى أن الدليل الذي ذكره كافيا، وقد يكون فيه عموم لا يصلح لخصوص المسألة التي ذكر فيها، أو في تصحيح ما ينسب إلى الفرق والملل من مقولات؛ ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

أ ـــ رأى تيغورين ونسب إلى الدهرية قولهم بقدم الجواهر على الإطلاق، وقال الشيخ اطفيش مستدركا على هذا بأنه لا يمكن أن يكونوا نفاة لفناء كل الجواهر، لأنهم يشهدون فناء بعضها، ولا يمكنهم أن ينكروا ذلك، فالصحيح أن يقال في حقهم: إنهم لا يقولون بقدم كل الجواهر، بل يقولون بقدم بعض الجواهر؛ مثل الأرض والسموات والأفلاك[3].

ـــ الاستدراك فيما يلزم عن القول بخلق الأسماء والصفات[4].

ـــ الاستدراك على الاستدلال ببعض الشعر الجاهلي لإثبات القول بالقدر قبل الإسلام[5].

---

1) المصدر السابق، ص 571.

2) المصدر السابق، ص298.

3) المصدر السابق، ص299.

4) المصدر السابق، ص558.

5) المصدر السابق ص434.

ـــ الاستدراك على تبغورين في حصره النفاق في فعل الكبيرة دون الشرك[1].

وقد استشعر الشيخ اطفيش هذا من جانبه، وشغله الاهتمام به حتى رآه في المنام حسب رواية تلميذه الشيخ إبراهيم حفار، حيث يروي أنه رأى في الحلم المؤلف تبغورين، وأنبه على جرأته عليه، واستدراكه على ما كتب في مسائل متعددة، وتصحيحه أحيانا؛ ولما أصبح قص رؤياه على تلاميذه، واعتذر للشيخ تبغورين، لكن مع ذلك لم ير أن ما قدمه من استدراكات من قبيل التحي عليه، ولا الجرأة، ولكن مما يمليه عليه المنهج العلمي، وضرورة تقديم المعلومة صحيحة، كما عرف لتبغورين فضله بتقدمه، وقال بعد ذلك: «ليعلم من يقف على هذا الشرح أو يسمع به، أن جميع ما فيه من أبحاث إنما هي مني على سبيل إظهار ما أعتقده، لا استظهارا على الشيخ تبغورين؛ أعلى الله درجته في الدنيا والآخرة، وأثابه على تأليفه، ولا نسبة له إلى قصور أو تقصير»، ثم قال مستغربا: «... عجبا ألا يستظهر إنسان ولا يبحث في كلام الغير قط اهـــ»[2].

5 ـــ البيان اللغوي: وقد اهتم به الشارح كثيرا، وكان يحتمل لعبارة المتن أكثر من معنى، ويقلبها على وجوهها، ويعربها أحيانا بالتفصيل؛ ولتكوين الشيخ اطفيش، واهتمامه باللغة تأليفا وتدريسا أثر واضح في الكتاب، كما أن للتفسير أثره كذلك، فكان أحيانا يشرح ويتناول نص المتن كما يفسر الآية من القرآن الكريم. ويستشهد للمعنى بالشاهد اللغوي، وهو في هذا يقرب أن يكون يحلل نصا أدبيا، ولو أن أسلوب تبغورين لم يكن أدبيا فنيا، ولم يقصد فيه إلى هذا ولم يتكلفه؛ ويبدو أن الشيخ انساق في هذا المنحى متأثرا بتعامله مع اللغة العربية، واهتمامه الكبير بها.

6 ـــ إيضاح مقصود بعض مبهمات المتن: في الأشخاص والفرق، وقد قدم الشيخ خدمة جليلة في شرحه، عندما يرجع الأقوال إلى أصحابها، وهو يستفيد في هذا من التاريخ، ومن حاشية المصعبي خاصة، فكان في كل مرة يبين من يقصدهم المؤلف بقوله: "زعموا" عندما يذكر الخلاف في أحد الأصول، وقول من خالف، فإذا أبهمه تبغورين صرح به الشيخ اطفيش، وربما ذكر شيئا من خلفية هذا الخلاف، ومرتكزه[3].

7 ـــ الاستطراد: كان من أهم ما ميز وطبع عمل الشيخ اطفيش في الكتاب كثرة الاستطراد، وإيراد قضايا وإن

---

1) المصدر السابق، ص486 وما بعدها.

2) حفار، السلاسل الذهبية، ص 30-31.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص467، 629.

كانت لها صلة بالموضوع لكن لم تكن ضرورية، أو هي من خارج الموضوع أصلا، وهذا مما عرف عن الشيخ في أعماله الأخرى، فقد كان يورد المسألة في حينها كأنما يستعجل عرضها أو يخشى أن ينساها، وبذلك شكلت مؤلفاته رصيدا من معارف ومعلومات متعددة قد تتعلق أحيانا بحياته الخاصة[1]، وفي هذا الكتاب جاءت بعض الاستطرادات من قبيل الحديث عن بعض القضايا العقدية قبل موضعها من الكتاب، والبعض الآخر من غير الموضوع تماما، فأحيانا يفتح المجال لمناقشة مسألة عقدية أو غير عقدية، لأدنى عارض يعرض له متعلق بها؛ ومن أمثلة هذه الاستطرادات:

أ ــ المناقشة المطولة لمسألة أفعال العباد والقدرة المؤثرة فيها، في أول الكتاب عندما شرح البسملة[2]، بمناسبة حديثه عن القراءة وأنها من فعل العبد.

ب ــ تناول قضية الاسم والمسمى والعلاقة بينهما، في شرحه للبسملة أول الكتاب[3].

جـ ــ التطرق إلى مختلف الجوانب الكلامية في شرحه للبسملة، واتخذ ما كتبه في هذا المؤلف مرجعا له في غيره مثل كتابه "شرح العقيدة"[4]؛ وأسهب في الحديث عن هذه الجوانب الكلامية في البسملة، فهي وإن كانت مناسبة لموضوع الكتاب، ولكنها سبت في وقوع التكرير في الكتاب.

د ــ التوسع في التفسير عندما يتعرض إلى آية تكون شاهدا في الموضوع، حتى ينقلب إلى تفسير ويساق وراءه، ويصبح العمل تفسيريا، مثلما فعل في شرح صفة الصمد، وعدم الكفؤ، وصفة الواحد؛ من سورة الإخلاص[5]، فأورد المعاني اللغوية، وأقوال المفسرين، وأسباب النزول والروايات المختلفة المتعددة في ذلك، وهو في هذا يخرج عن مجال العقيدة وعلم الكلام إلى التفسير والبحث اللغوي؛ وكذلك كان عمله في شرح قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [النور:35][6]؛ ومثله في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَّ تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[المجادلة:22][7]، فتتبع خطوات التفسير من أسباب نزول وقراءات ومرويات ...

هـ ــ إيراد الروايات المتعددة للدليل الواحد من الحديث، فقد كان يكثر من تعديد هذه الروايات، ولو لم

---

1) اطفيش، النيسر، ج11 ص 383، شرح عقيدة التوحيد، ص 644، وهذا النحى في مؤلفات الشيخ اطفيش فائدته في المحافظة على معلومات وافية عن حياته لم نجدها في مصادر أخرى، فقد وزع الشيخ قصة حياته على فصول مؤلفاته.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 266.

3) المصدر نفسه، ص267.

4) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 42.

5) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 301.

6) المصدر نفسه، ص324.

7) المصدر نفسه ص624

تكن شاهدا أساسيا، كما فعل في شرح حديث «سأتي فتن»، وحديث جبريل عليه السلام[1]، إذ توسع في شرح الحديثين؛ مع أن الأول منهما لم يأت به المؤلف استشهادا لتأصيل أصل من الأصول، حتى دخل بعمله هذا في مجال الأحكام المستفادة من الحديثين، فأصبح دراسة في فقه الحديث مع أنه في الأصل لا يعدو كونه مجرد استشهاد من تبحورين بالحديث في إثبات أصل عقدي لا يستدعي كل ذلك الاستطراد.

و ــ الاعتماد في الشرح على الرقائق والاستشهاد بالقصص الوعظي، وإن كان هذا قليلا بالمقارنة مع كتب أخرى مثل كتابه "شرح عقيدة التوحيد"، فهو هنا أقل منه، لكن لم يخل عنه، وسرد أخبارا مطولة في الموضوع، مثل خبر إدريس عليه السلام مع الشيطان، وخبر ابن الواعظ، وقصة موسى والخطاب[2].

ز ــ إضافة فصول بأكملها وإقحامها ضمن الكتاب في التعريفات، أو المناظرات، بعضها منقول من كتب مثل "الموجز" أو "المواقف"، منها[3]:

ــ تعريف الشاهد ، وتعريف الدليل.

ــ «فصل في الرد على الدهرية.

ــ فصلان في الإمامة ووجوبها والرد على منكرها.

وهذا الاستطراد جعل الكتاب موسوعة أكثر منه كتابا متخصصا في علم من العلوم، وإن كان هذا من سمات التأليف عند الشيخ اطفيش، فهو مما يصعّب العمل البحثي في الكتاب، ويفرض على الباحث أن يستقصي كل الكتاب في بحثه، وأن توضع الفهارس الموجهة إلى المواضيع تسهيلا للبحث.

8 ــ المقارنات: من منهج المؤلف إجراء المقارنة بين المذاهب الإسلامية، وهذا بغرض إظهار موقع قول الإباضية بين سائر المذاهب، وهذا مما التزمت به مؤلفات الشيخ اطفيش عموما، فلا يخلو كتاب من ذكر لأقوال المدارس الكلامية، وهو هنا يقارن كثيرا بين أقوال الإباضية والأشاعرة خاصة، وبينهم وبين المعتزلة، وبينهم وبين الخوارج.

وفي الغالب كان يقارن مظهرا تميُّز الإباضية خاصة عن الخوارج، في رفض تكفير المسلم وإخراجه من الملة، وفي إثبات وجوب الإمامة؛ ويقارن بين الإباضية والمعتزلة لإثبات التوافق بينهما في علاقة الصفات بالذات، وخلق القرآن، وعدم خلف الوعد والوعيد، ومصير صاحب الكبيرة، وفي إثبات الاختلاف معهم في الحسن والقبح العقليين، وإنكار المنزلة بين المنزلتين.

---

1) المصدر السابق، ص362.

2) المصدر السابق، ص319، 445، 612.

3) المصدر السابق ص 290، 552، 613، 616.

وإن كانت مقارناته بين الإباضية وبين الأشاعرة هي الغالبة على الكتاب، وكثيرا ما يبحث عن مواطن الاتفاق، وتقليص مجال الاختلاف واعتباره اختلافا لفظيا، ما عدا مواقفه من تغاير الصفات والذات، وعدم تأويل النصوص المتشابهة، ومصير صاحب الكبيرة؛ إضافة إلى هذا فقد كانت المقارنة داخلية بين مواقف الإباضية ذاتهم.

والمأخوذ على هذه المقارنات أنها مقارنات يعوزها الاستناد إلى المصادر خاصة في أقوال المعتزلة والخوارج وغير الأشاعرة، فلم يكن يتوفر لدى الشيخ من المصادر سوى مصادر الأشاعرة متمثلة خصوصا في كتاب "المواقف" للإيجي، وشرحه للجرجاني، و"شرح المقاصد" للتفتازاني[1]، فكان يرى إلى المعتزلة من خلال ما قاله الأشاعرة، وتنسب أحيانا في بعض الخطأ، أو توجيه القول حسب ما في هذه المصادر؛ وكذلك الشأن بالنسبة إلى الخوارج، فمصدره عنهم هذه الكتب المذكورة مضاف إليها ما كتبه الإباضية عنهم في مؤلفاتهم، منها كتاب أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي "السؤالات"، و"الموجز" لأبي عمار عبد الكافي.

كما أن مصادره عن الإباضية غير الوهبية مثل النكار والحسينية والعمرية لم تكن متوفرة، بل أخذها من الإباضية الوهبية، ومما كتبه المتأخرون في متنه هذا.

وينتج عن هذا التحفظ فيما ينسبه إلى هذه المذاهب من أقوال، وتأثر بما قيل عنهم من جهة من مخالفوهم القول، لذا وجدناه كثيرا ما يردد ما قاله المصعبي قبله في حاشيته على "أصول الدين"، مما يستدعي مزيد بحث في تحقيق هذه الأقوال.

9 ــ ومن ميزات مؤلفات الشيخ اطفيش عموما وهذا الكتاب خصوصا، الإكثار من سرد أقوال غيره، من الإباضية وغيرهم، فهو في الغالب يصرح بمصادره، وينسب القول إلى صاحبه، أحيانا كثيرة ينقلها بالنص، وهو ما يفيد في تحقيق كتب لها صلة بهذا الكتاب، فهو من جهة يساهم في الحفاظ على التراث بهذه النقول، فمثلا قد ساهم في حفظ مقاطع من كتاب "حاشية أصول الدين" لأبي ستة، وحاشية المصعبي على "أصول الدين"؛ وإذ كانت ملاحظة مصادر الكتاب تلاحق هذه النقول دائما عندما لا تكون من مصادرها الأصلية، ولكن حسب الشيخ اطفيش أنه لم يكن يلق الكلام على عواهنه بل كان ينسبه إلى صاحبه، ولعل من مهمة الباحثين من بعده أن يواصلوا المشوار في التحقيق.

ولا يُستثنى من نسبة الشيخ اطفيش الأقوال إلى أهلها إلاّ عدم تصريحه بمصدره عن المصعبي الذي أخذ منه الكثير دون نسبة، ويبقى السبب في ذلك مجهولا، فهل كان تناسيا من الشيخ، وهو ينوي ذكره فيما بعد؟ وهل كان مقصودا؟ ولعله مما يستجيزه العلماء فيما بينهم، ولم يكونوا يحملون أنفسهم عناء هذا الإقرار.

---

1) ينظر ما سبق ص 78-79

10 ــ التكرار: من الخلل الملاحظ في الكتاب كثرة التكرير، فقد كرر كل القول في القدر وصاحب الكبيرة وحكمه والمذاهب فيه في أصل الأسماء والصفات، وهو موجود في أصل الأسماء والأحكام وأصل المنزلة بين المنزلتين، وفي كل أصل نجد مسألة من أصل سبقه أو يأتي بعده، مما استدعى جمع هذه المتفرقات عند الحديث عن كل أصل.

هذه جملة من سمات منهج الشيخ اطفيش وهو يشرح كتاب "أصول الدين"، تتبع القول إنه كان يتبع التحليل الدقيق الواسع لعبارة المتن، ويتتبعها في حزئياتها، لفظا وأفكارا، وكان يستقصي الأقوال في إطار ما يورده المتن من قضايا، مما جعله يتوسع فيما اختصر فيه تبعورين، ويقارن بين هذه الأقوال.

هذه الخصائص والسمات التي جعلت الكتاب يتسع لأكثر مما يوحي به عنوانه، فأمكن أن يعتبر موسوعة في علوم متعددة أساسها العقيدة وعلم الكلام، يضاف إليهما روافد من أقوال وقضايا في الفقه، والتفسير والحديث، والتاريخ، والمواعظ.

ويرجع هذا في نظرنا إلى سببين أساسيين:

أحدهما: الدافع إلى تأليف الكتاب، فهو في الراجح يعتبر مذكرة تدريس اتخذها المؤلف لتعليم التلاميذ في هذا العلم، كما يدل عليه قول تلميذه الشيخ إبراهيم حفار[1]؛ ومن شأن التعليم خاصة في القديم التوسع، والاستطراد، وتمكين الطالب من أكثر كمٍّ من المعلومات.

ثانيهما: من خصائص المؤلف الموسوعية والشمولية، كما هو شأنه في مؤلفاته الأخرى، فليس هذا الكتاب إلاّ نموذجا في هذه الصفة، ودليلا عليها، يشهد لذلك مؤلفاته الأخرى منها: الهميان في التفسير(14 مجلدا)، وشرح النيل الأول الذي كان أوسع من الثاني المتداول بين الناس في (17 مجلدا)، و"شرح شرح مختصر العدل والإنصاف"[2]، و"شرح عقيدة التوحيد"، وغيرها.

ثانيا ــ منهج الاستدلال

لقد انتهج الشيخ اطفيش في هذا الكتاب منهج البحث في علم الكلام على المذهب الإباضي، والتزم طريقته في الاستدلال على أصول العقيدة، بخطواته وميزاته التي عرف بها منذ عهد التأسيس مرورا بعهد الازدهار في القرن

---

1) حفار، السلاسل الذهبية، ص 30.

2) كما يقول عنه: «فسر النيل أربع مرات أو أكثر»، ينظر: شرح النيل، ج1 ص 64؛ مصطفى باحو، أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي ص148-149

الإمامة -مثلا- وحسب بالعقل، وقال إنما كانت بالسمع أخذا من فعل الرسول ﷺ[1].

2 ــ النص المتشابه والتأويل

إن طبيعة النص والدليل الشرعي تفترض من العالم أن يتخذ موقفا من حيث اعتماد كل نص مهما كانت دلالته، أو اعتبار منهج غير الأخذ بالظاهر وهو التأويل، وفيما يخص الشيخ اطفيش فإن التأويل بالنسبة إليه يعتبر ضرورة[2] مع بعض النصوص، وإن كان لا يجنح إليه على إطلاقه ولا يتسرع فيه ولا يوغل في التأويل، فقد قال بشأنه أنه ينبغي التوسط في الموضوع، فلم يكن يرى أن الظاهر هو الأولى دائما، ولكن لم يكن يرى كذلك أن التأويل هو الحل الوحيد، وقال: «ولا يحسن تأويل الكثير بلا حاجة»[3].

فالتأويل بالنسبة إليه مخرج وحل عندما يكون النص يوهم التشبيه خاصة في الصفات؛ ويتفق الموقف الأشعري في ترك التأويل وأخذ الظاهر والاكتفاء بقول «بلا كيف»، ويرى أن هذا لا يعني، ولا فرق عنده بين من يأخذ بالظاهر ومن يقول بأخذ النص على ظاهره بلا تكييف، ويرى أن التشبيه يلزم أصحاب القولين معا، وأن القول "بلا كيف" هروب من التشبيه الواقع، والواجب تقديم إجابة كافية يقبلها العقل عند الوقوف على النص بما لا يدع مجالا للشك، ولا يثير الارتياب.

وفي هذا المجال يختلف أصحاب المذاهب أيهم أحسن تحقيقا للتوحيد، مع أنهم جميعا يؤمنون به ويدعون إليه، فلم يمنع هذا الشيخ اطفيش أن يرى نفسه والإباضية وحدهم الذين حققوا التوحيد، بينما جانبه غيرهم ممن يأخذ بالظاهر أو يلتزم السكوت دون تأويل ولا تشبيه[4].

وإذا كان الإباضية يذهبون إلى التأويل فإنهم لم يفتحوا مجاله لأي تفسير، بل كان التأويل عندهم مقيدا، بما يجعله لا يخرج عن دائرة الشرع، ولا يكون إلاّ من قبيل تفسير النص القرآني خاصة، ولذا فرضوا على التأويل المقبول أن يُلتزم فيه بما يأتي:

1 ــ أن يرجع إلى الآيات المحكمات، فالمحكم هو الأصل، وبه يفسر النص المتشابه، ويخرج من إيهام التشبيه إلى التنزيه، لذا ترددت كثيرا آية سورة الشورى في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، فكل آية من المتشابه

---

1) ينظر: اطفيش، شرح أصول الدين، ص 617.

2) اطفيش، تيسير، ج15 ص 201؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص93 – 97؛ حاجي عبد العزيز، تفسير آيات العقيدة، ج 2 ص889، 890.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص537.

4) المصدر نفسه،ص286، 287.

تفسر على أساس نفي التشبيه بين الله تعالى وبين خلقه، ولو كان اللفظ متفقا في الدلالة بينهما.

2 ــ المحافظة على وحدة المعنى بين الأدلة، وعدم تفسير بعضها بما يناقض البعض الآخر، حتى لا يكون خطأ التفسير سببا في توهم التناقض بين الأدلة، وهذا ما حسده الشيخ اطفيش وثبورين بجمع الأدلة والآيات التي تأتي في مجال واحد، فإذا أراد تأويل آية استحضر ما يكون في مثل نصها، وفي معناها، ضمانا لهذه الوحدة بين الآيات.

3 ــ أن يكون التأويل بغرض التنزيه، فلا يفسر النص المتشابه إلاّ بما يحقق التنزيه لله تعالى، وظهر هذا واضحا في تأويل آيات الصفات[1]؛ حيث فسرت بمعاني تحقق تنزيه الله تعالى عن الشبه بالخلق، أو النقص تعالى الله عنه.

4 ــ أن يكون التأويل على وفق ما تسمح به لغة العرب باعتبار القرآن نزل بها، والله تعالى يخاطب الناس بما يفهمون، فاللغة هي الرافد الأول والوسيلة المثلى لفهم القرآن الكريم بعد الروايات المأثورة.

5 ــ الاستعانة بالمنطق والعقل في فهم الدليل، فهو لا يستبعد العقل، ولكن يقيده، ولم يجعله حكما، ولكن لا يهمله ولا ينزله منزلة الحكم الأساسي، فدوره في التعامل مع الدليل هو فهمه.

هذه أساسيات المنهج في الاستدلال عند الشيخ اطفيش كما هي عند الإباضية، فهي لا تسلم إلى القول إن منهجهم ظاهري نصي تفويضي، كما لا تمكّن من القول إنه عقلي تأويلي خالص، وهذا ما جعل الشيخ اطفيش يقف مواقف تقربه من المعتزلة في بعض القضايا، ويقول فيها مثل قولهم مثل الوعد والوعيد، والصفات؛ ومرة أخرى يقف مواقف تقربه من الأشاعرة ويقول بقولهم مثل القول بالكسب والحسن والقبح الشرعيين، ووجوب الإمامة بالسمع، ...

فنرى أنه من الصعوبة الجزم باتجاه منهجي واحد من بين الثنائية المعهودة بين العقليين والنصيين، فلا يمكن أن نضع الشيخ اطفيش والإباضية في فريق دون آخر من فرق المسلمين ومذاهبهم في الاستدلال؛ والسبب في هذا كونهم لم يقفوا موقفا متطرفا من العقل إعمالا ولا إهمالا؛ فلم يلغوه بل أخذوا به لكن لم يكونوا معتزلة، وقيدوه ولم يهملوه ولم يكونوا نصيين ولا أشاعرة خلصا؛ فهم إباضية، وبذلك تميزوا عن غيرهم، لكن يبدو أن هذا التميز ما زال غير مدروس وغير موضح بالشكل الكافي، مما سبب الخطأ في تصنيفهم ضمن مدارس التفكير الإسلامي، وأنتج الخطأ أيضا في اتخاذ الموقف منهم.

ثالثا ــ موقف الشيخ اطفيش من مخالفيه

أكثر الشيخ اطفيش من سرد أقوال غيره من الإباضية وغيرهم من علماء المذاهب الإسلامية، وأقوال أصحاب الديانات القديمة، وناقشها، وأظهر حسبما يراه وجه الصواب فيها والخطأ، وقربها وبعدها من أقوال الإباضية

---

[1] المصدر السابق ص 324وما بعدها.

وأصولهم، ومن شأن هذا العمل أن يفضي إلى اتخاذ مواقف من أصحاب هذه الأقوال والآراء، وينتج كذلك أحكاما في حقهم، خاصة عندما يكون البحث في العقيدة، إذ غالبا ما يرى العالم أن من واجبه أن يتخذ موقعا له وموقفا مما يدرسه من أقوال الخلق مقارنة بما يتعلمه من القرآن الكريم، ويستنتج الأحكام التي يراها من ذلك، ويتأكد هذا عندما يتخذ قوله هو الصواب الذي لا يحتمل الخطأ.

وهذا ما جسدته كثيرا كتب العقيدة وعلم الكلام، ومن بينها ما كتبه الشيخ اطفيش في هذا الكتاب، وكان نموذجا من العلماء الذين حمّلوا أنفسهم واجب الحكم على الغير، وإظهار مواقف موافقة أو مخالفة من المخالفين لهم؛ وكتابه هذا واحد من كتب الخلاف بناء على منهج تبعوريين الذي وضع المتن أصلا في الرد على مخالفيه.

ولم تخف نبرة الخلاف وحدتها أحيانا في المتن وفي الشرح، ولم يبتعد صاحباه من التحيز لحق أو بغيره إلى رأيهما ومذهبهما فقد أطلقا أحكاما على غيرهما ممن خالفهما الرأي.

ومع ما عرف عن الشيخ اطفيش من عاطفة ومحبة للإسلام والمسلمين، وما عمله ضد الكفر والكفار[1]، إلاّ أنه في البحث وفي هذا الكتاب لم يخرج من المعهود في كتب الخلاف، ولم يترك منطق الإلزامات، مع أنه يرى أن: «لازم المذهب ليس بمذهب حصوصا في الديانات»[2]، ورغم أنه أخرج من مجال النهي عن المنكر الاختلاف المذهبي، وقال إنه لا يعتد بها ولا تكون موضوع الأمر والنهي[3]؛ كما أخرج من أسباب البراءة الخلافَ في مصير صاحب الكبيرة[4]، وكان هذا نظريا من أسمى ما كتبه.

لم يمنعه هذا من الوقوع في زلل التشدد والتعصب، وفي إنكار أقوال ومبادئ الآخرين، وكان يتخذ مواقف من غيره حسبما يراه صوابا عنده خطأ عند الآخر، ولم يتمكن أحيانا من الخروج من دائرة هذه الحمية المذهبية والانتصار لما عند الإباضية، واستعمل بعض العبارات الشديدة في حق مخالفيه، وألزمهم إلزامات هم بعيدين عنها.

وهو وإن لم يخرج من المعهود في كتب الكلام والجدل وما ينجر عنه، لكن وددنا لو سار على منهجه في عدم اعتبار لازم المذهب مذهبا، وفي احترام رأي الآخرين واحتمال الأعذار لهم، كما يحتمله في الخلاف في إطار المذهب الإباضي؛ مثلما احتمل العذر الحسن لأهل حيل نفوسة في قولهم بالحيل أحيانا[5]، فلو وسع الدائرة في إطار الإسلام عموما لكان أولى، فلا يعقل أن يوصم عالم بالبعد عن التوحيد، والوقوع في

---

1) ينظر ما سبق، الفصل الثاني، المبحث الرابع موقفه من الاستعمار، ص 62 – 68.

2) اطفيش، حاشية على السؤالات، (مخ)، ظ 115.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 591.

4) اطفيش: إزالة الاعتراض، ص 104؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 467 – 469.

5) اطفيش،شرح أصول الدين،ص449 .

التشبيه وهو قضى حياته في الدعوة إلى الله تعالى، وفي بيان صفاته للخلق حتى يعبدوه عن علم.

ومن شأن هذه المواقف أن تأثر سلبا على دعوة التوحيد، إذا لم تأخذ في إطارها، وإذا لم ينظر إليها في سياقها، وقد نحي على مثل هذه الكتب، وينبغي ألاّ يرى إلى هذا الجانب غير المضيء منها فحسب، ويكون هذا سببا في تناسي الكثير مما يقدمه عالم مثل الشيخ اطفيش للعلم وأهله.

ومن جانب آخر لا يمكن التغاضي عنها، ولكن أيضا ليس من الحكمة الاسترسال في تتبعها والاهتمام المفرط بها، وفي نظرنا وحسبنا أننا لا نزكي على الله أحدا، وقد تبادل المسلمون مثل هذه المواقف بينهم ردحا من الزمن، تبقى عبرة لمن يأتي من بعد في إظهار الصواب، وتوسيع دائرته، وعدم حصره في نظر فئة دون أخرى ثم الانتصار لها، بل الحق أوسع أن يحيط به علما أحدٌ أو جميع خلق الله تعالى وهو العليم الحكيم.

فقد اتبع كل عالم ومذهب منهجا رآه أوفق في إدراك الحق واجتهد في ذلك، ولم يخرج في قوله عن أصول الدين التي نزل بها القرآن الكريم وقررها الرسول ﷺ، وما بعدها كان اجتهادا في التفسير والفهم والإدراك، ومحاولة في التجسيد العملي للحق، والله أعلم بمن كان أقرب إلى مراده، فهما وتحقيقا.

هذا فعل الشيخ طفيش في "شرح أصول الدين" من حيث تعامله مع النص الذي يشرحه، ومن حيث استدلاله لإثبات آرائه، وكذا كيف تعامل مع المخالف له في الرأي، وسيتضح هذا المنهج وهذه الطريقة أكثر عند تحليل الأصول ودراستها كما هو في الفصل الموالي.

الفصل الرابع

دراسة القضايا الكلامية

في كتاب "شرح أصول الدين"

المبحث الأول: شرح المقدمة وقضاياها

المبحث الثاني: دراسة الأصول المتعلقة بالألوهية والغيب

المبحث الثالث: دراسة الأصول المتعلقة بفعل الإنسان وبمصيره

المبحث الرابع: دراسة الأصول المتعلقة بالمجتمع والسياسة

المبحث الأول

شرح المقدمة وقضاياها

تمهيد:

نتناول بالدراسة في هذا الفصل القضايا الكلامية متمثلة في الأصول العقدية العشرة، كما وضعها الشيخ تبغورين وشرحها الشيخ اطفيش، ونجمع في كل مبحث الأصول التي تكون في مجال واحد، حتى يسهل الوصول إلى إظهار مواقف الشارح ونتمكن من حسن تتبع أقواله بين هذه الأصول، لأن الشارح أبقى على ترتيب صاحب المتن و لم يغير منه شيئا؛ ولكن رأينا أن نرتبها أقساما، حسب موضوعها، فيكون لنا منها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأصول المتعلقة بالألوهية والعبد وهي ثلاثة: "التوحيد"، و"العدل"، و"الأسماء والصفات".

القسم الثاني: الأصول المتعلقة بالإنسان في فعله ومصيره، وهي خمسة: "القضاء والقدر"، و"الأسماء والأحكام"، و"المنزلة بين المنزلتين"، و"لا منزلة بين المنزلتين"، و"الوعد والوعيد".

القسم الثالث: الأصلان المتعلقان بالمجتمع والسياسة، وهما اثنان: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، و"الولاية والبراءة".

وقبل هذا نتناول بالتحليل ما جاء في شرح المقدمة من القضايا العقدية والكلامية في هذا المبحث.

فقد تحدث الشيخ اطفيش في شرح المقدمة عن قضايا من علم الكلام، والواقع أنه استعجل الحديث عن بعض المسائل التي ليس مجالها في المقدمة، لأنه لما عرضت له فأسهب فيها، وبين موقفه منها وحللها، مثل مناقشته لقضية فعل الإنسان وقدرته في الفعل واختياره، والمذاهب في ذلك، وتوارد قدرتين على فعل واحد، وكذا أول الواجبات المعرفة أو التوحيد، وهل تجب معرفة الله تعالى بالعقل أو بالشرع؟ وتقرير نفي رؤية الله تعالى، وتعريف المذهب، وتحديد مجال الاختلاف، وتحديد معنى الأمة، والعلاقة بين الوجود والموجود، والعلاقة بين الاسم والمسمى، وتعريف الأصول وتحديدها، وتعريف الدين والتوحيد وعلم التوحيد وعلم الكلام.

ولم ترد هذه المسائل بترتيب بل فيها تداخل، حيث كان الشيخ يذكر المسألة ثم يعود إليها مرة أخرى، ونرى أنها ليست كلها صالحة لأن تناقش في المقدمة وشرحها، فإن الشيخ تبغورين نفسه لم يتطرق إليها وإنما هي من إستطراد الشارح.

وسنقف في ما يبدو لنا هو الأصلح لأن يدرج في مقدمة الكتاب، ونرجئ القضايا الأخرى إلى محلها من دراسة الأصول العشرة تفاديا للتكرير، ومحافظة على البقاء على المنهج في تناول المسائل، وهكذا نقف عند المسائل التعريفية خاصة التي تشكل مفتاحا لهذا الكتاب ولقضايا أصول الدين عموما، ونوضح موقف الشارح فيها، وهي المسائل الآتية:

1ـ تعريف علم الكلام.

2ـ تعريف الأصول وتحديدها

3ـ تعريف الدين

4ـ تحديد الأمة، والمذهب

أولا ـ تعريف علم الكلام والتوحيد

في البداية اعتبر الشيخ اطفيش أن علم التوحيد هو نفسه علم الكلام و لم يفرق بينهما، وقال: « وعلم التوحيد هو علم الكلام»، وقدم بعض التعاريف المتداولة، وابتدأ بتعريفين، وذكر تسمية هذا العلم ومصادره وموضوعه وواضعه، وحكمه الخ، فأصبح علم الكلام عنده هو:

1ـ «علم بقواعد يتوصّل بها إلى إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه».

2ـ «علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينيّة، مكتسب من أدلّتها اليقينيّة».

ثم بعد هذا ذكر صياغتين أخريين للتعريف ونسبهما إلى بعض دون تسمية لهم، بقوله: «وعبارة بعض ...»، وهما مجرد تكرير للتعريفين اللذين بدأ بهما الموضوع،والذي أضافه هو نسبة القول إلى الغير،وهذان التعريفان هما:

1ـ «علم بقواعد يتوصّل بها إلى إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه».

2ـ «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة على الغير وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه».

وفي هذه التعريفات حاول أن يقدم علم الكلام من جهة نظر إباضية، بل في صياغة هي نفسها صياغة الإيجي، لكن أضفى عليها المسحة الإباضية فهو يرى أن واضع هذا العلم أبو عمار، ومن كان في عصره أو قبله؛ ولعل الذي جعله يقول هذا وينسب إليه وضع علم الكلام هو شهرة أبي عمار، وكتابه "الموجز"، وأهمية هذا الكتاب ومؤلفه وما قدمه من عمل في علم الكلام الإباضي، حيث كان من جاء بعده تبعا له، وقد استفاد أبو عمار من أعمال علماء الكلام من غير الإباضية، فكان له فضل نقل هذا العلم إلى الأوساط الإباضية بالمعنى المنهجي، وإلا فالإباضية قد تناولوا مسائل

علم الكلام قبل أبي عمار بكثير[1].

ولم يخالف الشيخ اطفيش في تعريف علم الكلام غيره من المتكلمين في شيء فقد أعاد تعريف الإيجي والتفتازاني والجرجاني في شرحه على الإيجي[2].

ووقف إلى جانب من يرى وجوب الأخذ بعلم الكلام وتعلمه، فقد قال في حكمه: «وحكمه الوجوب»، وهذا تبع لاعتباره أن علم الكلام يتعلق موضوعه بالعلم بالله تعالى وما يجب له وما يستحيل وما يجوز، وبالرسل، وبالممكن ودلالته على وجود الله تعالى، والسمعيات ووجوب التسليم بها واليقين بها. كما اعتبر أن ثمرته الوصول إلى معرفة الله تعالى معرفة برهانية قطعية، والحصول على السعادة الدائمة.

ومصدر هذا العلم الدليل النقلي والعقلي، فهو بهذا لا يتيح القول إن علم الكلام يثبت العقيدة عن طريق الدليل العقلي وحده، عند من يريد أن يقيد هذا العلم باعتباره لا ينظر إلى الدليل النقلي[3]، بل يثبت أن النص مصدر له، وهو ما يشهد به هذا الكتاب وغيره من كتب علم الكلام لدى الشيخ اطفيش، وغيره[4].

ثم درس التعريفين الأخيرين ووازن بينهما ووجد أن التعريف الثاني فيه إضافة الاحتجاج على الغير، وسماه هو "الخصم"، -ونص التعريف الأصلي استعمل كلمة "الغير"، وهي كلمة ألطف - وهو أدق من الأول، لأنه ورد فيه ذكر إيراد الحجة وحده، بينما الثاني أضاف إلزام الغير بهذه الحجة، مما يدل على أن الشيخ يرى في علم الكلام وظيفتين إحداهما داخلية، وهي المعرفة بالحجة والدليل على الحق، والأخرى دفاعية وتعني مناقشة الغير، وإبطال حجج المخالف.

كما نبه إلى أن علم الكلام حسب التعريف الأخير يستدعي اجتهادا وشدة في معالجة إثبات العقائد، والاستمرار على ذلك، مادام الإيمان بالتوحيد مطلوبا بقاؤه واستمراره دائما، ولا يجوز جهله أبدا.

ومن جهة أخرى أثبت أن علم الكلام غير العقيدة والكلام غير التوحيد، فعلم الكلام يختص بالحجاج، وإثبات الاعتقاد، وإبطال دليل الخصم، بينما المطلوب في التوحيد تحصيل العقيدة والعلم بها والسعي على تحقيق غاياتها في النفس البشرية وهي انشراح الصدر بالقرآن ونوره، وبالسنة.

ويلاحظ هنا أنه في البداية جعل التوحيد وعلم الكلام شيئا واحدا، ثم فصل بينهما هنا من حيث المطلوب تحصيله من كل واحد منهما، وهو تمييز مهم بين المصطلحين.

ويضيف الشيخ في خصائص العقيدة عند شرحه للتعريف أن غرض الاعتقاد التصديق القلبي، وليس التطبيق

---

1) ينظر الفصل الأول، المبحث الأول، ص 18- 24.

2) ينظر: الإيجي، مواقف، ص107، الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص32، التفتازاني، شرح المقاصد، 1 ج 6- ص10.

3) سليمان الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص من الكتاب و السنة، ص 21.

4) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص156.

العملي، ويظهر هنا كيف انساق الشيخ مع الخرجاني، في هذا الشرح، وقوله هذا يجعله يخالف مشهور الإباضية من أن الإيمان قول وعمل؛ وهو من جهة وافق شراح الإيجي[1]، وإن لم يخالف المذهب الإباضي إلاّ من جانب اعتباري، لأنه لا يرى فصل العمل عن الاعتقاد فصلا يوحي بعدم المطالبة به، ولكن ينبه على أن مؤدى الإيمان هو التصديق، وأن التصديق لا يكون حقيقيا إلاّ إذا أنتج عملا، موافقا لهذا التصديق، ولكن ليس منه[2].

ويخلص بعد هذا إلى اعتبار أن علماء الكلام ليسوا الإباضية وحدهم، فكل من تكلم في علم الكلام فهو متكلم، ولا يبقى مقياس الصحة والخطأ حاصلا حسب الشيخ لموافقة المذهب ومخالفته، ويقول في هذا: «خطأ غير أصحابنا لا يخرجهم عن كونهم من علماء الكلام، ولا يخص أصحابنا باسم علماء الكلام، ولو كانت حجج هؤلاء باطلة فيما خالفونا فيه، ولا يخرج علمهم في ذلك عن كونه علم كلام»[3].

لقد اتبع الشيخ ما قال الخرجاني من قبل، والذي فعله أنه غير في كلامه بما يوافق أسس المذهب الإباضي، وإن لم يكن بالشيء الكثير، فقد كان أصل التعريف أشعريا من الإيجي، وأصبح إباضيا في كلام الشيخ اطفيش.

وإن كان هذا من دلالات فأولاها ارتضاء الشيخ لتعريف من سبقه، وأخذه به، وموافقته له، مع تقديم بعض ما يكون خاصا بمذهبه. وهذه التعاريف التي ذكرها المؤلف من بين تعاريف متعددة لعلم الكلام، والذي اختاره الشيخ من التعاريف هي التعاريف السائدة والمتداولة[4].

كما أنها تدل على نظرة الشيخ إلى هذا العلم على أنه وسيلة للوصول من خلالها إلى هدفين:

أحدهما إثبات العقائد، والتدليل عليها.

والثاني مواجهة المخالف في التصور والاعتقاد، وهو هذا يضع علم الكلام من علوم المواجهة بين معتقد لشيء ومخالف له، وله بهذا وظيفتان داخلية وخارجية؛ أما الأولى فهي بنائية واكتسابية لمعرفة التوحيد، وأما الثانية فهي خادمة للأولى ومدافعة عنها، حيث يقوم علم الكلام بإبطال أدلة الغير وإظهار عدم صلاحها، والجواب عن الاعتراضات الموجهة إلى ما يعتقده المتكلم، أو الموحد عموما. ولم يخرج هذا عن الوظيفة التي وضعها المتكلمون لعلم الكلام من قبله[5].

واختياره هنا لهذه التعاريف يجسد بوضوح مسار ما جاء في الكتاب، من إثبات العقيدة، والرد على المخالف،

---

1) ينظر: حميس بن عاشور، قضايا العقيدة الإسلامية، ص 21.

2) اطفيش: الهميان، ج1 ص 207؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص284- 288.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص271.

4) الخضر، موقف المتكلمين، ج1 ص 19، 20.

5) صالح نعيجات،منهج البحث في علم العقيدة، ص 21؛ حميس بن عاشور، قضايا العقيدة الإسلامية، ص 21.

ومحاولة إبطال دليله فيما يذهب إليه، فهي تعاريف تدخل في الجدل والمناظرة والحوار، والكتاب في الرد من خالف في قضايا العقيدة والكلام كما نبه عليه مؤلفه.

ثانيا ـ تعريف الأصول

أصول الدين مصطلح استعمل كثيرا وبمعان متعددة، وهو من أسماء علم الكلام، وكان عنوانا أو ضمن عناوين كتب في علم الكلام؛ وقد خصص تيغورين كتابه هذا لأصول الدين وبها سُمي الكتاب، وأشار في بدايته إلى أنه يبين هذه الأصول لمن طلب منه ذلك.

والذي يستوقفنا في شأن هذه الأصول تعريفها وتحديدها، فهل يمكن الوقوف على تعريف ضابط واضح لها؟ وكيف تم تحديدها؟

فإن صاحب المتن لم يقدم تعريفا، ويبدو أنه استعمل هذا اللفظ استعمالا اصطلاحيا، وإن كان لم يبين مؤداه، وذكر مضمونه في الأصول المذكورة في الكتاب، وأغلب الذين جاءوا من بعد تيغورين سلموا له هذا الاصطلاح وحتى بالتصنيف الذي وضعه.

وقد استعمل هذا المصطلح استعمالات متعددة؛ منها ما اعتبر فيه مجرد المعنى اللغوي، ومنها ما اعتبر أنه يجمع كل مهم في الدين؛ ومنها ما اعتبر فيه حملة مبادئ وآراء عقدية لغير فرقة ومذهبا عن غيره، ولعل الذي يهمنا في بحثنا هو المعنى الأخير.

وقد عرف الشيخ اطفيش في هذا الشرح أصول الدين بقوله: «الأصل ما يبنى عليه غيره، وفروع الشرع مبنيّة على أصوله، فما يجوز فيه الخلاف مبنيٌّ على ما لا يجوز فيه»[1]؛ والجزء الأول من التعريف هو قول الجرجاني في التعريفات[2]، وزاده الشيخ بتوضيحه فيما يتعلق بالشرع.

ويستنتج من قوله أن الأصل هو ما لا يجوز فيه الخلاف، بمعنى أن من شأن الأصل أن يكون متفقا عليه، بينما الفرع يختلف فيه، وواضح أن هذا في دائرة الشرع، وإذا سايرنا هذا التعريف فإنه يبدو جامعا لمعاني الأصول الشرعية، ويدل على اتفاق الأمة على كلمة واحدة، فما اتفقت عليه هو الأصل وما اختلفت فيه هو الفرع.

لكننا نجد الشيخ اطفيش عندما يعطي المثال لتوضيح الأصل ومعناه وما يصدق عليه، يقدم فيه مثالين، المثال الأول لا ينطبق عليه التعريف، والثاني ينطبق عليه، فالأول في بعض المسائل الفقهية (رفع اليدين في التكبير، وحكم بول

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 268

2) الجرجاني، التعريفات، ص 30

المأكول) التي من المفروض أن تكون مما يجوز فيها الخلاف نجده قد أعلا من شأنها وجعلها تتفرع مباشرة مما رآه أصلا في الدين وهو نفي رؤية الله تعالى، وبقطع النظر عن البعد الشاسع بين الطرفين، وحسب التعريف فإن ما وقع فيه الخلاف لا ينبغي أن يكون من الأصول، ومسألة رؤية الله تعالى، مختلف فيها، وكان المفروض أن لا يجعلها أصلا يُتبع له غيره، مثل هاتين المسألتين المذكورتين، فهو في الأخير قد علق فرعا على فرع آخر، و لم يخرج من دائرة الفروع.

بينما في المثال الثاني استشهد للأصول بما يحقق التعريف الذي ذكره بكل معانيه، وهو الصلوات المفروضة، فهي حقيقة لم يقع حولها الخلاف، بينما السنن أصبحت من الفروع، وكذا النفل لأنها أقل درجة في الاتفاق عليها من المفروضات. وهذا يتطلب اتخاذ مقياس آخر، أو أن في الموضوع اعتبارا غير هذا.

وإذا تتبعنا آراء الشيخ اطفيش وتعريفه للأصول نجد أنه في غير هذا الكتاب يقول: «والذي أقول به: إن الأصول التي لا يجوز فيها الاختلاف التي القول فيها مع واحد هي ما يرجع إلى الله وصفاته وأفعاله»[1]، وهو هذا القول أخرج موضوع الشفاعة وخلود الفاسق في النار وكون الصراط جسرا حقيقيا من دائرة الأصول العقدية، التي توجب البراءة من المخالف فيها. فأدخل اعتبارا آخر للأصول وهو ما يتعلق بذات الله تعالى، وما يكون الخلاف فيه اعتقادا غير صحيح في حق الله تعالى، أو ما يؤثر الخلاف فيه في التوحيد، وهو بهذا جعل مسألة نفي الرؤية، وكون الصفات ذاتية من الأصول، لأن اعتقاد غير هذا في مذهب الشيخ قدح وانتقاص من التوحيد، ومخالفة له، كما قال في موضع آخر: «ويعرف الشيء من الأصول بأن تكون مخالفته قادحة في التوحيد أو ما يجري مجرى ذلك»[2].

وفي موضع آخر يرى أن الأصل هو شهادة التوحيد بجملها الثلاث، وما يقطع فيه العذر، وما لا يجوز فيه الخلاف، وما الحق فيه مع واحد، وما سواه من الفروع من خصال التوحيد وما لا يقطع فيه العذر وما يجوز الخلاف فيه[3].

فهو من جهة يقرر أن في العقيدة ما هو أصل ومنها ما هو فرع، ولكن عندما ننسب هذه الأصول وتضاف إلى الدين بالمعنى العام نجد عدم التوافق مع الضابط الذي وضعه، فإذا كان الضابط عدم الاختلاف، وعدم احتمال الأصل لأكثر من معنى وتفسير، فإنه ينبغي إعادة النظر في هذه الأصول التي فرضها كل مذهب على نفسه، واعتبرها هي أصول الدين.

وهنا نصل إلى نتيجة أن المذاهب لما اتخذت لنفسها أصولا ـــ بما في ذلك الإباضية ـــ لم تكن ترى إلى جهة الاتفاق في الحقيقة، ولكن كانت ترى إلى الاختلاف، فتميزت كل فرقة بما يجعل لها كيانا ويحقق لها تفردا بين غيرها من

---

(1) اطفيش، مجموع رسائل-ج6، (مع)، ص 153- 154.

(2) المصدر نفسه ، ص 07

(3) اطفيش ، شرح الدعائم : ج 1 ص 129

الفرق، وهذا اتخذت مواقف في قضايا العقيدة، فلا يكون الواحد من أهل مذهب إلاّ إذا سايره في هذه المواقف، ووافقه فيها، وأمكن أن تظهر الفرق والمذاهب العقدية من خلال تميزها عن غيرها بأصولها.

فالصواب والصحيح فيما يبدو أن تسمى أصول الخلاف، أو أصول المذهب، لا أصول الدين، لأن أصول الدين من المفروض ألا تكون موضع خلاف بين المسلمين، فلا يفرق بين المسلم وغيره إلاّ اختلافه مع الملل الأخرى في أصول إيمانه وأحكام الشريعة التي يلتزم بها.

وعندما نرى هذه الرؤية يمكن أن نفسر اختلاف الأصول من مذهب إلى آخر؛ لكن نلحظ أنه وقع التوسع في إطلاق مصطلح الأصول من فرقة إلى أخرى، فكان الاسم واحدا "أصول الدين"، لكن المضمون والمقصد متباين تباينا واسعا إلى حد التناقض الذي يجعل ما في المذهب الواحد لا يمكن أن يجتمع مع ما في غيره.

ومما يدل على أن المراد بهذه الأصول معناها الضيق والمقتصر على مميزات المذهب عند الإباضية أنهم كانوا يسمونها أصول الخلاف كما عبر عنها تغورين: «أصول الدين التي اختلفت فيها الأمّة حتّى صاروا طرائق قِدَدًا، وأفرقا مختلفة»[1]؛ فقد كان صريحا في أنه لا يقصد الأصول التي تجمع، بل التي كانت محل اختلاف، وكذلك من بعده الشماخي الذي قال في متن الديانات: «وإنما جاء اختلاف النّاس من قبل تسعة أصول»[2]، ثم عددها.

ومن جهة أخرى إذا كان هذا الاعتبار هو الصحيح فإن أي مذهب عندما يتخذ لنفسه أصولا إنما يريد أن يظهر القضايا التي خالفه فيها غيره، و لم يتفقوا معه، أو لم يتفق معهم، وهذا في حد ذاته غير متيسر دائما فلا نكاد نجد مذهبا يحقق هذا بالمعنى الدقيق، إلاّ على الغالب، فيذكر له بعض المواقف التي اشتهر بتغليبها على غيرها، وإلا فلا يمكن أن ينفرد الإباضية ــ مثلا ــ بأصل التوحيد دون غيرهم، ولا المعتزلة بأصل العدل مثلا، ولا غيرهم، ولكل مذهب نظر في جزء من هذه الأصول، وهذا يثبت أن هذا المصطلح وقع فيه التوسع كثيرا مما أنتج عدم انضباطه، إذ يراد به التفرد.

والذي ينبغي أن يكون هو الإبقاء على الضابط بأن الأصل هو "ما لا خلاف فيه بين المسلمين"، وهذا لا تصح الأصول إلاّ ما جاء صريحا في القرآن الكريم، والسنة الصحيحة التي لا خلاف فيها، وهو ما يكون كفيلا حقا بإرجاع الأمة إلى أصولها، وتدعى إلى ما كان يدعو إليه الرسول ﷺ، لا إلى ما انتهت إليه تصورات الناس من بعده رغم أهميتها، لكن لا ينبغي أن تكون بديلا عما جاء به ﷺ.

---

1) تغورين ،أصول الدين،ص 74

2) الشماخي،متن الديانات،ص 47

والأصول التي حددها الشيخ تبغورين عشرة، وهو ما اتبعه عليها الشيخ اطفيش، ولم يغير في شيء منها، ولم يعلق على هذا التحديد، مع أنه في كتبه الأخرى يتوسع في هذا المصطلح لأكثر مما ذكره تبغورين، مما يثير السؤال: هل هذه الأصول متفق عليها بين الإباضية؟ وهل هناك تصنيف آخر؟

بالنظر إلى ما ألف في الموضوع نجد عالما قريبا زمنيا من تبغورين وهو الشماخي لم يوافقه عليها، وأنقص منها في كتابه "الديانات" أصل "الأسماء والصفات" لأنه جزء من التوحيد، ومن الأسماء والأحكام، كما أن العالم عمرو بن رمضان الثلاثي لم يعلق على هذا الاختلاف، وهو الذي شرح كتاب تبغورين ولخصه وشرح "متن الديانات"، واكتفى بالإشارة إلى ما يذكره تبغورين والشماخي، دون تعليق على هذا الاختلاف؛ كما أن الذين درسوا الموضوع حديثا لم يتناولوا المسألة بالبحث، والواقع أن تبغورين توسع في العدد، مع أن بعض ما في الأصل السادس وهو الصفات الإلهية، يندرج تحت الأول وهو التوحيد، وبعضه الآخر وهو صفات العباد وأحكامهم يعود إلى الأصل الأخير وهو الأسماء والأحكام. وهذا يدل على أن الموضوع لم يُفصّل القول فيه، من حيث تحديد ما يصدق عليه، مع أن هذا المصطلح يحمل دلالة مهمة بالنسبة إلى الشرع، ويتعلق بما بني عليه غيره.

ومع وجود القرآن الكريم، لا يظهر أنه من السهل التقدم بين يديه بتحديد هذه الأصول، إلاّ من قبيل تقريب الفهم، فإذا لم تكن هذه الأصول التي يراد بها أن تعبر عن الدين تفسيرا لما جاء به القرآن، فستكون من جملة ما ورثه المسلمون عبر العصور، وما تراكم على تراثهم من مفاهيم وتفاسير وما عاشوه من قضايا وأحداث، جعلت في الأخير مضمون العقيدة وعلم الكلام أحسن حامل لتاريخ المسلمين الفكري، فكلما استعظموا مسألة ورأوا أن الخلاف فيها قادح في الدين، رفعوها إلى العقيدة وبوؤوها مكانة تكون فيها من الأصول، أو على الأقل من الفروع العقدية[1]؛ ولا نحسب أن الفكر الإباضي في الموضوع إلاّ جزءا من الفكر الإسلامي، تأثر بالظروف ذاتها التي عاشتها المسلمون، فكانت النتائج متشابهة ومتطابقة غالبا.

وهذا من شأنه أن يعزز الدعوة إلى إعادة صياغة هذه الأصول، وتحديدها بما يتوافق مع القرآن الكريم، واستبعاد ما لا يعضده دليل، تخفيفا على المؤمنين وتيسيرا، وهو بعض ما فعله الشيخ اطفيش عندما استبعد بعض المسائل من دائرة الأصول، لعدم جدواها، وعدم دليلها من القرآن[2].

---

1) ينظر :عبد المجيد النجار،إحياءالفكر العقدي في مواجهة التحديات،أو تجديد الفكر العقدي ،ص 56

2) اطفيش :مجموع رسائل،(- از 6) ص،53 وينظر ،أراءالشيخ اطفيش العقديةص 435-436-474

ثالثا ـ تعريفه الدين

ومن القضايا التي تضمنها شرح مقدمة كتاب "أصول الدين" تعريف الدين بعد تعريف الأصول، باعتبار اللفظ مركبا إضافيا، فقد عرف الشيخ اطفيش الدين بالتعريف الوارد عند الأصوليين، وهو قوله: «والدين الأحكام الشرعيّة»، ثم قال: «وهو "وضع إلهيٌّ سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات"».

وعرفه أيضا بقوله: «ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ من الأحكام».

ثم أخذ في بيان التعريف وشرحه، وذكر المحترزات فيه؛ لينتهي هذا التعريف حسبه إلى حصر الدين في الأحكام الشرعية كما صدّر به الكلام، فأخرج منه ما وضعه الخلق، وما كان حجره غير ذاتي.

كما ساق التعريف بأنه: «وضع إلهيٌّ سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات»، بإضافة وصف السلامة للعقول.

وخلص في الأخير بعد شرح التعريف وبيان تقييداته إلى القول: « فالدين هو الأحكام التي وضعها الله، الباعثة للعباد إلى الخير الذاتي»، وهذا اختصار لمواصفات الدين التي تنتج عن التعاريف المتعددة.

ونلحظ كيف قصر الدين أحيانا على مجالات محدودة، فالمقصود من الدين فيما يظهر من التعاريف غير ما يقصده القرآن الكريم، فإذا كان الدين الإسلام، فهو شامل لكل شيء، وإذا كان القرآن يعلّم الدين، ويبين للناس ما يفعلون، فهو كما جاء فيه لم يفرط في شيء، كما قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[الأنعام: 38]؛ ومع هذا عرّف الدين على نحو من التضييق وتقليص دائرته على بعض التصرفات، وبعض المجالات دون بعض، فأبعد ما يتعلق بالحياة الدنيوية عن الدين، و لم يعتبر نمط العيش وإصلاح الحياة العامة من الدين، وأخرج الذين عرفوه حسن العشرة وتدبير المنزل والتجارة، منه باعتبارها ليست وضعا إلهيا، والشيخ اطفيش تفطن إلى هذا لكن لم يركز عليه كثيرا، حيث استدرك بأن الواضع الحقيقي لكل شيء هو الله تعالى، إلاّ أنه لم يهتم لهذا كثيرا، وكذلك الشيخ السالمي الذي انساق وراء التعريف السائد و لم يستدرك عليه بشيء[1]، مع أنا عندما نرى إلى التعريف الشمولي للإباضية نجد أنه كان من المفروض أن يتجندوا موقفا مخالفا، يكون من نتيجته هذا الاستدراك، والمحافظة على شمولية الدين لكل التصرف البشري لأنه يهديهم للتي هي أقوم، ووجدنا الشيخ اطفيش بدأ الطريق لكن لم يستمر فيه.

والسبب في هذا أن التعريف يذكر في مجال محدود، فالذين عرفوه كانوا مهتمين بالجانب العقدي في معناه الضيق والأحكام التعبدية في الغالب بمعناها الخاص جدا في الفقهيات كذلك، ويدل لهذا الاستدراك الذي أورده الشيخ لما قال: «ولا تخرج مسائل الاجتهاد لأنها وضع إلهيٌّ وُثِّق إليها المجتهد»، لأنه شعر بما يمكن أن يفهم من الوضع الإلهي

---

1) ـ السالمي، مشارق، ج 1 ص 99_100

إخراج كل وضع بشري، فاستدرك الاجتهاد حتى لا يخرج من دائرة المهمات في الدين.

ويوغل التعريف في الاحترازات إخلاصا لتضييق الدين على النعت في حدوده الضيقة فيستبعد الطبيعة والكون وما يجري حولهما، وما فيهما وما بينهما، والحيوان وما يتعلق بحياة ما لا يعقل، والصناعات المختلفة من الطب والفلاحة، وفي الجملة يصبح الدين هو الشريعة في حدود الشعائر دون ما عداها.

وفي هذا في خلل وتناقض، فإذا كان الدين بهذا المعنى الضيق فإن تعاريف أصول الدين تختلف وتتناقض تماما مع ما جاء في تعريف الدين، لأن أصول الدين كما عرفت وحددها المعتزلين أو غيره، عند الإباضية أو غيرهم لا تعني الأحكام الشرعية التي عرف بها الدين؛ إلاّ إذا اعتبر أن الدين هنا غيره هناك، فيكون استعمالا مزدوجا للفظ، وهو مخالف للمنهج وللمبدإ، عند استعمال لفظ على حقيقتين أو حقيقة ومجاز.

يضاف إلى هذا عدم الانسجام على الأقل في حق الإباضية في تعريفهم الإيمان الشامل لكل حياة الإنسان، والواقع أن الذين عرفوا الدين أرادوا أن يخلصوا للجانب الشكلي، ويتحدثوا في تعريفه عما يهمهم ويعنيهم في صلاتهم، وغفلوا عن هذه الشمولية، هذه الغفلة التي ربما كانت من أسباب انحصار مفهوم الدين لدى المسلمين، فكان أحد أسباب الضعف الداخلية.

فقد وقع لتعريف الدين ما وقع لتعريف الأصول من الخلل، مما يستدعي إعادة النظر في تحديد هذه المفاهيم، وإعادة ضبطها حتى تصبح معبرة ومترجمة لروح القرآن الكريم والرسالة التي أنزلت مبينة للناس كيف يتصرفون، وكيف يفلحون ويسعدون دنيا وأخرى، هذه السعادة التي يشير إليها التعريف التقليدي للدين، لكن يعطي لها سببا غير كاف، فكيف يسعد من يراعي الدين في الصلاة والزكاة، ولا يراعيه في الزراعة والتجارة والطب؟ !!!

إن هذه الدعوة لا تعني أبدا أن أهل العلم جانبوا الصواب في ما تعلق بالحياة العامة، بل كان جهدهم محاولة هداية الإنسان إلى ما يصلح حاله، لكن جاء الخلل في التصورات والمصطلحات التي لم تضبط، ومن الفصل بين العلم والعمل، فهي دعوة إلى إيجاد انسجام بين المفاهيم والتصورات وبين العمل والتطبيقات، حتى لا يكون الخلل ثغرة وحجة لمن يريد أن يستعمل الدين استعمالا مغرضا.

رابعا ـ تعريف الأمة والمذهب

وضح الشيخ اطفيش معنى الأمة والمذهب، وقال في تحديد الأمة : « أمة الإجابة إلى التوحيد وهم المراد، وتطلق الأمة على من أرسل إليه النبي وأهل زمانه ومن بعدهم ، وهو الأصل عند الإطلاق، كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿قَوْمَ نُوحٍ لَمَّا

قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ﴾ [هود:89]، ونحو ذلك مع تكذيبهم، ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[الأنفال:38]»[1].

فالأمة أي أمة سيدنا محمد ﷺ تعني المكلفين البالغين العاقلين ويندرج فيها كل من وحد بعد بعثته ﷺ، وينقسمون إلى مؤمنين وكافرين آمنوا بغير الرسول ﷺ، أو لم يؤمنوا بشيء، بمعنى أنها تجمع العالمين، ما دامت رسالته للعالمين، واستثنى منهم من لم تقم عليه الحجة بوجوده ﷺ، ممن لم تبلغهم دعوته، ولكن قصرهم في من آمن بعيسى أو موسى عليهما السلام، وهذا يدل على اعتباره شمول دعوتهما وعموم رسالتهما، مع أنه لا دليل عليه، والشيخ نفسه لم يسلم هذا لصاحب عقيدة التوحيد في شرحه لها[2]، لأنه اشترط فيمن بقي على دعوة موسى عليه السلام ألا يكون عالما بدعوة عيسى عليه السلام، ولا وجه لهذا إلا اعتبار أنهما رسولين إلى كافة الناس، وهو ما لا يقوم عليه دليل، بل دل الدليل على خصوصية هذين الرسولين إلى بني إسرائيل، ولم توسع دعوة عيسى عليه السلام إلا انحرافا من المسيحيين عن الأصل الذي أرسل من أجله عيسى عليه السلام، كما بقي اليهود أمة مستأثرة في نظرهم برسالة موسى عليه السلام[3].

وأما فيما يخص المذهب فيرى الشيخ اطفيش أن المقصود به، الطرائق المتخذة في فهم الدين، التي نشأ عنها الخلاف بين المسلمين، وهو يرى أن المذهب لا يعتبر في الخلاف الجائز، وأن هذا المصطلح قد توسع في استعماله حتى شمل الاختلاف الجائز وغير الجائز، وقال: «فالمذهب يطلق على ما يجوز فيه الخلاف لا على ما لا يجوز»[4]، والأصل في كتاب تيغورين أنه يذكر الخلاف الذي لم يكن جائزا، وغير مقبول، لأنه يرى أن الأصول هو ما لا خلاف فيه، أو ما يعذر الخلاف فيه؛ فتوسع المسلمون في المذهب إلى كل خلاف.

إن هذا التعريف للمذهب ينسجم ويتوافق صوريا مع تعريف الأصول، إلا أن إشكال التعريفين يظهر في تحديد ما يصدقان عليه، خاصة فيما يصدق عليه مصطلح الأصل، لأن الأصل باعتباره ما لا خلاف فيه، أو ما لا يجوز فيه الخلاف، يمكن من توحيد المسلمين على كلمة واحدة، ولا تكون المذاهب إلا في قضايا فرعية، يحتمل الخلاف فيها. لكن الإشكال واقع في ضبط "ما لا يجوز فيه الخلاف"، وعلى ما يصدق، فلما لم يمكن ضبطه، سرى الإشكال إلى استنتاجات خطيرة، سهلت إخراج الناس من الملة لمجرد الاختلاف في بعض المسائل التي يرى إنها على أنها من الأصول ولم تكن كذلك؛ فحكم على المذهب المخالف أنه خالف فيما لا يجوز الخلاف فيه، فليس خلافه خلاف مذهب فقط ولكن خلاف دين ...

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 285.

2) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 444، 445؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 240 - 241.

3) انظر مثلا: الإصحاح 15 الفقرة 24 وينظر تعليقنا على آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص ص 241

4) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 273

إن هذه المقدمة التي شرحها الشيخ، تعبر عن هي وشرحها عن واقع موضوعها بين المسلمين، وتحديد إشكال ضبط المصطلحات، ومنهج التعامل في القضايا العقدية، وهي كذلك مهمة مما يأتي من القضايا، لأنها ستكون نتيجة عن هذه التصورات في الغالب، وتشير إلى أن الكتاب سيكون في إظهار العلاقة بين المسلمين انطلاقا من مواقفهم من القضايا العقدية، وكذا مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى، وهو ما نتدارسه في المباحث المقبلة.

المبحث الثاني

دراسة الأصول المتعلقة بالألوهية والغيب

من بين الأصول العشرة يمكن تصنيف اثنين منها ضمن مسائل الألوهية والغيب، وهما "التوحيد" و"الأسماء والصفات"، ولم تأتي مرتبة على هذا النحو، فالتوحيد هو الأصل الأول، ثم "الأسماء والصفات" وهو الأصل السابع، والذي ندرسه هنا هما هذين الأصلين كما جاءا في موضعيهما من الشرح، مع إضافة ما ورد بشأنهما في ثنايا الكتاب، حتى نجمع مواد الكتاب حسب مجالاتها، وهذا يمكّننا من أخذ تصور شامل عن موقف الشيخ اطفيش في شرحه لكل أصل من هذه الأصول، لأنه أحيانا يرود ما يتعلق بأحد هذه الأصول في غير موضعه، لشدة تعلقه بذلك المجال، أو استطرادا كما وقع في شرح المقدمة خاصة.

أولا ـ أصل التوحيد

عرّف الشيخ التوحيد في شرح المقدمة لما عرف علم التوحيد وميز بينهما، وقال: هو«إفراد الله ذاتا وصفة وفعلا؛ فهو إثبات ذات غير مشبّهة للذوات، ولا معطّلة عن الصفات»[1]، ومن التعريف نرى أن أهم مسائل هذا الأصل إثبات تفرد الله تعالى، ونفي التشبيه والتجسيم، وإثبات الصفات، وكذا ذكر أحكاما في شأن من أقر به ومن خالف، ومتى يجب التوحيد.

وهذا التعريف لخص فيه كل ما جاء في هذا الأصل عند تيورين، وهو في الواقع ينتظم كل الأصول الأخرى، لأنها تتفرع عنه، لذا ورد في شرح الشيخ لهذا الأصل ما هو من قضايا الأصول الأخرى خاصة منها الأسماء والصفات، فقد ظهر تداخل كبير بين الأصلين، حتى كاد يقول كل شيء عن الصفات في التوحيد لما بينهما من تلازم، بل إن التعريف يدل عليه ويشير عنه، عندما نفى التعطيل عن الصفات فيه، كما أن في المتن أيضا هذا التداخل بين الأصلين، إذ ناقش تيورين معاني الصفات، وتأويلها في أصل التوحيد، ولما جاء إلى أصل الأسماء والصفات تناول فيه جانبين: أسماء وصفات الله تعالى، ثم أسماء المكلفين حسب الإيمان والكفر، ولعل هذا ما جعل

---

1) المصدر السابق،ص 269

من جاء بعده يلغي هذا الأصل ويكتفي بأصل التوحيد، وأصل الأسماء والأحكام، ما دام ما جاء في أصل الأسماء والصفات يعود إلى هذين الأصلين[1].

فالله هو الواحد المطلق الحقيقي، ولا أحد يحقق هذا الوصف سواه، فما دونه لا يمكن أن يكون متفردا، ويبيّن الشيخ أن اسم الواحد عام في النفي، وكلُّ مخلوق تثبت له صفة نفي الواحدية.

ويزيد في معنى التوحيد وتفرد الله تعالى بكونه هو الواحد على الحقيقة ببيان أن غيره يكون واحدا بمعان متعددة، وكلها لا تفيد التفرد الحقيقي كما هو لله تعالى، لأن الله واحد بمعنى انتفاء وامتناع الانقسام عنه تعالى بأي معنى من المعاني، بينما غيره فالواحد:

«حقيقيٌّ، إن امتنع انقسامه بوجه من الوجوه، وهو الله ـ جل وعلا ـ.

ـ بالشخص، إن لم يصدق على كثيرين، كزيد.

ـ أو بالجنس، إن لم يمتنع حمله على كثيرين، كالحيوان، ولا بدّ أن يكون واحدا من وجه، كثيرا من وجه.

ـ أو بالنوع، إن كان نفس الماهيّة المعروضة للكثرة، كالإنسانيّة لزيد وعمرو.

ـ أو بالفصل، إن كان جزء ماهيّة واحدة، مميّزا لها، كالناطق لتشحد فيه زيد وعمرو.

ـ أو بالعرض وبالمحمول، إن حملت جهة الاتحاد على المتعدّد، كاتحاد البياض في حمله على الثلج والقطن، تقول: الثلج أبيض والقطن أبيض؛ ويسمى واحدا بالمحمول أو بالعرض، كالموضوع إن وضعت جهة الاتحاد للمتعدّد المحمول، مثل اتحاد الإنسان الموضوع للضاحك والكاتب، وحملهما عليه؛ تقول: الإنسان ضاحك كاتب؛ ويسمّى واحدا بالموضوع»[2].

فالله تعالى تفرد بالوحدانية من جميع المعاني، فلا ثاني له، ولا جزء له، ولا يعبر عنه بكل، لأن إثبات الكل إثبات للجزء، وهو واحد في كل شيء، في الخلق، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وفي كل أفعاله، وصفاته، وفي ذاته، وفي اسمه، وفي أنه لا يستحق العبادة غيره، وفي أنه لا أحد يفعل مثل فعله، ولا يشاركه.

إن الغرض من هذا التعريف هو الوصول إلى تقديم تصور عن معنى التوحيد، وهو مطلق التفرد عن المخلوقات، بحيث ينتظم التعريف كل موجود، ففيه إثبات: الله تعالى، وسائر الموجودات، ولا يمكن أن يجتمع الله تعالى مع مخلوقاته في شيء من أوصافهم وخصائصهم.

---

1) ينظر ماسبق،ص 103

2) اطفيش،شرح أصول الدين،ص 317

كما يراد من التعريف أن يدرك الموحِّد المخالفة التامة بين الطرفين، وعلى هذا يرتكز ما بقي من المعاني في التوحيد. فهو تنزيه الله تعالى عن لوازم التشابه مع المخلوقات لما يلزم عنه من نقص، وتحقيق للوحدانية المفيدة للكمال.

ويقرر الشيخ اطفيش تبعا لسابقيه أن الأمة أجمعت على توحيد الله تعالى، وتفرده، ونفي المثل عنه، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى 11، وكذا نفي النظير عنه من خلقه البشر أو غيرهم.

وبين الشيخ اطفيش أن الأصل هو هذا التوحيد، وأن ما خالفه غير مقبول، وكل ما ينقضه مرفوض؛ فهو من جهة دليل على توحد الأمة في التوحيد، وهو واقع حقيقي، لكن من جهة أخرى يمكّن من سهولة الحكم على الآخرين بالخروج عن الصواب عندما تستعمل مفاهيم جديدة في الصفات، وفي تعريف ذات الله تعالى، وفي التعامل مع النصوص، وهنا نجد مرة أخرى إشكال تحديد المفاهيم والمصطلحات، ومدى الاتفاق حولها والاختلاف، المقبول والمرفوض.

ويُظهر الشيخ اطفيش أثر تعريف التوحيد على مواقف الإباضية في مسألة الرؤية، والكلام، والجوهر الفرد، فهم يقولون بنفي الرؤية لما فيها من مخالفة التوحيد باعتبار التوحيد نفي للجهة والزمان والمكان، والرؤية منة لها، ويقولون بخلق القرآن لأن قدمه ينفي تفرد الله تعالى بالقدم، ولا يثبتون وجود الجوهر الفرد، حتى لا يتساوى الله تعالى مع خلقه في صفة عدم التحيز، وأن الجوهر الفرد باعتباره الجسم الذي لا يقبل القسمة؛ لا بد له من صفات المتحيز المنفية عن الله تعالى، ومن صفات الجسم كلها وهي منتفية عنه تعالى، وإن الذين أثبتوه أرادوا به إثبات حدوث العالم، ويقول الشيخ إنه لا حاجة إليه لإثبات هذا الحدوث.

وشرحَ دليليْ صاحب المتن على التوحيد، من النقل أولا، وهما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، وهي آية محكمة، يستشهد بها كثيرا في الكتاب، وفي كل مرة يرجع إليها، وهي مرجع في كل الاختلافات الواردة في الكتاب، ويحتكم إليها لما فيها من تحقيق معنى التفرد المطلق لله تعالى.

وأما الدليل الثاني فهو سورة الإخلاص، وقد استفاض الشيخ كثيرا في شرحها وبيان دلالتها على التوحيد من كل المعاني، لأنها تثبت سبق الله تعالى المطلق لكل شيء، وبقاءه بعد كل شيء، وعدم حاجته إلى شيء، واحتياج خلقه إليه، وعدم مساواة الغير له.

ثم استدل الشيخ اطفيش بدليل التمانع، فهو يدل على انتفاء الشريك لله تعالى عنه، وصاغه بقوله: «وإن فرضا إلهين عامي القدرة والإرادة، فإن اتفقا اضطرارا، أو طبعا، فليسا إلهين، لأنهما مقهوران؛ أو اختيارا، فإنْ أوجد أحدهما ما أوجد الآخر فتحصيل حاصل،وهوباطل،وغن أوجداه معالزم أثر واحد لمؤثرين،وإن اختلفا بأن أراد أحدهماإيجاد هذاو الآخر عدمه،فإماأن تنفذ إرادتهمافيجتمع النقيضان،أو لا فيرتفع ،أو يصطلحا.

فهما عاجزان؛ أو نفذت إرادة أحدهما فهو الإله، والقادر على الأخر هو الإله،وإن لم يقدر هذا ولا هذا على هذا فعاجزان»[1].

فقد بين الشيخ الدليل وصاغه لإثبات أن الإله ينبغي أن يكون تام القدرة، والإرادة، وأن لا شيء يعجزه، ولا يمكن أن تكون هذه القدرة حقيقية إذا وجد من يقهرها، أو يعمل مثلها، ويخلص إلى أن افتراض حالات وجود الشريك كلها مانعة من تحقيق الألوهية، أو غير ممكنة، في الاتفاق، أو الاختلاف.

وتبعا لتحقيق التوحيد ينبغي نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى إتماما للتوحيد ومعانيه، وبحث نفي التشبيه هو رد على من يسميهم تيغورين بالمشبهة وأهل التجسيم، وواضح أنه قصد بذلك فرقا ممن يخالفون في الصفات وإن لم يسمّهم؛ فالشيخ اطفيش، يجعلهم نوعان منهم من كان خالصا في التشبيه والتجسيم، ومنهم من ليس كذلك ولكن قوله يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، ومن أنواع التجسيم الذي ذكره تيغورين:

1 ــ القول إنه تعالى نور يضيء من جميع الجهات.

2 ــ القول إنه على صورة آدم، ونسبه الشيخ اطفيش إلى مقاتل بن سليمان[2]، ومن معه، ونسب إليه تجسيما صريحا وتشبيها واضحا بالخلق.

3 ــ القول إنه جسم على صورة الأجسام.

4 ــ القول إنه ليس بجسم ولكن وصفه بصفة الجسم، وهنا نبه الشيخ اطفيش إلى إدراج الأشعرية في هذا الصنف لكن دون أن يشملهم وصف الشرك لأنهم تأولوا النصوص، ولم يصرحوا بالتجسيم.

ثم أشار إلى أنهم جميعا يقولون بالرؤية، والاستواء على المعنى المعقول، ومغايرة الصفات للذات، وهو تشبيه في نظره لأنه إثبات للمثل، فالخلق يصلح في حقهم هذا الاعتبار والله تعالى لا يشبههم، ونفي للأزل لأن تغاير الصفة مع قدمها يثبت أزليتها، وينفي توحد الله تعالى في الأزل، ويؤدي إلى القول بتحدد الولاية والبراءة من الله تعالى حسب فعل العبد وهو إثبات للبداء.

وأثبت أن الإجماع وقع على التوحيد ثم وقع الخلاف في الصفات، وهذا جانب من الجدل والصراع بين الفرق، كل ترى أن ما هي عليه هو التوحيد الخالص وأن من خالفها أخلّ به، وبإثبات الصفات أو نفيها أو تعطيلها، وجاءت الأدلة نقلية لأن من يوصمون بالتشبيه أو التجسيم كانوا من الفرق التي تركت الإجماع حسب تيغورين والشيخ اطفيش فهم مسلمون يحاججون بالنقل قبل العقل.

---

1 المصدر السابق ص 286

2 مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء(150 هـ 767 م) من المفسرين متروك الحديث،أصله من بلخ انتقل إلى البصرة وبها توفي ينظر: الزركلي،الأعلام،ج 7ص 281

وواضح أن الموضوع يتعلق أيضا بتحديد المفاهيم، فقد استنتج المؤلفان من أقوال الآخرين أنهم مجسمون أو مشبهون تبعا لما يلزم عن هذه الأقوال، ولم يتوجها مباشرة إلى المشركين بالتجسيم أو التشبيه، بل أرادا أن يثبتا أن المخالف بقوله هذا ينتهي إلى هذه النتيجة الخطيرة، ذلك أن هذه الأقوال تنتهي إلى وصف الله تعالى عن ذلك بما يتصف به الجسم وهو التحيز والجهة والقرار، وملاصقة العرش ومباينته، وغيرها من النقائص والعجز، والحدوث.

ثم استشهد بآيات إثبات التوحيد، وأن التشبيه مصادم ومخالف لما في هذه الأدلة المثبتة للتوحيد، وهي دائما ما ذكره في الاستدلال على ثبوت التوحيد: آية سورة الشورى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، وسورة الإخلاص، ومخالفة الإجماع.

وناقش الأدلة التي يذكرها المخالفون للتوحيد في نظره، ومنها حديث إثبات الصورة، ورد الاستدلال به بجملة من التوجيهات، منها:

ـ ما روي عن ابن عمر ومعاذ في ردهما لهذه المقولة.

ـ أو المراد بما روي من هذا المعنى في البخاري ومسلم أن الضمير في الحديث يعود إلى آدم، أي على صورة آدم، وأنه لم يجعله يتدرج مثل سائر ذريته في مراحل النمو.

ـ أو المراد الصورة التي قضى أن يخلقه عليها.

ـ أو الصورة التي هي ملك الله تعالى مثل بيت الله، وروح الله، وعرش الرحمن، والكرسي.

ـ أو المقصود كما هو في سبب ورود الحديث[1] أن رجلا ضرب عبده فنهاه الرسول ﷺ وقال: «إن الله خلق آدم على صورته».

ـ إنه من قول اليهود وهم مجسمة.

وغير هذه التوجيهات التي تصرف نسبة الصورة إلى الله تعالى.

والذي نراه هنا أنه لولا ورود الحديث في الصحيحين، لما تكلف الشيخ اطفيش هذه الردود، ولاعتبره من الحديث الموضوع، وترك مناقشته كما هو منهجه في التعامل مع الحديث، فرغم إيراده لاحتمال أن يكون من قول اليهود، فهو يحاول أن يؤول معناه إلى ما لا يخالف التوحيد، مع أن نسبة المقولة إلى اليهود تؤيدها عبارة سفر التكوين[2] التي جاءت بالصيغة ذاتها التي

---

1) ينظر تخريجه فيما يأتي ص 296

2) العهد القديم، سفر تكوين/إصحاح 1

روي بها الحديث، لكن يبقى السؤال: أيهما سبق الحديث أو نص العهد القديم المحرف؟

ومن الأدلة التي نسبها إلى المشبهة حديث النزول، ووجه معناه إلى أن الصواب نزول ملك، عن الله ﷻ.

ثم ذكر أن المجسمين يحتجون بأنهم أثبتوا الجسم والصورة، فلما أثبت غيرهم أنه شيء وموجود وفاعل وحي، وهذه الأوصاف لا تكون إلاّ جسم.

وأجاب أن تسمية الله تعالى بالفاعل والحي والشيء والموجود إنما كانت تبعا لما سمى الله نفسه بذلك، ولولا أنه ورد فيها نص لم يسم بها، ولم يسم نفسه بالجسم ولا الصورة، لا بصفة الأجسام ولا بغيرها، بل إنه أخبر أنه ليس بجسم، صريحا أو تلميحا في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ونفى السمي في قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم:65] بمعنى ليس له نظير، وآيات إثبات وجود الله تعالى وعدم خلو مكان منه، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾[الزخرف: 84]، فلو كان جسما لما اتصف بهذه الصفات.

وبعد هذا يعقب الشيخ اطفيش أنها أدلة كافية في نفي الجسمية عنه تعالى، ولو ادعى المشبهة أن قياس الغائب على الشاهد يثبت أن صفات الله تعالى هي من صفات الأجسام، فإن القياس غير صحيح، لأن الأجسام المشاهدة لا تتصف بما وصف به الله نفسه: «لأنه لا دليل لهم على ذلك نقليٌّ كما لا يخفى ولا عقليٌّ؛ فإنهم إن قاسوه على الشاهد، فالشاهد لا يتصف بذلك؛ فإنّ الجسم المشاهد لا يعلم كلّ شيء، ولا يقوم بكلّ شيء، ولا يفعل كلّ ما أراد؛ فليس الله جسما ولا متصفا به»[1].

ونلاحظ هنا ازدواجية في التعامل مع الأدلة، فإن الشيخين (تيغورين واطفيش) رفضا وصف الجسمية والصورة لدليل عدم ورود النص بها، ولأن الذين قالوا بهما إنما استنتجوهما من الصفات، ولم يكن الاستنتاج صحيحا حسب الشيخ اطفيش، مع أنهما رضيا بتسمية الله تعالى شيئا وموجودا، وقرناها مع الأسماء الواردة في النصوص، مع أنهما أيضا من الأسماء المستنتجة ولم يرد بهما نص، فلم رضيا بهما؟، فإذا كان الضابط هو ورود النص وعدمه، كان المفروض أن تترك أيضا هاتين التسميتين، كما منعت تسمية الجسم والصورة، والواقع أنهما منعا اسمي الجسم والصورة لما فيهما من تشبيه، ولو أبقيا الشيخ هذا السبب، لكان أقوى مع انعدام التوقيف بهما، لكن مع الالتزام بترك كل تسمية ليس لها توقيف.

وتبقى قوة الرد في نفي الجسمية هي فيما ينجر عنها من العجز والنقص والتشبيه، وهو ما بينه تيغورين والشيخ اطفيش، وقال إن الاشتراك في الملزوم يوجب الاشتراك في اللازم، ولأن إثبات الصفات الأخرى يلاحظ فيها دائما

---

1 اطفيش شرح أصول الدين ص302

إظهار مخالفة الله تعالى لمخلوقاته ولو اتفقت الألفاظ، فإن المعاني تختلف كما يشيران إلى هذا، واستشهد الشيخ اطفيش بما روي من مجادلات بين الرسول ﷺ والمشركين في الموضوع، وكان الرسول ﷺ ينفي التشبيه والتجسيم.

ويشير إلى أن التشبيه ينفي إثبات الصانع، ودلالة الخلق على خالقهم، وبالتالي الخطر على التوحيد ووجود الله تعالى.

ومن الأدلة التي ذكرت في نفي التشبيه أن الأنبياء في دعوتهم لم يكونوا يشبهون حتى يؤمن أقوامهم، بل كانوا يثبتون مخالفة الخالق للمخلوق، وأن الخلق لا يمكنهم أن يكونوا مثل الخالق ولا أن يفعلوا مثل فعله. ولو أشبه الخالق خلقه لاشتبهت أفعاضم، لأن في اشتباه الفعلين اشتباه الفاعلين كما قال تيغورين.

ومن أدلة نفي التشبيه اختلاف المخلوقات فيما بينها، فإذا كانت هي مختلفة فإن الله تعالى أشد مخالفة لها، ويشير الشيخ اطفيش إلى هذا قائلا: «والمخلوقات كلُّهم لا تجد منهم واحدا مساويا للآخر من كلّ وجه، وإن قوي الشبه بين اثنين جدًّا، وحضرا معا، وجدت مخالفة أحدهما للآخر في شيء، حتّى الحصا والحجارة؛ وكلّ ما يدرك على حدة، وكذا في الأصوات، وكذا النبات»[1]، لكن يمكن الاعتراض بأن هذه المخالفة لم تمنع الاشتراك في كثير من الصفات، وبقيت المخلوقات تصنف حسب هذه الصفات المشتركة بينها، فاختلافها لم يجعلها تنفرد إلاّ في بعض الصفات التي تتعين بها وتنفصل عن غيرها وبثبت بذلك وجودها.

هكذا قدم الشيخ اطفيش التوحيد بناء على ما ذكره الشيخ تيغورين، ولم يخالفه في شيء منها، وكان دوره التوضيح والتفصيل في بعض ما أجمله تيغورين، وكذا زيادة بعض الأدلة خاصة من السنة، إذ استفاض الشيخ اطفيش في إيراد أحاديث نفي التشبيه عن الله تعالى، أخذا إياها من كتاب الربيع بن حبيب، ومن البخاري ومسلم.

ولكن لم يكن أسير ما جاء به تيغورين، إذ كان يستدرك عليه في بعض الأدلة بتدقيق النظر في الدليل والحكم على وفقه بالمطلوب، أو أنه لا يكفي في الموضوع، ومن ذلك استدراكاته على الاستدلالات الآتية:

1 ــ فقد استدل تيغورين بآيات دعوة الأنبياء أقوامهم وقال إنهم لم يذكروا ولم يصفوا الله بالجسم ولم يشبهوه، وعلق الشيخ اطفيش بأن هذه الأدلة لا تكفي لأنها غير مباشرة في الموضوع، فليس عدم ذكر الشيء دليلا على انتفائه، وأثبت أنها تكون أدلة غير مباشرة ويستنتج منها استنتاجا ما ذهب إليه تيغورين من نفي الشبه والجسمية والاستقرار، وهذا من خلال وجوب اختلاف الخالق عن خلقه، فلو كان مثلهم لاحتاج إلى من يعطيه ما يعطي الخلق ويقع التسلسل.

---

1) المصدر السابق،ص320

2 ــ كما عقب على الاستدلال بنفي السمي وكونه دليلا على نفي الجسمية، ورأى أنه لا يكفي دليلا إذا فسر السمي بالولد، لأن من الأجسام ما لا يلد، وكذا إن فسر بالاسم المختص بالله تعالى، وقال في توجيه الاستدلال به: «ولعلّ وجه الاستدلال بالآية على نفي الجسميّة، أنّه لو كان له سميٌّ لدخل عليه ـ تعالى ـ من ذلك تجسُّم؛ وصفة الجسم كما تقول: هل تعلم لزيد فقرا؟ وتريد نفي صفات الفقر، من الحاجة والذلّة، والتعلق للغير»[1].

3 ــ وفي تدقيق العبارة استدرك على تيغورين في نفيه الجسم عن الله تعالى، عندما ذكر احتجاج من يقول بالجسمية بأن إثبات الشيئية لا دليل عليه أيضا، وقال إنه لا يمكن نفي الشيء، لأنه إبطال، فالقول إنه ليس بشيء نفي للوجود، بينما نفي الجسم نفي لشيء مخصوص، وجاءت عبارة تيغورين موهمة: «وإذا قلت: ليس بجسم؛ لم تنف إلاّ جسما مخصوصا، وصفا مشهورا عاجزا محتاجا، كما وصفنا»، فقال الشيخ الطفيش مصوبا للعبارة: «والأولى أن يقول إلاّ شيئا مخصوصا الخ وهو الجسم؛ ونفي الشيء الذي هو غير جسم كالعرض؛ تعالى الله عن أن يكون عرضا، أو يجري عليه العرض؛ وكالشيء الذي ليس جسما ولا عرضا ولا جوهرا، وهو الله وحده؛ فليس الشيء والجسم مترادفين، كما زعمت المشبهة»[2].

4 ــ وقال عن الاستدلال على نفي التشبيه بآية: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾[الأنعام: 91]: «لا دليل في هذه الآية، لأنّ المراد استحقُّوا به، وأنكروا ما أنزل الله، وليس المراد في الآية أنهم جعلوه لحما ودما، وعلى صورة آدم»[3]؛ ثم وضح أن الآية يمكن أن يستنتج منها ما ذهب إليه المؤلف وليست نصا فيه، وقال: «وكأنّه أراد أنهم حين أنكروا ما أنزل، معتقدون للجسميّة وما يناسبها لله ـ تعالى ـ، وصاروا إلى الإنكار لأجل ذلك الاعتقاد؛ لأنّ الذنب يجرُّ ذنبا، ويجرُّ ذنبا أكبر منه، والمذنب يعاقب بالإيقاع في ذنب آخر»[4].

وهنا نلحظ أن الشيخ كان يتعامل مع نص تيغورين تعامل الناقد، والمتفحص، وأنه لم يكن يسلم بما يقوله، ولكن لم يكن يرفض رفضا كاملا بقدر ما كان يصحح ويستدرك ما يجده ويراه خللا في قوله.

وبعد تحديد مفهوم التوحيد ونفي التشبيه، والرد على من رآهم المصنفان من المشبهة، لم يتركا الموضوع دون ذكر للأحكام، وللجانب العملي في الموضوع، فقد نبها إلى وجوب التوحيد وأنه يجب على المكلف أول البلوغ

---

1) المصدر السابق،ص 301

2) المصدر السابق،ص 303

3) المصدر السابق،ص 313

4) المصدر السابق،ص 314

أن يعرف الله تعالى، واستبعد الشيخ اطفيش الأقوال الأخرى، التي توجب النظر أو القصد إلى النظر ...[1]، وهي معرفة واجبة على من لم تبلغه الدعوة وعلى أهل الفترة، وقال إنها تجب بالشرع كما قال الأشعري، بينما عند أبي حنيفة فإنها تجب بالشرع والعقل بناء على الحسن والقبح إذا كانا بالشرع أو العقل[2].

كما أن على المكلف في هذه المعرفة أن يفرق بين صفة الله وصفة الخلق ويميز بينهما؛ حتى يحقق توحيد الله تعالى وعدم شبهه بشيء وعدم شبه شيء به مطلقا، وحكى الإجماع على أن التوحيد يتم بمعرفة الله ووصفه بصفته، فمن لم يصفه بما هو له لم يوحده.

وتفرع عن هذا الوجوب الحكم على من خالفه، وقد جاءت بعض الأحكام من أول الكتاب، وحكم على الناسي، وعلى المخالف، والمحسم، وعلى المقر مع إضمار إقراره.

فذكر الشيخ اطفيش اختلافا في حكم الناسي لمعاني التوحيد، فقال إنه مشرك، وقيل لا يشرك نسيانا، ولكن إن ترك عمدا أشرك إجماعا.

أما من أقر بالتوحيد مع إضماره؛ فقد حكى فيه الشيخ اختلافا، فالجمهور يشترط الإقرار حتى يتم التوحيد، بينما يرى الإمام عبد الرحمن بن رستم[3] وبعض الإباضية وغير الإباضية، أنه يخرج من الشرك بمجرد إضمار التوحيد ولو لم يصدر الإقرار؛ وواضح أن هذا الإقرار إنما هو شرط من أجل إقامة الأحكام المترتبة بين العباد، وللتفريق بين الموحد والمشرك. فالخلاف لا يكون كبيرا.

وأما المحسمة فهم عند الشيخ مشركون في الأصل، لأنه لا دليل لهم ولا تأويل لهم فيما ذهبوا إليه، ولما كان الذين رد عليهم في الكتاب مسلمون فقد استبعد وقال: «ولم يحكم [تبعوهم] عليهم بحكم الشرك، لأنهم يقولون: "لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله ﷺ»[4].

واستبعد الحكم بالشرك على الأشعرية لأنهم لم يقصدوا إلى الشرك الصريح، ولكن تأولوا، ولم يكن التحسيم صريحا في أقوالهم، ولكن كان لازما عنها.

---

1) المصدر السابق، 267؛ ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج1 ص 165.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص267.

3) عبد الرحمن بن رستم، من الأعلام الإباضية البارزين، ولد بالعراق ثم انتقل بعد وفاة والده في موسم الحج إلى القيروان وعاش بها وارتحل إلى البصرة، وتعلم عند أبي عبيدة مسلم، وكان أحد حملة العلم الخمسة إلى المغرب، وشارك في إقامة إمامة أبي الخطاب بطرابلس، وكان واليه على القيروان، ثم أسس الدولة الرستمية، وعرفت في عهده تمكنا وقوة، وحكمها من سنة 160هـ إلى وفاته سنة 171هـ /777- 788م؛ ينظر معجم أعلام الإباضية ترجمة رقم544.

4) أطفيش شرح أصول الدين ص295

والمهم في هذا الحكم اعتبار وجود الشهادة والإيمان عند المخالف في الرأي، واحتماله، ولو أن الأحكام كلها كانت على هذا السنن، فلا يقع التسرع في الحكم على الغير، ما دام الأصل واحدا والكل مجمع عليه، فإن القول لا يوقع في الشرك ما لم يكن صريحا، فكيف إذا كان نابعا عن فهم للنص، والقصد منه التنزيه، فلا شك أن المسلمين في مذاهبهم كانوا متفقين على التنزيه، ولذا رأينا الشيخ يعد وصمة التعطيل من أول تعريفه للتوحيد، بأنه ليس تعطيلا للصفات ولا نفيا لها، فالمفروض أن يحتمل لكل مذهب هذا الاحتمال ما لم يدل دليل صريح على مخالفة هذه المقاصد.

وهذه الأوصاف والأحكام بالتجسيم والتشبيه التي جاءت في الكتاب، فيها مبالغة وبعد عن الحقيقة، إذ كيف يوصم بالتشبيه والتجسيم من يعرّف التوحيد بأنه اعتقاد مخالفة الله تعالى لخلقه، ويقيم الدلائل على هذا، ويدافع عن أصل التوحيد؟!!!

وهذا ما يتطلب من المسلمين إعادة النظر في الأحكام التي يطلقونها على بعضهم بعضا، على أساس خلافات الأحكام الشرعية، وبناء على حسن الظن بالمؤمن ما دام لا يصادم حدا شرعيا.

ثانيا ـ أصل الأسماء والصفات

هذا الأصل السابع من أصول الدين عند تبغورين، ولم يرد لهذا الاسم عند غيره، خاصة عند الشماخي في متن الديانات، إذ لم يفرده أصلا خاصا، بينما اتبع شراح كتاب "أصول الدين" مؤلفه تبغورين، وهم الثلاثي في مختصره "نحبة المتين"[1]، والمصعبي في حاشيته[2]، وكذا الشيخ اطفيش في هذا الشرح، ولم ينبها على هذا، والذي أورده تبغورين في هذا الأصل هو الأسماء والصفات في حق الله تعالى، ثم أسماء العباد من حيث إيمانهم وكفرهم وما يستحقون، وواضح أن الجزء الأول يتعلق بأصل التوحيد، والجزء الثاني يتعلق بالأصل الأخير العاشر وهو الأسماء والأحكام، وهو ما فعله الشماخي في "متن الديانات"، إذ أورد الصفات الإلهية في الأصل الأول التوحيد، وأسماء العباد في الأخير التاسع وهو الأسماء والأحكام[3]، بينما لم ينبه من درس كتاب "أصول الدين" على هذا، فكوبرلي عرفه وترجمه بنفظ: "أصل أسماء وصفات الله"[4]، ومحقق حاشية المصعبي لم

---

[1] الثلاثي، نحبة المتين، ص 187.

[2] المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 217– 218.

[3] الشماخي، الديانات، ص 47، 49.

[4] ترجمه بصيغة: "les noms et attributs de dieu"، ينظر:

CUPERLY, P.Introduction a l'étude de l'Ibadisme, p 74.

يشر إلى هذا الموضوع، واكتفى بتحليل موضوع الأسماء والصفات الإلهية، وأغفل الأسماء والأحكام المتعلقة بالعباد، الواردة في هذا الأصل[1]، كما أن محقق متن "أصول الدين" لما عرّف هذا الأصل وقدمه أغفل تماما الجزء الثاني منه، واهتم بتوضيح الأسماء والصفات الإلهية دون ما تعلق بالناس وأحكامهم وأسمائهم[2].

ونظرا لهذا التداخل ومنعا للتكرير فإننا ندرس هنا الجزء الأول من هذا الأصل السابع وهو ما تعلق بصفات الله تعالى، لعلاقتها المباشرة بالتوحيد، بل إننا نلحظ أن المؤلفين قد تناولا هذا الموضوع في أصل التوحيد، فجاء غالبه في ثنايا الصفات وعلاقتها بالذات، وحكم التأويل فيها، ونرجئ الحديث عن أسماء البشر وأحكامهم إلى مقامها من البحث[3].

فهذا الأصل يدرس موضوع الأسماء والصفات من حيث تعريفهما، ومصدر العلم بهما، والعلاقة بينهما، وعلاقتهما بالذات، وأنواع الصفات، ووجه اتصال الموضوع بالتوحيد.

إن الأسماء والصفات تتعلق بذات الله تعالى، ومعرفة أسمائه وصفاته فيهما جزء أساسي من التوحيد، فما يعرف المؤمن كيف يذكر ربه، وبماذا يصفه. والحديث عنهما يكون بالجمع بينهما وأحيانا بإفراد الواحد منهما دون الآخر، وكثيرا ما يتداخل الموضوع بينهما، كما أن أكثر هذا المبحث يهتم بالجانب اللفظي، ودلالة اللفظ على معناه، وما يتعلق به، وقد اهتم صاحب كتاب "أصول الدين" في هذا الأصل السابع بالرد على النكار والمعتزلة والأشعرية في ما خالفوه فيه.

1 – تعريفه الأسماء والصفات

قدم الشيخ الطفيش التعريف بالأسماء في أكثر من موضع من الكتاب، فقد عرفها في أصل التوحيد وفي هذا الأصل السابع؛ ويقول إنها الصيغ النحوية المبنية على وزن اسم الفاعل، أو الصفة المشبهة، أو اسم المفعول، أو صيغة مبالغة، كلها تدل على الأسماء، مثل: خالق ورازق وعالم وراحم؛ في اسم الفاعل، أو جواد في الصفة المشبهة؛ أو موجود ومعبود في اسم المفعول؛ أو خلاق وعلام ورزاق في صيغة المبالغة، ويشير إلى أن اسم الفاعل إذا لم يدل على حدوث فهو صفة مشبهة.

---

1) المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 83–87.

2) تبغورين، أصول الدين، مقدمة المحقق، ص 49 – 51.

3) انظر ما يأتي، المبحث الرابع، ص 187.

ويزيد تعريفا للاسم نقله عن غيره: «ما عرف به عين أو معنى»، وهو ما ذكره البزدي، وجزء من تعريف الجرجاني[1].

وأما الصفة فعرفها بأنها المعنى المصدري، مما دل على فعل أو ذات، مثل الخلق والرزق، والعلم والرحمة، والقدرة؛ وعرفها أيضا من هذا الأثر الذي ذكره من قبل بأنها «ما ميّز به عين أو معنى»[2].

فـ«الاسم يعرف به العين أو المعنى، والصفة يتميّز بها العين أو المعنى»، ويدخل في العين ما لم يكن فعلا أو حالا أو وصفا، ووضح هذه الفروق في قوله: «فالله عين أي ذات، ونحو العزة والقدرة والإرادة صفات؛ ونحو الخلق والرُّزق -بفتح الراء- والإماتة والإحياء أفعال. ولا يوصف الله بالأحوال». وعقب على هذين التعريفين بأنهما: «غير مانعين لاتحاد لفظيهما»[3].

وبين الشيخ اطفيش الفروق بين أركان التسمية ووافق فيها التفتازاني في "شرح المقاصد" إذ قال إن الاسم هو اللفظ الموضوع، والمسمى هو المعنى الموضوع له الاسم، والتسمية وضع الاسم؛ إلاّ أن المقصود من الاسم المدلول ويختلف حسب المراد منه ومثل له بـ: «"زيد كاتب"، بخلاف زيد في قولنا "زيد مكتوب"»[4].

وخصص لفظ الجلالة بتعريف هو: «ما دلّ على ذات فقط، وهو لفظ الجلالة، كما يقال: اسم تبنى عليه الصفات، على وجه الإخبار، نحو: "الله قادر"؛ أو على وجه النعت، نحو: "ادع الله القادر"؛ أو ذات وصفة، نحو: القادر والمريد، أو ذات وفعل، كخالق ورازق، ومحي ومميت»[5]، وهذا يعني أن الاسم الحقيقي في التعريف الأول هو لفظ الجلالة وما بعده صفات تنعته، وتخبر عنه، أو بالتعريف الثاني يشمل النعوت فتعتبر أسماء كذلك.

ولذا استبعد لفظ الجلالة "الله" من اشتقاق معنى مصدري منه، لأنه اعتبره اسما غير مشتق فقال: «وأمّا لفظ الجلالة فغير مشتق، أو مشتق غير باق على الاشتقاق، فلا صفة منه إلاّ نحو مالك ألوهيّته مُلاحظة للأصل»[6].

وبين الأسماء والصفات تلازم كما بين ذلك تصورين وتبعه الشيخ اطفيش، فهي كل اسم صفة، والعكس، وخصص الشيخ اطفيش هذه العلاقة بين الأسماء المشتقة، فهي توجب الصفات من جنس معناها ونعتها، مثل القادر يوجب القدرة، وعالم يوجب العلم.

---

[1] المصعي، حاشية المصعي، ص 211؛ البزدي، الحقائق، ص 33، الجرجاني، التعريفات، ص27.

[2] البزدي، الجواهر، ص 33، المصعي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 211.

[3] اطفيّش، شرح أصول الدين، ص 539.

[4] المصدر نفسه، ص267؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج2 ص 168-169.

[5] اطفيّش، شرح أصول الدين، ص 540.

[6] المصدر نفسه، ص 548.

وكل صفة كذلك توجب اسما مثل القدرة توجب القادر، والعلم العالم، والخلق الخالق، والرزق الرازق. وينتهي الشيخ اطفيش إلى أن في كل اسم لله تعالى صفة بالمعنى المصدري.

وتثبت الأسماء والصفات بدليل النقل من الكتاب والسنة، واتفقت الأمة على ذلك، إلاّ أن نعورين يبدأ بنقل الإجماع أولا، ثم يثني بالكتاب والسنة، ولعل السبب في ذلك منهجه الذي بنى عليه كتابه من إيراد الخلاف فهو يشير أولا إلى الاتفاق ثم الاختلاف، وبفصله.

فمن الكتاب الآيات التي تصف الله تعالى، وتذكر أسماءه، مثل أواخر سورة الحشر، التي ورد فيها مجموعة من الأسماء الحسنى، وغيرها كثير.

ولم يشر نعورين إلى مصدر آخر للأسماء، أو إمكانية اشتقاق أسماء مما لم يذكر في القرآن الكريم أو السنة، بينما أشار الشيخ اطفيش إلى هذا الإمكان، ولم ير مانعا أن يسمى الله تعالى ويوصف بما يوجد معناه في الأثر من القرآن أو السنة، أو في الكون، حسب ملاحظة والتأمل في خلق الله تعالى ونسبة هذا الخلق إليه، وقال: «وأيّ مانع من أن نجعل بعض الأسماء غير موجودة؟ مثل أن نعلم أنّ الله -تعالى- هو الذي أنبت النبات، فنقول من عندك: الله منبت النبات، ومنبت الشجر، وأنه المنبت؛ وأن نعلم أنه هو الذي أرسى الجبال، فنقول: الله مرسي الجبال، وأنه المرسي! ونرى في السماء حمرة، فنقول: الله محمرها، ونرى أبيض، فنقول: الله مبيضه، وتعتقد ثبوت معاني ذلك لله بالذات، لا بجعل جاعل»[1].

وهو هنا يثير إشكال توقيفية الأسماء، وعدمها، وفي غير هذا الكتاب يتخذ موقفا في الموضوع يفيد أن الأسماء الحسنى كلها توقيفية في معانيها، وبعضها توقيفي في ألفاظها، فالذي يمكن الاستحداث فيه هو اللفظ دون المعنى، وهو توسع منه يدل على عدم حصر المسلم في ألفاظ معينة ما دامت المعاني غير متناهية، بل يحثه على التأمل في خلق الله تعالى، والنظر فيما استجد من علم يؤتيه الله تعالى الناس في كل زمان، وإن لم يخرج في هذا عن معنى خلق الله تعالى كل شيء وتقديره[2].

إلاّ أنه وافق نعورين في منع وصف الله تعالى بما لا يليق به من أوصاف ولو كانت معانيها صحيحة، لكن مع أدبا مع الله تعالى، لاعتبار أن الخلق كله لله فإن اللغة أجرت اسم الفاعل والوصف من كل من صدر منه الفعل، إلاّ أن تقدير الله تعالى الواجب يمنع أن ننسب إليه أفعال عباده الشنيعة، أو ما يستقبح طبعا.

---

[1] المصدر السابق، ص 547.

[2] وينظر: آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 114-115.

ونلحظ في هذا الرأي جمعا بين خلق الله تعالى لفعل العبد، وفعل العبد الصادر منه، فإنه ولو كان من خلق الله فإنه لا ينسب إلى الله تعالى على أنه فعل منه، ولو خلق المعصية فإنه لا يمكن أن ينسب إليه فعله، وهكذا سائر الأفعال السيئة كما سيأتي في محله.

وتفهم صفات الله تعالى بما يحقق التنزيه ومخالفة الله تعالى لمخلوقاته، لذا فالشيخ يفسر الصفات بأنها ولو اتفق لفظها مع صفات الخلق إلاّ أن المعاني تختلف.

فعلم الله تعالى «لا أول له ولا آخر، ولا ينسى الله، وليس بدرس ومحافظة عن النسيان، ولا بتعلُّم، وبلا تكيف»[1].

وكلامه بمعنى نفي الخرس عنه تعالى، ولا وجود لكلام نفسي نفيا للتشبيه، فهو متكلم بمعنى أنه ليس بأخرس، وليس كلامه مثل كلام الخلق بأصوات وحروف، ولا متنوّع.

ورحمته إرادته الخير لخلقه.

والحياة بمعنى عدم الموت، أو ما يبرره منها وهو «الفعل والعلم والقدرة والإرادة، فإن من شأن الذي لم يمت ذلك»، وليست بمعنى النفس والروح ...

ووصفه بالفاعل، يعني القدرة وعدم العجز.

والسمع علمه بالأصوات بلا أذن.

والبصر علمه بكلّ ما يبصر بلا عين مثل البشر.

والملاحظ في تفسير هذه الصفات أنه لا يبين المعنى المراد، ولا يعطي حقائق الصفات، فهو تفسير بالأضداد التي تمتنع وتنتفي في حق الله تعالى، ونفي لإمكانية الإدراك، الذي يبقى غاية مستحيلة التحقق على الأقل بالنسبة إلى الحياة الدنيا، لما في الموضوع من اختلاف الطبيعة بين عالم الغيب والشهادة.

وهذه التفسيرات التي يقدمها البشر إنما يقدمونها على حسب مداركهم وانطلاقا من ذاتهم، وما دام المفسر محصورا في مجال الشهادة فإنه لا يمكنه أن يتكلم عن عالم الغيب، والمفروض أن يترك عالم الغيب يتحدث عن نفسه.

وكذلك فالله تعالى عالم الغيب والشهادة علم أن إدراكنا قاصر فاختصر السبل رحمة منه في معرفته تعالى بالنظر إلى آثاره في الخلق، عوض الخوض في الغيب الذي لا يمكن إدراكه. فتجليات الصفات الإلهية في الخلق هي

---

1) الطنيش، شرح أصول الدين، ص 305.

التي تؤكد وجود هذه الصفات، وتثبتها وتدل على مقدار عظمته تعالى، وكمال قدرته، وعلمه وسمعه، وإبصاره، ونفاذ إرادته من دون كل الإرادات، وبالتالي وجوده الدائم وعدم غيابه فهو حي لا يموت.

2 ـ أنواع الصفات

والصفات تنقسم أقساما متعددة، وإن كان الشيخ تبغورين لم يفصل ذلك، واهتم فقط ببيان ذاتية الصفات كلها وأنها قديمة ولم تحدث، ولم يشر إلى وجود صفات فعلية وذاتية كما فعل الشيخ اطفيش، بل كان يذكر الصفات والأفعال فقط، كما نص على هذا أبو ستة وذكره المصعبي أن تبغورين يعتبر الصفة صنفا واحدا، سواء كانت صفة ذات أو صفة فعل، وعلق عنه بأنه غير متعارف عليه عند إباضية المغرب[1].

وأفرد الشيخ اطفيش لها الحديث، وذكر تقسيمها ووضحه، وذكر تقسيم الأشاعرة للصفات إلى أربعة أصناف: النفسية والسلبية، والمعنوية؛ والمعاني وهي دالها المعاني المصدرية التي يذكرها الإباضية وهي الصفات السبع؛ وذكر اختلاف الأشاعرة في صفة الوحدانية فقيل صفة سلبيّة، لنفي التعدُّد؛ وقال الباقلانيُّ وإمام الحرمين: إنّها صفة نفسيّة.

وذكر أن التقسيم المشهور المتداول بين الإباضية، وهو اعتبار الصفات ثلاثة أنواع:

الأول: الصفات الذاتية، وعرفها بأنها الصفات اللازمة، التي لا تنعدم، ولا تنتفي عنه تعالى، وتنفي اتصافه بضدها، وأزلية لا تحدث، وواجب وصفه تعالى بها، مثل العلم والقدرة.

والثاني: الصفات الفعلية، وهي تدل على أفعاله تعالى، جائزة حادثة، وتجتمع مع ضدها لكن مع اختلاف المحل والوقت، فهو تعالى يحيي ويميت، لكن لا يجمع الحياة والموت في مخلوق واحد، إلاّ إذا اختلف الوقت وجهة الاعتبار، مثل أن يحيي أحد مخلوقاته ثم يميته.

والثالث: الصفات الذاتية الفعلية، فيلاحظ فيها معياران، فهي فعلية باعتبار وذاتية باعتبار، ومن أمثلتها: الرحمة بمعنى الإنعام على الخلق صفة فعل، وبمعنى نفي القسوة عنه تعالى صفة ذات، والسمع بمعنى قبول الدعاء فعل، وبمعنى نفي الصمم صفة ذات.

ثم أضاف الشيخ اعتبارا آخر يجعل الصفات ذاتية وفعلية،وهو في هذا يشير إلى صفة الحياة التي تجمع كل الصفات، وقال:«وتجتمع الأفعال والصفات في الحياة، فإنّ من شأن الحيّ في الشاهد الاختيار والفعل والقدرة والعلم.

---

[1] المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 213.

والحياة بمعنى الفعل لما يشاء، والحكمة، بمعنى وضع الأشياء في مواضعها قسمان: الأول: حياة الله علمه وقدرته واختياره ونحو ذلك من صفات الذات كالوجود؛ والثاني: فعله؛ فيراد ذلك كلُّه تارةً في قولك: "الله حيٌّ"[1]، والشيخ لم يجعل هذا المعنى قسما رابعا، بل مجرد تبيين لصفة الحياة التي بقي مفهومها غير معروف على حقيقته، غير ممكن إدراكه إلاّ بمعرفة آثاره، وهي مجموع الصفات التي تدل على وجود الله تعالى، وقدرته وعلمه ...

ثم يلخص التقسيم بقوله:«فصفات الله إمّا ذاتيّة، وإمّا فعليّة، وإما فعليّة تارة وذاتيّة أخرى، وإمّا ذاتيّة فعليّة تارةً»[2].

3 ـ العلاقة بين الذات والأسماء والصفات

بعد إثبات الأسماء والصفات لله تعالى، وبيان تعريفها وأقسامها نتوقف عند مسألة توسع فيها المتكلمون، وأولوها أهمية كبرى وهي دراسة علاقة الأسماء والصفات بذات الله تعالى، وقد تناولها تيغورين من جهة الزمن ووجود الصفات إن كانت حادثة أو أزلية، ويرى الشيخ اطفيش أن الصفات والأسماء أزلية قديمة لم تكن معدومة ثم حدثت، ويرد ردا شديدا على من يرون أنها محدثة، واستعمل في حقهم مصطلح الإلحاد في الصفات، وألزمهم القول بأن الله تعالى حسبهم لم يكن متسميا هذه الأسماء ثم سمي بها، ووصف بها، وتوسع في تفصيل المسألة بيان علاقة الصفات بالذات.

ويبدأ تيغورين أولا بذكر أن الأسماء والصفات أزلية، ثم يذكر من نقض هذا وقال إن هذه الأسماء والصفات مخلوقة وهي ألفاظ استحدثها العباد وسموا بها الله تعالى ووصفوه بها، ويبدأ في الرد عليهم، واستغرق هذا الرد جزءا كبيرا من كلامه في هذا الأصل، وكانت هي القضية المحورية فيه.

وناقش الشيخ اطفيش القضية أيضا على مذهب صاحب المتن، وأثبت أزلية الأسماء والصفات، سواء منها الصفات الذاتية أو الصفات الفعلية.

فالصفات الفعلية أزلية باعتبار أن الله تعالى متصف بأنه سيحدث هذه الأفعال منذ الأزل، وهو أهل للاتصاف بها وبفعلها، و لم يحدث هذا الوصف بعد الأزل.

وأفصح الشيخ عن الفرق التي عناها تيغورين، ونسب إليها الخلاف في الأسماء وأنها قالت بحدوث الأسماء والصفات، وهم عند الشيخ اطفيش النكار[3] والمعتزلة، إذ قالوا بأن الأسماء لم تكن ثم وحدث، وأنه تعالى كان بلا

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 565.

2) ينظر ما سبق، ص 25.

اسم ثم حذفت هذه الأسماء؛ ولكن الشيخ وضّح أن الإشكال ليس في ألفاظ الأسماء والصفات والصيغ المستعملة من الناس، فهي عند الشيخ لا شك في كونها مخلوقة، فالنطق بالاسم مخلوق من الله تعالى، ويؤدّى هذا اللفظ على ألسنة متعددة، وأما معاني هذه الألفاظ فهي معلومة لله تعالى بلا أول لعلمه، ومتصف بها بلا أول، متصف بمعاني صفات الذات وصفات الفعل، ولكن الأفعال وحدت بعد أن لم تكن.

فالله عالم بها منذ الأزل، فليس في هذا ما خالف فيه النكار ولا المعتزلة أيضا، ولا خلاف معهم في قدم المعاني وحدوث اللفظ.

وقدم المعنى يعني أن الله متصف به قبل حدوث من يذكره باللفظ المقصود لكل صفة، ولو لم يوجد الناطق بها. لكن رفض الشيخ عدم أزلية لفظ الجلالة، لأنه يعتبر أنه تعالى لم يكن له اسم حتى وضعه الناس له واعتبر القول بهذا من الخطأ.

وقد ألزم تيغورين مخالفيه أن يكون الله تعالى أخبر عن غير نفسه، وأنه يلحقه التغير لأنه لم يكن له الاسم ثم حدث له، فيكون يتغير من حال إلى حال، واستدرك عليه الشيخ اطفيش أن هذا الإلزام غير صحيح، لأن عدم الاسم لا يعني عدم التأهل له، وإلا لزم كونه غير معبود في الأزل ثم عبد بعد خلق الخلق، وغير رازق فيه تغيرا كذلك.

كما استدرك عليه عندما وصف مخالفيه بالشرك والتجسيم لهذا القول منهم، وقال الشيخ اطفيش إنه لا إشراك في قولهم، ولم يقولوا بالانتقال في الأحوال، ولم ينكروا وجوده تعالى، ولا العلم وسائر الصفات.

ويرى تيغورين أن المتسمي لا يسبق اسمه وصفاته، وبينه الشيخ اطفيش بأنه مسلم به في الصفات أنه لا يسبقها، وأما الأسماء فيصدق عليها هذا بمعنى أن معانيها قديمة، وواضح هنا أن الشيخ اطفيش يفرق بين الأسماء والصفات، باعتبار الصفات هي المعاني المصدرية وأما الأسماء فهي الصيغ اللغوية المنطوق بها.

ومرة أخرى يستند الشيخ إلى النقل ويقول: «لكن من أين لنا أن نقول: له أسماء مفسّرة بثبوت معانيها له؟ لم يجئ حديث ولا قرآن بذلك، صريحا ولا بكلام يحتاج إلى تفسير الأسماء فيه إلى ذلك، بل جاء الحديث والقرآن والإجماع بثبوت الأسماء له ـتعالىـ، بتلفّظ بها، ولا نشكُّ أنّ معانيها له قديمة، وما كان فعلا فقدم معناه بعلمه ـتعالىـ أنه سيكون.

ومن أين لنا أن نسمّي تلك المعاني أسماء؟

وأمّا الأسماء بمعنى الألفاظ، فالله خلقها وخلق ترتيب حروفها وسكناتها وحركاتها وما تكتب به، أو فيه، والنطق بها، وما ينطق بها، وأنزلها في الكتب، وأوحاها إلى الأنبياء، أو ألهم من ينطق بها، أو علمّها آدم؛ ولا بأس بذلك كله»[1].

ويضيف في الدليل على حوار قدم الله تعالى وحدوث أسمائه أن له أسماء في ألسن متعددة مما خلق، مثل اللسان البربري الذي ذكر فيه الشيخ ثلاثة أسماء لله تعالى مثل «أبوش، خمشال ومدي»[2].

وواضح أن الخلاف في هذه القضية لا يعدو كونه خلافا لفظيا، ومرتبطا ارتباطا وثيقا بقضية خلق القرآن، ولكن الشيخ اطفيش كان أكثر مطلقية واستاحا مع مذهبه، فمادام اللفظ القرآني عنده مخلوق فالمفروض أيضا أن تكون كذلك ألفاظ الأسماء والصفات.

وكان كذلك أكثر تحريا واحترازا في إطلاق الأحكام؛ فقد توقف وأنكر تشريك الغير في مسألة لم يزل لها دليل شرعي، وفوق ذلك لم يكن المخالف يقصد ما ألزمه به تغورين، مما يدل أن الخلاف في المسألة مرجعه عدم فهم لمؤدى قول المخالف؛ فتغورين لما رد قول المخالفين له كان يجمع بين المعنى واللفظ، في الصفة ولا يفرق بينهما، لذا اعتبر اعتقاد حدوث الأسماء إلحادا.

وهذه المسألة تفرض دراسة علاقة الاسم بالمسمى التي تناولها المتكلمون، وإن الشيخ تغورين لم يسم المسألة بهذا العنوان واكتفى بالرد على النكار في تفهيم قدم ألفاظ الأسماء، بينما توسع الشيخ اطفيش ليتحدث في هذا الأصل وفي غيره عن علاقة الاسم بالمسمى.

والذي يذهب إليه هو موافقة من قال إن الاسم هو عين المسمّى، كما هو القول في المذهب الإباضي، إذ القول فيه بذاتية الصفات وأزليتها، كذلك الأسماء هي عين المسمى ولا فرق بينهما[3]، وصحح قوله هذا مقارنة إلى أقوال أخرى ذكرها للأشعري الذي فرق بين وضعيات الاسم ومدلولاته، فقد يكون عين المسمى أو غيره، أو ليس بالمسمى ولا غير المسمى وهذا تابع لعلاقة الصفات بالذات كذلك[4]، وقال في الأخير: «والصحيح ما قلنا؛ فإنّ من قال: "الله" صحّ أن يقال: ذكر الله، وذكر اسم الله»[5].

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 547.

2) المصدر نفسه، ص 550.

3) المصدر نفسه، ص 267.

4) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج2 ص 169.

5) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 267.

ومن هذا القبيل الحديث عن علاقة الصفات بالذات، فالشيخ اطفيش يؤكد كون الصفات ذاتية، وهي عين الذات وليس هناك فرق بين الذات والصفات، وهو قول الإباضية الذي يوافقون فيه المعتزلة، ولا يفرقون بين الصفات كما ذهب إليه الأشاعرة، كما لا فرق بين الصفات الفعلية والذاتية، إلاّ أن الأفعال تقع وتحدث ولكن اتصافه بأنه سيفعلها واستحقاقه للوصف بها أزلي، وعلمه بها وإرادته لوقوعها أزلي، فبهذا تكون الصفات عند الإباضية كلها أزلية، ولا تفارق الذات في حقيقتها.

ويستند القول بذاتية الصفات وعدم مغايرتها للذات إلى اعتبار التنزيه المطلق وإبعاد أي شبهة نقص أو عجز عن الله تعالى، فحسب التصور الإباضي أن القول بذاتية الصفات يمنع اعتبار تعدد القدماء، أو الحاجة إلى الصفة، ونقص الذات قبل أن توجد لها الصفة إذا كانت غيرها، وحدوثها، أو سبقها للذات.

ويرد الشيخ اطفيش على الأشاعرة الذين قسموا الصفات باعتبار علاقتها بالذات إلى ثلاثة أقسام كما نقله من السنوسي[1]:

1 ــ منها ما يقال "هي هو"، وهي الوجود والبقاء والقدم.

2 ــ ومنها ما يقال فيه "إنها غيره"، وهي السلبية وصفات الأفعال، كالخلق والرزق.

3 ــ ومنها ما يقال فيه: "لا هي هو، ولا هي غيره"، وهي صفات المعاني.

ولم يتفق الإباضية والأشاعرة إلاّ في الصفات التي سماها الأشاعرة بالصفات النفسية، وهي القسم الأول، واختلفوا معهم في الباقي، كما يقرره الشيخ اطفيش.

والواقع أن الإباضية لم يفصلوا في الصفات ويقسموها باعتبار صلتها بالذات، فهي كلها تعتبر صفات لله تعالى ونسبتها إليه واحدة لا تختلف من واحدة إلى أخرى، لذا انتهوا إلى قول واحد فيها جميعا وهو كونها عين الذات، كما أن الشيخ يجمع الصفات كلها في صفة واحدة هي الحياة وهي ذاتية.

ويفسر الشيخ اطفيش هذا الموقف كما يأتي بما يزيده وضوحا، يقضي بأن الصفات تتعدد بمفهومها، ولكنها تصدق على واحد، وليست خارجة عن ذاته، ولا منفصلة عنه، ولا مغايرة له، ويشرح القول: إن الصفات "هي هو"، قائلا: «ونحن نقول: غير زائدة، غير خارجة؛ بل هي هو؛ وليس لقولنا "هي هو" معنى سوى دفع توهُّم أنها معان زائدة عن الذات، ــ كما زعم غيرنا ــ لتنزُّه الله ﷻ عن أن يكون محلاً للأشياء؛ والصفات مختلفة مفهوما؛ وذاته ــ تعالى ــ مفيدة لها، كما يفيد زيدها عند غيرنا؛ فالله ــ جل وعلا اسمه ــ عالم باعتبار عدم خفاء الأشياء عنه، واسمه قادر باعتبار انقياد الممكنات، وهكذا، ولا يخفى أنّ مفهوم الذات كزيد، غير مفهوم الصفات

---

[1] السنوسي محمد بن يوسف، شرح الكبرى، (مخ)، ظ 195، و196، نقلا عن القصي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 213.

المتحمِّلة للضمير، ككاتب وضاحك، وعالم وقادر؛ ومفهوم كلّ صفة غير مفهوم الأخرى؛ إلاّ أنّ صفاتنا عرية حالة فينا، تقول: "زيد عالم قادر ضاحك كاتب"؛ وكلامنا في الصفات التي هي معان مصدريّة، كالقدرة والعلم؛ فمعنى "الله عالم قادر"، أنّه موصوف بالعلم والقدرة؛ ومع كون صفاته ذاتيّة، لا يخبر بها عنه؛ لا يقال: "الله علم"، و"الله قدرة"، لأنّ الصفة تباين موصوفها مفهوما؛ كما لا يقال: "زيد علم" إلاّ مبالغة، كزيد عدل؛ وقد علمت أنّ مرادنا بأنّها ذاتيّة مجرّد نفي الزيادة»[1].

لقد كان الدافع إلى نفي مغايرة الصفات للذات هو ما يلزم عن المغايرة من تعدد، وكثرة الآلهة، لذا كان الشيخ يرد على الأشاعرة هذا، ويرى أن قول الإباضية ومعهم المعتزلة أسلم لما فيه من التنزيه، واستبعاد اعتبار وجود ذات منفصلة، عن الذات، وقد بنى ردوده كلها على هذا الأساس.

واستشهد الشيخ اطفيش بنصوص مطوّلة من كلام ابن العربي في الصفات إذ انتصر لمن يرى أن الصفات ذاتية ليست مغايرة لها، وهي عين الذات، وقد أعجب الشيخ اطفيش بموقف ابن عربي واعتبره هو نفس قول الإباضية، لأنه وافق ما عندهم، ودافع عن هذا الموقف، حيث انتهى إلى تفضيل موقف ذاتية الصفات باعتباره أحسن أدبا كما قال: «كلّ من تكلّف دليلا على كون الصفات الإلهيّة عينا أو غيرا، فدليله مدخول، لكن من قال: إنّها عين فهو أكثر أدبا وتعظيما»[2].

وفي موضع آخر يدافع ابن عربي على اعتبار الصفات غير زائدة على الذات: «اعلم أنّ جميع الأسماء والصفات الإلهيّة كلّها نسب وإضافات، ترجع إلى عين واحدة، لأنّه لا يصحُّ هناك كثرة بوجود أعيان أخر، كما زعمه بعض النظار؛ ... فبطل أن تكون الأسماء والصفات أعيانا زائدة على الذات تعالى الله عن ذلك»[3].

ثم يسوق النتيجة التي انتهى إليها ابن عربي في الموضوع وموقفه من غيره: «ونحن لا نقول بالزائد، ولا يخالف كشفنا بأنّ الصفات الإلهيّة عين، فإنّ من يقول غير قد وقع في قياس الحقّ ـتعالىـ على الخلق، في زيادة الصفة على الذات؛ فما زاد على الذين قالوا: إنّ الله فقير، إلاّ بحسن العبارة فقط، فإنّه جعل كمال الذات لا يكون إلاّ بغيرها، فنعوذ بالله أن نكون من الجاهلين»[4].

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 322.

2) المصدر نفسه، ص 541.

3) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1 ص 218.

4) ينظر: اطفيش، شرح أصول الدين، ص 542.

وعقب الشيخ اطفيش عليه بقوله: «وكلامه نصٌّ في مذهبنا معشر الإباضيَّة الوهبيَّة، وكأنَّه إباضيٌّ وهبيٌّ، وهو مبطل لقول الأشعريَّة: إنَّ الصفات السبع زائدة على الذات، قائمة بها، لازمة لزوما لا يقبل الانفكاك»[1].

وعقد فصلا مستقلا أفنى به الكلام في أصل الأسماء والصفات في الرد على حجج الأشعرية على مغايرة الصفات للذات، وهي في تصنيفه ثلاث حجج:

الأوّل ــ قياس الغائب على الشاهد، وردّه بأن العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه؛ وهي غير ممكنة بين الخالق والمخلوق لنفي شبه الله تعالى بالمخلوق فلا يمكن أن يقاس عليه.

وصفة الله تعالى مغايرة لصفة المخلوق ولو اتفق اللفظ بينهما، فلا يصح القياس مع هذه المغايرة.

الثاني ــ احتج الأشاعرة بأن القول بذاتية الصفات يؤدي إلى نفي الصفات، لأنها تصبح شيئا واحدا ولا فرق بينها وبين الذات، فلا يفيد الإخبار بها عن الله تعالى، ولما أفاد ظهر أنها غيره.

ويرى الشيخ أن العلاقة بين ألفاظ الصفات هي زيادة مفاهيم هذه الصفات وليس زيادة ماصدق جديد.

الثالث ــ وقالوا لو كانت الصفات ذاتية لانتفى الفرق بينها، ويصبح العلم هو القدرة وهكذا، وهو من جنس الاعتراض السابق، ورد الشيخ اطفيش بأن المقصود بالتغاير بين الصفات هو تغاير مفاهيمها لا تغاير حقائقها فيما بينها، ولا مغايرها للذات.

وينتهي في الجواب على هذه الاعتراضات بأن النفي هو اعتقاد وجود ذات وصفة مختلفين كما هو شأن المخلوقات، بل الذات كما قال: «يترتّب عليها ما يترتّب على ذات وصفة معا»[2]، خلافا للمخلوق المحتاج إلى اكتساب الصفة ولم تكن فيه ليتوصل بها إلى ما تفيده الصفة، بينما في حق الله تعالى: «الذات والصفات متّحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار والمفهوم»[3].

ولخطورة الخوض في الموضوع فقد وجدنا الشيخ اطفيش في الأخير يفصح عن قول من يحتج عليه بنفي الصفات، ومن فرط إيغاله في محاولة تفسير الموقف والوقوف على حقيقة العلاقة بين الصفات والذات التي لا يمكن إدراكها بحال، قال عن موقفه وموقف من يرى ذاتية الصفات: «ومرجعه إذا حقّق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها، فالصفات بهذا المعنى معتبرة»[4]، واستند إلى قول منسوب إلى الإمام علي في نهج البلاغة، حيث قال: «تمام توحيد الله ﷻ نفي الصفات عنه»[5].

---

[1] المصدر السابق، ص 543.

[2] المصدر السابق، ص 589.

[3] المصدر السابق، ص 589.

[4] المصدر السابق، ص 589.

[5] المصدر السابق، ص 589.

لقد شغل هذا البحث حاليا كثيرا من التفكير الإسلامي، والواقع أنه جانب الصواب من اعتبارات متعددة، ولعل أبرز مظهر لهذه الجانبة، هذا الخلل الواقع في المنهج، لقد حاول العقل المسلم أن يخوض في عالم غيبي لا يكتسب آلياته، ولا معطياته الكافية إلاّ ما أوحى الله تعالى به إلى نبيه ﷺ، ولم يكتف هذا العقل بذلك، ويبدو أنه لم يقف عند حدوده التي رسمها الشرع، وظن أنه يمكنه أن يحكم في الغيب، وما زاد القضية إلاّ تعقيدا وغموضا، فإن غاية المطاف في مسألة الصفات أنها لا تستطيع أن تجيب عن سؤال أساسي هو: ما الدليل على صدق هذه الاستنتاجات إذا كان عالم الغيب مختلفا مغايرا أصلا لعالم الشهادة؟

وكلا طرفي القول في الصفات (عينيتها ومغايرتها) لم تخرج عن عالم الشهادة.

إن قياس الغائب على الشاهد قد استعمل في كلا الطرفين، ولم يفد شيئا، ولم يسلم منه مذهب، لأن الذين غايروا بين الصفات والذات استندوا إليه بوضوح، بينما الذين أحدوا بذاتيتها كان نصيبهم من هذا القياس من البداية لما افترضوا وجود صفة وذات، وهذا غير وارد في وحي، ولا سند له، ولم يقم دليل على وجود ذات بالتصور البشري، وإنما فرضها العقل البشري لما أراد أن يفهم الغيب، وأراد أن يدرك ربه خارج المجال والمنهج اللذين وضعهما الله تعالى في كتابه، والتهجهما الرسول ﷺ في حياته وفي مسيرة رسالته.

لذا لا يمكن أن يفضي القول في المسألة إلى نتيجة حاسمة ولا مرضية أكثر من الالتزام بما ورد في القرآن الكريم، أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ويسمى بالأسماء التي علمها عباده عن طريق الوحي.

وما دام الأمر على هذا الشكل لم يكن من حق أحد الأطراف في الموضوع أن يحكم على غيره، ولذا وجدنا التهم والأحكام تسلط على من قال بذاتية الصفات فوصم بالنفي والتعطيل، ومن قال بالمغايرة فاتهم بالتعدد والتشريك، مع أن كل مذهب وكل طرف يعرّف التوحيد بتقرير وحدانية الله تعالى وتنزيهه عن مشابهة الخلق، وإثبات الصفات والإقرار بالعجز عن إدراكه تعالى إلاّ بواسطة آثاره في خلقه.

فلقد كان التناقض حاصلا بين هذه المطلقات وبين الخوض في الموضوع، فإذا كان الإدراك غير ممكن فلماذا الخوض فيه؟ وإذا خاض فيه الغير فلماذا الانسياق وراء إثبات خطئه باتخاذ مواقف مغايرة ومخالفة بغرض التنبيه على خطأ المسار والمنهج.

لقد كانت الغاية في بحث الصفات شرعية، وهي محاولة عبادة الله تعالى كما أراد، ولكن يبدو أن المناهج لم تكن سليمة فلم تغن عن نبل الغاية والنيات، لأن المقصد القرآني من ذكر الصفات والأسماء واضح، وهو التوصل

إلى ذكر الله تعالى، والمعرفة به، والاطمئنان إليه وبذكره؛ لكن مبحث الصفات كما أراده علم الكلام كان صارفا عن كل هذه الأغراض، ومنسيا لها، وموقعا في الغموض أكثر من إزالته للشبهات والوساوس[1].

واستشعر علماء الكلام هذا الانشغال ولكن لم يتركوا الاشتغال به، ومنعوه عن العامة دون الخاصة، كأن الخاصة يمكنهم أن يصلوا فيه إلى ما يثلج الصدور، والشيخ اطفيش نفسه يقرر هذا ويقول في مخاطبة الناس بما يفهمون: «من سمع من العوام في أول الأمر ثبوت موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ولا عرض ظن أن هذا عدم ونفي، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على ما يناسب ما توهموه»[2].

4 ـ الصفات والنص المتشابه

واستكمالا لمناقشة مبحث الصفات، فقد تعرض علماء الكلام لقضية أخرى لصيقة بالموضوع وهي النصوص التي تصف الله تعالى بصفات يتفق لفظها مع صفات المخلوقين، وأدخلت ضمن المتشابه، واختلفت المواقف منها بين مفوِّض فيها ومحكِّم ومؤوِّل.

وقد كان موقف الإباضية التأويل باعتباره حلا بين رفض النص وتعطيله، وبين تركه على ظاهره والوقوع في التشبيه والتجسيم الناتج عن ذلك، ورأوا أن اتفاق اللفظ بين صفات الخالق وصفات المخلوق لا يعني القول بتشابه هذه الصفات.

ورفضوا تفسير هذه الصفات بما يليق بالله تعالى، ورأوا أن الأسلم تأويل هذه النصوص تأويلا لا يوغل في المعاني البعيدة، ولكن يحقق تنزيه الله تعالى عن النقص والشبه، وتأويلا تُبيحه اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وخاطب بها الناس بما يفهمون.

وتعرض الشيخ اطفيش في "شرح أصول الدين" إلى الموضوع، وقدم معاني الصفات التي وردت في مثل هذه النصوص، وهو يدرجها ضمن ما يوهم التشبيه، الذي يجب أن يؤول بما يليق بالله تعالى، وأورد نصوصا متعددة في الموضوع من القرآن الكريم ومن السنة، أوفّاها الإباضية، عملا بالآيات المحكمات التي تنفي التشبيه عن الله تعالى في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم:65]، وقوله: ﴿اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [ص:65]، ورواية: «من وصف الله بشبه أو مثل لم يعرفه»[3]؛ ومن أمثلة ذلك:

1 ـ الأصابع الواردة في قوله ﷺ: «إنّ قلوب بني آدم كلّها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن»[4]، تدل على الملك والغلبة، مثلما أن قبض الشيء بين الأصابع يدل على هذا، فالأصابع من الرحمن إشارة إلى صفتي الإرادة والقدرة، والمراد في الحديث أن الله تعالى يتصرف كيف يشاء، وفيما يشاء من ملكه ولا يرد إرادته شيء.

---

[1] راجح الكردي، علاقة صفات الله تعالى بذاته، ص 190.

[2] اطفيش، شامل الأصل والفرع، ج1 ص51؛ ونقلا عن آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 111.

[3] الربيع: الجامع، 24/3 رقم 850،وهو من قول ابن مسعود وعائشة،بلفظ:«ما عرف الله من شبهه بخلقه»،ينظر ما سبق،ص 29.

[4] رواه الطبراني بلفظ: «إن قلوب بني آدم...»، وقال الهيثمي: «فيه العلاء بن الفضل قال ابن عدي في بعض ما يرويه نكرة، وبقية رجاله وثقوا وفيه خلاف»، انظر الطبراني: الأوسط، 197/10 رقم 9428، والهيثمي: مجمع الزوائد، 210/7 .

2 ــ الاستواء لا يعني الاستواء المادي المعلوم بين المخلوقات، ولكن المراد به ما يليق به تعالى من القدرة والإرادة والملك.

3 ــ اليد والقبضة، تدلان على العلية والقدرة والنعمة، حسب السياق الذي ترد فيه.

4 ــ اليمين تطلق على القوة والقدرة.

5 ــ الجنب يفسر على معنى الطاعة والحق.

6 ــ العين تدل على معان متعددة منها الحفظ والرعاية.

ومثل هذا تفسر ألفاظ أخرى مثل: النفس، والمجيء، والإتيان ...

والذي يدعو إلى مثل هذه التأويلات العمل على عدم الوقوع في التناقض في فهم آيات القرآن الكريم والسنة المطهرة، فإذا كان الله تعالى يأمر بنفي التشبيه، ويقرر أنه مخالف لكل خلقه، فلا يمكن أن تفهم صفاته بما يخالف هذا الأمر، وحمل مثل هذه النصوص على ظاهرها يوقع في التناقض، ويقوي الأخذ بالتأويل المقيد بالضابط الذي يفرض فيه أنه لا يخرج وصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه، ولا يفسر اللفظ بغير ما تدل عليه اللغة التي نزل بها، ولا يفسر القرآن بمعنى غير وارد فيه.

فقد كان التأويل بالنسبة إلى الإباضية حلا أخرجهم من الوقوع في التشبيه، ومكنهم من فهم القرآن الكريم فهما منسجما مع روح الإيمان والعقيدة، ولم يخرج هم إلى التجسيم كما لم يوقعهم في التأويلات البعيدة.

ولذا كان الشيخ اطفيش يرى أن الوقوف عند صيغة "بلا كيف" لا تفيد شيئا ولا تغني عن الوقوع في التشبيه، كما أن التسليم حسبه لا يعني ولا يخرج المختار من دائرة الحيرة والارتياب عندما يقف أمام نصوص يقال في شأنها إنها لا تفسر ولا يطلب لها معنى[1].

والذي نلحظه هنا أن الشيخ اطفيش يفرض أن تفسر كل النصوص، مع أن العقل البشري قاصر عن إدراك معانيها، وهذا الموقف في ظاهره يعني أن الدين لا غموض فيه، ولا يقف دون إدراك الحق فيه أحد، وهو وإن كان يقدم حلولا لمشكلات لفظية في النصوص إلاّ أنه يبدو غير كاف ولا مطلق، لأن العقل مهما بلغ من المعرفة يبقى دائما قاصرا عن الوصول إلى الحقائق المطلقة، وعاجزا عن الإدراك الكلي، ولابد من التسليم بهذا، ولكن ينبغي أن يؤخذ من التأويل ما يقدم حلولا مرضية، وتبقى نتائجه في مجال العقيدة دائما نسبية على حسب ما تسعف به اللغة والجهد، لأن الغيب لا يمكن أن يدرك على حقيقته إلاّ إذا أصبح مشاهدا، وليس ذلك ممكنا بالنسبة إلى غيب الصفات الإلهية إلى حين.

---

[1] اطفيش، تيسير، ج15 ص201، وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 93.

المبحث الثالث

الأصول المتعلقة بفعل الإنسان وبمصيره

تجمع في هذا المبحث ما تعلق من أصول الدين بالإنسان من حيث أصل فعله وأسمائه التي يستحقها حسب أفعاله، ومصيره تبعا لهذه الأفعال، فهي أصول تدور كلُّها حول الإنسان وموقعه من العقيدة، وإن كان بعض هذه الأصول قد عنونت بعنوان يتعلق أيضا بالألوهية مثل أصل القدر وأصل العدل، إلاّ أن مضمونها وموضوعها ومحور الكلام فيها فعل الإنسان، وإثبات مسؤوليته عليها، وتحديد مدى هذه المسؤولية. وهذه الأصول ستة من العشرة المذكورة في الكتاب، وهي:

1. ــ أصل القدر
2. ــ أصل العدل
3. ــ أصل الوعد والوعيد
4. ــ أصل المنزلة بين المنزلتين
5. ــ أصل لا منزلة بين المنزلتين
6. ــ أصل الأسماء والأحكام

وسنتبع هذه الأصول فيما يأتي:

أولا ــ أصل القدر

"أصل القدر" هو الأصل الثاني من أصول الدين حسب ترتيب تيغورين، وقد وضح فيه موضوع فعل الإنسان وأثبت قول الإباضية بأن الإنسان هو الفاعل لفعله، لكن ليس هو الخالق له، وأن الخلق لله تعالى.

في البداية حسب منهجه يثبت وقوع الإجماع على أن الخلق لله تعالى وحده وما سواه مخلوق له، وهذا هو الأصل الذي يجب على الإنسان أن يقرَّ به، ويثبت كونه موحدا، وبه يخرج من الشرك؛ ثم استدل على وجوب الإيمان بهذا الأصل، وذكر مخالفة المعتزلة فيه، ورد على قولهم بخلق العبد فعله، وذكر الأدلة على إبطال قولهم، ومدى مخالفته لأصل التوحيد، وقد وافقه الشيخ اطفيش فيما ذهب إليه وزاد عليه إضافات وشروحا؛ فهو أصل في الرد على قول المعتزلة بإيجاد الإنسان فعله.

وقد ناقش الشيخ اطفيش الموضوع من حيث بيان تعريف القضاء والقدر، ثم إثبات وجوب الإيمان بالقدر، وقول المعتزلة والرد عليهم، ثم إثبات الكسب.

1 ــ تعريف القضاء والقدر

لم يعرف تبغورين القدر، وقد ضبطه الشيخ اطفيش قبل أن يشرع في شرح كلام تبغورين، وقال القدَر والقدْر بفتح الدال وإسكانها، وذكر تعاريف متعددة، تختلف فيما بينها في تحديد زمن كل من القضاء والقدر؛ ويبدو من أول الأمر أن المصطلح الذي كان أقدم وله أصل في السنة هو مصطلح القدر؛ وأما مصطلح القضاء، هذه الصيغة فكان مستحدثا، كما يظهر أنه حتى عصر تبغورين لم يكن يستعمل إذ لم يورده في كتابه أثناء الحديث عن الموضوع واكتفى بمصطلح القدر، بينما كان الشيخ اطفيش يقرنه مع القدر، ويبحث العلاقة بينهما[1].

ومن بين تعاريف كثيرة سردها الشيخ يتبين أن القضاء هو علم الله الأزلي بما سيكون، وتسجيل ذلك في اللوح، وكتابته، وهو أيضا إرادة الله تعالى وقوع شيء.

ثم يأتي القدر بمعنى تحقيق القضاء، وقيل عنه هو إيجاد القضاء الأزلي في وقته الذي قضي له، وتوجه الإرادة إلى إيقاع القضاء في وقته، وتوجه الأمر بحدوث القضاء.

فبينهما تباين من حيث الوقوع، وعموم وخصوص، حيث إنهما يجتمعان في الخلق، وانفرد القضاء بالسبق الأزلي، والقدر بالتأخر الزمني بعده[2].

ولعل أهم ما ميز مبحث القضاء والقدر هو كونه ما زال محل جدل بين المسلمين، ومحل غموض، واختلاف حتى في الاشتغال به، فهو من أصول الدين، ومن جهة أخرى منهي عن الخوض فيه والتعمق في مناقشة مسائله، وكثيرا ما أنتج البحث فيه الحيرة أكثر مما أنتج الاطمئنان المفروض في كل أصول الدين.

2 ــ إثبات القدر والإيمان به

لا يحتاج إثبات وجوب الإيمان بالقضاء والقدر إلى عميق بحث، والأدلة على ذلك كثيرة، نورد بعضا مما ذكره تبغورين والشيخ اطفيش:

---

1) ينظر: عبد الكريم الخطيب، مشيئة الله ومشيئة العباد، ص 117، وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 347، 349.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 361، جامع الوضع والحاشية، ص 44، شرح عقيدة التوحيد، ص 150؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 348.

ـ حديث جبريل الذي جاء فيه: «أن تؤمن بالله، واليوم الآخر، والملائكة، والكتاب، والنبيين، والقدر كله خيره وشره أنه من عند الله»[1].

ـ قوله ﷺ: «إنك لن تجد، ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله -تعالى-»[2].

ـ وقوله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: يشهد أنْ لا إله إلاّ الله، وأني رسول الله بعثني بالحقّ بشيرا ونذيرا، ويؤمن بالبعث وبالقدر خيره وشره»[3].

ـ وقوله ﷺ: «القدر نظام التوحيد، فمن وحّد الله وآمن بالقدر، فقد استمسك بالعروة الوثقى»[4].

ـ قول أنس إن الرسول ﷺ إذا بعثه ولم يقض ما أمره يقول: «لو قضي كان، ولو قدر كان»[5].

فالواجب على المكلف أن يعرف أن الله تعالى خالقه، وأنه عالم بما يأتي من أفعال قبل أن يخلقه، وأن كل شيء خلقه الله تعالى بما في ذلك فعله.

وجاءت أدلة أخرى تحذر من إنكار هذا الأصل الإيماني، وتذكر أنه من علامات الكفر تنصل الإنسان من عمله وإلقاء تبعته على الله تعالى، والتذرع بالعيب في معصيته، وقد استقاض الشيخ اطفيش في إيراد هذه النصوص، من ذلك:

1 ـ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنعام:101].

2 ـ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر:49].

3 ـ «اتقوا القدر فإنه شعبة من النصرانية»[6]، وجمع بين النصرانية وإثبات خلق العبد فعله بفعل النصرانية إذ أثبتوا الشركة لعيسى ﷺ.

4 ـ «ما كان كفر إلاّ كان مفتاحه تكذيبا بالقدر»[7].

---

[1] الربيع، الجامع الصحيح، ج3 ص 05 رقم 769؛ مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم 10.

[2] الربيع، الجامع الصحيح، ج1 ص 18، رقم 72.

[3] الحاكم، المستدرك، 33/1، مع اختلاف في اللفظ، وابن حبان: 201/1 - 202 رقم 178.

[4] الطبراني، الأوسط، 347/4 رقم 3597؛ وقال: «لم يروه عن أبي حازم إلاّ سليمان بن ربيعة وتفرد به هانئ بن المتوكل».

[5] البيهقي، شعب الإيمان، 216/1 رقم 194، و258/6 رقم 8070.

[6] ذكره الهيثمي وقال: «رواه الطبراني وفيه نزار بن حيان وهو ضعيف»، انظر: مجمع الزوائد، 202/7؛ وابن عدي: الكامل، 194/5، رقم 1349.

[7] الربيع: الجامع الصحيح، ج3 ص 10 رقم 797.

5 ــ «إذا قامت القيامة، نادى مناد في أهل الجمع: أين خصماء الرحمن، فتقوم القدريّة»[1].

5 ــ محاورة وفد نجران للرسول ﷺ، وقوله لهم لما نسبوا الظلم إلى الله: «أنتم خصماء الله»[2].

6 ــ في الحديث القدسي: «لا إله إلاّ أنا خالق الخير والشرّ، فطوبى لمن خلقته للخير وأجريت الخير على يديه، وويل لمن خلقته للشرّ وأجريت الشرّ على يديه»[3].

7 ــ حديث الكتابين بأسماء أهل الجنة والنار[4].

8 ــ حديث: «ما من نفس منفوسة إلاّ وكتب مكانها في الجنّة، أو في النار»[5].

وغيرها من آثار الصحابة خاصة منهم الإمام علي وابن عباس وابن عمر.

وذكر حديث: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[6]، وقال إن البعض سكت عنه من أجل هذا، ولكن مع هذا فقد تحدث الناس فيه، وكان الشيخ اطفيش يرى أن هذا النهي يقصد به الكلام في القدر بغير علم؛ لما له من أثر سيء على الاعتقاد، وما جاء من قول: «القدر سرُّ الله فلا تفشوا سرَّ الله ﷻ»[7]، كذلك يوجهه الشيخ بأن المقصود من لا يعرف ومن يقول بغير علم؛ وإلا فإن أصلا إيمانيا مثل هذا الأصل لا يمكن تركه والسكوت عنه، بل يدعى إليه تثبيتا للتوحيد[8].

---

1) رواه الطبراني في الأوسط، 263/7 رقم (6510)، وذكره الهيثمي بروايتين الأولى عن ابن عمر موقوف، وقال: «فيه محمد بن الفضل بن عطية وهو متروك ورواه أبو يعلى في الكبير باختصار من رواية بقية بن الوليد عن حبيب بن عمرو وبقية مدلس وحبيب مجهول»؛ والثانية عن عمر مرفوعا وقال: «رواه الطبراني في الأوسط من رواية بقية وهو مدلس وحبيب بن عمرو مجهول» ينظر: مجمع الزوائد، ج7 ص 206.

2) ينظر: العوتبي: الضياء، ج 2 ص134؛ ولم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

3) البيهقي: الاعتقاد، ج1 ص 145؛ ينظر: أبو عمار، الموجز، ج2 ص 64.

4) ينظر نصه في شرح أصول الدين، ص 375.

5) رواه البخاري بلفظ قريب من هذا، كتاب التفسير، باب قوله وكذب بالحسنى، رقم 4665؛ وينظر تمام الحديث في: شرح أصول الدين، ص 375.

6) رواه الطبراني في المعجم الكبير، 96/2 رقم 1427؛ وذكره الهيثمي بروايتين الأولى عن ثوبان وقال عنها: «رواه الطبراني وفيه يزيد ابن ربيعة وهو ضعيف»، والثانية عن ابن مسعود وقال: «رواه الطبراني وفيه مشهر بن عبد الملك وثقه ابن حبان وغيره وفيه خلاف وبقية رجاله رجال الصحيح»، انظر: مجمع الزوائد، 202/7.

7) رواه أبو نعيم عن ابن عمر، انظر: الحلية، 182/6.

8) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 366، 394؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 353.

ولما كان الحديث في القدر واقعا، فإن الشيخ يذكر جانبا من تاريخ القضية ومبدئها، ويقول إن الموضوع قديم، واستدل بالشعر مما يدل على أن العرب كانوا يعرفون القدر ويثبتونه، إذ يسندون أعمالهم إليه، ونقل أثرا عن قتادة أن العرب كانت تثبت القدر قبل الإسلام، واستشهد بقول الشاعر[1]:

قد كنت أعذل في السفاهة أهلها ... وأعب لما تأتي به الأيام

فاليوم أعذرهم وأعلم أنـــــه ... سبق العواية والهدى أقسام

وقول أعرابي:

كلُّ شيء حتى أحبك متاع ... وبقدر تفرق واجتماع[2]

إلاّ أن الشيخ يقول إن هذه الشواهد تحتمل أن تكون دليلا في إثبات القدر بمعنى الإيمان به، أو أنها تدل على اعتقاد الجبر وسلب الحرية من الإنسان.

وفي أول الإسلام كانت الأمة مجمعة على الإيمان والتسليم بالقدر حتى وقع الخلاف، وجاء المعتزلة بفوضى في الأفعال، والمجبرة كذلك؛ والشيخ يرى أن المعتزلة كانوا على صنفين: منهم من يقول إن الله لم يقدر في الأزل ولا يعلم الأمور حتى تقع، وآخرون عدلوا من هذا القول إلى قولهم: قدرها في الأزل والفاعل لها خلقها بواسطة القدر، وقال إن الصنف الأول قد انقرضوا قبل الشافعي، ولم يورد لنا سندا لهذا التصنيف.

ثم ذكر محاورات عديدة بين العلماء المسلمين خاصة بين المعتزلة وغيرهم من الإباضية، أو الأشاعرة، يظهر المعتزلة فيها منهزمين ومحجوجين في قولهم.

ومدار الحديث في القدر كله على فعل الإنسان ومن المؤثر فيه، هل هي قدرة الله تعالى أو قدرة العبد، باستقلال أو باشتراك، والشيخ اطفيش يلخص هذا بتحديد أصحاب الأقوال وأقوالهم ويقسمهم إلى سبعة[3]:

الأول قول الإباضية والأشاعرة: التأثير في الفعل لقدرة الله بلا تأثير لقدرة العبد، بمعنى أن له قدرة لكن غير مؤثرة.

الثاني قول المجبرة: المؤثر قدرة الله تعالى ولا قدرة للعبد أصلا.

الثالث قول المعتزلة: التأثير لقدرة العبد فقط بلا إيجاب ولا اضطرار.

---

1) نسبهما الشيخ اطفيش إلى امرئ القيس، ولم نقف عليهما في ديوانه، ينظر شرح أصول الدين، ص 434.

2) بيت مجهول قائله، ووجدناه برواية: "حتى أحبك"، ينظر: بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، ج4 ص 257.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص282.

الرابع قول الفلاسفة: التأثير بقدرة العبد بإيجاب وامتناع التخلف، وهو مرويٌّ عن إمام الحرمين[1].

الخامس قول الإسفراييني: التأثير بمجموع القدرتين على أن يؤثرا بأصل الفعل.

السادس قول الباقلاني[2]: أن يؤثرا على قدرة العبد في وصفه، بأن يجعله موصوفا، بمثل كونه طاعة أو معصيةً، هكذا ذكره، والذي في شرح المقاصد أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية.

السابع قول بعض: أنّ مجموع القدرتين مؤثّر تامٌّ في فعل العبد، بطريق جري عادته تعالى، بأنّ الله تعالى يخلقه عقب قصد العبد ولا يخلقه بدونه، ولو قدر على ذلك في سائر العاديات، فلا يلزم نقص في صفاته تعالى»[3].

فاتضح من خلال الكتاب أن قول الإباضية في الموضوع وقول الأشاعرة متفقان، ويقتضيان سلب قدرة العبد بمعنى خلقه للفعل، ولكن بمكّناه من التصرف في حدود، فالقدرة موجودة لكنها لا تستقل ولا تفعل إلاّ بإذن الله تعالى، ولا فرق بينهما وبين قول المجبرة إلاّ في أن المجبرة صرحوا بنفي قدرة العبد.

فلا يمكن أن يفهم هذا الموقف من الإباضية والأشاعرة على أنه مخالف للجبر إلاّ في الصياغة، ما دام العبد لا يستطيع أن يفعل شيئا بمفرده؛ فقد اهتم به الشيخ اطفيش في كل مناقشته للمعتزلة أن يثبت أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل شيئا مستقلا، ولكن لم يكن من اليسير إثبات اختيار حال من الجبرية مع نفي أثر قدرة الإنسان والاعتراف بوجودها، ولذا لا يظهر أن هناك فرقا واضحا بين أن تكون هناك قدرة غير مؤثرة، أو لا تكون القدرة أصلا.

ويظهر أن المسوغ للقول بالقدرة غير المؤثرة عند الشيخ اطفيش والأشاعرة ومن قال بقولهم إنما هو تبرير القول بكسب معقول يكون هو مناط التكليف والمحاسبة على الأفعال وتمهيد لهذا الموقف.

واشتغل الشيخ اطفيش في الرد على قول المعتزلة ببيان أن العبد لا يستطيع أن يفعل شيئا لمفرده، ولكن في الوقت ذاته يحاول المحافظة على ما يبرر مسؤوليته وحسابه أمام الله بإثبات أن له اختيارا فيما يفعل، لكنه اختيار غير مفهوم، لأنه مقيد بإرادة الله تعالى.

---

1) الجويني إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي: (419-478هـ/1028-1085م) ينظر: الزركلي، الأعلام: 160/4.

2) أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر: من كبار علماء الأشاعرة، انتهت إليه رئاستهم:(338-403هـ/950-1013م) انظر: المرجع نفسه، ج6 ص 176.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 266؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج2 ص 126.

كما أن الأشاعرة والإباضية يرفضون الاختيار الاعتزالي في الوقت ذاته الذي يرفضون فيه الجبر، كل على حدة، فكان يستعمل الدليل الواحد أحيانا في المجالين معا مما سبب غموض القضية أكثر مما أتاح وضوحها وحل إشكالها[1].

ويزيد الشيخ اطفيش في تعميق معنى سلب الحرية من الإنسان عندما يؤكد على خلق الله تعالى لكل شيء، حتى الخطور في القلب، وأن الحساب يكون على ما قدر العبد عليه، ونقل عن أبي عبيدة قوله إنه تعالى يحاسب على المقدور لا على القدر[2]، وأن الجهات تختلف في النظر إلى الفعل الواحد، فهو من الله تعالى خلق ومن العبد طاعة أو معصية، وكلاهما خلق لله؛ لكن لا ينسب ما اعتبر في حق العبد إلى الله تعالى، ولا ينسب ما اعتبر في حق الله تعالى إلى العبد.

وفي الرد على المعتزلة كان محور الجدل كله مرتكزا على رفض خلق الفعل من العبد الذي أنتجه قول المعتزلة بإيجاد العبد لفعله، حتى يثبتوا مسؤوليته عليه؛ ورفض نسبة فعل العبد إلى الله تعالى بمعنى أنه لا يصدر من الله تعالى كما يصدر من العبد.

والأدلة التي يستدل بها الشيخ اطفيش وغيره على إثبات خلق الأفعال ونسبته إلى الله تعالى، كانت من النقل ومن العقل أيضا، فمن النقل أورد آيات وأحاديث منها:

- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان:2].
- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنعام:101].
- ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر:49].
- ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[التكوير:29].
- ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الكهف: 23-24].

فالجامع بين هذه الآيات هو إثبات الخلق لله تعالى، وتفرده به، فلا يمكن أن ينسب إلى أحد أنه خلق فعله؛ لذا ألزم تيعورين من قال بخلق الأفعال أنه ناقض التوحيد، وناقض قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، وهذا ألزمهم التشبيه.

ومن الأحاديث التي استدل بها ما يأتي:

---

1) ويمكن، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 378؛ السالمي، مشارق، ج2 ص 188.

2) الدرجيني، الطبقات، ج2 ص 246.

ـ «ستة لعنتهم ولعنهم كلُّ نبي، مجاب الدعوة: الزائد في كتاب الله ﷻ، والمكذِّب بالقدر، والمستحلُّ لحرمات الله، والمتسلِّط على أمتي بالجبروت، والمستأثر بفيئها، والمستحلُّ من عترتي ما حرَّم الله»[1].

ـ «إذا قامت القيامة، نادى مناد: يا أهل الجمع، أين خصماء الرحمن فتقوم القدريَّة»[2].

ـ وقال ﷺ لوفد نجران حين قالوا: «يكتب الله علينا الذنب، ثمَّ يؤاخذنا به؟ فقال: «أنتم خصماء الله»[3].

ـ «لعنت القدريَّة على لسان سبعين نبيا قبلي»[4].

ـ «لكلِّ أمَّة مجوس، ومجوس هذه الأمَّة القدريَّة»[5].

من هذه الأحاديث ما استدل به تيعوريين، خاصة منها التي تذكر مصطلح القدرية، والشيخ اطفيش يعتبر مثل هذه الأحاديث تعم القدرية الذين نفوا القدرة عن العبد وهم المجبرة، والذين أثبتوا له إيجاد الفعل بقدرة مستقلة وهم المعتزلة، لكنه لم يقطع أنها المقصودة في الأحاديث.

كما أيد الشيخ اطفيش تيعوريين في تسمية القدرية بالمجوس وقال إن ذلك لجامع أن المجوس نسبوا خلق الشر إلى غير الله تعالى فوقعوا في الثنائية بين الله تعالى وغيره[6]، وكان القدرية بإثباتهم الفعل للإنسان استقلالا أكثر منهم إذ نسبوا له خلق الخير والشر معا.

وتعتبر هذه الأدلة النقلية داخلة في الاحتجاج بالرد على من قال بخلق الإنسان فعله، وفي ذمه وذم مذهبه، والوعيد عليه، لكن الشيخ ما زال لم يرد القول بمثل احتجاج المعتزلة، وبيان الخلل في فهمهم ومناقضته للتوحيد. وبأتي هذا في الردود الآتية من جهة الاستدلال العقلي ومن ذلك:

ـ أن فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى أنه ممكن، وكل الممكنات مقدورة لله تعالى لشمول قدرته ولا تجتمع قدرتان مؤثرتان على مقدور واحد.

---

1) الترمذي، الجامع الصحيح، ج 4 ص 457 رقم 2159.

2) ينظر ما سبق، ص 137.

3) ينظر ما سبق، ص 137.

4) الطبراني، الأوسط، ج8 ص79 رقم 7158، وهو أثر عن ابن عمر بلفظ غير هذا، وانظر الهيثمي: مجمع الزوائد، ج7 ص 204، وقال: «وفيه بقية بن الوليد وهو لين، وزمن بن حصين لم أعرفه».

5) الطبراني، مسند الشاميين، ج1 ص 322، رقم 566، وابن عدي، الكامل، ج6 ص 316.

6) علي الشابي، مباحث في علم الكلام، ص131.

ـــ عدم قدرة العبد على التصرف في فعله دليل عدم خلقه إياه، فلو خلقه لجعله كما يشاء ولعلم تفاصيله، والواقع أنه كثيرا ما يفعل ما لا يعرف تفاصيله، ويأتي على غير ما تصوره، وهو مثل النائم؛ وحتى العاقل يفعل ما لا يقدّره ولا يشعر به، ومنه الحركة الخفية التي لا يشعر بها مثل تحريك الأصبع التي تتحرك معها أحراؤه ولا يشعر بها.

ـــ قول المعتزلة إن الله لا يخلق الشر، مردود بأن أكثر الموجودات شرور فكيف يرضى بها، فيلزم أن أكثر ما يقع في ملكه خارج عن إرادة الله تعالى.

ـــ قولهم إن الخلق من العبد لأنه يفعل القبيح، والله تعالى لا ينسب إليه فعل القبيح، فلا يقال فعله، أو خلقه، يرد بأن هذه النسبة غير صحيحة، لأن الحسن والقبح بالنسبة إلى العباد، أما الخلق فكله من الله تعالى وهو سواء، ما حسن وما قبح، ما كان طاعة وما كان معصية.

ـــ أفعال العباد تختلف من جهتهم عن جهة الله تعالى، فهم يفعلون لغرض وأفعال الله لا تعلل، وما ورد من الحكمة هو صورة تعليل، وليس تعليلا بمعنى الاحتياج أو الإيجاب الذي يفرضه التعليل.

ـــ لا تصدر أفعال العباد من الله تعالى برسم الطاعة، أو المعصية التي رفضها البلخي[1] ومتبعيه، لأن المخلوقات كلها إليه سواء فهي خلقه.

ـــ لو كان للعبد أن يوجد فعله لكان في قدرته أن يقضي بوجوده وعدمه، والواقع أنه ليس في مقدوره ذلك لأن الأمر يتعلق بقضاء الله تعالى، وإرادته وليس بإرادة العبد.

وردود أخرى كلها تثبت أن الخطأ وقع من المعتزلة لما ساووا في الفعل بين الله تعالى وبين الخلق، مع أنهما مختلفان، وهم رأوا إلى جهة الخلق وجعلوها سواء في كل فعل، ورفضوا أن يصدر فعل واحد من فاعلين؛ وكان الرد في إثبات أن الجهة تختلف بين الله تعالى وبين العباد، فالفعل واحد لكن يصدر من الله تعالى خلقا، ومن العباد فعلا وأداء، فلا يسمى الخالق فاعلا مثل: ذاهب ومصل، ومزكٍّ، مع أنه هو الخالق لها بدليل آيات الكتاب، كما لا يسمى المصلي والمزكي خالقين للصلاة والزكاة مع أنهما فعلا الفعلين.

فظهر أن في كل فعل من العبد اعتبارين: فعل الله بالخلق والإيجاد، وفعل الإنسان بالأداء وتحقيق ما قدر.

يبدو أن الذين خالفوا المعتزلة وأثبتوا الخلق لله تعالى، استطاعوا أن يحلوا الإشكال على مستوى نسبة الفعل، وبيان أثر كل قدرة فيه بين الله تعالى وبين العبد، ولكن هذا المجال لم ينته لأنه يسلم إلى إشكال آخر يتعلق بمناط المحاسبة وتحمل مسؤولية العمل وتبعته، فالمعتزلة كان دافعهم إلى القول بإيجاد العبد فعله هو تحميله مسؤولية عمله،

---

[1] أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، نسبة إلى بلخ بخراسان، (273 - 319)، وله مؤلفات عدة في الاعتزال، وغيره، منها كتابه: مقالات الإسلاميين. ينظر: مقدمة تحقيق "مقالات الإسلاميين"، ص 43-56.

فلما نسبوه إليه كاملا أضحى واضحا أنه متحمل لما ينتج عنه، ولكن الإشكال عندهم عندما حافظوا التوحيد في نسبة الإيجاد إلى الإنسان، وتركوا نسبته إلى الله تعالى.

بينما غيرهم ــ وهم الإباضية والأشاعرة ــ كان عليهم أن يواصلوا المسار في تحميل مسؤولية العمل للإنسان، والاستدلال على هذه المسؤولية في فعل لا يخلقه الإنسان، ولا يوجده ولكن مقدر عليه؛ وهنا يستحدثون القول بالكسب.

وقبل الحديث عن الكسب نلاحظ أن الرد على المعتزلة بقدر ما أثبت الخلق لله تعالى قد مال إلى الجبر، وسلب الإنسان التصرف في فعله، وعبارات الشيخ اطفيش تدل على هذا في مثل قوله: «الحق لا تأثير للعبد وقوته وإنما أوجد له الله قدرة واختيارا وكسبا»[1]؛ ولعل تجزئة الموضوع في الرد على كل قول لوحده كانت من أسباب هذا الخلل في موقف أهل الكسب.

ونرى أن الشيخ اطفيش استبق تبعورين في الحديث عن الكسب في هذا الأصل لأن تبعورين أشار إلى المشيئة في أثنائه ليثبت أن فعل الإنسان لا يتم إلاّ بمشيئة الله تعالى، نفيا لقدرة العبد، فانساق الشيخ اطفيش مع تبعورين ليبين هذه المشيئة، ومشيئة العبد، وتأثيرها، وكذلك ربما سعيا منه لإتمام الموضوع من جانبيه الرد على المعتزلة والرد على الجبرية.

ولحتى لا نكرر نترك موضوع الكسب إلى الحديث عن الأصل الثالث وهو العدل.

ثانيا ــ أصل العدل

أصل العدل هو الأصل الثالث حسب ترتيب تبعورين، بينما جعله الشماخي الثاني بعد التوحيد، وإن كانا يتفقان في مضمون الأصلين، فالمقصود بأصل العدل كما قدمه تبعورين هو الحديث عن الوجه الثاني من الموقف من فعل الإنسان، والرد على قول الجبرية الذين نفوا قدرة الإنسان كلية عن فعله، واعتبروه مقيدا لا اختيار له، وكانوا بذلك نافين لصفة العدل عن الله تعالى، فحسبهم أنه يحاسب الإنسان عما خلقه فيه واضطره إليه، وهذا وضع هذا الأصل للرد عليهم وإثبات أنه تعالى لم يكن جائرا ولم يظلم أحدا، فإنه يحاسب ويعاقب ويثيب على حسب العمل الذي هو من فعل الإنسان ومن اختياره.

وهذا الأصل مختلف مع أصل العدل عند المعتزلة، لأجل إثبات عدم خلق الله تعالى فعل الإنسان ردا على الجبرية، ورفعا للظلم حسبهم، والفرق بين المذهبين (الإباضية والمعتزلة) هو الفرق ذاته في أصل القدر، فالإباضية

---

[1] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 399.

رفضوا الجبر إثباتا لقدرة العبد على الفعل والترك واختياره المحدود، والمعتزلة رفضوه إثباتا لإيجاد العبد فعله واختياره المطلق[1].

ودافع تبغورين في أصل العدل لإثبات أن الإنسان مختار في فعله، وليس عليه إكراه من الله تعالى، لأنه عادل لا يظلم أحدا؛ وابتدأ بإثبات إجماع المسلمين على صفة العدل الإلهي، ونفي الجور عنه، وتقرير أن المجبرة والمجسمة قد نقضوا هذا الأصل التوحيدي لما فرضوا الجبر على العبد، ونسبوا إلى الله تعالى أنه عذب غير الفاعل للظلم والجرم، وهم بهذا يتركون آيات ودلائل مثبتة لمشيئة الفاعل واختياره في فعله.

وكان حل القول في هذا الأصل إثبات هذا الاختيار الذي نفاه المجبرة وأهل الحيل، والاكتساب الذي لم يقولوا به[2].

وقد شرح الشيخ اطفيش هذا الأصل ووضح هذه المواقف، وبين معنى الكسب الذي اعتبره بديلا عن قول المجبرة وبين بطلان قولهم، وقول المجسمة كذلك.

فهو يرى أن وصف القدرية يشمل المجبرة أيضا، من حيث إنهم ينفون اختيار الإنسان، ويجعلون فعله قدرا محتما وأنه لا يخرج عنه، وليس له أي قدرة على فعله، لذا يواجهون بأحاديث ذم القدرية السابقة أيضا.

كما يرى أن المجبرة والمجسمة يجتمعون في معنى واحد، فالمجسمة القائلون بالجسْم (بإسكان الجيم)، وهو الطبع، وقال إنهم المجبرة، لأن الجبر عندهم طبع الله العبد كما طبع الماء والنار على البلة والإحراق.. ويمكن أن يكون المجسمة (بالحاء المهملة)، الفرقة الآتية بالمحال[3].

عرف هذا القول عند إباضية حيل نفوسة، الذين قالوا بحمل الإنسان على عمله وطبعه عليه، والشيخ بافشهم مناقشة واسعة، ويعتبر أن الرد الموجه إلى المجبرة هو ذاته الموجه إلى أهل الحيل، لكن مع ذلك يحتمل لقولهم احتمالات لا تجعلهم في درجة المجبرة من حيث الحكم عليهم.

وبدأ بتقرير صفة العدل لله تعالى، وأن العدل يظهر في خلقه للخلق ولو شاء ما خلقهم ولا واجب عليه في ذلك، ولما خلقهم لم يظلمهم وعدل بينهم، وليس واجبا عليه أن يعدل فيهم ملكه وخلقه، وعبيده، ومع هذا بين لهم وهداهم ودعاهم إلى التوبة، والاستغفار وإعلاء الدرجات عنده.

---

1) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 131، 323، 332، 345.

2) وقد استغرب المستشرق كوبرلي أن يعتبر تبغورين الحيل والجبر شيئا واحدا، مع أنه من حيل نفوسة، وقارنه بغيره، والواقع أنه وهم في نسبته إلى حيل نفوسة، ينظر: ما سبق، ص 33؛

CUPERLY P.Introduction a l'étude de l'Ibadism et de sa théologie, p 82.

3) وهو أحد روايات نسخ متن أصول الدين، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص 102.

وهذا العدل يقول عنه الشيخ اطفيش إنه شامل في كل موجود، ولكن قد لا يظهر للإنسان، وما من فعل في الوجود إلاّ وهو عدل لأنه من فعل الله تعالى، وضرب مثلا لذلك وشاهدا في قصة وقعت لموسى عليه السلام أو غيره مع خطاب يظهر فيها أن وراء كل فعل عدل لا يعلمه إلاّ الله تعالى[1].

وهذه القصة بغض النظر عن وقوعها من عدمه فإنها تقدم تصورا عن النظر إلى العدل غير الذي يقدمه مبحث العدل، لأن القصة ترشد إلى التسليم عند عدم العلم بالحقائق، وعدم إدراكها من أول، بينما مبحث العدل وموضوع القدر والفعل الإنساني لم يقدم في علم الكلام هذا المنهج، بل لقد حاول المتكلمون أن يصلوا إلى ما خفي من المسألة، كأنما هذه القصة تقول إن في الموضوع جلا يمكن إدراكه بالعقول والاستدلالات، مع أن القصة ترشد إلى عكس هذا تماما.

فالشيخ استشهد بالقصة ولو سار على منهجها لكان للموضوع وجهة أخرى، لكنه خاض فيه مبنيا المواقف المعهودة، ومؤيدا الآراء المتعارف عليها في مثل هذا المبحث.

فقد سار تبغورين في منهج الرد أولا بإثبات أن العدل لله تعالى لا شك فيه، واستدل تبغورين بالقرآن وبصفة الحكمة كما قال، وزاد الشيخ اطفيش السنة المطهرة، وذكر نصوصا فيها إثبات صفة العدل لله تعالى، وتنفي عنه ضدها وهو الظلم، وهي بداية رد بأن نفاة الاختيار لا يرون إلى هذه الصفة، ولا يعترفون بها لله تعالى، فمن هذه الأدلة:

ـ قوله تعالى: ﴿لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[يونس:44].

ـ وقوله: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[ق:29].

ـ وقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[آل عمران:182].

ـ وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[فصلت:46].

فهذه آيات تنفي الظلم وتثبت العدل.

ـ وقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾[النور:25]. والحق والعدل واحد.

ـ وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، بمعنى أنه في الخلق ظالمون وجائرون فالله تعالى لا يشبههم.

إن الآية الأخيرة تتردد في كل أصل من أصول الدين لما لها من صلة بالتوحيد، ويقدمها تبغورين دائما دليلا وردا على من خالفه، ويحاول أن يجعل قوله يخالف الحق وأنه يفضي إلى التشبيه. إلاّ أن نفي الشبيه عن الله تعالى في الآية مطلق، ينبغي توضيحه، لأن قوله هنا لا يشبه الجائرين والظالمين، لا يمنع الظلم والجور عنه إلاّ بالآيات

---

[1] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 445.

الأخرى التي سبقت، لأن الله تعالى أيضا يوصف بالرحمة والعدل والعفو لكن لا يشبه الراحمين والعادلين والعافين من الناس في رحمته وعدله وعفوه، ولم ينف عنه هذه الصفات بسبب الشبه، بل أثبتها وقرر نفي المشابهة فيها. بينما في حق الله تعالى الواجب هو نفي صفات النقص أصلا، وليس مجرد الشبه بأصحاب صفات النقص والعجز، ومنها الظلم والجور.

ورد الشيخ اطفيش على المجبرة بإثبات الاختيار، فهو في كل ردوده يثبت أن العبد له قدرة على الفعل والترك فهو غير مجبر. وذكر مواقف المسلمين في الموضوع وحصرها في قوله: «والعبد عندنا وعند المعتزلة مختار ظاهرا وباطنا؛ وعند المجبرة مجبر ظاهرا وباطنا؛ وعند الأشاعرة مختار ظاهرا مجبر باطنا، ومجبر في صورة مختار؛ لأنّ اختياره بخلق الله»[1]، وهذا القول من الشيخ يوقعه في التناقض، فهو يجعل الإباضية والمعتزلة على رأي واحد وقول واحد، وأن العبد عندهم لا يتوجه إليه الجبر أبدا في الظاهر ولا في الباطن، وهذا غير وارد عند الإباضية، بل موقفهم كما يقدمه هو نفسه، هو موقف الأشاعرة بعينه، كما وصفه وقال عنه إنهم يقولون إن له اختيارا وهذا الاختيار مخلوق، لذلك فهو مجبر في صورة مختار.

ولا نعلم كيف غاب على الشيخ هذا المعنى في هذا الموضع، وهو في الواقع ربما يدل على أن قوله عن الإباضية والأشاعرة ما زال غير واضح كما عبر عنه "مجبر في صورة مختار"؛ وهذا ما يشبه قوله في كل مناقشته للمعتزلة والمجبرة.

ويبدو أن الذي أدى به إلى هذا فصلُ تغورين موضوع الفعل الإنساني بين أصلين في كل أصل يردُّ على صاحب قول، ففي هذا الأصل لما كان العمل كله منصبا على إثبات الاختيار، انساق وراءه الشيخ حتى تصور أن العبد مختار اختيارا مطلقا ظاهرا وباطنا.

ولذا كان في كل الرد يقول إنه لا يمكن أن نسلب من الإنسان هذا الاختيار الذي يشعر به، ولا يمكنه أن ينكره، ويثبت هذا من جهتين: من حيث الشرع ومن حيث النظر في فعل الإنسان كيف يصدر منه.

فمن الشرع يظهر جليا أن الأحكام تقرر وجود قدرة على الاختيار لدى الإنسان، وكثير من الأحكام أسندت إلى هذا الاختيار، فلو كان معدوما كما تقول المجبرة لما كانت هذه الأحكام، ومن ذلك تخيير الإنسان في بعض الأعمال الشرعية مثل أداء الكفارات، فهي على الخيار في بعضها، بين العتق أو الصوم أو الإطعام أو الكسوة.

---

[1] المصدر السابق، ص 450.

كما أن الاختيار وصحته هو أساس ثبوت الأحكام الشرعية، وبه تعلق التكليف، بدليل قبول أعذار المريض والأحرس والأعمى وأمثالهم في التكاليف، لأن غيرهم من القادرين مختارون، وأما ذووا الأعذار فالذي يجمعهم عدم القدرة على الإتيان بالفعل على الوجه المطلوب.

ووردت نصوص بتخيير الله تعالى نبيه بين أمور متعددة، ومنها الحديث: «عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما»[1].

وقول الله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ﴾ [الأعراف:155]، فالآية استعملت كلمة اختيار، ومعناها ميل موسى وقصده اختيارا منه لهم، ويقول الشيخ لا فرق بين الميل والقصد والعمد والاختيار فكلها بمعنى واحد، ولا يجتمع الإجبار مع الميل والقصد.

وينتهي الشيخ اطفيش إلى أن كل معنى اختيار في القرآن ولو بغير صيغة "خ ي ر" دليل على نفي الجبر وإثبات الاختيار.

كما يدل على وجود الاختيار واعتبار الشرع له ورود الآيات التي تنسب المشيئة إلى العباد ومنها:

ـ ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[فصلت: 40]

ـ ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف:29]

وكذا كلُّ آية فيها ذكر المشيئة لعبد، فإنّ المشيئة منه منافية للإجبار، مثبتة لاختياره.

ويدل على الاختيار تسمية المطيع طائعا والعاصي عاصيا، فلو كان مجبرا لم يكن لهذه الأوصاف والأسماء معنى، لأنه لا فعل للمجبر، فكيف سماه الله مطيعا أو عاصيا؟ «ولو كان ذلك بلا فعل لجاز أن يسمّي الأسباء عاصين، والفراعين مطيعين، وما لا يفعل كالجبل مطيعا، أو عاصيا»[2].

وركز الشيخ اطفيش كثيرا على دليل الشعور الإنساني بالاختيار والإرادة للفعل أو الترك قبل فعل التكاليف وثبوت العقوبة والثواب وانتفاء ذلك في حق بعض المخلوقات، لأنها لا اختيار لها في فعلها، وهذا ما ينفي الظلم والعبث والسفه، وهي صفات مجمع على انتفائها[3].

وذكر بعض حجج المجبرة وأجاب عنها بإثبات عدم صحتها ومنها:

---

[1] صحيح مسلم، ج 4 ص 1813 باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله رقم2327.

[2] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 459.

[3] المصدر نفسه، ص 450.

1 ــ إنهم يعتبرون العلم والإرادة من الله تعالى دليلا على حر العبد؛ ورد الشيخ بأن علم الله تعالى وإرادته لا تسلبان اختيار الفاعل، فالله علم وأراد فعل الإنسان وليس لمعنى حمله على فعله، بدليل تشريع الدعاء وطلب الهداية والتيسير، فلو كان إجبارا لم يكن لهذا الطلب معنى.

2 ــ احتجوا بحديث: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله؛ قيل: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا، إلاّ أن يتغمّدني الله برحمته»[1]، وأجاب بأن معنى التغمّد بالرحمة التوفيق؛ مثل قول: «لا حول عن معاصي الله إلاّ بعصمة من الله، ولا قوّة على طاعة الله إلاّ بعون من الله»[2].

3 ــ واحتجوا بآيات الختم على القلوب والطبع وتعليق الهداية بالمشيئة، مثل قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[البقرة:7]، وقوله: ﴿بَل طَبَعَ اللَّهُ﴾[النساء:155]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾[يونس:99] الآيات. وقال إن معناها ترك التوفيق، وترك الإنسان يختار ما يشاء.

إن ظاهر النصوص يثبت أن الإنسان مختار وكذا عموم الأحكام الشرعية، وأيضا حقيقة حال الإنسان أمام فعله تثبت أنه يشعر شعورا حقيقيا أن له أن يفعل ما يشاء قبل الفعل، ولعل هذه من الأسباب التي جعلت الشيخ يعتبر الإنسان مختارا ظاهرا وباطنا، كما قال ونسبه إلى الإباضية والمعتزلة، ولكن ما حقيقة هذا الاختيار وعلاقته مع إرادة الله تعالى.

وقد سبقت الإشارة إلى هذا عند مناقشة الشيخ للاختيار المطلق عند المعتزلة وإلزامهم إيجاد الإنسان فعله، فقد كان يثبت قدرة لكنها غير مؤثرة، موجودة للإنسان لكن مقيدة بإرادة الله تعالى، وهو كذلك هنا يقدم الاختيار الذي أثبته ردا على المجبرة بالصفة ذاتها التي أثبت بها قدرة العبد ردا على قول المعتزلة في استقلال العبد بفعله.

فهو يقدم الاختيار مقيدا مضيقا، وبصفته اختيارا معلوما أزلا عند الله تعالى، ومخلوقا لله تعالى، لأنه تعلقت به جهتان جهة إرادة الله تعالى، وجهة فعل الإنسان، وليس هذا مستبعدا لأن الاختيار في الأخير إذا كان فعلا للإنسان فهذا الفعل يصدر عن قدرة والقدرة عند الإباضية والشيخ اطفيش مقيدة بل غير مؤثرة، لذا قال عن

---

1) الربيع، الجامع الصحيح، ج4 ص22 رقم 1001؛ البخاري، كتاب المرضى، باب تمني المريض الموت، رقم 5349، ومسلم في صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، رقم 2816.

2) ذكره الهيثمي بلفظ: «لا حول عن معصية...»، وقال: «رواه البزار بإسنادين أحدهما منقطع وفيه عبد الله بن خراش والغالب عليه الضعف والآخر متصل حسن»، ينظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 10 ص 99.

الاختيار الثاني للإحبار: «فاختيارنا اختيار لنا، ومخلوق لله، واختلفت الجهتان: فبحسب قصدنا إليه وعمدنا اختياره، وبحسب إيجاد الله خلق لله ﷻ له»[1].

ويحاول أن يرفع نسبة الجبر التي فرضها في هذا الاختيار باعتبار أن الجبر المنفي هو ما كان ظاهرا محسوسا، وأما الخفي وهو العقلي كما سماه فهو نسبة من الجبر ضرورية تلحق جميع الأقوال.

وما هذا ــ في نظرنا ــ إلاّ تحقيق لمعنى الجبر في صورة الاختيار، الذي نسبه للأشاعرة، وقال: «ولا يقال الإجبار لازم لكم، إذ لم تجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله؛ لأنّ الإجبار المحظور هو الحسيُّ، وأمّا العقليُّ وهو سلب الخالقيّة عن العبد فهو متوجّه على جميع الفرق، وهو محض الإيمان»[2]؛ وهذا النص نفسه هو قول الشيخ السدويكشي وإنما استشهد به الشيخ اطفيش لما رأى فيه جوابا في المسألة[3]، ويلحظ أنه أرجع القضية في النهاية إلى أنها تتعلق بالإيمان بمعنى أنها أصبحت من الغيب الذي عجز الإنسان عن فهمه.

أ ــ الموقف من مقالة الجبل عند إباضية نفوسة:

وبعد هذا نفرد الحديث عن الموقف من أهل الجبل، باعتبارهم من الإباضية، فقد ذهبوا مذهبا مخالفا لجمهور الإباضية بعد أخذ الإباضية بنظرية الكسب كما هو عند الأشعري، ولم يوافقهم أهل نفوسة، والذي يلفت الانتباه أن الإباضية لم يعاملوهم كما عاملوا من خالف منهم قولا مشهورا، كما فعلوا مع النكار، والحسينية، وغيرهم، واكتفوا بذكر رأيهم؛ بل نجد الشيخ اطفيش يحتمل لرأيهم في الجبل احتمالات، لا تجعل خلافهم شيئا كبيرا، وهنا ينشأ التساؤل عن خلفية هذه المعاملة؟ وربما يتضح الجواب بعد مناقشة موقف الشيخ اطفيش وغيره من الجبل.

فهو يعتبر أن القول بالجبل لا يبعد عن الجبر، بل صورة منه، وأنه يتوجه إليهم ما يتوجه إلى الجبرة من الردود، والاعتراض، ويقول: «مذهبنا معشر الغاربة أنّ الإجبار والجبل بمعنى واحد، وهو ظاهر الشيخ عامر -رحمه الله ورضي عنه-»[4].

---

[1] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 451.

[2] المصدر نفسه، ص 448.

[3] السدويكشي، حاشية على الديباتات، ص 8-11 نقلا عن: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 179.

[4] المصدر نفسه، ص 448.

عامر بن علي بن عامر ابن يسّفاو الشمّاخي أبو ساكن (ت: 792هـ / 1389م)، من أعلام جبل نفوسة الكبار، تخرج عليه علماء، ومن مؤلفاته الرحمية في الفقه كتابه: "الإبضاح". ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 529.

بينما لا يرى النفوسيون أن قولهم هو قول بالجبر، ويوضحه الشيخ الحيطالي[1] في قوله: «ومعنى كونهم مجبولين على أفعالهم أنهم مخلوقون على أن يفعلوا ما علم الله أنهم يفعلونه قبل أن يخلقهم، لا أنهم مجبورون عليه ولا دخل لهم فيه ولو بالاكتساب كما تقول الجبرية»[2].

ويقول عنه الشيخ اطفيش إنه: «خطأ، والصواب مذهبنا معشر المغاربة بثبوت الاختيار ونفي الجبل والإجبار»[3]، فليس بين الجبل والجبر إلاّ اختلاف العبارة، لأن الجبل كما قدمه الحيطالي تقييد فعل الإنسان بالعلم الإلهي، وكونه مخلوقا لا يستطيع أن يفعل غير ما قضي له، وسماه بالصريح "مجبورون عليه" ونفى تدخل الإنسان، ونفى الاكتساب، ونسب الاكتساب مع هذا إلى الجبرية، وهو تعريض بمن أخذ بالكسب الأشعري.

لقد كان موقف الشيخ اطفيش من الجبل غير ثابت على حال، أحيانا يهون منه وأخرى يهول منه، فهو ينسب إليهم أنهم يقولون بالاكتساب مع أن نص الحيطالي صريح في رفضه، ومرة يرى أن القول بالجبل هو ميل إلى الجبر لكن غير مصرح به، مع أن النص المذكور صريح في هذا، ربما يكون سبب هذا عدم اطلاع الشيخ على نص الحيطالي؛ لأن ما ذكره عن الجبر مأخوذ من حاشية المصعبي وليس فيها هذا النص، وفيها أوصاف اللفظ الذي يناقشه هنا.

وقد ناقش حجج الجبلة، وهي آيات كثيرة تذكر الجبل والجبلة، والفطرة، والطبع، وتصرف الله تعالى في القلوب؛ منها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاًّ كَثِيرًا﴾[يس:62].
- قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الْأَوَّلِينَ﴾[الشعراء:184].
- قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[الروم:30].
- قوله تعالى: ﴿بَل طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[النساء:155]، ونحو هذا مما فيه الطبع.
- قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾[المائدة:41].

---

1) إسماعيل بن موسى الحيطالي (أبو طاهر)(ت: 750هـ / 1349م)عالم من جبل نفوسة، ونشأ بمدينة حيطال. أخذ العلم عن أبي موسى عيسى ابن عيسى الطرميسي، ومن مصنفاته: «قناطر الخيرات»، و«كتاب الحساب وقسم الفرائض»، و«شرح نونية أبي نصر في أصول الدين»، و«الحج والمناسك»، و«قواعد الإسلام»، و«عقيدة الشيخ إسماعيل». ينظر المرجع نفسه، ترجمة رقم 110.

2) الحيطالي، شرح النونية، و135، نقلا عن الجعبوي، البعد الحضاري، ج2 ص451؛ وينظر: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 176؛ وبتن، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 366.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 448.

ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:36].

ـ قوله ﷺ: «جبلت هذه القلوب على حبّ من أحسن إليها، وعلى بغض من أساء إليها»[1].

وأجاب عن الإخبار الذي أشار إليه المخالف بنفس جواب الجبرية، وأشار إلى أن الإخبار المرفوض هو الواضح المادي، دون العقلي؛ لأن المادي مثل الدفع والحبس والطبع والسقوط هو الذي ينكر.

واستبعد أن يقصد أهل الحبل أن إخبار العبد الذي ذهبوا إليه هو هذا المذكور، فالشيخ يفترض تبعا للسنوبكشي[2] تعريفا للإخبار هو في الواقع خارج محال الخلاف، لأنه لا أحد يقول إن الله تعالى أخبر أحدا إخبارا بالمعنى المادي، بل الكلام في الخبر السابق للإنسان، وما هذا التخريج منهما إلاّ احتمال للأعذار لأهل الحبل وإبعاد له ولأهله من الجبر.

كما رد الشيخ اطفيش الحبل بدليل ثبوت الأمر والنهي والمدح والذم، وهو ما لا ينكرونه.

وأما استدلالهم ببعض الآيات فقد أجاب عنه، مثل قوله في آية: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ [الأحزاب:36] الخ، أن المراد ليس لهم اختيار في شيء قضي أن يكون فيختاروا عدمه، أو العكس؛ أو: لا يعملون ما لم يشرعه الله؛ وأيضا: ولا أن يخلقوا ما شاءوا، ولا أن يفعلوا مستقلّين بلا إرادة من الله وخلق له.

وأما غلام الخضر، المذكور في سورة الكهف، فأجاب بشأنه أنه لو عاش لكفر باختياره، فالكفر كان باختيار الكافر، وخذلان الله تعالى له، ولا يمكن أن يؤمن، وحبل القلوب هو خلق ميل فيها إلى الحسن أو نفرة من المسيء، ولا إجبار عليها، بدليل أن الإنسان قد يفعل ما يحب، مثل فعل المعصية، أو تناول الدواء مع مرارته.

وطبع الإنسان على معينين منه ما يكون من خلقته، لا اختيار له فيه، ولكن له القصد وحكم استعماله، وهو محاسب على القصد والاستعمال، لا على وجود الطبع فيه بداية وخلقة.

وفي الأخير يحاول النهوين من الحبل والتقريب بينه وبين الاختيار باعتبار أن الطبع الذي ذهب إليه أهل الحبل ليس طبعا، ولا يتحقق؛ وإذا كان المراد منه موافقة القضاء الأزلي، فهو قول الإباضية مع وجود الاختيار الذي يشعر به العبد، ولا ينكره أهل الحبل، وهو الذي ترتب عليه الثواب والعقاب.

---

1) البيهقي، شعب الإيمان، ج1 ص381 رقم 466، وج6 ص481 رقم 8983؛ وأخرجه السيوطي وقال: "ضعيف عن ابن عدي في الكامل، وأبي نعيم في الحلية"، ينظر: السيوطي، الجامع الصغير، ج1 ص 134، والحلية، ج4 ص121.

2) السنوبكشي، حاشية الديباجات، ص 8-11.

ومع هذا يرفض من جهة أخرى أن يجمع بين الحيل والاختيار، وقال: «ولا يقال: يصحُّ الجمع بين المعارية وأهل الحيل، بأنّ أهل الحيل اعتبروا موافقة الواقع للقضاء الأزليّ، والمعارية اعتبروا ما يظهر لكلّ عاقل أنّه مختار لا مضطرّ؛ لأنّا نقول: لا مناسبة بين الموافقة والقضاء، ولا بين حربانا على القضاء وبين القضاء، سوى أنّ القضاء سبب للموافقة والحربان، وأنّ المقضيّ لا يتخلّف، وسببه لا تكون حيلا، وكذلك عدم تخلّفه ليس حيلا»[1].

ويرفض وجود موقف وسط بين الاضطرار المرفوض، والاختيار الذي يشعر به الفاعل، فليس هناك واسطة بين الحيل والطبع، وبين الاختيار.

وينفي وقوع الإحبار الحسي، الذي أثبته المجبرة؛ ويرى أن الإحبار بالمعنى العقلي المشار إليه لاحق لجميع الأفعال ويمكن الخروج عنه بالقول: «إنّ الخلق مقارن لفعلنا ولاختيارنا، فاختيارنا وفعلنا خلق من الله، وكسب لنا؛ والخطور في القلب اضطرار وخلق من الله، لا اختيار ولا كسب»[2].

والواقع أن الشيخ انتهى إلى حال غامضة ظهر فيها عجز العقل عن إدراك القضية، وأرجع المسألة إلى الخفاء، وقال: «والحاصل أنّ الاختيار والفعل ثابتان قطعا، لدليل المدح والذمّ الخ، ولو جهلنا كيفيّتهما إذ قارنهما الخلق»[3]، وفي موضع آخر يثبت أن الاختيار موجود ولو لم يدرك لأن عدم الإدراك ليس دليلا على عدم الوجود: «وجهلنا بحقيقة اختيارنا إذ عارضه الاقتران بالخلق لا ينفي الاختيار، كما أنا نثبت الله ولا نعلم حقيقته»[4].

فقد صح القول أن أصحاب الاختيار المفيد المعبر عنه بالكسب بالمعنى الأشعري والإباضي ذهبوا مذهبا غير واضح، جرهم إليه غموض القضية، ومحاولة الخروج مما يرونه سيئا في الجبر وسيئا في الاختيار المطلق، ولهذا جنحوا إلى وضع مصطلح الكسب تعبيرا عن هذه الحال.

فكيف يرى الشيخ اطفيش إلى هذا الكسب؟

ب ــ الموقف من القول بالكسب

لقد أصبح قول جمهور الإباضية في مسألة أفعال العباد هو الأخذ بالكسب، وهو ما جسده الشيخ اطفيش في هذا الشرح، وإن كان قد سبق الحديث عنها في شرح الأصل الثاني وهو القدر عند الرد على المعتزلة في إنجاد العبد أفعاله،

---

[1] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 453.

[2] المصدر نفسه، ص 453.

[3] المصدر نفسه، ص 453.

[4] المصدر نفسه، ص 450.

وأكده هنا في شرح أصل العدل، وهو قول يبدو وسطا بين المعتزلة من جهة والمجبرة وأصحاب الحيل من جهة ثانية، وقد وضح أن موقف الإباضية يوافق قول الأشاعرة، ومن هنا نشأ البحث: من الذي سبق في القول بالكسب؟

من الدارسين من يرى أن الإباضية سبقوا بالكسب تصورا ومفهوما ثم قال به الأشاعرة مصطلحا[1]؛ والبعض يرى أن مواقف أبي عبيدة كانت أساس نظرية الاكتساب عند الإباضية فيما بعد[2]؛ وبعض يرى أنه لا وجود لدليل على أخذ الإباضية بالكسب الأشعري[3].

لا يمكن وضع آراء الإباضية خاصة بعد أبي عمار والوارجلاني حتى الشيخ اطفيش خارج التأثر بالأشاعرة، فالشيخ اطفيش يجعل القول في المذهبين واحدا وهو محاولة التوسط بين الاعتزال والجبر[4].

كما لا يمكن اعتبار الكسب سابقا في المذهب الإباضي، لأن مواقف الأوائل لم تكن صريحة في القول به، كما أن عمل أبي عبيدة في الموضوع كان محاولة للحفاظ على صورة القضية كما كانت على عهد الصحابة والتابعين، وهي ترك الخوض في الموضوع والتسليم بصفات الله تعالى من الخلق والعلم والقدرة والإرادة وعدم الظلم، ويشهد لهذا أن قول أهل حيل نعوسة بالحيل استند إلى هذا الأصل عندما أدخل الإباضية مفهوم الاختيار صريحا في فهم بالكسب[5].

وفي كتاب "أصول الدين" دافع تبغورين عن الكسب في مواجهة الحيل، ويسميه "الاكتساب"، وهو المصطلح الذي استعمله في كل الكتاب، بينما كان الشيخ اطفيش يذكر مصطلح "الكسب".

والسبب في الأخذ بالكسب والقول به واضح كما صرح به الشيخ اطفيش وهو ما أتجه القول بالجبر والاختيار من مجانبة الصواب في حق الله تعالى، فالمنتظر أن يكون الكسب توسطا إن أمكن التوسط في هذه المسألة.

عرف الشيخ اطفيش الكسب بتعاريف عديدة، نذكرها كما يأتي:

«قلت: الحقُّ أنّ الكسب والفعل شيء واحد، وهو التحرُّك والسكون»[6].

فالكسب هو الفعل، وهما عنده بمعنى واحد كما تحققنه، وهو الحركة والسكون بالقصد.

---

1) الجعبري، البعد الحضاري، ج2 ص 448.

2) النامي، دراسات عن إباضية، ص 172.

3) عبد المجيد بن حمده، ص 154- 155.

4) اطفيش، شرح النيل، ج17 ص728- 729؛ الجعبري، البعد الحضاري، ج2 ص448.

CUPERLY P.Introduction a l'étude de l'Ibadism et de sa théologie: p 320.

5) وبتن، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 372.

6) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 459.

وذكر تعريفا بأنه: «صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل»[1]؛ وعليه فالفعل هو الحركة والسكون، وهو ثمرة الكسب عنده[2].

أو هو: انتفاء القدرة من الإنسان والإرادة على فعل، من غير أن تكون القدرة مؤثرة بالذات، فالعبد يصبح محلا للفعل فقط.

وقال الوراني: «القول بأنّ الكسب هو التحرُّك، أي والسكون ليس بشيء، لأنّ التحرُّك فعل، والمفروض أنّه مخلوق»؛ والذي اختاره الوراني أن الكسب هو الترجيح والإرادة والميل إلى الفعل، وهو أصل ما يصدر الفعل عنه، ويصبح اختيارا لأنه نشأ عن تردد[3].

وعرفه التلاني: «الكسب تعلُّق قدرتهم الحادثة بالمقدور، وقيل صرف العبد قدرته وإرادته إلى المقدور»[4].

وقيل: «ما يوقع به المقدور في محلّ قدرته، أي معنى يوقع معه، أو بسببه المقدور»، وهو التعريف الوارد في شرح المقاصد[5].

فهذه التعاريف كلها تحاول أن تنسب الفعل إلى الإنسان بقدرة منه غير مؤثرة، فلا يخلق هو فعله، ومن غير أن تسلبه الاختيار فيها، ومن غير أن تمنع قدرة الله تعالى فهي المؤثر الحقيقي في إيجاد الفعل، لذا لم يكن من السهولة الحصول على تعريف ينتظم كل هذه العناصر، فلو أمكن ذلك لحل إشكال فهم العدل والقدر.

وجاءت التعاريف رغم كل هذه المحاولات غير كافية، ولذا وجدنا كل عالم يختار ما اطمأن إليه.

والشيخ اطفيش يقول: «قلت: الحقُّ أنّ الفعل والكسب بمعنى واحد، وهو الحركة والسكون، وعليه أبو عمّار -رحمه الله- وهو الموجود في القرآن والحديث واللغة»[6].

ولعل ما ذهب إليه تستنده أسباب عدة حقيقة، لكنه لم يستند هو إلاّ إلى القرآن، حيث استدل بآيات تسمية عمل الإنسان فعلا وكسبا، مثل قوله تعالى: ﴿بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾[الأنعام:159]، ﴿بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[الأنعام: 129]، ونحوها.

---

[1] المصدر السابق، ص 438.

[2] المصمعي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 180.

[3] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 439.

[4] المصدر نفسه، ص 440.

[5] ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج2 ص127.

[6] اطفيش، شرح أصول الدين، ص 440.

ونلاحظ أن ارتباط الكسب بالفعل وهو حركة وسكون أضبط في التعبير عن فعل الإنسان، لأن المعاني الأخرى مثل الترجيح، والصرف؛ قد يقعان ولا يوجد ما يثاب عليه أو يعاقب.

كذلك تعليق الكسب وهو فعل على القدرة لا يكفي لأنها ليست هي الفعل.

وتعريف الشيخ هنا أضبط التعاريف لهذه الأسباب، لكن لا يقدم النهاية فيه، كما أن تعريف الجرجاني للكسب وهو يراه أيضا فعلا يبدو أوضح، إذ يقول: «هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضر»[1]، وهو قريب من معاني الاكتساب التي يتعلق بها الجزاء والمسؤولية.

كما أننا إذا نظرنا إلى الكسب من حيث العناصر المتعددة المحيطة به وهي قدرة الله تعالى المؤثرة بمفردها، وقدرة الإنسان غير المؤثرة، وفعل الإنسان الناتج عن إرادته واختياره أن يفعل أو يترك، فإننا نجد أن الكسب يمكن أن يفهم كما قدمه أحد الدارسين وهو منصف جوجة بقوله: «كسب الأفعال يعني أنها موجودة مسبقا مخلوقة لله تعالى، وهو الذي قضى بها وقدرها، والإنسان باستطاعته ليس له إلاّ أن يتصف بها»[2].

ويبدو أن هذا هو المراد من الكسب كما أراده أهله، فهو يحدد الموقف من كل العوامل المتداخلة في الفعل البشري، ويستجيب لتحفظات الإباضية والأشعرية في الإبقاء على الخلق لله تعالى، ورفض تأثير قدرة العبد، وبمعنى آخر لم يخل من إشكال القدر شيئا، فما زال قائما.

وتبعا لهذا التعريف والرضا بالكسب كان لابد من الرضا بما يجعله ممكنا، وأهم ذلك قبول توارد قدرتين على مقدور واحد واعتبار اختلاف الجهة بينهما، وتسمية ما ينتج من كل قدرة غير تسمية ما ينتج من الأخرى، فمن العبد فعل واكتساب، ومن الله تعالى خلق.

والذي لا يجعل القول بالكسب هو الحل للإشكال هذه التأكيدات من الشيخ اطفيش ومن غيره على تقييد حرية الإنسان بالخلق، فيقول: «قلت: كل جزء من فعل تامّ، ولو أقل من لحظة، هو فعل مخلوق لله ﷻ»، والنتيجة أن الكسب لا يفعل شيئا، فهو لا يوجد المقدور، ولكن يوجب الاتصاف به، وتبعا للاتصاف ونوع الفعل يسمى الفاعل مطيعا أو عاصيا، وبه يستحق الجزاء، والمدح والذم.

---

[1] الجرجاني، التعريفات، ص 149.

[2] Gouja moncef; La théologie Ibadite, p 189.

فهذه التقييدات تزيد من نسبة الخير التي رفضها الإباضية والمعتزلة والأشاعرة، وأكدها الخيرة ولطف منها أهل الحل، وتمع الاختيار الذي قال به المعتزلة، ولا تنفي الاختيار الذي قال به الشيخ اطفيش والأشاعرة أن الإنسان يشعر به، لكن ليس له أثر.

وفي النهاية نستشعر الخيرة ما زالت ماثلة عندما يشير الشيخ اطفيش إلى أن الموضوع مع هذا شائك وعسير، فهو الذي دافع عن الخوض في القدر، ووجوب تبيينه، وأن السر يفشيه من يعرفه لمن يمكن أن يفهمه، ويبدو أن هذا السر قد قهره، فيستسلم منتهيا على أن غاية القضية لا يمكن الوصول إليها إلاّ بالتسليم بأن الشعور بالاختيار واقع وأن الله تعالى يفعل ما يشاء وقال: «فقوله -تعالى-: ﴿لاَ يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[الأنبياء:23]، وما نجده من نفسك من القدرة على أن تفعل، وعلى أن لا تفعل تنفصل به عن ادّعاء الإجبار أو الطبع»[1]؛ وهي نتيجة وصل إليها في كتب أخرى غير هذا، كما قال بها غيره من قبله ومن بعده كذلك[2].

ومع هذا لا نغادر الموضوع قبل أن نرى أثر هذا الاختلاف على المختلفين، فإن الشيخ قد حكم على الناس من خلال مواقفهم في أصل العدل والقدر، واحتمل العذر لبعض و لم يحتمله لآخرين، فقد عذر أهل الحل و لم يعصمهم بشيء من الكفر والخروج عن الصواب وهم أقرب إلى الخير، وإن كان قد أنكر عليهم في بعض المواضع؛ بينما رأى القول بالجبر قادحا في التوحيد، وكذا القول بإيجاد العبد فعله، ولا يخفى تأثر هذه الأحكام بالانتماء المذهبي، مع أن القضية باقية على عمومها رغم كل محاولات الخوض فيها وتوضيحها.

ثالثا ـ أصل الوعد والوعيد

وهو الأصل الرابع، اختصر كوبرلي عمل تيورين فيه بأنه نقد المرجئة، ومن سماهم الواقفة الحيرة في موضوع مصير صاحب الكبيرة، والإباضية يثبتون خلوده في النار ولا يقولون بخروجه منها بمدة ولا بشفاعة[3].

والذي نجده في "أصول الدين"، أن ما في هذا الأصل في عمومه يرد على من يقول بخروج صاحب الكبيرة من النار، ولا ينفذ الوعيد في حقه، وهو على طريقته يذكر الأمر المجمع عليه، ثم من نقضه، وأدلته والرد، ثم أدلة موقفه ومعتقده.

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 410.

2) اطفيش، شرح العقيدة، ص 133، شرح الدعائم، ج1 ص 167، داعي العمل،(مع) و194، حاشية القاطر،(مع) ج2/و104؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيّش العقدية، ص 378 - 380.

3) Cuperly P.Introduction a l'étude de l'Ibadism et de sa théologie: p 84- 85.

فبعد بيان أن المجمع عليه هو صدق الله تعالى في الوعد والوعيد، ونفي الشبه عنه تعالى، وأنه لا يشبه الكاذبين، ثم ذكر الفرق المقصودة بنقض هذا الإجماع وهم المرجئة، والحشوية، والشكاك والواقفة والمالكية، وبين أقوالهم المختلفة، في شأن صاحب الكبيرة وكلها تفضي إلى العفو عنه أو توقف عذابه، وقال إن أقوالهم دعوى لا دليل عليها، وبيّن بطلانها، وما يلزم من أقوالهم في حق الله تعالى.

وجاء شرح الشيخ اطفيش موضحا ما اختصر فيه تبعورين، ومفصلا القول، كما جاء في آخر كلام تبعورين أنه اختصر في الحجج والاعتراضات على مخالفيه، وترك كثيرا منها بغية الاختصار فعقب عليه الشيخ اطفيش قائلا عن هذه الاعتراضات: «قد سردتها عليك في الشرح»[1]، وجاء شرحه متضمنا تعريف الوعد والوعيد، وبيان قول الإباضية فيه، وأدلتهم، والفرق التي خالفت وأقوالها، وحججها وردود تبعورين والشيخ اطفيش عليها. وهذا ما نبينه وندرسه فيما يأتي.

1 ــ تعريف الوعد والوعيد وقول الإباضية فيه

لم يتوسع الشيخ اطفيش في تعريف الوعد والوعيد في هذا الكتاب كما لم يهتم بالتعريف كثيرا في غيره أيضا[2]، واكتفى بالإشارة إلى أن الوعد يكون في الخير ويكون أيضا في الشر، واستشهد بقوله تعالى في شأن الكافرين الذين يستعجلون العذاب: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ﴾[سبأ 48]؛ وأما الوعيد فهو يدل على الشر خصوصا.

وكأنما اكتفى الشيخ بالشهرة في استعمال المصطلحين عن تعريفهما، والواقع أن ما قاله من حيث التعريف يكفي، وأما كونه عنوانا لأصل من أصول الدين، فالمراد منه تخصيصه للحديث عن إثبات جزاء صاحب الكبيرة وخلوده في النار، وأن هذا الوعيد لا يتخلف، لا بعدم الدخول ولا بالدخول والخروج.

فحقيقة المسألة المتناولة في هذا الأصل هي من قبيل جزئه الثاني وهي الوعيد، فكان الصحيح أن يسمى أصل الوعيد؛ ولكن تأتي فيه قضية الوعد بالجنة للمؤمن بشكل سريع وبدون قصد وعرضا، لأنها لا خلاف فيها، وهذه الأصول رصدت لمواضع الخلاف وليس للاتفاق، ومن جهة أخرى يجسد هذا الانتقاء نوعا من النظر إلى ما فيه خطر على الإيمان والسلوك والمصير، إذن فليس الأصل كما يوحي به عنوانه وعد المتقين ووعيد المذنبين، بل على الشطر الثاني فقط؛ كما لم يدرس فيه مصير الكافر والمشرك لأن الجدل كان في شأن صاحب الكبيرة دون غيره.

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 486.

2) وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 385.

فقول الإباضية الذي ذهبوا إليه ولم يختلفوا فيه أبدا أن صاحب الكبيرة المصر على كبيرته وعلى عدم التوبة هالك، مصيره الشقاء الأبدي خالدا في النار[1]، وهذا تبعا لما توعد الله به العاصين، ويرون أن هذا الوعيد لا يتخلف، وإذا ثبت الوصف والاسم ثبت معه النتيجة ومقتضى الوصف وهو العقاب على الكبيرة، ولا يكون صاحبه أهلا للشفاعة ولا للنجاة من النار، وهم أدلتهم وأجوبتهم على أدلة غيرهم في هذا.

والإباضية في هذا الأصل يلتقون مع المعتزلة في شأن مصير صاحب الكبيرة وأنه مخلد في النار، وأن الوعيد لا يتخلف مثلما لا يتخلف الوعد[2]، لذا جاء الاحتجاج في الموضوع بين المذهبين متشابها كثيرا، سوى ما اختلف فيه الإباضية مع المعتزلة في أنهم لا يوجبون شيئا على الله تعالى، وأن منطلقهم ومصدرهم النقل في هذا الأصل أكثر من العقل واستدلالاته.

وذكر الشيخ اطفيش أدلة متعددة على صحة ما ذهب إليه الإباضية منها أدلة من استشهاد تبعورين وإن كانت قليلة حسب جنوحه إلى الاختصار، والباقي من توسع الشيخ.

فقد استشهد من القرآن الكريم بقوله تعالى:

1 ــ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى: 11] ووجه الاستدلال بها أن تبعورين اعتبرها أصلا وآية محكمة تكررت كثيرا في كتابه للدلالة على أن الله تعالى في كل شيء مخالف لمخلوقاته، ومن شأن المخلوق أنه قد يكذب في قوله، والله تعالى منزه عن ذلك، فلو أخلف ميعاده لكان من قبيل الكذب، ولأن الكذب إنما يلجأ إليه بسبب جلب نفع أو دفع ضر وكلاهما مستحيل في حقه تعالى، فكانت النتيجة أن وعده ووعيده من أخباره فلا يقع فيها الخلف.

2 ــ وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[الرعد: 9].

3 ــ وقوله ﷻ: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[ق: 29].

4 ــ وقول الله ﷻ: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا﴾[المائدة: 37].

5 ــ وقول الله ﷻ: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ﴾[الزخرف: 77].

6 ــ وقول الله ﷻ: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا﴾[الحج: 22].

7 ــ وقول الله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾[النساء: 93].

8 ــ وقول الله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ﴾[الفرقان: 68].

فقد سرد بدايات الآيات، ثم أشار إلى أن نحو هذه الآيات الدالة على الخلود أدلة في الموضوع.

كما استشهد بآيات تدل على الدخول في النار المترتب على فعل بعض الذنوب، مثل:

---

[1] الشماخي، السير، ص 297.

[2] ق عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 134-137، 611 وما بعدها.

ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا﴾[البقرة، 130]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ﴾[النساء، 10]، ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ﴾[التوبة، 35]، ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾[المطففين، 1]، ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ﴾[الهمزة، 1]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ﴾[التوبة، 38]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ﴾[المجادلة، 11]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ﴾[الأنفال، 14].

وقال إنه يمكن أن يعترض الاستدلال بها بأنها خاصة بالمشركين، وأجاب إنه لا يصح هذا التخصيص لأنه يلزم عنه أن تكون الآيات دالة على نهي المشركين عن أن يولوا الأدبار وتحضهم على قتال المؤمنين، وتأمرهم أن ينفقوا الذهب والفضة في سبيل الله الذي هو قتالهم للنبي ﷺ، وغير هذا من النهي الذي لا يمكن أن يتوجه إلى المشركين.

ويرى أنه لا دليل على تخصيص هذه الأدلة، ولا يسلم به، ويجزم أنه لم يصح شيء في تخصيص هذه الآيات من القرآن أو السنة، وأن أدلة القرآن دالة على الخلود لكل من دخل النار فلا تخصص بغير دليل.

ثم استدل على آثار الكذب وكونه سفها ولو لغرض، باستثناء ما أجازه الشرع في حالات الضرورة، ومنع حق في طلب النجاة، وتحصيل المنافع لأن المفروض أن مثل هذا لا يطلب من غير الله تعالى.

والكذب يكون من خوف أو حياء أو حاجة، أو جهل أو التباس أو شك، والله تعالى منزه عن كل هذه النقائص.

ومن نتائج الخلف في الوعيد أن يكون صاحب الكبيرة موصوفا بصفات متناقضة، فهو من جهة عدو لله تعالى لأنه عصاه، ولم يتب من ذنبه، ومن جهة أخرى هو ولي له لأنه أدخله الجنة بعد أن كان في النار، أو لم يدخلها أبدا لأنه عفا عنه وهو لم يتب، وقد رتب الله على العصيان آثاما وعقابا، وقال ﷻ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾[النساء، 93]، ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ﴾[الجن، 23]، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَذْكُرُونَ﴾[الفرقان، 68].

وهو يرى أن من هذه الآيات ما يخص المشرك لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما يرى أنه لا يمكن حملها على المكث الطويل غير الدائم في حق المؤمن والمكث الدائم في حق المشرك لأنه يكون من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهو ممنوع على قول الجمهور.

2 ـ الموقف من المخالف في الوعد والوعيد

وقد ذكر الشيخ اطفيش أن القول بخروج الفاسق من النار قالت به مذاهب متعددة، وكذا ذكر تيغورين فرقا بأسمائها نسب إليها هذا القول، وهم حسب تيغورين والشيخ اطفيش: المرجئة، والحشويّة، والشكّاك الواقفة الحيرة أي الذين حاروا ولم يجزموا، والمالكيّة وهذا من قول تيغورين خصص المالكية ولم يذكر الأشعرية، وقال الشيخ اطفيش المقصودون هم الأشاعرة ، ووجه هذا التخصيص باعتبار أسبقية الإمام مالك، وأن الأئمة الشافعي وأبا حنيفة وأحمد تلاميذ له، ويبدو أنه قصد بكونهم تلاميذ أنهم جاءوا من بعده وتبعوه على منهجه، لا التتلمذة المعهودة التي كانت للإمام الشافعي دون الآخرين.

كما ذكر الأقوال المختلفة في الموضوع، ذلك أن القائلين بعدم نفاذ الوعيد يختلفون في تفصيل الموضوع، فمنهم من يشمله الخلف، ومنهم يكون نهاية الوعيد في حق بعض، وهذه الأقوال ترجع إلى:

1 ــ من حكم بخروج الموحِّد من النار بعد الدخول فيها، وتتفرع عنه أقوال تفصيلية هي: إما يكون ذلك بمقدار السيئات، ويكون خروجه إلى الفناء، أو إلى الجنة.

2 ــ من حكم بخروج المشركين أيضا، وهو خروج إلى الموت والفناء، أو إلى الجنة.

3 ــ من حكم بفناء الجنة والنار أيضا فينتهي بذلك العذاب والنعيم، وينسب إلى جهم بن صفوان وأتباعه.

4 ــ من حكم بأن الأمة لا تعرض على النار ولا يدخلونها، وأما أهل التوحيد من غير الأمة الإسلامية فيعرضون ولا يدخلون.

5 ــ من حكم بأن أصحاب الكبائر لا يدخلون النار بل يعرضون عليها.

6 ــ قال الجاحظ من المعتزلة: يعذَّب أهل النار فيها مدَّة ثم يصيرون بطبع النار لا تضرُّهم، مشركوهم وموحِّدوهم، كما قال غيرهم إنه يصير فاقد الشعور كالميت.

وقد توسع الشيخ اطفيش في بيان هذه الفرق، وتفصيل أقوالها، وهي ترجع في مجملها إلى فريقين كما ذكرها ولخصها المصعبي من قبله:

الأول: من نفى الوعيد مطلقا، ولم يقل بإجازه ونفاذه وينسب إلى بعض المرجئة.

الثاني: من قال بالمشيئة وترك الأمر لله تعالى، إن شاء أنفذه، وإن شاء لم ينفذه وينسب إلى الأشاعرة والشيعة[1].

والجامع بين كل هذه المذاهب هو القول بخلف الوعيد، وهو ما خالفوا فيه الإباضية والمعتزلة، القائلين بإنفاذ الوعيد وعدم جواز خلفه، وهذا ما وضع الأصل للرد عليه، بغض النظر عن تفصيل أقوال المذاهب، وتعدد الاعتبارات، لأن منشئ الوعيد ينصونه على الجميع ويحكمون بخلود النار ومن دخلها، ونفاته ينتهون إلى انقطاعه، أو فناء النار أصلا. فكان الرد على أصل المسألة وهو جواز خلف الوعيد.

والذي انتهجه الشيخ اطفيش في الرد هو تتبع بعض أدلة القائلين بالخلف والرد عليها، ثم الرد عليهم من حيث دلالة الخلف على النقص ونسبته إلى الله تعالى عنه، وما يلزم من ذلك.

فهو يرى أن القول بخلف الوعيد دعوى لا دليل عليها من كتاب ولا سنة، ويرد عليها:

1 ــ أجاب عن الاستدلال بأن العذاب على مقدار العمل السيء وإذا انتهى انتهى عقابه، في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[الزلزلة: 7-8]، بأن المقصود بالآية أنها إما أن كل صاحب عمل يستحضر له عمله ويجازى عليه، وصاحب الكبيرة المصر أبطل عمله و لم يبق له إلاّ سيئاته فيخلد في النار، أو يجازى كل حسب عمله في الدنيا والآخرة فالمؤمن يمتحن ويلاقي جزاء سيئاته ومقدارها في الدنيا ثم يخلد في الجنة، والشقي يرى من خير الدنيا مقدار عمله الحسن ثم يخلد في النار في الآخرة.

---

[1] المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 70، 183 وما بعدها.

ومما يصرف القول بأن الآية تدل على توقيت الجزاء بحسب الأعمال أنه لو صح لجاز أن يصرف الأمر إلى المؤمن فيسعد بقدر عمله كما في الآية ثم يخرج من الجنة، ولو كانت المقادير هذا المعنى لكان كل يرى ما يعادل جنس عمله، وهذا إثبات لمذهب من يرى فناء الجنة والنار، وإلاّ فلا معنى لتخصيص صاحب الكبيرة هذه المعاملة دون صاحب الحسنات وقد ورد الحكم عليهما معا في الآية.

ومثل الآية السابقة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾[الكهف: 30] واستُدل بها على أن صاحب الكبيرة له عمل صالح فلا يضيع خلوده في النار، ويرى الشيخ اطفيش أن صاحب الكبيرة قد أبطل عمله الصالح ولم يعد ينسب إليه شيء منه بسبب إصراره على السيئات، واستفاد بعدم تضييع عمله الحسن في الدنيا من نعم الله عليه فيها، فلم يضع عمله، ولكن في الآخرة لم يحافظ على عمله الصالح بل أحبط بسبب إصراره، والجنة مشروطة بالعمل الصالح والاستمرار عليه.

والواقع لو كان الأمر بتدقيق الحساب فإن الإنسان لا يستطيع أن يجادل ويطلب مقابلا على عمله الصالح في الآخرة؛ لأنه لا يستطيع أن يجعل ما عمل في مقابل نعمة واحدة مما أنعم الله تعالى عليه واستفاد بها في الدنيا، فلم يؤد شكرها، ويدل لهذا قوله ﷺ: «لن يدخل أحدكم الجنّة بعمله»[1].

2 ــ وأمّا الاستدلال بقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾[النساء: 48]، فقد أجاب عنه الشيخ اطفيش بأن الآية تحتمل معان:

منها أن الأمر يتعلق بالتوبة، فمن شاء أن يغفر له ما دون الشرك، وفقه إلى أن يتوب مما دونه، ومن لم يشأ أن يغفر له ما دون الشرك لا يوفقه إلى التوبة من هذه الذنوب، بمعنى أنه يبقى مذنبا مصرا على عدم التوبة.

وإما أن يقصد بـ"ما دون" الصغائر، فتغفر باجتناب الكبائر، فيكون في الآية عموم خصص بما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ﴾ الخ [النجم: 32]، وبقوله ﷺ: «إنّ الصغائر تغفر لمن اجتنب الكبائر»[2].

ويفرض الشيخ اطفيش التأويل في الآية مقارنا لها مع قوله ﷻ لليهود: ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ﴾ الخ [المائدة: 18]، وهذا من منهج الإباضية في تفسير النصوص تفسيرا متناسقا منعا للتناقض المتوهم بينها، وهو يرى أنه إذا منع التأويل في هذه الآية لكان مؤداها أنه يمكن أن يغفر لليهود كفرهم أيضا، كما يغفر للمشركين ما دون شركهم.

ويرد الاستدلال بقوله - تعالى-: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [النحل:27]، بمعنى أن الخزي لا يكون لصاحب الكبيرة لأنه غير كافر، بل إن الكفر يتضمن الكبائر أيضا، أي أنه نوع خزي خاص بالمشركين، وأن لصاحب الكبيرة خزي دون ذلك، ومثل هذا التخصيص والتفريق بين عذاب المشرك وصاحب الكبيرة لا

---

1) ينظر ما سبق، ص 149.

2) لم نقف على من روى هذا الحديث.

يستثنى من قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ﴾[سورة الليل: 15-16]، وقوله ﷻ: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[سبأ: 17]؛ أو أن مثل هذه الآيات تشمل صاحب الكبيرة بدليل تصنيف الناس إلى فريقين لا ثالث لهما، في قوله ﷻ: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[الإنسان: 3]. ولا يمكن أن يدخل في الشاكرين لإصراره على الكبيرة.

بعد مناقشة هذه الأدلة من القرآن الكريم، نرى كيف ناقش الاستدلال على جواز الخلف باعتبار النظر العقلي، والذي ناقشه في هذا المجال هو: دلالة الخلف على الكذب، وأثره على الاعتقاد في الله تعالى وعلى سلوك المسلم.

فهو يرد القول إن الخلف في الوعيد من قبيل الكرم والتفضل وليس من الواجب إنجازه، كما أنه لا يمكن أن يكون مجرد زجر لا يستدعي ضرورة الوقوع، والذي يركز عليه هنا هو اعتبار الخلف في جملته يؤدي إلى القول بالكذب وعدم صدق الأخبار، وما ينجم عن ذلك من النقص.

في البداية ناقش مناقشة واسعة تعريف الكذب والصدق في الخبر، باعتبار ذاتي فيهما، أو باعتبار النتائج التي تكون منهما، ويرى أن الصدق والكذب لا يتعلقان بطبيعة النتيجة محمودة أو مذمومة، فالصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به ولو كان إخبارا بما هو مذموم، والكذب هو الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به عمدا، ولو كان إخبارا بالمحمود، والضابط هو مطابقة الواقع، لذا رفض تعريف الصدق والكذب في الأخبار باعتبار الموضوع الذي يخبران به إن كان مذموما فهو كذب وإن كان محمودا فهو صدق؛ وتبعا لهذا فلا يعتبر خلف الوعيد صدقا لأنه خبر عن محمود العاقبة، بينما خلف الوعد كذب لأنه مذموم وخبر عن مذموم العاقبة.

كما أن صدق الخبر وكذبه لا يتعلقان باعتقاد قائله، فالصدق يبقى صدقا ولو قاله من يخالفه، مثل قول "العالم حادث" صدق ولو قاله مكذبه، وقول "العالم قديم" كذب ولو قاله من يعتقده.

وهكذا يقرر أن الوعيد من الأخبار ويحتمل الصدق والكذب، ولا يمكن أن يكون من قبيل الكذب لأنه من الله تعالى، فهو صادق، والوعيد لا يمكن أن يتخلف لأن التخلف يوقع في الوصف بالكذب.

ومن جانب آخر تناول مسألة تصنيف الإخبار بالوعيد والتوعد: فهل يعتبر من قبيل الإنشاء أو الخبر، وحسب التصنيف يمكن الحكم عليها، والذي أثبته أن الوعيد من قبيل الخبر وليس من الإنشاء، ولو جاء بصيغة الشرط، لأن معناه الخبر بما فيه، ومثّل له بقوله: «مثل: «فمن يعمل مثقال»، فإنّ جملة الشرط والجواب إخبار إذا كان الجواب إخبارا، كأنّه قيل: يرى العامل مثاقيل الذرّ» فهو هنا لا يصرف عنه حكم الصدق أو الكذب، ويجب أن يكون من أحدهما، وما دام من الله تعالى فهو صادق في خبره.

ورد اعتبار الوعيد وخلفه من قبيل التكرم والتفضل من الله تعالى، لأن هذا الاعتبار يؤدي إلى نسبة الكذب وهي مذمومة، وكذا لا يخلف الوعيد إلاّ من جهل الحقيقة والمآل، كذا إن قيل: إنّ ذلك تكرّم وفضل، وذلك ممدوح؛ لزم أنّه كذب، ولزم أنّه جهل العاقبة حين أوعد تعالى الله عن الجهل وعن كلّ نقص؛ وإنّما يمدح ذلك لمن جهل العاقبة، أو كان استحلالا للموعود، أو خوفا منه، أو عجزا عن تنفيذ الوعيد، وليس من قبيل القوة.

والواقع أن القول إن خلف الوعيد من الكرم والتفضل قياس للغائب على الشاهد، وهو غير كاف لأنه أيضا من القوة والحكمة والضبط في الشاهد أن يحقر القوي وعيده منعا لأن يؤتى من قبل عفو في غير محله، واستشهد الشيخ اطفيش لهذا بقول الشاعر[1]:

قوم إذا وعدوا أو أوعدوا غمروا ... صدق الرواية ما قالوا لما فعلوا

ومن ردود الشيخ على القول بخلف الوعيد ما يحصل عن الخلف من آثار سلبية، فهو يبطل فائدة الأمر والنهي، فلا معنى لأمر ونهي من يعتقد أن الموعود به والمتوعد غير واقع، أو فيهما أدنى شك.

كما أن غنى الله تعالى يظهر في الوعد وفي الوعيد، فهو غني عن طاعة المطيع، وهو يعطي الثواب تفضلا من غير استحقاق، ويعاقب باستحقاق.

ويرد خلف الوعد بعد ثبوته أن هذا الثاب المعاقب يصبح في وضع غير معقول:

ـــ فهو معاقب مع أنه فيه ما يثيبه الله عليه.

ـــ أو يثاب مع أنه معه ما يعاقبه الله عليه.

ـــ وهو إما مؤمن كافر من أهل الثواب والعقاب معا.

ـــ وإما مؤمن معاقب في النار وهو مخالف لأوصاف المؤمنين في القرآن الكريم، مثل قوله -تعالى-: ﴿أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[المؤمنون: 101]، ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾[الفرقان:24].

ـــ وإما كافر معاقب وهو الوضع المعقول.

وإذا كان هذا الثاب المعاقب من أولياء الله تعالى لماذا يعاقبه؟ أو من أعدائه فلماذا يثيبه؟

ويرى الشيخ أن القول بخلف الوعيد يشكك في كل الأخبار المتعلقة بالمصير: «ولو جاز أن يخرج منها جاز أن يخرج من الجنة من دخلها أولا، أو بعد الخروج من النار - في زعمهم- ولو جاز أن يدخل النار مؤمن، جاز أن يدخل الجنة كافر»[2].

والقول بخلف الوعيد يؤدي إلى الشك في كل الأخبار الواردة، لأنه إباحة للإخبار بما لا يكون، ولا يقع.

ولا يمكن اعتبار صاحب الذنب خالدا في إحدى الدارين لأنه دخلهما جميعا ولم يقض المدة كاملة في إحداهما حتى ينسب إلى الخلود فيها. وهذا في الواقع يرتبط بتعريف الخلود.

ولا يمكن اعتبار الوعيد المقترن بالأمر والنهي مجرد زجر وتخويف لأنه لا دليل على هذا التخصيص، والأصل الإنجاز، وإذا كان تخويفا، فيمكن أن يكون وعيد الشرك أيضا مجرد التخويف، وتخويف المشرك أولى من تخويف الفاسق لعظم الشرك.

---

1) - البيت مجهول قائله.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 470.

بعد إيراد هذا الاحتجاج والأدلة والردود، يبدو أن الموضوع لا يحتمل موقفا وسطا، مع أن كل فريق يتشبث بما يعتبره دليلا أو حجة على الغير.

والواقع أن في الموضوع جانبا لم يتناوله الشيخ هنا ومر عليه سريعا وهو استدلال الأشاعرة ومن قال بقولهم في مصير صاحب الكبيرة بالسنة، لأن الشيخ كان يقول في شأن هذا إنه لا دليل لهم في ذلك، وكذا المعتزلة فهو لا يسلم بما يستدل به، لأنه يراه مخالفا لصريح القرآن، أو أنها من قبيل الأحاد الذي لا يثبت به الاعتقاد، ولم يكن يدرس مثل هذه الأحاديث ويبين موضع الخلل في سندها أو متنها. وإن كان في غير هذا الكتاب قدم بعض النقد لهذه الأدلة، وهو ما لم يفعله هنا[1].

ولكن ناقش مسألة الشفاعة التي تعتبر من صميم موضوع الخلف في الوعيد، إذ اعتمد عليها من رأى جواز عدم إنفاذ الوعيد بفتح مجال الأمل في الشفاعة للفاسق، ليخرج من النار أو لا يدخلها، وكذلك رد على هذا القول.

فتعريفه للشفاعة أنها: «إراحة المؤمن أو الخلق بالحساب أو بالذهاب إلى الجنة، أو زيادة الدرجات، والسقي من الحوض ونحو ذلك»[2]، واستبعد الفاسق أن يكون له حق في الشفاعة، مستندا إلى حديث مروي عن الإمام جابر بن زيد وفيه: قال ﷺ: «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر»[3]، إضافة إلى رواية أن جابر بن زيد حلف أنه لا شفاعة لأهل الكبائر[4]، وهي مما تفرد به الجامع الصحيح للربيع بن حبيب.

واعتبر أن أحاديث الشفاعة التي تروى بشأن الفاسق موضوعة، دون تعليل وبيان إلا بسبب مخالفتها لما يرويه الإباضية وبعض أحاديث أخرى يرويها غيرهم[5]، مثل قوله ﷺ: «يا فاطمة بنت محمد، ويا صفية عمة محمد، ويا عباس عم النبي، اعملوا لأنفسكم، فإني لا أغني عنكم من الله شيئا، ألا لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم»[6]، فإذا كان هؤلاء المذكورون في الحديث لا يطمعون في الشفاعة إذا لم يكونوا ممن رضي الله عنهم فكيف يطمع فيها غيرهم وهم أبعد ومتلبسون بالمعصية.

---

1) وينظر: آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 464-467.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 471.

3) الربيع، الجامع الصحيح، ج 4 ص 22 رقم 1004 ورواه بلفظ: «ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي».

4) المصدر نفسه، ج4 ص22 رقم1004.

5) وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 434.

6) الربيع، الجامع الصحيح، ج4 ص24 رقم 1005، والبخاري: كتاب المناقب، باب من انتسب إلى آبائه في الإسلام والجاهلية، رقم 3336

وإذا جمعنا إلى هذا قوله ﷺ: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله»[1]، يفهم أن المؤمن في الحساب أو الموقف لا يستطيع أن يجزم بحاله، وأن عمله حين الحساب لن يكفيه، فإن للشفاعة هذا المعنى أثرا، ولا يقال لا معنى لها، ويكون المؤمن أول ما من غروه لما معه من الإيمان.

والشفاعة عند الأشاعرة والقائلين بعدم خلود صاحب الكبيرة تكون بعد دخوله النار، وكما يقدمها الإباضية تكون للمؤمن زيادة للدرجات في الجنة، ولا يعتبرون حال الحساب والانتظار إلاّ في الشفاعة العامة لكل الناس.

فالشيخ اطفيش ينكر الشفاعة للفاسق كما ينكرها سائر الإباضية، وكما يعتقدون بخلود صاحب الكبيرة في النار إذا مات مصرا على معصيته، ويتفقون في هذا مع المعتزلة.

وإذا استثنينا من جميع العقاب تماما عن صاحب الكبيرة، فإن الفاصل بين هذه الأقوال هو رواية للحديث التي يرويها الأشاعرة وهي مستندهم، وتوجيههم للنص القرآني وفق هذه المرويات، بينما رأها غيرهم مخالفة للقرآن وتركوا الاعتماد عليها، إضافة إلى جانب التفسير العقلي غير الخفي والجلي في الموضوع، فنجد أن الشقة بعيدة بين القولين، لأن الأمر يتعلق بمصير الإنسان الأخير، وليس مما يمكن أن يتساهل فيه، أو يقال فيه بغير دليل.

والذي نلحظه بين أصحاب القولين خاصة بين الأشاعرة وبين الإباضية والمعتزلة هو هذه الإلزامات التي يفرضها كل مذهب على الآخر، ولعل أشدها الإلزام بالتهوين من شأن التكاليف، إلى حد التهمة بالإغراء على العصيان، وفتح المجال أمام النفس للتساهل أمام أوامر الشرع، وعدم الالتزام به، وهو حقا ما يمكن أن يكون وراء التسيب، وضعف الإنسان أمام الإغراءات وغواية الشيطان، فلا يستطيع البقاء على التقوى من لا يجد رادعا قويا من إيمان راسخ ووازع قوي دائم، إذا فسح له الأمل في الشفاعة وإمكانية خلف الوعيد وأنه ليس على التحقيق بالضرورة.

ومع أن هذا لازم من القول بخلف الوعيد فإنه لا يمكن بحال أن يتهم العالم المسلم من أي مذهب بأنه يدعو إلى هذا، وواقعيا غير ممكن الحصول على شاهد واحد في هذا سواء في التاريخ القديم أو الحديث أو المعاصر.

كما أن القول بالخلود للفاسق وعدم خلف الوعيد لا شك في أن له الأثر الكبير في حفظ إيمان المؤمنين على اختلاف مستويات إيمانهم، ودرجاتهم، وأهم سبب في تربية الوازع الإيماني المستمر لدى الإنسان على سنة الله تعالى في جعل الإنسان يمتثل رغبا أو رهبا، وأن هذا المبدأ يعني عن جيوش من الرقباء، ويعين على تحقيق صورة المؤمن الذي ينصف من نفسه، ويظهر نفسه من الآثام بدافع قوي منه، ويجعله يسارع إلى التوبة.

ورغم أن المقارنة تفضي في الواقع إلى تفضيل القول بعدم خلف الوعد والوعيد، لما له من أثر واقعي، وما فيه من سلامة أخروية أيضا.

---

[1] ينظر تخريجه فيما سبق، ص 149.

لكن مع هذا يبقى التساؤل: ربما نفي في الموضوع ما لم ينسبه إليه بين القولين المختلفين ظاهرا، لعل بينهما جامع، فإنه ليس من السهولة أن يختلف المسلمون كل هذا الاختلاف، ولا يمكن أبدا أن ينسب إلى الأشاعرة ومن قال بعدم نفاد الوعيد، ما يلزم عن قولهم.

وربما أمكن النظر مرة أخرى إلى المعنيّ بالخلود عند الإباضية خاصة، وأنه لا يمكن أن يعتقد في حقه الخروج من النار، ولا يمكن أن يتخلف الوعيد في حقه.

إن هذا يسلمنا إلى ما وصف به الخالد في النار عند الإباضية، فإنهم يضعون هذا الوعيد دائما وصفا وشرطا لتحقق الوعيد، وهو الإصرار، فقد قال الشيخ اطفيش في هذا الأصل عن الفرق بين الشرك وسائر الذنوب: «بخلاف ما دون الشرك فقد يغفر من نسيه، أو لم يعلم بأنه ذنب، وقد دان بالتوبة ولو لم يقصده بالتوبة، وقد يقضي الله عنه المظالم إذا تاب نصوحا»[1]، وفي هذا فتح لباب الأمل وأن الأمر لا يتعلق بمجرد ارتكاب الذنب، بل هناك سبب آخر يرافق هذا الذنب وهو الإصرار حتى يستوجب صاحبه الوعيد الذي لا يتخلف.

وعند النظر إلى تعريفهم للإصرار يمكن الوصول إلى نتيجة مهمة من التقريب بين الأقوال التي تبدو متباعدة ظاهرا، فالمحتمل أن المرتكب للكبيرة، الذي اعتبره الإباضية والمعتزلة خالدا في النار، لا يمكن أن يرجو له غيرهم النجاة والسعادة في الآخرة، لأن مناقشة الشيخ اطفيش للمسألة وإيراده لأقوال الأشاعرة تفيد أنه يرى أن الأشاعرة يقسمون الناس إلى: «مشرك للنار خالد إجماعا، ومعصوم عن الذنب أو إلاّ عن الصغائر أو ذو كبائر تائب للجنة، أو ذو كبائر **مصرٌ** في مشيئة الله ﷻ»[2]، فهو يرى أنهم قصروا بأن صاحب الكبيرة مع إصراره لا يدخل النار أو يخرج منها، فهل يكون هذا فهمهم بالصريح؟ وهل هو ما فهم من القول، وألزموا إياه؟ وهل هي قراءة للقول الأشعري بالمصطلح الإباضي للإصرار؟

ويقربنا من الجواب عن هذا تعريف صاحب الكبيرة المصر عند كل قول.

فالذي عند الإباضية أن المصر هو: المذنب الذي عزم على البقاء على ذنبه ولم ينو أن يتوب منه وهو عالم به ذنبا، فهو هذا استجمع ذنوبا متعددة: فعل المعصية التي هي كبيرة، والنية على البقاء عليها، والعزم على الإقدام على ربه بهذا الذنب، أو استحلاله، وهو الذي اتفق على أنه صاحب كبيرة مخلد في النار ولا يتخلف الوعيد في حقه، وبه قيد الوعيد أنه لصاحب الكبيرة المصر، فليس القول مطلقا في كل صاحب ذنب كبير أو صغير.

يقول الشيخ اطفيش: «والإصرار اعتقاد العود أو اعتقاد ألا يتوب أو التهاون بها»[3].

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 470.

2) المصدر نفسه، ص 473.

3) أطفيش، تيسير، ج 10 ص 387

وقول الثلاثي: «إن المصر هو الناوي لعدم التوبة من عصيانه ولقاء ربه كالمشرك»[1].

وقول أبي ستة: «إن المراد بالإصرار الإقامة على الذنب، أو يقال له: تب، فيقول: لا أتوب»[2].

وقول الشيخ اطفيش: «ومن أذنب صغيرا ولم ينو العود إليه ولم يتهاون به ولم تخطر له التوبة فيؤخرها ولكن غفل فليس بمصر»[3].

وتبعا لهذا التعريف فإن حكم صاحب الذنب المصر أنه يعتقد خلوده في النار هذه الشروط التي علق عليها حكمه وعرف بها الإصرار، وأما غيره فيرجى له الجنة، أو تكفر ذنوبه بأسباب، مثل اجتناب الكبائر، والأعمال الصالحة، والقربات، أو المصائب والابتلاءات التي تنزل على الإنسان.

قال الشيخ اطفيش في تكفير الذنوب بالمصائب: «وأقول: تكفر بها الكبائر التي أهملت، لكن لم يصر عليها»[4].

وأما غيره فهو المقول في حقه إنه حبط عمله؛ لذلك قال السالمي: «والإحباط مشروط عندنا بالموت على الإصرار لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 207]، وعلى هذا التقييد يحمل الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 88]، والإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة:05]، والإطلاق الذي في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلاَ تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾[الحجرات:02]، والإطلاق الذي في قوله ﷺ: «ستة أشياء تحبط الأعمال الاشتغال بعيوب الخلق، وقسوة القلب وحب الدنيا، وقلة الحياء وطول الأمل وطعام لا يشتهى» وفي الحديث وفي الآية التي قبله دليل على إحباط العمل بالكبائر غير الشرك، أما الحديث فصريح في ذلك، وأما الآية فلما فيها من ترتيب الإحباط على رفع الصوت على صوته ﷺ وعلى الجهر معه بالقول كجهر بعضنا لبعض، ولا شك أن هاتين الخصلتين ليستا بشرك»[5].

---

1) الجيطالي، شرح النونية، 116، نقلا عن الجعبري، البعد الحضاري، ج2 ص575، الشمني، النور، ص 297.

2) الجيطالي، قواعد الإسلام، ج1 ص306، وينظر معه حاشية أبي ستة على القواعد بالهامش.

3) اطفيش، شامل الأصل، ج1 ص70، ينظر: الجيطالي، قواعد الإسلام، ج1 ص305؛ أبو ستة، حاشية القواعد، (مع القواعد) ج1 ص202.

4) اطفيش، تيسير، ج3 ص357.

5) السالمي، مشارق، ج2 ص183؛ ينظر: الثلاثي، شرح النونية،(مخ)، و 116، نقلا عن الجعبري، البعد الحضاري، ج2 ص 575؛ الشمني، النور، ص 296 - 297؛ الجيطالي، قواعد الإسلام، ج1 ص306؛ اطفيش، تيسير، ج3 ص 116-117، 357، الذهب الخالص، ص50، الشامل ج 1 ص70، شرح النيل، ج17 ص396-397، الرستاقي، منهاج الطالبين، 2ج ص 210-211؛ الجعبري، البعد الحضاري، ج2 ص591 مجموعة باحثين، الإصرار وأثره على العمل(مخ).

لذا فإن إطلاق القول بأن صاحب الكبيرة مخلد في النار عند الإباضية غير دقيق يحتاج إلى التقييد بالإصرار كما تدل عليه هذه الأقوال ومؤلفات الإباضية من عصور مختلفة ومناطق متعددة؛ ذلك أن الحكم بالغيب ليس بالظن ما لم يكن له دليل.

وقد جاء تعريف الإصرار بمثل تعريف الإباضية، من ذلك ما ذكره البيهقي في "الشعب" عن الأوزاعي أن: «الإصرار أن يعمل الرجل الذنب فيحتقره»[1]، وكذا عرفه المناوي لغة بما عرفه به الإباضية : «الإصرار التعقد في الذنب والتشديد فيه والامتناع عن الإقلاع عنه والدوام والملازمة»[2]، وعرفه الجرجاني أيضا بقوله: «الإصرار الإقامة على الذنب والعزم على فعل مثله»[3].

ويستبعد أن يكون الخلاف كبيرا بين الإباضية وغيرهم ممن لا يعتقد خلود الفاسق والعاصي، من حيث تحديد من قصده الإباضية بالخلود وهو على وصف الإصرار، وعليه يستبعد معه أن يقال: إن من جاء ربه يوم القيامة عازما على لقائه بمعصية رافضا للتوبة وقد دعي إليها أنه هذه الحال يتكرم الله عليه بغفرانه وجزائه الحسن، بزعم أنه رفض هذا الجزاء واستكبر عنه وأعرض عن سبيل الحصول عليه وهو ممكن له.

فلا يبدو أن الخلاف كبير، وهو خلاف تحديد مصطلح واستعمال لفظي، يبقى أن الإباضية لم يتركوا الأمر على إطلاقه واهتموا ببيان أن على الإنسان أن يتقي النار ولا يتكل على مخففات، وأن يكون على بينة من أمره، وهو ما يفهم من قولهم، وأن الأشاعرة وغيرهم فتحوا مجالا للأمل وفهم قولهم على أنه تسهيل للقضية من هذا الجانب، ولم يفصلوا في القضية بين الموت على المعصية بغير توبة بإصرار أو بعدم إصرار، ووسعوا في الموضوع بإطلاق حق الفاسق في العفو والمغفرة بسبب توحيده فقط، وهو ما قد يكون سببا في التجرؤ على الذنوب.

ونحسب أنه لو قدم الموضوع بين المذهبين على هذا الأساس لأزال الكثير من الإبهام وصحح مفاهيم كثيرة ومواقف عدة، ولأمكن أن يحقق تصورا أوضح وأيسر للدين، لا يلقي الإنسان إلى اليأس من رحمة الله يأسا يسهل عليه الانفلات إلى المعاصي، كما لا يسلمه إلى أمل عريض يجعله يستهين بأوامر الشرع ونواهيه.

رابعا ـ أصل المنزلة بين المنزلتين

هذا الأصل الخامس من أصول الدين عند المعتزلة، والمقصود به كما ذكره إثبات وجود منزلة هي منزلة الفساق بين منزلتي الشرك والإيمان، وحسبه فإن المجمع عليه أن أصحاب هذه المنزلة كافرون، كما وصفهم القرآن الكريم وموقعهم من النار في أسفلها، وأنهم فئة من مجتمع المدينة، كانوا مع الرسول ﷺ والمسلمين. ولكن أمرهم لم يكن

---

1) البيهقي، شعب الإيمان ج5 ص 429، 456.
2) المناوي، التعريف، ج،1 ص 68
3) الجرجاني، التعريفات،ج،1 ص 44

صريحا كما قال الله -تعالى- عنهم: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ﴾[النساء: 143]، بمعنى حسب تيغورين ليس لهم اسم الإيمان ولا حكم المشركين.

وأراد تيغورين في هذا الفصل أن يثبت أن المنافقين في أصلهم موحدون لكنهم مظهرون للكفر والعصيان، فهم مسلمون لم يوفوا بالدين، وذهب يدافع عن هذا الرأي ويبين أنه رأي الإباضية والزيدية والحسينية، ويرد على من خالفهم وقال إنهم مشركون مظهرون للتوحيد، وأورد آيات القرآن الكريم والسنة ومعاني اللغة في النفاق، ليدل على أن النفاق خاص بالمسلم المخل بالوفاء بالدين مما ارتكب من المعاصي، والاستدلال على أن هؤلاء هم المقصودون بالنفاق في القرآن، وهم أهل الدرك الأسفل من النار، أي أن النفاق الوارد في القرآن هو أحد أسماء مرتكب الكبيرة، واستبعد وأنكر أن يكون المقصود بالمنافق المشرك المظهر للتوحيد والمدعي له.

والواقع أن ما ذهب إليه الشيخ تيغورين يثير إشكالا خاصة وأنه نسبه إلى الإباضية على أنه قولهم في الموضوع، وأنهم لا يرون أن النفاق يعني الشرك المضمر مع التوحيد المظهر والمدعى.

وإذا سلمنا له هذا فهو يعني أن الإباضية لا يثبتون منزلة النفاق بين الإيمان والكفر بمعنى إضمار الشرك كما هو مشهور لدى عامة المسلمين.

ونتج عن مذهب تيغورين في الموضوع أنه يرى أن من خالفه يعتبر المنافقين مشركين، وهم ليسوا كذلك في رأيه، وهو في هذا يشير إلى عدم جواز تسمية صاحب الكبيرة مشركا، فاختلط الأمر عليه لما كان يرى أن غيره يرى النفاق في الشرك المضمر، بينما لم يقل إن مرتكب الكبيرة مشرك إلا الأزارقة ومن تبعهم.

والغريب في الأمر أن أحدا لم يتعرض لما ذهب إليه الشيخ تيغورين بالنقد والتصحيح، مع أن علماء الإباضية لم يكونوا على رأيه كلهم، فالدلاتي في مختصره لتيغورين اكتفى بالإشارة إلى إثبات النفاق في حق صاحب الكبيرة، ولم يشر إلى هذه المسألة[1]، وكذلك المصعبي الذي سايز قول تيغورين في أن النفاق اسم لصاحب الكبيرة وحده[2].

بينما نجد الشيخ اطفيش اهتم بالمسألة وناقشها بوضوح كما هو في هذا الكتاب خصوصا؛ فقد ركز في كل الشرح على تتبع أقوال تيغورين، وإثبات عكس ما يذهب إليه، والاستدلال على أن النفاق يطلق على معنيين، هما إضمار الشرك وإظهار التوحيد، وعلى إضمار التوحيد مع فعل المعاصي.

والذي يريد تيغورين إثباته هو قصر النفاق على الأخير من النوعين، واستدل الشيخ اطفيش على قوله بما في القرآن الكريم مما يخالف تفسير تيغورين، وبما ورد في السنة، وبما تفيده اللغة.

1: الدلاتي، نخبة الدين، ص 178

2: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين ، ص 190-200

ويلاحظ أن المستشرق كوبرلي لم يهتم بهذا الأصل في تحليله للكتاب[1]، كما أن الأستاذين لونيس عامر وحمو الشيهاني اكتفيا بيان أن هذا الأصل في الرد على الأزارقة في قولهم إن صاحب الكبيرة مشرك، ولم يشيرا إلى ما ذكره الشيخ اطفيش، وإلى الخلاف الواقع في الموضوع وهو إثبات منزلة النفاق من الشرك، وأن تبغورين لا يرى أن المنافق كما هو في القرآن الكريم من المشركين[2]؛ كما اكتفى دارس حاشية المصعبي أيضا ببيان حكم صاحب الكبيرة وأنه يسمى منافقا بالعمل[3].

ويتلخص عمل الشيخ اطفيش في شرح هذا الأصل على بيان أن ما ذهب إليه تبغورين غير صحيح، ولا يمكن التسليم به، ويثبت أن النفاق لا يكون فقط على الصنف الذي قصده تبغورين، بل أيضا على الذي ذهب إليه عامة المسلمين، وهو المتبادر من إطلاق القرآن الكريم، وهم المشركون المظهرون للتوحيد، ويضيف الشيخ اطفيش أنهم أيضا المسلمون غير الموفين لكن مع فارق اعتباري بين الفريقين، من حيث الأحكام والسيرة والمصير.

وبدأ الشيخ اطفيش بتعريف النفاق، ثم الرد على تبغورين وإثبات عكس ما ذهب إليه؛ ولكن وقع بعض التداخل بين أفكار النص، لأن الشيخ اطفيش كان يتتبع النص ويشرحه، ويعقب عليه، على ترتيب المتن؛ وحتى يتضح الأمر نقسم الحديث ونقدم عمل الشيخ اطفيش كما يأتي: تعريف النفاق، ثم بيان صحة إطلاق النفاق على المشرك، ثم إثبات صحة إطلاقه على صاحب الكبيرة، والمقصود منه في حقه.

1 ـ تعريف النفاق

ففي التعريف، يقول: إنه مأخوذ من فعل نفق، وهو الخروج من غير المدخل، كما يعني الهلاك[4] كما عرفه تبغورين، وهو اسم شرعي كما قال تبغورين، يصدق على من كان عمله مخالفا لقوله، وسريرته غير علانيته، فالمنافق دخل بكلمة الشهادة بلسانه وخرج منها بما في قلبه من الشرك، والفاسق خرج بفعل الكبيرة.

ويدل أيضا على معنى الكذب، والمنافق كاذب لأنه ادعى الإيمان ولكن لم يصدق فيه، فلم يجتهد في تحقيق التوحيد والتقوى، فظهر أن قوله غير عمله، وأن بينهما خلافا.

والظاهر أن معنى مخالفة السر للعلانية هو الأنسب في الموضوع لأنه يصدق على المنافق المشرك والفاسق معا، لأن تعريفه بمشابهته باليربوع والدخول في الإسلام والخروج منه يفضي إلى اعتبار الفاسق خارجا من الملة مما يؤدي إلى تسويغ تكفيره، وهو ما لا يناسب الحقيقة ومذهب الإباضية في الموضوع.

ومع هذا فهل يصدق النفاق على إضمار الشرك وإظهار التوحيد؟، و هل يصدق على إضمار التوحيد وإظهار العمل السيئ والمعاصي وفعل الكبيرة؟ وهل يصدق عليهما جميعا؟

---

1) Cuperly P. Introduction a l'étude de l'Ibadisme: p 79 – 92.

2) تبغورين، أصول الدين ، مقدمة المحقق ، عامر لونيس ، ص 44

3) المصعبي ، حاشية على رسالة أصول الدين ، قسم الدراسة ، ص 75–80

4) ابن منظور ، اللسان ،ج 10 ص 358 .

2 ــ الحكم بالنفاق على إخفاء الشرك وإظهار التوحيد

إن الذي ذهب إليه تيغورين هو قصر النفاق على فعل الكبيرة وإضمار التوحيد، ودليله في هذا آيات القرآن الكريم، وحاول أن يفسرها ويقصرها على هذا المعنى، وكان الشيخ طفيش يتعقب هذه الأدلة ويبين أنها تقصر على إضمار الشرك وإظهار التوحيد؛ ومن ذلك:

1 ــ قال الله ﷻ: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة 101]، فوجود المنافقين بين المسلمين وفي المدينة، يفعلون ما يفعل المؤمنون، دليل على أن النفاق في المسلمين

رد الشيخ اطفيش بأن الآية لا تشمل فاعل الكبيرة وهي في مضمر الشرك.

2 ــ قوله ﷻ: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ﴾ [الأحزاب:73]، ورد بأنه يشمل النوعين.

3 ــ قوله ﷻ: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلَى هَؤُلاَءِ وَلاَ إِلَى هَؤُلاَءِ﴾ [النساء 144]، يرى تيغورين أن المنافقين وهم أصحاب الكبائر في الآية ليسوا مؤمنين بالاسم لأنهم لم يوفوا بالدين، ولا مشركين في الحكم والسيرة المطبقة تجاههم، لأنهم نطقوا بالشهادة.

ويرد الشيخ اطفيش أن الموقف الوسطي هو التذبذب بين الإسلام الثابت أو الشرك الصريح، فهم مضمرون للشرك، لكن مظهرون للتوحيد.

4 ــ أول النفاق كان بمكة فيمن لم يهاجروا وهم قادرون على ذلك فقال الله تعالى فيهم: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا﴾[النساء 88]،

ورد الشيخ اطفيش أن الآية ليس فيها إجماع على هذا المعنى، ولكنه من جملة أقوال في تفسيرها، وهي كلها تدل على المنافق المشرك، ما عدا هذا القول.

5 ــ كان إبليس في البداية منافقا بترك الأمر بالسجود ثم أصبح بعده مشركا لما دعا الناس إلى أن يعبدوه.

ويرد الشيخ اطفيش أن شركه كان في رفض السجود أولا، ولا يمكن أن يكون هذا الرد مجرد عصيان مثل عصيان فاعل الكبيرة، لأن إبليس رفض رفض استكبار على الله تعالى، ورفض عبوديته لله تعالى بينما فاعل الكبيرة فعلها تشهيا، ولم يرد على الله تعالى أمره.

6 ــ الذين يلمزون النبي ﷺ في الصدقات، ويطمعون فيها، في قوله ـتعالى ـ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾[التوبة 58]. لو كانوا مشركين ما طمعوا في الصدقات لأن شركهم يمنعهم من أخذها.

أجاب الشيخ اطفيش أنهم طمعوا لما أظهروا التوحيد وظنوا أنه يكفيهم، ولو ظهر منهم الشرك ما طمعوا فيها، فهم يخفونه ليأخذوها، ولكن أن تحمل الآية أيضا على نفاق الجارحة.

7 ــ قوله ﷺ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ ــ الثانية من فضله لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ إلى قوله ﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة 75 77].

وقد وافق الشيخ اطفيش على أن هذه الآية يمكن أن تكون في الفاسق بالخارجة، يؤكد هذا ما روي أن ثعلبة لما رفض الرسول ﷺ صدقته بعد ذلك حثا التراب تدما على ما فعل، ولو كان مشرك القلب لم يجزع كل هذا الجزع.

بل إن الشيخ اطفيش، يرى قول من يقول إن الآية في المشرك خصوصا من قول الصفرية، يلمح إلى قولهم بشرك فاعل الكبيرة.

8 ــ قوله ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ﴾ إلى قوله ﴿جُهْدَهُمْ﴾[التوبة:79]، قال الشيخ اطفيش إن بداية الآية توحي بأنها تقصد الفاسق بالخارجة وتذمهم لأنهم يلمزون المطوعين، ولكن تتمة الآية تدل على أنها تقصد نفاق الشرك في قوله تعالى: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، وهذا صريح بأنه شرك بالله تعالى ما داموا لم يؤمنوا به ولا بالرسول ﷺ.

9 ــ المخلفون الذين تخلفوا عن غزوة تبوك في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾ الآية [التوبة 81]، وعقب الشيخ اطفيش بأنها في عبد الله بن أبي، وشركه معلوم وقد وصفتهم الآية بأنهم ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ ولا يكون هذا الوصف في غير المشرك.

10 ــ وصف المنافقين بأنهم: ﴿لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾[التوبة 54]، وقال تبغورين إن المشرك لا يصلي نشطا ولا كسلانا.

رد الشيخ اطفيش إن المنافق المشرك يصلي ويصوم ويفعل أفعال المؤمن، وهو مشرك، وتكون الآية أيضا في المنافق بالجارحة بترك الصلاة والتثاقل إليها، لكن يمنع من قصرها على صاحب الكبيرة، وصفهم بأنهم: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾[التوبة 54]، وبأنهم: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[التوبة 45]، وهذه أوصاف المشركين لا الموحدين.

11 ــ قوله تعالى: ﴿أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ﴾[الأحزاب 19]، وقال الشيخ اطفيش إنها في المشركين، بدليل قوله ــ تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا﴾[الأحزاب 19]، ولا يقال في الفاسق "ما آمن"، أو "لم يؤمن"، لأنه آمن ولكن لا يوصف باسم الفاعل أو المصدر فلا يقال فيه إيمان، ولا يقال عنه مؤمن، ولكن لا يقال إنه لم يؤمن كما هو مشهور مذهب الإباضية.

12 ــ قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ﴾[الأحزاب 19]، ويرى تبغورين أن الآية تدل على الموحد لأن المشرك ليس له عمل حتى يحبط، فأعماله كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾[النور:39]، واعتبر عدم إيمان فاعل الكبيرة في تركه الفرائض وما لزم عليه فلم يعد مؤمنا.

وهذا مخالف لمشهور الإباضية من أن فاعل الكبيرة لا يسلب منه الإيمان بفعله الكبيرة، وفسر الشيخ اطفيش إحباط عمل المشرك بإسقاط أجره.

ويرد قول تبغورين أن المشركين ليس لهم عمل ، بأنهم يعملون ما يظهرون به أنهم موحدون، كوبها، وحداها،

فكانت الآيات تخبر أن هذا العمل لا يغني عنهم شيئا، بسبب شركهم.

كما رد الشيخ اطفيش بعموم آيات القرآن في المنافقين أنها تصفهم بأنهم ﴿لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[التوبة:29]، وأنهم: ﴿كَفَرُواْ بِاللّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾[التوبة:54] وهي دلائل واضحة في الشرك، فالنفاق في القرآن إنما ذكر لإضمار الشرك وإظهار التوحيد.

وذكر الله تعالى قولهم: ﴿مَّا وَعَدَنَا اللّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُورًا﴾[الأحزاب:12]، وتعجب الشيخ اطفيش إذا لم يكن تكذيب الله تعالى والرسول ﷺ شركا فما هو الشرك في نظر تبغورين؟!

واستدل تبغورين من السنة بقول رسول الله ﷺ: «ثلاث من كنّ فيه فهو منافق: من إذا تحدث كذب وإذا أؤتمن خان، وإذا وعد خلف»[1] وأشار إلى أن مثل هذا الحديث في تحديد صفات المنافقين، يدل على أن النفاق في فاعل الكبيرة وليس في المشرك، وهذا مما لم يخالفه فيه الشيخ اطفيش.

ونقد تبغورين من جعل النفاق هو الشرك المضمر والتوحيد المظهر، وقال إنهم جعلوا النفاق شركا لا يتم إلاّ بالتوحيد، وكيف يكون الشيء لا يتم إلاّ بضده؟ أي لا يتم الشرك المضمر إلاّ بالتوحيد.

وأجاب الشيخ اطفيش بقوله: «الجواب: إنهم لم يجعلوا النفاق شركا يتمُّ بالتوحيد، بل جعلوا إضمار الشرك وإظهار التوحيد نفاقا، لأنه خروج من غير المدخل، وإخفاء خلاف ما أبطنوا هو النفاق».

وأنه ليس في هذا القول ما لا يتم إلاّ بضده، لأن أصحابه لم يقولوا إن النفاق هو الشرك نفسه، ولكنه يتكون من شيئين: إضمار الشرك وإظهار التوحيد، بل إن قول تبغورين أيضا فيه هذا المعنى لأنه يرى أن النفاق بمعنى الخيانة لا يتم إلاّ بالنطق بالشهادة، لأنه لا يحكم بنفاق أحد إلاّ بمجموع نطقه الشهادة، مع مخالفته مقتضى الشهادة وهو فعل المعاصي.

والتضاد لم يكن في المعنى بل كان في مجرد الألفاظ، مع أن حقيقة الشيء تثبت بضده.

واستدل تبغورين بعد هذا بأن أحكام المنافقين المقررة في القرآن وسائر الشرع تدل أنهم غير مشركين، لأن أحكام الشرك لم تطبق على المنافق فهو ليس بمشرك، ولو كان مشركا لما نزلت فيه الحدود، وهي إنما نزلت في المنافقين لأنهم موحدون.

وأجاب الشيخ اطفيش بما يناقض هذا، فإن المنافقين في عهد الرسول ﷺ لا يصلي عليهم وهي عن ذلك، مع أن المنافق بعده يصلى عليه، فالفرق الوحيد هو أن الذين منع الصلاة عليهم كانوا مشركين، وأما الذين جازت الصلاة عليهم فلأنهم موحدون، ولو كان الشرك كله في الموحد كما يقول تبغورين لجازت الصلاة على الجميع.

والصحيح أنهم مشركون، وإذا تعلق الأمر بالحدود فإنه ثبت أيضا أنه ﷺ طبقها على غير المسلمين، فرجم من زنى من اليهود، واقتص من المشركين.

ثم انتهى الشيخ اطفيش إلى أن الأمر يعود إلى الغيب وأمر الله تعالى، وله أن يشرع ما يشاء، ولو كانوا

---

[1] الربيع الجامع، 124 رقم 936، مسلم: كتاب الايمان بيان خصال المنافق، رقم 59.

مشركين، فإنه لحكمة تتعلق بأمن المسلمين وقوتهم، أباح بقاء المنافقين المضمرين للشرك مع المسلمين، يفعلون أفعال المسلمين، ويتسترون بالإسلام، ويدعونه.

فالشيخ اطفيش قد رد الاستدلال بكثير من الآيات قصرها تبغورين في المنافقين بفعل الكبيرة، وقال إنها تدل دلالة واضحة على أنها تقصد المنافقين المضمرين للشرك، ولا يمكن أن تصرف إلى فاعل الكبيرة، وأن بعض هذه الآيات قد يمكن أن يجتمع فيه النفاق بمعنييه، بإضمار الشرك وإظهار التوحيد، أو إضمار التوحيد وإظهار المعصية؛ إلاّ أن الحديث الذي استدل به وافقه في الشيخ اطفيش على أنه في فاعل الكبيرة، ورد استدلال تبغورين بأن الأحكام المطبقة على المنافق هي أحكام الإسلام وليست أحكام الشرك، وقال إن الأحكام ليست دليلا في ذلك، لما فيها من حكم في تشريعها، إضافة إلى أن المشركين أيضا تطبق عليهم الحدود وليست خاصة بالموحدين.

لكن الشيخ اطفيش لم يشر إلى أن أحكام المنافق بالجارحة هي أحكام المسلم كما هي عند الإباضية، وهو ما يقصده تبغورين إلى جانب مسألة الحدود، فإن المنافق يصلى عليه، ويزوّج، وتقبل ذبيحته، ويُورّث ويرث، والواقع أن هذه الأحكام تأخذ المنافق بوصف النفاق فيه، لأنه إما هو صاحب كبيرة، فالإباضية لم يخرجوه من الملة و لم يكفروه كفر شرك، وإما هو مشرك، وهذا النوع لا يمكن بحال معرفته إلاّ بوحي، لذا لا يمكن التفطن إلى شركه حتى يعامل معاملة المشرك، لأنه لو علم شركه لانتفى وصف النفاق في حقه. لذا لا يفيد اعتراض تبغورين في هذا، ولا يؤثر في شيء.

فالنفاق عند الشيخ اطفيش يصدق على الشرك كما يصدق على فعل الكبيرة. وهو في التعريف جمعهم باعتبار أن كليهما خالف بين سريرته وعلانيته، وكذا لأدلة من القرآن والسنة تسمي النفاق في فعل الكبيرة من الموحد وفي الشرك المغطى بالتوحيد.

3 ـ الحكم بالنفاق على فعل الكبيرة

ساق تبغورين أدلة أخرى كثيرة لحصر النفاق في فعل الكبيرة، لا يتسع المقام لحصرها جميعا، وردها الشيخ اطفيش وبين دلالتها على إضمار الشرك، وانتهى إلى أن المنافقين المذكورين في القرآن الكريم أصلهم مشركون، و لم يمنع أن تكون بعض الآيات تدل على النوعين معا.

ثم استدل ببعض هذه الآيات وبأحاديث على أن النفاق أيضا يكون في الموحد المرتكب للكبيرة؛ كما هو مشهور في المذهب الإباضي، ومن هذه الأدلة:

1 ـ قوله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم﴾ إلى أن قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ﴾ [التوبة 67-68]، قال فيها: «أي توعّد الله المشركين المستترين بالإيمان والكفار المشركين صراحا؛ وهذه الآية تحتمل أيضا الموحّد من قلبه المنافق بالجارحة، إلاّ أن قوله: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾ إن كان على عمومه إجمالا شمل النوعين من النفاق، وإن كان المعنى يأمرون بالشرك أو بإنكار رسول الله ﷺ والقرآن، وينهون

عن التوحيد والجري عليه، فنفاقهم إضمار الشرك وإظهار التوحيد».

2 ــ قول الله ﷻ: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ﴾ الآية الأحزاب 73.

3 ــ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ الحديد 11.

4 ــ قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الحديد 15.

5 ــ قوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ﴾ الفتح 6.

إلا أن استدلال الشيخ بهذه الآيات يبدو فيه توسع، ومجاراة لقول الإباضية، ومعتمده أنها نصوص لا تحدد نوع النفاق، وليس فيها ما يمنع أن تكون في النوعين صراحة، ولأن الوعيد ينال صاحب الكبيرة مع الخلود فيه، فلا مانع أن تقصده مثل هذه الآيات.

واستدل من السنة بروايات كثيرة أغلبها من كتاب الربيع بن حبيب، وبعضها مما ورد في غيره من كتب السنة، وهي كلها أدلة على أن النفاق لا يختص بالمشرك، وإنما أيضا يقصد به المسلم الذي يخالف قوله عمله، ويسميه الإباضية منافقا نفاق جارحة، أو نفاق عمل، وهو الذي وضع من أجله تيغورين هذا الأصل، ودافع عنه لإثباته، لأن البعض لا يقر به، كما قال؛ ومن هذه الأحاديث:

1 ــ قال ﷺ: «أكثر منافقي أمتي قراؤها»[1]؛ ولا يخفى أنّ هذا في غير إضمار الشرك.

2 ــ قال ابن أبي مليكة: «أدركت ثلاثين من الصحابة، كلُّهم يخافون النفاق على أنفسهم، ما منهم من أحد يقول: إنه على إيمان جبريل وميكائيل»[2]، فليس فيهم شرك لأنه لا يمكن أن يشكوا في الشرك، ولكن خافوا الكبائر.

3 ــ قال جابر بن زيد: «قال رسول الله ﷺ: إنّ المختلعات والمنتزعات من المنافقات»[3]، وهو في الكبيرة وفي الأعمال، وليس في الشرك.

4 ــ حديث: «خصلتان لا تجتمعان في منافق: حسن سمت، وفقه في سنة»[4].

5 ــ قال جابر بن زيد ـرحمه اللهـ عن حذيفة: «لمنافقوكم أشدُّ من المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، فقيل له: لم ذلك يا أبا عبد الله؟ قال: أولئك كان ذنبهم مغفورا وحسناتهم مقبولة»[5]؛ ويفسره الشيخ اطفيش بأن مراده أن المنافقين المشركين على عهد الرسول ﷺ تغفر ذنوبهم برجوعهم إلى التوحيد، لقوله تعالى:

---

1) رواه الطبراني في: المعجم الكبير، ج17 ص 179 رقم 471؛ وذكره الهيثمي بطرق مختلفة وقال: «رواه أحمد والطبراني وأحد أسانيد أحمد ثقات أثبات»، وقال في رواية ابن عمر: «رواه أحمد والطبراني ورجاله ثقات وكذلك رجال أحد إسنادي أحمد ثقات»، ينظر: مجمع الزوائد، ج6 ص 229 - 230.

2) البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر.

3) الربيع، الجامع الصحيح، ج4 ص 12 رقم937؛ النسائي، السنن الكبرى، ج3 ص 368 رقم 5655.

4) الربيع الجامع الصحيح،ج 4 ص 10 رقم 928؛ الترمذي، الجامع الصحيح، ج5 ص 50، رقم 2689 .

5) الربيع، الجامع الصحيح،ج 4 ص 11 رقم 933

﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[الأنفال 38].

6 ـ قال حابر بن زيد: «إنّ رجلا قال لحذيفة: يا أبا عبد الله، ما المنافق؟ قال: أن تتكلّم بالإسلام ولا تعمل به»[1]، وواضح أنه في النفاق بقسم الجارحة.

كما يستند إلى أقوال العلماء وخاصة منهم قول الحسن البصري: «ما خاف النفاق إلاّ مؤمن، وما أمنه إلاّ منافق»، وتعليق ابن حجر على ما رواه ابن أبي مليكة، وفيه يثبت ابن حجر وجود النفاق بفعل المعاصي، وأنه قال: «ولم ينقل عن غيرهم خلاف ذلك ... وذلك أنّ المؤمن قد يعرض له في عمله ما يشوبه، ممّا يخالف الإخلاص، ولا يلزم من خوفهم من ذلك وقوعه منهم، فإنّ ذلك على سبيل المبالغة في الورع والتقوى ـ رضي الله عنهم ـ وقال ابن بطال: «إنّما خافوا، لأنّه طالت أعمارهم حتّى رأوا من التغيُّر ما لم يعهدوه، ولم يقدروا على إنكاره، فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت»[2]، وكذا المناوي في فيض القدير[3].

وينتهي الشيخ اطفيش بعد هذا إلى إثبات أن النفاق يطلق على إضمار الشرك وإظهار التوحيد، وعلى إضمار التوحيد وفعل المعاصي، ولذا يرد على من أنكر أحد المعنيين، فهو يرد على جمهور الإباضية الذين أنكروا أن يسمى المنافق مشركا إذا أضمر الشرك، وأنكر على جمهور المسلمين الذين أنكروا أن يسمى الفاسق المسلم منافقا. فكلاهما تحقق فيه اختلاف المظهر والمخبر، وكلا الاسمين تسنده أدلة شرعية من قرآن وسنة.

فالثابت أن المنازل ثلاث، والناس يصنفون حسبها إلى ثلاثة أقسام: الإيمان والشرك والنفاق، والثالثة هي التي اهتم بها تيغورين، وبينها الشيخ اطفيش ووضحها، وقدم التصور الصحيح عنها.

والنفاق ينقسم قسمين: نفاق بالجارحة ويكون في حق صاحب الكبيرة، ونفاق اعتقاد ويكون في الشرك المخفي شركه. وليس كل النفاق شركا.

وتبعا لهذا فقد رفض ادعاء تيغورين الإجماع الذي ذكره في تكفير المنافق الفاسق بالجارحة، وأيضا كون النفاق فيه فقط.

ومع كل هذا فإن الشيخ اطفيش يحتمل وجها لقول جمهور الإباضية إن النفاق في فعل المعاصي دون إضمار الشرك، لأنهم ربما قصدوا أن ما ورد من النفاق في القرآن هو في المشركين لكن لم يسموا منافقين لشركهم ولكن لفعلهم الكبائر، ولكن قال عنه إنه غير مسلم، ولا يصح لعاقل أن يمنع النفاق عن المنافقين المشركين.

كما أنه ينسب إلى غير الإباضية تخصيص النفاق في إضمار الشرك، والواقع أنه هو نفسه استشهد بمن قال إنه يكون أيضا في فعل المعاصي.

---

1) الربيع، الجامع الصحيح، ج 4 ص 11 رقم931 وفيه: «ما النفاق».

2) ابن حجر، فتح الباري، ج1 ص 111.

3) المناوي، فيض القدير، ج1 ص 63.

وممن صحح هذا المفهوم قبل الشيخ اطفيش من غير الإباضية الشيخ ابن تيمية، في كتاب "الإيمان"، وبين أن النفاق كما يكون بإضمار الشرك يكون بفعل المعاصي، وهو نفاق الجوارح، أو نفاق العمل[1].

كما أن تصحيح القول عند الإباضية بأن النفاق يحتمل المعنيين، قد قال به أيضا غير الشيخ اطفيش إلا أنه لم يؤخذ به وبقي العمل على هذا الاشتهار الذي رده الشيخ اطفيش؛ ومن هؤلاء، العالم الوارجلاني في "الدليل"[2]، والخيطالي الذي لم يستبعد أن يحتمل النفاق هذين النوعين فيما ذكره الشيخ اطفيش[3].

4 ـ مصير المنافق

ولما كان المنافق في نظر تيغورين هو فاعل الكبيرة، فقد جره هذا إلى استنتاج حكمه كما هو في القرآن الكريم، فجعل صاحب الكبيرة بهذا المعنى في نفس دركة المشرك، وقال إن الله تعالى حكم في شأن المنافق بأنه في الدرك الأسفل من النار.

واستدرك عليه الشيخ اطفيش بأن هذا غير صحيح؛ لأن المقصود بهذا الحكم في القرآن المنافق المشرك، وليس فاعل الكبيرة، وقال: «والواضح أنه مُنافق ليس في الدرك الأسفل من النار، بل في الدرك الأعلى ولا يخرج»[4].

ومن جهة أخرى صحح قول تيغورين بأن كثيرا من الأمة خالفوا الكتاب والإجماع، وقالوا إن المنافق هو المشرك المخفي شركه، وقال الشيخ اطفيش : «والله ما نقض الكتاب من قال ذلك، ولا الإجماع؛ أما الأول فإنه أثبت النفاق كما أثبته أصحابنا، إلا أنه خصّه بمن أضمر الشرك وأظهر التوحيد، ولكن أخطأ في هذا التخصيص»[5].

وينهي الشيخ اطفيش القول بإثبات النفاق على نوعيه، وإثبات المنازل الثلاث أنه لا حق لأحد أن يلغي منزلة من هذه المنازل، ويسمي أحدا بغير اسمه، ويريد بذلك إنكار قسم من الأقسام المذكورة في القرآن وإلا كان مشركا بهذا الإنكار.

كما أنه لا يحق تسمية صاحب الكبيرة بالإيمان على أنه موف بالدين، وأنه ينتفي عنه الوعيد، بل الوعيد لازم له بسبب كبيرته التي أصر عليها، وأما أن يسمى مؤمنا أو مسلما بمعنى مطلق الإيمان فلا حرج فيه، وقال إن الإباضية كثيرا ما استعملوا هذا الاسم بهذا المعنى الأخير.

وهكذا يتلخص من عمل الشيخ اطفيش أن المنزلة بين المنزلتين التي يجب إثباتها هي منزلة النفاق بين الإيمان

---

1) ابن تيمية، كتاب الإيمان، ص 115؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 331.

2) الوارجلاني، الدليل، ج2 ص 38.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 513.

4) المصدر نفسه، ص 487.

5) المصدر نفسه، ص 488-489

والكفر، وتطلق على المنافق بإضمار الشرك وإظهار التوحيد، وعلى الفاسق بتوحيده وفعل الكبيرة، ولكنهما لا يستويان في الاعتبار وفي الأحكام، فلكل حكمه؛ وحتى في الأسماء فإن صاحب الكبيرة يطلق عليه منافق نفاق عمل وجارحة، تمييزا له عن المنافق المشرك.

فستنتج أن عمل الشيخ اطفيش في هذا الأصل الخامس وهو إثبات المنزلة بين المنزلتين كان أكثر دقة من فعل تيغورين، لأن الشيخ اطفيش أثبت ما ورد في القرآن، وما ورد في السنة، وما قال به الإباضية، ووافقهم عليه بعض المسلمين، بينما كان تيغورين يريد قصر هذه المنزلة على جزء مما تصدق عليه، مع أن ظواهر النصوص وحقيقة القرآن لا تسعفه في ذلك.

ولكن ينبغي القول إن رأي تيغورين كان هو السائد في الأوساط الإباضية، رغم أنه لم يكن قول كل علمائهم، ولعل هذا ما جعل المصطلحات تختلط على من تناول هذه المسألة، خاصة وأنها تتعلق بصاحب الكبيرة.

خامسا ـ أصل: لا منزلة بين المنزلتين

بين الشيخ تيغورين أن المقصود من هذا الأصل السادس الرد على المعتزلة الذين أثبتوا منزلة ثالثة بين الإيمان والكفر، وهو في هذا الأصل يرد عليهم، ويجمعهم مع المرجئة لما قالوا بالمنزلة المتوسطة.

ويرى الأستاذ لونيس عامر أن تيغورين ومن بعده لا يرون منزلة بين الكفر والإيمان، ثم يقول بعد ذلك إن الذين جاؤوا بعد تيغورين لم يقولوا هذا الأصل، وأنه يمكن أن يكون ذلك من القرن السابع[1]، مع أن الواقع أن هذه المنزلة لم يثبتها أحد من الإباضية سواء في القديم أو الحديث، إلاّ أن يكون يقصد بالأصل اللفظ والكلمة واستعمالها، فإن هذه الأصول كلها لم تكن مما التزم علماء الإباضية بذكرها في كتبهم، هذه التسميات فهي أشبه ما تكون من استنتاج تيغورين، واتباع من شرح كتابه تبعا للأصل الذي شرحوه، وإنما وجدنا الشماخي وحده الذي وضع أصول الديانة كذلك، وكان هذا الأصل من الأصول التي ذكرها وهو من القرن الثامن (792هـ)، وتبعه في ذلك من شرح متن الديانات[2]. لذا فإن قوله هذا غير مسلم به.

وهذه المنزلة التي أثبتها المعتزلة يلخصها القاضي عبد الجبار[3] بأنها تتعلق بصاحب الكبيرة الذي يتجاذبه اعتباران الإيمان والكفر، والذي ذهب المعتزلة إليه أن له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، فهو لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وهو بين هذا وذاك، لذا سموه فاسقا، ولا تجري عليه أحكام الإيمان ولا الكفر بل هو في حكم بين الحكمين[4]. وبين أنهم قالوا هذا خلافا للخوارج الذين اعتبروه كافرا، وللمرجئة الذين اعتبروه مؤمنا[5].

---

1) تيغورين، أصول الدين، مقدمة المحقق عامر لونيس ص 46-48.

2) الجعبيري، البعد الحضاري، ج1 ص 150-155.

3) القاضي عبد الجبار: (ت:415هـ/1025م) قاض معتزلي له مؤلفات في الفكر الاعتزالي؛ ينظر الزركلي، الأعلام: ج3 ص 273.

4) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 139-140.

5) المصدر نفسه، ص 700، 701.

وقد شرح الشيخ اطفيش هذا الأصل وتتبع تبغورين وبين المقصود من نفي المنزلة بين المنزلتين، والمواقف المتعددة في الموضوع بين فرق المسلمين، والرد على من خالف الإباضية، وبيان درجة الخلاف وحقيقته.

فالإباضية يصنفون الناس حسب موقفهم من الإيمان على نوعين: مؤمن وكافر، لا يمكن أن يوجد بينهما صنف آخر، وجعلوا الإيمان والكفر نقيضين، والإنسان أحد اثنين إما مؤمن وإما كافر.

واستند الشيخ اطفيش في إثبات هذا إلى نصوص من القرآن الكريم تثبت وجود ثنائية في الناس ومنع أن يكون أحد لا مؤمنا ولا كافرا، فالمؤمن الموفي بالدين كما يسميه الإباضية، والكافر الصريح في الكفر واضح موقعهما، ولا لبس فيهما ولا خلاف.

لكن يبقى شأن صاحب الكبيرة، ما حكمه؟ فقد عصى الله فلا يسمى مؤمنا به، ولكنه يؤدي الشهادة ولم ينكر ربه فلا يعتبر كافرا به.

وقال الإباضية إنه لما لم يمكن أن يكون مؤمنا فلا يكون إلاّ كافرا، ولا تستحدث له منزلة ثالثة، لأنه لما خرج من الإيمان يجب أن يدخل الكفر، والعكس، ولما دخل النار وجب ألا يكون في الجنة، ولما لم يكن سعيدا وجب أن يكون شقيا، ولا يمكن ألا يكون في أحدهما، وهم بهذا غلبوا فيه جانبه السلبي وهو معصيته التي جعلته بنصوص تحت صنف الكفر، ومنعت من إدراجه ضمن المؤمنين.

ويعتبر تبغورين الإيمان والكفر ضدين وعرفهما بأنهما لا يجتمعان في شخص ولا يرتفعان عنه، وإن لم يستعمل مصطلحات المنطق الصوري في كتابه، لكن يوحي استعماله لمعنى التضاد هنا أنه أراد به التناقض، لذا شرحه الشيخ اطفيش بأن مقصده من التضاد بين المنزلتين هو التناقض، وشرحه كما قال أبو ستة بأن المتضادين هنا هما معنى الإيمان ومعنى الكفر، وليس لفظ الإيمان ولفظ الكفر، لأنهما قد يرتفعان ويحل محلهما لفظ الفسق[1] الذي يدل على المنزلة التي يثبتها الإباضية كما في الأصل الخامس "المنزلة بين المنزلتين".

وهكذا فالإيمان والكفر قد يرتفعان معا، وليس كما قال تبغورين، كما أن التناقض حاصل بين السعادة والشقاوة، لذا يتضح أن المقصود من نفي هذه المنزلة ليس نفي اسمها بل نفي ما ينتج عنها أن يكون صاحب الكبيرة ليس سعيدا ولا شقيا، بل يجب أن يكون في إحدى المنزلتين، وهما من لوازم الإيمان والكفر، فلا يمكن أن يقال في حق صاحب الكبيرة إنه ليس مؤمنا ولا كافرا بهذا المعنى، فالذي نفاه الإباضية هو رفع تسمية الكفر عنه، وأثبتوا له اسم الفاسق باعتبار الفسق جزءا من الكفر.

ولو لم يكن هذا مرادهم لحصل التناقض بين هذا الأصل والذي سبقه، لأنه ظاهريا ما أثبت هناك نفي هنا؛ فأثبتوا النفاق في حق صاحب الكبيرة، باعتباره نفاق عمل، ونفوا أن يكون غير كافر.

---

1) المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 202؛ اطفيش، شرح أصول الدين، ص 508.

إلاّ أن الملاحظ في إثبات الكفر له بنفي كونه في منزلة وسطى بين الإيمان والكفر أنه يجب تقييده بكفر النعمة أو الكفر دون الكفر، وهو ما لم يركز عليه كثيرا في هذا الأصل، مما يوهم أن الإباضية يسبون صاحب الكبيرة إلى الكفر الصريح وهو غير صحيح.

1 ـ الأقوال في نفي المنزلة بين المنزلتين

وقد حدد الشيخ اطفيش الآراء في الموضوع، بعد قول تبغورين إن الاتفاق حصل على أن من ليس بمؤمن فهو كافر، وأن المعتزلة خالفوا هذا الإجماع بقولهم بالمنزلة الوسطى بينهما، يريد الشيخ اطفيش أقوال غير المعتزلة، ويفصل المواقف من صاحب الكبيرة، وتنزيله إحدى المنازل.

فالمعتزلة تركوا ما اختلف فيه وهو إيمانه أو كفره، وتمسكوا بالمتفق عليه وهو كونه فاسقا.، والملاحظ هنا أن الشيخ اطفيش يرى أن المعتزلة هم الذين استمسكوا بالمتفق عليه، خلافا لتبغورين الذي يراهم خالفوا الإجماع، لذا اختلفا في تقديم رأي المعتزلة، فالاتفاق الذي أشار إليه الشيخ اطفيش هو في اسم الفاسق، دون حكم إدراجه بين المنازل كما يرى تبغورين، لذا أمكن ألا يعتبر تناقضا بينهما.

والذي ذهب إليه الأشاعرة هو تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا، مع أنهم يوافقون الإباضية في تقسيم الناس إلى مؤمن موقف، وكافر غير موحد، وفي نظر الشيخ اطفيش أن الأشاعرة حشوية غير خالصين وهم موافقون للمرحئة في المعنى، سموا صاحب الكبيرة مؤمنا غير مخلد في النار، مع أنهم يخالفونهم في معنى الإيمان إذ قالوا الإيمان قول وعمل، والمرحئة جعلوه قولا فقط، مع أن في هذا القول مخالفة للمشهور عن الأشاعرة أن الإيمان تصديق وليس منه العمل، لأنه شرط كمال فيه وليس شطرا منه[1].

وبعد ذلك يجعل الأشاعرة من جملة المرحئة، لكنهم ليسوا خلصا فيهم لأنهم قالوا بدخول بعض الفساق النار، وبعضهم أجاز عدم دخولهم ولم يجزم به، خلافا للمرحئة.

كما أن تبغورين يجعل المعتزلة شبيهين بالمرحئة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وبين الشيخ اطفيش أن هذا الشبه إنما كان في نفي اسم الكافر عن صاحب الكبيرة مثل المرحئة والأشاعرة، مع أنهم جزموا بوعيده وعدم خلفه.

وفي هذا التصنيف وتبيين المواقف أعرض تبغورين والشيخ اطفيش عن ذكر الموقف المنسوب إلى الخوارج وهو تسمية صاحب الكبيرة كافرا كفرا مخرجا من الملة، ولو تعرضا لهذا لاتضح موقف الإباضية أكثر.

والنتيجة أن هذا الموضوع أبرز تصنيفا خاصا لفرق المسلمين، نبينه كما يأتي:

فمن حيث الأسماء هم ثلاث فرق:

ـ من قال إنه في منزلة الكفر كفرا صريحا وينسب إلى الخوارج، أو كفر نعمة وهو قول الإباضية.

ـ ومن قال إنه في منزلة الإيمان، وهو قول الأشعرية، والمرحئة.

---

[1] الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص 61- 65 .

ـــ ومن قال إنه في منزلة بينهما وهو قول المعتزلة.

ومن حيث مصيره هم على فرقتين:

ـــ من حكم بخلوده وهم المعتزلة والإباضية والخوارج.

ـــ ومن حكم بعدم خلوده، على اختلاف في دخوله النار وعدمها، وهو قول المرجئة والأشاعرة والحشوية.

وقد ذكر تيغورين والشيخ اطفيش أدلة نفي المنزلة بين المنزلتين، وهي من القرآن والسنة والعقل، والذي اعتمد عليه تيغورين هو القرآن والعقل، وكاد يعقل السنة لولا أنه أشار إلى أن في السنة ما يوافقه، لكن لم يورد شيئا من ذلك، واستدركه الشيخ اطفيش، وذكر أحاديث في الموضوع.

أولا ـــ آيات تثبت أن المكلفين بين حالين لا ثالث لهما، وهما إما الكفر أو الإيمان، وإما الشكر أو الكفر، وإما في سعادة أو شقاء، في جنة أو نار، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[التغابن 2] والإيمان والكفر هنا على المعنى الذي يريده الإباضية وهو الوفاء، أو الأشعرية هو التوحيد مع الوفاء أو بدونه، والكفر بالنفاق العملي والشرك، أو الشرك فقط على المذهبين كذلك، ونبه الشيخ اطفيش أن الآية لا تحصر بالنفظ والصيغة، ولكن مراد منها هذا الحصر، وتنتهي إليه وشبهها بالآية التي يذكرها من بعد، التي تحصر الناس بين الشكر والكفر. فالآية ليست دليلا مباشرا في الموضوع ولكن إذا جمعت إلى غيرها أفادت الدلالة.

وقوله ﷻ: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[الإنسان 3] فقد جاءت في حصر المنزلتين، وحدد الشيخ اطفيش الشكر بأنه الوفاء بالإيمان، أو بالتوحيد مع الوفاء أو دون الوفاء، والكفر بالنفاق أو الشرك، ورد تفسير الكفر بالشرك الصريح، لأن صاحب الكبائر لا يمكن أن يصف في الشكر مع أنه جاهر بمعصيته، وهنا يشير الشيخ اطفيش إلى أن المقصود هو صاحب الكبيرة المصر. كما عرف سابقا وحدد معنى إصراره[1]، والآية لا تحتمل حالا غير الاثنين. وفي مثل هذه الآية قوله ﷻ عن سليمان عليه السلام: ﴿لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل:40].

وقوله ﷻ: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾[السجدة:18]، وقوله ﷻ: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾[السجدة:20]، وقد ذكر أن النار للكافرين، في قوله تعالى: ﴿النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الحج:72]، وتبعا لهذا يستنتج الشيخ اطفيش أن الفاسق من جملة الكافرين، لأنه لا يستوي مع المؤمن، وهو في النار والنار موعودة للكافرين.

فالذي سوغ نسبة الكفر إلى الفاسق هنا هو احتماعه مع الكافر في النار، مع أن في هذا نظر، فقد يجتمع معه وليس بكافر مثله، فليس في الآية الثالثة من هذا الاستدلال حصر النار في الكافرين دون غيرهم، لذا يبقى هذا الدليل غير مسلم به.

---

[1] انظر ماسبق، ص 158و ما بعدها، اطفيش، شرح أصول الدين، ص 516.

وأجاب الشيخ اطفيش بأن الدليل على كفر الفاسق، وفسق الكافر، هو مقابلة كل واحد منهما بالإيمان، فالمؤمن يقابله تارة الفاسق، وتارة الكافر، ولما تقابلا مع مفهوم واحد دل ذلك على أنهما مختلفين مفهوما متحدين ماصدقا.

وقوله ﷻ: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[القلم:35- 36]ووجه الاستدلال بها أن الإجرام هو الكفر، كما قال "كل مجرم كافر"، والآية تدل على أن المسلمين ليسوا مجرمين، وهنا يشير الشيخ اطفيش إلى أن تيغورين ذهب إلى الاستدلال باللازم، وليس بالدليل المباشر، لأن الاستدلال هنا يشبه الاستدلال بالآية السابق ذكرها.

قوله ﷻ: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[الآية (هود:105)] و يقول الشيخ اطفيش إن الاستدلال هنا يستند إلى مآل الأسماء، وليس على معاني الأسماء، فالإيمان يؤدي إلى السعادة والكفر إلى شقاء، فهي آية تصنف أيضا الناس فريقين، فصاحب الكبيرة يكون من أهل أحدهما ولا يمكن مع كبيرته أن يكون من السعداء.

قوله تعالى: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى:7]، فمصير الفاسق لا محالة إحدى الدارين، ولا دار ثالثة له، وما دام في النار فهو كافر، لقوله تعالى: ﴿النَّارُ وَعَدَهَا اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الحج:72]، وقال: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[البقرة:24]، فاستنتج منها أن الفاسق إذا لم يدخل في الجنة وليس في النار إذا كان غير كافر فيصح لا محل له.

وكذلك في هذا الاستدلال نلحظ أنه غير مباشر ولا ضروري النتائج، لأنه اعتمد على أن الجامع بين الفاسق والكافر انتهاؤهما إلى النار، مع أنه يمكن أن نجمعهما وهما على وصفين مختلفين، ولا يلزم أن يكونا على وصف واحد.

ومن مثل هذه الآيات آيات أخرى وهي:

- ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾[الأعراف:29-30]
- ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[آل عمران:106-107].
- ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾[عبس:38-42]،

وهذه الاستدلالات كانت من الشيخ تيغورين، وقد لاحظ عليها الشيخ اطفيش أنها ليست مباشرة في الموضوع، لأنها لا تذكر صاحب الكبيرة باسم الكفر صراحة، واعتمد على أن مأواه النار وكل داخل فيها كافر، وكذلك في كتبه الأخرى لم يستند كثيرا إلى الآيات في تسمية صاحب الكبيرة كافرا، ورد استدلالات غيره كما فعل مع نص تيغورين هنا[1].

والواقع أن هذا الحكم يحتاج إلى دليل، على الأقل بالنسبة إلى الإباضية الذين لا يرون كفر الفاسق، فإنه استدلال يناسب الخوارج وما ينسب إليهم من تكفير الفاسق، أما الإباضية فالمفروض حسب موقفهم من صاحب

---

1) اطفيش الهميان، ج 4، ص399؛ وينظر، آراء الشيخ اطفيش العقدية: ص 318-319.

الكبيرة كما في الأصل الخامس أن يشبهوه، بمثل أن داخل النار يكون كافرا بأحد نوعي الكفر، كفر النعمة أو الكفر الصريح.

وأما الاستدلال من السنة فقد اعتمده الشيخ اطفيش دون تعورين الذي اكتفى بالإشارة، ومن الأدلة التي ذكرها أحاديث تسمية بعض المعاصي كفرا، أو العصاة كافرين.

ـ قوله ﷺ لمن قال: يجب علينا الحج في كل عام؟ «لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما قدرتم، إذا لكفرتم»[1].

ـ عنه ﷺ: «ألا لا ألفينكم رجعتم بعدي كفارا، يضرب بعضكم رقاب بعض على الدنيا»[2].

ـ قال ﷺ: «ليس بين العبد والكفر إلاّ تركه الصلاة»[3].

ـ قال ﷺ: «الصلاة على موتى أهل القبلة المقرين بالله ورسوله واليوم الآخر واجبة فمن تركها فقد كفر»[4].

ـ قال رسول الله ﷺ: «لما خلق الله آدم ﷺ، أخرج من ظهره ذرّيته كالذرّ، فأخذ مواثيقهم وأمرهم بالسجود، فأبت طائفة وأجابت طائفة، فمن أجاب يومئذ فهم المؤمنون وهم السعداء، ومن أبى يومئذ هم الكافرون وهم الأشقياء»[5].

فمثل هذه الأحاديث تجعل المعاصي من الكفر كترك الصلاة، وقتل النفس المؤمنة، وترك المستطيع للحج، وترك الصلاة على المسلم، والحديث الأخير يقسم الناس إلى صنفين مثل الآيات السابق ذكرها، فهم من الأزل فريقان، مؤمن وكافر، سعيد وشقي.

فالشيخ اطفيش في استدلاله من السنة أكمل ما رأه مقصا في استدلال تعورين، وهو إيراد نصوص صريحة في تسمية صاحب الكبيرة كافرا، أو تسمية فعله كفرا، فهي أدلة مباشرة في الموضوع، إذا لا تحتمل تأويلا، ولا مجازا، كما أشار الشيخ اطفيش إلى هذا بقوله: «والأصل الحقيقة، والأصل عدم الجمع بين الحقيقة والمجاز، والأصل عدم عموم المجاز، والأصل عدم التأويل، ولا يؤوّل إلا لداع بدليل، ولا يحسن تأويل الكثير بلا حاجة»[6].

---

1) ينظر: الدارقطني، ج 2 ص282 رقم 206؛ الترمذي، الجامع الصحيح، ج3 ص178 رقم 813؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج 5 ص8 رقم 3697، وليس فيه الحكم بالكفر لعدم القدرة.

2) ينظر: النسائي، السنن الكبرى، ج2 ص317 رقم 3593.

3) الربيع، الجامع الصحيح، ج1 ص61 رقم 303؛ البيهقي، السنن الكبرى، جماع أبواب تارك الصلاة، باب ما جاء في تكفير من ترك الصلاة عمدا من غير عذر، ج 3 ص363.

4) الربيع، الجامع الصحيح، ج 3 ص06 رقم 777.

5) المصدر نفسه، ج 3 ص10 رقم802؛ الحاكم، المستدرك، ج1 ص27- 28.

6) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 537.

وإذا رأينا إلى هذه الأحاديث وإلى مذهب الإباضية في الحديث والاستدلال به في العقيدة وأنه لا يكون إلاّ من المتواتر[1]، فإننا نجد فعله هنا يخالف هذا المذهب، فلا يكون الاستدلال إلاّ استئناسا بالسنة و لم يكن استنادا ابتدائيا عليها، خاصة في مرحلة التأسيس والتأصيل لبدأ وأصل من أصول الدين، وهكذا يكون الشيخ تيغورين أثبت على هذا المبدأ من الشيخ اطفيش، وإن كان هو أيضا أشار إلى وجود أحاديث في الموضوع وإن لم يذكرها.

ولعل عدم كون أدلة القرآن مباشرة هو الذي دفع الشيخ اطفيش إلى الاستئناد من الحديث، وفي الأخير يكون القول مستندا أيضا على الجانب العقلي، وإن كان مخالفا للمعتزلة الذين عرفوا باستعمال العقل والرجوع إليه.

إن الاستدلال الأساسي في نفي المنزلة بين الإيمان والكفر ينبني على اعتبار المعنيين متناقضين، ولا يمكن أن يجتمعا في شخص كما لا يمكن أن ينفصلا عنه ويرتفعا معا، وعبر تيغورين عن هذا بتسميتهما ضدين، وعلق الشيخ اطفيش بأن هذا اصطلاح الفقهاء والمتكلمين، والذي عند الحكماء هو تسميته تناقضا، وقال إنه يحتمل أن يريد به الضد المنطقي، الذي يسمح بوجود حال ثالثة، ولكن هذا الاحتمال لا يفيد في الموضوع الذي يناقشه تيغورين، لأنه يريد نفي المنزلة الثالثة التي أثبتها المعتزلة بين الإيمان والكفر، بينما الشيخ اطفيش لما أشار إلى احتمال إرادته الضد المنطقي كان يشير إلى وجود حال ثالثة بين الإيمان والشرك، وهي حال المنافق التي كان يثبتها تيغورين في الأصل السابق، فلا شك أنه كان يريد بقوله إن الإيمان والكفر ضدان مثل الحياة والموت، والحركة والسكون، يريد بذلك عدم ارتفاعهما معا، وإلا لا يسلم له تدليله على نفي المنزلة الثالثة التي أثبتها المعتزلة.

والبحث في هذا يجر إلى المقارنة مع إثبات المنزلة الثالثة وهي النفاق بين الإيمان والشرك، ففي الإثبات ضُيق المجال إلى التوحيد في مقابل الشرك، ليثبت النفاق وهو مغاير للشرك والتوحيد، وفي النفي وُسع المجال إلى الإيمان في مقابل الكفر الذي يشمل الشرك والنفاق وكل أنواع الكفر، ليمنع من إثبات حال ليست بإيمان وليست بكفر، وهكذا أمكن نفي المنزلة الثالثة، لذا قال تيغورين إن الإيمان مضاد للكفر و لم يقل التوحيد مضاد للشرك، فاتضح أنه يقصد بالتضاد هنا التناقض المعروف لدى المناطقة الصوريين، ولا يمكن أن يريد به ما يريدون من التضاد.

إلاّ أن هذا يبقى استنتاجا وقراءة للنص الذي كتبه تيغورين ولا يوحي أن الاستدلال نشأ عقليا أولا، ثم بعد ذلك أُصّل بالجانب النقلي، بقدر ما يوحي بالعكس، لأنه من جهة يستند إلى الإجماع أولا، بغض النظر عن الحاجة إلى إثبات هذا الإجماع، ويذكر أن القول أو الأصل مأخوذ من القرآن والسنة، واللغة، ويؤكد هذا رأي من يرى أن علماء المغرب لم تستسيغوا المنطق والعمل به، إلاّ في فترة متأخرة ابتداء من القرن السادس[2].

---

1) ويعن، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 86-87.

2) ينظر ماسبق، ص 28.

ومما نقله عن أبي عمار الاحتجاج على المعتزلة بأنهم وافقوا في إثبات الوعيد للفاسق، وكل معاني الكفر سوى الاسم به، وإنما سموه مسلما لأنه عندهم غير مؤمن وله الوعيد، فإما أن يسموه كافرا للوعيد الذي له، أو يسقطوا عنه الوعيد كما فعلت المرجئة. وأضاف الشيخ اطفيش أنهم أثبتوا الوعيد دون سببه وهو كونه من الكافرين.

ويرى أبو عمار مثل تيغورين أنهم أشبهوا المرجئة لأنهم صيروا الإيمان بقولهم هذا، يعني التصديق دون العمل، على خلاف مبدئهم في الإيمان، والواقع أن المعتزلة لم يفعلوا ذلك ولا يلزمهم لأنهم إنما خالفوا في الاسم، ولم يمنعوا الوعيد، فسموه فاسقا وألزموه الوعيد.

ويُلزمهم إذا كان الإيمان إيمانا للثواب أن يكون مثله الكفر كفرا للعقاب، فيكون كل ما فيه ثواب إيمانا وكل ما فيه عقاب كفرا، ومنه الفسوق لأن عليه عقاب ووعيد لا يتخلف عند المعتزلة.

وإذا كان الإيمان تصديقا فضده الكفر لأنه تكذيب فكل تكذيب كفر.

وإذا كان الإيمان إقرارا فكل إنكار كفر.

في الأخير ينتهي إلى أن الأسماء حسبه ليست خاصة بنوع واحد، بل كل من اجتمع مع غيره في نتيجة فعله من عقاب أو ثواب يجتمع معه في الاسم، لذا فالكافر هو الفاسق، وهو الضال، وعدو الله .... فأصبحت علة الاسم هو الوعيد الذي ينجر عنه الاتصاف بالاسم، وإذا وصف بأحد الأسماء لم يمنع وصفه بغيره من الأسماء التي يجتمع مع صاحبه في الوعيد.

2 ـ حقيقة الخلاف

عندما يرى إلى المسألة تبدو وكأن الخلاف فيها واسع، والواقع غير ذلك، فإن الذي بين الإباضية والمعتزلة خلاف لفظي، لأنهم جميعا أثبتوا الوعيد لصاحب الكبيرة ولم يجيزوا خلفه، كما وقع في عدم ضبط المصطلح فالإباضية الذين نفوا هذه المنزلة، أثبتوها ورضوا أن يسمى صاحب الكبيرة فاسقا، عاصيا، كافرا كفر نعمة، لكن نفوا أن تكون منزلته خارج الكفر، بل أثبتوها جزءا من الكفر، بنفس معاني المعتزلة لما أثبتوها مستقلة عن الإيمان والكفر. وقد نشأ هذا الخلاف من مفهوم الكفر عند المعتزلة الذي يعني عندهم الخروج من الملة والشرك، وهو ما لا يقولون به، لذا لم يدخلوا فيه صاحب الكبيرة، وهو ما اجتمعوا فيه مع الأشاعرة والمرجئة، ولكن خالفوهم في الوعيد. كما أن الإباضية لما أدخلوه في الكفر لم يريدوا به الكفر المخرج من الملة، لأنهم لا يوافقون الخوارج فيما نسب إليهم في هذا.

وكذلك يثبت الشيخ اطفيش كون الاختلاف لفظيا فقط، وهو مستند في هذه النتيجة إلى قول أبي ستة أيضا[1].

---

[1] ينظر: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 206.

وقد أثبت الشيخ اطفيش تقاربا بين الأشاعرة والمرجئة وبين الإباضية ولو في جانب لفظي فقط، وهو جواز تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا، أو مسلما، لكن لا على معنى أنه موف، أو أهل للسعادة والرضا من الله تعالى، ولكن لمجرد توحيده الذي ينطق به، فلا ينكر هذا، وهو ما أثبته أيضا في إثبات المنزلة بين المنزلتين، وأنكر على من يحصر الإيمان في مجرد الوفاء، ويسلبه عن غيره.

والواضح أن الخلاف ليس سوى في اعتبار أن الفاسق يندرج تحت جملة الكفر عند الإباضية، دون أن يكون كافرا بالمعنى العام ولكن كما يسمونه كفر دون كفر، وهم قد بينوا ذلك في المنزلة بين المنزلتين، وإنما خالفوا المعتزلة الذين رفضوا تسميته كافرا لأنهم رأوها من تسميات الخوارج الدالة على إخراج الناس من الملة، والإباضية لم يخرجوا الفاسق من الملة ولو كانوا يسمونه كافرا.

فهذا الأصل فيه اختلاف اعتباري لفظي مجرد لإثبات تسمية الفاسق كافرا والمراد من هذا الكفر، لما فهم ووفقوا المعتزلة في اسم الفاسق وفي وعيده، وفي أنه تجري عليه أحكام المؤمن ما عدا الولاية والمودة في حقه بسبب معصيته. فلا نرى وجها لهذا الإنكار الذي ينكره الإباضية على المعتزلة ما دام مجال الخلاف ليس واسعا بل ليس سوى على مستوى الألفاظ[1].

---

[1] تيغورين، أصول الدين مقدمة المحقق عامر لونيس ص 48.

المبحث الرابع

دراسة الأصول المتعلقة بالمجتمع والسياسة

ندرس في هذا المبحث الأصول التي تهتم بالعلاقات بين الناس في الجانب الاجتماعي والسياسي، ومن جملة الأصول العشرة التي صنفها تيغورين نجد ثلاثة منها في هذا المجال وهي: أصل الأسماء والأحكام، وأصل الولاية والبراءة ، وأصل الأمر والنهي.

أولا ـ أصل الأسماء والأحكام

وهو الأصل العاشر الأخير من هذه الأصول، ويتعلق بالأحكام التي تُجرى في حق الناس تبعا لما يسمون به من أسماء دينية، وتبعا لتصنيفهم من حيث إيمانهم وكفرهم وطاعتهم وعصيانهم! وما في هذا الأصل هو نتيجة لما سبقه، خاصة أصل "المنزلة بين المنزلتين" وأصل "لا منزلة بين المنزلتين"، فقد بيّن فيه تيغورين حكم المسلم القوي والمسلم الفاسق والباغي، وأهل الملل الست؛ وما كان حكم الفاسق قد تناوله في الأصل السابع وهو أصل "الأسماء والصفات"، وكذلك ذكر حكم أهل الملل في أصل "الأمر والنهي" باعتباره صورة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد جمعنا في هذا المقام بين ما ورد في هذه الأصول إضافة إلى ما ورد في بعض الأصول الأخرى من الموضوع، نظرا للتداخل بين هذه المواضيع، ومنعا للتكرير الحاصل في الكتاب وسعيا للوصول إلى ضبط ونتيجة واضحة في الموضوع.

أ ـ أنواع الأسماء وتصنيفها

في بداية الحديث عن أسماء العباد في أصل "الأسماء والصفات" صدّر تيغورين الكلام بتصنيف أنواع الأسماء، وقد اعتبره الشيخ اطفيش استطرادا وفي غير محله، وهذا ما علق به المصعبي أيضا[1]، مع أنه يبدو ذكرا وجيها في محله، خاصة إذا نظرنا إلى ما قاله الجرادي وبينه، فإن محل الخلاف في أحد أنواع هذه الأسماء دون غيرها، فهذا الذكر يأتي لتوضيح محل الخلاف، وموقعه من مسألة الأسماء.

---

1) المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص .218

وقد صنف نيغورين الأسماء إلى أربعة أصناف، وجعلها البرادي ثلاثة بإلغاء القسم الأول، وهو صنف أسماء البنية، وذكر الشيخ اطفيش تقسيم نيغورين تبعا للمعتزلة، ثم ذكر كذلك تصنيف البرادي دون إحالة عليه، كما ذكره المصعبي كذلك[1].

فعلى التصنيف الأول نجد أن الأقسام الأربعة هي:

1ـ أسماء البنية، وقد سماها الشيخ اطفيش "البنية"، وقال هي الأسماء الجامدة أو المشتقة، وتتعلق بطبيعة الشيء، ولا يكون للمسمى فيها من أثر، مثل: الجسم، والمحدث.

2 ـ أسماء مستحقة بما حل بالمسمى اختيارا وغير اختيار، مثل: حيٌّ، وميِّت، ومتحرِّك، وساكن.

3 ـ أسماء حسب حال المسمى، مثل: تسمية العنصر حمرا، وتسمية الطفل رجلا، والمؤمن والكافر.

4 ـ أسماء هي ألقاب بين الناس وضعوها لبعضهم البعض، كالأعلام والكنى بدون أن يتكلف لها تفسير بالضرورة.

وأما في التصنيف الثاني وهو تصنيف البرادي، فنجد الأسماء فيه على ثلاثة:

1 ـ الأسماء الدينيَّة: التي مصدرها التسمية الشرعية، ولو كانت في أصلها من اللغة، ولها معان قبل أن يرد بها الشرع، لكن ميزها الشرع وخصصها، وهي تتعلق بالناس وترتيب أحكامهم الخاصة بهم من حيث معاملتهم في الدنيا وحكمهم ومصيرهم في الآخرة، كالإيمان والمؤمن، والكفر والكافر، والشرك والمشرك، والإسلام والمسلم، والدين والدائن، فلا تستعمل إلاَّ هذه المعاني الشرعية عند بعض الإباضية، وأجاز الآخرون الاستعمال في غير المعنى الشرعي، بشرط التقييد بقرينة تدل على إرادة غير المعنى الشرعي، دفعا للوهم، إذ الغالب الاستعمال الشرعي على اللغوي، مثل استعمال الكفر في مطلق الستر، فلا يوصف به إنسان إلاَّ بقرينة مثل كافر عيوب غيره ...

2 ـ الأسماء الشرعيَّة والفقهية: وهي تتعلق بالعبادات والشعائر وسائر أحكام الشرع، نقلت عن عموم موضوعها لغة إلى خصوص، كالصلاة والزكاة والحج.

3 ـ الأسماء اللغويَّة: كقاعد وقائم، وآكل وشارب، وجبل وأرض وسماء.

ونلحظ بين النوعين الأولين تداخل من حيث التسمية، وقرب المثال، فقد استعمل البرادي مصطلح "الأسماء الدينية" وقصد بها الجانب العقدي، لذا قيد النوع الثاني بـ"الفقهية" مع أنهما معا أسماء دينية.

ولم يفصل الشيخ اطفيش بين التقسيمين، بل لم يفصل بينهما، ولم يسند الثاني إلى البرادي، وهو أضبط، وأكثر دقة، وقد بين البرادي بعد ذكر هذه الأصناف أن الخلاف إنما كان في النوع الأول من الأسماء وهي الأسماء الدينية، لأنها تعلقت بالإنسان وما يترتب له حسب كل اسم من أحكام وحقوق في الدنيا، ومصير في الآخرة، وهذا ما لم يذكره الشيخ اطفيش، ربما لأنه موضوع هذا الأصل، فتركه لبسط الكلام في حينه.

---

1) البرادي، الجواهر، ص 162-163؛ المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 218-220.

ومن الصنف الأول وهو الأسماء الدينية تفرع الحديث عن الأسماء وأصحاب الأسماء، وهو بحث في من يستحق الاسم والحكم الذي يتبعه، وفي هذا يظهر بعض التداخل مع بعض الأصول الأخرى خاصة في مسألة صاحب الكبيرة التي توسع فيها نيفورين والشيخ اطفيش في أصلين كاملين، فكان هذا سببا في حصول التكرير كذلك.

ب ـ سبب استحقاق الأسماء

وقبل بحث الأسماء وأحكامها نجد أن الشيخ اطفيش قد تناول مسألتين مهمتين، هما مناط استحقاق الاسم للمسمى، والضابط في تسمية الإنسان واستحقاقه الاسم: هل هو حسب الظاهر؟ وهل يشترط فيه المعرفة بالحقيقة؟ وتبعا لذلك بأي الحكم على المسمى: فهل يستحق الاسم ولو لم يستمر في الفعل ولم يرسخ فيه؟ وهل يسمى حسب ما ظهر منه فقط؟

وذكر الاختلاف بين الإباضية، منهم من يشترط الرسوخ والاستمرار حتى يصبح المسمى أهلا لأن يوصف بالاسم، ومنهم من يرى غير ذلك.

ويقول إنه لم يحصل إجماع على اشتراط الرسوخ والاستمرار في الفعل لثبوت الاسم، فقد يثبت بمجرد الفعل لمرة واحدة، ولا يستدعي الرسوخ فيه.

فالذين اشترطوا الرسوخ في الوصف بالفعل، منعوا اسم المؤمن لغير الموالي العاصي والفاسق بفعله الكبيرة، وقالوا في شأنه يوصف بأنه "آمن"، هكذا بصيغة الفعل ولا يعبَّر عنه ولا يوصف بالمؤمن؛ ووقف الشيخ اطفيش وسطا في الموضوع، وقال إنه قد يسمى مؤمنا ولا حرج فيه ولا منع، والذي يمنع هو أن يعتقد أن هذا الاسم يكون سببا في دخوله الجنة مع إصراره على الذنب، واستند في هذا إلى حكم تحرير الرقاب وأنه لا يطلب فيه رقبة مؤمنة بمعنى "الموالي" الذي هو في ولاية المسلمين، وهو قول شاذ بين الإباضية كما وصفه؛ مع أنه غير مسلَّم به، ولا يستند دليل شرعي، ولا لغوي؛ كما أن الإباضية أنفسهم يستعملون وصف الإيمان ويشتقون منه المؤمن للدلالة على الموحد دون أن يقصدوا به الموالي بالدين قولا وعملا، ومن ذلك هذا البيت لأبي نصر:

ومن ظنّ بالإيمان ينجيه راجيا ... ولم يوف بالأعمال خاب بذا الظن[1]

فالمقصود هنا أنه سماه مؤمنا لكن إيمانا غير مجد ولا يكفي للنجاة، وليكون من أهل السعادة والجنة، لأنه قول لم يصدقه العمل، فهو إيمان بمعنى مجرد التصديق القلبي.

وقوله أيضا:

أيجمع إيمان وكفر وطاعة ... ومعصية هذا خلاف التكون[2]

وهو هنا مستعمل بمعنى الإيمان والوفاء بالعمل في مقابلة الكفر.

---

[1] أبو نصر فتح بن نوح، متن النونية في العقيدة الإسلامية، ص 46.
[2] المصدر نفسه، ص 45.

والذي يحققه الشيخ الطبرسي أن الاستعمال يخضع للسياق ويتحدد حسب المعنى المراد. الوفاء أو عدم الاتصاف بالإيمان دون قصد الوفاء به قولا وعملا، ولذا يقبل أن بعض الإباضية جوزوا تسمية مسلم للموحد المتبرئ منه، والموقوف فيه، وهكذا في مطلق الحالات ما عدا في مجال الولاية والبراءة والجرح والتعديل فإنه لا يطلق فيه المؤمن إلاّ على الموالي دون غيره.

والذي يستنتج من قوله هو أن الاسم يمكن أن يثبت لصاحبه بدون اشتراط الاستمرار، وقد يكون بالاستمرار في الفعل، وإن كان الظاهر أن هذا الحكم خاص هنا باسم المؤمن، فهل يصدق على كل الأسماء؟

وأما في مسألة الضابط في تسمية الإنسان باسم، فيرى أنها باعتبارين:

فباعتبار العلم عند الله، فالإنسان يكتسب اسمه الحقيقي كما يعلمه الله تعالى منه، ولو ظهر غير ذلك للخلق، وهذه الحقيقة قد تظهر وقد تخفى على الناس، ومصدرها الوحي دون غيره من مصادر المعرفة. وأما بين الخلق فإن التسمية تخضع للواقع ولما يطلعون عليه من أفعال الإنسان، ويؤكد الشيخ الطبرسي أن المعتبر هو هذه المعرفة البشرية لأنه بها تُجرى الأحكام، أما ما يتعلق أمره بالغيب فهو موكول إلى الله تعالى، ولا يحكم إلاّ بما أظهر الله من الغيب عن طريق الوحي.

فقد يسمي الناس إنسانا بغير حقيقته، وهم معذورون في ذلك لأنهم لا يعلمون من الغيب إلاّ ما أظهره الله، فيبقى في تحقيق الأسماء أن الكافر عند الناس كافر ولو كان عند الله مؤمنا لكن لم يعلم، كما أن المؤمن يحكم له بهذا الاسم ولو كانت حقيقته عند الله أنه كافر إذا لم يطلع على هذا الغيب.

وبهذا ندرك أن قضية الأسماء إنما هي نسبية، لا قطع فيها، فالذي يقع بين الناس من التسميات إنما يرون فيها إلى المظهر وليسوا محاسبين على الباطن الخفي عنهم، والمفروض أن الأحكام تتبع هذا الاعتبار، فهي أحكام لا يمكن القطع فيها إلاّ بشرط توافق المخبر والمظهر في الإنسان، فإن مصير الإنسان لا يحدده الناس بقدر ما تحدده حقيقته التي لا يعلمها إلاّ الله، وقد يوافق الناس ما عند الله كما يمكن أن يخالفوه حسب علمهم المحدود.

كما أنه من الواجب أن يقطع باسم إنسان ومصيره إذا ورد به الشرع الصحيح، ولو ظهر ما يبدو أنه مخالف في فعله لما نطق به دليل الوحي، ومعنى هذا أن الأسماء ليست للناس مطلقة يسمون كما يشاؤون لكن بضوابط، فالمعتمد الوحي أولا، ثم مظاهر الإنسان وأفعاله التي يأتيها.

وهكذا يصبح مبحث الأسماء والأحكام كله مقيدا بدليل الوحي والعلم البشري فيما لا وحي فيه. والواقع أن الأسماء التي تثبت بالوحي في أناس بخصوصهم قليلة جدا، والباقي كله أسماء من اجتهاد الناس حسب علمهم واطلاعهم.

إن هذه الخاصية في الأسماء والأحكام بقدر ما تجعلها مهمة وضرورية لأنها تحدد مصير الناس، وتضبط أفراد المجتمع البشري، وتصنفهم، فهي أيضا تبدو غير يسيرة التطبيق لأنها مظنة للأحكام المسبقة والوقوع تحت تأثيرات مختلفة حين وضع اسم دون آخر لأي شخص.

فالاسم في ذاته يحمل الحكم على صاحبه، كما يقول الإباضية أن الأسماء تتبع الأحكام، فلكل اسم حكمه الخاص به في التعامل مع صاحبه واعتقاد مصيره.

لذلك لم يقع الاتفاق على الأسماء، ويرى لبعورين والشيخ اطفيش أن السبب يعود إلى تفسير النصوص واحتمال تخصيصها من عدمه، فمنهم من يخصص بعض الأسماء على بعض المعاني، ومنهم من يحملها على أخص الخصوص.

ومن أمثلة ذلك اسم "المتقي" الذي يدل عند المرحلة -حسب الشيخ اطفيش- على مجرد ترك الشرك وانفاله، وأخص من هذا الخصوص من جعله يدل على اتقاء الكبائر بعد اتقاء الشرك.

وبأتي التخصيص في صور:

1 ــ في النص ذاته الذي ورد فيه الحكم العام، مثل تخصيص الشرط لعموم قبله، في مثل قوله تعالى: ﴿ما يفعلُ اللهُ بعذابكُمْ إن شكرتُمْ وآمنتُمْ﴾ [النساء:147]، أو تخصيص النعت لعموم المنعوت، أو البدل في قوله تعالى: ﴿ولله على الناس﴾ الآية [آل عمران:97]، باعتبار "من" بدل من "الناس"، أو بالاستثناء في مثل قوله تعالى: ﴿قم اللّيل إلاّ قليلاً﴾ [المزمل:2].

2 ــ أو يرد المخصص في نص آخر منفصل أو متصل في السورة ذاتها أو غيرها مثل قوله ـتعالى ـ: ﴿أتت عليه﴾ [الذاريات:42]، خصّ عموم ﴿تدمّر كلّ شيء بأمر ربّها﴾ [الأحقاف:25]، وكقوله ـتعالى ـ: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة:5]، المخصوص عمومه في آية أخرى بأهل الجزية.

3 ــ أو بالسنة : مثل تخصيص عموم الوارثين بالقتل والشرك والعبودية.

4 ــ أو التخصيص بالإجماع ومنه الإجماع على خصوص قوله: ﴿خالقُ كلّ شيء﴾ [الأنعام:102]، إذ أجمعت الأمّة أنه لم يخلق نفسه، وعلق الشيخ اطفيش على أن التخصيص هنا بدليل الإجماع لا بالإجماع نفسه.

وسرد الشيخ أمثلة في التخصيص الواقع في الأسماء، منها:

1 ــ قوله تعالى: ﴿وجنّة عرضها السّماوات والأرض أعدّت للمتّقين﴾ [آل عمران: 133]) أي متقي الشرك والإصرار على الذنب.

2 ــ قوله تعالى: ﴿فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمنٌ فلا كفران لسعيه﴾ [الأنبياء:94] فالمؤمن هو الموحّد، مقيّد بآية التقوى السابقة، الشاملة لترك الإصرار على الذنب، كما اشتملت على ترك الشرك، أو مؤمن بمعنى موفٍّ، أي لا يحرم ثواب عمله.

3 ــ قوله تعالى: ﴿لا يضيعُ أجرَ المحسنين﴾ [التوبة:120] أي المتقين للشرك والإصرار، فلا يمكن أن يسمى المشرك أو المصر محسنين. ومثله المحسن في قوله تعالى: ﴿إنّ اللهَ يحبُّ المحسنين﴾ [البقرة:195]).

4 ــ قوله تعالى: ﴿إن أولياؤه إلاّ المتّقون﴾ [الأنفال:34])، متقي الشرك والإصرار على الذنب.

ومن أسباب الاختلاف في الأسماء كثرتها، وتعدد السياقات التي ترد فيها، فهل نحفظ كل اسم لمسمى واحد؟ ولكل مسمى اسما واحدا؟ أو يمكن أن تتعدد الأسماء لمسمى واحد، والمسميات لاسم واحد كذلك؟

إن الذي ذهب إليه الشيخ اطفيش والإباضية أن الأسماء تصنف إلى مجموعات حسب المصير، فتتعدد ولكنها تدل على مسمى واحد، وهكذا ينتهون إلى أن أهل النار كلهم يصدق عليهم اسم واحد وأهل الجنة كذلك، وهذا ما دفعهم إلى إنكار المنزلة بين المنزلتين، في الأصل السادس وهي المنزلة التي أثبتها المعتزلة.

ويقول الشيخ اطفيش إن الذي دفع الإباضية إلى هذا القول هو اتحاد المصير والمآل إضافة إلى آيات تجمع أهل كل دار في اسم واحد، مثل قوله تعالى:

﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران 131]، ﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [غافر 43]، ﴿لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأحقاف 10]، ﴿لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة 264]، ﴿لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المائدة 108]، ﴿أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ﴾ [الشورى 45]، ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة 254].

وبالنظر إلى مجموع هذه الآيات يستنتج الشيخ اطفيش أن الأسماء الواردة فيها تصدق على المشرك كما تصدق على فاعل الكبيرة، فعدم التقوى كما يكون بالشرك يكون بفعل المعصية، فليس أي منهما منقيا، والإسراف يجمع المشرك والمصر على الذنب، والظالم لنفسه، والمخذول، والفاسق.

وكذلك الشأن في أهل الجنة، فهم المتقون والمؤمنون والمهتدون...

والملاحظ في هذا الاعتبار أن الإباضية ينظرون إلى المصير لا إلى أصل الاسم، فإن الجامع بين هؤلاء هو دخولهم النار بل أيضا خلودهم فيها، أو الجنة وخلودهم فيها، فغلّب هذا الجانب على مجرد اللفظ بالاسم ليصح الواحد منهم هو نفس الآخر كما عبر عنه الشيخ اطفيش بقوله في أهل الجنة: «وكلُّ واحد ممّن أعدّت له الجنّة، ومن لم يكفر سعيه، ومن لا يضيّع أجره، ومن يحبّه الله، ومن هو وليٌّ لله، هو الآخر، لاتّحاد صفاتهم في استحقاق الجنّة والحكم لهم بالجنّة»[1]؛ وقوله في أهل النار: «فكلُّ واحد ممّن أعدّت له النار، والمسرفين والظالمين والكافرين والفاسقين، هو الآخر، وما ورد في أحدهم من النار والدوام فيها وعدم الفدى، هو في الآخر أيضا؛ لأنّ الحكم بالنار جامع لهم»[2].

وأكد أبو عمار هذا بقوله: «فأهل الجنّة نوع واحد، تارة يسمّى مؤمنا، وتارة مسلما، وتارة مهتديا، وتارة بارًّا، وهكذا؛ كما أنّ أهل النار نوع واحد، تارة يسمّى كافرا، وتارة فاجرا، وتارة فاسقا، وتارة ظالما، وهكذا، يذكرهم بأسماء مختلفة مع النار»[3].

ويلاحظ أن هذا التوسع والتعميم يوقع في عدم الضبط إذا لم يفهم على أن المراد منه مجرد نفي منزلة ومصير بين الجنة وبين النار، وبين السعادة وبين الشقاوة، لأن الواقع أنهم يمنعون تسمية الفاسق بالكافر كفر شرك، ومنافقا بالاعتقاد.

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 573.

2) المصدر نفسه، ص 574.

3) أبو عمار، الوجز، ج2 ص 123- 129.

وتبعا لهذا نجدهم يقسمون الأسماء، حسب هذا المنظور إلى أسماء وعد وأسماء وعيد، وهي الأحكام الأخروية التابعة للأسماء، ومقيدة في أسباب استحقاقها، فأسماء الوعد مقيدة بالوفاء بالدين والموت على ذلك، ولا تكون لغيرهم ممن بدلوا وغيروا بعد الوفاء، كما أن أسماء الوعيد لمن مات مشركا أو مصرا وليست لمن تاب بعد ظلمه، والقرآن يدل على هذه المعاني في آيات مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا﴾ [طه 74]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا﴾ [طه 75].

وما دام الاعتقاد بأن الله تعالى لا يخلف وعده ووعيده، فالأسماء التي يسمى بها الناس في الدين هي من علم الله تعالى الأزلي، وهو لا يتبدل، ولا تبدو له البدوات، وقد سمى الناسَ قبل أن يوجدهم، وحكم لهم بأحكام أسمائهم أزلا، لذلك فأولياء الله تعالى علمهم قبل خلقهم ولا يتغيرون، ولو بدا للناس منهم ما يخالف الولاية فإنه علم أنهم لا يموتون إلاّ وهم مؤمنون، وكذا الشأن في أعدائهم، ولو بدا من أحدهم ما يدل على صلاحهم فإنه علم أنهم لا يموتون إلاّ على الكفر، فولايته بهذا المعنى لا تتبدل ولا تتغير، وهي صفة ذاتية، ولا يعتبر فيها صفة الفعل إلاّ بمعنى إنجاز الوعد أو الوعيد. وهذا خلافا لولاية العباد فيما بينهم فهي تتغير حسب تغير علمهم وما يظهر لهم، إلاّ إذا اكتسبوا علما بالوحي فهو ثابت.

وحسب هذه الاعتبارات والمعاني في حمة الأسماء يمكن القول إن الإباضية يرون أن الأسماء لا تتعدد في أحكام الآخرة فهي إما أسماء إيمان ومؤمن وإما أسماء كفر وكافر، ولكن بالنظر إلى أحكام الدنيا وحقوق الناس ومعاملتهم فإنها تحكمهم سيرة أخرى واعتبارات أخرى، وتبعا لهذا تختلف أسماؤهم، وباختلاف الأسماء تختلف الأحكام.

ويصنف الإباضية العباد بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أصناف، فهم: إما مؤمنون أو مشركون أو منافقون، ولكل صنف أحكامه.

1 ـ المؤمن وأحكامه

اسم المؤمن عند الإباضية يمكن أن يقصد به الموحد مطلقا، أو الموالي الذي يحقق إيمانه تصديقا وقولا وعملا، أما باعتبار الحكم عليه فالمقصود به المؤمن الموالي، فهم وإن اختلفوا في اشتراط الوفاء في مجرد التسمية، لم يختلفوا في عدم اشتراطه لإجراء الأحكام، لذا اعتبر بعضهم أن المؤمن هو الموالي لجميع الدين في أحكام الآخرة، وأما في أحكام الدنيا فهو مطلق الموحد، وهم في هذا يجتمعون مع الأشعرية في أحكام المؤمن الدنيوية، أما الخوارج ـ كما يرى الشيخ اطفيش ـ فإن المؤمن عندهم هو المنصوب لرأيهم ولو فسق وعصى.

وعند إثبات اسم المؤمن لأحد يجب في حقه الولاية، والنصرة والمحبة في الدين والاستغفار له لولايته، وتجويز شهادته، وإثبات عدالته والتزكية له، وسائر أحكام الشريعة التي تجوز من المؤمن مثل تزويجه وتزوُّج المؤمنة، وتحليل ما يفعله ...

2 ـ المشركون وأحكامهم

في هذا الأصل نلحظ أن الشيخ اطفيش قد جمع في اسم الشرك كل ملل الكفر، رغم أن تبعورين قد فصل بينهم، فالشيخ اطفيش قسم الناس إلى ثلاثة، القسم الثاني منها هو الكفر والشرك، ويدخل فيه أهل الكتاب، والمجوس والصابئة، ولكن يفصل بين أهل الكتاب وبين أهل الأوثان.

وقد استغرب المستشرق كوبرلي الجمع بين المشركين وأهل الكتاب؛ وهو كذلك تصنيف الخيطالي وأبي ستة[1]. ويوضح أبو ستة أن سبب جعل هذه الملل كلها من الشرك هو ما فيها من المخالفة للحق بعد أيامها، كما يتضح من خلال كتب الإباضية أن هذا التفصيل في الملل الست كان تبعا للنص القرآني حيث أن لكل ملة حكمها الخاص مع أنها في الحقيقة كلها أصبحت غير مرضية بعد مجيء الإسلام[2].

فحكم المشركين وهم من ليس من أهل الكتاب ولا المجوس أن يدعوا إلى الحق، أو يقاتلوا، ويحل فيهم السبي والغنيمة وتحريم الذبائح وتحريم المناكحة والموارثة والمدافنة معهم، واختلفوا في سبي العرب، والذي اختاره الشيخ اطفيش أن حكم المشركين كله واحد بدليل سيرة الرسول ﷺ في غزواته مع قريش لما كانوا مشركين فإنه لم يستثنهم من السبي والغنم[3].

وأما المجوس، فإنهم يدعون إلى الإسلام أو إلى دفع الجزية، أو يقاتلون، وتحرم ذبيحتهم ونكاح نسائهم.

وأما أهل الكتاب: وهم اليهود والنصارى، والصابئين: فيدعون إلى الإيمان، أو إلى الجزية، أو يقاتلون، وإن أعطوا الجزية حل نكاح نسائهم وأكل ذبيحتهم، على المشهور، وذكر الشيخ اطفيش قولا آخر وهو قوله: «وقيل تجوز نكاح حرائر أهل الكتاب، ولو لم يعطوا الجزية، كما هو ظاهر إطلاق القرآن، وكذا ذبائحهم»[4].

فهذه أحكام هذه الملل غير الإسلام، وهي أحكام عامة، يلاحظ فيها اجتماعها على الدعوة إلى الإيمان ثم قبول البقاء على الدين الأصلي مع دفع الجزية ما عدا المشركين فإنه لا يقبل منهم إلا الإيمان؛ ومما اجتمعت عليه هذه الملل في الحكم أنه لا يقع التوارث بين أهلها وبين المسلمين لما ورد من الحديث في هذا، مثل قوله ﷺ: «لا يرث الكافر المؤمن، ولا يرث المؤمن الكافر»[5].

---

1) الخيطالي،قواعد الإسلام، معه حاشية أبي ستة، ج1 ص 253، 270، اطفيش، الدعائم الخالص، ص 62؛ وبكير، معرفة الملل وأهميتها الحضارية عند الشيخ أحمد بن يوسف اطفيش، مجلة المعيار، العدد 03، ص 117- 118.

Cuperly, P .Introduction a l'étude de l'Ibadisme, p 62, 324.

2) وبكير، معرفة الملل، ص 117.

3) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 637.

4) المصدر نفسه، ص 638.

5) رواه: البخاري، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، رقم 6383؛ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، ج6 ص 218 بلفظ «لا يرث المسلم...».

وهذه الأحكام كما هي متناثرة في الكتب، والمصادر يبدو أنها ممكنة التطبيق في حال قوة المسلمين، وحكمهم في أرضهم، وممتلكاتهم، وقدرتهم على المحافظة على بلادهم، لذا فهي لا تبدو ممكنة التطبيق في حال الضعف، وهي حال عاشها الشيخ اطفيش وودنا لو أنه أشار إليها، وبين أحكام العمل أثناءها، وربما سكت عنها لكون الضعيف لا يستطيع أن يحمي نفسه فكيف يتصرف في غيره، لكن المؤمن يبقى مع ذلك محتاجا إلى معرفة هذه الملل وأحكامها، وما يجب عليه نحوها، فالضابط فيها عموما هو السعي لنشر الحق بين أهل هذه الملل وإقامة الحجة، واجتناب ظلمهم، ورد ظلمهم عن نفسه وعن المجتمع المسلم.

وقدم الإباضية هذا الموضوع بعد تيغورين أحسن تقديم بعنوان "أحكام الملل"، وقد اختلفوا في إيجاب معرفتها على المكلف، فجعله بعضهم مما لا يسع جهله[1]، وجعله آخرون بعيدا عن أن يهتم به[2]، والواقع أن لأوضاع المسلمين أثر واضح في اتخاذ الموقف في الموضوع، فالشيخ اطفيش لما جاء في وضع خاص كان من رأيه أنه يجب معرفة هذه الملل، والاطلاع على أقوالها، منعا لتأثيرها، واتقاء لضررها وصدا لغزوها للمسلمين بأفكارهم[3].

3 ـ المنافقون وأحكامهم

والمنافقون الذين قصدهم تيغورين هنا هم الموحدون والمسلمون أصحاب الكبائر، وهم الذين ذكرهم في أصلي: "المنزلة بين المنزلتين" و"لا منزلة بين المنزلتين". وقد بين الشيخ اطفيش في شرحهما أن النفاق على وجهين، منه نفاق الشرك ونفاق العمل، فأحكامهما واحدة بالنسبة إلى الدنيا، وأما في الآخرة فالمخلدون للشرك هم المعنيون في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: 145]، بينما غيرهم فهم في النار لكن دون ذلك، وإن كانوا خالدين فيها كما بين الشيخ اطفيش هذا، في "أصل المنزلة بين المنزلتين".

وفي أحكام الدنيا فهم سواء، وإن كانت الحقيقية أنه لا يمكن التفرقة بينهم ما دام النفاق بمعنى نفاق الشرك الذي ورد في القرآن الكريم لا سبيل إلى معرفة أصحابه إلاّ بالوحي، لخفاء أمرهم، واستحالة العلم بما في قلوب العباد، فلو أظهر المنافق شركه أو ظهر للعباد لما بقي منافقا بل يصبح مشركا.

والأحكام التي ذكرها تيغورين والشيخ اطفيش هي أحكام صاحب الكبيرة وكيف يعامل، وأحكام البغي، وكيف يعامل صاحبه.

---

1) الشماخي، الديانات،ص49؛ابن جميع، عقيدة التوحيد، ص37؛ الخيطالي، قواعد الإسلام،ج1 ص257؛ التميمي، النور،ص 340؛ وينتن، أهمية معرفة الملل، ص 120-122.

2) الوارجلاني، الدليل، ج2 ص 25؛ أبو إسحاق، هامش مقدمة التوحيد وشروحها، ص 78.

3) اطفيش، الذهب الخالص،ص 63؛جامع الوضع والحاشية، ص 34، شرح عقيدة التوحيد، ص395، شرح الدعائم، ج1 ص146؛ وينتن، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 339، 341 ، معرفي الملل، ص 129 .

فصاحب الكبيرة منافق بالعمل لإظهاره عملا مخالفا لما اعتقده من التوحيد والطاعة، بسبب معاصيه، فهو في النار خالدا فيها، وحرم قتله، وسبيه وغنيمة ماله، وحل ذبيحته ومناكحته وموارثته ودفنه مع المسلمين، وبطل عدالته ولا تقبل شهادته، وتقام عليه الحدود. وقد استفاض الشيخ اطفيش في تفصيل أحكام الحدود وكيفية تطبيقها ولزوم الشهادة فيها، والمقدار الذي يجب فيه القطع في السرقة، ومعاني الإحصان وأحكامه، وسبب القتل حدا.

ثم أفرد للبغي وحكمه الكلام وبيّن أن البغاة من المسلمين، وأنهم يقاتلون كما أمر الله تعالى في شأن الطائفة الباغية حتى ترجع إلى أمر الله تعالى، ولا يحل في حقهم إلاّ القتال، ويحرم غنيمتهم، وسبيهم، ويحل مناكحتهم، وأكل ذبائحهم.

ولا يخلوا حال أهل البغي:

ـــ إما أن يكونوا فئتين باغيتين معا، فيسعى بالصلح بينهما أو تقاتلان معا.

ـــ أو إحداهما باغية والأخرى محقة، فتقاتل الباغية.

وإن كان البغي ناشئا عن شبهة زال الشبهة، وإذا لم تزل وواصلتا القتال تقاتلان معا.

ومن أحكامهم أيضا أن لا يتبع المدبر منهم ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسيرهم.

ولا يحق للفئتين أن تطالبا بما بينهما من دم ومال مستهلك؛ ويرى الشيخ اطفيش أن المطالبة سبب في عدم الصلح المأمور به، وتركه من العدل المأمور به في قوله -تعالى-: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾ [الحجرات 9]. كما لا يطالب البغاة بما استهلكوا من مال أو دم بعد توبتهم، عند الإباضية والمالكية، وقد ضمنهم أبو حنيفة، وعند الشافعي قولان، ولكنهم يردون ما بقي بعينه.

ويستدل الشيخ اطفيش على هذه الأحكام بحديث ابن عمر: «قال النبي ﷺ: «يا عبد الله، أتدري كيف حكم الله فيمن بغى من هذه الأمّة؟ قال: الله ورسوله أعلم؛ قال: لا يجهز على جريحها، ولا يقتل أسيرها، ولا يطلب هاربها، ولا يقسم فيئها»[1].

كما استدل بفعل الصحابة بما أخذوه عن الرسول ﷺ، فلم يتبعوا المدبر ولم يجهزوا على جريح، ولا قتلوا أسيرا، ولا ضمنوا باغيا في نفس أو مال.

ولم يفصل الشيخ اطفيش هنا في حكم البغاة وسلاحهم الباقي في المعركة بعد القتال والانتصار عليهم، واكتفى بذكر تحريم أموالهم مطلقا، وقد فصله في "شرح عقيدة التوحيد"، وبين أنه لا يتبع فارهم إن لم يكن لهم مأوى يأوون إليه، وأما سلاحهم فيرد إليهم إذا لم تبق لهم قوة كذلك، وقال إنه يجوز إمساكه إن خيف منهم قوة أو رجوع إلى البغي[2].

---

1) ذكره الهيثمي بلفظ: «ولا يطلب فيئها»، وقال: «رواه البزار والطبراني في الأوسط وقال لا يروى عن النبي ﷺ إلاّ بهذا الإسناد، قلت وفيه كوثر بن حكيم وهو ضعيف متروك»، انظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج6 ص 243.

2) اطفيش شرح عقيدة التوحيد،ص 401، 405 .

ورد على المخالفين في حكم صاحب الكبيرة، وهم عند نبعورين الصفرية فقط، وأضاف الشيخ اطفيش واليس العمرية ورئيس الحسينية وهما عيسى بن عمرو وأحمد بن الحسن مع أتباعهما، لكن لم يحل إلى مصدر عنده المعلومة، ثم بعد ذلك استبعد أن ينسب إليهم هذا القول، ولكنهم قالوا إن أهل الكتاب منافقون غير مشركين، ورد هذا القول منهم. وقال لو صح أن فاعل الكبيرة مشرك كما قال الصفرية لصح سبيه وغنيمته.

وذكر من أدلة الخوارج وهم عنده الصفرية والأزارقة والنجدية، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام:121]، ورد الاستدلال بأن المراد الطاعة في الاستحلال وليس في مجرد المعصية، وكذا استدلالهم بأن بعض عمال أبي بكر الصديق ﷺ أخذ أموالا من أهل عمان لما خالفوا أمره، ورد عليهم بأن الصديق أنكر عليهم ثم رد إليهم عمر ﷺ أموالهم.

وذكر أن الخوارج والعمرية والحسينية كانوا متناقضين، فالخوارج لما اعتقدوا شرك صاحب الكبيرة لم يحكموا عليه بحكم المشرك في معاملته؛ كما أن العمرية والحسينية لما اعتبروا أهل الكتاب منافقين استحلوا منهم ما يحل من المشرك وحرموا منهم ما يحرم من المشركين، فلم تكن الأسماء تبعا للأحكام عند هؤلاء.

ورد سبب قولهم هذا إلى قولهم إن التوحيد مجرد قول "لا إله إلا الله"وما عداه ليس توحيدا لذا لم يكن إنكار الرسالة عندهم شركا، وقال إن هذا تأويل منهم، وهم في حكم النفاق، لأن الحديث جاء في تعريف التوحيد بمجموع جملة الشهادة وإنكار بعضها شرك، ولم يذكر نص الحديث، وربما كان يقصد حديث جبريل عليه السلام.

ويرى أن سبب تشريك الخوارج لفاعل الكبيرة، قولهم كل طاعة توحيد وتركها شرك، والإيمان كله توحيد والكفر كله شرك. لذا تذبذب رأيهم فمرة اعتبروا المخالف مشركا يعامل معاملة المشرك ولا تقبل منه جزية، ومرة اعتبروه مثل أهل الكتاب في النكاح وحل الذبائح، ويتزوج منه خلافا للكتابي، ولا يقتل ولا جزية عليه. ومرة هو في حكم الموحد المقر في النكاح والموارثة والمدافنة ودخول المساجد، وخالفوا بذلك قواعد الشرع، فهو عندهم مشرك ويورّث، ويغنم ويورث، فأجازوا غنيمة ما يورث، وميراث ما يغنم. فوقعوا في التناقض بين الاسم والحكم فأصحاب الكبائر عندهم مشركون في الاسم، وأحكامهم أحكام الموحدين.

وألزم نبعورين الصفرية بقولهم كل ذنب صاحبه مشرك أن يشركوا الأنبياء ويعتقدوهم محاربين لله تعالى وهو وصف بالجور والعبث، أن يبعث الله من هذه صفته ويقيم هم الحجة، وعقب الشيخ اطفيش على هذا بأن بين ذنوب العباد وذنوب الأنبياء فرق فذنوب الأنبياء من قبيل ترك الأفضل، والسهو والنسيان، وهم لا يسود الوحي؛ وأبطل الصفرية بقولهم وبما يلزم عنه نفي المثلية عن الله تعالى، بما نسبوا إلى الله من الجور والعبث ببعث أنبياء هذه صفاتهم، وجعلهم قدوة لعباده، والإجماع -كما قال- حاصل على أن الأنبياء لهم ذنوب صغائر من قبيل السهو والغفلة، ولا يتعمدونها، كما قال الله تعالى في آدم عليه السلام: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه:115]). وقال:﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ [طه:121]. وقال: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح:1-2]. فالمغفرة فرع عن الذنب؛ ومن أدلة ذلك الآيات التي يعترف فيها الأنبياء بالذنب ويستغفرون، ومنها قوله تعالى في

نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ الخ [نوح 28]، وقال في آدم وزوجه: ﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف 23].

وهذه الآيات تدل على أن الذنب مطلقا ليس شركا، كما أن التوبة تثبت هذا، فالله تعالى أمر المؤمنين أن يتوبوا وهم مؤمنون، و لم يرفع عنهم وصف الإيمان بذنوبهم، فقال : ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور 31]، والمؤمن لا يخلوا من تفريط، لذا وجب الاستغفار دوما، والاستغفار واجب على الذي تاب من شرك والندم على ما سبق من ذنوبه قبل الإسلام.

وفي إثبات وجود الصغائر والكبائر يورد الشيخ نصوصا منها قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء 31]، فالسيئات هنا صغائر كم.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء 48و 116]، وذكر للآية معان متعددة تنتهي إلى أن الذنوب نوعان: منها شرك ومنها كبائر دون الشرك، وأن الله لا يغفر الشرك به، ولا يغفر لمن يشاء الإشراك به، أو من كتب شقيا يبقى شقيا.

وما دون الشرك هو الكبائر وتغفر بالتوبة وبالتوفيق إليها، أو «لا شيء من الإشراك يغفر بلا توبة، ولو كان دقيقا لا ينتبه له»[1] ويجب الدعاء بـ: "اللهمّ إنّي أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم".

وقال عن الكبائر: «وأمّا الكبائر فمنها ما يغفر بلا توبة، مثل أن يعمل كبيرة وينساها، ويصلح أحواله، ويموت قبل أن يقول: "يا ربّ اغفر لي ما علمت، وما لم أعلم"، أو قبل أن يقول: "تبت ممّا علمت وما لم أعلم"، وتكون عليه حقوق للعباد، أو لله غفل عنها ونسيها، فتؤدّى من حسناته ويدخل الجنّة بباقيها»[2].

كما قال: «وممّا يكفّر الكبائر التي لم يتعمّد الإصرار عليها»[3]، ويمكن أن يكون "ما دون ذلك" الصغائر، وأما الكبائر لا تغفر إلاّ بالتوبة، لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء 31]، ومن شاء الله لم يغفر له الصغائر، بأن لا يوفّقه إلى اجتناب الكبائر.

فالآيات دالة على وجود الكبائر والصغائر، ولا سبيل إلى إنكار شيء منها وهو رد على الخوارج القائلين كل ذنب شرك، أو كل معصية كبيرة ولا وجود للصغائر.

فالذنب صغير أو كبير، والكبير إمّا شرك أو غير شرك، لا كلّ ذنب شرك، ولا كلّ كبيرة شرك، ولا كلّ معصية كبيرة

كما أورد الشيخ اطفيش نصا عن "الوحر"[4] يحاجج فيه أبو عمار الصفرية في إنكارهم وجود معاص غير الشرك، وحكمهم بالشرك على صاحب الكبيرة بأدلة وحجج هي من نفس ما ساقه سابقا، ورد على الصفرية

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 650.

2) المصدر نفسه، ص 651.

3) المصدر نفسه، ص 651.

4) المصدر نفسه، ص 652

في قولهم: لماذا جعلتم كل طاعة توحيدا، ولم تجعلوا كل معصية شركا؟ وقال لأن الإيمان عليه ثواب ولكل طاعة ثواب، وليس لكل معصية عقاب، ومنها صغائر فلا تكون كلها كفر وشرك، ولأن الإجماع منعقد على أن كل كبيرة معصية، ولا عكس، وأن الصغائر ثبت بمثل قوله تعالى: ﴿إِلاَّ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً﴾ [الكهف 49]. ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ﴾ [القمر 53]. ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ﴾ الآية [النساء 31].

وفي الأخير اعترض الشيخ اطفيش على فتوى بعض فقهاء المالكية في غارة للأعراب بالمغرب بقدر دماء المغربين وأموالهم، بناء على رواية سحنون[1] عن الإمام مالك، أنه قال: «لو كانوا مسلمين ما ضرُّوا بإخوانهم المسلمين، وإنّ الجهاد فيهم فريضة، وقال مالك: جهادهم أحبُّ إليّ من جهاد الروم، قال سحنون: ما لهم حلال لمن أخذه، ولو لم يتهيأوا للحرب»[2] واعتبر الشيخ اطفيش هذه الفتوى توافق قول الأزارقة في إباحة أموال أهل القبلة.

فنلحظ أن الخلاف في هذا الأصل كان أكثره ومداره حول صاحب الكبيرة، بفعله للكبيرة، والباغي، وهو ما حاول تبغورين أن يرد فيه على الصفرية خصوصا بعد أن أثبت أحكام المؤمن وأهل الملل، فبقي الخلاف في شأن صاحب الكبيرة الذي بقي مصيره في الآخرة محل خلاف، ومعاملته في أحكام الدنيا كذلك، وقد أثبت المؤلفان لصاحب الكبيرة كل حقوقه الدنيوية، وأنه يعامل معاملة المؤمن سواء، ويحفظ له حقه في عصمة دمه وماله وعرضه، ولا يسبى ولا يغنم.

ونلحظ الاحتياط في شأن صاحب الكبيرة حتى وهو باغ، وحارب فقد شدد الإباضية على تحريم الإجهاز على البغاة، واختلفوا في شأن السلاح الذي يتركه في ساحة المعركة، وحرموا سبيه واسترقاقه، وأظهروا هذا خروجا مما نسب إلى الخوارج، وكان من أهم مظاهر مخالفة الإباضية لهم.

ونلحظ كيف أن الموضوع حرّ تبغورين ومعه الشيخ اطفيش إلى الحديث عن أثر التوبة في الذنوب، وكيف أن كل الذنوب يمكن أن تغفر، ويستثنى من ذلك الإقدام على الله تعالى بالشرك، فقد نبه الشيخ اطفيش على أن الكبائر أيضا يمكن أن تغفر إذا دخلت في دائرة النسيان فتحتمل مغفرتها.

ومع كل هذا فإن الأسماء والأحكام لم توضع لتسلط على الناس تشقيا فيهم، وسيفا عليهم قاضيا، خاصة في شأن المذنبين وتاركي الحق، بل فرض أيضا النصح والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف وهو ما يأتي في أصل الأمر والنهي.

---

1) الإمام سحنون، عبد السلام بن سعيد، قاض فقيه مالكي مشهور بالمغرب، (160 – 240هـ/777 - 854م)، ينظر الزركلي، الأعلام، ج 4 ص 05.

2) اطفيش شرح أصول الدين، ص 653.

ثانيا ـ أصل الأمر والنهي

في هذا الأصل الثامن من أصول الدين يجمع تيغورين والشيخ اطفيش قضيتين مهمتين في العقيدة وهما تأثير مباشر على السلوك والتطبيق العملي للإيمان، وهما قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقضية الإمامة، وقد تداخلتا في هذا الأصل حتى عدت الإمامة مظهرا من مظاهر الأمر والنهي، وجزء منه، وقد بين الشيخ اطفيش هنا في "شرح أصول الدين" أهمية الأمر والنهي، والمقصود منهما، ودليل وجوبهما، ووجوب الإمامة والرد على منكريها حسب أنواع الإنكار وأسبابه، وهو في كل هذا يجعل الأمر والنهي من الأصول الخلافية

1 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد اكتفى الشيخ بشهرة هذين المصطلحين عن تعريفهما فلم يتكلفه، وبين مباشرة في بداية شرحه للأصل أن المقصود به الأمر والنهي بين الله تعالى وبين عباده، وبين العباد فيما بينهم، فهو يتعلق بما أمر الله تعالى به العباد أن يمتثلوه وما نهاهم عن إتيانه؛ ثم الذي بين العباد وهو تناقل هذا الأمر والنهي فيما بينهم، وحمل بعضهم بعضا على تجسيد هذه الأوامر وترك المناهي؛ وأمر العباد بعضهم بعضا بطاعة الله ﷻ، ونهي بعضهم بعضا عن معصية الله ﷻ، ثم يزيد الشيخ اطفيش أن الإمامة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لكن الملاحظ في هذا الأصل أنه جمع فيه الأمر والنهي، مع الإمامة، كما أن الحديث فيه قريب من الأحكام الفقهية العملية، وربما لخطورته ومكانته وأثره والخلاف حوله، وأثر السياسة فيه أصبح ضمن الجانب العقدي. ومع ذلك ما زال الجدل قائما في تصنيفه ضمن العقيدة.

أ ـ مصدر معرفة المعروف والمنكر

ومما يهم في الموضوع أن يضبط هذان المصطلحان اللذان يركز عليهما ويجعل الأصل اسمهما وهما المعروف والمنكر، فهما قيمتان يحكم بهما على الفعل الإنساني خاصة، وبالنظر إلى رأي الشيخ اطفيش في معرفة المنكر والمعروف يتضح أنه يراهما قيمتين تتحددان حسب الحكم الشرعي والدليل الشرعي، ولا يمكن للعقل أن يستقل بوضعهما ونسبتهما إلى فعل أو قول يصدر من الإنسان[1]، وهما بهذا يتبعان الحسن والقبح الشرعيين على خلاف ما عند المعتزلة[2].

فالأمر بالمعروف عند الشيخ اطفيش هو الحث والتشجيع على فعل كل ما أمر به الشرع؛ والنهي عن المنكر هو منع كل ما نهى عنه الشرع.

ويتحقق تطبيق هذا الأصل من خلال عمل ذاتي يقوم به الإنسان تجاه نفسه ولنفسه فيما يأتي ويترك من أعمال،

---

1) اطفيش، شرح النيل، ج 14 ص 271

2) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 141.

وما يقوم به الغير ويأتونه من أعمال، فهو من قبيل النقد كما يسميه الشيخ علي يحي معمر حين بيانه أهمية هذا الأصل العقدي[1].

ب ـ حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لم يختلف المسلمون في فرضية هذا الأصل، وإن اختلفوا في إدراجه بين أصول العقيدة، وقد أمر به الله تعالى الرسول ﷺ، في قوله ﷻ: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[التوبة: 73]، وأمر النبي ﷺ أمر لأمته ما لم يرد تخصيص.

وجعل البعض هذا الواجب دليلا ومقياسا للإيمان القلبي، وجزء مما يجب الديانة به واعتقاده، كما هو عند الإباضية، فالشماخي يقول: «وندين بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب في كل زمان على قدر الطاقة»[2]، ولذا اعتبر أن أقله دليل على أضعف الإيمان، كما قال الشيخ ابن تيمية: «فأضعف الإيمان إنكار ما يبغضه الله ورسوله بالقلب، فمن لم يكن في قلبه بغض المنكر الذي يبغضه الله ورسوله لم يكن معه من الإيمان شيء»[3].

ويبدو أن هذا الحكم في عموم الأمر والنهي، وفي حق أقل شيء منه، وهو ما يمكن أن يحققه كل الناس ومطلوب منهم، لكن عند النظر إلى التطبيقات والتجسيد العملي يتخذ هذا الأصل حكما آخر وهو الوجوب على الكفاية بالنسبة إلى ما يتعلق بالأحكام قضائية وبالسياسية، وما مرده إلى الحاكم.

فالشيخ اطفيش يقول: في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران: 104]، إنه على الكفاية مستدلا بورود كلمة "منكم"، فلا يتعين على الجميع، لأن الناس ليسوا على درجة واحدة من العلم بالمعروف وبالمنكر الشرعيين[4]، وواضح أن المقصود هذا الحكم الكفائي هو العمل المتعلق بالتغيير الاجتماعي، والحياة العامة ومن يكون مسؤولا عن الرعية، وهو ما لا يمكن أن يتولاه كل الناس، وإلا شاع الفساد من حيث تريد الإصلاح، ولذا قال عنه القاضي عبد الجبار إن المقصود: «ألا يضيع المعروف وألا يقع المنكر»[5]. وهذا إذا قام به البعض ارتفع التكليف عن غيرهم، ومع هذا فإن قول القاضي عبد الجبار فيه مبالغة حيث أن المنكر لا ينتفي كلية، ولا يمكن ألا يقع، كما لا يمكن ألا يضيع المعروف كلية كذلك، لكن الأمر حسب الطاقة، فوجود الحاكم العادل لا ينفي وقوع المنكر وترك بعض المعروف، ولعل الأنسب الحديث عن الغالب الذي يجب أن يحصل وهو حلول المعروف وترك المنكرات في غالب حياة الناس.

---

1) علي يحي معمر، الإباضية بين الفرق، ص 335.

2) الشماخي، متن الديانات، ص 48.

3) ابن تيمية، الرسائل الكبرى، ج2 ص 152؛ ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص144، علي يحي معمر، الإباضية بين الفرق، ص335.

4) اطفيش، شرح أصول الدين، ص607، شرح النيل، ج13 ص6، 7؛ تيسير، ج 2 ص417 - 418.

5) عبد الجبار شرح الاصول الخمسة، ص 148

وهذا الحكم يتعلق بما فيه مسؤولية عامة، بينما على مستوى الفرد فإنه لا يعفى من اتخاذ موقف في كل ما يجري حوله من الحياة وما يحضره من أحداث، ولا يمكن أن يعفى من أدنى شيء وهو الشعور القلبي[1].

ويتضح أن الحكم لا يكون واحدا شاملا بل ينبغي أن يراعي فيه حال الأمر الناهي، ومستوى الأمر والنهي، فيبقيان واجبين على كل حال لكن حسب القوة والضعف، كما أن حال الآمر الناهي من حيث التزامه أو عدمه لا تؤثر على الحكم فلا يعفى إن كان فاعلا للمنكر من النهي ويبدأ بنفسه، أو غير مؤتمر بالمعروف ألا يأمر غيره، وهنا يفصل الشيخ بين واجبين: واجب الطاعة وفعلها وترك المعصية، وواجب الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، ويقول: «والأمر والنهي يجبان ولو على من يترك المعروف ويرتكب المنهي عنه لعموم الأدلة، ولأن ترك الواجب لا يسقط واجبا آخر، والأمر والنهي فرض وامتثال الأمر والنهي فرض، وعليه أن يؤدي الفرضين جميعا، ولا إشكال ولا يخالف فيه عاقل، إلاّ أن غير الممتثل لا يؤثر أمره ونهيه وقد يؤثر وليس في ذلك ما يسقطهما عنه»[2]، وهذا يعني في الأخير أن الأمر والنهي واجبان في كل الأحوال حسب الآمر الناهي.

ومن جانب آخر نلحظ أن هذا الأصل يتخذ حكمه من جوانب أخرى، حسب المأمور به والمنهي عنه، وحسب المأمور المنهي.

فمن حيث المأمور به والمنهي عنه وهو الفعل موضوع الأمر والنهي، فهو إما واجب إذا كان أمرا بطاعة واجبة أو نهيا عن معصية ومحرم، ومستحب إذا تعلق الأمر بمستحب ومندوب إليه، ولكن الشيخ لم يذكر في هذا الكتاب حكم النهي عن المكروه وربما اعتبر أن المنكر كله يجب النهي عنه، كما فعل القاضي عبد الجبار[3].

ومن حيث المأمور والمنهي، وما يتوقع أن تكون النتيجة فإذا كان المتوقع الاستجابة وظن ذلك وجب الأمر والنهي، وإذا ظن حدوث الضرر بالآمر الناهي في بدنه أو ماله بقتله أو التمثيل به يصبح حينئذ مخيرا بين التغيير باللسان أو اليد، أو الركون إلى التغيير القلبي، ولكن لا يعتبر الرد القولي والتعرض لشتم أو سباب من هذا القبيل إذ على الآمر الناهي أن يتحمله، وهو رد منتظر وأقل ما يتصور من صاحب المنكر[4].

ويسقط الوجوب في حالتين: الأولى إذا سبق الغير بالأمر والنهي، وهو من معاني الواجب الكفائي، وفي حال عدم استجابة المأمور المنهي في الفعل نفسه ولم يغير من حاله فلا معنى لأمره ونهيه إلاّ إذا تغير الفعل، أو الفاعل[5].

ويمكن أن يلاحظ على هذا الحكم الأخير أنه استسلام، أو عدم صبر على الدعوة والنصح، فالمفروض أن يتكرر الأمر والنهي والدعوة، حتى يستجيب المأمور وينتهي، وهو ما كان من شأن الرسل عليهم السلام، إلاّ إذا كان مقصود الشيخ اطفيش أن الآمر الناهي قد يصل إلى مرحلة من اليأس من صاحبه فيكفيه أنه أقام عليه الحجة،

---

1) اطفيّش، كشف الكرب، ج2 ص335، شرح الدعائم، ج1 ص133؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص144.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص608، النيسر، 6 ص 82- 83.

3) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص 242؛ ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 745، 746.

4) اطفيش شرح عقيدة التوحيد ص 159.

5) المصدر نفسه ص 159.

أو يصل المأمور النهي إلى درجة الإصرار والعناد ورفض الحق، بما لا يدع مجالا للمحاولات معه، وهذا وصول إلى مرحلة الإعذار في الدعوة، وحينها يقال إنه لن يؤمن، كما قال الله تعالى في حق نوح عليه السلام: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ... آمَنَ﴾[هود:36]، وللرسول ﷺ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[الفرقان:44]. لكنها مرحلة لا يمكن التحقق من الوصول إليها بيسر لولا الوحي في حق الأنبياء، ويبقى الأمر إلى تقدير الداعي إلى الله تعالى.

وهذه التفصيلات لم يذكرها الشيخ في هذا الكتاب شرح أصول الدين، ولكنه كان قد توسع فيها في كتابه "شرح العقيدة"، واكتفى هنا بالإشارة إلى الوجوب العام لهذا الأصل، والوجوب الكفائي، والتركيز على الأثر الدنيوي والأخروي للأمر والنهي، وهو في هذا متبع لما جاء به المتقدمين في الأصل.

وقدم أحكاما أخرى تعلقت بحكم تارك الأمر والنهي حسب نوع الفعل المعني، وجعل حكم التارك للأمر والنهي تابعا لحكم الفاعل والفعل، وللتارك مثل حكم الفاعل للمنكر، أو التارك للمعروف، فتارك النهي عن ترك الفرض مثل تارك الفرض في العقاب وكافر مثله، ولتارك نهي فاعل المنكر عقاب مثل فاعل المنكر، وكافر مثله ولكن لا يأخذ اسمه من الفعل، فلا يقال لتارك النهي عن الزنى أو السرقة زان أو سارق، ولو كان له إثم عدم النهي، ولكن الشيخ اطفيش أجاز أن يسمى به مع تقييد مثل: "سارق لترك النهي عن السرقة"، وهذا مبالغة في إظهار أثر الشاهد للمنكر، وواجبه في النهي، ومنعا للسكوت عن الباطل، وتحميل للمسؤولية لكل من علم منكرا أن يغيره، حتى ناقش مسؤولية من لا يأمر ولا ينهى غير المكلفين من الأطفال خاصة، فحمّل الساكت ذنب هذا السكوت واعتبره مشاركا في المنكر وعدم فعل المعروف، وإن كان الشيخ في هذه الأحكام لم يستشهد لها بنص صحيح، إلاّ بعض آثار ورد فيها أن الله تعالى عاقب بعض الصالحين مع الطالحين بسبب عدم نهيهم وأمرهم، ونصحهم، ولكنها مع هذا وبغض النظر عن درجتها من الصحة والضعف فإنها لا تفيد أكثر من أن ترك الأمر والنهي في ذاته ذنب، وعليه وزر، ولم يكتف الشيخ اطفيش بتحميل الممتنع عن النهي إثم سكوته عن الأمر والنهي، وتجاوزه إلى تحميله وزر الفاعل للمنكر والتارك للمعروف، مع أن الأصل أنه لا تزر وازرة وزر أخرى، وليس في هذا تهوينا لترك هذا الأصل، ولكن وضع للأحكام في مواضعها، فلتارك الأمر والنهي وزر ترك الأمر والنهي، كيف يزاد عليه وزر فاعل المنكر ويتحمله.

وأشار الشيخ اطفيش إلى مسألة مهمة وهو الأمر والنهي بين أتباع المذاهب، إذ اعتبر أن الذي بين المذاهب لا يدخل في دائرة الأمر والنهي، فيما تتخذه هذه المذاهب ديانة لها، فلا يحكم بترك في أهل المذاهب فيما هو ديانة لهم بالكفر ولا بالمعصية، وهو في هذا يعتبر هذا الاختلاف مما يجوز، ولا ينبغي أن يعنف صاحب مذهب على آخر، ما دام لكل دليله، ثم إنه لا طائل من هذا وربما أدى إلى فتنة كبيرة، وبل هو فتنة لو تحمل كل أتباع مذهب أن يمنعوا غيرهم مما عاقبوهم فيه. وهذا في نظرنا من أسمى المواقف، لكن لو أخذ مأخذ الجد، لما عاق المسلمون من مساوئ

الاختلاف المذهبي، وادعاء الحق المطلق بين المذاهب وتنازعه. وقد ذكر الشيخ اطفيش هذا القول منسوبا إلى غيره في كتابه الهميان[1]، ولم يعلق عليه واكتفى بإيراده وشرحه دون إبداء رأيه فيه، ثم هو هنا يورده بصيغة تدل على أخذه به ورضاه به، وقال: «ولا كفر ولا معصية على تارك النهي عمّا أخذه أصحاب المذاهب بديانة»[2].

وقد أكد الشيخ اطفيش في بيان حكم الأمر والنهي من خلال تركيزه على ثوابه، وأثره على الحياة واستمرار الإسلام، وكيف يكون تركه وبالا على المسلمين، وانتقاصا من كرامتهم وحقهم في الوجود، وتركا لإعلاء كلمة الله تعالى.

جـ ـ أدلة وجوب الأمر والنهي

إن الاستدلال في هذا الأصل جاء متداخلا بين أدلة وجوب الأمر والنهي، وبين أدلة وجوب الإمامة لذا استعملت بعض الأدلة في المجالين، نظرا لكون الإمامة جزء ومظهرا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ذكر الشيخ اطفيش أدلة كثيرة على أن الأمر والنهي واجبان، وأن تركهما ترك لشعيرة عظيمة، وتضييع للفرائض، فذكر نصوصا من القرآن وأخرى من السنة، وبعض آثار عن الصحابة رضي الله عنهم، وجملة هذه الأدلة ثمانية وأربعون نصا، منها ما فيه أمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها ما هو مدح للآمر الناهي، أو ذم لترك الأمر والنهي، أو ترغيب في فضل الأمر والنهي وترهيب من تركهما، وما لهما من أثر على الحياة الدنيا والآخرة؛ نذكر منها على سبيل المثال[3]:

1 ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ إلى قوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[المائدة:78-79].

2 ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾

3 ـ ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[آل عمران:110].

4 ـ ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[آل عمران:104].

5 ـ ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[لقمان:17].

6 ـ قال الصديق ﷺ في خطبته عن رسول الله ﷺ: «ما من قوم عملوا بالمعاصي وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلاّ يوشك أن يعمّهم الله بعذاب من عنده»[4].

---

1) اطفيش، الهميان، ج5 ص615.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 591.

3) المصدر نفسه، ص 608، الأصل التاسع، شرح النيل، ج 13 ص6-7، ج14 ص267-271.

4) ينظر: البيهقي: السنن الكبرى، ج10 ص91؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6 ص343.

7 ــ قوله ﷺ: «من حقّ الجلوس على الطريق الأمر والنهي»[1].

و لم يكن الشيخ اطفيش في حاجة إلى استدلال عقلي وبرهنة على وجوب الأمر والنهي نظرا لكثرة ما ورد في الموضوع من النصوص، لذا وجدناه يذكر هذا الاستغناء، بل أشار إلى أنه لو كان الأمر موكولا إلى العقل لكان قاصرا عن إدراك بعض الأحكام ولا يصل إلى عللها وحكمها، وقال: «ووجب الأمر والنهي بالعقل عند بعض، لمنع العقل ما يقبح عليه فيمنع غيره ما يقبح؛ وردُّه أنّ التحقيق أنّ العقل يعقل عن الشرع ما قبح الشرع ولا يقبّح وحده، ولو كان بالعقل لم خلق الله منكرا ولا موصلا إليه، ولما ترك أهل الذمّة بالحرية مع القدرة على قتلهم، فإن أنهما بالشرع»[2].

وقال مثل هذا في شرح النيل: «ووجوب الأمر والنهي إنما هو بالشرع كهذه الآيات والأحاديث لا بالعقل، بدليل ترك الذمي على كفره، وذلك هو الحق، وعليه الأكثر، وزعم المعتزلة ومن معهم إلى أنه بالعقل لأنه لما وجب عليه أن يمتنع عن القبيح وجب عليه أن يمنع غيره»[3]، ولكننا نجد معتزليا مثل القاضي عبد الجبار يرى أيضا أن الأمر والنهي إنما أخذا من السمع كتابا وسنة وإجماعا وليس من العقل، ويبدو أن ما قاله الشيخ عن المعتزلة إنما هو في معرفة المنكر والمعروف لا عن دليل وجوب الأمر والنهي[4].

ويتبين من هذه الأدلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم شعائر هذه الشريعة، ومجمع عليه لدى العلماء وهو من أوثق عرى الإسلام، وأوكدها وأضيقها وأدومها كما جاء في "أصول الدين" للغورين.

د ــ مواتيه الأمر والنهي

وهو واجب كغيره من الواجبات الشرعية بؤدى قدر الاستطاعة ويكون باليد ، أو اللسان، أو القلب، كل واحد وحده أو باجتماع أحدها مع الآخر، وهذا حسب الحال التي يكون عليها الداعية من قوة وضعف، ومن تمكن أو حصول موانع عن استعمال اليد أو اللسان، حسب الظروف التي قد تمنعه من استعمال وسيلة من الوسائل، من ذاته أو خارجة عنه، مثل الحكم أو عدم العلم، أو سلطان جائر.

والذي ذكره الشيخ اطفيش في غير هذا الكتاب أوسع حيث بين أن الأصل في التغيير تقسيم درجاته حسب المقدرة فاليد من اختصاص أهل الإمارة، واللسان من اختصاص العلماء، ولكن قد تتداخل هذه المراتب ويصبح الكل مسؤولا عن القيام بالأمر والنهي أو السعي لتحققه، ويقول في "شرح النيل": «وينبغي أن يلي اليد الأمراء واللسان العلماء، فيبقى القلب للعامة، وإن ولي أمر اليد العلماء، أو أمر اللسان العامة أو السلطان، أو أمر اليد

---

1) مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات، رقم 2121، وابن حبان، صحيح ابن حبان، ج1 ص399 رقم 594؛ لكن بغير هذا اللفظ.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 612.

3) اطفيش،شرح النيل، ج 14 ص271.

4) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص148،744 .

العامة، أجزأ ذلك وسقط الفرض، وإن ترك العالم الأمر لم يسقط الفرض عن غيره، من سلطان أو عامة، وكذا إن ترك السلطان أمر اليد مع القدرة لم يسقط الفرض على العالم والعامة بل عليهما إقامة إمام مع القدرة أو من يلي إخراج الحدود ولو جماعة إلاّ ما يختص بالإمام»[1].

ونلاحظ هنا أن تحديد هذه الدرجات والمجالات لا يعني عند الشيخ اطفيش الاقتصار على هذا، بل الكل مسئولون أن يحرصوا على تحسيد هذه الدرجات، ويحمل بعضهم بعضا على ذلك، فوجوب الأمر والنهي بالقوة على العلماء والعامة عند الشيخ يعني أنه يجب عليهم في حال ضعف الإمام أو عدمه أو تركه للواجب أن يسعوا إلى إقامة غيره حتى يتم الواجب المأمور به.

ويجب على العامة في حال عدم قيام العالم بواجبه أن يحملوه على ذلك وينبهوه، لذا يجب على العالم أن يسعى لتقوية الوازع الديني والشعور الصادق لدى الناس بوجوب تشجيع المعروف ونبذ المنكرات، وهذا معنى تداخل هذه الطرق والوسائل ولا يعني قيام البعض بواجب الآخر، لأن في هذا فوضى وفتنة خاصة في تدخل العامة فيما يخص الحاكم أو العالم.

كما أن العلم بالطاعة أو بالمعصية الشان هما موضوع الأمر والنهي شرط في الأمر والنهي، والجاهل فيما ليس له أن يأمر أو ينهى؛ ويستثني الشيخ اطفيش من هذا الاشتراط الطاعات والمعاصي التي لا يجوز جهلها، ويفترض الأمر والنهي فيها ولا يسقط، إلاّ أن هذا لا يفيد شيئا، لأن المحترز منه في اشتراط العلم بالمنهي عنه والمأمور به هو عدم الوقوع في الأخطاء، وأن الجاهل قد ينهى عما هو جائز أو يأمر بما هو محرم أو مكروه، وهذا سواء في الطاعات والمعاصي جائزة الجهل بها أو غير جائزة، والشيخ اطفيش هنا يريد أن يحمل الجاهل إثم عدم النهي والأمر المترتب عن جهله بالمأمور والمنهي، مع أن المفروض أن يكون إثمه هو جهله ما لا يسعه جهله، قبل أن يكون عدم أمره ونهيه بما لا يعرف حكمه من الوجوب والحرمة، ويريد الشيخ اطفيش أن يجعله ذنبا مضاعفا بهذا الجهل فقد فرط في واجب العلم بما يجب عنه وفي الأمر والنهي بما يجب الأمر به والنهي عنه؛ ومع هذا حكم الشيخ اطفيش في حقه أن كفر لعدم النهي أو الأمر.

وفي نظرنا ان هذا من قبيل التوسع في إطلاق الأحكام، والتسرع فيها أيضا، وكيف يحكم بكفر من لم يأمر ولم ينه عما لا يعلم الحكم فيه ؛ مع أنه الواجب عليه أن يتعلم الحكم ثم يأمر وينهى؟!

ه- مجال الأمر والنهي

والذي قصر عليه المحورين موضوع **الأمر والنهي هو معاملة أهل الملل وإقامة الإمامة، وقد أعاد ذكر حقوق** أهل الملل مع أنه ذكره في أصل الأصابو**الأحكام، مما يوقع في التكرير، ويمكن توجيه إعادة الذكر هنا كونها** أحكام يجب تطبيقها وإجراؤها على **أهل هؤلاء الملل، وأنها هنا تصبح جزء من الأمر والنهي مثلما هي وضعية**

---

[1] اطفيش،شرح النيل :ج3 ص 7 ،ينظر اطفيش،حاشية القاطر،ج 1 ط 26 .

الإمامة، والذي أضافه في هذا الأصل هو الاستشهاد على أحكام أهل الملل، من المشركين وأهل الكتاب والمجوس والصابئين، أدلة من الكتاب والسنة وفعل الصحابة رضي الله عنهم.

وقد ركز في هذا الأصل على حكم البغاة والفئة الباغية، ورجع بالموضوع إلى آثاره التاريخية وأمر الفتنة، واعتبر من ترك القتال آنذاك شاكا في وجوب قتال الفئة الباغية، واعتبره نقضا للإجماع وسماهم تبغوريين بالشكاك[1]، وعرفهم الشيخ اطفيش بأنهم الذين لم يشاركوا في القتال أيام الفتنة، ومثّل لهم بابن عمر ﷺ وأبي هريرة ﷺ، وغيرهما ممن رفضوا قتال أهل الشام، الذين خرجوا على الإمام علي ﷺ، وقال إن ابن عمر وأبا هريرة ندما واعتذرا كما نقله عن القرطبي[2].

ويبدو أن هذا من قبيل الاقحام الذي جر إليه اعتبار أن هذه من أصول الخلاف والمخالف فيها هو من ترك قتال الفئة الباغية والبغاة، وأن الإجماع وقع على وجوب قتالهم حتى يفيئوا إلى أمر الله تعالى.

و ـ شروط الأمر والنهي

لم يقدم الشيخ اطفيش الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الكتاب بمنهج وأسلوب متكاملين متناسقين، إذ يتبع ما يرد عند تبغوريين، وهو في كتب أخرى وباستقصاء، ما فيها نجده قد اهتم هذا الأصل اهتماما كبيرا ووضع للآمر الناهي شروطا ينبغي توفرها حتى يتمكن من الأمر والنهي، وحتى يكون لعمله أثر، وهي شروط تحفظ من الخطأ في أصل نتائجه خطيرة في النجاح ولو الزلل أيضا، ومن هذه الشروط بعد شروط صحة التكليف (الإسلام والبلوغ، والعقل):

1 ـ العلم بالمعروف والنهي عن المنكر، عملا بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[الإسراء: 36]، ومن هنا كان قوله إن المسائل التي بين المذاهب وهي ديانة فيها لا تكون موضوع الأمر والنهي[3].

2 ـ تحقق وقوع المنكر من مقترفه عند الإقدام على فعله، عملا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: 06].

---

1) انفردت النسخ التي بأيدينا بهذا الوصف ولم يرد هذا في متن النص المحقق لكتاب "أصول الدين"

2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 16 ص 319

3) ينظر ما سبق، ص 105، اطفيش، الهميان، ج 5 ص 615، شرح عقيدة التوحيد، ص 242-243.

3 ــ غلبة ظن قبول المأمور والمنهي للخطاب، والتأثر فيهما، فهذا دافع لتعلم طرق الدعوة وأساليبها وأخلاقها، لأن الجهل بها قد ينتج نتائج سلبية، تكون سببا في النفور عوض الترغيب، ويرى الشيخ اطفيش أن الداعية الجاهل يتحمل ذنب المدعو إذا كان خطابه سببا في تمادي العاصي وإصراره على الذنب، وأوجب على الداعية إعادة الخطاب والتوبة[1].

4 ــ غلبة الظن على قدرة تحمل الضرر المتحمل عن الأمر والنهي، والناس متفاوتون في هذا، فإذا كان الداعي لا يصبر ويفتن في دينه لم يكن واجبا عليه، وإذا قدر على التحمل واحتسب أجره عند الله تعالى فالأمر في حقه أفضل[2].

5 ــ ألا يؤدي الأمر والنهي إلى منكر أعظم من الحاصل، وهذا ما يضبط أحكام الخروج على الإمام والحاكم.

هذه الشروط تراعي جانب الأثر على الآمر الناهي وعلى المأمور والمنهي، وتتحرى أن تكون ثمرة الأمر والنهي إيجابية، غير مضرة بالإسلام والمسلمين[3]، وتخص الأمر والنهي في صورتهما الفعلية باللسان واليد، أما الأمر والنهي القلبيين فلا يشترط فيهما كل هذه الشروط ويكفي فيهما العلم بالمعروف والمنكر.

2 ــ الإمامة وأحكامها

الإمامة مظهر للأمر والنهي، وما زال الحديث عنها يشغل جانبا مهما من الفكر الإسلامي، وكتب الكثير عنها إنْ في العقيدة أو الفقه، ولا غرابة في ذلك فسياسة الأمم واجتماعات تحدد أفكار أصحابها وتثبت صلاحيتها من عدمها وبها تظهر قوة الأمم، ومقدرتها على الاستمرار. وقد قدم هنا تعوريتين والشيخ اطفيش الحديث عن الإمامة من حيث وجوبها والرد على منكرها، وبقيت قضايا متعددة، -كما أشار إلى هذا المصعبي- لم يستوفها تعوريتين[4] ولا الشيخ اطفيش في هذا الكتاب، ولكن ذكرا أهمها وهي:

تعريف الإمامة، وحكمها، وأدلته، والرد على المنكرين، وشروط إقامة الإمامة وشروط الإمام، وطرق تعيينه وحكم الخروج عليه، وعزله.

والملاحظ أن هذه المباحث والقضايا لم تأت بترتيب ولكن جاءت متداخلة، كما أن ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب هو عين ما جاء في كتابين آخرين من كتبه هما: "شرح عقيدة التوحيد"، و"شرح لامية ابن النظر"، إذ جاء النص ذاته متماثلا حرفيا مكررا بين هذه الكتب، وخاصة من ذلك الفصول التي زادها

---

1) اطفيش، شامل الأصل والفرع: ج1 ص61.

2) اطفيش، تيسير، 11 ص 171 - 172.

3) اطفيش، شامل الأصل، ج 1 ص 61

4) وأشار المصعبي إلى هذا، ينظر: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص225.

في هذا الكتاب خارج ما ذكره تبغورين، فعقد فصلين مستقلين، هما فصل الرد على النكار، وفصل شروط الإمامة[1]، وكان مصدره في أغلب ما كتب عن الإمامة كتاب شرح المواقف للإيجي[2]، مع ما أضاف من مميزات المذهب الإباضي، ورأيه الخاص.

أ ـ تعريف الإمامة

يورد الشيخ اطفيش التعريف الشائع للإمامة وهو قوله: «والإمامة قيل: "هي رياسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص".

ثم يشفع هذا التعريف بالتقييدات المتحلقة به، فقد قيد بالعموم تميزا للإمامة عن سلطة القاضي والرئيس؛ وقيد بالشخص الواحد، احترازا عن الأمة، والجماعة، وقال يمكن الاستغناء عن هذا الوصف لوجوب تولية واحد يليق بالإمامة.

ثم أورد الاعتراض على التعريف بأنه يشمل النبوة والرسالة، لأنهما رئاسة في أمور الدنيا والدين، باعتبار شمولية الدين، وخرج من هذا الاعتراض بتقديم التعريف البديل، وهو وقوله: «والأولى أن يقال: "هي خلافة الرسول في إقامة الدين، وحفظ حوزة الملّة، بحيث يجب اتباعه على الأمّة كافّة»[3]، وهذا التعريف احتراز واحد وهو إخراج سلطة القاضي، ومن لا يجب اتباعه على الجميع إلاّ حزبا كالقاضي في ناحية، والمجتهد الذي يجب على مقلده اتباعه، والقائم بالأمر والنهي[4].

والتعريف الذي اختاره يدل على مدى توسع سلطة الإمام على الأمة، وأنه خليفة للرسول ﷺ، مما يجعله إماما شرعيا يتولى مصالح الأمة دنيا وأخرى، بقوه مقامه ﷺ، لكن دونه فليس معصوما، ولا ينزل عليه الوحي، فلا فرق في الإمامة بين الدين والدنيا، بل تعم الجانبين معا.

والجدير بالملاحظة أن الشيخ اطفيش لم يستعمل إلاّ مصطلح الإمام، وهو في هذا على ما درج عليه الإباضية من تسمية حكامهم بالأئمة، ولم يسموهم بالخلفاء، ولا الملوك، إلاّ نادرا، كما فعل الشيخ البارودي في المتأخرين حين عنون كتابه بـ "الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية"، وما عرفه التاريخ الإباضي في عمان من تسمية الحكام أيضا بالسلاطين.

والشيخ اطفيش وإن لم يتعرض لهذا في "شرح أصول الدين"، ولكن اتخذ موقفا من هذه الأسماء والألقاب في غيره؛ فهو يرى أن الخليفة لقب لا يصلح إلاّ لمن حكم جميع أقطار وأراضي الإسلام[5]، مع أنه اختار تعريف الإمام

---

1) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص 587 - 592، شرح لامية ابن النظر، ج1 ص 806 – 809.

2) المرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 577 - 588.

3) اطفيّش، شرح أصول الدين، ص 617.

4) ينظر التعريف في: اطفيش، شرح عقيدة التوحيد: ص 589؛ جهلان، الفكر السياسي، ص127.

5) اطفيش، شرح النيل، ج 14ص 372

بكونه خليفة للرسول، مما يدل على توجهه إلى توسيع سلطات الإمام، وأنه يقوم مقام الخليفة؛ ومثل الخليفة أيضا لقب أمير المؤمنين، فكلاهما في حق من يحكم كل المسلمين[1].

أما لقب "السلطان" فيرى فيه معنى السيطرة، ويقول عنه: «السلطان المتسلط، يأخذ بلا حق ويعطي بلا حق»[2]، فهو رفض لهذه التسمية[3]، مع أنه استعمله في مراسلاته مع سلاطين عصره.

وأما الملك فهو عنده: «من يأخذ بحق ويعطي في غير حق»[4].

فاللقب الذي ارتضاه الشيخ اطفيش للحاكم هو مصطلح الإمام، والخليفة وأمير المؤمنين، وإن كان استعماله للأول هو الغالب بحكم اتباعه للمألوف عند الإباضية في الموضوع.

ب ـ صلة الإمامة بالأصول

لعل أهم ما ينبغي تحديده في الموضوع هو صلة الإمامة بالعقيدة، وهل هي من الأصول أو الفروع؟

فالواضح من عمل تيغورين أن الإمامة جزء من أصل الأمر والنهي، فليست أصلا بل تبعا لهذا الأصل، لذا اكتفى تيغورين بذكر كونها فريضة تبعا لفرض الأمر والنهي، ولم يزد على هذا، بينما وجدنا الشيخ اطفيش يذكر أنها من الأصول.

والعبارة المترددة كثيرا في الموضوع هي الحكم بوجوب الإمامة، بينما يغيب الحديث عن إدراجها أصلا عقديا أو فرعا فقهيا، مع أن كل من كتب في العقيدة وعلم الكلام تناول الموضوع، وأدرجه في آخر ما كتب، كما يذكرها الفقهاء أيضا ضمن كتبهم، فهي لجميع مسائل عقدية وأخرى فقهية عملية[5].

وقد اشتهر موقف الشيعة واعتبارهم الإمامة من الأصول العقدية، وعبروا عن هذا بوضوح وصراحة، لأنه يجب حسبهم اعتقادها لمن ثبتت له. وعرضوا لأدلته بالنقل من آل البيت بعددهم وأسمائهم[6]، لذا رأى البعض أن إدراج الإمامة ضمن أعمال العقيدة وعلم الكلام إنما هو رد فعل معتقد الشيعة[7]، وهذا غير مسلّم به، فقد نشأت فرق

---

1) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص 374.

2) المصدر نفسه، ص 374.

3) جهلان، الفكر السياسي، ص128.

4) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص 374.

5) ابن جميع، عقيدة التوحيد، ص 47، 114؛ أبو سهل بمي، عقيدة التوحيد، 50 نقلا عن:

Cuperly P.Introduction a l'étude de l'Ibadisme,74,118 ;

الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص147، البغدادي عبد القاهر، أصول الدين، ص 271.

6) محمد علي ناصر، أصول الدين الإسلامي، ص 24، لكنه يقول بعد ذلك إن المحققين من الإمامية يروها ليست من الأصول العقدية، ص28.

7) محمد عمارة، الإسلام والسلطات الدينية، ص 78 - 79.

وظهرت بسبب الخلاف في الإمامة أصلا بعد حادثة التحكيم، مما يدل على أن كون الإمامة واعتبارها من الأصول لا يكون قاصرا على الشيعة.

أما عند الأشاعرة فقد عدوها من الفروع الفقهية وإن كانوا يوردون الحديث عنها ضمن مباحث العقيدة[1].

أما الإباضية فإنهم حسب ما دونوه في الموضوع يدرجونها ضمن الأصول العقدية، منهم الشماخي الذي قال: «ونتدين بأن الإمامة واجبة على الناس إذا قدروا عليها»[2]، وقال ابن جميع ضمن رده على من أنكر بعض الأصول والواجبات[3]: «وليس منا .... ولا من قال إن الإمامة ليست بواجبة ولو كانت شروطها»[4].

إلاّ أن مثل هذه العبارات لا تتيح القول إن الإمامة من الأصول عند الإباضية، ولا تدل إلاّ على الاهتمام بالموضوع حتى أصبح من مباحث العقيدة؛ فهي عبارات لم تتعد ما قاله تيغورين، من مجرد فرض الإمامة ووجوبها.

وليس من اليسير القول إن الشيخ اطفيش يرى الإمامة من الأصول، وإن كان الأستاذ جهلان قد نسب إليه هذا الموقف[5]، وذلك اعتمادا على ما جاء في شرحه للعقيدة، لكن استقصاء مؤلفات الشيخ اطفيش لا يتيح مثل هذا الحكم بيسر.

فقد قال مرتين: «وعندنا الإمامة من الأصول»[6]، ونسب إلى الشيعة القول نفسه في كتابه هذا لكن بصيغة توحي عدم رضاه بالموقف، فقال: «وزعمت الشيعة أنها من أصول الديانات والعقائد»[7]؛ مما يمكن أن يفهم منه أنه لم يوافقهم في هذا.

وهو يذكر قول الأشاعرة وموقفهم على سبيل الحكاية وأنهم يرون أن الإمامة من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين[8].

فهل يمكن استنتاج موقف للشيخ اطفيش من خلال هذه النصوص؟ فهو حسب صياغة الآراء التي ينسبها إلى الشيعة والأشاعرة يبدو أنه لا يرى الإمامة من الأصول، ولا يمانع كونها تحوي فروعا عملية، لكن عبارته

---

1) الخرجاني، الموقف، ص 577؛ الباجوري، تحفة المريد، ص 298.

2) الشماخي، متن الديانات، ص 48.

3) عمرو بن جميع أبو حفص، من علماء القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، بجربة، اشتهر بمتن عقيدة التوحيد الذي ترجمه من البربرية إلى العربية، وتولاه مجموعة من العلماء بالشرح، منهم الشيخ اطفيش. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 686.

4) ابن جميع، عقيدة التوحيد، ص 114.

5) عدون جهلان، الفكر السياسي، ص 18.

6) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص 588، وشرح أصول الدين،ص 617.

7) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد،ص 589، وشرح أصول الدين،ص 617.

8) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، 589، وشرح أصول الدين،ص 617.

في أنها من الأصول، توقع في الاضطراب حسب ظاهرها، مما يستدعي البحث عن مراده ومقصده من قوله إنها من الأصول.

فنجده يفسر معنى كون الإمامة من الأصول تفسيرا يبعدها عن الأصول العقدية، بالمعنى الاصطلاحي العقدي، ويقول عنها: «إلاّ أنها ليست مما يقدح الخلاف في صفة الله، فمعنى كونها من الأصول أنه لا يجوز الخلاف فيها، ولا يجب اعتقاد وجوبها إلاّ بعد الأحد»[1]، وهذه هي مكانة الطاعات العملية الأخرى نفسها كالصلاة والزكاة والحج وغيرها، فالأصل فيها كونها من الفروع العملية، كمثل قول الأشاعرة وهو ما قاله بنصه: «والإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا وعند الأشاعرة من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين»[2]، وهي من فروع الدين لكن نتج عن الاهتمام بها أن أصبحت كما قال: «ملحقة بأصوله»[3].

وهنا نقف على تبرير حضور فرع عملي في مباحث علم الكلام والعقيدة، ولا يكون الجواب إلاّ أن ذلك كان كما قال الشيخ اطفيش بنفسه: «دفعا لزعم من زعم أنها لا تجب»[4].

فاتخذ موقفا بين قول الشيعة الذين اعتبروها أصلا عقديا، ورفضه، وبين قول من رفض وجوب الإمامة وفرضيتها، فنتج عنه أنها ليست أصلا بالمعنى الشيعي، ولكنها أصل في الدين لأنه لا يمكن التنازل عنه، فمعنى الأصل هنا إذن أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى المعنى الاصطلاحي، ويظهر هذا من خلال النظر في مبرر جعل الإمامة من الأصول مع تبيين أن المقصد منه كونها لا يجوز الخلاف في وجوبها، وأن الخلاف فيها مع ذلك لا يقدح في ذات الله تعالى، وهذا مقياس الجده في اعتبار بعض القضايا من الأصول دون بعض[5]، مع أنه هذا المقياس يمكن استبعاد كثير من المسائل التي اعتبرت من الأصول، وباعتبار كونها يجب الإيمان بها يمكن إقحام كثير من الشعائر التي يجب الإيمان بها ضمن مسائل العقيدة مثل الصلاة، مما يثبت لنا أن ضبط مصطلح الأصول والفروع ما زال غير دقيق، وموضوع الإمامة نموذج في هذا.

والواقع أن الشيخ اطفيش قد عبر أصدق تعبير عن موقع الإمامة، حين قال إنها فرع عملي لكن لأهميته ألحق بالأصول العقدية، وهو ما يجسد كون مسائل العقيدة باعتبارها علما تكونت وتحددت بشكل تراكمي حسب الواقع الذي يعيشه المسلمون، وهذا فهي تحكي أيضا تاريخ هذا العلم[6].

فالإمامة إذا فرع ألحق بأصول العقيدة، وهو ما أتيه إلحاق تبعوريين له بأصل الأمر والنهي، ولم يفرد لها أصلا مستقلا، واكتفى بوصفها مفترضة، فهي من جهة يجب إقامتها عند توفر الشروط، ولكن يجب الابتعاد عن اعتقاد

---

1) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص588.

2) اطفيش، شرح لامية ابن النظر، ج1 ص806.

3) اطفيش، فتح الباب، ص 08.

4) المصدر نفسه، ص08.

5) ربعي، آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 468 – 469، 476.

6) عبد المجيد النجار، إحياء الفكر العقدي، ص 56.

أحقية أحد بها باسمه إلاّ حين عقدها له، فتصبح طاعته واجبة لكونه إماما مبايعا، وهذا الرأي والموقف هو نفس ما ذهب إليه ابن خلدون وأيده الشيخ عبد الحليم محمود حين قال مبينا له: «ليس مثلها في ناحية العقيدة كمثل الإيمان بالله أو برسله أو باليعاد إنها قضية مصلحية»[1].

والذي انتهى إليه الشيخ اطفيش كان تفسيرا وتوضيحا لموقف الإباضية في الموضوع، وهو الذي ينسبه إليهم، وفسر تأصيل المسألة وأزال الإبهام الذي يمكن أن يحصل فيها، حتى يتضح موقفهم بالمقارنة إلى رأي الشيعة خصوصا.

كما أن هذا الموقف لا يمكن أن يفهم قويا من أمر الإمامة لأن نسبة الاعتقاد فيها ما زالت موجودة في حكم الإيمان بوجوبها، ويفهم هذا الوجوب كما يفهم ويعتقد في أي واجب آخر من واجبات الشرع كالصلاة وغيرها التي لو تركها المكلف لم يكن له حظ من الإيمان خاصة عند من يحكم بخلود صاحب الكبيرة.

وهكذا نلحظ أن الإمامة لم يكن عليها خلاف بين جمهور المسلمين، سوى أنهم اختلفوا في تنزيلها منزلة الأصول العقدية أو اعتبارها من الواجبات الشرعية التي لا يمكن التنازل عنها، ولهذا كان الجدل واقعا أيضا بين الجمهور وبين من رفضوا فرضية الإمامة، ولكلٍّ موقف دافع عنه.

واستدل الشيخ اطفيش بجملة من الأدلة على وجوب إقامة الإمامة، وناقش قبل ذلك، مصدر الدليل على وجوب الإمامة، إن كان بالسمع أو العقل؛ وحكى اتفاق الإباضية والأشاعرة على كون الدليل يكون من السمع والعقل معا، وهو منسوب أيضا إلى الجاحظ، والكعبي وأبو الحسين[2] من المعتزلة[3]، خلافا لمن جعل الدليل عقليا فقط ونسبه إلى المعتزلة والزيدية.

واستدرك على صاحب متن عقيدة التوحيد أبو حفص عمرو بن جميع الذي جعل الإمامة مما أخذ من دليل العقل والرأي، فقد قال ابن جميع: «والرأي أخرجوا منه وجوها كثيرة واختاروا منها أربعة أوجه: الفقد والإمامة ...»، وعلق الشيخ اطفيش قائلا: «والأولى في الإمامة أنها من السنة لأنه ﷺ إمام كبير ...»[4]. وقال هنا في "شرح أصول الدين" بعد إثبات وجوب نصب الإمام سمعا عند الأشاعرة: «وكذا عندنا إلاّ أن العقل يناسبه»[5].

---

1) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي، ص 102؛ ابن خلدون، المقدمة، ج1 ص272، 273، 348.

2) أبو الحسين الصالحي: ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة بإيجاز، وله كتب كثيرة لكن لم يسمها. ينظر: عبد الجبار، طبقات، ص 380.

الكعبي عبد الله بن أحمد بن محمود، البلخي الخراساني أحد أئمة المعتزلة (273 – 319هـ/ 886 – 931)، الزركلي، الأعلام، ج4 ص 65.

3) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص 437؛ شرح أصول الدين، ص 617، شرح لامية ابن النظر، ج1 ص807، ينظر: الغزالي، الاقتصاد، ص147؛ البغدادي، أصول الدين، ص 271.

4) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 104.

5) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 617.

وساق بعد هذا أدلة الوجوب، وهي كما يرى الشيخ اطفيش كل آية تتضمن أمرا بإقامة العدل والدين، وتتضمن حكما لا يمكن القيام به إلاّ عن طريق قيادة وسلطة وحاكم، فكل ما ورد من النصوص القرآنية في هذا الموضوع فهو دليل على وجوب إقامة الإمامة.

فهذه الأحكام مأمور بها ومتفق على وجوبها وتطبيقها، من ذلك الآيات الآمرة بالحكم بما أنزل الله، وتذم وتنكر على من ترك هذا الحكم، وتصفه بالفسق والضلال والكفر، وقال عن هذه الآيات: «من ترك الحكم أصلا صدق عليه أنه لم يحكم بما أنزل الله كما يصدق على من حكم بباطل»[1]. وهو دليل قوي في الموضوع، من حيث اعتبار الحكم لازما شرعيا أو غير شرعي، فإذا لم يكن بالشرع فهو حكم بما لم ينزل الله تعالى، وقد أنزل حكما يجب اتباعه، فتركه عدم حكم به.

وهذا الاستدلال جاء بطريق غير مباشر حيث استدل على وجوب الإمامة بوجوب ما لا يتحقق إلاّ بها، فأصبحت من قبيل ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب مثله، وعدّد الشيخ اطفيش كثيرا من الشعائر والأحكام المتعلقة بأحوال الرعية وعلاقاتها فيما بينها، وبأحكام الأحوال الشخصية والمعاملات المالية، .... وقال أخيرا: إنها واجبة مثل الفرائض التي تعلقت بوجوبها[2]، كما استعان بما أورده أبو عمار من أدلة هي من جنس ما ذكره.

وبعد هذه النصوص يضيف الشيخ اطفيش الاستدلال بما جاء في السنة وسيرة الرسول ﷺ، فقد أقام الحدود وأمر المؤمنون بالتأسي به واتباعه، والأخذ بما جاء به.

وأمر أبا بكر ﷺ بالصلاة بالناس في آخر أيامه، وهي إشارة إلى كونه أولى بالإمامة، ما دام قدمه للصلاة وهي عماد الدين، والإمامة عماد صلاح أحوال المؤمنين.

ويستدل بفعل عمر بن الخطاب ﷺ وما أثر عنه أنه ترك الخلافة شورى بين الستة، وأمر بقتل من تعينت في حقه وأبى قبولها، وكذلك ما روى الإباضية من أن أبا عبيدة مسلم فعل مثل ذلك، إذ أمر حملة العلم إلى المغرب أن يقيموا الإمامة ويسندوها إلى أبي الخطاب[3] وإن أبى يقتلوه، ويقول إنهما مع ورعهما اتخذا هذا الموقف مما يدل على كونهما يعتقدان وجوب إقامة الإمامة وأنها مما لا يمكن التساهل فيه لما لها من قيمة وخطورة في الشرع[4].

ومن الأدلة كذلك الحكم بقتال من طعن في الإمام الحق، أو خرج عنه وعصاه، إلاّ إن كان قتله يؤدي إلى شر عظيم.

والإجماع منعقد على خلافة الأربعة الذين تولوها، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

---

1) اطفيّش، تيسير، ج 12 ص294، شرح النيل، ج14 ص272، 273؛ ينظر:

Cuperly P.Introduction a l'étude de l'Ibadisme; p 291.

2) اطفيّش، شرح أصول الدين، ص 606.

3) أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري، (ت 144هـ) أحد تلاميذ أبي عبيدة، ومن حملة العلم إلى المغرب، قامت على يده أول إمامة للإباضية بطرابلس. ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 534.

4) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص 4 ص289؛ الدرجيني، الطبقات، ج1 ص21؛ الوارجلاني، الجواهر، ص 50-51.

وما تواتر من فعل الصحابة رضي الله عنهم إذ اتفقوا على عدم جواز خلو الوقت من خليفة للرسول ﷺ، حتى قدموا تولية الخليفة على دفنه ﷺ، ولم ينكر أحد هذا التصرف منهم.

يضاف إلى هذه الأدلة عقلا أن في نصب الإمام دفع ضرر مظنون ودفعه واجب إجماعا. ولولا الإمامة لقام كل واحد من الناس بحفظ ماله وعرضه ونفسه وفي هذا مضرة في الدين والدنيا.

وفي إقامة الإمامة إقامة شعار الإسلام وهذا لا يتمُّ إلاّ بإمام، وللوسائل حكم المقاصد.

فقد تعددت الأدلة على وجوب الإمامة، وإقامة سلطة للمسلمين، تقوم على رعاية مصالحهم، وتتكفل بأمر الدين والدنيا؛ إلاّ أن الملاحظ في كل هذه الأدلة هو غياب نص مباشر فيها، فهي كلها تدل على الوجوب لكن عن طريق الاستلزام والاستنباط[1]، وهذا ما أشار إليه الشيخ اطفيش، فهو يرى أن الإمامة وإن كانت واجبة لكن ليست بدليل سمعي صريح فيها، لذا رد استدلال أبي زكرياء[2] من القرآن في كتاب "الوضع"، وقال إن الآيات التي ذكرها في وجوب الإمامة ليست نصا فيها ولكنها في وجوب طاعة الإمام إذا عقدت له الإمامة[3].

ومراد الشيخ هنا هو استعمال الدليل في محله، ودقة هذا الاستعمال فهو وإن لم يخالف في الموضوع، وقال مثل غيره بوجوب الإمامة، لكن كان صريحا في أن الدليل لم يكن إلاّ بالاستنباط عن طريق وجوب طاعة الإمام، ووجوب إقامة كثير من الأحكام التي لا يقوم بها إلاّ ذو سلطة[4].

وهذا نجد أن الشيخ انتهج سبيل من سبقه في إثبات وجوب الإمامة عن طريق وجوب القيام بما لا يصلح القيام به إلاّ بإمام، واستدل لهذا من القرآن والسنة وإجماع الأمة، والعقل. ثم رد على من أنكر هذا الوجوب.

جـ ـ الرد على منكري وجوب الإمامة

تعرض الشيخ اطفيش بتوسع إلى الرد على منكري وجوب الإمامة، كما تعرض لهم تبعوريين لكن باختصار، اكتفى فيه بالإشارة دون تسمية المنكرين، كما اكتفى بسرد الأدلة على الوجوب، دون أن يورد أدلة المنكرين والرد عليهم، وتوسع الشيخ اطفيش في هذا بذكر فصل مستقل في الموضوع، وسمى من أنكروا، وتتبع أدلتهم بالرد.

فقد سمى من منكري وجوب الإمامة على اختلاف في درجات الإنكار، ونسب إليهم أقوالهم ثم عقد

---

1) Gouja moncef; La théologie Ibadite,p 200- 201

2) أبو زكرياء يحيى بن الخير الجناوني (ق: 5هـ / 11م) من علماء جبل نفوسة بليبيا، من قرية إجناون أخذ العلم عن أبي الربيع سليمان بن أبي هارون، وغيره من المشايخ، ومن مؤلفاته: «عقيدة نفوسة»، و«كتاب الأحكام»، و«كتاب الصوم»، و«كتاب الوضع». ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 993.

3) أبو زكرياء، الوضع، ص 23؛ اطفيش، جامع الوضع والحاشية، ص 47.

4) اطفيش، شرح النيل، ج 14 ص276.

فصلا عاما في الرد. وممن ذكر إنكارهم الزيدية والنجدات والإسماعيلية، والإمامية، وهشام الفوطي[1]، والأزارقة والصفرية.

وحامت ردوده مركّزة على بيان أثر إقامة الإمامة، وجدواه، والأضرار المتوقعة من غياب الإمامة والسلطة، وهذا تبعا للإنكار الذي بنى أساسا على دعوى استغناء الناس عمن يسوسهم، وأنفة الإنسان عن الانقياد، وهذا بعد إثبات الوجوب بالنصوص المذكورة سابقا، ويمكن تلخيص أفكار الردود كما يأتي[2]:

1 ــ كان من حجج المنكرين أن الإنسان لا يحتاج إلى من يخدمه ويسعى لمصلحته فهو الذي تكفل بطبيعته هذا الاحتياج، فلا تزيده الإمامة شيئا جديدا فالاستغناء عنها أولى.

ورده الشيخ اطفيش بأن تداخل هذه المصالح بين الناس يستدعي تنظيمها حتى لا تتصادم، ولا تكون نقمة، وهذا لا يمكن أن يصطلح عليه البشر دون من يسوسهم ويقودهم.

2 ــ المنفعة من الإمامة لا تكون إلاّ بالوصول إلى الحاكم شخصيا، ليقضي الحاجة المرادة، فيتعذر أن يصل إليه عامة الرعية، فلا تحصل المنفعة بالإمام من هذا الجانب.

أجاب الشيخ بأن المنفعة تحصل بوصول سياسة الحاكم إلى رعيته، وبنصبه من يرجعون إليه نيابة عنه، ولا يلزم أن يتولى كل شيء بنفسه وبده.

3 ــ يتعذر تحصيل كل شروط الإمامة، في كل عصر، فإذا ولي من لم يوفر الشروط فليس بإمام، ولم يتم القيام بالواجب، وإذا تركت كان تركا لواجب.

أجاب أن ترك الواجب لعدم توفر شروطه لا يسمى تركا، لأنه لم يصبح بعد واجبا.

4 ــ نصب الإمام فتنة لاختلاف الناس في الاختيار، والانقياد، فلا تجب إلاّ إذا أمنت الفتنة، ونسب هذا إلى الأزارقة والصفرية، والفتنة قد تكون أيضا من حيث أن الإمام يحمل الناس على ما يراه حقا وباطلا أيضا لأنه غير معصوم، ويختلف الناس معه فيكون الضرر في عزله أو تركه أيضا.

وأجاب عن هذا بأن ضرر عدم نصبه أكبر من ضرر نصبه، ونفع إقامة الإمامة أكثر، والفتنة المحتملة تدفع وتزول بالاحتكام إلى الضوابط الشرعية، وباختيار الأورع والأعلم، وبقواعد دفع الباطل والفتن.

والواقع أن زوال الاختلاف وضع خيالي مثالي غير واقعي، فالدنيا كما قال الشيخ اطفيش لا تخلوا: «من إنكار الحق وقبول الباطل، والزجر عن ذلك»[3].

---

1) هشام ابن عمرو الفوطي، من أئمة المعتزلة، عاصر المأمون، وحظي عنده بمكانة عظيمة، تولى له القضاء، واشتهر بالمناظرة وعلم الكلام والقصص، توفي سنة 242هـ. ينظر: عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص 271 – 272.

2) اطفيش، شرح النيل، ج 13 ص08، شرح عقيدة التوحيد، ص 590، شرح أصول الدين، ص 616.

3) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 592، شرح لامية ابن النظر، ج1 ص809، شرح أصول الدين، ص619؛ ينظر: الرازي، معالم أصول الدين، ص 134.

فهذه الردود كانت تخص الإنكار الوارد عن الفرق قديما، وقامت على إثبات صلاحية الإمامة وإقامة السلطة في المجتمع، وأنه لا يصلح من غير قيادة تتولى أموره.

وإذا كانت هذه الردود تسد ثغرة في مجال إنكار الإمامة، فإن الإنكار لم يعد مكتفيا بإنكار وجوب الإمامة، ولكن تطور إلى إنكار الصبغة التي تكون عليها الإمامة، فأصبح في العموم مسلّما بوجوب قيام الدولة، لكن الجدل يقوم حول وجود دليل على أن الدولة تكون ذات صبغة دينية، فقال البعض: «ولكن الشيء الواقع هو أن أحدا من العلماء لا يستطيع أن يقيم الدليل القاطع على وجوب ذلك بآية من القرآن الكريم، ونريد آية صريحة لا سبيل إلى الشك في مدلولها ومعناها»[1].

وإن لم يناقش الشيخ اطفيش هذا الموقف مباشرة فهو من خلال الرد على منكري الإمامة والاستدلال على وجوبها قد أثبت من جانب أن الدليل هذا الوصف غير ممكن، ولكن في الإنكار مغالطة، فإذا كان الاحتكام إلى القرآن فقد أمر بما لا يمكن إنجازه إلاّ بالإمام والسلطان، ويستحيل أن يكون بغير ذلك، فهو أمر بإقامة هذه الإمامة، وبشروطها وضوابطها.

ط ـ شروط الإمامة

على قدر اهتمام المسلمين بالإمامة ووجوبها، اهتموا أكثر بالإمام وشخصه ـ حتى جعله البعض منهم متعبا باسمه، وأوجب الآخرون شروطا متعددة له، ولكن إيراد هذه الشروط لم يكن خاضعا لتصنيف معين فهو مجرد سرد لمجموعة أوصاف يطلب أن تتوفر في الذي يتولى الإمامة[2]، وهي الطريقة ذاتها التي اتبعها الشيخ اطفيش في "شرح أصول الدين"، كما أنها شروط متفق عليها في عمومها ما عدا شرط النسب الذي وقع الخلاف في شأنه. وفيما يلي نتعرض إلى هذه الشروط مبتدئين بالشروط العامة لإقامة الإمامة ثم الشروط الخاصة بالإمام.

1 ـ الشروط العامة

قبل الحديث عن هذه الشروط ينبغي أن نذكر أن الإمامة عند الإباضية تتخذ أشكالا أربعة، وهو ما يسمونه بمسالك الدين[3].

والشيخ عندما يذكر شروط الإمامة كان يقصد بها إمامة الظهور، وقد عقد فصلا بعنوان شروط الإمامة وذكر

---

1) حسن خريوطلي، الإسلام والخلافة، ص33.

2) الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 226.

3) وهي الطرق التي يتوصل بها إلى تطبيق الشرع والدين، والحفاظ عليه مع الأخذ بالاعتبار حال المسلمين من الضعف والقوة، وهي أربعة: الشراء والدفاع والظهور والكتمان، ويشرع في كل مسلك ما يناسبه، شرح عقيدة التوحيد، ص 195- 196؛ عدون جهلان، الفكر السياسي، ص 236.

فيه الشروط التي يجب توفرها في إقامة هذه الإمامة، وهذا ما لم يرد في متن "أصول الدين"، كما أن اقتصاره على شروط مرحلة الظهور كان بسبب استناده في هذه الفصول إلى "شرح المواقف" وهو بعيد عن التصنيف الإباضي لمسالك الدين، وانساق الشيخ اطفيش وراءه في ذكر شروط الإمامة العامة التي هي إمامة الظهور عند الإباضية.

وتتلخص هذه الشروط في اتخاذ العدة من حيث العدد والكيف، وحسب المتعارف عليه في الفكر السياسي الإباضي أنه يشترط أن يكون عدد المسلمين لا يقل عن نصف عدد أعدائهم، عملا بقوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾الخ [الأنفال:66]، وأن تكون عدتهم كذلك على الأقل نصف عدة العدو، قوة وسلاحا ومالا وعلما[1].

والذي يراه الشيخ أن أمر إقامة الإمامة ليس على الاختيار بل هو خاضع لشروط فإذا توفرت وجب إقامتها، لذا فهو يحكم هلاك من توفرت لهم الشروط وتركوا الإمامة، بينما إذا لم تتوفر لم تجب، لكن لا يمنع منها إذا تكلفوها وهي في حقهم من التطوع.

ومن هنا جاء الترخيص «أن يفعل في الكتمان أو فوقه ما يفعل في الظهور»[2] وعلى من لم يستطع الإمامة أن يلجأ إلى الشراء، وإن كان غير واجب، بينما الدفاع يعتبر واجبا لأنه وضع اضطرار خاص بوقت مفاجأة العدو.

فهذه الشروط من جهة تظهر أهمية إقامة الإمامة، كما تظهر النظر إلى المآلات، وإلى الواقع، فهي وإن كانت توجب الإمامة لكنها تفرض التخطيط وتحمل المسؤولية في خوض المواجهة مع العدو، لأن الإمامة بهذا الشكل هي تغيير أوضاع، فلم تترك لمجرد العاطفة والحماس. بل من المفروض أن يخطط لها ويعد لها إعدادا.

2 ـ شروط الإمام

وهي شروط يمكن تصنيفها إلى شروط انعقاد، لا تصح الإمامة إلاّ بها، وشروط أفضلية[3]، وهي متفق عليها بين المسلمين، ما عدا شرط النسب الذي وقع الاختلاف بشأنه.

وقد ذكر الشيخ اطفيش من شروط الانعقاد: العقل والبلوغ، والحرية، والذكورة، وعقب بعد ذلك بأن هذه الشروط كما يراها الجمهور حق، ولكن يمكن أن ينزل إلى ما دونها إذا لم يوجد من يحقق كل الشروط، لكن لم يحدد أدنى ما ينزل إليه، لأننا إذا أخذنا قوله على ظاهره يمكن أن يفتح المجال لإمامة العبد والصبي والمرأة، لكن ربما زال الإشكال بتقييد النزول بما إذا لم يوجد إلاّ من ذكر، وليس تركا لمن تتوفر فيه الشروط أو أغلبها إلى من لا يتوفر على شيء منها.

---

1) ينظر هذه الشروط في: أبو عمار، المؤنس، ج2 ص238؛ اطفيش، شرح النيل، ج13 ص7، 8؛ شرح عقيدة التوحيد، ص 587، جامع الوضع والحاشية، ص 54.

2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 613.

3) ينظر تصنيف الشروط في: الخالدي، قواعد نظام الحكم، ص 226.

ومن شروط الأفضلية التي ذكرها الشيخ: الاجتهاد في الأصول والفروع، والعلم بإقامة الحجة، و الرأي والخبرة بالحروب وقيادة الجيوش، والشجاعة، وعدم الخوف من إقامة الحدود، وقال هذا مذهب الجمهور.

وقيل إن هذه الشروط غير واجبة، لأنها قد لا تجتمع، ولكن ينصب من يمكن ويصلح أن تدفع به المفسدة، ولو لم يوفر كل هذه الشروط.

وهكذا نجد أن الشروط وضعت تنظيرا، ولكن واقعيا لم تطلب بالضرورة كاملة، وهناك دائما مجال ومقدار من التساهل فيها، والأهم هو إقامة الإمامة حسب المستطاع، وحسب حال المجتمع من قوة وضعف، ولا يمكن أن يترك للفوضى بدعوى عدم توفر الشروط.

فقد أمكن تكييف بعض هذه الشروط مثل شرط العلم والاجتهاد، ويرى الشيخ اطفيش أنه يمكن التنازل عنه إذا كان للإمام: «عالم يقتدي به»[1].

لقد كانت هذه الشروط ممكنة التوفر إلى حد كبير في عهود سابقة، أما الآن مع توسع المعارف وكثرة التخصصات وتوسع مجالات الفكر البشري وانشغالات الناس، ونشاطاتهم استحال أن يوجد من يمكنه أن يستوعب كل الحياة ومجالاتها، ولكن يمكن اللجوء إلى البديل بالاستشارات والمستشارين، وبالمجالس التي تمكن من إعانة الحاكم في حكمه، تبعا لما نظر له الفقهاء من استشارة الإمام غيره إذا لم يكن عالما.

فلا يبقى الفقه السياسي رهين نمطية قديمة مادام الأمر موكولا إلى تصرفات البشر واجتهادهم فيما يعود إلى معاشهم وحياتهم في أمر دنياهم.

3 ـ شرط النسب

وهو الشرط المختلف فيه، بين من يحصر الإمامة والخلافة في آل البيت، ومن يتوسع إلى كل القرشيين، ومن يجعلها مطلقا في المسلمين غير مقيدة بنسب.

والذي يذكره الشيخ اطفيش في النسب هو مجرد كون الإمام ذا نسب وحسب في قومه، و لم يعتبر النسب القرشي كما لم يعتبره الإباضية، وناقش الاستدلال بحديث: «الأئمة من قريش»[2].

فهو لم يمنع أن يكون الإمام من قريش، لكن يرى أن الحديث ليس على ظاهره، ولا يعني أنه لا يصلح للإمامة إلاّ القرشي. وقدم الشيخ الموقف الإباضي في شرح "أصول الدين" وفي غيره كما يأتي:

فالإباضية لا يقدحون في صحة الأحاديث التي تشير إلى وجود الإمامة في قريش، وقد ورد بعض منها في كتاب الربيع بن حبيب، ولكن لا يرون أنها تعني اشتراط هذا النسب، ولا أنه يجب توفره في الإمام، فهو آخر شرط

---

1) ينظر: الخضرمي، مختصر الخصال، ص 194؛ اطفيش، شرح أصول الدين، ص 620، شرح عقيدة التوحيد، ص 592، شرح النيل، ج13 ص 08، 22-23؛ ابسو، ج13 ص347؛ عدون جهلان، الفكر السياسي، ص181.

2)أحمد، مسند أبي بردة، ج 3ص 129، و الحاكم، المستدرك ج 4 ص546.

عندما يكون في قريش من يصلح للإمامة فهو أولى، وإذا لم يوجد فلا تعطل الإمامة ولا تسند إلى من لا يصلح منهم مع وجود من يصلح لها من غيرهم.

وهذا يفسر قول أحد الصحابة رضي الله عنهم: «لو أمّر سالم مولى أبي حذيفة ما ارتبت فيه»[1].

كما أن مثل هذه النصوص لا توجب شيئا بقدر ما تخبر، فهي على رأي الشيخ اطفيش: «إخبار بما يصير لا حصر للإمامة فيهم»[2]، كما أنها: «تعني أن ذلك اتفق في زمانه ﷺ وليس حتما في زمانه ولا بعده، بل بلي ذلك من تأهل له من المسلمين الأحرار»[3].

وفسرت هذه الأخبار بأنها حسبما رأى الرسول ﷺ من واقع قريش زمانه، وأنهم يوفرون شروط القيادة والإمامة، وإذا عدمت فيهم الشروط لم يلزم أن تبقى فيهم.

هذه توجيهات الإباضية كما قدمها الشيخ اطفيش لمسألة النسب القرشي، وهي لا تلغيه ولكن تحدّد مدى العمل به، والالتزام به. وهذا التوجيه في الواقع يجسد عدالة الإسلام وبعده عن العصبية، والتمييز بين الناس، كما يأتي وسطا بين الأقوال، وجامعا بينها[4].

وبعد بيان هذه الشروط نجد الشيخ اطفيش يناقش بعض المواقف الخاصة ببعض المذاهب مثل اشتراط العصمة والنسب الهاشمي، وظهور المعجزة، والعلم بالأصول والفروع بالفعل لا بالقوة، وردها بالرجوع إلى فعل الصحابة وأن فيهم خلفاء لم يدّع أحد منهم مثل هذه الأوصاف، ولم يعتقدها أحد فيهم، ولم ينكروا مع ذلك خلافتهم، ويكفي هذا دليلا على عدم صحة هذه الشروط.

وما دامت هذه الشروط قد لا تجتمع في واحد، وقد يتساوى الموفون بها فإن الشيخ اطفيش يبين ترتيبا للشروط بها يتم الاختيار وتتجنب الفتنة، وهذا في قوله: «أعلمها الأعلم، وإن تساويا فالأورع، وإن تساويا فالأسنّ، وقد يقدّم الأليق مع وجود الأعلم، فتندفع الفتنة بهذا التفصيل؛ ومن أبى فقاتل فئة باغية»[5].

هـ ـ طرق تعيين الإمام وتنصيبه

تختلف الطرق والكيفيات التي يتولى بها الإمام الإمامة، سواء تولاها أول مرة عند تأسيس الدولة، أو خلف فيها غيره، وحسب توليه يتحدد حكمه الشرعية من عدمها، وقد ذكر الشيخ اطفيش أربع طرق، صوب منها اثنين ورفض اثنين.

أما اللتان صوبهما فهما طريقة التعيين وطريقة الاختيار.

---

1) ينظر: أحمد، المسند، ج1 ص20؛ فقه حي، موسوعة فقه عمر، ص 131.

2) اطفيش، جامع الشمل، ج 2 ص128.

3) اطفيش، شامل الأصل، ج 2 ص08؛ نيسو، ج13 ص 347.

4) من انتصر لهذا: الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 304- 306؛ الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 255.

5) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 619

ويسمى التعيين أحيانا بطريق النص، لكن على غير ما عند الشيعة، لأنه يريد بها تعيين الإمام السابق من يتولى الإمامة من بعده، ويستدل على جوازها بفعل الصحابة رضي الله عنهم، فخلافة أبي بكر الصديق ﷺ حسبما فهم من أمره ﷺ أبا بكر بالصلاة بالناس، فخلافته كانت بتعيين من الرسول ﷺ، وخلافة عمر ﷺ بتعيين من أبي بكر الصديق ﷺ.

كما يدل على صحتها ما روي من أن عمر ﷺ لما طلب منه تعيين من يخلفه ترك ذلك ولم يشأ أن يتحمل مسؤوليتها، فدل على أنه لو عين أحدا لتعينت في حقه[1].

وإن كان البعض يرى أن هذه الطريقة ليست نصا بقدر ما هي بمثابة الترشيح لمن يأتي بعد الخليفة والإمام السابق، لأنها لا تتم إلاّ ببيعة المسلمين للاحق، فهي تؤول إلى الاختيار[2].

وأما الطريقة الثانية وهي طريقة الاختيار، فتقتضي أن يختار أهل الحل والعقد من يرونه أهلا للإمامة بعد وفاة السابق، ويبايعونه، ولا يشترط عدد محدود قليلا أو كثيرا لعقد هذه البيعة فقد يكون واحدا، كما كان شأن اختيار عمر بن الخطاب لأبي بكر رضي الله عنهما.

أما الطريقتان اللتان رفضهما الشيخ اطفيش، في "شرح أصول الدين" فهما:

تولي الإمامة بالنص التي أخذ بها الشيعة، وهي أن الإمامة لا تكون إلاّ بالنص، وحصروها لذلك في عدد محدود، وفي آل البيت، وأن الأئمة معصومون لذلك اختيروا، ولا يمكن أن يكون غيرهم.

وردها لما عرف من فعل الصحابة، وأن الخلافة الراشدة التي ارتضوها لم تكن بهذا الوصف ولم يعترضوا عليها ولم ينكروها، وتوسع في الرد، وتتبع أدلتهم التي ساقوها وكانت كلها استدلالا عقليا، وركزت على كون الإمامة نيابة عن الرسول ﷺ، فلا يصلح أن يتولى تعيين من يخلفه غيره وإلا كانت خلافة لغيره، وأن أهل البيعة لا تصرف لهم في الغير فكيف يولون شخصا على الناس، والإمامة أعلى من القضاء والقضاء لا يكون بالبيعة فكيف تكون الإمامة كذلك[3].

بقيت طريقة لم يذكرها الشيخ ولم يردها في هذا الكتاب، وهي التغلب على الحكم، والتسليم لصاحبه بشرعية حكمه، وقد رضي بها بعض الفقهاء المسلمين، واعتبروها طريقة في ثبوت الإمامة، نظرا للضرر الحاصل من معارضة صاحبها، ولها كان الإبقاء على شرعية الخلافة بعد العهد الراشدي[4]، وبه برزت أنواع الحكم المتوالية عبر التاريخ الإسلامي[5]، وهي الطريقة التي رفضها بعض المتأخرين من العلماء والدارسين[6].

---

1) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص753؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص149؛ اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص593- 594.

2) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص 71.

3) ينظر ردود الشيخ اطفيش في: شرح أصول الدين، ص 622، شرح عقيدة التوحيد، ص 596.

4) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 149.

5) رشيد رضا، الخلافة، ص20؛ ومع أن الشيخ رشيد رضا رضي هذا النوع من الحكم لتبرير الحكم العثماني، فقد ذهب إلى مخطئة فعل الأمويين واعتباره هادما للخلافة الراشدة وتغييرا لمنهج الحكم الذي ارتضاه الإسلام، وهذا في الكتاب نفسه، ينظر ص 45-46.

6) المودودي، الخلافة و الملك، ص 97؛ الخالدي، قواعد نظام الحكم، ص 08.

والشيخ اطفيش وإن لم يذكرها في هذا الكتاب فقد أشار إلى عدم شرعيتها في غيره، وإلى أن إمامة صاحبها باطلة، وأن المعهود عند الإباضية أن لا يقبلوا إمامة من يرشح نفسه لها فكيف بمن يغتصبها[1]! وهي عقد مخالف لأساسيات الاختيار والمراضاة بين أطرافه[2].

و ـ حكم عزل الإمام

من بين ما أورده الشيخ اطفيش من القضايا المتعلقة بالإمامة مسألة إنهاء إمامة الإمام وعزله، والواقع أن الفقهاء لم يضعوا مدة زمنية يتداول فيها الأئمة على السلطة، فإذا ولي الإمام فإنه يبقى بهذه الصفة مادام قد اختير على أساس شروط، فمادامت الشروط متوفرة فيه فهو الإمام، ولا تسقط إمامته إلاّ إذا أخل بأحد الشروط، وأصبح من غير الممكن استمراره في منصبه، وأن بقاءه أصبح فيه ضرر لسبب من الأسباب المتعلقة بشروط الاختيار[3].

ويستثنى من هذا بالنسبة إلى الإباضية إمامة الدفاع وهي من أنواع الإمامة ومن مسالك الدين، لأنها من أول الأمر تعقد لسبب مؤقت، وهو ظهور خطر عدو، يستدعي عقد هذه الإمامة لدفع الضرر، فإذا زال الخطر انتهت الإمامة، وتجدد إمامة أخرى للإمام نفسه أو لغيره[4]، والشيخ اطفيش لا يرى اشتراط مدة معينة للإمام، ولا تحديد له مدة، وهو من الشروط الباطلة عنده[5].

كما أن من وجوه انتهاء الإمامة اختيار الإمام ترك إمامته، واستقالته منها، وقال الأستاذ جهلان أنه لم يقف على ذكر هذا الأمر عند الشيخ اطفيش[6]، والواقع أنه غير ممكن أن يغيب هذا الموضوع عن الفقهاء، إلاّ إن طلب باسم الاستقالة، فهم لم يدرسوه بهذا الوصف (الاستقالة)، ولكن تحدثوا عن ترك الإمام الإمامة، وفي التاريخ شواهد على هذا، منها: تنازل الحسين بن علي عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان سنة 40هـ، وتركها الإمام الرستمي أبو بكر بن أفلح سنة 261هـ[7]، لكن المصادر لم تسمها استقالة، وبسموها اعتزالا وتركا أو خلع الإمام نفسه.

يرى الشيخ اطفيش وجوب استمرار الإمام في إمامته،فليس له أن يتركها، إلاّ إذا زال عنه أحد شروطها، بل اعتبر استقالته ذنبا عليه أن يتوب منه، وإذا أصر على ذلك عزل عنها، ولا يعتبر مستقيلا[8].

---

1) اطفيّش، اضياء، ط1، ج 11 ص 390- 391، النيل، ج1 ص 249.

2) الخالدي، قواعد نظام الحكم، ص 280.

3) احمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص 93.

4) اطفيّش، جامع الوضع والحاشية، ص 54، شرح عقيدة التوحيد، ص 195، شرح النيل، ج14 ص 276- 303.

5) المصدر نفسه، ج 14 ص306.

6) عدنان جهلان، الفكر السياسي، ص 198.

7) الطبري، تاريخ، ج5 ص 159-160؛ ابن الصغير، سير الأئمة الرستميين، ص 74؛ إبراهيم بحاز، الدولة الرستمية، ص 124. أبو بكر بن أفلح بن عبد الوهاب الرستمي رابع الأئمة (حكم بين: 258 - 261هـ / 871 - 874م)، وضعفت الدولة على عهده، حتى تخلى عن الإمامة لأخيه أبي اليقظان. ينظر معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 182.

8) اطفيش، شرح النيل، ج 14 ص342- 346.

فقد أصبح واضحا أن إمامة الإمام لا تنتهي طواعية منه، ولكن يمكن أن تنتهي إذا أخل ببعض شروطها ويصبح الحديث حينئذ عن عزله وإنهاء مهمته.

والذي يراه الشيخ اطفيش أن عزله من حق الأمة، إذا وجب ذلك، ومثل في هذا الكتاب بحدوث ما يخل بأحوال المسلمين، ولكن إذا كان عزله يؤدي إلى مضرة فالواجب احتمال أدنى المضرتين. وفي غير هذا الكتاب مثل بالمخل بما إذا ترك العدل، وجار في حكمه، أو ضيع حقوق الرعية، أو زال عقله، أو حدثت به عاهة تمنعه من القيام بمهمته[1].

ج ـ حكم الخروج عن الإمام

يقصد به الخروج عن الإمام الجائر، وترك طاعته، وقد أورد الشيخ الأقوال في الخروج على الحاكم، منها الموقف المنسوب إلى الخوارج وأنهم يوجبون الخروج عنه، على المستطيع القوي، وعلى الضعيف أيضا، وفي المقابل منعه الأشاعرة؛ والذي يراه الشيخ اطفيش، وإن لم يصرح به ويفهم استنتاجا في هذا الكتاب هو جواز الخروج على الجائر، وهو حكم وسط بين إيجاب الخوارج، ومنع الأشاعرة؛ بمعنى أن الأمر موكول إلى الخارج حسب حاله من القوة والضعف.

ولا يمكن للشيخ اطفيش أن يمنع الخروج ما دام أحد أهم مسالك الدين عند الإباضية هو حال الشراة التي يختار فيها الشراة الخروج على الحاكم.

ويقول الشيخ في حال عدم الخروج إنه يجوز القعود تحت السلطان الجائر، عند انعدام الإمامة العادلة، لكن لم يُجز في هذه الحال إعانة الظالم على ظلمه، واستدل في هذا بفعل الصحابة وأهل الورع والعلم لما صبروا على الظالمين، ولم يوجبوا الخروج عليهم في حال ضعفهم، وبقوله ﷺ: «قدّموا قريشا ولا تتقدّموها، وتعلّموا منها ولا تعلّموها، وأطيعوهم ما أقاموا فيكم كتاب الله وسنّتي، فإذا عصوهما فلا طاعة لهم عليكم، ثمّ جدوا أسيافكم واجعلوها على عواتقكم، واضربوهم بها حتّى تبيدوا خضراءهم وإلا فعيشوا أنتم حزّانين هدّادين حتّى تلقوني بأسوء حال»[2].

والواقع أن موضوع الخروج عن الجائر أوسع من هذا الذي اختصره الشيخ هنا، فقد شغل حيزا مهما من تفكير المسلمين، واعتبر الأشعري أن عدم الخروج ديانة، وأن الخروج ضلال، وقال: «ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف وترك القتال في الفتنة»[3]، وورد مثل هذا عند ابن أبي العز[4].

---

1) اطفيّش، التيسير، ج 13ص347، شرح النيل، ج14 ص342؛ ينظر: الحضرمي، مختصر الخصال، ص 194، الوارجلاني، الدليل، ج2 ص63؛ محمد يوسف، نظام الحكم، ص 93.

2) ـ ذكر الهيثمي أول الحديث، وقال: «رواه الطبراني وفيه أبو معشر وحديثه حسن وبقية رجاله رجال الصحيح».

3) الأشعري، الإبانة، ص11.

4) ابن أبي العز، شرح الطحاوية، ص 428ـ 430.

ابن أبي العز علي بن علي بن محمد (731-792هـ/1331-1390م) انظر الزركلي: الأعلام: 313/4.

والذي قاله الشيخ اطفيش هو توضيح موقف الإباضية في الموضوع، إذ غالبا ما ينسب إليهم ما ينسب إلى الخوارج عموما، وهنا يُبين أن موقفهم مغاير للخوارج: فهم لا يوجبون الخروج، لكن لا يقولون بمنعه في كل الظروف، كما يمنعون إعانة الظالم على ظلمه في حال عدم الخروج، وعلى القاعد أن يلتزم أضعف الإيمان وهو الإنكار القلبي[1].

إن الشيخ اطفيش قدّم حلولا من القضايا المتعلقة بالإمامة في هذا الكتاب، وقد أضاف الكثير مما لم يتناوله تيغورين بالدراسة والتوضيح، وبيّنه الشيخ اطفيش وأظهر موقفه الذي كان موافقا لمواقف الإباضية، وهو يتلخص في كون الإمامة واجب وفرض، لكنه لا يرتقي إلى الأصول العقدية، بل ألحق بها إلحاقا نظرا لأهميته، وإقامة الإمامة مقيد بشروط تتعلق بحال المجتمع من القوة والضعف، وأخرى تتعلق بذات المرشح لتولي المنصب، وهو يتولاها على مدى الحياة فلا يتركها ولا يتنازل عنها، ولا يعزل منها إلاّ إذا أخل بأحد شروط توليه إياها، كما لا يخرج عنه إلاّ إذا جار.

والواقع أن هذا الاختصار لا يقدم الموضوع كاملا، فقد سكت الشيخ عن جوانب أخرى لا تقل أهمية عن التي ذكرها، وربما كان السبب في هذا نص المتن الذي يشرحه، والذي لم يتناول كل شيء عن الإمامة، ومن أهم ما تركه أنواع الإمامة التي جاءت عرضا في أثناء الحديث، كما أن سبب تأليف تيغورين لكتابه "أصول الدين" لم يكن عرض الأصول بالتفصيل بقدر ما كان التعرض للمخالفين في هذه الأصول بالرد وإثبات وجهة نظره ومذهبه فيما خالفوه فيه.

ثالثا ـ أصل الولاية والبراءة

هذا الأصل التاسع من أصول الدين، ويعتبر أهم مجال يظهر فيه تجسيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أولاه الإباضية أهمية كبيرة، وجسدوه عمليا، وظهر أثره في حركتهم ومجتمعهم عبر التاريخ، وكتبوا فيه كتبا مستقلة أو تبعا لكتابتهم ضمن العقيدة وعلم الكلام، وشرحوا المقصد منه وأنواعه واعتبروه علما خاصا لكثرة ما ألفوا وصنفوا فيه، وما وضعوا له من تعريفات وتقسيمات وأحكام وشروط وقيود، مما تكوّن منه علم خاص بالموضوع[2]، وكان الإباضية المشارقة أكثر اهتماما وأغزر إنتاجا للمؤلفات فيه[3]، وقد دفعهم إلى هذا ـ فوق اعتباره أصلا في الدين ـ كونه يجسّد في الحياة العملية للإنسان، ويلازمه في علاقاته بغيره.

ووجد هذا المبدأ عند غير الإباضية أيضا، إلاّ أن الاهتمام به لم يكن على درجة واحدة، بل كان غالبا نظريا عند غيرهم باستثناء الشيعة الذين اهتموا به من جانب وجوب الولاء للأئمة؛ ويقرر القحطاني غياب هذا الموضوع

---

1) اطفيّش، شرح عقيدة التوحيد، ص 392- 393، الضياء، ج36 ص227.

2) السالمي، مشارق، ج2 ص 208.

3) الرواحي، نثار الجوهر، ج1 ص 60.

عن كتب العقيدة عند غير الإباضية قائلا: «ولا تجد لهم [السلف] ذكرا لقضية الولاء والبراء إلاّ في كلمات موجزة صغيرة»[1]، ويبرر هذا الغياب بأسباب منها أن الشعور العقدي عند السلف وانشغالهم بغيره مثل موضوع الصفات، وتصديهم للمخالفين فيها شغلهم عن الولاء والبراء، وأن علم الكلام بمنهجه صرفهم عن الاهتمام بالقضية وأقصاها من البحث والاهتمام بها عندهم[2]؛ وهي أسباب غير كافية لأن ما ذكره من الانشغالات تقاسمه معهم الإباضية أيضا؛ والذي يظهر جليا هو أن السبب كان في النظر إلى القضية، واعتبار الإباضية أن الولاية والبراءة كما تكون في عامة البشر، كذلك تكون في حقّ الأشخاص بأعيانهم، ولما اهتموا لهذا الخصوص جعلهم ذلك يبحثون الحالات المتعددة بتعدد الأشخاص، ويفرضون الجواب والفتوى في كل ما استجد من تصرفات الناس؛ يضاف إلى هذا الأوضاع السياسية التي عاشها الإباضية عبر تاريخهم، ورفضهم في الغالب الحال التي كان عليها المجتمع بعد عهد الراشدين، مثل الحال التي عاشها المسلمون المعاصرون التي جعلتهم يرجعون إلى هذا المبدأ ويعتبرونه من أصول الديانة ويجب الأخذ به[3].

وقد اكتفى غير الإباضية بمجرد ولاية عامة للمسلمين والبراءة من عموم الكافرين، وهذا ما جعل تيغورين يصنف الموضوع ضمن أصول الخلاف، واهتم بإثبات الولاية في حق الأشخاص بأعيانهم، والبراءة منهم كذلك، ورد على منكرهما، كما هو في هذا الكتاب، وتبعه الشيخ اطفيش، مبينا المقصد من الولاية والبراءة وأنواعهما، ومثبتا وشارحا لرأي تيغورين في الرد على منكري ولاية الأشخاص والبراءة منهم.

فالذي ورد في المتن ثلاثة جوانب من الموضوع هي: الاتفاق بين المسلمين على الولاية العامة والبراءة العامة، وإثبات ولاية الأشخاص والبراءة من الأشخاص، والرد على منكري ولاية الأشخاص والبراءة منهم.

فقد كان تيغورين يرى أن المسلمين متفقون على وجوب الولاية العامة للمسلمين جميعا، والبراءة من الكافرين جميعهم، ثم بعد ذلك أنكر من أنكر تطبيق هذا المبدأ على الأشخاص، وذهب يثبته ويرد على الإنكار.

والموضوع له علاقة وطيدة وواضحة بالموقف من صاحب الكبيرة: هل يجوز أن يبغض لكبيرته؟ وهل يبغض لفعله الكبيرة؟ ولهذا كان الاختلاف بين من يرى أن صاحب الكبيرة يبقى مؤمنا، واحتفظ له بكل الحقوق حتى حق الأخوة في الدين والتودد إليه، وبين من نزّله غير هذه المنزلة وأسقط عنه حق الأخوة في الدين والتودد إليه حتى يتوب ويعود إلى الحق.

---

(1) القحطاني، الولاء والبراء، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 94، وقد أشار إلى قول البعض إن الولاء والبراء من مصطلحات الخوارج والشيعة وليس لأهل السنة والجماعة والسلف، واعتبر ذلك قدحا فيه، ودافع عنه، وقال إنه ولو كان هؤلاء فإنه لا يضر لأن المطلوب تحقيق ما في الكتاب والسنة وأن إبراهيم [illegible] قد استعمله قبلهم، وأن المبدأ العقدي لا يضر فيه شيء إذا استعمله أهل البدع لنصرة بدعهم؛ ينظر: الولاء والبراء، ص 252.

(3) انظر: تقديم عبد الرزاق عفيفي لكتاب الولاء والبراء، ص 5.

فنرى أن الموضوع كان امتدادا للموقف من صاحب الكبيرة، لأنه لا خلاف بين المسلمين في المودة العامة بين المسلمين، والعداوة العامة من الكفار، وهذا الذي ناقشه الشيخ اطفيش في الشرح، لذا جاء الموضوع غير شامل لكل أصل الولاية والبراءة كما يوحي به العنوان، بل في قضية جزئية منه.

ونحن إذ نتناول موقف الشيخ اطفيش نحاول أن نأخذ بعض الجوانب الأخرى من هذا الأصل، ومن بعض كتبه الأخرى التي بسط فيها القول.

1 ـ المقصودُ من الولاية والبراءة

قبل الحديث في الموضوع يحسن أن نبين المقصود من الولاية والبراءة، وتعريف هذا الأصل، وإن كان الشيخ لم يعرفه إلاّ بإيجاز شديد في هذا الكتاب؛ فقد قدم معنى الولاية والبراءة في غيره بضبط لفظ الوَلاية لغة بفتح الواو وتعني : «القرب والقيام للغير بالأمر والنصر والاهتمام بالمصالح والحفظ والاتصال»[1].

وفي الاصطلاح: «الحب بالقلب، والدعاء، مما يختص بالسعيد»[2]؛ و«المودة والمواخاة والدعاء لغير الآخرة»[3].

وأما البراءة فهي لغة البعد والتخلص من شيء[4].

وفي الاصطلاح هي: «البغض والشتم واللعن، للكافر لكفره»[5]؛ وهي كذلك: «المباينة والعداوة والدعاء بشرّ الآخرة»[6].

ويلاحظ أن التعاريف التي قدمها الإباضية ـــ رغم اهتمامهم بالموضوع ـــ قاصرة عن الوفاء بالمعنى الكامل للولاية كما هي في حقيقتها عندهم، لأننا عندما نرى إلى مدلولها وأنواعها نجدها تتسع إلى العلاقة التي تربط الإنسان بالله تعالى، وتتعلق بمحال الغيب في ولاية من سبقوا من المؤمنين، وبالحاضر كما في ولاية الأشخاص بأعيانهم والبراءة منهم أيضا، وهذا يفترض أن يكون التعريف جامعا لهذه المعاني، وأغلب التعاريف تقتصر على العلاقة التي تكون بين الناس؛ والموقف الذي يُتخذ من الناس حسب أخلاقهم وسلوكهم، بينما هناك ما يتعلق من الولاية بولاية النفس وولاية العباد لله تعالى وولاية الله تعالى للعباد.

---

(1) اطفيش، الذهب الخالص، ص32؛ ينظر: الخيطالي، قواعد الإسلام، ج1 ص45؛ السالمي، مشارق، ج2 ص209؛ الفيروز آبادي، قاموس، 401/4.

(2) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 628.

(3) اطفيش، جامع الوضع والحاشية،ص61؛ الذهب،ص 32، شرح عقيدة التوحيد، ص 333، شامل الأصل والفرع، ج1 ص63.

(4) اطفيش، ذهب، ص 44، الزبيدي، تاج، ج1 ص149، السالمي، مشارق، ج 2 ص219.

(5) اطفيش، الذهب الخالص، ص 44، 45.

(6) اطفيش، جامع الوضع والحاشية، ص61، شامل الأصل والفرع، ج1 ص63.

والذي ذكره الشيخ اطفيش هنا هو جانب الولاية بين العباد فيما بينهم، لذا يبقى الكتاب غير واف بكل أنواع الولاية كما تقدمه كتب الإباضية ومتون العقيدة، ومنها كتب الشيخ اطفيش في غير هذا الشرح.

2 ــ أنواع الولاية والبراءة

إن الولاية والبراءة ترجمة للإيمان في الواقع، وتجسيد لمجموعة من العلاقات محورها المؤمن وعلاقته بكل من حوله، ومن هنا كانت أنواع الولاية والبراءة، وهي لكثرة الاعتبارات فيها تعددت تصنيفاتها؛ وبالنظر إلى كثرة الأنواع يمكن أن تقسم إلى أقسام ثلاثة حسب مجالاتها:

1 ــ الولاية والبراءة بين الله تعالى وبين عباده، وفي هذا المجال نجد ولاية الله تعالى لعباده برضاهم عن أوليائه، وولايتهم له باتباعه وطاعته، ثم براءة الله من الكفار.

2 ــ ولاية المسلمين جملة والبراءة من الكافرين جملة.

3 ــ ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص، وتتكون من باقي معاني وأصناف الولاية، وهي: ولاية النفس، وولاية من نزل في حقه نص بعصمته، أو إخبار بخير في حقه، والبراءة ممن نزل في شأنه نص بكونه من الخاسرين، وولاية المؤمن للتقوى التي شُهد له بها وبوفائه بالدين، والبراءة من العاصي لمعصيته ولكفره.

فهذه أنواع الولاية والبراءة والتصنيف الذي يختصر الحديث عنها، ومنه نرى أن الكتاب الذي نحن بصدد دراسته لم يأخذ من هذه الأصناف إلاّ العموم، وهو الولاية العامة والبراءة العامة، والخصوص وهي الولاية بحق الموفي بالدين والبراءة من العاصي.

ويحتمل لإغفال تبغورين للجوانب الأخرى أن التقسيم لم يستقر بعد في وقته، لذا لم يورد الأصناف الأخرى، أو أن الخلاف لم يكن في كل الأصناف فالغالب أن الاختلاف إنما كان في حق الفاسق، وهو الذي وقع الجدل بشأنه، لذا وجدنا الشيخ تبغورين يقدم الحديث حسب منهجه على المتفق عليه ثم يذكر محل الخلاف، وهو هنا يبني تأصيل ولاية الأشخاص والبراءة منهم على تأصيل الولاية العامة والبراءة العامة كما سيأتي.

وسنتناول بالتوضيح ما اهتم به المؤلفان تبغورين والشيخ اطفيش وهما ولاية الجملة وبراءة الجملة وولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص

أ ــ ولاية الجملة وبراءة الجملة

فالنوع الأول ولاية الجملة وبراءة الجملة، وهو ما أجمع عليه المسلمون ويتفقون عليه، ويعني اعتقاد المودة والمحبة والنصرة والنصح لكافة المؤمنين جملة؛ وعكسها وهو البراءة من أهل الكفر عموما واعتقاد كراهيتهم وبغضهم، ومنابذتهم، وترك الاقتداء بهم.

وهذا المبدأ لا يحتاج إلى استدلال كبير على وجوبه، فآيات القرآن الكريم كثيرة في رسم موقف المسلم من الآخرين، واعتبار الناس فرقين مؤمنين وكافرين، وأن المؤمنين أولياء بعضهم بعضا، وأن الكافرين أعداء للمؤمنين

وأولياء بعضهم بعضا، وأن كلا يعمل لنصرة حامبه، ومفروض على المؤمنين أن يتآخوا فيما بينهم، وأن يتركوا موالاة الكفار، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[آل عمران: 27].

وهذا الواجب هو الذي يعصم المجتمع المسلم من الاختلال ويحافظ على تماسكه ويكسبه القوة على أعدائه والشخصية المتميزة، وذكر الشيخ اطفيش أدلة متعددة، منها ما تبع فيه الشيخ تبعورين ومنها ما أضافه في الشرح.

وحكم هذه الولاية والبراءة الوجوب، تبعا لدليل القرآن الكريم، فليس الأمر متروكا لهوى النفس أن تحب أو تكره حسب معيار غير معيار الشرع، فكل الموافقين في الدين إخوان، تجب موالاتهم، ونصرتهم، والنصح لهم، وكل المخالفين فيه أعداء، يجب الابتعاد عنهم، وعدم موالاتهم، وترك نصرتهم.

ويقول الشيخ اطفيش في بيان هذا الوجوب: «إنما المؤمنون إخوة في الدين منتسبون إليه وهو جامعهم، انتساب أخوة النسب إلى الأب الواحد يجمعهم أصل واحد، والأخوة القوية أخوة الدين الموجبة للحياة الأبدية»[1].

ويقول أيضا: «أصل الولاية الموافقة في الحق فالمتوافقان متواليان ولو لم يعلم أحدهما بالآخر أو تبرأ منه بظاهر الحال، والبراءة بالعكس»[2].

ويقول: «من حق المسلمين في كل زمان أن يراعوا هذا التشديد وهذا التعطف، فيتشددوا على من ليس من ملتهم ودينهم ويتحاموه، ويعاشروا إخوانهم في الإسلام متعطفين، بالبر والصلة وكف الأذى والمعونة والاحتمال والأخلاق السمحة»[3].

فالولاية بهذا المعنى من الخصيصة الدينية الجائزة بل الواجبة أيضا[4]، والشيخ اطفيش يوافق تبعورين في وجوب العمل بهذا الأصل، ويزيد الشيخ اطفيش حكما على تارك العمل بالولاية والبراءة مع ظهور موجبهما أو أنكرهما داخلا في الكفر، وكذا إذا تولى أو تبرأ بغير موجب ولا دليل[5].

وهي أحكام تظهر قاسية شديدة، ولكنها تناسب مع مكانة الموضوع كما هي في القرآن الكريم وكما جاءت في السنة المطهرة، الهدف منها أن يجعل المسلم حدا فاصلا بين من يكون وليا له ومن هو عدو له ولله تعالى، فلا يُغتفر الخطأ في أصل من هذا النوع، ولا يوكل أمره إلى الزوات والرغبات الشخصية.

---

1) اطفيش، حاشية القناطر، ج1 ط202.

2) اطفيش،الذهب الخالص، ص 42.

3) اطفيش، حاشية السؤالات، ط128.

4) اطفيش،تيسير، ج13 ص 375.

5) اطفيش الذهب الخالص، ص 38، 39.

ولا نستبعد أثر الوضع الذي عاشه الشيخ اطفيش على هذه الأحكام، فجاء موقفه تأييدا للإجماع على الولاية والبراءة، وتحسيدا للعمل على جمع كلمة المسلمين، والسعي إلى وحدتهم، وإلى منابذة الكفار على عهده متمثلين في المستعمرين، وكانت مواقفه تصدر عن هذه العقيدة[1].

ب ـ ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص

ومعنى هذا النوع من الولاية والبراءة اتخاذ المواقف من الناس بأعيانهم، وتفردهم، وبأسمائهم؛ والذي ذكره الشيخ في هذا الكتاب ممن يشملهم هذا النوع من الولاية والبراءة هم: الأنبياء المعصومون، والصالحون المذكورون في نصوص القرآن الكريم أو السنة الصحيحة، وكذا الذين سخط الله عليهم في القرآن الكريم، ومن أخبر الرسول ﷺ هلاكه، وصاحب الكبيرة، والمعروف بوفاته وتقواه من الناس.

وكان محور الحديث في الغالب على صاحب الكبيرة والبراءة منه، لأن حب المعصومين والصالحين الممدوحين في القرآن وحب المسلم بعينه والتودد إليه والنصح له لا يختلف فيه أحد من الأمة، وبقي الخلاف في شأن العاصي.

وقد نسب الرفض إلى الخشوية والمرجئة، والأشعرية، وأنهم يرون هذا الصنف من الولاية والبراءة من البدع، كما جاء في تبغورين، فمنهم من رآها غير واجبة، ومنهم من رآها بدعة، وأضاف الشيخ اطفيش أن منهم من رأى أنها بدعة محرمة، وقال وهذا الموقف هو الذي عناه تبغورين بالرد.

ولعل من أسباب رفض هذا المبدأ كونه عرف عن غير أهل هذه المذاهب من الخوارج والروافض كما يقرر ذلك القحطاني، ورد عليهم منهجهم في الولاء والبراء، وأثبت أن الولاء والبراء حق يجب الأخذ به ولا يضر كونه معلوما عند غير أهل السنة والسلف أن يأخذوا به[2].

إلاّ أن النظر إلى الموضوع خارج إطار نسبته إلى مذهب وآخر، ودون قصره على جهة وعلى مجموعة يدل على أن المسلمين في عمومهم لم يمانعوا من تولي المتقين بأعيانهم، كما أنهم لم يرتضوا السكوت عن باطل يأتي به شخص مهما كان وصفه، وإلا فلا معنى لفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يكن الموضوع غائبا كلية من كتب ومؤلفات العلماء المسلمين؛ وقد أشار ابن حجر إلى جواز لعن المعين في شرح البخاري، وساق قول عبد الله بن مسعود: لعن الله الواشمات والمتوشمات ... فقال ابن حجر: «واستدل بالحديث على جواز لعن من اتصف بصفة لعن رسول الله ﷺ من اتصف بها، لأنه لا يطلق ذلك إلاّ على من يستحقه»[3].

والواضح أيضا أن مبدأ الولاية والبراءة لما نظر إليه المسلمون على أساس الرضا عن الأتباع، واقتصروا فيه على مجرد الترحم على المولى واللعن للعاصي وجواز ذلك من منعه، ظهر كأن في الموضوع خلافا، مع أن القضية أوسع

---

1) ينظر: وبعن، موقف الشيخ احمد بن يوسف اطفيش من الاستعمار، ص 19- 28.

2) القحطاني، الولاء والبراء، ص 252-257.

3) ابن حجر، فتح، ج 8 ص 631، ينظر: الصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص237.

من هذا بكثير، و لم تكن أبدا تكريسا للتفرق والعصبية المذهبية، بل كان هذا انحرافا عن أصل الولاية والبراءة، مما يفرض إعادة النظر إلى الموضوع واعتبار أن المقصود من الولاية والبراءة إحقاق الحق، ونصرة أهله، ومجاهدة الباطل ومواجهة أهله، مهما كانوا وأينما كانوا.

والذي استند إليه الإباضية في إثبات العمل بولاية الأشخاص وبراءتهم جملة من الأدلة، ترتكز على إثبات وجود العلة واتفاقها بين ولاية وبراءة الجملة وبين ولاية وبراءة الأشخاص، ووجود نصوص استدل منها على أنها تبيح ولاية الأشخاص وبراءتهم، من الكتاب والسنة.

فأول ما يذكر من الاستدلال هو اتفاق العلة بين ولاية الجملة وبراءة الجملة وبين ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص، وهذه العلة هي الوفاء في الولاية والعصيان في البراءة، فما كانت ولاية الجملة وبراءتها واجبة إلاّ لهذا السبب، وليست ولاية الأشخاص وبراءتهم إلاّ جزء من ولاية الجملة وبراءة الجملة، فإذا وجدت العلة في الأشخاص انصرف الحكم العام عليهم بمفردهم؛ وهذا ما ذكره الشيخ اطفيش على سبيل القياس بين النوعين من الولاية والبراءة.

ثم ذكر من الحديث:

1 ــ قوله ﷺ: «من أحبّ لله وأبغض لله، وأعطى لله ومنع لله، فقد استكمل خصال الإيمان»[1]؛ وعلق الشيخ اطفيش على الاستدلال به أنه يدل على مدح استكمال الإيمان وليس أمرا بولاية مستكمل الإيمان.

2 ــ حديث: «من أحبّ رجلا في الله لعدل ظهر له منه، وهو في علم الله من أهل النار، أجره الله على حبّه إياه، كما لو أحب رجلا من أهل الجنّة؛ ومن أبغض رجلا في الله لجور ظهر له منه وهو عند الله من أهل الجنّة، أجره الله على بغضه إياه، كما لو كان يبغض رجلا من أهل النار»[2]، وعلق عليه الشيخ اطفيش أيضا بأنه في العمل بالولاية والبراءة وليس في الأمر فيها.

3 ــ وقول عمر ﷺ: «من رأينا منه خيرا قلنا فيه خيرا»الخ[3].

ونلحظ أن الشيخ اطفيش مع استدلاله بهذه النصوص فقد ذكر فيها أنها لم تكن أوامر مباشرة في الولاية والبراءة، وهذا مع أنها توافق مع ما يعرّف به الولاية بأنها حب المتولى، وبغض المتبرأ منه، فهي وإن لم تكن في أمر مباشر، لكنها ضمنيا تمدح من يأتي بالولاية والبراءة كما أمر بها.

---

1) رواه الطبراني بلفظ: «أحب في الله ...»، ينظر: الأوسط، ج10 ص33 رقم 9079، والهيثمي وقال: «فيه صدقة بن عبد الله السمين، ضعفه البخاري وأحمد وغيرهما وقال أبو حاتم محله الصدق»، مجمع الزوائد، ج1 ص90.

2) وهو من قول ابن الحنفية في البيهقي، وكشف الخفاء، ينظر: البيهقي، الشعب، ج7 ص71 رقم 9521، العجلوني، كشف الخفاء، ج2 ص70، رقم 1704.

3) ينظر: البيهقي، السنن الكبرى، ج9 ص 42 بلفظ غير هذا.

وهو نفسه يشير مرة أخرى إلى هذا النوع من الأحاديث، وهذا يدل على أن مستند ولاية الأشخاص والبراءة منهم إنما هو قياس ولاية الجملة وبرائتها عليها لجامع علة العمل الصالح في الولاية والعمل السيئ في البراءة.

3 ـ الرد على منكري ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص

ويرد على منكر وجوب ولاية الأشخاص والبراءة منهم جملة من الردود منها:

1 ـ ذكر في كثير من الأحاديث الحب في الله والبغض في الله، والتوعد بالنار لمن لم يحب في الله تعالى ولم يبغض في الله مما يدل على وجوب العمل بذلك، وبسائر أدلة وجوب ولاية الأشخاص والبراءة منهم.

2 ـ من فعل الرسول ﷺ أنه يتولى الأشخاص، مما يوجب التأسي به ما لم يظهر أنه خاص به ﷺ.

3 ـ وإذا كانت العلة في الولاية الوفاء بالدين وفي البراءة المعصية والكفر، فإن المفروض أن يوجد الحكم كلما حصلت العلة في الجملة أو الشخص. وإذا لم يصح هذا بطل كل تعليل وكل قياس.

4 ـ ومما يوجب العمل بالولاية للأشخاص والبراءة منهم ما يترتب من أثر انعدام هذه الولاية والبراءة، فمن ذلك أنه لا معنى لاشتراط العدالة في الأشخاص وفي قبول الشهادة والرضى بها، فترضى كل شهادة مطلقا سواء من عدل أو من غيره.

5 ـ وترك ولاية الأشخاص والبراءة منهم يفضي إلى تساوي الناس جميعا مطيعهم وعاصيهم، فلا معنى للتفضيل إذا كنا لا نتولى الموالي لوفائه، ولا نتبرأ من العاصي لعصيانه، فيستوي التقي والفاسق في المعاملة مع أن الشرع فرض التمييز بينهما، في مثل قوله تعالى:

ـ ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾[السجدة:18].

ـ ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[القلم:35-36].

ـ ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾[ص:28].

6 ـ ويلزم من ترك الولاية والبراءة من الأشخاص قبول شهادة الزناة لأنهم مؤمنون لقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[النور:2].

7 ـ ويلزم ولاية الزناة وعدم تعنيفهم بأشخاصهم.

8 ـ ويلزم من هذا الترك الإخلال بالوعد والوعيد وخلفه: فيجوز عقاب التقي وثواب الفاسق، وهو صفة الجاهل والله تعالى منزه عن كل نقص.

9 ـ ويلزم الخلل في منطق التغاير: بالتضاد والاختلاف، فيثبت للضد ما يثبت لضده.

يلاحظ في هذه الردود والمواقف في الموضوع أنها تنطلق في عملها من اعتبار واحد في موضوع الولاية والبراءة، إذ تقصره على مجرد اللعن والترحم، والمحبة الشخصية والكره الشخصي، مع أن الواقع أننا نرى أن هذا المبدأ العقدي أهم بكثير من هذا؛ وأوسع مجالا من مجرد توزيع الرحمات واللعنات، وأنه لم يكن للحكم على الإنسان، بقدر ما هو من أجل إصلاح الإنسان ونصحه عند خطئه.

فموضوع الولاية والبراءة كما يقدمه القرآن الكريم وكما كان على عهد رسول الله ﷺ في أعظم صور تطبيقه لما هجر وأمر بهجر الذين خلّفوا، لم يكن المقصد منه إقصاؤهم من مجتمع المسلمين وإبعادهم والتشفي فيهم، بقدر ما كان من أجل تربية المجتمع والحفاظ عليه وعلى أفراده، أن يبقوا على الصراط السوي، فإذا خرج بعضهم أو أغراه الشيطان سرعان ما يتداركه الرسول ﷺ بحكمته، وهدي من الله تعالى لرجعه إلى دائرة الصواب، وأنتج منهجه هذا خيرا عظيما للأمة.

وكان على المسلمين من بعده ﷺ ألا يستعملوا هذا المبدأ إلاّ في هذا المنهج وهذه الأغراض، ولكن لما أصبحت الولاية والبراءة هي ولاية انتماء وولاء للفكرة والرأي الشخصي أو المذهبي، والبراءة هي تمييز للمنتمين من غير المنتمين إلى الجماعة، وانتصارا على الغير بسبب عدم انضمامهم إلى المذهب تغيرت وجهت هذا المبدأ حتى أصبح من الأسلحة التي يشهرها الناس فيما بينهم حتى في المذهب الواحد، بسبب التوسع والمبالغة غير المطلوبة، والتاريخ يمدنا بنماذج كثيرة من سوء استعمال هذا المبدأ، وتصيره سببا للفرقة وقد كان سببا للوحدة.

والواقع أن المجتمع المسلم عندما يضعف عن الحفاظ على مكتسباته وناسه ينقلب فيه بعض الأفراد حربا على بعضهم البعض، خاصة عندما تستعمل المبادئ العقدية استعمالا خاطئا، ومن النماذج أن بعض العلماء أنفسهم اصطلوا واكتووا وتأثروا بسبب هذا الاستعمال الخاطئ، فالشيخ تغورين واحد منهم، تعرض للهجران جراء التوسع في تطبيق الولاية والبراءة، وكذلك كان حال الشيخ اطفيش[1]، وهذان نموذجان من عالمين في المذهب الواحد وأمثالهم من العلماء الذين هجرهم ناسهم في غير الإباضية غير قليل.

وإذا كان الأمر يقع في دائرة المذهب الواحد فلا يستغرب أن يكون أكثر منه ضراوة بين المذاهب المختلفة، مما يدعو إلى ضرورة العمل من جديد في توضيح الوجه الحقيقي لمبدأ الولاية والبراءة، بما يخدم وحدة المسلمين ولا يكون سببا في مزيد تشتيت.

فما كان الرسول ﷺ يشرع لتفريق المسلمين وهو الحريص عليهم، ولم يشرع لنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليكون المسلم عونا لعدوه على أخيه مهما كان مذهبه، فالمفروض أن الأخوة التي فرضها الله تعالى بين المسلمين رباطها الوثيق وصلتها الدائمة الخالدة هي الانتساب إلى العبودية لله تعالى كما يجب وليس الانتساب إلى مذهب كما يريد الأتباع.

4 ـ شروط تطبيق الولاية والبراءة

ومما يؤكد المعاني السابق ذكرها أن الولاية والبراءة فوق كونهما تجمعان المسلمين تحت رباط التوحيد، بعيدا عن الأهواء والنزعات الضيقة الشخصية، فإن تطبيقهما أيضا حسبما يقدمه الشيخ اطفيش والمدرسة الإباضية محكوم بشروط، منها ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب وهي:

---

1) ينظر ماسبق، ص 35 – 36، 53.

1 ــ العمل حسب الظاهر وليس على المسلم المتولي أو المتبرئ، أن يبحث في السرائر ولا أن يتجسس، فليس هذا المبدأ من أجل البحث عن أسرار الناس بقدر ما هو إجلال الإنسان حيث أجل نفسه.

2 ــ طريق معرفة الولي أو المتبرأ منه لا تكون إلاّ من معاينة الفعل وصاحبه، أو بإخبار أمينين، أو عن طريق الشهرة في الخير أو الشر.

3 ــ أن يكون القلب مطمئنا لتولي العبد حتى قال الشيخ اطفيش: «فإن ارتاب القلب لأمر شرعيّ لم تجز الولاية، ولو شهد بها الأمناء، أو شهر أو شوهد»[1].

4 ــ توفر الهيئة الحسنة في المتولي: ويقصد بها الأخلاق الحسنة، وإن كانت الهيئة السيئة بمعنى سوء الخلق دون المحرمات ليست سببا في البراءة، ولكن لا تحل صاحبها مقام صاحب الهيئة الحسنة ولا يستوي معه.

فالولاية والبراءة تجتمع مع الإمامة وهما من أهم مظاهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اهتم بهما الإباضية، ويرجع هذا الاهتمام إلى اعتبارهم الإيمان قولا وعملا، فكان التجسيد الفعلي العملي متعدد المظاهر ومن بينها ما ذكره تيغورين وشرحه الشيخ اطفيش. وإن كانا لم يستوفيا الحديث عن كل الجوانب للأسباب السالف ذكرها، ولكن قدما جوانب مهمة في الموضوع، نرمي في عملها إلى تطبيق ما أمر الله تعالى به والرسول ﷺ.

وتجتمع هذه الأصول كلها كما قدمها الشيخ تيغورين والشيخ اطفيش من أجل تقديم منهاج للمسلم يسير وفقه في حياته، يحقق به الغاية التي من أجلها خلق، والمصير الذي يريد أن يؤول إليه في الآخرة. ولكن قد تختلف الرؤى إلى هذه الأصول وتختلف التفاسير التي تقدم بشأنها من عالم إلى آخر، ومن مذهب إلى آخر.

وما قدمه المؤلفان بالمتن وشرحه تمثل نظرة الإباضية إلى هذه الأصول، وشرحهم لها، ورأيهم فيمن خالفهم، وهذا ما درسناه من خلال الكتاب بعد تحقيق نصه، وتقدم في آخر، المؤلف من العمل القسم الأول من الكتاب، وهو الخاص بشرح الأصول العشرة، وقبل ذلك تبين وضعية النسخ والمنهج الذي اتبعناه في تحقيقها.

---

1) اطفيش، شرح أصول الدين، ص 629.

الخاتمة

لقي الكتاب "أصول الدين" للشيخ تبغورين بن عيسى اهتماما كبيرا لدى الأوساط الإباضية، بما فيه من تعبير عن آرائهم ومواقفهم في المسائل العقدية، وظهر هذا الاهتمام لدى علمائهم بما تولوه من أعمال حول الكتاب، فقد كتبه مؤلفه في القرن الخامس الهجري، وهو بداية العصر الذهبي بالنسبة إلى البيئة العلمية الإباضية بالمغرب، بما شهدت من إنجازات علمية وعلى رأسها تأسيس نظام حلقة العزابة، وبما عرف فيها من أعلام كبار للمذهب بالمغرب، أمثال الوارجلاني وأبي عمار، وغيرهما. ومثّل هذا الكتاب مرحلة مهمة في تاريخ تطور الفكر العقدي لدى الإباضية، وظهر على هذا الشكل في التصنيف وتقسيم المسائل.

وقد تناوله بالدرس أربعة أعلام في خمسة أعمال آخرهم هذا الكتاب الذي أتممنا تحقيق جزئه الأول للشيخ اطفيش.

فكتاب "شرح أصول الدين" اختصر مسيرة المذهب في تسعة قرون، من أصله ومنشئه الذي يعود إلى القرن الخامس الهجري إلى شرحه الذي انتهى في القرن الرابع عشر الهجري.

وأظهر تحقيق كتاب "شرح أصول الدين" جوانب متعددة من مظاهر الاهتمام بالبحث العقدي والكلامي عند الشيخ احمد بن يوسف اطفيش؛ كما أمكن بواسطة هذا التحقيق إنجاز وإخراج كتاب جديد للوجود كان رهين رفوف المكتبات الخاصة، ولم تتح الاستفادة منه إلاّ في نطاق محدود مقتصر على بعض الباحثين الذين أمكنهم أن يقصدوا هذه المكتبات ويصروا على الكتاب في وضعية سيئة من حيث الخط ونوعية الورق، مضافا إليها عدم كمال النسخة، فكل الذين استعملوه من الباحثين سابقا كان عمدهم نسخة مكتبة القطب التي رمزنا إليها في عملنا بالحرف (ق)، وهي على ما ذكرنا من الأوصاف.

وقمنا مع تحقيق الكتاب بدراسة هي الأولى في نقد الكتاب وتقديم تقييم عنه، يتوخى قدر المستطاع الموضوعية؛ دراسة أظهرت ما اكتنف الكتاب من أهمية، وما حواه من مادة علمية في العقيدة والآراء الكلامية خاصة، ويمكن تلخيص أهم هذه النتائج فيما يأتي:

أولا ــ لم يكن هناك من شك في نسبة الكتاب إلى الشيخ احمد بن يوسف اطفيش، فقد ذكره في مؤلفاته وذكر فيه بعض أعماله، وذكره من ترجموا له.

ثانيا ــ العنوان المختار للكتاب لم يكن من وضع المؤلف، فقد أثبت البحث أن الشيخ اكتفى في الإشارة إليه بقوله: "شرح تبغورين"، وهي طريقة معهودة في شروحه، يحيل بها على اسم صاحب أصل الكتاب المشروح، واخترنا العنوان العلمي المعبر عن حقيقة الكتاب

وهو: "شرح أصول الدين"، بناء على أن عنوان الأصل هو "أصول الدين".

ثالثا ــ عدّد الشيخ من مصادره في الشرح، منها مصادر إباضية وغير إباضية؛ وأهمها من مصادر الإباضية ثلاثة: "مسند الربيع بن حبيب"، و"الموجز" لأبي عمار عبد الكافي، و"حاشية أصول الدين" للمصعبي يوسف بن محمد؛ ومن مصادر غير الإباضية ثلاثة: "المواقف" لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي، وشرحه للجرجاني، وشرح المقاصد للتفتازاني مسعود بن عمر، يضاف إليها كتب التفسير والحديث.

والملاحظ على المصادر أن الشيخ كثيرا ما نقل منها بالمعنى، خاصة المصادر المذكورة آنفا، كما أنه لم يشر إلى أخذه عن المصعبي، وأوضحت الدراسة أن كثيرا من نقوله استفادها منه، ورغم أنه كان حريصا على نسبة الأقوال إلى أصحابها.

رابعا ــ تميز منهج المؤلف في تعامله مع نص تيغورين بجملة من الخصائص، منها:

ــ الشرح الوافي المستفيض، والتوسع فيه، إذ تتبع نص المؤلف كاملا، فهو بهذا أوفى الأعمال الخمسة التي أنجزت قبله سواء الحواشي أو الشروح.

ــ الاستطرادات الكثيرة خارج موضوع الكتاب، حتى غدا موسوعة في فنون متعددة، بما أضافه من فصول كاملة أحيانا، وكان الكتاب في هذه الصفة نموذجا لطريقة التأليف الموسوعية عند الشيخ اطفيش.

ــ التدقيق والاستدراك على ما أورده تيغورين من أدلة على الأصول العشرة، فكان لا يرتضي الدليل إذا لم يكن مباشرا، وينبه على العموم فيه، وعلى احتماله معان متعددة تجعله غير كاف في الاستدلال على مسألة بخصوصها.

ــ تلخيص المسائل، وسبق المؤلف إلى ذكر النتائج، مما سبب التكرير في الكتاب كثيرا.

ــ الاهتمام بالشرح اللغوي لألفاظ المتن، والتوسع في ذلك، بالاستشهاد، والرجوع إلى مصادر اللغة.

ــ التوسع في الاستدلال، وإيراد الروايات المتعددة للدليل الواحد خاصة في الاستدلال من السنة.

خامسا ــ أما من حيث منهجه في الاستدلال فإن الشيخ اطفيش قد اتبع المدرسة الإباضية، ولم يخرج عنها، وكان عمله في إطارها؛ فمصدر الدليل هو السمع من قرآن وسنة، والعقل يعتبر عنده ذا وظيفة محدودة في إطار النص، يفهمه، ويوضحه، ويقرُّ بما أقرَّ به النص، لكن لا يكون هو الدليل، ولا يكون حكما عليه.

لذا وجدناه يجنح إلى التأويل، لأنه يرى أن النص يؤخذ كما هو ما دام محكما، غير موهم للتشبيه، فإذا كان متشابها وجب عنده الركون إلى التأويل منعا للتشبيه وتحقيقا للتنزيه، وهذا التأويل مقيد ببقائه في إطار ما يسمح به المحكم من المعاني، وبما تفيده اللغة، ولا يكون تبعا لهوى، ولا قولا غير مؤسس.

وأظهر بذلك أن للإباضية منهجا في الاستدلال والبحث العقدي، فهم يرون الشرع يؤخذ ويتعلم رواية

وسماعا، لكن لم يكونوا نصيين، بالمعنى الضيق للمصطلح، بل منحوا إلى التأويل؛ وأجازوا العمل العقلي مع الدليل لكن لم يكونوا مع ذلك من المعتزلة ولم يرتضوا كل من آرائهم، كما لم ينتهوا إلى رأي الخوارج كلية.

سادسا ــ ومن جهة أخرى أظهرت دراسة الأصول التي شرحها الشيخ اطفيش في هذا الجزء من الكتاب نتائج منها:

1 ــ إن مصطلح الأصول ما زال يحتاج إلى ضبط وتدقيق، فقد تداوله العلماء المسلمون، لكن بغير اتفاق على مدلول واحد، فهو من جهة قابل لاستعمالات متعددة لا يحددها إلاّ السياق الذي يرد فيه، ومن جهة أخرى يوحي بالرجوع إلى مصدر واحد، مما يحمل معنى التوحد والاتفاق، والواقع غير ذلك؛ فإن الأصول التي درسها الشيخ اطفيش وشرحها هي من جنس ما تفرد به كل مذهب ليتميز عن غيره، وغير عنها تبعوريين بصدق "أصول الخلاف" وقدمها على هذا الأساس، وشرحها كذلك الشيخ اطفيش.

2 ــ هذه الأصول وإن كانت تظهر مواقف الإباضية وأقوالهم، إلاّ أنها ليست وافية بكل القضايا العقدية، وحتى في عددها غير متفق عليها بينهم، فالبحث يظهر أنها من استنباط الشيخ تبغورين واجتهاده، ووافقه عليها بعض العلماء.

3 ــ لم تكن هذه الأصول عند الشيخ محددة لرأيه في عددها ولا في تعيينها ولا في مقاييس تحديدها كما هي في مؤلفاته الأخرى، مما يستدعي مزيد بحث ودراسة، وهذا في سبيل الوصول إلى أصول عقدية محددة لوحدة الدين، والتوحيد.

4 ــ يمكن تصنيف الأصول التي شرحها الشيخ اطفيش حسب موضوعها إلى ثلاث مجموعات:

ا ــ الأصول المتعلقة بالألوهية والغيب: وهما: أصل "التوحيد" وأصل "الأسماء والصفات"، وتبين من شرحها أنها تهتم ببيان صفة التوحيد، وتفرد الله تعالى عن خلقه في كل شيء، وفسرت الصفات على هذا الأساس، وبين الشيخ اطفيش مذهب الإباضية في وحدة الصفات والذات، وعدم تغايرهما، ودافع عن هذا مبينا أنه ليس تعطيلا، ولا نفيا للصفات بل هو تحقيق للتوحيد.

ب ــ الأصول المتعلقة بالإنسان ومصيره: وهي ستة: أصل القدر، وأصل العدل، وأصل الوعد والوعيد، وأصل المنزلة بين المنزلتين، وأصل لا منزلة بين المنزلتين، وأصل الأسماء والأحكام.

وهذه الأصول تهتم بالإنسان في فعله ومصدره، ومقدار استطاعته عليه، ومسؤوليته عليه، ثم الجزاء الذي يلزم عن الفعل من حيث الاسم الذي يستحقه تبعا لجنس العمل، وتصنيف الناس حسب أعمالهم ومعتقداتهم، وحقوقهم التابعة لهذا التصنيف سواء منهم المسلم وغيره من أهل الملل الأخرى، ثم المصير الأخير التابع كذلك لهذه الأسماء التي هي تبع للأعمال.

فهذه الأصول الستة تقدم منظومة من أسس التعامل بين البشر وبين المسلمين خصوصا، ولكن ظهر فيها أن شأن صاحب الكبيرة هو الذي استحوذ على الجانب الأكبر من الاهتمام والدراسة، لأنه أيضا كان مجال الاختلاف بين المسلمين كثيرا.

كما ظهر من خلال دراسة هذه الأصول أن الاختلاف في أغلبها لم يكن بالقدر الذي تصوره البحوث الكلامية، ولا الجدل الواقع، ومن بين الأسباب في ذلك عدم تحرير موطن الخلاف بدقة، وعدم تحديد المفاهيم، وفي نظرنا لو تم هذا لزالت كثير من مظاهر الاختلاف.

ج ــ الأصول المتعلقة بالمجتمع والسياسة: وهي ثلاثة: أصل الأسماء والأحكام، وأصل الولاية والبراءة، وأصل الأمر والنهي.

وهذه الأصول اهتمت ببيان العلاقات الإنسانية والاجتماعية والسياسية التي تضبط المجتمع المسلم، وفيها تحديد للمواقف في مظهر الولاية بين المسلمين والبراءة من الكافرين، وكيف تتحدد كل منهما، وكان موضوع النقاش الأوسع حول الموقف من صاحب الكبيرة من حيث ولايته أو البراءة منه، كما أن الجانب السياسي كان محوره إثبات وجوب إقامة الإمامة ومدى صلتها بالإيمان والعقيدة.

ونظرة إلى هذه الأصول كما قدمها الشيخ اطفيش تبين أنه قدم من خلالها المذهب الإباضي وآراءه كما استقرت إلى عهده، وكان له بتأخره فضل الإحاطة بما انتهى إليه المذهب في البحث العقدي، وأمكنه بذلك أن يقدم فكر غيره من علماء الإباضية إلى عهده.

ونقد أقوال علماء الإباضية، خاصة فيما ظهر فيه اختلاف، مثل الجبر والاختيار والجعل، ومسألة تعميم مصطلح النفاق على إظهار التوحيد وإضمار الشرك، وعلى إضمار التوحيد وفعل المعاصي بالنسبة إلى صاحب الكبيرة.

كما أجرى مقارنات بين أقوال الإباضية وأقوال غيرهم من الفرق الإسلامية خاصة منها المعتزلة والأشاعرة، والخوارج، فأظهر أوجه الاتفاق والاختلاف في كل مسألة شرحها من مسائل المقال.

فأظهر بذلك مواطن الاتفاق بين الإباضية وبين غيرهم، وإن كان الشيخ اطفيش وبحكم الحوار كان ميالا إلى إظهار الاتفاق بين الإباضية والأشاعرة خاصة.

لقد كان عمل الشيخ فيما يخص المقارنات الداخلية بين الإباضية مصححا للمفاهيم ومدققا لاختيار الأدلة في المسائل خاصة فيما خالف فيه الشيخ المتقدمين.

بينما تمثل عمله في المقارنات الخارجية في إظهار ما يراه هو الصواب، ومشيرا إلى الخلل الذي يراه في مواقف غير الإباضية.

وبذلك شكل الكتاب نموذجا من المناظرات والجدل بما فيه من إيجابيات وسلبيات في الفكر الإسلامي، ولم يخرج الشيخ اطفيش في هذا عن الانتصار لمذهبه، وكذا لم يتمكن أحيانا من تجاوز هذه العصبية رغم ما عرف عنه من تقدير العلم والتطلع إلى وحدة المسلمين و الحث عليها.

وإذا كان الشيخ وفيا لمذهبه في هذا الشرح في حدود المنهج، وفي العمل في إطار روح التفكير فيه، فإنه لم يكن أسير ما قاله سابقوه، بل ظهر جليا رأيه، وموقفه، وسعة اطلاعه، ومحاولة التوفيق أحيانا بين الأقوال خارج المذهب.

وهذه المميزات مما يكسب الكتاب أهميته من حيث عمله على إثراء الفكر الإسلامي بوجهة نظر مخالفة أحيانا للمعهود بين المسلمين، يستفاد منها، وتُعين في الجواب عن كثير من الأسئلة العالقة.

إلاّ أنه من جانب آخر فإن الشيخ اطفيش لم يخرج عن المعهود القديم منهجا وقضايا إلاّ في القليل، مما تعامل فيه مع قضايا عصره، وأخذ فيها مواقف تصدر عن إلمام وتوظيف للرصيد العقدي لديه، لكن في البحث تبدو الحاجة ملحة إلى مزيد عمل لتحديد الوجه المشرق لمثل هذه الأصول مما يحقق المقاصد الشرعية، والأهداف الشريفة منها، في إطار وحدة المسلمين، والسعي في الإسهام للتمكين لدين الله تعالى في الأرض.

وإن تحقيق التراث بدراسات موضوعية وهادفة إلى الاستفادة منه أحسن استفادة، لمن السبل الكفيلة بالاستجابة إلى مثل هذه الغاية، دون الوقوع في التكرير، أو إحياء موات الخلافات واستثارة ضغائن عصور ربما كان لها ما يبررها في وقتها.

فكتاب الشيخ اطفيش هذا في حاجة إلى مواصلة الجهد في إكمال تحقيقه وتحقيق غيره من كتب العلماء المسلمين، لأن البناء الحضاري لا يتم إلاّ بتنهج تراكم الخبرات والأعمال وتظافرها واستمرارها وتواصلها عبر الأجيال.

هذا وآخر دعوانا أن: الحمد لله رب العالمين

قسم التحقيق

1 ـ وصف النسخ المخطوطة

2 ـ المقارنة بين النسخ

3 ـ منهج تحقيق النص

1 ـ وصف النسخ المخطوطة

بقي كتاب "شرح أصول الدين" للشيخ امحمد بن يوسف اطفيش حبيس المكتبات مخطوطا، ولم يمكن الرجوع إليه واتخاذه مصدرا إلاّ لبعض الباحثين، وهم قلة، حتى أمكن الحصول بعد طول بحث وتقص لمجموعة من المكتبات على عدة من نسخ الكتاب يمكن معه إجراء تحقيق الكتاب بالمقابلة بين النسخ؛ وفي البداية لم يكن لدينا إلاّ نسختان إحداهما من مكتبة المؤلف، والأخرى من مكتبة الشيخ الزبار وكلاهما بمدينة بني يزقن، وبالاستمرار في البحث بين مكتبات وادي ميزاب بالجزائر، ومكتبات أخرى من العالم منها تونس، ومصر، وعمان، سواء بالسفر أو مراسلة، أمكن الاطمئنان من جهة إلى عدم السبق إلى تحقيق الكتاب، ولا طاعته، فهذا العمل يعتبر الأول في مجاله.

والنسخ التي تحصلنا عليها سبعة نقدمها ونبين وضعيالها وحالها مع ذكر الحروف التي رمزها بها إلى كل نسخة، ونقارن بينها فيما يأتي:

1 ـ النسخة (م)

وهي موجودة في مكتبة الشيخ حمو باباوموسى[1] بمدينة غرداية.

مكتوب في ورقة الغلاف عنوان الكتاب هكذا: «عقيدة الأصول للشيخ ابوعزين مع شرحها»، وبها التمليك الآتي: «دخل ملك الفاضل أخينا سليمان بن سعد الله بن الناصر بن علي الداوي[2] بالشراء **من مؤلفه**، وحبسه لوجه الله ويكون بيد **محمد بن إبراهيم كُنُّه**[3]، هو أول به من غيره لوقت احتياج ولد مالكه **صالح بن سليمان بن سعد الله**[4]، فيكون بيده يقرأ ويعطي لمن يقرأ لوجه الله لا يبيع ولا يشتري، وقف مؤبد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين».

---

1) حمُّو بن باحمد، بابا وموسى(و: 1280هـ /1863م - ت: الإربعاء 29 جمادى الأولى 1376هـ /02 جانفي 1957م) أحد أبرز تلاميذ الشيخ اطفيش بغرداية، وكان شيخ الحلقة بها، درس بالقرارة ثم عند الشيخ اطفيش، وترك مؤلفات، منها: سيرة العرابة، وترتيب الفرائد. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 270.

2) لم نقف على من ترجم له.

3) لم نقف على من ترجم له.

4) لم نقف على من ترجم له.

ويبدأ المخطوط هكذا:

«بسم الله الرحمن الرحيم ألّف في التوحيد وما يليه وأوحدك، وفي بعض الآثار إن باء بسم الله لا تطول إذا ذكر متعلقها مقدما أو مؤخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما، مباركا لي بسبب الصلاة والسلام في إيقاع تأليف في علم الكلام مكملا محفوظا عن الضلال ....»

وينتهي المخطوط هذه الفقرة:

«والعدم المطلق كان موجودا في الذهن، فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا وإلا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة والله أعلم».

والمخطوط به تصحيحات بخط المؤلف، وخطه مغربي واضح مقروء معتنى به، والناسخ مجهول، ويبدو من نوعية الخط أنه من نسخ سليمان مطهري[1]، أحد تلاميذ المؤلف الذي نسخ كثيرا من مؤلفاته.

وتاريخ النسخ مجهول، ولكن واضح أنه كان في زمن المؤلف، إذ كانت النسخة ملكا له، وعليها تصحيحات بخطه، وقد تصرف فيها بالبيع كما ذكر في ورقة الغلاف.

وعدد الصفحات: 495 صفحة مرقمة، أي 248 ورقة. ومقاسه: 17×22سم. وعدد الأسطر في الصفحة: 20 سطرا.

وهذه المخطوطة ناقصة بقدر 103 ورقات بالمقارنة إلى النسخة ي، أي 206 صفحة، ويبتدأ النقص من مسألة العصمة وما بعدها إلى آخر الكتاب.

2 ـ النسخة (ع)

موجودة بمكتبة سعد الله بن عيسى العلواني[2]، بمدينة غرداية.

مكتوب في ورقة الغلاف العنوان هكذا: «شرح كتاب الشيخ العالم العلامة ابغورين بن عيسى، في علم الكلام، للإمام العالم العلامة شيخ الإسلام وملاذ الأنام شيخنا عمنا الحاج المحمد بن الحاج يوسف ابن عيسى اطفيش اليسجني رحمه الله تعالى ورضي عنهم آمين. ملك من أملاك سعد الله بن عيسى العلواني الغرداوي مسكنا».

---

1) سليمان بن بكر بن داود بن بكر مطهري المليكي (1279هـ / 1862م - ت: 1368م / 6 ديسمبر 1948م)، أحد تلاميذ الشيخ اطفيش، من بلدة مليكة، كان من العرابة، تولى التدريس، عرف باعتنائه بالمخطوط وخطه المتميز في نسخ المخطوطات ومنها مؤلفات الشيخ اطفيش. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 439.

2) كان من تلاميذ الشيخ حمو بابوموسى تلميذ المؤلف،وقد جمع مكتبة زاخرة بالمصادر.ينظر: المرجع نفسه، ترجمةرقم 270.

ويبدأ المخطوط بقوله:

«بسم الله الرحمن الرحيم أؤلف في التوحيد وما يليه وأوحدك، وفي بعض الآثار إن باء بسم الله لا تطول إذا ذكر متعلقها مقدما أو مؤخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما مباركا لي بسبب الصلاة والسلام»

وينتهي بقوله:

«والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا وإلا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة والله أعلم».

والمخطوط موجود ضمن مجموع، وعدد صفحاته: 413 صفحة مرقمة، أي 207 ورقة، ومقاسه: 19.5 × 25.5سم، في كل صفحة: 25 سطر.

والناسخ مجهول، وكذا تاريخ النسخ، ويظهر من عبارة الترحم والترضي أول المخطوط أنه كان بعد وفاة المؤلف.

وفي آخر المخطوط فهرس للموضوعات، والنسخة ناقصة تنتهي عند مسألة العصمة وما بعدها، وهي مثل النسخة (م) أي بقدر نقصها بـ 103 ورقة من المخطوط (ي).

3 ـ النسخة (س)

موجودة بمكتبة عشيرة آت خالد بني يزقن، كتب في الورقة الأول منها: «هذا شرح تيغورين للعلامة الشيخ الحاج المحمد بن يوسف اطفيش الميزابي حفظه الله، ملك كاتبه الفقير إلى ربه سعيد ابن الحاج علي التعاريبتي الحربي عفا الله عنه آمين. انتقل بالبيع من الفاضل الشيخ الحاج عمر بن الحاج محمد بن باحمد العطفاوي، محبس في سبيل الله لا يباع ولا يشترى».

ويبدأ المخطوط بقوله:

«بسم الله الرحمن الرحيم أؤلف في التوحيد وما يليه وأوحدك وفي بعض الآثار إن باء بسم الله لا تطول إذا ذكر متعلقها مقدما أو مؤخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما مباركا لي بسبب الصلاة والسلام»

وينتهي بعبارة:

«والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا وإلا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة والله أعلم».

عدد ورقاته 207 ورقة، ومقاسه: 19.5 × 23.5سم، وعدد الأسطر بالصفحة: 22 سطرا.

والناسخ سعيد بن الحاج علي التعاريتي[1]، ومجهول تاريخ النسخ، ويبدو من عبارة الناسخ في الورقة الأولى أنه كان في حياة المؤلف، والخط جيد، ومعتنى به، وقليل الأخطاء.

والمخطوط ناقص ينتهي عند مسألة العصمة وما بعدها، وهو مثل النسخة هـ، وس، أي ينقص منه قدر 103 ورقة.

4 ـ النسخة (ق)

موجودة بمكتبة القصبة، بني يزقن، مكتوب في أول ورقة منها: «هذا شرح التبغورين للعالم العلامة الشيخ الفاضل السيد السند الحاج محمد بن الحاج يوسف بن عيسى لقنه اطفيش الإباضي الوهبي اللهم احفظه وانصره على أعدائه وارحمه واغفر ذنوبه يا أرحم الراحمين ببركة سيدنا محمد ﷺ وجميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين».

وأيضا: «قال الشيخ المذكور ليعلم من يقف على هذا الشرح أو سمع به أن جميع ما فيه من أبحاث إنما هي مني على سبيل إظهارها اعتقه علم الاستظهار على الشيخ التبغرين أعلى الله تعالى رتبته في الدنيا والآخرة على تأليفه ولا نسبة له إلى قصور أو تقصير وقد اعتقدت أنه أعلى مني علما وعملا والله أعلم بالغيب»[2].

ويبتدأ بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم أؤلف في التوحيد وما يليه وأوحدك وفي بعض الآثار إن باء بسم الله لا تطول إذا ذكر متعلقها مقدما أو مؤخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما مباركا لي بسبب الصلاة والسلام».

وينتهي بقوله: «وقال ﷺ في قوله تعالى معيشة ضنكا إنها عذاب القبر وقال ﷺ اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر وأعوذ بك من عذاب وأعوذ».

---

1) سعيد بن علي الصدغياني المغربي من تعاريت، (1289- 1355هـ/1872 - 1936م)، من حرية، حضر دروسا للشيخ اطفيش وعرّس معه فترة، له كتاب "المسلك المقصود في معرفة الوجود" ونسخ بعض مؤلفات الشيخ اطفيش. ينظر: المرجع نفسه، ترجمة رقم 398.

2) هكذا وجدنا العبارات وأثبتناها هذه الأخطاء.

عدد صفحاته مرقمة 589 صفحة (299 ورقة)، ومقاسه: 19.5 × 23.5سم، وعدد الأسطر بكل صفحة: 25 سطرا.

والناسخ مجهول[1]، ويظهر من أخطاء النسخ الكثيرة أن الناسخ قليل حظه من العلم، فلا تكاد تسلم كلمة منه من خطأ، كمثل حال العبارات الأولى والأخيرة التي أوردناها هنا.

وتاريخ النسخ مجهول، وربما كان بعد حياة المؤلف حسب صفحة عنوانه، فقد جمع الناسخ عبارات الترحم مع الدعاء بالحفظ للمؤلف!!! والمخطوط ناقص، بقدر 10 ورقات حسب النسخة ي.

5 ـ النسخة (ن)

موجودة ضمن مكتبة المعهد الجابري، ومحفوظة بمكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي[2] ببني يزقن.

يبتدأ المخطوط بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم أؤلف في التوحيد وما يليه وأوحدك وفي بعض الآثار إن باء بسم الله الرحمن الرحيم لا تطول إذا ذكر متعلقها مقدما أو مؤخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما مباركا في بسبب الصلاة والسلام».

وينتهي بقوله: «أما الاحترامة فهي التي لم يبق امتزاج معها بسبب من الأسباب الخارجية كالعرق والخرق وأقول لا أفعل التحليط والحق أن الله يميت الحي لأجله صحيح الطبائع أو فاسدها بأسباب وبغير أسباب ولا تأثير لشيء في الوجود إلاّ لله ﷻ ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم عدد قطر الغمام صلاة دائما كثيرا إلى يوم الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين اهـ.»

وعدد الصفحات فيه 657 صفحة، ومقاسه: 18 × 24.5سم، عدد الأسطر في الصفحة: 25 سطر.

والناسخ مجهول، ومن خلال الفائدة المذكورة في أول ورقة يظهر أنه من تلاميذ الشيخ إبراهيم حفار[3].

ويظهر من خلال التعليقات على الهامش أن النسخة قوبلت على نسخة المؤلف أو غيرها، ولكن من غير الناسخ الأصلي، لاختلاف الخط، فقد زاد من نسخة المؤلف، ومن غيرها، يدل لذلك ما ذكره الناسخ الأول عن البياض في صفحة 274: «هذا وما قبله وما بعده من البياض فهو من الأم فليفهم الفاهم والله الموفق»، وكثير من تعليقاته توافق نسخة (د). وتاريخ نسخها رجب عام 1334م، وهي نسخة كاملة.

---

1) وقال الأستاذ عمر الشيباني إنه من خط المؤلف وليس كذلك، ينظر: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، مقدمة المحقق، ص50.

2) ينظر ترجمته فيما سبق، ص 53.

3) ينظر تعريفه فيما سبق، ص 68.

6 ـ النسخة (ي)

موجودة بمكتبة الشيخ بيانو محمد بن يوسف[1]، ومحفوظة بمكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي، ببني يزقن.

ويبدأ المخطوط بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم أؤلف في التوحيد وما يليه وأوحده وفي بعض الآثار أن باء بسم الله لا تطول إذا ذكر متعلقها مقدما أو مؤخرا الكلام على البسملة من جهة علم الكلام أن معنى بسم الله بسم الله أقرأ والقراءة فعل من أفعال العباد».

وينتهي بقوله: «أما الاعتراضية فهي التي لم يسبق المزاج معها بسبب من الأسباب الخارجية كالغرق والحرق وأقول لا أقبل التخليط والحق أن الله يميت الحي لأجله صحيح الطبائع أو فاسدها بأسباب وبغير أسباب ولا تأثير لشيء في الوجود إلاّ لله ﷻ ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم».

وعدد ورقاته 368 ورقة، ومقاسه: 17 × 24سم، وعدد الأسطر في الصفحة: 20 سطرا.

والناسخ مجهول؛ وكذا تاريخ النسخ، ومن خلال آخر ما قاله الناسخ في ختام المخطوط يظهر أنه كان في حياة المؤلف، فقد قال: «انتهى ما وجد من خط المؤلف صانه الله وبارك له في الحركتين الدنياوية والأخروية ... نسأل الله الذي أقامه مقام الإرشاد أن يمده بأنواع الإعطاء والإمداد إنه جواد كريم».

والمخطوط أكمل النسخ، وأتمها، وأحسنها من حيث جودة الخط، وقلة الأخطاء.

7 ـ النسخة (د)

وهي نسخة مسودة للكتاب، بمكتبة القطب ببني يزقن.

وهذه النسخة غير كاملة، ولا مرتبة، مشوشة الأوراق، وهي بخط المؤلف وتمثل المرحلة الأولى للكتاب ما زالت في هيئة المسودة، أجزاء من نصها ألحق بها في قصاصات، وبعد إعادة الترتيب، تبين أنها محرومة في الوسط مرات عديدة بسقوط بعض أوراق منها، وتكرار بعض النصوص. لكن المؤلف انتهى فيها من شرح كل الكتاب.

---

1) محمد بن يوسف بيانو (و: 1313هـ / 1896م - ت: الثلاثاء 16 محرّم 1409هـ / 27 سبتمبر 1988م) أحد الأعلام المعاصرين بمدينة بني يزقن، تعلم بالغرارة، ثم ببني يزقن، وتونس، واشتغل بالتجارة ثم تركها للعمل الاجتماعي، وترأس حلقة العزابة، وجلس عمي سعيد، واهتم بالتدريس وجاهد في سبيل ذلك وبذل كل جهده وماله فيه، وجمع مكتبة ثرية. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 867.

2 ـ المقارنة بين النسخ

من خلال ما تقدم من وصف النسخ يمكن المقارنة بينها من حيث صلاحيتها وأهميتها، وترتيبها حسب الأهمية والقيمة، ولو أن المعمول به أن التحقيق يعتمد أقدم النسخ، لكن الذي نلاحظ أن النسخ عندما تكون في حياة المؤلف وفي حال مؤلفات الشيخ اطفيش يكون الاعتماد الأصح هو على آخرها، لأن المؤلف قد يكتب الكتاب ثم يعود إليه بالتنقيح والزيادة، فتكون الرواية الأخيرة هي الأكمل، وهذا ما يظهر أيضا مع نسخ كتاب "شرح أصول الدين"، كما سنبينه فيما يأتي:

إذا اعتبرنا مقاييس التفضيل من حيث التملك وكمال النسخ، وتاريخ النسخ، والناسخ، والأصل التي أخذت منه النسخة، فإنه سنحصل على النتائج الآتية:

فمن حيث الملكية، نجد الترتيب هو: (د) هي الأحسن إذ بقيت ملكا للمؤلف، ولكنها في مرحلة المسودة، ثم تلي (م) كانت للمؤلف ثم باعها، ثم (س)، و(ع) وكلتاهما كانتا ملكا لأحد التلاميذ، وأما بقية النسخ فلم يعرف مالكوها وهي (ق)، و(ن)، و(ي).

أما من حيث الكمال، فالترتيب بين النسخ هو كما يأتي:

فالنسخة الأكمل هي (ي)، و(ن)، ثم تأتي بقية النسخ كلها بها نقص وهي حسب ترتيب مقدار السقط فيها: (د)، ثم (ق)، ثم (م)، و(س)،و(ع).

أما من حيث تاريخ النسخ فيمكن ترتيب النسخ حسب الآتي:

أولها تاريخا النسخة (د) وهي بخط المؤلف وفي مرحلة متقدمة من التأليف، ثم النسختان (ي)،و(م) وكانتا في حياة المؤلف، ثم (ن)، وتاريخ نسخها سنة 1334؛ ثم (ع) وكانت بعد حياة المؤلف، ثم (س)، (ق) وهما مجهولتا التاريخ.

أما من حيث الناسخ، فالترتيب هو: (د) فهي من خط المؤلف، ثم (س) وهي بخط تلميذ المؤلف، ثم (ن)، ثم النسخ الباقية: (ي)، و(ق)، و(م)، و(ع).

أما من حيث أصل النسخة التي كتبت منه، فنجد الترتيب الآتي: (د) وهي أصلية بخط المؤلف، ثم (ي) وأصلها مأخوذة من نسخة بخط المؤلف، ثم تأتي باقي النسخ التي لم تعرف أصلها الذي أخذت منه وهي: (م)، و(ع)، و(س)، و(ق)، و(ن).

ونتحصل بذلك على النتيجة الآتية وهي أن أحسن النسخ هي (د)، فهي بخط المؤلف، والأولى تاريخا، ثم النسخة (ي)، فهي الأكمل وإن كانت متأخرة زمنا، ثم النسختان (ن)،و(م)، فباقي النسخ (س) ثم (ع) ثم (ق).

ومع هذا لم يمكن اعتماد النسخة (د) أصلا يقابل عليه باقي النسخ لأنها ناقصة، وغير مرتبة، وذات خط رديء، جدا يصعب معه تفكيك رموزه أحيانا، فوق كونها في مرحلة التسويد.

وهذا التجأنا إلى اعتماد النسخة الثانية في الترتيب (ي) واعتبارها أصلا قابلنا عليه باقي النسخ، فهي منقولة من خط المؤلف، وهي الأكمل، وواضحة الخط؛ بينما تبقى النسخ الأخرى غير كاملة.

فالنسخة (ي) هي التي اعتمدنا عليها في إثبات النص المحقق، وقابلنا عليها النسخ الباقية، واتخذنا النسخة (د) للاستئناس بها نظرا لوضعيتها ومواصفاتها، وتركنا التنبيه على كثير من أخطاء النسخة (ق) لكثرتها، ولماثلها وكونها في غالبها أخطاء إملائية، ولم نشر إلى اختلافها إلاّ إذا كان له أثر على المعنى، أو في حال الزيادة إذا تفردت به النسخة.

3 ــ منهج التحقيق

النص الذي نحن بصدد تحقيقه هو القسم الأول من كتاب "شرح أصول الدين"، وتركنا القسم الثاني للأسباب المذكورة في مقدمة البحث، وقد حاولنا في هذا التحقيق انتهاج منهج المدرسة الرمضانية في التحقيق، التي تقتضي الاستقصاء في خطوات التحقيق[1]، والعمل على تقديم النص أقرب ما يكون إلى الوضع الذي تركه عليه المؤلف، وخدمة النص بكل الوسائل التي تثبت صحته، وتبين لفظه، وتوثق المعلومات الواردة فيه، وتسهل البحث فيه والوصول إلى مادته، واتبعنا هذا المنهج قدر المستطاع، رغم صعوبته لأنه يمكن من محاولة الوفاء بحق النص، وتقديمه بأكثر ما يمكن من مساعدة على فهمه، وإرجاع المعلومات فيه إلى مصادرها، وإن كان العمل يبقى دائما يحتاج إلى مزيد جهد واجتهاد.

والذي ألتزمناه في هذا البحث هو ما يلي:

1 ــ إثبات النص، كما ورد في النسخة (ي) التي اعتمدناها أصلا نقابل عليه باقي النسخ.

2 ــ مقابلة كل نسخة من النسخ الستة الباقية على النسخة (ي)، وإثبات الاختلاف الذي بدا لنا غير صالح لأن يكون هو النص الذي كتبه المؤلف، لعدم صحته لغة، أو معنى، وأثبتنا الرواية التي لم نعتمدها في الهامش، حتى يتسنى للقارئ أن يقارن، ويتخذ موقفا منها.

3 ــ ما تركناه من روايات النص ولم ندرجه في المتن كان إما لخطأ الناسخ في تقديرنا أو لكونه مصححا في نسخ أخرى، وكانت النسخة (د) خير دليل لنا في الموضوع، ما عدا ما كان من خطأ النسخ لدى المؤلف في هذه النسخة، نظرا لكونها مسودة وغير مصححة من المؤلف.

---

1) نسبة إلى طريقة المحقق رمضان عبد التواب، ينظر: رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث، 170.

4 ــ سجلنا نص متن "أصول الدين" للشيخ تبغورين بين قوسين وبالحرف الغليظ مميزا له عن الشرح، ولم نتدخل لإصلاح الاختلاف فيه مع النص الذي حققه الأستاذ عامر لونيس، نظرا إلى أن الشيخ اطفيش يشير إلى توفر نسخ لديه للكتاب غير التي ذكرها محقق المتن، ويذكر اختلاف النسخ التي بين يديه، فقد قام بعمل المحقق والشارح في آن[1]؛ واكتفينا في حال الاختلاف مع النص المحقق بالإشارة إلى ذلك.

5 ــ أثبتنا ابتداء الصفحات وانتهاءها بالنسبة إلى النسخة (ي) لأنها الأصل الذي قابلنا عليه النسخ الأخرى، وذلك بوضع رقم الورقة والوجه أو الظهر بين عارضتين عند رأس كل صفحة هكذا: /1ظ/ أو /2و/ ...

6 ــ تركنا الإشارة إلى الأخطاء الكثيرة التي تعود إلى الإملاء، وهذا خاصة في النسخة (ق) التي كثر خطأها الإملائي، كما تركنا الإشارة إلى تسهيل همزة القطع في بعض الكلمات وهي ظاهرة متكررة في المخطوطات بوادي ميزاب، وكتبنا النص بالخط الإملائي العادي.

7 ــ أثبتنا الزيادات التي لم تكن في أغلب النسخ بين معقفين [...]، وأشرنا إلى النسخ التي زيد فيها النص.

8 ــ وضعنا العناوين أو أجزاء العناوين التي أضفناها ولم تكن من المؤلف بين المعقفين كذلك، مميزا لها عن عناوين المؤلف، ولم نشر إلى هذه الزيادة في الهامش لوضوحها.

9 ــ وثّقنا ما يجب توثيقه في النص، حسب نوع المعلومة ومصدرها:

ــ فيما يتعلق بآيات القرآن الكريم، لم نشر إلى الاختلاف فيها بين النسخ الناشئ عن خطأ، إلاّ إذا تعلق الأمر باختلاف القراءات، وليس بشيء يذكر في النص، فهو على رواية ورش عن نافع، وكتبناه كذلك، وأثبتنا السورة ورقم الآية ضمن النص بين المعقوفين [سورة/ آية]، وهذا تحسبا لإثقال الهامش بكثرة الاستشهادات، كثرة تؤثر على الصفحات لو أثبتناها في الهامش.

ــ خرجنا الأحاديث من مظانها ما أمكن لنا ذلك، من كتب الحديث، التي أحال عليها المؤلف أو تركها بدون إحالة وتخريج، وما لم نقف له على سند انتهينا عليه.

ــ وثقنا نسبة الشواهد الشعرية إلى أصحابها، وأشرنا إلى موضعها من الدواوين ومصادر اللغة.

ــ وثقنا النصوص التي اقتبسها المؤلف أو نقلها، حسبما توفر لنا من هذه المصادر، مع الإشارة إلى النقل الحرفي والتصرف في النص من المؤلف، ولم نورد النصوص التي اختلف لفظها عما كتبه المؤلف في حال تصرفه إذا كان النص يطول لصفحات، كما هو الشأن مع المصادر الأساسية للمؤلف، مثل: "شرح المواقف"، و"الموجز"، و"مسند الربيع"[2]، اكتفاء بالإشارة إلى موضعه من المصدر، كما لم يمكن القطع

---

1) ينظر ما سبق، ص 85.

2) ينظر ما سبق، ص 76 – 79.

بتصرف المؤلف إذ كان يعتمد نسخا غير التي يعتمدها محققوا هذه المصادر، فلم يكن يسوغ الحكم بالخطأ في النقل أو التصرف فيه دائما.

10 ـ التزمنا في الهامش بالطريقة المذكورة في مقدمة الدراسة.

11 ـ عرفنا في الهامش ما بدا لنا يجب تعريفه من أعلام وأماكن، تسهيلا للقارئ، وتوضيحا للنص، حيثما تدعو إليه الحاجة حسب تقديرنا، ولم نر في لغة المؤلف والألفاظ المستعملة ما يستدعي الشرح والتفسير إلاّ نادرا جدا.

12 ـ وضعنا الفهارس الميسرة للدخول إلى الكتاب[1]، وتقتضيها طبيعته والعلم الذي ألف فيه، ونظرا للموسوعية التي اتسم بها وللتداخل الحاصل في ترتيب قضاياه[2]، رأينا أن نضيف إلى الفهارس التقنية فهرسا خاصا بالقضايا العقدية وعلم الكلام، وفهرسا آخر لما هو خارج هذا المجال، وهو فهرس القضايا والمسائل غير الكلامية في الكتاب، وهذا من شأنه أن يسهل البحث، ويسر التعامل مع الكتاب.

هذا ونرجوا أن نكون وفقنا في تقديم خدمة التحقيق بوجه يليق بصاحب الكتاب وبالكتاب، ونكون حافظنا على أمانة القول ونسبته إلى المؤلف قدر المستطاع والله المستعان.

---

1) وقد جمعناها مع فهارس الدراسة، آخر الكتاب.

2) ينظر ما سبق، ص 85- 87.

الصفحتان الأوليان من النسخة ي

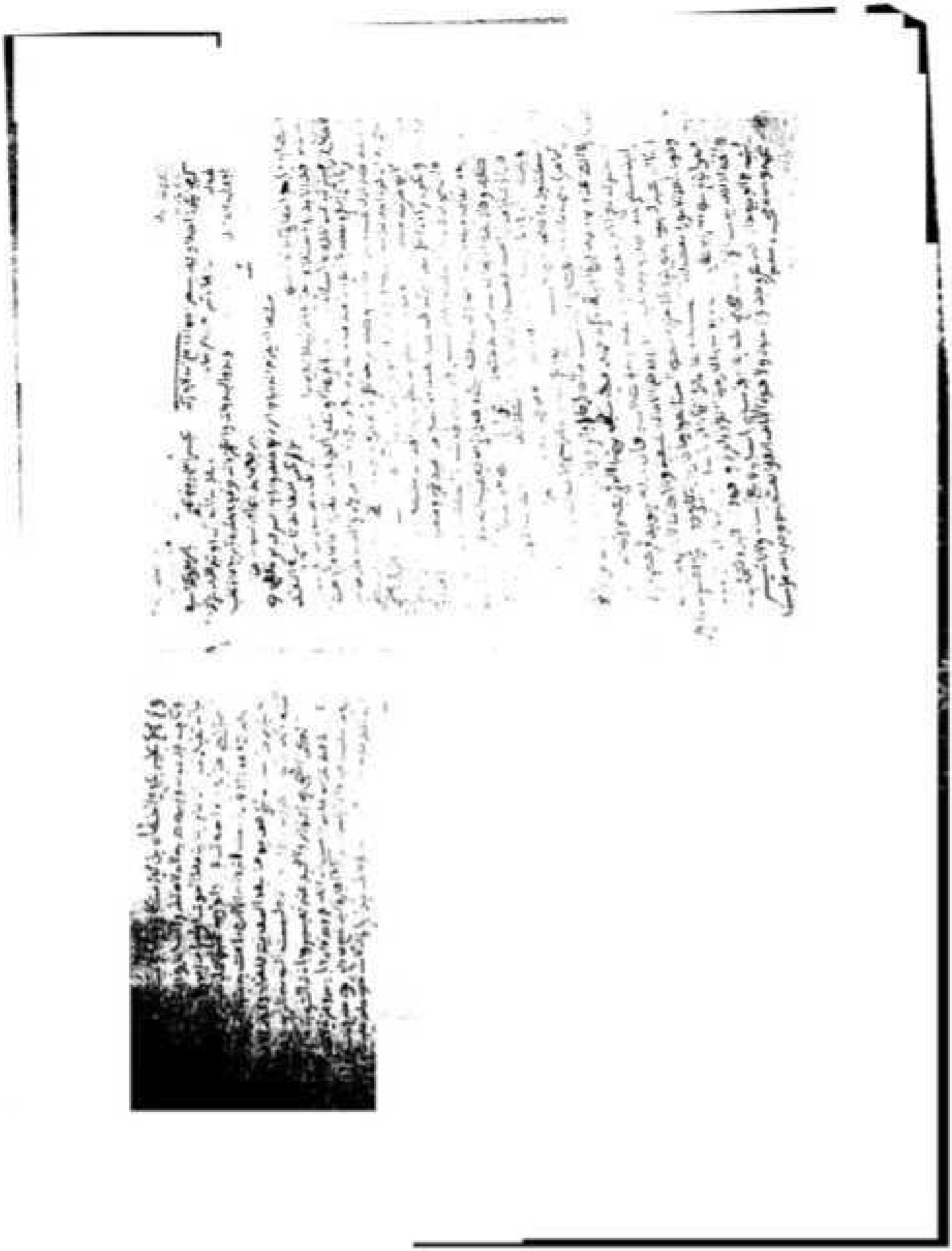
الصفحة الأخيرة من النسخة ي

ي

إن خطأه بجعل الله الأجل واحدا وإنه لو لم يقتل لم يقطع موته ذلك
الوقت ولا بحياته فيه فسأل هذا واضح من هذا الذي يقال إنه محمول
على الأجل الموهوم المغتر واحتجوا بأحاديث الزيادة في العمر بصلة
الرحم وأن الصدقة يجاب بها أما سر بان هذه الزيادة فضاها الله
ليست أمرا حادثا أو أمرا لا يعلمه الله أو فائته وحرمها الطاعة أو
إنما عليه فيها أو بقاء ذلك الميل حيث ينتهي بهذا الذكر بعد
الأخرته مثل أن يدعو له بقطع الأخرة لعلمه وإن يفتح به صلاحه
قال الله عز وجل وقضى أجلا وأجل مسمى عنده فيما يحتمل هذه الآية أجلان
أحدهما الآجال الضعيفة والآجال الاختيارية أما الضعيفة فهي التي
لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية كالحرف والغرق وسع
الحشرات ونحو ذلك من الأمور البعيدة لانقضت مدة بقاء كالهرمى
الأوقات الفلكية وأما الاختيارية فهي التي لم يقف المزاج عليها بسبب
من الأسباب الخارجية كالغرق والحرق وأكل السموم القاتلة
والحق أن الله يعلم الآجال جميع الخلائق أو بأسبابها
وبغير أسبابها ولا تأثير لشيء في الوجود إلا لله عز وجل ولا حول ولا قوة
إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
وسلم انتهى ما وجد من خط المؤلف عافاه الله وبارك
له في الحياة الدنيا والآخرة ولعمري إنه قد شيد
قبة معالم الحق التي دثرت ورفع سمك سماء الدين التي انبطرت
نسأل الله الكريم الذي أطاله بقاء الإرشاد أن يمده بأنواع الإعلاء والإمداد
إنه جواد كريم سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين

الصفحة الأولى من النسخة (د)

الصفحتان الأخيرتان من النسخة (د)



عونك يا الله

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد

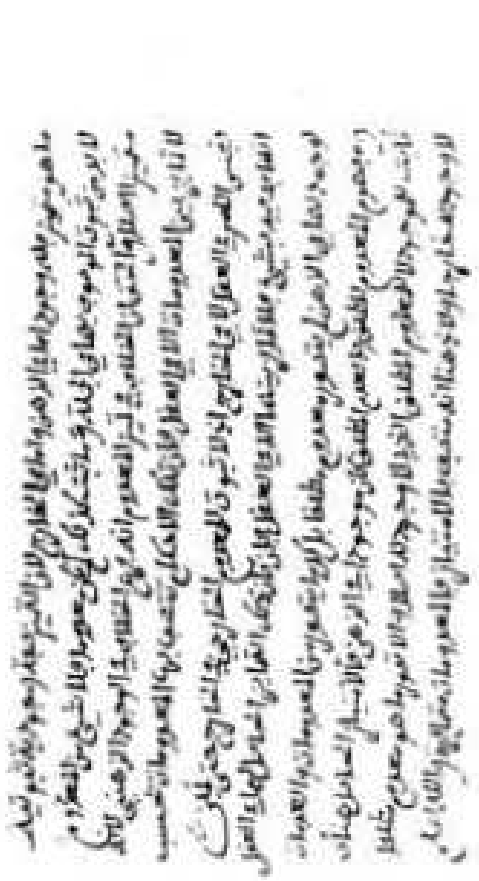
اعلم أن الله تعالى أوجب في التوحيد وما يليه وأوجب وأوجب وفي بعض الآثار أن الله تعالى لا يقبل إحدى حسناته إلا بعد أن يعلم أنه مؤمن به وبرسله على سبيل ما عرفوه به وأكمله وأتمه وأسلمه وأما أنه تعالى سبب الصلاة والسلام إيقاع تلك الجملة على الكلام مكملا لما هو المقصود الأصلي الذي [illegible] أن أكتب لك كتابا يتضمن لك جميع القضايا ما جمعه القدماء وعرفه وفيل أن تكتب جميع لا يسعني تبيانا لأصول الدين الأصول التي عليها مدار الشرع مبنية على أصول قد يجوز فيها الخلاف يسمى علم الكلام وجمعه تجريد الدين مثل مسألة التكبير وهو الأمور التي تعلقها الوهب الشرعي وجواز أن الفاعل مبنيا على فعل فعل بقدرة الصانع على الجسم وأنها تبقى بقاء الفاعل لا يصح الشيء الذي عليه وبين الأصوليين أن يقع أصل وجد كما الصلوات الخمس وجوب الوضوء المسنون جميعها واجبة والوضوء وما جاز الاختلاف فيه أو جوز فلا يقطع العمر [illegible] على علم التوحيد على ما هو المعتاد

الحمد لله

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد

فإن علم التوحيد هو العلم الذي يقتدر به على إثبات العقائد الدينية عن أدلتها اليقينية وسماه الأشعري علم الكلام لأن مسألة الكلام هي التي تميز بين الفرق وأكثر الخلاف بين الأمة فيها وأول واجب على المكلف معرفة الله تعالى بالدليل لأن الإيمان بالله تعالى لا يصح إلا بعد النظر والاستدلال عند الأشعري خلافا للأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني حيث قال يكفي الإيمان الحاصل بالتقليد وهو قول المعتزلة وقال بعضهم يكفي الإيمان الحاصل بالتقليد لمن لا يعرف الأدلة ولا يقدر على التعبير عنها وهو قول الحناب

الصفحة الأخيرة من النسخة (س)

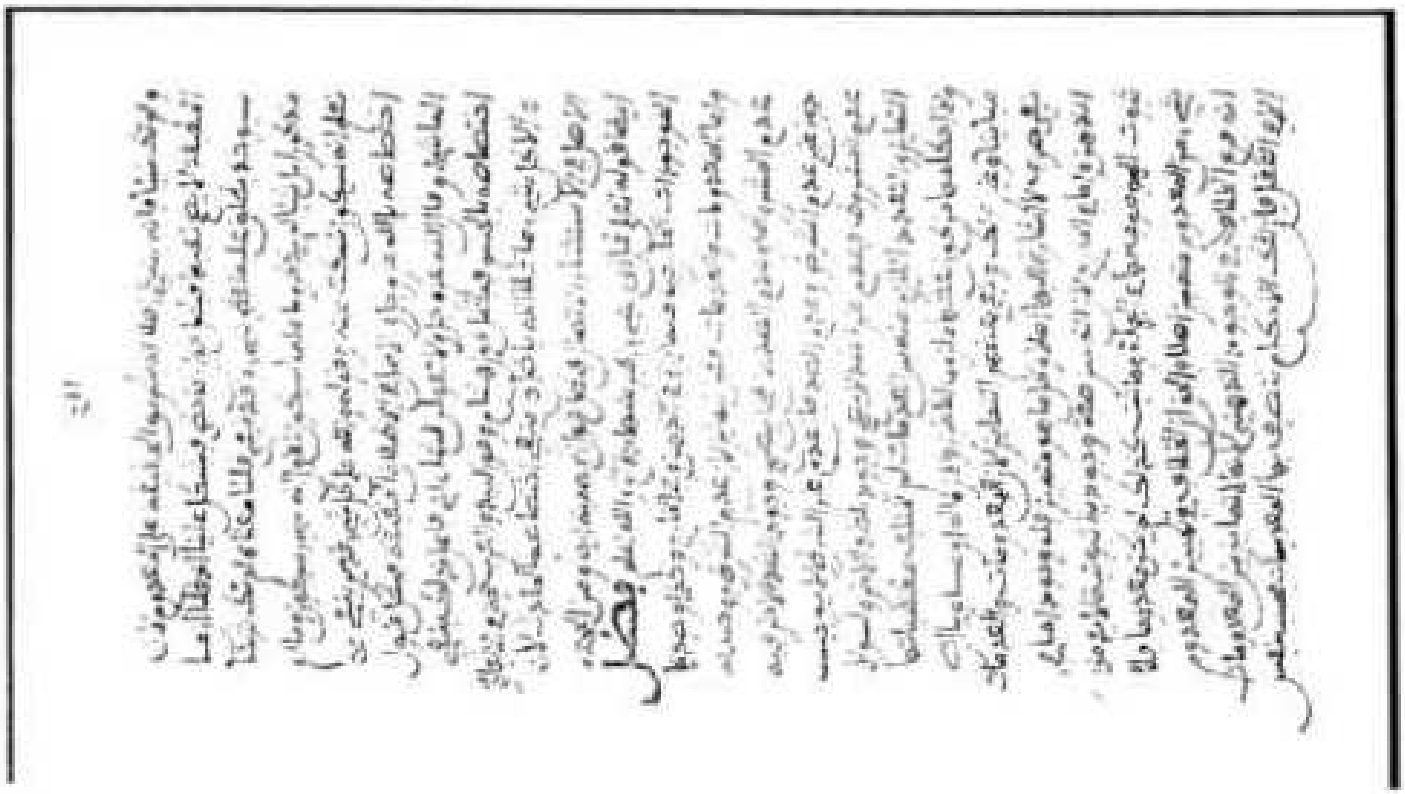


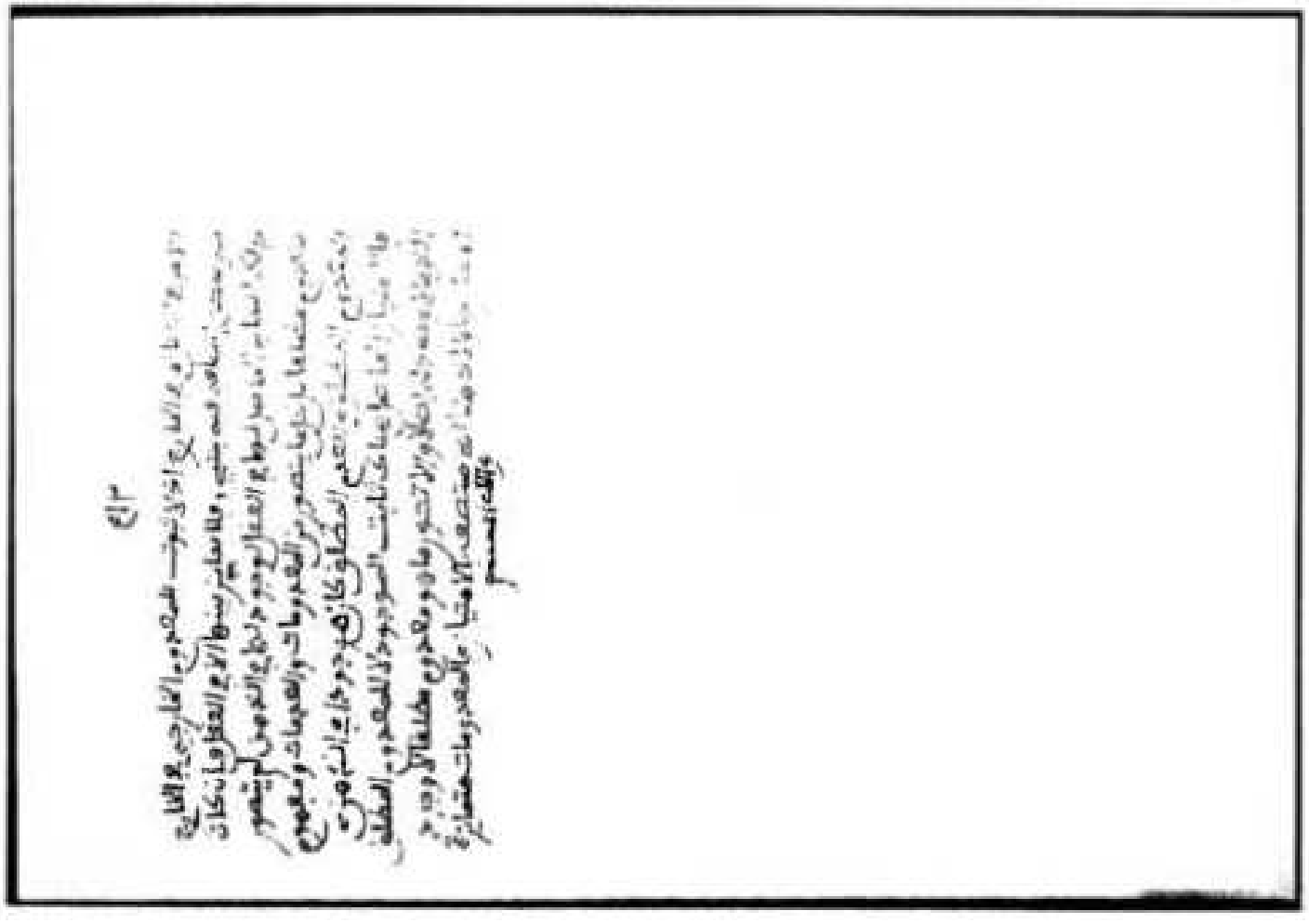
الصفحة الأولى من النسخة ع

٣

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الصفحتان الأخيرتان من النسخة ع





الصفحتان الأوليان من النسخة (م)

الصفحتان الأخيرتان من النسخة (م)

الصفحة الأولى من النسخة ن

الصفحة الأخيرة من النسخة ن

الصفحة الأولى من النسخة ق

الصفحتان الأخيرتان من النسخة ق

كتاب

"شرح أصول الدين"

للشيخ امحمد بن يوسف اطفيش

[شرح المقدمة]

(1/ظ) بسم الله الرحمن الرحيم) أوّلف في التوحيد وما يليه، وأوحّدك؛ وفي بعض الآثار[1] أن باء بسم الله [الرحمن الرحيم][2] لا تطوّل إذا ذكر متعلّقها مقدّما أو مؤخّرا.

الكلام على البسملة من جهة علم الكلام

إنّ معنى "بسم الله": بسم الله أقرأ.

والقراءة فعل من أفعال العباد، والمؤثّر فيها: إمّا قدرة الله تعالى بلا تأثير لقدرة العبد، وهو مذهبنا ومذهب الأشعريّ؛ وإمّا قدرة الله تعالى ولا قدرة للعبد أصلا، وهو مذهب الجبرة؛ وإمّا قدرة العبد فقط بلا إيجاب ولا اضطرار، وهو مذهب المعتزلة؛ وإمّا بالإيجاب وامتناع التخلف، وهو مذهب الفلاسفة المرويّ عن إمام الحرمين؛ أو مجموع القدرتين على أن يؤثّرا أصل الفعل[3]، وهو مذهب الملقّب بالأستاذ؛ أو على أن يؤثرا على قدرة العبد في وصفه، بأن يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية، وهو مذهب الباقلانيّ؛ وزعم بعض أنّ مجموع القدرتين مؤثّر تامّ في فعل العبد، بطريق جرى عادته تعالى، بأنّ الله تعالى يخلقه عقب قصد العبد ولا يخلقه بدونه، ولو قدر على ذلك في سائر العاديات، فلا يلزم نقص في صفاته تعالى.

وشهر أنّ الأستاذ أحاز توارد العلتين المستقلّتين؛ في تخريج مذهب الأستاذ ثلاثة أقوال؛ والحقّ كون المجموع علّة واحدة، /2و/ وتحقيقه: أنّ الله تعالى خلق في العبد قدرة موجودة بمعنى البدأ، والعبد فيه مضطرّ على هذا القول، ثمّ العبد يصرفها من عنده إلى كلّ واحد من الفعل والترك على سبيل البدل، ويرجّح بها أحد المتساويين على الآخر، وهذا الصرف ــ أعني التعلّق ــ ليس موجود في الخارج، بل من قبيل الأمور اللاّموجودة واللاّمعدومة، وهو المسمّى بالإرادة الجزئيّة والكسب، وقد يسمّى بالقصد؛ فمتى صرّف العبدُ قدرته إلى فعلٍ ما صرّفا جازما يخلق الله تعالى هذا الفعل، على موجب عادته؛ وإن صحّ انفراد الله ﷻ في خلق هذا الفعل ولم يصحّ انفراد العبد، فهذا الفعل حاصل بمجموع قدرة الله تعالى؛ وقدرة العبد مكسوب له، ومن حيث حُصُولُه بقدرة الله تعالى مخلوق له تعالى، والموجب لاتّصاف الفاعل بالمقدور والقبح ونحوه هو الكسب، فمن حيث حصولُ الفعل عن قدرته تعالى إجبار، ومن حيث حصوله عن قدرة العبد تفويض؛ فإذا تبيّن معنى الجبر المتوسّط المنقول عن بعض سلف قومنا.

وإن قيل: فعلى ما ذكرت يلزم صحّة كون فعل العبد مخلوقا له ومكسوبا له تعالى، فما وجه التخصيص بالخلق إلى الله والكسب إلى العبد؟

أجابوا بأنّ القدر ما يصحّ انفراد الفاعل به، والكسب ما لا يصحّ انفراده به، بل يتوقّف على شيء لا صنع له

---

1) في ف و د: "الاثر".

2) ما بين المعقوفين اضافة في ف و د.

3) كذا في النسخ، لعل الصحيح: "يؤثرا على اصل الفعل".

فيه كقدرته وذاته وسلامة الآلات؛ هذا مسلك الماتريديّة، وأمّا الأشعريُّ فعنده أنّ الله تعالى يوجد في العبد قدرة، ثم يوجد على وفقها فعل العبد، فالتأثير لقدرة الله تعالى فقط؛ وهذا مذهبنا.

قالت الأشعريّة: قدرة العبد مدار محض،/2ظ/ فالعباد مجازون في أفعالهم مضطرُّون في اختيارهم؛ فيكون صدور الفعل بالاضطرار، أعني: لا يتمكّن العبد بفعله وتركه؛ ولهذا ورد على الأشعريّ أنّ ذلك إجبار محض في الحقيقة، وإن ادّعى الأشعريُّ أنّ ذلك إجبار متوسّط. وحاصل مذهبه: أنه أجرى الله عادته في خلق أفعال العباد مقارنا بقدرتهم؛ ففعل العبد لكونه متأثر قدرته تعالى وإيجاده مخلوق له، ومقارنته لقدرة العبد مكسوب له.

فالمذهبان متّحدان في إثبات القدرتين، وفي كون قدرة الربّ على وفق قدرة العبد، وفي كون الفعل كسبا للعبد وخلقا للربّ، وفي دعوى الجبر المتوسّط. ومفترقان في كون قدرة العبد جزء مؤثّر[1] على وفق عادته تعالى، وكون الفعل صادرا عن العبد بالاختيار، وإثبات الإرادة الجزئيّة اللاّموجودة في الخارج؛ لأنّ كلّ ذلك ثابت عند الماتريديّة خلافا للأشعريّ أصلا، وليس كما قال النيسابوريّ: إنّه ليس لقدرة العبد تأثير عند الماتريديّة؛ وإنّ مذهب الماتريديّة مقابل لمذهب الأستاذ، وضعّف ما ذهب إليه الطرسوسي في "أنموذج العلوم"، أنّ القدرتين مؤثّرتان في محلّين؛ وفي محل آخر منه أنّه إذا اختار العبد فعلا أوجد الله فيه قدرة عليه وأوجد الفعل وصفته معها.

وزعم بعض أنّ الإيقاع من العبد والحاصل بالإيقاع من الله؛ الأوّل ليس مخلوق من الله لعدم وجوده، والثاني موجود مخلوق الله وبإيقاع العبد؛ وهذا خلط، كيف يكون الشيء إيقاعا مع أنّه غير موجود؟ وكيف لغير الله تأثير مع الله؟

والاسم والمسمّى واحد؛ وذكر بعض الأشعريّة أنّ الاسم غير التسميّة وغير المسمّى؛ وعن الأشعريّ أنّ الاسم: إمّا نفس المسمّى، كقولنا: الله؛ وإمّا غيره، كالخالق، وإما لا هو ولا غيره/3و/كالعالم[2]؛ والفقوا أنّ التسميّة غير المسمّى، وهو ما قامت بالمسمّى، والصحيح ما قلناه فإنّ من قال: "الله" صحّ أن يقال: ذكر الله، وذكر اسم الله.

ومع ذلك لا يخفى أنّ الاسم — كما في "المقاصد" — هو اللفظ الموضوع، والمسمّى هو المعنى الموضوع له، والتسميّة وضعه وذكره، لكن المراد بالاسم المسمّى، كما في "زيد كاتب"، بخلاف زيد في قولنا "زيد مكتوب"[3].

ومعرفة الله تعالى واجبة بالشرع عندنا وعند الأشعريّ، وبالعقل والشرع معا عند أبي حنيفة، وذلك مبنيّ على مسألة الحسن والقبح.

وأوّل الواجبات معرفة الله ﷻ؛ وزعم بعض أنّ أوّل الواجبات القصد إلى النظر في معرفته تعالى، ثم الجزء الأول من النظر، ثم معرفته تعالى، وهي المقصودة بالذات.

والمعرفة واجبة على من لم تبلغه الدعوة وعلى أهل الفترة؛ خلافا للأشعريّة وبعض الحنابلة.

والوجود عين الموجود، ولو ممكنا، وزائد عند المتكلمين،وعين في الواجب تعالى، وصفة في الممكن،ونسب للمحقّقين.

---

[1] كذا في ي، والصحيح: «مؤثرا».

[2] ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص301.

[3] ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص 69.

ورؤيته تعالى مستحيلة دنيا وأخرى، لا تجوز ولا تمكن عقلا ولا شرعا؛ ويستحيل معرفة كنه ذاته وكنه صفاته؛ خلافا لبعض المخالفين، وزعموا أنه تجوز رؤيته في الدنيا عقلا؛ واختلف في وقوعها في المنام وفي الدنيا، كما نسب إليه صلى الله عليه[1] في ليلة الإسراء؛ والحقُّ الاستحالة في ذلك كلّه فضلا عن الوقوع.

والرحمة إرادة الخير، فهي صفة ذات، وصفات الذات عندنا وعند الحكماء والمعتزلة غير الذات، وغير الذات عند المتكلمين من قومنا، ولا هي ولا غيره/3ظ/ عند الأشاعرة؛ أو الرحمة الإنعام، فهي فعل.

وهذا ما يتعلّق من علم الكلام بالبسملة على اختصار[2].

(وصلّى الله على سيّدنا محمّد و[على][3] آله وصحبه وسلّم تسليما) مباركا في سبب الصلاة والسلام في إيقاع تأليف في علم الكلام مكملا محفوظا عن الضلال.

(سألني ــ رحمك الله ــ أن أكتب لك كتابا أبيّن لك[4] فيه) الكتاب ما فيه الكتابة من ورق ونحوه، وقيل أن يكتب فيه لا يسمى كتابا إلاّ[5] مجازا[6] **(أصول الدين)** الأصل ما بني عليه غيره[7]، وفروع الشرع مبنيّة على أصوله، فما يجوز فيه الخلاف مبنيٌّ على ما لا يجوز فيه؛ فرفع اليدين مثلا في التكبير وبول المأكول منعا على المذهب الحق، وجوازا[8] على الباطل، مبنيان على نحو نفي رؤيّة الباري على الحقّ، وإثباتها في الباطل، بمعنى لا يصحُّ المبنيُّ إلاّ إذا صحّ المبنيّ[9] عليه.

ومن الأصول ما اتفقوا على فرضه؛ كالصلوات الخمس، ومن الفروع: السنن غير الواجبة، والنفل، وما جاز الاختلاف فيه: أهو فرض؟ ولا يقتضي العذر فيه، كالوتر.

وعلم التوحيد: علم بقواعد يتوصّل بها إلى إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه؛ و"علم التوحيد هو علم الكلام؛ أو علم التوحيد علم[10] يقتدر به على إثبات العقائد الدينيّة، مكتسب من أدلّتها اليقينيّة.

---

[1] كذا في ي.

[2] سقط من م وس وع، وق، وت قوله: «الكلام على البسملة من جهة علم الكلام .... وهذا ما يتعلق من علم الكلام بالبسملة على اختصار»، وسقط من د قوله: «وفي بعض الآثار .... وهذا ما يتعلق من علم الكلام بالبسملة على اختصار».

[3] ما بين المعقوفين إضافة من ي.

[4] سقط في ق.

[5] في ت: «لا».

[6] سقط من ي، وس، ود قوله: «إلا مجازا».

[7] سقط من ق.

[8] في ق، وت: «وجوزا».

[9] في س: «المبني».

[10] في ع، وق، وت: «أو».

[11] سقط من ت، وق.

وأمّا التوحيد نفسه ــ لا بمعنى العلم ــ فهو: إفراد الله ذاتا وصفة وفعلا؛ فهو إثبات ذات غير مشبّهة للذوات ولا معطّلة عن الصفات؛ خلافا للأشعريّة إذ عطلوا الله عن الصفات بوصفهم إياه بغير صفاته؛ لإلباقهم[1] الشبابه،/84و/ وقولهم "بلا كيف". وقالوا: صفاته[2] غير ذاته، أو مقترنة [به][3]. فقد عرفت حدّ التوحيد.

وموضوعه شأن الله من حيث ما يجب له وما يستحيل[4] وما يجوز، وذات الرسل، والممكن من حيث أنه يتوصّل به إلى وجود صانعه، والسمعيات[5] من حيث اعتقادها.

وثمرته معرفة الله بالبراهين[6] القطعيّة، والفوز بالسعادة الأبديّة.

وفضله أنه أشرف العلوم؛ لكونه متعلّقا بشأن الله ورسله وما يتبع[7] ذلك، والتعلّق ــ بالكسر ــ يشرف[8] بشرف المتعلّق ــ بالفتح ــ.

ونسبته أنه أصل العلوم الدينيّة، وغيره فرع.

وواضعه أبو عمّار [رحمه الله][9] ونحوه[10] ممّن معه أو قبله؛ بمعنى أنهم دوّنوا كتبه وردّوا شبه الأشعريّة والمعتزلة وغيرهم ممن خالف الحقّ.

واسمه "علم التوحيد"؛ لأنّ مبحث الوحدانيّة أشهر مباحثه، ويسمى "علم الكلام"؛ لأن الأوائل يقولون في تراجمه[11]: "الكلام في كذا"، و"لكثرة[12] الاختلاف في مسألة الكلام.

واستمداده من الأدلّة العقليّة والنقليّة.

وحكمه الوجوب.

---

[1] في ق، وك: «وإلباقهم».

[2] في ق، وك: «صفات».

[3] ما بين المعقوفين إضافة في ق، وك.

[4] في ق، وك: «يستحيل».

[5] في ق، وك: «السمعيات».

[6] تكررت الكلمة في ي، و م.

[7] في ك: «ورسوله ما يتبع».

[8] سقط من ق، وك.

[9] ما بين المعقوفين إضافة من ي.

[10] في ق، وك: «نحوه».

[11] في ق، وك: «تراجمه».

[12] في ق، وك: «أو».

[13] في ك: «بكثرته».

ومسائله قضاياه[1] الباحثة عن الواجبات والجائزات والمحالات.

وعبارة بعض[2]: «هو[3] علم بقواعد يتوصّل بها إلى إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه وإن شئت قلت: علم يقتدر معه[4] على إثبات[5] العقائد الدينيّة على الغير وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه»؛ وهذا التعريف مبنيٌّ على أنّ المراد بعلم الكلام ما يبحث فيه من[6] التوحيد على وجه إظهار الحقّ وإبطال دعوة الخصم لقوله: "على الخصم"[7]؛ وفي التعريف/ 104ظ/ الأوّل لفظ "إيراد"، وهو مناسب للبحث[8] أيضا كالثاني؛ لكن لا يلزم من الإيراد أن يكون على الخصم، لجواز أن يكون بمعنى مطلق الاستحضار.

وعلم الكلام علم[9] يبحث فيه عن ذات البارئ عز وعلا وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام؛ والإسلام هو موضوع علم الكلام، أي علم الكلام يستعمل في نفس الإسلام؛ كما أنّ النحو يستعمل في نفس كلام العرب؛ وموضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.

وإنما قيل في التعريف "يقتدر" بوزن يفتعل للمبالغة بشدّة العلاج[10] للحجج، وكأنّه قيل: "يقدر قدرة تامّة"، وقال: "يقتدر" الخ دون "يثبت معه العقائد" الخ، لأنّ الإثبات بالفعل غير لازم، فقد لا يثبتها، وقد يثبتها[11] على باطل؛ ونبّه بـ"مع"، على المصاحبة الدائمة.

فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقّف عليه إثباتها من الأدلّة وردّ الشبه؛ لأنّ القدرة على ذلك تصاحب دائما هذا العلم دون غيره، إذ لا يحلّ جهل التوحيد أبدا.

وقال:"معه"و لم يقل"به"مع شيوع لفظ "به" في هذا التعريف تنبيها[12] على انتفاء السببيّة[13]الحقيقيّة المتبادرة من الباء[14]هنا.

---

[1] في ق: «مضاياه».

[2] سقط من ي قوله: «وعبارة بعض»، ومن د قوله: «أو علم التوحيد علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينيّة مكتسب .... ومسائله قضاياه الباحثة عن الواجبات والجائزات والمحالات وعبارة بعض».

[3] في ق، ون، ود: «وهو».

[4] في ن: «به».

[5] في ق: «إثبات».

[6] في س، وع: «عن».

[7] سقط من ي قوله:«لقوله على الخصم»، وقد استعمل كلمة "الخصم" بدل "الغير" الواردة في التعريف الذي نقله.

[8] في ق: «البحث».

[9] سقط من ع.

[10] في ي، وم: «الصلاح».

[11] سقط في ق قوله: «وقد يثبتها».

[12] في ق: «تشبيها».

[13] تكرر في د.

[14] في ق: «الباء».

وأريد بالعلم معناه الأعمُّ الصادق بالتصور والتصديق، أو[1] المراد التصديق مطلقاً وهو يتناول إدراك[2] المحطئ في العقائد.

وقال: "على إثبات العقائد"، ولم يقل: على تحصيل[3] العقائد؛ لأنَّ ثمرة الكلام إثباتها على الخصم المبطل، وأمّا تحصيلها فالواجب كونه من الشرع لبعدٍ به ويشرح[4] الصدر بنور النبوة والقرآن العظيم، ولو كان العقل يستقلُّ بالحجج؛ إلاَّ أنَّ موافقة الشرع للعقل[5] هو العروة الوثقى.

و"العقائد" ما يقصد به الاعتقاد دون العمل. /05و/

و"الدينيَّة" تنسب إلى دين الله سواء وافقته أو أخطأت، ولا تختلف فيه الأنبياء والشرائع؛ وإنَّما تختلف في الفروع.

وخطأ غير[6] أصحابنا لا يخرجهم عن كونهم من علماء الكلام، ولا يخص أصحابنا باسم علماء الكلام، ولو كانت حجج هؤلاء باطلة فيما خالفونا فيه، ولا يخرج علمهم في ذلك عن كونه علم كلام[7]، ولا يختص علمنا في ذلك بكونه علم الكلام ولو كان وحده هو الحق، كما أدركت بالحجة لا بالتقليد.

والباء في "بإيراد" للاستعانة، وقد يجوز أن تكون للسببيَّة العاديَّة دون الحقيقيَّة[8]، والمراد بالحجج والشبه[9] ما هو حجَّة وما هو شبهة[10] عند الناظر، ولو لم تكن حجَّته صحيحة، أو لم تكن ما قال أنَّه شبهة هو شبهة[11]؛ لأنَّ المقصود دخول المحطئ في التعريف. وليس المراد بالغير غيرًا[12] معيَّنًا، لأنَّ المعيَّن إذا أنست[13] عليه مرَّة كان الاقتدار على إلباقها مرَّة ثانية تحصيلاً للحاصل، إلاَّ إن تخاتل أو عاند أو نسي أو احتفظ حاله؛ فإنَّ المراد كلُّ من يتصدَّى للإنكار.

---

[1] في ن: «و».

[2] ورد في النسخ عبارة: «وذلك هو الإدراك» وفي الهامش من ذ دون إلحاق بمحله، وليست من النص؛ فهي غير موجودة في "شرح المواقف" التي أخذ منها هذا النص؛ والمعنى يستقيم من دونها.

[3] سقط في ق، وف.

[4] في ي: «ويشرح»، وفي ع: «ويشترح».

[5] في ق، وف: «العقل».

[6] في ي: «بعض».

[7] في ن، وق: «الكلام».

[8] في ي: «الحقيقة».

[9] سقط من س من قوله: «والشبه».

[10] في ق، وف: «شبه».

[11] في ن: «شبة»، وسقط في ق قوله: «هو شبهة».

[12] في النسخ ماعدا س: «غير».

[13] في ن: «نبت».

والحجّة الدليل، لأنّ من تمسّك به حجّ خصمه؛ أي غلبه، كالتغير الدّال على حدوث العالم؛ والشبهة ما يظنّ دليلا وليسه، كالحرارة الدّالة على وجود النار.

ويطلق الأصل أيضا على ما[1] ثبت ولم يتفرّع عليه شيء، وأصالة هذا كسائر صفات السلب لله وغيره؛ بمعنى أنه غير فرع، لا بمعنى أنه بيّ[2] عليه غيره.

ويطلق الأصل على الراجح، وعلى الكثير، وعلى المستصحب[3]، وعلى القاعدة، وهي القضيّة الكليّة التي يتعرّف منها أحكام جزئيات موضوعها.

و"الدين الأحكام الشرعيّة، وهو "وضع إلهيّ[4] سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير[5]/105ظ/ لهم بالذات"؛ فخرجت أوضاع الخلق وما هو خير لا[6] بالذات من منافع الدنيا؛ وإن شئت فالدين[7]: ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ من الأحكام.

وسمّي دينا لأنه يعتاد، ولأنه يخضع له وينقاد له، ولأنه يجازى[8] عليه، وملّة لأنه يملّه جبريل على النبيء صلّى الله عليهما وسلم[9] ولأنه يملّه النبيء ﷺ علينا؛ وشرعا لأنه يقصد إليه، ولأنه[10] بيّن لنا.

وإن شئت فالدين: وضع إلهيّ سائق[11] لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات؛ وضع بمعنى موضوع وهو جنس.

و"إلهيّ" مخرج لوضع غير[12] الله، ولكنّ الواضع لكلّ شيء الله ﷻ، كإصلاح المنزل[13]، وحسن العشرة، والتجارة[14]، ولا نخرج مسائل الاجتهاد لأنها وضع إلهيّ وُفّق إليها[15] المجتهد.

---

[1] سقط من ق، ول، ود، وم.

[2] في ل، وق: «بين».

[3] في م، ول: «المستصحب».

[4] سقط في ق.

[5] سقط من ي، وق، ول، وم.

[6] سقط في ق.

[7] سقط من من قوله: «وإن شئت» وجاءت العبارة هكذا: «والدين»، وفي ق، ول، وم: «الدين».

[8] في ق، ول: «ويجازى».

[9] في ي، ود: «ﷺ».

[10] في ق، ول: «ولا».

[11] سقط من ي، ود، وع.

[12] في ي، ود: «لغير وضع».

[13] في ق، ول: «لإصلاح المزل».

[14] في س: «التجارة».

[15] في ق، ول: «أنها».

وخرج بالسائق ما لا يسوق؛ كإنبات الأرض، وإمطار السماء؛ كذا قيل، وفيه أنّه سائق لإصلاح المعاش، والأولى أن يمثل بما لا تطلع عليه من صنع الله، مثل ما تحت الأرض وباطنها.

وخرج بـ"ذوي العقول" الحيوانات في أوضاعها؛ كنسج العنكبوت، واتخاذ[1] النحل بيوتا، والطير أوكارا ومهادا للولادة، واجتناب مضارّها.

وخرج بـ"السليمة" الكافرة نفاقا أو شركا؛ ولو أسقط لجاز؛ لأنّه لا يلزم من السوق الانسياق.

وخرج بـ"اختيارهم المحمود" ما لا اختيار فيه؛ كالآلام السائقة للأبين، وكالجوع[2] السائق للأكل؛ وخرج ما فيه اختيار مذموم؛ كحبّ الدنيا، فإنّه[3] وضع إلهيّ سائق[4] إلى المعاصي؛ كترك الصلاة والزكاة[5]، فالمذموم نعت لاختيارهم، وإذا كان الاختيار محمودا لم يسق إلاّ إلى خير؛ /16و/ فإنما ذكروا[6] "ما هو خير لهم" توصلا لتقويم[7] "بالذات" فهو متعلّق بـ "خير"[8]، وذلك الخير الذاتيّ عبارة عن السعادة الأبديّة. وخرجت صنعة الطب وصنعة الفلاحة ونحوهما، فإنّ ذلك يسوق إلى خير هو صحّة البدن، لا إلى الخير الذاتيّ.

فالدين هو الأحكام التي وضعها الله الباعثة للعباد إلى الخير الذاتيّ[9].

(**التي اختلفت فيها[10] الأمّة حتى صاروا طرائق**) أصحاب طرائق، أي مذاهب؛ والمراد المذاهب اللغويّة مجازا، أي مواضع ذهاب، أي سلوك، بقول شبيه بسلوك في الأرض؛ وإلاّ فالمذهب يطلق على ما يجوز فيه الخلاف لا على ما لا يجوز؛ وهذا الكتاب لما لا يجوز؛ ويتوسّعون في إطلاقه على الخلاف جاز أو لم يجز؛ (**قددا**) متقطّعة، شبّه تفرّقها بالقدّ، أي القطع، (**وفرقا مختلفة**) تفسير لقوله "طرائق قددا"، مع ما في ذلك من التحالف مفهوما ولو الحد الماصدق؛ فإن "القدد" دلّ على التحالف بتعدّد القطع المجازيّ، و"مختلفة" دلّ عليه[11] بالوضع، وكذا بين

---

[1] في ن: «والنحل».

[2] في س: «والجوع».

[3] في ن: «فإنها».

[4] في ق، وف: «السائق».

[5] في ي، وهـ وع: «كترك الزكاة والزكاة»؛ وفي س: «الذكاة والزكاة».

[6] في ق، وف: «ذكرنا».

[7] في ن: «بقولهم».

[8] في ي: «بقولهم بخير».

[9] أضيف في هذا الموضع من ي، وس قوله: «وعبارة بعض»، وسقط من د قوله: «وإن شئت فالدين ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم .... فالدين هو الأحكام التي وضعها الله الباعثة للعباد إلى الخير الذاتي».

[10] في ق: «الذي اختلفت به»، وفي ن: «الذي اختلفت فيه» وهذا هو الموافق للسان المحقق، انظر: ص 01.

[11] في س: «عليها».

"الطرائق" و"مختلفة"[1]؛ (﴿كُلُّ حِزْبٍ﴾ جماعة، وأحزاب القرآن جماعات آيات، ﴿بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون:53]) لأنه يرونه وحده حقًا، وقد يرونه حقًا مجزيا، ويرون غيره أيضا مجزيا، (مستبشرون) مظهرون أثر الفرح على أبشارهم، أي جلود وجوههم[2].

(وسأكتب) السين للتأكيد[3]، ولو دلّت[4] على استقبال[5] بعيد؛ فإنّ[6] بين قوله هذا وتمام البيان بآخر الكتاب مدّة طويلة، وليس طولها مرادا بالذات، وإنّما المراد بالذات إقناع السائل، بإحابته إلى مطلوبه إحابة قويّة؛ ومن ذلك قولك للحاني: ستعلم ما يفعل بك، وفي يدك العصا لخلده؛ كأنّه قال: بتأكّد أن أكتب (لك من ذلك إن شاء الله ما لا تعتري) ما لا تعارض (معه معترًى) ــ بفتح الراء ــ اسم مفعول، /06ظ/أي من كان من شأنه أن تؤثّر[7] فيه المعارضة والتشكيك، أو عارضته بالفعل[8] في بعض الأمور؛ وهو مفعول تعتري والفاعل هو[9] قوله (الشكوك)، جمع شك على غير قياس، لأنّه ولو كان بوزن فَعْل ــ بفتح فإسكان ــ ككعب[10] وكعوب، لكنّه مضاعف؛ والشكُّ التردُّد في الشيء سلبا وإيجابا[11]، تردُّدا مستويا، هذا الأصل؛ ولكنّ مراده ــ والله أعلم ــ ما يشمل الظنّ، وهو الطرف الراجح؛ والوهم وهو الطرف المرجوح؛ فإنّ من أتقن هذا الكتاب ــ رحم الله مؤلفه ــ لا يعترضه وهم ولا شكٌّ ولا ظنٌّ مع قلّة ألفاظه وقبوله للحفظ؛ كما قال: (ولا يتعذّر على المبتدئ حفظه) كما تحفظ العقيدة والأجروميّة، مع سهولة إدراك معانيه كما قال: (بأبلغ) متعلّق بـ "أكتب" (ما حضر لي) في نسخة "حضر"[12] (من البيان) الإيضاح.

(وبالله) الذي هو أهل لأن يهتمّ به، وحضر له كلُّ فعل أو ترك، وبدء وختم (أبتدئ) الكتاب متوكّلا مستعينا، (وبه) كذلك (أتمام) تمام الكتاب؛ لا يقع بدأ ولا ختم إلاّ بإذنه ﷻ؛ والوسط تابع لذلك لا يقع إلاّ بإذنه ﷻ؛

---

[1] في ن على الهامش علق الناسخ قائلا: «قوله: "وكذا بين الطرائق ومختلفة" الأليق بالمقام: "وكذا بين الطرائق وفرق" فإنّ التواتي والمقابلة والتفسير إنّما هو بين الطرائق والفرق لا بينهما وبين المختلفة، وفي أصل المؤلف مثل ما في هذه النسخة».

[2] سقط من ع، وفي م: «جلودهم وجوههم»، وسقط من ي، ود، وس قوله: «(مستبشرون) مظهرون ..... أي جلود وجوههم».

[3] في ن: «للتوكيد».

[4] في م، ود: «دلت».

[5] في ن: «الاستقبال».

[6] في ن: «فإنه».

[7] في ي: «تؤثر».

[8] سقط من ي.

[9] سقط من ي.

[10] في ي: «مثل كعب»، وس: «وإسكان ككعب».

[11] في ق، وف: «إيجاب».

[12] سقط من ي، ود، وس قوله: «وفي نسخة حضر».

ولم يذكره لدخوله بذكر الطرفين، ويجوز أن يريد بدأ كلّ حرف وختمه الواقعين دفعة، كأكثر الحروف، أو غير دفعة وهو الممدود، كقال وسوء ــ بفتح السين ــ وسُوء ــ بضمها ــ وماء.

(**وأقول**) الله؛ ولا مانع من هذا، وفي الأثر: يقال "قال الله لخلقه"، ولا يقال: "قالوا لله"، والممنوع إجماعا: "أخبروا[1] الله"، ولا يقال: "خاطبت الله"؛ وفي الأثر: "لا يقال: كلمت[2] الله"؛ وظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [المؤمنون:27] جواز: "خاطبت الله"؛ ونص أصحابنا على منعه، فيحتمل[3] أن يقول: "المعنى: لا تشفعوا إليّ في الظالمين بكلام في شأنهم، كسائر ما يخاطب بعضكم بعضا"[4].

(**الحمد لله المسهِّل على عباده**) أي لعباده[5]، أو ضمّن "مسهِّل" معنى "مُلْقٍ" (**سبيل**) تناول أو فهم، السبيل الذي هو القرآن والسنة والإجماع والرأي (**ما تعبَّدهم**) أمرهم أن يعبدوه (**به**)، اعتقادا أو قولا أو فعلا إيجابا أو سلبا، (**وهو الموفِّق**) الملفق بين الفعل وإصابة الحقّ، ولا يختصُّ بالسعيد، فكم من شقيٍّ يحكم الفعل ويتقنه ويختم له بالشقاوة؛ أو الملفق بين عمل العبد /07و/ ورضا[6] الربّ، ويختص بالسعيد؛ وكذا يختصُّ به إذا فسّر بمعطٍ[7] معنى للمؤمن يمنعه من المعصيَّة البتّة، أو من الإصرار عليها إن فعلها؛ وأنت خبير بأنّ[8] المراد بالتوفيق ما يشمل هدى بيان أو هدى عصمة، إذ قال (**للصواب**) أي إلى الصواب، أو ضمّن التوفيق معنى التمهيد[9]، (**والهادي**) هدى[10] عصمة أو بيان (**إلى الرشاد**) ضدّ الغيّ، (الذي: **﴿جَعَلَ﴾**) خلق (**الظُّلُمَاتِ**) الجهلات والمعاصي، وجمعها لتعدُّد أنواعها وطرقها[11]، إذ كان باعتبار أهل الأهواء الذين هم أكثر الثقلين، والإنسان باعتبار تقلُّب هواه يحرِّم في اليوم الواحد أشياء[12] ويحلّل أشياء[13]، ويعود إلى ما أحلّ بالتحريم، وإلى ما حرّم بالتحليل، بخلاف الحقّ فإنّه واحد؛ ولذلك أفرد

---

[1] في ق، وت: «ولا يقال أخبروا».

[2] في ت: «كلموا».

[3] في ق، وت: «ويحتمل».

[4] سقط من ي، وس، ود قوله: «لله ولا مانع وفي الأثر يقال قال الله لخلقه ..... كسائر ما يخاطب بعضكم بعضا».

[5] في ي: «بعباده».

[6] في ي: «رضاه».

[7] في ق: «الفعل».

[8] سقط في ق.

[9] في ق: «التهديد».

[10] سقط في ق.

[11] سقط في ق قوله: «وطرقها».

[12] في د: «شياه».

[13] سقط في ق قوله: «ويحلل أشياء».

كما قال (وَالنُّورَ) أي العلم والاهتداء، أو أراد بالظلمات خلاف الضوء[1]، وبالنور الحسي الذي يخالف الظلمة؛ وقدّم الظلمة لتقدّمها عن الضوء والنور خلقة، وتقدّم الجهالة والمعاصي في الجملة باعتبار الثقلين، ولو تقدّم آدم وأطاعوا الجنّ ثمّ عصوا؛ (ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ) متعلّق بـ "كفروا" (يَعْدِلُونَ) [الأنعام: 01]) يسوّون به غيره، فحذف "به" و"غيره"، أو متعلّق بـ"يعدلون" فحذف "به" بعد قوله: "كفروا" على النازع[2]، وحذف "غيره" بعد قوله: "يعدلون"، و"ثمّ" للترتيب في الرتبة، بمعنى أنّ منزلة العدل به تعالى بعيدة جدًّا، أو غير لائقة بكونه هو الله الخالق للسموات والأرض[3] والظلمة[4] والنور.

(وأرسل) سيّدنا (محمدا ﷺ بالْهُدَى) الإرشاد إلى الحقّ (وَدِينِ الْحَقِّ) الأحكام الشرعيّة، (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ) دين الضلال (كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) [التوبة:33]). هذه اللام على صورة التعليل مجازًا، لأنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض، لأنّ[5]/07ظ/ تعليلها بالأغراض[6] يوجب النقص والاستكمال بها، تعالى الله عن ذلك؛ وقد قيل إنّ[7] هذه اللام ونحوها[8] تسمّى "لام الحكمة"، و"لام الفائدة"، و"لام العاقبة"، و"لام المآل"، و"لام الصيرورة"؛ ولا يتمّ ذلك، فإنّه ليس كلّ لام يكون مدخولها مآله وعاقبته الوقوع، فتارة يكون مآله الوقوع كهذه الآية، و"قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، وتارة غير ذلك، كما جاء في آيات: "ليفعلوا كذا" ولم يفعلوا؛ وحاصل ذلك أنّه شبهت الحكمة بما هو علّة غائيّة.

(وأنزل علينا) معشر الأمّة، وهي كلّ بالغ عاقل من حين أوحي إليه إلى يوم القيامة، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، إلاّ من لم تبلغه دعوته، وكان على دين عيسى، أو على دين موسى ولم تبلغه أيضا دعوة عيسى؛ وما أنزل على نبينا صحّ أنّه أنزل علينا، لأنّا خوطبنا به، ولو فيما خصّ ﷺ لأنّا[9] خوطبنا بالإيمان بخصوصيّته، كأنّه قيل: أنزل في شأننا، وهذا أولى من أن يقال: التقدير: أنزل على نبينا، لأنّه تصريح في تكليفنا به؛ وأمّا قولك: أنزل على نبينا، فليس صريحا، بل يفهم منه فهما، ولكن يفسر بذلك المفهوم لئلاّ يأت المأمور فيها باتباع ما أنزل عليه؛

---

[1] في د: «خلاف الضوء والنور».

[2] سقط من ي، ود، وص قوله: «على النازع»، وفي ن:«على النزاع».

[3] تكرر في ع قوله: «والأرض».

[4] في ص: «والظلمات».

[5] في ي، ون، وق، وص، ود: «لأن في تعليلها».

[6] في هذا الموضع من ي فراغ لعل مكانه: «ما»، حسب السياق والإضافة المشار إليها في الهامش السابق.

[7] سقط في ق.

[8] في ن: «ونحوه».

[9] سقط في ق.

[10] في ق: «لا ما».

(كتابا مبينا) ظاهر المعنى، أو مظهرا[1] لما يحتاج إليه، (ونورا) شبّه الكتاب بالنور لجامع[2] الاهتداء، (ساطعا) مرتفعا. (ولم تبتل[3] الأمّة) بالبناء للمفعول (بعده بشيء) مما يرجع إلى الدين، (إلاّ جعل لهم) أي لم يرد الله ابتلاءهم بشيء إلاّ جعل لهم، أو لم يبتلهم بشيء إلاّ تحقّق أنّه جعل لهم قبل الابتلاء به (مخرجا منه)، تخلّصا من عهدته؛ بأن نوّر بفعله[4] وحيا أو نبيا، أو بتركه[5] كذلك، أو إباحته (وفرقانا) بين/108و/ الحق والباطل (بيّنا[6]) ظاهر المعنى؛ وهذا يقوّي أن يكون قوله "مبينا" بمعنى مظهرا لما يحتاج إليه، وإلاّ حصل التكرير للتأكيد ولا بأس به؛ (وبيّن فيه الردّ) أي: ردّ فيه ردا بيّنا (على جميع من خالف الحقّ، من مشرك ومنافق) بالجارحة أو بإضمار الشرك؛ وحاصل ذلك أنّه بيّن[7] به أن ما قاله مشرك أو فاسق مما يخالفه باطل وضلال؛ (﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ﴾) ليموت من أشرف على الموت، أو ليكفر من أراد الكفر، والكفر[8] كالموت في عدم المصلحة والقيام بالمنافع، (عَنْ بَيِّنَةٍ) تبيان للحقّ، فلا يعذرون في مخالفته (وَيَحْيَا) ضد يموت، أو بمعنى: يكون على الحقّ (﴿مَنْ حَيِيَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[الأنفال:42]) ضدّ مات، أو بمعنى ضلّ[9]، أو ليكون من مات قد مات على بيّنة[10]، و[11]ليكون من حي حيًّا عن بيّنة؛ واللام للعاقبة، و"عن" بمعنى على في الموضعين، أو على أصلها؛ أي: ليهلك من هلك معرضا عن بيّنة، أو خارجا عنها، ويحيى من حي صادرا في كلّ أمر له عن بيّنة؛ واللام متعلّق بقوله "بيّن"، وهي للعاقبة؛ (لئلاّ يؤتى أحد) بعقاب (بشبهة)، أي: لشبهة (من قبله) ـــ بكسر القاف وفتح الباء ـــ أي: من جهة نفسه، لجهله أو لتشريعه دينا غير القرآن، أو من جهة القرآن لو نزل غير مبيّن، أو من جهة مضمون القرآن لو لم ينزل؛ وقوله "لئلاّ" الخ بدل من قوله "ليهلك" الخ[12].

(وقيل لرسول ﷺ: «من لنا بعدك) [من][13] بعد موتك (يا رسول الله؟ قال[14]: تركت فيكم ما إن تمسّكتم به

---

[1] سقط في ق، وفي قوله: «أو مظهرا».

[2] في ق، وف: «لجامع».

[3] في ي، وم، وع: «تبل»، والذي أثبتناه من النسخ الأخرى موافق للمعنى المحقق، ينظر: تبعورين، أصول الدين، ص75.

[4] في ق، وف: «بفعله».

[5] في س: «بتركه».

[6] في ي، وس، وع، وم: «مبينا» والذي أثبتناه من النسخ الأخرى موافق لما في المعنى المحقق، ينظر: تبعورين، أصول الدين، ص 75.

[7] في ق: «تبين».

[8] سقط من ي قوله: «والكفر».

[9] كتب الناسخ في ف: «قوله: "من حي عن بينة ضد مات أو بمعنى ضل"، في العبارة نوع سقط؛ فإن حي لا يصح كونه بمعنى ضل، بل يحمل على ما حمل يحيى من المعنى، فإما على ضد الموت أو على كونه على الحق الذي هو ضد الضلال فليتأمل».

[10] في ي، وم، وق، ود: «مبينة».

[11] سقط في ق.

[12] سقط من ف، وق.

[13] ما بين المعقوفين إضافة في ق، وف.

[14] في ف: «فقال».

لن تضلُّوا أبدا، كتاب الله[1]) "كتاب" بدل من "ما" وهو القرآن؛ قال زيد بن أرقم قال[2]: «قام رسول الله ﷺ يوما فينا خطيبا بماء يدعى خمًّا، بين مكة والمدينة؛ فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكّر، ثم قال: «أمّا بعد ألا أيها الناس، إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربّي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين؛ أولهما كتاب الله، فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به؛ فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه، ثمّ قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي»[4]؛ زاد في رواية: «كتاب الله فيه الهدى والنور، من استمسك به وأخذ به كان على الهدى ومن أخطأه ضلّ»[5]؛ وفي رواية: «كتاب الله، هو حبل الله من اتّبعه كان على الهدى، ومن تركه كان على ضلالة»، رواه مسلم[6]؛ وفي رواية الترمذي عن زيد ابن أرقم عن رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، وهو كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض؛ فانظروا كيف تخلفوني فيهما»؛ وفي مسلم عن عمر بن الخطاب ﷺ[7]: «أما إنّ[8] نبيكم ﷺ قال: إن الله[9] يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين»[10]؛ وعن الحارث الأعور قال: «مررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث؛ فدخل عليّ[11] عليٌّ، فقلت[12]: يا أمير المؤمنين ألا ترى الناس قد خاضوا في الأحاديث! قال: أوقد فعلوها؟ قلت: نعم، قال: أما إنّي سمعت[13] رسول الله ﷺ يقول: ألا إنها ستكون فتنة، فقلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما كان[14] قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضلّه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم/(9)و/ وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة،

---

[1]) الربيع: الجامع الصحيح،ج1 ص11 رقم 30 وهو بعض من هذا الحديث.

[2]) سقط من ع.

[3]) في كل النسخ: «وإني»، والذي أثبتناه من ق موافق لرواية مسلم.

[4]) تكرر في ص، ود، وم قوله: «أذكركم الله في أهل بيتي»، والحديث رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الإمام علي ﷺ رقم 2408.

[5]) مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الإمام علي ﷺ رقم 2408.

[6]) المصدر نفسه، رقم 2408.

[7]) سقط من م، وع، وص، ود قوله : «ﷺ».

[8]) سقط في ق.

[9]) سقط لفظ الجلالة في ق، وفي ن: «إن الله تعالى».

[10]) رواه مسلم بلفظ: «قد قال إن الله...»، مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها،باب فضل من يقوم بالقرآن ويعلمه،رقم 817.

[11]) سقط من ع، وفي النسخ ما عدا ن: «على علي».

[12]) في ق: «فقال».

[13]) في ص: «أما سمعت».

[14]) سقط في ق.

ولا تشبع منه العلماء، ولا يخلق عن كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنه الجنُّ إذ سمعته حتىّ قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾ [الجن: 1، 2]؛ من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم، جذها إليك يا أعور»؛ أخرجه الترمذي وقال: «حديث غريب وإسناده مجهول»[1].

(وقال) ﷺ: (ستأتي فتن ستأتي فتن ستأتي فتن[2])، قال ذلك مرات، (**قلنا قيل له**[3]: **وما المخرج منها يا رسول الله؟**) -بضم الميم وكسر الراء- اسم فاعل أخرج؛ أي ما الذي يخرجنا منها؟ أو بفتح الميم والراء؛ أي موضع الخروج منها؛ أو بكسرها وفتح الراء؛ أي آلة الخروج؛ (**قال:**) المخرج منها (**كتاب الله فيه نبأ**) خبر (**ما قبلكم وخبر ما بعدكم**) من الغيوب، (**وحكم ما بينكم**)، وهو أيضا حَكَم ما بينكم، (**هو الفصل**) حاكم عظيم لا يخطأ كأنه نفس الحكم، فإن الحاكم هو الله حكم به، وكذلك كل حاكم به من النبيء ﷺ وغيره، أو[4] نزل ما فيه منزلة حكم الحاكم به فسماه فصلا؛ (**ليس بالهزل**) سفها لا نفع فيه؛ (**من تركه**) مستخفا به يصد عنه الناس (**من جبّار قصمه الله**) أهلكه[5] إهلاكا شنيعا بكسر العود، وفصل بعضه عن بعض، (**ومن ابتغى**) طلب (**الهدى في غيره**) من كتب الله ﷻ، فيما نسخ منها أو في غير كتبه، (**أضلّه الله**) أي: فقد أضلّه الله بابتغائه، أو زاده[6] ضلالا، إذ ذلك الابتغاء ضلال، أو أبقاه [الله][7] على ضلاله، أو جزاه[8] على ابتغائه، فعبّر عن المسبّب أو اللازم وهو الجزاء بالسبب والملزوم وهو الإضلال؛ (**هو حبل الله المتين**) شبه بالحبل القويّ، ووجه الشبه التوصّل إلى الخير، والنجاة /09ظ/ من الشرّ؛ فإنك تتعلّق بالحبل فلا تسقط، وتصعد به إلى شيء علي[9]، وتجمع بالربط به بين أشياء، فحقٌّ أن لا تذهب عنك، وتمسك به ما خاف ذهابه؛ وفسّر بعضهم الحبل بالأمان، وبعض بالعهد؛ ومن اعتصم به آواه[10]

---

[1] ما أثبتناه من ع، موافقا لما في الترمذي، وفي باقي النسخ: «قال».

[2] سقط في ق.

[3] الترمذي: الجامع الصحيح، ج5 ص173 رقم 2911 والذي قاله: «هذا حديث لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه وإسناده مجهول وفي الحارث مقال».

[4] التكرار ليس من الناسخ في د وكذلك في الناسخ المحقق، ينظر: تعوريت، أصول الدين، ص75.

[5])سقط في ق قوله: «قيل له».

[6] في ق: «وه».

[7] في ق: «عملك»، وفي باقي النسخ ما عدا د: «أعملك».

[8] في النسخ ما عدا ي، ود: «جزاه له».

[9] ما بين المعقوفين إضافة في ق.

[10] في س: «جازاه».

[11] في ق: «عالي».

[12] في ن: «آواه».

الله إلى حواره، (والنور المستبين) الشبيه بالنور الظاهر، لجامع[1] النفع، (والذكر) الوعظ، كأنه نفس الوعظ مبالغة، أي: ذو[2] الوعظ، أو الذكر الشرف، (الحكيم) العظيم الحكم بين الخلق، أو بين الحق والباطل، أو ذو[3] الحكمة؛ وهي وضع الأشياء في مواضعها؛ (والصراط المستقيم) الشبيه بالطريق في الأرض الذي لا عوج فيه الموصل إلى الخير؛ (لا تميل به الأهواء)، الباء للتعدية، والتاء مفتوحة؛ أي: لا تميله الأهواء — بضم التاء — من أراد إبطاله بتحريف في تفسيره، أو تحمل الناس على غيره، بقي على استقامته ولم يؤثر فيه تحريفه، [و][4] (لا تشبع به)، أي منه (العلماء)، بل لا يزالون محتاجين[5] إليه احتياج الجائع العطشان إلى الطعام والشراب، في تثبيت الحق والقواعد به، والاستخراج منه والقراءة به، والصلاة به، والتعبُّد بمعانيه وتعليمه وتفسيره، (ولا يخلق) — بضم اللام — أي: لا يبلى كما يبلى الثوب (من كثرة) بكثرة (الرد)، أي: التردد، أي: تكرير قراءته وتعليمه وتفسيره وتناوله، أي: لا يملُّ، بل يزداد مريده رغبة فيه وقصدا وحبًّا؛ (من قال) نطق (به صدق) في نطقه، وإن أخطأ بلحنه[6]، أو إسقاطه، أو تحريفه، أو بوقفه مفسدا، أو بابتدائه ابتداء مفسدا[7]، فمن جهته لا من القرآن؛ مثل أن يقف على ﴿وَلَمْ يَكُن﴾، أو يبتدئ بقوله: ﴿لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 04]، أو[8] يجمع بين هذا الوقف وهذا الابتداء؛ (ومن حكم[9] به عدل ومن خاصم به) غيره أو /10و/نفسه الأمّارة بالسوء (فلج)، — بجيم — فاز وظفر بالمراد، ولا ألف[10] قبل الفاء؛ (ومن دعا إليه) غيره أو نفسه (هدي إلى صراط مستقيم»[11])، أي: فقد هدي في دعائه إلى صراط مستقيم، أي: أصاب في دعائه ولو لم يعمل هو به فيعاقب؛ أو معنى دعا إليه أحبه وعمل به؛ فعبر باللازم والمسبَّب[12] وهو الطلب إليه، عن اللزوم والسبب؛ وهو الحبُّ والعمل به؛ أو عكس ذلك، فإنك إذا رأيت إنسانا يدعو إليه[13] علمت أنه أحبَّه.

---

[1] هكذا في ن، ود، وفي باقي النسخ: «الجامع».

[2] في ي، وم: «ذه»، وفي ع، وق، وت: «ذا»، وفي د: «ذي»، والذي أثبتناه من ص.

[3] في النسخ: «ذي»، والذي أثبتناه من ص.

[4] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[5] في ي: «محتاجون».

[6] في ق: «في لحنه».

[7] في ق: «أو بابتداء مفسدا»، وفي ن، ود: «مفسده».

[8] في ق: «و».

[9] في ق: «حاكم».

[10] في النسخ: «والألف»، والذي أثبتناه من د، وهذا ما يوافق ضبط المؤلف للكلمة اللغز.

[11] لم نقف على نص الحديث بهذا اللفظ.

[12] سقط من ص قوله: «والمسبب».

[13] في ق: «يدعوا الله».

قال زيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله؛ حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[1].

وعن أبي هريرة عنه ﷺ: «تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله وسنتي، ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[2].

(وإنَّ[3] أولى الناس بالحقِّ) أحقَّهم بالصواب والهدى (**من اتبع كتاب الله وجعل محكمه**) ما تبيَّن معناه (**إماما لمتشابهه**)، ما لم يتبيَّن معناه، ومعنى جعله إماما الاقتداء به، والإعراض عن المتشابه، تفكُّرا فيه وعملا به، فإنَّه لا يدري معناه، فضلا عن أن يعمل به، ولا يصحُّ التفكُّر فيه، إذ لا مطمع لإدراكه إلاَّ أنَّه يؤمن به، ويقرأه. ويطلق المتشابه أيضا على ما يصعب فهمه، فهو يفهم بصعوبة[4]. (**ولم يؤمِّر عليه القياس، وما هوى الأنفس**) لم يجعلا أميرا على كتاب الله، يتَّبعان ويترك هو، لا يجوز ذلك؛ (**كما قال [الله][5] ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾** إلى قوله **﴿وَابْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾**[آل عمران:7])؛ وهنا يوقف ويستأنف: "والراسخون في العلم" الخ، ومعنى استئنافه أنَّه غير معطوف على لفظ الجلالة، وواو الاستئناف لا تصحُّ أبدا، فالواو عاطفة جملة المبتدأ والخبر وهما[6]: "الراسخون في العلم يقولون" على[7] جملة: "لا يعلم تأويله إلاَّ الله"، عطف اسميَّة على فعليَّة[8]؛ وإن فسَّرنا المتشابه بالصعب صحَّ عطف لفظ "الراسخون" على لفظ الجلالة[9]؛ (**فغيَّرهم**) غيَّر[10] مبتغي تأويله (**الله بذلك**) المذكور من ابتغاء/10ظ/ تأويله؛ (**وجعل محكمه جامعا لفنون كثيرة من العلم**)، مما مرجعه إلى الله، أو إلى الخلق فيما

---

[1] قال الهيثمي: «رواه أحمد وإسناده جيد»، انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد، 163/9.

[2] جاء في ص قوله: «قال زيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ إني تارك فيكم خليفتين .... شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض» بعد قوله: «بحكمة الحكم الأعلى» الذي يأتي بعد هذا الموضع، وسقط القول كله في ق، ون وذكر في هامش د دون أن يتضح محل إلحاقه في النص؛ وذكر الهيثمي الحديث بلفظ: «كتاب الله ونسبي» وقال عنه: «رواه البزار وفيه صلاح بن موسى الطلحي وهو ضعيف»، انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد، 163/9.

[3] في ص: «وإنه».

[4] سقط من ي، وص، ود قوله: «ويطلق المتشابه أيضا على ما يصعب فهمه فهو يفهم بصعوبة».

[5] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[6] في ن، وق: «وهم».

[7] سقط في ق.

[8] في ق، ون، وم: «إلاَّ الله خصص اسميَّة لا فعليَّة».

[9] سقط من ي، وص، ود قوله: «ومعنى استئنافه أنه غير معطوف على لفظ الجلالة ..... صح عطف لفظ الراسخون على لفظ الجلالة».

[10] في ق، ون، وي: "غير"

بينهم، (بحكمة الحَكَم الأعلى) ﷻ[1] ــ بفتح الحاء والكاف[2] ــ (وقال: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ﴾ [آل عمران:103]) بدينه، أو بقرآنه، أو بعهده، والمقصد واحد؛ (وقال: ﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾[الأعراف:157]) أي: أنزل مع بعثه، وهو القرآن، أو أنزل حال كونه ثابتا معه، على الحال المقدَّرة، أو شرع معه؛ (فأوّل ذلك[3])، عطف الجملة الاسميَّة على الفعليَّة التي هي [قوله][4]: "سأكتب" وسهَّل ذلك ــ مع الفصل الكثير ــ ظهور المراد بأنّ هذه الجملة وقاء بوعد الأول؛ ويرد[5] أو يبطل تقدير: "إذا علمت ذلك فأوّل ذلك[6]" أو "إذا سمعت ذلك فأوّل"، أو "إذا تقرر ذلك فأوّل"، أو "فأقول أوّل"؛ لأن قوله: "أوّل ذلك أن أصول الدين عشرة" واقع، تقرَّر لك[7] من المصنف ما قبل هذا من الكلام، أو لم يتقرَّر منه لك، سمعته أم لم تسمعه، علمته أم لم تعلمه[8]، وحسن تقدير القول قبل "أول"، وعلى كل حال يكون العطف عطف تفصيل؛ وكأنه قال: "سأكتب فأقول"، ولو كان مرجع الكتب للخطّ، و"مرجع القول للسان؛ لأنّ الخطّ يكون للتلفُّظ تحقيقا أو حكما؛ وجملة قوله: (وما عصمتنا إلاّ بالله) حال من ضمير "أقول" و"أول" مبتدأ خبره قوله: (إن أصول الدين عشرة).

---

[1] سقط في ق.

[2] سقط من س في قوله: «ﷻ بفتح الحاء والكاف»،وهنا يرد نص:«قال زيد بن ثابت عن رسول الله ... يرد علي الحوض».

[3] سقط من ي، و، ون.

[4] ما بين المعقوفين إضافة في د.

[5] في ق، ون: «يراد».

[6] في ي، وس: «من ذلك»، وفي د: «ما ذلك».

[7] في س: «لكم».

[8] في ق، ون: «أو لم تسمعه علمته أو لم تعلمه».

[9] سقط ق، ون.

[الأصل الأوّل]
التوحيد]

الأصل (**الأوّل منها في التوحيد، قد اجتمعت**[1] **الأمّة**) أمّة الإجابة إلى التوحيد وهم المراد، وتطلق الأمّة على من أرسل إليه النبيء [و][2] أهل زمانه ومن بعده، وهو الأصل عند الإطلاق، كما قال الله سبحانه [وتعالى][3]: ﴿قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ [صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ][4] لُوطٍ﴾ [هود:89]، ونحو ذلك مع تكذيبهم، ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[الأنفال:38]، (**على أنّ**[5] **الله واحد** ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:11])، /11و/ ليس كصفته صفة شيء، أو الشيء الصفة، أي: ليس كصفته صفة، أو المثل زائد زيادة الأسماء للتأكيد، ولا يرد على ذلك إفضاؤه إلى دخول الكاف إلى الهاء للاكتفاء بالفاصل لفظا، أو الكاف زائد، أو كلاهما غير زائد، فيكون نفي مثل المثل كناية لنفي المثل البتة، فإنّه إذا كان لك مثل فلمثلك مثل هو أنت.

(**وأنّه لا نظير له في بريئته**) بالهمزة بعد الياء، أي خليقته مطلقا، وأمّا بياء مشدّدة بلا همزة، فإمّا أن يكون هذا قلبت الهمزة ياء، وأدغمت الياء فيها، وإمّا أن يكون بلا همزة، من معنى التراب، فلا يشمل إلاّ بني آدم، ولا يضرّ ذلك، إذ لا حصر في كلامه، ولا نظير له في بني آدم ولا في غيرهم، وإذا لم يكن له نظير فيهم فأولى أن لا يكون له نظير في غيرهم، لأنّ صورهم أفضل من صور الملائكة والجنّ، وفهم تمييز واستنباط لا يوجد لغيرهم. (**وبذلك الإقرار**) مع الإضمار، خلافا للإمام عبد الرحمن وبعض أصحابنا [رحمهم الله][6]، وبعض قومنا، في قولهم يخرج من الشرك بالإضمار ولو لم يكن إقرار[7]. (**يخرجون من الشرك وأحكامه، ويدخلون في أحكام التوحيد كلّها**)، هذا شامل للوقوف والتوبة والولاية وإقامة الحدود والأدب.

---

1) في س، ود، وي، وم: «أجمعت»، والذي أثبتناه موافق لما في الكن المحقق.ينظر: تعورين، أصول الدين، ص 79.

2) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وك.

3) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

4) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

5) سقط من ق.

6) ما بين المعقوفين إضافة من مي.

7) في ق: «إقراره»، وفي ك: «إقروه».

(وقال الله ﷻ في محكم[1] كتابه)، أي: فيما هو محكم من كتابه احترز[2] عن المتشابه[3]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]؛ وقال: ﴿قُلْ هُوَ﴾، أي: ربي الذي تسألون عنه أو الشأن، ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فرد في أفعاله وصفاته، فلا إله معه، أو لا يتصف بالأبعاض ولا بالكل[4]، ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص]؛ جملة: "الله الصمد" خبر ضمير الشأن، و"لم يلد" خبر ثان/11ظ/ له، وما بعده أخبار متعددة بالعطف؛ وإن رجع الضمير للإله الذي يسئلون عنه[5] فـ"الله" خبر، و"الصمد" نعت، وما بعده مستأنف؛ و[عطف][6] ما بعد بالواو على "لم يلد".

(وفي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، نفي[7] لجميع ما لا يليق [به][8] من صفات الحدث والعجز، وهي آية محكمة؛ ومعناها: ليس شيء كهو)، هذا بناء على أنّ[9] الزائد هو "مثل"، وهو[10] أحد أوجه تقدّمت، (وهو كلام محكم، منتظم لجميع التوحيد، والنفي لجميع صفات المخلوقين)، العقلاء وغيرهم الحيوان وغير الحيوان.

(والواحد الذي لا ثاني له)، والله لا إله معه؛ والواحد ما لا جزء له، والله لا جزء له؛ لا يقال الله كلٌّ، ولا جزء له، ولا بعض.

[و][11] إن فرضنا إلهين عامي القدرة والإرادة، فإن اتفقا اضطرارا، أو طبعا، فليسا إلهين، لأنهما مقهوران؛ أو اختيارا، فإنْ أوجد أحدهما ما أوجد الآخر فتحصيل حاصل، وهو باطل؛ وإن أوجداه معا[12]، لزم أثر واحد لمؤثرين؛ وإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد هذا والآخر عدمه؛ فإمّا أن تنفذ[13] إرادتهما فيجتمع النقيضان، أو لا

---

1) سقط من ي.

2) في ق: «احترازا»، وفي ن: «احتراز».

3) سقط من ي، ود، وس قوله: «أي فيما هو محكم من كتابه احترز عن المتشابه».

4) في ي: «باكل».

5) سقط من ق.

6) ما بين المعقوفين إضافة في ع، وفي ن: «بعطف»، ومكانه فراغ في ي، وم، وس، وق، ومكانه في د كلمة غير مقروءة.

7) سقط من ي.

8) مابين المعقوفين إضافة في ن، وقوله: «ما لا يليق به» ليس من المتن في النص المحقق، ينظر: تيغورين، أصول الدين، ص 77، وموجود في نسخة المتن بمكتبة الفطب بتي برقن.

9) سقط من ي، وس.

10) سقط من ق قوله: «وهو».

11) مابين المعقوفين إضافة في ن، وق.

12) سقط من ن، وق.

13) في س، وق، ود: «تنفذ».

فيرتفع النقيضان، أو يصطلحا فهما عاجزان؛ أو نفذت[1] إرادة أحدهما فهو الإله، والقادر على الآخر هو الإله، وإن لم يقدر هذا ولا هذا على هذا فعاجزان.

(وفيه الردُّ على جميع من ألحد في صفات الله تعالى)؛ فمن قال يرى في الآخرة، ردَّ عليه بأنه قد جعل له مثلا، لأنه قال إنه في موضع، وله لون، وتركيب، وجهات ستٌّ، وصورة، ويجري عليه الزمان والحدوث والجهل؛ إذ من خصَّ بموضع يجهل ما غاب عنه، ويغيب عنه، وكذا من قال استوى على العرش هكذا، أو[2] قال "بلا كيف"، فإنه إذا قال "بلا كيف"، لا يدفع عنه قوله شيئا ممَّا ورد على الأوَّل بعد إثباته الاستقرار. ومن قال صفاته غيره، فإنه يردُّ عليه بأنه قد جعل له مثلا، لأنه نفى عنه الأزل، كما أنَّ ما سواه من الأشياء لا أزل له. ومن قال إنَّ ولايته وبراءته لعباده تتحدَّدان، بحسب تجدُّد الطاعة والمعصية، فقد جعل له مثلا، إذ وصفه ببدو البدوات، كما أنَّ الناس والجنَّ والملائكة تبدو لهم البدوات[3].

(ولا واحد على الحقيقة إلاَّ الله)؛ واحد اسم عام في النفي، تقول: فلان لا يقوم له أحد، أي: لا واحد ولا أكثر؛ بخلاف الواحد، تقول لا يقوم[4] له واحد، فيحتمل أنه يقوم له اثنان فأكثر. ويقال إن كانت الهمزة عن واو كأحد في العدد — بدليل أنه سمع "وَحَدَ عَشَرَ" — وقع في النفي والإثبات، وليس للعموم؛ وإن كانت أصلا اختصَّ بالنفي، وإن[5] كان عاما؛ وقد يجيء بمعنى الأوَّل كيوم الأحد، بدليل يوم الاثنين ويوم الثلاثاء الخ؛ وإن لم يكن بمعنى الواحد وقع في الإثبات والنفي، كما في سورة "الإخلاص"، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾[البلد: 7]؛ فإنَّ غير الله تعالى متحزٌ في ذاته، ومقارن لغيره، في زمان ومكان، ولا يجريان على الله؛ وبين اثنين فصاعدا، ومن اثنين فصاعدا[6]، والعرض يكون في زمان ومكان، وبين أشياء؛ ومنه الكلام[7]، وهو كذلك في زمان ومكان، وبين أشياء، ومن مخارج.

وكلُّ[8] مخلوق في مقابلة جهات ستٌّ بالحلول؛ والحيوان حتَّى الملائكة في جسد وروح؛ وسائر الحيوان غيرهم

---

1) في س، وق، ود: «نفدت».

2) في ق: «أو».

3) في ن: «و».

4) سقط من ق، وفي قوله: «كما أن الناس والجن والملائكة تبدو لهم البدوات».

5) في ي، وم وس، وق: «تقوم».

6) سقط من ق، وفي، ود.

7) سقط من ق، وفي قوله: «ومن اثنين فصاعدا».

8) سقط من ي قوله: «ومنه الكلام»، وفي ق: «ومنه كلام».

9) في ق: «وبين».

من ذكر وأنثى؛ ومن طعام وشراب، أو[1] متولد تراب أيضا، أو[2] من ماء كالحوت؛ والحيوان بين ليل ونهار؛ ومع اثنين حركة وسكون، وحرارة و/12ظ/برودة، وضوء وظلمة، وملاسة وخشونة، ورطوبة ويبوسة.

(إذ الواحد من الخلق يتعدُّ مع غيره، ويجري عليه العدد، والله لا يجري عليه العدد، ولا[3] البعض فيتعدّ)، بالنصب في جواب النفي، أو بالرفع عطفاً[4] على يجري، أي[5]: فلا يتعدُّ (مع غيره)؛ ولفظ "يتعدُّ" مطاوع عدّهم، يشملهم جنس، أو نوع، أو فصل، أو عرض عام، أو خاص؛ والله لا يتّصف بذلك، فلا يتعدُّ[6] مع غيره في شيء من ذلك، ولا يتّفق معه غيره[7] إلاّ في بعض الأسماء، مع اختلاف المعنى[8]، فصفاته كلُّها وذاته شيء واحد؛ [فعلمه وقدرته وحياته وغير ذلك، وذاته شيء واحد][9] لا أبعاض؛ لأنّ صفاته ذاتيّة لا يتجزّى ولا يتبعّض[10]؛ فصفاته متعدّدة اعتبارا، متّحدة ما صدقا.

(ولم يعلم الله) ــ بفتح الهاء ــ أي: لم يعرف الله (من لم يوحّده بصفاته، ويفرزها من صفات خلقه؛ ولا يعلم الشيء من لا يعلم) [حقيقة][11] (ما هو به من صفاته)، أي: من لا يعلم ما هو به هو، فالله إله لصفاته، إلاّ أنّها ذاتيّة، لا أول لها، فليس غيره إلها لعدم صفات الله ــ سبحانه ــ له، وأفعاله ــ تعالى ــ متقنة، والفاعل المتقن عالم قادر، وهو مختصٌّ بها، فعلمنا أنّه[12] ليس من جنس غيره، وأنّه لا جنس له.

(ومعنى "الصمد": السيد الذي قد انتهى) أي بلغ الغاية (في السؤدد،) في الشرف ـ بضم السين وفتح الدال وضمها[13] ـ ومن انتهى فيه فغيره لا بدّ محتاج إليه، يقصدونه لمصالحهم، ولذا زاد قوله (والذي تصمد) تقصد (إليه الخلائق في حوائجهم،) فذلك عطف لازم على ملزومه؛ ويجوز أن يريد زيادة معنى آخر، كأنّه قال يطلق لفظ

---

1) في ق: «و».

2) في ق، ولـ: «و».

3) سقط في ق.

4) في لـ: «عطف».

5) سقط في ق.

6) في ي، ود، وم، وس، وع: «يعد».

7) سقط من ق قوله: «في شيء من ذلك ولا يتفق معه غيره».

8) سقط من س.

9) ما بين المعقوفين إضافة في د.

10) في س: «لا تتجزى ولا تتبعض».

11) ما بين المعقوفين إضافة في م، ولـ.

12) سقط في ق قوله: «الفاعل المتقن عالم قادر وهو مختص بها فعلمنا أنه».

13) علق الناسخ على هامش لـ: «قوله وضمها يعني مع سكون الواو المهموز وزان قفوده».

"الصمد" على المنتهي في الدنيا، وعلى الذي تصمد إليه الخلائق في حوائجهم؛ قاله[1] ابن مسعود، والحسن، وسعيد ابن جبير؛ وعن ابن عبّاس: «لما نزلت الآية قالوا: ما الصمد [يارسول الله][2]؟ قال ﷺ: الذي يصمد إليه في الحوائج»[3]؛ وقال السدي: «المقصود في الرغائب المستغاث به عند المصائب»[4]؛ وذلك في الله على الحقيقة، وفي غيره بحسبه؛ كما قال:

..... «بعمرو بن[5] مسعود وبالسيد الصمد»

وقال:

..... «خذها حذيف[6] فأنت السيد الصمد».

واللفظ في ذلك كلّه "فَعَل" -بفتح الفاء والعين- بمعنى مفعول؛ وقيل معناه: الدائم الباقي الذي لم يزل ولا يزال؛ وقال قتادة: «الذي لا يأكل ولا يشرب»، وعن سعيد بن جبير: الصمد السيد، وقال: «ما وحّد الله من زعم أنّه موصوف، لا جوف»، يعني ضعف قول قتادة، لأنّه يوهم أنّ له أعضاء، لكن لا يأكل، وليس مراده ذلك؛ وقيل عنه: الباقي بعد فناء خلقه؛ وقال أبي: «الذي لا يموت ولا يورث»[7]؛ وقيل: الغني؛ وعن ابن عبّاس: «الذي ليس فوقه[8] أحد»؛ وقيل الفرد الماجد، الذي لا يقضى في أمر دونه؛ وقيل العالم بجميع الأشياء؛ وقيل الحليم[9]؛ وقال الأصم[10]: «الخالق للأشياء»؛ وقال الحسين بن الفضل البجلي[11]: «الفاعل ما شاء، ولا يرد فعله»[12]؛ وقيل السيد العظيم؛ وقال أبو مالك: «الذي لا ينام ولا

---

1) في ق: «قال».

2) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

3) لم نقف على تخريج هذا الحديث.

4) ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20 ص245.

5) في ي، وص، وع: «لعمرو ابن»، وفي ق: «لعمر بن مسعود»، وفي ن: «بعمر بن مسعود»، وهذا عجز بيت لسمرقان عمرو الأسدي،وصدره: «ألا بكر الناعي بخير بني أسد» انظر: لسان العرب في مادة: حوز، ج4 ص267.

6) في ص:«حذيفة»،وهو عجز بيت أنشده الجوهري صدره:«علوته بحسام ثم قلت له»انظر: لسان العرب، مادة "صمد" ج3 ص259.

7) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20 ص245.

8) الطبري، جامع البيان، ج30 ص346، وقد أورد المؤلف قول ابن عبّاس هنا بالمعنى.

9) في ق: «العليم».

10)الأصم أحمد بن الناني أبو العباس (ت932هـ/1526م) فقيه شافعي مفسر، من مصر. ينظر: نويهض، معجم المفسرين، ج1ص 73.

11) الحسين بن الفضل البجلي (178 – 282هـ/794 – 895م)، مفسر كوفي، انتقل إلى نيسابور. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج2 ص 251- 252.

12) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20ص245.

يسهو»؛ وقال ابن كيسان[1]: «الذي لا يوصف بصفة أحد»؛ وقال مقاتل: «من لا عيب فيه»[2]، وقال الربيع ابن أنس: «الذي[3] لا تعتريه الآفات»؛ وقال سعيد بن جبير: «الكامل في جميع صفاته وأفعاله»؛ وقال جعفر الصادق: «الغالب غير المغلوب»؛ وقال أبو هريرة: «المستغني عن غيره»[4]؛ وقال أبو بكر الوراق: «الذي[5] يخس[6] الخلق من الاطلاع عليه»؛ /13ظ/وقيل: الخفي الذي لا تدركه الأبصار؛ وقال أبو العالية، ومحمد بن كعب القرظي: «المتصف بأن لم يلد ولم يولد»[7]؛ وقيل: المنزه عن الزيد والنقص والتغيير، وإحاطة الزمان والمكان؛ وقيل: الذي لا خوف له، أي: لا يأكل ولا يشرب، ولا يوصف بأنه جسم؛ وقال عكرمة: «معناه القهار»[8].

(﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[الإخلاص:4])، أي: لم يكن له أحد كفوا[9]، (والكفؤ النِّدُّ والنظير، تعالى الله على الأنداد علوا كبيرا،) وقال كعب وعطاء: «الكفؤ المثل والعديل»[10]، ومنه المكافأة في الجزاء، لأنه يساوي[11] ما أعطي، أو[12] المراد لا يماثله أحد في العظمة، ولا يشاكله أحد من صاحبة ولا غيرها، كما قال مجاهد: «لم تكن له صاحبة»[13]؛ وكأنه قيل: لم يكن أحد كفوا بصاهره، فذلك كالتأكيد لقوله: "لم يلد".

(ولهذا شواهد،) الشاهد ما يؤتى به لإثبات القاعدة[14]؛ (ودلائل،) الدليل ما يتوصل به إلى المطلوب؛ (في

---

1) ابن كيسان عبد الرحمن أبو بكر الأصم (نحو 225م)، مفسر معتزلي من الطبقة السادسة عند عبد الجبار، قال عنه كان من أفصح الناس، وأورعهم وأفضلهم، له تفسير، وعرف بالمناظرة ومخالفة المعتزلة في بعض المسائل. ينظر: عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 267 – 268؛ بويهض، معجم المفسرين، ج1 ص271.

2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20 ص245.

3) سقط من ق، ود.

4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20 ص245.

5) سقط من ق.

6) في ص: «يأس».

7) الطبري، جامع البيان، ج30ص346.

8) الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص38 رقم 877.

9) سقط من ي، ود، وص قوله: «أي لم يكن له أحد كفوا».

10) انظر: الطبري، جامع البيان، ج30 ص347.

11) في ق: «لا يساوي».

12) في ن: «و».

13) انظر: الطبري، جامع البيان، ج30 ص348.

14) في ي، وم، وع، ود، وق: «القاعدة».

لغة العرب، تركتها) تركت ذكرها (لئلا يطول بها الكتاب.) والإشارة بقوله "ولهذا شواهد" إلى معنى الصمد واحد كقوله[1]:

ألا بكّر الناعي[2] بخير[3] بني أسد «بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد»

وقوله:

علـوته بحسـام ثم قلت له خذها حذيف[4] فأنت السيد الصمد

وقوله:

سروا جميعا بنصف الليل واعتمدوا ولا رهينة إلاّ سيدٌ صمـــــــــد[5]

والمعنى في الثلاثة: المقصود في الحوائج، أو المستغني عمن سواه، أو المنتهي في السؤدد.

وقال القرطبي: «الأول المقصود إليه[6] في النوازل والحوائج، والثاني للمنتهي في الشرف والسؤدد، والثالث للكامل الذي لا عيب فيه»[7]، واستشهد لمعنى لا جوف له بقوله:

شهاب حـروب لا تزال حيـاده عوابس[8] يعلكن الشكـيم المصمدا

وكقوله[9]:

يا واحد[10] العرب الذي ما في/14و/ الأنام له نظيرْ
لـو كان مثلك آخر ما كان في الدنيا فقيـر[11]

---

1) سقط من ق.

2) في ق:«الناع».

3) كذا في كل النسخ، وهو موافق لرواية "أمالي القالي"،والذي في تهذيب اللغة:"بجوي"؛ والبيت لنسرة بن عمرو الأسدي؛ ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة،ج12 ص150؛القالي،الأمالي، ج2 ص288؛ بديع يعقوب، المعجم المفصل،ج2 ص167.

4) في ع: «حذيف»؛ والبيت لعمرو بن الأسلع العبسي؛ ينظر: بديع يعقوب، المعجم المفصل، ج2 ص272.

5) في ن: «الصمد»، وكتب الناسخ على الهامش: «قوله إلاّ "سيد الصمد" تقويم اللفظ عليهما معا بأل، لو تركه كما في المؤلف، فالتعريف ظاهر والتنكير للتعظيم»، والبيت في أمالي القالي كما أثبتناه موافقا لما في النسخ الباقية؛ وبه تعرض إلى الزمخشري؛ ينظر: القالي أبو علي، الأمالي، ج2 ص288.

6) في ي: «الأول في المقصود ا عليه»، وفي م: «الأول للمقصود ا»، وفي ع: «الأول للمقصود وا عليه»، وفي س: «الأول للمقصود عليه»، وفي ق: «الأول المقصود عليه».

7) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20 ص245.

8) في ع، وم: «عواكف»، وفي ي، وس: «عوا»، وفي ق: «كواكف»، وفي د: «عوابطه»، وصححت في ن بالذي أثبتناه كما هو في القرطبي، ولم نقف على قائل البيت فيما اطلعنا عليه.

9) في هامش ن كتب الناسخ: «قوله "وكقوله" معطوف على قوله السالف فالمتقدم لمعنى الصمد وهذا لمعنى الواحد».

10) في ق:«بأوحد».

11) لم نقف على نسبة البيتين فيما اطلعنا عليه؛ ينظر: بديع يعقوب، المعجم المفصل، ج3 ص54.

ومن لفظ الصمد قول طرفة:

فإن يلتق[1] الحي الجميع تلاقني إلى ذروة البيت الرفيع المصمد[2]

ومن لفظ الكفو قول حسان:

أهجوه ولست له بكفو .....

ويقال الشواهد الجزئيات المذكورة لإثبات القواعد، والأمثلة الجزئيات المذكورة لإيضاح القواعد، فهي أخصُّ من الأمثلة؛ لأنَّ كلَّ ما يصلح شاهدا يصلح مثالا ولا عكس؛ لأنَّ الشاهد أن يكون مما يعتدُّ به من كلام أو غيره، بخلاف المثال؛ فالعموم[3] والخصوص مختلفان؛ وإن اعتورنا دخول الإيضاح والإثبات في مفهوم المثال والشاهد، كان بينهما تباين كليٌّ؛ لأنه اعتبر في كلٍّ غير ما اعتبر[4] في الآخر، أو تباين جزئيٌّ، وهو العموم والخصوص من وجه؛ بأن يقال: المثال ما قصد به الإيضاح أريد معه الإثبات أم لا؛ والشاهد ما قصد به الإثبات أريد معه[5] الإيضاح أم لا.

والدلالة الإرشاد إلى فهم الشيء بحصول ما به الفهم، سواء فهم أم[6] لم يفهم؛ وذلك شامل لدلالة اللفظ وغيره، فإنَّ الحبل المخصوص مثلا، دال على طريق مخصوص مثلا، يعرف به؛ وأمَّا تعريفها بكون[7] أمر حيث يفهم منه أمر[8] آخر فهم منه أو لم يفهم، فمنه أنْ تكون في محلِّ الإفهام غير نفس الإفهام[9]؛ والدلالة الإفهام، لكن يلزم منه الإفهام، وينسب عنه؛ وكذا قول السيِّد: «كون اللفظ بحيث متى أطلق فهم منه[10] معناه للعلم بوضعه»، مع أنَّ هذا في الدلالة اللفظيَّة؛ وأمَّا تعريفها بأنها: فهم أمر من أمر[11]. فمنه أنَّ الفهم فعل الفاهم، والدلالة فعل اللفظ، أو اللافظ، أو غيرهما؛ والمراد مع ذلك/14ظ/ قبول الفهم وقع الفهم أو لم يقع.

---

[1] في ي، ومي: «يلتقي».

[2] الذي في الديوان: «وإن يلتق الحي الجميع تلاقني إلى ذروة البيت الكريم المصمَّدا»، ينظر: طرفة بن العبد، ديوانه، ص 29.

[3] في ق:«في العموم».

[4] سقط من ق قوله:«في كل غير ما اعتبر».

[5] في ي، ود: «به».

[6] في ق، ود:«أو».

[7] في ع، وق: «بكون».

[8] سقط من ق.

[9] سقط من ق قوله:«غير نفس الإفهام».

[10] سقط من ي، ود.

[11] في ي: «بأمر».

(وقيل في معنى الواحد أنه واحد في الخلق) لما عداه، (والإرسال) للرسل، (والإنزال) للكتب، وسائر الوحي؛ والله واحد في أفعاله، ـ كما مثّل المصنف ـ وفي صفاته، كقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته ووحدته؛ وواحد في ذاته، وواحد في اسمه، وفي أن لا يستحق العبادة غيره؛ ومن نسي شيئا من ذلك أشرك؛ وقيل لا، وإن تركه عمدا أشرك إجماعا؛ وإتقان أفعاله يدلّ على صفاته؛ والفاعل المتقن عالم قادر، وليس من جنس خلقه، ولا يتصف بالجنس.

(لا واحد يفعل مثل فعله، ولا شريك [له][1] فيه) في فعله (ﷻ عن ذلك) الاشتراك؛ لا أحد ينزل كتابا، أو[2] يرسل رسولا، ويوجب على الخلق العمل به، ويبعثهم بعد موتهم، فيجازيهم بنار وجنّة، ويحييهم أبدا فيهما، أو يخلق حبة من خردل أو أكثر أو أقلّ، أو يفنيها.

والندّ[3] المثل بشرط المخالفة والعناد؛ والضدُّ ما لا يجتمع مع غيره؛ والقرين المقاوم لغيره في قتال أو علم أو غيره؛ والشبيه المثل، وقيل المثلان من نوعين والشبيهان من نوع؛ ومذهب المتكلمين أنّ المماثلة الاتحاد في النوع؛ وقيل الشبيه المشارك في أكثر الأوصاف، حتّى كأنّه يشبهه ويلتبس به، وكأنّه قائم مقامه، والمثل دون ذلك؛ والشكل المثل، وقيل الشكل الذي يشاكل غيره في طبعه ووصفه من أنحائه؛ وفي[4] الألفاظ يقال للمشابهة الموافقة لفظا ومعنى؛ والمشاكلة الموافقة لفظا لا معنى.

ويقال: مثل الشيء ما شاركه في أخصّ أوصافه؛ كما تقول: فلان مثل فلان، أي مشارك له في أخصّ أوصافه الذي هو الناطقيّة مثلا؛ إذ هي فصله[5] الذي تمتاز به عن غيره؛ /15و/ وشبه الشيء ما شاركه لا في أخصّ أوصافه، كما تقول: فلان يشبه الحيوان في الإدراك؛ إذ ليس أخصّ أوصاف الإنسان الإدراك، بل أخصُّ أوصافه التحرُّك بالإرادة[6]، أو الإحساس.

قالت المعتزلة: المماثلة المشاركة في أخصّ أوصاف النفس؛ فمماثلة زيد لعمرو مشاركته في الناطقيّة؛ وقال غيرهم: هي الاشتراك في الصفات النفسيّة كالحيوانيّة والناطقيّة لزيد وعمرو؛ أي[7]: ما يدلُّ الوصف به على نفس

---

[1] ما بين المعقوفين إضافة في ن، وهو موافق للمتن المحقق، ينظر: تبصرة، أصول الدين، ص 78.

[2] في ن، ود: «هو».

[3] في ق: «فالند»، وع: «النذل».

[4] في ن: «ولا في».

[5] في ق: «وصفه»، وفي ن: «فعله».

[6] في ن: «والإرادة».

[7] سقط من ق.

الذات، دون معنى زائد عليها؛ ككون الجسم جسما، أو حادثا، و[1]متميزا، وقابلا للأعراض؛ ويترتب لذلك أمران:

الأوّل ـ الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

الثاني ـ أن يسدّ كلٌّ منهما مسدّ الآخر، وينوب الآخر منابه.

فالمثلان وجوديّان يشتركان فيما يجب ويمتنع ويجوز[2]؛ أو وجوديّان يسدّ كلٌّ منهما مسدّ الآخر.

والمتماثلان وإن اشتركا[3] في الصفات النفسيّة، لا بدّ من اختلافهما في جهة أخرى، ليتحقّق التعدُّد والتمايز.

وقال الأشعريّ[4]: يشترط في التماثل التساوي من كل وجه؛ واعترض بأنّه لا تعدُّد حينئذ، فلا تماثل؛ وباطباق اللغويّين على صحّة قولك: زيد مثل عمرو في الفقه، إذا كان يساويه فيه، ويسدّ مسدّه، ولو اختلفا في كثير من الأوصاف؛ ولذا قال ﷺ: «البرُّ بالبرّ مثلا بمثل» الحديث[5]؛ وأراد الاستواء في الكيل دون الوزن، وعدد الحبّات؛ فيجاب بأنّ المثل المشارك من[6] كلّ وجه حتى يكون مساويا؛ على أنّ المراد/15ظ/ بالتساوي التساوي في الجهة التي بها التماثل، لا ما يتوهّم من عدم المماثلة من جهة أخرى.

وذكر الشيخ أحمد بن سعيد ـ رحمه الله ـ «أنّ ندّ الشيء: ما يشاركه في الجوهر، وهو ضرب من المماثلة، وكلّ ندّ مثل، ولا عكس؛ وأنّ الضدّين شيئان[7] وجوديان، تحت جنس واحد، بينهما غاية الخلاف؛ وأنّ معنى لا ندّ له[8]، نفي ما يسدّ مسدّه؛ ومعنى لا ضدّ له، نفي ما ينافيه؛ وأنّ القرين المصاحب؛ وأنّ القرين المعونة والقوّة، يقال معه قرين، أي: قوّة ومعونة وإطاقة، وأقرن الرجل خصمه أي أطاقه[9]؛ قال الله تعالى:﴿وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف:13]؛ والقِرن ـ بالكسر ـ النظير في الحرب؛ وأنّ الكفو في المبارزة؛ وأنّ القرناء بنو سنة[10] واحدة؛ وأنّ الشبيه المثل؛ وأنّ المثل مطلق المشارك» اهـ[11].

---

[1] في ن: «أو».

[2] سقط من في قوله:«الثاني أن يسد كل منهما مسد الآخر وينوب الآخر منابه فالمثلان وجوديان يشتركان فيما يجب ويمتنع ويجوز».

[3] في ق:«والمتماثلان واجب الاشتراك».

[4] الربيع، الجامع الصحيح، ج2ص43 رقم 575.

[5] في ي، وم، وغ، وق:«مثل».

[6] في س: «وكذا».

[7] في د: «شيئا».

[8] في ي: «له».

[9] في ي، وم، وغ، وق، ون، ود: «أطلقه».

[10] في د: «سن».

[11] في ي: «هـ» ينظر قول الشماخي في كتابه: شرح عقيدة التوحيد، ص 24 – 25.

قال العلاّمة أبو ستّة ـ رحمه[1] الله ـ: «القرن[2] النظير في الحرب» كقوله:

قد ترك القرن مصفرا أنامله»[3] .....

قال: «أراد الشيخ أحمد بالمشارك المشارك من كلّ وجه، حتّى يكون مثلا مساويا، وإلاّ فالإنسان والفرس متشاركان في الحملة، وكذا الإنسان والحيوان، وكذا الإنسان[4] والأبيض، مع أنّ في الأوّل التباين، وفي الثاني عموما وخصوصا[5] مطلقا[6]، وفي الثالث من وجه» اهـ[7].

وقد صرّح بعضهم أنّ النظير والقرين والكفؤ والشبه والشبيه والمثل بمعنى واحد[8]؛ قال الشيخ قاسم ـ رحمه الله ـ: «أراد هذا البعض اتّحاد[9] معانيها في الاصطلاح؛ ومراد الشيخ أحمد تفاوت معانيها لغة فلا منافاة».

(وردَ هذه الآيات) آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، وآيات سورة الإخلاص[10]، **(وآيات من كتاب الله [ﷻ][11] كثيرة)**، وهي[12] كلّ آية تدلّ على انتفاء صفات الخلق عن الخالق؛ و"آيات" جمع قلّة [قد][1] استعمل

---

1) في ي، و م، وع، وق، وت، ود: «رحمهما».

2) سقط من ي.

3) البيت لزهير، وهو برواية الديوان: «بعادٍ القرن مصفرا أنامله * قتيل في الرميع ميل الناجح الأسر» انظر: ثعلب الشنفرى، «ديوان زهير وشرحه»، ص 121.

4) سقط من ق في قوله:«وكذا الإنسان»، وفي ت: «وكذا الإنسي»، وتكرر قوله: «وكذا الإنسان والحيوان» في د.

5) في ي، وت، وم، وع، ود: «عموم وخصوص».

6) سقط في ق في قوله:«مع أن في الأول التباين وفي الثاني عموما وخصوصا مطلقا».

7) في ي: «هـ».

8) سقط من ي قوله: «وقد صرح بعضهم ..... والمثل بمعنى واحد».

9) في ت: «اتحاد».

10) في ت: «وآية الإخلاص»، وفي ع: «آيات الإخلاص»؛ وفي ي، وس، ود ورد قوله : «(ورد هذه الآيات) آية (ليس كمثله شيء) وآيات سورة الإخلاص» قبل قوله: «قالت المعتزلة ...»، وعلق الناسخ في ي بقوله: "لعل قوله قالت المعتزلة الخ يكتب بعد قوله أو الاحساس" اهـ الناسخ؛ كذلك ذكرت هذه الملاحظة في م، ولكن شطب عليها وعلى قوله: «ورد هذه الآيات ... سورة الإخلاص»، ثم أعيد كتابته وإلحاقه في هذا الموضع عند انتهاء الحديث عن قول المعتزلة والتعليق عليه، والمعنى يصح بتأخر هذه العبارة كما أشار إليه الناسخان في الموضعين وكما فعل ناسخ م، وقد ورد النص في ع، وق، وت على هذا الترتيب الذي أثبتناه كما ورد في م، وهو الصحيح.

11) ما بين المعقوفين إضافة في ت.

12) في س: «ومن»، وفي ق، وت: «وهي».

في الكثرة؛ (وما أجمعوا عليه) من تنـزُّهه عن صفات الخلق؛ وهؤلاء ثلاثة مفاعيل بتوسُّط العطف، والفاعل[2] هو قوله/16و/ (من زعم أنّ الله جسم وصورة، ـعلى كثرة اختلافهم ـ وذلك أنّ منهم من زعم أنه نور)، لا كالأنوار (يضيء من جميع الجهات. ومنهم من زعم أنه[3] على صورة آدم)، وهو قول مقاتل بن سليمان ـلعنه الله ـ ومن معه، وزعموا أنه لحم ودم وروح ونفس وعين ووجه وأذن ولسان وفم؛ وزعموا أنه[4] سبعة أشبار؛ وزعموا أنه شبر أبيض كالثلج على صورة إنسان؛ وذلك كلُّه كفر وباطل ـلعنهم الله ـ، (ومنهم من زعم أنه جسم) لا كالأجسام، (ونفى عنه صفات الأجسام)؛ و[5]أصحاب الأقوال الأربعة أشركوا، إذ لا تأويل لهم، ولم يحكم عليهم بحكم الشرك، لأنهم يقولون: "لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله ﷺ"[6]؛ (ومنهم[7] من زعم أنه ليس بجسم، ووصفه بصفات الأجسام)، وعليه الأشعريّة؛ ولم يشركوا بذلك لأنهم لم يقولوا إنه جسم، بل لزمتهم الجسميّة، وتأوّلوا؛ وغير ذلك من الأقوال ممّا ذكرته في شرح "لاميّة ابن النظر" [رحمه الله]"، وكرهت ذكره.

وجاء: "إنّ الله خلق آدم على صورته" فقيل هذا من كلام اليهود وهم مجسّمة.

كان عبد الله بن عمر جالسا في أناس[9] فأتاه رجل فقال: إنّي قدمت هذه البلدة الليلة، وإذا أنا برجل قد وقعت فيه الخمر، فجلست إليه فحدّثني حديثا ضاق به صدري؛ فقال له عبد الله: ما هو؟ فقال: قال لي: إنّ الله تعالى[10] لمّا أراد أن يخلق آدم عليه السلام، لم يدر كيف يخلقه، فخلق مرآة، فنظر فيها إلى وجهه، فخلقه على صورته؛ فقال عبد الله: تعالى الله، لا مثل له[11]؛ ألا إنّ هذا شيطان[12]، يريد أن يدخلك في دينه؛ ألا إنّه قد يئس منكم أن تعبدوا الأصنام ظاهرا، فأراد أن تعبدوها باطنا. ولا يزال[13] يأتي الإنسان فيقول: كيف ربُّك؟/16ظ/ فلا يزال حتّى يصف ربّه

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ك.

2) في م، وع: «وفاعل ر».

3) سقط من ع قوله: «أنه نور) لا كالأنوار (يضيء من جميع الجهات ومنهم من زعم».

4) في س: «أنها».

5) سقط من ق.

6) سقط من س، وي، ود قوله: «ولم يحكم عليهم بحكم الشرك لأنهم يقولون لا إله إلا الله محمّد رسول الله ﷺ».

7) في د: «ومن».

8) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

9) في ق: «الناس».

10) سقط من س.

11) في ق: «له».

12) في ك: «شيطانا».

13) في س: «يزل».

بصفة الخلق، فيضلّ ويضلّ؛ فإن لقيته فأخبره أنّ عبد الله بن عمر بريء من دينك؛ ألا وإنّ النبي ﷺ سئل عن ذلك، فقال الله ﷻ: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ الخ السورة[1].

وقال معاذ ﷺ: «يرجع أقوام من هذه الأمّة عند اقتراب الساعة كفّارا، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، بماذا؟ قال: يجحدون ربّهم، فيصفونه بالصور والأعضاء والمفاصل، أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولهم عذاب عظيم»[2].

وقيل المراد على صورة آدم؛ وفي البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعا»[3]؛ فالضمير عائد إلى آدم، أي: خلقه على صورته التي هو عليها، ولم يخلقه صغيرا ثمّ كبر، ولا نطفة وعلقة ومضغة و"هكذا" أو على صورة آدم التي قضى أن يخلقه عليها؛ أو على صورة الله، أي: الصورة التي هي ملك الله ﷻ و"سبحانه وتعالى" كما تقول: "روح الله" و"بيت الله" و"عرش الله" و"كرسي الله".

وفي الصحيحين: «ينزل ربّنا كلّ ليلة إلى سماء الدنيا[4]، حين[5] يبقى ثلث الليل الأخير، ويقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»[6]؛ زعموا أنّ ذلك بلا كيف، والصواب أنّ المراد نزول ملك، يقول عن الله ﷻ؛ وفي "المنن" أنّ الغالب أنّ الموكّب[7] الإلهيّ ينصب من الثلث الأخير، وتارة ينصب من أوّل النصف الثاني، إلاّ ليلة الجمعة، فمن غروب الشمس إلى خروج الإمام من صلاة الصبح، كما ورد في حديث "مسلم"[8].

---

[1] انظر هذا الأثر في: العوني: الصفات، ج 2 ص 91.

[2] انظر هذا الأثر في المصدر نفسه، ج 2 ص 91.

[3] البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام رقم 5873؛ ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم كأفئدة الطير، رقم 2841.

[4] سقط من ق.

[5] سقط من ق.

[6] في ق: «السماء الدنيا».

[7] في س: «حتى».

[8] البخاري، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، رقم 1094، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، رقم 758.

[9] في ق، وف: «المركب».

[10] مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في الليل، رقم 757، لكن ليس فيه تخصيص وقت من يوم الجمعة.

وفي "الصحيحين" و"مسند أحمد" أنّ رجلا ضرب عبده فنهاه النبي ﷺ، وقال[1]: «إن الله خلق آدم على صورته»[2]؛ فقالوا بلا كيف، وهو ضلال/17و/ مبين؛ كيف يقال بلا كيف مع إثبات الصورة، فيتوهّموا أنهم خلّصوا من التشبيه؟

وقيل المراد بالصورة الصفة، من علم وسمع وبصر وحياة، ولو اختلف[3] صفة الله ﷻ وصفة المخلوق[4]؛ ويدلُّ على أنّ الضمير لله ما روي في بعض الطرق: «فإن الله[5] خلق آدم على صورة الرحمن»[6]، وقيل الضمير للأخ في رواية لمسلم[7]: «فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته»[8]، فينبغي احترامه باتّقاء الوجه.

وزعموا في قوله ﷺ: «إنّ قلوب بني آدم كلُّها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن»[9]، فزعموا أنّ له أصابع، بلا كيف، وهو خطأ فاحش؛ والصواب تفسيره بالملك والغلبة، كقبضك شيئا[10] بين أصبعيك، أو بأنّ الأصبعين صفتان: القدرة والإرادة[11].

(وكلُّهم يدّعي[12] الرؤية) لله ﷻ في الآخرة؛ (والاستواء) على العرش، (على) المعنى (المعقول)، أي: بالمعنى المعقول؛ ويدّعي[13] المماسة للعرش؛ وما مسّ العرش مسّ غيره، ومسّه غيره[14]. وازمهم ثبوت الجهات له، والتركيب

---

[1] في ق، ون: «فقال».

[2] لم نقف على هذه الرواية في المصادر التي ذكرها المؤلف، وانظر: د.البار محمّد علي، الله والأنبياء في التوراة والعهد القديم، ص51، وذكر الرواية دائما منسوبة إلى الإمام علي الرضا، ولم يذكر المصدر في هذه النسبة، والذي في مسلم حديث الرجل الذي يضرب أخاه الآتي ذكره.

[3] في ي: «اختلفت».

[4] في ق، ون: «المخلوقين».

[5] سقط لفظ الجلالة من ع.

[6] انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، ج8 ص106، وقال عنه: «رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير إسحاق بن إسماعيل الطالقاني وهو ثقة وفيه ضعف».

[7] في ص: «مسلم».

[8] مسلم في كتاب البر والصلة والأدب، باب نهي النهي عن ضرب الوجه، رقم 2612.

[9] سقط من ق، ون قوله: «من أصابع الرحمن»، والحديث رواه مسلم: كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، رقم 2654.

[10] سقط من ق، ون.

[11] سقط من د قوله: «وفي الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة .... بأن الأصبعين صفتان القدرة والإرادة».

[12] في ق: «يدع».

[13] في ق، ون: «يدع».

[14] في ي: «فتوهم».

والحلول واللون والزمان؛ ولزمهم ثبوت الأعراض والطول والعرض والرقة والغلظة واللين والخشونة و[1]العجز له، سبحانه وتعالى عنه؛ ولزمهم الحدوث، وأنّ له محدثا، فيتسلسل، وأنّ له أبعاضا، وأنه محتاج؛ إلاّ من قال جسم لا يتّصف بصفات الأجسام؛ وهو قول متناقض؛ ثمّ رأيت المصنف -رحمه الله[2]- ذكر بعض[3] ذلك بقوله: (**وكلُّهم راذُون بحكم[4] كتاب الله[5]**)، كقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]؛ (**لأنّ الجسم وما يوصف بصفاته**) ذكره/17ظ/ تلويحا إلى من يقول ليس جسما، و[بصفه][6] بصفة الجسم كالرؤية والاستواء بلا كيف، (**هو[7] المعدُّ**) القابل للعدّ، (**المؤلّف الأجزاء، الذي لا ينفكُّ من ستّ جهات: أمام وخلف ويمين وشمال وتحت وفوق، وملاصق لشيء[8]**)، عطف على المعدّ (**ومباين للآخر**) منفصل عنه، ومغاير له، (**ولا بدّ له من مكان يحويه**)، وزمان يحويه؛ ولا يخلو زمان عن مكان، ولا مكان عن زمان، إلاّ عند من يقول الزمان عدم؛ (**وقرار**) موضع حلول (**يستقرُّ فيه**)، الفرق بين مكان يحويه وقرار يستقرُّ فيه، أنّ الأوّل باعتبار الجهات، والثاني باعتبار الحلول.

(**وهذه معاني الجسم وصفاته، من الطبيعة التي لا تزايله إلاّ بذهابه**) فنائه؛ فهو لا يخلوا عن تلك الأعراض ما دام جسما، وهو جسم ما دام موجودا؛ (**وهي**)[10]، أي الأجسام؛ لأنّ "ال" في الجسم للاستغراق، أو للحقيقة[11]، أو الضمير للمعاني، (**محتاجة إلى محدث**)، وهذا المحدث يحتاج إلى محدث، وهكذا فيتسلسل أو يدور وكلاهما محال؛ والحدوث لله نقص، ولو لم يكن له محدث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ لكن لا يتصوّر حدوثٌ بلا محدث، ومحال حدوث بلا محدث[12]، وفي نسخة: «وهي دالّة على حدوثه وحاجته إلى محدث»[13]، أي: وهذه المعاني دالّة

---

[1]) سقط من م، وق، ود.

[2]) سقط من ق قوله: «تعالى».

[3]) سقط من ي.

[4]) في ق: «بحكم».

[5]) في ي: «كتابه» والذي أثبتناه موافق للمتن المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص 79.

[6]) سقط من ع.

[7]) ما بين المعقوفين إضافة في ع.

[8]) في ق: «وهو».

[9]) سقط من ي، وع، وق، ود، وس، وهو من المتن المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص79.

[10]) في ن إضافة قوله: «دالة على حدوثه) واحتياجه»، ولقد نبّه المؤلف على هذه الزيادة بعد هذا الموضع، وأدرجها الناسخ هنا.

[11]) في ي: «الحقيقة».

[12]) سقط من ق قوله: «ومحال حدوث بلا محدث».

[13]) ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص80.

على حدوث الجسم[1]؛ (وإلاّ) لكن محتاجة، بل كانت غير محتاجة، (بطلت الدلائل) في الاحتجاجات مطلقا، (والنظائر) في قياس شيء على شيء[2].

(وأيُّ شيء يتقوّلون) [به][3]، يتفعّل من القوّة، أو بناء معجمة[4] مكسورة وواو واحدة ساكنة بعد القاف المضمومة؛ (ويحتجُّون) به (على الدهريّة)، المنكرين لوجود الله، (المبطلة) لوجود الله، (الذين أثبتوا قدم الجواهر)، "ال"[5] للحقيقة، لأنهم لا[6] يقولون بقدم الجواهر كلّها، بل بقدم /18و/ الأرض والجبال والسموات والأفلاك؛ لأنهم يشاهدون حدوث الأولاد والنبات؛ ويجوز أن يريد بالجواهر كلّ جوهر، وأنّ "ال" للاستغراق، فيكون المعنى: لا أوّل لوجود الحوادث، لم تزل تحدث، ويفنى ما يفنى منها، ويبقى ما يبقى، وهم ـلعنهم اللهـ نافون لله[7] تبارك وتعالى، ونافون للأزل عنه وعن الحوادث؛ (على كثرة الأدلة)، أي: مع كثرتها؛ تقدّم تعريف الدليل، وإن شئت فقل: الدالُّ والدليل ما يتوصّل بمعرفته إلى معرفة الشيء؛ (على حدوثها، مع أنّ الجسم لا ينفك عن أعراض)، لا يحصرها إلاّ الله، (تحلُّه، وتتداول عليه)، متضادّة، وغير متضادّة، (لا يسبقها) مجرّدا عنها، (ولا يتخلّف عنها)، بأن تفنى ويبقى هو مجرّدا عنها؛ (وما لم يسبق الحدث)، بأن اقترن معه بلا تقدّم ولا تأخر، وما كان هكذا لا يتأخّر عن الحدث، (محدثٌ[8] مثله)، أي مثل الحدث؛ (فما[9] لا يتخلّف) عن الحدث الفاني، أي: الذي[10] من شأنه أن يفنى، (ولا يبقى بعد) الحدث[11] (الفاني)، أي: من شأنه أن يفنى، (فـ) ـهو (فان مثله)؛ فلزم أن يفنى الله لحدوث الأعراض القائمة عليه؛ في زعمهم الفاسد، تصريحا ممّن صرّح، ولزوما على مذهب من لم يصرّح كالأشعريّة؛ ولزم من ثبوت الفناء ثبوت الحدوث؛ فلزمهم حدوثه ـتعالى عن الحدوثـ، فإنّ كلّ ما يفنى حادث؛ لأنّ الفناء رجوع إلى الوجود بنقصه؛ وكما لا ينفكّ الجسم عن العرض، والعرض عن الجسم، كذلك العرض

---

[1] سقط من ي، وس، ود قوله: «وفي نسخة وهي دالة ... دالة على حدوث الجسم».

[2] سقط من ق قوله: «على شيء».

[3] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[4] سقط من ي.

[5] سقط من ي، ود.

[6] سقط من ن.

[7] في ي: «الله».

[8] في ق، ون: «فحدث».

[9] في ق، ون: «فيما».

[10] في ع: «ما»، وسقط من ق، وم، وس، ومكانه فراغ في ن، وفي د: «أي أي من شأنه».

[11] سقط من ي.

لا ينفك[1] عن العرض؛ فإنّ من جملة الأعراض الوقوع بين أجسام، والظلمة والزمان والضوء ونحو ذلك.

(وقالوا: إنما زعمنا أنّ الله جسم)/18ظ/ (ونور)، أو جسم غير نور، (كما زعمتم أنه شيء وموجود وحي وفاعل، والحي والفاعل لا يكون إلاّ جسما فيما شهدنا)، فقيس الغائب على الشاهد؛ (زعموا) -هم لا نعلم أنّ الحي الفاعل لا يكون إلاّ جسما، وقد يكون الفاعل جسما غير حي كالأصوات؛ فإنّ الرعد القاصف يصدع الحائط، والمدفع الكبير شاهدنا انكسار الزجاج بصوته؛ لكن نحتمل أن الصدع والانكسار بشدّة قوّة الهواء بشدّة، حتّى صادم الحائط والزجاج.

(قلنا لهم -وبالله التوفيق- إنّ الله -تبارك وتعالى- أخبرنا عن نفسه أنه حيّ[2] فاعل قادر عالم، وأنه شيء)؛ في قوله -تعالى-: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[الأنعام:19]، (وموجود)، هذا في كلّ ما ذكر الله فيه نفسه، مثل: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾[طه:13]، وقوله:﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[الحديد: 3]، ونحو ذلك؛ فإنّ غير الموجود لا يأمر ولا ينهى ولا يخبر[3]، ولا يفعل ولا يقول؛ (ولم يخبر في شيء من أخباره أنه جسم ولا صورة) [-كما زعمتم-][4]، بصفة الأجسام ولا بحدودها، ولم يخبرنا بما يوجب صفة الجسم؛ وليس يلزم من عدم الإخبار بشيء[5] انتفاء الشيء؛ ولهذا زاد قوله: (بل أخبر أنه ليس بجسم)، ولا متصفا بصفته[6]، ولا بما تلزم عليه؛ (ونفى عن نفسه الجسمانيّة)، ما كان صريحا، وما كان لازما عليها، (في قوله) يتعلّق عائد إلى قوله: "أخبر"، وإلى قوله: "نفى". (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11])، فإنه لو كان شيء مثله لكان عرضا أو جسما كالشيء؛ وباطل أن يكون عرضا لأنّ العرض لا يستقلّ، أو لا يبقى أكثر من حال، ولا يفعل؛ وباطل أن يكون جسما لأنّ الجسم مركب، والمركب حادث يحتاج إلى محدث، ومتصف بصفات لا تليق بالقديم[7]؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، الكاف زائدة؛ وذلك[8] من زيادة الحروف[9]، ومعناه التأكيد؛

---

[1] سقط من ق قوله: «الجسم عن العرض والعرض عن الجسم كذلك العرض لا ينفك».

[2] سقط من ي.

[3] في ي: «يخبر».

[4] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[5] سقط من ق.

[6] في ن: «بصفاته».

[7] في س: «به لقديم».

[8] في ق: «وهو».

[9] في ق: «من زيادة الأسماء الحروف».

أو مثل زائد، وهو من زيادة الأسماء؛ كقوله:/19و/

..... ثم اسم السلام عليكما[1] .....

ولا يردُّ عليه أنّ الكاف لا تدخل على الضمير المتّصل إلاّ شاذا؛ لأنّه[2] قد فصل الزائد بينهما؛ أو كلاهما غير زائد، وأنّ "مثل" الصفة، أي ليس كصفته شيء، أي صفة شيء، أو "شيء" بمعنى الصفة، أي ليس كصفته[3] صفة؛ أو أن ذلك كناية على أنّه لا مثل له، لأنّه لو كان له مثل، لكان لمثله مثل، وهو الله ـتعالىـ.

(وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم: 65]) نظيرا، في ذات أو صفة؛ ولو كان جسما أو متّصفا بصفته[4]، أو موصوفا[5] بما يلزم عليه وصفه بصفة الجسم، لكان له نظير من الأجسام؛ وإن فسّرنا السميّ بالولد، لم تكن الآية دليلا على نفي الجسميّة مطلقا، فإنّ من الأجسام ما لا[6] يلد؛ وإن فسّرناه بالاسم المختصّ به وهو لفظ الجلالة، أو لفظ "الرحمن" لم تدل على نفي الجسميّة؛ ولعلّ وجه الاستدلال بالآية على نفي الجسميّة، أنّه لو كان له سميٌّ لدخل عليه ـتعالىـ من[7] ذلك تجسُّم؛ وصفة الجسم كما تقول: هل تعلم لزيد فقرا؟ وتريد نفي صفات الفقر، من الحاجة والذلّة[8]، والتملق للغنيّ.

(وقوله[9]: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84])، أي: في السموات والأرضين[10]، ولو كان جسما أو متّصفا بصفته، تخفيفا أو لزوما، لم يذعن له أهلهنّ بالعبادة، وبالانقياد لما يفعل بهم أحبّوا أو كرهوا.

---

[1] هو جزء بيت للبيد،تمامه: «إن العجوز ثم اسم السلام عليكم *ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر»؛يظر:شرح ديوان لبيد،ص 214.

[2] في ق: «إلاّ شاذ إلاّ أنه».

[3] سقط من ق قوله: «شيء أي صفة شيء أو شيء بمعنى الصفة أي ليس كصفته».

[4] في س: «بصفة»، وفي ق، ون: «بصفاته».

[5] في م، ع، وص، وق، ون: «موصوف».

[6] في ق: «لم».

[7] في ق، ون: «عن».

[8] في س: «والذل».

[9] سقط من د قوله: «وقوله».

[10] في ق: «الأراضين».

(﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾[الأنعام:3])، فإنّ الجسم -ولا سيّما العرض- لا يعلم الأشياء كلّها شاهدها وغائبها.

([وقوله][1] ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ﴾ [الأنعام:3][2]) مثل قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84].

([وقوله][3] ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[الحديد:4])، لو كان جسما، أو متّصفا/19ظ/ بصفته، لم يكن معك بكلّ علم[4]، وبالإبقاء، وغير ذلك [الخ][5]، إذا كان مع بعيد عنك؛ ولم يكن مع البعيد إذا كان معك بكل علم وبالإبقاء.

ومثل هذا في قوله: (﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16])، فإنه لو كان جسما، أو متّصفا بصفته، لم يكن أقرب إلى كلّ ما له الوريد بالعلم من صاحب الوريد؛ وفي قوله: (﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾[الأعراف:7])، بل نحن عند كلّ أحد بالعلم والإبقاء وغير ذلك؛ ولو كان جسما أو متّصفا بصفته لم يكن كذلك. (ومثل هذا مما يدل أنّ الله ليس بجسم من كتاب الله كثير).

وإن التزم الخصم أنه جسم، أو متّصف بصفته، وأنه مع ذلك عالم بكلّ شيء، ومتق ومنقاد[6] إليه، فذلك عناد محض؛ لأنّه لا دليل لهم على ذلك؛ نقليّ كما لا يخفى، ولا عقليّ؛ فإنهم إن قاسوه على الشاهد، فالشاهد لا يتّصف بذلك؛ فإنّ الجسم المشاهد لا يعلم كلّ شيء، ولا يقوم بكلّ شيء، ولا يفعل كلّ ما أراد؛ فليس[7] الله جسما ولا متّصفا به.

---

[1] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[2] وفي ق: «والأرض»، وفي ن ذكر الآية: «يعلم سركم وجهركم»؛ ويلاحظ الخلل في ترتيب النص إذ ذكر آية سورة الزخرف، فالجزء الثاني من آية سورة الأنعام، ثم عاد إلى الجزء الأول من آية سورة الأنعام، وأضاف آية «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض»، وفي المتن المحقق: «وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم»، وفي نسخة مكتبة القطب: «وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم» الآية، وقوله «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»، والصحيح ترتيب النص كما في نسخة مكتبة القطب، إذ أورد آية سورة الأنعام كاملة ثم آية سورة الزخرف، بينما سقط نص آية سورة الزخرف من المتن المحقق، ينظر: تيغزيني، أصول الدين، ص 81.

[3] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[4] سقط من ق.

[5] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[6] في ي: «منقاذ».

[7] في ي: «وليس».

(مع أنا إذا قلنا[1]: حيٌّ قادر عالم، فهذه) أي: هذه المعاني المعلومة من لفظنا بحيٍّ وقادر عالم وقادر، وهي الحياة والفعل والقدرة والعلم، (صفات للمدح[2]، قد نفت عنه صفات الذم والنقص، لأنّ من ليس بحيٍّ فهو ميّت،) هذا تفسير لحياته -تعالى- بنفي الموت، وإن شئت فسرها باللازم، وهو الفعل والعلم والقدرة والإرادة، فإن من شأن الذي لم تمت ذلك. (ومن ليس بقادر فهو عاجز، ومن ليس بعالم فهو جاهل، ومن ليس بشيء ولا موجود فهو معدوم وبطلان،) ذو بطلان، ولم يقل: من ليس بفاعل فهو عاجز، لأنّ القادر تارة يفعل، وتارة يترك الفعل./20و/ وقد اختصّ الله بالأزل، وهو وحوده ولا شيء معه، وإن قلت: ومن ليس بفاعل ما أراد في الحال فهو عاجز، ومن قدر أن يفعل في وقت دون وقت فهو عاجز.

وذلك (لأنّك إذا قلت: ليس بشيء، أبطلت)، أي: [أبطلت الله بأن][3] أثبتّ[4] العدم، لكن من عدم بعد وجود، أو يوجد بعد عدم هو شيء.

(وإذا قلت: ليس بجسم، لم تنف إلاّ جسما مخصوصا، وصفا مشهورا عاجزا محتاجا، كما وصفنا)، وكلّ جسم كذلك، عاجز محتاج، والأولى أن يقول إلاّ شيئا مخصوصا الخ وهو الجسم، وبقي الشيء الذي هو غير جسم كالعرض، تعالى الله عن أن يكون عرضا، أو يجري عليه العرض، و[كالشيء] الذي ليس جسما ولا عرضا ولا جوهرا، وهو الله وحده، فليس الشيء والجسم مترادفين، كما زعمت المشبهة.

وإن شئت قل: أثبت الله لنفسه الحياة والفعل والقدرة والعلم على العموم والإطلاق، كما يسلّمه المجسّم المشبّه، والجسم لا يتصوّر منه ذلك، فنسب الله ينفي جسما.

والجوهر الفرد لا يثبت عندنا، وهو ما لا يقبل القسمة، ونقول: هو الجسم، وكلّ جسم قابل لها، ألا ترى أنّ الجزء[5] الدقيق جدًّا له جهات، فهو منقسم، وإلاّ كانت أطرافه وأوساطه[6] شيئا واحدا، وهذا لا يصحّ.

---

[1] في ن: «أنا قلناه»، وفي الهامش «وفي نسخة المؤلف: "مع أنا إذا قلنا"»، والذي في النسخ الأخرى صحيح موافق للنص المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص81.

[2] في ع، ون: «المدح».

[3] ما بين المعقوفين إضافة في م، وع، وق، ون.

[4] في ي، ود، وص: «أثبت».

[5] سقط من ق.

[6] في ي، وم، وق: «الجزء».

[7] في ق، ون: «أوسطه».

وقال في إثباته مشيرا: إنّ الله قادر على تفريق الأجسام حتّى لا يبقى جزء على جزء؛ وفيه أنّ القدرة تصدق بالواقع وغيره، والكلام على الوقوع؛ ولا نحتاج في إثبات حدوث العالم إلى ثبوت الجوهر.

(ومعنى[1] حيّ[2]، **لا يجري عليه الموت**،) الذي هو زوال النفس والروح والرطوبة ونحو ذلك؛ لأنه لا يتّصف بالنفس والروح والرطوبة ونحو ذلك؛ فضلا عن أن يتّصف بالموت الذي هو /20ظ/ زوالها. (**ولا يكون بمعنى الأموات**،) وهو زوال تلك الأشياء بعد اتّصافه بها، لانتفائها[3] عنه بلا أوّل، أو معنى الأموات عدم القدرة وعدم الفعل وعدم الإرادة[4] وعدم العلم؛ وإذا أراد الله -تبارك وتعالى- ردّ إلى الميّت حياة، فيعلم ويريد ويفعل ما شاء الله أن[5] يفعله.

(وفاعل، أي قادر[6] **لا يجري عليه العجز، ولا يشبه العاجزين، وكذلك في عالم**،) معناه لا يجري عليه الجهل، ولا يشبه الجاهلين.

(**وسميع**) عليم[7] بالأصوات بلا أذن.

(**وبصير**) عليم[8] بكلّ ما يبصره أحد وما لا يبصر؛ وإن شئت فقل بصير بالأصوات، سميع بالأجسام والأعراض والألوان؛ أو سميع بكلّ ذلك، وبصير بكلّ ذلك؛ لأنّ معنى سمعه وبصره علمه، فلا يتّصف بالصمم والعمى، ولا يشبه الصمّ والعمي.

وليس سمعه بأذن، ولا بصره بحدقة، فضلا عن أن يقيما عنه.

وتفسيره الفاعل بالقادر تفسير باللازم، فإنّه يلزم من إيقاع الفعل القدرة عليه؛ وإلاّ لم يقع، وفي ذلك مدح الذات بالقدرة؛ ولو فسّره بالذي فعل فيما مضى، أو يفعل في الحال، أو في المستقبل، كما هو[9] المعنى المطابقيّ، لم يفد مدح الذات صريحا؛ والله -سبحانه وتعالى- يخبرنا بأنّه سيفعل: ﴿يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ [آل عمران: 55]

---

[1] في ي، وس، وق، ود «وهو»، وفي ع فراغ مكان الكلمة، والذي أثبتناه من ن، وم وهو موافق للمتن المحقق، ينظر: تبصرين، أصول الدين، ص 82.

[2] سقط من ق.

[3] في ي: «الإعادة».

[4] سقط من ق.

[5] في م، وع، وق: «وقادر أي فاعل».

[6] في ق، وم: «عالم».

[7] في ق: «عالم».

[8] في ق: «في».

الآية، ﴿إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾[المائدة:115]،﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ﴾[البقرة:33]، ونحو ذلك؛ وبأنه قد فعل، كقوله ﷻ ﴿فَاطِرِ[السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ]' جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ﴾[فاطر:1]، ﴿فَالِقُ الْحَبِّ﴾[الأنعام: 95]الخ، ﴿جَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا﴾ [الأنعام: 96]الخ، ﴿بِنَاصِيَتِهَا﴾[هود: 56]، ونحو ذلك؛ وذلك أفعال؛ وبخبرنا بأنه متصف بصفاته، وهي أزليّة لا أول لها؛ كقادر ومريد وعالم، وأمّا الرأفة والرحمة والودُّ والغفران والشكر والجود والكرم والفعل لما يريد، ونحو ذلك؛ فصفات[2] ذات بمعنى: نفي القسوة في الأربع الأول، ونفي البخل في الثلاث بعد، ونفي الاضطرار والطبع في الأخر، أو صفات[3]؛ فعل على ظاهرها، على معنى أنه سيسمع ويعلم ولا يعاقب، و"سيفعل بإرادته؛ وكلُّ شيء حادث يجوز وصفه به في الأزل، على معنى أنه سيفعله؛ ويحذر الناطق ما[4] يوهم نفي الأزل.

(و) [في][5] (جميع ذكر الأسماء والصفات العليا، والأسماء الحسنى،) والعطف على "في عالم"، "ذكر"، بمعنى مذكور، من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي وجميع الأسماء والصفات العليا والأسماء الحسنى المذكورة في القرآن والسنّة وألسنة العلماء.

فالأسماء ما تسميه في النحو "اسم فاعل"، كخالق ورازق وعالم وراحم؛ أو "صفة مشبّهة" كجواد؛ أو "اسم مفعول" كموجود ومعبود؛ أو "صفة مبالغة" كخلاق وعلام ورزاق.

والصفات المعاني المصدريّة، ممّا هو صفة فعل، أو صفة ذات، كخلق ورزق وعلم ورحمة[6]، إلاّ أنّه أعاد ذكر الأسماء لبعتها بالحسنى، لأنّ مقام التملّق -ولا سيما عند- يقتضي[7] البسط؛ ولعلّ الأصل: "وجميع الصفات العليا والأسماء الحسنى".

(وإن) قلت[8] (ألفظت الألفاظ) بين الله يخلق وعباده؛ كعلم الله وعلم الإنسان مثلاً، وقدرة الله وقدرة الإنسان،

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

2) سقط من ق.

3) سقط من ق.

4) في مي: «على ما».

5) ما بين المعقوفين إضافة في م، وع، وق.

6) سقط من ق، ون.

7) سقط من ي، ود، وفي قوله : «والعطف على في عالم».

8) في هامش ي: كذا لعله "رحم".

9) في ق: «لا يقتضي».

10) سقط من ص، ود، وي.

ورحمة الله ورحمة الإنسان؛ وكقولك[1]: الله عالم والله قادر، والله راحم والإنسان عالم وقادر[2] وراحم.

فالجواب أنه[3] (لم تتفق المعاني)، فإنّ علم الله لا أول له ولا آخر، ولا ينسى[4] الله[5]، وليس بدرس ومحافظة عن النسيان، ولا بتعلّم، ولا بتكييف؛ وهو عامٌّ، وكذلك قدرته عامّة؛ [و][6] لا يلحقه عجز؛ وكذلك رحمته عامّة، ولا يلحقه ثقل ولا شحّ؛ بخلاف علم الإنسان مثلا، وقدرته ورحمته.

اعلم أنّ الله -تعالى- يعلم الأشياء إلى غير نهاية؛ كنعيم أهل الجنّة، وعذاب أهل النار، وأنفاسهم، /21ظ/ وأحراء أرمامهم؛ وما قبل ذلك في الدنيا، ومن أوّل مخلوق إلى ما لا نهاية له؛ لأنّ العلم صفة واحدة، لها تعلّقات، هي اعتبارات عقليّة، لا موجودات عينيّة؛ لئلا يلزم المحال.

ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليًّا أن لا تكون الذات عالمة، والشيء معلوما في الواقع؛ لما[7] عرف من أنّ[8] انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل، على أنّ مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم بذلك الشيء، إنّما هي بحسب الاعتبار؛ فلا تلزم كثرة اعتبارات خارجيّة فضلا عن تناهيها؛ أو نقول هذه الأمور[9] غير متناهية، بمعنى أنه لا آخر لها؛ والبرهان إنّما قام على امتناع أمور غير متناهية، بمعنى أنه لا أوّل لها.

وقيل لا يجوز علمه بما لا يتناهى؛ لأنّ كلّ معلوم يجب كونه ممتازا، والمتميّز عن الشيء منفصل عنه بالضرورة؛ ويلزم صفات غير متناهية، هي العلم، إذ يلزم من تعدّد العلوم تعدّد المعلومات.

قلت: علم الله ما[10] لا يتناهى بالآخر، وعلم الله واحد، صفة ذات، وأمّا ما لا يتناهى من أوّل فغير واقع؛ إلاّ لله فلا أوّل له؛ وكلّ متميّز عن غيره، يجب أن يكون متناهيا؛ وكلّ واحد من المتعدّدات متناه؛ وغير المتناهي معلوم، ويجب أن يكون متميّزا، وبعيد تميز كلّ فرد، إذ لا معنى للعلم بغير المتناهي، إلاّ العلم بأحاده؛ فاندفع

---

[1] في ق: «ورحمة الإنسان كقوله».

[2] في ق: «عليم وقدير».

[3] سقط من د، وي، وس قوله: «فالجواب أنه».

[4] في م: «ينسى».

[5] سقط من ن لفظ الجلالة: «الله».

[6] ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

[7] في ي: «مما».

[8] سقط من ق.

[9] سقط من ق.

[10] سقط في ي.

بذلك استشكال[1] كون الجميع معلوما، مع أنه لا شيء بعد الجميع بعقل مميز. وأيضا مميز[2] المعلوم عند ملاحظة الغير والشعور به، وإذا لم يكن غير لم يلزم التميز، ولو سلم كفى التميز[3] عن الغير الذي هو كلّ واحد من الأحاد.

ومنعت /22و/ الفلاسفة[4] علم الله بالجزئيات، بناء على أنّ العلم هو الصورة الحاصلة المساوية للمعلوم؛ لأنها قابلة للتغيّر، كما لو علم أنّ زيدا يدخل الدار غدا، فدخل في الغد؛ و[5]تغيّر المعلوم يوجب تغيّر العلم؛ فإن بقي العلم تخالف، وهو أنه يعلم أنّ زيدا يدخل الدار، فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع؛ وإن زال وحصل العلم بأنه دخل، لزم تغيّر العلم الأوّل من الوجود إلى العدم، وعكسه.

قلنا: لا يتغيّر الله ولا صفاته[6]، وصفاته هو؛ وهو عالم بأنه دخل وقت كذا، ولم يدخل وقت كذا، ويدخل وقت كذا، ولا يدخل وقت كذا[7].

وقلنا بمنع الملازمة؛ وتغيّر الإضافة لا يوجب تغيّر المضاف؛ فالله ـ جل وعلا ـ يتّصف بأنه قبل الخلق ومعه وبعده إذا في[8]، من غير تغيّر[9] في ذاته ـ تعالى ـ ولم يلزم تغيّر العلم فضلا عن الذات، وعلمه ﷻ لا يتحرّا، ولا يتغيّر؛ وتخصيص الحكم ببعض الجزئيات يصحّ في القواعد الشرعيّة دون العقليّة.

ولا يخفى أنّ تكرّر صنعته ـ تعالى ـ مع إتقان، مع انتفاء الخلل في شيء ما منها، يدلّ على علمه، قطعا مثلا، لا ظنّا؛ وأمّا إتقان الحيوان صنعه كما في النحل والعنكبوت، وذلك الطائر الذي هو كالذباب[10] الباني[11]، وطيرنا الذي يمهّد هو وزوجه فراشا للولادة، وسائر الطيور التي تفعل ذلك، وكما يشاهد الكثير من الوحش والطير؛ فإنه ليس[12] بعلم منها استقلت به، بل بإلهام الله ـ جل وعلا ـ إياها، وخلقه أفعالها كأفعالنا وهي كاسبة.

---

1) في ق، ود: «اشكال».

2) في ع: «مميز».

3) سقط من ق قوله: «ولو سلم كفى التميز».

4) في ع: «الفلاسفة».

5) في ق: «أو».

6) سقط من ق قوله: «ولا صفاته».

7) سقط من ق قوله: «ولم يدخل وقت كذا ويدخل وقت كذا ولا يدخل وقت كذا».

8) في ق: «بقي».

9) في ق: «تغير».

10) في ي: «الذي مثل الذباب».

11) سقط من ق.

12) في ي، ود: «فليس».

(ولا يشبه الخالقُ خلقه). ـ برفع الأوّل/22ظ/ونصب الثاني أو بالعكس ـ وهي عبارة تغني عن التكرير، لاحتمال[1] الوجهين معنى، وظهورهما ولو للمبتدئ؛ ولو كرّر لقال ذلك برفع الأوّل وزاد: "ولا يشبهه خلقه"، أو نحو هذا؛ ثمّ إنّه لا بدّ أن يقرأ أحدهما فقط، ثمّ يعاد بتغيير الإعراب، فحينئذ يترجّح رفع الخالق ونصب الخلق، لعلوّ الله ﷻ، وأصالة الفاعل في التقدُّم، وتعيُّن تقدّمه عند خوف اللبس؛ والتعليل مستفاد من المعنى والمقام[2]. وزعم بعض أنّ الواو تكون للتعليل، وتبعه التلاني ـ رحمه الله ـ، وكأنّه قال: "لأنّه لا يشبه الخالق خلقه"، ورفع الأوّل تنزيه عن مشاقة الله خلقه، واختصاصه معهم في شيء؛ وقد يترجّح النصب في الأوّل، باعتبار علوّ صفاته وأسمائه؛ فإنّ المشبَّه به هو القويُّ في وجه الشبه، والمشبَّه[3] هو الضعيف؛ إلاّ لعارض كعكس التشبيه مبالغة وادعاء، وكمجرّد التنظير.

(بوجه من الوجوه، ولا بمعنى[4] من المعاني:) الوجه والمعنى هنا بواحد ما صدقا مختلفان مفهوما؛ فإنّ الشيء ذاتا أو معنى، هو وجه بمراعاة أنّه[5] في حيّزه، وتوجّه إليه بالقصد، وهو أيضا معنى باعتبار أنّه يعنى ويقصد.

(لا في صفة ولا ذات ولا فعل؛ إذ يفعلون بعلاج ومؤنة) ما يحتاج إليه في الفعل، (ومباشرة) لأشياء؛ مع أنّ فعل الخلق تفريق موجود، أو جمع متفرّق، وجلب شيء إلى شيء؛ ولا يوجد الخلق معدوما، وفعل الله إيجاد المعدوم.

(والله[6] فاعل لا بعلاج ولا مؤنة، ولا حركة ولا سكون، إنّما أمره لشيء إذا أراده) أي: أراد وجوده (أن يقول له كن)، أي: أن تتوجّه إرادته الأزليّة/23و/ إلى كونه، أي: حصوله نفيا أو إثباتا، (فيكون) يحصل ثبوته أو نفيه؛ (قول فعل) أي: إيجاد أو نفي؛ (لا قول مخاطبة) ولفظ.

(ولم يعلم الله) ـ بالنصب ـ (بكنه) غاية (صفته، و) لم (يقرّره بحقيقة التوحيد من) فاعل "يعلم" أو "يقرر" على التنازع (لم يقرّر صفاته من صفات المخلوقين. ولم يعلم أنّه لم يزل كما ذكرنا) متّصفا بصفات الذات في

---

[1] في النسخ ما عدا س: «لاحتمالين».

[2] في ق: «والمعنى».

[3] سقط من ق قوله: «والمشبه».

[4] في ي: ود، وع، وس: «ولا في معنى»، والذي أثبتناه موافق للمعنى المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص82.

[5] سقط من ي.

[6] في النسخ ما عدا ن، ود: «فالله».

الأزل، ومتّصفا فيه بأنّه سيفعل بعده بمعنى صفات الأفعال، فتقول: "خلق في الأزل"، وتبيّن أنّ المراد أنّه[1] سيخلق بعد الأزل، وأنّه "رزق في الأزل"، وتبيّن أنّ المراد[2] [أنّه][3] سيرزق بعد الأزل، وتذكر المضارع أو اسم الفاعل وتبيّن أنّه سيفعل، أو تحملهما السامع على الاستقبال، وتقول: "معبود فيه ومعصي فيه"، وتبيّن أنّ المراد سيخلق من يطيع ويعصي[4].

وعلى البالغ أن يفرز صفة الله عن صفة خلقه، بأن يقول ويعتقد أنّه: لا يشبهه شيء، ولا يشبه شيئا، وإن اعتقد[5] هذا ولم ينطق بمراده، فإنّ أوّل الواجبات -عندنا- معرفة الله، وذكرت أقوال غيرنا في "شرح مختصر العدل" وفي "شرح التوحيد"[6].

(**والدليل على صواب ما قلنا أنّهم**) أي الناس أو الأمّة، (**أجمعوا**)، أو أجمع هؤلاء المخطئون مع غيرهم، [**وفي نسخة مجموعون**][7]، (**على أنّ من وصف الله بصفاته على ما هو به، فهو موحّد، وذلك الوصف منه توحيد**؛ و) قوله: (**كيف يكون منه توحيد وموحّد**) جرّ "مَن" -بفتح الميم- من قوله: (**من لم يفرزه**،) أي: من لم يفرز صفاته (**من صفات الخلق؟**) أي: من لم يفرزه من صفات الخلق كيف يكون منه توحيد وموحّد؟ بكسر الحاء، على طريق التحريد[8] البديعي،/23ظ/ أي: كيف يتصوّر منه، ويتحصّل منه مكلّف [و][9] موحد؟ وهو هو، وذلك على أنّ التجريد قد يكون بلا علاقة، لأنّ المقام ليس مقام أن يقال: كيف يكون طبيعا في التوحيد، حتى يجرّد من نفسه موحّدا؟ أو بفتح الحاء، أي: كيف يتحصّل من كلامه فهم أنّ الله[10] موحّد؟ بفتحها.

---

1) سقط من ي.

2) سقط من ق قوله: «أنه سيخلق بعد الأزل وأنه رزق في الأزل وتبين أن المراد».

3) ما بين المعقوفين إضافة في س.

4) في ق إضافة قوله: «فيه»، ولا يصح هذا في المعنى، لأن الضمير يعود على الأزل.

5) في ت: «اعتقدا».

6) اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 111، 112.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ع، وم، وهو ما في المتن المحقق، ينظر: تيغورين، أصول الدين، ص83.

8) في ي، ود، وس: «تحرير».

9) في ي، وس: «الهمزة».

10) سقط من ي، وفي ق: «الخبري».

11) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

12) في ي، د: «فهم إنه»، وفي س: «فهم أنه»، وفي ق، ود: «فهو أن الله».

(و) مجمعون على (أنّ الله إنما[1] خاطب الخلق بما يفهمون من لغاتهم، كما قال:﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ الآية [إبراهيم:04]، فبيّن لهم في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، أن يؤمنوا بخفيّ الإيمان)، بالإيمان الخفيّ، فذلك من إضافة الصفة للموصوف، فيكون قد أسند الخفاء إلى الإيمان، لكون الذي آمن هو به خفيًّا[2]، وهو الله ـتعالىـ، والباء للتصوير[3] أو الباء زائدة[4]؛ (ويصدّقوا بما لا تقدّره عقولهم) لا لجعل له[5] بالفهم والإدراك مقدارًا[6]، (ولا تمثّله أفكارهم؛ لأنّ العقول لا تدرك إلّا ما أدت) لم يقل أدركت، لأنّ المدرك العقل لا الحواس[7]، [ـعلى الصحيحـ][8] (إليه الحواس أو مثله) من الموجود الذي لم يحسّوه[9]، أو ما علموا[10] بالدلائل[11]، (أو[12] بالقياس على ذلك؛ وفي دلالة الأنبياء ـعليهم السلامـ بيان شاف وحجّة بالغة، على من ألحد في صفات الله ـتعالىـ، حين استشهدوا على قومهم، واحتجّوا بخلقه، ولم يمثّلوه بغيره، ولم يصفوه بصفات خلقه.

قال إبراهيم ـعليه الصلاة والسلامـ) هذا شروع في ذكر بعض احتجاج الأنبياء؛ فهو بدون واو قبل "قال"، وإن كان بالواو فهو من عطف خاص بعد عام؛ (﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾، وقال الكافر: ﴿أَنَا أُحْيِۦ وَأُمِيتُ﴾، ولو أراد إبراهيم) الخليل (أن يحتجّ عليه[13] في ذلك)، أي: في قوله: "أنا أحيي وأميت"، (لاحتجّ عليه)، بأن يقول: "الله يجعل الحياة فيما ليست فيه من أوّل، ويردّها فيما زالت عنه بعد أن كانت؛ فذلك هو[14]

---

1) سقط من ق.

2) في ق، ون: «خفي».

3) في م: «للتصوير».

4) سقط من ي، وس، ود قوله: «بالإيمان الخفي فذلك من إضافة الصفة ... والباء للتصوير أو الباء زائدة».

5) في ق، ون: «لهم».

6) سقط من ي، وس، ود.

7) سقط من ي، وس، ود قوله: «لم يقل أدركت لأن المدرك العقل لا الحواس».

8) ما بين المعقوفين إضافة من م.

9) سقط من ق قوله: «(إليه الحواس أو مثله) من الموجود الذي لم يحسوه».

10) في ق، ون: «أو ما علمه».

11) سقط من ي، وس، ود قوله: «أو ما علموا بالدلائل».

12) سقط من ق.

13) سقط في ي.

14) في ي: «بعده».

الإحياء، وأنت لا تقدر على ذلك، بل تزعم وتوهم أن إبقاء[1] الحيّ /24و/ بلا قتل إحياء؛ والله -سبحانه- يميت الحيّ بلا قتل قاتل، ويميت من رغبتَ في حياته"، فيعجز؛ أو بأن يقول: "يا نمرود أحي هذا الجماد، أو هذا الميّت"، أو "اقتل حيًّا بلا علاج"، فيعجز؛ ومع عجزه ربّما أوهم الناس بنحو ذلك أو بسحر، (ولكن أراد) إبراهيم (حجّة لا يجد) الكافر (عنها محيدا، فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[البقرة: 258]، إذ أتاه بآية لا يقدر البشر) أو الخلق كلّهم (أن يأتوا بها)، وذكر المصنف البشر لشرفهم وكثرة احتيالهم؛ ولأنّ الكافر المذكور بشر؛ وسمّي الإنسان بشرا لأنّ بشرته أي جلده ظاهر، غير مكسو بصوف أو شعر أو وبر، أو نحو ذلك كريش.

(ولو أنّ أحدا يفعل مثل أفعال الله[2]) كلّها أو بعضها، (لأشبهه)، شبها قويًّا إن كان بفعلها كلّها، وضعيفا[3] إن كان بفعل بعضها؛ (لأنّ في اشتباه الفعلين اشتباه الفاعلين)، بصيغة التثنية، ويجوز بصيغة الجمع؛ لأنّ الفعلين الاثنين قد تتّفق عليهما ثلاثة فصاعدا، تعالى الله أن يفعل أفعاله غيره؛ وهي إيجاد ما عدم من أجسام وأعراض، وإعدام ما وجد؛ (تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرا).

وأفعاله ممكنة جائزة؛ لكن لا بدّ من وقوعها لسبق القضاء الأزليّ بها، فهي واجبة لا بالذات؛ وصفاته واجبة بالذات، لا تقبل العدم أوّلا، ولا آخرا.

ولهذا بطل قول أبي الحسن الأشعريّ: إنّ صفات الله -تعالى[4]- ممكنة مع قدمها، وهو خطأ[5] فاحش؛ فإنّ الممكن ما جاز أن لا[6] يكون؛ فلزمه أن يجوز أن يكون الله غير عالم، وغير قادر، وغير قائم، وغير مريد، ونحو ذلك؛ وشنّع عليه السعد.

(وقال موسى لفرعون حين سأله عن ربه:) /24ظ/ ﴿فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾[طه: 49]، حقّه على هارون، لأنّه ربّاه[7]، ولأنّه المتقدّم في دعائه للإسلام، (﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾) مقداره الذي قضاه له، من طول وعرض ولون وسنّ وهزال وتغيير عن غيره ونحو ذلك؛ (﴿ثُمَّ هَدَى﴾[طه: 50]) هداه لمصالحه من طعام وشراب ومسكن ونكاح ونحو ذلك؛ (وقال) حين قال له فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾؟ (﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾[الشعراء: 24]) بأنّه الخالق فآمنوا به، (وقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ

---

[1] في ق، وف: «بقاء».

[2] في ي، وس، ود: «أفعاله» والذي أثبتناه موافق لما في المتن المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص84.

[3] في س: «أو».

[4] في م: «وضعيفا».

[5] سقط من س.

[6] سقط من ي، وس.

[7] سقط من ع.

[8] في ق: «ربه».

الأوّلين﴾[الشعراء:26]، وقال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾، إلى قوله[1] ﴿لَعَقِلُونَ﴾[الشعراء:28]، ولم يقل له: (هو جسم، ولا نور، ولم يمثّله بشيء، ولم يجد له مكانا دون مكان،) كالعرش (كما زعمت المشبّهة) الحلْص، ومن شاكلهم، كمن يصفه بخوارج بلا كيف، وبثبت الاستواء بلا كيف.

(وقال إبراهيم: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[الأنعام:76]، يعني الزائل المتنقّل، لا يرضى) إبراهيم[2] (أن يكون له ربّا وإلها،) والزوال والانتقال فرع الثبوت في مكان، وهو لا يتّصف بثبوت أو مكان[3].

وفي الاستدلال هؤلاء الأيات نظر؛ لأنّ عدم ذكر الشيء لا يوجب انتفاءه؛ فليس في عدم ذكره في الأيات أنّه[4] جسم، أو نور، أو مستقرّ، أو متنقل، ما ينفي ذلك.

الجواب: أنّ معطي كلّ شيء خلقه وهداه، لا يتصوّر أن يكون جسما مثلها؛ وإلاّ احتاج إلى معطيه خلقه فيتسلسل؛ ولا سيّما النور فإنّه أبعد من أن يفعل، وكذا الأعراض، حاشاه عنها.

وكذا من هو مالك السموات والأرض وما بينهما ومربّيها، يستحيل أن يكون جسما أو عرضا، كما قال ﷺ لليهود: «كيف أصف من خلق السموات والأرض؟»[5] و[6]لو كان جسما/25و/ أو عرضا لصحّ أن يدخلها، ويحلّها، وكذا يستحيل أن يكون ربّ الخلق كلهم جسما.

(وجاءت الأنبياء كلهم -عليهم السلام- بإثبات الله، ونفي الأشياء) كالنور والحلول والجهات والجسميّة، (عنه، تعالى الله عن ذلك؛) هذه حجة واضحة.

(وقد نزّه نفسه عن الشبه للخلق في قوله) ﷻ: (﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[يونس 18]) هذه حجة واضحة أيضا، في أنّه غير جسم، وغير عرض، ولا متّصف بصفة الجسم.

روي أنّ الحسن البصريّ جلس والناس حوله، ويزيد الرقاشيّ مواجه له، فوقف عليهم أعرابيّ، فقال: يا أبا سعيد، حدّثني عن الربّ -تعالى- أجالس على عرشه؟ فغضب الحسن، وتغيّر وجهه؛ فلمّا رأى منه الرقاشيّ ذلك،

---

[1] صحح في هامش م بذكر الآية: «وما بينهما إن كنتم تعقلون»، وذكرت كاملة في ق، وف.

[2] سقط من ق.

[3] سقط من ي، وس، ود.

[4] في ي، ود، وس: «فكان أو مكان».

[5] في ف: «بأنه».

[6] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص31 رقم863، وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ج13 ص356.

[7] سقط في ق.

[8] سقط من ي، وس، ود قوله: «ﷺ».

[9] في س: «صفات».

فقال: يا أبا سعيد، لقد رأينا صدر هذه الأمّة، وقد كان أحدهم يخاف أن يأتيه أحد يسأله عن الله، ثمّ يعطف عليه ويجيب[1]، فإن كان عندك علم فهاته؛ فنكس الخسن رأسه وعرف الإساءة في نفسه؛ فقال السائل للرقاشيّ: إنّك أسأل ـ رحمك الله ـ، فقال: بالكع، إنّما يجلس من يملّ القيام، أي[2]: أو[3] لم يستطعه؛ فقال: أفقائم هو على عرشه؟ قال: ثكلتك[4] أمّك، إنّما يقوم من يملّ القعود؛ قال: أفمتّكئ هو؟ قال: إنّما يتّكئ من يملّ القيام والقعود؛ قال: أفمتصل هو بعرشه؟ قال: ثبّا لك[5]! إنّما يتّصل[6] بالمخلوق من هو مخلوق؛ وأمّا الربّ الذي لا مثل له، فلا يتّصل بشيء، ولا يمسّه شيء، ولا يباشه شيء، وهو أغرّ وأمنع أن يزل بحالة الاتّصال؛ قال: أفمنفصل هو؟ قال: ويحك! إنّما ينفصل الشيء من الشيء إذا كان ثمّ ثمّ، والله دائم بلا حدّ، ولا غاية؛ قال: سبحان الله! هو لا قائم، ولا قاعد،/25ظ/ولا متّكئ، ولا منفصل، ولا متّصل، فكيف هو؟ فقال: لا كيف له، ويحك! هل تدري ما الكيف؟ قال: لا! قال[7]: إنّما يقال الكيف في الغائب إذا استوصف، فيوجد له في الحاضر مثل، فيقول الواصف هو مثل كذا، أو شبه كذا؛ وأمّا الربّ ـ سبحانه وتعالى ـ فلا مثل له فيما غاب، ولا فيما حضر، ولا يقال له كيف، ولا يطلب بالكيف؛ إنّما يراد بالكيف الشبه والعدل، والله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11].

زعمت[8] الأشاعرة: أنّ الله استوى على العرش استواء معقولا، والكيفيّة مجهولة، وسئل مالك عن ذلك، فأجاب في السنة الأولى بذلك، وفي الثانية بأنّ السؤال عن ذلك بدعة.

وقالوا[10] أيضا: إنّ صفاته غيره، حالة به؛ فجعلوا الله حالاً ومحلاً؛ كما جعلت الكراميّة[11] القرآن قديما وألفاظه حادثة قائمة بذاته؛ وأجازوا قيام[12] الحادث بالقديم تعالى الله عن ذلك.

---

[1] سقط من ي، وص، ود قوله: «ويجيب».
[2] سقط من ي، ص.
[3] في ص: «و».
[4] في ق، ون: «تكلتك».
[5] في النسخ ما عدا ن: «لك».
[6] سقط من ي، ود.
[7] في ي: «قال فكيف».
[8] سقط من ق.
[9] في ي، وص: «وزعمت».
[10] في ق، ون: «وقال».
[11] الكرامية: أتباع أبي عبد الله مُحَمَّد بن كرم، قال عنه الشهرستاني: مثبت للصفات، لكن ينتهي إلى التجسيم، والكرامية فرق متعددة. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج2 ص144 - 152.
[12] سقط من ق.

(وبلغنا أنه إنما نزلت[1] هذه الآية): ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[يونس: 18]، (في اليهود حين قالوا للنبي ﷺ: «إن كنت نبيًا فصف لنا ربك [كيف هو][2]؟ فقال لهم: كيف أمثل من خلق السموات والأرض؟ فقالوا له[3]: لست إذًا[4] نبيًا! وقالوا: بل هو كذا وكذا)، لحم ودم وروح ونفس، على صورة آدم، مستو على العرش، عالمٌ له، لم يزد عليه ولم ينقص عنه، سبحان الله[5] وتعالى عمَّا يشركون، (فأنزل الله [في ذلك][6] القرآن، تكذيبًا لقولهم وردًّا عليهم،) وهو قوله ﷻ: (﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: 18]،)[7] وسورة الإخلاص أيضًا.

وما في قوله أيضًا ([وقال][8]: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾[الأنعام: 91]، يعني: ما عرفوه حقَّ معرفته، فنسبهم إلى جهله والشرك به،) لا دليل في هذه الآية، لأنَّ

المراد/26و/استحقُّوا به، وأنكروا ما أنزل [الله][9]، وليس المراد في الآية أنهم جعلوه[10] لحمًا ودمًا، وعلى صورة آدم؛ وكأنه أراد أنهم حين أنكروا ما أنزل، معتقدون للجسميَّة [وما يناسبها][11] لله[12] -تعالى-، و[13]صاروا إلى الإنكار لأجل ذلك الاعتقاد؛ لأنَّ الذنب يجرُّ ذنبًا، ويجرُّ ذنبًا أكبر منه، والمذنب يعاقب بالإيقاع في ذنب آخر.

قال أبو سهل -رحمه الله-: «سبب نزول سورة الإخلاص، أنَّ جمعًا من كفَّار قريش أتوا النبي ﷺ، فقالوا: يا محمَّد، أخبرنا عن صفة ربِّك وعن نسبه؟ فاشتدَّ ذلك عليه[14] ﷺ، فلم يجبهم بشيء، فنزل جبريل عليه السلام بسورة الإخلاص، فقال جبريل عليه السلام: إنَّ السلام يقرئك السلام، ويقول لك: قل لهم: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، إلى تمامها؛

---

[1] سقط من ق في قوله: «إنما نزلت».

[2] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[3] سقط من س، وي، وفي د: «فقال».

[4] سقط من ق.

[5] في ق: «سبحانه».

[6] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[7] انظر: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3 ص13 رقم 863.

[8] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[9] ما بين المعقوفين إضافة في ي.

[10] في ع: «فعلوه».

[11] ما بين المعقوفين إضافة في م، وع، وق.

[12] في كل النسخ ما عدا د: «كله».

[13] سقط من ي، وس، ود.

[14] في ي، ود: «عليه ذلك عليه».

فلمّا سمعوها أذن المولى جلّت قدرته[1] هدايتهم؛ فقالوا[2]: يا محمّد، هذا نسب يمنع من السبّ؛ نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّك رسوله وعبده[3]؛ فلقيهم أبو جهل ـلعنه اللهـ فقال: قد[4] أثّر فيكم كلام محمّد، فقالوا: والله ما هو كلامه، وإنّما يقرأه علينا، ونحن نراه في الحو مكتوبا بين أعيننا»[5].

وروي أنّ عامر ابن الطفيل اليهودي قال: صف لنا ربّك يا محمّد، أمن ذهب، أو فضّة أو مسك؟ فنزلت سورة الإخلاص؛ فقال: وأنا أحد يحاكي قوله: "الله أحد" فأحرقه صاعقة مكانه. ولفظ القرطبي: «نزلت الآية ـيعني: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ـ جوابا لأهل الشرك، إذ قالوا لرسول الله ﷺ: صف لنا ربّك، أمن ذهب هو؟، أم من نحاس، أم من صفر؟»[6] ولفظ الترمذي عن أبي بن كعب: «أنّ السورة نزلت لمّا قال المشركون: انسب لنا ربّك»[7]، وذكر أبو العالية/26ظ/ أنّ النبي ﷺ ذكر آلهتهم، فقالوا: انسب لنا ربّك فنزلت السورة[8].

قال جابر بن زيد [ـرحمه اللهـ][9] «عن ابن عبّاس: أنّ رجلا من بني عامر بن ربيعة، يقال له[10] "أربد"، جاء إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا محمّد، أخبرني من أيّ شيء ربّك أمن ذهب أم[11] من فضة أو من[12] نحاس أو[13] من حديد؟ والنبي ﷺ يقول: سبحان الله، إذ جاءت رعدة وبرقة، فأرعدت وأبرقت، ثمّ جاءت صاعقة حتّى وقعت

---

1) سقط من ن قوله: «جلت قدرته».

2) في س، ود: «فقال».

3) سقط من ي قوله: «وعبده».

4) سقط من ق، ون.

5) ينظر: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 146.

6) في ن إضافة قوله: «أم من فضة» وهي غير موجودة في القرطبي.

7) في س: «أو».

8) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 20 ص246.

9) سقط من ق.

10) الترمذي، الجامع الصحيح، ج5 ص451، رقم 3375.

11) المصدر نفسه، ج5 ص451، 3375؛ النيسابوري، أسباب النزول، ص356 وقال محققه: حسن.

12) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

13) سقط من ق، ون.

14) في ي: «أو».

15) في س: «أم»، وفي ق، ون: «أم من».

16) في ق، ون، وس: «أم».

عذاب[1] رأسه، فوقع ميتا، قال الله ﷻ: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾[الرعد:13]، يعني شديد العقاب[2].

قال جابر بن زيد -رحمه الله[3]-:«عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس: سألت اليهود رسول الله ﷺ عن صفة الله، فسكت قليلا رجاء أن ينزل عليهم عذاب، ونزل جبريل بسورة الإخلاص: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الخ»[4].

وقال ﷺ: «تفكّروا في الخلق، ولا تفكّروا[5] في الخالق، فإنّه لا يدرك إلاّ بتصديقه»[6]، أي بتصديق وجوده، ولا يوصف بصفة مخلوق.

قال[7] محمّد بن يعلى: «عن سليمان العامري عن عطاء، عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، قال: قال رسول الله ﷺ: لا تتفكّروا في الله، فإنّ التفكّر في جلفه شاغل، فإنّه لا تدركه فكرة[8] متفكّر إلاّ بتصديقه»[9]، أي: إلاّ بمجرّد تصديقه. «[ثمّ][10] قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ قوما من الأمم السابقة أتوا نبيّا لهم ليعتوه، فسكت عنهم انتظار أمر الله، فنزلت /27و/ عليهم صاعقة فأحرقتهم»[11].

قال الله ﷻ: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ﴾[الرعد:13]، نزلت الآية في شأن أربد بن ربيعة، أخي لبيد، إذ قال لرسول الله ﷺ: ممّ ربّك، أمن درّ، أم ياقوت، أم[12] من ذهب؟ فنزلت صاعقة من السماء فأحرقته. قال محمّد بن علي الباقر: الصاعقة تنزل وتصيب المسلم وغير المسلم، ولا تصيب

---

[1] سقط من ي، ود. وفي: «عذاب».

[2] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3 ص14 رقم821.

[3] ما بين المعقوفين إضافة من ي

[4] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3 ص14 رقم 822، وانظر: الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، ص 355، 356.

[5] في ن: «تتفكروا».

[6] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3 ص17 رقم827، وانظر: الأصفهاني، العظمة، ج1 ص216 رقم 05.

[7] في ي، ون: «وقال».

[8] في د: «فطرة».

[9] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3 ص17 رقم829.

[10] ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

[11] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3 ص17 رقم 829.

[12] في س: «أو».

الذاكرة، أي: فلا يبرأ من أحد تحرّز بوضعه عليه، خلافاً لما في "السؤالات".

وسئل الحسن عن قوله ﷻ: ﴿وَأَرْسِلِ الصَّوَاعِقَ﴾ الآية، فقال: كان رجل من طواغيت العرب، بعث إليه النبي ﷺ نفراً يدعونه إلى الله ﷻ، فقال لهم: أخبروني عن ربّ محمّد، هذا الذي تدعونني إليه، ممّ هو: أمن ذهب، أو فضّة، أو حديد، أو نحاس؟ فاستعظم القوم قوله، فانصرفوا إلى النبي ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، ما رأينا رجلاً أكفر قلباً، ولا أعيى[3] عن الله منه! فقال: ارجعوا إليه، فرجعوا إليه، فجعل لا يزيد على قوله الأوّل إلاّ شرّاً، فقال: أجيب[4] محمّداً إلى ربّ لا أراه، ولا أعرفه! فانصرفوا، وقالوا: يا رسول الله، ما زادنا على قوله الأوّل[5] إلاّ حيرة، فقال: ارجعوا إليه، فرجعوا، فبينما هم عنده ينازعونه ويدعونه، وهو يقول ذلك، إذ ارتفعت سحابة وكانت فوق رؤوسهم، فأحرقت الكافر بصاعقة، فسعوا ليخبروا رسول الله ﷺ، فاستقبلهم قوم من الصحابة، فقالوا: احترق[6] صاحبكم، فقالوا: من أين علمتم؟ فقالوا: أوحي إلى النبي ﷺ ﴿وَأَرْسِلِ الصَّوَاعِقَ﴾ الآية.

وقيل: وفد أربد وعامر/27ظ/ من الطفيل إلى رسول الله ﷺ، فعامر يجادله وأربد من خلفه يريد قتله، فشّه ﷺ له[7]، فقال[8]: اللهمّ اكفنيهما[9] بما شئت، فاحترق[10] بصاعقة، وعامر بعدّة، ومات في بيت سلولية، يقول: أعدّة كعدّة البعير وموت في بيت سلولية.

وعن ابن عبّاس [رضي الله عنهما][11]: أتى عامر بن الطفيل النبي ﷺ مع أربد بن ربيعة، فقال عامر: إلام

---

1) سقط من ي.

2) سقط من ي.

3) في ق: «قلبا ولا أعيى».

4) في ي: «اللاحيب».

5) سقط من ق، ود.

6) في ي: «أحرق».

7) سقط من س.

8) في ي: «وقال».

9) في س، وع: «اكفيهما».

10) في ن، ود: «فأحرق».

11) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، ج7 ص42.

12) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

تدعون[1] يا محمّد؟ قال[2]: إلى الله، قال: صفه لنا أمن ذهب هو، أم من فضة، أم حديد، أم[3] خشب[4]؟ فنزلت السورة، وأحرق[5] أربد بالصاعقة، وعامر بالطاعون.

وقال الضحاك وقتادة ومقاتل: جاء ناس من أحبار اليهود إلى النبي ﷺ، فقالوا: صف لنا ربّك نعتا يوجد في كتب، فإنّ الله أنزل نعته في "التوراة". فأخبرنا من أيّ شيء[6] هو؟ وهل يأكل ويشرب؟ وممّن ورث؟ ومن يورثها؟ فأنزل الله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

(وأخبر أنه: **﴿يُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ[7] وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾**[الإسراء: 44]، وقال:**﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾** [الإسراء: 44]، ويريد -والله أعلم بحقيقة التفسير- أنّ الخلق كلّه يدلُّ على أنّ الله) موجود. لأنّ الصنعة تدلُّ على الصانع، أو[8] على أنه (**واحد لا يشبههم، ولا يشبهونه بوجه من الوجوه، ولا تعني من المعاني، وإن دقّ ورقّ**)، وعلى أنه أهل لأن يحمد، وقيل: يسبحون ويحمدون بخلق الروح فيهم، والتسبيح والحياة، وقيل بدون الروح، وذلك في غير الحيوان، والمعنى: وإن من شيء من الجمادات والحيوان الذي هو غير عاقل، وإن أريد الكلُّ فالتسبيح/28و/من العاقل حقيقي، وكذا من ذوات النسان، ومن غير ذلك مجاز، وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز، والجمهور على الأول، وقد خرّج على عمومه المجاز.

والواحد:

- حقيقيٌّ، إن امتنع انقسامه بوجه من الوجوه، وهو الله -جل وعلا-.
- وواحد بالشخص، إن لم يصدق على كثيرين، كزيد.
- أو بالنوع، إن لم يمتنع حمله على كثيرين، كالحيوان، ولا بدّ أن يكون واحدا من وجه، كثيرا من وجه.
- أو بالجنس، إن كان تحته أنواع متغايرة لكثرة، كالإنسانيّة لزيد وعمرو.

---

[1] في ي: «تدعونا».

[2] في ق، ون: «فقال».

[3] في ع: «أو».

[4] في ي: «أم من حديد أم من خشب».

[5] في ق: «فصورة واحترق»، وفي ن: «فصورة».

[6] سقط من ع.

[7] في ق: «أو».

[8] سقط من النسخ ما عدا ن، وفي ي: «يسبح له من في السموات».

[9] سقط من ع، وق، ون، وم.

ـــ أو بالفصل، إن كان جزء ماهيّة واحدة، مميّزا لها، كالناطق الّتحد فيه زيد وعمرو[1].

ـــ أو بالعرض وبالمحمول، إن جمعت جهة الأتحاد على[2] المتعدّد، كالّتحاد البياض في حمله على الثلج والقطن، تقول: الثلج أبيض والقطن أبيض؛ ويسمى واحدا بالمحمول أو بالعرض، كالموضوع إن وضعت جهة الأتحاد للمتعدّد المحمول، مثل الّتحاد الإنسان الموضوع للضاحك والكاتب، وحملهما عليه؛ تقول: الإنسان ضاحك كاتب؛ ويسمّى واحدا بالموضوع.

والواحد بالشخص القابل للقسمة واحد بالأتصال، إن كانت أقسامه متشاقة بالاسم وبالحدّ، إن قبل القسمة لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم البسيط، فإنه يقبلها بواسطة المقدار، أو واحد بالاجتماع[3]، إن كانت أقسامه بوصف أقسام مختلفة، كالبدن انقسم إلى الأعضاء المختلفة، ويسمى واحدا بالتركيب.

(لأنه لو أشبههم بمعنى لزمه ما لزم ذلك[4] المعنى من الذل والحاجة)، والعجز والحدوث، والقهر [والجهل][5]، وسائر صفات النقص؛ لاشتراكهما في الملزوم، والاشتراك فيه يوجب الاشتراك في اللازم.

(وإلاّ بطلت دلالة الخلق على نفسه، أنّ له خالقا) لأنّ تلك الدلالة بطريق اللزوم؛ ويستحيل بطلان تلك الدلالة، لأنّ الخلق أثر الخالق، والأثر يدلّ على المؤثّر الصانع؛ فإذا انتفت هذه اللوازم انتفى ملزومها، وهو مشاقة الخالق والمخلوق من الجانبين؛ وانتفاؤها هو المطلوب؛ ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم.

ولا يقال في المستحيل كالّتحاد الصاحبة: إنّ الله عجز عنه، ولا أنّه لا يقدر عليه، ولا أنّه قادر عليه؛ لأنّ القدرة على المستحيل تصير له من الجائز الممكن، ولو كان لا يقع؛ وإنّما تتعلّق[6] قدرته بالممكن الجائز، لا بالمستحيل والواجب؛ لأنّه ـ تعالى ـ مؤثّر بقدرته، ومن لازم الأثر وجوده بعد العدم؛ والواجب لا يقبل العدم، فلا يصحّ أن يكون أثرا لها، وإلاّ لزم انقلب الحقائق؛ والمستحيل لا يقبل الوجود أصلا، وما لا يقبل الوجود أصلا لا يصحّ أن يكون أثرا للقدرة، وإلاّ صار[7] المستحيل جائزا، فلا عجز[8] في حقه تتعلّق القدرة بالواجب والمستحيل، إذ لا بدّ من متعلّقاتها، ولو تعلّقت لصار الحق لأنّ حقه يوجب محالا، وكذا وجود المستحيل.

---

[1] في ي، وم، ود: «عمرو».

[2] في ق: «و».

[3] في ي، ود: «بالإجماع».

[4] في ي: «من ذلك»، وما أثبتناه موافق للمعنى المحقق وهو الصحيح، ينظر: تبصرة، أصول الدين، ص86.

[5] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[6] في ق: «لا تتعلق».

[7] سقط من ق.

[8] في س: «الصار».

[9] سقط من ق.

وزعم ابن حزم ـ فيما قيل ـ أنّ الله قادر على[1] أن يتّخذ ولدًا، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزًا، ومن قال بذلك كفر، وذلك أنّ العجز إنما يكون لو حاد المقدور من جهة القدرة، وأمّا إذا عدم تعلّق القدرة بذلك فلا يتوهّم أحد أنه عجز.

واستدلّ من زعم ذلك بقصّة إدريس [عليه السلام]، إذ جاءه إبليس ـ والعياذ [20و/ بالله منه ـ في صورة إنسان، وبيده قشر بيضة، وكان إدريس خيّاطًا يقول بين كلّ إدخال[2] إبرة وإخراجها: "سبحان الله والحمد لله"، فقال [لإدريس عليه السلام]: أيقدر ربُّك أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟ فقال: إنّ الله قادر أن يجعل الدنيا في سمّ هذه الإبرة، وغمس عينه اليمنى بالإبرة، فصار أعور من يومئذ، مع أنه لا سند لهذه القصّة.

والجواب أنه [عليه السلام] أراد أنّ[3] ـ الله جل وعلا ـ قادر أن يوسّع القشرة، أو سمّ الخيّاط حتّى يسع الدنيا، وكذا أن يضيّق الدنيا حتّى يسعها القشرة، أو السمّ؛ وإنما لم يبيّن ذلك لإبليس، لأنه علم من إبليس أنه متعنّت؛ وأمّا أن يدخل الكبير في الصغير، مع بقائه صغيرًا، فمن المستحيل.

وزعم الأشعريُّ وأتباعه أنّ صفات الله ـ تعالى ـ مع كونها قديمة ممكنة؛ إذ لو كانت واجبة لزم تعدُّد واجب الوجود، وهو باطل وكفر، كما اعترف المحقّقون كالسعد؛ مع أنها لا تكون مقدورة للقادر ـ تعالى ـ إذ لو قدر عليها مع إمكانها لزم التسلسل المحال؛ لأنّ[4] قدرته ـ تعالى ـ عليها لا تكون إلاّ بصفة أخرى زائدة على الذات قائمة به ـ تعالى ـ، وتلك أيضا صفة ممكنة، إن قدر عليها فلا بدّ من قدرة أخرى مثل الأول وهكذا.

(والتسبيح من الخلق) العقلاء وغيرهم وأحوال وغيره (هو التنزيه لله عن تشبيههم) له بهم دالاً، (وصفاتهم وذلك موجود في اللغة؛ يقولون) أي المعبّرون (النّور) أي: (لم يزل الله ينفي عن نفسه شبه الأشياء؛ ويقولون) أي المعبّرون مطلقًا: (النار نفت عن نفسها/20ظ/ البرودة، أي: كذلك كانت حارّة ليست باردة؛) فالتسبيح لا يختصّ بالنطق، فالذات الواجب ينفي عنه الشبه، أي لا يتصوّر منها.

(ودلّ الفعل كلُّه) أي: ودلّ كلّ فعل، أي: مفعول؛ (على أنه لا يشبه فاعله،) ولا يشبهه فاعله؛ (ولو أشبهه لكان الفاعل فعلاً،) أي: مفعولاً، (والفعل) أي: المفعول (فاعلاً)؛ وذلك لا يتصوّر ولو عقلاً، ولا مدخل له في المسألة؛ ولعلّه أراد أنه لو أشبهه لكان من جنسه؛ أو أراد التسلسل، أي: لكان الفاعل مفعولاً لفاعل آخر، فإمّا أن يتسلسل، أو يدور بلا واسطة أو بها، أو بواسطتين فصاعدًا وذلك محال.

(والله أبعد أن يشبهه فعله،) أي مفعوله؛ والمراد: أبعد من أن يشبهه فعله؛ و"من" هذه متعلّقة للبعد، لا تفضيليّة؛ وإن

---

[1] إسقط من ي.

[2] في د: «إدخال».

[3] إسقط من ق في قوله: «أنه».

[4] إسقط من ق.

[5] في ن: «لأنه».

[6] في ي، وم، ورع، وق، وس: «ذات».

شئت فقدِّر "عن" التي للمجاوزة، أي: أبعد عن أن يشبهه فعله.

(**وأشدُّ خلافا لهم من خلاف بعضهم لبعض.**) أي: وخلاف الله لخلقه أشدُّ من خلاف بعضهم لبعض؛ والمخلوقات كلُّهم لا تجد منهم واحدا مساويا للآخر من كلِّ وجه، وإن قوي الشبه بين اثنين جدًّا، وحضرا معا، وحدث مخالفة أحدهما للآخر في شيء، حتَّى الحصا[1] والحجارة؛ وكلُّ ما يدرك على حدة، وكذا في الأصوات، وكذا النبات.

(**لأنه قديم وهم[2] محدثون، وصفات الحدث كلُّها عنه منفيَّة.**) وهو واحد لا قديم معه، وفي ذلك ردٌّ على الضلال القائلون بأنَّ صفاته متغايرة، وأنَّها غيره؛ وعلى نحو قول مفهومها متعدِّد، وما صدقها واحد؛ وأنَّها ذاتيَّة، لا خارجة عنه؛ ومن قال غير ذلك لزمه تعدُّد القدماء وتكثر الآلهة.

وإنَّما كفرت النصارى بإثبات الأقانيم[3] الثلاثة غير الله؛ حالَّة /30و/ في الله، أو مع الله: الوجود والعلم والحياة، وسمُّوا الأوَّل بالأب، والثاني بالابن، والثالث بروح القدس؛ وزعموا أنَّ أقنوم العلم انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام.

قال السعد ـ وقد كبا هنا مع أنَّه محرر ـ ما نصُّه: «ولقائل أن يمنع توقُّف التكثُّر والتعدُّد على التغاير، للقطع بأنَّ مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة فصاعدا متعدِّدة متكثِّرة، مع أنَّ البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكلَّ.

الجواب أنَّه: إن أريد توقُّف الأكثر على الأقلِّ، كالاثنين على الواحد، والثلاثة على الاثنين، وهكذا، إذ كان الواحد جزءا من الاثنين، والاثنان جزءين من الثلاثة، فذلك عين الاحتياج والتركيب؛ والله منزَّه عنهما.

وإن[4] أريد سرد الأعداد، فلا شكَّ في تغايرها[5]؛ وإلا كان الواحد هو الاثنين[6]، والاثنان هما الواحد، وهكذا».

والجواب المتحقِّق عندهم غير ذلك؛ وهو أنَّ المستحيل تعدُّد الذوات القديمة، لا الذات الواحدة وصفاتها؛ وأنَّ صفاته ـ تعالى ـ ولو كانت قديمة، ليست واجبة لذاتها، بل ممكنة؛ ولا استحالة في قدم الممكن القائم بالقديم الواجب غير منفصل عنه؛ فليس كلُّ قديم إلها، فصفاته قديمة ليست بآلهة؛ وبردُّ أنَّ القدم[7] يساوي الإمكان، والإمكان يساوي الحدث؛ لأنَّ مفهوم الممكن جواز أن لا يكون؛ ومفهوم القديم يساوي جواز أن لا يكون؛ وقد تقرَّرت قاعدة[8] أنَّ: كلَّ ما ثبت قدمه استحال عدمه، فلزم أن تكون صفاته جائزة العدم[غير جائزة العدم][9].

---

[1] في ق: «الحصـ».

[2] سقط من ق قوله: «وهم».

[3] في ي: «الأقادم»، وصححها الناسخ بـ"الأقنم"، وفي م، وق: «الأقانم» وفي ع: «الأقانيم» والصحيح ما أثبتناه بدليل ذكر الأقنوم مفردا كما سيأتي.

[4] في ق: «إذا».

[5] في ق: «تغايرهما».

[6] كذا في كل النسخ، والصحيح: «الإثنان».

[7] في ي، وع: «القديم».

[8] سقط من ي.

[9] ما بين المعقوفين إضافة من ن، ود.

وقيام الممكن بالواجب إمّا أن يكون بنفسه، لحاجة الواجب إليه؛ فلزم أنّ الواجب /30ظ/ ناقص للحاجة، مستكمل[1] به؛ أو لغيره[2] الحاجة، فلزم أنّه مقهور، أو مصنوع، وذلك كفر.

وإمّا أن يكون ما بذات الواجب بإرادة قائمة به، فتحتاج إلى إرادة أخرى فيتسلسل؛ أو غير قائمة به[3]، فلزم أنّه مريد من غير إرادة، وهو محال.

أو يكون بذات الواجب بلا إرادة، فيلزم الإكراه أو القطع؛ فبطل قوله، ولا استحالة.

وقلنا: يلزم من نفي الانفصال وجود الاتصال؛ ولا فرق بين استحالة الاتصال به ـتعالىـ، واستحالة الانفصال عنه في صفاته؛ فبطل قوله: "غير منفصل" الخ.

وأمّا قوله: "ليس كلّ قديم[4] إلهاً"، فدعوى لا دليل عليها فبطل؛ وأيضا إن كان قديمان[5] فهما مثلان، فلم اختصّ أحدهما ـوهو اللهـ بالألوهيّة دون الآخر؟ وهو صفته، وكذا صفاته معه، وبعض مع بعض؟ ولو جاز ذلك، جاز في أحد الممكنين أن يكون ليس مخلوقا؛ وتخصيص أحدهما بوجوب الوجود دون الآخر، فيختصّ بالألوهيّة تحكّم! وأيضا لو فرض عدم صفته القائمة به ـعلى زعم الخصمـ لكان مفتقرا إليها، فلا يكون إلها.

والحاصل أنّه: إن قيل بأنّ صفاته واجبة بالذات، لزم تعدّد واجب الوجود، وتعدّده منافٍ للتوحيد؛ وإن قيل ممكنة، بطل ما أجمعوا عليه[6]، أنّ كلّ ممكن حادث.

والقديم لا يكون معلولا لمحدث لما سبق، فإنّ الفرض أنّه قديم وكونه[7] معلولا للحادث، نفس الحدوث؛ والقديم لا يكون معلولا[8] لمختار؛ وإلّا ـحتى وعلاـ مختار في جميع أفعاله؛ وأنت خبير بأنّ الحادث لا يقوم بالقديم.

ولو ردّوا علينا أنّا إذا قلنا صفته قديمة لزم أن لا يفيد الإخبار بها عن الله ـتعالىـ، وأن يكون كقولك: الذات ذات؛ وأن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وهكذا؛ وأن تكون كلّ الصفات[9] واجبة بالذات، قائمة بنفسها، خالقة للأشياء، معبودة مريدة عالمة، الخ الصفات والأفعال.

الجواب: إنّ هذا /31و/ الإيراد مبنيٌّ على أنّ الصفات زائدة خارجة عن الذات؛ ونحن نقول: غير زائدة، غير خارجة؛ بل

---

[1] في ي: «أو مستكمل».
[2] في ق: «لغيره».
[3] سقط من ي.
[4] في ي، وق، ون، وع، وم: «قائمة».
[5] في ي، وق، ون، وع، وم: «قائمان».
[6] سقط من ق.
[7] في ق: «أنه قديم لا يكون».
[8] سقط من ي قوله: «للحادث للسابق فإن الفرض .... والقديم لا يكون معلولا».
[9] سقط من ع.
[10] في كل النسخ: «صفاته».

هي هو! وليس لقولنا "هي هو" معنى سوى دفع توهُّم أنها معان زائدة عن الذات، ـ كما زعم غيرنا ـ لتنزُّه الله ﷻ عن أن يكون محلاً للأشياء؛ والصفات مختلفة مفهوماً؛ وذاته ـ تعالى ـ مقيدة بها، كما يفيد زيادتها عند غيرنا.

فالله ـ جل وعلا اسمه ـ عالم باعتبار عدم خفاء الأشياء عنه، واسمه قادر باعتبار انقياد الممكنات، وهكذا.

ولا يخفى أنّ مفهوم الذات كزيد، غير مفهوم الصفات المتحمِّلة للضمير، ككاتب وضاحك، وعالم وقادر؛ ومفهوم كلّ صفة غير مفهوم الأخرى؛ إلاّ أنّ صفاتنا غيرنا حالة فيها، تقول: "زيد عالم قادر ضاحك كاتب"؛ وكلامنا في الصفات التي هي معان مصدريّة، كالقدرة والعلم؛ فمعنى "الله عالم قادر"، أنّه موصوف بالعلم والقدرة؛ ومع كون صفاته ذاتية، لا يخبر بها عنه؛ لا يقال: "الله علم"، و"الله قدرة"، لأنّ الصفة تباين موصوفها مفهوماً؛ كما لا يقال: "زيد علم" إلاّ مبالغة، كزيد عدل؛ وقد علمت أنّ مرادنا بأنها ذاتية مجرّد نفي الزيادة.

ويستدلّ بإتقان أفعاله على صفاته؛ وذكر بعض أنّ طريقة الاستدلال بالقدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريق[1] الاستدلال بالإتقان.

ويستدل على القدرة بطرق:

الأولى: أنّ تأثير الواجب في العالَم يجب أن يكون بطريق القدرة والاختيار؛ فلو كان بالإيجاب، لكان إمّا بلا واسطة، أو بواسطة قديم آخر، فيلزم قدم العالم، وهو باطل؛ وإمّا بواسطة حادث /31ظ/ فيتسلسل[2].

الثانية: أنّه لمّا ثبت وجوب الصانع، وإبطال التسلسل، ووجب انتهاء الحوادث إلى واجب، لزم كونه قادراً مختاراً؛ وإلاّ فإمّا أن يوجب حادثاً بلا واسطة، فيلزم التخلف، حيث وجد في الأزل، ولا يوجد حادث؛ وإلاّ فيلزم كلّ حادث مسبوق بآخر، بلا نهاية.

الثالثة: أنّه لو كان موجد العالم بالإيجاب لا بالاختيار، لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه؛ بمعنى أنّه يمتنع ارتفاعه عين ارتفاعه؛ لأنّ العالم حينئذ يكون من لوازمه ذاته، ومعلوم بالضرورة أنّ ارتفاع اللازم يوجب ارتفاع الملزوم؛ لكن ارتفاع الواجب محال، فلزم أنّ تأثيره في العالم بالقدرة لا بالإيجاب.

الرابعة: أنّ فاعل الحيوان والنبات يجب أن يكون قادراً مختاراً، إذ لو كان بالطبع كطبيعة النطفة، أو بأمر خارجيّ موجب؛ لزم أن يكون الحيوان ـ مثلاً ـ على شكل الكرة، لا أعضاء وأحراء متباينة.

والدليل النقليّ: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20].

(وأمّا ما احتجّوا) أي المشبّهة على اختلاف أنواعهم (به، من قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[النور: 35]، وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح: 10]، وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر: 14]، و: ﴿فِي جَنبِ اللَّهِ﴾[الزمر: 56]، ونفسه) في قوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾[آل عمران: 28]، ومثله قوله: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[المائدة: 116]، ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ

---

[1] سقط من ق قوله: «الاستدلال بالقدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريق».

[2] في ع، وي: «فيسلسل».

[3] في ي، ود: «فامتلأ».

لِنَفْسِي﴾[طه: 41]، (وأشباه هذا من الآيات المتشابهات) أي[1]: التي يوهم ظاهرها غير المراد، ومعناها ظاهر بالتأويل، وليس المراد ما لا يعلم معناه إلاّ الله ﷻ، مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَصَصًا[2]﴾[الزمر: 67]، وقوله: ﴿بِيَمِينِهِ﴾[الزمر:67]، وقوله:﴿وَجْهُ اللَّهِ﴾[البقرة:115]، وقوله[3]: ﴿اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾[الأعراف: 54]، وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: 23]، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[الفجر: 22]، /32و/ وقوله: ﴿بَيْنَهُمُ اللَّهُ﴾[البقرة:210]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾[طه: 39]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن: 27]، ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾[الإنسان: 9]، ﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين:15]، ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا طَغَىٰ﴾[النجم:8-17]، ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: 26]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:64]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:75]، ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[الشورى:51]، ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ﴾[الفرقان:23]، وقال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[القلم:42]، وقال: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾[يس:71]، وقال:﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ﴾[المجادلة:7] إلخ.

(والروايات عن النبي ﷺ) مثل قوله ﷺ: «ترون ربكم يوم القيامة، كما لا تضامون في رؤية القمر ليلة البدر»[4]، وقوله ﷺ: «لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد، حتى يضع الجبار فيها قدمه، فتقول: قط قط»[5]، و«خلق الله آدم على صورته»[6]، و«القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن»[7]، وقوله: «ينزل الله ليلة النصف من شعبان»[8]، أو نحوها إلى سماء الدنيا، و«يا ابن آدم مرضت فلم تعدني»[9] إلخ، وبأبي إن شاء الله.

(فأغفلوا فيه[10] النظر، وحملوه على غير تأويله، وتركوا قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، وقوله:

---

[1] سقط من ي.

[2] سقط من د.

[3] سقط من ي.

[4] سقط من د قوله: «قوله».

[5] في ص، ود: «وما».

[6] ينظر البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم 529؛ مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم 633.

[7] ينظر البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، رقم 6284؛ ومسلم في الجنة وصفة نعيمها، باب النار يدخلها الجبارون، رقم 2848.

[8] سقط من د.

[9] سقط لفظ الجلالة من ي، ود.

[10] البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، رقم 3148.

[11] ينظر ما سبق في قسم الدراسة، ص 133.

[12] الترمذي، الجامع الصحيح، ج3 ص116 رقم 738.

[13] ينظر: مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، رقم 2569.

[14] سقط من ص.

﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم:65]، وقوله: ﴿اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[ص:65]، وقول النبي ﷺ: «من وصف الله بشبه أو مثل) مرّ تفسيرهما[1]، (لم يعرفه[2]) فهو[3] جاهل به، وكمنكره بل منكر له، فإنه نافٍ له، ومثبت لغيره، إذ وصفه بما لم يتصف به يتخيل.

(فاعلم أنّ معنى النور في اللغة الجارية بين الناس) على طريق الخبر (الذي) نعت لـ"معنى"، (لا ينكره أحد من أهل اللغة: الهادي) إلى الخير وإلى المقصود؛ (يقول الناس للعالم:)/32ظ/ في شأن العالم ("نور البلاد")، أي: هو نور البلاد، و"نور" بالرفع، خبر لمحذوف، ويجوز أن تكون اللام للتبليغ، فينصب أي: يقولون للعالم خطابا له: "يا نور البلاد"، فحذف حرف النداء؛ لأنّ العالم المحقق يهدي إلى خير الدنيا والآخرة في البلاد، بتعليمه وأمره ونهيه، فهو نافع؛ والله الضارّ النافع.

(وللهادي) في الطريق، أو في مصلحة مطلقا، أي يقال في شأنه (نور)، أي: هو نور، وتعيّن الرفع هنا، ولا يجوز النداء هنا، لأنه لا يحذف حرف النداء مع النكرة المقصودة، ولا غير المقصودة في الفصيح.

فـ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[النور:35] بمعنى هادي فيهما[4]، أو العدل فيهما، أو خالق نورهما، أو منوّرهما، أي خالق نورهما؛ وقد قرئ: ﴿اللَّهُ مُنَوِّرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ وذلك بالشمس والقمر والنجوم، أو الملائكة والأنبياء، أو مدبّرهما، كما يقال[5] للرئيس الفائق: نور القوم؛ أو موجدهما لأنّ النور ظاهر مظهر لغيره؛ أو الله ذو نور السموات والأرض.

(وقال ـتعالىـ: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[الأنعام:1]) أي: خلق الكفر والإسلام؛ فكما أخرج[6] لفظ "نور" عمّا وضع له كـ"الظلمات"[7] في هذه الآية؛ خرج عمّا وضع له في قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ﴾، للقرينة أنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]؛ ويجوز بقاءهما على ظاهرهما، أي خلق الظلمات ليلا أو نهارا، و"النور كذلك؛ وجمع[8] الظلمات لكثرتها، وكثرة الأجرام الحاملة لها، فدخل[9] كلّ جسم، وكلّ مستور مظلم، وسفلها، وأفرد النور لقلته، ولأنّ النور بمعنى الإسلام طريق، والظلمات طرق لا تحصر.

وكذا في قوله (وقال: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ)/33و/ الشرك والمعاصي (إِلَى النُّورِ﴾

---

[1] في ي: «تفسيره».

[2] ينظر ما سبق في قسم الدراسة، ص 133.

[3] في ن: «وهو».

[4] كتب الناسخ في ن على الهامش قوله: «قوله: "هادي فيهما" لعله: هادي من فيهما، أو هاد فيهما فليتأمل».

[5] في ق، ود: «يقول».

[6] في س: «خرج».

[7] في س: «كالظلمة».

[8] في ق: «أو».

[9] في س: «دخل».

[10] في ن، ود: «فتداخل».

[البقرة:257]) التوحيد والطاعات؛ كما قال[1]: (من الكفر إلى الإيمان)؛ وصغائر الشرك كلُّها كبائر، لأنه لم يجتنب الكبائر، وكذا[2] المنافق.

(وفي قوله) خبر، والمبتدأ قوله: "ما يدلُّ"، (﴿كَمِشْكَاةٍ﴾) كوَّة غير نافذة، (﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾[النور:35])،[] قال ذلك [][3] (فمثَّل) بشدِّ التاء وفتح اللام، (هدى النور)، أي: هدى هو النور، فالإضافة للبيان (إلى المصباح)، أي بالمصباح، أو عدَّى "مثَّل" بإلى لتضمُّنه معنى الوحْيِ"، (ما يدلُّ على صواب ما قلنا)، أي: ما اعتقدنا، إذ[4] لم يتقدَّم ذكره في هذا الكتاب، (﴿إِنَّ الإِيمَانَ﴾ في قلوب المؤمنين)، يريد أنَّ الإيمان بالنسبة إلى القلب كالنور إلى المصباح؛ وقوله: "كمشكوة" تمثيل للنور الذي بمعنى الهدى، بالنور الحسيِّ؛ وقال: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[النور:35]، أي لدينه.

(ومن كلامه ﷺ: «احذروا فراسة المؤمن، فإنه ينور الله بصره»[5]، وزاد[6] على الحديث من كلامه تفسيرا له قوله: (وكاد يبصر الحقَّ بقلبه، وإن لم يُخبر به)، بالبناء للمفعول، (ويميِّز بين الحقِّ والباطل بنور الله الذي أعطاه)، والكلام كلُّه في المؤمن، وليس في الآية ذكره؛ لكن لمح بقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾، وفي قوله: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[النور: 35]، فإنه لا يتوهَّم أحد أنَّ النور فيه هو الله؛ كما لا يتوهَّم في قوله ﷺ: «فإنه ينور الله بصره»، أنَّ النور هو الله؛ فكما خرج لفظ "نور" عمَّا وضع له في ذلك كلِّه، خرج في قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ عمَّا وضع له.

والحديث رواه الطبري عن ثوبان بلفظ: «احذروا/33ظ/ فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله، وينطق بتوفيق الله»[7]؛ وفراسة بكسر الفاء، اطلاعه على أمر خفيٍّ، بإلهام الله، مع فكر أو دونه؛ وأمَّا بالفتح فالحذق بركوب الخيل؛ والمراد المؤمن الكامل، و"نور الله" ما شرح به صدره، والنور إذا دخل القلب استنار وانفتح وفاض على اللسان والجوارح.

ولفظ البخاري والترمذي عن أبي سعيد الحكيم، وعن معوية والطبراني[8] وابن عدي عن أبي أمامة، والطبري عن ابن

---

[1] في ن: «يعني»، عوض قوله: «كما قال».

[2] في ق: «وهذا كذلك».

[3] ما بين المعقوفين إضافة في م، ز، ع، ق.

[4] في ن، و: «التوحيد».

[5] في ق: «فإنه».

[6] في ن: «فإنه للإيمان».

[7] رواه الترمذي، الجامع الصحيح، ج5 ص298 رقم 3140 وقال: "حديث غريب"، والطبراني في المعجم الكبير، ج8 ص121 رقم 7497 بلفظ: «اتقوا»، والمناوي، فيض القدير، ج1 ص186؛ والعجلوني، كشف الخفاء، ج1 ص42 رقم 80.

[8] ساقط من ق.

[9] الطبري، جامع البيان، ج14 ص47.

[10] في ي: «العسكري».

عمر: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ﷻ»[1].

ومعنى الأمر بالتقاء فراسة المؤمن[2] وحذرها، الأمر بتجنُّب فعل المعاصي لئلاَّ يطَّلع عليكم فتفتضحوا عنده، لأنه ينظر بنور قلبه المشرق بنور الله -تعالى-، قال بعض برى عن ظهر غيب الأمر ما لا تراه عين[3] أخرى[4] عن عيان؛ وفسَّر بعضهم فراسته باطلاعه على ما في الضمائر، بسواطع أنوار أشرقت على قلبه فتجلَّت له بها الحقائق؛ وبعض بالاطلاع على ما في ضمائر الناس؛ وبعض بأنها[5] مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب[6]؛ أي ليست بشكٍّ، ولا ظنٍّ، ولا وهم، وإنما هي علم وهيٌّ؛ وبعض بأنها سواطع أنوار لمعت في قلبه فأدرك بها المعاني.

ونور الله من خواصِّ الإيمان؛ ومن غضِّ بصره عن المحارم وامتسك[7] نفسه عن الشهوات من حلال وغيره، وعمَّ[8] باطنه بدوام المراقبة لله[9]، وعمَّ ظاهره باتباع السنَّة، وتعوَّد مناولة الحلال، أكلاً وشربا ولبسا، وغير ذلك للتقوِّي على عبادته، لم تخطئ فراسته.

وحُيِّ القلب، لتقلُّبه؛ روى الحاكم والبيهقيُّ عن أبي الدرداء[10] عبيدة بن الجراح [ﷺ][11] عنه ﷺ أنَّ: «قلب ابن آدم مثل العصفور، يتقلَّب في اليوم سبع مرات»، وكذا رواه عن أبي عبيدة بن أبي الدنيا[12].

(وقد سمَّى الله -سبحانه وتعالى[13]- القرآن نورا في غير موضع) واحد (من كتابه، كما سمَّاه هدى ورحمة.) فسمَّى ما هو غير لامع للبصر، وغير مضيء للأماكن نورا، هكذلك: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، ليس على ظاهره، بل معناه ما تقدَّم، فأخرج لفظ "نور" عما وضع له إلى القرآن، وأخرج هدى ورحمة إليه، مع أنه أنفع، وأتمُّ الرحمة والهدى فيتمان به، وليسا[14] نفسه.

---

[1] ينظر: البخاري، التاريخ الكبير، ج7 ص354، رقم 1529؛ والترمذي، الجامع الصحيح، 5، ص298 رقم 3140؛ والطبراني، الأوسط، ج4 ص160 رقم 3278؛ والهيثمي، مجمع الزوائد، ج10 ص268؛ وابن عدي، الكامل، ج4 ص207؛ والطبري، التفسير، ج14 ص46.

[2] سقط من ص قوله: «فإنه ينظر بنور الله ﷻ ومعنى الأمر بالتقاء فراسة المؤمن».

[3] في غ: «من عين».

[4] في ص: «أخرى».

[5] في ق: «أنها».

[6] في ي: «الغيب».

[7] في ن، ود: «أمسك».

[8] كتب الناسخ في م: «لعله: وعمر»، وقال ناسخ ن: «قوله: وعم باطنه، هذا والذي بعده كلاهما من المؤلف بدون راء هكذا وعم من التعميم».

[9] سقط من ق قوله: «لله».

[10] بياض بين المعقوفين إضافة من ي.

[11] البيهقي، شعب الإيمان، ج1 ص474، رقم 755؛ ابن حجر، الإصابة، 7 ص307 رقم 10356، وقال ابن حجر، «سقط لأبي خالد بن معدان لم يلحق أبا عبيدة».

[12] سقط من ق، ود قوله: «وتعالى».

[13] في ق، ود: «وليس».

ومن ذلك قوله ـتعالىـ: ﴿ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾[الشورى:52]، أي: جعلنا الروح وهو الكتاب، أو جعلنا الكتاب. وعن ابن عباس [رضي الله عنهما] والضحاك: الهاء للإيمان[1]، وعن السدي: للقرآن[2]، وقيل للوحي.

وقوله ـتعالىـ: ﴿وأنزلنا إليكم نورا مبينا﴾ [النساء:174]، وقال: ﴿النور وكتاب منير﴾ [الحج:8]، سماه نورا من حيث إنه يهتدى به، وكتابا من حيث إنه جامع، أو النور سائر الوحي، وقال: ﴿والنور الذي أنزلنا﴾[التغابن:8].

(وأما ما ذكر من اليد والقبضة، فهو على العلة)، أي: معنى العلة، **(والقدرة)**، تقول: له يد، أي: علة على غيره، وله يد، أي: قدرة على الأعمال الشاقة، وله يد، أي: قوة على الطاعة وقدرة عليها.

(وقال في[3] داود والأنبياء ـعليهمـ)، أي: على داود والأنبياء (السلام)ـ: **﴿واذكر عبدنا داود ذا الأيد﴾**[ص:17]، فيه "الأيد" هنا ليس من مادة اليد، لأن اليد تعني الجارحة المستعمل/34ظ/ في غير الجارحة مجازا، كالعلة والقدرة والنعمة، لأنه ياء، ووسطه دال وآخره ياء مخلوقة، ترد في التصغير، يقال "يديّة"، وفي الجمع تقول: "الأيدي" و"أيديهم"، كما في الأبين" بعد، و"أيد" ـبكسر الدالـ منون، معل إعلال "قاضٍ"، وفي النصب "أيدًا" منونا، والضمرة في ذلك كله ضمرة الجمع. وأما الأيد، في "الأيد"[4] في ذاته فهو مفرد، لأنه ضمرة ووسطه ياء وآخره دال، ولا حرف يغير بعضه، والمد في معنى القوة، من قوله أنه يقوه يوما ويقيد يوما، ونحوه نحو قيد، ولا يغير[5] إذا لا فعل عليه، وأنه كان شديد القوة في دين الله ـجل وعزـ، ويقال "أيده": قواه، إلا أنه ذكره لمناسبة[6] به يعبر[7] الأيدي، هو جمع يد، ويجمع قلة جمع يد، وقال: حذفت الياء من غيره، لكن[8] هذا خلاف الأصل[9].

---

[1] بسقط من ي.

[2] بما بين المعقوفين إضافة من ي.

[3] بالقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16/ص60.

[4] بنظر الطبري، جامع البيان، ج25/ص46، 47.

[5] بل ي: «و».

[6] بسقط من ق.

[7] بسقط من ق.

[8] بل ق: «الأيادي».

[9] بل ي: «كما مر في الأبين».

[10] بسقط من د، ود قوله: «في الأيد».

[11] بسقط من ق قوله: «ولا يغير».

[12] بل ق، ولـ: «لمناسبة» وفي ع: «ذكر لمناسبة».

[13] بل ق: «غير»، وفي ع: «تغير».

[14] بل ق: «ولكن».

[15] بالكلمة غير واضحة في ق، وفي لـ: «الأحد».

[16] بسقط من ي، وص، ود قوله: «وإنما ذكره لمناسب ..... لكن هنا خلاف الأصل».

(﴿أُولِي الأَيْدِي[1] وَالأَبْصَارِ﴾[ص:45]، أي: أولي القوة في الدين[2]) أو ذوي النعم، أنعم الله عليهم بنعم الدين، أو نعم الآخرة، إذ أحسنوا (والبصيرة) نور القلب الشبيه بنور العين، (ولا يمدحهم) أي: لا يمدح المذكورين في الآية (على الجوارح، لأنَّ كلَّ بني آدم لهم جوارح)؛ ولأنه لا يمدحهم على ما خلقه فيهم[3]، وليس كسبا منهم.

(ويقولون: "هذا الأمر في يدي وقبضتي[4]) أي: أنا متغلِّب عليه قويٌّ في شأنه، وليس المراد أنه في باطن كفِّه وأصابعه والأرض قبضته، أي مقبوضته، أو مقدار قبضة قابض، أو ذو قبضته[5]، والمراد قدرته[6] على إمضائها.

(قال الله [ﷻ]: ﴿فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾[البقرة:283])؛ ليس المراد أنها مقبوضة بالأصابع والكفِّ، بل المراد التسلُّط عليها، قبضت باليد أم لم تقبض، بأن أحضرت حيث المرتهن، وقبضها بيده، أو أحضرت وجعلها الراهن على يد المرتهن القابل لها، ونحو ذلك، أو باعها المرتهن إذ[7] حضرت عنده في السفر.

(و"قال: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ﴾[البقرة:237])، أي في قوته /35و/ وملكه، وهو الوليُّ أو الأب والزوجة غير بالغة، أو مجنونة، أو صمَّاء، بكماء، أو بلهاء، إذا عفا أحدهما صحَّ عفوه، وضمن لها، أو السيِّد إذا عفا في شأن صداق أمته، أو الزوج فيتمُّ الصداق، ولم يقتصر على النصف.

(واليد أيضا تطلق على النعمة والمنَّة)؛ النعمة ما أنعم به الله على الخلق، من صحَّة بدن ومال وتوفيق للإيمان؛ والمنَّة الامتنان، أي: الإنعام -بكسر الهمزة- والمراد على المنعم به، وعلى إيصاله[8] إلى صاحبه، أو هما واحد، بمعنى المنعم به، أو بمعنى الإنعام -بكسر الهمزة-، فمن حيث إنه شيء يتلذَّذ به هو نعمة، ومن حيث إنه تفضُّل الله -جل وعلا- به منَّة[9].

(قال الله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح:10])، ويدلُّ على أنه أراد هنا الإنعام -بالكسر- قوله: (أي: منَّته[10] عليهم، أي إنعامه -بالكسر-، أو أراد امتنانه أي تقصده، (أعظم من منَّتهم على النبي ﷺ في بعثهم له

وقال: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾، بأن أسلموا، ذكره استدلالا على تفسير اليد بالمنَّة.

(وقال الله ﷻ: ﴿قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾[الحجرات:17] الآية)، أي: يمنُّ عليكم بأن هداكم

---

[1] في ق: «الأيادي»، وفي ن: «الأيد».

[2] في ي: «اليدين».

[3] في كل النسخ: «فيه» ما عدا ع.

[4] في س: «قبضة».

[5] في م، وي، وس، ود: «قدرتها».

[6] ما بين المعقوفين إضافة في ق، ود.

[7] في ق، وف: «إذا».

[8] في ق: «أو».

[9] ساقط من ق.

[10] في ي: «منه».

[11] في ي، وم، وس، وق: «منة».

للإيمان، وفي نسخة بدل قوله "الآية" ما نصُّه: «وفي هذا نزلت الآية»، أي[1] في كون اليد بمعنى النِّعمة نزلت الآية: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]؛ وفيه أنَّه ليس المراد بالنِّعمة في الموضعين النِّعم به، ولا التفضُّل به، بل المراد ذكر النِّعم به للمنعم عليه، على[2] قصد أنَّه قد أحسن إليه.

(وقال النبي ﷺ: «اللهمَّ لا تجعل لكافر) حصلة (بيضاء)، والعرب تطلق الأبيض على الحسن، (أحمده عليها، ولا تجعل لمؤمن عندي يدا سوداء أبغضه عليها»[3])؛ وشيء[4] الشيء: قبحه[5] بدا ليكون مشاكلا لما مضى؛/35ظ/ والمراد بالمؤمن الموحِّد الموفِّي والموقوف فيه، وأمَّا الموحِّد الفاسق فيستحقُّ البغض، فليس مرادا في الحديث؛ ويجوز أن يكون المعنيُّ بـ"الكافر" الشقيَّ عند الله، ولو كان في الظاهر مؤمنا موفِّيا، لكن بحيث لا يسبق إليه ﷺ أنَّه أبغض مؤمنا؛ وأنَّ المراد بالمؤمن في الحديث السعيد[6] عند الله، ولو كان كافرا في الظاهر، ولكن بحيث لا يسبق إليه ﷺ أنَّه أحب كافرا، لدلالة بناء به الظنُّ، أو بفعل الناس كفعله؛ فإنَّ «القلوب جبلت على حبِّ من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها»[7].

والحاصل أنَّ اليد والقبض لما كانا أنسب بالأعمال الشاقَّة وغير الشاقَّة، والإمساك والإعطاء، استعملا في القوَّة والقدرة والنعمة.

روى الترمذي أنَّ يهوديًّا جاء إلى النبي ﷺ فقال: «إنَّ الله يمسك السموات على أصبع[8]، والأرضين[9] على أصبع، والخلائق على أصبع، ثمَّ يقول: أنا الملك؛ فضحك النبي ﷺ، ثمَّ قال[10]: وما قدروا الله حقَّ قدره» وقال حديث حسن صحيح[11].

وفي البخاري ومسلم: عن أبي هريرة قال: «قال[12] رسول الله ﷺ: «يقبض الله الأرض يوم القيامة، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول أنا الملك، أين ملوك الأرض؟»[13]، أي يقبضهما[14]، أو المراد الإحاطة والقدرة على خلقه؛ قال:

---

[1] بسقط من ق، والذي ذكره المؤلف عن نسخة أخرى هو الموجود في نسخ الخلق، ينظر: تعليق على أصول الدين، ص[98].

[2] بسقط من ق.

[3] لم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

[4] في ق، وك: «سيء».

[5] في ق، وك: «القبيح».

[6] في ي: «السعيد».

[7] هذا جزء من حديث، ينظر: البيهقي، شعب الإيمان، ج6ص481، رقم 8984.

[8] في ي: «أصبعين».

[9] في ك: «الأراضين».

[10] بسقط من ق في قوله: «ثم قال».

[11] بسقط من ي، وينظر: الترمذي، الجامع الصحيح، ج5ص371، رقم 3252.

[12] بسقط من م، وع، وص، وق، ود، وك.

[13] البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: «ملك الناس»، رقم 6947، ومسلم في صفات المنافقين وأحكامهم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار رقم 2787.

[14] في ع: «يقبضها».

له[1] نـــــار لهـــب بكر ربـــح ... إذا الظلماء حلـــــــت القناعا[2]

وما[3] أن كان أكثـــــرهم سواما[4] ... ولكن كان أرحـــــــــهم ذراعا[5]

يريد بالذراع[6] الصدر، والسوام النعم السائمة، واليد تذكر في الجود وفي الشح؛ قال:

سبط[7] اليدين كما في رحل صاحبه ... جعد اليدين كما في رحـــله قطط

/36و/ يصفه بالجود في مال غيره، والشحّ في ماله.

(واليمين ـأيضاـ على وجوه منها: الشيء نفسه، وهو صلة في الكلام كقوله [تعالى]": ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[النساء:3]، **أي: ما ملكتم)**، فزيد المضاف وهو "أيمان" بين "ملك" والتاء التي هي فاعل، فحلفها ضمير الجرّ وهو الكاف؛ والمراد بقول المصنف "الشيء نفسه" ما بعد "يمين" أنه هو المراد، وأمّا لفظة "يمين" فملغاة ليس لها معنى مراد؛ ويجوز أن يريد أنّ اليمين تستعمل بمعنى شيء، تقول: أعجبني يمينك، أي: أمرك، أو شأنك؛ فيكون قوله: "وهو صلة" بيانا[9] لمعنى آخر.

(وتخرج على القوّة)، أي: تخرج عن معناها الأصليّ إلى القوّة؛ و"على" بمعنى "إلى"[10]، أو ضمّن[11] "تخرج" معنى تطلق؛ **(كقوله ـتعالىـ: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾**[الحاقة: 45]، **أي: بالقوّة والشدّة)**، أي: لأخذنا منه الحقّ باليمين، فحذف المفعول؛ وقال القرطبي: «من صلة ـ أي في الإثبات والمعرفة؛ على القول بجواز ذلك، والمعنى: لأخذناه باليمين؛ قال علي ابن عيسى: وعُبّر عن القوّة والقدرة، لأنّ قوّة كلّ شيء في يمامه ـ إلاّ الأعسر قال ـ وهو معنى قول ابن عبّاس ومجاهد، قال

---

[1] يسقط من ق.

[2] في ن: «القناعا».

[3] في م، وع: «وحاما»، وفي ق: «وأما».

[4] في س: «وما أن كان أكثرهم سوى سواما».

[5] في ي، وم، وس: «ذراعا»؛ والبيتان ينسبان إلى موسى شهوات في عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وكذا إلى أبي زياد يزيد بن عبد الله بن الطرماح صاحب الواحد، وبرواية: «له نار تشب على يفاع ... إذا الجوزاء كسّت القناعا

ولم يكن أكثر الفتيان مالا ... ولكن كان أرحبهم ذراعا»

ينظر: البغدادي، خزانة الأدب، ج1 ص297، وج6ص466.

[6] في ي، وم، وس: «بالمراع»، وفي ن، وق: «بالمراع».

[7] في س: «بسط»؛ ولم تقف على مصدر في بسة البيت إلى قائله.

[8] بياض المقدرين بإضافة في ن.

[9] في ق، وف: «بيانا».

[10] في ي: «على» وكتب الناسخ: "كذا"، وفي م، وع، وق، وف: «عن».

[11] يسقط من ق قوله: «أو ضمن».

ومنه قول الشمّاخ[1]:

إذا ما[2] رايـــــة رُفعت لمجد ... تلقّفـــــــــها عرابة باليمين[3]

أي القوّة[4]، وقال آخر:

ولما رأيت الشمس أشرق نورها ... تناولت[5] منها حاجـــتي بيمين[6]

وقال السدّي: باليمين بالحق، قال: "تلقفها عرابة بالاستحقاق"، وروي: "تلقّاها"، وقال الحسن: لقطعنا منه اليد اليمنى ـــ على أن الباء صلة ـــ، وقال نفطويه[7]: لقصصنا يمينه عن التصرّف»[8]، وقال الحسن والضحاك والكلبي: باليمين بالقدرة، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:75]، أي: بقدرتي[9]، /36ظ/ بلا أب ولا أم، وكقوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾[يس:71]، أي: قدرتنا، وقال الطبري: المراد الإذلال[10]، أي[11]: بالغا في عقابه، يقول الأمر: "خذوا بيده"، يريد إهانته[12]، قال:

.... ألفت وكاءً[13] يمينها بيمينها[14] في كافر

وقال: ... ألفى يدا في كافر

---

[1] الشماخ بن ضرار بن حرملة بن سنان (22هـ/ 643م) شاعر مخضرم. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج3 ص175.

[2] سقط من ق: «إذا ما».

[3] في ديوان الشماخ برواية "تلقاها"، ينظر: ديوان الشماخ، ص 336.

[4] سقط قوله: «أي بالقوة» من كل النسخ ما عدا ق، وهو صحيح كما في القرطبي.

[5] في ن: «تنولت».

[6] في كل النسخ ما عدا ق: «يميني»، والبيت من شواهد القرطبي، ولم ينسبه، ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (تفسير سورة الزمر آية67)، ج15 ص249.

[7] في ق، ون: «نفطوية»، وفي م: «نقطوية».

[8] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18ص275- 276، ولم يورد المؤلف قول القرطبي نصا ولكن تصرف منه.

[9] في م، وع، وس، وق، ون: «بقدرة».

[10] في ق، ون: «الإذلال».

[11] في س: «بأي».

[12] الطبري، جامع البيان، ج29ص66.

[13] في "اللسان": «وكاء».

[14] سقط من ق، ون، وفي ي، وع: «يمينها» وفي م، وس: «بميني»، والذي أثبتناه من ق، وهو الصحيح موافق لرواية "اللسان"، والبيت كاملا: «فذكرا ثملا رئيدا بعدما * ألفت وكاء يمينها بيمينها في كافر» وهو لنعلبة بن صعيرة المازني في وصف الظليم والنعامة عند رواحها إلى بيضها، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج5 ص147؛ تاج العروس، ج14 ص 54 - 55.

وقال:

و لما تغشى كل نعـــــــر ظلامــه و ألقى بنا في كافر الشمس مغرب[2]

وقال:

كلنا يدي عمر الغداة[3] يمـــــــين .....

وفي الحديث: «يمين الرحمن وكلتا يديه يمين»[4]، ولا يمين[5] في ذلك باليد الجارحة.

(واليمين[6] على الحلف وهو قوله ـ تعالى ـ) أي: وهو نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَاحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ**﴾[المائدة:89]، أي: حلفاتكم لا تنسوها ولا تتهاونوا، ولا تتركوا الكفارة اللازمة على الحنث، ولا تختاروا الحنث والتكفير عن الوفاء بها، إلا إن ظهر ما هو أولى، أو كانت معصيةً فاحنثوا وكفروا، ولا تكثروا منها، ولا تحلفوا بلا داع، وفي غير شأن الحلف.

(فلما صحّ عندنا وعندهم) أي: عند[7] المشبهة ومن[8] أشبههم وهم الأشعرية، إذ أثبتوا المتشابهات المذكورة كلّها[9] ونحوها على ظاهرها، وزادوا "بلا كيف"، لكن نفوا الجسم، وما يقتضي قولهم "بلا كيف" شيئا، هذا قول سلفهم ومن تبعهم، ويسمُّون الموحِّدين، أي المحقِّقين للتوحيد، ومن تأوَّل منهم كما تأوَّلنا لم[10] يسمُّوه بذلك الاسم، على معنى تحقيق[11] التوحيد، ولو[12] غير مشرك؛ والحقُّ أن يسمُّوا بالموحِّدين من يتأوَّل المتشابه كما تأوَّلنا؛ (**أنّ هذا الذي ذكرنا**) من التشابه (**يخرج على غير المعقول، في كثير من لغات العرب**)، لقصد غرض من الأغراض؛ مثل كون اليد تزاول بها الأشياء، وتعمل بها، وتمسك، وتعطي؛ فصاروا يعبِّرون بها، ولا سيَّما /37ز/ اليد اليمنى، فإنها أقوى؛ فصاروا يعبِّرون بها عن مرادهم؛ (نفيا[13] بالتأويل (**عن نفسه[14] الشبه والمعقول**) المحسوس في الناس، (**كما نفاه عن نفسه**)، بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ**﴾ [الشورى:11]، ونحو هذا في القرآن والحديث، والقرآن يصدِّق بعضه بعضا، والحديث يفسِّر القرآن.

---

[1] سقط من ق.

[2] البيت في اللسان وتاج العروس لمتمم، وفيهما رواية: «حين إذا ألقت يدا في كافر» وأحد عورات الشعر اختلافها، ينظر: ابن منظور، اللسان، ج5 ص147؛ الزبيدي، تاج العروس، ج14 ص55؛ شرح ديوان متمم، ص 316.

[3] في ق: «كلتا يدي عمر الغداة».

[4] ينظر: مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم 1827.

[5] تكرر قوله: «ولا يمين» في ي، وس، وم.

[6] شطب على الكلمة في ن.

[7] في ي: «من».

[8] سقط من ق.

[9] سقط من ي.

[10] في ي: «و لم».

[11] في ي، وم، وع، وق، وس: «تحقيق».

[12] في ي: «و لم»، وفي س: «ولو كان».

[13] في ي،وس،ود، وق: «نفياه»، والذي أثبتناه من النسخ أخرى موافق للنص المحقق، ينظر: ينظر: نعورين، أصول الدين، ص 91.

[14] في ن: «عنه».

(وقال النبي ﷺ: «ما من كلام إلاّ وله وجهان)، وفي ترتيب مسند الربيع قال رسول الله ﷺ: «ما من كلمة إلاّ ولها وجهان فاحملوا الكلام على أحسن وجوهه»[1]، وقيل: «لن يتفقّه الرجل حتّى يرى للقرآن وجوها»[2]. وقال الحسن: «تعلّموا العربيّة وحسن العبارة»[3].

وقيل: ليس من كلمة إلاّ ولها وجه وقفا، وظهر وبطن، وإنّما معنى ذلك عندنا الكلام المتشابه، الذي يتّفق لفظه ويختلف معناه، وجه ظاهره ووجه غير ظاهره، وهذا الذي هو غير ظاهره قد[4] ينفرد وقد يتعدّد، فكأنه قال: إلاّ وله أوجه؛ (**فاحملوا الكلام على أحسنه**)، أي: على حسنه[5] ودعوا قبيحه، وهو ما يخالف الحقّ، وما هو أليق، أو احملوه على الأحسن، واتركوا الحسن والقبيح؛ وذلك في كلام الله، وكلام رسوله، والعلماء، والصالحين والعامّة.

(و) يخرج (**الحب أيضا على المعقول**،) وهو جانب الشيء وجهته، (**وغير المعقول، وهو الأمر والطاعة**، ومعنى: ﴿في حب الله﴾[الزمر:56] في أمر الله وطاعته) وحقّه، وليس هنا لفظ "أي" التفسيريّة، لأنّ قوله "معنى" يغني عنها، (**ولا وجه للكلام غير ذلك**) مما يوهم التشبيه، قال شاعر:

أما تتّقين[7] الله في حبّ وامق ... له كبد حرّى عليك تقطّع[8]

أي: في حقّه، وهو طاعته، وإنّما عبّره بما لا يوهم التشبيه فلا بأس به، مع أن يفسّر الحب بالمحبة، أي: على ما وضعت في ذات الله، أي: في طاعة ذات الله أو بالقرب، أي: في قربه، أي: التقرّب إليه، أو الكون وفيّا له، كقوله -تعالى-: ﴿والصّاحب بالجنب﴾[النساء:36]، وقال الشاعر:

وفي حبّ ما أوليتني من صنيعة ... تقلّ[10] لك العتبى وإن لم تكلّم[11]

"الصنيعة"[12]: النعمة تذخرها عند أحد و"أوليتني": جعلتني تاليا لها، فإذا أعطاك أحد شيئا، فقد جعلك تاليا له، أي: في

---

[1] ساقط من ق.

[2] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص40.

[3] المصدر السابق، ج3ص40، وابن أبي شيبة، المصنف، ج6ص142 رقم 30166.

[4] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص40.

[5] في ق: «موقد».

[6] في ق، وت: «أحسنه».

[7] في ت: «اتقين»، وس: «اتقى».

[8] لم يسمه في تاج العروس، والمعجم المفصل، وفيهما رواية: «ألا تتقين الله في حب عاشق»؛ ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج2 ص184، بديع يعقوب، المعجم المفصل، ج4 ص309.

[9] ساقط من ع.

[10] في ق، وس: «تقول».

[11] لم تقف على مصدر ينسب هذا البيت.

[12] في ق: «في الصنيعة».

[13] ساقط من ق.

طاعة ما أوليتني، أي: طاعتك التي سببها ما أوليتني؛ تقول[1]: فيك العتبى على ما قد يصدر منك، ولو لم تكلّم[2] تلك الصيغة؛ و"في" للتعليل متعلّق بـ"استقل"؛ ويجوز أن يكون "العتبى" اسم مصدر هو الإعتاب، الذي هو مصدر أعتب، الذي فسّرته للسلب، يقال: أعتبه، بمعنى: أزال عتبه، أي: عيظه، أي: في مقابلة ما أوليتني من المعروف يقلّ اعتذارك إليّ فما أسأت إليّ به[3]، ولو لم تتصرّح به.

(وتقول: المعنى) في الآية: (في طاعة الله،) قد مرّ هذا، ولكن بيّن هنا أنّ مقصوده بالأمر هناك الطاعة، وإن ذكر هناك لفظ "وطاعته" فذكره هنا لزيادة البيان[4]. (ويقولون: هذا كلّه قليل في جنب الله؛ يعنون طاعة الله،) بنصب "طاعة"، أي: يعنون بـ"جنب" طاعة الله، أو بالجرّ، أي: يعنون: في جنب طاعة الله، فاختصر؛ ولا بأس لأنّ هذا اختصار حكاية؛ وفي النسخ: "يعني طاعة الله" بالإفراد، ووجهه أنّ الواو في "يقولون" للعموم البدلي؛ قال أبو عمار [رحمه الله][5]: «يقول الرجل لصاحبه: هذا يسير في جنب رضاك»[6].

(والعين أيضا تخرج) بالتاء الفوقية على معنى الكلمة أو اللفظة، لا على معنى تأبت عين الوجه، /38و/ والشمس، والجارية بالتاء، لأنّه ليس المراد هنا الذوات من اللفظ؛ ومعنى "تخرج" هنا تطلق، لا تخرج عمّا وضعت؛ لأنّه قال بعده: "على المعقول"، وهو ما وضعت له، كعين الوجه مثلا؛ ويرجّح تفسيره فيما مرّ أو بأن بـ"تنطلق" استعماله هنا بمعنى تطلق؛ ويجوز في مادة "ت" خ ر ج" -هنا وفي غير هذا- كونه ثلاثيّا، بفتح التاء من الخروج، بالتاء للفاعل، وضمّها من الإخراج، أو التخريج بالتاء للمفعول؛ (على العلم والحفظ، وعلى المعقول) أعاد "على" لأنّه مخالف بالأصالة لما مضى.

(ومعنى: ﴿تجري بأعيننا﴾[القمر: 14]) تجري (بعلمنا،) فحذف "تجري"، أو يقدّر مضاف، أي: ومعنى أعينا تجري بأعيننا، بإضافة[7] "أعينا" لـ"تجري"، أي معنى هذا اللفظ الذي هو "بأعينا" من قوله ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾: بعلمنا، وليس فيه "أي" لأنّ قوله "معنى" يغني عنها.

ومثّل للعلم بقوله ([و][8] قال الله -تعالى-: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر:7])، والأولى أن يقول: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ

---

[1] في س: «تسهلها».

[2] في س: «تقول».

[3] في ي، وم، ود، وس، وع: «تكلّم».

[4] سقط من ي.

[5] سقط من ي، ود، وس قوله: «وإن ذكر هناك لفظ وطاعته فذكره هنا لزيادة البيان».

[6] بين المعقوفين إضافة من ي.

[7] أبو عمار، الوجز، ج1ص390.

[8] في س: «بعد وه»، وفي ق، وند، وع: «بعده».

[9] سقط من ع.

[10] في ي، ود، وس: «وإضافة».

[11] بين المعقوفين إضافة في ند.

﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾، لأنّ الرؤية فيهما بصريّة، واختار الثانية لذكر اليقين، وهي تأكيد للأولى، ولأنّ الأولى تحتمل أن تكون بمعنى العلم، لكن يجوز أن تكونا معا بمعنى العلم، ويجوز أن تكونا بصريّتين[1]، إلاّ أنّ الأولى إذا رأيتهم من مكان بعيد، والثانية إذا وردوها، (يعني: يقينا لا شكّ فيه) فمعناه العلم.

(**[و]**[2] يقولون: "عيني على فلان")، أي علمي عليه، (و"ما فعل فلان بعيني"، يريد") بقوله بعينه[3] (**بعلمه**")، وأفرد الضمير لأنّ الواو في قوله "يقولون" للعموم الشامل، والهاء في "بعلمه" تعود إلى ما عادت إليه ياء الإضافة من[4] قوله "عيني" وقوله "بعيني"، /38ظ/ وذلك حكاية بالمعنى، وفي نسخة "بعلمه" والهاء للمتكلم[5]، وفي نسخة: "وعلى المعقول قال الله -تعالى-: ﴿لَتَرَوُنَّهَا﴾"، فيسقط قوله[6] "على المعقول" قبل هذا، أو كرّره للتأكيد، أو يتعلّق بـ"سفال" بعده[7] فلا تكرير.

(وقال: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾[طه: 39]، أي: **بعلم مني**)، يعني أنّ "على" بمعنى الباء، (**ومرأى**) بإضافة "مرأى"[8] إلى الياء -وهو بميم مفتوحة وراء ساكنة وهمزة مفتوحة وألف وياء الإضافة- وهو مصدر ميميّ، ومرياه علمه -تعالى-، وأعاده لينبّه على أنّه شبّه العلم برؤية البصر -حاشاه تعالى-؛ وفي نسخة: "ومرادي"، بدل مرأى[9]؛ (**وحفظي**)، ذكره بيانا لكون العلم يستلزم الحفظ هنا، وأنّ[10] المراد بالإخبار بعلمه الإخبار[11] بأنّه يحفظه؛ فالمعنى: ولتربّى في حفظي، حتى تنشأ برسالته؛ إذ لا يقع شيء إلاّ بعلم من الله، فلذلك قال: وحفظي.

---

[1] في ص: «كأن».

[2] في ن: «فيها».

[3] في ق، وف: «وأن».

[4] في ي: «مصيرين».

[5] ما بين المعقوفين إضافة في ف.

[6] تكرر في ي.

[7] في ي: «بعينيه».

[8] في هـ، وع، وق، وف: «بعلمه».

[9] في ف: «في».

[10] في هـ، وع: «وفي نسخة بعلمي بالياء والياء للمتكلم»، وفي ق، وف: «بعلمي والياء للمتكلم»، وينظر الرواية التي ذكرها في: تمهيد في أصول الدين، ص 92.

[11] سقط من ق.

[12] سقط من ي.

[13] سقط من ق.

[14] في ي، وص، وف: «مرية»، وفي ق: «مرئي»، وفي ن: «مراي».

[15] في ن: «مراي».

[16] في ق: «أنه».

[17] سقط من ق، وف.

(وكذلك: ﴿تجري بأعيننا﴾[القمر: 14]، مرّ تفسيره بالعلم، لكن أعاده[1] ليبيّن أنّ العلم شبه بالرؤية، تعالى عنها، وأنّ لازم العلم المعبّر عنه فيه بـ"الباء" هو الحفظ، والمراد بالذات الحفظ، وجمع العين لأنّ في حفظ السفينة حال الجري أنواعا من الحفظ؛ أن لا تغرق، ولا تحرق، ولا تكسر، ولا تبعد في السير إلى أقصى الدنيا.

واليقين يحصل عند كمال المعرفة، وعلم اليقين ما كان على طريق الاستدلال، وهو للأولياء في معرفة الله ﷻ، وعين اليقين ما كان بطريق المكاشفة، وهو خواصّ الأولياء، وحقّ اليقين ما كان بطريق الغيب، وهو للأنبياء -عليهم السلام-، وحقيقة حقّ[2] اليقين مختصّة[3] بسيدنا محمد ﷺ.

وقيل في قوله -تعالى-: ﴿بأعيننا﴾[القمر: 14]، بأمرنا، والشهور حفظنا، يقال: للمودَع /39و/ عين الله عليك، أي: حفظه؛ وقيل بوحينا، وقيل بالأعين النابعة من الأرض، وقيل الملائكة[4] الموكّلين بحفظها، وقيل بأوليائنا، وكلّ من فيها سعيدا كما في الخبر: «مرض عين من أعيننا[5] فلم تعده»[6]، ولما كان الشيء يحفظ بمراقبته بالعين أطلق لفظ العين على الحفظ.

(والنفس أيضا) أي: هذه الكلمة، أو النفثة (تخرج) تنطلق[7] أو تطلق (على وجهين) [أي من هذه النفثة][8]

وقال ابن عبّاس: ﴿تعلم[9] ما في نفسي﴾[المائدة:116]الآية، تعلم ما في علمي، ولا أعلم ما في علمك، وقيل: تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك[10].

وقيل: تعلم ما عندي[11]، ولا أعلم ما في علمك الذي هو أنت، كما تقول: بيت الله، أو لا أعلم ما في ذاتك، وهي دالّة، فإنّها ملك لله[12]، [إذ قد يكون في علمك ما لا يعلمه][13].

(منها) أي[14]: من هذه النفثة (نفس منفوسة) في الحديث: «ما من نفس منفوسة -أي مولودة ذكرا أو أنثى أو خنثى-

---

[1] في ي: «إعادته».

[2] ساقط من ق في قوله: «تعالى عنها».

[3] ساقط من ع.

[4] في ي: «مختصة».

[5] في ص: «بالملائكة».

[6] في ن: «عيونا».

[7] لم نقف على مصدر هذا الخبر.

[8] في ن: «تنطلق».

[9] ما بين المعقوفين إضافة من ي.

[10] ساقط من ق.

[11] ينظر هذا الأثر عن ابن عبّاس في: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص37، رقم 875.

[12] في ي، ود، وص: «عندك».

[13] في ي، وق، ود: «الله».

[14] ما بين المعقوفين إضافة في م، ع، وق، ون.

[15] ساقط من ن.

إلاّ وقد كتب مكانها في الجنّة أو في النار»[1]؛ هذا أحد الوجهين، ومعناه الحيوان ذو الروح، من الإنس والجن؛ [وذلك مشكل لأنّ النفس في الحديث على ظاهره، لا بمعنى منفوسة، لأن لفظ منفوسة مذكور بعده][2].

والوجه الثاني في قوله (والنفس) خرج (على الشيء بعينه)، ونفس الشيء ذاته، أي عينه لا غيره، (وقال: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: 28])، أي: يحذّركم إيّاه، ومرجع هذا إلى التحذير من التهاون به فيترك خلافه، يقال: احذر السلطان، بمعنى: خذ حذرك، لئلا يعاقبك على زلّة، فيكون ذكر ذكره بالنفس وإضافه تأكيدا، ومنه: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة:128]، أي منكم، كما قال: ﴿رَسُولاً مِّنكُمْ﴾ [البقرة:151]، فمنكم ومن أنفسكم سواء[3].

(وقيل [يحذّركم][4] (نفسه[5]) يحذّركم (عقوبته[6])، يعني أن النفس الشيء -سبحانه- كالقول الأوّل، لكن بتقدير/[39ظ] مضاف، أي: ويحذّركم الله عقوبة نفسه، أو عصيان نفسه، بمخالفة أمره[7]، أو موالاة أعدائه؛ أو النفس في الآية بمعنى: العقوبة أو العقاب، فلا[8] يقدر مضاف[9].

(كما قال ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[الفجر: 22]، أي: و[10]جاء أمر ربك) والمراد أنّ المراد العقوبة في قوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾، كما أنّها المراد في ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾[11]؛ كما قال: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل:33]، فحذف المضاف؛ أو جاء أمره بالخاصة، أو جاء قضاء ربّك، أو جاء قهر ربّك، كما تقول: جاء السلطان، تريد الأمر الشديد المنسوب للسلطان، ولا سلطان ثَمّ؛ أو جاءت حلائل آيات ربّك، أو جاء ظهور ربّك، أي إزالة الشبهة، كأنّه مشاهد -حاشاه-؛ أو ذلك كناية عن إحكام السياسة والتهيئة[12]؛ أو "ربّك" ملك مرتّب لرسول الله ﷺ في صغره وبعده، كملك الإفك، أو [13]أول

---

[1] مسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، رقم 2647.

[2] سقط من د.

[3] سقط من ق، ود قوله:«لأن لفظ منفوسة».

[4] ما بين المعقوفين إضافة في م، وع، وق، ود.

[5] سقط من ق.

[6] ما بين المعقوفين إضافة في د.

[7] بخط عليه في د.

[8] في ق قوله: «عقوبة».

[9] في ق، ود: «أمره».

[10] في ي: «ولا».

[11] جاء في هذا الموضع من ق قوله: «(وقيل نفسه) يحذركم (عقوبة) ومنه لقد جاءكم رسول من أنفسكم أي منكم كما قال رسلا منكم فمنكم ومن أنفسكم»، وفيه خلل في ترتيب العبارة.

[12] سقط من س.

[13] سقط من ي، وق، ود قوله: «والمراد أن العقوبة ... كما أنها المراد في جاء ربك»، وكتب في هامش م من غير إحالة إلى موضع: «أو يحذركم الله نفسه أي (كلمة غير واضحة) بعاقبكم».

[14] مكان الكلمة فراغ في ي، وم، وع، وس، وق، ود، وكتب الناسخ في ي: «كذا»، وفي ق كتب الناسخ: «هذا بياض وجدته هكذا»، والذي أثبته كما فهمناه من د.

[15] فراغ في ي، وم، وع، وس، وق، ود وكتب الناسخ في ي: «كذا» وفي الهامش: «هذا البياض وجدته هكذا»، وفي د: كلمة غير واضحة.

الوحي، كميكائيل، أو هو جبريل، أو أعظم الملائكة رتبة، أو جاء ربُّك بالآيات، فحذف باء التعدية، فكأنَّه أحاط الآيات، وأحضرها، وذلك تفخيم لشأن الآيات، كقوله -تعالى-: «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، واستسقيتك فلم تسقني، واستطعمتك[2] فلم تطعمني؛ فقال: كيف ذلك يا رب؟ قال [لم][3] لم تفعل ذلك لولي؟»[4].

(وقال: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾[النحل: 26]، **يعني أمره**)، فأتى أمر الله بنيانهم؛ وكذا قال: ﴿أَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾[الحشر: 2]؛ وكما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾[الرعد: 41]، (أو **عقوبته**) أتى عقوبة الله بنيانهم.

(وقال: ﴿نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[السجدة: 12]، **أي خضوعهم لربِّهم يوم القيامة**)، تفسير بالأثر، ومعنى: والأولى أن يقول في مثل هذا[5]: يعني كذا، أو نحوه، إذا لا يوجد ما يعطف عليه بأي التفسيرية عطف بيان، ولا عطف[6] سبب؛ ولم يقل خضوع ربِّهم لسوء اللفظ، لأنَّ الله لا يخضع، مع أنَّ المراد[7] خضوع ربِّهم الخضوع الذي هو منهم له يليق، ولو قال[8]: عند توقير ربِّهم، أو عند تعظيم ربِّهم، أو عند خوف ربِّهم، أي: خوفهم إياه، أو عند حساب ربِّهم، أو عند حشر ربِّهم، لكان تفسير صناعة ومعنى، أو نفسه في الآية عظمته، أو عزَّته، أو كبرياؤه.

وقوله: "[و][9] كما قال ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[الفجر: 22]" الخ تنظر في حذف، بناء على القول الثاني، وهو قوله: "وقيل نفسه عقوبته" إذا قلنا: أراد المصنف -رحمه الله- بقوله "عقوبته" أن يقدِّر لفظ "عقوبة" قبل "نفسه"[12]، أي: "عقوبة نفسه"[13]، وأمَّا على قوله: "أي يحذركم الله إياه"، فهو عكس[14] تقدير المضاف، إذ[15]

---

[1] يسقط من ص قوله: «كقوله تعالى».

[2] في ص: «واستطعمتك».

[3] بما بين المعقوفين إضافة في ق، وص، وفي م: «ما فعلت».

[4] في ص: «فلم»، وفي ق: «فوسي»، وحرر في ف، وقد قوله: «وذلك لتفخيم شأن الآيات كقوله تعالى يا ابن آدم مرضت ... قال ... يعني ذلك لولي» بعد قوله: «الأمر المسوق لتعظيمه ولا يتعلق به».

[5] ينظر ما سبق.

[6] في ي: «أو».

[7] في ن: «هو».

[8] يسقط من ي، ود.

[9] يسقط من ق قوله: «عليه بأي التفسيرية عطف بيان ولا عطف».

[10] في ي، وص، ود: «كان».

[11] بما بين المعقوفين إضافة في ق، وف.

[12] في ص: «نفس».

[13] يسقط من ي قوله: «عقوبته أن يقدر لفظ عقوبة قبل نفسه أي عقوبة نفسه».

[14] في ن: «عكسه».

[15] في م، وع: «وإذا».

المضاف ـ وهو لفظ نفس ـ في معنى السقوط، والمضاف في الآية وما بعدها غير مذكور، وهو مراد، وهو "أمر"، أي: وجاء أمر ربك، وأتى أمر الله.

(ولو حمل القرآن على ظاهره) مما يشابه (لناقض وتكاذب)، نقض بعضه بعضه الآخر، وكذب بعضه بعضه الآخر؛ ولو حملنا "عند" على ظاهره وهو محل الحضور، لناقض قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، وكذا لو حملنا ما ظاهره الأعضاء والجهات على الأعضاء والجهات، ونور على ظاهره، وهكذا.

(وقال الناس للميت: لقي ربه)، قالوا في شأن الميت؛ وبعد أن تكون اللام للتبليغ، أي: قالوا حفظا له: لقيت ربك؛ فجعل في موضع[1] ضمير الخطاب ضمير الغيبة؛ وكذا في قوله (وصار[2] إلى ربه؛ ولم يريدوا أن ربه في القبر)، ولا شاهد الله فيه، أو قبله.

(وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصافات:99]، يعني ذهابه حيث أمره ربه)، أراد الذهاب في الأرض، لكن لما كان الذهاب لامتثال أمر الله ذكره بقوله: "إلى ربي"، والأولى أن يقول نفسه: إني ذاهب إلى حيث أمرني ربي من شأم أو الأرض المقدسة، وهي أرض الشام، [أو] حيث شاء الله [أو حيث أوحى] بعضهم، أو "ذاهب بقلبي وعملي وبمن آمن"، أو ما شابه، على أنه قاله حيث أوحيت له به.

ولو كان الجيء والإتيان والمضي إلى ما تقدم[3] [ذكره] على ظاهره، لكان متصفا بالجيء والذهاب والمشي والتحول، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

(ويلزم المشبه[4] أن لا يعرفوا) ربهم بجميع المشبهة ولو معتزلة، لأن المقصود الحس، وفي بعض النسخ بتاء التأنيث، أي: الجماعة المشبهة، أو المشبهة، بكسر الباء على كل حال.

(لزعمهم موضعا) بعدما كفروا بالتشبيه والوصف بالانتقال، لم يعرفوا أين هو، وبعضهم نفوه في بعض الأزمنة وذلك جهل.

(إذ صح عندهم أنه متمكن) حالٌ على العرش[5]، (يزول وينتقل)، فإن من شأن الجسم القابل المريد التحول، ولو قالوا إنه على العرش، لكن لا مانع من انتقاله، بل الأصل ـ على زعمهم الفاسد ـ أن يتحول عن العرش لأمر

---

[1] سقط من ي.

[2] في ي: «وكذا».

[3] سقط من ي.

[4] في ي: «وصار».

[5] سقط من ق، وفي قوله: «الله».

[6] في ي، وم، وف: «المشبهة»، وهي رواية ذكرها المؤلف بعد.

[7] في ع: «للجسم».

[8] في ي، وس، وق، وم، وع: «حيال العرش».

ثم يرجع كالسلطان؛ فوصفوه بالحاجة، ولزمهم أن يجهل ما بَعُد عنه، وأن يعجز عنه، حتّى يحضره حاشاه؛ فقد لا يعلم دعاءهم إذا بعد عنهم، وذلك كفر.

﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ﴾[الفرقان:23] توجّهت إرادتنا إلى ما عملوا وعمدنا إليه.

(والوجه أيضا يطلق على المعقول)، أراد بالمعقول في مثل هذا ما عهد عند الناس، مما يحسُنُ أو لا يحسُنُ، ويطلق في غير ذلك في مقابلة ما يحسُنُ؛ (وعلى غير المعقول؛ فغير المعقول الشيء نفسه)، وهو زائد للتأكيد، (قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان:9] أي لله لا لغيره)؛ أو غير زائد، فالإضافة للبيان، أي: لوجه هو الله، فهو بمعنى الشيء أو الذات، أو وجه الله عظمته، أو الأصل الله الوجه، أي: العظيم فقدم وأضيف.

(وقال: ﴿وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾[الأحزاب:69])،ذكره لأنه من حروف الوجه، فكأنه قال:"مادة ال و ج ه" /41و/ تتصرّف، لا تبقى على المعقول، فإنّ "وجيها" صفة، بخلاف "الوجه" إلاّ بالتأويل؛ (أي ذا المنزلة الرفيعة عنده. وقال: ﴿وَجْهَ النَّهَارِ﴾[آل عمران:72]، يعني أوّله؛ ويقول الناس فيما بينهم: خذ الأمر من وجهه)، [وخذ الكلام من وجهه][1]، أي: من[2] طريقته العظيمة، أو الحسنة، أو من بابه اللائق به.

(ويقولون: هذا وجه الكلام)، بمعنى تأويله اللائق به، أو[3] وجه الكلام معناه، (كما قال) قائله[4]؛ يعني -والله أعلم- يقول مثلا زيد كلاما، فيقال: ما قاله هو الصواب، والأمر كما قال [زيد][5].

(ويقولون: "هذا" نفس الحاجة". و"نفس الطريق") هذا عائد إلى استعمال النفس بمعنى الشيء بعينه؛ بل أراد أنّ قولهم: "هذا وجه الكلام" وقولهم: "هذا نفس الحاجة" من نوع واحد، أو معنى واحد[6].

(وقال في عيسى عليه السلام: ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ -عمران:45-، يريد: ذا جاه عند الله،) أراد ذا منزلة عظيمة عند الله؛ فإنّه لا يقال لفلان جاه عند الله، أو عند الله، لأنه يوهم[7] أنّ لله منه انتفاعا، بكفه عنه، أو عظمة توجب على الله احترامه؛ وأراد وجيها في الدنيا بالنبوة والرسالة[8]، وفي الآخرة بالشفاعة.

---

[1]سقط من ق.

[2]سقط من ق، وت.

[3]مابين المعقوفين إضافة في ت.

[4]سقط من ق.

[5]في د: «أي»

[6]في ق، وت: «قائله».

[7]ما بين المعقوفين إضافة في م، وع، وق.

[8]سقط من ت، وهو غير موجود في اللبّ المحقق، ينظر: تنوير، أصول الدين، ص93

[9]سقط من ي، وس، ود قوله: «بل أراد أن قولهم ... من نوع واحد أو معنى واحد».

[10]في ي، وس: «لا يوهم».

[11]سقط من ي قوله: «والرسالة».

(وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾) ذوات الأرواح وغيرها، كلُّها تفنى، ثمّ يرد الله [ـتعالى ـ][1] منها ما أراد، حتّى الحور والولدان، أو[2] كلُّ شيء من ذوات الأرواح؛ ﴿إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص:88]، لا يتّصف بالروح، ولا بالفناء، [أي:][3] ﴿إِلَّا إِيَّاهُ﴾، فوجه زائد، أو إلاّ ذاته، أو عظمته؛ (وقيل: إلاّ ما يراد به الله من العمل،) أي ذاهب لا يعتبر إلاّ عمل الله؛ أي: إلاّ ما هو عمل أريد به الله، فمعنى إلاّ وجهه إلاّ عمل الله، أضيف له لأنّه عمل له؛ (فكلُّ عمل زائل مضمحل، إلاّ ما يراد به الله[4]، من العمل الصالح، لقوله ـتعالى ـ: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [البقرة:112])، أي: عمله، فالوجه بمعنى العمل؛ كما فسّر بعضهم الوجه بالعمل في قوله: ﴿إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وقد ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾؛ فإنه لا تمدح من أسلم عمله وهو غير محسن؛ قال الله ﷻ: /141ظ/ ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾[طه:41] أي لي، ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[المائدة: 116] أي: ما فيك، أي: ما عندك؛ ومعنى ﴿لَمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: 15]، محرومون من ثوابه، قاله علي وابن عبّاس ومجاهد والضحاك[5].

ومرّ علي بقصّاب ورجل يسترينه، فقال القصّاب: لا والذي احتجب بسبع سموات لا أزيدك، فعلاه علي بالدرّة[6]، وروي فنحسه بيده اليمنى في جنبه الأيسر، فقال: ويحك إنّ الله لا يحجبه شيء عن شيء، فقال القصّاب: فأكفر عن[7] يميني يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا إنّما حلفت بغير الله[8]؛ يعني أنّه[9] من وصف الله بصفة غيره فذلك إنكار لله، وإبدال الله[10] بغيره إن[11] لم يتب.

وقال: ﴿أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾[النجم:12]، قال ابن عبّاس: رأى [رسول الله ﷺ][12] جبريل على صورته

---

[1] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[2] في ق: «و».

[3] في ق: «وجه».

[4] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[5] سقط لفظ الجلالة في س.

[6] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص30، رقم859.

[7] في ن: «بالدرة»

[8] سقط من م، وع، وس، وق.

[9] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص20 رقم 838.

[10] في س: «أن».

[11] في م، وق، ود: «شه».

[12] في ع: «وإن».

[13] سقط من ن قوله: «ﷺ».

[14] ما بين المعقوفين إضافة في ق، وق.

مرتين، فتلى الآية: ﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾[النجم:16]، يغشاها جلال الله وعظمته، و ﴿مِنْ ءَايَـٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰ﴾ [النجم:18] أراه جبريل.

قالت عائشة [رضي الله عنها]: «من زعم أنّ محمّدًا رأى ربّه فقد أعظم على الله الفرية»[1].

وقوله[2]: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[يونس:26]، زعموا أنّ الزيادة رؤية الله ﷻ وهو خطأ، بل قال جابر بن زيد [رحمه الله][3] عن ابن عبّاس [رضي الله عنهما][4]: الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة لها أربعة أبواب[5]. قال عبد الوهاب -رحمه الله-: وحدّثني موسى بن جبير[6] عن عبد المجيد والفضيل عن ابن عبّاس عن منصور ابن المعتمر عن الحكم عن عبيدة عن عليّ بن أبي طالب مثل قول ابن عبّاس[7].

قال الربيع: «عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس قال رسول الله ﷺ: «إنّ أهل الجنّة لا يزالون يتعجّبون ممّا هم فيه، حتّى يفتح لهم باب المزيد، فإذا فتح /42ظ/ لهم كان لا يأتيهم منه شيء إلاّ كان أحسن ممّا في حسّتهم، قال الله ﷻ: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[ق:35]»»[8].

وقال جابر عن ابن عبّاس: «الحسنى الجنّة، والزيادة النعم، وكذا قال الحسن»[9].

و[10]عن مجاهد: الزيادة مغفرة ورضوان، وقال الشعبي: الزيادة دخول الجنّة، وقال أحمد بن كعب: الزيادة الكرامة والثواب، وقال عبد الرحمن بن أبي ليلى: الزيادة ما يريدهم الله من فضله ورحمته، و[11]قال أبو حازم: الزيادة عدم مؤاخذتهم على ما نعلم أنّ عليهم به في الدنيا [و]الآخرة[12].

ومرّ تفسير خلق الله آدم على صورته.

---

1)في ي: «آياته».

2)مابين المعقوفين إضافة في ق.

3) الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص15 رقم 824،مسلم كتاب الإيمان،باب معنى قول الله ﷻ:«ولقد رآه نزلة أخرى» رقم 177.

4)في ق، وق: «وقال».

5)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

6)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

7)الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص30 رقم 860، ورواه سعيد بن منصور في "السنن" عن علي، وقال محققه: ذكره السيوطي في الدر، والطبري وابن أبي حاتم، وسنده ضعيف، ينظر: سنن سعيد بن منصور، ج5ص310 رقم 1085.

8)سقط من ق قوله: «من جبير».

9)الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص30 رقم 860.

10)المصدر نفسه، ج3ص30 رقم 862.

11)المصدر نفسه، ج 3ص30 رقم862.

12)سقط من ق.

13)سقط في ق.

14)ما بين المعقوفين إضافة في ق، وينظر هذه الأقوال في الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص30، 31 رقم862.

قال بعض أئمتنا: «أخبرني بشر المُرسي عن محمد بن يعلا قال: أخبرني الحسن بن دينار عن حضيب[1] بن جحدر عن إسحاق بن عبد الله أن الحارث بن نوفل قال: قلت لابن عبّاس: سمعت أبا هريرة يقول: «خلق الله آدم على صورته وهو ستون ذراعا»؟ قال ابن عبّاس: «صدق أبو هريرة، خلق الله آدم على صورته[2] التي في علمه أنّه يخلقه عليها، لم يحوله منها إلى غيره»» قال بشر: ومعنى آخر[3]: خلق الله آدم على صورته التي كان في علم الله أن يخلقه عليها؛ بالغا لم ينقله[4] من نطفة إلى علقة، ولا من علقة إلى مضغة، ولا من مضغة إلى عظام؛ ومعنى آخر: أنّ الله كان ولا شيء غيره، وقد علم ما يخلق من الصور، واختار لآدم الصورة التي عليها آدم»[5]، قلت: الثلاثة معنى واحد.

وقيل: كان إنسان يضرب عبده، وقيل لطمه، فقال له رسول الله ﷺ: /42ظ/ «لا تضربه، فإنّ الله خلق آدم على صورته»[6]، أي: [على][7] صورة ذلك العبد.

قال جابر بن زيد [رحمه الله][8]: «سئل ابن عبّاس -رضي الله عنهما[9]- عن قوله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[المائدة:64]، فقال: قالت اليهود رزقه محبوس»[10].

قال الحسن: «حبس الله رزقه،[11] قال قال الله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:64]، بل رزقه مبسوط على جميع خلقه»[12].

وقال الضحاك: «نعماه[13] مبسوطتان»[14]، ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[الإسراء:29].

قال ابن عبّاس: «من زعم أن لله سمعا وبصرا فقد أشرك، لأنّ الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]،

---

[1] كتب الناسخ في ي: «كذا»، وفي ق: «حضب»، وهو موافق لما في رواية الربيع.

[2] سقط من ع قوله: «وهو ستون ذراعا قال ابن عبّاس صدق أبو هريرة خلق الله آدم على صورته».

[3] سقط في س.

[4] في ق: «يحفظه»، وفي ن: «يخلقه».

[5] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص23 رقم 844، وقد تصرف المؤلف في النص.

[6] ذكره ابن قتيبة واعتبرها زيادة في الحديث، ينظر: تأويل مختلف الحديث،ج1ص219،محمد علي الباز، الله والأسماء في التوراة المحرفة،ص 51.

[7] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[8] ما بين المعقوفين إضافة من مج.

[9] في ق: «عنهما»، وسقط من د.

[10] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص33 رقم867.

[11] في ن، ود إضافة قوله: «﴿لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء:29].

[12] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص33 رقم867.

[13] في ن: «نعماه»

[14] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص33 رقم867.

وقال: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: 18]»[1]؛ لوصفهم -اليهود- إيّاه بالأصابع[2] والقبضة واليمين على المعقول، والجسم والقعود على العرش.

قال: يقبض ويبسط، يمنع ويعطي؛ قال في الظل: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾[الفرقان: 46]؛ وتقول العرب: قبض الله فلانا، أي[3]: أماته؛ ويقول العرب: قبض فلان داره وأرضه، أي: حازهما؛ والنواصي بيد الله في ملكه وقدرته؛ ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1]، أي: الملك[4] له لا لغيره؛ ويقولون: نحن تحت يد فلان، وأمرنا بيد فلان، وأمرنا بيد الله، وحوائجنا بيد الله؛ ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ﴾ [الأعراف:52] أي صيّرنا الكتاب[5] حائنا لهم.

ومعنى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[القلم:42]: يوم يكشف[6] عن الأمر الشديد؛ قال عباد بن العوام: «روى عن عاصم بن كليب: رأيت ابن عبّاس عضّ عضا شديدا، لم أره عضّ مثله قطّ، فقال: إنّكم تقولون قولا عظيما -يعني التشبيه- وإنّما المعنى: يوم يكشف عن الأمر الشديد؛ أما سمعت قول الأوّل: وقامت الحرب على ساق؛ أي: على شدّة»[7].

قال عكرمة: /43و/ «ألا ترى إلى[8] الحرب إذا اشتدّت قالوا: قامت الحرب بنا على[9] ساق؟ قال الشاعر:

قوم بنوا قيس إذا شمّرت ... حرب وأبدت عن ساقها لفحت[10]

وكذلك قال الحسن[11]، وقيل: ساق العرش.

قال عمرو بن محمد بن يعلى عن جويبر[12] عن الضحاك عن ابن مسعود و[13]عن ليث بن طاوس عن[14] عبد الله ابن

---

1)المصدر السابق، ج 3ص31، 32 رقم863.

2)في ق، ون: «بالأصبع».

3)سقط من س.

4)سقط من ي قوله: «أي الملك».

5)في ي: «صوناه».

6)سقط من س قوله: «يوم يكشف».

7)ينظر هذا الأثر عن ابن عبّاس في: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص38 رقم 878، وبعضه في: الطبري، جامع البيان، 29ص38.

8)في ق، ون: «أن».

9)في ن: «عن».

10)في ق: «الحالت»، وفي باقي النسخ ما عدا ن: «لاحت»، والذي أثبتناه هو الصحيح، وفي الربيع: «قومي بنو قيس»؛ ينظر: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص38 رقم 878.

11)المصدر نفسه، ج 3ص38 رقم878.

12)في النسخ ما عدا د: «حبر» والذي أثبتناه موافق لرواية الربيع.

13)سقط من ق.

14)سقط في د، وع، وم.

عمرو[1] بن العاصي: «يوشك أن يظهر شيطان أوثقه سليمان بن داود ـعليهما السلامـ فيحدّث الناس، ويعلّمهم النشب، يزيدون أحاديثهم بأحاديث أهل الكتاب، في صفة ربّهم»؛ قال ابن مسعود ﷺ[2]: قال رسول الله ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإن يهدوكم وقد ضلّوا، إنّما هو كذب، يصدّقونه، أو صدق يكذّبونه»[3].

قال عبد الله بن عمر عن أبيه: «إنه قال يا كعب: ما تستطيع أن تصف من عظمة ربّك؟ قال يا أمير المؤمنين: فيما ذكر الله في كتابه من التعظيم لنفسه ما هو كاف! قال الله ﷻ: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[الحديد: 3]، قال عمر: ما يعني بقوله: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾؟ قال كعب: الظاهر، الذي ليس ما ظهر من الأشياء بأقرب إليه ممّا بطن منها، وما بطن من الأشياء ليس بأبعد عنه ممّا ظهر منها، كما أنّه ليس بما ظهر من الأشياء بأعلم منه ممّا خفي منها، ثم إن كعب بكى بكاء شديدا، فقال عمر: ما يبكيك يا أبا إسحاق؟ قال: أبكي حديث بلغني عن داود النبي[4] ﷺ، أنّه كان يقول في دعائه: «اللهمّ إن ارتفعت فوق سبع سموات فأنت ثمّ، وإن كنت في أسفل أرضك فأنت ثمّ» ثم قال: هل يستطيع/43ظ/ أهل الخطايا أن يستتروا بخطاياهم دونك وأنت معهم أينما كانوا؟»، ثمّ قال كعب: إنّ في التوراة مكتوبا: «الثور يعرف مربطه، والحمار يعرف ربّه[5]، أي: مربطه، وبنو إسرائيل لا يعرفون ربّهم» حيث يشبّهونه بخلقه، سبحانه وتعالى عما يصفون»[6].

قال إسماعيل بن صالح المكي: «سمعت الحسن يقول: سمع عمر بن الخطاب ﷺ رجلا يقول: والله حيث كان، فقال عمر: ويحك! كأنّك تلتمسه[7]، إنّ الله بكلّ مكان» وقال حماد بن زيد: فعلاه بالدّرة[8]، فقال: أو ليس[9] الله بكلّ مكان!»[10].

قال الربيع ابن حبيب ـرحمه اللهـ: «بلغني عن الضحاك، قال: إنّ عمر بن الخطاب ﷺ مرّ ذات ليلة برجل وهو مستقبل للقبلة، فقال: ما خلفك هذه الساعة؟ قال: صلّيت يا أمير المؤمنين العشاء، وصلّيت ما قضى لي،

---

[1] في س: «عمر».

[2] سقط من ق قوله: «عنه».

[3] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص39 رقم 878؛ وينظر: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب لا تسمع دلالة مشترك من كان أعمى أو غير بصير بالقبلة، 2ص10.

[4] سقط من ع، وع، وي.

[5] في النسخ: «ربه»، والذي في الربيع: «آريه»، وشرحها الشيخ السالمي بقوله: «قوله: آريه، همزة ممدودة وراء مكسورة وياء مشدّدة أي عبـه».

[6] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص24 رقم847.

[7] في ي، ود، وم، وص، وع: «تلمسه»، وفي ق: «تلمسنه»، والذي أثبتناه من ن وهو موافق لرواية الربيع.

[8] في ي، ون، ود، وم: «بالدرة».

[9] في ع: «أليس».

[10] سقط من ق قوله: «وقال حماد بن زيد فعلاه بالدرة فقال أو ليس الله بكل مكان»، وينظر الأثر في: الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص24 رقم 848.

فجلست[1] أتفكّر في الله، فعلاه بدرّة[2]. وقال[3]: ثكلتك[4] أمّك! أين الله أمرت بالتفكّر ثم في خلقه؟ ثم تلا عمر: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران:190]»[5].

قال ابن مسعود وعائشة والحسن: «ما عرف الله من شبّهه بخلقه»[6].

وقال رجل لابن مسعود: كيف أعرف الله؟ فقال: اعرفه أنّه خالق الخلق، ولا تتوهّم أنّه يشبهه شيء من خلقه، ولا تدع قلبك يتوهّمه بشيء من الأشياء، لأنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]»[7].

قال أبو بلال الراسبي[8]: «شهدت الحسن فأتاه عبد الله بن رواحة[9] المدني، فقال: يا أبا سعيد، أتنعت ربّك؟ قال الحسن: بغير صفة، ولا مثال، ولا صورة، تعالى من لا عدل له ولا ندّ، عمّا قال الذين كفروا، بربّهم يعدلون، فمن شبّهه /44 و/ بخلقه فقد عدل به»[10].

قال: حبير[11] عن الضحاك عن ابن عبّاس: «أنه خرج ذات يوم، فرأى رجلا يدعوا ربّه، شاخصا ببصره إلى السماء، رافعا يديه فوق رأسه، فقال له ابن عبّاس: ادع ربّك بأصبعك اليمنى، وسل بكفّك اليسرى، واغمض[12] بصرك، وكفّ يدك، فإنّك لن تراه ولن تناله، فقال الرجل: ولا في الآخرة؟ قال: ولا في الآخرة، قال: فما وجه قول الله -تعالى-: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة:22- 23] قال ابن عبّاس: ألست تقرأ قوله -تعالى-: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[الأنعام:103]؟ قال ابن عبّاس: إنّ أولياء الله تنضر وجوههم يوم القيامة، أي: تشرق، ثمّ ينظرون إلى ربّهم، من ساعة هم في دخول الجنة، بعد الفراغ من الحساب، وقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ أي: كاشفة ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾[القيامة:24-25]، يتوقّعون العذاب بعد العذاب[13]، يعني الكلوح[14]

---

[1] في ت: «وجلست».

[2] في ق، ون: «بدرة».

[3] في ي: «فقال»، وفي ق: «قال».

[4] في م: «ثكلتك»

[5] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص25 رقم 849.

[6] المصدر نفسه، ج 3ص25 رقم850.

[7] المصدر نفسه، ج 3ص25 رقم 851.

[8] مرداس بن حدير (أدية) التميمي، أبو بلال (ت 61)، تابعي من تلاميذ جابر بن زيد، وإمام الشراة، وأحد منكري التحكيم، خطيب وشاعر. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1347.

[9] في ي، ون: «رواحه»، وفي ق: «رواح».

[10] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص25 رقم 852.

[11] في الجامع الصحيح: «حوبر».

[12] في ع: «اغمض».

[13] سقط من ق قوله: «بعد العذاب».

[14] في ع: «الكلوح»، وفي ي: «الكلوم».

وعذاب النار، وكذلك قوله ﷺ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 23] [أي][1] ينتظرون الجنة بعد النضارة»[2].

وكذا روى أفلح بن محمد عن أبي معمر السعدي عن علي، أنّ المعنى ينتظرون متى يأذن لهم في دخول الجنّة[3].

قال مكحول المدنيُّ عن أبي حازم: «كنت عند محمد بن المنكدر[4] جالسا، فذكروا أنّ العباد ينظرون ربّهم يوم القيامة، فقال محمد: ما رأيت أحدا له عقل، يقول إنّ الله يراه أحد، وقرأ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ الآية [الفرقان:21]، يعني أنّها محالة، وينقصان في الآخرة كما في الدنيا»[5]. وقال مكحول أيضا: «كنت جالسا عند أنس بن مالك، وسأله رجل: هل يرى الله أحد يوم القيامة؟ فقال الأنبه»[6]، يعني أنّ ما كان له في الدنيا تعالى عنه، يكون نقصا في الآخرة.

وكذا قال ابن عبّاس[7] /44ظ/ في قوله ـتعالىـ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: 23]: «أنه لا كفو له، وقال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام:103]، وإنّما[8] ينظرون إليه في ثوابه وكرامته ورحمته»[9]، وكذا قال مجاهد، وعطاء بن يسار، والضحاك، وأبو صالح صاحب التفسير، وعكرمة، ومحمد بن كعب، ومحمد بن الشيباني، وفضيل بن عياض، وحنبل بن عبد الحميد الطائي، وعمار بن أخت سفيان الثوري، ومنصور بن المعتمر بن سليمان عن أبيه عن وكيع بن الخراح[10]، وأسباط عن[11] يحي بن زكريا، بن زياد عن إسرائيل بن يوسف عن يونس عن الليث عن مجاهد، والنخعي، ومكحول، والزهري، وابن جبير، وابن المسيب: ينظرون الثواب، ولا يرى الله أحد، وقال الحسن: «ينظرون إلى سلطان ربّها وقدرته وتدبيره»، قال سفيان[12] بن عيينة عن الأعمش عن أبي راشد، أنّ مولاة لعتبة بن عمرو[13] قالت: «إنما أنظر إلى الله وإليك، فقال لها: لا تقولي ذلك، بل قولي: إنّما أنظر إلى الله ثمّ إليك»[14].

---

[1] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[2] في س، وق: «النضرة»، وينظر هذا الأثر عن ابن عبّاس في: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص25، 26 رقم 853.

[3] في ي: «ولا».

[4] في ي: «المكدر».

[5] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص26 رقم 854.

[6] المصدر نفسه، ج 3ص26 رقم 854.

[7] في ي: «عباس».

[8] سقط من ق قوله: «إنما».

[9] ينظر هذا الأثر عن ابن عبّاس في: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص27، رقم 855، وتورده هنا المؤلف بتصرف.

[10] في ي: «اخار».

[11] في ق، وف: «بن».

[12] في ف: «سفيا»

[13] سقط في ع قوله: «بن عمرو»

[14] ينظر كل هذه الروايات في الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص27 رقم 855.

قال الربيع: «ومصداق ما قال هؤلاء كلُّهم في منع الرؤية[1] قوله ـ تعالى ـ:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، لأنه لو كان يُرى، لكان مثلهم محدودا محاطا[2] به موصوفا، ﷺ عمَّا تحله المبطلون»[3].

قال ابن عبَّاس: «قال الله ـ تعالى ـ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ﴾الآية [المجادلة:7]، ومعناه الإحاطة والتدبير، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ﴾اغ [سا:3]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ﴾اغ[ا. 16]، ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾اغ [الأنعام:3]، ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا﴾اغ [طه:46]، ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ﴾اغ [النساء:108]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[طه:110]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص:4]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم:65]، ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه:5]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ [الْكَلِمُ][4]﴾اغ[فاطر:10]، ﴿وَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾[الملك:16]، ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ﴾اغ[السجدة:5]، وهو ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[طه:5]، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[سا:47]، وهو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾[فصلت:54]؛ فأخبر بالأماكن، وأنه عالم[5] [45و/ بكلِّ شيء، فذلك إحاطته علما، وتدبيرا، والقرآن يصدِّق بعضه بعضا، ولا يؤخذ بعض دون[6] بعض به، بلا تكييف ولا تحديد، ولا تمثيل ولا تشبيه ولا توهيم»[7].

قال الربيع: «النظر الانتظار»[8] يعني ولو كان الانتظار لا يتعدَّى بإلى.

قال الربيع: «قال الله ﷻ: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً﴾[يس:49] ـ يعني هو متعدٍّ بنفسه ـ لكن المعنى ما[9] ينتظرون إلَّا صيحة[10] واحدة»[11]، وقال: ﴿مَا يَنظُرُ[12] هَٰؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾[ص:15]، ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا﴾اغ [الزخرف:66]، ولا نظر في ذلك بالبصر، فكذا قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة:23]»[13].

---

[1] في د: «الرواية»، وفي هامش ن: «في المؤلف الرواية».

[2] في ق، وف: «محاطا».

[3] ينظر الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص28 رقم 857.

[4] سقط من ي.

[5] ما بين المعقوفين إضافة في ن، وف.

[6] في ق: «عليه».

[7] في ي: «لا».

[8] ينظر هذا الأثر ابن عبَّاس في: الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص28، 29، رقم 858، وقد أورده المؤلف مع تصرف فيه.

[9] المصدر نفسه، ج 3ص29 رقم859.

[10] في ي، وق: «لا».

[11] سقط من ن قوله: «يعني هو متعد بنفسه لكن المعنى لا ينتظرون إلَّا صيحة».

[12] سقط من ي.

[13] في س: «ينظرون».

[14] ينظر هذه الروايات عن الربيع في: الجامع، ج3ص29 رقم859.

قال جابر بن زيد: «سئل ابن عبّاس رضي الله عنهما[1] عن قوله ـ تعالى ـ: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، قال: ذلك على وجه الاعتذار إلى قومه ليريهم الله آية من آياته، فيتسوا[2] من رؤية الله»[3].

وقال في قوله ـ تعالى ـ: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾، أي: من مسألتي أن أنظر إليك، ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف:143]، المصدّقين بأنّك لا يراك أحد، أي: لست من أهل الرؤية في الدنيا والآخرة، وقال مجاهد مثل ذلك»[4].

وقال الحسن: «لن تراني ولا ينبغي لبشر أن يراني»[5]، أي: الرؤية[6] نقص، فلا تجوز في الدنيا ولا في الآخرة، «وأمّا قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ لمّا تجلى بعض آياته، فلم يحتملها الجبل، حتّى صار دكًّا، ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾[الأعراف:143] من مسألتي، ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بأنّه لا ينبغي لبشر أن يراك؛ وقال مجاهد: ﴿تَجَلَّىٰ رَبُّهُ﴾ تجلّى أمر ربّه للجبل فجعله دكًّا. قال ابن عبّاس: لا ترى في الدنيا ولا في الآخرة»[7].

قال جابر بن زيد: «سئل ابن عبّاس[8] عن قوله ـ تعالى ـ: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه:5]، قال: ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه، لا على ما قال المبتدعون: إنّ له أشباها وأندادا، تعالى الله عن ذلك»[9].

[قال][10] إسماعيل بن /45ظ/ إبراهيم قال: «حدّثنا الليث بن أبي سليم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ سئل عن الصخرة التي كانت في بيت المقدس، فقيل له: إنّ ناسا يقولون بأنّ الله في محلّ ينقل عنه، ويصفونه باليهود، فارتعد ابن عمر فرقا وشفقا، فقال: إنّ الله أعظم وأجلّ أن يوصف بصفات المخلوقين، هذا كلام اليهود أعداء الله، إنّما يقول: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[طه:5]، استوى أمره وقدرته فوق بريّته»[11].

قال ليث[12]: «قال محمد بن الحنفيّة: قاتل الله أهل الشام، ما أكفرهم! ـ أو قال: ما أضلّهم! ـ يقولون: وضع الله قدمه على صخرة بين المقدس، وقد وضع عباد من عبيده ـ يعني إبراهيم عليه السلام ـ قدمه على حجر، فجعله قبلة للناس

---

[1] في ق، ون: «عنهما».

[2] في م، ع، وق، ود، وس: «فيتسوا».

[3] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص34 رقم 869.

[4] سقط من ن.

[5] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص34 رقم 870.

[6] المصدر نفسه، ج 3ص34 رقم 870.

[7] في ي: «والرؤية».

[8] ينظر هذا الأثر في الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص35 رقم 870 .

[9] سقط من ي قوله: «لا ترى في الدنيا ولا في الآخرة قال جابر بن زيد سئل ابن عبّاس».

[10] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص35 رقم 871.

[11] ما بين المعقوفين إضافة في ق.

[12] الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص35، رقم 872.

[13] في ع: «ليث».

تكذيبا لقولهم، وردًّا لباطلهم»[1]، أي: فلو كان لله قدم، ووضعه على الصخرة، لكانت الصخرة قبلة للأبد.

وقال الحسن: «ارتفع ذكره وثناؤه وحمده على خلقه، ولا يوصف -تبارك وتعالى- بزوال من مكان إلى مكان»[2].

وسئل هشام[3] عن ذلك فقال: «كان أصحابنا يقولون: قهر العرش»[4]، يعني قدر عليه، وخلقه وأنشاه، ولا يخرج عمّا أراد، وكذا معنى قولهم: عليه.

قال الحسن: «﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾[فصلت 11]، استوى أمره وقدرته، و﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف 54]، استوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه»[5]، يريد أنّ العرش الملك، لا الجسم العظيم الذي يوصف بأنّ الكرسيّ فيه كحلقة.

«وكان عبد الله بن مسعود وعائشة وابن عمر وابن الحنفيّة وعروة بن الزبير ينكرون ما يقول أهل الشام في الصخرة، وينهون عنه ويشدّدون فيه»[6].

«قال: مرّ ابن مسعود بشيخ يحدّث عن التوراة، فلمّا رأى ابن مسعود/46و/ سكت، فقال: ما يحدّثكم صاحبكم؟ فقالوا: ذكر أنّ الله لمّا خلق السموات والأرض، صعد إلى السماء من بيت المقدس، ووضع رجله على صخرة بيت المقدس، فاسترجع ابن مسعود، ثمّ قال: اللهمّ لا كفر بعد إيمان! يقولها مرارا، ثمّ قال: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾[النساء 89]، ما أظنّه إلاّ إبليس، تمثّل في صورته، ثمّ قال: فهلاّ أنكرتم عليه، وقلتم كما قال العبد الصالح إبراهيم عليه السلام: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[الأنعام 76]! فأتهموا اليهود على دينكم. وقال: يأتي على الناس زمان يصلّون فيه، يصومون ويحدّثون، لو رميت بسهمك لم تصب إلاّ كافرا، أو منافقا، ألا إنّ الشرك أخفى من دبيب النمل على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء[7]، وذلك من إنكارهم ربّهم بقولهم[8]: حيث وصفوه بالحدود[9] والزوال[10]»[11].

وحدّث رجل جابر بن زيد عن الحسن، أنّه قال: «خلق الله آدم على صورته»، فأخبر جابر الحسن، فحلف

---

[1] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص35 رقم 872.

[2] المصدر نفسه، ج 3ص36، رقم 872.

[3] في ق: «هاشم»

[4] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص36، رقم 872.

[5] المصدر نفسه، ج3ص36 رقم 872.

[6] المصدر نفسه، ج 3ص36 رقم 872.

[7] في ع: «الظلمة».

[8] سقط من ق.

[9] في ي قال الناسخ : «لعله بالحدوث»، وهو صحيح كما أثبتناه، وكما ورد في الربيع.

[10] في ق: «والزول».

[11] ينظر: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص39 رقم 879.

بالله أنه لم يقل ذلك، ولا كان من رأيه، فقال جابر: أظنُّ أنّ الشيطان[1] تخيّل لهذا[2] الرجل في صورة الحسن[3]، كذلك يتخيّل الشيطان في صورة الفقهاء من الصحابة والتابعين[4]، فيحدّث عنهم بالكذب[5]، ليضلّ الناس، كما تخيّل يوم بدر للمشركين في صورة سراقة بن جشعم[6]، وقال: لا غالب لكم اليوم من الناس.

وقال الربيع بن حبيب: «بلغني عن ابن[7] مسعود والضحاك بن مزاحم: استوى على العرش، وعلى الأشياء كلّها فخضعت وذلّت، تقول العرب: استوت لفلان دنياه، أي: أتته دنياه على ما يريد، واستوى بشر على العراق والحجاز، واستوى لنا الأمر، /46ظ/ واستوى فلان على مال فلان، يريدون أنه احتوى عليه وحازه، ونحو ذلك»[8].

واستوى فلان على عرشه، أو على سريره، أو على[9] كرسيّه، أي: استقام له الأمر، فتحمل استواء الله على ذلك، لقوله ﷺ: «احملوا الكلام على أحسن وجوهه»[10]، قال ابن عمر وابن عبّاس ومجاهد والحسن معناه الحمد والقهر[11].

قالت اليهود ـ لعنهم الله ﷻ ـ: «لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على العرش، ووضع إحدى[12] فخذيه على الأخرى، واستراح، فكذّبهم الله بقوله ﷻ[13]: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[ق:38]، و[14]بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، ونحو ذلك من كتاب الله ﷻ، وفي المماسّة والحدود والنهاية إبطال لقوله ـ تعالى[15] ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11][16]. قلت: وإنما يعني لو كان يأخذ من موضع إلى موضع ما بين به العرش.

---

[1] في ق، ون: «أنه شيطان».

[2] في ن: «هذا».

[3] لم نقف على مصدر هذا الأثر.

[4] سقط من ق.

[5] في ي: «الكذب».

[6] في س: «شحمم»، وسراقة بن مالك بن جشعم المدلجي صحابي (توفي سنة 24هـ/645م) ينظر الزركلي، الأعلام، ج3ص80.

[7] سقط في ع.

[8] سقط من ي.

[9] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص39 رقم880.

[10] سقط من ي، وع، وم.

[11] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص40.

[12] ينظر المصدر نفسه، ج3ص41.

[13] في ق، ون: «أحدى».

[14] سقط من ن قوله: «ﷻ»، وفي س: «فكذبهم الله ﷻ بقوله».

[15] سقط من ق.

[16] سقط من ن.

[17] سقط من ق قوله: «ونحو ذلك من كتاب الله ﷻ وفي المماسة والحدود والنهاية إبطال لقوله تعالى ليس كمثله شيء»، وينظر معنى ما أورده هنا في الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص41.

ولو كان قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ﴾الآية[المجادلة7] على ظاهره، لكان مع الرجل كما يكون الرجل مع آخر، بالحلول والغيبة عن غير موضع الرجل، وهم ينكرون هذا، وقد قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد4]؛ فالمعيّة معيّة علم وحفظ وإبقاء.

قال الله [ـتعالىـ][1] عن الحواريين: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾الآية[المائدة112]؛ فهل هو في السماء التي نزل المائدة منها بالحلول؟ كذلك ليس في العرش بالحلول، وقد قالوا: ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾الآية[البقرة61]. فهل كان في الأرض لأنّه[2] أخرج منها ما ضمنوا؟ لا يقولون بذلك! وما أراد الحواريون إلاّ ما لا يقدر أحد عليه، ولا يتوهّم أحد أن يقدر عليه أحد، وأرادوا التعظيم.

وطلب[3] قوم صالح إخراج الناقة من الصخرة؛ فهل كان فيها؟ لا يقولون بذلك!

قال الربيع بن حبيب: «أخبرنا بشر عن إسماعيل بن عُلية عن داود بن أبي هند عن أبي عقيل عن الشعبي عن مسروق: كنت عند عائشة ـرضي الله عنهاـ فقالت: ثلاثة من تكلّم بواحدة منهنّ، فقد أعظم على الله الفرية: من زعم أنّ محمّدًا رأى ربّه، فقد أعظم على الله الفرية[4]؛ تعني[5]: أنّ رؤيته مستحيلة بالذات، فلا تختصّ استحالتها بالدنيا، أو بما قبل الآخرة؛ قال مسروق: وكنت متّكئا فجلست، وقلت: يا أمّ المؤمنين، انظري ولا تعجلي، أَلَم يقل الله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾[النجم13]، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾[التكوير23]؟ فقالت عائشة: أنا أوّل هذه الأمّة سؤالا عن ذلك، سألت النبي ﷺ عن ذلك، فقال: ذلك جبريل عليه السلام، لم أره في صورته التي خلق عليها إلاّ مرّتين، رأيته قد هبط من السماء فسدّ خلقه[6] ما بين السماء والأرض، ألم تسمع[7] لقوله[8] ـتعالىـ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الأنعام103]؟ قال مسروق: تفسير هذه الآية دليل على ما روت عائشة [رضي الله عنها][9] عن النبي ﷺ بقوله[10]: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾[النجم11، 18]؛ ومن زعم أنّ محمّدًا ﷺ لم يبلّغ ما أنزل إليه[11] من ربّه، فقد أعظم على الله الفرية؛ لأنّ الله

---

[1] ما بين المعقوفين إضافة في ن، د.

[2] في س: «لأنها».

[3] في ي: «وأراد»، وفي ق: «طلب».

[4] سقط من ن قوله: «من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية».

[5] في ي: «يعني».

[6] في ع: «جسمه».

[7] في س: «من».

[8] في ي، وم، ون، ود، وع: «تسمعي».

[9] في ق: «قوله».

[10] ما بين المعقوفين إضافة في ن، وق.

[11] سقط من ق.

[12] في د: «الله»

ـ تعالى ـ يقول[1]: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَاتِهِ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة 67]؛ ومن زعم أنّ محمّدا يعلم ما في غد، فقد أعظم على الله الفرية؛ لأنّ الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿لَا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾[النمل 65]»[2].

قال الربيع: «أخبرنا أبو ربيعة زيد بن عوف العامري[3] البصري قال: أخبرنا[4] حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن أبي عثمان النهدي[5] أنّ أبا موسى الأشعريّ قال: كنّا مع رسول الله ﷺ/47ظ/ في سفر، فلمّا دنونا من المدينة، كبّر الناس، ورفعوا أصواتهم؛ فقال: يا أيّها الناس، إنّكم لا تدعون أصمّ، ولا غائبا، إنّ الذي تدعونه بينكم وبين أعناق ركابكم؛ ثم قال ﷺ: يا أبا موسى، هل أدلّك[6] على كنز من كنوز الجنّة؟ قال: قلت: ما هو يا رسول الله؟ قال: لا حول ولا قوة إلّا بالله؛ وفي رواية: "العلي العظيم"؛ وفي رواية: «علا ﷺ عقبة، ـ أو قال: ثنية ـ فرفع رجل صوته: لا إله إلّا الله والله أكبر؛ فقال ﷺ ذلك.

ومعنى: "بينكم وبين أعناق ركابكم" هو معنى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾[المجادلة 7]،﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق 16]، فإنّ النشء والتحديد، لا يكونان إلّا لمخلوق، لأنّ المخلوق[7] إذا قرب من موضع تباعد عن[8] الآخر؛ وإذا كان في مكان عدم من آخر؛ لأنّ التحديد يستوجب الزوال والانتقال والله يتعالى عن ذلك»[9].

قال الربيع بن حبيب عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس [رضي الله عنهما][10]: «جاء أعرابيّ إلى رسول الله[11] ﷺ، فقال: علّمني من غرائب العلم، قال[12]: و[13]ما صنعت في رأس العلم حتّى تسأل عن غرائبه؟ قال:

---

[1] في ن، ود: «قال».

[2] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص14 - 15 رقم824.

[3] في ق: «العمري».

[4] في ن: «أخبرني».

[5] في النسخ: «الهندي»، والصحيح ما أثبتناه موافق لما في الربيع، وهو: أبو عثمان عبد الرحمن بن مل النهدي، كما في تهذيب الكمال، ينظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 17ص424؛ والطنيش، شرح عقيدة التوحيد، ص318.

[6] في ق، وت: «أدلكم».

[7] سقط من ي قوله: «لأن المخلوق».

[8] في ع، وق، وت: «من».

[9] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص16 رقم825.

[10] ما بين المعقوفين إضافة في ق.

[11] سقط من ق قوله: «إلى رسول الله».

[12] في ي: «فقال».

[13] سقط من ي.

وما رأس العلم؟ قال: معرفة الله حقّ معرفته، قال: وما معرفة الله حقّ معرفته[1]؟ قال: أن تعرفه بلا مثل ولا ندّ، واحدا أحدا، ظاهرا باطنا، أوّلا آخرا، لا كفو له؛ فذلك معرفة الله حقّ معرفته»[2].

قال ﷺ: إنّ الله لا يعرف بالأمثال، ولا بالأشباه، وإنما يعرف بالدلائل والأعلام الشاهدة[3] على ربوبيّته النافية عنه آثار صنعته»[4].

قال جابر بن زيد ـرحمه الله ـ: «حدثني رجل من أئمّة[5] أهل الكوفة، يكنّى أبا أميّة، أنّ النبي ﷺ خرج على أصحابه، وهم[6] يتذاكرون، /48و/ فلمّا رأوا النبيء ﷺ سكتوا؛ فقال: ما كنتم تقولون؟ قالوا[7]: نتفكّر[8] في الشمس، وفي مجراها[9]؛ قال: كذلكم فافعلوا، تفكّروا في الخلق، ولا تتفكّروا في الخالق؛ زاد الحسن فيه: إن الله لا تناله الفكرة»[10].

قال محمد بن المنكدر[11] عن ابن عبّاس عن النبيء ﷺ: «بأن على الناس زمان، الشرك فيه أخفى من دبّة[12] سوداء على صخرة صمّاء في ليلة ظلماء»[13].

قال جابر بن زيد: حدثنا أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ قال[14]: يوشك الشرك أن ينتقل من ربع إلى ربع، ومن قبيلة إلى قبيلة[15]؛ قيل: يا رسول الله، وما ذلك[16] الشرك؟ قال: قوم يأتون بعدكم، يحدّثون الله حدثًا بالصفة»[17].

---

1)سقط من ص: «قال وما معرفة الله حق معرفته».

2)الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص16 رقم826.

3)في النسخ كلها: «والشهادة»، والصحيح ما أثبتناه كما هو في رواية الربيع.

4)الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص16 رقم826.

5)سقط من ي.

6)سقط من ق في قوله: «وهم».

7)في ي، وع، وص، ود، م: «قال»، وقال الناسخ في ي: لعله: قالوا؛ والصحيح ما أثبتناه كما هو في رواية الربيع.

8)في ن، وق: «تتفكروا».

9)في ق، ون: «ومجراها».

10)الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص16، 17، رقم 827.

11)في النسخ: «المنكدر»، والصحيح ما أثبتناه موافقا لما في رواية الربيع، وهو كما في "شذرات الذهب": محمد بن عبد المنكدر التيمي المدني، توفي سنة 130 أو 131، ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، 1ص177- 178.

12)في ص، وع: «درقة»، وفي ق: «من درقة».

13)الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص17 رقم 830.

14)سقط من ص.

15)في ي: «من قبيلة إلى قبيلة».

16)في كل النسخ ما عدا ق، وي: «وما ذاك»، والذي أثبتناه موافق لرواية الربيع.

17)الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص16 رقم 831.

وروى الأعمش عن أبي[1] وائل عن ابن مسعود: «سألت رسول الله ﷺ: أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندًّا والله خلقك، والله العدل»[2].

وعن سفيان بن عيينة عن خالد[3] بن سعيد عن الشعبي عن جابر بن عبد الله قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد[4]، لقد غُلب أصحابك اليوم! قال: بأي شيء؟ قال: سألتهم اليهود: هل يعلم نبيكم عدد خزنة النار؟ قالوا: لا ندري حتّى نسأل نبينا! قال النبي ﷺ: نعمًا فعلوا! قوم سئلوا عمّا لا يدرون، فقالوا: لا ندري حتّى نسأل نبينا! ثمّ قال ﷺ: يا أعداء الله، ولكن سألوا نبيهم أن يريهم الله جهرة، فأبناهم نبيهم ﷺ إذ سألوه أن يجاهروا الله، أنّ الله لا يرى جهرة»[5].

قال الربيع: «بلغنا عن أبان ابن عباش عن أنس بن مالك، خرج النبي ﷺ على قوم /48ظ/ جلوس، فقال: ما أجلسكم؟ فقالوا: نتفكّر في الله، فقال ﷺ: لا تتفكّروا في الله، فإنّه لا مثل له، ولا شبيه، ولا نظير، فلا تضربوا لله الأمثال، ولا تصفوه بالزوال، -أي الانتقال- فإنّه يكنّ مكان، وتفكّروا في خلقه، ولأخبرنّكم ببعض خلقه، إنّ ملكا من الملائكة له جناح بالمشرق وجناح بالمغرب، قد خرقت رجلاه[6] الأرض السفلى، ورأسه في السماء السابعة»[7].

و«كان علي بن أبي طالب يقول في تمجيد الله ﷺ: الحيُّ القيوم الواحد الدائم، فكّاك المقادم[8]، وزرّاق البهائم، القائم[9] بغير منصبة، الدائم بغير غاية[10]، الخالق بغير كلفة؛ فأعرف العباد به الذي بالحدود لا يصفه، ولا مما يوحد في الخلق[11] يتوهّمه؛ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام103]»[12]؛ رواه أبو مسعود عن عثمان بن عبد الرحمن المدني، عن أبي إسحاق عن علي[13].

---

[1] في ق: «ابن»، والصحيح ما أثبتناه كما هو في رواية الربيع.

[2] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص18 رقم832، وينظر: البخاري، كتاب التفسير، سورة البقرة، باب قوله تعالى: ﴿لا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ رقم 4207؛ مسلم، الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده، رقم 86.

[3] في الربيع والترمذي: خالد.

[4] سقط من ع قوله: «يا محمد».

[5] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص18 رقم833 وفيه: «تسألون نبيكم أن يريكم الله جهرة». وفي الحاشية إشارة إلى رواية الترمذي هنا، والحديث رواه الترمذي، وقال: حديث غريب؛ ينظر: الترمذي، الجامع الصحيح، ج5ص429، رقم 3339.

[6] سقط من ق.

[7] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص18 رقم834.

[8] في ي، وص، وم، وق: «القادم» والذي أثبتناه من النسخ الأخرى هو الصحيح كما في الربيع.

[9] في م، وع: «لقائم».

[10] في ي: «عليه».

[11] سقط من ي قوله: «في الخلق».

[12] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص19 رقم 835.

[13] سقط من ي قوله: «عن علي».

قلت: معنى "فكّاك القادم"[1]: فكّاك القوادم[2]، يميّز ما في قوادم الطير، ويعلم عددها مع كثرة شعرها ورقّته.

قال أبان: «حدثنا يحيى بن إسماعيل عن الحارث الهمداني: بلغ عليًّا أنّ قوما من أهل عسكره شبهوا الله وأفرطوا، فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: أيّها[3] الناس، اتّقوا هذه المارقة[4]، قالوا: وما المارقة يا أمير المؤمنين؟ قال: الذين يشبّهون الله بأنفسهم، قالوا: وكيف يشبّهون الله بأنفسهم؟ قال: يضاهون بذلك قول الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قالوا: خلق الله[5] آدم على صورته، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[يونس 18]، بل هو الله الواحد الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى 11]، استخلص بالوحدانيّة والجبروت، وإمضاء المشيئة[6]، والإرادة والملك والقدرة، والعلم بما هو /49و/ كائن، لا منازع له في شيء، ولا كفو له يعادله، ولا ضدّ له ينازعه، ولا سميّ له يشبهه، ولا مثل له يشاكله، لا تنبو له الأمور، ولا تجري عليه الأحوال[7]، وينزل الأحداث على المخلوقين، لا يبلغ الواصفون كنه حقيقته، ولا حصر على القلوب مبلغ جبروته[8]، لأنّه ليس له في الخلق شبه، ولا له في الأشياء نظير، لا تدركه الحواسّ بأسرها، ولا تعمل التفكير بتفكير تدبيرها، إلّا بالتحقيق إيمانا بالغيب، لأنّه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد[9] الذي لا كفو له، ﴿وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾[الحج 62]»[10].

قال إسماعيل بن يحيى: حدثنا أبو سنان عن الضحاك: «جاء يهوديٌّ إلى عليّ بن أبي طالب، فقال: يا عليُّ، متى كان ربُّنا؟ فقال عليٌّ: إنّما يقال: متى كان، لشيء لم يكن فكان، وهو كائن بلا كينونة كائن، بلا كيف، ولم يزل بلا كيف، ليس له قبل، وهو قبل القبل[11]، بلا غاية، ولا منتهى غاية، ولا غاية تنتهي إليها غايته، انقطعت الغايات عنده، وهو غاية الغايات»[12].

قال ابن[13] قيصة عن عمرو عن محمد بن يعلى عن جويبر عن الضحاك عن ابن عبّاس: «أنّ لحدة الخوارج أتاه،

---

[1] في ق: «مقاوم».

[2] سقط من ق، وفي قوله: «فكّاك يعني».

[3] في ق: «يا أيها»، وهي رواية الربيع.

[4] في رواية الربيع: «المعارقة».

[5] سقط لفظ الجلالة من ي، وم، وع.

[6] في م، وع، وس، وق: «المشية».

[7] سقط من النسخ هنا ما أورده الربيع وهو قوله: «ولا تنزل به الأحداث، وهو يجري الأحوال».

[8] في م: «حروته».

[9] في ق: «الله»، وفي ن: «وهو الله الواحد».

[10] ينظر هذا الأثر عن الإمام علي في: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص19، 20، رقم 836.

[11] في النسخ ما عدا ن، ود: «العباد» والذي أثبتناه موافق لرواية الربيع.

[12] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص20 رقم 837.

[13] في رواية الربيع: «أبو».

فقال: يا ابن عبّاس، كيف معرفتك بربّك؟ فإنّ من قبلنا قد اختلفوا علينا، فقال ابن عبّاس: أعرفه بما عرّف به نفسه، من غير رؤية، وأصفه بما وصف به نفسه، من غير شبه صورة، لا يدرك بالحواسّ، ولا يقاس بالناس، معروف بغير تشبيه، متدان في بعده، لا بمظنّة[1]، ولا توهّم ذاته، ولا بمثل خلقه، ولا جور في قضيّته، فاخلق إلى ما علم منقادون، وعلى ما سطّر في المكنون /(لط)/ من كتابه ماضون، ولا يعملون خلاف ما منهم علم، ولا إلى غيره يريدون[2]، وهو قريب غير ملتزق، بعيد غير منفصل، يخلق ولا بمثل، يوحّد ولا يُبعّض، يعرف بالآيات وينعت بالعلامات؛ فقام أحدهم مفحما مخصوما متعجّبا ممّا جاء به ابن عبّاس ﷺ[3]. ولأحدهم صفريّ[4].

قال محمد بن علي الكوفي عن أبي بكر الهذلي[5] عن سعيد بن جبير: «لما رأى نافع بن الأزرق أنّ ابن عبّاس لا يسأل عن شيء إلاّ أجاب فيه، قال: ما أجراك يا ابن عبّاس! قال: ما ذاك يا ابن الأزرق؟ قال[6]: لا تسأل عن شيء إلاّ أجبته[7]! قال: ويلك، هو علم عندي، أجرى عمّن كتم علما عنده[8]، ورجل تكلّم[9] بما لا يعلم؟ قال: كلّ ما تقول به تعلمه؟ قال: نعم! إنّا أهل بيت أوتينا الحكمة؛ قال نافع: أسألك عن الذي تعبد، كيف هو؟ فسكت ابن عبّاس استعظاما ما قال، ثمّ قال: أخبرك أنّ الله هو الواحد بغير تشبيه، الدائم بغير غاية، المعروف بغير تحديد، الباقي بغير نظير، غرير قديم[10] ... ولا يراه، وحجبت القلوب بهيبته، ودهشت الألباب لعزّته، وخضعت الرقاب لقدرته، لا يخطر على القلوب مبلغ كنه عظمته، ولا تعقد الفكرات على ضمير بلغه[11]، لا تنفد العلماء بأنفاسها، ولا المتكلّمون بتدبير تفكيرها، فأخبر بما يخبر به الذي لا يصفه بصورة[12]، ولا بمثل[13]، فيقع الوهم للمخلوق عليه، بشبه

---

[1] في ن: «ممّا».

[2] في رواية الربيع: «لا يظن».

[3] سقط من النسخ ما عدا ي.

[4] في رواية الربيع: «وُرّثوه».

[5] في ق: «عنهما»، وينظر هذا الأثر في: الربيع، الجامع الصحيح، ج 3/ص 21 رقم 839.

[6] في الربيع: «فقال».

[7] سقط من ق.

[8] في ي: «أحب عنه».

[9] في ي: «علمه»، وفي ق: «علم».

[10] سقط من ق قوله: «وورحم بكتبه».

[11] سقط من كل النسخ ما جاء في رواية الربيع وهو قوله: «والواحد بغير تفكر، والخالق بغير تكييف، العالم بغير متال، الموصوف بغير تشبيه»، ورجّح الصواب هو: «الخالق بغير متال، العالم بغير تكييف»!.

[12] في ن: «فدبره».

[13] في رواية الربيع: «يبلغه».

[14] سقط من ق.

[15] في ن، وق: «متل».

"يقع" في الجواب: ونافع ابن الأزرق صفريّ. قال نافع[1]: صدقت يا ابن عبّاس»[2].

قال النبي ﷺ: «اللهمّ فقّه ابن عبّاس في الدين[3]، وعلمه التأويل»[4].

قال جابر بن زيد [رضي الله عنه][5]: «جاء نافع بن الأزرق إلى ابن /50و/ عبّاس، فقال يا ابن عبّاس، أخبرني عن ربّك، كيف هو؟ وأين هو؟ فقال ابن عبّاس: ثكلتك أمّك يا ابن الأزرق، إنّ الله لا كيف له غير الخلق، وهو الخالق لكيفيّتهم، وهو بكلّ أين، -أي: بكلّ مكان- فسكت ابن الأزرق، -أي: انقطع وسكت- قال ابن عبّاس: لا تمضي الليالي والأيّام حتّى يتفقّه قوم في الشرائع، وهم عن توحيد الله غافلون، يصفون ربّهم بصفة البشر، يسمّون من خالفهم كافرين، وهم أوّل هالك، وهم الضالّون، يختلفون من بعد ما جاءهم البيّنات، ويأخذون بالشبهات والمتشابهات وروايات أهل الكتاب، ويسمّون المتفقّهة، وليسوا كذلك، فعند ذلك تمنع السماء قطرها، والأرض نباتها، وتنقص من أطرافها، وعند ذلك يحقّ الله أعمالهم، ويسلّط عليهم من يسومهم سوء العذاب»[6].

قال جابر بن زيد: «قال ابن عبّاس: يقول الله: أنا ربّكم لا تعبدوا غيري، ولا تشركوا بي شيئا، ولا تجعلوا لي شبها يكون في السماء، والأرض، فإنّكم لن تروني»[7].

والله أعلم ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

---

[1] سقط من ي.

[2] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص22 رقم 840.

[3] سقط من ق قوله: «في الدين».

[4] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص22 رقم 841، البخاري، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم 143.

[5] مابين المعقوفين إضافة في ن.

[6] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص22 رقم842.

[7] المصدر نفسه، ج 3ص23 رقم 843.

[الأصل الثاني
في القدر]

(الأصل الثاني في القدر) بفتح الدال وإسكانها.

القضاء ما في علم الله الأزليّ فيما يحدثه بعد[1].

والقدر إيجاده بعد في وقته؛ فهما على هذا متباينان.

قال أصبغ[2] بن نباتة: «لما رجع عليٌّ من صفين، قال له شيخ: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء وقدر؟ قال: والذي فلق الحبّة، وبرأ النسمة، ما وطئنا موطئا، ولا هبطنا واديا، ولا علونا تلعة، إلاّ بقضاء وقدر؛ فقال الشيخ: أحتسب[3] عنائي؛ والله ما أرى لي من الأجر شيئا! فقال له /50ظ/ عليٌّ ـ لمّا علم أنّه يظنُّ أنّه مقهور من الله على عمله[4]، أو مطوع ـ بل أيها الشيخ، لقد عظّم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرّين؛ فقال الشيخ: كيف لم نكن مضطرّين والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا؟ فقال عليٌّ: ويلك أيها الشيخ! لعلّك ظننت قضاء لازما، وقدرا حاتما[5]؛ لو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي؛ ولم تكن لائمةٌ للذنب، ولا محمّدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذمّ من المحسن[6]؛ تلك مقالة عبدة الأوثان، وحزب الشيطان، وخصماء الرحمن، وشهود الزور، وأهل العمى عن الصواب؛ وهم قدريّة هذه الأمّة، ومجوسها؛ إنّ الله أمر تخييرا، ونهى تحذيرا، وكلّف يسيرا؛ ولم يُعص مغلوبا، ولم يُطَع مُكرها؛ ولم يرسل الرسل عبثا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا، ذلك ظنُّ الذين كفروا؛ قال[7] الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا[8] إلاّ بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم، ثمّ تلا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[الإسراء:23]، فنهض الشيخ

---

[1] سقط في ق.

[2] في م، وع: «أصبغ».

[3] في ي: «احتسبت».

[4] في ق: «علمه».

[5] في ي: «حاكما».

[6] سقط من ع، قوله: «ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن».

[7] في ي: «وقال».

[8] كرر في م، وع قوله: «ما سرنا».

مسرورا وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجـــوا بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا ... جزاك ربُّك عنّا فيه إحســـانا[1]

قال ابن عبّاس عن رسول الله ﷺ: «اتّقوا القدر، فإنّه شعبة من النصرانيّة»[2]، أي: اتّقوا إنكار القدر، /51و/ وآمنوا بإثبات خلق الله للأفعال وغيرها، وهي للفاعلين كســب؛ ففي إثبات خلق الفاعل فعله إشراك، كقول النصارى بالشركة لعيسى ومريم[3]، قال الشافعي[4]:

ما شئـــت كان وإن لم أشأ ... وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

خلقت العباد على ما علمت ... ففي العلم يجري[5] الفتى والمسن[6]

على ذا مننت وهذا خذلت[7] ... وهـــذا[8] أعنت وذا لم تعن

فمنهم شقيٌّ ومنـــهم سعيد ... ومنهم قبيـــح ومنهم حسن

وقال رجل لجعفر بن محمّد: «إنّ الله أحبر العباد على أفعالهم؟ فقال: إنّ الله ـ تعالى ـ أعدل من أن يجبر خلقه على المعاصي، ثمّ يعاقبهم عليها؛ قال: فمفوّض إليهم؟ قال: هو أعزُّ من أن يكون لأحد في ملكه سلطان؛ قال: وكيف هو؟ قال[9]: أمر بين أمرين، لا جبر ولا تفويض»[10].

وسئل ابن عبّاس عن القدر فقال: «الناس ثلاثة: من جعل للعبد في الأمر مشيئة فقد ضادّ الله في أمره؛ ومن أضاف إلى الله الأشياء فيما نزّه عنه فقد افترى على الله عظيما؛ ورجل قال: إن رُحمت فبفضل الله؛ فذلك الذي سلم له دينه ودنياه؛ ولم يظلّم الله في خلقه ولم يُجهّله في حكمه»[11]، بشدّ هاء "يجهّل" ولام "يظلّم"[12]، أي: لم ينسبه للظلم والجهل.

---

[1] العوتبي، الضياء، ج2ص136 – 137؛ ولم نقف على مصادر بيت هذين البيتين.

[2] ينظر تخريجه في قسم الدراسة، ص 137.

[3] سقط من ق في قوله: «ومريم».

[4] ينظر هذه الأبيات في ديوان الشافعي، ص 145.

[5] في ي، وس، وع، وم: «يجر»، والذي أثبتناه من النسخ الباقية موافق لما في الديوان.

[6] في ديوان الشافعي: "والمسن".

[7] سقط من ي قوله: «ففي العلم يجر الفتى والمسن * على ذا منت وهذا خذلت».

[8] في ديوان الشافعي: "وذاك".

[9] في ي، وس: «وكيف قال هو».

[10] العوتبي، الضياء، ج2 ص138.

[11] المصدر نفسه، ج2 ص135.

[12] في النسخ كلها ما عدا ن: «بشد لام يجهل ويظلم»، والذي أثبتناه من ن وهو الصحيح، وصحح الناسخ في س بقوله: "لعله عزه" وهو أيضا صحيح بمعنى "العز" في جهل وظلم.

وقال وفد نجران لرسول الله ﷺ: «يكتب الله علينا الذنب ثمّ يعذّبنا؟ فقال لهم: أنتم خصماء الله»[1].

وعبارة "الضياء": «القدر القضاء[2] الموقّت»[3]؛ أي: المقضيُّ الموقّت، أي: الذي قضى الله في الأزل بلا أوّل أنّه سيوجده، إجمالا وتفصيلا لوقته المقضيّ أيضا؛ فهما متباينان، وإن فسّرناه بالتقدير، أي الإيقاع[4] في الوقت[5]، وفسّرنا القضاء بالإيقاع[6]، وبالعلم الأزليّ أو بالكتب في اللوح[7]، كان أعمّ من القدر.

وإن شئت قلت: القضاء كتب الأشياء في اللوح المحفوظ، /51ظ/ والقدر إيجادها[8] خارجا لأوقاتها المكتوبة؛ فيكون اللوح المحفوظ وما قبله غير مكتوب فيه، وإنّما كتب فيه ما سيكون بإحداث الله.

وعبارة بعضهم: «القدر ما في الإرادة، والقضاء ما في العلم»؛ والمراد بالإرادة توجُّه الإرادة الأزليّة[9] إلى إيقاعه في وقته الموقّت له.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[يس:82]، فهناك إرادة أزليّة وقول؛ كما في "السؤلات": «إنّ الإرادة قضاء، والقول قدر»؛ وذكر فيه من معاني القضاء والقدر: خلق الأشياء.

فبينهما عموم وخصوص من وجه؛ يجتمعان في الخلق؛ وينفرد القضاء بكونه في الأزل بلا أوّل، أو في اللوح، أو نحو ذلك؛ والقدر بمعنى الاستطاعة، أو نحوها.

وقيل: القضاء والقدر مترادفان، على معنى العلم الأزليّ.

وقيل: القدر العلم الأزليّ، أو الكتب في اللوح؛ والقضاء إيقاع الشيء، عكس القول الأوّل.

كما قيل: القضاء خلق المعصيّة والطاعة، أي: أو غيرهما[10].

وروي أنّه: «سيكون في هذه الأمّة قوم يعملون بالمعاصي، ثمّ يقولون: هي من الله قضاء وقدر -أي أجبرنا عليها- فإذا لقيتموهم فاعلموا أنّي بريء منهم»[11].

وأنت خبير بأنّ أفعال العباد قضاء وقدر كغيرها.

---

[1] ينظر: العوتبي، الضياء، ج2 ص134.

[2] في ق: «القضاء والقدر»، وفي ن: «القضاء القدر».

[3] العوتبي، الضياء، ج2 ص134.

[4] في ي: «الإقام».

[5] في ع: «الوقت».

[6] في ي: «بالإقام».

[7] سقط من ن، وفي قوله: «في اللوح».

[8] في ن: «إيجادهما».

[9] سقط من ق.

[10] في ن: «غيرهما».

[11] ينظر: العوتبي، الضياء، ج2 ص136، ولم نقف على هذا الحديث في غيره.

(وقد أجمع الناس) الإلهيُّون، خلافا للدهريّة المنكرين لله ﷻ، وخلافا للثنويّة[2]، ويحتمل أن يريد بالناس أهل التوحيد؛ ونقضت المعتزلة ذلك بدعواهم الباطلة أنّ الله خالق غير أفعال الخلق، وأمّا الأفعال فخلقها فاعلوها، وهو كلام باطل.

(على أنّ الله خالق[3] كلّ شيء) سواه، (وما سواه مخلوق، بقوله[4] ﷻ : ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان:2]، وقوله /52و/ ﷻ : ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنعام:101]، وهذا الإقرار من أصل توحيدهم، الذي يخرجون به من الشرك، ويدخلون به [في][5] الإسلام)، يعني: أنّ اعتقادهم أنّ ما سوى الله مخلوق لله، بعض من معنى قولهم: "لا إله إلاّ الله".

(وقيل للنبيء ﷺ: «ما الإيمان يارسول الله؟ فقال مجيبا لسائله: أن تؤمن بالله، واليوم الآخر، والملائكة، والكتاب، والنبيين، والقدر كلّه خيره وشرّه»، وقوله (أنّه من عند الله»[6]) ـبفتح الهمزةـ بدل اشتمال من القدر، كأنّه قال: أن تؤمن بأنّ القدر كلّه من الله، ولا قدر لغيره.

قال عمر ﷺ: «بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم[7]، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منّا أحد، حتّى جلس ـأي بعد استيذانهـ إلى النبيء ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفّيه على فخذيه، وقال: يا محمّد، أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: الإسلام[8] أن تشهد: "أن لا إله إلاّ الله، وأنّ[9] محمّدا[10] رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا"؛ قال: صدقت؛ فعجبنا، يسأله ويصدّقه! قال: فأخبرني[11] عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله،

---

[1] في ن: «الله».

[2] في ي، وم، وق، ون: «للثنوية»، والثنوية يصفهم الشهرستاني ضمن الديانات، التي تعتقد بأزلية اثنين النور والظلمة، وأنهما يتساويان في القدم ويختلفان في الجوهر والطبع، والفعل، والخير، والمكان والجنس، والأبدان والأرواح، وهم أصناف. ينظر: الملل. ج1 ص 251 .

[3] في ي، وس، ود: «خلق» والذي أثبتناه موافق لما في الملل المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص 95.

[4] في ن، ود: «لقوله».

[5] ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

[6] في ي، وم: «أنه عند من الله»، و في ع، وس: «من عند الله»، وفي ق: «أنه من الله»، والذي أثبتناه من ن موافق لما في الملل المحقق، ينظر: ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص 95، و تخريج الحديث في قسم الدراسة، ص 136.

[7] سقط من ق قوله: «ذات يوم».

[8] سقط من ي، وق، ون.

[9] سقط من س قوله: «وأن».

[10] في ي: «محمّد».

[11] في ق، ون: «أخبرني».

ملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره؟ قال: صدقت؛ قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك؛ قال: فأخبرني عن الساعة؟ فقال: /52ظ/ ما المسؤول عنها بأعلم[1] من السائل؛ قال: أخبرني عن أماراتها؟ قال: أن تلد الأمة ربتها؛ وأن ترى الحفاة العراة[2] العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان؛ ثم انطلق، فلبث مليًا، ثم قال: يا عمر، أتدري من السائل؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه جبريل [عليه السلام][3]، أتاكم يعلّمكم دينكم»؛ رواه مسلم[4].

قال عن عمارة بن القعقاع [راوي][5] الحديث، أن رسول الله ﷺ قال: «سلوني[6] فهابوا أن يسألوه»[7]؛ وإنما هابوه، لأنّ السؤال وقع قبل ذلك، ووقع فيه ما لا يحسن، فسأل لهم جبريل.

وفيه أنّ الملك يتصوّر بما شاء؛ وأنّ البياض أفضل ألوان الثياب، ولا سيّما عند ملاقات الأكابر، كما هنا[8]، إلاّ يوم العيد فالأفضل فيه ما هو أشدّ زينة من أبيض، أو أحمر، أو غير ذلك؛ وأنّ الجديد أولى.

و"في الحديث أيضا التنظّف"[9]، وفيه تنبيه على استحباب تحسين الشعر، بدهن وتسريح؛ والمراد بالشعر فيه، شعر اللحية، وصرّح بها ابن حبّان[11] في روايته.

وفيه[12] أنّ أصل زمان طلب العلم زمان الشباب، وما بعده[13] يصرف للعمل.

وفيه التنظّف[14] للعالم والمتعلّم، والتزيّن باللباس، ولا بأس بلباس شعار العلماء ليعرفوا فيسألوا عن العلم؛ وكان بعض العلماء محرما، وأنكر على بعض المحرمين[15] ما أحلّوا به من أدب الطواف فلم يقبلوا، ثمّ لبس لباس العلماء،

---

[1] في ي: «ما المسؤول بأعلم عنها».

[2] في ي: «العراة الحفاة».

[3] ما بين المعقوفين إضافة في ي.

[4] مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم 08 لكن مع بعض اختلاف في النص.

[5] في ق: «روى»، وفي باقي النسخ: «رواه»، ولعل الصحيح ما أثبتناه.

[6] في ي: «سلوني».

[7] مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم 10.

[8] سقط من ي قوله: «كما هنا».

[9] سقط في ق.

[10] في ت، وق: «التنظيف».

[11] ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج1ص195 رقم 168.

[12] في ي: «في».

[13] في ت، وق: «بعده».

[14] في ق، وت: «التنظيف».

[15] سقط من ق.

فأمرهم وخاصم فقبلوا؛ وقدّم ذكر البياض لأنهُ أفضل[1].

وفيه تطييب الرائحة للعالم والمتعلّم، لما في رواية النسائي: «أحسن الناس وجها، وأطيب الناس ريحا، كان ثيابه لا يمسها دنس»[2].

واختار بعضهم /53و/ الرثاثة للعالم والمتعلّم؛ قلت: الأمر راجع إلى النيّة والإخلاص، فيتصنّع[3] العالم والمتعلّم بلا فخر، ولا رياء، حلبا للخير، ويترك في غير ذلك الرياء، وحيث لا يحتاج لذلك.

وقال: "لم يعرفه منّا -أي: معشر الصحابة- أحدا ولم يقل ولم يُعرف، لئلا يوهم أنه لم يعرفه رسول الله ﷺ، لأنه عرفه، إذ قال: "ما المسؤول بأعلم الخ".

وفيه أنه قد يجيء على غير صورة دحية، ولو جاء عليها لعرفوه، لأنه معروف عندهم؛ فما في آخر رواية النسائي أنه جبريل في صورة دحية وهم[4] وقد يجمع بأنه لم يعرفه[5] أولا، وعرفه آخرا.

والحديث صريح في أنهم رأوه، وفي حديث أحمد: سمعوا كلامه ولم يروه[6]، ويجمع بأنه لم يره من وراء الجدار، وأول منه أنه سمعه من صفا قلبه واستعدّ[7]، ولم يره غيره، ولا حائل بينهما؛ وقول عمر ﷺ: "لم يعرفه منّا أحد"، ظنٌّ منه، بل سمع منهم، كما جاء في رواية عثمان بن غياث[8]: «فنظر القوم بعضهم إلى بعض، وقالوا: ما نعرف هذا!».

وفي[9] الحديث جلوس المتعلّم بين يدي العالم، لا حسبه، ولا بحيا أو خجلا أو خلقا، ما أمكن، ولا يبالغ في القرب، وإنما بالغ جبريل بالقرب ووضع اليدين زيادة في الإخفاء؛ كما جاء في صورة لا تعرف؛ وللأنس السابق، وليوهم أنه من الأعراب لخفائهم، ولو كان لا يرى عليه أثر السفر.

أذن له في القرب لا في وضع الكفّين، وهاء[10] "فحذيه" للنبي ﷺ، -كما في رواية ابن عبّاس وأبي عامر وأبي

---

[1] سقط من ق قوله: «لأنه أفضل».

[2] النسائي، سنن الكبرى، ج8ص101، رقم 4991.

[3] في ي: «فيتصنع».

[4] سقط من ق.

[5] في ي: «يعرفوه».

[6] ينظر: أحمد، المسند، ج1ص51 رقم 367، وليس فيه أنه لم يروه؛ ولكن فيه قول عمر ﷺ: «لا يرى» وفسرها أحد الرواة -يزيد بن هارون- بقوله: «لا ترى عليه أثر السفر» والله أعلم.

[7] سقط من ق قوله: «وأول منه أنه سمعه من صفا قلبه واستعده».

[8] في النسخ: «فيلك»، والذي أثبتناه صحيح كما في مسند أحمد.

[9] سقط في ق قوله: «وفي».

[10] سقطت الكلمة من ي، ع، وق، ومكانها فراغ في م، وس.

هريرة: أنه وضع يديه على ركبتي النبي ﷺ /53ظ/ ـ لا لجبريل كما قيل.

وكان ﷺ يجلس بين أصحابه، فيسأل الغريب أيكم محمّد، فَبُنِيَت له مصطبة[1] من طين يجلس عليها، وما زال جبريل يقول: "آأدنو[2] يا محمّد؟ ويقول[3] ﷺ: أدن".

وروى القرطبي أنه قال: «السلام عليكم يا محمّد»، بصيغة الجمع تعظيما، أو قصدا إليه وإلى ملائكته، أو إليه وإلى أصحابه.

وقال: "يا محمّد"، إيهاما أنه من الأعراب لجفائهم، إذ لم يقل: "يا رسول الله"، وذلك قبل تحريم ندائه باسمه؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ﴾ الخ[النور:63]؛ أو التحريم على الآدميّين.

وقال أولا[4]: "ما[5] الإسلام"، وثانيا: "ما الإيمان"، وعكس البخاري؛ وجه الأوّل: أنّ الإسلام الأمر[6] الظاهر، وأنه أوّل واجب[7]؛ ووجه الثاني: أنّ الإيمان هو الأصل، لأنه قلبيٌّ، وثنّى بالإسلام لأنه مصداقه؛ لكن قد يترادفان ماصدقا.

وبقال بدأ بالإسلام ـ في الرواية ـ وثنّى بالإيمان على الترقّي، لأن الإيمان أعظم، وثلّث بالإحسان لتعلّقه بهما.

وفي رواية، تقديم الإسلام فالإحسان على الإيمان، فقيل: وسْط، لأنّ الإحسان هو الإخلاص في القلب، والقلب وسط؛ وقيل التقديم والتأخير من الرواة، ولكن يحتاج أيضا إلى التعليل، بما ذكر أو نحوه.

والإيمان التصديق، ويطلق أيضا على الأعمال؛ والإسلام الإذعان بالأعمال، ويطلق أيضا على التصديق.

ومن الإيمان بمعنى الإذعان حديث وفد عبد القيس، إذ أمرهم بالإيمان فقال: «أتدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم؛ قال: الإيمان: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله [ﷺ]»[8]، فأطلقه على عمل اللسان؛ وقوله ﷺ:/54و/ «الإيمان بضع وستون»[9]؛ ورواية: «الإيمان مائة جزء ومنها إماطة الأذى»[10]؛ ويروى: «الإسلام

---

[1] وفي م، وس، وت: «مصلبة»، وفي ع: «مصبة»، وفي ق: «مصلية».

[2] في ي: «آأدن».

[3] في ي: «فيقول».

[4] سقط من ي.

[5] سقط في ق.

[6] سقط من س.

[7] تكرر في س قوله: «واجب».

[8] ما بين المعقوفين إضافة في ق، وينظر الحديث في البخاري، كتاب الإيمان، باب أداء الخُمُس من الإيمان، رقم 53، ومسلم، الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ وشرائع الدين، رقم17.

[9] مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، رقم 35.

[10] الربيع، الجامع الصحيح، ج 3ص06 رقم 773، وينظر مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، رقم 35، ابن حبان، صحيح ابن حبان،ج 1ص192 رقم 166 و لم نقف على رواية فيها: «مائة جزء».

بضع»الخ؛ و«الإسلام مائة»، ففي الروايتين ترادفهما.

وفي قوله: "الإيمان أن تؤمن" الخ تعريف الشيء بنفسه؛ الجواب: كما قال الكرماني: «إنّ المراد من المحدود الإيمان الشرعيُّ ومن الحدّ الإيمان اللغويُّ؛ كأنّه[1] قيل: قيل[2] الإيمان شرعا هو الإيمان لغة وزيادة».

وفي أثر: «جملة الكتب مائة وأربعة عشر؛ خمسون على شيث، وثلاثون على إدريس، وعشرون على إبراهيم، قال: ولا خلاف في هذا؛ واختلف في عشرة، فقيل على آدم، وقيل على موسى، والتوراة بعدها لموسى، [والإنجيل لعيسى][3]، والزبور لداود، والفرقان لمحمّد ﷺ، وعليهم [أجمعين][4].

وسمّي اليوم الآخر لأنّه آخر الأوقات المعدودة، كذا قال البيضاوي، ولعلّه أراد أنّه بعد الأوقات المعدودة بالنهار والليل، والأسبوع والشهر، والعام والقرن؛ وعبارة بعض: «لأنّه لا ليل بعده، وإنّما يقال يوم لما بعده ليلة»؛ وقيل: لأنّه آخر أيّام الدنيا؛ وفيه أنّه ليس من الدنيا. قيل هو من وقت الموت؛ وقيل من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى؛ وقيل إلى أن يدخل أهل الجنّة الجنّة، وأهل النار النار.

وأعاد العامل في قوله: "وتؤمن بالقدر" لبعد عهده، وللاهتمام بشأنه، إذ لا يعلمه إلاّ حاذق[5] بأمر الدين؛ و"ال" [عوض][6] عن الضمير، أي: بقدره[7]، وفي رواية: «وبالقدر كلّه»؛ و[8]رواه عطاء عن ابن عمر بزيادة: «حلوه ومرّه»[9].

وتكلّم قوم في القدر بما هو حقٌّ وهو الصواب؛ وأمسك الآخرون[10] لقوله ﷺ: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[11]؛ قلت: خطاب لمن لا يعرف أن يتكلم به، وزعم بعض أنّه سرٌّ، /54ظ/ ليس لمن عرفه أن يفشيه؛ وليس كذلك، فإنّه يفتي بالحقّ لمن يفهمه، وإفشاؤه كذلك توحيد، ودعاء إلى التوحيد؛ إلاّ إن أريد زيادة على ما مرّ غميضة[12].

---

[1] في ت: «كما أنه».

[2] سقط هذا التكرار من ع، وق، وت.

[3] ما بين المعقوفين إضافة في ق، وت.

[4] ما بين المعقوفين إضافة في ق.

[5] في م، وع:«حاذق»، وفي ق: «حذاق».

[6] ما بين المعقوفين إضافة في س.

[7] في د: «بقدره».

[8] سقط في ق.

[9] رواه أبو نعيم من كلام عطاء، وليس جزءا من حديث جويل، ينظر: الحلية، 3ص312، وابن حبان، صحيح ابن حبان، ج1ص195 رقم 168.

[10] في د: «آخرون».

[11] ينظر تخريجه فيما سبق، ص 137.

[12] في س: «غميضة»، والغميضة هي العيب في اللغة، ينظر: لسان العرب، مادة غمض، ج7ص201.

ثم ظهر لي ـ والله أعلم ـ أنّ المراد بالسرّ ما يجاب به عن أن يقال: قضى وحاسب، وأنّ خطور الشيء أيضا في القلب خلق من الله له[1]، وأنّه: كيف يقتصر في الجواب على قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[الأنبياء:23]؟

ولعلّ[2] هذا مراد عليّ حين سئل عن القدر، فقال: طريق مظلم لا تسلك إليه؛ فأعيد السؤال فقال: بحر عميق لا تلجه؛ فأعيد السؤال فقال: سرُّ الله قد خفي عليك، فلا تفشه[3]؛ أي: لا تعرفه فضلا عن أن تفشيه؛ أو لا تعرفه معرفة محقّقة، فلا تفشي ما فهمته.

وأما كونه الإيجاد في الخارج، والقضاء العلم، أو الإثبات في اللوح، فلا خفاء فيه؛ وبقي عليه أنّ القضاء كالأساس، والقدر كالبناء؛ والقضاء بمنزلة الكيل أو الوزن، والقدر بمنزلة المكيل[4] أو الموزون؛ والقضاء بمنزلة ما أعدّ للبس، والقدر بمنزلة اللبس أو الملبوس، على المعنى المصدريّ، أو بمعنى مفعول، والقضاء بمعنى الكتب في اللوح، والقدر تحقيقه خارجا.

والمعتزلة القائلون بأنّ الله لم يقدّر الأمور في الأزل، وأنّه لا يعلمها حتّى تقع فيشاهدها، انقرضوا قبل زمان الشافعيّ؛ وبقي المعتزلة القائلون بأنّه قدّرها في الأزل وعلمها، وبأنّ الفاعل لها هو الخالق لها بواسطة القدر؛ واتّفق لشخص منهم أنّه رفع رحله وهو قائم، وقال: "رفعت رحلي بقدري"؛ فقيل له: "ارفع الأخرى معها"؛ فلم يردّ جوابا.

وفي إثبات القدر كلّه /55و/ الردُّ على المعتزلة القائلين إنّ الله ﷻ لا يخلق الشرّ؛ ويردُّه أنّ الشرّ أكثر، فيلزم أنّ أكثر ما يجري[5] في الوجود على خلاف إرادته[6]؛ وهذا لا يرضى به ربُّ الدار في أهله، فكيف زعيم قوم أو بلدة!

ودخل القاضي عبد الجبّار المعتزليُّ على الصاحب بن عبّاد، وكان وزيرا بالمعرب، فرأى عنده الأستاذ أبا إسحاق الإسفرايني الأشعريّ[7]، فقال عبد الجبّار: سبحان من تنزّه عن الفحشاء! فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما يشاء! فالتفت إليه عبد الجبّار فقال[8]: أفيريد ربُّك أن يعصى؟ فقال: أفيعصى ربُّنا قهرا؟ فقال له عبد الجبّار: أرأيت إن منعني الهدى، وقضى عليّ بالردى، أأحسن إليّ أم أساء؟ فقال: إن منعك ما هو لك أساء، أو ما هو له ففضله يؤتيه من يشاء؛ فانصرف الحاضرون، وقالوا: لا جواب عن هذا!

قلت: هذه القصّة تنسب إلى الحسن البصريّ، وإلى أبي عبيدة، وإلى الإسفرايني، وإلى غيرهما؛ ولعلّها تكرّرت.

---

[1] سقط من ي.

[2] في ي: «ولعل».

[3] في ق، وت: «تفشيه».

[4] سقط من ق قوله: «أو الوزن والقدر بمنزلة المكيل».

[5] سقط من ي، وت.

[6] في س: «إرادته».

[7] سقط من ي.

[8] في س: «فقال».

وأفادت القصّة أنّ عبد الجبّار قاض، وأنّه مغربيٌّ، وذلك واقع، وبلده العطف، وله فيها ولد يسمّى سليمان.

وروي أيضا[1]، أنّ إبليس ـلعنه اللهـ مثّل بين يدي الشافعيّ، وقال: يا إمام، ما تقول فيمن حلفني لما اختار، واستعملني فيما اختار، وبعد ذلك إن شاء أدخلني الجنّة، وإن شاء أدخلني النار، أعدل في ذلك أم جار؟ قال الشافعيُّ: فنظرت في مسألته، فألهمني الله ـتعالىـ أن قلت: يا هذا، إن كان حلفك لما تريد فقد ظلمك، وإن كان حلفك لما يريد فـ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾[الأنبياء:23]، فاضمحلّ إبليس وتلاشى[2]، ثمّ قال: والله /55ظ/يا شافعيُّ، لقد أخرجت عن مسألتي هذه سبعين ألف عابد من ديوان العبوديّة إلى ديوان الزندقة.

وكان واصل بن عطاء ـصاحب[3] عمر بن عبيدـ يتمنّى لقاء أبي عبدة الكبير مسلم بن أبي كريمة، ويقول: لو لقيته لقطعته، وقطعت الإباضيّة؛ فلقيه بمكّة في المسجد الحرام ومعه أصحابه، إذ قيل له[4]: هذا أبو عبيدة في الطواف، فقام إليه واصل؛ فقال له: أنت أبو عبيدة؟ قال: نعم! قال: أنت الذي بلغني عنك أنّك تقول: إنّ الله يعذّب على القدر؟ قال أبو عبيدة ـرحمه اللهـ: لا، ولكن يعذّب على المقدور؛ ثمّ[5] قال أبو عبيدة لواصل: أنت الذي بلغني عنك أنّك تقول: إنّ الله يعصى باستكراه؟ فنكس واصل رأسه. وروي أنّه قال: هدم أبو عبيدة في ساعة ما بنيت في سنين.

وفي رواية: أنّ[6] ابن غيلان[7] لقي أبا عبيدة في الطواف، فقال: يا أبا عبيدة، أنت تزعم أنّ الله يحبُّ أن يعصى؟ فقال أبو عبيدة: أجمع ما عندك من[8] الكلام حتّى أفرغ من الطواف؛ فلمّا خرج من الطواف، قال: يا ابن غيلان أنت الذي يزعم[9] أنّ الله يعصى كرها؟ فانقطع ابن غيلان، ولم يجد جوابا.

قال أبو سفيان: اجتمع ابن الشيخ البصري[10] وأبو عبيدة، فقال: يا أبا عبيدة، هل أجبر الله أحدا على طاعة أو معصية؟ قال: لا! قال: يا أبا عبيدة، فالعلم هو[11] الذي قاد العباد إلى ما عملوا من المعاصي؟ قال: لا لكن[12] سوّلت لهم

---

[1] سقط من ق.

[2] في ق: «فتلاشى».

[3] في ي: «صاحب».

[4] سقط من ي، وم، وع.

[5] في ق: «و».

[6] سقط من ق، وت.

[7] ابن غيلان محمد بن محمد بن إبراهيم أبو طالب البزاز (346 – 440هـ/ص 957 – 1049م)، راوي الحديث، مروياته معروفة بالغيلانيات. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج7 ص 21- 22.

[8] في ت: «ما».

[9] في ت، وق: «تزعم».

[10] الذي في طبقات الدرجيني هو "ابن الشيخ البصري" ولم يترجم لهذه الشخصية. ينظر: الدرجيني: ج2 ص241.

[11] سقط من ق، وت.

أنفسهم، وزيّن لهم الشيطان أعمالهم؛ قال ابن الشيخ: إنّ هؤلاء الشّان[2] يقولون: شاء الله، وأحب وأراد ورضي؛ قال: لا يكون إلاّ ما أراد الله/56و/وشاء؛ طاعة أو معصية.ويقال في الطاعة فقط أحبّ ورضي، بمعنى أمر، ولا يذكران في المعصية.

قال أنس: «خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين، و[3]ما أرسلني في حاجة فلم[4] تنهيّأ، إلاّ قال: لو[5] قضي كان، ولو قدر كان»[6]؛ أي: لو كان يخلقه لكان[7]، ولا خالق إلاّ هو.

قال الله ﷻ: ﴿وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا﴾[الكهف:82]، إنّه لوح فيه: "لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله، عجبا لمن أيقن بالموت كيف يفرح، وعجبا لمن أيقن بالنار كيف يضحك، وعجبا لمن أيقن بالقدر كيف يحزن، وعجبا لمن يرى تقلّب الدنيا بأهلها حالا بعد حال كيف يطمئنّ إليها".

وعن عثمان: «فيه سبعة أسطر: عجبت لمن عرف الدنيا وهو يرغب فيها، وعجبت لمن عرف الأمور بالقدر كيف يغتمّ بالفوات، وعجبت لمن عرف الحساب وهو يجمع المال، وعجبت لمن عرف النار وهو يذنب، وعجبت لمن عرف[8] الجنّة يقينا وهو يستريح[9]، وعجبت لمن عرف الله يقينا وهو يذكر غيره».

وفسّر الإحسان: بأن تعبد الله كأنّك تراه، وذلك هو الإخلاص؛ وفسّر شقيق الإخلاص بتمييز العمل عن الرياء، كتمييز اللبن من [بين][10] فرث ودم؛ فهو يعمل لله كأنّه يشاهده؛ وقيل: ترك حبّ[11] المدح على العمل؛ وقيل: سرٌّ بين العبد وربّه، لا يطّلع عليه ملك فيكتبه، ولا شيطان فيفسده.

وفي الحديث الرّباني: «الإخلاص سرٌّ من سرّي، استودعته قلب من أحببت من عبادي»[12]؛ والمعنى: فإن لم تكن تراه، فأحسن العبادة لأنّه يراك؛ فأقام العلّة مقام الجواب، /56ظ/ لأنّ الله يراك ولو لم تره.

وزعم بعض الصوفية أنّ الجواب تراه، أي بناء على أنّ الشرط المجزوم بلم، أو المليّ لنون التوكيد، أو نون

---

[1] في م، وع، وق، ون: «لا كن»، وفي س: «قال لكن».

[2] سقط من ق، ون قوله: «إن هؤلاء الشان».

[3] سقط من س.

[4] في ي: «و لم».

[5] سقط من ق قوله: «قال لو».

[6] ينظر تخريجه في قسم الدراسة، ص 136.

[7] سقط من ق قوله: «لكان».

[8] سقط من ي.

[9] سقط من ع قوله: «وعجبت لمن عرف النار وهو يذنب وعجبت لمن عرف الجنة يقينا وهو يستريح».

[10] ما بين المعقوفين إضافة من ي.

[11] سقط من ي.

[12] قال عنه ابن حجر: «حديث واه جدا» ينظر: فتح الباري، ج13ص109.

الإثبات، أو الماضي، يجوز رفعه إهمالا لـ"سلم" عمله، إذ لم تعمل في لفظ[1] الشرط؛ فالمعنى: إن لم تعتبر لنفسك حظًّا البتة، كأنَّك معدوم تتكشف لك معارف؛ فالمعنى: تراه[2] لأنَّه يراعيك لتجرُّدك له، فعبَّر بالرؤية عن المراعاة.

ويقال: "من راقب الله في خواطره، عصمه الله في جوارحه، وأفضل الطاعات مراقبة الحقِّ في كلِّ الأوقات".

ويقال: "إذا جلست[3] للناس فكن واعظا لنفسك وقلبك، ولا يغرُّك اجتماعهم عليك، فإنَّهم يراقبون ظاهرك، والله يراقب باطنك".

ومعنى: "أخبرني عن الساعة"، أخبرني عن زمان[4] وجودها؛ وهو وقت[5] مقدار النفخ والموت؛ وسمِّيت ساعة لوقوعها بغتة، لأنَّها تفجأ الناس بصيحة واحدة -لعنهم الله-؛ وإمَّا لسرعة حسابها؛ وإمَّا تسمية للكلِّ باسم البعض؛ والمراد أوَّل ساعاتها؛ وإمَّا لأنَّها على[6] طولها كساعة عند الله؛ وإمَّا لأنَّها على المؤمن كما بين صلاتين، أو ركعتين، كما جاء الحديث بذلك؛ وروي أنَّه لما قال رسول الله ﷺ: «في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، قال أبو سعيد الخدري[7]: ما أطول هذه! فقال النبي ﷺ: والذي نفسي بيده ليخفُّ على المؤمن حتَّى يكون أخفَّ عليه من الصلاة المكتوبة، يصليها في الدنيا»[8].

ومعنى: "ما[9] المسؤول بأعلم منها[10]" الخ، ما المسؤول عن زمنها[11]؛ وفي رواية أبي هريرة: «فنكس فلم يجبه، ثمَّ أعاد فلم يجبه، ثمَّ أعاد فلم يجبه، [ثمَّ أعاد فلم يجبه][12] ثلاثا؛ ثمَّ رفع رأسه، /57و/ فقال: ما المسؤول[13]» الخ؛ ومقتضى الظاهر: ما أنا بأعلم بها[14] منك، ولكن عمَّم تعريضا للسامعين بأنَّ كلَّ مسؤول وسائل

---

[1] في ي: «بعض».

[2] في س: «ترى».

[3] في ق: «أجلست».

[4] في ق: «زمن».

[5] سقط من س.

[6] سقط من ق.

[7] سقط من ت، وفي م، وع، وس، ود: «الخدري».

[8] أحمد، المسند، ج3ص75 رقم 11735؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج9ص216 رقم 7289.

[9] سقط من ق.

[10] سقط من س.

[11] في ي: «زمانها».

[12] ما بين المعقوفين إضافة من ق.

[13] سقط من ي: قوله: «ما المسؤول».

[14] في ت: «منها».

كذلك، ووقع ذلك السؤال بين عيسى وجبريل ـعليهما السلامـ لكن[1] السائل عيسى والمسؤول جبريل، ولمّا قال عيسى: «متى الساعة؟ انتفض جبريل بأجنحته، فقال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل»[2].

ومعنى قوله ﷺ: «بعثت أنا والساعة كهاتين»[3]، علمه بقربها لأمارقها[4]، لا علمه بوقتها[5]، ولم يقل الراوي في هذا وما بعده: "صدقت"، إسقاطا منه، وقد قاله فيها كلّها عمارة ابن القعقاع في روايته.

وفي الحديث أن يقول المسؤول عمّا لا يعلم: "لا أعلم"[6]، ولا يقتصر على قوله: "الله أعلم" تكثّرا، وإن اقتصر عليه لا لكثر فلا بأس، كما تقوله الصحابة للنبي ﷺ، وذلك دليل على[7] ورعه وتقواه، «سئل النبي ﷺ: أيّ بقاع الأرض أفضل؟ فقال: لا أدري، حتّى أسأل جبريل، فسأله فقال: لا أدري، حتّى أسأل العالم ـسبحانهـ، فذهب وأتى، فقال: إنّ الله ﷻ يخبرك أنّ أفضل بقاع الأرض المساجد، وشرّ بقاعها الأسواق»، رواه البزار[8].

قال عليّ: «ما أبرد على الكبد أن أقول: "لا أعلم" فيما لا أعلم»، قال المثنّى بن عقبل[9]: «شهدت مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في[10] اثنتين وثلاثين منها: "لا أدري"»، وقيل: «سئل عن أربعين فأجاب عن أربع، وقال في الباقي: "لا أدري"»، وكان يقول: «ينبغي للعالم أن يوطّن جلساءه قول "لا أدري"، حتّى يكون ذلك أصلا في أيديهم، يفزعون إليه، فإذا سئلوا عمّا لا يعلمون قالوا: "لا ندري"».

و"أمارقها"[12] ـبفتح الهمزةـ علاماتها، أو مقدّماتها، أو صغار /57ظ/ أمورها، أو أوائلها.

ومعنى "ولادة الأمة ربّتها": أن تلد سيّدتها، وروى أبو هريرة: "أن تلد الأمة سيّدها"[13]، وعثمان بن غياث[14]: "أن تلد الأمة

---

[1]) في ي: «لا كن».

[2]) نعيم بن حماد، الفتن، ص 431، رقم 1362.

[3]) البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة "والنازعات" رقم 4652.

[4]) في ي: «بأمارقها».

[5]) في ن: «بوقته».

[6]) في س: «علمه».

[7]) سقط من ق.

[8]) رواه البزار بلفظ قريب من هذا، وقال: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن جبر بن مطعم إلا هذا الإسناد وعبد الله بن محمد ابن عقيل قد احتمل الناس حديثه»، ينظر: البزار، البحر الزخار، ج8ص353 رقم 3430.

[9]) في ي، وق: «المثنى».

[10]) في م، وس، ود: «جميل»، وفي ق، وف، وع: «جعيل»، وقال ناسخ ن: «لعله جبل».

[11]) سقط من ق.

[12]) في م، وع، وس، وف: «وأمارتها».

[13]) في ن: «سيدتها».

[14]) في كل النسخ: «غيلان».

أربابهُنّ"، بلفظ الجمع[1]، لأنّ "ال" في "الأمة" للحقيقة، وذلك كناية عن كثرة السراري، اللازمة لكثرة الفتوح، والاستيلاء على بلاد الكفر، وسبي ذراريهم، حتّى تلد السرية بنتا أو ابنا لسيّدها، فيكون ولدها سيّدها كأبيه، لأنّ قوّة الإسلام وبلوغ غايته، مؤذن بالانحطاط، المؤذن بقرب القيامة، وذلك مذهب الجمهور؛ واعترض بكثرة ذلك في صدر الإسلام.

وقيل ذلك[2] كناية[3] عن كون[4] الأرقّاء بلدن الملوك، فتكون أمّ المَلِك من جملة رعيّته، وهو سيّدها، وسيّد غيرها؛ ويؤيّده أنّ الرؤساء في الصدر الأوّل يستكثرون من الإماء، ويتنافسون في الحرائر، ثمّ انعكس الأمر، ولا سيّما في أثناء دولة بني العبّاس؛ لكن لا تساعده رواية "ربّتها" للذكور كون الأنثى ملكة.

وقيل كناية عن كثرة بيع المستولدات، فيشتري الرجل أمّه ولا يعرف ها، أو يعرف؛ وعلى كلّ حال تكون حرّة؛ وأمّ الولد يجوز بيعها؛ ولا يختصّ ذلك بأمّ الولد، فإنّ الأمة قد تلد حرًّا، بأن شرط زوجها على سيّدها[5] أنّ ما تلد منه حرٌّ، أو تزني[6] فتلد ذكرا، ويفترقان حتّى لا يعرفها، فيشتريها.

وقيل: أمّ الولد، لمّا كان ولدها سببا في عتقها بإرثه إيّاها من أبيه أطلق عليه أنّه سيّدها.

وقيل: كناية عن كثرة عقوق الأولاد لأمّهاتهم، فيعاملونها[7] معاملة السّيّد أمته[8]، من الإهانة والسبّ، وأطلق عليه "ربّها"، ويدلّ له رواية: "أن تلد المرأة"، وحديث: «لا تقوم الساعة حتّى يكون الولد غيظا»، بالمثالة.

وقيل: "الربّ" المربّي، واختاره ابن حجر" /58و/ لعمومه؛ ومحصّله: أنّ الساعة يقرب قيامها عند انعكاس الأمور، بحيث يصير المربّى مربّيا، والعالم متعلّما، والسافل عاليا[9]؛ ويدلّ له مناسبته لقوله: «أن تصير الحفاة العراة ملوك الأرض»[10]؛ ويضعفه رواية "ربّتها" -بالتاء-.

وفي رواية: "أن تلد الأمة بعلها"، والبعل السيّد كما يقال للزوج؛ قال ابن عبّاس: «لم أدر معنى البعل حتّى

---

[1] في ق: «لام الجمع».

[2] سقط من ي، وع، ورم.

[3] سقط من ق.

[4] سقط من ع.

[5] في ي: «سيدتها».

[6] في كل النسخ: «حرًّا وتزني»، والذي أثبتناه من د وهو الصحيح.

[7] في ي: «فيعاملوهن».

[8] في س: «أمانته».

[9] ابن حجر، فتح الباري، ج1ص123.

[10] في ي، ود، ورم، وس: «عليا».

[11] رواه بغير هذا اللفظ: البخاري: كتاب التفسير، سورة لقمان، باب: «إن الله عنده علم الساعة» رقم 4499، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم 10.

قلت لأعرابي: لمن هذه الناقة؟ فقال أنا بعلها»[1]، وضلّت ناقة لبعض العرب، فجعل ينادي من رأى ناقة أنا بعلها، فكان الصبيان يقولون له: "زوج الناقة"؛ قلت: بل أصل البعل السيّد، وما سمّي زوج المرأة بعلا، إلاّ لأنّه سيّدها.

وقيل المراد الزوج[2]، بكثر بيع السراري حتّى يتزوّج الإنسان أمّه، وهو لا يدري، وهو صحيح؛ والأوّل أولى، لأنّه إذا أمكن حمل الروايتين في قصّة واحدة على معنى واحد كان أولى.

و[3]في الحديث جواز إطلاق "ربّ" على غير الله، إذا أضيف لما يشخّصه، كربّ الدار، وربّ الناقة؛ فلا يجوز "ربّي" إلاّ في الله ﷻ.

والعالة ـ بتخفيف اللام ـ جمع عايل، كالصاغة، جمع صايغ، وهم الفقراء، وزاد الإسماعيلي[4] الصمّ البكم، أي: لم يستعملوا أسماعهم وألسنتهم في العلم.

وفي رواية لمسلم: «رِعاء النَّهْم»[5] ـ بفتح الهاء ـ جمع نهمة، وهي صغار الضأن والمعز، وقيل صغار الضأن؛ وفي رواية البخاري: "رعاء الإبل و"البُهم" ـ بضم الهاء ـ جمع أبهم[6]، وهو الذي كله لون واحد، وقيل الذي كلّه أسود؛ وهو نعت الإبل، وشرُّ الإبل عند العرب الأسود، وأفضلها الأحمر، أو نعت لرعاء؛ بمعنى أنّه جهل نسبهم؛ ورواية "رعاء الشاء" أنسب لأنّهم أضعف، فهم أنسب بالسياق؛ وأمّا رعاة الإبل، فقيل هم أهل فخر وغنى؛ /58ظ/ قلت[7]: لا يلزم ذلك، وعلى صحّته، إنّما ذلك لهم بالنسبة إلى رعاء الشاء؛ ويحتمل أنّ الحديث "رعاء الإبل والشاء"[8]، فحفظ بعض الرواة[9] أحدهما والآخر الآخر.

ومعنى "فلبث مليًّا": لبث النبي ﷺ، أي: أمسك عن الكلام مدّة طويلة؛ وفي رواية أبي داود والترمذي: أنّه لبث ثلاثا[11]، فقيل: ثلاث ليال؛ ولا ينافي رواية ذكر ذلك في المجلس، لأنّ عمر ذهب في التماس الرجل، فأخبرهم النبي ﷺ قبل رجوع عمر، فلم يعلم عمر بالإخبار إلاّ بعد ثلاث، وبعد أنّه لم يرجع إلاّ بعد ثلاث[12].

---

[1] ينظر: الطبري، جامع البيان، ج23 ص 92؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج15ص117.

[2] سقط من ق.

[3] سقط من ق.

[4] في ي، ود، ون، وم، وق: «الإسمعيلي».

[5] مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، حديثا رقم 09 و10.

[6] سقط من ن، ود.

[7] البخاري: كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان رقم 50، ولكن فيه «رعاته».

[8] في ق: «وقلت».

[9] سقط من ق قوله: «ويحتمل أن الحديث رعاء الإبل والشاء».

[10] في ي: «الرعاة».

[11] أبو داود، سنن أبي داود، ج4ص223 رقم 4695؛ الترمذي، الجامع الصحيح، ج5ص7، رقم 2615.

[12] سقط من ق قوله: «وبعد أنه لم يرجع إلاّ بعد ثلاث».

و"عمر" هو راوي الحديث، وخصَّه بالذكر إذ قال: "يا عمر"، تفضيلا له على غيره، ولعلَّ[1] أبا بكر لم يحضر، أو خصَّه بالذكر، لأنَّه أنشط جسما.

و"جبريل" عبد الله، أو الرحمن، أو العزيز؛ وقال ابن العربي: جبر الله، وإيل عبد، والأوَّل أكثر، وأصحُّ.

(وقال النبي ﷺ: «كلُّ شيء بقدر»[2]، من الله ﷻ (حتَّى الزنى والسرقة) يأتي الكلام على هذا -إن شاء الله- بعد الكلام على قوله (وقال ﷺ: «اعملوا[ولا تغتروا][3] فكلٌّ عامل ميسَّر لما خلق له»[4]، أي: لما خلق للعامل، أو لما خلق العامل له[5]؛ لكن لو أريد هذا لأبرز الضمير على قول البصريِّين، لجريان الصلة فيه[6] على غير ما هي له؛ والصحيح أنَّه لا يجب إبرازه إذا كانت قرينة.

والمناسب لمقام الاستدلال على أنَّ القدر كلَّه لله ﷻ من الحديث الثالث، أن يقال: المراد: لما خلق للعامل، فيكون ما يفعل العامل يخلقه الله له؛ وهذا المعنى ولو كان موجودا أيضا في قولك "لما خلق العامل له"، لأنَّه إذا خلق العامل لفعل فقد[7] علم الله بأنَّه سيعمل ذلك العمل.

لكن يقول الخصم: /59و/ إنَّه خلق الله العامل له ليخلق[8] ذلك العامل ذلك العمل؛ فهذا دليل طارقه الاحتمال، لكن ينفى هذا بالأدلَّة الأخر.

ولفظ الطبراني عن ابن عبَّاس وعمران بن حصين[9]: «اعملوا فكلٌّ[10] ميسَّر لما خلق له»[11]؛ وروى الطبراني أيضا عن عمران بن حصين: «اعملوا فكلٌّ ميسَّر لما[12] يهدى له من القول»[13]، والمعنى: مهيَّأ، مصروف بلا إحجار إلى أمر

---

[1] في ص، وق: «ولعله».

[2] سقط من ي قوله: «كل شيء بقدر»، وينظر: مسلم،باب كل شيء بقدر، رقم 2655.

[3] بما بين المعقوفين إضافة في م، وع،وق، ولم،وهي زيادة موجودة في نسخة مكتبة الغازي المخطوطة بمكتبة القطب دون المان المحقق.

[4] روي الحديث بلفظ مختلف عن هذا، ينظر: الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص10 رقم 796، والبخاري، كتاب التفسير، سورة الليل، باب "فسنيسره للعسرى" رقم 4666؛ ومسلم، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي، رقم 2647.

[5] سقط من ي، ود، وص.

[6] سقط من ص.

[7] في ق: «وقد».

[8] في ق: «العامل فيخلق».

[9] في ي: «الحصين».

[10] في ق: «فكلكم».

[11] الطبراني، المعجم الكبير، ج18ص129، رقم 266 و267.

[12] سقط من ي، وق قوله: «خلق له وروى الطبراني أيضا عن عمران بن حصين اعملوا فكل ميسر لما».

[13] رواه الطبراني بلفظ: «خلق له من القول»، ينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ج18ص130 رقم 270؛ البحاري، كشف الخفاء، ج1ص165 رقم 430.

خلق ذلك الأمر له[1]، فلا يعمل غيره، فذو السعادة ميسَّر لعمل[2] أهلها، وذو الشقاوة لعمل أهلها.

والمراد بالقول العمل، والعمل يعمُّ عمل القلب واللسان والجوارح، وخصَّ القول لأنَّ أكثر أعمال الخير تتعلَّق به، ولعظيم خطر اللسان.

وفي حديث عليٍّ: «كنَّا ببقيع الغرقد في جنازة مع رسول الله ﷺ، فقعد وقعدنا، فنكس رسول الله ﷺ رأسه، وجعل ينكت في الأرض؛ فقال: ما منكم من [أحد ولا من][3] نفس منفوسة، إلاَّ وقد كتب مكانها في الجنَّة، أو [في][4] النار، و[5]كتبت سعيدة أو شقيَّة؛ فقال رجل: يا رسول الله، أفلا نتَّكل على كتابنا هذا، وندع العمل، ومن كان من أهل السعادة فسيصير[6] إليها، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير[7] إليها؟ فقال: أمَّا أهل السعادة فيصيرون لعمل أهل السعادة، وأمَّا أهل الشقاوة فيصيرون لعمل أهل الشقاوة، وتلا هذه الآية: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾الآية[الليل: 5-7]»[8].

قال عبد الله بن عمر: «خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم ومعه كتابان، وهو قابض على كفِّه، فقال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله! فقال: الذي في يمينه فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من ربِّ العالمين بأسماء أهل الجنَّة، وأسماء آبائهم وعشائرهم وعددهم، /59ظ/ قبل أن يستقرُّوا في الأرحام إذ هم في الطينة منحدلون، فليس بزائد فيهم، ولا ناقص [منهم][9]، إجمالا من الله ـتعالى ـ عليهم، إلى يوم القيامة»؛ ثمَّ قال: [و][10] الذي في يساره: «هذا كتاب من ربِّ العالمين بأسماء أهل النار وأسماء آبائهم وعشائرهم وعددهم، قبل أن يستقرُّوا في الأرحام[11]، إذ هم في الطينة منحدلون، [و][12] ليس بزائد فيهم، ولا ناقص منهم، إجمالا من الله ـتعالى ـ عليهم إلى يوم القيامة»؛ فقال عبد الله بن عمر: ففيم العمل إذا[13] يا رسول الله؟ فقال: اعملوا ولا تعتزُّوا،

---

[1] في ق: «الكلام الامر به».

[2] سقط من ق.

[3] ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون، وكتب الناسخ في ن: «قوله من أحد ولا ساقط في الواقف».

[4] ما بين المعقوفين إضافة في ق.

[5] في ق: «أو».

[6] في م، وع: «فسيصير»، وفي ق: «فيصير».

[7] في ق: «فيصير».

[8] رواه البخاري بلفظ قريب من هذا، كتاب التفسير، باب قوله وكذب بالحسنى، رقم 4665.

[9] ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

[10] ما بين المعقوفين إضافة في ق.

[11] سقط من ي قوله: «قبل أن يستقروا في الأرحام».

[12] ما بين المعقوفين إضافة في ق.

[13] في ي، وق: «أيضا».

فكلٌ ميسّر لما خلق له، سدّدوا وقاربوا؛ فإنّ صاحب الجنّة يختم له بعمل أهل الجنة، وإن عمل أيّ عمل، وصاحب النار يختم له بعمل أهل[1] النار، وإن عمل أيّ عمل»[2].

قال رسول الله[3] ﷺ: «خمسة لا تطفأ نيرانهم يوم القيامة، رجل أشرك بالله، ورجل عاقٌّ لوالديه، ورجل سعى بأخيه إلى سلطان جائر، ورجل قتل نفسا محرّمة، ورجل حمل ذنبه على الله»[4]، مثل من قال: بحر ليس له فعل.

وقال ﷺ: «خصلتان لا تنفع معهما صلاة ولا صوم: الإشراك بالله، وأن يزعم العبد أنّه أجبره على معصية»[5].

قال رجل من جهينة[6]: «يا رسول الله، متى يرحم الله عباده؟ قال: ما لم يعملوا بالمعاصي، ثمّ يقولوا: هي من عند الله /60و/ جبر، ولو شاء الله ما أشركنا»[7].

قال ﷺ: «ستة[8] لعنتهم ولعنهم كلّ نبي، صاحب الدعوة[9]: الزايد في كتاب الله [ﷻ][10]، والمكذّب بالقدر[11]، والمستحلّ لحرمات الله، والمتسلّط على أمّتي بالجبروت، والمستأثر بفيئها، والمستحلّ من عترتي[12] ما حرّم الله»[13]، والحديث يشمل القدريّة التي تثبت الأفعال خلقا منهم، والقدريّة التي تثبتها لله إجبارا منه، وقد قال الله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر:49].

قال ﷺ: «إذا قامت القيامة، نادى مناد[14]: يا أهل الجمع، أين خصماء الرحمن فتقوم القدريّة»[15].

وقال ﷺ[16] لوفد نجران حين قالوا: يكتب الله علينا الذنب، ثمّ يؤاخذنا[17] به؟ فقال: «أنتم[1] خصماء الله»[2].

---

[1] سقط من ن.

[2] ينظر: ابن أبي عاصم، السنة، ج1ص154 – 155 رقم 348، وقال الألباني عنه: إسناده حسن.

[3] سقط من م، وع، وص، وق، ون قوله: «رسول الله».

[4] لم نقف على من روى هذا الحديث.

[5] لم نقف على من روى هذا الحديث.

[6] في م، وع، وص، وق، ون: «جهنم».

[7] لم نقف على هذا الحديث، وفي الضياء حديث قريب منه دون ذكر أن الرجل من جهنم، ينظر: العوتبي، الضياء، ج2 ص136.

[8] سقط من ص.

[9] في ن: «دعوة».

[10] سقط من ي.

[11] في ص، وق: «بقدر الله».

[12] في م، وع، ون: «عترتي».

[13] ينظر ما سبق، ص 137.

[14] في ق، ون: «مناديا».

[15] ينظر ما سبق ، ص 137.

[16] في ع: «صلى الله عليه».

[17] في ي: «يؤاخذنا».

وذكر لعليٍّ رجل من القدريّة، فأخذ[1] السيف، فوضعه على ركبتي نفسه، فقال للقدريّ: أخبرني عن قولتك هذه التي تعمل، أبقدرة تملكها[2] مع الله، أم بقدرة يملكها الله دونك، أو بقدرة تملكها دون الله؟ فانقطع القدريُّ، ولم يجد ما يجاوبه به.

وسئل عليٌّ عن أعمال العباد التي يستوجبون بها النار، وكذا غيرها، فقال: هي من الله خلقٌ، ومن العباد عمل، ولم يخلق العبد والله فعل العبد؛ ولم يفعلاه[3]، بل فعله العبد لا الله، و"خلقه الله لا العبد"[4].

قال جابر بن زيد: «بلغني عن رسول الله ﷺ قال: «كلُّ شيء بقضاء وقدر، حتّى العجز والكيس»[5].

قال الربيع: «بلغني عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: إنّك لن[6] تجد ولن تبلغ حقيقة الإيمان، حتّى تؤمن بالقدر خيره وشرّه أنّه من الله؛ قال[7]: قلت[8]: /60ظ/ يا رسول الله، كيف لي أن أعلم خير القدر وشرّه؟ قال: أن تعلم أنّ ما أصابك، لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك؛ ـ أي ما مضى القضاء بإصابته، وما مضى بإخطائه[9] ـ فإن متّ على غير ذلك دخلت النار»[10].

وهو برفع[11] "العجز" و"الكيس"، عطفا على "كلٌّ"؛ وبالجرّ عطفا على "شيء"؛ والعجز على ظاهره، وهو عدم القدرة، وقيل: هو ترك ما يجب فعله، والتسويف؛ ويحتمل أنّه العجز عن الطاعة، ويحتمل العموم في أمور الدنيا والآخرة؛ والكيس ضدُّ العجز، وهو النشاط والحذق بالأمور.

---

[1] تكرر في ن.

[2] ينظر ما سبق، ص 137.

[3] سقط من ي.

[4] في ي: «بقدرتك»، وفي ن: «القدرة تملكها».

[5] في ق: «يفعله».

[6] سقط من ق.

[7] سقط من د قوله: «قال رسول الله ﷺ خمسة لا تطفأ نارهم ... بل فعله العبد لا الله وخلقه الله لا العبد».

[8] الربيع، الجامع الصحيح، ج1ص19رقم71وينظر الهيثمي،مجمع الزوائد،ج7ص208والطبراني،الأوسط،ج7ص29 رقم 6043.

[9] في ي: «أن».

[10] سقط من ن.

[11] في ي: «فقلت».

[12] في ي: «بإحفائه»، وجاء قوله: «أي ما مضى القضاء بإصابته وما مضى بإخطائه» في ع على الهامش مشارا إلى مقامها بعد قوله: «دخلت النار»، وفي م دون إحالة إلى مقامها من النص، وسقط هذا القول في س، وق، ون، ود.

[13] الربيع، الجامع الصحيح، ج1ص19، 20 رقم 72، وينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، ج1ص58.

[14] في ق، ون: «برفع»، ووقع في ترتيب الفقرات خلل، فالكلام هنا يتعلق بحديث جابر الذي سبق وهو: «كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس».

ولفظ أحمد ومسلم عن[1] ابن عمر موصولا: «كلُّ شيء بقدر حتَّى العجز والكيس»[2]، بإسقاط ذكر القضاء، وقد أتيته جابر.

والروايتان كلتاهما مخالفتان لرواية المصنف [ـرحمه اللهـ][3]، إذ فيها ذكر الزنى والسرقة، بدل العجز والكيس، وفيها[4] التصريح بأنَّ المعصية مخلوقة لله، وهو أوضح[5] في الردِّ على من قال: لا يخلق الله[6] المعصية؛ لأنَّه ولو كان العموم بكلِّ شيء شاملا لهما، لكن[7] فيها هذا العموم وزيادة التصريح بردِّ ما هو مذهب بعض المبطلين.

وروى أبو الليث عن عطاء بن السايب عن يعلى بن مرَّة قال: اجتمعنا مع نفر من أصحاب عليٍّ، فقلنا: لو حرسنا أمير المؤمنين، فإنَّه محارب، ولا نأمن أن يغتال، فبينما نحن عند باب حجرته حين خرج للصلاة، فقال: ما شأنكم؟ فقلنا: حرسناك يا أمير المؤمنين، لأنَّك محارب، وخشينا[8] أن تغتال؛ فقال: أمن أهل السماء حرستموني، أم من أهل الأرض؟ قالوا: بل من أهل الأرض، فكيف نستطيع أن نحرسك من أهل السماء؟ قال: فإنَّه لا يكون في الأرض شيء حتَّى يقدِّره الله في السماء، وليس من أحد إلاَّ وقد وكل به[9] ملكان يدفعان /61و/ عنه، حتَّى يجيء قدره، فإذا جاء قدره خلَّيا بينه وبين قدره.

(فنقضت ذلك المعتزلة، ومن قال بقولهم من الزيدية،) القدريَّة (الذين أزالوا[10] قدرة الله) هكذا في أفعال الخلق، من غير اعتبار متعلَّق لها، (وتقديره) باعتبار تشخُّص[11] فعل، (وسلطانه) قوَّته، وتمكُّنه على كلِّ ما يشاء، (على أعمال العباد) تنازع فيه قدرة وسلطان، (واكتساب كلِّ مكتسب) عمدا أو خطأ أو طبعا، (من إنس وجانّ[12] وملك وبهيمة،) وفعل وبعوض، ونحو ذلك من كلِّ ذي روح، (وأعمال أهل الجنَّة)، وأهل النار، قبل[13] الموت وبعد دخولهما، و[14]في المحشر، والذهاب إلى المحشر والخروج منه.

---

[1] سقط من ق.

[2] مسلم، كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، رقم 2655؛ أحمد، المسند، ج2ص110 رقم 5893.

[3] ما بين المعقوفين إضافة من ي.

[4] سقط من ق قوله: «وفيها».

[5] في ق، ون: «واضح».

[6] في س: «على من قال إن الله لا يخلق».

[7] في ي، وم، وس، وع: «لكان».

[8] في ي: «فخشينا».

[9] سقط من س.

[10] في ن، ود: «أزالوا عن الله».

[11] في ي: «شخص».

[12] في ن: «وجن».

[13] في ق: «وقبل».

[14] سقط من ق.

وبسط ما قال المصنف: أنّ أبا القاسم البلخيّ وشيعه، قالوا: لا يقدر الله ـ سبحانه وتعالى ـ على مثل فعل العبد، لأنّه إمّا طاعة، أو معصية، مشتملة على مفسدة، أو عبث محال[1] عنهما، أو متساويين[2]، هما طاعة من جهة، معصية من جهة،؛ والكلّ محال منه[3] ـ تعالى ـ؛ لأنّ الطائع مأمور، والطاعة ما كان عن أمر، والعاصي منهيّ، والمعصية ما كان عن نهي؛ ولا أمر ولا ناهي لله ـ تعالى ـ؛ إذ لا يفوقه أحد، كما لا يساويه[4].

قلنا: ما ذكر من كون الفعل طاعة أو معصية، هو من صفات الأفعال، اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا، وصدوره[5] بحسب قصدنا ودواعينا، فإنّا نقصد إلى الصلاة مثلاً، لأجل طاعة الله، وطلب الجنّة، وأداء[6] الفرض؛ وليس الله[7] ـ تعالى ـ كذلك، لأنّ أفعاله ـ تعالى ـ لا تعلّل بالأغراض؛ وقول الله ﷻ: "فعلت كذا لأجل كذا"، أو "حكمت به لأجل كذا"، صورة تعليل؛ والمراد أنّ الحكمة كذا؛ فجاز أن يصدر عنه /61ظ/ مثل فعل العبد، مجرّد[8] عن تلك الاعتبارات، فإنّه منزّه عنها؛ لأنّ أفعاله ـ تعالى ـ لا لقصد وداع، لأنه ـ تعالى ـ لا يستكمل؛ فجاز أن تصدر عنه الطاعة، أي: يخلقها مجرّدة عن كونها طاعة[9]، لا حركة له، ولا سكون؛ بل يتّصف المخلوقة هي منه بالحركة والسكون والاتّصاف بالطاعة؛ وأن تصدر منه المعصية، أي: يخلقها مجرّدة عن كونها معصية، لا حركة ولا سكون؛ بل يتّصف المخلوقة هي منه بالمعصية والحركة والسكون.

فالله ـ جل وعلا ـ لا مطيع ولا عاص، ولا مؤتمر، ولا منته، فهو الخالق لكلّ شيء، حسنا أو قبيحا؛ فالمخلوقات إليه كلّها على حدّ[10] سواء.

وحاصل ذلك أنّ خلقه الفعل، هو إيجاده من عنده، بلا اختيار من العبد؛ بلا[11] جزاء أو به، فالجزاء إن كان طاعة، أو معصية؛ وفي العبث خسر.

---

[1] في ي: «حل».

[2] في م، وع، وس: «متساويين»، في د: «أو مشتمل على متساويين».

[3] في ق، وف: «عنه».

[4] ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 78.

[5] في ع: «وصدور».

[6] في ع: «وداء».

[7] سقط من ق قوله: «وطلب الجنة وأداء الفرض وليس الله».

[8] سقط من ق.

[9] سقط من س.

[10] سقط من ي.

[11] في م، وع، وف، س: «فلا».

وقالت الجبائيّة[1]: لا يقدر على عين فعل العبد للتمانع، فإنّه إن أراد فعلا والعبد عدمه، فإن وقع الفعل والعدم، اجتمع النقيضان، أو لم يقعا ارتفع النقيضان، أو وقع أحدهما، فمريد الآخر عاجز غير إله[2].

قلنا: هذا مبنيٌّ على تأثير قدرة العبد وهو باطل؛ ولو سلّمنا تأثير قدرته، لقولنّ: قدرة الله أقوى، فهي[3] المؤثّرة لا قدرة العبد، فلا يلزم من ذلك انتفاء قدرته ـتعالىـ بالكليّة، وهذا الانتفاء مُدّعاهم، وهو باطل؛ لكن في إثبات[4] تأثير قدرة العبد[5] تشريك لله وغيره في التأثير؛ وذلك عجز في الألوهيّة، لأنّها الاستقلال[6] بكلّ خلق، وكلّ تأثير؛ فقد صار له شريك[7] في التأثير.

وقال النظّام[8] /62و/ ومتّبعوه: لا يقدر على فعل القبيح، لأنّ فعله مع العلم بقبحه سَفَه، وبلا علم جهل، والله لا يجهل، ولا يسفه.

قلنا:لا قبح في فعله للقبيح، لأنّ فعله[9] إيّاه[10] إيجاده،لا حركة أو سكون[11]، لأنّ له التصرُّف[12] في ملكه بما يشاء[13].

وقال الثنويّة: لا يقدر[14] على الشرّ، وإلا كان خيّرا ـبشدّ الياءـ شرّيرا معا؛ ما شأنه إلاّ الشر، وما شأنه إلاّ الخير؛ وذلك جمع للضدّين؛ فأثبتوا إلهين اثنين.

قلنا: هو فاعل للخير وفاعل للشرّ؛ أحدهما في إنسان مثلا، والآخر في الآخر؛ وأحدهما في إنسان في وقت، والآخر

---

[1]) في ي: «البحائية»؛ والجبائية من فرق المعتزلة بالبصرة، نسبة إلى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وابنه أبي هاشم عبد السلام، وقد انفردت الجبائية بمسائل عن المعتزلة كما انقسمت فيما بينها بين آراء الأب والابن، أحصاها الشهرستاني. ينظر: الملل، ج1 ص 93 – 98.

[2]) في ي: «أنه».

[3]) سقط من ق، وفي ن: «هي».

[4]) سقط من ي.

[5]) سقط من س.

[6]) في ي، وم: «الاستقلال».

[7]) في ي: «شريط».

[8]) في ي، وس، وق: «النكام»؛ وهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام البصري، (ت 231هـ) من الطبقة السادسة. ينظر: عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص 264.

[9]) سقط من ق قوله: «للقبيح لأن فعله».

[10]) سقط من ن.

[11]) في ي، وق: «سكونا».

[12]) في ع: «في التصرف».

[13]) في ق: «شاء».

[14]) في ي: «يقدر».

فيه أيضا في وقت آخر؛ فلا جمع بين متضادين؛ وفعله لذلك خلقه إياه، كما خلق الدويبات القبيحة كالخنزير وغيرها.

وأمّا عدم إطلاق الخيّر والشرير عليه ـتعالىـ فلعدم التوقيف، ولقبح[1] أن يقال: شرّير، فلو جمع مع خيّر، كما لا يحسن أن يقال: "خالق الخنازير"[2]، ودون هذا أن يقال: "خالق الخنازير وغيرها"؛ وإنّما يقال: "خالق[3] كلّ شيء"، وأيضا فلأنّ[4] "شرّير" بمعنى: مقتضى طبيعته الشرّ، ولا[5] يوصف الله بالطبع؛ وأمّا الوصف بالضارّ وحده، فلا! بل مع ذكر النافع؛ إلاّ في تشخيص، فنقول في مضرور: الله هو الضارّ له.

وقال المنجّمون: الكواكب المتحرّكة بحركات الأفلاك، هي المدبّرة في عالم الدنيا، لدوران الحوادث السفليّة وجودا وعدما ـأعني زيادة ونقصاـ؛ وللتغييرات[6] الواقعة في حوف فلك القمر[7]، وجودا وعدما، كالليل والنهار، /62ظ/ والفصول الأربعة، مع مواضع الكواكب في البروج، ككون الكوكب[8] الفلانيّ في برج كذا، ومنزلة كذا، ومقابله مثلا كذلك؛ ومع أوضاعها بعضها إلى بعض، بأن يكون بين كذا وكذا درجة أو برج، و[9]إلى السفليّات؛ وأظهرها ما نشاهد من اختلاف الفصول الأربعة، وما يتحدّد[10] من الحرّ والبرد والاعتدال، بواسطة قرب الشمس من سمة الرأس وبُعدها[11] عنه، وتوسّطها فيما بينهما؛ وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة، فإنّ المولود إذا ولد ينظر إلى طالعه ـأعني النجم الذي على الأفق من جهة المشرقـ فإن كان سعيدا، فالمولود سعيد؛ وإن[12] كان نحيسا فالمولود نحيس؛ على معتقدهم أنّ من النجوم سعيدا ونحيسا.

قلنا: الدوران لا يفيد العلّيّة؛ ولا سيّما إذا تحقق التخلّف، كما في تأومين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة؛ ولا يمكن أن يحال[13] بذلك على ما بينهما من التفاوت بقدر الولادة، كولادة أحدهما أوّل الساعة، والآخر آخرها، لأنّ التفاوت عند هؤلاء، في وقت درجة لا يوجب تغيّر الأحكام بأنفاقهم؛ وإنّ من الجائز أن يولد

---

[1]) في ي: «والقبح».

[2]) في ق: «خالق الخنازير».

[3]) في ق: «خالق».

[4]) في ي: «فإن».

[5]) في ق، ون: «فلا».

[6]) في س: «وللتغيرات»، وفي: «والتغييرات».

[7]) في ي، وق: «القمر».

[8]) في ن: «كوكب».

[9]) سقط من ق، ون.

[10]) في س: «يتحدد».

[11]) سقط من ق قوله: «من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمة الرأس وبُعدها».

[12]) في ق، ون: «فإن».

[13]) في ي: «تحل»، وفي ق: «الحال».

في وقت ويختلفا؛ وإن [كان][1] ذلك ـ باتفاق منهم ـ لا ينشأ عنه[2] سعادة الآخرة وشقاوتها، لأنّ سعادة الآخرة وشقاوتها لا يعلمها إلاّ الله؛ وما يذكر من إدراك بعض المنجّمين شيئا، لعلّه ظنّ، بأمارات لا يلزم صدقها.

وشوهد توأمان أحدهما في قوّة وغنى، والآخر في ضعف وفقر، مع /63و/ أنّهما من رحم واحدة، وصلب واحد؛ ومن الجائز أن تلد مؤمنة ومشركة في دقيقة واحدة، وقد حملنا كذلك؛ ويكون ابن المؤمنة في الإيمان والزهد، وابن المشركة في الإشراك، أو بالعكس.

وأيضا لو كان فعل النجوم مؤثّرا لكان مؤثّرا بالطبع؛ فنقول: من طبعها؟ فالله هو الطابع لها، إذ لا يحدث الطبع بلا طابع.

وقال الفلاسفة الإلهيّون[4]: الله ـ تعالى ـ واحد حقيقيّ، والواحد لا يصدر عنه أثران، والصادر عنه ابتداء هو العقل الأوّل، والبواقي صادرة عنه بالوسائط.

قلنا: لا نسلّم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد[5]؛ وذلك أنّ الحكماء الكفرة ـ لعنهم الله ـ أثبتوا عقولا عشرة، وأثبتوا في العالم قسما ثالثا ليس جوهرا ولا عرضا، وسمّوه بالجوهر المجرّد، لتجرّده عن المادّة وعلائقها، وجعلوا منه العقول العشرة؛ وزعموا أنّ الله ـ تعالى ـ علّة في[6] وجود العالم؛ فهو عندهم فاعل بالذات، لا بالاختيار[7] ـ لعنهم الله ـ إذ جعلوه مصدرا[8] مقهورا مطبوعا، فلا بدّ من طابع، فيكون حادثا ويتسلسل الأمر.

وقالوا بقدم[9] العالم، وهو كلام متناقض. فإنّ كونه معلولا لله تصريح بحدوثه من الله.

وزعموا ـ لعنهم الله ـ أنّه ـ تعالى ـ لكونه ـ تعالى ـ واحدا، لا تكثّر فيه بوجه، لم ينشأ عنه إلاّ معلول واحد، هو العقل[10] الأوّل؛ ونشأ عن هذا العقل هيولى[11] الفلك الأعظم، الذي هو التاسع الأطلس، أي الخالي عن

---

[1] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[2] في ي: «عنهم».

[3] سقط من ق.

[4] في ن، وق: «الألوهيون»، وفي هامش ن: «وفي المؤلف الإلهيون».

[5] تكرر قوله «لا يصدر عنه إلاّ الواحد» في ي.

[6] سقط من د قوله: «يصدر عنه مثل فعل العبد تجرد عن تلك الاعتبارات .... لتجرده عن المادة وعلائقها وجعلوا منه العقول العشرة وزعموا أن الله تعالى علة في».

[7] في ن: «باختيار».

[8] في س: «مقدم».

[9] في ن: «للعقل».

[10] هكذا ورد في س، ود، وفي النسخ الأخرى: «هيولى»، ونلتزم بما في د، لأنها من المؤلف وهي الضبط الصحيح، ولا نشير بعد إلى اختلاف النسخ فيها لكثرة ورودها.

الكواكب، المسمَّى في لسان الشرع ـ بزعمهم ـ بالعرش، وصورته و/63ظ/نفسه وعقله، باعتبارات أربعة: وجوده، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، وعلمه بذلك الغير؛ فنشأ عنه الهيولى باعتبار إمكانه لذاته، والصورة باعتبار علمه بذلك الغير، والعقل باعتبار وجوده، والنفس باعتبار وجوبه بالغير.

قيل: وبتعدُّده الاعتباريِّ اندفع ما يقال مذهبهم أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد؛ وصدور الأمور الأربعة عن العقل يخالفه.

ونشأ عن العقل الثاني الذي هو عقل التاسع، عقل الفلك الثامن، الذي هو فلك الثوابت، المسمَّى في لسان الشرع ـ بزعمهم[1] ـ بالكرسيِّ وهيولى وصورته ونفسه، بتلك الاعتبارات؛ وعن العقل الثالث الذي هو عقل الثامن عقل الفلك السابع، الذي هو فلك زحل وهيولى وصورته ونفسه، بتلك الاعتبارات؛ وهكذا عقل السادس الذي هو فلك المشتري؛ وعقل الخامس الذي هو فلك المريخ؛ وعقل الرابع الذي هو فلك الشمس؛ وعقل الثالث الذي هو فلك الزهرة؛ وعقل الثاني الذي هو فلك عطارد؛ وعقل الأوَّل الذي هو فلك القمر؛ كلٌّ منها صادر عن العقل قبله؛ لكن العقل العاشر الذي هو عقل الفلك الأوَّل هو العقل المسمَّى بالمدبر لعالم[2] الكون والفساد، وبالعقل الفعَّال لتأثيره في العالم السفليِّ، وبالعقل الفيَّاض لإفاضته على كلِّ قابل من العناصر والمركبات منها ما يستحقه؛ وإفاضته واحدة، والاختلاف بحسب القبول؛ ونشأ عن هذا العقل العاشر العناصر الأربعة والمركبات منها، على أوجه[3] مختلفة بحسب ما لها من الاستعدادات المسبَّبة عن تحدُّد الأوضاع الفلكيَّة.

ولا يخفى أن ذلك /64و/ كفر، وإذا ثبت عندهم ـ لعنهم الله ـ أنَّ الصادر الأوَّل عقل، فله اعتبارات ثلاثة[4]: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، فيصدر عنه بكلِّ اعتبار أمر؛ فباعتبار وجوده يصدر [عنه][5] عقل، وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس، وباعتبار إمكانه يصدر جسم، وهو الفلك الأوَّل؛ وإنَّما قلنا إنَّ الصدور عنه على هذا الوجه، إسنادا للأشرف[6] إلى الأشرف، والأحسنِ إلى الأحسنِ، فإنَّه أحقُّ؛ وكذلك يصدر من[7] العقل الثاني عقل ثالث، ونفس ثانية، وفلك ثان، و[8]هكذا، إلى العقل العاشر الذي هو في مرتبة الفلك التاسع، وهو فلك

---

[1] سقط من ي.

[2] في س: «للعالم».

[3] في ق: «وجوه».

[4] في س: «ثلاث».

[5] ما بين المعقوفين إضافة في س.

[6] في ن: «إسناد الأشرف»، وفي ق، وي: «إسناد للأشرف».

[7] في ن: «عن».

[8] سقط من ق.

القمر، ويسمّى العقل الفعّال المؤثّر في هيولى العالم السفليّ، المفيض[1] للصور والنفوس، والأعراض، على العناصر[2] البسيطة، وعلى[3] المركّبات منها، بحسب ما يحصل [لها][4] من الاستعدادات المستّة عن الحركات الفلكيّة والاتصالات الكوكبيّة، وأوضاعها.

قلنا: هذه الاعتبارات إن كانت وجوديّة، فلا بدّ[5] لها[6] من مصادر[7] متعدّدة، وإلا بطل قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، فبطل أصل دليلكم؛ وإن كانت اعتباريّة، امتنع أن تصير حرّ، مصدر الأمور الوجوديّة.

وقد يجاب عنه بأنّها ليست[8] حرّا من المؤثّر، بل هي شرط للتأثير، والشرط قد يكون أمرا اعتباريًّا، لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأوّل، فيجوز أن تكون بحسبها مصدرا[9] لأمور متعدّدة، كالمعلول الأوّل، وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات؛ وإسناد الأشرف إلى الأشرف خطأٌ، لا يلتفت إليه في المطالب العلميّة[10].

وإسناد /64ظ/ الفلك الثامن ـ مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثّرة كثرة لا تحصى ـ إلى جهة واحدة في العقل الثاني ـ كما زعموا[11] ـ مشكل جدًّا؛ وكذا إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا ـ مع كثرتها الفائقة عن الحصر ـ إلى العقل الفعّال مشكل أيضا.

ولا يخفى على الفطن المنصف[12] ضعف ما اعتمدوا عليه[13]، فإنّهم خبطوا، تارة اعتبروا في العقل الأوّل جهتين[14]، وجوده وجعلوه علّة لعقل، وإمكانه وجعلوه علّة لفلك؛ ومنهم من اعتبر بدلهما تعقّله[15] لوجوده وإمكانه علّة لعقل وفلك؛ وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه، وتارة من أربعة أوجه، فرادوا علمه بذلك الغير، وجعلوا

---

[1] في ي: «المفيد».

[2] في ي: «والأعراض والعناصر».

[3] سقط من ق في قوله: «الصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى».

[4] ما بين المعقوفين إضافة في ن، و.

[5] تكرر في م، وع قوله: «فلا بد».

[6] سقط من ن.

[7] في ق: «فلا بد من مصادر».

[8] سقط من ي.

[9] في ن، وق: «مصدر».

[10] سقط من ق في قوله: «وإسناد الأشرف إلى الأشرف خطأ لا يلتفت إليه في المطالب العلمية».

[11] سقط من ق.

[12] في ي، ون، وق: «المصنف».

[13] في ي: «له».

[14] في ي: «جهتين»، وفي م، ون: «جهتين»، وفي ق: «جهتين».

[15] في س، وق، ون: «تعلقه».

إمكانه[1] علّة لحيول الفلك، وعلمه علّة لصورته، وإنّه مشتمل على تحكُّمات لا يقتضيها عقل، ولا يعضدها نقل.

(وقال بعضهم) بعض القدريّة: **(إنّ المسبّبات عن أفعال العباد)** كحركة[2] القفل والباب والسلسلة لتحريك المفتاح **(مثل ذلك،)** أي: إنّ الخالق[3] لما تولّد من حركة من[4] تحريكه هو الفاعل، وكذا إذا رمي[5] حجر[6] إلى علوّ ورجع، فرجوعه مخلوق لهم، لأنّه تولّد من فعلهم، وثقله حين الصعود خلق منهم.

والصواب إنّ ذلك خلق لله[7] ـتعالى ـ، كيف يصحّ في عقولهم أنّهم خلقوا رجوعه؟ ولو أرادوا ألاّ يرجع لرجع قطعا ولو كرهوا.

اعلم: أنّ المعتزلة لمّا أسندوا أفعال العباد إليهم، ورأوا أنّ فيها ترتّبا، وأنّ الفعل المترتّب[8] على آخر يصدر عنهم، وإن لم يقصدوا إليه أصلا، فلم يمكنهم هذا إسناد الفعل المترتّب إلى ثانٍ فدرجوا فيه ابتداء[9]، لتوقّفه على القصد، فقالوا[10] بالتوليد. /65و/

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا[11] آخر، كحركة اليد أوجبت حركة المفتاح، ولو لم يقصدها، ويردّه إسناد جميع الممكنات إلى الله ـتعالى ـ ابتداء، وأنّه يلزم من التوليد اجتماع قادرين على مقدور[12] واحد[13]، أو ترجيح بلا مرجّح، فإنّه إذا جذب رجل شيئا ودفعه الآخر إلى جهة[14] الأوّل في وقت واحد، فحركته إمّا بالجذب والدفع، فلزم ثبوت مقدور لقادرين، وإمّا بأحدهما فيلزم تحكُّم.

وقال ضرار بن عمرو وحفص الفرد من المعتزلة، بعدم التوليد فيما قام بغير محلّ القدرة، فإنّ المتولّد إمّا قائم

---

[1] في ي، وق: «مكانه».

[2] في ي، وم، وب، وس، وق: «حركة».

[3] في ي، ون، وق: «الخلق».

[4] سقط من ق.

[5] في م، وق: «إذرمي»، وفي غ: «إذا رمى»، وفي ي، وق، ون: «إذ رمى»، والذي أثبتناه من ص بالبناء للمفعول بناء على ما يأتي من رفع نائب الفاعل في أغلب النسخ.

[6] في ي، وق، ون: «حجرا».

[7] في ي: «لله».

[8] في ق: «المرتب».

[9] في ي: «بابتداء».

[10] في ن: «فقالوا».

[11] في ي: «فعلا».

[12] سقط من ق قوله: «على مقدور».

[13] سقط من د.

[14] في ي: «الآخر إلى جهته».

بمحلّ القدرة، كالعلم النظريّ المتولّد من النظر؛ وإمّا قائم بغير محلّها.

فقال بعض المعتزلة: كلّها فعل لفاعل السبب، كمن مات قبل بلوغ سهمه، فإنّ الإصابة والألم الحادثة منها هي من فعل المُيت.

وقال ثمامة بن أشرس[1]: هي حوادث لا محدث لها.

وقال النظام: من فعل الله لا من فعل العبد، ما كان في محلّ القدرة، أو كان في غيره وواقق اختياره فمن فعله، كالقطع والذبح، أو لم يوافقه فليس من فعله، كالآلام[2] في المضروب، والاندفاع في المدفوع.

والمعتزلة القائلون بإسناد المتولّدات إلى العباد ادّعوا الضرورة تارة، كأبي الحسين[3] وأتباعه، وجنحوا إلى الاستدلال أخرى، كالجمهور منهم.

أمّا الضرورة فكمن دفع حجرا اندفع إلى جهة أرادها، فاندفاعه ضروريٌّ، صدر عن دفعه، وليس هذا الاندفاع فعلا للدافع مباشرا له، فهو بواسطة الدفع متولّد من الدفع؛ ويؤيّده اختلاف الأفعال التي /65ظ/ سُمّيت متولّدة باختلاف القوى، فالقويّ يحمل ما لا يقوى على حمله الضعيف؛ ولو رفع بقدرة الله -زعموا- لجاز تحرُّك الجبل باعتماد الضعيف النحيف، وعدم تحرك الحردلة باعتماد القويّ؛ بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الحردلة، فالمتولّد مستند إلى القدرة الحادثة، بتوسُّط أفعال أُخر.

قلنا: هي خلقها عقب من أفعال العباد، لا لفعل العبد، خلقها منه مترتّبة على فعله.

وأمّا الاحتجاج فلهم[4] فيه وجوه[5]:

الأول ــ ورود الأمر والنهي بالأفعال المتولّدة، كما ورد بالأفعال المباشرة؛ كتحمُّل الآلام في الحروب والحدود، وبناء المساجد والقناطر، والمعارف النظريّة؛ فإنّا[6] أمرنا بذلك وحوبا، أو ندبا؛ فلولا تعلُّقها بالقدرة الحادثة لم يحسن التكليف بها، كما لا يحسن التكليف بإيجاد الأجسام والألوان، ولا شبهة أنّها بواسطة لا مباشرة للقدرة.

الثاني ــ المدح على ذلك التحمُّل، والذمُّ على الجزع، وعلى[7] الترك، والثواب والعقاب؛ فلولا أنّها من فعل العبد، لم يكن ذلك.

---

[1] في ق، وم: «أبشرس»، وفي ن، وه: «أسرش»، وهو أبو معن ثمامة ابن أشرس النميري، معتزلي من الطبقة السابعة عند عبد الجبار، عاصر المأمون، وله مناظرات. ينظر: عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص 272 – 275.

[2] في ق، وه: «كالألم».

[3] في ق: «الحسن».

[4] في كل النسخ: «منهم»، والذي أثبتناه من ف، وهو الصحيح حسب السياق.

[5] في ي: «وجوه».

[6] في ي: «فإنه».

[7] سقط من ي.

والثالث ـ نسبة الفعل إلى العبد، كما يقال: "حمل زيد الثقل وأمّ"، و"ذلك حقيقة لا مجاز فالفعل منه.

ونجاب في ذلك كلّه: بأنّ المتولّد مخلوق لله عقب الفعل، واستحقاق المدح والذمّ باعتبار المحليّة والتسبُّب، لا باعتبار الفاعليّة، وترتّب الثواب والعقاب على التسبُّب، وعبارة الأشعريّة: "ترتّبهما كترتُّب[2] سائر العاديات"[3]، وأمّا حديث النسبة، فمبنيّ على الظاهر، بحسب العرف، وكلامنا في الوقع بحسب الحقيقة.

قلنا أيضا: لم لا[4] يكفي اعتبار أنّ الأفعال دواع للمتولّدات، وإجراء العادة[5] بخلق المترتّبات /66و/ بعد الأفعال المباشرة؟ وكفى ذلك في حسن الأمر والنهي، والمدح والذم في النسبة، ولو لم تكن مقدورة لهم ولا متولّدة من أفعالهم.

ونحن[6] ننفي التوليد والتولّد، ورمّا[7] ذكر ذلك بمعنى الترتُّب[8]، لا بمعنى أنّه تولّد الفعل بدون الله ـ سبحانه ـ.

وكلّ عاقل يجد من نفسه أنّه[9] فعله الاختياريّ مقارن لقدرته وقصده، لا أنّ قدرته مؤثّرة[10] في فعله، وكذا الحال في المتولّدات والأفعال المباشرة للقدرة[11]، وإن سلّمنا أنّها تقع على حسب القصد، لكن لا يتصوّر ذلك في المتولّد، لأنّ المتولّد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب، وبعد موته بدهر طويل، فكيف يكون على حسب قصده؟ وإن وقع على حسب قصده لم يلزم أن يكون من أفعاله، لأنّ المباشر فعل له، لا لمجرّد ذلك، بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب، والمتولّد [محتاج][11] إلى السبب قطعا.

وأجاب الآمديّ[12] عن مسألة الدفاع الحجر، بأنّ الاختلاف ـ أي: التفاوت ـ إنّما هو في كثرة المقدورات لكثرة القُدَر[13]، وليس في ذلك ما يدلّ على وقوع الفعل بالقدرة، ولك أن تقول: "جاز أن يكون وجود الاندفاع

---

1) سقط من ق.

2) في ي: «كترتيب».

3) سقط من ق.

4) في ن: «العادات».

5) سقط من ق قوله: «ونحن».

6) في ق: «ورمّا».

7) في ن، وق: «الترتيب».

8) سقط من ي.

9) في م، وع، وص، وق: «مؤثر».

10) في م، وع، وص، وق، ون: «بالقدرة».

11) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

12) الآمدي علي بن أبي علي بن محمد بن سالم سيف الدين، ينسب إلى آمد بالعراق، ولد بها سنة 551هـ، عالم متكلم فقيه أصولي، توفي سنة 631. ينظر: مقدمة تحقيق كتاب "أبكار الأفكار"، للآمدي، ج1 ص07.

13) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 235.

على حسب القصد والإرادة، بطريق الخلق[1] على سبيل العادة"؛ وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب[2] اختلاف القُدَر، فلا يصحُّ دعوى الضرورة وتأييدها[3].

واعلم أنّ المتولّد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة، يمتنع باتّفاق المعتزلة أن يقع مباشرا للقدرة الحادثة، من غير توسُّط السبب، وإلاّ جاز اجتماع متولّد ومباشر في محلّ واحد، لأنّ وجوده فيه لوجود سببه ممكن، والمفروض أنّه يمكن وقوعه فيه مباشرا، فقد جاز وجودهما فيه مع اتّحاد القدرة المؤثّرة فيهما[4]؛ /66ظ/ وهما مثلان فاجتماع المثلين محال، مع أنّه يفضي إلى جواز حمل الذرّة للحبل العظيم، بأن يحصل في الحبل من قدرة الذرّة[5] أعداد[6] من الحمل موازية لأعداد أجزائه، فيرتفع الحبل بتلك الأعداد من الحمل، وذلك محال.

ويجاب بأنّ القول بامتناع اجتماعهما يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين في محلّ واحد، فإنّ المعتزلة جوّزوا اجتماعهما مطلقا، إلاّ قليلا منهم، قالوا: لا يجوز اجتماع حركتين متماثلتين، ويجوز في غيرهما.

ونقول: لا يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا[7] اجتماع المثلين؛ إذ قد يكون تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد، مشروطا بشرط عدم السبب، كما أنّ وقوعه[8] تولّدا مشروط[9] بوجوده؛ فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطهما[10]، بل يكون وقوع كلّ من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر؛ ويجوز أنّ تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولّد[11] لا في غيره، وذلك التأثير على سبيل البدل، لما ذكر لئلا يلزم [اجتماع][12] تأثيرين على شيء واحد.

واعلم أنّ بعض المعتزلة منع وقوع الفعل المتولّد لله -تعالى- وجميع أفعاله عندهم بالمباشرة بلا سبب، ووافقهم أبو هاشم[13] في أحد قوليه[14]، وإلاّ احتاج في فعله إلى سبب[15] مولّد لذلك الفعل، كاحتياج العباد إلى السبب في التولّد، وهو على الله محال.

---

1) في ي: «القصد».
2) في س: «بسبب».
3) في ق: «وتأييدها».
4) سقط من ق قوله: «فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما».
5) سقط من ي قوله: «للحبل العظيم بأن يحصل في الحبل من قدرة الذرة».
6) في ي: «أعداد».
7) في ق: «تولد»، وفي ي، ود: «توليد».
8) في ي: «موقوعه».
9) في ي، ود: «مشروطا»، وفي ق، ود: «تولد مشروط».
10) في ق: «شروطهما».
11) في ق: «بالتوليد».
12) ما بين المعقوفين إضافة في س، ود.
13) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من أشهر أئمة المعتزلة، من الطبقة التاسعة، توفي سنة 247هـ. ينظر: عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص 304.
14) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص229.
15) في م، ع: «السبب».

وأجيب بأنّ لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل بلا سبب، وهو باطل لجواز وقوع المتولّد من فعل العبد مباشرا له، وقد قال به أبو هاشم أيضا في[1] الباري في أحد قوليه[2]، ولو منعه في غير الباري؛ مع أنّ الاحتياج إلى السبب المولّد لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالّها، إذ هنا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد[3] الأعراض إلى إيجاد الأجسام، فما هو العذر هناك[4] هو العذر هنا[5].

والتحقيق أنّه لا محذور، لأنّ الاحتياج راجع /67و/ إلى الفعل المتولّد والعرض، وجوّزه[6] بعضهم ووافقهم[7] أبو هاشم؛ لما يحكم به الحس[8] من حركة الأغصان والأوراق بحركة الرياح، وحركة الرياح فعل الله، وحركة الأغصان والأوراق تولّدت من فعله[9].

ويجاب بأنّ ترتّب فعل على آخر، لا يستلزم أن يكون مسبّبا له، لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله ـ تعالى ـ ابتداء، والترتّب لمجرّد إجراء العادة.

وقالوا: العلم النظريّ يتولّد من النظر ابتداء، ولا يتولّد من تذكّر النظر؛ بمعنى: أنّه إذا[10] غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه، ثمّ تذكّر النظر، فالعلم الحاصل عند التذكّر لا يكون متولّدا منه، بل مقدورا مباشرا بالقدرة[11]، لأنّ تذكّر النظر ضروريّ، من فعل الله ﷻ، فلو وقعت المعرفة بالله بالنظر متذكّرا لكانت ضروريّة، فامتنع التكليف بها.

وهذا باطل إجماعا؛ وذلك بناء على أنّ التكليف لا يكون إلاّ بمقدور عليه، مخلوق له.

ويجاب بعدم[12] تسليم هذا، فإنّه يكلّف أيضا بما لم يخلق له، ولأنّ تذكّر النظر المولّد[13] يولّد العلم، ولو عارضته شبهة، لأنّه قبل[14] معارضتها مثله بعدها.

---

[1] سقط من ق.

[2] في م، ز، ق، ن، ود: «قوله» وينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 236.

[3] سقط من ق قوله: «بدون محالّها إذ هنا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد».

[4] في النسخ ما عدا ن، ود: «هناك».

[5] فيما عدا د: «فما هو العذر هنا هو العذر هناك».

[6] في ق: «وجوزه».

[7] في ي: «ووافقهم».

[8] في ق، ن: «الحس».

[9] ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 236.

[10] في ن: «إذه».

[11] فيما عدا د: «بالقدرة».

[12] في س: «بعدم».

[13] في ق، ن: «المولود».

[14] في ن: «قبل».

ونجاب بأنّا لا نسلّم إمكان عروض[1] الشهوة مع تذكّر النظر الصحيح[2]، وكلامنا في النظر الصحيح؛ وإن سلّمنا إمكان عروض[3] الشهوة عند تذكّر النظر الصحيح[4]، فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشهوة، ولا يمنع توليده عند عدمها، كما في ابتداء النظر، فإنّ عروض[5] الشهوة يمنع توليده، ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها.

وإن قيل: الشهوة من فعل العبد، والتذكّر من فعل الله؛ فيلزم من منع الشهوة توليده دفعٌ[6] فعل العبد لفعل الله، وذلك باطل، بخلاف دفع الشهوة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا.

قلنا: يلزمكم مثله في إمساك القويّ الشيء من أن تحركه الرياح.

قالوا: إنّ الأصوات /67ظ/ والآلام من الآدميّين لا تحصل إلاّ بالتوليد، إذ لا يعقل وجود صوت إلاّ باعتمادات لبعض الأجرام على بعض، واصطكاك بينها[7]، وكذا الحال في الآلام، فلو لم تكن بالتوليد لم تتوقّف على هذه الأسباب.

قلنا: ليست أسبابا، بل شروط[8] لوقوعها من القدرة؛ ثمّ إنّ الأسباب مخلوقة لله ﷻ، وزاد أبو هاشم التأليفات مطلقا، لتوقّفها[9] على المجاورة، فتتولّد منها[10].

ونجاب بأنّ المجاورة شرط للوقوع من القدرة، أو سبب مخلوق لله ﷻ، ومنعه أبو عليّ في التأليف القائم بجسمين[11]، هما أو أحدهما محلّ القدرة، كمن ضمّ أصبعا إلى أخرى، أو[12] إلى غيرها، فلا توليد، بخلاف التأليف القائم بمحلّين غير محلّ القدرة، كجسمين مباينين محلّها، فلا يقع إلاّ بتوليد، لأنّ الفعل الصادر عن[13] العباد في محلّ خارج[14] بتمامه عن محلّ قدرتهم لا يكون مباشرا باتّفاق القائلين بالتوليد.

واعلم أنّ القائلين بالتوليد، فسّموا المتولّد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه، دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال

---

1) في ن: «عروض».

2) في ق: «صحيح».

3) في ق، ون: «عروض».

4) سقط من ي قوله: «وكلامنا في النظر الصحيح وإن سلمنا إمكان عروض الشهوة عند تذكر النظر الصحيح».

5) في ق، ون: «عروض».

6) سقط من ق.

7) في كل النسخ ما عدا د: «بينهما».

8) في ق: «شروطا».

9) في ق: «لتوقيفها».

10) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3ص 238.

11) ينظر: المصدر نفسه، ج3 ص238.

12) في ق: «و».

13) في ي، وع: «من».

14) في م: «خارج».

حدوثه ودوامه ما لم يمنع مانع:

فالأوّل كالمجاورة المولّدة[1] للتأليف، والتفريق المولّد للألم[2]، فإنهما يولّدانهما حال الحدوث لا حال البقاء، كالاعتماد اللازم السفليّ، فإنه عند انتفاء[3] الموانع يولّد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه؛ وغلطوا[4] فإنّ كلاً من المجاورة والتفريق في ابتدائه[5] مثله في دوامه؛ فإذا لم يكن مانع من التوليد، لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث؛ ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء؛ ولو أحلوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرطاً[6] في التوليد لزمهم ذلك في جميع الأسباب[7] المولّدة، ولم يقولوا به.

والموت بعد الجرح، هل هو متولّد من الآلام[8] المتولّدة /68و/ من الجرح؟ فنفاه قوم، وأثبته قوم؛ والنافي له ناقض لأصله[9] في التوليد[10]، لأنّ ترتّب الموت على الآلام يقتضي تولّده منها؛ والميت ناقض للإجماع والقرآن، أجمعوا أنّ المستقلّ بالإماتة والإحياء هو الله ـ جل وعلا ـ.

واختلفوا في الطعوم والألوان الحاصلة[11] بالضرب أو الدلك؛ فقيل الطعم واللون متولّدان من الفعل الذي هو الضرب أو الدلك؛ وقيل غير متولّدين من فعله، وإلاّ حصل الطعم أو اللون بنحو الضرب في كلّ جسم، لأنّ الأجسام متماثلة؛ فيقال: لم لا يستند حدوث الطعم أو اللون إلى اختلاف أعراض فيها، هي شرط[12] لحدوث اللون أو الطعم، فلا يتولّد أحدهما في جسم لم يوجد فيه شرطه.

والألم الحاصل من الاعتماد على العرِ بقطع أو ضرب يتولّد من الاعتماد عند جمهور المعتزلة، وقال أبو هاشم: يتولّد من التفرُّق[13]، كما قال الحكماء: سبب[14] الألم تفرُّق الاتصال، والتفرُّق يتولّد من الاعتماد، لأنّ

---

1) في ن، وق: «المولودة».

2) في ق، وذ: «للألم».

3) في ي: «انتفاع».

4) في ق: «خلطوا».

5) في ق: «والتفريق بابتدائه».

6) في ي، وم، وع، وق، وس: «شرطه».

7) سقط من س.

8) في ي، وم، وس، وع، وق: «لازم».

9) في ي: «والنافي لمناقض أصله»، وفي م: «والنافي لمناقض لأصله»، وفي س: «والنافي ناقض لأصله»، والذي أثبتناه من ن، وع، وذ وهو أنسب للمعنى.

10) سقط من ق قوله: «من الجرح فنفاه قوم وأثبته قوم والنافي لمناقض أصله في التوليد».

11) فيما عدا س: «الحاصل».

12) في ق: «شروطه».

13) ينظر: المرجاني، شرح المواقف، ج3 ص240 .

14) سقط من ق.

الألم بقدر التفرُّق، قلّة وكثرة، لا بقدر الاعتماد، ولذلك[1] يؤلم الاعتماد العضوَ الرقيق الرخو، أضعاف ما[2] يؤلم العضو القويَّ.

وأجيب بأنّ اختلاف التفرُّق للتفاوت في القلّة والكثرة، والضعف والقوّة من[3] الاعتماد الواحد، كاختلاف الألم المتفاوت من التفرُّق الواحد؛ والصحيح أنّ كلاً منهما اختلاف في أمر متولّد من شيء واحد بلا اختلاف فيه، فلا يستند اختلاف الألم على تقدير تولّده من الاعتماد، إلى اختلاف القابل، كما استند إليه اختلاف التفرُّق على ما اعترفتم به.

والحاصل أنكم جوّزتم استناد التفرُّق المختلف إلى الاعتماد الواحد، وعلّلتم باختلاف العضوين في قبول التفرُّق، فإنّ الرقيق الضعيف يقبل /68ظ/ أول، فلم لا تجوّزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل، فلا حاجة إلى توسُّط التفرُّق بين الألم والاعتماد؛ فقبل تولّد الألم من التفرُّق بتفاوت الألم تفاوتا لا يوجد في التفرُّق؛ كما يحصل برأس الإبرة، وما يحصل بذنابة العقرب؛ ولا يوجد هذا التفاوت في التفرُّق الحاصل في الموضعين، بل ربّما يحصل بذنابة العقرب أقلُّ مما يحصل برأس الإبرة، مع أنّ حال الألم على العكس، فلا يكون متولّدا منه.

واعلم أنّه[4] من لم يجوّز أن يكون فعله متولّدا، حكم بأنّ الألم الصادر عنه ـ تعالى ـ لا يكون بسبب التفرُّق؛ ومن جوّزه جوّز كون الألم الصادر عنه متولّدا من التفرُّق.

(**كمثل ما قالوا في أفعالهم**) إنّ كلّ فاعل خلق فعله، فالحمار وغيره من الحيوانات كلّها خلقت أفعالها؛ وكيف يخلق العبد ما لا يضبطه ولا يعرف حركاته؟ وكيف يخلق ما لم يتعمّده؟ وإن استنوه بقي ما تعمّدوه؛ وعمدوا إلى أفضل الأشياء، وهو الإيمان والتوحيد فجعلوه مخلوقا لهم، وأنّه ليس لله[5] فعل فيه.

نظروا ـ لعنهم الله ـ إلى جهة الكسب، وهو باطل لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 101].

وقوله ـ تعالى ـ: «لا إله إلاّ أنا خالق[6] الخير والشرّ، فطوبى لمن خلقته للخير وأجريت الخير على يديه، وويل لمن خلقته للشرّ وأجريت الشرّ على يديه»، وفي لفظ: «أنا الله[7] لا إله إلاّ أنا، خالق الخير والشرّ، فطوبى لمن خلقته

---

1) في ي: «ولذلك».

2) سقط من ي قوله: «يؤلم الاعتماد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما».

3) سقط من ق.

4) في س: «أنّه».

5) في ي: «له».

6) سقط من ع.

7) سقط من ي قوله: «لا إله إلاّ الله إنا خالق الخير ..... وأجريت الخير على يديه وفي لفظ أنا الله».

للخير[1]، ليكون الخير على يديه، وويل لمن خلقه للشر[2]، ليكون الشرُّ على يديه»[3].

قال ﷺ: «إنك لن تجد، ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله -تعالى-»[4].

وقال ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: يشهد أنْ لا إله إلاَّ الله، وأني رسول الله بعثني بالحقِّ بشيرا ونذيرا، ويؤمن[5] بالبعث /69و/ وبالقدر خيره وشرِّه»[6].

وقال ﷺ: «ما كان كفر إلاَّ كان مفتاحه تكذيبا بالقدر»[7].

قال ﷺ: «القدريَّة مجوس هذه الأمَّة»[8].

وقال ﷺ: «إذا قامت القيامة، نادى مناد في أهل الجمع: أين خصماء الرحمن، فتقوم القدريَّة»[9].

ولا يخفى أنَّ المجوس يسندون الخير إلى الله، والشرَّ إلى الشيطان؛ ويسمُّونهما يزدان وأهرمن[10]؛ ومن لا يفوِّض الأمر كلَّه لله، وينازعه في خلق الأفعال أشدُّ خصاما لله -إذ قالوا: هي خالقون[11]- ثم قالوا ذلك إخبار من الله.

قال رسول الله ﷺ لرجل قدم من فارس: «ما أعجب ما رأيت؟ قال: رأيت قوما يحكمون أمتهم وبناتهم وأخواتهم؛ فإذا قيل لهم: لم تفعلون ذلك؟ قالوا: قضاء الله علينا وقدره، فقال ﷺ: سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل قولهم، أولئك مجوس أمتي»[12].

قال ﷺ لأبي هريرة: «أحرُّ الكلام في القدر لشرار أمتي في آخر الزمان»، رواه الحاكم والطبراني[13].

---

1) في ع: «للخير»، وسقط في س.

2) سقط من ق قوله: «وأجريت الشر على يديه وفي لفظ ... وويل لمن خلقه للشر» وسقط من د قوله: «للشر».

3) ينظر ما سبق، ص 137، وأبو عمار: الوجز، 2ص64.

4) ينظر تخريجه في قسم الدراسة، ص 136.

5) سقط في س.

6) في م، ع: ص: «ويؤمن».

7) ينظر تخريجه في قسم الدراسة، ص 136.

8) ينظر تخريجه في قسم الدراسة، ص 137.

9) أبو داود، سنن أبي داود، ج4 ص222 رقم 4691؛ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، ج10ص203.

10) ينظر ما سبق، ص137.

11) في ي: «هرمز».

12) في د: «الخالقون».

13) لم نقف على تخريج هذا الحديث.

14) الطبراني، الأوسط، ج6ص423، رقم 5905؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 7ص202، وقال: «رواه البزار والطبراني في الأوسط، وزاد "لشرار أمتي في آخر الزمان"، ورجال البزار في أحد الإسنادين رجال الصحيح غير عمرو بن أبي عليفة وهو ثقة»، والحاكم، المستدرك، ج2ص514 رقم 3765.

قال ﷺ: «اتقوا القدر، فإنه شعبة من النصرانية»[1]، رواه ابن عدي عن ابن عباس رضي الله عنهما.

قال الطبراني: عن أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ: «أخاف على أمتي ثلاثة: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، والتكذيب بالقدر»[2].

روى أنس عنه ﷺ: «أخاف على أمتي من بعدي خصلتين: تكذيبا بالقدر، وتصديقا بالنجوم»[3]، رواه ابن عدي والخطيب، ورواه ابن عساكر عن أبي محجن عنه ﷺ وزاد «حيف الأئمة»[4]، وقال ثلاثا وبدأ به.

وروى أبو نعيم عن ابن /69ظ/ عباس: «القدر سرُّ الله فلا تفشوا سرَّ الله ﷻ»[5].

وعن ابن عمر: «القدريَّة مجوس هذه الأمَّة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»[6].

وروى الطبرانيُّ عن ابن عبَّاس عنه ﷺ: «القدر نظام التوحيد، فمن وحَّد الله وآمن بالقدر، فقد استمسك بالعروة الوثقى»[7].

و[8]المراد بالنهي عن[9] القدر النهي عن[10] الخوض فيه بلا علم[11].

(وإنما ألجأهم إلى هذا) و[12]قوله (..زعموا..) معترض بين الفعل والفاعل، قصد به شدَّة التبرِّي من قولهم، ونزاهة العبارة عن قبول قولهم، مع أنه معلوم أنَّ الكلام في مذهبهم، ومسوق فيهم، والضمير لهم.

(نفي التشبيه) أي قصد نفي التشبيه[13]، (والشركة[14] عن الله)، ووقعوا في إثباتهما، إذ شبَّهوا غير الله بالله، إذ قالوا: غير الله خلق الأفعال، وجعلوه شريكا لله[15] في الخلق[16].

---

1) ينظر ما سبق، ص 137.

2) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 7ص203؛ وقال: «رواه الطبراني وفيه معاوية بن يحي الصدفي وهو ضعيف».

3) ينظر: المناوي، فيض القدير، ج1ص240.

4) في ي: «الأمة».

5) ينظر ما سبق، ص 138.

6) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، ج10ص203؛ الحاكم: المستدرك، ج1ص85.

7) ينظر تخريجه في قسم الدراسة، ص 136.

8) سقط من ق، ون.

9) سقط من ي، م، ون.

10) سقط من ق قوله: «القدر النهي عن»، وكتب في هامش ن: «قوله القدر النهي الخ كذا في المؤلف لعله عن القدر والنهي».

11) سقط من د قوله: «النهي عن تكذيبا بالقدر وتصديقا بالنجوم ... والمراد بالنهي عن القدر النهي عن الخوض فيه بلا علم».

12) سقط من ن، ود.

13) سقط من ي، وس، ود قوله: «أي قصد نفي التشبيه».

14) في ق: «الشرك».

15) سقط لفظ الجلالة من ي، وم، وع.

16) في ي: «الخلق».

وذلك أنهم زعموا أنّ خلق الفعل كسبه[1]، فيكون[2] القائل بخلق الله الفعل، قائلا بأنه كسبه؛ وهذا تنزيه تعالى الله عنه.

فقلنا: إنّ جهة الكسب غير جهة الخلق، والله[3] خالق لكسبنا لا مكتسب، ونحن مكتسبون لا خالقون[4].

(وإنّ الكافر والجائر والظالم عندهم، الفاعل للكفر والجور والظلم، ومحال[5] عندهم) -والله فاعل لذلك، لكن بمعنى الخالق لذلك؛ فلا حاجة إلى أن يقال: الأول أن يقول الخالق في موضع الفاعل، لأنّا كنّا نقول الفاعل مكتسب- وعند غيرهم (أن يكون الفعل) الواحد (من فاعلين)، لكنّ غيرهم لا يقول هذا فعل من فاعلين، بل فعل من العبد وخلق من الله -تعالى-، وخلقه الفعل فعل.

وفي أثر أصحابنا [رحمهم الله][6]: «نقول في كل فعل[7] للعباد فعل[8] لله، إلاّ أنه من العبد كسب، ومن الله خلق»؛ ولكنّه يجتنب لفظ السوء، لا نقول: سرق، أو فعل السرقة، ولو كانا[9] فعلا لله، بمعنى: خلق له؛ ولا نقول: فعل كذا، ممّا لا[10] يقبح في حقّ المخلوق بحضرة من يتوهّم خلاف المقصود؛ فقيام زيد فعل له[11] بمعنى كسب، وفعل لله بمعنى خلق؛ /70و/ ففي فعل العبد فعلان من فاعلين: خلق من الله وكسب من العبد؛ ولا نقل فعل من فاعلين[12].

(و[13]قالوا: لا يخلوا هذا الفعل) أيُّ فعل كان من [الأفعال][14] (أن يكون الله) ﷻ (منفردا به، أو[15] يكون

---

1) في ن، وق: «كسبه».
2) في ن: «ويكون».
3) في ع: «فالله».
4) سقط من ي، ود، وس قوله: «وذلك أنهم زعموا أنّ خلق الفعل كسبه .....ونحن مكتسبون لا خالقون».
5) في ع: «فعال».
6) ما بين المعقوفين إضافة من ي.
7) سقط من ع.
8) في ي، وق: «وفعل».
9) في ي، وق: «كان».
10) سقط من ي.
11) في ق، ود: «لله».
12) سقط من ن قوله: «خلق من الله وكسب من العبد ولا نقل فعل من فاعلين».
13) سقط من ق.
14) ما بين المعقوفين إضافة في س.
15) في ق: «و».

العبد منفردا به[1]، أو[2] هما مشتركان فيه)، هما معطوف على العبد، المفصل لوقوعه بعد العاطف، ومشتركان معطوف[3] على المنصوب، وهو "منفردا"، على لغة قصر المثنى، وذلك عطف على معمولي عامل واحد، ولا يصحّ كونهما مبتدأ وخبرا عطفا على "أن يكون منفردا"، لأنّ الأصل: "من" أن يكون منفردا"[4]، وحرف الجرّ لا يدخل على الجملة الاسميّة بلا حرف مصدر؛ ويجوز أن يقدّر قول منصوب معطوف على يكون، والجملة الاسميّة محكيّة، أي: لا يخلوا[5] أن يكون الخ، أو أن يقال هما مشتركان فيه؛ وفي نسخة: "أو يكونا مشتركين فيه"[6].

(وقالوا: **ليس الحكيم من يعذّب ويذمُّ عبده على ما فعل به**،) وحده على الإخبار أو الطبع، وهو ذلك الفعل الذي فعل العبد، أو فعله مع العبد، مع أنّ الفعل لا يتصوّر من فاعلين؛ فإذا حمل الرجلان خشبة، أو حملا شيئا في عمود مثلا، فلكلّ واحد نصيب على حدة في الحمل، يعلمه الله على التحقيق.

أجاز أبو الحسين[7] البصريُّ من المعتزلة أن يكون مقدور بين قادرين، [أو][8] كاسبين، أو مؤثرين[9]، أو قادر وكاسب، كذا قيل عنه[10]؛ واعترض بأنّ أبا الحسين[11] لم يقل بقدرة كاسبة، بل هذا مذهبنا لا مذهب المعتزلة.

ويجاب بأنّ كلامه في الجواز لا[12] في الوقوع، أو قال ذلك فيما بين[13] الخالق والمخلوق، نظرا إلى أنّ[14] التمانع يتمُّ إذا كان حصول مراد /70ظ/ أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجّح، كما في تعدُّد الآلهة المنفيّ، وأمّا[15] في غير ذلك فلا

---

1) سقط من ي، وص قوله: «أو يكون العبد منفردا به».

2) في ق: «و».

3) في ي: «معطوفا».

4) سقط من ق.

5) في د: «منفرد».

6) في ق: «يخلق».

7) سقط من ي، وص قوله: «وفي نسخة أو يكونا مشتركين فيه».

8) في ق: «الحسن».

9) ما بين المعقوفين إضافة في ن، وق.

10) في م: «مؤثر بين».

11 ينظر: الخرجاني، شرح المواقف، ج2 ص118.

12) في ص: «الحسن».

13) سقط من ق.

14) سقط من ي.

15) سقط من ق.

16) في ي: «وما».

ثمّ؛ فإنّ الخالق أقدر من المخلوق؛ ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر، فلا تحكُّم في وقوع مراد الأقدر.

ونحن نجيز قادرين على مقدور، قادر خالق وقادر كاسب، بناء على ما هو الحقُّ من أنّ قدرة العبد غير مؤثّرة في مقدوره، بل متعلّقة به تعلّق الكسب؛ فلولا أنّ الله ـ جل وعلا ـ أثّر فعل العبد في المقدور، لم يتأثّر به المقدور؛ فالمؤثّر هو الله ـ جل وعلا[1] ـ وقدرة الله ـ تعالى[2] ـ تشمل جميع الأشياء، فيكون مقدور العبد كسبا له، مقدورا لله ـ تعالى ـ تأثيرا.

ومنع المعتزلة مقدورا بين قادرين، بناء على امتناع قدرة غير مؤثّرة، ولا قدرة عندهم إلاّ[3] مؤثّرة.

واتفقنا نحن والأشعريّة ومن نحا نحونا على امتناع قدرتين كاسبتين[4] على مقدور، لأنّ الكسب تعلّق فعل بالقدرة الحادثة، والقدرة الحادثة لا تتعلّق بفعل خارج عن محلّ تلك القدرة الحادثة؛ فلا يقدر زيد على عين فعل عمرو، ولا يتصوّر اثنان هما محلُّ فعل واحد، بل يكون كلُّ واحد من الاثنين محلاً لفعل مغاير لفعل الآخر.

(وسوّل لهم الشيطان) زيّن لهم اعتقادهم المذكور، الذي تخيّلوه حجّة **(حتّى كبر ذلك في أنفسهم)** وهو الاحتجاج بأنّ الله ﷻ لا يعذّب ولا يذمُّ من فعل به الله فعلا، أي خلقا لفعله؛ فإنّه ﷻ لم يعذّبه على خلقه فيه فعلا، بل[5] على كسبه باختياره[6]، كما قال:

(قلنا لهم وبالله التوفيق: إنّ الفعل) فعل العبد **(خلا /71و/ كما ذكرنا[7] من الشركة بين الله وعبده لأنّه)** أي الفعل، أو الشأن **(ينسب)** الفعل **(إلى الله أنّه خلقه)** من العبد[8]، **(وأنشأه وذرّه، وينسب[9] إلى العبد أنّه آمن وكفر،)** وقام وقعد ونحو ذلك من المعصية والطاعة وغيرهما، واعتقد **(وتحرّك[10] وسكن)** في طاعة أو معصية، أو مباح أو مكروه، **(وتحرّك)** في ذلك **(وصام وصلّى)** ونحو ذلك. **(ولا ينسب)** فعل العبد **(إلى الله بتلك التسمية[11])** من أنّه آمن وكفر إلخ، **(وإنّما الشركة أن ينسب الفعل)** الواحد بالشخص[12] **(إلى فاعلين)** أو أكثر، **(من جهة**

---

1) سقط من ق قوله: «أثر فعل العبد في المقدور لم يتأثر به المقدور فالمؤثر هو الله جل وعلا».

2) سقط من ي.

3) سقط من ق.

4) في ع: «حاسبتين»، وسقط من ق.

5) سقط من ق.

6) في ن: «باختياره».

7) في ن: «خلا مما ذكرنا».

8) سقط من ق قوله: «(ينسب) الفعل (إلى الله أنّه خلقه) من العبد».

9) في ن: «وينسب».

10) سقط من ن قوله: «وتحرك».

11) في ن: «التسمية».

12) في ق، وف: «بالشخص».

واحدة) زمانا ومكانا وكيفيّة، وسائر عوارضه[1] وهنا ليس كذلك، بل فعل العبد لله خلقا وتأثيرا، وللعبد كسبا.

وإنّما تكون الشركة لو كان الله مكتسبا متحرّكا والإنسان كذلك في فعل واحد، أو الله خالقا والعبد كذلك في فعل واحد؛ والله منزّه عن ذلك، فإنّ فعله الخلق وفعل العبد التحرّك والكسب.

(**ومثل ذلك**) المذكور من نسبة الفعل إلى فاعلين من جهة واحدة (**أنّه إن عصى هذا**) بفعله كذا[2] (**عصى هذا**) بفعله أيضا[3]، (**وإن أطاع هذا أطاع هذا**)؛ والمسألة ليست من هذا؛ فإنّ العبد إذا عصى بفعله، لم يكن الله عاصيا بخلق فعله هذا الذي هو معصية؛ وإذا أطاع بفعله، لم يكن الله -تعالى[4]- مطيعا بخلق فعله هذا الذي هو طاعة؛ لاختلاف الجهتين بالكسب[5] والخلق؛ وذلك من اشتراك الفاعلين في جنس الفعل مع تعدُّده[6]، وليس مثالا لفعل واحد أثّر[7] لفاعلين[8]، إذ ليس الكلام فيه؛ بل في تعدُّد /71ظ/ الفعلين من جنس واحد، كالمعصيتين بين عاصيين، وطاعتين بين طائعين، وكطاعة من واحد ومعصية من آخر في الكسب، وكذا أحدهما مع مباح، ولا جنس لله حقيقة -سبحانه- ولا لفعله[9].

(**كما يشتركون في قتل رجل بجماعة**) أي: باجتماع، أو أراد بالجماعة أنفسهم، أي بأنفسهم، (**وكما يشتركون في ضربه وجرحه**) فكلٌّ من القاتل والضارب[11] والجارح عاص، إذا أطلقت على أحدهم أنّه عاص، فالمشترك[12] معه في ذلك عاص، أو أنّه مطيع فالمشترك معه مطيع، وذلك لاتحاد الجهة بالكسب.

(**ويقولون ملك الإنسان عبده، وملكه الله**،) أي: ملك الله ذلك العبد، (**ولا يقولون**) الإنسان والله (**مشتركان**) في العبد، لاختلاف الجهة؛ فإنّ ملك الله له هو إيجاده وإبقاؤه، وثبوت تصرُّفه فيه بما يشاء، و[13]ملك

---

[1] في ي، وس: «عوارض».

[2] سقط من ي، وس قوله: «بفعله كذا».

[3] سقط من ي، وس قوله: «بفعله أيضا».

[4] سقط من ي.

[5] في ي: «في الكسب».

[6] في ع: «تعدده».

[7] في ي: «أثر».

[8] في س: «لفعلين».

[9] في ن: «تعدده».

[10] سقط من ي قوله: «وكطاعة من واحد ..... ولا جنس لله حقيقة سبحانه ولا لفعله».

[11] سقط من ق قوله: «والضارب».

[12] في ق، ون: «والمشترك».

[13] سقط من ع.

الإنسان له ثبوت الانتفاع منه بلا إذن من غيره، ولا إدلال ولا نيابة، وثبوت البيع والإجارة والهبة والإكراه[1]، ونحو ذلك والعتق، (وكذلك في جميع المملوكات.

وقد خلق الله الحركات) والسكون (ولا يقال: تحرّك) ولا سكن، (والموت والأمراض) [و][2] الصحة والحياة في الحيوان (ولا يقال: مات ولا مرض) ولا صحّ ولا حي حياة الحيوان (و[3]لا ينسب إلى الله شيء مما ينسب إلى العبد) مثل ما مرّ، ومثل أنّه خلق[4] القعود ولا يقال قاعد، وخلق القيام ولا يقال قائم، على معنى مضادّة القعود، (فيكونان) أي: فلا يكونان، ولقصد هذا المعنى لم تحذف النون نصبا في جواب النفي (مشتركين في النسبة)، فإنّ نسبة تلك الأفعال إلى العبد بمعنى الكسب، وإلى الله بمعنى الخلق! وزعمت المعتزلة أنّها خلق من العبد وكسب منه.

والحقّ أنّه لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، /72و/ غير أنّ الله ـ جل وعلا ـ أوجد في العبد قدرة واختيارا وكسبا! والمراد بكسبه الفعل مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك تأثير، أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له.

وقال جمهور المعتزلة: أفعال العباد واقعة بقدرة العبد وحدها، على الاستقلال اختيارا.

وقال الأستاذ[5] مجموع قدرة الله ﷻ وقدرة العبد متعلّقتين بالفعل نفسه، إجارة لمؤثرين على أثر واحد[6].

وقال الباقلاني[7]: تعلّقت قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية، ورغبة ورهبة وإجلالا، وطمعا وخوفا ورجاء، وغير ذلك مما لا يوصف الله ﷻ به، كتعظيم العبد تأديبا وإيذاء، فالتعظيم واقع بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأوّل ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره عنده[8].

وقالت الحكماء وإمام الحرمين: واقعة على سبيل الوجوب[9] وامتناع التخلّف، بقدرة خلقها الله في العبد، إذا قارنت حصول الشرائط وامتناع الموانع.

وضابط الأقوال أنّ المؤثر إنّما قدرة الله كمذهبنا ومذهب الأشعريّة، أو قدرة العبد كمذهب جمهور المعتزلة، أو هما مع اتّحاد المتعلّقين كمذهب الأستاذ والنجار[10] من المعتزلة، أو دون الاتّحاد مع كون قدرة العبد متعلّقة لقدرة

---

[1] في ق: «والكراء».

[2] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[3] سقط من س، وق، وي، وم، وع.

[4] في ي: «خلق».

[5] في ي: «الأساتذة» وفي م، وع، وس، وق، وت: «الأستاذة» وينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص208.

[6] سقط من د قوله: «ويجوز إنّ يقدر قول منصوب معطوف على يكون والجملة الاسمية محكية أي لا يخلوا ..... بمجموع قدرة الله عز وجل وقدرة العبد متعلقتين بالفعل نفسه إجارة لمؤثرين على مؤثر واحد».

[7] ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 215.

[8] في ي: «الوجوه».

[9] الحسين بن محمد بن عبد الله النجار (نحو 220هـ-ص835م) رئيس الفرقة النجارية المعتزلية. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج2ص253.

الله صادرة عنها بلا عكس لاستحالة تأثير الحادث في القديم، كما هو مذهب إمام الحرمين والحكماء، أو بدون تعلّق إحداهما للأخرى، كما هو مذهب الباقلاني[1].

لنا على أنّ الفعل الاختياريّ واقع بقدرة الله ـ سبحانه ـ لا بقدرة العبد، /72ظ/ أنّ فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله ﷻ، لشمول قدرته للممكنات[2] كلّها؛ ولا تجتمع قادرتان مؤثّرتان[3] على مقدور واحد.

ولنا أنّه لو استقلّ العبد بإيجاد فعله اختيارا لوجب[4] أن يعلم تفاصيلها وجزئيّاتها[5]، واللازم باطل.

أمّا بطلان الشرطيّة: فإنّ الأيدي وإن نقص ممكن، إذ كلّ[6] فعل من أفعاله ممكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيد والنقص، فوقوع المعيّن منه دونها، لقصده واختياره وحده مشروط بالعلم به، فكلّ جزء لا بدّ أن يكون مقصودا لو كان مخلوقا له، ومستقلاّ به.

وأمّا بطلان اللازم فلأنّ النائم أو الساهي قد يفعل باختياره ولا يشعر كتقلّبه، ولا يشعر بكميّة فعله، ولا كيفيّته؛ ودعوى أنّه يشعر ولا يدري بشعوره، ولا يدوم له، لا دليل عليها؛ بل كامل[7] العقل الحاضر قد يفعل ولا شعور له ببعض التفاصيل والكيفيّات.

وأكثر المتكلّمين يثبتون[8] الجوهر الفرد، ولكنّه باطل، وقالوا إنّه يتركّب منه الجسم، فيكون البطء في الحركات لتخلّل السكنات، والمتحرّك منّا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخلّلة بين حركاته البطيئة بالضرورة، ولأنّ الواقع بقدرة العبد عند الجبائي[9] وابنه الحركة[10]، وهي صفة[11] توجب التحرّكيّة[12]، مع أنّ أكثر العقلاء لا يتصوّرون تلك الصفة.

والوجهان في إبطال اللازم لا يلزمان أبا الحسين، حيث توقّف في الجوهر الفرد، ونفى[13] تلك الصفة[14]، ولأنّ محرّك أصبعه محرّك لأجزائها ولا شعور له بها، فكيف يعرف حركتها، ويقصدها.

ولنا أيضا أنّ العبد /73و/ لو كان موجدا لفعله بقدرته استقلالا، لتمكّن من فعله وتركه، وإلاّ لم يكن قادرا

---

1) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 215.

2) في ي: «للممكنات».

3) في ك: «مؤثران».

4) في ك، وق: «لواجب».

5) في ق: «تفصيلها وجزئيتها».

6) في ي: «إن كان»، وفي م، وع، وس، وق: «إن كل».

7) في ي، وم، وع، وس، وق،ود: «كامله».

8) في ي: «مثبوت»، وفي ع: «مثبوتة».

9) في ي: «البحائي».

10) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 216.

11) في ي، وم، وع: «صفية»، وفي س: «حصلة»، وفي ق: «صفية».

12) في ي: «المتحركة».

13) في ق: «أو نفى»، وك: «ونفى».

14) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص209.

مستقلاً، ولتوقف ترجيحه على [تركه على][1] مرجّح، إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز إيقاعه وتركه تحكّماً، أو اتفاقاً لا اختيارياً، ولزم أيضا أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، فينسدّ باب إثبات الصانع، وذلك المرجّح لا يكون من العبد باختياره، وإلاّ لزم التسلسل، لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجّح عنه، ويكون الفعل عند ذلك المرجّح واجب الصدور عنه، حيث يمتنع تخلّفه عنه، وإلاّ لم يكن ذلك[2] المرجّح المفروض تمام المرجّح، لأنه إذا لم يجب منه الفعل، حينئذ جاز أن يوجد معه الفعل تارة، وبعدم أخرى مع وجود ذلك المرجّح فيهما، فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجّح، فلا يكون ما فرضناه[3] مرجّحا مرجّحا تامّاً، وإذا[4] كان الفعل مع المرجّح الذي ليس منه واجب الصدور عنه كان الفعل اضطراريّاً لا اختياريّاً باستقلال ـ كما زعموا ـ.

ويبحث بأنّ هذا ينفي كون الله ـ تعالى ـ قادرا مختارا، لإمكان إقامة الدلالة فيه بعينه، بأن يقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا لتمكّن من فعله وتركه، وتوقّف فعله على مرجّح، إلى آخر ما مرّ، فالدليل منقوض بالواجب ـ تعالى ـ.

ويجاب بأنّ إرادة العبد محدثة، يتوقّف الفعل على مرجّح هي الإرادة الجازمة، لكنّ إرادة العبد محدثة، فافتقرت إلى إرادة يخلقها الله فيه، بلا إرادة واختيار منه، دفعا للتسلسل في الإرادات لفرض صدورها عنه، وإرادة الله ـ تعالى ـ /73ظ/ قديمة، فلا تفتقر إلى إرادة أخرى.

واعترض هذا الجواب بأنّه لا يدفع التقسيم المذكور، أن يقال: إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا لا قادرا[5] مختارا، وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجّح كان اتفاقيّاً واقعا بلا سبب، واستغنى أيضا الجائز عن المرجّح، وإن توقّف عليه كان الفعل معه واجبا، فيكون اضطراريّاً، والفرق في الدليل مع الاشتراك في الدليل، دليل على بطلان الدليل.

ويجاب بأنّ مآل الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري إلى تخصيص المرجّح في قولنا: ترجيح فعله يحتاج[6] إلى مرجّح بالمرجّح الحادث، فإنّ المرجح القديم المتعلّق بالفعل الحادث، في وقت لا يحتاج إلى مرجّح آخر، فيصير الاستدلال هكذا: إن تمكّن العبد من الفعل والترك وتوقّف الترجيح على مرجّح، وجب أن لا يكون ذلك المرجّح

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

2) سقط من ي.

3) في ي: «فرضناه».

4) سقط في س، وق.

5) في ق: «وإذه».

6) في ي: «فقادما».

7) سقط من ق.

منه، وإلا كان حادثا محتاجا إلى مرجّح آخر، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى مرجّح قديم، لا يكون من العبد، ويجب الفعل معه، فلا يستقلّ به العبد، وأمّا فعل الباري فله مرجّح قديم يتعلّق في الأزل بالفعل الحادث، في وقت معيّن، وذلك المرجّح لكونه قديما لا يحتاج إلى مرجّح آخر، فاستقلّ -تعالى- بالفعل، فتمّ الجواب.

وإن قلتَ: إذا وجب الفعل مع ذلك المرجّح القديم كان موجبا لا مختارا. قلتُ: الوجوب[1] المرتّب على الاختيار لا ينافيه، بل يحقّقه.

ولا يقال اختيار العبد أيضا يوجب فعله، لأنّ الله قضى به، وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا، لأنّا نقول: اختياره حادث وليس صادرا عنه باختيار آخر وإلاّ[2] تسلسل، بل عن غيره، فلا يستقلّ في فعله باختياره.

وأنت /74و/ خبير بأنّ إرادته صفة، وصفاته[3] ذاتيّة، وهي ليست غيره، فلا يصحّ أن يقال: إرادته مستندة إلى ذاته.

وقولنا: "ولنا أيضا أنّ العبد لو كان موجدا لفعله" الخ، إنّما يصلح إلزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجّح في الفعل الاختياريّ، وكون الفعل معه واجبا كأبي الحسين[4] وأتباعه[5]، وأمّا غيرهم فيجيز الترجيح بمجرّد تعلّق الاختيار بأحد طرفي[6] المقدور الفعل والترك، من غير داع إلى ذلك الطرف، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجّح كونه اتّفاقيّا[7] بلا مؤثّر، ثمّ إنّ أبا الحسين وأتباعه يدّعون أنّ إيجاد العبد فعله يعلم بالضرورة ولا يحتاج إلى دليل، لأنّ كلّ أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي[8] المختار والمرتعش، و"الصاعد والساقط، وإنّ الأوّلين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره، وإنّه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما، بخلاف الأخيرين[10] إذ لا مدخل في شيء منهما لإرادته ودواعيه[11].

ويجاب بأنّ الفرق بين الأفعال الاختياريّة وغير الاختياريّة ضروريّ، عائد إلى وجود القدرة في الاختياريّة،

---

1) في ي: «الوجوب».

2) في ق: «ولا».

3) في ن، وق: «وصفته».

4) في ي: «الحسن».

5) ينظر: المرجاني، شرح المواقف، ج3 ص219.

6) في ي: «كمرمي»، وفي ق: «كالطرف».

7) في ق: «اتفاقا».

8) سقط من ق، وفي ي: «حركة».

9) سقط من ق.

10) في ن، وق: «الأخرين».

11) ينظر: المرجاني، شرح المواقف، ج3 ص219.

وعدمها في غير الاختياريّة، لا[1] إلى تأثيرها في الاختياريّة، وعدم تأثيرها في غيرها؛ وذلك أنّه لا يلزم من دوران الشيء، كالفعل الاختياريّ مع غيره، كالقدرة والدواعي، وجودا[2] وعدما وُجوب الدوران، لجواز أن يكون الدوران[3] اتّفاقيّا؛ ولا يلزم من وجوب الدوران -على تقدير ثبوته- كون المدار علّة للدائر،/74ظ/ ولا من العلّيّة الاستقلال بها، لجواز أن يكون المدار جزءا أخيرا من العلّة المستقلّة.

ويبطل كلام أبي الحسين[4] بأمرين:

الأول ــ أنّ من كان قبله بين مكرين لإيجاد العبد فعله، ومعترفين به استدلالا، فمن خالف ومن وافق نفوا الضرورة، فكيف ادّعى الاتّفاق من العقلاء على الضرورة؟

الثاني ــ أنّ كلّ من سلم[5] عقله، إذا اعتبر حال نفسه علم أنّ إرادته للشيء لا تتوقّف على إرادته لتلك الإرادة، بل تحصل له تلك الإرادة أرادها أم لم يردها؛ وأنّه مع الإرادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع، يحصل المراد وبدونها لا يحصل؛ ولزم من مقدماته[6] التي علمها بوجدانه[7] أنّه لا إرادة منه، ولا حصول الفعل عقبها منه، فكيف يدّعي الضرورة في خلافه؟

قال الفخر: «والعجب من أبي الحسين[8] [أنّه][9] خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدّين، لا يتوقّف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجّح؛ وزعم أنّ العلم بتوقّف فعله لأحدهما دون الآخر[10] على الداعي[11] إلى أحدهما ضروريّ؛ وزعم أنّ حصول الفعل عقب الداعي واجب؛ ولزمه للاعتراف[12] بهاتين المقدّمتين عدم كون العبد موجدا لفعله»، -كما هو مذهبنا- وبالغ في كون[13] العبد موجدا، وزاد على من تقدّمه حتّى ادّعى العلم

---

1) سقط من ق.

2) في مي: «وجوبا».

3) في مي: «الدوران».

4) في مي: «الحسن».

5) في ق: «أسلم».

6) في ق: «مقدمته».

7) في مي: «بوجدانيـــ[كذا]»، وفي ق، ون: «بوجدانية»، وفي ع: «بوجداني».

8) في مي: «الحسن».

9) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

10) سقط من ق قوله: «على مرجح وزعم أنّ العلم بتوقف فعله لأحدهما دون الآخر».

11) في مي، وق، وع: «الدواعي».

12) في ق: «الاعتراف».

13) سقط من ق قوله: «العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا وبالغ في كونه».

الضروريّ بذلك، قال الفخر: «وعندي أنّ أبا الحسين ما كان ممّن لا يعلم أنّ القول بمسائل[1] المقدّمتين يبطل مذهب الاعتزال في مسألة[2] خلق الأعمال، وما يبني عليها، [لكن][3] لمّا أبطل الأصول التي يبنى عليها مدار /75و/ الاعتزال خاف من تشنّع[4] أصحابه لرجوعه عن مذهبهم، فلبّس[5] عليهم الأمر بمبالغته في ادعاء الأمر الضروريّ بذلك، وإلاّ فهذا التناقض لا يخفى على[6] المبتدئ، فضلا عمّن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق، فهو حار على مذهبنا.

وإن[7] قلت: الاعتراف بتوقّف صدور الفعل عن القادر على الداعي[8]، ووجوب حصوله عند حصوله، لا ينافي القول بأنّ القدرة الحادثة مؤثّرة في وجود الفعل، وإنّما ينافي استقلاله بالفاعليّة، وهو[9] إنّما ادّعى العلم الضروريّ في التأثير، لا في الاستقلال، حتّى يتّجه ما أوردتم عليه.

قلت: عرّضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدّعيه أهل الاعتزال، كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين؛ ولزم بطلان مذهب الاعتزال، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده بما يفعله، وبين أن يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه، فالمأمور على كلا التقديرين غير متمكّن من الفعل والترك؛ ولا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه، وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عندما أوجده فيه، لأنّه لا فرق في العقول بين فاعل القبح والظلم، و[10]بين فعل ما يوجب القبح والظلم؛ فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الجازمة، انسدّ عليه باب القول بالاعتزال. فظهر أنّ أبا الحسين[11] أنكر الاعتزال في هذه المسألة، وتلك المبالغة نموّه منه وتلبيس»؛ اهـ[12] كلام الفخر.

واستدلّ غير أبي الحسين[13] /75ظ/ على أنّ العبد موجد لأفعاله بأنّه لولا استقلال العبد بالفعل على الاختيار

---

1) في ق: «بإثبات»، وت: «بثبات».

2) في ت، وق: «المسألة».

3) ما بين المعقوفين إضافة في د.

4) في ي: «تشبه».

5) في ي، وت، وق: «فلبس».

6) في ت، وق: «على».

7) في ت: «فإن».

8) في ع: «الدواعي».

9) في ي: «وهو أنه».

10) سقط من ق.

11) في ق: «الحسن».

12) في ي: «هـ»، وفي س:«انتهى»؛ وينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 211.

13) في س: «الحسن».

ليطل التكليف بالأمر[1] والنهي، بأنّ[2] العبد إذا لم يكن موجدا لأفعاله مستقلاً في إيجادها[3] لم يصحّ عقلا أن يقال له: "افعل كذا و"لا تفعل كذا"؛ وليطل التأديب الذي ورد به الشرع، إذ لا معنى لتأديب من لا يستقلّ بإيجاد فعله، وارتفع المدح والذمّ، إذ ليس الفعل مستندا إليه مطلقا حتّى يمدح أو يذمّ، وارتفع الثواب والعقاب، ولم تُبعث الرسل، ولم تنزّل الكتب؛ كيف يبعثها ويبزّلها، ويثيبهم ويعاقبهم، ويمدحهم ويذمهم، مع أنّه الفاعل لا هم؛ فحاز أن يعاقب[4] الأنبياء وأتباعهم، ويثيب الفراعنة وأشياعهم، إذ كان ذلك لا عن فعل منهم.

الجواب: إنّ هذه اللازمة تصحّ لو قلنا بالإجبار أو الطبع؛ ونحن نقول بالاختيار، وكلّ أحد يجده من نفسه، ولو كان مخلوقا لله ﷻ.

وعبارة بعض الأشعريّة: «إنّ المدح والذمّ، باعتبار المحلّيّة، لا الفاعليّة، فضلا عن أن يشترط فيهما [الاستقلال][5] بالفعل، كما يمدح الشيء ويذمّ حسنه وقبحه، وسلامته وعاهته، وذلك باعتبار أنّه محلّ لها، لا[6] مؤثّر فيها؛ وأمّا الثواب والعقاب، فكسائر العاديات المترتّبة على أسبابها بطريق العادة، من غير لزوم عقليّ».

قلت: بل يمدح الفعلُ أو يذمّ من حيث اتّصافه بذلك، ومن حيث الفاعليّة إذا كان فاعلا.

قال: «وكما لا[7] يصحّ أن يقال: لِمَ خلق الله الاحتراق عقب مسيس[8] النار؟ ولِمَ لم يحصل ابتداء؟ فكذا لا يصحّ أن يقال: لِمَ أثاب عقب أفعال وأثاب[9] عقب [أفعال][10]؟ /76و/ ولِمَ[11] لم يثب أو يعاقب ابتداء[12]؟».

قلت: لا يقال هذا؛ لأنّ ثوابه و[13]عقابه ابتداء ظلم حاشاه عنه.

قال: «وأمّا التكليف والتأديب والدعوة والبعثة فقد تكون دواعي للفعل واختياره، فيخلق الله الفعل بعدها،

---

[1] في ي: «في الأمر».

[2] في ن: «إنّه».

[3] في ق، ون: «إيجاده».

[4] في ق: «أو».

[5] سقط من ق قوله: «ويذمهم مع أنّه الفاعل لا هم فحاز أن يعاقب».

[6] ما بين المعقوفين إضافة في د.

[7] سقط من ق، ون.

[8] سقط في س.

[9] في ي: «مسير».

[10] كذا في كل النسخ، والصحيح حسب السياق: "وعاقب".

[11] ما بين المعقوفين إضافة من ع.

[12] في ن: «ولو».

[13] سقط من ق.

[14] : «أو».

وباعتبار ذلك الاختيار[1] يصير الفعل طاعة أو معصية، وعلامة للثواب والعقاب.

ثمّ إنّ ما ألزموناه[2] لازم لهم لوجوه:

الأوّل ــ أنّ ما علم الله[3] عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلاّ انقلب العلم جهلا؛ وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب[4]؛ ولا مخرج عنهما لفعل العبد؛ وإنّه يبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فبطل التكليف وأحواله، لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال عندكم؛ فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال فقد لزمكم[5] في مسألة علم الله ـ تعالى ـ بالأشياء.

قال الفخر: «لو اجتمع العقلاء كلهم لم يقدروا أن يوردوا على هذا الوجه حرفا، إلاّ بالتزام مذهب هاشم وهو أنّه ـ تعالى ـ لا يعلم الأشياء قبل وقوعها»[6].

واعترض عليه بأنّ العلم تابع للمعلوم على أنّهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم، ألا ترى أنّ صورة الفرس مثلا على الجدار، إنّما كانت على هذه الهيئة المخصوصة، لأنّ الفرس في حدّ[7] نفسه هكذا، و"لا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما؛ فالعلم بأنّ زيدا سيقوم غدا مثلا، إنّما يتحقّق إذا كان هو[8] في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مدخل للعلم في وجوب /76ظ/ الفعل وامتناعه، وسلب القدرة والاختيار، وإلاّ لزم أن لا يكون ـ تعالى ـ فاعلا مختارا، لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدما.

الوجه الثاني ــ ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعا، وما أراد عدمه لم يقع، فلا قدرة للعبد على شيء منهما أصلا.

ويرد عليه[10] أيضا النقض بالبارئ ـ سبحانه ـ على أنّ المعتزلة ذاهبون إلى أنّ[11] ما أراد الله، أو علم[12] وروده من أفعال نفسه كان، بخلاف أفعال غيره.

---

1) في ع: «الاختياري».

2) في ن: «ألزماه».

3) سقط لفظ الجلالة في ق.

4) في ق، وف: «الانقلاب».

5) في ق: «ألزمهم».

6) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 223 - 225.

7) في ن: «حده».

8) في ن، وق: «أو».

9) سقط من ع.

10) في ص: «وردده».

11) سقط من ق، و ن.

12) في ن: «هو ما لم».

الوجه[1] الثالث ـــ أنّ الفعل عند استواء الداعي[2] إلى الفعل والترك يمتنع، لأنّ الرجحان يناقض[3] الاستواء، وعند رجحان أحدهما يجب الراجح، ويمتنع المرجوح، فلا قدرة للعبد على فعله، فبطل تكليفه به[4].

وبردُّ عليه أنّ وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية، لا يخرجه عن المقدوريّة، بل يحقّقها، وكذا امتناعه لعدم الداعي[5]، فإنّ معنى كونه قادرا، أنّه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع انتفاء[6] الموانع أثّر فيه.

الرابع ـــ أنّ إيمان أبي لهب مأمور به؛ أعني[7] أمر بأن يؤمن دائما؛ وهو ممتنع، لأنّه ـتعالى ـ أخبر أنّه لا يؤمن؛ والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به، ومّما جاء به أنّه لا يؤمن، فيكون هو في حال إيمانه على الاستمرار مأمورا بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن، ويصدّق بأنّه[8] لا يصدّق؛ وتصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدّقا مستمرّا، تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة؛ وذلك أنّه إذا كان مصدّقا عالما بتصديقه علما ضروريّا وجدانيّا، فلا يمكنه[9] حينئذ التصديق بعدم التصديق، لأنّه يجد في باطنه خلافه، وهو التصديق، بل يكون عدمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الإخبار بأنّه /77و/ لا يصدّق؛ وإيمانه المشتمل على ما ذكر محال، لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة؛ وإذا كان المكلّف به محالا لم يكن تكليف[10] بالإتيان به فائدة.

واعترض بأنّ الإيمان واجب بما علم مجيئه به[11]، لا بما جاء به مطلقا، علمه المكلّف أو لم يعلمه[12]؛ ولا نسلّم أنّ هذا الخبر ممّا علم أبو لهب مجيئه به، حتّى يلزم تصديقه فيه.

وإيضاحه: أنّ الإيمان هو التصديق الإجماليُّ أنّ كلّ ما جاء به حقٌّ؛ وليس في هذا التصديق الإجماليّ من أبي لهب استحالة، وأمّا التصديق التفصيليُّ منه، فهو مشروط بعلمه بوجود[13] هذا الخبر، ومستلزم للجمع بين النقيضين، فهو المحال دون الأوّل، تأمّل!

---

1) سقط من ن.

2) في ن: «المدعي».

3) في ق: «يقتضي».

4) في ق: «تكليف».

5) في ق، وت: «الدواعي».

6) في ي: «انتفاع».

7) في ي: «يعني».

8) في ق: «أنّه».

9) في ق: «يمكن».

10) في ن، وق: «التكليف».

11) في ق، وت: «جاء».

12) في ي: «يعلمه».

13) في ي: «وجوب».

الخامس ـ التكليف واقع لمعرفة الله ـ تعالى ـ إجماعا؛ فإن كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة، فهو تكليف بحصول الحاصل؛ وإن كان في حال عدمها فهو العارف بالمكلِّف[1] وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه، كالعلم[2] والقدرة والإرادة، عاقل عن التكليف، وتكليف العاقل تكليف بالمحال، وعار عن الفائدة.

وردّ بأنّ العاقل من لا يتصوّر، لا من لا يصدّق، وبأنّ التكليف إنّما هو للعارف به، وبصفاته المذكورة، ليعرفه بصفات أخر، وأدلّة أخر.

(وأمّا قولهم) في إثبات خلق الفاعل[3] فعله **(لا يعذّب عبده على ما فعل به إلاّ الظالم الجائر)**، فإذا خلق الله المعصية من عبده وعذّبه عليها، فقد عذّبه على غير ما فعل؛ فإنّ الخالق الله لا العبد، وذلك جور، وإذا أثابه أو مدحه، فقد أثابه ومدحه على غير فعله.

(فإنّا نقول في) ردّ قولهم **(ذلك ـ وبالله التوفيق ـ/77ظ/ إنّه لم يعذّبه لأنّه خلقه)** أي: خلق الفعل فيه[4]، أو التقدير: لأنّه خلق فعله؛ ويجوز عود الهاء للعبد بلا تقدير مضاف، لأنّه ربّما قال قائل: كيف يعذّب العاصي مع أنّه هو الخالق له؟

(ولا لأنّه فعله فيه) أي: فعل الفعل الذي هو المعصية في العبد، أي: ألفى فيه معصية، كخلقه وقوعها في قلبه.

(ولا لأنّه ذبره) أي: الفعل **(فيه)** من العبد، فإنّ ذلك كلّه فعل لله، لا يعذّب أحدا عليها، وكذا لم يقدح ولم يثب[5] أحدا على خلقه، أو خلق فعله، أو بقائه فيه، أو تدبيره فيه، لأنّه لا يثاب ولا يمدح أحد على فعل غيره؛ ثمّ رأيت المصنّف ذكر هذا قريبا.

(وإنّما عذّبه[6] عليه) أي على الفعل، **(لأنّه عصى وكفر)** نفاقا أو شركا، **(وتعدّى حدوده)**، وأراد[7] أنّه فعل فعلا كبيرا، يسمّى معصية، ويسمّى كفرا بنوعَيْه[8]، ويسمّى تعدّي حدود الله؛ والإصرار على الصغيرة كبيرة[9]،

---

1) في ي: «فغير العارف بأنّه كلّف».

2) في ي، وم، وع، وق: «كالعالم»، وصحح في هامش ي: العلم.

3) في س: «الأفعال».

4) سقط من ق.

5) في ق، ولا: «فيه».

6) في م: «العبد».

7) في لا: «أحدا».

8) في س: «يثبت».

9) في ي: «عذب».

10) في ق، ولا: «وإرادته».

11) في لا: «بنوعه».

وكفر وتعدٍّ لحدوده.

(وكذلك[1] [إنما][2] أثابه لأنه أطاعه وعبده واتقاه،) لا[3] لأنه خلق فيه الطاعة والتقوى، فإنّ الخلق غير فعل العبد، فلا يثاب عليه ولا يمدح.

والتّقوى ترك ما هي عنه كافرٌ، وممّا هي عنه ترك الفرض، فمعنى الفرض تقوى، وكذلك[4] ترك المعصية طاعة؛ فكلٌّ يغني عن الآخر، لكن إذا ذكرا معًا، فالطاعة فعل ما أمر أن يفعله، مثل قولك: "افعل كذا"، لا "افعل تركَ كذا".

والتقوى ترك فعل ما هي عنه، مثل قولك: "لا تفعل كذا"، لا[5] "لا تفعل ترك الطاعة".

(كما أنه لم يعذّبه لأنه علمه منه، ولا لأنه خلقه منه، أو فعله فيه[6]، وكذا الثواب على هذا الحال،) لم يثبه ولم يمدحه، لأنه علم الفعل منه، ولأنه[7] /78و/ خلقه.

(مع أنّ الأصل المجتمع[8]) -بكسر الميم الثانية- وفي نسخة: "المجتمع عليه"[9]، (نحن) فاعل مجتمع (وإياهم) منصوب على المعيّة، أو أضمر ضمير النصب للرفع، (من قوله:) بيان للأصل (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، وقوله:) بالجرّ عطفًا على "قوله"، (﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأنعام:101]، وقوله: (فيه كفاية) خبر أنّ، (﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[ق:37])، وليس ذلك إلاّ على الكسب عندنا، وليس خلق الله الإقدام والخطور وجعله الفعل إجبارًا؛ فإنّ العبد خارج عن الإجبار بما يجده في نفسه من القدرة على الفعل والترك، وكلٌّ من الخطور بالبال، والاهتمام والعزم، والفعل والترك، مخلوقات لله ﷻ، لأنّ كلّ ما سوى الله قد خلقه الله ﷻ، ولا يسأل عمّا يفعل.

فقوله -تعالى-: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[الأنبياء:23]، وما نجده من نفسك من القدرة على أن تفعل، وعلى أن

---

1) في ي: «كثير».

2) في ن، وق: «تعتد».

3) في ع: «وكذا».

4) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

5) سقط من ن.

6) في د: «وكذا».

7) في ن: «إلا».

8) سقط من ق.

9) في ي: «ولا لأنه».

10) أضاف في ن: «عليه»، وسيذكر المؤلف هذا الاختلاف في الشرح.

11) سقط من ي، ومن، ود قوله: «وفي نسخة المجتمع عليه».

لا تفعل تنفصل [به][1] عن ادّعاء الإحبار أو القطع.

ومعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[ق:37]، إنّ فيما ذكر من أوّل السورة إلى هنا وعظا نافعا، أو ازدجارا[2] لمن كان له عقل مكتسب، وعبّر عنه بمحلّه وهو القلب، أو لمن كان له تمييز وتدبّر، وعبّر عن ذلك بالقلب أيضا، لأنّه محلّه؛ وفي ذلك دليل على أنّ التوحيد يدرك بلا سماع، بالنظر في الدلائل.

ومعنى إلقاء السمع إلخ، الاستماع إلى ما يوعظ به، والحال أنّ قلبه حاضر لفهمه. كما حضر سمعه، وذلك احتراز[3] عن الاستماع بلا حضور قلب[4] لفهمه.

(لأنّ في هذه الآية) هي قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 101]، (ردًّا عليهم، ونقضا لقولهم) وهما حذف "أي".

وفي الآية الأولى نفي الشبه، لأنّ من خلق الفعل/78ظ/ فقد أشبه الله في الخلق، إلاّ أنّه خالق لفعله، والله خالق كل الأفعال، فالله ﷻ خلق أفعالهم وغيرها؛ واقتصر على الثانية لأنّ فيها التصريح بالخلق لكل شيء، الشامل لخلق أفعالهم، فهو الخالق لها لا فاعلها ـ كما زعموا ـ؛ ويجوز أن يكون "قوله" مبتدأ، خبره "فيه كفاية"، فلا حذف.

(لأنّ من[5] أخرج شيئا) هو الخلق[6] للأفعال (من ملكه) من ملك الله، (وقدرته لم يصفه بحقيقة صفته، بل وصفه بالعجز) عن الخلق لأفعالهم، (والحاجة) إلى العباد أن يعينوه في الخلق، بخلقهم أفعالهم، فيكون قد جرى في ملكه ما لم يتملكه، وهو خلق الفاعل فعله، فيكون مقهورا[7] ناقص الملك حاشاه.

(كما أنّ من أخرج شيئا من إرادته ومشيئته، فقد وصفه بالكره والذلّة.

كما أنّ من أخرج) هذا التنظير عائد إلى قوله "وصفه بالكره"، ولو قال: "وكما أنّ من أخرج" بالواو فهي

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في م، وع.

2) سقط من ي.

3) في ي: «أو إقرارا حار»، ومكانه فراغ في س، وفي ق: «أفزدحار»، وفي ن: «أوأفرد حار.» كذا، وقال في الهامش: «لعله أفرده، والذي أثبتناه من م، وع، ود.

4) سقط من ن قوله: «وهو القلب أو لمن كان له تمييز وتدبر وغيره».

5) سقط من م، وق، ود.

6) في ق: «احترازا».

7) في ق: «حظور القلب»، وم: «حظور قلبه».

8) في ق: «لا من».

9) في ن: «الخالق»، وكتب في الهامش: «قوله: "هو الخالق للأفعال" في المصنف "هو الخلق الأفعال"»، وفي د: «الخلق الأفعال».

10) في د: «مقهور».

"كما"، لكان عائدا إلى قوله: "بل وصفه بالعجز"، (**شيئا من علمه وإحاطته[1]، فقد وصفه[2] بالجهل، عندنا وعندهم**)، وهم ـ قبحهم الله ـ زعموا أنه لا يعلم[3] فعلا حتى يقع، وأحسنهم طريقة يقول: "يعلمه في الأزل أنه سيكون من فاعله، وقت كذا، وفاعله هو الخالق له لا الله" ـ زعموا ـ.

وأفاد أنهم قالوا: أفعال العباد لم[4] يردها الله، أي: لم يقضها، وهذا مذهب من قال: لا يعلم ها حتى تكون، لا مذهبهم كلهم؛ والأول أن لا يذكر هذا لأنه مذهب قليل منهم، وهم معتزلة البصرة، المردود عليهم بقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنعام:101]، كما رد عليهم كلهم بقوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الفرقان:2]، وقد يلزمهم عدم العلم على دعوى خلقهم أفعالهم، لأن الخالق للشيء هو العالم بتفاصيله[5].

(**وفي قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[التكوير: 29]، /79و/ وقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الكهف: 23-24]، ما يثبت أنه أراد أفعال العباد[6]**)، فلم تجر على قهر منه، ولا على جهل منه، (**وأنه لم يخرج شيء[7] من[8] إرادته ومشيته**)، أراد المصنف ـ رحمه الله ـ أن إرادة الله[9] ومشيته بمعنى واحد، وهما صفتان ذاتيتان؛ والمعنى: وما تشاؤون الاستقامة إلا أن يشاءها الله.

قال أبو جهل ـ لعنه الله ـ: «هذا هو القدر، هذا رأس القدر[10]، الأمر إلينا إن شئنا استقمنا، وإن شئنا لم نستقم»، فنزلت الآية، وبين بها أنه لا يعمل العبد خيرا إلا بتوفيق الله، ولا شرا إلا خذلانه.

قال الحسن البصري: «والله ما شاءت العرب الإسلام، حتى شاءه الله لها»[11].

---

1) في ي، وص، ود: «وإرادته»، والذي أثبته من النسخ الأخرى هو الصحيح كما في نص المحقق، وإلا وقع التكرار، ينظر: المعتمر، أصول الدين، ص98.

2) في ق: «وصفهم».

3) في ق: «يفعل».

4) في س: «ولم».

5) اختلفت النسخ في ترتيب قوله: «وقد يلزمهم عدم العلم على دعوى خلقهم أفعالهم لأن الخالق للشيء هو العالم بتفاصيله»، فجاءت في ي، ون، وق، وم بعد جملة المتن: «إلا أن يشاء الله ما يثبت إنه»، وفي س بعد قوله: «ولا جهل منه»، وكتب الناسخ في هامش ن: «قوله وقد يلزمهم إلى قوله بتفاصيله هذا طرة هامش المصنف فلم يعلم من أين يشار عليها فأدرجها الناسخ هنا فليتأمل»، لكنه كتبت بحسب قول المتن: «وفي قوله تعالى وما تشاؤون...» ومحالها، والذي أثبته من ع، وهو أنسب للمعنى.

6) سقط من د.

7) في ن: «شيئا».

8) في ع: «عن».

9) في ي: «إرادته».

10) في ع، وق، ون: «هذا هو القدر هذا رأس القدر».

11) في ق: «عليه».

قال وهب ابن منبه: «قرأت في سبعة وثمانين كتابا مما أنزل الله على الأنبياء: "من جعل إلى نفسه شيئا من المشيئة فقد كفر»[1].

قال الله ﷻ: ﴿إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الأنعام:111]، ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[يونس:100]، ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[القصص:56].

وأفادت الآية الأولى أنّ للعبد مشيئة محدثة، وأمّا مشيئة الله فقديمة، والمصدر ظرف، أي: إلّا مشيئة الله، أي: ماتشاؤون وقتا من الأوقات[2] إلّا وقت مشيئة الله، ومثلها قوله ـتعالىـ: ﴿وما يذكرون إلّا إن يشاء الله﴾ [مدثر:56]، أي: إلّا بأن يشاء الله، أو في وقت إلّا وقت أن يشاء الله، ﴿ولا تقولنّ لشيء﴾، في شأن شيء ﴿إني فاعل ذلك غدا﴾[الكهف:23]، إلّا قول مشيئة، أي: قولا مشيئة[3]، أي: قولا مقرونا بذكر مشيئة الله، أو لا تقولنّ لأجل شيء: "إني فاعل ذلك" إلّا مقرونا[4] بذكر مشيئة الله ﷻ.

والإرادة تشترك مع القدرة في تعلّقها بالممكنات، إلّا أنّ تعلق القدرة بالممكنات تعلّق الإيجاد والإعدام، والإرادة تعلّق بالممكنات تعلّق التخصيص، لأنّ معناها نفي القهر والطبع، واختيار أحد الخائرات.

وزعم بعض الملحدين ممّن نفى الاختيار والإرادة عن الله ـتعالىـ أنّه فاعل بالإيجاب، لوجوه:

الأول ـ أنّه لو كان فاعلا بالاختيار، بأن تعلّق قدرته بأحد[5] مقدوريه المساويين بالنظر إلى نفس القدرة دون الآخر، إن افتقر[7] إلى مرجّح لُنقل[8] الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجّح، ويلزم التسلسل في المرجّحات[9]، كلّ مرجّح يحتاج إلى مرجّح[10]، وإن لم يفتقر لزم انسداد إثبات الصانع، لأنّ مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجّح، وافتقار وقوع الممكن إلى مؤثّر، إذ لا صنعة بلا صانع.

الجواب: أنّا لا نسلّم أنّه لو افتقر تعلّق القدرة إلى مرجّح لزم التسلسل، جواز أن يكون المرجّح هو الإرادة التي تعلّق بأحد المتساويين لذاتها، كما في اختيار الإنسان أحد الرغيفين، أو الطريقين بلا ترجيح للآخر، ولكن ذلك محكمة في حقّ الباري، وهو أوفق بكون أفعاله لا لغرض، وهذا[11] أولى من قول المعتزلة: «إنّ القدرة تتعلّق لذاتها».

---

1) ينظر: أبو نعيم، الحلية، ج4ص24؛ اللالكائي، اعتقاد أهل السنة، ج4 ص646، رقم 1170.

2) شطب على الكلمة في م.

3) سقط من ي.

4) شطب في ك على قوله: «أي قولا مشيئة»، وسقط من د.

5) في ي: «مقرونا».

6) في ي: «بأحدي».

7) في ق: «من افتقر».

8) في س: «نقل».

9) في ع: «الترجحات».

10) سقط من ق قوله: «ويلزم التسلسل في المرجّحات كل مرجّح يحتاج إلى مرجّح».

11) في ق: «وهو».

ولا نسلّم أنها لو لم تفتقر إلى مرجّح لزم استناد إثبات الصانع؛ فإنّ المفضي إلى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجّح؛ يعني تحقّقه بلا مؤثّر، لأنّ معنى ترجيح القادر أحد مقدوريه[1] بلا مرجّح: تخصيصه بالإيقاع من غير داع، ولا يلزم من جوازها جواز ذلك.

الثاني ــ لو تعلّقت القدرة والإرادة بإيجاد العالم، فإن كان أزليًّا لزم كون العالم أزليًّا[2]، لامتناع تخلّف العلّة عن المعلول؛ وإن كان حادثًا[3] تنقل الكلام إلى تعلّقها بإحداث ذلك التعلّق وتسلسل التعلّقات[4] الحادثة.

الجواب: جواز تعلّق القدرة /80و/ والإرادة في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال، وجواز أن يكون حدوث تعلّق القدرة والإرادة لذاتهما، من غير افتقار إلى حدوث تعلّق آخر؛ على أنّ[5] التعلّقات اعتبارات[6] عقليّة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار[7].

الثالث ــ لو كان قادرًا مختارًا لزم انقلاب الممتنع ممكنًا، أو كون الأزليّ أثر القادر، وكلاهما محال؛ وذلك أنّ أثره إن كان ممتنعًا في الأزل وقد كان ممكنًا فيما[8] لا يزال، فهو الأمر الأوّل؛ وإن كان ممكنًا وقد أوجده القادر فهو الثاني، لأنّ إمكانه في الأزل مع الاستناد إلى القادر، في قوّة استناده[9] إلى القادر مع كونه في الأزل.

الجواب: جواز أن يكون ممكنًا في الأزل، وتمتنع مع حدوثه؛ فلا يلزم جواز الاستناد إلى القادر ما هو أزليّ بل ما هو ممكن في الأزل بالذات؛ ولا نسلّم استحالته.

الرابع ــ أنّ أثر[10] الباري ـ سبحانه ـ إمّا واجب الوقوع، أو ممتنع الوقوع، لأنه إمّا [أن][11] يعلم فيجب في الأزل وقوعه، أو لا[12] فيمتنع؛ وإلاّ لزم الجهل، ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لعدم إمكان الترك في الأوّل، والفعل في الثاني، بل كليهما[13] في كليهما.

الجواب: أنّه يعلم وقوعه بقدرته، ومثل هذا لا ينافي المقدوريّة، بل يحقّقها.

---

[1] في م، وق، وك، وف: «مقدوريه».

[2] في م، وع، وق: «الأزليا»، وفي ي: «إلاّ أزليا».

[3] في ي: «حادث».

[4] في ي: «التعلقات».

[5] في ي: «لأن».

[6] في ق: «في اعتبارات».

[7] في ي: «الاعتبارات».

[8] في ي: «فيه»، وفي ن: «فيها»، وكتب في الهامش: «لعله فيما لا يزال كما يميل إليه رسم الأصل».

[9] في ي: «استناده».

[10] في ق: «تأثيره».

[11] ما بين المعقوفين إضافة في ن، وف.

[12] في ي: «وإلاّ».

[13] في س: «كليهما».

الخامس ـ أنه لو كان قادرا على وجود الشيء، لكان قادرا على عدمه؛ لأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء؛ لكن اللازم باطل، لأنّ العدم نفي محض لا يصلح متعلّقا للقدرة والإرادة، لأنّ معناه التأثير، وحيث لا تأثير فلا أثر.

الجواب: إنّ معنى كون العدم /80ظ/ مقدورا، أنّه[1] لو شاء الفعل في موضع العدم، فهو إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وإن شاء أن لا يوجد الشيء لم يوجد؛ وإنّما المستحيل أنّه إن شاء فعل العدم، وهو ليس شيئا اتّفاقا، والقدرة والإرادة[2] إنّما تتعلّقان بالممكن.

وإن قلت: إذا تعلّقت الإرادة بشيء، لم يمكن[3] تركه، وانتفى الاختيار، فلزم من القول بها القول ببطلانها.

قلت: الوجوب الحاصل بالاختيار محقّق للاختيار.

وإن قلت: الإرادة لا تبقى مع الإيجاد ضرورة، فيلزم زوال القديم، وهو محال.

قلت: هذا إيراد[4] على الأشعريّة القائلين بقيام الصفات وغيرها[5] بذات الباري ـ تعالى ـ، وأجابوا بأنّها صفة تخصيص، فإذا تعلّقت بشيء ووجد المراد زال تعلّقها الحادث.

ولا يفهمهم من لزوم زوال القديم عند وجود المراد، لأنّ ما عندهم بالشيء تعلّقين: صلوحيّا وهو القديم، وتنجيزيّا وهو الحادث، والتخصيص الزوال بالتعلّق الحادث دليل على بقاء التعلّق القديم.

وقد علم عدم تغيّر القديم. فلا خلوا عند وقوع المراد من أحد أمرين: إمّا زوال القديم، وإمّا انقضاء تعلّقه، فتبقى الإرادة القديمة بالنسبة إلى ذلك الشيء الواقع[6] بلا مراد، لأنّ[7] ما ثبت قدمه استحال عدمه، وكلاهما محال.

وأيضا الإرادة المتعلّقة بالفعل مثلا، إن كان الفعل أولى من الترك، لزم استكماله بالغير، وإن لم يكن أولى لزم العبث في فعله، وكلاهما محال على[8] الله.

وأجيب بأنّه يمنع أنّ الفعل إذا لم يكن أولى كان عبثا، إذ يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفس الأمر، على أنّ الصحيح أنّه/81و/لا يلزم في أفعاله مراعاة الصلاح والأصلح[9]، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[الأنبياء:23].

قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: «الخلق لما علم الله منهم منقادون[10]»، وعلى ما سطّر في المكنون من كتابه

---

1) في م: «به».

2) في م، وق: «والإ».

3) في ي: «يكن».

4) سقط من ق قوله: «ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال قلت هذا إيراده».

5) في ن، وق: «وتغيرها».

6) في ق: «والواقع».

7) سقط من ق.

8) في ن: «عن».

9) في ن، وق: «والأصل».

10) في د: «منقادون».

ماضون، لا يعملون[1] خلاف ما الله علم منهم»[2]. ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير:29]، وأجمع العلماء على أنه لا حنث على من قال: "والله أفعلنّ إن شاء الله"[3]، ولم يفعل.

وأراد الله الفواحش أن تقع فاسدة، خلاف الطاعة والإيمان، وإرادة الله -تعالى- قديمة، إذ لو كانت حادثة لكانت لغيره حالة فيه، أو مقترنة به، والفرض أنّ صفاته ذاته، ولكانت محتاجة إلى إرادة أخرى.

وقالت الجبائيّة من المعتزلة وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة إنها حادثة قائمة بذاتها، لا بذاته -تعالى- وهو[4] خطأ، إذ لا تقوم صفة بغير موصوف، كما أنّ دعوى قيامها[5] بالذات خطأ، إذ لزم أنها غيره.

وقول الجبائيّة مأخوذ من قول الحكماء، أنه: عند وجود المستعدّ للفيض يحصل الفيض. وذلك[6] أنّ قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة، وهو ضروريّ البطلان.

فكأنهم أرادوا بالإرادات[7] المعدّات المكتنفة بالممكن، الذي يحدث في المادّة. وذلك لأنّ المعدّ يخصّص وقوع المقدور على صفة معيّنة بوقت معيّن، يتمّ فيه الاستعداد المستفاد منه؛ ولا معنى للإرادة إلّا[8] الأمر المخصّص كذلك، والمعدّات قائمة بذواتها، فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها.

وفيه بعد وكفر، لأنه خروج عن الملّة إلى القول بوجود المادّة القديمة، واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب /81ظ/ استعداداتها المتعاقبة[9] إلى غير النهاية.

و[10]لمّا سمعت الجبائيّة قول الحكماء، فهموا أنّ مخصّص الحادث[11] بوقته يجب أن يكون حادثا فيه، إذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجّح؛ ولمّا اعتقدوا[12] أنّ مخصّص الحوادث إرادته -تعالى- حكموا بحدوثها؛ ولمّا لم يجوّزوا قيام الحادث بذاته -تعالى- التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها.

وقالت الكراميّة: إنها حادثة قائمة بذاته -تعالى-، وهو كلام كفر، إذ لزم أنه ظرف لغيره، وأنه تجري عليه الحوادث، وأنه كان قبل ذلك بلا إرادة، وذلك كلّه من صفات الخلق.

---

[1] في ق، وي: «يعلمون».

[2] ينظر: الربيع، الجامع الصحيح، ج1ص21.

[3] في ي: «إشاء»، وفي ق، ود: «إشاء الله».

[4] سقط من ق في قوله: «وهو».

[5] في ق: «قيامه».

[6] في ق: «وكذلك».

[7] في ق: «بالإرادة».

[8] سقط من ق.

[9] في ع: «متعاقبة».

[10] في د: «أو».

[11] في س: «الحوادث».

[12] في ي، وق: «اعتقداه»، وفي س: «اعتقده».

فقد نفوا الله بالمعنى، ولزم التسلسل في الإرادات، وقيام الصفة بذاتها غير معقول؛ وقيام الحادث بذاته ـ تعالى ـ يوجب حدوثه.

والله ـ تعالى ـ مريد، وكونه ـ تعالى ـ مريدا، إمّا أن يكون نفس ذاته، وهو قول ضرار وأصحابنا؛ واعترض بأنّا نعلمه وننشكّ في كونه مريدا[1].

ويجاب بأنّه لا يلزم من الشك في شيء من جهة بطلانه، ولا من العلم به علمه من كلّ جهة.

وقال النجّار: كونه مريدا سلب الكره والقطع، فهو مختار، وهو قول أصحابنا أيضا؛ لأنّا جميع هذا إلى قول صفاته هو؛ واعترض بأنّ نحو الحجر أيضا مريد، لأنه غير مغلوب.

قلنا: هذه معارضة باطلة، لأنّ الكلام في إرادة الفاعل، والحجر لا فعل له، بل هو مغلوب بالله ومقطوع.

واختلف في إثبات الأحوال لله ـ تعالى[2] ـ، كقولك نؤمن بكونه مريدا، وكونه قادرا.

ومقتضى المذهب نفي الأحوال، لعموم قولهم: لا تجري عليه الأحوال؛ ومع هذا جاء عن بعض متأخّري المذهب وصفه بكونه كذا، وكونه كذا[3]، ولعلّه أراد نفس ثبوت /82و/ أنه كذا.

وللنجّار قول آخر هو: أنّ معنى كونه مريدا، أمر ثبوتيّ، معلّل بذاته ـ تعالى ـ؛ وهو قول باطل، لأنّه يوجب الحدوث، لأنّ المعلول متأخّر عن العلّة؛ فلزم عدم قدم إرادته، وأنّها غيره.

وقال[4] الأشعريّة: أمر ثبوتيّ معلّل بمعنى قديم قائم بذاته؛ وفيه حدوث الإرادة، وجعله ـ تعالى ـ ظرفا لمعنى قديم.

وقال الكرّاميّة: أمر ثبوتيّ معلّل بمعنى حادث قائم بذاته ـ تعالى[5] ـ؛ وبردّه أنّ فيه حدوث[6] الإرادة، وجعل الله محلاً للحوادث، وهذا نفي لله تعالى، ووصفه بصفات الخلق، وفيه لزوم التسلسل في الإرادة[7].

وقال الجبائيّة وعبد الجبّار: أمر ثبوتيّ موجود لا في محلّ[8]، ويلزم عليه التسلسل[9]، وكون الإرادة عرضا لا في محلّ؛ وفيه استواء إرادته إلى جميع الذوات، فليس أولى بها من غيره، إذ قامت بذاتها، وكونه ـ تعالى ـ لا في محلّ لا يوجب اختصاصه بها، إذ[10] كانت لا في محلّ، لأنّ كونه لا في محلّ سلب، فلا يكون علّة للثبوت.

---

1) في د: «مريدا».

2) سقط من ي.

3) سقط في س.

4) في ق، وك: «وقالت».

5) سقط من ك.

6) سقط من ق.

7) في د: «الإرادات»، وسقط من ي قوله: «في الإرادة».

8) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 123.

9) سقط من ي قوله: «وقال الجبائيّة وعبد الجبار ..... ويلزم عليه التسلسل».

10) في ي: «إذا».

وفسّرت الحكماء إرادته ـ تعالى ـ بعلمه بوجه النظام الأكمل، ويسمّونه عناية، وهي[1] إحاطة علم الله بالكلّ، وبما يجب أن يكون عليه الكلّ، حتّى يكون على أحسن النظام، فعلم الله ـ جل وعلا ـ بكيفيّة الصواب في ترتيب وجود الكلّ منبع لفيض الخير في الكلّ،من غير البعاث قصد وطلب منه ـ تعالى ـ.

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء[2] المعتزلة، كالنظّام والجاحظ والعلاّف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي: إرادته علمه بنفع[3] في الفعل، كما يجده كلّ عاقل من نفسه أنّ طلبه أو[4] اعتقاده ينفع في الفعل، أو علمه به يوجب الفعل، ويسمّيه أبو الحسين بالداعية[5]، ولمّا استحال الظنّ والاعتقاد في حقّه ـ تعالى ـ انحصر داعيه في العلم بالنفع.

ونقل عن أبي الحسين: أنّ الإرادة في الشاهد زائدة /82ظ/ على الداعي.

وقال النجّار: كونه مريدا أمر عدميّ، وهو عدم كونه مكرها، وهو قول أصحابنا.

وقال الكعبيّ: هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة، وفيه أنّه ليس فعله كلّه مصلحة، بل فيه مضرّة، وفعله كلّه حكمة وصواب وعدل، وإرادته في فعل غيره الأمر به.

وقال الأشعريّة وجمهور معتزلة البصرة: إرادته صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، لأنّ الضدّين نسبتهما إلى القدرة سواء، إذ كما[6] يمكن أن يقع بها هذا الضدّ، يمكن أن يقع ذلك[7] الضدّ من غير فرق، وكل واحد فرض، فإن نسبته إلى الأوقات سواء، فكما يمكن وقوعه في وقته، يمكن وقوعه قبله أو بعده، فلا بدّ من مخصّص، وإلاّ لزم ترجيح[8] بلا مرجّح وهو عبث؛ وليس المخصّص القدرة لاستواء نسبتها إليهما وإلى أوقاتهما؛ ولا العلم لأنّ العلم بوقوع شيء في وقت معيّن تابع لكونه يقع فيه، لأنّه ضدّه، وحكاية عنه، فلا يكون الوقوع تبعا له، وإلاّ لزم الدور؛ فالمخصّص أمر ثالث، يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام أيضا، إذ لا يصلح شيء من ذلك للتخصيص.

الجواب: أنّ هذا كلّه مبنيّ على أنّ إرادته غيره، والمخصّص كون الشيء ووقته حكمة، ولا يلزم من كونه

---

1) في ق، ون: «وهو».

2) في ي: «رساء».

3) في ق، ون: «ينفع».

4) في ق: «هو».

5) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص119.

6) في ع: «الدواعي»؛ ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص119.

7) في ي: «كان».

8) في ن، وق، ود: «ذلك».

9) في ق: «الترجيح».

حكمة كون غيره[1] سفيها، فخرج من الجواز المفروض فيه الإرادة، لأنّ ما دونه حكمة دون هذه، وليس في ملكه مشارك، ويكفي أن لا قبح في الأمر الذي لم يفعله؛ وأيضا إرادته واحدة وإنما المتعدّد المرادات.

وأيضا -على زعمهم- ثبت صفة رابعة، بأن يقال: لا بدّ للتخصيص من مخصّص مغاير للعلم /83و/ والقدرة والإرادة، هذه التي انتهيتم إليها، وإن قالوا: تعلّقها بأحد الجائزين ذاتيّ فلا حاجة إلى صفة أخرى، فليقولوا[2]: من أوّل مرّة إنها ذاتيّة، لا تحتاج إلى صفة أخرى[3]، فوجعوا إلينا.

ولا يقال: هذا ينافي الجواز المفروض، إذ[4] تعلّقت تعلّقا[5] ذاتيّا بأحدهما فيستحيل الآخر، لأنّا نقول: تعلّقه به مغاير بإمكان غيره وقدرته على الفعل والترك؛ ثمّ إنّا لا نسلّم كون العلم تبعا لما يقع بل العكس، لأنّ علمه أزليّ؛ فالواقعات تبع[7] له، بخلاف علم الحادث.

(**فيقال لهم كما يقال للثنويّة**[8]) المجوس، القائلين إنّ الله خلق الخير، والشيطان خلق الشرّ.

ومن المجوس من يقول: الشرُّ تكوّن[9] من الظلمة بلا مكوِّن[10]، أو هي الخالقة؛ والخير تكوّن من النور، أو هو[11] الخالق له؛ وسيأتي الكلام فيهم -إن شاء الله تعالى- وذلك نسب إلى الاثنين[12].

(**أيُّ الإرادتين أنفذ؟**) اسم تفضيل من النفيّ للمفعول، أي: أنفذ من الأخرى، أو خرج عن معنى التفضيل، أي: نافذة، ولو قال: "أنفذت" بالتاء للمفعول، أو "نفذت" بالتاء للفاعل لكان أولى.

(**إرادة الله أم إرادة العبد؟ إذ زعمتم أنّ كلاًّ منفرد بفعله وإرادته**،) فإن كانت إرادة العبد، فالعبد إله[13] غالب، ولو قصلة أو بعوضة، من حيث ذلك التفرّد؛ وإن كانت إرادة الله فهو الإله، وهو الحقّ.

لكنّ المعتزلة يقولون: لا إرادة لله في فعل العبد، وكفروا بذلك، لنصوص القرآن والحديث والإجماع على أنّ له الإرادة في كلّ شيء، وفي فعل عمل عبد؛ ولو كانت للعبد فقط -كما زعموا- لجاء كلُّ ما أرادوا على كلّ

---

[1] في م، وع، وس، وق: «غيره».

[2] سقط من ي.

[3] في ي: «فيقولوا».

[4] سقط من ص من قوله: «فليقولوا من أول مرة إنها ذاتية لا تحتاج إلى صفة أخرى».

[5] في ق، وس: «إذا».

[6] سقط من ق.

[7] في ي: «تبعا».

[8] في ق: «فيقول لهم كما يقول الثنوية».

[9] في د: «ومن المجوس الخير تكون».

[10] سقط في ص قوله: «بلا مكون».

[11] في ي: «هي».

[12] في ي، و د، وس: «نسب الاثنين»، وفي م، وع: «للاثنين».

[13] في ي: «له»، وفي ق: «أنه».

/83ظ/ ما أرادوا، من كيفيّة وكميّة، ولعلموا أجزاءه[1] كلّها، ولا قدرة لهم على ذلك؛ والإله هو من يملك الكلّ، لا من يملك البعض، والله ملك الكلّ بالبرهان، فهو وحده الإله.

(كما قال من زعم أنّ ثمّ إلهاً آخر) أراد الجنس فشمل أمّة كثيرة، لأنّ كثرتها[2] هو[3] مدّعى الوثنيّين (انفرد كلّ واحد بما صنع،) إذ يدّعون أنّ أصنامهم ترزقهم مالاً وصحّة وأولاداً ومنافع، (وردّ الله عليهم بقوله ﷻ:) ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا تَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[الإسراء: 42]، وبقوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[المؤمنون: 91] العطف في قوله: "وردّ الله عليهم بقوله ﷻ" إلخ على قوله: "زعم"؛ لو كان معه إله[4] لامتاز كلّ بما خلق عن الآخر وما خلق، ولتحاربا؛ والصنع عجز، فالمصطلحان[5] غير إلهين، والمالك لبعض لا للكلّ غير إله، والإله هو المالك للكلّ فالألوهيّة لله ﷻ وحده.

(وقال:) عطف على "ردّ الله عليهم" ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾، فقال[6]) عطف بالفاء، على قال (لنبيه ﷺ: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد:16])، والمعنى: بل أجعلوا لله شركاء خالقة[7] ما تشاء، كما خلق الله ما يشاء؟ و"بل" لانتقال الكلام، قدّرت معها همزة الاستفهام الإنكاريّ منسحباً[8] على قوله: "خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم"، أي: أجعلوا له شركاء خلق أشياء، كما خلق الله أشياء، فتشابه ما خلق الله وما خلقت؟ وما كان ذلك بل كان جعلهم له شركاء لا خلق شيء، فكيف بعبادتها مع من هو الخالق لهم ولها ولكلّ شيء؟ فهو الذي له العبادة وحده.

لمّا نزل /84و/ قوله -تعالى-: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ﴾ قال ﷺ: «الشرك فيكم أخفى من دبيب النمل، فقال أبو بكر ﷺ: يا رسول الله وهل الشرك إلاّ ما عبد من دون الله أو ما دعي مع الله؟ قال: ثكلتك أمّك، ألا أخبرك بقول يذهب صغاره وكباره؟ قال: بلى، قال: تقول كلّ يوم ثلاث مرّات: "اللهمّ إني أعوذ بك أن أشرك بك[9] وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم"، والشرك أن تقول[10]:

---

[1] في ي: «أجزاءها».
[2] في ت: «أنه ثم إله».
[3] في ي: «أكثر»، وفي م، وع، وق: «كثرها».
[4] سقط من ق.
[5] في ت، وق: «إلها آخر».
[6] في ع: «فالمصطلحات»، وفي ق: «والمصطلحان».
[7] سقط من ق.
[8] في ص: «خالقه».
[9] في ق: «منسحلاً».
[10] سقط من ي.
[11] في ي: «يقول».

أعطاني الله وفلان، والندُّ أن يقول الإنسان: لولا فلان لقتلني فلان»[1].

(فأخبرنا[2]) [ربُّنا][3] الله -تعالى- في قوله -تعالى-: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا﴾ الخ، (أنَّ في اشتباه الفعلين) الخلقين بالمعنى المصدريِّ (اشتباه الفاعلين) الخالقين، الله وحسن الصنم، بصيغة التثنية، أو الجمعين، فإنَّ كلَّ صنم خالق عندهم، فهناك خلقان، خلق الله وخلق الأصنام، فإنَّ الآية أفادت أنَّ الأصنام لو كانت خالقة لما تشاء كما خلق الله الأشياء، لكانت شركاء له -تعالى- في الألوهيَّة، وذلك مُحالٌ[4] لهم على اعتقادهم وكلامهم، لا حقيقة قول[5] لهم، لأنَّهم قالوا: "خلقهنَّ العزيز العليم"[6]، وإلاَّ فلو كانت خالقة والله خالقا، لانتفيا جميعا من الألوهيَّة، لأنَّ كلاًّ منهما -تعالى الله- عاجز عن نفس ما فعل الآخر، وإنَّما يستحقُّ الألوهيَّة من يخلق الكلَّ، ويقدر على الكلِّ وهو الله ﷻ.

(وعلى قياد) اتِّباع (هذا القول، أن يكون العبد نظيرا لربِّه) مصدر "يكون" مبتدأ خبره هو قوله "على قياد"، ومعنى كون العبد نظيرا لربِّه: أنَّه نظيره في الخالقيَّة، تعالى الله عن أن يكون له نظير في أن يخلق كما يخلق[7].

(ولا يقال) -على قياد ذلك- (الله واحد ولا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى:11])، لأنَّ له شركاء في الخالقيَّة، ومماثلين له على زعم المعتزلة والثنويَّة[8].

قال الشيخ يحيى بن صالح /84ظ/ العلاَّمة: «العلم صفة ينكشف[9] بها الأشياء انكشافا تامًّا، لا يختل التغيض بوجه ما»[10] يعني أنَّها دالَّة، وأنَّ الذات كافية في انكشاف المعلومات؛ قال: «والقدرة صفة يتأتَّى بها اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم، وكونه على صفة دون أخرى، ولا يتعلَّق العلم بالمحال، ولا بالممكن الذي لم

---

1) في الربيع هو من قول ابن عمر في جزئه الأول: «أحمى من ذيب السمل»، وتممته في مجمع الزوائد مرفوعا، قال الهيثمي: «رواه أبو يعلى من رواية ليث عن أبي سليم عن أبي محمد عن حذيفة، وليث مدلس وأبو محمد إن هو الذي روى عن ابن مسعود أو الذي روى عن عثمان بن عفان فقد وثقه ابن حبان وإن كان غيرهما فلم أعرفه وبقية رجاله رجال الصحيح»، ينظر: الربيع، الجامع الصحيح، 3ص39 رقم879، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج10ص224.

2) تكرر في ص.

3) مابين المعقوفين إضافة من م، وق.

4) في ن، وق: «محارته».

5) في ق، وت: «قولا».

6) سقط من ي، ود، وس قوله: «لا حقيقة قول هم لأنهم قالوا خلقهن العزيز العليم».

7) في ي: «خلق».

8) ورد في كل النسخ في هذا الموضع نص الآتي: «فإنَّ من خرج شيء من ملكه ومشيته وإرادته»، وحذفناه لأنه لا وجه لذكره هنا، وسيذكره فيما بعد مباشرة فيقع التكرار.

9) في ي: «تنكشف».

يوجد ولن يوجد[1]، والقدرة تتعلّق بالممكنات لا بالمحال، ولا بالواجب الذاتيّ».

قلت: فلا تقول: الله قادر على نفسه، ولا غير قادر، ولا قادر على ألحاد الصاحبة، ولا غير قادر.

قلت أيضاً[2]: ولا قادر [على][3] أن يخلق إلهاً آخر، ولا غير قادر. ولا قادر أن يخلق قدرة في مخلوق يدركه بها، ولا غير قادر، فلو خلق قدرة في مخلوق[4] يدركه بها، لكان هذا المخلوق إلهاً، وذلك متناقض، أمّا قادر في ذلك فلأنّه[5] يثبت المحال، وهو إشراك[6]، وأمّا لا، فلأنّه لفظ العجز، وحُكم العجز بلا وقوع، والقائل بالوقوع[7] واحد.

قال: «والإرادة لا تتعلّق بالواجب ولا بالمستحيل، فلا يقال أراد الله نفسه، ولا لم يردها».

قلت: أي لِمَا ذكرت، ولأنّ إرادة الشيء تقتضي إيقاعه، والله قديم لا تحلّه العوارض، ولا يوجد نفسه، إذ لا أوّل له، والمعدوم لا يفعل.

قال: «ولا تتعلّق بالممكن الذي لا يكون».

قلت: فلا يقال أراد إيمان أبي لهب أو أبي جهل.

قال أيضاً: «بين العلم والقدرة عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في الممكنات التي وجدت، والتي ستوجد، وتنفرد القدرة بالممكن الذي لا يوجد».

قلت: أي الذي علم أنّه لا يوجد، وأمّا غير من ريبٍ[8]، فلا يتعلّق به، إذ لا يدري أنّ الله لا يخلقه[9]، ولعلّه يخلقه بعد، بل ولعلّه قد خلقه، وإنّما يتبادر /85و/ تبادراً فقط أنّه لم يكن.

قال: «وينفرد العلم في الواجب الذاتيّ».

قلت: فيقال: علم الله نفسه، ولا يقال: قدر على نفسه، ولا لم يقدر.

قال: «وبين العلم والإرادة عموم وخصوص[10] مطلقاً، يجتمعان في الممكن الذي وجد والذي سيوجد، وينفرد العلم بالواجب، وبين الإرادة والقدرة عموم وخصوص مطلقاً، يجتمعان فيما تجتمع فيه مع العلم والقدرة فيما أمكن ولا يوجد».

---

1) سقط من في قوله: «ولن يوجد».

2) شطب في ن على قوله: «ألحاد الصاحبة، ولا غير قادر» أيضاً.

3) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

4) سقط من في قوله: «في مخلوق».

5) في ن، وق: «ولأنه».

6) في ن: «الشرك».

7) في ي: «في الوقوع».

8) في ن، و ق: «ريبة».

9) في ن: «إذ لا يدري أن لا يخلقه».

10) في كل النسخ ما عدا س: «عموما وخصوصا».

قال: «والحياة صفة يتأتى بها الإدراك، كما أنّ السمع والبصر صفتان يكشف بهما الشيء لمن اتصف بهما، فهما دلالة العلم على مذهب الجمهور[1] من أصحابنا، وقيل صفة يكشف بها[2] بعض الموجودات من الألوان والأصوات، دون سائر، وهي في ذلك كالله بصير الذات».

قلت: لا يصحُّ لأحد أن يقول: يعلم الله شيئاً بصفة، ويعلم آخر بصفة أخرى، إنما ذلك في المخلوق، لأنّ صفاته كلّها ذاتيّة، فلا يتبعّض ذاتاً ولا صفة، بل صفته ذاته، فذاته كافية في انكشاف الأشياء كلّها، مع أولها وأصولها وغير ذلك، بلا أوّل.

قال المصنف ـ رحمه الله ـ: (**لأن من خرج[3] شيء[4] من ملكه ومشيئته[5] وإرادته فمقهور ومغلوب، فمن قهره وغلبه فهو أولى بالربوبيّة والألوهيّة منه**،) يعني في ذلك الشيء المغلوب هو فيه، لا أولى[6] بالألوهيّة المطلقة، لأنّ ذلك الغالب كان مغلوباً في أشياء أخر، فهذا المغلوب غالب فيها، فهو إله آخر من حيث إنه غالب فيها، فهما إلهان كلّ واحد إله فيما كان فيه غالباً.

وهذا لا يصحُّ فيؤول الأمر إلى أنه كلاهما غير إله، وهذا باطل، فإنّ الله ـ جل وعلا ـ /85ظ/ هو الغالب في كلّ شيء، والقادر على كلّ شيء، فهو[7] الإله وحده، لا إله معه، تعالى الله عن العجز.

(تعالى الله عمّا تقول القدريّة من إثبات العجز والكره لله علوّاً كبيراً.

وقال النبي ﷺ: «لعنت القدريّة على لسان سبعين نبيّاً قبلي»[8]، هذا لا شكّ فيه، لأنه في الحديث الذي يقولون: أجبرنا الله على معاصينا وعذّبنا عليها، لأنه ﷺ سئل: من[9] القدريّة؟ فقال: «هم الذين يقولون يعذّب الله الخلق على معاصيهم وقد أجبرهم عليها»[10]، وقد نسبوا الله ـ سبحانه ـ إلى الظلم في العقاب، ونسبوه[11] إلى السفه

---

[1] في ق: «جمهور».

[2] في ق، ون: «فيه».

[3] في ق: «أخرج».

[4] في د: «شيئاً».

[5] سقط من ق، وقد وردت هنا عبارة «لأن من خرج شيء من ملكه ومشيئته»، وجعلها هنا أنسب للمعنى وللسياق.

[6] في ن: «أول».

[7] سقط من ق.

[8] ينظر ما سبق، ص 141.

[9] في ق، ون: «عن».

[10] أخرج: الجامع، 3/ص11 رقم806.

[11] في ق: «ونسبوه».

في الثواب، إذ أخبر المطيع على الطاعة، ومدحه عليها وأثابه[1].

الجواب: أنه لم يصح عنده هذا السؤال فصحّ حمله على القدريّة النافين لقدرة الله على أفعالهم، فقالوا هم خلقوها، كما أنّ الكلام في هذا، ولذا[2] لم يخرج أصحاب[3] الحديث هذا السؤال.

[وقال][4]: (و«لكلّ أمّة مجوس، ومجوس هذه الأمّة القدريّة»[5]. والقدريّة أشبه بالمجوس، لنفي المجوس [خلق][6] الشرّ عن الله ﷻ)، فمنهم من أثبت خالقه للظلمة، ومنهم من أثبته للشيطان، (فزادت عليهم القدريّة نفي خلق الاكتساب كلّه، خيره وشرّه) عن الله.

ومراده -رحمه الله- أنهم -يعني مثبتة القدر- قالوا أكثر مما قالت المجوس، إذ هو أخبر في الإثبات عن الله ﷻ. وقالوا: خلق الخلق خيرهم وشرّهم من الأفعال، الملائكة والإنس والجنّ، وكلّ حيوان، فقالوا: الحيوانات تخلق أفعالها، حتّى الفسلة والدودة، وإن خصّوا ذلك بالعقلاء، فما الفرق؟ فإنّ كلّ حيوان يفعل، فتارة يفعل ويصيب الخير، أو لا يصيب مراده، وداعيهم إلى ذلك توهُّم أنّ الثواب والعقاب، والمدح والذمّ، على الخلق. قلنا: بل ذلك على الكسب الاختياريّ.

فإن قيل: ذلك الاختيار مخلوق لله[7] أيضًا؛ قلنا نعم مخلوق لله ﷻ /86و/ وليس إجباريًا؛ ألا ترى أنّ كلّ[8] عاقل يجد من نفسه اختيارًا، مع أنه يعتقد أنّ الاختيار مخلوق لله، فالثواب والعقاب، والمدح والذمّ، على ذلك الاختيار الذي يجده من نفسك بلا مِرْية، لا شكًّا، ولا توهُّمًا.

ويدلّ على أنّ ذلك الاختيار هو المعتبر في الثواب والعقاب والمدح والذمّ، أنه لو لم يعتبر لزم العجز على الله وتسفيه سبحانه عن ذلك، إذ عاقب وذمّ على ما أجبره عليه، ولزم مع ذلك أيضًا نقصه، إذ عاقب وذمّ على ما أجبره عليه.

---

1) سقط من ي، وس، ود قوله: «وقد نسب الله سبحانه ..... ومدحه عليها وأثابه».

2) في ن، ود: «ولكذا».

3) في ق: «أصحابنا».

4) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

5) ينظر ما سبق، ص [141].

6) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

7) سقط من س.

8) في ي، وق، ون: «مخلوقا».

9) في ي، وم، وق، وع، وس: «كله».

10) سقط من ي.

11) سقط من ق.

وقد اتفقت الأمّة والإماميّة كلّهم [على][1] أنّه ـ سبحانه ـ لا يعبث ولا يسفه، ولا يجور ولا يضلّ، إلاّ ما يقضون به أفعالهم في الحسنة؛ وبردّه عنهم.

واتّفقوا أنّه حكيم، وأنّه لو لم يكلّف العاقل البالغ[2] القادر لكان عبثا، وهو لا يجوز لقوله ـ تعالى[3] ـ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون:115]، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة:36].

فتَرْكُه ـ تعالى ـ عن العبث والسفه، والنسبة للخلق في فعل أو وصف، هو المانع عن أن يقال بجواز ذلك، وبأنّه حكمة، وعن أن يقال يدخل في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[الأنبياء:23]؛ فليس العبث وما ذكر معه ممّا يفعله، ولا ممّا يجوز أن يفعله، ولم يفعله، فلم يدخل في قوله: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، وذلك لأنّه نقص.

ونصّ العلماء على أنّ الأمر والنهي، والثواب والعقاب، والمدح والذمّ، وإنزال الكتب وإرسال الرسل، غايات للإحسان، منشآت للامتنان.

وأيضا قال: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ فحمْلُه على ما يدلّ على أنّ ذلك الذي عددنا سمّيها قد فعله، ولا نعلم ذلك، وإمّا أن نتوهّم من نفسك شيئا عنا فنحمله فيما يفعل، فنحفظ وقتا[4]، وإنّما نستدلّ بالآية على ذلك فيما [ ] فيه.

ولفظ الدارقطني عن علي: «العبث القدريّة على لسان سبعين [8]من أمّتي نحوهم محمديّة»، ولفظ أحمد عن ابن عمر: ﴿لكلّ أمّة مجوس، ومجوس أمّتي الذين يقولون: لا قدر، إنْ مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم﴾[7]، وهذا الحديث يحتمل القدريّة بمعنى تخصيص أنفسهم بالقدرة على أفعالهم عن الله، والكلام في هذا؛ والقدريّة بمعنى تخصيص القدرة بالله، بمعنى أنّ الفاعل كالمُلْجَأ بين يدي[8] الغاسل.

قال العلقمي[9] في قوله ﷺ: «القدريّة مجوس هذه الأمّة»: القدريّة مسلمون»، قال: «والمراد أنّهم كالمجوس في إثبات فاعلين، لا في جميع[10] معتقد المجوس»، وقال الخطابي[11]: «جعلهم مجوسا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

2) في ن: «تابع».

3) سقط من ق.

4) في ن، ود: «فحفظا».

5) في م، وس، وق، ون، ود: «قلت».

6) ينظر: ابن الجوزي، العلل المتناهية، ج1ص149، رقم 220؛ المناوي، فيض القدير، ج5ص276.

7) مسند الإمام أحمد، 2ص86، رقم 5584.

8) سقط من م، وق، وس، ود، وفي ن: «في يده».

9) العلقمي محمد بن عبد الرحمان بن علي (897 – 969هـ/1491 – 1561م) فقيه شافعي عالم بالحديث تلميذ السيوطي، له "الكوكب المنير بشرح الجامع الصغير". ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6 ص 195.

10) في ق، وف: «إثبات».

11) الخطابي حمد بن محمد بن إبراهيم (319 – 388هـ/931 – 998م) فقيه محدث، من بلاد كابل، له من المؤلفات شرح البخاري، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج2 ص273.

قولهم بالأصلين، وهما النور والظلمة، يزعمون أنّ الخير من فعل النور، والشرّ من فعل الظلمة، فصاروا ثنويّة، وكذا القدريّة يضيفون الخير إلى الله والشرّ إلى غيره»[1].

والله ـ تعالى ـ خلق الأمرين[2] جميعا، وفي النهاية لا يكون منهما شيء إلاّ بمشيئة الله؛ فهما مضافان إلى الله خلقا وإيجادا، وإلى الخلق فعلا واكتسابا.

قال المناوي[3] المعنى: «لا تحضروا جنائزهم ولا تصلوا عليهم، لاستلزام ذلك الدعاء لهم بالصحّة والمغفرة»اهـ[4].

قال العزيزي[5]: «وظاهر هذا يدل كونهم مسلمين، إذ المسلم الفاسق تجب الصلاة عليه، فيحتمل أنه ﷺ نهى عن ذلك، ليزجروا عن اعتقادهم إذا بلغهم ذلك»[6].

والآن أذكر كلام أبي عمار ـ رحمه الله ـ باختصار وإيضاح والدخول فيه بـ "سلمت"[7].

ذكر أبو عمار ـ رحمه الله ـ:

«إنّ المجوس ـ لعنهم الله ـ **زعموا أن لهذا العالم محدثا مدبرا و سموه هرمزا–بالزاي المعجمة–**

قلت: "يعني الله سبحانه.

وأنه خلق[9] كلّ ما يستحسن من أمور الدين والدنيا والآخرة، وأنه خالف[10] لمن يدخل في ملكه فنازعه، فحدث من فكرته الشيطان؛ فخلق الشيطان[11] كلّ ما /87و/ يستقبح من أمور الدين والدنيا والآخرة، وصالحه إلى[12] أن [لا][13] يفنيه كما خلقه، أو حدث منه بلا خلق؛ فوصفوه[14] ـ لعنهم الله ـ بالفكرة، وذلك وصف بالجهل والعجز والحاجة، حتّى زعموا أنه صالحه.

قلت: فلم خلقه وهو عالم أنه ينازعه؟ أو كيف يحدث منه بلا خلق؟

---

1) ينظر هذا النص في: المحلوي، **كشف الخفاء** ج2ص120.

2) في ي، وم، ود: «الأمر».

3) في ق: «المناوي»؛ **المناوي محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين** (952 [1031]هـ 1545 1622م)عالم باحث والأخلاق. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6 ص204.

4) في ي: «هـ»، ينظر المناوي، **فيض القدير**، ج4ص535 مع بعض اختلاف.

5) العزيزي علي بن أحمد بن محمد، (1070هـ/1660م) شافعي مصري نسبة إلى العزيزة بمصر، له "**السراج المنير بشرح الجامع الصغير**". ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4 ص258.

6) في ي: «صلى الله عليه».

7) سقط في ص.

8) في ن، وق: «قلت».

9) في م، وع، وص، وق، ود: «هرمز».

10) في ق: «خالق».

11) سقط من ص قوله: «فخلق الشيطان»، وفي ق: «والشيطان».

12) سقط من ن، وق.

13) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

14) في ص، وق، ون: «فوصفوا».

ولا بدّ أن يقولوا هو مع[1] خير. والشيطان شرّير خلقه الشرّ، كالنمل والعقارب.

فيقال لهم: يلزمكم أن يكون من خلقه شرًّا منه، إذ خلق من خلق الشرّ، وهو هو رأس الشرّ، فوقعوا فيما هربوا عنه[2] من كون الله يوصف بخلق الشرّ، وإن لم يقولوا الشيطان شرّير ولو خلق ذلك، استحال الأمر إلى أن يقولوا من خلقه هو الخالق للخير أيضا، وهو غير شرّير وهو الحقّ.

ثمّ[3] إنّه خلق الشرّ وحذّر عنه، فكان العقاب على مرتكبه اختيارا، والشيطان لو خلقه لم يكن محذّرا عنه، بل مغريا به.

ثمّ إنّه إذا وصفوا الله بالفكرة، فلعلّه يفكّر[4] آلاف[5] ألف فكرة؛ ولعلّ هؤلاء الفاسق من فكره، ولا علم لكم أنّها من الشيطان؛ فإن ادّعوا العلم، فلعلّ مخبرهم به هو ذلك الشيطان، الذي هو أكذب الكاذبين، فلماذا يصدّقونه؟

وأيضا: لماذا يصالحه؟ أيصالح لعجز[6] -تعالى الله عنه-؟ أم مع قدرة[7]؟ فلا شرّ من إبقاء شرّير آلاف عام يفسد مع القدرة على إفنائه.

ثمّ إنّه إن كان الشيطان خلق الشرّ باختيار، فلماذا لا يخلق الخير أيضا؟ وإن كان بالطبع انتفض بكونه فيه ذلك لا يفعل شرًّا، بل يطيع[8]. وما بالطبع لا يفارق صاحبه.

قلت: فإن قالوا: حدث فيه الطبع، فمن أحدثه فيه؟ إذ لا حادث إلا محدث؛ فإن قالوا: الله، فكيف يعذّبه على ما طبع هو فيه؟ إنّما يعذّبه على اختياره، وقد قلتم /87ظ/ إنّه نفسه، وبئسما قلتم!

واختلفت[10] المعتزلة في حركات غير الحيوانات وسكونه، كالرياح وحركات الأشجار، واضطراب المياه وسكون الجبال؛ قالت طائفة: ليس ذلك خلقا من الله ولا من غيره، بل كان ذلك بالطبع.

قلت: فمن خلق هذا الطبع؟

قال: قالوا: لو كان ذلك بالله جاز أن يتركه، أي: فيتحرّك الجبل، ولا يتحرّك الماء والريح والشجر؛ ولا نتوهّم[11] ذلك، ولا يعقل.

قلت: يفعل التحريك تارة والتسكين أخرى، وقد حرّك الجبل في أحاديث مرويّة صحيحة المعنى. وحركة

---

1) في س: «هم من».

2) في ي: «منه».

3) سقط في ع.

4) في س: «يفكر».

5) في س، وم: «ألالف».

6) في ق: «العجز».

7) في ق: «القدرة».

8) في ق: «يطيع».

9) ينظر هذا الحديث عن الفرس في: أبو عمار، الوحوش، ج1ص307-311، وقد نقله المؤلف بالمعنى، وتصرف فيه.

10) في ن، وق: «اختلف».

11) في س: «نتوهم».

الشجر بتحريك الريح، والله خلق الريح وحركتها في نفسها، وتحريكها الشجر، كما تحرّكها الإنسان.

وقالت طائفة: حدث ذلك بلا محدث، ولا فاعل مشاهد.

وإن غاب فمن هو؟ ولا طبع. لأنّ الطبع لا يوصف بالقدرة[1]، والفاعل لا بدّ له من قدرة، فأجازوا فعلا بلا فاعل، وهو محال عقلا.

وقالت طائفة: أفعال ذوات الأرواح خلقها فاعلها.

قلت: فالنملة خالقة[2] حركتها وعضّها في رحمهم لغيرهم لا؟ وغير ذوات الأرواح حركاتها وسكونها مخلوقات لله ﷻ.

قال -رحمه الله-: إن قالوا أحدثوا أفعالهم، ودلّت حدوثها على حدوث من حلّت به ولا بدّ، فإن قالوا: هم جعلوها دالّة على حدوث من حلّت به، ترتّب على ذلك أن يعدمهم الله ﷻ على جعلهم أفعالهم دالّة على حدوث أجسامهم.

قلت: وعلى تخصيصهم[4] إيّاه بالبقاء.

قال: فالعاصي محمود في فعله المعصية، إذ دلّ بحركته وسكونه فيها على حدوثه.

قلت: ولو ذمّ من جهة أنها معصية.

قال: وإن قالوا الله هو الخالق لها دالّة، لزم أنّه هو الخالق لها دلالة على [88و] قدمه وحدانيته، والأشياء[5] كلّها أعراضها وأجسامها متساوية في الدلالة على الله ﷻ، و لا بد أن يقولوا الأفعال عاجزة عن القيام بنفسها

و إن قالوا: جاعلها عاجزة الفاعل، لزم مدح العاصي إذ جعلها كذلك.

و إن قالوا: الله، و خصوا الجعل و القدرة التامة بالله -تعالى- فقد رجعوا إلى الحق.

ثمّ إن قالوا: جاعلها عاجزة[7] عن البقاء فاعلها، لزم مدحهم إذا عصوا من حيث أنهم جعلوها مخالفة لصفة البقاء الذي لله ﷻ.

وإن قالوا: جاعلها كذلك الله، فقد رجعوا إلى الحق.

---

1) في ي: «لا توصف توصف القدرة»، وفي ن، وق، ود: «لا توصف بالقدرة»، وفي ع، وم: «لا توصف توصف بالقدرة».

2) في ي: «حالقة».

3) في ع: «بحركتها».

4) في ع: «تخصيصهم»، وق: «تخصيصهم»، ود: «وتخصيصهم».

5) في ص: «والأجسام».

6) في م، وع، وق، ون، ود: «للتامة».

7) في ن: «عاجزة».

ثمّ إن قالوا: حاعل الأفعال غير مدركة ـ بفتح الراء ـ والحواس غير مدركة لها ـ بالكسر ـ هو الفاعل لها[1]؛ ظهر بطلان قولهم، إذ لا علاج للفاعل في ذلك ولا شعور.

وإن قالوا: حاعلها غير مدركة ـ بالفتح ـ غير جاعل الحواس غير مدركة لها ـ بالكسر ـ؛ بان بُطلانهم، إذ لا فرق بين الجعلين.

فيضطرُّون إلى أنّ الله هو الجاعل لكلّ ذلك.

ثمّ يقال لهم: من جعل السكون غير الحركة، والحركة غيره؛ ومن جعلها متعيّنة يقطع بها المقارات لخلافه؟

فإن قالوا: المتحرّك والساكن؛ بان بطلانهم، إذ لا قصد لهما إلى ذلك الجعل، ولا إلى معرفته، ولا علاج لهما فيه، فيضطرُّون إلى أنّ الجاعل الله. فهو الجاعل لذلك لا الفاعل؛ وإلاّ فليجعل الفاعل السكون قائما بنفسه متعيّنا، والحركة غير ذلك.

وكذلك يقال في جعل[2] الشرب والأكل، أو[3] الصوم والإفطار متخالفين. أو الأكل منفعا والشرب مرويا[4]، أو الصوم مجيعا معطشا والإفطار، فإن قالوا العباد بان بطلانهم.

قلت: لأنّه[5] لو كان هو القادر[6] على العكس، أو الاتّحاد، كجعل الأكل مجيعا والشرب معطشا، وكجعل /88ظ/ الأكل والشرب واحدا.

قال: فإن قالوا: كذلك الله غير قادر على تغيير ذلك، وكيف تصفونه بالقدرة على فعل شيء لا يقدر على تركه؟

قيل لهم: ليس امتناع كونها على غير ما هي عليه أن تكون على ما هي به؛ وكونها على ما هي به هو فعله الذي اختاره أن يكون؛ وكونها[7] على ما هي به وكونها على غيره سواء؛ ومن ذلك حركة نحو الشمس والأفلاك، واضطراب الماء وسكون الجبال والأرض؛ ولا يقولون ذلك فعل لغير الله، فليقولوا كذلك في الأفعال المذكورة قبل[8] هذا، من جعل الحركة سكونا والعكس.

---

1) سقط من ق.

2) في ق، ون: «جعلهم».

3) في ق، ون: «فطعما».

4) في ق: «جاعل».

5) في س: «و».

6) في ن، ونق: «مرويا».

7) في ي، وم، ونق: «لأنه».

8) في ق، ون: «القدر».

9) في ي: «كونه».

10) في ق، ون، د: «قبل».

ولا نصف الله بالقدرة على[1] قلب أعيان الأشياء عن هيئاتها، كجعل الحركة سكونا، والأعراض أجساما باقية، أو باقية بلا تحيُّز، والأجسام أعراضا غير باقية؛ وليس في أن لا نصفه بالقدرة على قلبها ما يمنع من أن يكون هو الجاعل لها على ما هي به[2].

قلت: لا مانعَ من أن نصف الله بالقدرة على قلبها.

وقلت أيضا: هلاَّ جعلتم الحركة تخلقونها في زعمكم سكونا! والسكون الذي تخلقونه حركة!

قال: قالوا: الفعل لا يحتمل النحرنة.

قلت: نعم! وما تتوهَّم من النحرنة حاملك[3] من توهُّم أفعالٍ فعلا واحدا.

قال: قالوا: ولا يكون فعل من فاعلين كحركة من متحركين، وسكون من ساكنين، كما لا يجوز إمكان[4] من متمكِّنين، فالفاعل منفرد بفعله عن الله مستغنٍ به.

الجواب[5]: أنَّ المتحرِّك إنما هو محلّ الحركة.

قلت: ومنها الكلام، فهو فعل.

و"الساكن إنما هو لسكون.

قلت: ومنه[6] السكوت، وخلق الله غير الحركة والسكون، والله لا تحلُّه الحركة والسكون، فاختلفت الجهة.

كما لا ينكرون أنَّ للون[7] جهتين: جهة حلق، وجهة حلول، وكما لا /89و/ ينكرون[8] أنَّ الله في كلِّ مكان، وكلُّ جسم في مكان[9]، لاختلاف جهة كون الله بالخلق والإبقاء، والإفناء، ونحو ذلك من التصرُّف، وجهة كون العبد بالحلول.

وقالوا: يلزم من نسبة فعل العبد إلى الله أن ينسب إليه الجور والخطأ والكذب، والصلاة والحج والصوم، والطاعة والمعصية.

الجواب: أنَّا[10] لا ننسب ذلك إليه ﷻ من حيث وقوع معانيها، بل[11] من حيث أنه خلقها، فنقول[12] مثلا: خلق

---

1) سقط من ق.

2) سقط من ي.

3) سقط من ق.

4) في م، وع، وص، وق، ول، د: «مكان».

5) سقط من ق.

6) سقط من ن.

7) في ق: «فهو فعل الساكن هو والسكون قلت ومنها».

8) في ي، ول، وم، وع: «اللون».

9) سقط من ق قوله: «أن للون جهتين جهة حلق وجهة حلول وكما لا ينكرون».

10) سقط من ق قوله: «وكل جسم في مكان».

11) في ي، ول، وق: «أنه».

12) سقط من ن قوله: «من حيث وقوع معانيها بل».

13) سقط من ي.

الجور والصلاة، ولا نقول: جار وصلّى، كما خلق الحركة والسكون، ولا يسمّى متحرّكا ولا ساكنا، وكما خلق الولد والصاحبة للإنسان، ولا يقال: اتخذهما.

قالوا: لو خلق الله فعل العبد، جاز أن يقال فعل العبد خلق الله.

الجواب: أنه يقال: خلق الله فعل العبد، لأنه لا فعل للعبد إلاّ وهو مخلوق لله ـ جل وعلا ـ ولا يقال فعل العبدُ خلقَ الله، لأنّ من خلق الله ما لم يفعل العبد.

قلت: فلو قيل فعل العبد خلق الله هذا الشيء ونحو ذلك من الخصوص، أو فعل العبدُ خلْقَ الله أفعال العبد لجاز، على أنّ الخلق هو المخلوق الذي هو الكسب.

قال: وقالوا: لو جاز أن يكون الله مريدا لأفعال العباد، لجاز أن يقال[1]: هو مريد للكفر والمعاصي.

قلت: والمكروهات.

قال: الجواب: أنه يقال أراد الله ذلك، بمعنى أنه عدّه قبيحا وحرّمه ونهى عنه، وعاقب عليه.

قلت: وخذل فاعله.

قال: لا بمعنى أمر به، ورضي به.

قالوا: لو جاز أن يقدر على أفعالنا، وهي حينئذ جاز أن يقدرنا على أجناسها /٨٩ظ/ وأبصارنا، وسائر ذلك من الخلق.

قلت: كجريان الروح في الجسد، ونموّ الجسد[2] والصحّة، مثل أن نرى ولو غمضنا أبصارنا، ونسمع ولو سددنا أسماعنا، وأن لا نبصر ونسمع ولو فتحنا، وهي في حال الصحّة[3]، ونزيد صحّة في أبداننا، ونموّا وشفاء، أو العكس ذلك، ونجري الروح حين لم يكن في بعض الجسد، ونزيلها من بعض مواضعها.

قال: الجواب: أنه ﷻ لم يقدرنا على[4] أن نخلقها، ونجعلها كما هي موافقة لما هي له، بل أقدرنا أن نستعملها في طاعة أو معصية أو غير ذلك.

قلت: كما خلق أبداننا كلّها، وأقدرنا أن نستعملها[5].

قال: قالوا: ما كان إلاّ الله وما خلقه، فإن قيل عذّب الكافر لذات الله لزم أن يعذّب العباد كلّهم، لأنّهم إلى ذاته سواء، وإن قيل عذّبه لخلقه، لزم أن يعذب جميع الخلق لعلّة الخلق، وكذلك يقال في الغضب والذم، وأمره ونهيه.

---

1) في النسخ ما عدا س: «يقول».

2) سقط من ق قوله: «ونمو الجسد».

3) في ي: «الصفة».

4) في ي، وع: «لو».

5) سقط من م، وع، وس، وق، وت.

6) في ي: «استعملها».

قلت: فتحصلُ أنّ الثواب والعقاب على الكسب، لا لذات الله ﷻ، ولا لكون الفعل والفاعل مخلوقين له.

قال: يقال لهم: إن كان الشيء شيئا لأنه محدث، لزم أن كلّ شيء محدث.

قلت: ولا يصحُّ ذلك، لأنّ الله قديم وصفاته هو.

قال: فثبت أنّ الشيء[2] إمّا قديم، وإمّا محدث، وإن قالوا الفعل محدث لأنه عرض، لزم أنّ كلّ محدث عرض.

قلت: ولا يصحُّ.

قال: فثبت أنّ المحدث عرض وغير عرض؛ وإن قالوا: الفعل عرض من حيث إنه حركة لزم أنّ كلّ عرض حركة.

قلت: وهو باطل.

قال: فلزم أنّ العرض حركة وغيرها؛ وإن قالوا: الفعل حركة من حيث إنه كسب، لزم أنّ كلّ حركة كسب.

قلت: وهو فاسد، إذ حركة نحو الأبيض /90و/ والماء والشجر والريح غير كسب.

قال: فصحّ أنّ الحركة كسب وغيره؛ وإن قالوا[3]: الكسب كسب لأنه طاعة، لزم أنّ كلّ كسب طاعة، وهو خلاف الحقّ، فصحّ أنّ الكسب إمّا طاعة أو غيرها، من معصية أو مباح، أو مكروه أو غلط.

وإن قالوا: الفعل طاعة لأنه توحيد، لزم أنّ كلّ طاعة توحيد.

قلت: وليس كذلك، بل بعضها.

وإن قالوا: الكسب كسب لأنه معصية، لزم أنّ كلّ كسب معصية، وليس كذلك.

وإن قالوا: المعصية معصية لأنّها كفر، لزم أنّ كلّ معصية كفر.

قلت: ليس كذلك، بل صغيرة أو نفاق أو شرك، وإنّما كونها شركا على الإطلاق فإنما هو مذهب قوم من الصفريّة، والأخرون منهم قالوا: كلّ كبيرة كفر، أي شرك.

ويقال: غضب الله من فعل العبد، لا من حيث الله فعل العبد؛ ولا: غضب على الكافر لأنّ فعله غيره، أو غير الله، أو لأنه معلوم لله؛ ولو جاز أن يغضب الله على الكافر لأنّ كفره غير الله، لجاز أنّ الله يرضى أن يكون كفره لله، وأن يحبّ[4] ذلك، وهو إلحاد.

وقالوا: الكفر غير خلق الله، فإن قالوا: عذبهم عليه لأنه غير خلقه، لزم التعذيب على[5] ما لم يخلق، قياسا على قولهم عذب على الكفر وهو غير خلق له[6].

---

1) سقط من ع.

2) في م، ود: «للشيء».

3) في ق، ون: «قال».

4) في ي، ون، وم، ود، وع: «يحب»، وفي ق: «وهو أن يحب».

5) سقط من ق.

6) في ي: «الله».

ويقال لهم: الكفر شيء محدث عرض وحركة وسكون، فإن غضب منه لكونه شيئا أو محدثا الخ، لزم أن يغضب من كلّ شيء أو محدث الخ.

وإن قالوا: الذي غضب منه لأنه كفر، غير الذي لم يغضب منه لأنه شيء أو محدث الخ، لزمهم إثبات التغاير والتحزئة /90ظ/ في الفعل.

وإن قالوا: الذي غضب منه لأنه كفر هو الذي لم يغضب منه لأنه شيء أو محدث الخ، أوجبوا على الفعل الذي[1] لا يتحزّأ الجهات.

وإن قالوا: أقدرنا[2] على الفعل لأنه فعل، فإن قالوا: الذي أقدرنا عليه لأنه فعل غير الذي لم يقدرنا عليه لأنه شيء أو محدث الخ، أثبتوا التغاير والتحزئة.

وإن قالوا: هو الذي لم يقدرنا عليه، أثبتوا للفعل جهات: فيقال: أيكرهكم أن يكون فعلكم الذي قدرتم عليه فعلا لكم لقدرتكم عليه وحلقا لله بعجزكم عنه؟

ويقال للآخرين: إذا جاز فعل العبد جهة وليس بجعل العبد، فما تنكرون أن يكون من تلك الجهات التي[3] ليست بجعل العبد لله؟

فإن قالوا: لأنه محال أن يكون كلّه لله، وكلّه للعبد، فقد قالوا أكثر من هذا، أن يكون فعل واحد كلّه للعبد، وكلّه ليس بجعل جاعل.

وقالوا: الفعل إمّا خلق لله[4]، وإمّا فعل للعبد[5] مستقلٌ به عن الله، أو قسما[6]، فإن كان للعبد فهو خلق[7] له، وإن كان لله فخلق له لا فعل للعبد، وإن كان قسما فشركة تنفي.

وهذا[8] أوثق أدلّتهم -لعنهم الله- وهو باطل، لأنه لا يجوز أن يكون من جميع جهاته للعبد؛ جهة أنه عرض لا يبقى، وجهة أنه لا يرى.

قلت: و[من][9] جهة[10] أنه حفظات دقيقة، وجهة أنه طاعة أو معصية، فإنه لا قدرة للعبد على جعله كذلك،

---

1) سقط من ق.

2) في ق، ون: «قدرنا».

3) في س: «بقدر».

4) في ق: «الذي».

5) في ن، وق: «الله».

6) في ق، ون: «العبد».

7) في ي: «قما».

8) في ن: «خالق».

9) في ق، ون: «وهذه».

10) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

11) في ن: «وجهة».

ولا شعور له بذلك، فذلك[1] خلق الله، وللفاعل حركة وسكون، ولا يوصف الله بهما، فلا شركة بين الله وعبده في فعل، لاختلاف الجهة، لا في وجه، ولا في سبب، ولا في شيء ما، قال الله ﷻ: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[النحل:93]، ونحو هذه الآية ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[القصص:56]، ولو كان ذلك /91و/ حقنا لعامله أو عجزنا عنه لم يصح أن يقال: "يهدي ويضل".

قال لبيد[2]:

إن تقـــوى ربنا خير نفل ... وبإذن الله ريثي وعجل

من هداه سبل الخير اهتدى ... ناعم البال ومن شاء أضل[3]

وقد أجمعت[4] الأمة قبل ظهور أهل القدر.

قلت: كان نفي القدرة في بعض أهل الشرك، وزال بالإسلام، ثم حدث فيه، وقد كثر إثبات القدر في شعر الجاهلية، كقول لبيد المتقدم، إن كان قاله قبل إسلامه.

قال: وعن قتادة: ما زالت العرب تُنكر القدر في الجاهلية وفي الإسلام، قال امرئ القيس[5]:

قد كنت أعدل[6] في السفاهة أهلها ... وأعف عما نابني بالأيسام

فاليوم أعدلهم وأصدق أنه ... من الغواية واعتدى أقسام

وأنشدوا لبدوي[7]:

كلُّ شيء حتـــى أحوك متاع ... وبقـــدر تفرق واجتماع

قلت: ولعلَّ هذا البدويَّ إسلاميٌّ، أو أراد بالقدر الإخبار من الله، كما يحتمله[8] قول امرئ القيس.

---

1) سقط من ق.

2) لبيد بن ربيعة بن مالك، شاعر مخضرم (41هـ/661م) أحد أصحاب المعلقات، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج5 ص 240.

3) في النسخ: «غوى»، والذي أثبتناه من ديوان لبيد.

4) في ديوان لبيد: «وبإذن».

5) في ديوان لبيد: «الخير».

6) في س، وق: «أضل»، ينظر البيت في: الطوسي، شرح ديوان لبيد، ص 174.

7) في ق، ود: «اجتمعت».

8) لم نقف على البيتين في ديوان امرئ القيس.

9) في س، وق، وم، ود: «أعدل».

10) ينظر ما سبق، ص 138.

11) سقط من ق قوله: «كما يحتمله».

قال وقال المرار[1]

ومن سابق الأقدار إن ما أنت له ... ومن نائل شيئاً[2] إذا لم يقدر

وقال جميل:

أقدر أمرا لست أدري أنأته ... وما يقدر الإنسان والله قادر[3]

وقال ابن أحمر[4]:

شربنا وداوينا وما كان صوبنا ... بذا الله حتم القدر أن لا تداويا

وقال الراعي[5]:

وحتْ تحاذرن[6] الردى أن يصيبني ... ومن قبل حتفي[7] حظ ما كنت لاقيا[8]

وقال الثعلبي[9]:

لعمرك ما يدري الفتى كيف يتقي ... إذا هو لم يجعل له الله واقيا[10]

وقال الشماخ:

وإني غداني عنكما غير ماقت ... نوار ان مكتوب علي بقاهما[11]

---

1) في ع: «الضرار»، وفي ي، ود: «والضراط >>، و هو المرار بن سعيد بن حبيب الفقعسي، شاعر إسلامي من شعراء الدولة الأموية، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج7 ص 199.

2) في ي: «إذا».

3) في ق: «شيء»، وتكررت الكلمة في د، و البيت من شواهد الموجز لأبي عمار، و لم تقف على مصادر يذكره، ينظر: أبو عمار، الموجز، ج2 ص66.

4) سقط من ع.

5) لم تقف على هذا البيت في ديوان جميل، ولا في غيره مما اطلعنا عليه.

6) ابن أحمر عمرو بن العمرّد الباهلي، شاعر مخضرم (نحو 65هـ/685م)، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج5 ص 72.

7) ينظر البيت في: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص 224.

8) الراعي عبيد بن حصين بن معاوية بن جندل النميري، من فحول الشعراء المحدثين (90هـ/709م)، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4 ص188- 189.

9) في ن: «تحادرن».

10) في ن: «حتفي».

11) ينظر: النميري، شعر الراعي النميري وأخباره، ص 172؛ ونسبه في حواشه الأدب إلى أعشى همدان بن معشر الثعلبي، وهو برواية: "لعمرك ما يدري امرؤ كيف يتقي"؛ ينظر: عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب، ج11 ص 151- 152.

12) الثعلبي معقل بن عوف بن سنبع، شاعر جاهلي، شهد حرب داحس، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج7 ص271.

13) ينظر البيت في: بديع يعقوب، المعجم المفصل، ج3 ص 248.

14) في ق: «بقاهما»، والرواية التي أثبتناها توافق إحدى مخطوطات "ديوان الشماخ"، و"تأويل مشكل القرآن"(ص97) و"المعاني الكبير"(ج1ص355)؛ وروي بلفظ: "وإني غداني عنكمُ غير ماقت * نوارَ ان مكتوب عليَّ بقاهما"، ينظر: ديوان الشماخ، ص 312.

أي مقدر بقائها[1].

طالبها[2]، أي اطلب الأدلّة في شعر جاهلي وإسلامي[3].

قلت: ذلك كلّه ظاهر ومتبادر في نسبة /91ظ/ القدر إلى الله، بطريق اختيار العبد لا الإجبار.

قال: [و]روي عن رسول الله ﷺ: أنه قال: «لكلّ أمّة مجوس، ومجوس هذه الأمّة القدريّة»[4]، سمّوا مجوسا لأنّهم يضيفون القدر إلى أنفسهم، وغيرهم يجعله لله دون نفسه، ومدّعي الشيء لنفسه أولى بأن يسمّى به دون من جعله لغيره.

قلت هذا تخريج منه ـ رحمه الله ـ الحديث على القدريّة الذين نسبوا الأفعال إلى فاعليها خلقا من فاعلها، ويسمّون قدريّة، وكذلك أهل الإجبار ينسبونها إلى الله ـ تعالى ـ بطريق الإجبار، ويسمّون قدريّة[5]، والأولون ـ كما قال ـ أولى بهذا الاسم، لأنّهم أثبتوا القدرة لأنفسهم، وأهل الإجبار نفوها عن أنفسهم، وما نسبتهم إليها إلاّ لأدنى ملابسة بالنفي، أو لإثباتهم لله إجبارا، وهذا من جملة الملابسة، وكلاهما وارد.

كما جاء أنّ من أشدّ الناس عذابا، من قال يعذّبه الله على ما أجبره عليه.

وقال: [و]روي عن رسول الله ﷺ أنّه مرّ على جنازة رجل من الأنصار فقال: «اللهمّ نقّه من الذنوب والخطايا، كما تنقّي الثوب الأبيض من الدنس»[7]، يعني بالمثناة فوق، ومنقّي الثوب[8] غاسله، ولكن نسب التنقية إلى الله ﷻ، لأنّه أجرى لها على أيدي العباد.

كما قال ﷺ: «الله هو المسعر»[9]، والتسعير يجري على أيدي العباد.

ولما جاء أنّه ـ تعالى ـ أبغض الطلاق، وامتلاء البطن، وأحبّ العتق، قال: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»[10].

---

1) في ق: «مقدار بقائها».

2) في ن: «طالبهما».

3) ما بين المعقوفين إضافة من ن.

4) ينظر ما سبق.

5) سقط من س.

6) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

7) ينظر: ابن ماجه، السنن، 1ص481 رقم 1500.

8) في ي: «الثوب».

9) في ق: «كما قال صلى الله عليه وسلم وهو».

10) البيهقي: السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب التسعير، 6ص29؛ الترمذي: الجامع الصحيح، 3ص605 رقم 1314.

11) البيهقي: السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في كراهية الطلاق، 7ص322، وقال ابن حجر: «وأعل بالإرسال»، ينظر: فتح الباري، 9ص356.

قلت: فلا يخفى أنه لا يبغض إجباره الذي هو فعل منه، ولا يبغض الخلق الذي هو فعل[1] منه، فبقي[2] أنه يبغض فعل العبد ذلك مختارا له؛ ولو كان خلقا للعبد لكان الله -سبحانه- عاجزا /92و/ عن دفعه حتى وقع بلا رضى منه، فما بقي له إلا الكراهة، وهذا إشراك.

وحبُّ الله الشيء من عبده أمره به[3]، وكيف يأمر بفعل نفسه لو كان الإجبار؟ أو كيف يأمر بما يفعله فاعله بلا قدرة من الله عليه؟

قال: «وسئل عليٌّ بن أبي طالب عن الأفعال التي يستوجب بها العباد السخط من الله، أشيء من الله، أم شيء من العباد؟ فقال: من الله خلقا ومن العباد فعلا»[4].

قال حذيفة ابن اليماني: «إنّ الله خلق كلّ صانع وصنعته»، أي: صنعه بالمعنى المصدريّ[5]؛ وعن ابن عباس -رضي الله عنهما-: «العجز والكيس بقدر، وهما فعل العباد، يحمدون به ويذمُّون عليه»[6]؛ وعنه: «الزنى بقدر، وشرب الخمر بقدر، والسرقة بقدر».

قلت: قاله في الردّ على أهل الإجبار، وعلى الناسبين خلق الأفعال لفاعليها.

وعن أبي سعيد الخدري[7]: «من كذّب بقدر الله، كبّه الله في النار، ورأسه أسفل»، يعني: من نفى القدرة عن الله في فعل العبد.

وعن أبي هريرة: «من قال لا قدر -أي: للفاعل- فاقتلوه».

وعن ابن عمر أنه قيل له: «إنّ قبلنا قوما يقولون: لا قدر؛ فقال: أخبروهم أني منهم بريء»[8].

قلت: مذهب الحقّ[9] بين مذهب الإجبار ومذهب خلق الفاعل[10] فعله، والساكن سكونه. وفي المذهبين نفي الإرادة عن الله ﷻ، وهي حقٌّ صفة ذات، وفي نفيها النسبة للعجز، والجهل؛ ومعناها[11] نفي الإكراه والطبع.

قال: لم يزل الله مريدا، بمعنى لم يزل منتفيا عنه أن يعجز، أو يستكره إذا كان أمر بعد الأزل، ويجوز أن يقال: أراد الله كذا، بمعنى أمر به.

---

1) سقط من ن.

2) في ق، ون: «فبقي».

3) سقط من ي.

4) ينظر: العرتي: الضياء، 2ص154.

5) البخاري، خلق أفعال العباد، ج1 ص 47.

6) في ي: «الخلري».

7) في ي: «بري» منهم»، وينظر: البيهقي: شعب الإيمان، 1ص52 رقم 19.

8) سقط من ق.

9) في ن: «الأفعال».

10) في ق: «ومعناها».

قلت: أو بمعنى أوقعه[1].

قال: فتكون[2] في هذا المعنى فعلا.

قال: والأوقات مخلوقة غير أزلية فنذرها لوقوع ما يقع، وانتفاء ما ينتفي، وما في القرآن من مشيئة يحمله أهل الإحبار /92ظ/ على الإخبار[3]، مثل: ولو شاء الله ما اختلفوا[4] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[الأنعام:112]، ولو شاء الله ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الأنعام:111]. ولو كان الإخبار لم ينسب إليهم الفعل كالإيمان، ولا تكون[5] الإرادة هي المراد بل غيره وفعله، وإلا كان العلم هو المعلوم ونحو ذلك.

وقالت المعتزلة: الإرادة من الله فعل[6] له، وهو غير الأمر.

(والقياس الذي يضطرُّ سامعه إلى الإقرار به) بنصب سامعه على المفعولية لـ"يضطرُّ"، وفاعله [مستتر، والخبر][7] هو[8] قوله: (أنّا[9] وجدنا الفعل) ومنه السكون (عرضا من الأعراض لا وجود له) في الإحساس، وإنما يحس الإنسان مثلا أعضاء الفاعل تتحرك أو تسكن، لا نفس الفعل [والقول][10]، (ولا يبقى أكثر من حال واحد،) ولا يستقلُّ بنفسه، وتحريك أعضاء النطق عرض، والصوت جسم[11]، والفعل عرض، يوجد مع الاستطاعة، كذا قيل.

قلت: غير[12] مانع لأنه قد توجد أحوال وأعراض وألوان، كالحمرار والصفرار وشحوب وأوجاع وعياء وغير ذلك، مما لا يسمّى فعلا.

وقيل أيضا: هو ما وجد بعد عدم، قلت: غير مانع لشموله جميع الأجسام والأحوال والأعراض، مما لا يسمّى فعلا.

وعلمنا بالمشاهدة والبرهان أنه لا خالق سوى الله ﷻ، وأنّ قدرة العبد تتعلّق ببعض أفعاله، كالصعود والهبوط

---

1) في ي: «وقعه».

2) في ق، وك: «فيكون».

3) سقط من ق، وك قوله: «على الإخبار».

4) كذا في كل النسخ، وربما قصد قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾اهـ.118، أو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾اهـ.253.

5) سقط من ق.

6) في ق: «هو فعل».

7) ما بين المعقوفين إضافة من م، وع، وق، وك.

8) سقط من ق، وك.

9) في ك، وق: «إنا»، وفي الهامش من ك: «قوله إن وجدنا وفي نسخة إنا».

10) ما بين المعقوفين إضافة من م، وع، وق.

11) سقط من ي، وص، ود قوله: «وتحريك أعضاء النطق إلى قوله والصوت جسم»، وأشار ناسخ ك إلى هذا بقوله: «لم يوجد في نسخة الشارح».

12) سقط من ي.

الاختياريّ، دون بعض، كالسقوط وهو هبوط ضروريّ، فيسمّى أثر القدرة كسبا، وإن لم نعلم حقيقته.

قلت: التحقيق أنّ الفعل والكسب بمعنى واحد، وهو الحركة والسكون بالقصد، كما يدلّ عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام:129]، وقوله: ﴿بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[هود: 36].

وذكر السنوسيكشي ـ رحمه الله ـ أنّ الكسب صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل[1]؛ وعليه فالفعل هو الحركة والسكون، وهو ثمرة الكسب /93و/ عنده.

وقيل: الكسب مقارنة القدرة الحادثة والإرادة من غير أن يكون هناك تأثير، أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له؛ فالكسب لا يوجب وجود المقدور، وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولأجل اتصاف الفاعل بذلك كان مرجعا لاختلاف الإضافات، ككون الفعل[2] طاعة أو[3] معصية، حسنا أو قبيحا، فإنّ الاتصاف بالقبح قصدا وإرادة قبيح؛ بخلاف خلق القبيح فإنّه لا يبالي المصلحة والعاقبة الحميدة.

قلت: لكن[4] لا يلزم وقوع المصلحة في خلق القبيح والمضارّ.

قيل: قد ثبت أنّ الخالق حكيم، فلا يخلق شيئا إلاّ وله عاقبة حميدة، ولو لم نطّلع عليها.

قلت: الخالق حكيم، وكلّ ما فعل فهو عدل وصواب، إلاّ أنّه قد تكون له عاقبة حميدة، وقد تكون عاقبة مذمومة، وقد لا تكون له عاقبة، لكنّه عدل[5] وصواب وحكمة.

قيل: وجب الجزم بأنّ ما عساه أن يكون قبيحا في التوهّم من أفعاله، قد يكون له فيه حكم ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارّة المؤلمة؛ بخلاف الكاسب فإنّه يفعل الحسن والقبيح، فمفعله القبيح[6] بعد ورود النهي عنه قبيح سفه، موجب للذمّ والعقاب؛ فالقبح في فعله لا في خلق الله تعالى إياه.

وقد قام البرهان بخلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ أفعال العباد، وبأنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال، كحركة الأعضاء، والبطش، دون بعض كحركة[7] الارتعاش والإنباض والسقوط؛ وصرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله الفعل عقب ذلك الصرف خلق؛ ولا بأس بدخول الفعل الواحد /93ظ/ تحت قدرتين بجهتين مختلفتين: تحت قدرة الله ـ تعالى ـ بجهة الخلق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب.

---

1) ينظر: المصنف، حاشية على رسالة أصول الدين، ص178.

2) في ق: «ككونه الفاعل»، وفي ن: «الفاعل».

3) في ن: «و».

4) سقط من ق.

5) سقط من م، ع، وق، وفي، وه.

6) سقط من ق في قوله: «ففعله القبيح»، وفي د: «ففعله للقبيح».

7) سقط من ق في قوله: «الله».

8) في ن: «حركة».

قلت: كل جزء من فعل تامّ، ولو أقل من لحظة، هو فعل مخلوق لله ﷻ.

قال الشيخ قاسم الوراني: القول بأنّ الكسب هو التحرُّك[1]، أي[2] والسكون ليس بشيء، لأنّ التحرُّك فعل، والمفروض[3] أنّه خلق.

قلت: الحقُّ أنّ الكسب والفعل شيء واحد، وهو التحرُّك والسكون، يشهد لذلك[4] كتاب الله ﷻ والحديث واللغة والعرف، قال [الله][5] ﷻ: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[السجدة:17]، ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[التوبة:82].

واختار الوراني أنّ الترجيح وهو الإرادة والميل إلى الفعل يسمّى كسبًا، باعتبار أنّه مبنيّ[6] ما[7] يصدر عنه، ويسمّى اختيارًا باعتبار نشأته عن التردُّد.

وعبارة التلاني[8]: «إن الأفعال حركات وسكنات أبدان العباد، وإن الكسب تعلُّق قدرتهم الحادثة بالمقدور، وقيل صرف العبد قدرته وإرادته إلى المقدور، وقيل ما يوقع[9] به المقدور في محلّ قدرته، أي معنى يوقع معه، أو بسببه المقدور، فالباء للسببيّة، أو المعيّة، كذا في كتب القوم، والذي في كتبنا أنّ الكسب: صرف العبد قدرته وإرادته للفعل، وقيل: هو ترجيح العبد الفعل على غيره، وقيل: هو الحركة والسكون، وهذا القول الثالث غير ظاهر، لأنّ كلاًّ من الحركة والسكون فعل، لا[10] كسب»[11].

---

1) ينظر: المصفي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 180.

2) سقط من ي.

3) في ي: «والمفروض».

4) في ي: «يشهد لذلك».

5) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ولا.

6) في ي، وم، وع، ود: «جزاء بما كانوا يفعلون».

7) في ي، وم، ود: «جزاء بماكانوا يفعلون جزاء بماكانوا يفعلون»، وفي س: «قال ﷻ جزاء بما كانوا يعملون»، وفي ق، ولا: «جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يفعلون»، والذي أثبتناه من ع؛ وهو موافق للسياق والاستشهاد للفعل والكسب كما سبق ذكره قبل الآية، والذي سيأتي من تكرار هذا الاستشهاد أيضا.

8) ينظر: المصفي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 180.

9) في س، وق، ولا: «مبني».

10) في ق، ولا: «بما».

11) في ي: «التلاني»، وفي ق: «التلاني».

12) في ق: «مع».

13) سقط من ق.

14) ينظر: التلاني، تحفة المتين، ص 180 – 181.

قلت: الحقُّ أنّ الفعل والكسب بمعنى واحد، وهو الحركة والسكون، واعليه أبو عمّار ـرحمه اللهـ وهو الموجود في القرآن والحديث واللغة؛ كما قال الله ـسبحانه وتعالىـ ﴿بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾[الأنعام:159]، ﴿بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[الأنعام: 129]، ونحو ذلك؛ إذ لا يخفى أنّ تعليق الثواب والعقاب في القرآن وغيره على الحركة والسكون، /94و/ أولى وأظهر لتبادره معنى ولغة من تعليقه على الترجيح، أو على الصرف؛ فقد يفعلان ولا يوجد ما يثاب عليه أو يعاقب؛ أو على تعلُّق القدرة فإنّ تعلُّقها ليس فعلا له، بل فعله التعليق، وعلى كلٍّ فالجزاء على أثر التعلُّق أو التعليق، لا على نفس تعلُّقها.

(وأنّ الكفر منه[1] مثلا) حال من اسم "أنّ"، على قول سيبويه نحوازه من المبتدأ، ولاسيّما أنّه قد انضم إليه التأكيد؛ أو مفعول مطلق، وهو اسم مصدر بمعنى التمثيل[2]، عامله محذوف، والجملة معترضة بين اسم "أنّ" وخبرها، أي: أمثّل به تمثيلا، لا أقيّد به تقييدا، فإنّ الإيمان وسائر الأفعال على حدٍّ سواء في الباب.

(قبيح مذموم، مخالف للإيمان، وأنّ العبد لا يريده) إلى فعله كذلك، أي: لا يريد أن يفعله على أنّه قبيح مذموم مخالف للإسلام، وعلى أنّه عرض لا وجود له ولا يبقى، بل يصدر منه، ويحكم عليه، بأنّه منه عرض لا يبقى ولا وجود له، وبأنّه قبيح مذموم مخالف للإيمان، ولم يعلم أنّه معصية، وإن أراده لذلك فليس هو[3] الذي صوّره عرضا لا يبقى ولا يوجد، ولا هو الذي شرع قبحه وذمّه ومخالفته للإيمان.

(ولم يقصد إلى فعله كذلك) أي: إلى أن يفعله ويصوّره هو[4] عرضا لا يبقى الخ ما مرّ.

(ولم يجعله من تلك الجهة) التي هي أنّه[5] عرض لا يبقى الخ ما مرّ.

(وإنّما قصده وإرادته أن يتحرّك ويسكن، ويؤمن ويكفر بإرادته ومشيئته،) ولا قدرة له أن يجعله عرضا، أو[6] يخلقه كفرا، ونحو ذلك؛ فهو كفر وعرض ونحو ذلك، بلا جعل منه، فلا قصد له إلى خلق عرضيّته؛ وإن قال:

---

1) سقط من ق.

2) سقط من ي، ود، وس.

3) في هامش ن: «نسخة المؤلف الميل في التمثيل».

4) سقط من ق.

5) سقط من س.

6) سقط من ق.

7) في ي: «أو».

قصدت كونه، فقل له: أقصد[1] أن يكون لا عرضا ولا جسما، أو جسما لا عرضا؛ فظهر أنه عاجز، وأنّ الخالق للعرضيّة والجسميّة هو الله ﷻ[2]، وكذلك لا يدري حرّيّاته ولا يعرف هيئاته وأحواله كلّها، حال الفعل، ولو كان عالما له لكان قادرا على ذلك، وعارفا بذلك. /94ظ/

(**فلمّا كان هذا**) أي هذا الفعل المعمول (**هكذا**) معمولا، بلا قصد وعلاج لأن يكون عرضا الخ، بل كونه عرضا الخ واقع ضرورة لا باختيار، (**علمنا أنّ ما خالف إرادته ومشيئته**) وهما القصد إلى الحركة والسكون وإيقاعهما، وذلك الذي خالفهما هو كونه عرضا الخ، (**ليس من فعله**،) فكيف يكون خالقا له ولا قصد له إلى ذلك، (**ولم يبق إلاّ أن يكون الله فعله**،) أي جعله عرضا الخ، (**أو لا فاعل له**[3]، لا جاعل له عرضا الخ.

(**فلمّا**[4] **استحال أن يكون الفعل لا فاعل له**[5] **صحّ**) أنّ العبد فعله حركة وسكونا[6]، (**وأنّ الله فعله من تلك الجهة**) التي هي كونه عرضا الخ، (**وأنه مريده وشائنه**) همزة مكسورة، هي ألف[7] شاء، وهمزة يكون الإعراب عليها، هي همزة شاء، ويجوز قلبها ياء للتخفيف ويقدّر عليها الإعراب، إلاّ النصب فيظهر.

(**كما استحال**) عائد إلى قوله" فلما استحال"، (**أن يكون الفاعل**) من حيث إنّه أراد أن يكون كسبا له[8] (**لا مريدا لفعله ولا شائنه**)[9]، وفي نسخة: «كما استحال[10] أن يكون الفعل لا مريدَ لفعله ولا شائنه»، إلاّ أنّه يوجد فعل بلا مشيئة، كساقط وخطأ وغالط[11] غلطا لا قصد له في فعله[12]، و[13]مطبوع ومضطر[14] ومرتعش، إلاّ أنّ الكلام

---

1) في ق، وت: «فقال أقصد».

2) سقط من ي، وس، ود قوله: «فلا قصد له إلى خلق عرضيته .... وأن الخالق للعرضية والجسمية هو الله ﷻ».

3) سقط من ي.

4) في كل النسخ ما عدا ت: «وفا»، والذي أثبتناه من ت هو الصحيح موافق للسياق المنطقي، ويدل عليه قوله بعد: "عائد إلى قوله فلما استحال"، ينظر: تبصرين، أصول الدين، ص100.

5) سقط من ي، ود، وس قوله: «فلما استحال أن يكون الفعل لا فاعل له».

6) في ي: «سكون».

7) في س: «ألفا».

8) في ي: «على قول»، وفي س، ود: « إلى قوله».

9) سقط من ي، ود، وس قوله: «من حيث أنه أراد أن يكون كسبا له».

10) سقط من ق قوله: «فهمزة مكسورة هي ألف شاء وهمزة يكون الإعراب عليها .....من حيث أنه أراد أن يكون كسبا له (لا مريدا لفعله ولا شائنه)».

11) في ق، وت: «كالاستحلال».

12) في ع: «عالطه»، وفي ق: «وعالط».

13) سقط من ي، ود، وس قوله: «غلطا لا قصد له في فعله».

14) سقط في ع.

15) سقط من ق قوله: «ومضطر».

في الفعل الذي هو كسب، وما ذكر غير كسب؛ وإرادة الله إمّا بمعنى القضاء، وهو صفة ذات، وإمّا بمعنى تحبير الموعود[2] لأوانه، وهو صفة فعل[3].

(ووجدنا العبد يضعف عن رفع الخشبة) إلى موضع بعيد مثلاً، (وتسير السفينة حتّى أرسل الله[4] الريح فأعانه فرفع[5] الخشبة) إلى الموضع البعيد مثلاً[6]، بعد وضعها في السفينة بأن قدر على وضعها فيها، هو أو مع غيره، (وتسير[7] السفينة ودفع) مبتدأ (الريح) للسفينة (فعل) خبر (الله)، لأنّه أرسل[8] الريح ودفعتها[9]، /95و/ ودفعها لها حدث لله[10] ﷻ، وتحركها ليس فعلاً لها، بل تنقّل اضطراري[11]، [ودفعها][12] لها فعل لها[13] مخلوق[14] لله ﷻ.

(ولا يقال:) الله والريح (مشتركان ولا متعاونان)، ولا هذا الإنسان والريح متعاونان (في هذا الفعل)[15] الذي هو الدفع، (كما لا[16] يقال في) سائر (المملوكات كلّها) إذا اختلفت الجهة[17]، أو أراد المشتركات[18] مع مالكها،

---

1) سقط من ق.

2) في ن: «المولود».

3) سقط من ن.

4) سقط من ص، ود قوله: «وإرادة الله إما بمعنى القضاء وهو صفة ذات وإما بمعنى تحبير الموعود لأوانه وهو صفة فعل».

5) سقط لفظ الخلالة من ي.

6) في ي، ود، وص: «برفع»، وفي ق: «الرفع»، والذي أثبتناه من النسخ الأخرى موافق لمعنى المخلق، ينظر: نشوان، أصول الدين، ص100.

7) في ي: «مثل».

8) في ع: «وسيّر»، وهو موافق للمعنى المخلق لكن يخالف قرائة المؤلف للنص وشرحه.

9) في هامش ن: «لعله لأن إرسال» ولا داعي لهذا في فهم المعنى.

10) سقط من ق، ون قوله: «ودفعتها».

11) في ي: «الله».

12) سقط من ي، ود، وص قوله: «وتحركها ليس فعلاً لها بل تنقل اضطراري» ومكانه فراغ في ي، وص.

13) ما بين المعقوفين إضافة من د.

14) سقط من ن، وم، وع، وق قوله: «لها فعل لها».

15) في ن: «ومخلوق».

16) سقط من ق قوله: «ولا هذا الإنسان والريح متعاونان (في هذا الفعل)».

17) سقط من ي.

18) في ق: «الجهات».

19) في ي: «المشتركان».

فإنه لا شركة أيضا بينهما، للاختلاف بالمالكيّة والمملوكيّة[1]؛ هذا من عموم السلب ولو تقدَّم النفي على العام، (مشتركات) -بفتح الراء- أي[2] مشترك فيها (وإنما الاشتراك والاشتباه في أعيان الأشياء،) كالاشتراك في عبد، وهذا عائد إلى الاشتراك، (وصفاتها) هذا عائد إلى الاشتباه، وذلك كالغلظة[3] والرقّة[4].

(تعالى الله أن يكون أحد يشبهه في صفة، ولا ذات ولا فعل،) ذكر "لا" في الموضعين لأنّ في "تعالى" معنى النفي، كأنه قيل: لا يكون أحد يشبهه في صفة ولا ذات ولا فعل، (فيكونا[5] مشتركين ﴿فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[المؤمنون:92]) استحضر آية أهل الشرك إشارة إلى أنّ هؤلاء مشركون معنى، ولو كان لا يجري حكم الشرك، أو ذلك عبارة منه غير آبهة، نسبهم إلى الشرك معنى لا حكما، لأنهم نسبوا الخلق إلى العبد؛ وقد قال الله ﷻ: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[فاطر:3]، وقال[6]: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[الفرقان:59]، فإنّ ما بينهما شامل للأجسام والأعراض، والأفعال داخلة في الأرض، وداخلة فيما بين السماوات والأرض.

وحاصل ما ذكر من الشركة المنفيّة عن الله: ما اتّحدت فيه جهة الملك، كالاشتراك في مال تجر أو إرث[7] أو هبة، لإنسان تسمية منه، ولآخر تسمية منه؛ ولا شركة لله في ذلك، بل ذلك المال كلُّه ومالكوه[8] ملك لله /95ظ/ ﷻ، قال الله -تعالى-: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ﴾[النور:34]، وكذا لو اشترك إنسانان مثلا في تمزيق ثوب، أو قتل رجل، أو تسيير سفينة، أو دفع شجرة، أو تأمير أمير[9]، أو تجييش جيش، أو فتح ثغر، أو غير ذلك من أنواع المعاونة، فكذلك أيضا شركة، لاتّحاد[10] الجهة، وهي في غير الذوات، بل في الأفعال؛

---

1) سقط من ي، ود، وس قوله: «للاختلاف بالمالكية والمملوكية».

2) سقط من ق.

3) في ع، ود: «كالغلطة».

4) في ن: «والشدة».

5) في ن: «فيكونان».

6) سقط من ق.

7) سقط من ق.

8) في ي: «وارثه».

9) في ن: «ومالكون».

10) سقط من ق.

11) في ي: «لاتحاد».

وسمّاها أبو عمّار شركة عارية[1]، لأنها في غير الذوات؛ ولم يشاركهما الله ولا شارك أحدهما، وقد يرسل ريحا أو عقربا أو سبعا يعين[2] في ذلك، ومع ذلك لا يقال الله شريكهما، لاختلاف الجهة؛ فالله فعل ذلك خلقا، وغيره فعله كسبا.

وقد يطلق الاشتراك [3] على المناسبة، كحسنين أبيضين، تقول: مشتركان[4] في البياض، وكشجاعين هما مشتركان في الشجاعة. ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

---

[1] أبو عمار، الموجز، ج2ص50.

[2] في ص: «يغير».

[3] بياض في ي، وم، وع، وص، وفي د تكرر الكلمة "على".

[4] في ي: «مشتركين».

(الأصل الثالث في العدل)

الله عدل لا يجور؛ كيف يوصف بالجَور على خلقه، وهم خلق أوجدهم ولو شاء لم يوجدهم، ولا سبب لهم في إيجادهم ولا أثر ولا ملك؟ ومع ذلك عدل[1] وعاملهم بالأليق، الذي لا يتوهَّم فيه الجور، وبيَّن لهم ما يتوهَّم[2] أحد أنه جور بحسب الإنسان مما يكره، انتقاما منه[3] لما فعل من سوء، أو مغفرة لذنب، أو لثواب دنيويٍّ أو أخرويٍّ[4]، أو لإعلاء درجة.

ومِمَّا أخبرنا فيه بالغيب قصَّةُ[5] الخطَّاب:

تعبَّد موسى -عليه، وعلى نبينا الصلاة والسلام- وقبل غير موسى[6]، في جبل مرتفع، فأقبل فارس إلى عين تحت الجبل، فوضع قرابا من[7] عنقه فيه ألف دينار، فشرب وركب ونسي القراب؛ فأقبل رجل إلى المحلِّ فأخذ القراب، وقيل أخذه القصَّار، وكان هناك حين وضعه صاحبه[8] وانصرف؛ /96و/ فجاء حطَّاب بحزمة حطب، فجعل يشرب ويغتسل، ورجع الفارس سريعا؛ فقال للحطَّاب: أين القراب الذي كان هنا؟ فقال: ما رأيت[9] قرابا، فقتله، وموسى عليه السلام ينظر؛ فقال: يارب، هذا رجل أخذ ألف دينار ظلما، وهذا مقتول ظلما! فأوحى الله إليه[10] أن: اشتغل بعبادتك، فإنَّ تدبير الأسرار ليس من شأنك؛ إنَّ والد الفارس غصب ألف دينار من مال[11] والد الذي رفع القراب، فمكَّنت الولد من مال أبيه، من حيث لا يعلم؛ وإنَّ الحطَّاب كان قد[12] قتل والد الفارس، فمكَّنت الولد من القصاص؛ فقال موسى عليه السلام[13]: سبحانك لا إله إلاَّ أنت علاَّم الغيوب»! وفي معناه أنشدوا:

---

1) في ي: «عدل».

2) في م: «يتوهم».

3) سقط من س.

4) في م، ود: «دنيويا وأخرويا»، وفي س: «دنيوي أو أخري»، وفي ق، وث: «دنيويا أو أخرويا».

5) في ي: «قصة».

6) سقط من د قوله: «وقيل غير موسى».

7) في ق: «عن».

8) سقط من د قوله: «وقيل أخذه القصَّار وكان هناك حين وضعه صاحبه».

9) سقط من ي قوله: «فقال ما رأيت».

10) سقط من س، وفي ث: «إليهم».

11) سقط من ي.

12) سقط من س.

13) سقط من ي.

رأى الكليم قد الذي كان بالبصر ... فصار يسأل عمّا كان من حجر
وشهدت عينه ما ليس يعلمه ... فقال يا ربّ ماذا والقتيل بري؟[1]
هذا أصاب العين من غير ما تعب ... وذاك أيضا بدا في زيّ مفتقر
وذاك صير ميّتا بعد عيشته ... من غير ذنب[2] جنى يا خالق البشر
فقيل يا ساحثا عن سرّ حكمتنا ... أنت المقدّر لا تسأل عن القدر
إنّ الدراهم كانت[3] مال[4] والد من ... رأيته قد أتى إربا بلا كدر
وكان قد قال الخطّاب والد ذا ... فاقبضْ منه ابنه إذ كان في الصغر
دع اعتراضك يا هذا فإنّ لنا ... في الخلق سرًّا خفيًّا عن ذوي النظر
سلّم[5] لأحكامنا واخضع لعزّتنا ... فحكمنا قد جرى بالنفع والضرر[6]

(و[من أصول الدين بعد التوحيد والقدر هو[7] العدل) "هو" مبتدأ /96ظ/ خبره "من أصول"، والعدل بدل من "هو"؛ أو "من" التبعيضيّة اسم مضاف لـ"أصول"، وهي مبتدأ خبره "هو العدل"، أي بعض أصول الدين هو العدل.

(و[و][8] الذي اجتمعت عليه الأمّة) ولو نقضه بعض الأمّة في الأفعال، إذ قالوا بالإجبار عليها والعقاب عليها، مع أنّها[9] يجبر عليها، ولم يعدّه هؤلاء نقضا، فساغ لفظ الإجماع، أو[10] أراد الإجماع قبل ظهور هؤلاء، أو[11] أراد الإجماع في غير الأفعال، وحاول -رحمه الله- ردّ الأفعال إلى غيرها[12] ممّا اجتمع عليه.

---

1) سقط البيت كله من ق.
2) سقط من ق.
3) في س: «كان».
4) سقط من ق.
5) في د: «سلمنا».
6) لم نقف على مصدر هذه الأبيات.
7) في ق: «وهو».
8) سقط من ع، وفي ق: «والقدر والعدل».
9) ما بين المعقوفين إضافة في ق.
10) في س، وق، ود: «أنه».
11) في ق: «و».
12) في ق: «و».
13) في ع: «وغيرها».

(ونطق به القرآن) والسنّة (وأثبته الحكمة في العقول)، وقوله: (أنّ الله عدل) بدل من قوله: "العدل"، (لا يجور، وأنه ﴿لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[يونس:44]، قال الله ـتعالىـ:) ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[ق:29]، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[آل عمران:182]، السورتين، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[فصلت:46]،) أي بذي ظلم قليل ولا كثير، ولا قويّ ولا ضعيف، أو انتفى الظلم عنه انتفاء بليغا، أو جاء الكلام نقضا لقول من يقول من المشركين تصريحا، أو بالتزام: إنّه ـتعالىـ يظلم؛ فإنّه لو كان يظلم لكان ظلمه كثيرا، ولو قلّ في كلّ أحد، لكثرة الخلق، فيجتمع منهم ظلم كثير[1]، أي ما قالوه باطل، أو[2] لو كان يظلم لكان ظلمه قويًّا بليغا؛ لأنّ أفعاله وصفاته كلّها قويّة بليغة كقدرته؛ فنفى ما قالوا أو ما لزم من كلامهم، من غير تعرّض إلى نفي قلّة أو ضعف ظلم أيضا، كما نفى قوّته وكثرته، ولو كانا منفيّين أيضا.

(وقال: ﴿أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾[النور:25]، والحقّ والعدل واحد) إذ هما ضدّ السفه والباطل.

(وقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، نفى) هذا (أن يكون يشبهه الجائرون والظالمون) /97و/ في أن لا يجور، ولا يظلم، كما ظلموا وجاروا، كما[3] نفى به أيضا أن يشبهه أحد في صفة أو فعل أو في ذاته.

(فنقضت [ذلك][4] المجبرة) الطائفة المنتسبة إلى دعوى إجبار الله العباد على أفعالهم. وخصّ الجائرين والظالمين بالذكر مع أنّ[5] كلّ أحد كذلك، لمناسبة أنّه لو أجبرهم لكان جائرا ظالما حاشاه عن ذلك.

(والمجبلة) ـبالجيم والموحّدةـ أي القائلة بالجبل ـبإسكان الموحّدةـ أي الطبع وهي المجبرة؛ لأنّ معنى الإجبار عندهم: أنّ الله[6] ـسبحانهـ طبعهم على أفعالهم، كما طبع الماء على البلّة والحرّ، والنار على الإحراق

وليس معناه: أنّ الله حرّكهم ودفعهم[7] كما يحرّ الأبيّ أو غيره؛ ولكنّ التمثيل بتسخير الشمس يفيد الحرّ والدفع، لأنّها في عجلة تسير، وبأيدي الملائكة؛ فيحتمل أن يريد الطائفة القائلة بالدفع والحرّ، والقائلة بالطبع، لأنّ الحجة عليهما واحدة، إذ خرج الفاعل فيهما عن الاختيار.

---

1) فيما عدا د: «كثيرا».

2) في ي، ود: «و».

3) في ق: «وكما».

4) مابين المعقوفين إضافة في ن.

5) سقط من ق.

6) في ق: «بالجيم الموحدة».

7) فيما عدا س: «لا».

8) سقط لفظ الجلالة في ق.

9) سقط من ق.

10) في ي: «دفع».

ويجوز أن يكون الخيلة ـ بالخاء المهملة والمثناة التحتية بعدها ـ أي الآتية بالمحال.

مذهبنا[2] معشر المعتزلة أنّ الإجبار والخبل بمعنى واحد، وهو ظاهر الشيخ عامر ـ رحمه الله ورضي عنه[3] ـ، وقال جمهور أهل نفوسة غيره: خبل الله العباد على أعمالهم من طاعة ومعصية وغيرهما، وخلقهم على ذلك الكسب والقصد منهم إليه، على ما سبق في الأزل، وأنّه لا اختيار لهم؛ وهو خطأ، والصواب مذهبنا معشر المعتزلة بثبوت الاختيار ونفي الخبل والإجبار، كما قال في "السولات": «ستة أشياء مبطلة للخبل والإجبار، مثبتة للاختيار والاكتساب: الأمر[4] والنهي، والحمد والذمّ، والثواب والعقاب». /97ظ/ وأيضاً: وإرسال الرسل وإنزال الكتب، والتوبيخ والتعجب والتعجيب، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾[البقرة:28].

وأشار بذكر الاكتساب مع أنّ أهل نفوسة يقولون به، تلويحاً إلى أنّ قولهم به كلا قول، لا يدفع عنهم العتاب، ولا يفيد تخلّصاً منه، وأنّ قولهم بالخلق مبنيّ إلى معنى الإجبار، ولو لم يقولوا ـ حاشاهم ـ بالإجبار.

ولا يقال الإجبار[5] لازم لكم، إذ لم تجعلوا للعبد تأثيراً في أفعاله؛ لأنّ الإجبار المحظور هو الحسيّ، وأمّا العقليّ وهو سلب الخالقيّة عن العبد فهو متوجّه على جميع الفرق، وهو محض الإيمان.

كما أنّ ما أراد الله ـ تعالى ـ من العبد لا بدّ من وقوعه باختياره، فإنّ الوجوب بالاختيار محقّق[6] للاختيار، لا منافٍ له.

واحتجّ أهل الخبل من أصحابنا بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا﴾[يس:62]، وقوله ـ تعالى[7] ـ: ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الْأَوَّلِينَ﴾[الشعراء:184]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:30]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿بَل طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء:155]، ونحو هذا مما فيه الطبع.

وبقوله ﷺ: «خلقت هذه النفوس على حبّ من أحسن إليها، وعلى بغض من أساء إليها»[8]؛ وقوله لعبد الله الأشج رئيس وفد عبد القيس وكان دميم الوجه: فقال: «لا يسقى في جنوة الرجال، وإنّما المرء بأصغريه: لسانه

---

1) في ق: «و».

2) في ي: «مذهبنا»، وعلق الناسخ في هامش د: «لعله كما مذهبنا»، وليس كذلك لأن المؤلف يقرر هنا موقف المعتزلة من الإجبار والخبل.

3) في م، ع، ص، وق، ول، ود: «الشيخ عامر ﷺ»؛ وينظر قول الشيخ عامر في كتابه: متن الديانات، ص 47.

4) في ق: «والأمر».

5) سقط من ق قوله: «ولا يقال الإجبار».

6) في ي: «موجب».

7) سقط من ي، ول.

8) سقط من ل.

وقلبه، فيك خصلتان يحبُّهما الله ورسوله، فقال: ما هما يا رسول الله؟ فقال ﷺ: الحلم[2] والأناة[3]، ـ أيّ الرفق ـ فقال عبد الله: يا رسول الله، أشيء جدت، أم جبلت عليه؟ فقال: بل جبلت عليه»[4].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾[المائدة:41]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[الإسراء:45].

/98و/وقول ابن عباس في غلام الخضر لقطه: «إنه طبع كافرا يوم خلقه الله»[5]. وإنّ الخضر خلع عظم كتفه فأرى[6] موسى فيه خطأ أنه كافر.

وقوله[7] ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [المؤمنون:27]، وقوله: ﴿لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [يونس:49]، وقوله ـ تعالى[8] ـ: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص:68]، من أمرهم؛ وقوله ـ تعالى[9] ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:36].

الجواب: أنّ العقلاء، وأهل الشرع كلّهم، أجمعوا أنّ ما[10] لم يكن إجبارا كدفع الشيء إلى موضع قهرا، أو حبسه عنه، ولا طبعا كبلّة الماء، وإحراق النار، ونبت النبات، فهو اختيار؛ ودخل في الإجبار السقوط.

ولا يطيق أهل الحيل أن يقولوا: أعمالنا إجبار كمن دفع أحدا قهرا، أو حبسه؛ وليس هذا من قولهم، وليسوا من أهل الإجبار. ولا أن يقولوا: أعمالنا كبلّة الماء، وإحراق النار، ثمّ طبع؛ وما بالطبع لا يتحلّف، وليس[12] هذا

---

1) ينظر ما سبق، ص 152.

2) سقط من س.

3) في ع: «الأناية».

4) لم نقف عليه هذا النص، وجاء بعضه في: مسلم: كتاب الإيمان، باب الإيمان بالله تعالى ورسوله، رقم 17، و18؛ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، ج1ص27؛ المحلوي، كشف الخفاء، ج2ص391، رقم 2705؛ المناوي، فيض القدير، ج1ص287.

5) الطبري، جامع البيان، ج16ص03.

6) في ن: «فرأى».

7) في ن، وق: «وقول الله».

8) سقط من ن.

9) سقط من ن.

10) في كل النسخ ما عدا ن: «ما».

11) سقط من ق.

12) في ي: «وسبب».

من قولهم، ولا هم من أهل الطبع؛ وإلاّ لزم أن لا يثابوا ولا يعاقبوا، ولا يؤمروا ولا ينهوا، ولا يمدحوا ولا يذمّوا ولا يعاتبوا، ولا ينزل كتاب، ولا يرسل رسل.

فما هذا الطبع الذي ادّعوا طبعا، غير ذلك الطبع، ولا يجدونه؛ فإن أرادوا[1] به الموافقة لما قضى في الأزل، فنحن نقول بالموافقة لما في الأزل، وعدم الخروج عنه، مع[2] ما يجده كلُّ أحد في نفسه من الاختيار؛ وكلُّ أهل الحبل يجدون من أنفسهم حالة اختيار، فما يجدونه من ذلك يكتفى به في /98ظ/ أنه اختيار، ترتّب عليه الثواب والعقاب الخ ما مرّ.

مع أنّ هذا الاختيار أيضا خلق من الله، وجعل الله اختيارنا مقترنا بخلقه إيّاه، كما نقول: أفعالنا خلق من[3] الله، وكسب منّا؛ وجهلنا بحقيقة اختيارنا[4] إذ عارضه الاقتران بالخلق لا ينفي الاختيار؛ كما أنّا نثبت الله ولا نعلم حقيقته؛ فما يجده كلُّ أحد[5] من نفسه أنه إن[6] شاء فعل، وإن شاء ترك، هو الاختيار، وبه تعلّق التكليف.

قيل للحسن البصري: «أأجبر[7] الله عباده؟ فقال: الله أعدل من ذلك؛ فقيل: أفوّض إليهم؟ فقال: هو[8] أعزُّ من ذلك، ثمّ قال: لو أجبرهم ما عذّبهم، ولو فوّض إليهم ما كان للأمر والنهي معنى، ولكن فعل العبد منزلة بين المنزلتين، ولله فيه سرٌّ، لا تعلمونه».

والعبد عندنا وعند المعتزلة مختار ظاهرا وباطنا؛ وعند الجبرة مجبر ظاهرا وباطنا؛ وعند الأشاعرة مختار[9] ظاهرا مجبر باطنا، ومجبر في صورة مختار؛ لأنّ اختياره بخلق الله[10].

واتّفق أهل الشرع أنه يقال: اختر في الكفّارات العتق، أو الكسوة، أو الإطعام؛ و"أو" التخييريّة، وإنّما التخييرية[11] عنوان لذلك، وإلاّ فما معناها في الأمر [والنهي][12]؛ وأنه يقال: خيّر الله نبيّه، أو خليله بين كذا وكذا،

---

1) في ع: «اراد».

2) سقط من س.

3) سقط من ق.

4) في س: «الاختيار».

5) في ن: «واحد».

6) سقط من ي.

7) في ن: «أجبار».

8) في ي، وم، وع، ون، وق: «أمره»، وظاهر أنه خطأ.

9) في ع، وق: «مختار».

10) سقط من س، ود قوله: «فما يجده كل أحد من نفسه أنه إن شاء فعل ... ومجبر في صورة مختار لأن اختياره بخلق الله».

11) سقط من ي قوله: «وإنما التخييرية».

12) مابين المعقوفين إضافة في ن.

فاختار كذا[1]، وخيّر الله الناس بين كذا وكذا، ففعلوا كذا؛ وأنّه يقال: ما كان لخليله ﷺ أمران إلاّ اختار ما كان لله ﷻ؛ ولا فرق بين أن يقال: مال إلى كذا بعمد، أو بقصد، أو اختاره، والمعنى واحد؛ ولزمهم أن يقولوا: مال إلى فعل كذا، أو إلى تركه بقصد وعمد، فذلك القصد والعمد هما الاختيار، ولا يجدون محيدا عن هذا. وإن قالوا: بلا قصد ولا عمد فذلك إجبار، /99و/ ولا يقولون[2] بلا قصد ولا عمد.

وصحّ في الحديث وغيره، أنّ العاقل يختار لنفسه ما دام له الاختيار.

وقال الله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ﴾ [الأعراف:155]، أمّا بحسب اللفظ فهذا منّا[3] لفظ اختيار، وأمّا بالمعنى[4] فميل موسى وقصده إلى ترجيح السبعين[5] اختيار منه لهم.

وقد علم الله في الأزل بلا أوّل ما يعمل الطفل بعد بلوغه وقبله، بإرادة من الله؛ وكلّ ما يفعله أحد قد علمه الله بلا أوّل، وكلّ ما عمله عامل فهو شيء مخلوق لله، واختياره أيضا شيء مخلوق لله؛ فاختيارنا اختيار لنا، ومخلوق لله، واختلفت الجهتان: فبحسب قصدنا إليه وعمدنا اختيار، وبحسب إيجاد الله خلق لله ﷻ له[7].

ومن أراد أن يعمل الإيمان و لم يقض له به في الأزل، عمل بالكفر[8] بعمد؛ وهذا العمد اختيار مخلوق لله، وإن نفوا العمد وقعوا في الإجبار، وهم لا يقولون[9] به.

وكلّ ما يورد على الحيرة يورد عليهم، ما لم يقولوا بما قلنا به من الاختيار؛ وكلّ صيغة تخيير في القرآن أو في السنّة، ولو بلا مادة "ا خ ت ا ر"[10] فهي أصل لنا في الاختيار.

ولا حجّة لهم في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا[11] كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾[الأحزاب:36] الخ، لأنّ المعنى[12]: لا حيرة لهم فيما قضى أن لا يكون فيكون باختيارهم؛ ولا فيما قضى أن يكون فيختاروا ألاّ[13] يكون، وإلا صيّر إلى الإجبار؛ فإذا قضى أن يكون ما فيه ثواب أو عقاب مثلا، كان باختيارهم الموافق لقضائه، وإذا قضى أن لا يكون فهو

---

1) سقط من ق في قوله: «فاختار كذا».

2) في كل النسخ ما عدا ص: «يقولون».

3) سقط من ص قوله: «وتعالى».

4) في ي، وم، ود: «من».

5) في ي: «معنى».

6) سقط من ق.

7) سقط من ي.

8) في ي: «بكفر».

9) في ق، ود: «يقولون».

10) في ت، وق: «اختيار»، وفي ي، وص، وع، وم: «اختار».

11) في كل النسخ ما عدا ت: «ما».

12) في ت: «معنى».

13) في ي: «الا».

باختياهم أيضا غير كائن؛ وأيضا معنى آخر هو: أنه لا يتصوَّر أن يعملوا شرعا لم[1] يشرعه الله؛ وأيضا لا اختيار لهم أن يخلقوا ما شاؤوا، ولا أن يفعلوا شيئا /99ظ/ مستقلّين به بلا إرادة من الله وخلق له.

وأمَّا غلام الخضر، فلو عاش لكفر باختياره. ومن يرد الله فتنته فهو يكفر باختياره وخذلان الله، ولن تملك له توفيقا. وإذا قرأت القرآن اختار الكفّار أن يضرُّوك وما يضرُّونك، لأنَّ الله كافي عبده. واختاروا[2] أن لا يؤمنوا فكفروا باختيارهم، وكان الخذلان لهم كسدّ آذانهم عن السمع، وقلوبهم عن الفهم.

ومعنى جبل[3] القلوب على حبّ من أحسن إليها وبغض من أساء إليها، أنها خلق لها[4] ميل إلى المحسن، والإعراض عن المسيء، وليس ذلك إجبارا[5]، فقد تحبُّ النفس معصية أو كافرا، فتحتسب ذلك، كما تحبُّ طعاما أو شرابا فتتركه، أو تكره دواء أو شيئا صعبا فتفعله.

وحلم عبد الله الأشجّ ورفقه راسخان من الله مطبوعان؛ فما كان منهما كبلّة الماء وبنت البنات فلا ثواب له عليه، وله ثواب على قصد استعماله إذا قصده، وما كان له شبها بالطبع فله عليه الثواب على استعماله لقصده.

فالطبع الذي ادَّعيتموه إن كان من الأوَّل، لزمكم أن لا ثواب ولا عقاب إلى آخر ما مرَّ، وإن كان من الثاني، فقد رجعتم إلينا حين أقررتم بقصد استعماله.

وأمَّا "حبلاً كثيرا" و"الجبلّة الأوَّلين"، فالخلق الكثير، والخلق الأوَّلون؛ وجبل الله كذا، معناه خلقه، ولا يلزم اعتبار الطبع، وإذا أريد اعتباره قيل[6]: "جبله على كذا"، فإن اعتبرنا الطبع ففي الناس ما طبعوا عليه بلا كسب منهم، كالحياة وجريان الدم والصحَّة، وقوى الحواس والألوان.

ولا دليل في ذلك على خصوص الأفعال، /100و/ وما كان من الأفعال فإن كان بالطبع كحركة القلب والأنباض فلا اختيار فيه، وما كان فيه كسب بعمد وقصد ففيه الكلام، نسميه[7] اختيارا بحسب قصدنا وعمدنا.

ومعنى: ﴿أَن تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[الأحزاب:36]، أن يكون لهم اختيار، بل يجب أن يكون اختيارهم تبعا لاختيار رسول الله ﷺ، فالآية لنا لا لهم.

ولا يقال: يصحُّ الجمع بين المعارنة وأهل الجبل، بأنَّ أهل الجبل اعتبروا موافقة الواقع للقضاء الأزليّ، والمعارنة اعتبروا ما يظهر لكلّ عاقل أنه مختار[1] لا مضطرٌّ؛ لأنَّا[2] نقول: لا مناسبة بين الموافقة والقضاء، ولا بين جريانا على

---

1) في ي: «ما لم».
2) في ن: «واختار».
3) في ق: «جبلت».
4) في ن: «له».
5) في ق، ون: «إجبار».
6) في ق، ون: «وقيل».
7) في ي، و م، و ع: "نسبه"، و في ن: "نسب"، و في ق: "نسبة".

القضاء وبين القضاء، سوى أنّ القضاء سبب للموافقة والخربان، وأنّ المقضيّ لا يتخلّف،و سببه لا تكون حيلا، وكذلك عدم تخلّفه ليس حيلا.

ونحن المعارضة لا نترك ما يوافقنا عليه الخصم من أهل الحيل، من أنّا لا نفعل بالإضطرار، و لا نحيل كحيل الماء على السُّفل، ومن أنّ المدح والذمّ لا يصحّان إلاّ على الاختيار، وكذا الثواب والعقاب،و لا يحدث طبعا يكون بين الطبع الذي كحيلة الماء، والاختيار.

ولا سبيل لنا إلى إثبات الحيل الذي أثبتوه واسطة، وهو شيء لا ثبوت له، وإن أرادوا أنّ موافقة الواقع شبيهة بالحيل، قلنا: فليست بحيل إذ أشبهته، فيرجعوا إلى الاختيار، إذ قالوا ليس ذلك حيلا، بل شبيه به.

ولا يقال الإجبار نوعان:

الأوّل ــ إجبار مطلق، وهو الإجبار الحسيّ الذي نفاه جمهور الأمّة وأثبته الخبرة، يدركه العقل والحسّ فيما قيل عنهم.

الثاني ــ إجبار مقيّد بالعقل، وإنّه لازم لجميع الفرق، حتّى المعتزلة، /100ظ/ حتّى قيل: إنّ العبد فيما هو في صورة مختار.

لأنّا نقول بنفي الأوّل ونخرج عن الثاني أيضا بقولنا ـ والحمد لله ـ: إنّ الخلق مقارن لفعلنا وإختيارنا، فالعبد ـ وفعلنا خلق من الله، وكسب لنا، والخطور في القلب اضطرار وخلق من الله، لا اختيار ولا كسب.

والحاصل أنّ الاختيار والفعل ثابتان قطعا، لدليل المدح والذمّ الخ، ولو جهلنا كيفيّتهما إذ قارنهما خلق.

وعنى بإرادة المخالفين فالإفراد في قوله (**وهي الزاعمة أنّ الله قهر العباد**)، لأنّهما كواحدة في قوله عنهما وفي دعوى سلب الاختيار عن العبد، أو لأنّ القائلين بالإجبار والطبع هم الجهميّة، وإن كان معهم غيرهم فالكلّ طائفة[4].

(**وأجبرهم**) وفي نسخة: «حمل العباد وقهرهم»[5]: (**على أفعالهم**) الجنّ والإنس والملائكة، وكلّ ذي روح، والتقدير أفعالهم وتروكهم، أو أدخل الترك في الفعل، (**ليس لهم اكتساب ولا اختيار على الحقيقة**) ولو كانوا في **الظاهر والتوهُّم** مختارين مكتسبين.

---

1) سقط من ق قوله: «وأنه مختار».

2) في د: «ولأنا».

3) في ن: «للعبد».

4) في ي: "طائفة".

5) سقط من ي، ود، ومن قوله: "و في نسخة حمل العباد و قهرهم".

(وأنهم مسخّرون كما سخّر الشمس والقمر) والنجوم الدراري[1]، والأفلاك الدائرة بالنجوم الثوابت فيها، وقيل النجوم كلُّها تجري بأيدي الملائكة، والواضح أنّ الشمس والقمر يجريان بواسطة سوق الملائكة، وكمّا سخر ضوءهما، أو ذلك تمثيل للإحبار.

ومثّل للطبع[2] بقوله (وجري الأنهار) والمياه ونبْتها (وإحراق النار) وضوئها ولونها.

(والمسخّرات) ما بإحبار وما بطبع، أي: وأسخر جري الأنهار وإحراق النار، وسخّر المسخّرات كلّها[3]، (كلّها، فنقضوا الأصل المجتمع عليه في أوّل التوحيد) أي: في أوّل تكليف التوحيد.

وقوله (أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى: 11]،) بدل من الأصل.

(وأنه عدل لا يجور، وأنه ﴿لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[يونس:44] ،/101و/إذ) متعلّق بـ"نقضوا" جعل ظرفا، فيفاد التعليل من المشتق، وهو "وصف"، أو جعلت حرف تعليل، علّق معناه إلى "نقضوا"، والأوّل أصحُّ لئلا تكون تارة اسما وتارة حرفا.

(وصفوا الله) بـ (أنه يعذّب من لم يجرم) من لم يفعل كبيرة، (ولم يكتسب ظلما) لأحد، لأنّ العصاة عندهم لم يفعلوا ما يعاقبون عليه، لأنّه أجرهم أو طبعهم، زعموا على ذلك، فعقابهم[4] على ما لم يفعلوا باختيارهم، كتعذيب من لم يفعل؛ وإذا جاز ذلك جاز أن يعذّب من لم يفعل، وجاز أن يعذّب من أطاع، لأنّه لم يطع باختياره؛ لأنّ هذا المطيع بدون اختياره، والذي لم يفعل موجب التعذيب، مساويان للذي فعل كفرا بدون اختياره، لجامع أنّه يعذّب بلا استحقاق.

وكما وصفوه بالجور[5]، وصفوه بالعبث والسفه، إذ أثاب من أطاع بدون اختيار[6]، (وهذا من الظلم والجور الذي نفاه الله عن نفسه، عند جميع الأمّة، وجميع من يعقل) أورد لأنّ معناهما واحد ولو اختلفا مفهوما؛ فإنّ مفهوم الظلم النقص للحقّ، ومفهوم الجور الميل، وهو هنا ميل عن الصواب، (فإنّ الظالم

---

1) في س: «من الدراري».

2) في ع: «للصنع»، وفي ق: «للطبائع».

3) سقط من ق.

4) سقط من ي، ود، وفي قوله: «أي وسخر جري الأنهار وإحراق النار وسخر المسخرات كلها».

5) في س، وق، وت: «فعاقبهم».

6) في د: «بالجور».

7) في ق: «باختيار».

عندهم) عند جميع من يعقل أو عند الحيرة كغيرهم، **(الجائر العابث)** نعتان للظالم[1]، **(من يأخذ أحدا ويعاقبه بغير فعله)** [ويشبه على غير فعله][2].

وتلك الذنوب ـ زعموا ـ ليست أفعالا للمكلّفين، بل أجروا عليها أو طبعوا، فتعذيبهم عليها ظلم تعالى عنه، كمن لطّخ أحدا بنجس وعاقبه على تنجسه، وكما لو عاقب إنسانا على دماء عروقه وهي فيها.

(كما قال يوسف:) "إنّا ظالمون إن[3] أخذنا من لم نجد /101ظ/ معه متاعنا" في قوله[4]: **(﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾** عذت بالله معاذا، فحذف "عذت" وأضيف[5] معاذ للفظ الجلالة، **﴿أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ﴾**[يوسف:79]، أي: إذ أخذنا، أو إذا[6] أخذنا، فنوّنت تعويضا عن الجملة، كما تنوّن "إذ" كذلك[7]، أو "لظالمون" في مقابلة الأخذ، وجوابه **(فكيف بعذاب)** فكيف عذاب، أو "كيف يعذّبه بعذاب **(الأبد الذي لا فترة فيه، ولا راحة فيه، تعالى عمّا وصفوه به من ذلك علوًّا كبيرا)**.

وشبهتهم: أنّ العباد[8] عجزوا أن يجعلوا حركاتهم وسكناتهم[9] غير ما هي في ذاتها وفي الوقت، وثبت قدرة الله عليها بالإيجاد والتدبير أزالوها عن الفاعل البتّة، وجعلوه كالبيت يعمل[10] به الحيُّ ما شاء، وكورقة أو ريشة يلعب[11] بها الريح، وهبوب الريح لا اختيار له، كما لا[12] اختيار للشمس في الطلوع والبيت في الموت والريح في الهبوب[13]، وإنّما نسبت للفاعل لوقوعها فيه.

---

1) في ي، ود، وس: «للذي».

2) ما بين المعقوفين إضافة من م، وع، وق، وت.

3) في س: «إنا».

4) سقط من ي قوله: «في قوله».

5) سقط من ق قوله: «وأضيف».

6) في ت: «إذ».

7) في ت، وق: «ذلك».

8) سقط من ق.

9) في ي: «العذاب».

10) في ي، ود، وم، وع، وت: «سكونها».

11) في هامش ت: «قوله يعمل وفي نسخة بفعل».

12) في ي: «ويش يلعب».

13) سقط من ق قوله: "اختيار له كما لا".

14) في ي: "الهبوب".

والجواب ما يراه كلُّ عاقل من الاختيار في فعله، وفعل غيره، ومن الإرادة؛ ويدلُّ على أنَّ ما نراه من الاختيار والإرادة معتبر عند الله، ثوابه ومدحه وذمُّه وعقابه، والإرسال والإنزال، وأمره ونهيه، وعدم أمره ونهيه للشمس في الطلوع، والريح في الهبوب، والحيِّ في الموت.

فإنَّ إبطال الأمر والنهي في نحوهنَّ وإثبات الأمر والنهي في المكلَّفين ما يوجب الفرق، بأنَّ للمكلَّفين اختيارا؛ ولو كان الإخبار أو الطبع صحيحا، فكيف لا يعذِّب النبيين والملائكة والمطيعين إذ كان العذاب[1] مع الإخبار على غير فعل؟ وإذا كان ذلك، فلماذا يحدُّ الزاني والسارق مع أنَّهما لم يفعلا، /102و/ بل أُجبرا؟ ولمَ لا يحكم[2] على المؤمنين بحكم الكافرين، وعلى الكافرين بحكم المؤمنين، إذ[3] كان الأمر على غير فعل؟ وكذا لمَ لا[4] يعذِّب الأطفال والمجانين.

ويقال لهم: ما تقولون فيمن قال: الخلق من الله، والكسب من الفاعل؟ أو فيمن قال: الفاعل خالق لفعله، أهو كاذب على الله؟

إن قلتم: نعم! فقد نفيتم الإخبار، وإن قلتم: غير كاذب، فقد أثبتم[5] أنَّ الخالق الله، أو الفاعل، أو قلتم: الكاذب هو الخالق ـ تعالى ـ [الله][6] عن الكذب وعن كل نقص.

ولزمهم[7] وصف الله بالجماد الصاحية والولد، لأنَّ المشركين قالوا ذلك، فلزم أنَّه القائل، وإلاَّ قالوا: خلق قولَهم، فيكونوا قد رجعوا إلينا.

ولزمهم أن ينهى[8] القبيح عن قبحه، والحسن عن حسنه، والقصير عن قصره، والطويل عن[9] طوله، والأعمى عن عماه، والبصير عن إبصاره، مع الثواب والعقاب؛ أو الميِّت عن موته، والحي عن حياته، ويعاقب على عدم ذلك؛ وأن يأمر بطاعة، ويقول: إنَّها طاعة ويعاقب عليها، وينهى عن معصية، ويقول: إنَّها معصية ويثيب عليها.

كلُّ ذلك لأنَّهم أثبتوا الثواب والعقاب لا لفعل شيء، إذ قالوا بالإخبار أو الطبع؛ فما وجه الأمر والنهي؟ وكيف يوصف بأنَّه طاعة إذا[10] جعل عليها عقابا؟ أو بأنَّه[1] معصية إذا[2] جعل عليه[1] ثوابا؟

---

1) سقط من ق في قوله: «النبيين والملائكة والمطيعين إذ كان العذاب».

2) في ق، وت: «أو لم يحكم».

3) في ق: «إذا».

4) سقط من ت.

5) في د، وم، وع، وق، وت: «أثبتم».

6) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وت.

7) في ت، وق: "تركه".

8) سقط من ت، وق: "تركوا"

9) سقط من س.

10) سقط من ي، ومن بود.

وإن قالوا: لا يجوز أن يعاقب على ما أمر به[1]، ولا أن يثيب على ما نهى عنه.

قلنا: ولِمَ لا يجوز ذلك؟ مع أنّ كلا من الطاعة والمعصية فعله.

زعموا ولا فعل للمطيع أو العاصي[2] يثاب عليه أو يذم، تعالى الله عمّا يقول[3] المبطلون علوًّا كبيرا.

ويتّضح[4] الحقُّ أيضا، ببسط العذر للأعمى والأعرج والمريض /102ظ/ والأحرس والمكره ومن لم يستطع الحجّ، إذ لم يكلّفوا ما لا يدركونه، ولم يقدر الأحرس على النطق بالتوحيد؛ وعدم البسط للقادر، فبان أنّه[5] للقادر اختيارا.

وإن قالوا: فما أبقيتم للفاعل شيئا، بعد قولكم: لا يكون من العبد إلاّ ما أراد الله وعلمه.

قلنا: لا يلزم من قولنا هذا، أنّه أجبرنا أو طبعنا، كما نقول نحن[6] وأنتم: هو عالم بجميع ما يكون، ومريد له، مع أنّا وإيّاكم لا نقول هو ـتعالىـ مضطرٌّ، أو مجبَر ـبفتح الباءـ على أفعاله في خلقه؛ وليس علمه وإرادته بما يكون بجبران الفاعل على فعله، حتّى السعيد والشقيُّ، فإنّهما بالوفاء أو التقصير منهما المعلومين لله ـتعالىـ قبل كونهما في البطن بلا أوّل.

ويدلُّ على الحقّ قوله ـتعالىـ:﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾إلخ[الفاتحة:5-6]، ونحو ذلك من الآيات التي فيها[7] ذكر الهداية والإعانة طلبا أو إخبارا، فإنّ الإخبار أو[8] الطلب يتلقى طلب الهداية والإعانة، ويتلقى طلب التيسير.

وأمّا قوله ﷺ: «لن يدخل أحدكم الجنّة بعمله» قيل: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا، إلاّ أن يتغمّدني الله برحمته»[9]، فالتغمّد بالرحمة التوفيق؛ كقوله ﷺ: «لا حولا عن معاصي الله إلاّ بعصمة من الله، ولا قوّة على طاعة الله إلاّ بعون من الله»[10].

---

1) في ي: «بأمره».

2) في ق: «إذ».

3) في ي، ون، وق: «عليها».

4) سقط من ي.

5) في ن: «للمعاصي».

6) في ن، وق: «يقولون».

7) في ع: «يتضح».

8) سقط من ق.

9) سقط من ق.

10) سقط من ق.

11) في ي: "و"

12) في س: "بفضله" ، وينظر تخريج الحديث فيما سبق ، ص 149

وأمّا قوله ﷻ: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[البقرة:7]، وقوله: ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ﴾[النساء:155]، وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية:23]، وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ﴾[الأنعام:125]، وقوله: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الرعد:27]، وقوله: ﴿أَن لَّوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى [النَّاسَ]﴾[الرعد:31]، الخ، وقوله:[3] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾[يونس:99] الآيات، فمعنى ذلك ترك التوفيق، وتركهم إلى اختيارهم؛ والرد على من يزعم أنّ الفاعل خالق لفعله لا مشيئة فيه لله، /103و/ فاختيار الكفر والاشتغال به مانع من[4] الإيمان، وبالعكس، إذ لا يجتمعان في قلب ولا جارحة.

(وتركوا قول الله ﷻ، ونبذوه وراء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون) ليس هذا تلاوة للقرآن، بل كلام منه انتزعه من القرآن؛ أخبر أنّهم تركوا كلام الله، وطرحوه طرحا كليًّا[1]، كأنّهم لا يعلمون شيئا من الدين والتوحيد وصفات الله، فليس قوله "ونبذوه وراء الخ" محكيا بقول، بل عطف على تركوا.

(إذ يقول) متعلّق[2] بتركوا، ولو كان زمان التاركين متأخّرا عن وقت نزول القرآن، ووقت تلاوته وكتابته، حتّى وصلهم، ووقت كتبه في اللوح المحفوظ؛ ووجه ذلك أنّ "يقول" صيغة استمرار، فوقت قوله ووقت تركهم[3] متّحد باعتبار الجزء الواصل إليهم من الاستمرار، ولا يظهر أنّه بدل اشتمال، لأنّه لا يصحّ أن يقال: وتركوا وقت قوله -عزّ من قائل- في كتابه: "اعملوا ما شئتم" إلاّ بتكلّف.

والمراد بـ"قول الله" في قوله: "وتركوا" قول الله ﷻ" تركوا كلّ قول لله دالّ على الاختيار نافٍ للإجبار.

(عزّ من قائل) "من" زائدة في التمييز ولو في الإثبات هنا، وألو عند من شرط لزيادتها النفي، ولكن التمييز بالمشتقّ ضعيف، والأول أنّها للبيان متعلّق بمحذوف حال من ضمير "يقول"[4]، والتنكير للتعظيم، أي هو قائل عظيم.

---

1 ينظر ما سبق، ص 149.

2 في كل النسخ: «لو شاء ربك».

3 ما بين المعقوفين إضافة في ق، وك؛ وسقط من ن قوله: «وقوله».

4 في ق، وك: «عن».

5 في ي: «كلها».

6 في ي: «متعلقا».

7 في ن، وق: «تركه».

8 سقط من ن، وق: «تركوا».

(في كتابه:﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:40]، وقوله: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:29]،) وكذا كلُّ آية فيها ذكر المشيئة للعبد، فإنَّ المشيئة منه منافية للإجبار، وذلك عطف خاصٍّ على عامٍّ، لأنَّه عطف على "قول الله" في قوله: "وتركوا قول الله"، إلاَّ إن جعلنا قوله: "اعملوا ما شئتم" محكيا بقول من قوله: "تركوا /103ظ/ قول الله"، ومحكيا بـ"سيقول" على التنازع، كلٌّ يطلبه مفعولا به له، على أنَّ القول بالمعنى المصدري، أمَّا بمعنى مفعول أي: تركوا مقول الله، فإنَّما يطلبه "اعملوا ما شئتم"، على أنَّه بدله، أو بيانه، فلا يكون العطف عطف خاصٍّ على عامٍّ.

(وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[السجدة:17]، و) قوله (﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[التوبة:82]، وقوله: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[النحل:32]،) وكلُّ آية نسب فيها القول، أو العمل أو الفعل أو الصنع أو الكسب أو نحو ذلك.

(**وقد أبطلوا**) في إنامهم الإجبار (الجزاء) ثوابا أو عقابا، (**والأمر والنهي**) من الله و(**من العباد**)[2] مطلق الأنبياء وغيرهم، والمدح والذمّ، والإرسال وإنزال الكتب؛ إذ لا فائدة لذلك مع الإجبار أو الطبع، (**ولا تسبيح لهم**) للعابدين، ولا صلاة ولا صيام، ولا زكاة ولا حج ولا عمرة، (**ولا عبادة**) ممَّا من العبادات الفرض أو النفل، ولا معصية ولا طاعة، (**على قياد**) متابعة (**قولهم**) بالإجبار، (**إذ لا فعل لهم**) للعباد؛ ويجوز عود "هاء" لهم في الموضعين للمجبرة، ويقاس عليهم غيرهم، فيكون تخصيصهم[3] بالذكر، كقوله لهم: حتم، ولكن باعتبار المعصية يقال لهم: لم تعصوا لمكما لهم؛ (**إذ لا فعل لهم**)[4]، في هذه الهاء ما مرَّ آنفا؛ (**ولا اكتساب ولا اختيار**) لإجبارهم أو طبعهم[5] -زعموا-.

قال البرادي -رحمه الله-: «فإن قيل ما لك في فعلك، وما لله -سبحانه-؟ فقل: لي فيه القصد إليه والاكتساب والاختيار له، والتحرُّك والسكون، ولي أني طائع فيما أمرني إن امتثلت؛ وأني عاص فيما نهاني عنه إن لم أنته؛ ولله التقدير والإرادة، والخلق والإحداث، والعلم به على ما هو عليه، كيفيَّة ووقت وقوع»[6].

قلت: وهو أيضا /104و/ حالق للاختيار، والتحرُّك والسكون، ولعلَّه أدخلها في قوله: "والخلق"، وذلك لله وحده عند المجبرة، وللفاعل[7] وحده عند من يقول خلق الفاعل فعله، إلاَّ علم الله به فقبيح عندهم -قبحهم الله- خلاف.

---

1) في ق: «قول».

2) قوله : «ومن العباد» لم يرد في ي، وم، وع، ود على أنه من المتن، مع أنه موجود في تحقيق الناصر، بلفظ «عن العباد».

3) في ي، وص، ود: «تخصيصهم»، وفي ع: «تخصيصهم».

4) يلاحظ هنا أن المؤلف شرح هذه الجملة مرتين، ولا يظهر لهذا من سبب، ربما وهم منه.

5) سقط من ق قوله: «أو طبعهم».

6) ينظر: البرادي، شرح مختصر العدل والانصاف، (مخ) ص 133، نقلا عن الصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 181.

7) في ي : "ولله"

(**وأنّ من يكلّف ويأمر وينهى**) عطف عامّ على خاصّ، لأن التكليف في الوجوب، والأمر والنهي فيه وفي الحرمة والندب والكراهة، يعني: ويمدح ويذمّ، ويعاقب ويمدح ويثيب، وحذف ذلك للعلم به؛ (**من لا فعل له، فهو عابث**) في ذلك كلّه، وفي إثابة[1] من أجبره، (**جائر**) في عقاب من أجبره على المعصية، (**ليس بحاكم ولا عدل**) وفي تسمية المطيع طائعا والعاصي عاصيا مناقضة للإجبار، إذ لا فعل له عندهم، فكيف سماه الله مطيعا أو عاصيا؟ ولو كان ذلك بلا فعل لجاز[2] أن يسمّي الأنبياء عاصين، والفراعين[3] مطيعين، وما لا يفعل كالخيل مطيعا، أو عاصيا.

(**وبمثل هذا عارضوا توحيدهم، وردُّوا قول الله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**[الشورى: 11]، **لأنّ فيه نفيا لجميع العيوب**،) وردُّوا كلّ آية تدلُّ على التوحيد، أو صرّحت به، وذلك أنّهم وصفوه بالإجبار الذي هو جور وعبث، تحسب الثواب والعقاب، وما تقدّم.

(و"**لم يزل الله نفي**) أي موصوفا بأنّه نفي[5] (**عن نفسه شبه الأشياء**) اختار لفظ "نفي" عن "ينفي" لأنّ نفيه أزليٌّ لا يتجدّد، ولو قال: "لم يزل ينفي" بصيغة الاستمرار لجاز، على أنّ معنى النفي باق، وبعد الأزل لم يزل وجبه يتجدّد على بقاء ذلك النفي؛ وحاصل ذلك كلّه بقاء النفي.

(**بذاته**) متعلّق بـ"يزل" من قوله "لم يزل" أو بـ"منفي"[6] يعني ذاته نافية للشبه، لأنّها على وصف كمال، تناقض النقص[7] /104ظ/ والشبه، (**قبل الخبر**) قبل خلق أوّل الخلق[8]، و"ما" بعده، كنور النبيء ﷺ، والماء والسموات والأرضين[9]، والعرش والكرسي والقلم[10] واللوح والملائكة، أي قبل إخبار خلقه بالنفي للشبه والعيوب.

---

1) في ي: «إثباته»، وفي ق: «إثابة».

2) في ي: «فلا فعل يجاز»، وفي ق: «فلا فعل لجاز».

3) في ي، ود: «الفراعن».

4) سقط من ق.

5) سقط من ي، ود، وس قوله: «أي موصوفا بأنه نفي».

6) في ق، ون، وس: «بنفي».

7) في ي، وس، وق: «النقص».

8) سقط من ع.

9) في ن: «والماء».

10) في م، وع، وق، ون: «الأراضين».

11) في ن: "و العلم".

(ثمّ أخبرنا) معشر الخلق أحدا بعد أحد بالوحي (عمّا كان عليه من حقيقة ذاته) من أنّه لا يشبهه شيء، وأنّه جامع لجميع الكمالات.

(والحمد لله على ما بصّرنا[1]) جعلنا ناصرين له (من دينه، ونسأله أن يجعلنا ممّن اعتصم بحبله) بدينه الشبيه بالحبل، أو بقرآنه الشبيه[2] به في التوصّل به إلى الخير، والنجاة من النار. وذلك من تشبيه المعقول بالمحسوس[3]، والقويّ بالضعيف ليجعل كالشيء الحسّ.

(وتمسّك بالعروة الوثقى) بالدين القويّ الشبيه بالحبل الوثيق، أو القرآن الشبيه بذلك؛ ومن ذلك أنّ[4] أفعال العباد خلقها الله وكسبوها؛ لا خلقها[5] فاعلها، كما قالت القدريّة المجوسيّة، ولا خلقها الله بلا كسب من العبد، كما قالت الجبريّة الحمقاء.

ثمّ إنّ في إضافة الفعل إلى غير الله ﷻ ثلاثة[6] أنواع:

الأول ــ إضافتها إلى الأفلاك، وأنّها المؤثرة في العالم السفليّ، وهو مذهب الفلاسفة والمنجّمين ـ لعنهم الله ـ، وهو إشراك بالله[7]، إذ جعلوا لله شريكا، بل نفوا عنه الملك؛ ويقال: فمن يؤثّر في الأفلاك؟ وهي لا بدّ حادثة ضرورة التحيز والجسميّة.

الثاني ــ ما أضيف من فعل بعض الحوادث إلى بعض منها، كإضافة[8] الإحراق إلى النار، والإشباع للطعام[9]، والإرواء للماء، والستر للثوب؛ فمن قال يكون ذلك بالطبع[10]، أشرك لإخراجه الملك عن الله، وإثبات الخلق لغيره، ولا خالق إلاّ الله. ويقال لهم: من خلق ذلك الطبع؟ والشيء لا يخلق نفسه.

ومن [قال][11]: إنّ ذلك واجب كفر، ومعنى القول بوجوبه: أنّ /105و/ الثوب مؤثّر بالستر، والنار بالإحراق، والطعام بالإشباع، والماء بالإرواء، تأثيرا بدون الله، فهذا إشراك بالله ـ تعالى ـ.

---

1) في ن، وق: «أبصرنا».
2) في س: «السبب».
3) في س، ود: «بالحس».
4) سقط من ق.
5) في ن، وق: «خالقها».
6) في ي: «ثلاث».
7) في ن، وق: «لله».
8) في ن: «كالإضافة».
9) في د: «للطباع».
10) في ن: «للطبع».
11) مكان هذه الكلمة فراغ في كل النسخ إلا د فقيها كلمة غير واضحة رجحنا أنها: "قال" حسب السياق.

وأمّا أن يقول بوجوب ذلك بدون أن يستشعر أنّها بدون الله بل غافلا مهملا، فكفر نفاق.

وإن قال بوجوب ذلك بحسبما[1] أجراه الله، والله هو الخالق المؤثّر، فلا بأس وهو توحيد. ولا تأثير في الوجود إلاّ لله[2].

الثالث ــ أن يقال[3] بقوّة أودعها الله فيها[4]، وتأثّرت بتلك القوّة، بدون الله سوى ذلك الإبداع منه؛ فهو مشرك[5]، وبه قال بعض الأشاعرة، قيل: وهو اعتقاد المعتزلة في خلق أفعالهم.

قال الشيخ عبد العزيز [ـرحمه الله ـ][6]: «الصحيح أنّهم منافقون».

ومن قال: إنّ الأكل مثلا دليل عقليّ على الشبع دون أن يكون معتادا، كان جاهلا بمعنى الدلالة، لأنّ الدلالة[7] العقليّة لا تتخلّف عقلا، والعقل يقبل أن يكون الأكل[8] للشبع في الجملة غير مشبع[9]، ومن اعتقد أنّ الله ربط بعض الأشياء ببعض، كربط الشبع بالأكل، وربط الريّ بالشرب، وربط السّتر ـبفتح السينـ بالثوب، والموت بالذبح، والاحتراق بمماسة النار[10]، خلق من الله للشبع والري والستر والموت والاحتراق عند ذلك، وأنّ التأثير لله ولو شاء لم يكن احتراق[11] عند المماسة، ولا موت عند الذبح، ولا ستر عند الثوب، ولا ريّ ولا شبع عند[12] الشرب والأكل، ولا تأثير إلاّ بالله فهو مؤمن.

قال ﷺ: «من[13] قال مطرنا بنوء كذا، فهو كافر بالله، ومن قال مطرنا بالله، ـولو قال عند نوء كذاـ فهو مؤمن»[14].

ومن قال[15]: ينتقل الطرب أو نحوه بدون الله أشرك؛ ومن قال: بالله فلا بأس، كلّ ذلك في حديث الربيع.

ولو شاء /105ظ/ الله[16] لم يتّقد النار عند مماسّة النار.

---

1) في ي: «بحسبها».

2) في ن: «الله».

3) سقط من ص قوله: «أن يقال»، وفي ق: «أن يقول».

4) سقط من ق.

5) في ق، ون: «هو شرك».

6) ما بين المعقوفين إضافة من ي، وق.

7) سقط من ق: «لأن الدلالة».

8) سقط من ن.

9) سقط من ق قوله: «في الجملة غير مشبع».

10) في ن: «بالنار».

11) في ن: «احتراقا».

12) سقط من ق.

13) سقط من ق.

14) الربيع، الجامع الصحيح، ج1ص17، 18 رقم 62؛ البخاري: كتاب صفة الصلاة، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم، رقم 810؛ مسلم: الإيمان، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء، رقم 71.

15) سقط من "ق".

16) سقط ثم من قوله "الله".

ويقال للفلاسفة والمنجّمين[1] القائلين[2]: العالم العلوي هو المدبر في العالم السفلي و المؤثر فيه، ويردُّه أنها غير عاقلة، وأنها عاجزة، وأنها جماد لا روح لها، فلعلّ الملائكة هي المدبّرة للعالم السفلي لقوتها و حياتها، بل وللعالم العلويّ أيضا.

وأمّا الإنسان فقيل: لعلّه هو المدبّر في النجوم وغيرها، لأنه حيٌّ فعّال، وأنها موات؛ ولا يظهر الردُّ عليهم بذلك؛ لأنّ الإنسان عالم من نفسه أنه غير مدبّر لها، ثمّ الأفلاك المحرّكة تحتاج إلى محرّك لها، ومحرّكها محرّك فيتسلسل الأمر.

ثمّ إنّ الإنسان والملائكة حادثة، فمن دبّر العالم قبلهم؟ والأفلاك حادثة، وإن أقرُّوا بالتناهي، فليبدأوا[3] بما تناهوا إليه، وليتركوا الوسائط؛ وكلُّ ما سوى الله حادث.

وزعم الطبعيُّون[4] أنّ الأشياء تكوّنت من الطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

فيقال لهم ـ لعنهم الله ـ: لا إرادة لهنّ، ولا حياة ولا فعل، ولا حسم، فكيف يفعلن[5]؟

قالوا: تمتزج بشيء فتتولّد صفة، وتمتزج بآخر مخالف للأوّل فتتولّد صفةٌ[6] أخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى[7].

وذلك باطل، فإنّا وجدنا الصنائع كالكتابة والنجارة والخياطة والنقش، لا تكون[8] إلاّ من حيٍّ عاقل مختار قادر، ولم تكن من طبائع، فكيف تتكوّن الحيوانات وأحوالها التي هي أعظم من تلك الصنائع؟ فلا بدّ من الاعتراف، وإلاّ فهم معاندون أو مجانين.

وقال أصحاب أرسطاطاليس: الهيولى ـ وهو كلُّ جسم قابل للصور، أو هو قبول الصور ـ لم يزل قديما، ومعه قوّة قديمة، وهي /106و/ قبول الصور، وكلاهما خال عن الأعراض، حتى خلقت القوى الهيولى، فحدثت عن خلقها الأعراض.

فيقال لهم: الأجسام كانت موجودة، وقبولها مفقود غير شيء موجود فكيف يؤثّر المفقود؟

والغلبة إمّا عن طبع فتحتاج إلى من يطبع، وأيضا ما بالطبع لا يفارق، و لأنها تؤثّر ما لم[9] يمنعها مانع، ودخل في المانع امتناع الشرط، إذ تأثير الطبيعة يتوقّف على ثبوت الشرط، و انتفاء المانع، فلزم قدم الأعراض، فلزم أنها اختيار، ولا يقولون به.

وكلُّ ما قام حادث فهو حادث، فلزمهم حدوث الهيولى و القوى، و أيضا القوّة التي في الهيولى مماسّة أم غير مماسة؟ ومتّحدان أو مختلفان؟ وأيّا ما قالوا لم يتم لاستلزامه إمّا الاتحاد أو قدم العرض.

(ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم).

---

1) في ق، ون: «الفلاسفة والمنجمون».
2) في ن: «القائلون».
3) في كل النسخ ما عدا ن: «فليبدأ».
4) في س: «الطبعيون».
5) في س: «يفعلهن».
6) سقط من ق قوله: «صفة وتمتزج بآخر مخالف للأول فتتولد صفة».
7) في ن: "متناهي".
8) في كل النسخ ما عدا ن: "تكون".
9) سقط من ق قوله "ما لم".

[الأصل الرابع
الوعد والوعيد]

(الأصل الرابع[ي][1] الوعد والوعيد) الأوّل في الخير والشرّ، كما جاء به القرآن في نحو: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ﴾[يونس:48]، وكذا الميعاد، والثاني في الشرّ خاصة كالوعد.

(وبالله أستعين، وما توفيقنا إلاّ بالله.

اتفقت الأمّة) والإماميّون (على[2] أنّ الله صادق في وعده ووعيده، وأنّه ليس بكاذب، والكذب عنه) قدّم للاهتمام عن متعلّقه وهو قوله (منفي عند جميع الأمّة) لأنّ الكذب سفه ولو كان لغرض، إلاّ[3] ما أجازه الله لعباده كالمضطرّ، وإن كان لطلب نجاة، أو تحصيل منفعة فالله هو الخالق للنفع كلّه والضرّ كلّه، ولا قاهر يخافه الله فيكذب لأجله، ولا يخاف ولا يصيبه حياء، ولا يحتاج ولا يجهل، وقد يكون الكذب عن جهل و[4]شك أو التباس ولا يجهل الله ولا يشكّ، ولا يلتبس عليه الأمر.

والكذب الإخبار بخلاف /106ظ/ الواقع، ولو بلا عمد، لكن لا ذنب مع عدم العمد، أو لا يسمّى كذبا[5] إلاّ ما عن عمد قولان.

(ولا يشبه الكاذبين لقوله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]،) ولو كذب لأشبه الكاذبين في الكذب، وفيما لأجله الكذب من جلب [نفع][6]، أو دفع ضرّ، أو لعب، والله ـ سبحانه ـ منزّه عن ذلك.

(وقوله: ﴿إِنَّ[7] اللهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[آل عمران:9]،) أصله الموعاد، قلبت الواو ياء لكسر ما قبلها، أي: الوعد، في خير ولا في شرّ.

(وقوله:﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[ق:29]،) وعد الخير ولا وعد الشرّ، فلا تطمعوا أن أبدّل وعيدي، أو الحسنة بعشر، والسيّئة بواحدة؛ والنار مملأ بالجنّ والإنس، لا يتبدّل ذلك.

ومن إخلاف الوعيد ما يدّعى من خروج الموحّد[8] من النار، وما يدّعي جهم من فناء الجنّة والنار ومن فيهما،

---

1) بهما بين المعقوفين إضافة في ق، ود.

2) سقط من ي، وس.

3) سقط من ق قوله: «لأن الكذب سفه ولو كان لغرض إلاّ».

4) في د: «أو».

5) سقط من ي.

6) ما بين المعقوفين إضافة في س.

7) في ي، وم، وس، ود، وق: "و".

8) في ق، ود: "الموحدين".

كما قال: "فنقضت" إلى قوله: "وهم الجهميّة"، هكذا إجمالاً، كما ينفذ في إبليس والمشركين، وكما أنفذ الخذلان في إبليس والمشركين، ولهذا لم يقتصر[1] على ذكر الوعد؛ وصحّ له أن يقول[2]: "فنقضت"[3].

(فنقضت ذلك[كلّه][4] المرجئة والخشويّة، والشكّاك الواقفة الحيرة) بكسر الحاء المهملة[5] وفتح الشاة التحتيّة، أو بفتح فكسر وتشديد، أي الذين حاروا ولم يجزموا.

(حين قالوا: إنّ الله توعّد النار لأقوام ولا يدخلونها، وهم أهل الكبائر من أهل[6] التوحيد) من هذه الأمّة والأمم السابقة، ولكن يعرضون عليها، (وزعموا أنّ ذلك)[من الله][7]، أي عدم دخولها (تفضّل وتكرّم)، لا عيب فيه ولا نقص، كما يغضب السلطان ثمّ يعفو[8].

(ومنهم) أي من هؤلاء (من قال: أمّة محمّد لا تعرض على النار) ولا يدخلونها، يعني أمّة الإجابة، وهي أهل التوحيد، وأما أهل التوحيد[9] من غيرهم /107و/ فيعرضون ولا يدخلون.

(ومنهم) أي من هؤلاء (من قال: يدخلونها) مُقدّرًا بقاؤهم فيها (مدّة معلومة) عند الله، مقدارا لسيئاتهم، (ثمّ يخرجون منها، كما قال سابقتهم) وهم اليهود، أي[10] الذين سبقوهم في ذلك، كما قال الله ﷻ عنهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾[آل عمران: 24].

(واحتجّوا بقوله ـتعالىـ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ[11] شَرًّا يَرَهُ﴾[الزلزلة: 7-8])الجواب: إنّ المعنى: يستحضر[12] له ما عمل، فيخلد في الجنّة بفضل الله و[13]ثبته، أو في النار فيخلد فيها بإصراره المبطل لأعماله الصالحة؛ أو يرى[14] المؤمن في الدنيا جزاء ذرّاته من الشرّ بالمصائب والهموم، ويجازى[15] على حسناته

---

1)سقط في س، وفي ق: «لم يقتصر».

2)في ن، وق: «يقال».

3)سقط في ع، وق، وت.

4)ما بين المعقوفين إضافة في ع، وت.

5)سقط من ت.

6)سقط من ت.

7)ما بين المعقوفين إضافة في ت.

8)سقط من ق قوله: «(تفضل وتكرم) لا عيب فيه ولا نقص كما يغضب السلطان ثم يعفو».

9)سقط من ق قوله: «وأما أهل التوحيد».

10)في ي: «اليهود أي».

11)سقط من ي قوله: "خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة".

12)في س: "الجواب أنه يستحضر".

13)في ن: "أو".

14)في س، وت: "ير".

15)في س، وت: "يجاز".

في الآخرة ذرّاته فصاعدا؛ ويرى[1] الشقيُّ ذرّات حسناته في الدنيا بنعم وصحّة بدن وما يشتهي، وما لم يقصده من نفع، ويجازى[2] في الآخرة بذرّات سيئاته كلّها.

ولو اقتصرنا على ظاهر الآية، ولم ننظر إلى الأدلّة الخارجة لقيل: إنّ أهل[3] الجنّة يخرجون منها، إذا مضى مقدار عملهم الصالح.

(وقوله[أيضا][4]: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾[الكهف:30]،) فلا يخلد الموحّد في[5] النار، فيبقى غير مثاب على توحيده[6]، وعلى ما عمل من صالح، فيكون قد أضيع أجره؛ بل يخرج بعد العذاب بقدر سيئاته: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾الآية[التوبة:102]، فيخلد في الجنّة، والله يمنّ بالرحمة، ولا يظلم بالعذاب.

الجواب: إنّه أبطل توحيده وحسناته بالإصرار فخلد في النار، وأكل حسناته في الدنيا فلم تضع؛ والله شرط للجنّة الإتيان بالتوحيد، والاستمرار على الطاعة، ومن أصرّ فقد أبطلها و لم يأته[7] بها.

/107ظ/ (ومنهم) أي من هؤلاء (من قال بفناء الجنّة والنار جميعا ومن فيهما،) في الجنّة من الإنس والجنّ والملائكة والحور والولدان[8] وحيواناتها[9] وجميع نعيمهم؛ وفي النار من الإنس والجنّ والملائكة وكل ما فيها؛ وفناء العرش والكرسيّ وكلّ شيء سوى الله، ليتحقّق الانفراد بالبقاء لله -جل وعز[10]- وذلك مناقض للقرآن والسنّة وغير ذلك؛ (بعد الدخول، وهم الجهميّة أصحاب جهم بن صفوان الخبري[11]) المنسوب إلى بلدة تسمّى الخبرة، (الجامع لمساوي[12] الأقوال)، كقوله بالإخبار، وأنّ الله لا يسمّى شيئا، والشيء عنده الجسم، وأنّه -تعالى- لا يعلم الأشياء حتّى تقع، وأنّ الفاعل خالق لفعله، وأنّ الجنّة والنار وما فيهما وكلّ شيء يفنى لينفرد الله ﷻ[13] بالبقاء، كما انفرد بالقدم، وأنّ الإيمان معرفة دون إقرار، وأنّه يجوز أن يظلم الله ويجور لكن لا يفعل؛ وذلك كفر

---

1) في م، وس: «ير».

2) في ي، وم، ود: «يجاز».

3) سقط من ق، ون.

4) ما بين المعقوفين إضافة في س.

5) سقط من ي، ود.

6) في ن، وق: «توحيد».

7) في ي: «يأت».

8) في س: «والولدان».

9) في ي: «حيواناتهم».

10) في ق: «وعلا».

11) في ابن (المطبوع): "الخبري"، ينظر: تحويرين، أصول الدين، ص 108.

12) في د: "الجامع لكثير المساوئ"، و في ابن (المطبوع): "الجامع كثيرا من مساوئ"، و في بعض نسخه: "الكثير"، و في أخرى: "لكثير"، ينظر: تحويرين، أصول الدين، 108.

13) سقط من ي، وس، ود قوله: "الله عز وجل".

وإثم، وأنت خبير بأنّ من[1] أصحابنا من قال يجزي في التوحيد الاعتقاد بلا إقرار.

(وحكي عنه) ـ لعنه الله ـ وهو من المرجئة، والمرجئة من المارقة يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة ـ كذا قيل ـ ولعلّ هذا معنى عام، والمشهور أنّ المارقة الصفريّة.

(أنّه قال: لله أن يفعل[2] في خلقه ما يشاء، له أن يعذّب الطائعين ويرحم العاصين، ويعذّب أهل العلل والزمانة، و[3] يعذّب[4] (الملائكة) مع عصمتهم[5] على ما لم يقدروا عليه من الطاعة، ويعذّب من شاء من الأصحّاء أيضا[6] على ما لا يطيقون[7].

وطائفة من المرجئة يقولون: يخرج أهل النار من النار[8] مشركوهم وموحّدوهم ويموتون.

وطائفة يقولون: يخرج الموحّدون إلى الجنّة، والمشركون إلى غير الجنّة.

وطائفة يقولون: يخرج[9] الموحّدون /108و/ والمشركون إلى الجنّة، لأنّ الله يمنّ بالرحمة.

وطائفة يقولون: يخرج الموحّدون [إلى الجنّة][10] ويموت المشركون بعد الخروج من النار.

وطائفة يقولون: لا يدخل الموحّد النار مع توحيده، كما لا يدخل المشرك الجنّة[11] مع شركه؛ لا تضرّ المعصية مع التوحيد، كما لا ينفع عمل مع الشرك.

وقال الجاحظ من[12] المعتزلة: يعذّب أهل النار فيها مدّة ثم يصيرون بطبع النار لا تضرّهم، مشركوهم وموحّدوهم.

وزعم بعض أنّ الموحّد إذا دخل النار صار فيها كالميّت لا يحسّ حتّى يخرج منها.

وكلّ تلك الأقوال مخالفة للحقّ من القرآن والحديث.

وسمّيت المرجئة مرجئة[13] لإرجائهم العمل، ولم يعدّوه من الإيمان، أو لإرجائهم عليًّا عن أن يعدّوه[14] من

---

1) سقط من ق.

2) في ص: «لله أن يفعل لله».

3) سقط من ق، وم.

4) سقط من ن.

5) سقط من ي، وص، ود قوله: «ويعذب الملائكة مع عصمتهم».

6) سقط من ن.

7) في كل النسخ: «يطيق»، وفي ن: «يطيقوا»، والصحيح ما أثبتناه.

8) سقط من ع قوله: «من النار».

9) سقط من ق ، و في ن : يخرجون ."

10) ما بين المعقوفين إضافة في ن، و د.

11) جاءت العبارة في م ، و د هكذا :" كما لا يدخل الجنة مشرك الجنة".

12) سقط من ق.

13) سقط من ق.

14) في ن :"يعده".

الخلفاء، أو لإرجائهم عليًا أن يعدُّوه أوّل الخلفاء كما عدّه طائفة من الشيعة أوّلهم، بل عدُّوه رابعا كما هو الحقُّ، أو لرجائهم[1] لأهل الكبائر، أو لعدم جزمهم بالوعيد لأهله.

قال ﷺ: «لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيًا، قيل: من المرجئة يا رسول الله؟ قال: الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل»[2].

ولو كان الله يخلف وعيده[3] ـكما زعموا ـ لجاز أن يخلف وعده، ولجاز أن يخلف كلّما أخبر به أنه سيكون، ولجاز أن يخبر أنه وقع ما لم يقع، أو لم يقع ما وقع؛ لأنّ حاصل إخلاف الوعيد أنه أخبر بأنه أوعد ما لم يوعد، فإن هذا وصف بالكذب تعالى الله عنه وعن كل نقص.

وكذا لو كان إخباره مجرّد زجر لا تحقيقا، يكون ذلك وصفا بالكذب تعالى الله عنه وعن كل نقص.

ولا يقال الوعيد إنشاء ولا كذب في الإنشاء، لأنّا نقول إخبار ـكما لا يخفى ـ في قوله: النار لمن فعل /108ظ/ كذا، و لو كان[5] بأداة الشرط، مثل: «فمن[6] يعمل مثقال»، فإنّ جملة الشرط والجواب إخبار إذا كان الجواب إخبارا، كأنّه[7] قيل: يرى العامل مثاقيل الذرّ.

وقد زعم بعض أنّ الوعد إنشاء ضمان عند الوصف، والوعيد إخبار، وقيل: كلاهما إنشاء؛ والحقُّ أنهما إخبار بخير أو شرّ لوجود الوصف.

وكذا إن قيل: إنّ ذلك تكرُّم وفضل، وذلك ممدوح؛ لزم أنه كذب، ولزم أنه جهل العاقبة حين أوعد تعالى الله[8] عن الجهالة وكلّ نقص؛ وإنّما يمدح ذلك لمن جهل العاقبة، بأن يتوعّد سلطان ثمّ ظهر له بعد جهالة[9] إخلاف[10] الوعيد استحلالا للموعود[11]، ونحوها من عاقبته أو عاقبة أهله، أو استحلالا لنفعه؛ والله ـسبحانه ـ لا يلحقه نفع ولا ضرّ، ولا يجهل شيئا ولا يعجز[12] عن شيء، ولو اعتبرنا ذلك لعارضه قول الشاعر في مد ـم إخلاف الوعيد:

1) في ن: «لإرجائهم».
2) رواه الربيع بغير هذا اللفظ، انظر: الجامع الصحيح، ج3ص11، رقم 806.
3) في ي: «وعده».
4) في ق: «وصف الله».
5) في ي: «كان».
6) في ي: «من».
7) في ي: «كأنه».
8) في ن: «الله ـ تعالى ـ».
9) في د: "جهلها".
10) سقط في ي.
11) في د: "بالموعود".
12) في ي: "يجهل".

قوم إذا وعدوا أو أوعدوا غمروا صدق[1] الرواية ما قالوا بما فعلوا[2]

وكون إخلاف الوعيد مدحا يعارضه ما يلزم عليه من بطلان فائدة الأمر والنهي، إذا اعتقد المكلّف جواز التخلّف.

ولا يقال الله غنيٌّ عن[3] العقاب كما هو غنيٌّ عمّا يثيب به على حدٍّ سواء، فلِمَ جعلتم ثوابه أحزم من عقابه وهو يمنُّ بالرحمة ولا يضنّ بالعذاب؟

لأنّا نقول: الله غنيٌّ على[4] الإخلاف، يتفضّل على[5] الموفّي بدينه من غير استحقاق، ويؤاخذ باستحقاق من لم يوفِّ به.

وأمّا كون الثواب أحزم من العقاب أو غير أحزم، ولا يدخلها بعد الإبعاد بالدخول أو يخرج منها، فيقال فيه: إمّا أن يثاب ويعاقب بمرّة وهذا لا يتوهّم، وإمّا أن يقدّم الإثابة أو[6] العقاب فينقطع المقدّم ويتّصل المؤخّر، فكلّ ما قيل فيه أنّه المقدّم، أو أنّه المؤخّر فدعوى بلا دليل.

وهذه حجّة عقلية أعرضوا /109و/ عنها، واحتجّوا بنقل الخروج عنه ﷺ نقلا غير مسلّم، لكن هذا في فريق يدخلها في قول فريق ويخرج عنها.

ودعوى عدم الدخول البتّة أو فناء الجنّة والنار مناقضة للقرآن والحديث.

قالوا: أثابه الله على بعض الطاعة وعاقبه على بعض المعصية.

قلنا: لا يتمّ أن يثاب[7] وفيه ما يعاقب عليه، وإلاّ كان إثابته تكذيبا لوعيده، فالمثاب ليس معه ما يعاقب عليه.

وأيضا هذا المثاب المعاقب إمّا مؤمن كافر من أهل الثواب والعقاب معا وهذا باطل، أو مؤمن معاقب في النار وهذا ردٌّ لقوله -تعالى-: ﴿أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[الأنبياء: 101]، ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾[الفرقان:24]، ومثل هاتين الآيتين. أو كافر معاقب وهو الحقّ، وإن كان من أهل ولاية الله ﷻ فلِمَ يعذّب وليّه؟ أو من أهل عداوته فلِمَ يدخله الجنّة بعد النار؟

فإن أنّه عدوٌّ له لا يخرج منها، ولو[8] جاز أن يخرج منها جاز أن يخرج من الجنّة من دخلها أوّلا، أو بعد

---

1) في ق: «خلف».

2) م: البيت مجهول قائله.

3) سقط من م، وع، وس، وق، ون، ود.

4) في ن، وق: «عن».

5) في ن، وق: «عن».

6) في ب: "و".

7) في ب، ود: "يثاب".

8) سقط من ن، وق.

9) في ب: "لو".

الخروج من النار -في زعمهم- ولو جاز أن يدخل النار مؤمن، لجاز أن يدخل الجنة كافر.

وأيضا هذا الكتاب المعاقب لا يتوهم أنه خالد فيهما، ولا يجوز أن يقال خالد في النار وقد دخل الجنة بعد، ولا في الجنة وقد دخل النار، فهو مخلد في النار، قال الله ﷻ: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا﴾[المائدة:37]، ﴿وَنَادَوْا يَامَالِكُ﴾[الزخرف:77]، ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا﴾[الحج:22]، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾[النساء:93]، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ﴾[الفرقان:68]، الآيات ونحوهن من آيات الخلود.

وأما مطلق دخولها[1] فقال الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا﴾[البقرة:130]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ﴾[النساء:10]، ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ﴾[التوبة:35]، ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾[المطففين:1]، ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ﴾[الهمزة:1]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ﴾[التوبة:38]، /109ظ/ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ﴾[المجادلة:11]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُقِيتُمْ﴾ [الأنعام:14]، الآيات ونحوها.

وإن قالوا: ذلك لمستحلين، فسبيله أن يكون تلك المعاصي أيضا لهم، فلعلهم حضُّوا[2] أن لا يولُّوا الأدبار لمسلمين، وهو أن لا يفروا لآخر مؤمن، وأمروا أن ينفقوا الذهب والفضة في سبيل الله الذي هو قتالهم[3] لنبي ﷺ، ونحو ذلك مما هو خطأ واضح.

وأما قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ﴾[ع][النساء:48]، فإنما نازع، أي[4] لا يغفر له، أي لمن يشاء، بأن لا يوفقه لتوبة من الشرك[5]، ويغفر ما دون الإشراك لمن يشاء بالتوفيق للتوبة.

وإما أن يكون ما دون ذلك الصغائر لمن اجتنب الكبائر؛ فقوله: "ما دون ذلك" عام مخصوص، دليله قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ﴾[ع][النجم:32]، وقوله ﷺ: «إن الصغائر تغفر لمن اجتنب الكبائر»[6].

وإما بيان لكون الشرك لا يغفر منه شيء ما، ولو كان أخفى من أثر الذرة في الصخرة ليلا، إلا بأن يقول: "اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك[شيئا]" وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم"، بخلاف ما دون الشرك[10] فقد يغفر من نسيه، أو لم يعلم بأنه ذنب، وقد دان بالتوبة ولو لم يقصده[11] بالتوبة، وقد يقضي الله عنه المظالم إذا تاب[12] نصوحا.

---

1) في ن: «دخولهما».

2) في ع، وس: «حصوا».

3) في ع، وس: «قتال».

4) في ع، وق: «واضح».

5) في ن: «أن».

6) في ن: «الإشراك».

7) سقط في س.

8) لم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

[1] ما بين المعقوفين إضافة في ن

10) في س: "الشر".

11) في ن: "يقصدها".

12) في ن: "تاب".

فلو كانت الآية بلا تأويل لجاز أن يكون قوله لليهود: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ﴾ الخ[المائدة: 18]، بلا تأويل فيغفر لليهود بلا تأويل، ولجاز أن يغفر للمشركين ما دون شركهم.

وإن زعموا أنّ من[1] تحقّق العفو في حقّه خارج عن عموم اللفظ، مثل العموم في قوله ﷺ: /110و/ ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[الجن: 23]، خصّ منها الموحّد مطلقا، أو من يدخلها وقد قضي بخروجه؛ وتخصيص العام وتقييد المطلق جائزان بدليل منفصل في آية أخرى مثلا أو برهان، كما جازا بمتّصل؛ لكن دليل تخصيص بعض بعدم الدخول أو بالخروج، أو كلّ موحّد لا نسلّمه لعدم صحّته، ولمعارضته بأدلّة الخلود على العموم؛ بل لم يقم لهم دليل على جواز الخلف في الوعيد من القرآن أو السنّة حتىّ يكون معارضا لقوله -تعالى-: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ﴾ الخ[الزلزلة:7]، في عدم الخلف وإنّما يصار إلى التخصيص عند تعارض الأدلّة.

وإن قالوا الأوامر والنواهي حقائق، و[2]الوعيد زجر مجرّد لا تحقيق، لقوله -تعالى-: ﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾ [الزمر:16].

قيل لهم لا يختصّ التخويف بما لا يراد إنجازه، بل يكون أيضا فيما يراد إنجازه، فأيّ دليل لكم على تخصيصه بما لا يراد مع أنّ الأدلّة محقّقة بالإنجاز؟ وأنّ الأصل الإنجاز، وأنّ عدم الإنجاز كذب في حقّ الله، ولا سيّما إذا أريد من أوّل الأمر[3] أنّه يقول ولا يفعل، فإنّه أشدّ قبحا.

وأيضا إذا كان مجرّد التخويف كمن يخوّف صبيّا بما لا يفعله به، فلِمَ لا يكون للتخويف أيضا في شأن المشركين؟ ولا سيّما أنّ الشرك أعظم، فالتخويف عنه أولى.

ولا دليل لهم في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[النحل:27]، لأنّ الكفر يشمل الكبائر التي ليست[شركا][4]، أو المراد المشركون؛ والخزي نوع لهم، فوق نوع الخزي لمن دونهم من أصحاب الكبائر.

وكذا: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ﴾[الليل:15-16]، المراد فيه نوع من العذاب مختصّ بالمشركين فوق عذاب غيرهم.

وكذا المراد بجزاء[5] مخصوص في قوله /110ظ/ ﷺ: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[سبأ:17]، أو[6] نقول صاحب الكبيرة مطلقا كفور كما يناسبه الحصر في قوله ﷺ: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[الإنسان:3].

وأمّا الشفاعة فإراحة المؤمنين أو الخلق بالحساب أو بالذهاب إلى الجنّة، أو زيادة[7] الدرجات، والسقي[8] من

---

1) سقط من ي.

2) سقط من ي.

3) سقط من ي.

4) ما بين المعقوفين إضافة في ك، ود.

5) في ع: «جزائه».

6) بل في: "و".

7) في د: "زيادة".

8) في ص وق: "و السقي".

الحوض ونحو ذلك، لا شفاعة لمن مات مصرا على الكبائر؛ وقد حلف جابر بن زيد[رحمه الله][1] على أنه لا شفاعة لأهل الكبائر[2].

فأحاديث الشفاعة نحو بأن لا[3] يدخلوها ولو أصرُّوا، و[4]بإخراج من يدخلها فموضوعة؛ كما قال ﷺ: «سيكذب عليَّ، ما خالف كتاب[5] الله فليس مني»[6].

وأيضا من يدخلها ويخرج، أو لا يدخلها وهو غير تائب، يلزم أن يكون وليًّا لله عدوًّا له، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾[النساء:93]، ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ﴾[الجن: 23]، ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ﴾[الفرقان:68] الآيات، وما كان من ذلك نازلا في شأن مشرك فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا لا ينكره الخصم.

وحمل الخلود في الآية الأخيرة على المكث الطويل في حقِّ الموحِّد[7] والدائم في حقِّ المشرك، جمع بين الحقيقة والمجاز، والجمهور على منعه، وعلى جوازه، أو على حمله على عموم المجاز[8] خلاف الأصل لا يصار إليه بلا دليل مسلَّم.

وقد قال ﷺ: «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر»[9]، وقوله ﷺ: «لا ينال شفاعتي زانٍ ولا سارق، ولا مدمن[على][10] خمر، ولا قاتل النفس التي حرَّم الله»[11]. والخروج منها شفاعة وعدم الدخول مع استحقاقه شفاعة.

وقال ﷺ: «يا فاطمة بنت محمَّد، ويا صفية عمَّة محمَّد، ويا عبَّاس /111و/ عمَّ النبي، اعملوا لأنفسكم، فإني لا أغني عنكم من الله شيئا، ألا لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم»[12]؛ ففي الإغناء عنهم لا بأن لا يدخلوها لو استحقُّوها، ولا بأن يخرجهم[13] لو كانوا يدخلونها؛ اللهم أدخلهم الجنَّة بسعة رحمتك.

(وأمَّا المالكيَّة) وسائر الأشاعرة، أو أراد بالمالكيَّة ما يشملهم لأنَّ الشافعيَّ وأحمد وأبا حنيفة من تلاميذ مالك.

(فإنَّهم يقولون: لله فيهم المشيئة، إن شاء عذَّبهم، وإن شاء عفى عنهم) ظاهره الكليَّة، وهو قول في الجواز لا في

---

1) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2) ينظر ما سبق، ص 166.

3) سقط من ق.

4) سقط من ي.

5) في ي: «كتب».

6) الربيع، الجامع الصحيح، ج4ص14 رقم945، ذكره بالمعنى، وينظر: المناوي، فيض القدير، ج6ص216.

7) في د: «الموت».

8) سقط من ق قوله: «والجمهور على منعه وعلى جوازه أو على حمله على عموم المجاز».

9) ينظر ما سبق، ص 166.

10) ما بين المعقوفين إضافة في ق، د.

11) لم نقف عليه فيما اطلعنا عليه من مصادر.

12) ينظر ما سبق، 166.

13) في د: "يخرجهم".

الوقوع؛ والمشهور أنّ بعضا يدخلون النار جزما ويخرجون منها، وبعضا لا يدخلها وهو[1] مصرٌّ، وقول آخر جواز ذلك في البعض لا الوقوع؛ والناس: مشرك للنار خالد إجماعا، ومعصوم عن[2] الذنب أو إلاّ عن الصغائر أو ذو كبائر تائب للجنّة[3]، أو ذو كبائر مصرٌّ في مشيئة الله ﷻ؛ قيل مع إجماعهم على نفوذ الوعيد في بعض[4]، وهم جماعة من أهل كلّ نوع من أنواع المعاصي.

(فأيّا ما فعل فهو عدل منه) ﷻ، (وحكمة، ولكن إن عذّبهم فلا بدّ من إخراجهم من النار بشفاعة المصطفى ﷺ، وزعموا) ضمّنه معنى "تمسّكوا" أو "تلفّظوا" (برواية عن النبيء ﷺ أنه قال: «أعطاني ربّي دعوة فاختبأتها[5] شفاعة لأمتي»[6]) يوم القيامة، وكلّ نبيء له دعوة قضاها في الدنيا.

(وأجازوا جميعا) يعني هؤلاء الفرق الضالّة (خلف الوعيد) وعيد الدنيا، أو[7] وعيد الآخرة أو وعيدهما، (ولم يجيزوا جميعا) هذا من عموم السلب ولو تقدّم النفي على أداة /111ظ/ العموم أي كلّهم لم يجيزوا (خلف الوعد[8]) وعد الآخرة[9]، ولا وعد الدنيا ولا وعدهما، ولا وعد شيء ما من الأشياء غير الوعيد.

(والمالكيّة أشبه بإخوانهم) أي شبيهون[10] بهم، فاسم التفضيل[11] خارج عن التفضيل (من الشكّاك)، "من" للبيان، أي بإخوانهم الذين هم الشكّاك (الزاعمين بالشكّ، والوقوف في أهل الكبائر)، ووجه الشبه عدم الجزم لأهل الكبائر المصرّين؛ إلاّ أنّهم فارقوهم[12] بالدعاء بالجنّة لأصحاب الكبائر، وبقولهم إنّهم مؤمنون مسلمون، مستحقّون للجنّة بتوحيدهم، إلاّ إن عاقبهم الله بكبائرهم، وأنّهم جزموا بإثبات الجنّة لطائفة منهم يعلمها الله، ولطائفة بدخول النار والخروج منها، وشكّوا فيمن[13] لا يدخلها ومن يدخلها ويخرج؛ وهم شبيهون[14] بالمرجئة

---

1) في ق: «ولو».

2) في ع: «من».

3) في ي: «إلى الجنّة».

4) سقط من ق قوله: «في بعض».

5) في س: «فاختبأها».

6) ينظر: البخاري، كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، رقم 5945، 5946؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب اختباء النبي دعوة الشفاعة لأمته، رقم 199؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج8ص127 رقم 6427.

7) في ق: «و».

8) في ي: «الوعيد».

9) في ي: «وعيد الدنيا أو وعيد الآخرة»، وواضح أنه خطأ.

10) في ق: «يشبهون»، وفي ن: «أو يشبهون».

11) ن، وق: «تفضيل».

12) في س: "فارقوهم".

13) في ي، وم، وس، وق: "فمن".

14) في ي: "شبيون".

القائلين بأنّ المصرّين لا يدخلون النار، وذلك الشبه في البعض[1] المصرّ الذي لا يدخلها؛ والشكّاك المرجئة في أنّهم لا يقطعون بالوصف في أنّ المصرّ في النار، ونحن نقطع على الوصف لأنّ كلّ فرد يحتمل أنّه تاب.

(وقالوا:) أي هؤلاء الزاعمون لا المالكيّة ومن معهم، فالعطف على "زاعم" أي الشكّاك الذين زعموا وقالوا، لأنّ المالكيّة ومن معهم قالوا إنّ أصحاب الكبائر أصابوا اسم مؤمن ومسلم، ونزلوا منزلة الإسلام والإيمان؛ **(لا ندري أيّ الأسماء)** أأسماء مؤمن ومسلم وأهل الجنّة؟ أم اسم[2] كافر [و][3]فاسق وأهل النار؟ **(أصابوا؟ و[4]أيّ المنزلتين نزلوا[5]؟)** أمنزلة الإيمان والإسلام والجنّة؟ أم منزلة الكفر والفسق والضلال والنار؟

والمالكيّة ومن معهم يسمّونهم فاسقين /112و/ ضالّين[6] كافرين كفر النعمة، **(وقالوا: لا يسعنا ولا جميع الناس)** عطف على "نا" **(إلاّ الوقوف فيهم)** عن تلك الأسماء والمنازل، ولا يدعى لهم بخير الآخرة ولا شرّها[7] [ومن هؤلاء من يدعوا لهم بالمغفرة][8]. **(فأعظموا على الله الفرية)** الكذبة -بالكسر على إرادة النوع، أو بالفتح- وذلك أنّه لزم من شرعهم الوقوف أنّهم اعتقدوه[9] شرعا لله -سبحانه-، فكأنّهم قالوا: إنّ الله شكّ[10] فيهم وقفوا، أو لمّا قالوا بالشكّ نافى حزم الله لهم بالنار، فيكونون كاذبين على الله، على أنّ لازم المذهب مذهب.

(وردّوا عليه) على الله ﷻ **(ما ذكرنا من آياته)** قوله -تعالى- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾| الشورى:11|، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾|آل عمران:9|، وقوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾|ق:29|[11]، والتهديد للمشركين[12] في: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾|فصلت:40|، ﴿وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾|الكهف:29|، حزم بالنار فلزما الحزم، وكذا قوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا﴾|السجدة:17|، الخ حزم.

(ونقضوا الأصل المجتمع عليه[13]) بكسر الميم الثانية **(نحن)** فاعل "مجتمع" **(وإيّاهم)** منصوب على المعيّة، لحوار:

---

1) في ق: «ولو كان الشبه في البعض».

2) سقط في ص.

3) ما بين المعقوفين إضافة في ع.

4) سقط من ق.

5) سقط من ي، وص، ود.

6) سقط من ي.

7) في ن: «بشرها».

8) ما بين المعقوفين إضافة من م، وع، وق، ون.

9) في ق: «اعتقدوه».

10) هكذا جاءت العبارة غير واضحة المعنى في كل النسخ.

11) سقط من ي، ود، وص قوله: «قوله -تعالى- ليس كمثله شيء .... ما يبدل القول لدي».

12) سقط من ي ، و د، و ص.

13) سقط من ي ،و د، وص ، و ع ،و م.

"جاء زيد وعمرًا[1]"، و"جئت أنت وزيدًا" بالنصب، والرفع أولى، فيجوز أن يكون[2] إيّاي للرفع على طريق العارية.

والأصل المجتمع عليه نحن وهم (بدءا) وقت ابتداء (**في أصل التوحيد و[3]الإيمان، ونفي الأشباه عنه** ـتعالىـ) وذلك في الجملة والإجمال، يقولون كما نقول بالتوحيد ونفي الأشباه عنه -تعالى- ثم ينقضون هذا الإجمال؛ (**من أنّه لا يخلف الميعاد، ولا يُبدّل القولَ لديه**) أي عند الله، بناء "يبدل" للفاعل ونصب القول، وهذا من كلام المصنف ـرحمه اللهـ وفاعل "يكذب" هو كذّاب من قوله: (**إلاّ كذّاب**،) والمعنى: لا ينسب تبديل القول إلى الله إلاّ كذّاب، ويجوز ردُّ "هاء" عليه إلى كذّاب، أي لا يبدّل كلامه أحد إلاّ كذّاب.

(و) من[4] (أنّ عين الكذب عند الناس:" الخبر) أي الإخبار (**عن الشيء على[5] خلاف ما هو به**) عمدا[6] /112ظ/ (**كما أنّ الصدق: الخبر**)[أي][7] الإخبار (**عن الشيء على ما هو به؛ وإن قال بعض الملحدين: الصدق خبر عن محمود عواقبه، والكذب خبر عن شيء بخلاف ما هو به إذا كان مذمومًا عواقبه**،) يعني أنّ[8] اشتراط حمد العاقبة أو ذمّها باطل، فهؤلاء الملحدون يقولون: إنّ الله ﷻ أخبر بخلاف الواقع في وعيد الفسّاق، وليس كذبا لأنّه محمود العاقبة فهو صدق، ولو خالف الواقع، وإن خالف الوعد كان كذبا لأنّه مذموم العاقبة.

واختلف العلماء في[ذي][9] الخبر: هل ينحصر في ذي الصدق والكذب؟ وبه قال الجمهور والنظام؛ أو منه ما ليس صدقا ولا كذبا، وبه قال الجاحظ؛ والخبر صادق أو كاذب و[10]الصدق والكذب[11] من أوصافه[12].

فقال الجمهور: الصدق مطابقة الحكم للواقع[13]، ولو لم يطابق الاعتقاد؛ واللفظ لا يوصف بالمطابقة حقيقة، وإنّما يوصف بها النسبة الكلاميّة المفهومة منه وهي ثبوت المحكوم به للمحكوم[14] عليه، أو انتفاءه عنه، والواقع

---

1) في ي: «وعمرو».

2) سقط من ي.

3) سقط من ق، ون.

4) سقط من ي، ود، وس.

5) سقط من ن.

6) في ي، ون، وق، ود، وس: «عمدا».

7) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

8) سقط من ق.

9) ما بين المعقوفين إضافة في س، وق.

10) سقط من ن قوله: «صادق أو كاذب و».

11) في ن: «والكاذب».

12) في ي: «أوصافه».

13) في ف، ود: "الواقع".

14) في ن: "المحكوم".

النسبة الخارجيّة الحاصلة بين الطرفين في نفس الأمر، بقطع النظر عن الكلام؛ فقولنا: "العالم حادث" صدق قاله من اعتقده أو من[1] لم يعتقده كالفلاسفة، لمطابقته الواقع.

والكذب عدم مطابقة الحكم للواقع ولو طابق الاعتقاد، فقول الفلسفيّ: "العالم قديم" كذب ولو طابق اعتقاده لأنّه لم يطابق الواقع، ولا يخرج الشاكّ عن الصادق والكاذب، لأنّ النسبة بمعنى الوقوع أو أن لا وقوع، إن طابقت الواقع فصادق أولا فكاذب.

واعترض تعريف الصدق /113و/ بما ذكر بأنّه[2] فيه دورا لذكر الخبر فيه مع ذكر الصدق في تعريف الخبر، إذ قالوا: الخبر ما احتمل الصدق والكذب لذاته، فصدق[3] الخبر[4] موقوف على تصوُّر الخبر، وتصوُّر الخبر موقوف على تصوُّر الصدق.

ويجاب بأنّ الصدق والكذب في تعريف الخبر صفتا المتكلّم، وهما الإعلام بالشيء على ما هو أو خلافه، والصدق والكذب المذكور في تعريفهما الخبر صفتا الخبر.

وأجيب أيضا بأنّ الذي يعرّف الصدق بما ذكر لا يذكر الصدق في تعريف الخبر، بل يقول: الخبر ما لا يتوقّف مدلوله على النطق به، أو ما حصل مدلوله في الخارج بدونه، وكان حكاية عنه.

واعترض التعريف أيضا بالمبالغات، كحتت اليوم ألف مرّة، فإنّه يصدق عليه حدُّ الكذب دون حدّ الصدق وليس[5] بكذب، فحدُّ الصدق غير جامع، وحدُّ الكذب غير مانع.

ويجاب بأنّه إن قصد المبالغ ظاهر الكلام فكذب، أو معنى مجازيًّا كالكثرة فصدق[6] لمطابقة النسبة الكلاميّة بحسب المعنى المراد للواقع؛ فالمراد مطابقة النسبة الكلاميّة بحسب المراد، لا الوضعي.

وقال النظام من المعتزلة: صدق الخبر مطابقة حكمه لما اعتقده المخبر، ولو لم يطابق الواقع، كقولك: "السماء تحتنا" معتقدا لذلك، [والكذب عدم المطابقة لما اعتقده ولو لم يطابق الواقع؛ فقولك: "السماء تحتنا" معتقدا لذلك][7] صدق[8]، وقولك: "فوقنا" معتقدا خلاف[9] ذلك [كذب][10]؛ فقول اليهوديّ: "الإسلام باطل" صدق[11]، وقوله:

---

1) سقط من ن.

2) سقط من ي، وفي د: «واعترض تعريف الصدق بما ذكر واعترض تعريف الصدق بأنه».

3) في ن: «مصدق».

4) سقط من ق قوله: «إذ قالوا الخبر ما احتمل الصدق والكذب لذاته فصدق الخبر».

5) في ن: «فليس».

6) في ق: «كالكثير بالصدق».

7) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

8) سقط من ي.

9) في س: «بخلاف».

10) ما بين المعقوفين إضافة في ع، وس.

11) سقط من ق قوله: «و قولك فوقا معتقدا لخلاف ذلك (كذب) فقول اليهودي الإسلام باطل صدق».

"الإسلام حقٌّ" كذب على زعمه؛ والإجماع ينادي على بطلان ذلك، وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم.

والاعتقاد الحكم الذهنيُّ الجازم أو[1] الراجح، /113ظ/ فشمل العلم والظنَّ، ويشكل خبر الشاكِّ لعدم الاعتقاد، فنحصل واسطة بين الصدق والكذب على مذهب النظام، مع أنّه لا يقول[2] بها، فمن شكَّ في قيام زيد، وقال: "قام زيد" لم يكن صادقا لعدم صدق تعريف[3] الصدق عليه، ولا كاذبا لعدم صدق تعريف الكذب عليه، لأنّه لا اعتقاد له حتّى[4] يطابقه حكم الخبر أو لا يطابقه، ولو قيل: "غير معتقد لذلك" بدل قولنا: "معتقد لخلاف ذلك" لم يشكل، و لم تكن واسطة.

وقد يقال: خبر الشاكِّ كذب[5]، لأنّه إذا انتفى الاعتقاد في خبر الشاكِّ صدق[6] عليه[7] عدم مطابقة الاعتقاد، لا يقال: لا اعتقاد[8] فضلا عن[9] أن تنفي مطابقته؛ لأنّ السالبة تصدق مع[10] نفي الموضوع، تقول: "ما قام رجل في موضع كذا"، مع أنّه لا رجل فيه.

والإشكال السابق مبنيٌّ على أنّ كلام الشاكِّ خبر، لأنّ له نسبة مفهومة مطابقة أو غير مطابقة، ولا يشترط أن تكون نسبة[11] في ذهن المتكلّم، ولأنّه دالٌّ على حكم، وهو إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها[12]، وإن لم يكن ذلك الحكم قائما بالمتكلّم في الواقع، وغاية ما فيه تخلُّف المدلول عن الدالِّ، وهو جائز في الدلالة الوضعيَّة كما في الخبر الكاذب، بخلاف الدلالة العقليَّة، فلا يجوز فيها تخلُّف المدلول عن الدالِّ، كما في التغيُّر الدالِّ على حدوث العالم، وإذا كان كلام متعمِّد الكذب خبرا، فأولى أن يكونه كلام الشاكِّ، وقيل لا يقال له خبر، لاعتبار أنّه لا نسبة له في الاعتقاد، فهو خارج عن المقسَّم وهو الخبر، فلا يرد الإشكال[13].

واستدلَّ النظّام بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[المنافقون: 1]، /114و/ وصحَّ إقامة الدليل على الحدِّ مع أنّه لا يقام الدليل على

---

1) في ق: «و».

2) في ي: «يقال».

3) في ي: «التعريف».

4) في ع: «حق».

5) في ق، وف: «كذبا».

6) تكررت هذه الكلمة في س، وق، وف.

7) سقط من ق.

8) في ف: «اعتقده».

9) في ي: «من».

10) سقط من ق.

11) في ع: "نسبته".

12) في ي: "وقوعها".

13) في د: "إشكال".

الحدود، كالاعتقاد والعادة لجواز ذلك في الحدّ اللفظيّ، كما هنا لأنّ مآله إلى التصديق، فإنّ المقصود منه إفادة أنّ هذا المعنى مدلول لذلك اللفظ لغة أو اصطلاحا، وذلك إلى ما يؤول إليه من التصديق الحاصل من حمل التعريف على المعرَّف، كأنّه قيل الصدق موضوع لمطابقة الخبر للاعتقاد، أو نقول ذلك إقامة للدليل[1] على الصحّة؛ وقوله ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ من كلام الله ﷻ اعترض به دلالة على أنّ كلامهم مطابق للواقع، وإزالة لما قد يتوهّم أنّه غير مطابق، والشاهد[2] في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ﴾ للمشاكلة، والمعنى العلم.

ووجه استدلاله بالآية أنّ المولى ـ سبحانه ـ وصف المنافقين بأنّهم كاذبون في قولهم: "إنّك لرسول الله" مع أنّ الرسالة ثابتة، لكن اعتقدوا انتفاءها فتحصّل [أنّ][3] الكذب عدم المطابقة للاعتقاد، ولو وافق الخبر الواقع؛ ومن باب أولى أنّه كذب إذا لم يوافقه، وإذا كان الكذب مجرّد عدم المطابقة للاعتقاد كان الصدق هو تلك المطابقة لعدم الواسطة عنده؛ فلا يعترض بأنّه لا يلزم من كون الكذب عدم مطابقة[4] الاعتقاد أن يكون الصدق مطابقة الاعتقاد، لاحتمال أنّ الكذب عدم تلك المطابقة مع موافقة الواقع، لأنّه[5] الموجود في الدليل وهو تلك الآية.

وردّ استدلاله بها بأمرين:

الأوّل: جواز أن يكون التكذيب راجعا للشهادة لا[7] للمشهود به، فإنّه /114ظ/يتبادر من الشهادة أنّها عمّا في القلب، وكأنّهم قالوا: "شهدنا" عمّا في قلوبهم، فكذّبهم الله بأنّها خالفت ما في قلوبهم.

الثاني: أنّ التكذيب ولو رجع إلى المشهود به لكن رجع إليه باعتبار الواقع[8] في زعمهم، لا باعتبار الواقع في نفسه، فصدق أنّ الكذب عدم مطابقة حكم الخبر للواقع[9] وهو المطلوب؛ لأنّ المراد بقولنا: "عدم مطابقة حكم الخبر للواقع[10]" يعمّ أن يكون الوقوع بالزعم والوقوع في نفس الأمر.

ويدلّ على أنّهم ادّعوا أنّهم أخبروا عن قلوبهم أنّهم أكّدوا المشهود به وهو الرسالة بالجملة الاسميّة و"إنّ" واللام وتأكيد المشهود[11] به تأكيد للشهادة، وكذا العكس لأنّ الشهادة لا تراد لذاتها بل للمشهود به؛ ويجوز أن يكون

---

1) في ن: «لو نقول ذلك إقامة لدليل».

2) في ي، وع: «وإشهاد»، وفي س: «والشهادة».

3) سقط من ق قوله: «العلم و».

4) ما بين المعقوفين إضافة من د.

5) في كل النسخ ما عدا د: «المطابقة».

6) في ن: «لأنه».

7) سقط من ق.

8) في ع: «الواقع في الواقع».

9) في ن: «الواقع في نفسه».

10) في ن: "الواقع"، وسقط من ي قوله: " وهو المطلوب لأن المراد بقولنا عدم المطابقة حكم الخبر للواقع".

11) في ن، و ق: "الشهود".

التأكيد نظرا للازم الفائدة وهو علمهم بالرسالة في زعمهم، أرادوا أن يعلم ﷺ بأنهم عالمون برسالته، فأكّدوا علمهم هذا، والأول[1] أول.

والمعنى: إنهم لكاذبون في تسمية هذه الأخبار شهادة[2] لأنّ الشهادة تكون عمًا[3] في القلب، وكأنهم قالوا: "خبرنا[4] هذه الشهادة"، فكذّبهم الله بأنه غير شهادة، لأنها ليست عمًا في القلب.

أو المعنى: إنهم كاذبون على زعمهم في المشهود به وهو الرسالة، لكنّهم[5] صدقوا في نفس الأمر أنه رسول الله.

وأثبت الحاحظ الواسطة إذ قال: الصدق مطابقة الواقع مع اعتقادها[6]، والكذب عدم المطابقة مع اعتقاد عدمها، وغيرهما ليس صدقا ولا كذبا، وهو المطابقة مع اعتقاد عدمها، أو بدون الاعتقاد أصلا، وعدمها مع اعتقادها، أو بدون الاعتقاد أصلا، وقد اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقادَ معا، وفي الكذب عدم مطابقتهما معا.

واستدلّ /115و/ بقوله -تعالى-: ﴿افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾[سبأ:07]، حصروا إخباره بالبعث في الافتراء والإخبار[7] حال الجنّة، على سبيل منع الخلو[8] والجمع، أي أكذب أم[9] أخبر حال الجنّة[10]؟ الثاني واسطة بين الكذب والصدق.

وردّ بأنّ المعنى: أخبر بخلاف الواقع قصدا للكذب أو لزوال عقله، وذلك كلّه كذب، ومقابله الصدق فلا واسطة.

(ومذاهبهم) أي: مذاهب المرجئة من الوقف في أصحاب الكبائر، و[11]من الجزم بأنهم لا يدخلون النار، ولا يعرضون عليها، والجزم بأنهم يعرضون ولا يدخلون، والجزم بأنّ بعضا لا يدخل وبعضا يدخل ويخرج، و[12]من دخولهم النار كلّهم وخروجهم (دعوى) أفرد لأنه اسم مصدر، وهو مؤنث بألف التأنيث (لا يجدون عليها دليلا) موصلا إليها مثبتا جائزا مرجوحا ولا راجحا[13]، (ولا برهانا) حجّة قويّة لا ينقضها شيء.

---

1) في ي، وم، وس، ود: «والأول».
2) في ع: «شاهدة».
3) سقط من ي.
4) في ن، وق: «أخبرنا».
5) في ع: «ولكنهم».
6) في س: «الاعتقادها».
7) في ي: «الافتراء».
8) في ي: «الخلود».
9) في ن: «أو».
10) سقط من ق قوله: «على سبيل منع الخلو والجمع أي أكذب أم أخبر حال الجنّة».
11) سقط من ق، و ن.
12) سقط من ق.
13) سقط من ق، و ن قوله: "و لا راجحا".

(وقد قيل عن النبي ﷺ أنه قال: «لكلّ أمّة يهود) ولو قيل زمان اليهود، أي قوم يشبهون اليهود في شيء فصاعدا، كقولهم: إنّ الله جسم، وإنّ داخل النار يخرج منها، وإنّ لنا مزية عند الله على غيرنا، وإنّ ذنوبنا تغفر، (ويهود هذه الأمّة المرجئة»[1]) انتهى الحديث، (وهم) أي بعضهم، وهم القائلون: يدخل بعض أهل الكبائر النار ويخرج (أشبه باليهود في قولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾[البقرة: 80]،) أربعين يوما مدّة عبادة آبائنا العجل، وذلك خطأ، فإنّ آباءهم يستحقّون الخلود، ولو كان لآبائهم عذاب أربعين يوما، فلماذا يكون ذلك وقتا لهم، وذنبهم غير ذنب آبائهم؟ فإن كان ذنب /115ظ/ آبائهم لرضاهم عنهم ذنبا لهم، فقد زادوا بذنوبهم، أو أيّاما معدودة يشفع فيهم بعدها بعفو، وهي نحلة القسم، أو يشفع لهم آباؤهم الأنبياء.

(وفي قولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَاؤُا اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾[المائدة:18]،) كأنّا أبناء له في العفو والتقريب والإنعام والحبّ، ولا يتّصف بالولادة، أو[2] أبناؤه حاصّة، كما يقال: "أبناء الدنيا" و"أبناء الآخرة"، أو "أبناء أبناء الله"، أو قالت اليهود: نحن أتباع[3] ابنه عزير، والنصارى نحن أتباع[4] ابنه عيسى، تقول أقارب الملوك: "نحن الملوك"، تعني: فينا الملك، فقالوا: "فينا النبوّة[5]" من عزير والمسيح.

(وزادت عليهم المرجئة) الجهميّة[6] قحا في قولهم (بفناء الجنّة والنار) ومن فيهما وما فيهما، وكلّ شيء سواه لينفرد بالبقاء كما انفرد بالقدم.

(وقالوا لا باقي بلا فناء غير الله الواحد القهار، وردّوا قول الله ﷻ) في كلّ من الجنّة والنار: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[الجن:23]، وقوله) في أهل النار[7]: ﴿إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾[الزخرف:77]،) ولم يجعل لهم مدّة، فحكمنا بدوام المكث من شأن[8] حكم المكث.

روى الترمذي أنّ بين قولهم: "ليقض" وقوله: "إنكم ماكثون" ألف عام[9]، روى[10] عبد الله بن عمر أربعين عاما، وروي عُمر الدنيا[11].

---

1)ينظر: الطبراني، الأوسط، ج10ص104، رقم 9219، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج7ص207.

2)في ن، وق: «و».

3)في ن، ود: «أشياع».

4)في ن، ود: «أشياع».

5)في ق، وق: «النبوة».

6)سقط من س، ود، وجاءت العبارة في ي: «المرجئة) قحا الجهميّة».

7)في ق: «وقوله) أهله»، وفي ن، وم: «في أهله»، وسقط من ي، وس، ود قوله: «في أهل النار».

8)في س، ود: «شأن».

9)الترمذي، الجامع الصحيح، ج4ص807 – 808، رقم 2591.

10)في ي: "وروى".

11)سقط في س، و د قوله: "وروي عمر الدنيا"، وانظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 10ص 396، و قال: "رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح".

(﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[الحجر:48]،) أي من الجنّة، لو[1] كانوا خارجين لم يخرجوا بأنفسهم بل بالإخراج[2] قهرا (﴿وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾[البقرة:167]،) لو وجدوا لخرجوا[3] بأنفسهم، رغبة في الخروج، و لم يحتاجوا إلى إخراج مخرج لهم، ففي الخروج فهو مستمرّ[4] دائم.

(﴿وَلَهُم عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾[المائدة:37]،) دائم، وفي نسخة: «وقال: ﴿وَلَهُم عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾» عطفا[5] على محذوف، أي: قال ذلك وقال: ﴿لَهُم عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾، أو تكسر اللام[6] على أنّه مصدر مضاف، أو منوّن على جواز إعمال[7] المصدر المنوّن[8].

(وقال[9] في الجنّة) [أي][10] في شأنها: (﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[هود:108]، /116و/) أي غير مقطوع[11]، فهو دائم.

(وقال: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ﴾) لا تقطع دائما ولا لوقت، كفاكهة الصيف تقطع في الشتاء؛ الله الله راحما! (﴿وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾[الواقعة:33]،) عنهم مع بقائها بالإحظار[12] عليها، أو بطوفها أو بعدها أو بشوكها، أو بطلب ثمن أو عوض، أو بادخار أو نحو ذلك.

(وقال: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾[الرعد:35]).

لا يقال المكث وعدم الإخراج، وعدم الخروج وإقامة العذاب، وانتفاء[13] قطع الفاكهة، وانتفاء منعها، لا ينافي فناء الجنّة والنار، فهم فيهما[14] حتى يفنّش[15]، وإفناءهما ليس إخراجا ولا خروجا، ولا قطعا ولا منعا[16]، ما داموا فيهما؛ لأنّا نقول الآيات في مدح الجنّة وذمّ النار، وكمال اللذّة والعذاب، ولا كمال في المنقطع منهما، وإلاّ صارا

---

1)في ق: «ولو».

2)في ن، وق: «الإخراج».

3)في ق: «لو وجدو الخروج».

4)سقط من ن قوله: «دائم وفي نسخة وقال ولهم عذاب مقيم».

5)في ن: «عطف».

6)مكان الكلمة بياض في ق، وفي ن.

7)سقط من ن، وفي ق: «عمل».

8)سقط في س، ود قوله: «وفي نسخة وقال ولهم عذاب مقيم .... على جواز إعمال المصدر المنون».

9)في ق: «وقالوا».

10)ما بين المعقوفين إضافة في ن.

11)في ع: «مقصوع».

12)في ن: «بالإحضار».

13)في ي: «انتفاع».

14)في ي : "فيها".

15)في م : " يفنيا "، و في ع : "يفنيهم ".

16)في س، و د: "قطع و لا منع".

كنعم الدنيا وعذابها، وأيضا ظاهر الآي الدوام ولا يخرج[1] عن الظاهر بلا دليل، ولا يوجد دليل؛ بل الأدلّة قائمة على إبقاء تلك الأدلّة على ظاهرها.

(**ولم يقل في شيء من الدنيا مثل ذلك**) المذكور، من عدم الإخراج والخروج، وعدم القطع وعدم المنع، ودوام الأكل والظل؛ ولو قال مثل ذلك في الدنيا وقد فرضنا زوالها، لقلنا في ما ورد من ذلك بالتأويل عن ظاهره، بأنّها كذلك ما داموا فيها وبقيت[2]، ولأوّلنا الخلود بالمكث الطويل، ومع ذلك يبقى ما لا يقبل التأويل كلفظ "أبدا".

(**بل وصفها بالزوال والفناء، وجعلها دار الغرور**[3] **وهشيما**) كنبات يابس مكسور، (**تذروه**) تفرّقه (**الرياح**) تفرّقه[4]، وجعلها (**كأن لم تغن**) تلبث (**بالأمس**) في الأمس، (**ولو دام**) هذا متعلّق بقوله "وصفها"[5] (**فيها النعيم**[6] **ألف سنة كعمر نوح** ﷺ) وأكثر، كعمر الخضر وإلياس، أو عمر الدنيا كلّها كإبليس، لو كانت هذه الأعمار كلّها /116ظ/ في نعمة لكانت كلحظة، كأن لم تغن بالأمس.

وعمر نوح ألف سنة، وقال عون بن أبي شداد: عاش نوح[ﷺ][7] قبل[8] الطوفان ألف سنة إلاّ خمسين عاما، وبعده[9] ثلاثمائة وخمسين سنة[10]،فعمره ألف وثلاثمائة سنة[11]، وهذا مناف لظاهر الآية، فإنّ ظاهرها عاش في قومه المكذّبين ألف سنة إلاّ خمسين عاما.

وعن كعب الأحبار: بعث نوح وهو ابن مائة سنة وخمسين سنة، فلبث في قومه ألف سنة إلاّ خمسين عاما، وعاش بعد الطوفان مائتي سنة، فذلك ألف سنة وثلاثمائة [سنة][12]، ولما أتاه[13] ملك الموت وجده جالسا في الشمس ينتظر[14] الصلاة، فقال له: عجلت يا ملك الموت[15].

---

1) في ن: «تخرج».

2) في ن، ود: «فيهما وبقيتا».

3) في ي: «الفناء».

4) سقط في غ.

5) سقط في س، ود قوله: «هذا متعلق بقوله وصفها».

6) في ق، ون: «بالنعيم».

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

8) في ي، وس، ود: «بعد».

9) في ي، وس، ود: «وقبله».

10) في ن: «عاما».

11) سقط من ي قوله: «فعمره ألف وثلاثمائة سنة»، وانظر قول عون مع اختلاف في اللفظ والعدد في: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13ص332.

12) مابين المعقوفين إضافة في ق.

13) في ق، ون: "فأتاه".

14) في ن ،و س: "ينظر".

15) سقط من ي ، قوله:" ولما أتاه ملك الموت.... عجلت يا ملك الموت ". وسقط من د، و س قوله: "وهذا مناف لظاهر الآية فإن ظاهرها..... عجلت يا ملك الموت."

ويقال: عاش نوح بعد الطوفان ستين سنة، وقيل مائتين وخمسين [سنة][1]، فكان عمره ألفا ومائتين وأربعين سنة.

(**ولم يصفها بالبقاء والخلود**) لا حقيقة ولا مجازا، (**ولكن الناس يقول بعض لبعض: "ما أنت بمخلّد في الدنيا ولو طال عمرك**") أي يصفونها بالخلود مجازا، بمعنى: أنّه لو عاش إنسان عمر الدنيا كلّها من أوّلها إلى آخرها، أو من غير أوّلها إلى آخرها لكان خالدا فيها، خلود مجاز عن طول المكث[2] لا حقيقة لأنّها تنقطع؛ وإنّما الخلود الدوام الذي لا ينقطع؛ والظاهر أنّ المكث الطويل خلود ولو كان ينقطع، وقامت الأدلّة على أنّ الخلود في الجنّة والنار لا ينقطع، كلفظ "أبدا" في شأنهما.

وأولى من ذلك ـ بحسب المعنى ـ أن تجعل "لكن" للتأكيد بدون استدراك[3]، كما قال ابن عصفور[4]: هي أبدا للتأكيد، ألا ترى أنّ معنى: "[ما][5] قام زيد لكن عمرو" أنّ عمرا قام، وألاّ ترى كثيرا في القرآن أنّه[6] لا تجد لها استدراكا إلاّ بتكلّف!

«قيل لنوح حين احتضر: كيف وجدت الدنيا؟ قال: كبيت له بابان دخلت من أحدهما وخرجت من الآخر»[7].

(**فنقضت المرجئة ما اجتمعت عليه [الأمة][8]**) مع غيرها من الأمّة[9] (**من أنّ الله ليس بعابث، وأنّ العبث عنه[10] منفيٌّ في جميع أفعاله**) وأقواله، فإذا كان يأمر وينهى، ويعد ويوعد، ولا ينفذ الإيعاد فذلك عبث وسفه؛ وكذلك إن كان /117و/ إيعاده زجرا فقط، ومجرّد تخويف، ولو كان ذلك لجاز أن يكون وعده كذلك، وكلّ ما قال كذلك، ولو في غير وعد ووعيد، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

(و) نفوا التراما لا تصريحا (**أنّ من حكمته أن يجعل لطاعته**) طريقا يقال في شأنه إذا سئل عنه (**كيف تؤتى**، و) يجعل (**لمعصيته**) طريقا يقال في شأنه إذا سئل عنه (**كيف تتقى**)، والطريقان إنفاذ الوعد والوعيد (**بغاية الزجر عن معصيته**) بذكر الوعيد العظيم، (**وغاية الترغيب والتحضيض على طاعته**) بذكر الوعد العظيم؛ وإنّما يتمّ الزجر والترغيب بإنفاذهما.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

2) سقط في س، وت، ود قوله: «عن طول المكث».

3) في ق، وت: «الاستدراك».

4) ابن عصفور يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني (1107 - 1186هـ/1695 - 1772م) فقيه إمامي. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج8 ص215.

5) ما بين المعقوفين إضافة في ت، ود.

6) سقط من س، وفي ي: «ألفاه».

7) القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، ج 13ص 333.

8) ما بين المعقوفين إضافة في ت.

9) سقط في س ،و د قوله: "من الأمة".

10) في ي : "عليه".

ولو كان الزجر بلا إنفاذ لوعيده لَجَسر[1] المكلَّفون على معصيته، وربّما توهّم متوهّم [أيضا][2] أنّ الوعد أيضا لا[3] ينفذ، فيتهاون بالطاعة.

(لئلاّ تؤتى معصيته[4] من قبله) ـ بكسر القاف وفتح الباء ـ أي من جهته، إذ[5] كان يزجر بوعيد لا ينفذه ولو في بعض، فكلٌّ يطمع أن يكون هو من ذلك البعض الذي لا يناله الوعيد؛ (ويستخفّ) بالتهاون بمعصيته وأمره ونهيه، كما قال: (بحقّه) أي عظمته، (وأمره ونهيه) فإذا قال: "افعلوا كذا لتنجوا من النار" لم يفعلوه؛ وإذا قال: "لا تفعلوا كذا لتنجوا[6] منها" فعلوه؛ (من قبله) من جهته[7] إذ كان لا ينفذ الوعيد؛ والأمر والنهي بوعيد لا ينفذ كإهمال عن الوعيد، كأنّه لم يوعدهم.

(وأنّ من فعل هذا) أي العبث، والفعل لما[8] تؤتى[9] به معصيته ويستخفّ بحقّه بسببه، أو فعل ما يوصل إلى هذا[10] (ليس بحكيم)، بل سفيه؛ والعطف على قوله: "أنّ الله حكيم"، كأنّه قال: "ونقضوا أنّ من فعل هذا ليس بحكيم" بعد أن أقرّوا به إجمالا.

(ولو جاز هذا على الله) أي ما ذكر من العبث، والفعل لما تؤتى به معصيته ويستخفّ[11] بسببه بحقّه؛ وتجوز الإشارة[12] في الموضعين إلى عدم إنفاذ الوعيد والمتصدق واحد.

(لجاز أن يهملهم ويتركهم سدى مهملين) إطناب[13] بالتأكيد، أو أراد لجاز أن يهملهم جوازا بلا وقوع، وأن يتركهم /117ظ/ بالوقوع (لا تكليف عليهم[14]، على أنّهم عقلاء) بلّغ مستطيعون، و"على" بمعنى "مع".

([و][15]جاز أن يأمرهم) بمعصيته، (ويدعوهم إلى معصيته وشتمه، والقربة عليه، وينهاهم عن طاعته

---

1) في س، ود : «جسر»، وفي ق، وك: «كسر».

2) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

3) سقط من ق.

4) في ي: «معصية».

5) في ن: «إذا».

6) سقط من ي، وفي قوله: «من النار لم يفعلوه وإذا قال لا تفعلوا كذا لتنجوا».

7) في ن: «جهة».

8) في ن: «عما».

9) في س: «توى».

10) سقط من ق قوله: «أو فعل ما يوصل إلى هذا».

11) سقط في س.

12) في النسخ ما عدا د : "الأشاعرة".

13) في ي ن و س : "إصناب" ،و في ق: "إصناف".

14) في ق : "إليهم".

15) ما بين المعقوفين إضافة في س، و في ن إضافة: "ولو جاز".

وإجلاله،) وفسره أو أكّده بقوله[1] (وتعظيمه؛ ومن فعل هذا) أو ما يؤدي إليه، كإخلاف الوعيد والأمر بالمعصيّة والاستخفاف (فليس بحكيم، بل هو سفيه صغير شأن، ملوم مذموم؛ لأنّ كلّ ما جازت إباحته) كالمعصيّة فيما لزم على مذهبهم (جاز الأمر به) أمر ندب، أو أمر إيجاب، أو أمر إباحة، (وكلّ ما جاز الأمر به[2] جاز فرضه، ووجوب الثواب عليه، و[وجوب][3] العقاب على تركه[4]، ويجوز النهي على ما يجوز فيه الإباحة ووجوب العقاب عليه) على ارتكابه (تعالى الله عمّا نقول المرجئة علوًّا كبيرا) يعني: أنّه إذا جازت إباحة المعصيّة مثلا، جاز الأمر بها، فيكون قد أمر بالمعصيّة، وإذا جاز الأمر بها، فإمّا أن تكون فريضة وهو الأصل في الأمر، أو مندوبا إليها[5]، فتكون المعصيّة فريضة يثاب عليها ويعاقب على تركها، أو مندوبا إليها يثاب عليها، وتكون الطاعة الواجبة فيما يلزم من مذهبهم مباحة[6]، والمباح يجوز النهي عنه، فيكون قد نهى عن طاعته، فمن ارتكب النهي عن طاعته[7] فأطاعه عوقب على طاعته وأدخل النار عليها.

وكلام المصنّف [رحمه الله][8] من الشكل الأوّل هكذا:

كلّ ما جازت إباحته جاز الأمر به

وكلّ ما جاز الأمر به جاز فرضه

ينتج : كلّ ما جازت إباحته جاز فرضه.

(ولنا عليهم) على المرجئة بأصنافهم (في هذا) فيما ادّعوه (إدخال) إيراد واعتراض (وإلزام كثير)، قد سردناها عليك في الشرح، (تركته إرادة الاختصار[9]، لأنّي إنّما قصدت في هذا الكتاب الأصول دون الفروع، لأنّ من عرف أصل الشيء خفّ عليه الفرع. والحمد لله على هداه وتوفيقه،/118و/ وعلى[10] ما أبصرنا به من دينه؛ ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

---

1) سقط من ق.

2) في ق، ون: «جاز به الأمر».

3) ما بين المعقوفين إضافة في د.

4) في ي: «تركه»، وفي د: «ووجوب العقاب على تركه».

5) في ن: «إليه».

6) في ن: «مباحا».

7) سقط من ق قوله: " فمن ارتكب النهي عن طاعته".

8) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

9) في ي : "للاختصار".

10) سقط من ي.

(الأصل[1] الخامس المنزلة بين المنزلتين

وهي النفاق بين الشرك والإيمان)، وبين الشرك والنفاق منزلة وهي الإيمان بمعنى الوفاء؛ وبين الإيمان والنفاق منزلة وهي الشرك.

الصواب ترجيح تذكير المبتدأ الذي هو ضمير عائد إلى المذكّر المخبر عنه بالمؤنّث، وتأنيث المبتدأ الذي هو ضمير عائد إلى المؤنّث المخبر عنه بالمذكّر كما هنا؛ لا كما شهر في الكتب من ترجيح مراعاة الخبر؛ بأن يذكّر العائد إلى المؤنّث إن كان الخبر مذكّرا، ويؤنّث العائد إلى المذكّر إن كان الخبر مؤنّثا؛ ويدلُّ لما قلت قوله -تعالى-: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ﴾ أي القرآن ﴿تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ وَمَا تَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [المدثر:54-55]، والحمل على الظاهر أولى من تأويل "تذكرة" بتذكير، فيدعى أنّ التذكير للتأويل بمذكّر[2].

(وقد أجمعت[3] الأمّة على أنّ المنافقين كافرون)، أمّا من أظهر الشرك فهو مشرك قطعا، عند الله ﷻ وعند من أظهر له شركه؛ ولا يسوغ لعاقل أن يزيل عنه اسم الشرك والمشرك، ومن ظهر له شركه[5] وهو حيٌّ عن الناس سمّاه مشركا لإضماره الشرك، ومنافقا لإظهاره التوحيد مع إخفاء الشرك وكفرا؛ ومن أين[6] لأصحابنا [رحمهم الله][7] أن يحرّموا تسميته مشركا؟!

ومن أظهر التوحيد والإيمان، وفارف الكبيرة ولا إشراك في قلبه، أو فيه شرك لم يطّلع عليه، فهو منافق، وكافر كفر نفاق، وكفر نعمة، وكفرا بالجارحة؛ ولم تجتمع الأمّة على تسميّته بكافرا؛ فمنهم من لا يسمّيه بكافر [وهم المعتزلة][8]، فأين الإجماع؟

فمن فعل كبيرة على عهده ﷺ ولم يضمر الشرك، فهو منافق، /18/ظ/ كافر كفر نفاق الخ؛ وكذلك من أضمر الشرك على عهده ﷺ[9] وظهر منه التوحيد[10]، فهو مشرك لإضماره[11] الشرك، ومنافق لإضماره خلافه،

---

1) في ي، ود، ومن: «الفصل».

2) سقط من ي.

3) في ي، ون، وق: «فتذكر».

4) في ق، ون: «اجتمعت».

5) سقط من ق، ون قوله: «ولا يسوغ لعاقل أن يزيل عنه اسم الشرك والمشرك ومن ظهر له شركه».

6) سقط في ع.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

8) ما بين المعقوفين إضافة في م، وع، وسقط من ق قوله: «فمنهم من لا يسميه بكافر وهم المعتزلة».

9) سقط من د.

10) سقط من ي، ود، ومن.

11) في ن: «(الإضمار)».

وكافر الخ، أمره الله بالكفّ عن قتلهم، وكلُّ ذلك واقع على عهد رسول الله ﷺ وبعده؛ والمعتزلة لا يسمُّون صاحب الكبيرة كافرا[1].

(وأنهم في الدرك الأسفل[2] من النار) أمّا قوله ـتعالى ـ: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء:145]، فهو متّفق عليه، لأنّه من القرآن، لكن يختلف في تأويله؛ فقومنا يقولون: المنافق من أضمر الشرك وأظهر التوحيد، ولا يقولون لصاحب الكبيرة إنّه منافق إن لم يضمر شركا، وهذا خطأ.

ولا خلاف أنّ من أضمر الشرك وأظهر التوحيد يكون في الدرك الأسفل من النار، وكذا قال جمهور[3] أصحابنا [رحمهم الله][4] في الموحّد الفاعل للكبيرة الذي لم يضمر الشرك إنّه منافق في الدرك الأسفل من النار؛ والواضح أنّه مُنافق[5] ليس في الدرك الأسفل من النار، بل في الدرك الأعلى ولا يخرج؛ وكذلك[6] قال الثلاثي[7] [رحمه الله][8]؛ وأنّ الآية في المنافق بإضمار الشرك وإظهار التوحيد، والفاعل للكبيرة و لم يضمر الشرك، وهو موحّد لا إجماع على أنّه في النار، بل فيه الخلاف السابق للمرجئة وغيرهم على حدّ ما تقدّم، ولكن الصواب أنّه في النار.

(وأنهم مع النبيء ﷺ والمسلمين[9] في البيوت والدور) والقرى والصحراء، (ويحجُّون معهم ويجاهدون معهم) ويصلُّون ويصومون، ويفعلون ما يفعل المسلمون، (كما قال الله ﷻ: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا﴾) أي قوم مردوا، أو ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ﴾ منافقون[10] ماردون، (عَلَى النِّفَاقِ) لا ﴿تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة:101]؛ لكن المراد في الآية قوم أضمروا الشرك وأظهروا التوحيد، لا ما يشمل الموحّد الفاعل[11] للكبيرة، الذي لم يضمر الشرك.

ومن أين يجوز لنا أن نفسّر كلّ نفاق ذكر في القرآن بفاعل الكبيرة مع التوحيد؟

---

1) سقط من ي، ود، وفي قوله: «والمعتزلة لا يسمون صاحب الكبيرة كافرا».

2) في س: «من الأسفل».

3) سجل على الهامش في س: «قوله: "قال جمهور" هو راجع إلى قوله بعد "في الدرك الأسفل" لا إليه مع قوله "إنه منافق"، لأنّ تسمية فاعل الكبيرة منافقا متفق عليها فتنه».

4) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

5) سقط من ق قوله: «في الدرك الأسفل من النار والواضح أنه مُنافق».

6) سقط من ق قوله: «وكذلك».

7) في ي، وق، ود: «الثلاثي».

8) ما بين المعقوفين إضافة من ي، و ع.

9) سقط من ي قوله:((و المسلمين)).

10) سقط من ق.

11) في ن، وق:((للفاعل)).

ومن أين لنا أن /119و/ لا نسمّي مضمر الشرك مشركا، وقد أشرك؟

ومن أين لنا أن لا نسمّيه منافقا، وقد نافق بإظهار التوحيد في لسانه خاصة؟

والصواب أنّ النفاق قسمان: نفاق بإضمار الشرك مع إظهار التوحيد في اللسان؛ ونفاق بفعل الكبيرة مع عدم إضمار الشرك؛ وأكثر ما في القرآن من القسم الأوّل.

ومن أين لقومنا أن يخصّوا النفاق بالقسم الأوّل مع وروده في الحديث وآثار الصحابة في الثاني أيضا، وفي بعض آيات القرآن؟

(ثمّ بيّن الله مولدهم في غير موضع من كتابه، فوصف الله[1] الناس على ثلاثة منازل في قوله) ـتعالـ: **(﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ﴾)** هذا شامل للمنافق بإضمار الشرك وللمنافق بفعل الكبيرة، **(﴿وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ﴾)** الخلّص الذين لم يظهروا التوحيد، **(﴿وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾)** [الأحزاب:73]، **فوصف [الله][2] المنافقين فقال: (﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾)**؛ لكن يقال: "بين ذلك"، بين الإسلام الثابت وبين الإشراك الصريح، لا هم مؤمنون تحقيقا[3] لإضمار الشرك، ولا مشركون صراحا لإظهارهم[4] التوحيد؛ كما قال **(﴿لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ﴾)** المؤمنين لفظا واعتقادا، **(﴿وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ﴾)** [النساء:144]، **المشركين)** لفظا واعتقادا، بل مؤمنون لفظا مشركون اعتقادا، ويجوز أن يراد بهؤلاء، الثاني المؤمنون، وبهؤلاء الأوّل المشركون، **(يريد لا إلى المسلمين في الاسم والثواب والوفاء)** الأولى تقديمه على الثواب، لأنّ الثواب بعد الوفاء، ولكن الواو لا ترتّب، لا يسمّون مسلمين ولا يثابون ثوابهم، بل يسمّون منافقين، **(ولا إلى المشركين في الحكم)** عليهم بالإقصاء[5] وتنجيس بللهم[6]، وعدم دخول المسجد وعدم التزوّج منهم، وعدم حلّ ذبيحتهم، وعدم التزويج لهم ونحو ذلك، **(والسيرة)** من القتل والسبي والغنم، **(والجحود والإنكار.**

/119ظ/ **ونقض هذا الكتاب)** القرآن **(وهذا الإجماع كثير من الأمّة ممن)** "من" للبيان أي: هم من **(زعم أنهم مشركون مظهرون التوحيد كالمشركين).**

والله ما نقض الكتاب من قال ذلك، ولا الإجماع؛ أمّا الأوّل فإنه أثبت النفاق كما أثبته[7] أصحابنا، إلاّ أنه

---

1) سقط لفظ الجلالة من ي، ود، وس.

2) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ود.

3) سقط من ق.

4) في ع: «لإظهار».

5) في ق، و د: "بالقضاء".

6) في ق، و د: "عليهم".

7) في ع: "أثبته".

خصّه بمن أضمر الشرك وأظهر التوحيد، ولكن أخطأ في هذا[1] التخصيص، وكأنّه يقول: الناس ثلاثة المؤمن والمنافق المضمر للشرك والمشرك صراحا؛ ومن أين له أن يخصّه بمن أضمر الشرك[2] وأظهرَ التوحيد؟ بل هو له ولذي الكبيرة الذي لم يضمر الشرك.

ومن أين لأصحابنا أن يخصّوه بمن فعل الكبيرة و لم يضمر الشرك؟

فعلينا أن نقول: الناس ثلاثةٌ:

الأوّل: مؤمن.

والثاني: منافق بإضمار الشرك، أو بفعل الكبيرة.

ومن أين لنا أن لا نسمّي مضمر الشرك مشركا؟

ومن أين لنا أن نحمل كلّ نفاق في القرآن على فعل الكبيرة بلا إضمار شرك؟

والثالث: مشرك[3] صراحا.

وأمّا الثاني: فأين الإجماع؟ مع أنّ أكثر ما ورد فيه اسم النفاق من القرآن قد يظهر منه الإشراك.

وأمّا قول جابر بن زيد ـرحمه اللهـ للحجاج ـلعنه اللهـ: «إنّ قوله ـتعالىـ:﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الٓمٓ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾إلى ﴿الْمُفْلِحُونَ﴾[البقرة:1-5]، للمؤمنين؛ وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ إلى ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[البقرة:6-7]، في المشركين؛ وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾الخ [البقرة:8]، فيك وفي أمثالك»[4]، فحمْل النفاق الخارجة على نفاق الشرك وهم المنافقون، أي بالقياس على من أضمر الشرك، إذ لم يبق إلاّ هم[5] وقد وصفهم بالتكذيب، والفاسق بالخارجة لا يقال فيه: "مكذّب" إلاّ مجازا، ولا يحمل على المجاز إلاّ لدليل واضح، والدليل هنا يدلُّ على حقيقته التي هي" شأن الشرك؛ وهذا جواب عمّا قاله المصنّف تبعورين ـرحمه اللهـ، وإنّما يقال للمشرك؛ ووصفهم بمرض القلوب، ومرض القلب في القرآن الشرك؛ ووصفهم بأنّهم جعلوا التوحيد والفرائض سفها، وهذا إشراك؛ ووصفهم بالاستهزاء بالتوحيد وأمر الدين وذلك إشراك.

/120و/ فهؤلاء منافقون مشركون على عهد رسول الله ﷺ، ويتصوّر أيضا بعده ويقع؛ وكلّ من فعل كبيرة على عهده ﷺ و لم يضمر الشرك فهو أيضا منافق لا مشرك، ووقع بعده كثيرا.

و[6]قال الله ـتعالىـ: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾[آل عمران:167]، هم عبد الله بن أبي وأصحابه، سمّاهم الله منافقين

---

1) في ن، وق: «هذه».

2) سقط من ق في قوله: «والمشرك صراحا ومن أين له أن يخصه بمن أضمر الشرك».

3) في ي: «مشركا».

4) الربيع، الجامع الصحيح، ج4ص11 رقم 934.

5) سقط من ق، ون قوله:((إذ لم يبق إلا هم)).

6) و في ن: ((هو)).

7) سقط من س.

وقال [تعالى][1]: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ أي ضعف إيمان، ومعلوم أنّ الموحّد من قلبه[2] لا يقول: ﴿غَرَّ هَؤُلَاءِ﴾ الخ [الأنفال:49]، أي غرّ هؤلاء[3] توحيدهم والحريان عليه، فهم مشركون؛ وقيل "الذين في قلوبهم مرض" المشركون صراحا، وقيل المنافقون أيضا، أي [إذ يقول][4] الجامعون للنفاق ومرض القلوب ...

وقال الله ـ جل وعلا ـ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا﴾ الخ [التوبة:75-77]، ونفاق ثعلبة هذا ليس بشرك، وقوله في الزكاة: «ما هذه[5] إلاّ أخت الجزية ما هذه إلاّ جزية»[6]، فلئن منه غضبا، وهب أنّه أشرك به، وأنّه إنكار للزكاة، لكن ندم وجاء بها إلى النبي ﷺ ولم يقبلها، وإلى أبي بكر وإلى عمر [رضي الله عنهما][7] ولم يقبلاها، وإلى عثمان فلم يقبلها، وفي خلافته مات، لكن إتيانه بها لا يكفيه عن تجديد التوحيد إن ارتدّ.

وقال الله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة:84]، فهؤلاء عبد الله بن أبي وأصحابه منافقون هم مشركون؛ فإنّه لا يقال /121و/ للمنافق بالجارحة: "كفر[8] بالله"، بل يقال: "كفر"، أي فسق بدون قولك: "بالله"؛ وأيضا لو كانوا موحّدين لم ينه عن الصلاة عليهم، وقد قال: «صلّوا على كلّ برّ وفاجر»[9].

ومن أين لنا أن خصّ المنع هؤلاء في زمانه ﷺ، وبيح الصلاة على غيرهم مع أنّ كفرهم غير شرك؟

وقال في المنافقين: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾ [التوبة:54]، فلمّا قال: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾ علمنا أنّهم مشركون أضمروا الشرك، ومنافقون بتسترهم بالإسلام ظاهرا.

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة:73]؛ فإنّ الجلاس[10] بن عمرو وله أصحاب على طريقته قال: «لئن كان ما يقول محمّد [ﷺ][11] حقّا، لنحن شرّ من الحمير»[12] فهذا إنكار للقرآن

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

2) في ن: «قبله».

3) سقط من ق في قوله: «أي غرّ هؤلاء».

4) ما بين المعقوفين إضافة في د.

5) في س: «هذا».

6) الطبري، جامع البيان، ج10ص189.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

8) سقط من ق.

9) الربيع، الجامع الصحيح، ج3ص06 رقم776؛ الدارقطني، السنن، ج2ص57 رقم 10.

10) في ي، ود: ((الجلاس)).

11) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

وقال [تعالى][1]: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ أي ضعف إيمان، ومعلوم أنَّ الموحِّد من قلبه[2] لا يقول: ﴿غَرَّ هَؤُلاَءِ﴾ الخ [الأنفال:49]، أي غرَّ هؤلاء[3] توحيدهم والجريان عليه، فهم مشركون؛ وقيل "الذين في قلوبهم مرض" المشركون صراحا، وقيل المنافقون أيضا، أي [إذ يقول][4] الجامعون للنفاق ومرض القلوب ...

وقال الله ـ جل وعلا ـ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا﴾الخ[التوبة:75-77]، ونفاق ثعلبة هذا ليس بشرك، وقوله في الزكاة: «ما هذه[5] إلاَّ أخت الجزية ما هذه إلاَّ جزية»[6]، فلتت منه غضبا، وهب أنَّه أشرك به، وأنَّه إنكار للزكاة، لكن ندم وجاء بها إلى النبيء ﷺ ولم يقبلها، وإلى أبي بكر وإلى عمر [رضي الله عنهما][7] ولم يقبلاها، وإلى عثمان فلم يقبلها، وفي خلافته مات، لكن إتيانه بها لا يكفيه عن تجديد التوحيد إن ارتدَّ.

وقال الله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة:84]، فهؤلاء عبد الله بن أبي وأصحابه منافقون هم مشركون؛ فإنَّه لا يقال /121و/ للمنافق بالجارحة: "كفر[8] بالله"، بل يقال: "كفر"، أي فسق بدون قولك: "بالله"؛ وأيضا لو كانوا موحِّدين لم ينه عن الصلاة عليهم، وقد قال: «صلُّوا على كلِّ بارٍّ وفاجر»[9].

ومن أين لنا أن نخصَّ المنع بهؤلاء في زمانه ﷺ، ونبيح الصلاة على غيرهم مع أنَّ كفرهم غير شرك؟

وقال في المنافقين: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾ [التوبة:54]، فلمَّا قال: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾ علمنا أنَّهم مشركون أضمروا الشرك، ومنافقون بتستُّرهم بالإسلام ظاهرا.

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيءُ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة:73]؛ فإنَّ الحلاس[10] بن عمرو وله أصحاب على طريقته قال: «لئن كان ما يقول محمَّد [ﷺ][11] حقًّا، لنحن شرٌّ من الحمير»[1]؛ فهذا إنكار للقرآن

---

1) مابين المعقوفين إضافة في ن.

2) في ن: «قبله».

3) سقط من ق قوله: «أي غر هؤلاء».

4) ما بين المعقوفين إضافة في د.

5) في س: «هذا».

6) الطبري، جامع البيان، ج10ص189.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

8) سقط من ق.

9) الربيع، الجامع الصحيح ، ج 3ص 06رقم 776؛ الدارقطني، السنن، ج2ص57 رقم 10.

10) في ي ، ود : " الجلاس"

11) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

والوحي، والمنكر لذلك مشرك حرما، فهم مشركون سرًّا، موحّدون ظاهرا، فلهم اسم النفاق من جهة إظهار الإسلام مع إخفاء الشرك، واسم الشرك[2] من جهة أنّه في قلوبهم؛ فكأنّه قيل: جاهد المشركين المصرّحين بالشرك بالسيف، والمشركين الذين نافقوا بإظهار التوحيد وإخفاء الشرك بإقامة الحجّة والحدود.

وقال: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم﴾ إلى أن قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ﴾ [التوبة:67-68]، أي توعّد الله[3] المشركين المستترين[4] بالإيمان والكفار المشركين صراحا؛ وهذه الآية تحتمل أيضا الموحّد من قلبه المنافق بالجارحة، إلاّ أن قوله: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾ إن[5] كان على عمومه إجمالا شمل النوعين من النفاق، وإن كان المعنى يأمرون بالشرك أو بإنكار رسول الله ﷺ والقرآن، وينهون عن التوحيد والجري عليه[6]، فنفاقهم إضمار الشرك وإظهار التوحيد.

والمنافقون يكذّبون /121ظ/ رسول الله ﷺ في قوله: تفتح الشام والروم والفرس[7]؛ فكيف لا نسمّي مكذّب رسول الله ﷺ مشركا؟ هو مشرك قطعا لذلك، ويزيد له اسم منافق لإظهاره التوحيد مع إضمار الشرك؛ ويذكرون فيما بينهم أمر الشرك ويحذّرون أن تنزّل عليهم سورة تنبّئهم بما في قلوبهم، وفي كلامهم أيضا ما دون الشرك.

وقال الله ﷻ: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ﴾ [التوبة:101]، فمنهم أضمروا الشرك في صحاري المدينة مع أبي بن كعب وأصحابه في المدينة.

وقال الله ﷻ: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُورًا﴾ [الأحزاب:12]؛ فمن أين لنا أن لا نسمّي المكذّبين لله ورسوله في وعده فتح فارس والروم مشركين؟ فهم مشركون قطعا، وزادوا اسم منافقين بإظهارهم الإسلام مع إبطان الشرك.

وقال ﷻ: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ﴾ أي المضمرون[8] للشرك، لقوله ﷻ: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ﴾[الأحزاب: 60-61]، أي في الأمم المكذّبة لرسلهم، وهؤلاء يخبرون أخبار السوء عن سرايا المسلمين، ولو كان مجرّد هذا لكان نفاقا بالجارحة، لكن يخبرون بذلك بغضا للإسلام وأهله.

وقال الله ﷻ: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ﴾ الآية[الأحزاب:73]، وهو شامل للنفاق بالجارحة فقط

---

1) ينظر: عبد الرزاق، المصنف، ج10ص46.

2) سقط من ق قوله: «واسم الشرك».

3) في ق: «توعد لهم»، وفي ن، ود: «وعد الله».

4) في ي: «المستترين».

5) في ن: «فإنه».

6) في ن، وق: «عليهم».

7) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 17ص 306.

8) في م، وع: «المضمرون».

وللنفاق بإضمار الشرك؛ ومن أين لنا أن لا يجوز هذا[1] التعميم؟ أو لا يجوز تفسيره بإضمار الشرك؟[2]

فالمراد بالمشركين بعد هذا المشركون صراحا على هذا الأخير، ونأخذ النفاق بالجارحة فقط من آية أخرى ومن الأحاديث؛ نعم لا مانع من أن يراد هم[3] في الآية المنافق بالجارحة، وندخل المنافق بإضمار الشرك /122و/ في قوله: "والمشركين".

وقال [ـتعالىـ]: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[ع][الحديد:11]، وهذا يشمل المنافق بإضمار الشرك والمنافق بالجارحة، ولا ينافيه[4] قوله: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[الحديد:15]، لأنّ المعنى: ولا من الذين كفروا صراحا؛ ولو فسّرت الآية بالمنافق بالجارحة وأدخل المنافق بإضمار الشرك في الذين كفروا جاز.

ولا مانع من أن نجعل الآية تعني: نشهد عند اليهود أنّك رسول[5] الله، والله يشهد أنّهم كاذبون[6] في ادّعاء الشهادة عند اليهود؛ وهذا نفاق بالجارحة، ولا[7] يضرّ ذلك ما ذكرت، لأنّهم يقولون: لو كان رسول الله لعلم أين نافقه؛ فما المانع من حملها على هذا؟ فيكون نفاقهم إضمار شرك؛ وأمّا كسر "إنّ" وإثبات اللام في خبرها فلا يرجّح ما تقدّم ولا يضعف هذا.

وقال الله ﷻ: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾[المجادلة:16]، جعلوا[8] حلفاهم بأنّهم آمنوا سترة عن[9] دمائهم وأموالهم، بالتلفّظ بالتوحيد، فهم مشركون نافقوا بإضمار الشرك[10]، لئلاّ يقتلوا ويغنموا ويسبوا؛ وقرئ بكسر الهمزة، أي: اتّخذوا توحيدهم وإسلامهم في الظاهر جنّة، وفي قلوبهم إشراك وكفر.

وقال الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ﴾[ع][الحشر:11]. المنافقون في هذه الآية المضمرون للشرك، جعلهم إخوان اليهود في الشرك وما دونه.

---

1) في ن: «هذه».

2) سقط من ق قوله: «ومن أين لنا أن لا يجوز هذا التعميم أو لا يجوز تفسيره بإضمار الشرك».

3) في س: «به».

4) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

5) في ق: «بنبي».

6) في ي، ود: «لرسول».

7) في ق، ون: «لكاذبون».

8) في د: «وما».

9) سقط من ق.

10) في ي: «من».

11) في النسخ: ((التوحيد))، و الذي أثبته من ق، ون و هو صحيح. و في هامش ن: ((قوله بإضمار الخ و نسخة بإظهار التوحيد)) و واضح أن هذا أصح لكن لم نقف عليه في النسخ التي بين أيدينا.

وقال الله ﷻ: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾الخ [المنافقون:1]، فأخبر الله ﷻ بأنه يعلم أنهم كاذبون في دعوى أنهم شهدوا برسالته من قلوبهم، فليس في قلوبهم إيمان به ﷺ بل كفرا فلم لا نسميهم مشركين؟ فإنما أراد الله أن /122ظ/ نسميهم[2] مشركين ومنافقين.

فمن الكفار منافق غير مشرك، ومنهم منافق مشرك، ومنهم مشرك غير منافق.

وقال: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ﴾[الفتح:6]، أي المنافقين والمنافقات بإضمار الشرك وإظهار التوحيد، والمنافقين والمنافقات بغير إضمار الشرك، والمشركين صراحا أو[3] المنافقين والمنافقات بالخارجة، والمشركين بالتصريح بالشرك، أو بإضماره مع إظهار[4] التوحيد.

(إلاّ الإباضيّة) بأنواعها (وفرقة من الزيديّة[5] والحسنيّة) **بالتصغيرو النسب إلى عبد الله ابن الحسين كلب الإباضية، كما هو في كلام أبي عمر و عثمان ابن خليفة (رحمه الله)، و الإستثناء منقطع لأنه لم يرد الإستثناء من الكثير في قوله: " كثير من الأمة".**

(وقد بيّن الله ﷻ المنافقين أنهم أصابوا النفاق بخصال شتى) يذكرها المصنّف بعد، أي بعضها كثرت الهجرة، وإيذائه ﷺ في الصدقات، ومنعها، والتخلّف عن الغزو، والتهاون بالصلاة، وبناء مسجد الضرار.

(وإنما كان أوّل النفاق في أهل القبلة بتركهم الهجرة) من مكّة أو غيرها إلى المدينة قبل نسخ وجوب الهجرة، وهم قد آمنوا وقدروا عليها.

(فسمّاهم الله منافقين) هو (اسم لم يسمّ به أحدا[7] من ملل الشرك،) ولا يخفى أنّه ليس اسما للمؤمنين الموقّن، فلم يبق إلاّ الموحّد بقلبه ولسانه الفاسق بالخارجة، فالمنافق اسم له لا للموقّن، ولا لمن في قلبه[8] شرك، أو في قلبه ولسانه شرك[9].

الجواب: إنّه لا بأس بإطلاق المنافق على الفاسق بالخارجة، وإنّما منعه قوما لا خير، لكن لا مانع من جعل النفاق في مثل هذه الآية على إضمار الشرك وإظهار التوحيد، ويستدلّ بالأحاديث والآثار على ثبوت النفاق للفاسق بالخارجة.

---

1) في ي: «أنه».

2) في ق، وت: «يسميهم».

3) في ق: «و».

4) في ي: «إضمار».

5) في كل النسخ ما عدا س: «الزيدية»، والذي أثبتناه موافق للمعنى المحقق، ينظر: تبصرين، أصول الدين، ص115.

6) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

7) في ي، وس، وت، وق: «أحدا»، والذي أثبتناه موافق للنص المحقق، ينظر: تبصرين، أصول الدين، ص116.

8) أضيف في ق قوله:((و لسانه)).

9) سقط من ق قوله:((أو في قلبه و لسانه شرك)).

فإمّا أن ينكر /123و/ أصحابنا [ـرحمهم الله ـ][1] ما شاع وتواتر من علم المسمّين[2] في القرآن منافقين بما هو شرك، مثل قولهم: "لو كان نبينا يعلم أني نافقه"، و[3] مثل قول منافق: "سحابة مرّت فأمطرت" حين قيل له: ويلك آمن برسول الله ﷺ! ألم تر أنه دعا الله فسقانا؟

قال الله ـجلّ وعلاّ ـ: ﴿وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ﴾[التوبة:74]، أي الشرك، لأنها قول الجلاس بن سويد: «لئن كان محمّد صادقا لنحن شرٌّ من الحمير»، ولا يصحُّ لعاقل أن يقول هذه الكلمة غير شرك، وأسلم بعد؛ ومن ذلك قول بعضهم: إنّ محمّدا يزعم أنه نزل في أصحابنا قرآن، إنما هو قوله وكلامه.

وفي كتاب لأبي الربيع سليمان بن خلف [ـرحمه الله ـ][4]: «من رمى نبيا من الأنبياء بكبيرة من الكبائر فهو مشرك»[5].

و قولهم: يعدنا بفتح الروم و الفرس، و هيهات ذلك أن يكون، بل في القرءان وصفهم بتكذيب الله و (ما وعدنا الله إلا غرورا) "الأحزاب : 12

ولا يمكن لهم[6] ـرحمهم الله ـ ذلك، ولا يقولون بإنكار ذلك، ولا سيّما ما هو قرآن، وهو قوله ـتعالى ـ: ﴿مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُورًا﴾[الأحزاب:12].

وإمّا أن يثبت عندهم ـرحمهم الله ـ أنّ هؤلاء قالوا ذلك الكلام الذي هو شرك، ومع ذلك لا نسمّيهم مشركين، وهذا لا يصحُّ من عاقل، أن يكون المتكلّم بشرك عن نفسه ليس مشركا.

وقال الله ـتعالى ـ: ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[التوبة:45].

بل[7] اختار اسم المنافقين لأنّ معناه أنّهم ليسوا موحّدين كما يظهر لكم، بل أظهروا خلاف ما أبطنوا من شرك، وليس في تسميتهم بمنافقين ما يمنع أن يسمّوا مشركين بقلوبهم، كما يظهر الإشراك أحيانا منهم؛ فإنّ الناس كلّهم اتّفقوا على جواز تسمية الشيء بما فيه.

وإمّا أنه يكون /123ظ/ كلامهم ذلك شركا في نفسه، وليس في حقّهم شركا، ولا يقول[8] هذا عاقل، إذ قالوه

---

1) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2) في ي، ون: «المسمين».

3) سقط من ي، وس، ود.

4) في ق، ون: «ﷺ».

5) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

6) سقط من د قوله: «ومن ذلك قول بعضهم ..... من الكبائر فهو مشرك».

7) في ع: ((يمكنهم)).

8) سقط من ق.

9) في ن: ((يقال)).

عن[1] عمد بلا ضرورة.

ولا يصلح من عاقل أن يدعي[2] من إنسان مشرك اعتبار ما هو شرك[3]، ويعتبر ما هو في ذاته غير شرك، مع أن يسمّي المشرك منافقا لتركه الصلاة، ويعرض عن تركه التوحيد في قلبه.

وإنما علينا أن نثبت ثلاث مراتب: النفاق والشرك والإيمان؛ ولا يضرنا أن نقسم النفاق إلى قسمين: نفاق بإضمار الشرك وإظهار التوحيد، ونفاق بعمل الكبائر دون إضمار الشرك.

وعلينا ألاّ نقول الكبائر كلُّها شرك، أو[4] المعاصي كلُّها شرك، كما تقول الصفريّة.

وعلينا ألاّ نقصر النفاق على إضمار الشرك، كما يقول قوم؛ وأمّا أن نحمل النفاق المذكور في القرآن على إضمار الشرك وإظهار التوحيد، ونثبت النفاق بالخارجة من الأحاديث، فلا بأس بذلك لغة ولا شرعا؛ وفي "حاشية الترتيب" ما يوافق ما قلت[5]؛ رأيته بعد ما قلته بأكثر من أربعين سنة، ومن لم يفهمه[6] عنّي فليفهم عنه ـ رحمه الله ـ، وهو في مختصر الشيخ عبد العزيز [ـ رحمه الله ـ][7] لحاشية الترتيب أيضا[8].

(وفيهم نزل) أي فيمن نافق بترك الهجرة (قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم﴾ ردّهم وبدّدهم ﴿بِمَا كَسَبُوا﴾[النساء:88]،) ليس هذا إجماعا بل قول.

فقد قيل معنى "أركسهم" ردّهم إلى حكمهم قبل من إظهار الشرك بعد ما أخذوه، وتعويدهم على الهجرة بشرك، ولذلك منع أن يرثوا[9] المؤمنين وأن[10] يرثهم المؤمنون.

وقيل هو مشركين لكن حكم الله أن لا يرثوا المؤمنين ولا يرثهم المؤمنون[11].

وقد قيل الآية في قوم تخلّفوا عن رسول الله ﷺ [في][12] يوم أحد[13]، فقال بعض الصحابة بعد الرجوع من أحد:

---

1) في ن، وق: «من».

2) في ق، وت: «يلقى».

3) في ق، وت: «مشرك».

4) في ق، وت: «و».

5) أبو ستة، حاشية الترتيب، ج5ص144 - 145.

6) في ق، وت، وم، وع: «يفهم».

7) ما بين المعقوفين إضافة من ق.

8) سقط من س، ود قوله: «وفي حاشية الترتيب ما يوافق ما قلت .... وهو في مختصر الشيخ عبد العزيز رحمه الله حاشية الترتيب أيضا».

9) في س: «يرث».

10) في ق: «ولا».

11) سقط من ق قوله: " و قيل غير مشركين لكن حكم الله أن لا يرثوا المؤمنين و لا يرثهم المؤمنون."

12) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

13) سقط من ق.

«اقتلهم يا رسول الله، فإنّهم منافقون»، أي نافقوا /124و/ بتوحيد ليس في قلوبهم، وقال بعضهم: «اعف عنهم فإنّهم قد تكلّموا بكلمة الإسلام»[1]، أي اكتفاء بها ولا تعتبر ما قيل عنهم من شرك تولّد عنه التخلّف.

وقد قيل نزلت في قوم أسلموا واستأذنوا رسول الله ﷺ أن يرجعوا إلى مكّة ليأتوا ببضائع تجر فمكثوا فيها، فقيل مؤمنون، وقيل مشركون[2].

وقد قيل في قوم من قريش خرجوا كمينة المتزوّد[3]، ولما بعدوا من المدينة كتبوا إلى رسول الله ﷺ: إنّا على ما فارقناك عليه من الإيمان، ولكن اجتويا المدينة واشتقنا إلى أرضنا[4]، ثمّ ذهبوا إلى الشام في تجر فقال بعض الصحابة: نقتلهم ونغنمهم[5] لأنّهم رغبوا عن ديننا، وقال بعض[6]: لا، فإنّهم على دينكم[7].

وقد قيل[8] في قوم لم يهاجروا من مكّة وكانوا يظاهرون المشركين[9].

وقد قيل في عبد الله بن أبي، في حديث الإفك ورسول الله ﷺ ساكت حتّى نزلت: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ﴾[10].

(**اسم إسلاميٌّ شرعيٌّ**) ذلك اسم ورد في الإسلام والشرع[11]، لمن اتّصف بمخالفة العمل القول، وباختلاف السريرة والعلانيّة، واختلاف المدخل والمخرج؛ فمن أضمر الشرك وأظهر التوحيد فقد خالفت سريرته علانيّته؛ ومن نطق بكلمة الشهادة ولو من[12] قلبه وفعل الكبيرة فقد خالف عمله قوله؛ لأنّ[13] معنى كلمة الشهادة: أن يعبد الله ولا يخالف ما جاء به الرسول ﷺ؛ والأوّل دخل بكلمة الشهادة لفظا، وقد خرج عنها بشرك قلبه؛ والثاني[14] دخل بها وخرج بالكبيرة، فذلك اختلاف المدخل والمخرج.

---

1) الطبري، جامع البيان، ج5ص192.

2) المصدر نفسه، 5ص193.

3) في ع: «المتزة».

4) الطبري، جامع البيان، 5ص194.

5) في ن، وق: «نغلبهم».

6) في ي، ود: «بعضهم».

7) الطبري، جامع البيان، ج5 ص194.

8) سقط من ق.

9) الطبري، جامع البيان، ج5ص193.

10) المصدر نفسه، ج5ص194.

11) في ن: «واشرع».

12) في ع: «ولو من من»

13) في ن: «لأنه».

14) في ع: «والثاني والثاني».

(فهو مأخوذ من النفق، وهو خروج الشيء من حيث لم يدخل. كما يقال: "نفق اليربوع" إذا خرج من غير /124ظ/جانبه) أي من غير باب دخوله، وباب خروجه يرقق سقفه حتى كاد يرى ضوء الشمس، ويسمّى "النافقاء"، فإذا أتي من قبل "القاصعاء" ضرب سقف "النافقاء" برأسه فيخرج مستخفيا عن العيون، فله في حجرته القاصعاء والراهطاء والنافقاء.

(**ونفق هلك**) كذلك الفاسق هالك[2] في دينه، (**ونفقت الدابة ونفق المال هلكا**.

وأوّل ما سبق من الشيطان) إبليس من شرك و[3]نفاق هو (**النفاق**) وأمّا أوّل ما سبق منه مطلقا فالعجب؛ وهو كبيرة في قول، وغير كبيرة في قول، وإنما الكبيرة ما يؤدّي إليه من الكفر، كما نكفّر وقال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[الأعراف:12]، (حين أبى من السجود)ز إباؤه من السجود نفاق، قلت هو شرك لأنه رد على الله عز و جل، قال له:اسجد، فقال لا أسجد، بخلاف فاعل الكبيرة تشهيا فإنه: إما جاهل بحرمتها ولا يعذر، و إما عالم بها و يفعلها، و لا يرد على الله بقول: لا أطيعك.

(ثم دعا إلى عبادته)إلى عبادة نفسه، و ذلك أمره بترك توحيد الله عز وجل، و شرك عبادته، و بعبادة غيره (فصار إبليس شيطانا مريدا) عاتيا ممسوحا من الخير، يريد انه ما اشرك حتى دعا الخلق إلى عبادة نفسه فلزم انه مضت مدة قليلة او كثيرة ثم صار مشركا، بان دعا الجن إلى الإشراك بالله و ان يعبدوه و لما خلق الله بني آدم صار يدعوهم إلى الأشراك،من أشرك حين قال لله ﷻ: لا أسجد؛ اللهمّ اجعل الشيخ تبعورين من أهل السعادة وإيّانا.

(**ومن المنافقين من أصاب النفاق بإيذاء النبيء ﷺ في**) [قسم][4] (**الصدقات، كما قال الله ـتعالى ـ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾** [التوبة:58]، /125و/).

في الصحيحين: نزلت في ذي الخويصرة التميميّ، واسمه حرقوص بن زهير، أتى إلى رسول الله ﷺ وهو يقسم فيئا؛ أي غنائم حنين، فقال: يا رسول الله اعدل[5] فقال رسول الله ﷺ: «ويلك من يعدل إن لم أعدل»[6]، فإن صحّ

---

1)في ن: «لا».

2)في ن: «هلك».

3)في ن: «أو».

4)في ن: «وعبادة».

5)سقط من س، ود:«وذلك أمره بترك توحيد الله ﷻ وترك عبادته وبعبادة غيره».

6)سقط من س، ود.

7)ما بين المعقوفين إضافة من م، وع.

8)تكررت الجملة: «فقال يارسول الله أعدل» في م، وع، وق، وت، وكذا في ي ولكن شطب عليها.

9)البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم 3414، ومسلم في الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم 1064 وليس فيه ذكر حرقوص.

الحديث في حرقوص فقد تاب، ولا يصحُّ أنه ذو الثديَّة الذي ذكر فيه قومنا عنه ﷺ خير السوء.

وحرقوص هو الذي قال فيه رسول الله ﷺ ثلاثة أيام: «أوَّلُ[1] رجل يدخل من هذا الباب من أهل الجنَّة»، ودخل حرقوص فيها أوَّل داخل. وذلك باب المسجد السوق.

وهو الذي دفن[2] ناسًا [ممَّن][3] قتلهم سعدًا، سأل الله أن يدفنه رجل من أهل الجنَّة فلم يزل في تابوت في أيدي[4] ضلاَّل أهل الكتاب يستسقون به إذا أقحطوا حتى فتح أبو موسى الأشعريُّ السوس، أعني سوس الشرق، فوجده في تابوت، فكتب إلى عمر بن الخطاب ﷺ، فكتب عمر إلى أبي موسى أن: مُرْ بدفنه، ولا يشعر به أحد، فبعث أبو موسى حرقوصا ليدفنه، فوجد في التابوت حلَّة فكساها عمر[5] ﷺ حرقوصا [ﷺ][6]، ودفنه حرقوص.

ويروى: «قد جئت وخسرت إن لم أعدل»، وذلك في غنائم حنين، إذ وفَّر لأهل مكة استعطافا لهم، فقال عمر بن الخطاب[7] ﷺ: إيذن[8] لي فأضرب عنقه، فقال رسول الله ﷺ: دعه فإنَّ له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم؛ زاد في رواية: يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم /125ظ/ يمرقون من الدين -وفي رواية من الإسلام- كما يمرق السهم من الرميَّة»[9].

قالوا: وزهير رأس الخوارج، يعني الصفريَّة، ونحن معشر[10] الإباضيَّة الوهبيَّة يرتون من شأن الصفريَّة، لا حلَّ الدماء والأموال بالكبيرة ولا بالصغيرة، إلاَّ ما ورد به الشرع، ولمَّا ظهر من الصفريَّة إحلال الدماء والأموال بالمعصيَّة خرجنا عليهم، وتبرَّأنا منهم؛ وحرقوص خرج[11] عليهم، لو مات قبل أن يظهر منهم ذلك[12].

وقال الكلبيُّ: قال رجل من المنافقين يقال له أبو الخواصر[13]: لم تقسم بالسويَّة، وهو: ألا ترون إلى صاحبكم

---

1) سقط من ق.

2) لم أقف عليه فيما اطلعت عليه من مصادر الحديث.

3) في ن: «دفن فيه».

4) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

5) في د: «أبدي».

6) سقط في س.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

8) سقط من ق، ون قوله: «بن الخطاب».

9) في ع: «إيذن».

10) انظر: البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم 3414؛ ومسلم: كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم 1064.

11) في ق: «معاشر».

12) في ن: «وحرقوه وخرج»، وق: «وحرقوه خرج».

13) سقط من س، و د قوله: «ولما ظهر من الصفرية إحلال الدماء ... قبل أن يظهر منهم ذلك».

14) في ق: «الخواصط».

إنما يقسم صدقاتكم في رعاة الغنم، ويزعم أنه يعدل! فأنزلت هذه الآية.

وقال قتادة: «ذكر لنا أنّ رجلا من أهل البادية حديث عهد بأعرابيّة[2] أتى النبي ﷺ وهو يقسم دها وقسما، فقال: يا محمّد، والله لئن كان الله أمرك أن تعدل فما عدلت، فقال النبي ﷺ: ويلك من يعدل بعدي»[3].

وقال ابن زيد[4]: «قال المنافقون: والله ما يعطيها محمّد إلا من أحبّ، ولا يؤثرها إلا من يهوى، فأنزل الله - سبحانه وتعالى -: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾ [التوبة:58]»[5].

(يطمعوها) ضمّنه معنى "يرجوها" **(منه بتوحيدهم مع المؤمنين ولو)** ثبت **(أنهم مشركون ما طمعوا في الصدقة ولا يرونها)** ثابتة لهم.

الجواب: إنهم لمّا أظهروا التوحيد طمعوا أن يعطوها على حسب ما ظهر منهم من التوحيد مع إضمار الشرك، وإنما لا يطمعون أن يعطوها لو[6] أظهروا الشرك، ولا بأس بحمل الآية على النفاق بالجارحة، فإني لم أمنع ذلك البتة بل أجيز أن تحمل الآية على إضمار الشرك أو على النفاق بالجارحة أو عليهما، حسب /126و/ ما تقبل كلّ آية.

(ومنهم من نافق بمنع الصدقة مثل ثعلبة) تمثيلٌ فعين مهملة، **(وغيره، كما أخبر الله ﷻ عنه)** وقوله: **﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ ـــ آتانا من فضله لنصّدّقنّ﴾ إلى قوله ﴿بما كانوا يكذبون﴾** [التوبة:75-77].

مفعول به لـ"أخبر" لتضمنه معنى قال، كأنه قال: (كما قال الله فيهم و منهم).

وهذه الآية فيه لأن تكون في المنافق بالجارحة، ويناسبه أنه ما لم يقبل صلى الله عليه وسلم صدقته حتى التراب، حتى رأسه مرارا جزعا من ذلك، فإنه يشاهد أنهم كانوا مدركي القلب لم يجزع كل هذا الجزع.

و مثال غير ثعلبة رجل أتى عمر ابن الخطاب(رضي الله عنه)ليأخذ الزكاة منه ومن خالد والعباس و لم يعطه و أما خالد فماله حبس في سبيل الله، وأمّا العبّاس فقد أخذ منه رسول الله ﷺ زكاة عامين.

ومن ذلك ما روي عن الحسن ومجاهد أن: الآية نزلت في ثعلبة ومعتب بن قشير، وهما من بني عمرو بن عوف، جرحا على ملأ قعود، فقالا: لئن رزقنا الله من فضله لنصدقنّ، فلما رزقهما الله بخلا به.

وعن ابن السايب أنّ: حاطب بن أبي بلتعة كان له مال بالشام، فأبطأ عليه، فجهد لذلك جهدا شديدا[9]،

---

1) في ع: «إلى».
2) في س، ود: «بأعرابية».
3) في ن، ود: «يزيد».
4) سقط من س قوله: «سبحانه و».
5) الطبري، جامع البيان، ج10 ص 108
6) في ن: «ولو».
7) في د:((أنه لم لما)).
8) ما بين المعقوفين إضافة من ي.
9) في ن: ((جهد الشديد)).

فحلف: "بالله لئن أتاني الله من فضله -يعني ذلك المال- لأصدقنّ منه، ولأصلنّ"[1]، فلمّا أتاه ذلك المال لم يف بما عاهد الله عليه.

فالآية نزلت في هؤلاء كلّهم، ونفاقهم باخارجة لا بإضمار الشرك؛ وإذ قالت الأشاعرة: إنّ مثل هذا شرك، فقد صاروا إلى مذهب الصفريّة.

وذلك كذبهم المذكور في الآية /126ظ/ خلف الوعد، كما قال المصنف هذه الكلمة وهي "يكذبون" (**بفتحة الذال**) مسكنة الكاف مفتوحة الباء، وبين هذا معنى لو صحّت فيهم كلمة شرك، جواز أن يكون المعنى: يكذبون بإضمار الشرك؛ ولو تبادر الكذب خلف الوعد، لكن لم يثبت عنهم كلمة شرك فنفاقهم باخارجة.

(**ومن ثقّلها**) وضم الباء أوّلها وفتح الكاف بعدها، لم يلزم من تشديده أن يكون [ذلك][2] النفاق بإضمار الشرك؛ بل (**قال:**) بتثقيله (**المنافقون كذّبوا**) بشدّ[3] الذال، (**في الفعل لا في القول**) أي: أنّ تثقيله قول بأنّ المنافقين مكذّبون بالفعل، وهو خلف الوعد، فخلف الوعد تكذيب، كما أنّ الإشراك ممّن أشرك تكذيب، وهذا صحّ لأدلّة [على][4] أنّ هؤلاء المانعين للزكاة غير مضمرين للشرك، ولم يثبت لهم شرك، بخلاف "يكذّبون" في سورة البقرة بالشدّ، فإنّ معه أدلّة الشرك، فحمل على النفاق بإضمار الشرك.

(**وذلك موجود في اللغة غير مستنكر، يقولون: "فلان شالَّ مرتاب في حلفه"**) لم يجتهد فيها، شبيها بمن شكّ في شيء، فلا يجتهد فيه، والخملة والإسراع خلف العدو للقتل أو الأسر أو الجرح، أو التثقيل (**مكذّب في حلفه، ويقال: "كذب الفارس في حربه"**) بالتخفيف والتثقيل، فكلّ من التخفّف والتشدّد يكون في الفعل كما يكون في القول، والتشديد مبالغة؛ وإنّما قلت بالتخفيف والتثقيل في لفظه هذا، ولم أقتصر على التثقيل مع أنّ الكلام فيه، ليكون قد أشار إلى أنّ ورود "كذب" بالتخفيف في الفعل موجب جواز كذّب بالتثقيل في الفعل، فإنّ سبب التخفّف /127و/ للمبالغة في عدم شدّة الحمل، كما قال: (**إذا لم يصدق في حلفه، ولم يُجدّ الفرس في حربه**) بضمّ المثنّاة التحتيّة وكسر الجيم وشدّ الدال ونصب "الفرس"، أي: لم يحمل فرسه على الجدّ في الحرب.

(**وكذا المنافق إذا لم يُمضِ عزيمته**) بضمّ[5] باء[6] "يمض" ونصب "عزيمته"، أي: لم يجعل عزيمته ماضية نافذة، (**ولم**

---

1) في س: «ولأصلين».

2) في ن: «مفتحة».

3) في ن: «بمعنى».

4) ما بين المعقوفين إضافة في م، و ع.

5) في ي، و د: "بتشديد".

6) ما بين المعقوفين اضافة في س.

7) في ي: "يضم".

8) سقط من ي

يُجِدُّ فيها) أي في العزيمة (نفسَه) بضمّ باء[1] "يجد" وكسر الجيم وشدّ الدال ونصب "نفسه"، (حتّى يبذل فيها دمه ونفسه،) أي: حتّى يكون كمن بذل نفسه ودمه في القتال، لشدّة حرصه واجتهاده ولا يخاف الموت؛ فالمنافقون لم يجتهدوا في مضمون كلمة التوحيد من العمل والتقوى، بل قصروا عنهما، كمن حمل في القتال خائفا من الموت، راغبا في أن لا يقتل، مولّيا دبره بقلبه؛ والعامّة تقول: "كذّبت الشاة" -بالتخفيف- إذا كانت في الظاهر سمينة ولمّا ذكّيت تبيّن أنّها هزيلة، ومن نطق بكلمة الشهادة نادرٌ[2] من نطقه الوفاء، فيكذّب نفسه بالفسق.

(ويقولون: "كذب فلان في خبر النذير) بالتخفيف والتثقيل (حتّى أتاه اليقين") بمشاهدة العذاب (إذا لم يجد) بفتح الياء (في الهروب) والشاذّ في الموضعين التخفيف لمناسب قوله: (قال) الشاعر

(بنو[3] عمّه دنيا وعمرو بن عامر ... أولئك قوم بأسهم غير كاذب[4])

"دنيا" و"عمرو بن عامر" قبيلتان حيّتا باسمي أبيهما، و"كاذب" اسم فاعل "كذب" بالتخفيف، أي كاذب في الفعل والوقوع، فبأسهم الموعود به واقع؛ وعكس ذلك كلّه صدق، و"صدق" بالتخفيف والتثقيل في الفعل كالقول، ويقال: "ناقة /127ظ/ مكذب، وكاذب، وكذبت" بالتخفيف والتثقيل، وهي التي يضربها الفحل فتشول، ثمّ ترجع حائلا.

قال الله ﷻ[5]: (ومنهم[6]: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ﴾ ينقصون[7] بأسهم (الْمُطَّوِّعِينَ) المتطوّعين (إلى قوله ﴿جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة:79]،) في وصف المطّوّعين وإلى قوله: ﴿الْفَاسِقِينَ﴾ في ذمّ اللامزين، إذ قالوا: «تصدّق عبد الرحمن بن عوف بأربعة آلاف، وعاصم بن عدي بمائة وسق تمرا[8] رياء، وأبو عقيل بصاع إظهارا لفقره ليعطى، وإنّ الله لغني عن صاعه»[9]، وذلك نفاق باخبارهم، بكلّ لمّا قال: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ علما أنّ في قولهم ما كان.

(ومنهم المخلّفون عن رسول الله ﷺ في الجهاد. ورغبوا بأنفسهم عن نفسه. ﴿وقالوا﴾ قال بعض السلف: لا تنفروا في الحرّ﴾) إلى تبوك للجهاد (وقال الله ﷻ لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾ الآية [التوبة 81].

---

1) سقط من ي.

2) في ي، ون، وم، وق: «تبارا».

3) في ع: «بنو».

4) البيت للنابغة، ينظر: ديوانه، ص 46، نقلا عن موسوعة الشعر العربي، ج1 ص504.

5) في ن: «تعالى».

6) شطب على هذه الكلمة في م، وسقطت في ع، وهي من اللحق، ينظر: تبصرين، أصول الدين، ص119.

7) في ق: «ينعصون»، وفي ي: «يقصوا».

8) في د، و ق: "تمرا" و في د: "تمر".

9) الطبري، جامع البيان، ج10ص196، ابن حجر، فتح الباري، ج8ص332.

10) في ق، ون: "بعضهم".

وعيدا لهم،) منصوب على التعليل، وهذا في عبد الله بن أبي، وقد علمت ما يذكر عنه من شرك. وأيضا قال الله ﷻ: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، ولا يقال: "كفر بالله أو برسوله" إلا لمشرك.

(وقال: ﴿لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾[التوبة:54]،) نفاق هؤلاء، بإضمار الشرك، وفعلوا فعل النفاق بالخارجة أيضا، فمن اطّلع على شركهم أثبت لهم ذلك كلّه، ويدلُّ على إشراك أهل هذه الآية قوله: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾[التوبة: 54]، وقوله ـتعالى ـ فيهم: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[التوبة:45]، ولا يقال لا يؤمن بالله واليوم الآخر للمنافق بالخارجة بل للمشرك صراحا، أو لمشرك القلب.

(وقال: ﴿أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ﴾[الأحزاب:19]، **يعني على الصدقة والجهاد في سبيل الله،**) ونفاق هؤلاء /128و/ بإضمار الشرك، وقيل أن يعنو أحد بشركهم يحكم عليهم بنفاق الخارجة. والدليل على أنهم مشركون قوله ـتعالى ـ: ﴿أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا﴾[الأحزاب:19]، فإنه لا يقال للفاسق: "ما آمن"، ولا: "لم يؤمن"، بل يقال: "آمن ويؤمن"، ولا يقال: "هو مؤمن"، وبعضُ أصحابنا [رحمهم الله] على ذلك كلّه، وعلى أنّه لا ينسب إليه الإيمان بالمعنى المصدري، ولا اسم الفاعل، بل يقال فيه الفعل فقط، وإنما يقال: "لم يؤمن" و"ما يؤمن" للمشرك.

(فبهذا وأمثاله) من فسق الجوارح (سمّاهم الله منافقين، وأخبر عن صلاتهم) بأنهم يوقعونها ولكن كسالا، (وقال: ﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ﴾[التوبة:54]، **والمشركون لا يصلُّون كسالى ولا نشاطى.**)

[و]" الجواب: إنهم يصلُّون ويصومون ويحجُّون، ويفعلون أفعال الخير من فرض ونفل، ليغروا الناس ويوهموهم أنهم[2] مؤمنون مع أنهم مشركون في الباطن.

(وقال: ﴿أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ﴾[الاحزاب:19]، لم[10] يؤمنوا بتركهم ما افترض الله عليهم) أي: انتفى تركهم الواجب إتيانهم، (أي كفروا بذلك) الترك، (وكل ما كفر به الواحد لم يؤمن به أيضا،

---

1) سقط من ق.

2) سقط من ق.

3) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

4) في ق: "وأنه".

5) سقط من ق.

6) في ي: "يوقعونا".

7) في ق: "كسالى" و في د: "كسالا".

8) ما بين المعقوفين إضافة في ق،د،ن.

9) في س: "أنه".

10) في د: "ولم".

[﴿فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ﴾، أي أحبط أجر عملهم في غير ذلك][1]، في هذا التأويل نظر، فإنّ نصّ الآية: ﴿لَمْ يُؤْمِنُوا﴾، ولا[2] بدّ له من متعلّق، فإن قدّر: "لم يؤمنوا بالصلاة" ونحوها، فقد أشركوا بإنكار الصلاة ونحوها، وإن قدّر: "لم يؤمنوا بالنبي" فهم مشركون وأول بالإشراك، وإن قدّر: "لم يؤمنوا بالله" فأشدّ إشراكاً[3]، فذلك نفاق بإضمار الشرك، فأين نفاق الخارج منه؟

وإن أراد أنّ معنى: "لم يؤمن" أنه كفر، كما نؤوّله، والكفر يصدق بفعل الخارجة، فبعيد لأنه لم يقل: "كفروا" حتّى يأوّل[4] الكفر /128ظ/ بكفر الخارجة، بل قال: "لم يؤمنوا"، بل لو قال: "كفروا"، فأيّ دليل يوجب أنّ كفرهم [كفر][5] نفاق؟ مع قيام الدليل أنه كفر شرك، لقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[التوبة:29]، وقوله: ﴿كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾[التوبة:54].

وقد قال لكل ما كفر به الواحد لم يؤمن به أيضاً؛ فنقول: قد كفروا بالله وبرسوله، فمعناه لم يؤمنوا بالله ورسوله، ومن لم يؤمن بالله[6] ورسوله فهو مشرك إجماعاً، وإن أراد الشيخ أنّ قوله: "لم يؤمنوا" معناه: لم يوفّوا، صحّ مع بعد، لعدم ورود يؤمن بمعنى يوفّي في القرآن، وكذا أمن[7].

(والمشركون ليس لهم عمل يقبل، ولا[8] عمل يحبط، كما قال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾[النور:39]،) أي قاع، وهو الأرض المستوية، أو جمع قاع، كجار وجورة.

الجواب: إنهم مع إضمارهم الشرك، يعملون عمل الموحّدين، ترى المؤمنين أنهم موحّدون، فأخبر الله المؤمنين أنّ أعمالهم لا ثواب لهم عليها، لأنهم مشركون بقولهم، فأعمالهم محبطة، لا حسبوا أنها نافعة يأجرون عليها، وأيضاً جاور المنافقون اليهود فقد يوجد في البعث كاليهود[9]، ويتوهّمون أنّ أعمالهم تنفعهم ولو كفروا بمحمّد ﷺ، فأخبرهم الله وغيرهم أنه لا ثواب لهم على عملهم، وإن كفروا بالبعث فمن كفر بالبعث صحّ أنه كفر بالله، كما قال: ﴿أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾ الآية [الكهف:37]، لمن قال: ﴿لَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي﴾[الكهف:36]، أي بعثت بعد الموت[10]، فشكّ في البعث، فقال له: إنك كافرٌ بهذا الشكّ.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

2) في ق: «فلا».

3) في ن: «إشراك».

4) في س: «يؤل».

5) ما بين المعقوفين إضافة في د.

6) سقط من ق قوله: «ورسوله فمعناه لم يؤمنوا بالله ورسوله ومن لم يؤمن بالله».

7) سقط من ق، وفي قوله: «وإن أراد الشيخ أن قوله لم يؤمنوا ... القرآن وكذا أمن».

8) سقط من ب، د، س قوله: "عمل يقبل ولا".

9) سقط من ق.

10) في ب: "الوت".

ولولا نصُّ أصحابنا على أنّ كلّ منافق في القرآن غير مشرك، بل فاسق بالخارجة، لقلنا: إنّ مرادهم أنّه يوصفون بالنفاق لفعل الخارجة، لا لإضمار الشرك، الذي أضمروه[1] مع أنّ هذا غير مسلّم، إذ لا يصحّ لعاقل منصف ألا يسمّيهم /129و/ منافقين لإضمار الشرك أيضا، فإنهم أظهروا غير ما أخفوا، وخرجوا من غير المدخل.

وبقي أنّ الأحياء تابعة للأحكام، فلِمَ لا يحكم عليهم بحكم الشرك[2]، من قتل وسبي وغنم وتحريم نكاح؟

الجواب: إنّ الله أباح له إبقاءهم لئلاّ يتحدّث الناس أنّه يقتل أصحابه، لأنهم في الظاهر أصحابه، وليكثر الإسلام، ويستحلب ولا يضعف، فإنّ لهم عشائر، وربّما حماهم كثير منهم، لو[3] شدّد عليهم، وأبقاهم على حكم التوحيد وهم بحسب الظاهر موحّدون، فتبعت أسماؤهم أحكامهم، وهم موحّدون[4] ولا منزلة بين المنزلتين، فإنهم في الظاهر إمّا موحّدون، وإمّا مشركون، إذ لا واسطة بين التوحيد والشرك، وأيضا ينقضون ما قد يقال عنهم بكلمة الشهادة وإفشائها، مع كثرة حضورهم مع المؤمنين، وبعد تسميتهم منافقين لا بد من دخولهم في إحدى المنزلتين، وهي التوحيد هنا.

(وقال في المشركين: **﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ﴾**[النور:40]،) منسوب إلى لجّة وهو الماء العميق المضطرب (الآية، مع أنّ المنافقين قد أخبر الله عن سرائرهم) فيما بينهم، (وما يخفون في ضمائرهم، بقوله: **﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ﴾** أيها فضحت أسرارهم. **﴿تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾**[التوبة:64]،) قال بعض: «والله لوددت أني قذفت وجلدت مائة، ولا يرى فيّ شيء»، ونزلت الآية في ذلك، وفي أنهم يحلفون على ما يسرّ فيما بينهم، ثمّ يقولون: "عسى الله أن لا يفشي سرّنا"، وهذا "عليهم" للمنافقين، وما نزل على رسول الله ﷺ نزل عليهم، لأنه حكم عليهم، وفي شأنهم، ومغزوّ عليهم، ومحتجّ /129ظ/ به عليهم، وجوز عوده للمؤمنين.

(وقالوا:) قال بعض لبعض، قاله[5] أبي وله أصحاب على ذلك، (**﴿لَا تُنفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ﴾**) من فقراء المهاجرين (**﴿حَتَّىٰ يَنفَضُّوا﴾**[المنافقون:7]،) يتفرّقوا عنه، وغاية "حتّى" لم تدخل، فإنهم لا ينفقوهم إذا انفضّوا، لئلاّ يرجعوا وقولهم: "رسول الله" استهزاء، أو منافقة، أو قالوا: "لا تنفقوا على من عند محمّد" فذكره الله ﷻ باسم رسول الله.

(وقالوا: **﴿مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾**[الأحزاب:12]، أي قالوا: "غرنا الله ورسوله، وكان يعدنا

---

1) في ي: "اظهروه".
2) سقط من ي.
3) في ي: "عليهم بحكم الشرك عليهم".
4) في ق: "ولو".
5) سقط في ق قوله: "فتبعت اسماؤهم احكامهم وهم موحدون".
6) في س: "قال".
7) في د: ((أنه لم لما)).
8) ما بين المعقوفين إضافة من ي.
9) في ن: ((جهد الشديد)).

كنوز كسرى وقيصر، ونحن لا يقدر أحدنا أن يخرج إلى حاجة الإنسان"، من شدّة حصران[1] الأحزاب لهم في المدينة،) وقوله: "من شدّة" الخ، من كلام المصنّف -رحمه الله- لا من كلام المنافقين، لأنّه لم يقل: "من شدّة حصر الأحزاب لنا"، إلاّ إن أراد الالتفات.

وهذا من المصنّف عجيب! كيف لا يعدُّ من قال: ﴿مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُورًا﴾[الأحزاب:12]، مشركا؟ أي خداعا وكذبا، ولا يخفى أنّ من كذّب الله، أو رسوله مشرك.

(وقال في المؤمنين: ﴿وما زادهم إلاّ إيمانا وتسليما﴾ [الأحزاب:22]،) ﴿فأمّا الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا﴾[التوبة:124]، (فأخبر الله عن ضمائر المنافقين وضمائر المسلمين،) وممّا جاء في المنافقين، قوله -تعالى-: (ومنهم[2] ﴿الذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرًا وتفريقًا[3] بين المؤمنين﴾) بأن يكون بعض المؤمنين معهم حميّة، لقرابة أو صداقة أو جوار [و][4] يزل لهم معهم، وقد يصلّي بعض أهل قباء معهم، أو كلّهم في طمعهم (الآية[التوبة:107]،) فعلوا ذلك لأجل مصادّة المسلمين كما قال: (ضرًّا للمسلمين، وحرسا لليهود) النظر، حفظا لهم لئلاّ يهجم عليهم المؤمنون، (وحميّة كانت لهم في الجاهلية،) كانت لهم مع اليهود، فريق من الأوس والخزرج مع طائفة /130و/ من اليهود، وفريق مع أخرى، (واتخاذا للجاه عندهم،) أي عند اليهود، بل فعلوا ذلك لأنفسهم حميّة عن أن يكونوا تابعين لا متبوعين، أكثر من أن يكونوا فعلوا ذلك لأجل اليهود، فيجوز أن يكون هاء "عندهم" للمنافقين لا لليهود، فيشمل[5] كلامه أنّهم فعلوا ذلك لأجل اليهود، ولأجل أنفسهم؛ فمعنى: "واتّخاذ الجاه عندهم" إمساك الجاه لأنفسهم[6]. كما أمسكوه لليهود[7] لعنهم الله.

(وهذا أخبر الله عن المنافقين في كتابه وسنّة رسوله ﷺ) أيضا، لأنّ ما قاله رسول من الله أيضا، وإنّما قال اجتهادا في قول من قال بجهد ﷺ.

(قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كنّ فيه فهو منافق: منّ[8] إذا تحدث كذب،) وفي زيادة لشيء[9]، (وإذا

---

1) في س: «حصران».
2) سقط من د، وس.
3) سقط من ق.
4) في س: «ومن».
5) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وف.
6) في ف: «فشمل».
7) سقط من ق قوله: «فمعنى واتخاذ الجاه عندهم إمساك الجاه لأنفسهم».
8) في ق: " أمسكوا اليهود".
9) سقط من د، و ق.
10) في ي "الشين"، و في د، و ق "شيء".

أؤتمن) على مال، أو بدن أو سرّ (خان، وإذا وعد حلف»[1]) رواه جابر بن زيد مرسلا، ورواه موصولا أنس، قال رسول الله ﷺ: «ثلاث[2] من كنّ فيه فهو منافق، وإن صام وحجّ واعتمر، وقال إنّي مسلم: من إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف[3]، وإذا اؤتمن خان»[4]، ولفظ النسائي والترمذي وأبو داود عنه ﷺ: «أربع من كنّ فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهنّ[5] كانت فيه خصلة من النفاق حتّى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»[6]، رووه[7] عن ابن عمرو بن العاصي وقال ﷺ: «ثلاث من النفاق: البذاء والفحش والشحّ»[8] وليس في ذكر العدد حصر، ولا يتوهّم منه في هذه العبارة حصر.

(ومثل هذا /130ظ/ من الأحاديث عن النبيء ﷺ) والصحابة والتابعين، (كثير في النفاق،) من أنّ كلّ كبيرة دون الشرك نفاق، وهو حقّ، وليس كما قال فإنما: إنّ كلّ نفاق ورد فيما دون الشرك فهو شرك بالنسبة، كما أوّلوا كلّ كفر ورد في غير الشرك بالشرك نفسها، وهو خطأ

لكن لا نسلّم ما شهر في المذهب أنه لا يطلق لفظ النفاق على إظهار التوحيد وإضمار الشرك، وإنّ في ذلك إظهار غير ما أخفى، والخروج من غير المدخل، بل يطلق على ذلك وعلى الفسق بالخارجة مع توحيد القلب، والنوعان في القرآن كما مرّ بيانه.

(وليس هو) أي النفاق (كما قال من قال: إنّ النفاق إظهار التوحيد وكتمان الشرك).

الجواب: إنّهم أخطأوا في هذا التخصيص، وأمّا كون إضمار الشرك وإظهار التوحيد نفاقا، فلا بأس به دون حصر، بأن يزاد عليه أنّ فعل الكبيرة مع التوحيد قلبا ولسانا نفاق أيضا.

(وجعلوا النفاق شركا لا يتمّ إلاّ بالتوحيد).

الجواب: إنّهم لم يجعلوا النفاق شركا يتمّ بالتوحيد، بل جعلوا إضمار الشرك وإظهار التوحيد نفاقا، لأنه خروج من غير المدخل، وإخفاء خلاف ما أظهر [هو النفاق][9].

---

1) في س، ون: «أخلف»، وينظر تخريج حديث فيما سبق، ص 174.

2) سقط من ق.

3) في ي، وق: «خلف».

4) قال الهيثمي: «رواه أبو يعلى وفيه يزيد الرقاشي وهو ضعيف»، الهيثمي، مجمع الزوائد، ج1ص107، 108.

5) في ع، وس: «منهم».

6) انظر البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، رقم34، والترمذي، الجامع الصحيح، ج5ص19 رقم 2637، والنسائي، سنن المجتبى، ج 8ص 116 رقم5020، أبو داود،سنن أبي داود،ج4ص221رقم4688.

7) في ي،وس،ون: "رواه".

8) ينظر الدارمي،السنن،ج1ص139رقم509، المناوي، فيض القدير، ج3 ص308.

9) ما بين المعقوفين إضافة من ع، و في ي،م : "النفاق هو".

(**ولم نعلم شيئا يكون مثل هذا**)، وهو أن يقال[1]: شيء لا يتمُّ إلاّ بضدّه وخلافه[2]، (**لا يتمُّ أحدهما دون الآخر**)[3]، لا يتمُّ الشرك المضمر إلاّ بضدّه وهو التوحيد، فإنّ الشرك المسمّى نفاقا ضدُّ التوحيد كالشرك الصريح.

فيه أنّهم لم يقولوا: إنّ النفاق نفس الشرك، بل قالوا: النفاق إظهار التوحيد وإضمار الشرك[4]، ولا بأس بذلك، وإنّما أخطأوا في حصر النفاق في ذلك، إذ لم يريدوا إليه فعل الكبيرة بلا إضمار شرك.

ولا بأس بإثبات شيء لا يتمُّ إلاّ بضدّه، كما أنّ أصحابنا /131و/ [رحمهم الله][5] يقولون: لا يتمُّ النفاق الذي هو الخيانة إلاّ بضدّه الذي هو النطق بكلمة الشهادة، المتضمّنة للوفاء، فلا يصحُّ عندهم أنّه منافق إلاّ إذا اعتقد كلمة الوفاء ونطق بها، وهي كلمة الشهادة.

وأيضا القول[6]: لا تضادّ بها في المعنى، بل في اللفظ فقط، فإنّ قومنا يعترفون بأنّه لا توحيد في قولهم، وإنّما يضادّ ويخالف لو كان في قولهم، وإنّما يضادّ المعنى معنى آخر، لا لفظ ليس معناه مضادّا، بل كلّ ضدّ ليس بضدّ، ولكن لم يرد المصنف ـ رحمه الله ـ ونقل عنه ـ بنى هذه الكثرة في الأضداد اللغويّة بل أراد الأحكام، جزاه الله خيرا عنّي عنهم وعنه.

مأثوا (**هينا عظيما**) أو قالوا هينا عظيما، كذبا عظيما، لا مين[7] في ذلك في ذاته، بل في التخصيص المذكور.

(**وفي أحكام الله [تعالى][8] ورسوله في[9] المنافقين ما بيّن وثبت أنّهم موحّدون وليسوا مشركين**)، بل بعضهم موحّد وبعضهم مشرك، كما مرّ بيانه، ومثل بتعلة[10] وتعلة موحّد، ومثل ممن[11] يقول[12]: ﴿مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾[الأحزاب:12]، ومن يقول ليس رسولا مشرك.

(**وفيهم نزلت الحدود**) بل رجم يهوديًّا ويهوديّة أيضا، وأنفذ أحكاما في المشركين، ولا حصر للأحكام في

---

1) في ي: «يقول».

2) يتكرر في ق قوله: «لا يتم إلاّ بضده وخلافه».

3) سقط من ق في قوله: «لا يتم إلاّ بضده وخلافه لا يتم أحدهما دون الآخر».

4) سقط من ق في قوله: «بل قالوا النفاق إظهار التوحيد وإضمار الشرك».

5) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

6) في ق: «يقال».

7) سقط من ق.

8) في ص: «عين».

9) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

10) سقط من ق.

11) في ت: «عد بلعة».

12) في النسخ ماعدا ع: «عد من».

13) في ي: «عد من يقول ما يقول».

الموحِّدين؛ وقد قفأ عين من أظهر الشرك بعد إحقانه قصاصا من[1] قتلهم عين الراعي المؤمن، وقتلهم قصاصا من قتلهم إيّاه[2]، كلّ هذا القصاص نصّ من العلماء، وقد قال أصحابنا [رحمهم الله] في قوله -تعالى-: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾[المائدة:33]، أنه شمل المشركين وغيرهم، إلاّ أنه خصّ التصليب بهم، (بالسياط) في رق غير الحصن، وفي شرب /131ظ/ المسكر، وغير ذلك. (وقطع يد السارق، والرجم والقذف والقتل، إن لم ينتهوا عن إظهار نفاقهم، ويتركوا ما به ضلّوا وزلّوا).

لله أن يفعل ما يشاء، ليس ممنوعا أن يكونوا مشركين أباح الله لنبيه ﷺ إبقاءهم مع المسلمين، لإظهارهم كلمة الشهادة، فيدخلون المساجد حتّى المسجد الحرام، ويكونون في الصفّ في الصلاة، لإظهارهم كلمة الشهادة، وتسُرُّهم بها وأمور الإسلام، ودعوى أنها عن قلوبهم.

ثمّ إنه ليس المشرك لا يرحمُ، وليس لا يجلد، وليس لا يقطع، كلُّ ذلك يقع في المشرك إذا حاربا، وإذا كان محاربا فقتله يأتي على كلّ[3] ذلك.

وأنت خبير أنّ[4] النفاق لا يختصُّ بإضمار الشرك، وتخصيص قومنا النفاق بذلك خطأ، وتأويلهم كلّ نفاق ورد في نصّ الخارجة بالتشبيه بالنفاق بإضمار الشرك تكلُّف بلا داع، قامت الأدلّة على بطلانه.

قال جابر: «قال رسول الله ﷺ: «من[5] قال "لا إله إلاّ الله" كلمة[6] ألّف الله بها بين قلوب المؤمنين، فمن قالها[7] وأتبعها بالفجور، فهو منافق»[8]؛ أي: لم يضمر الشرك أو أضمره؛ ومن أين لقومنا أن خصُّوه بمن أضمر الشرك؟ ومن أين لأصحابنا أن يخصُّوه بمن لم يضمره؟

قال جابر بن زيد -رحمه الله- عن حذيفة: «منافقوكم أشدُّ من المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، فقيل له: لم ذلك يا أبا عبد الله؟ قال: أولئك كان ذنبهم مغفورا وحسناتهم مقبولة»[9]؛

---

1)سقط من ق .

2)البخاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، رقم 231؛ ومسلم في القسامة، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم 1671.

3)ما بين المعقوفين إضافة من ق.

4)في ي: «كله»، وفي س: «بأن كله على ذلك».

5)في ق: «بأن».

6)سقط من ق .

7)كذا في كل النسخ، والصحيح كما في الربيع: «ومن قالها».

8) الربيع، الجامع الصحيح، ج4ص10 رقم924، والنص فيه: «فمن قالها وأتبعها بالعمل الصالح فهو مؤمن، ومن قالها وأتبعها بالفجور.....».

9)في ي: "من".

10)ينظر ما سبق، ص 177.

أراد حذيفة ﷺ أنّ المنافقين الذين شهروا على عهد رسول الله ﷺ أضمروا الشرك، فلو تابوا بالتوحيد من قلوبهم لغفرت ذنوبهم، ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: 38]، بخلاف المنافقين بعد ذلك، /132و/ فإنهم لم يضمروا الشرك، فلا تغفر ذنوبهم إلاّ بردّ تباعات الخالق والمخلوق، فأنت حذيفة نفاقين: نفاقا بإضمار الشرك، ونفاقا بفسق الجارحة، ولو أضمر بعده ﷺ إيمان شركا وأظهر توحيدا وتاب من شركه لغفرت ذنوبه، وقد وقع ذلك، أخبرني إفرنجي: إنّي كنت[1] في عامر أصلّي إماما لهم[2]، وأنا على دين النصارى[3]، وقد تبت الآن من الشرك، فما حالي؟ قلت: لا تباعة عليك، إن تبت من دين[4] النصرانية.

ويبعد أن يقال: مراد حذيفة أنّ المنافقين على عهد رسول الله ﷺ لا يظلمون أحدا في مال ولا بدن ولا عرض، فتغفر ذنوبهم بمجرّد التوبة إلى الله ولم يضمروا الشرك؛ لأنّا لا نسلّم ذلك، بل يظلمون الناس بالبهتان والغيبة والضرب وأخذ أموالهم، كما هو في قصصهم.

ويبعد أن يراد أنّ المنافقين بعده ﷺ مبتدعون يرون الباطل حقًّا فلا يتوبون، لأنّ الحديث لم يخص المبتدع، وأكثر النفاق بلا بدعة، لأنه كثرت الكبائر [في][5] المبتدع وغيره، كترك الصلاة والغيبة والنميمة[6].

وقال عامر بن زيد -رحمه الله-: «إنّ رجلا قال لحذيفة ﷺ: النفاق اليوم أكثر، أم إذ كان على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: سبحان الله، هو اليوم أكثر، هو اليوم أشدّ»[7].

ولا يخفى أنّ المنافقين الذين هم أكثر بعد رسول الله ﷺ ليسوا مضمرين الشرك من التوحيد، ونفاقهم إنما هو بفسق الجارحة، فبطل قول[8] المخالفين: إنّ النفاق يختصّ بإضمار الشرك وإظهار التوحيد، وتقدّم قول جابر للحجّاج: «إنّ الآية النالثة [من سورة البقرة][9] فيك وفي /132ظ/ أصحابك»[10]، ومعناه: إنّ الآية نزلت في

---

1) سقط من ي.

2) في ي: «بهم إماما».

3) في ن، وق: «النصرانية».

4) في ي، وت: «ذي»، وفي ق: «ذي».

5) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

6) سقط من د قوله: «وقال إلى مسلم من إذا حدث كذب وإذا وعد خلف وإذا أؤتمن خان .... وأكثر النفاق بلا بدعة لأنه كثرت الكبائر في المبتدع وغيره كترك الصلاة والغيبة والنميمة».

7) الربيع، الجامع الصحيح، ج4 ص11، رقم 932.

8) سقط من ق.

9) ما بين المعقوفين إضافة في ن، و د.

10) [ينظر ما سبق، ص 489.

المشركين[1] المضمرين للشرك المظهرين للتوحيد، وإنك يا حجّاج لا حق لها في النفاق، ولو لم تضمر الشرك.

وقال جابر بن زيد ـرحمه الله ـ: «عن رسول الله ﷺ: لا تقوم الساعة حتّى يسود كلُّ أمّة منافقوها»[2]، ولا يخفى أنّ هذا في الأئمّة الجورة من أهل التوحيد بلا إضمار شرك؛ فمن أين للمخالفين أن يخصّوا المنافق بمضمر الشرك المظهر للإيمان؟

قال ﷺ: «أكثر منافقي[3] أمّتي قرّاؤها[4]»، ولا يخفى أنّ هذا في غير إضمار الشرك.

قال جابر بن زيد: «إنّ رجلاً[5] قال لحذيفة: يا أبا عبد الله، ما المنافق؟ قال: أن تتكلّم بالإسلام ولا تعمل به»[6]، وهذا ظاهر في النفاق بمعنى الخارجة، لأنّ السائل عن مضمر للشرك[7]؛ فمن أين لقومنا[8] ذلك التخصيص؟ وإلاّ فلا أقلّ من أن يريد حذيفة [ﷺ][9] عموم النطق بالإسلام وعدم العمل به، لم يضمر الشرك أو أضمره[10].

وقال جابر بن زيد ـرحمه الله ـ: «بلغني عن أبي عبيدة بن الجراح [ﷺ][11] عن النبيء[12] ﷺ: ما أخاف عليكم بعدي مؤمنا ولا كافرا ـأي مشركاـ أمّا المؤمن فيحسبه إيمانه، وأمّا الكافر فقد أذلّه الله [بكفره][13]، ولكن أخاف عليكم من منافق عالم اللسان جاهل[14] القلب، يتكلّم بما تعرفون، ويفعل ما تنكرون»[15]، ولا يخفى أنّ المتبادر في الحديث النفاق بالخارجة مع توحيد القلب، لقلّة إضمار الشرك بعده، وكثرة الموحّدين الفسقة.

---

1) كتب الناسخ في ق، ود: «بعده منافقين».

2) الربيع، الجامع الصحيح، ج4ص11 رقم935.

3) في ن، وق: «منافق».

4 ينظر تخريجه فيما سبق، ص 176.

5) سقط من ق، ود قوله: «أن رجلا».

6 ينظر ما سبق، ص 177.

7) في ي، ود: «الشرك».

8) في ع: «فمن لقومنا».

9) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

10) في ن: «أضمره».

11) ما بين المعقوفين إضافة من ق.

12) في ن: «رسول الله».

13) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

14) في ع: ((جاهل)).

15) الربيع، الجامع الصحيح، ج 4ص 11رقم 935.

قال جابر بن زيد: «قال رسول الله ﷺ: إنّ المختلعات والمنتزعات من المنافقات»[1]، أي[2] المختلعات بلا بأس[3] منافقات، كما صرّح به البخاري[4]. والمنتزعات الطالبات لمفارقة أزواجهنّ بطلب /133و/ الطلاق، أو سوء[5] العشرة، ليطلقوهنّ[6]، أو نحو ذلك، فجعل الافتداء من الزوج بلا بأس من الزوج نفاقا، وذلك فسق جارحة بلا إصرار شرك.

قال جابر بن زيد -رحمه الله-: «عن عمر ﷺ: غلبني المنافقون حياتة، أمَا والله، لولا حياتهم ما أثرت على الناس غيرهم، ولخلّيت بين المسلمين وبين عبادة الله»[7]، ولا يخفى أنّه أراد الموحّدين الفسقة، يرى فيهم حذاقة[8] وفصاحة وفطنة واحتيالا في الأمور، وقوّة عليها، ولم يرد من أضمر الشرك وأظهر التوحيد، لقلّة ذلك على عهده جدًّا أو انتفائه.

وأمّا قول جابر بن زيد: «كيف لا أخاف النفاق، وقد خافه عمر؟»[9]، فهو محتمل لأن يريد أنّه خاف أن تكون فيه خصلة شرك، أو خصلة فسق غير شرك، فهو إثبات للنفاق بنوعيه: نفاق الفسق، ونفاق إضمار الشرك.

وكذا قوله ﷺ: «ثلاثة لا يستخفّ حقّهم إلاّ منافق: حامل العلم، وذو الشيبة، وإمام العدل»، رواه جابر بن زيد[10]، وهو قابل للنوعين.

وكذا روايته عنه ﷺ: «خصلتان لا تجتمعان في منافق: حسن سمت، وفقه في سنة»[11].

وكذا روايته عنه ﷺ: «المنافق إذا أصبح فهمه[12] بطنه وفرجه ويداه»[13].

قال ابن أبي مليكة: «أدركت ثلاثين من الصحابة، كلّهم يخافون النفاق على أنفسهم، ما منهم من أحد يقول:

---

1) ينظر تخريجه فيما سبق، ص 176.

2) سقط من ع.

3) في ي: «لباس».

4) لم نقف عليه في البخاري، والذي فيه هذه الإضافة هو نص الطبري في حديث: «أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير بأس حرم الله عليها رائحة الجنة»، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج2ص467.

5) في ي، ود: «سوء».

6) سقط من ق قوله: «أزواجهن بطلب الطلاق أو سوء العشرة ليطلقوهن».

7) الربيع، الجامع الصحيح، ج4ص11 رقم930

8) في ص، ول، وم، وع: «حذقه».

9) الربيع، الجامع الصحيح، ج4ص10 رقم929.

10) المصدر نفسه، ج4 ص10 رقم 927.

11) ينظر تخريجه فيما سبق، ص 177.

12) في د: "فهمه"، و في الهامش كتب: "قوله فهمه في نسخة همه".

13) الربيع، الجامع الصحيح، ج4 ص10 رقم 925.

إنه على إيمان جبريل وميكائيل»[1]، أي لا يتوهّم[2] أحد أنه لا يدخله نفاق كما لا يدخل جبريل وميكائيل، أي يخافون حدوث شرك ما في قلوبهم، أو حدوث كبيرة ترسخ.

وعن الحسن البصري: «ما خاف النفاق إلاّ مؤمن، وما أمنه إلاّ منافق».

والكبيرة /133ظ/ ولو بلا رسوخ نفاق يثاب[3] منه، وتصدر ولكن يشتدّ خوفهم من الرسوخ.

وفي الأثر: «تغير الأصرار والتشاغل عن التوبة».

وذكر ابن حجر في كلام ابن أبي جمرة المذكور أنفا، أنه جزم بأنهم كانوا يخافون النفاق في الأعمال. فهذا نصٌّ من ابن حجر على ثبوت النفاق بفسق الجارحة ولو لم يتصر الشرك، قال: «ولم ينقل عن غيرهم خلاف ذلك، فكأنّه إجماع -أي وقوع النفاق بالعمل ولو بلا إضمار شرك قال:- وذلك أنّ المؤمن قد يعرض له في عمله ما يشوبه، مما يخالف الإخلاص، ولا يلزم من خوفهم من ذلك وقوعه منهم، فإنّ ذلك على سبل المبالغة في الورع والتقوى[4] -رضي الله عنهم- وقال ابن بطال: «إنما خافوا، لأنه طالت أعمارهم حتّى رأوا من التغيُّر ما لم يعهدوه، و لم يقدروا على إنكاره[5]، فخافوا أن يكونوا داهنوا[6] بالسكوت»[7]، انتهى كلام ابن حجر في "فتح الباري شرح البخاري"[8]، وهو شافعي[9]، وابن بطال معربٌ[10]، وكذلك أنت في "شرح الجامع الصغير"[11] النفاق بالجارحة.

وليس في إثبات النفاق بإضمار الشرك فقط هدم قاعدة الخوف، و لا تسهيل،لأنهم أثبتوا للفاسق بالجارحة إسم ضال،وفاسق،و كافربنعمة، و ربما قالوا منافق بالجارحة.

وقد ذكر الشيخ إسماعيل ما نصه:" ولا يستحيا تصرفه.. أي تصرف النفاق..في الوجهين جميعا .

أي نفاق إضمار الشرك ونفاق "الفسق بالجارحة".

---

1) ينظر ما سبق، ص 176.

2)تكرر في ص قوله: «أي لا يتوهم».

3)في ي وم، وق، ون: «يثاب».

4)سقط من ص قوله: «والتقوى».

5)سقط من ق.

6)في د: «داهنوا».

7)ابن حجر، فتح الباري، ج1ص111.

8) في ي : "شافع"، و في ق " الشافعي".

9)المناوي، فيض القدير، ج 1ص63.

10)سقط من ق قوله " في الوجهين جميعا أي نفاق إضمار الشرك و نفاق".

ومن سمّى المشرك مؤمنا أو موحّدا أو كليهما، أو المؤمن أو الموحّد أو كليهما مشركا[1]، أو المشرك منافقا، أو المنافق مشركا أو مؤمنا أو كليهما، أو المؤمن منافقا؛ إسقاطا لأحد الأقسام المذكورة في القرآن أشرك.

ومن سمى صاحب الكبيرة الذي لم يضمر الشرك مؤمنا، أو مسلما وأراد أنّ[2] التوحيد /134و/ بلا عمل ولا تقوى يكفي، فهو هالك؛ وإن أراد مؤمن أو مسلم أنه موحّد، ولم يرد أنّ التوحيد يكفي، فلا بأس؛ فكثيرا ما يقع في عبارة أصحابنا [رحمهم الله] اسم مؤمن أو مسلم، بمعنى مطلق[3] الموحّد، وفي أو لم يوف.

وإن سمّى مضمر الشرك موحّد اللسان[4] مشركا منافقا موحّدا، فلا بأس؛ بمعنى مشرك القلب، موحّد اللسان، منافق بإظهار خلاف ما أبطن.

ومن أقرّ أنه يعتقد تعدّد الآلهة وهو كاذب في إقراره مشرك عندنا، منافق عند الله.

وسمّى عيسى بن عمر وأحمد بن الحسين[5] من قال: "لا إله إلاّ الله" ولم يؤمن برسول الله [ﷺ][6] منافقا، ولو يهوديًا وهلكا بذلك، وكفرا بذلك كفر نفاق، ولم يُحكّم بشركهما لتأوّلهما وإلحاقهما الإيمان برسول الله ﷺ، وإلحاقهما به؛ ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

---

1)في ص: «مشرك».

2)سقط من ي.

3)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

4)في ي: "إطلاق".

5)في ص: "موحدا باللسان".

6)في ي: "الحسن".

7)مابين المعقوفين إضافة من ي.

[الأصل السادس

لا منزلة بين المنزلتين]

(**الأصل السادس**) وحاصله الردُّ على من لا يسمّي صاحب الكبيرة كافرًا وأن "لا منزلة بين المنزلتين". لكن من أين لأصحابنا أن لا يطلق لفظ الإيمان إلاّ على الوفاء؟

وإنّما يفسّر بحسب المقام، ففي مقام الوفاء يفسّر به، وفي غيره يطلق، وقد جاء إطلاقه على الأفراد، كما روي: «إن الإيمان بضع وسبعون جزءًا، أدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1].

(**وذلك أنّ معناهم**) أي مَعْنَيْهم (**لا منزلة بين[2] الإيمان والكفر**) لأنّ الإيمان معناه التوحيد والوفاء معًا، لا التوحيد فقط، والكفر يشمل كفر الشرك وكفر النفاق؛ ولا منزلة بين التوحيد والشرك، لأنّ التوحيد يشمل توحيد المؤمن وتوحيد المنافق؛ ولا منزلة بين الشكر والكفر، لأنّ الشكر الوفاء، والكفر شمل النفاق والشرك؛ ولا بين الإيمان والفسق.

وصحّ أنّ بين /134ظ/ الشرك والنفاق منزلة، وهي الإيمان؛ وبين الإيمان والنفاق منزلة، وهي الشرك؛ وبين الشرك والإيمان منزلة، وهي النفاق.

وفي النسخ: «وذلك معناهم لا منزلة بين المنزلتين» أي بين الإيمان والكفر»، ومراده أنّ معنى قولنا: "لا منزلة بين المنزلتين" هكذا لفظًا محملاً، هو قولك: "لا منزلة بين المنزلتين مفسّرًا بأن لا منزلة بين الإيمان والكفر"، وصحّ أن بين الشرك والشكر منزلة هي النفاق، وبين الشكر والنفاق منزلة هي الشرك.

(**وهما ضدّان كالأضداد [كلّها][3]**. شبه الحركة والسكون والحياة والموت) بناء على أنّ الضدّين تعمّ النقيضين، لا يجتمعان ولا يرتفعان، [و][4]هو اصطلاح الفقهاء والمتكلّمين، ولكن يجتمع الضدّ المطلق، وهو ما لا يجتمع مع غيره تارة، ويرتفع تارة، كالإيمان والشرك، لا يجتمعان ويرتفعان[5] في المنافق؛ ويتضادُّ المؤمن والكافر، والموحّد والمشرك، والمطيع والعاصي، والضالُّ والمهتدي، والبارُّ والفاجر، والوليُّ والعدوُّ، والصالح والفاسق؛ والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ والخلافان يجتمعان ويرتفعان كالحلاوة والبياض.

---

1) مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، رقم 35.

2) في ن إضافة قوله: «المنزلتين: أي بين»، وسيذكره المؤلف على أنه اختلاف نسخ المتن.

3) سقط من ق قوله: «مفسرا بأن لا منزلة بين الإيمان».

4) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

5] سقط من ي.

6] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

7] في ي: "يرتفعان".

(وقد اجتمعت الأمّة في أصلهم) أي إجمال الكلام (على أنّه من ليس بمؤمن فهو كافر) لكن مؤمن بمعنى موقنٌ، وكافر بمعنى منافق أو مشرك، [هذا][1] مذهبنا، وأمّا الأشعريّة فكافر عندهم مشرك، ومؤمن موحّد[2] موقنٌ، أو غير موقنٌ، وهذا خروج عن ذلك الأصل بالتأويل (لقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن:2]) هذا وما بعده على التفسيرين، ولا حصر في الآية، لكنّه مراد كما في قوله: (وقوله: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[الإنسان:3]) شاكرا بالوفاء وكفورا[3] بنفاق أو شرك عندنا، أو شاكرا بالتوحيد مع الوفاء أو دونه، وكفورا مشرك عند الأشعريّة، وهو تفسير باطل، كيف يسمّى من بارز الله بالكبائر شاكرا؟ /135و/ ومنعت المعتزلة تسمية صاحب الكبيرة كافرا.

(وقوله [عليه السلام][4] عن سليمان عليه السلام: ﴿لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ﴾ بالوفاء (أَمْ أَكْفُرُ﴾[النمل:40]) بنفاق أو شرك.

(وقال)[5] بكسر اللام مضارع "قال" بفتحها، وكذا في المواضع بعد، ويجوز أن يكون فعلا ماضيا عطفه على محذوف، أي: "قال ذلك وقال" (﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ الآية[هود:105]) وبدّل الأسلوب في العبارة لأنّ ما في هذا في الأسماء باعتبار معانيها، وهذا باعتبار ما ترتّب على معانيها، من سعادة وشقاوة، وضلال وهدى، وابيضاض وجوه واسوداد وجوه، وإسفار[6] وجوه وكلوح وجوه، وليس فيهنّ ذكر اسم الكفر.

(وقال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ﴾ خلقكم أوّلا (تَعُودُونَ) بعد الفناء أحياء، كأوّل مرّة، ولا دليل في هذه الآية وما بعدها، فالأولى أن لا يذكرهنّ، لأنّه لم يذكر فيهنّ اسم الكفر، والباب للتسميّة بالكفر، إلاّ أنّهنّ ناسب ذكرهنّ أنّ النار بالكفر، وكلّ داخل[7] لها كافر[8].

(﴿فَرِيقًا هَدَى﴾) عصم في الدنيا، فيعود إلى الله في الآخرة على العصمة والسعادة، (﴿وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾[الأعراف:29-30]) في الدنيا، فيعودون إلى الله ﷻ على[9] مقتضاها، كما قال ([يعني][10] سعداء وأشقياء، وقال: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[آل عمران:106-107].

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

2) في ن: «هو موحّد».

3) في م، وق: «كفورا».

4) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وت.

5) في س: «عليه»، وسقط من ق قوله: «عن سليمان عليه السلام».

6) بياض في هذا الموضع من ع.

7) سقط من س.

8) في س: "إسفار".

9) في س: "وكل من دخل".

10) في ي: "كفار".

11) في ق، و ت: "عن".

12) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

وقال في موضع آخر) يريد - رحمه الله - أنه ذكر هذا البياض وذلك السواد المذكورين في هذه الآيات في آية أخرى على طبقهما في هؤلاء الآيات، ولذلك زاد قوله: "في موضع آخر" **(﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾[عبس:38-42]، ومثل هذا كثير في القرآن، وفي سنّة رسول الله ﷺ، وفي لغة العرب).**

فالقرآن والسنّة واللغة متطابقة[1] **(على أنّ من ضيّع شكر نعم الله كفر نعمته)**، ومن ضيّع شكر نعمة أحد فقد كفر نعمته، /135ظ/ **(وذلك موجود في أشعارهم، قال شاعرهم:**

لَبِّثت عمرا[2] غير شاكر نعمتي ... والكفر مخبثة لنفس المنعم)

البيت لعنترة من قصيدة طويلة[3]، ذكرها كلّها في "شرح شواهد الوضع"، **(وفي خطبهم)** للمتجمعين[4] **(ومخاطبتهم)** سائر كلامهم فيما[5] بينهم.

ومن السنّة قوله ﷺ لمن قال: يجب علينا الحج في كل عام؟ «لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما قمتم، إذا لكفرتم»[6].

وعنه ﷺ: «ألا لا ألفينكم رجعتم بعدي كفّارا، يضرب بعضكم رقاب بعض على الدنيا»[7].

وقال: «ليس بين العبد والكفر إلّا تركه الصلاة»[8]. فسمّى الكسالَ كفرا.

واعلم أنّ المتقابلين أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة، فإمّا أن لا يكون[9] أحدهما سلبا للآخر، أو[10] يكون، والأوّل إن لم يعقل كلٌّ منهما إلّا بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان، وإلّا فضدّان.

فالضدّان متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر، ولا يتوقّف تعقّل كلٍّ منهما على صاحبه، وهما يسمّيان ضدّين مشهورين.

وقولنا: "من جهة واحدة" لإدخال المتضائفين كالأبوّة والبنوّة العارضين لزيد من جهتين.

وقد يشترط في الضدّين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض، فإنّهما متخالفان متباعدان في الغاية، دون الحمرة والصفرة، إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد، فيسمّيان بالمتعاندين، والضدّان هذا[11] المعنى يسمّيان بالحقيقيين، فإن اعتبر في تقسيم المتقابلين إلى الأقسام الأربعة

---

1) في ي: «مطابقة»، وفي ق، ون: «مضطربة»، وسقط من ص قوله: «فالقرآن والسنة واللغة متطابقة».

2) في ي: «عمرو».

3) وهي معلقته؛ ينظر: عنترة، ديوان عنترة، قصيدة رقم 18، ص214.

4) في ن: «المجتمعين».

5) في ص: «فيها».

6) ينظر ما سبق، ص 184.

7) ينظر ما سبق، ص 184.

8) ينظر ما سبق، ص 184.

9) سقط من د قوله: " و من سمى المشترك مؤمنا أو موحدا أو كليهما أو المؤمن أو الموحد أو كليهما مشتركا... واعلم أن المتقابلين لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة فإما أن لا يكون".

10) في ق : "و".

11) في ق ،و ن :"و بهذا".

التضادُّ المشهوريّ الشامل للتعاند [فذاك][1]، وإن اعتبر الحقيقيّ وجب جعل المتعاندين قسما خامسا.

قال الحكماء: وقد يلزم أحد الضدّين /36ا و/ المحلّ، إمّا بعينه كالبياض اللازم للثلج، أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم، على تقدير كون السكون وجوديًّا. والجسم لا يخلو عن حركة أو سكون، فأحدهما لا بعينه لازم للجسم، وقد يخلوا المحلّ منهما معا. إمّا مع اتصاف المحلّ بوسط[2] بين الضدّين، ويعبر عن ذلك الوسط إمّا باسم وجوديّ[3]، كالمتوسّط[4] بين الحلو والحامض، وكالفاتر المتوسّط بين الحارّ والبارد، أو بسلب[5] الطرفين، كما يقال: لا عادل ولا جائر، في المتصف بحالة بين العدل والجور، أو دون الاتصاف بوسط، فيخلوا المحلّ عن الوسط أيضا، كالشفاف[6] الخالي[7] عن السواد والبياض، وعن كلّ ما يتوسطهما من الألوان.

وأيضا قد يمكن تعاقب الضدّين على المحلّ، كالسواد والبياض، بحيث لا يخلوا عنهما[8] معا، بل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد.

ولا يمكن تعاقبهما على المحلّ بحيث لا يخلوا عنهما كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة، فإنّه لا يجوز تعاقبهما على محلّ واحد، إن قلنا: يجب أن يكون بينهما سكون، كما هو المشهور.

واعلم أنّ التضادّ لا يكون إلاّ بين أنواع جنس واحد، فإنّه لا تضادّ بين الأجناس أصلا، ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد، إنّما التضادّ بين الأنواع المندرجة تحته.

ولا يكون التضادّ في هذه الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما[9] القريب.

وما يتوهّم خلاف ذلك كالنفسانية والرذيلة، والخير والشرّ، فمن العدم والملكة، أو التضادّ فيه بالعرض، ذكر ذلك في "المواقف"، وهو[10] كلام متين صحيح.

وذكر السيّد في "المنحص"[11] أنّ في[12] بعض أنّ الخير والشرّ متضادّان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتهما، فلا يصحّ القول بأن لا تضادّ بين /36ب/ الأجناس.

وهو باطل لأنّ الشرّ ليس له طبيعة وجوديّة، وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرّ والخير داخلا تحته،

---

1) مابين المعقوفين إضافة في ن، وذ.

2) في ن: «بواسطة»، وكتب في الهامش: «قوله بواسطة في نسخة بوسط».

3) في ن: «وجودي».

4) في ن: «كالمتوسط».

5) مابين المعقوفين إضافة في ن، وذ.

6) في "ي"، و"ق" بو"م" و"ع" و"س": "سلب".

7) في م، و ع، و س، و ق: "كالشف"، وفي ي " كالكشف".

8) في ن و م و ع و ق و س: "والخالي".

9) في ي: "منهما".

10) في ي: "جنسا".

11) سقط من ق قوله: "وهو"، و ينظر: الإيجي، المواقف، ص 84.

12) في ن و ق: "المخلص".

13) في ع : "ظن".

لأنّ الخيريّة عبارة عن كون الشيء ملائماً، والشريّة عبارة عن كونه منافراً، وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشرّ مع الذهول عن كونها خيرا أو شرا، فليستا جنسين لما تحتهما.

وظنّ آخرون أنّ الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادّة للتهوّر المندرج تحت جنس الرذيلة، فلا يصحّ القول بأنّه لا تضادّ بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة.

وهو أيضا مردود بأنّ كلّ واحد من الشجاعة والتهوّر له حقيقة، قد عرض عليها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة، ولا تضادّ بين حقيقتيهما[1]؛ إذ ليست إحداهما في غاية البعد عن الأخرى، وإنّما التضادّ بين عارضيهما[2].

وجمع السيّد بين ما في "الموقف" و"الملخص"[3]، بأنّ قول "الموقف": "كالفضيلة والرذيلة"، إشارة إلى التوهّم الثاني الذي أشار إلى جوابه بقوله: "أو التضادّ فيه بالعرض"، وأنّ قوله: "وكالخير والشرّ" إشارة إلى التوهّم الأوّل، الذي أشار إلى جوابه الأوّل من جوابي "التلخيص"[4] بقوله: "فمن العدم والملكة"، أو أراد صاحب "الموقف" أنّ الفضيلة والرذيلة أيضا جنسان، بينهما تضادّ كالخير والشرّ، ثمّ أشار إلى الجواب أوّلا بأنّ الكلّ من قبيل العدم والملكة، فإنّ الرذيلة عدم الفضيلة، كما أنّ الشرّيّة عدم الخيريّة، وثانيا بأنّ التضادّ في الكلّ بالعرض، أي هذه الأمور الأربعة أمور عارضة، ليس شيء منها جنسا لما تحته، فكون الشيء خيرا ضدّ لكونه شرّا، كما أنّ كونه فضيلة ضدّ لكونه رذيلة، فالتضادّ بين العوارض /137و/ التي جوز أن يكون كلّ متضادّين منها تحت جنس واحد[5]، لا بين الأجناس.

وضدّ الواحد الحقيقيّ لا يكون إلاّ واحدا[6]، فالشجاعة ليس ضدّان[7] حقيقيان هما التهوّر والجبن، بل لا تضادّ حقيقيّا إلاّ بين الأطراف، كالتهوّر والجبن، والفجور والخمود، والجربزة[8] والبلادة.

وما ذكرنا من أنّه لا تضادّ[9] في الأجناس والأنواع غير الأخيرة التي تحت الجنس القريب، ومن أنّ ضدّ الواحد الحقيقيّ لا يكون إلاّ واحدا، إنّما صحّ[10] بالاستقراء، بالبرهان القطعيّ.

---

1) سقط من ق.

2) في ق، ولا: «حقيقتهما».

3) في ي، وم، وع، وق، وس: «عارضيهما».

4) في لا، وق: «الملخص».

5) سقط من ي.

6) سقط في س.

7) في لا، وق: «التخليص».

8) سقط من ق، ولا قوله: «التي يجوز أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد».

9) في ي، وس: «واحد»، ووقع اختلاف في ترتيب هذه الفقرة والذي أثبتناه موافق لما في ع، وس، ولما في الموقف، ينظر: الإيجي، ص84.

10) في العبارة نقص وتمامه كما في الموقف: «ليس لها ضدّان»، ينظر الإيجي، الموقف، ص84.

11) في د : "الجزيرة".

12) سقط من ق قوله: " حقيقيا إلا بين الأطراف كالتهور و الجبن و الفجور و الخمود و الجربزة و البلادة و ما ذكرنا من أنه لا تضاد".

13) في د : "يصح"، و في الهامش" قوله يصح نسخة صح".

والضدّان عند الحكماء أخصُّ منهما عند المتكلّمين، لأنّ المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدّين على مقتضى تعريفهم، دون تعريف الحكماء؛ قيل وكذا الحال في المتماثلين.

والثاني: وهو أن يكون أحد المتقابلين سلبا للآخر، ينقسم أيضا إلى قسمين، لأنّه إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل للأمر الوجوديّ فعدم وملكة، فإن اعتبر قبول ذلك القابل للأمر الوجوديّ في ذلك الوقت كالكوسج، فإنّ الكوسجيّة عدم اللحية عمّن[1] من شأنه أن يكون في ذلك الوقت ملتحيا، لا للأمرد عمّن وقت اعتياد ست اللحية، فهو العدم والملكة المشهوريّان.

وإن اعتبر قبوله له أعمُّ من ذلك حسب نوعه كالعمى للأكمه، وعدم اللحية للمرأة، أو حسبه القريب أو البعيد، فهي العدم والملكة الحقيقيّان[2]، كالعمى للعقرب فإنّ البصر من شأن جنسها القريب وهو الحيوان، وكالسكون المقابل للحركة الإراديّة للحيل، فإن جنسه البعيد وهو الجسم الذي هو أعمُّ من الجماد قابل للحركة الإراديّة، وأمّا عدم القيام بالغير[3] للمفارق، فليس من ذلك، /137ظ/ إذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير، ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا، إذا[4] لم يجعل الجوهر جنسا له.

والحقيقيُّ من العدم والملكة أعمُّ من المشهور منهما[5]، على عكس الحقيقيّ، و[6]المشهور في المتضادّين وإن لم تعتبر نسبة المتقابلين إلى قابل للأمر الوجوديّ فسلب وإيجاب، كإنسان ولا إنسان[7].

والتقابل بالذات إنّما هو بين السلب والإيجاب، لأنّ امتناع الاجتماع بينهما إنّما هو بالنظر إلى ذاتيهما، وأمّا غيرهما من الأقسام فإنّما يثبت فيها[8] التقابل، لأنّ كلّ واحد[9] منهما مستلزم لسلب الآخر، ولولا استلزام كلّ واحد منهما لسلب الآخر لم يتقابلا. فإنّ[10] معنى التقابل هو استلزام كلّ منهما سلب الآخر، فلولا أنّ كلّ واحد من السواد والبياض مثلا يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلا.

---

1) في س: «عما».
2) سقط من ق.
3) في ن: «الحقيقان».
4) في ن: «للغير».
5) في ق، وف: «إذ».
6) في ق: «منها».
7) سقط من ي.
8) في ي، و م، و د، و ع: "و الإنسان".
9) في ن: "إنما".
10) في ن: "فيه".
11) سقط من ي.
12) في ن: "فإنما".

فالتناقي بين السلب والإيجاب بالذات، وفي سائر الأقسام بتوسّطهما، ولا شكّ أنّ التناقي بالذات[1] أقوى؛ فالخير فيه أنّه ليس بشرّ، ونفي الشرّ عن الخير أمر عارض له، خارج عن ماهية الخيريّة، وفيه أيضا أنّه خير، وهذا دالٌّ للخير، ليس خارجا عن ماهيته؛ وكونه شرًّا ينفي عنه كونه عارضا له، وهو نفي الشريّة؛ وكونه ليس خيرا ينفي عنه الدالّ الذي هو الخيريّة؛ والتالي للدالّ أقوى في النفي وامتناع الاجتماع من التالي للعرضيّ.

فتقابل[2] السلب والإيجاب أقوى التقابلات؛ وقيل الأقوى التضادّ، إذ في المتضادّين مع السلب الضمنيّ أمر آخر زائد، وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضادّ الحقيقيّ.

فصل [تعريف المثلين والمتخالفين]

قالت الحكماء: كلّ اثنين إن اشتركا في تمام ماهية فيهما المثلان، وإن لم يشتركا فيه فيهما المتخالفان؛ وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما، وعرّفوا المتقابلين بما مرّ. واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات، وأرادوا به المحلّ المستغني عمّا حلّ فيه، ولذلك صرّحوا بأن لا تضادّ في الجواهر؛ إذ لا /138و/ موضوع لها؛ واعتبر آخرون المحلّ مطلقا.

والمراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه، لا بحسب الصدق والحمل عليه؛ فإنّ امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمّى تباينا، فلا يدخل نحو: "الإنسان" و"الفرس" في تعريف المتقابلين؛ بخلاف مفهومي "البياض" و"اللابياض"[5] فإنّه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محلّ واحد على قياس العمى والبصر.

فصل [تقسيم المتقابلين باعتبار الوجود والعدم]

المشهور في تقسيم المتقابلين أنّهما [إمّا][6] وجوديّان، أو لا.

وعلى الأوّل: إمّا أن يكون تعقّل كلّ منهما بالقياس إلى الآخر، فهما المتضايفان؛ أو لا فهما المتضادّان.

وعلى الثاني: [أن][7] يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا، فإمّا أن يعتبر في العدميّ محلّ قابل للوجوديّ فهما العدم والملكة، أو لا فهما السلب والإيجاب.

---

1) سقط من ي في قوله: «وفي سائر الأقسام بتوسطهما ولا شك أن التناقي بالذات».

2) في ص: «فتقوى».

3) في ع: «تعريفها».

4) في ي: "بدل".

5) في ص: "و أن لا بياض" و ي و د: و ج و ع و ق: "واللابياض".

6) ما بين المعقوفين إضافة في د و د.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ق و د.

واعترض عليه أوّلا: بجواز كونهما عدميّين[1]، كأعمى واللاأعمى[2].

وأجيب بأنّ العدم المطلق لا يقابل نفسه، ولا العدم المضاف، لاجتماعه معه؛ والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف[3] لاجتماعهما في كلّ موجود، مغاير لما أضيف إليه العدمان؛ وأمّا العمى فهو انتفاء البصر عمّا هو قابل له، فإن أُريد[4] باللاأعمى[5] سلب انتفاء البصر، فهو البصر بعينه، والتقابل بحاله؛ وإن أريد سلب القابليّة فالتقابل بينهما الإيجاب والسلب.

وردّ بأنّ مفهوم اللاأعمى[6] أعمّ من كلّ واحد من سلب الانتفاء وسلب القابليّة، وهذا المفهوم الأعمّ[7] مقابل لمفهوم العمى في نفسه، فقد ثبت التقابل بين العدميّن.

وثانيا: بأنّ عدم اللازم يقابل وجود الملزوم، وليس داخلا في العدم والملكة، أو لا في السلب والإيجاب، إذ[8] المعتبر فيهما أن يكون العدميّ منهما عدما للوجوديّ.

/138ظ/ وأجيب بأنّ المتقابلين مفيسان إلى محلّ واحد، ولا شكّ أنّ عدم اللازم ووجود الملزوم متحالفان في المحلّ، فلا تقابل بينهما.

وردّ بأنّ الكلام في وجود الملزوم[9] لمحلّ وانتفاء اللازم عن[10] ذلك المحلّ، كوجود الحركة للجسم، مع انتفاء السكونة اللازمة لها عنه.

والمراد بالوجوديّ هنا ما لا يكون السلب جزء[11] مفهومه، فدخل مثل العمى واللاأعمى[12] في القسم الثاني، وهو أن يكون أحد المتقابلين سلبا للآخر، ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب، لأنّ مفهوم اللاأعمى[13] على الوجه الأعمّ لم يعتبر فيه قابليّة المحلّ، وأمّا عدم اللازم مع وجود الملزوم، فقد دخل في قسم المتضادّين مع تصريحهم بأنّ الضدّين لا بدّ أن يكونا وجوديّين[14].

---

1) في ق: «عدمين».

2) في س: «وأن لا عمى»، وفي هامش: «لعله الأعمى».

3) سقط من ن قوله: «لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف».

4) في ي: «أريد».

5) في ع: «اللاأعمى»، وفي س: «بأن لا عمى».

6) في ع: «اللاأعمى»، وفي س: «أن لا عمى».

7) في ق: «اللاعم».

8) في د: «وإذا».

9) سقط من ي قوله: «متحالفان في المحل فلا تقابل بينهما وردّ بأن الكلام في وجود الملزوم».

10) في ي، و، د، و ق: «من».

11) في م: «جز».

12) في ع: «اللاأعمى»، وفي س: «وأن لا عمى».

13) في س: «أن لا عمى».

14) في ي: «وجودين».

فصل [التقابل باعتبار الوجود في الخارج]

المتقابلان تقابل التضادّ كالسواد والبياض، يتقابلان[1] باعتبار وجودهما في الخارج[2]، مقيسا إلى محلّ واحد في زمان واحد، فإذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر، فالمتضادّان المذكوران أمران موجودان في الخارج.

وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالأبوّة والبنوّة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج.

وأمّا على مذهب من قال بعدمها[3] مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتّصاف[4] المحلّ بهما[5] في الخارج.

والمتقابلان تقابل العدم والملكة، يكون أحدهما وهو الملكة كالبصر موجودا خارجيّا، فهو بحسب هذا الوجود في المحلّ[6] يقابل[7] العمى بحسب اتّصاف المحلّ به.

وأمّا الإيجاب والسلب فهما أمران عقليّان وإدخال على نسبة التي هي عقليّة أيضا، ولا وجود لمتقابلين هما /139و/ في الخارج أصلا، لأنّ نسبة ونقائضها ليسا من الموجودات الخارجيّة بل من الأمور الذهنيّة، فإذا حصلا في العقل كان كلّ منهما اعتقادا، فالمتقابلان هما بوجودان في الذهن، وهو وجود حقيقيّ، أو في القول إذا عبّر عنهما بعبارة، وهو وجود مجازيّ، وهذا معنى ما قيل من أنّ تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقل.

والله أعلم ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

فصل [التقابل بالسلب والإيجاب]

إذا اعتبر مفهوم "الفرس"، فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون "اللافرس"[8] سلبا لذلك الصدق، وحينئذ إمّا أن تكون النسبة بالصدق حربيّة، فهما في المعنى قضيّتان بالفعل، أو تقييديّة فلا تقابل بينهما إلاّ باعتبار وقوع تلك النسبة إيجابا، ولا وقوعها سلبا، فيرجعان[9] بالقوّة إلى قضيّتين.

وإذا اعتبر مفهوم "الفرس" ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء، يكون مفهوم "اللافرس"[10] حينئذ مفهوم كلمة، لا مقيّدا بمفهوم "الفرس"، ولا سلب في الحقيقة هنا، إذ لا يتصوّر ورود[11] سلب[12] أو إيجاب[13] إلاّ على نسبة،

---

1) سقط من ق قوله: «يتقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان».

2) في ق، ون: «الخروج».

3) في ن، وق: «بعدمها».

4) في ن: «التضايف».

5) سقط من ن.

6) في ق: «محل».

7) في ن: «يقبل».

8) في ق، ون: «للفرس».

9) في ع: "فيرتفعان".

10) في س: "أن لا فرس".

11) في ن: "ورد".

12) في ق، و ن: "السلب".

13) في ن: "الإيجاب".

لأنك إذا اعتبرت مفهوما واحدا و لم تعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر، ولا نسبة مفهوم آخر إليه، لم يكن لك[1] إدراك وقوع أو لا وقوع، فتعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة[2]، فمفهوما "الفرس" و"اللافرس"[3] والمأخوذان[4] على هذا الوجه متباعدان غاية التباعد، ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة، فهما متقابلان بهذا الاعتبار.

وإن[5] قلت: مرّ[6] أنّ المعتبر في المتقابلين هو المحلّ أو الموضوع، وليس لمفهومي /139ظ/ "الفرس" و"اللافرس"[7] حلول في محلّ، فلا تقابل بينهما.

قلت: ينقل الكلام إلى مفهومي "الباض" و"اللاباض"[8] المأخوذين على الوجه الآخر[9]، فبينهما تقابل خارج عن[10] الأقسام الأربعة، فمن زعم أن بين "الفرس" و"اللافرس"[11] تقابل الإيجاب والسلب مطلقا فقد سها، إلا أن يحمل ذلك على الشبه والنظر إلى الظاهر، والله أعلم.

فائدة[13] [الرد على الصابئة والديصانية والمرقونية]

و[14]زعمت الصابئة أنّ الأشياء تكوّنت من أصلين قديمين: النور والظلمة، وأنّهما عرضان، وقيل جسمان حيّان فعّالان حسّاسان، وأنّهما لم يزالا مفترقين حتّى بغت الظلمة على النور فمازجته، فتكوّنت من ممازجتهما[15] الأشياء، فحدث عن النور كلّ خير، وعن الظلمة كلّ شرّ.

قلنا[16]: اللهمّ إنّا نعوذ بك أن نشرك بك ونحن نعلم، ونستغفرك لما لا نعلم.

---

1) في ن، وق: «ذلك».

2) في ق، ون: «البديهة».

3) في ص: «وأن لا فرس».

4) في ن، وق: «المأخوذان».

5) في ق: «وأنا».

6) سقط من ق.

7) في ص: «وأن لا فرس».

8) في ص: «وأن لا بياض».

9) في ن: «الآخر».

10) في ق، ون: «من».

11) في ص: «وأن لا فرس».

12) في ن: «بين».

13) هذه الفائدة وجدنا محلّها هنا في ع، وفي في، وم، كتبت على ورقة مستقلة، في هذا الموضع من م، وفي آخر النسخة من ي، وقد كتب الناسخ في ي أعلى الورق ما يلي: «هذا نص ورقة وجدتها داخل الكراس ولم أجد لها موضعا تدرجها فيه بعد جهد وتعطيل أياما عديدة ونصها...». وسقطت في ص، وق، ون، ود.

14) سقط من ع.

15) في م: "ممازجتها"، وفي ي: "ممازجهما".

16) في ي: "قلل".

ولا دليل على أنهما حيّان ولا حسّاسان ولا فعّالان ولا جسمان؛ والجسم يعمر فراغا[1]، وهما لم يعمرا، بل يخرقان؛ والعرض لا يبقى أكثر من حال، وهما يبقيان.

ولذلك قيل هما عدم، فمعنى قوله ﷻ: ﴿وجعل[2] الظُّلُمات والنُّور﴾[الأنعام:01]، أطلع الشرات فأصامت[3] الأجسام، وأعدمها فلم تضئ، كما في حلق النوت مع[4].

ثمّ افتراقهما[5] في المعارجة، إن كان بالطبع فإنه يؤدّي أنّ ما بالطبع لا يزول، وإن كان بالاختيار فمعنى الافتراق بعد الامتزاج و لم يشعروا، وإذا[6] لم يزالا مفترقين استحال ممارجتهما بعد.

ولا دليل على حدوث شيء من امتزاجهما، إذ لا تحدث شيء من غير جنسه، والقتل مثلا لا يصدر من النور عندهم، لأنه شرٌّ؛ وإن صدر من الظلمة، فلماذا يقتل القاتل؟ وإن تاب فمن التائب؟

والثنويّة[7] فرق: كالمجوس والصابئة[8] والمانيّة والصابونيّة[9]، وهم أصحاب صابئ بن صابئ[10]، الكذّاب.

والفرس تدين قبل الإسلام أنّ فاعل الخير "أزدان"، يعنون الله ﷻ، وفاعل الشرّ "هرمز" يعنون الشيطان.

وقيل: المجوس ليسوا من الثنويّة.

وقالت الديصانيّة[11] من المجوس بقول المانيّة إلاّ أنهم قالوا: النور حيّ[12] والظلمة موات، وأنه مازجها بالوطء[13]، فتولّد الخير تبعا[14] لأبيه، والشرّ تبعا لأمّه.

---

1) في ي: «فراقهما».

2) في ع، وم: «وخلق».

3) في ع، وم: «فصامت».

4) كلمة غير واضحة في م، وفراغ في ع، وسقط من ي قوله: «خلق النوت مع» ومكانه فراغ.

5) يأتي قوله: «ثم افتراقهما» بعد قوله سابقا: «ولا فعالان ولا جسمان» في ي.

6) في ي: «فإذا».

7) في ي، وم: «والثنوية».

8) الصابئة: يقول عنهم الشهرستاني: مالوا عن طريق النبوّة، وصابوا، وهم عند البستاني: المندايا، يهود نصارى، وصابئة حران، و لم ينكروا النبوّة كلها إنما اعترفوا ببعض المرسلين دون بعض، ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، (على هامش الفصل)، ج2ص97؛ ابن حزم، الفصل، ج1ص98؛ البستاني، دائرة المعارف، ج14ص89، 91.

9) في ي: "الصابونية".

10) في ي: "صابن بن صابن".

11) الديصانية عند الشهرستاني نسبة إلى ديصان، و هم من فرق الثنوية القائلين بثنائية النور و الظلمة، واختصاص كل بفعله، ينظر الملل،ج1 ص 256-258.

12) في ي "النوري".

13) في ي: "بالوضح".

14) في ي: "تبا".

وقال المرقونيّة[1] بقدم النور والظلمة، وبقدم واسطة هي الإنسان، لم يزل.

فإن قالوا: طالب الممازجة الظلمة، ردَّ عليهم بما ردَّ على الثانيّة؛ وكيف يكون الميِّت طالبا؛ وإن قال[2]: الطالب النور، ردَّ عليهم بأنّه لا حاجة له إلى ما يبطله ويزيله؛ وإن قالوا: الإنسان، فما حاجته إلى الممازجة؟ وما حاجته إلى نقصان الضوء؟

وأيضا حقيقته مخالفة لحقيقتهما، وأيضا هو أفضل منهما حكيم؛ ولا نرى إنسانا يطلب ممازجة بينهما، وقد شاهدنا أنفسنا والناس؛ وإن كان إنسانا[3] فلما، قلنا كذلك، ولا دليل عليه.

وأيُّ دليل على قدم الإنسان.. إنسان بعد إنسان تسلسل[4]. بلا أوّل؟

ثمّ إن بدأ[5] حيوان فمن النور وغيره، أو شيء من الظلمة وغيره، فلا ثالث، ولا يتصوّر ثالث[6] مخرج بين الخير والشرّ، لأنّ فيه الجمع بين متضادّين.

(فنقضت ذلك كلّه المعتزلة[7]) سُمُّوا "معتزلة" لاعتزالهم القولين، فإنّ صاحب الكبيرة عندهم ليس مؤمنا، كما تقول المرجئة ومن قال بقولهم، من أنّه مؤمن؛ ولا كافرا كما تقول الإباضيّة ومن قال بقولهم من أنّه كافر، فقد اعتزلوا القولين.

وذلك أنّهم قالوا: نتمسّك[8] بالمجمع عليه، من تسمية الموفّي بدين الله مؤمنا، والتارك للتوحيد كافرا، وصاحب الكبيرة فاسقا؛ ونترك ما وقع الخلاف فيه، من تسميته مؤمنا وكافرا.

واجتمعنا نحن والأشاعرة من كون الموفّي مؤمنا وغير الموحّد كافرا؛ وتركوا ما اختلفنا فيه، إذ سمّينا فاعل الكبيرة منافقا كافرا، وسمّاه الأشعريّة مؤمنا، فقالت المعتزلة: نترك ما قال الجميع، ونسمّيه فاسقا.

فالحشويّة غير الخلّص -وهم الأشعريّة- خالفوا المرجئة في اللفظ، إذ قالوا: الإيمان قول وعمل، ووافقوهم في المعنى، إذ قالوا من ضيّع العمل فهو مؤمن غير مخلّد في النار.

---

1) المرقونية أصحاب مرقيون، أثبتوا أصلين متضادين النور والظلمة وهم من الثنوية، وأثبتوا إضافة إلى ذلك المعدل الجامع وهو سبب المزاج، وهو سبب حصول العالم. ينظر: الملل، ج1 ص258 – 259.

2) كذا في النسخ، والصحيح: قالوا.

3) في ي: «إنسان».

4) سقط من ي، وم.

5) بكان الكلمة فراغ في ق.

6) في ي ،و م: "ثالث يسلسل".

7) هنا ينتهي نص القائدة.

8) في ق : " المعتزلة كله".

9) في ن : "يتمسك".

والمرجئة قالوا: الإيمان قول[1] فقط، إذ قالوا لا عذاب على غير المشرك.

واختلفنا نحن والمعتزلة في النقطة، واتفقنا في المعنى، فإنّ صاحب الكبيرة عندنا مخلد في النار وعندهم غير مخلد، إلاّ أنّ يسمّيه كافرا فاسقا، وهم لا يسمّونه إلاّ فاسقا.

وقيل سُمُّوا "معتزلة" لاعتزالهم مجلس الحسن البصري؛ [وسُمّيت الحشوية "حشوية" لأنهم جلسوا في مجلس الحسن البصري][2]، فرأى كلامهم ساقطا، فقال: أخرُوا عوْلاء، إلى حشا /140و/ الحلقة؛ وهي طرفها، بكسر الحاء؛ أو لأنهم كالحشو[3]، وهو الذي في الوسط، كأنهم الشيء الزائد، الذي توسّط بين ماله أصالة، فالحاء مفتوحة والشين ساكنة.

وليست المعتزلة مختصّين بقولهم، بل معهم غيرهم كما قال: **(ومن قال بقولهم: إنّ أهل الكبائر ليسوا بمؤمنين ولا كافرين)** بكسر "إنّ" حكاية بالقول المذكور بالباء، أو بفتحها على الإبدال من القول، أي: "ومن قال بأنّ أهل الكبائر" الخ كما قالوه، والأوّل أولى.

(وأنهم فاسقون وظالمون، مخلدون في النار، إلاّ "طلحة والزبير") تستثنى لعلمنا قطعا أنّ خروجهما على عليّ طلبا لدم عثمان، ولم يعتذروا معاوية وأهل الشام في خروجهم عنه، قال طلحة والزبير لتخرجه ذو عثمان وأهل الدار، وبأنّ خروجهما عن علي وسفكهما الدماء خطأ متأوّلين غير كثيرة.

والمعتزلة يشتدون الوعيد في أهل الملّة بالكبيرة، وسفك الدم عندهم مما حرام، لعمومه قوله تعالى: ﴿ومَنْ يَقْتُلْ مُؤمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ الخ [النساء:93]، ما خلا طلحة والزبير في أهل الشام على علي، قالوا: إنّ قتالهم عمدًا كبيرة فسق ضلال وعليهم العقاب؛ مع أنّهم طالبون لدم عثمان الذي قتل ظلما، عند المعتزلة.

وهو كلام متدافع وباطل، وأيضا يقولون: عثمان مقتول ظلما، وبيعة عليّ حقٌّ بالإجماع وهو أوى قتلته، فكيف بايعه المسلمون مع أنه أوى قتلة عثمان ظلما؟

والمشهور عن محمّد بن أبي بكر [رضي الله عنهما][4] أنه[5] القاتل والأشتر وجماعتهم.

---

1) سقط من ق، ول.

2) سقط في س.

3) سقط من ي قوله: «وسميت الحشوية حشوية لأنهم جلسوا في مجلس الحسن البصري».

4) في ن، وق: «كالحشوية».

5) سقط من ق، ول.

6) في ق: «الأول».

7) في ق: "ومنهم".

8) في ي: "الطلب دم"، وفي ق: "طلب لدم".

9) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

10) في ي: "هو".

وقال عليٌّ: من سأل بدم[1] عثمان، فإنّ الله قتله وأنا معه، أرأيتم لو أوى إنسان أبا لؤلؤة [لعنه الله][2] قاتل[3] عمر [رضي الله عنه][4] أيقتل؟

وروي عن محمّد بن سيرين: إنّ معنى قول عليٍّ: إنّ الله سيقتله ويقتلني، ولو أراد ذلك لقال: قتله وإيّاي.

وإن قال /40/ ص/ المعتزلة: حاصروا عثمان وقاتلوه تابوا جميعا عند عليٍّ فمن ظهرت توبة محمّد بن أبي بكر و الأشتر و جماعتهم،ة المصريين الذين حاصروة و نسب قتله إليهم،ودخلوا عليه الدار،مثل كنانة بن بشر ومن معه،وكانوا بعد ذلك مع علي؟

وإن قالوا: لم يتعين قاتله،واختلفت الأخبار.

قلنا:أهل هلال صفر،ونادى مناديه في صفين:السلخ الشهر المانع من القتال، وقد نابذناكم على سواء، فقال علي لأصحابه: مهلا!بيتوا لهم أنا نقاتلكم على مخالفة كتاب الله وسنة نبيه ﷺ،فانظروا.

فقال أهل الشام: ما بيننا وبينكم مناظرة في كتاب[5] ولا سنّة، سوى أن تدفعوا لنا قتلة عثمان، فإذا قتلناهم ناظرناكم.

فقال عليٌّ: إن حرّم دم عثمان في القرآن والسنّة دفعنا إليكم قاتله، وتبنا إلى الله من الرضا[6] بقتله والبراءة منه، وإن حلّ لنا، تبتم من ولايته.

ولمّا طلب[7] أبو الدرداء [رضي الله عنه][8] وأصحابه الهدنة بين الفئتين، بادرهم جماعة من المسلمين بحضرة عليٍّ، وقالوا: نحن قتلناه[9].

ومثل هذا كثيروالقصة ذكرتها بطولها في[10] شرح لامية ابن النظر "[رحمه الله]" بحول الله وقوته واشتهر مع ذلك أعداء عثمان: يتوب من حدث ويرجع إلى ما هو أقبح منه.

---

1) في ق: «دم».

2) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

3) في س: «قال»، وفي ق: «قاتله».

4) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

5) سقط من ق.

6) في ي: «نقاتلوكم».

7) في ق، وت: «في كتاب الله».

8) في ت: «وتبنا إلى الله بالرضا».

9) في ي، و ع، و د: "طالب".

10) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

11) في م: "قتلناه".

12) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

والحاصل أنّ بيعة عليٍّ بإجماع الأمّة، فإجماعهم[1] عليها دليل[2] أنّه لم يخطأ في إيواء قتلته.

ويقال للمعتزلة: قتلتم أهل الشام معاوية وعمرا[3] ومن معهم، وأثبتم لهم الوعيد بمحاربتهم عليًّا وأهل العراق، وشقّهم العصا عن عليٍّ الجمع عليهم؛ وطلحة والزبير معهم في ذلك، فإمّا أن تقولوا فيهما ما قلتم فيهم، أو تبسطوا العذر لهم، كما بسطتموه لهما؛ وأيُّ علّة أوجبت استثناءهما من أصحاب الكبائر؟ أو أيُّ علّة اسقطت /141و/كبيرهما من سائر الكبائر؟

وقال النظام وأصحابه من المعتزلة: تابا؛ فنقول: الكلام في نكثهما البيعة وسفك الدماء، من أين يحلّ ذلك؟ فإن كانا ظالمين فالحقّ مع عليٍّ، أو مصيبين فعليٌّ ومن معه ظالمون؟ وهم لا يقولون هذا؛ أعني المعتزلة.

وما قيل من توبتهما باطل، لأنّ طلحة قتل في المعركة، أو آوى إلى حربة مات فيها. ومرّ عليه رجل، فقال: هات يدك أجدّد البيعة لعثمان؛ ولا تحتاج إلى تجديدها وهو راسخ فيها. وقيل قال: هات يدك أبايع عليًّا. ولم يتحقّق شيء من ذلك؛ مع أنّ الكلام ليس في توبته، بل في النكث[4] والسفك.

وأمّا الزبير، فقيل فرّ، وقتله عمر[5] بن جرموز غالبا، أو ماكرا له عند نزوله من فرسه للصلاة جماعة معه، خداع منه بالصلاة جماعة.

[و] "روي أنّه قال لعليٍّ: أبشر بقتل الزبير! فقال عليٌّ: أبشّرك بالنار، فإنّي سمعت[7] رسول الله ﷺ يقول[8]: «قاتل الزبير في النار»[9].

وأيضا قاتله في النار لأنّه ﷺ نهى عن قتل الضارب من أهل التوحيد، وعن[10] تجهيز الجريح إذا لم يكن لهم[11] مأوى، ولا مأوى للزبير، لأنّه فرّ عن أهل الشام.

وقد قيل إنّ عليًّا ذكّره حديث رسول الله ﷺ: «إنّك ستقاتل عليًّا ظالما له»[12]، فتذكّر فتاب وترك القتال؛ وإن صحّ هذا فما تمّت توبته، وإنّما تمّ بالكون في عسكر عليٍّ، والإفصاح بها، ورجوعه إلى مكّة والمدينة. وهما دار

---

1) في ق: «بإجماعهم».
2) سقط من ي.
3) في ي: «عمرو».
4) في ع: «النكث».
5) في ي: «عمرو».
6) مابين المعقوفين إضافة في ن، وق.
7) سقط من ق.
8) سقط من س.
9) ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج2ص515؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16ص321، ورواه أبو نعيم فسولا للإمام علي. ينظر الحلية، ج 4 ص 186. وكذلك أبي عاصم السنة، ج 2 ص596 رقم 1388.
10) في ن، وق: "ومن".
11) سقط من ي.
12) في ن: "ظلما له"، وينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في تمييز الأصحاب، ج 2 ص515.

الإمام- لا يكفي توبة، وإنما التوبة كفعل أهل البصرة، وضعوا أيديهم في يد[1] عليٍّ تائبين مما غرُّوا به، من فعل عائشة [رضي الله عنها][2].

ولا يخفى بطلان قول من قال: مات الزبير في الهزيمة، وقول /141ظ/ من قال: مات في المعركة.

(ومثل هذا من تخاليطهم وتناقض مذهبهم، فثبتنا على الأصل المجتمع عليه نحن وإياهم) أي معهم، (على أنّ من ليس بمؤمن فهو كافر،) هذا قالوه أوّل المسألة في الإجمال، ونقضوه هنا؛ وذلك من قوله تعالى: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان:3]، فإنه في معنى: إمّا مؤمنا، وإمّا كفورا؛ إذ لا عهد لهم عن هذا التفسير، وقد آمنوا بهذه الآية كسائر القرآن؛ فهذا من المصنّف إلزام لهم.

نعم أقرُّوا بقوله تعالى: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[التغابن:2]، (**وأنّ الكفر ضدُّ الإيمان، كالحياة والموت، ولا يُخرج من أحدهما إلاّ دُخل في الآخر**،) بناء "يخرج" و"دخل" للمفعول[3]، والنائب الظرف[4]، أو بالبناء للفاعل وهو ضمير المكلّف[5].

(**ولو جاز أن يخرج من الكفر ولم يدخل في الإيمان**،) أو من الإيمان ولا يدخل في الكفر؛ ويعترض بأنّ المراد بالكافر[6] المشرك عندهم، فقد خرج من الكفر أي الشرك، ولم يدخل في الإيمان؛ ويعترض بأنّ الموحّد عند المعتزلة طاعٍ شقيٌّ إذا[7] فعل كبيرة، إلاّ أنّه لا يسمُّونه كافرا[8]، فالخلاف لفظيٌّ، لأنّه عندنا وعندهم شقيٌّ مخلّد، واختلفا في إطلاق لفظ كافر.

وإن قيل: أراد أنّ الكفر والإيمان ضدّان لا يرتفعان[9]، ولو ارتفعا ثبت الفسق، والضدّان لا يرتفعان إجماعا.

قلت: بل يرتفعان كارتفاع السواد والزرقة عن البياض، وإنّما الذي لا يرتفعان إجماعا النقيضان، فيرتفع اسم المؤمن واسم الكافر ويثبت اسم الفاسق؛ فصحّ أنّ الخلاف لفظيٌّ؛ كما قال أبو سنّة [رحمه الله][10]: «وإنما الذي لا يرتفع معنى الإيمان ومعنى الكفر، لا اسمهما».

---

1) في ق، ون: «أيد».

2) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

3) في ي: «بناء يخرج ودخل به مفعول».

4) في ع: «ينظر».

5) سقط من ص، ود قوله: «بناء يخرج ودخل به مفعول والنائب الظرف أو بالبناء للفاعل وهو ضمير المكلف».

6) في ق: «بالكفر».

7) في ق: "إذ".

8) في د: "كافر".

9) سقط من ي قوله: " لا يرتفعان".

10) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

وإن قلنا الضدّان لا[1] النقيضان، فليس لفظ "الكافر" ولفظ "المؤمن" متناقضان، وإنّما المتناقضان[2] معناهما، /142و/ والمتناقضان[3] أيضا السعادة والشقاوة، لا لفظ "كفر" ولفظ "آمن".

(لجاز أن يخرج من الثواب والجنّة ولا يدخل في النار) وأن يخرج من الشرك ولا يدخل في التوحيد والعكس، وهو بالغ عاقل؛ وقد قال الله تعالى: ﴿النَّارُ وَعَدَهَا اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[الحج:72]، وقال: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة:24]، وهذا ليس بكافر عندهم، فلزم أن لا يكون في الجنّة ولا في النار؛ وهذا محال والله ﷻ يقول: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى:7].

(ولا يكون) من أهل (أحدهما وهو مكلّف صحيح العقل، فيكون) واسطة (لا شقيًّا ولا سعيدا، ولا موحّدا ولا مشركا، ولا صالحا ولا طالحا،) ولا شاكرا ولا كافرا، (لأنّ هذه) أي: هذه المعاني المذكورة المتضادة، ونحوها من المعاني[4] المصدريّة وأوصافها لـ (الأضداد التي لا ينفكّ[5] عنها الناس،) أي: من جملة الأضداد التي لا ينفكّ عنها الناس، فلا يخرج عن واحد منها[6] دخول في الآخر، وهي تضاد وتناقض في المكلّفين، كسائر ما لا يرجع إلى الدين كالكتم والنطق، والسمع والصمّ في الحيوان.

(وقد قال الله ـ سبحانه وتعالى[7] ـ: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾[السجدة:18]، فوعد للمؤمنين الجنّة، وأعد النار للفاسقين،) و[8] الفاسق كافر لأنّ له النار، في نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿النَّارُ وَعَدَهَا اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الحج:72]، فأثبت النار للذين كفروا، وقد أثبتها للفاسقين في آية المصنّف، وفي قوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾ [السجدة:20]، فعلم أنّ الفاسق هو الكافر.

(فلو جاز أن يكون فاسقا مخلّدا في النار وليس بكافر، لجاز أن يكون كافرا) هكذا، أو مشركا ليس بفاسق، والله ـ سبحانه وتعالى ـ يقول: إنّ أهل النار هم الفاسقون مشركون، أو مصرّون على الذنب، فلا فاسق إلّا هو كافر، وقد أثبت النار للكافرين، فكلّ كافر هو الفاسق، لأنّه /142ظ/ لا يوجد للنار إلّا الفاسق.

ويعترض بأنّه ليس في القرآن هذا الحصر[9]، وهو قولنا: إنّ أهل النار هم الفاسقون، أو لا يوجد فيها إلّا فاسق،

---

1) سقط من ي.

2) في ص: «متناقضين إنما المتناقضان»، وفي ق، وك: «الناقض».

3) في ص: «المتناقضان».

4) سقط من ق قوله: «المذكورة المتضادة ونحوها من المعاني».

5) في ك: «تنفك».

6) في ك، و ق: "فلا".

7) سقط من ك قوله: "و تعالى"، و في ق: "و قد قال سبحانه و تعالى".

8) سقط من ي.

9) سقط من ص قوله: "هذا الحصر".

فيلزم أن يكون السارق هو الزاني والزاني هو السارق، وما أشبه ذلك، إذ جمعتهما النار.

الجواب: إنّ مقابلة المؤمن[1] بالفاسق تارة، وبالكافر أخرى، دليل على أنّه كلّ من يسمّى فاسقا[2] يسمّى كافرا، وكلّ من يسمّى[3] كافرا يسمّى فاسقا، وما صدق مفهوم الكفر والفسق واحد؛ فإنّ الفسق خروج عن الشكر، والكفر خروج عنه، وليس مفهوم الزنى هو مفهوم السرقة ولا العكس.

ولعلّ[4] المصنّف أشار بكلامه إلى إثبات التساوي بين الكفر والفسق بلوازمهما[5]، السعادة والشقاوة، والثواب والعقاب، وإلاّ فكلامه في تساويهما، والمعتزلة لا يقولون به بل بالتباين[6]، كتباين الشرك والنفاق بغير إضمار الشرك، فيخصّون الكفر بالشرك كالأشعريّة، وفيه النزاع، وأمّا تخصيص الفسق بما دون الشرك فلا يظهر ما قيل أنّه[7] مذهبهم، بل يعمّ عندنا[8] وعندهم الشرك وما دونه من الكبائر.

فالفسق في قوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[الكهف:50]، يشمل النفاق والشرك لا الشرك فقط، وفي قوله: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾[الذاريات:46]، الشرك فقط، وورد[9] أيضا في الكبيرة التي هي دون الشرك.

(وجاز أن يكون مؤمنا مخلّدا في الجنّة) لأنّه نفى عنه اسم كافر، فيكون مؤمنا لأنّه: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان:3]، وخرج عن الكافر الذي له النار فله الجنّة التي هي للمؤمن.

(وليس بمسلم[10] ولا متّق) إذ نفوا عنه الكفر، فإنّه يلزمهم أن يكون مؤمنا مخلّدا في الجنّة، مع أنّه عاص لربه، ليس مسلما ولا متّقيا ولا بارّا بل فاسق[11].

وحاصل الكلام: إنّ الفاسق /143و/ الذي جعل مأواه النار هو الكافر الذي وعده الله النار، فلا يدخل النار أحد إلاّ واحد كافر، إلاّ أنّهم يدّعون أنّ لفظ "كافر"[12] كلّما ورد فهو بمعنى المشرك، وليس كذلك، لورود اسم الكفر لما دون الشرك من الكبائر، وهذا كما أوّلت الأشعريّة اسم كافر إذا ورد في غير المشرك بالتشبيه بالمشرك.

---

1) في ي: «بالمؤمن».

2) في ن: «فاسق».

3) سقط من في قوله: «فاسقا يسمى كافرا وكل من يسمى».

4) في ن: «ولأجل».

5) في ن: «بلوازمها».

6) في ن: «بالتباين».

7) في ق: «أنه».

8) في ق "عندهم".

9) في ي: "وبراءة".

10) في س، و د: "بمؤمن".

11) في ن: "فاسقا".

12) سقط من ي.

(وقال الله ﷻ: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ أي كالفجار ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[القلم:35- 36] [1]) وكلُّ مجرم كافر، فكأنه قيل: أفنجعل المسلمين كالكافرين! وكأنه ـ ﷺ ـ وجازاه عن المذهب حيرا ـ أشار إلى الاحتجاج باللوازم، بمعنى أنّ المتصفين بالإجرام لا بدّ غير مؤمنين، ولا يذمُّ المؤمن ويذمُّ سواه، ويطلق على من سواه اسم الذمّ بلا داع إلى تخصيص اسم إلاّ بتكلُّف[2] لا يقبل.

(فردُّ هؤلاء كتاب الله[3]، فجعلوا المسلمين فجّارا) حيث وجد المؤمن في الجنّة وليس بمسلم[4]، (وجعلوا المؤمنين فسّاقا) حيث قالوا في صاحب الكبيرة: إنّه ليس بكافر، فإنّه من ليس[5] بكافر فهو مؤمن، وقد جعلوه فاسقا.

ويعترض بأنّ الخلاف في اللفظ، فإنّ مرادهم أنّ في النار فاسقا لا يسمّى كافرا، وفي الجنّة أهلها لا يسمُّون كفارا، ولا فسّاقا؛ والظاهر أن يذكر في الاحتجاج أخبارًا ورد فيها تسمية صاحب الكبيرة كافرا، وسيأتي إن شاء الله بعضها.

وفي "السؤالات" قال الشيخ أبو عمرو عثمان بن خليفة ﷺ: «التقيت مع التفيوسيّ بنفطة، فجرت بيننا محاورة ومناظرة، حتّى قال: عجبا منكم ياعثمان، لِمَ تسمُّون صاحب الكبيرة كافرا؟ لِمَ لا تسمُّونه فاسقا ضالاً ولا تسمُّونه كافرا؟ ـ أي: لم لا تكونون[7] لا تسمُّونه كافرا، أي: لِمَ لا تتركون تسميته /143ظ/ كافرا اتركوها ـ قال أبو عمرو عثمان: وكان التفيوسيُّ فقيها نحويًّا، فقلت: تسمُّونه فاسقا؟ فقال: نعم! فقلت: كيف قال الله ـ تعالى[8] ـ في سورة السجدة؟ قال: وكيف قال؟ فقلت له[9]: قال الله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة:18]؛ فلمّا فهمها ووعاها، قال: والله لقد أذكرتني شيئا نسيته، وعلم أنّ الكفر والفسق واحد، وانقطعت حجّته، والحمد لله رب العالمين».

لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾[السجدة:20]، وقال: ﴿النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الحج:72]، وقال: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[البقرة:24].

---

1) أدرج هنا في ن قوله: «فرد هؤلاء كتاب الله فجعلوا المسلمين فجارا» وسيأتي ذكره بعد.

2) في ن: «وتكلف».

3) سقط من س، ود قوله: «فرد هؤلاء كتاب الله».

4) سقط من ق قوله: «فرد هؤلاء كتاب الله فجعلوا المسلمين فجارا) حيث وجد المؤمن في الجنّة وليس بمسلم»، وسقط من ن قوله: «حيث وجد المؤمن في الجنّة وليس بمسلم».

5) في ب، وم، وع، وس: «فإنه من كان ليس».

6) سقط من ق.

7) في ن: "تكون".

8) سقط من ب ن و م ، و ع و س.

9) سقط من س.

والتقيوسيُّ مالكيٌّ لا معتزليٌّ، وهو عالم معهود في ذلك الزمان، منسوب إلى بلدة "تقيوس"، ولذلك كان بـ"ال"، ولو قال: "التقيت مع تقيوسيٍّ" بدون "ال" لصحَّ، وكان المعنى: مع رجل من رجال تقيوس على الإبهام.

(والمعتزلة أشبه بالمرجئة) الشاملة للأشعريَّة، إلاَّ أنَّ الأشعريَّة ليسوا مرجئة خلصاً، بل وافقوا المرجئة في بعض، إذ قالوا بأنَّ الفسَّاق لا يدخلون النار كلُّهم بل بعضهم، وبدخول بعض الفسَّاق وخروجهم، والمرجئة عمَّوا أنَّهم كلَّهم[2] لا[3] يدخلونها، وطائفة من المرجئة قالوا: لا نجزم بالنار لمن مات مصرًّا موحِّدًا، وطائفة من الأشعريَّة يقولون بجواز عدم دخول بعض المصرِّين لا بوقوع عدم الدخول، وأنَّه يمكن أن يدخلها بعض المصرِّين ويخرج، ويمكن أن لا يدخلها.

ووجه الشبه الذي ذكره المصنِّف ـ رحمه الله ـ أنَّ المعتزلة نفوا اسم كافر عن صاحب الكبيرة[4] كما نفته المرجئة والأشعريَّة، ووافقونا[5] في الجزم بالوعيد، واعتبار الأعمال الصالحة في الإيمان[6].

(وهم) أي المعتزلة (منهم) أي من المرجئة (خرجوا) أي امتازوا واعتزلوا وليسوا منهم.

وحاصل المعتزلة أنَّ صاحب الكبيرة فاسق طالح ضالٌّ شقيٌّ مخلَّد، وليس له اسم كافر، والمعتزلة وافقوا /144و/ الأشعريَّة والمرجئة في نفي اسم كافر عن فاعل الكبيرة، وخالفوهم بالجزم بالوعيد مثلنا.

والمرجئة لا يجزمون البتَّة، والأشعريَّة جزموا في بعض على حدِّ ما مرَّ.

والمعتزلة وافقونا في اعتبار الأعمال في الإيمان، إذ لو لم يكن الإيمان التوحيد والأعمال معاً، بل[7] التوحيد فقط، لكان قاطع الطريق الموحِّد مؤمناً، وكونه مؤمناً باطل، لأنَّه يجزى يوم القيامة بدخول النار، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[النور:23]، وهو النار إجماعاً، وقد قال الله ﷻ: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾[آل عمران:192]، وقال: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾[التحريم:8]، وبحث بأنَّ قوله: "معه" صريح في الصحابة، فلا يلزم أن لا يخزى غيرهم، ثمَّ لا مانع من كون "الذين" مبتدأً لا معطوفاً.

قال أبو عمَّار ـ رحمه الله ـ: «يقال للمعتزلة وافقتمونا في إثبات الوعيد لأهل الكبائر ومعاني الكفر كلِّها، من الضالِّين والفاسقين والظالمين والفجَّار، وأعداء الله والخالدين في النار، وانتفاء المؤمنين، إلاَّ التسمية بكافرين؛ ومن أين علمتم بتفسيقهم ولم تعلموا بتكفيرهم؟ ولم تسمُّوهم فاسقين إلاَّ لكونهم غير مؤمنين وللوعيد؛ فيجب عليكم أن تسمُّوهم كافرين، لأنَّ الوعيد للكافرين والفاسقين، وإن لم تسمُّوهم كافرين، فلا بدَّ هم مؤمنون، ساقط عنهم

---

1) في ن: «صح».

2) في ق: «كلها»، وفي ن: «كلهم».

3) في ي: «با».

4) في ي، وع: «الكبير».

5) في س: "ووافقوا".

6) سقط من ق، و ن قوله: "ووجه الشبه الذي ذكره المصنف..... واعتبار الأعمال الصالحة في الإيمان".

7) في ق، و ن: "و الأعمال مقابل".

الوعيد ـ كما تقول المرجئة ـ إمّا أن نزيلوا الوعيد عنهم فهم مؤمنون، أو تثبتوه فهم كافرون؛ ـ أي لأنّ الوعيد لمعنى الكفر، وكيف تثبتون معناه وتنفون اسمه.

وإن قلتم: كان الإيمان إيمانا للتصديق فقط[1]، أبطلتم الأعمال وصيرتم مرجئة، وليس ذلك قولكم.

وإن قلتم: كان إيمانا للثواب؛ لزم أن يكون الكفر كفرا لوجوب العقاب، فكما دخل /144ظ/ في حدّ الإيمان جميع ما وجب عليه الثواب، دخل[2] في الكفر[3] جميع ما وجب[4] عليه العقاب؛ وكما أنّ الإيمان تصديق وغير تصديق، و[5]الكفر تكذيب وغير تكذيب؛ فالإيمان الذي هو تصديق ضدُّ الكفر الذي هو تكذيب؛ والإيمان الذي هو غير تصديق وهو العمل ضدُّ الكفر الذي هو غير تكذيب.

وكما أنّ الإقرار بأنّ دماءكم حرام ودينكم حقٌّ و[6] عدل وإيمان كذلك الجحد لذلك كفر، وكلُّ ما كان الإقرار به[7] إيمانا فإنكاره كفر.

وكما قال: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا﴾ الخ[السجدة:20]، ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ﴾ الخ[الحج:72]، ﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ الخ [يونس:31]، ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ﴾ الخ[التوبة:49]؛ فذكر الكافرين كما ذكر الفاسقين في وعيد واحد، فاسم الفاسقين والكافرين[8]، والضالّين والظالمين والفجّار مشتمل على أسماء أهل النار؛ واسم[9] المؤمنين والمسلمين، والمهتدين والبارّين مشتمل على أسماء أهل الجنّة.

فمرّة سمّاهم كافرين: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي﴾ الخ[آل عمران:131]، ومرّة ضالّين: ﴿وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ﴾[الواقعة:92]، ومرّة فجّارا: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ﴾ الخ[المطففين:7]، ومرّة ظالمين: ﴿وَيْلٌ لِّلظَّالِمِينَ﴾[10]، ومرّة أعداء الله الخ[11]: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ﴾ الخ[فصلت:19]، ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾[البقرة:98].

---

1) في ق، وت: «فقد».

2) في ت: «فدخل».

3) سقط من ق قوله: «جميع ما وجب عليه الثواب دخل في الكفر».

4) في ي: «وقع».

5) سقط من م، وع، وس.

6) سقط من ق، وت.

7) في ت: «له».

8) سقط من ق قوله: "و الكافرين".

9) في ق: " و أسماء".

10) كذا في النسخ. و ربما قصد قوله تعالى: " فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم"(الزخرف:65) كما هو في المنوخر.

11) سقط في س، و ق، و ت.

وليست تسميتهم باسم مزيلة لتسميتهم بآخر[1]، والوعيد لهم واحد، وهو العلّة، كما أنّ علّة الثواب الإيمان: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ الخ[آل عمران:106]، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ﴾ الخ[عبس:38-39]، فجعل علّة الثواب الإيمان، وعلّة العقاب الكفر، ولم يبق وجه غير أبيض وغير أسود، ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[التغابن:2]، ولا ثالث.

فالدخول في الإيمان خروج من الكفر، وفي[2] الكفر خروج من الإيمان: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان:3]، ﴿ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾[النمل:40]، ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[آل عمران:97]، ومن ترك الحجّ حتّى مات [145و] و[3] بوص [عند] كفر، قال [رسول الله] ﷺ: «لو قلت نعم لوجب»[4] الخ، «ألا لا ألفينّكم[5] رجعتم بعدي كفّارًا يضرب بعضكم[6]» الخ وقال: «ليس بين العبد»[7] الخ، وكلّ ما ورد على المعتزلة ورد على المرجئة»[8].

وقال رسول الله ﷺ: «الصلاة على موتى أهل القبلة المقرّين بالله ورسوله واليوم الآخر واجبة فمن تركها فقد كفر»[9].

[و][10] عن عمر ﷺ: «أمر رسول الله ﷺ بطاعة الأمير وإن كان فاجرا، والصلاة عليه إذا مات، فكيف غيره من أهل القبلة المقرّين بالله ورسوله، وملائكته وكتبه، ورسله واليوم الآخر[11]، فمن قال غير هذا فقد كفر دون الشرك»، كما في "الترتيب"[12].

---

1) في ي: «لتسميتهم باسم آخر».

2) في س: «ومن».

3) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

4) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

5) ينظر: الدارقطني، ج2ص282 رقم 206؛ الترمذي، الجامع الصحيح، ج3ص178 رقم 813؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج5ص8 رقم 3697؛ وليس فيه ذكر الكفر لعدم القدرة.

6) سقط من ق: «ألا لا ألفينكم».

7) في ن: «كفرا».

8) في ي: «بعضهم».

9) ينظر ما سبق، ص 184.

10) ينظر ما سبق، ص184.

11) ينظر كلام أبي عمار -وقد نقله المؤلف بالمعنى- في: الوحز، ج2ص123- 129.

12) ينظر ما سبق، ص 184.

13) ما بين المعقوفين إضافة في ق، و ن.

14) في م، و ع، و د: "الآخر".

15) الربيع، الجامع الصحيح، ج3 ص07 رقم 780.

قال رسول الله ﷺ: «لما خلق الله آدم عليه السلام، أخرج من ظهره ذرّيته كالذرّ، فأخذ مواثيقهم وأمرهم بالسجود، فأبت طائفة وأجابت طائفة، فمن أجاب يومئذ فهم المؤمنون وهم السعداء، ومن أبى يومئذ هم الكافرون وهم الأشقياء»[1]؛ فسمّى الأشقياء كلّهم كافرين، المشركين والفاسقين.

والأصل الحقيقة، والأصل عدم الجمع بين[2] الحقيقة والمجاز، والأصل عدم عموم المجاز[3]، والأصل عدم التأويل، ولا يؤوّل إلا لداع[4] بدليل، ولا يحسن تأويل الكثير بلا حاجة.

(و) المعتزلة (هم جلساء الحسن البصري،) قيل ثمّ اعتزلوا عنه، فسمّوا معتزلة، ومرّ غير ذلك.

(وحسبنا الله ونعم الوكيل).

---

1) ينظر ما سبق، ص 184.

2) في د: "عن".

3) في ب "الجواز".

4) في د: "داع".

(الأصل السابع
في
الأسماء والصفات)

الأسماء ما كان بوزن اسم[1] الفاعل، كعالم ومؤمن، أو بوزن الصفة[2] المشبّهة، مع أنّ ما بوزن اسم الفاعل إذا[3] لم يدل على الحدوث فهو صفة مشبّهة.

والصفات /145ظ/ المعاني المصدريّة، كالعلم والقدرة، مع أنّ في كلّ اسم له ـتعالىـ صفة بمعنى مصدريّ، كالعلم من معنى عالم، والقدرة من معنى قادر، إلاّ أنّ صفاته ـتعالىـ هو لا غيره؛ إلاّ لفظ الجلالة فلا صفة بالمعنى المصدريّ فيه، على القول بعدم الاشتقاق؛ وعلى القول بالاشتقاق فبعد العلميّة زاد[4] معنى الاشتقاق، واختار ابن هشام هذا أيضا في لفظ "الرحمن"، والصحيح عندي أنّه صفة مختصّة بالله لا علم له.

(اتفقت الأمّة على أنّ لله الأسماء) كعالم وقدير[5] وخالق ومؤمن[6] صفات الذات، وصفات الفعل، كما مثل بخالق ورازق، فإنّ الخلق والرزق فعل[7]؛ (والصفات) كالعلم والقدرة من المعاني المصدريّة، (ونطق به القرآن[8]) أي بثبوت الأسماء والصفات، ردّ الضمير إلى مصدر الاستقرار[9] في قوله لله (وجاء به الرسول ﷺ).

وقوله (أنّ الله [ﷻ][10] إلههم، وربّهم وخالقهم ورازقهم) ومالكهم[11]، ومحييهم ومميتهم، ونحو ذلك، بدل من قوله: "إنّ لله الأسماء والصفات"، أو من إحدى الجملتين في قوله: "نطق به"، وقوله[12]: "جاء به".

---

1) سقط من ق، ون.

2) في ي: «اسم الصفة».

3) في ق: «إذ».

4) في النسخ ما عدا ق، ون: «زال».

5) في ق: «قادر».

6) هنا أدرج قول المتن: «والصفات» في ع.

7) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «صفات الذات وصفات الفعل كما مثل بخالق ورازق فإن الخلق والرزق فعل».

8) سقط من ي، وس، وع، وفي د، وق: «ونطق القرآن به»، وتأخر في م إلى قوله: «في قوله لله (القرآن وجاء به الرسول)»، والصحيح ماأثبتنا كما في ن، وهو موافق للمتن المحقق، ينظر: تنوير، أصول الدين، ص 128.

9) في ق: «الاستقراء».

10) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

11) في ع: "و مالهم".

12) سقط من ن: "قوله".

(كما ذكر في كتابه هم، فقال: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ﴾ إلى آخر[1] السورة [الحشر:22-24].

وبلغنا -والله أعلم- عن ابن عباس -رضي الله عنهما[2]- أنه[3] إذا قرأ هذه الآيات الثلاث:) الأولى هي قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي﴾ إلى قوله ﴿الرَّحِيمُ﴾، والثانية قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾ إلى قوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، والثالثة ما بعد إلى قوله: ﴿الْحَكِيمُ﴾ (قال: «أخبرنا ربُّنا -سبحانه[4]- عن أسمائه في أزليته[5]) يعني أنّ أسماءه كلّها أزليّة، ولو دلّ منها ما دلّ على حدوث فعل، كالخالق والباري والمصور، فإنّ الخلق والتصوير، والبرء والرحمة، /146و/ والملك والإيمان، والمراقبة والشهادة، أزليّة.

ومعنى أزليّة ذلك أنّه متّصف بأنّه سيكونها[6]، على أنّه يجوز أن يكون معنى الرحمة نفي القسوة، فتكون صفة أزليّة ذاتيّة بلا تأويل؛ ومعنى إيمانه جعله الخلق في أمن من الجور منه -تعالى-.

وفي الأثر: «الاسم ما عرف به عين أو معنى، والصفة ما ميّز به عين أو معنى»، والتعريفان غير مانعين لاتحاد لفظهما؛ والمراد بالعين غير الأفعال والأوصاف والأحوال، فهو[7] نفس الشيء؛ والمعنى هو الأفعال أو الصفات أو الأحوال، فالله عين أي ذات، ونحو العزة والقدرة والإرادة صفات؛ ونحو الخلق والرَّزق -بفتح الراء- والإماتة والإحياء أفعال.

ولا يوصف الله بالأحوال، خلافا لمن أثبت الأحوال فصار يقول: "كونه قادرا" و"كونه عزيزا" و"كونه مريدا"، وهكذا، و"كونه خالقا" و"كونه رازقا" و"كونه محييا" و"كونه مميتا"، وهكذا.

ومثال الصفة المميّزة للعين نحو القدرة والإرادة، من صفات الذات، وهي في قادر ومريد، فإنهما ذات وقدرة، وذات وإرادة، إلّا أنّ صفاته -تعالى- هو.

ومعنى التمييز: إمّا التبيين، أو[10] المناسبة؛ ونحن نعرف الله ولو بلا ذكر صفة لشهرة الإسلام -والحمد لله-، وفي

---

1)في ق، ون: «الخ».

2)في م، وع، وص، وق، ود: «رحمه الله»، وفي ن: «رحمهما الله».

3)سقط من ق.

4)في ن: «والثالثة هو الله الخالق الخ».

5)تكرر في ي، وم، وق، ود قوله: «وبلغنا والله أعلم عن ابن عباس ... قرأ هذه الآيات» ولا وجه له إلّا أن يكون من الخطأ.

6)سقط من ق، ون، وص، ود، وهذا موافق للمتن المثبت، ينظر: تبصرة، أصول الدين، ص128.

7)في ق: «بأزليته»، وفي ن: «في زليته»، وبالهامش: «وفي نسخة عن أسمائه الأزلية».

8) في ق، و د: "سكونها".

9) في ق : "وهو".

10)في ق: "و".

أوّل الإسلام تذكر بعض الصفات مع لفظ الجلالة للبيان، أو تسهيلا له[1]، مع أنّه لم يسمّ[2] به أحد في الجاهليّة ولا بعدها، ومع عدم التسمية به لغيره قد يجهله جاهل، فيذكر له صفات تنافي حال الأصنام.

والاسم ما دلّ على ذات فقط، وهو لفظ الجلالة، كما يقال: اسم تبنى عليه الصفات، على وجه الإخبار، نحو: "الله قادر"[3] أو على وجه التعت[4]، نحو: "ادع الله القادر"[5] أو ذات وصفة، نحو: القادر والمريد، أو ذات وفعل، كخالق ورازق، وحي ومميت.

والصفات التي هي المعاني المصدريّة /146ظ/يسمّيها قومنا "صفات المعاني" بالإضافة، ويقولون: إنهن سبعٌ: القدرة والإرادة، والعلم والسمع، والبصر والكلام، ويقال لملازمتها.

ويثبتون سبعا أخرى، ويسمّونها صفات[6] معنويّة، وهو ملازمة تلك[7] السبع، عند متبني الأحوال، وذلك كونه قادرا، وكونه مريدا، وكونه عالما، وهكذا إلى آخر السبع.

وزادوا صفتين إحداهما نفسيّة وهي الوجود، والأخرى سلبيّة وهي القدم والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام للنفس.

واختلفوا في الوحدانيّة فقيل صفة سلبيّة، وهي لنفي التعدّد، وقال الباقلانيُّ وإمام الحرمين: إنها صفة نفسيّة، فالصفات عندهم أربع: نفسيّة وسلبيّة ومعنويّة ومعان[8].

والنفسيّة عندهم ليست زائدة على[9] الذات، كما يقول أصحابنا فيها وفي سائر الصفات.

قال بعض قومنا: الصفات [عندهم][10] ثلاث: منها ما[11] يقال فيه: "هي هو"، وهي الوجود والبقاء والقدم، على أنهما صفتان نفسيّتان؛ ومنها ما يقال فيه: "إنها غيره"، وهي السلبيّة وصفات الأفعال، كالخلق والرزق، والإحياء[12] والإماتة؛ ومنها ما يقال فيه: "لا هي هو، ولا هي غيره"، وهي صفات المعاني، لأنّ الغير[13] جرت فيه

---

1) سقط من ي.

2) في ن، وق: «يسم».

3) في ي: «وما».

4) في ق، وت: «الصفة».

5) في ق، وت: «صفة».

6) في ي: «تلك».

7) في ت: «ومكان».

8) في س، وق، وت: «عن».

9) مابين المعقوفين إضافة في ق، وت.

10) سقط من ع

11) سقط من ق قوله: "و الإحياء".

12) في ق ،و ت: "الباء".

المفارقة، والصفة القديمة لا تفارق؛ والله أعلم.

والكلام عندنا نفي الخرس، وأمّا بمعنى خلق الكلام فعل، وأمّا بمعنى الكلام النفسيّ فلا يثبت عندنا.

قال ابن عربيّ[1] الأندلسيّ، الذي أذعنت له علماء المشرق والمغرب، في زمانه وبعده، من جميع المذاهب، وهو مالكيّ، في "الفتوحات المكيّة" عن شيخه أبي عبد الله الكنانيّ إمام المتكلّمين في الأندلس والمغرب: «كلّ من تكلّف دليلا على كون الصفات الإلهيّة عينا أو غيرا، فدليله مدخول، لكن من قال: إنّها عين فهو أكثر /147و/ أدبا وتعظيما».

قال في الباب السابع عشر من "الفتوحات": «اعلم أنّ جميع الأسماء والصفات الإلهيّة كلّها نسب وإضافات، ترجع إلى عين واحدة، لأنّه لا يصحّ هناك كثرة بوجود أعيان أخر، كما زعمه بعض النظار؛ ولو كانت الصفات أعيانا زائدة، وما هو إله إلاّ بها لكانت الألوهيّة معلومة بها، ثمّ لا يخلوا أن تكون هي عين الإله، فالشيء لا يكون علّة لنفسه، أو لا تكون عينه فالله -تعالى- لا يكون معلوما لعلّة ليست عينه، فإنّ العلّة متقدّمة على المعلول بالرتبة؛ فيلزم من ذلك افتقار الإله إلى كونه معلولا لهذه الأعيان الزائدة، التي هي علّة له وهو محال؛ ثمّ إنّ الشيء الواحد لا يكون له علّتان، وهذه على كثرة، لا يكون إلها إلاّ بها. فحقّ أن تكون الأسماء والصفات أعيانا زائدة على الذات تعالى الله عن ذلك»[2].

وقال ابن العربي في الباب السادس والخمسين: «اعلم يا أخي، أنّ الاستقراء السقيم لا يصحّ في العقائد، لأنّ مبناها على الأدلّة الواضحة، وقد تتبّع بعض المتكلّمين أدلّة المحدثات، فلم يجد فيها من هو عالم بنفسه، فأعطاه دليله أن لا يكون عالما قطّ، إلاّ بصفة زائدة على ذاته، تسمّى علما، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالما، وقد علمنا أنّ الحقّ -تعالى- عالم، فلا بدّ أن يكون له علم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به».

قال ابن عربي: «هذا استقراء سقيم، بل هو الله العالم القادر الحيّ، كلّ ذلك بذاته، لا بأمر[3] زائد على ذاته، إذ لو كانت صفات كمال لا يكون كمال الذات إلاّ بها، لكان كماله -تعالى- بشيء زائد على ذاته، واتّصفت ذاته بالنقص /147ظ/ والفقر، إذ لم يقم بها هذا الزائد، تعالى الله عن ذلك؛ فهذا هو الذي دعا بعض المتكلّمين أن يقول في صفات الحقّ -تعالى- أنّها غيره، فأخطأ طريق الصواب، وسبب خطأه أنّه رأى العلم من صفات المعاني بقدر رفعه مع كمال ذات العالم من الخلق، فلمّا أعطاه الدليل ذلك طرّده شاهدا وغائبا في حقّ الخلق والحقّ»[4].

---

1) كذا في النسخ بالتعريف(العربي)، والصحيح ما أثبتناه، وهو محي الدين محمد بن علي بن محمد، العالم المشهور الصوفي، (560 – 638هـ=1165 – 1640م). ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6 ص 281.

2) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1 ص 218؛ ونشير هنا إلى الاختلاف بين النص الذي أورده الشيخ اطفيش وبين النص المطبوع لكتاب الفتوحات، و إن كان إختلاف ألفاظ لا يؤثر على المعنى كثيرا.

3) في ي: "أمر".

4) ينظر: ابن عربي، الفتوحات، ج1 ص258.

وذكر في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة في الكلام على اسمه ـتعالىـ "العليم": «إنّ من الخلق من يكون علمه من ذاته، لا بأمر زائد، وذلك في كلّ علم يدركه الإنسان بعين وجوده حاضًا، ولا يفتقر في تحصيله إلى أمر آخر، فإذا ورد عليه ما لا يقبله إلاّ بكونه موجودا على مزاج خاصّ فهو علمه الذاتيّ»[1] انتهى.

يعني فإذا كان العبد يقع له عدم استفادة العلم من غيره، فالحقّ ـ تعالى ـ أولى[2]، إلاّ أنّ علم العبد هبة من الله ـ تعالى ـ.

وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة: «اعلم أنّه لا يجوز الحكم على الله بشيء، لأنّه خير الحاكمين، ومن هنا يعلم أنّه لو كانت صفات الحق ـتعالىـ زائدة على ذاته، كما يقول به بعضهم، لحكم على الذات بما هو زائد عليها، ولا هو عينها، وقد زلّ في هذه المسألة كثير من المتكلّمين، وأضلّهم فيها قياس الغائب على الشاهد، وهو غاية الغلط؛ فإنّ الحكم على المحكوم عليه، بأمر ما من غير أن يعلم ذات المحكوم عليه وحقيقته، جهل عظيم من الحاكم عليه بذلك».

وقال في الباب السبعين وأربعمائة: «اعلم أنّه بالعلم[3] يعلم العلم، فالعلم معلوم العلم، فهو المعلوم للعلم، والعلم صفة العالم، فإنّما عرف الحقّ ـتعالىـ منك علمُك لا أنت، وغير ذلك لا يصحّ لك، ومن /148و/ هنا قالوا: العلم حجاب، أي عن شهود حقيقة الحقّ ـتعالىـ، وهذا الذي ذكرنا هو الذي يتمشّى على قول بعض المتكلّمين في الصفات، إنّها ليست غيره فقط ويقف، وإنّما قولهم بعد هذا القول: "ولا هي هو"، فإنّما ذلك لما رأوا أنّه معقول زائد على هو، فنفى هذا القائل أن تكون الصفات هو، وما[4] قدر أن يثبت هو من غير علم بصفته[5] به، فقال: وما هي غيره، فحار فعقل عما أعطاه فهمه، وقال: صفات الحقّ لا هي هو، ولا هي غيره»[6].

قال ابن العربي: «وهو كلام خارج عن القاعدة، وقول لا روح فيه، يدلّ على عدم كشف قائله».

قال: «وإذا قلنا نحن مثل هذا القول، لم نقله على حدّ ما يقوله المتكلّم، فإنّه يعقل الزائد ولا بدّ، ونحن لا نقول بالزائد، ولا يخالف كشفنا بأنّ الصفات الإلهيّة عين، فإنّ من يقول غير قد وقع في قياس الحقّ ـتعالىـ على الخلق، في زيادة الصفة على الذات؛ فما زاد على الذين قالوا: إنّ الله فقير، إلاّ بحسن العبارة فقط، فإنّه جعل كمال الذات لا يكون إلاّ بغيرها، فنعوذ بالله أن نكون من الجاهلين» انتهى.

فتلخّص من جميع كلامه، أنّه قائل بأنّ الصفات عين لا غير، كشفا ويقينا، وبه قال جماعة من المتكلّمين،

---

1) ينظر: المصدر نفسه، ج4 ص223.

2) في ي: «أولا».

3) في ي: «أنه لا بالعلم».

4) في ي: «وأما».

5) في ع: "بصفة".

6) ينظر: ابن عربي، الفتوحات، ج4 ص105.

7) سقط من ع، و محله فراغ.

وكلامه نصٌّ في مذهبنا معشر الإباضيّة الوهبيّة، وكأنّه إباضيٌّ وهبيٌّ، وهو مبطل لقول الأشعريّة: إنّ الصفات السبع زائدة على الذات، قائمة بها، لازمة[1] لزوما لا يقبل الانفكاك.

فقال الأشعريُّ وأكثر أتباعه: البقاء صفة زائدة على الذات.

قال الشعرانيُّ[2]: وقال القاضي والإمامان وغيرهم كقول المعتزلة: إنّه باق بذاته لا ببقاء؛ قلت: هو /148ظ/ مذهبنا.

وقال ابن العربي أيضا: «قولهم في الصفات: لا هي هو ولا هي غيره، كلام حال من القائدة، وقول لا روح فيه، يدلُّ على عدم كشف قائله، ولكنّا إذا قلنا نحن مثل هذا القول، لم نقله على حدّ ما يقوله المتكلّم، فإنّه يعتقد[3] الزائد ولا بدّ، ونحن لا نقول بالزائد، ولا نخالف كشفا بأنّ الصفات الإلهيّة عين، فإنّه من يقول: إنّها غيره، واقع في قيام الحقّ -تعالى- على الخلق في زيادة الصفة على الذات؛ فما زاد هذا على الذين قالوا: إنّ الله فقير، إلاّ بحسن العبارة فقط، فإنّه جعل كمال الذات لا يكون إلاّ بغيرها، فنعوذ بالله أن نكون من الجاهلين» انتهى.

قال الشعرانيّ: «فتلخّص من جميع كلام الشيخ -يعني ابن العربي- أنّه قائل بأنّ الصفات عين لا غير، كشفا يقينا، وبه قال جماعة من المتكلّمين، وما عليه أهل السنّة والجماعة أولى»، انتهى كلام الشعرانيّ؛ قلت: الحقُّ ما قاله ابن العربي، بذلك البرهان لا ما خالفه بلا بُرهان يوجد.

(فنقضت هذا) المذكور **(الفرقة الملحدة)**، قوله **(في أسماء الله وصفاته)** متعلّق بـ"ملحدة"، **(في زعمهم)** متعلّق بـ"نقضت"، و"في" بمعنى[4] الباء، أو على ظاهرها، على أنّ المعنى: أوقعوا نقضه في زعمهم، بمعنى أنّ زعمهم موقع لنقضه[5]، **(أنّها مخلوقة كانت بعد إذ[6] لم تكن، وأنّها ألفظ العباد وتسميتهم)** لها، **(وأوصافهم لله تعالى عن ذلك علوّا كبيرا)**.

وهذه الفرقة الملحدة هي "النكّار" و"المعتزلة".

قلت: لا شكّ أنّ الألفاظ التي تلفظ[7] بها، خلقها الله من ألسنتنا، وقد تقدّمت علينا في ألسنة أخرى؛ ولا شكّ

---

1) تكرر في ي، وع قوله: «لازمة لها».

2) الشعراني عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (898 – 973هـ=1493 – 1565م) له كتاب المنن الكبرى، والكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4 ص180- 181.

3) في ع: «يعقل».

4) سقط من م، وس، وق، ون، ود: من قوله: «قال ابن العربي الأندلسي الذي أذعنت له علماء المشرق والمغرب» إلى قوله: «قلت الحق ما قاله ابن العربي بذلك البرهان لا ما خالفه بلا برهان يوجد».

5) في ن، وق: «معنى».

6) في ي: «النقصه».

7) في س: ((أن)).

8) في س: ((تلفظ)).

أنه[1] كلُّ ما تلفظنا به، فذلك التلفظ مخلوق لله[2]، ولا شكَّ أنَّ[3] معاني تلك الألفاظ معلومة عند الله بلا أوّل لعلمه، وأنها له -تعالى- موجودة حاصلة، ولو ما دلَّ على فعل كخالق، إلاَّ أنَّ وجود[4] الفعل وحصوله /149و/ في الأزل بمعنى علمه أنه سيكون، وأنه في قدرته، ولا يختلف في ذلك النُّظار معنا؛ ولا يختلف أحد أنَّ أسماء الله ألفاظ، في نحو قوله -تعالى-: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[الأعراف:180]، وقوله ﷺ: «إنَّ لله تسعة وتسعين اسما»[5].

فلعلَّ معنى قولنا أسماؤه قديمة، أنَّ معانيها له، وأنها ثابتة بلا تلفُّظ لافظ[6]، وبلا علم أحد بها، فالله قادر بلا نطق أحد بلفظ قادر، وبلا علم أحد بلفظ قادر، وقبل وجود أحد، ولو لم يوجد أحد.

وإن قيل: إنَّ أسماءه لم تكن ألفاظها في كتاب، ولا علمَّها الله أحدا، ثمَّ علمَّها الله آدم، وأثرها في الكتب، وعلى أنبيائه.

فنقول: خلق الله نفوسها وألفاظها وآثارها، ولا مانع من ذلك.

وإن قال أحد: كان بلا اسم ثمَّ خلق الله من الناس القدرة على جعلهم له أسماء، بحسب ما يعقلون من صفاته وأفعاله، وجعلوا له اسما واحدا دالاً، أعني بلا دلالة على صفة أو فعل، وهو لفظ الجلالة، فذلك خطأ.

وأيُّ مانع من أن يقال: معنى قدم أسمائه تأهُّله في الأزل لمعانيها[7]، ولأن[8] يتسمَّى بها[9] بعد الأزل وتكون له أسماء يتلفَّظ بها[10] الخلق، فيخلق ألفاظها وبرزها بعد أن كانت في الأزل بلا لافظ[11]؟

ولكن من أين لنا أن نجعل التأهُّل للاسم اسما، ونشتقَّ فيه من حيث ثبوت معناه للمسمَّى[12] ونكفِّر فيه[13] من خالف؟

---

1)في ن: «أن».

2)سقط من ق قوله: «ولا شك أنه كل ما تلفظنا به فذلك التلفظ مخلوق لله».

3)سقط من ق.

4)في ن، ود: «وجوده».

5)البخاري، كتاب التوحيد، باب إن لله مائة اسم إلاَّ واحدا رقم 6957، ومسلم في الذكر والدعاء والتوبة، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها رقم2677.

6)في ن، وق، وس: «لاحظ».

7)سقط من ق.

8)في ي: «لمعانيها».

9)في ن، وق: «والأن».

10)في ن، وق: «به».

11)في ن: «به».

12)في ن: «لفظه».

13)في ن: «سمي».

14)في ي: «به».

نعم نقطع[1] عذر من قال: جعل له اسم الأسماء.

وأيُّ مانع عن[2] أن نقتصر له على الأسماء المنطقة تسعة وتسعين، ونقول[3] جعلها الله لا الخلق، و"لا أوّل لمعانيها"؟

(قلنا لهم وبالله التوفيق: لا يخلو هذا الخبر الذي أخبرنا الله [به][4]، أعنْ نفسه) /149ظ/[أي][5] أن يقال في تقريره، أي عن نفسه" كان (أم عن غيره؟) والمراد بالخبر كلُّ كلام تضمّن ذكر" أيّ اسم من أسمائه.

(فإن قالوا: أخبرنا [الله][6] عن ذاته) أنه: الله عالم الرحمن الرحيم الملك و[11]القدّوس السلام إلى آخر أسمائه، (كما كان في نفسه)، أي عنده، أو كما كان ذلك الأمر في نفسه، أي في نفس الأمر، (فهو الذي نقول به، ونفوا عن الله الكذب، وهو[12] الخالق البارئ المصوّر، كما وصف الله نفسه في أزليّته) أنه عالم قادر[13] مريد، وأنه سيخلق ما يخلق ويبرأه ويصوّره، أو[14] أنه ذو تصوير وذو خلق وذو برء الخ، وعالم بأنه سيخلق وقادر أن يخلق، وهكذا إلى آخر أسمائه وصفاته.

(وإن قالوا: أخبرنا عن غير ذاته)، أنّ غير ذاته هو الخالق البارئ المصوّر العالم القادر، وهكذا إلى آخر أسمائه وصفاته، (وأخبرنا عن خلاف ما هو به[15]) هذا نفس الكلام قبله، فإنّ الذي هو به، أنه الخالق البارئ المصوّر العالم القادر الخ، وخلاف" هذا هو أنه غير خالق وغير بارئ وغير مصوّر وغير عالم وغير قادر الخ، جمع بينهما إطنابا[17] للمعنى.

---

1)في ن: «لقطع».

2)في ن، وق: «والأسماء».

3)في س: «من»، وفي ق، وك: «على».

4)في ق، وك: «ونقول».

5)سقط من ي.

6)مابين المعقوفين إضافة في ن.

7)مابين المعقوفين إضافة في ن.

8)في ي،وع: «نفس».

9)في ق: «يضمن ذكره»، وفي ن:«تضمن ذكره».

10)مابين المعقوفين إضافة في ن.

11)سقط من ن.

12)في ي، وك، وع: «وهو الله» والذي أثبته موافق للمتن المحقق؛ ينظر: نجورين، أصول الدين، ص 129.

13)في ق: «قدير».

14)في ي، وك، وق: «و».

15)سقط من ق.

16)في ي، وس، وم، وع: «وصار».

17)في ي: «إصنابا»، ومكانه في س فراغ.

(وهو قياد مذهبهم، ألبسوا له الكذب، إذا كان مخبرا عن الشيء[1] على خلاف ما هو به. فجعلوه متغيّرا من حال إلى حال) أي مسمّى وغير مسمّى، وهذا معنى التغيّر، (ومن صفة إلى صفة، كالصبيّ، يكون يافعا ثمّ يصير بالغا، ثمّ يصير شابّا، ثمّ كهلا، ثمّ شيخا)، وقوله (ومتحرّكا[2]) عطف على "متغيّر"، (في حالة، ساكنا في أخرى[3]، تعالى الله عن هذا[4] علوّا كبيرا).

ولا يظهر أنّ[5] كونه مسمّى تارة[6]، وغير مسمّى أخرى تغيّر، وإلاّ كان كونه غير معبود في الأزل، وغير معصيّ[7] في الأزل، ومعبودا[8] بعد الأزل، ومعصيًّا[9]، تغيّرا من حال إلى حال، وكونه غير خالق في الأزل، وخالقا بعد الأزل، /150و/ تغيّرا من حال إلى حال؛ ولا يلزم ذلك في قولهم: إنّه أهل لألفاظ الأسماء ومعانيها في الأزل، إلاّ أنّه لا لافظ فيه.

(وإن تجاهلوا عن هذا، وتجاسروا عليه، بأن خطأهم وأشركوا بالله العظيم، وسوؤه) سوؤا صفته (بصفة الجسم الذي ينتقل من صفة إلى صفة).

لا إشراك فيهم ولا بزعمهم، لأنهم لم يقولوا بالانتقال، ولا يقولون: إنّه غير موجود، وإنّما خلق الخلق كان موجودا، ولا غير عالم ثمّ كان عالما بعد الخلق.

(وليس هذا) أي وصف[10] الله بالتحوّل والتغيّر (من قول أهل التوحيد، لأنّ الشيء الموصوف الموجود هو الشيء[11] المتسمّي لا بسبق صفاته وانحاءه)، أمّا صفاته فظاهر أنّه لا يسبقها، وأمّا أضداده. فبمعنى وجود معانيها

---

1) في ي، وس، وع: «إذا هو»، وفي د، وق: «إذا كان»، والذي أثبتناه من ن هو الصحيح موافق لما في المسائل الخمسين، ينظر: تنوخي، أصول الدين، ص129.

2) سقط من ي، وس، وم، وع قوله: «عن الشيء».

3) سقط من ق.

4) في ق، وك: «وهذا يسمى».

5) مكان الكلمة فراغ في ق، وك.

6) في ك: «متغير»، وفي: «ما تغير».

7) في ق، وك: «ساكنا في حال ومتحركا في أخرى».

8) في ق، وك: «ذلك».

9) في ق: «والظاهر أنه»، وك: «والظاهر أن».

10) سقط من ق، وك.

11) في ك: «معصي»، وفي ي، وع: «معط»، وفي س: «مقضي»، وعمل الكلمة فراغ في ق.

12) في ك: «ومعبود»، وعمل الكلمة فراغ في ق.

13) في ع: «ومعطيا»، وفي س: «مقضيا»، وفي ق، وك، ود: «ومقضيا».

14) في ك: «وصفا».

15) سقط من ق قوله: «هو الشيء».

له[1]، ولو لم يكن من يلفظ بحروف.

واتفقت المعتزلة والنجّار أنه كان بلا اسم ثمّ كانت له الأسماء، ولا نعتقد ذلك.

لكن من أين لنا أن نقول: له أسماء مفسَّرة بثبوت معانيها له؟ لم يجئ حديث ولا قرآن بذلك، صريحا ولا بكلام يحتاج إلى تفسير الأسماء فيه إلى ذلك، بل جاء الحديث والقرآن والإجماع بثبوت الأسماء له ـ تعالى ـ، يتلفّظ بها، ولا نشكّ[2] أنّ معانيها له[3] قديمة، وما كان فعلا فقديم معناه بعلمه ـ تعالى ـ أنه سيكون.

ومن أين لنا أن نسمّي تلك المعاني أسماء؟

وأمّا الأسماء بمعنى الألفاظ، فالله خلقها وخلق ترتيب حروفها وسكناتها وحركاتها وما تكتب به، أو فيه، والتفظ بها، وما ينطق بها، وأمرنا في الكتب، وأوحاها إلى الأنبياء، أو أفهم من ينطق بها، أو علّمها آدم، ولا يأمر بذلك كله.

(وأنّ أسماء المتسمّي تشتقّ من صفاته، /50/ا ـ وتوجد) منها (لأنّك إذا قلت: له علم أنبته عالما،) وثبت بعالم، وقلت[4] إنه عالم، (وإذا وصفته بالقدرة، سمّيته قادرا)، وإذا وصفته بالإرادة سمّيته مريدا، وهكذا على حدّ ما تقدّم في العلم كلّه، وإذا وصفته بأنه بسط الأرض، قلت: هو باسط الأرض وداحيها، وإذا قلت: إنه بنى السماء، قلت: هو باني السماء، وكلّ من له قيام أو قعود، قلت: هو قائم أو هو قاعد.

وأيُّ مانع من أن تجعل بعض الأسماء غير مُوحَاة؟ مثل أن تعلم أنّ الله ـ تعالى ـ هو الذي أنبت النبات، فتقول من عندك: الله[5] منبت النبات، ومنبت الشجر، وأنه المنبت؛ وأن تعلم أنه هو الذي أرسى الجبال، فتقول: الله مرسي الجبال، وأنه المرسي؛ وترى في السماء حمرة، فتقول: الله محمرها، وترى أبيض[6]، فتقول: الله مبيّضه، ولتعتقد ثبوت معاني ذلك لله بالذات، لا لجعل جاعل.

(وكلُّ اسم) مشتقّ باق على معنى الاشتقاق (يوجب صفة)، كقادر يوجب قدرة، وعالم يوجب علما، وخالق يوجب خلقا، وأمّا لفظ الجلالة فغير مشتق، أو مشتق غير باق على الاشتقاق[7]. فلا صفة منه إلاّ نحو مالك[8] ألوهيّته[9] مُلاحظة للأصل.

---

1) سقط من ن.

2) في ق، وس: «شك».

3) سقط من ي.

4) في م، وع، وس، ود: «وقل»، وفي ق: «فلن».

5) تكرر لفظ الجلالة في ي.

6) في ن: «البيض».

7) في ق، وف: «اشتقاق».

8) في ق، وف: «قولك».

9) في ن: «الوهية».

(وكلُّ صفة توجب اسما) كقدرة توجب قادرا، وعلم يوجب عالما، في صفات الذات؛ وخلق يوجب خالقا في صفات الفعل.

ولا بأس أن يقال في فعل الله "صفة فعل"، ولا يطلق أنه صفة، لأنه يوهم صفات الذات والقدم، مع أنّ فعله حادث، ومن أطلق على الفعل أنه صفة ذات أشرك.

وجاز وصفه في الأزل بصفة الفعل، على معنى أنه سيفعلها، كرازق على معنى أنه[1] سيرزق، وآمر على أنه[2] سيأمر، وناه على /151و/ معنى[3] أنه سينهى وهكذا، إمّا أن يريد المصنّف الألفاظ باعتبار معانيها، وإمّا أن يريد معانيها بمعنى أنه لا قادر بلا قدرة، ولا قدرة بلا قادر، ولا عالم بلا علم، ولا علم بلا عالم، ولا مريد بلا إرادة، ولا إرادة بلا مريد، ولا خالق بلا خلق، ولا خلق[4] بلا خالق، وهكذا والمعتزلة والكرّاميّة وكلُّ أحد عاقل لا يمنع ذلك؛ فليس الخلاف؟

(وعلى[5] هذا المعنى كانت الأسماء، إلاّ ما منعه الناس) أو الشرع أو الأدب، (من تسميتهم الكامل بتسميتهم الشنيعة[6]، ويسمُّوا[7] الناقص باسم الكامل) بنصب "يسموا" بحذف النون عطفا لمصدره على اسم صريح هو "تسميتهم"، (مثل أن يسمُّوا البهائم باسم الكمال[8]) مثل أن تسمّي الدابّة "علاّمة"، بشدّ[9] اللام، ومدبّرة وعاقلة، مع أنه تقول علمت مصالحها، ودبّرت كذا، وعقلت كذا، بمعنى أنها أدركته.

(ويسم[10] الله بالأسماء الشنيعة[11]) مثل خالق الأخلاص والأقذار، ومثل أن تقول سارق بمعنى خلق السرقة، مع أنه

---

1)في ق، ون: «أنه».

2)في ن، وق: «أنه».

3)سقط من ق، ون.

4)في ي، وق، ون: «أنه».

5)في ي: «معانيها».

6)سقط من ع قوله: «ولا خلق».

7)في ن، وق: «فعلي».

8)في كل النسخ ما عدا ق: «الشنعة»، وفي هامش ن: «نسخة الشنيعة»، وهو ما أثبتناه من ق وموافق للمتن المحقق؛ ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص130.

9)في هامش ن: «وفي نسخة وتسمية».

10)في هامش ن: «قوله باسم الكمال نسخة بأسمائه».

11)في ي، وس: «بتشديد».

12)في ق، ون: «يسموا».

13)في كل النسخ: «الشنعة»، وفي ق: «بأسماء الشنيعة»، والذي أثبتناه من ن، والذي في المتن المحقق موافق لما في النسخ غير ن، وق؛ ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص130.

خلقها حقًّا، ولا كاذب[1] بمعنى أنه خلق الكذب، وهو خالقه قطعًا[2]، مع أنه يجوز ذلك في غيره، فإنه يجوز سارق لمن أمر بالسرقة، أو تسبَّب لها، وكذا كاذب، ونحو ذلك، وتنصب قرينة لذلك.

(وهذا مما اتفق عليه الناس) العقلاء من أنَّ منًّا، وأنَّ منتهب، أي: اتفقوا على منعه، أو الإشارة للمنع، (ومنعته اللغة) لعلَّه أراد لغة الأدب والعرف، وإلاَّ فاللغة تجيز اسم الفاعل لكلِّ من له الفعل حقيقة أو مجازًا بقرينة وعلاقة، ولو خالف[3] الأدب أو الشرع.

(فأنوه بحال من الأحوال) إلاَّ أنه قد يمتنع اسم الفاعل فيما /151ظ/ لا روح، لا يقال "بانٍ" لمن لم يتعوَّد البناء، ولا مؤمن لمن لم يرسخ في الإيمان، وليس ذلك إجماعًا.

ومنع أصحابنا الإيمان إلاَّ للموقِّي مع إجازتهم أمن ويؤمن لغير الموقِّي والموقِّي؛ وليس ذلك بإجماع، والممتنع قطعًا أن يقول: يدخل الجنَّة ولو مع إصرار، وكثير لفظ مؤمن في عبارة أصحابنا بمعنى موحِّد ولو[5] لم يوفِّ، وقد قال الله -سبحانه وتعالى-: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[النساء:92]، فهل تقول: لا يجزي إلاَّ رقبة تكون في الولاية؟ نعم! قال به شاذٌّ منَّا، متابعة لشهرة[6] أنَّ المؤمن مختصٌّ بالموقِّي، وما يدريه[7] أنَّ ذلك لازم شرعًا ولغة.

وكثير لفظ إيمان بمعنى توحيد ولو بلا وفاء، أو بمعنى فعل الطاعة[8] بلا وفاء، وجاء به الحديث؛ ومن ذلك قول أبي نصر -رحمه الله-:

ومن ظنَّ بالإيمان يحبه راجيا .....

أي بالتوحيد، ومنه بمعنى الوفاء، قوله [أنف]:

أجمع إيمان وكفر وطاعة[9] .....

وفي بعض آثار أصحابنا: «إنه يجوز إطلاق المسلم والمؤمن على الموحِّد المتوقَّ منه، والموقوف فيه، في سائر

---

1)في ن: «كذب».

2)سقط من ق، وفي ن: «عظماء».

3)في ن، وق: «علة».

4)في ق: «وعلاقة وهو خلاف».

5)سقط من ق قوله: «ولو».

6)في ق: «شهرة»، وفي ن: «للشهرة».

7)في ق، وف: «يدري».

8)في ق، وف: «طاعة».

9) تمام البيت: "ولم يوف بالأعمال جاب بذا الظن"انظر: أبو نصر، متن التوبة، ص 46؛ وما سبق في قسم الدراسة، ص 190.

10)ما بين المعقوفين إضافة في ق، وف.

11) تمام البيت: "ومعصية هذا خلاف التكون"، ينظر أبو نصر، متن التوبة، ص 45؛ وما سبق في قسم الدراسة، ص 190.

الكلام والأحكام، لا في كلام ينشأ للولاية والبراءة والتعديل والتجريح[1].

(وأمّا من حدثتْ إليه الأسماء والصفات فهو محدث [إذ لا يسبقها، فمن لم يسبق الحدث فحدث مثله][2]) لأنّ الحادث لا يقوم إلاّ بالحادث، قاله أبو سته [رحمه الله][3]. ولا ماضي به، لأنه لم يرد أنّ صفات الله[4] قائمة به، وأنّها غيره، كما تقول الأشعرية[5]، بل أراد أنّها هو، بل أراد أنّ صفاته غير حادثة، فضلا عن أن تقوم به، ولا يخفى أنّ من حدثت له صفة ذات فهو محدث، وأمّا صفة[6] الفعل فهي حادثة، ولا توجب الحدوث لفاعلها، فإنّ الله فاعل وهو قديمٌ لا حادث، وأمّا الأسماء فإن أريد معانيها وهي مشتملة على المعاني /152و/ المصدريّة التي هي صفات ذات، فمعانيها قديمة، كعالم وقادر، والعلم والقدرة قديمان.

ولكن من أين لأصحابنا أن نسمّي تلك المعاني أسماء، ونبني عليها أحكام الأسماء[7]؟ وإن أريد معانيها وهي مشتملة على المعاني المصدريّة التي هي أفعال، فالفاعل قديم والفعل حادث، نحو خالق ورازق.

وفي أيّ لغة من لغات العرب تسمية المعاني أسماء؟ وإن أريد بالأسماء الألفاظ، فأيُّ مانع من حدوث الاسم وقِدَم مسمّاه؟ فإنّ الله -تعالى- قديم، وله أسماء حادثة، أعني ألفاظا مثل: أبوش وشمشال ومدي.

(ومن) أي: وما (كان غير موصوف ولا متسمّى فهو متلاش[8]، وليس هو بمعنى من المعاني) أي ليس بمعنى، (ولا بشيء من الأشياء، إذ هو عدم وبطلان) [و][9]هذا كلّه ظاهر. وما مضى أو بأن صحّ[10] أنّه موصوف، متسمٌ ثابت موجود، يعني تعالى الله[11] عن العدم السابق واللاحق، وعن كلّ نقص.

(مع أنّه لا تحدث صفة لموصوف إلاّ نفت ضدّها لحدوثها.) كحدوث جهل شيء بعد العلم به. وأمّا[12]

---

1)سقط من ص، وق، ون، ود قوله: «وفي بعض آثار أصحابنا أنه يجوز إطلاق .... والتعديل والتجريح».

2)ما بين المعقوفين إضافة في ن، وهي من المتن، وبعدها قوله: «ومن كان» وسيأتي.

3)مابين المعقوفين إضافة في ن، وق.

4)سقط لفظ الجلالة من ي.

5)في ي: «الأشعر».

6)في ن: «صفات».

7)سقط من ص، وق، ون، ود.

8)في ق: «متلا شيء»، وفي المتن المحقق: «لا شيء».

9)ما بين المعقوفين إضافة في ق.

10)سقط من ي.

11)سقط لفظ الجلالة من ي.

12)في ع: «فما».

الجهل الأوّل فالكلام فيه، لأنّه سابق لم تحدث بعد غيره[1].

(والمنفية الفانية محدثة، فيصير ذلك إلى[2] ما لا نهاية له[3]، ولا غاية) فيتسلسل الأمر، فيلزم من ذلك تعدُّد القديم، إذ[4] لم يكن لتلك الحوادث أوّل، ولكن من أين نقول سبق عجز العاجز شيء[5] آخر، وإذا نفيت العجز ثبتت[6] القدرة، والتلازم سبق[7] العدم، وصفة غير العجز لا تنافي العجز.

(أو يكون الموصوف بالحدث[8] حادثا مثله) مثل الحدث، فينقطع التسلسل بحدوث الموصوف، تعالى الله عن الحدوث.

(والردُّ عليهم) إذ قالوا بقدم الله ولا وصف له ولا اسم، (كالردّ على الدهرية الذين /152ظ/ يزعمون أنّ الجواهر) أي الأجسام (قديمة وصفاتها من الأعراض محدثة)، إن أرادوا بقدم الأجسام قدم الأفلاك والسموات والأرض[10]، وأنّ صفاتها سابقة[11] عليها فكلام متناقض، لأنّ القديم لا يسبقه شيء، والصفة لا تستغني عن الموصوف، فكيف تسبقه؟ أتسبقه ولا تكون[12] في محلّ؟ وهذا مستحيل، وإن حلّت في محلّ فالمحلّ أحقُّ بأن تكون هي صفته[13]، ويكون هو موصوفها.

وإن أرادوا بقدمها أنّها لم تزل توجد وتفنى[14]، فالمانع من ذلك أنّه يلزم عليه نفي الأزل عن الله ومشاركته في القدم، وأمّا كونها مع صفاته[15] فلا مانع منه؛ يقولون[1] لا تفارقها الصفة.

---

1)سقط من ص، ق، ن، ود قوله: «كحدوث جهل شيء بعد العلم به وأما الجهل الأول فالكلام فيه لأنه سابق لم تحدث بعد غيره».

2)في ن: «إلى ذلك».

3)سقط من ي.

4)في ي، وم: «إذا».

5)في ي، وم، وس، وع: «شيء».

6)في ن: «ثبت».

7)في ق: «والتلازم وسبق»، وفي ن: «والتلازم وسبق».

8)في ن: «بالحادث».

9)في ق: «وصفاته»، وفي ي، وس، وع: «وصفات».

10)تكرر في ن، وق، ود قوله: «والسموات».

11)تكرر قوله "سابقة" في د.

12)في ن: «يكون».

13)في ن: «صفته هو».

14)سقط من ق قوله: «توجد وتفنى»، ومكانها فراغ، ومثله في ن، لكن تدخل فيها من ملأ الفراغ من نسخة أخرى، وقال الناسخ الأوّل: «هذا وما قبله وما بعده من البياض فهو من الأم فليفهم الفاهم والله الموفق».

15)في ن: «صفاتها».

وليست علّة المنع ما ذكره[1] في قوله (مع أنّ صفة الموصوف لا تعدوه ولا تكون في غيره) ولا تكون في غير محلّ، ومع تكذيب الوجود لهم فإنّا ما رأينا جسمًا بلا عرض يوصف به، (فلو[2] جاز أن تحلّ في غيره لكان الذي حلّت فيه أولى أن يوصف بها، ولو جاز أن يوصف القديم بصفة محدثة، لجاز[3] أن يوصف المحدث بصفة قديمة،) لجواز انفراد الموصوف عن صفته عند هؤلاء، (وهذا[4]) تناقض و(عين الشرك بالله، وغاية الفساد، ولنا في ذلك حجج تركناها) تركت ذكرها (لئلاّ[5] يطول بها الكتاب، ويكثر بها اللفظ).

فصل [في الرد على الدهرية]

يقال للدهريّة: لم ادعيتم قدم العالم؟ قالوا: لأنّا وجدناه كما هو متّصلا، فعلمنا أنّه قبل وجودنا له كذلك بلا أوّل، ويكون كذلك بلا آخر، استدلالا بالمشاهدة على العينة، وبالبعض على الكلّ، إذ لم نشاهده كلّه.

فيقال: هل شاهدتم قدمه؟ فإن قالوا: نعم! بان كذبهم، لأنّ الحادث لا يشاهد[6] قدم القديم، وإنّما يشاهد القديم من هو قديم؛ ولو شوهد قدمه مع أنّه غير ممكن الشاهد، ومع أنّه لا يشاهده إلاّ القديم والقديم لا يتعدّد، لم يختلف فيه[7] أصناف الدهريّة. /153و/ وقد اختلفت فيه؛ ودلّ على حدوثه اتّصال بعضه ببعض، وتركيبه وحدوث الأعراض عليه، من نور وظلمة، وبرد وحرارة وبرودة، والنقص والزيادة.

قالوا: يستحيل وجود شيء من غير شيء؛ فيقال: فكيف لم يستحل عندكم وجود شيء بعد عدم، وقد رأيتم أشياء توجد بعد عدم؟ وكيف يستحيل عندكم وجود شيء لا من شيء، ولا يستحيل فناؤه إلى غير شيء؟

وأمّا قولكم: وجدنا متّصلا لا غاية لاتّصاله، فقضينا بأنّه لا غاية لاتّصاله؛ فقد جعلتم دعواكم دليلا، أمّا الدعوى: فكون الحوادث لا غاية لها، وأمّا الدليل فالاتّصال.

وقولهم: إنّ الأشياء لم تزل تحدث؛ محال متناقض فيما قيل، لأنّ قولهم: "لم تزل"، يبطل الحدث، وقولهم: "تحدث" يبطل "لم تزل"، والقول إذا كان فيه إثبات شيء ونفيه صار باطلا؛ وليس كذلك، وإنّما ذلك منهم ـ لعنهم الله ـ كقولك: لم يزل زيد قائما.

---

1) في ق، ون: «فيقولون».

2) في ن، وق: «ذكرناه».

3) في ن، وق: «ولو».

4) سقط من ق قوله: «أن يوصف القديم بصفة محدثة لجاز».

5) في هامش ن: «قوله وهذا نسخة وهي عين».

6) في ق، ون: «غاية أنه».

7) في ي: «يشابه».

8) في ق: «فيه اختلاف».

وإنما الردُّ عليهم ـ لعنهم الله[1] ـ أنه لا دليل على دعواهم، بل[2] كما ترى الحادث، وكتصوُّر حدوثه تتصوَّر أنه كان حادث[3] لا حادث قبله، وليس في رؤيتك حوادث متتابعة، ما يوجب أن لا يكون لها أوَّل، وفي أنها لم تزل زيادة دعوى على المتيقَّن الذي هو حدوث بعد حدوث[4]، وهي أنها لم تزل، ولا دليل على الدعوى، وسبق العدم متيقَّن، وتتابع الأشياء بلا نهاية دعوى بلا[5] دليل.

وذكر بعض أنَّ مثل قول الدهريَّة مثل من قال: لا يدخل زيد هذه الدار حتَّى يدخل دارا غيرها قبلها، ولا يدخل الثالثة حتَّى يدخل الرابعة قبلها، ولا [يدخل][1] الرابعة حتَّى يدخل الخامسة قبلها، وهكذا بلا نهاية، فيقال أن يدخل شيئا من هذه الدور أبدا، لأنَّ دخول كلِّ شيء منها مشروط بدخول غيره، /153ظ/ وهذا الغير مشروط بغير آخر، ووقوع الشيء المشروط بوقوع آخر قبله يطلان لوقوع شيء منها، ولو استثنى واحدا من الأشياء أمكن وقوع ما[6] بعده.

قُلْتُ: لا يتمُّ هذا ردًّا على الدهريَّة، لأنَّهم لا يثبتون الشرط المذكور، بل[7] يدَّعون اتِّفاق تتابع الحدوث، والحجَّة العقليَّة ما تقدَّم، والنقليَّة قوله ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ الأَوَّلُ﴾[الحديد:3]، وموت الخلق كلِّهم، وانقطاع التتابع[8]، وما لا[9] أوَّل له لا آخر له.

قيل: والقول في العدد كالقول في دخول الدار، فإنَّ العدد لا يقع إلاَّ وله أوَّل، ولولا أنَّهُ لَهُ أوَّل لم يثبت وقوع شيء منه، وإذا كان له أوَّل يبتدأ منه، ثبت وقوع شيء ثمَّا بعده.

قُلْتُ: لا حجَّة في هذا، فإنَّا ندرك أفرادا من وسط متعدِّد، قابلة للعدِّ، ولو لم يستشعر له أوَّلا ولا آخرا، وإنما الحجَّة ما تقدَّم، وأيضا فلو كم قابلة للانقطاع، ومن شأن ما لا أوَّل له أن لا آخر له، فللمخلوقات أوَّل هو نور سيِّدنا محمَّد ﷺ، وروحه مع نوره أو بعده.

ويقال لهم: لعلَّ هذا الشيخ، لم يزل كما هو؟ فإن قالوا: نعم! بطل كلامهم، وإن قالوا[10]: تنقَّل من الطفوليَّة، ومن حال لأخرى، حتَّى كان كما هو، قيل: أحدث شيء كان به هكذا، فإن قالوا: لا، قيل لهم: فهو إذا طفل،

---

1) سقط من س قوله: «كقولك لم يزل زيد قائما وإنما الرد عليهم لعنهم الله».

2) سقط من ق، و ن.

3) في س: «حادثا».

4) في ن: «حوادث».

5) ما بين المعقوفين إضافة في س، و ن.

6) في ن، و ق: «أمكن وقوعها».

7) في ي: «لأنهم».

8) في ق، و ن: «المتابع».

9) سقط من ق، و ن.

10) سقط من ق.

وكذّبوا العيان، وإن قالوا: ظهر فيه كامن حقيٌّ صار به شيحا، قيل لهم: ما هذا الظهور؟ فلا يجدون جوابا؛ وأمّا الشيخوخة بعد الطفولّة فيقرُّون بحدوثها، فقد أقرُّوا بحدوث الحادث، وخرجوا عن الكمون، وإن أثبتوا أشياء كامنة في الجسم، تظهر وتكمن قدمنا بقدم الجسم، قيل: كيف تجتمع الحركة والسكون والافتراق /154و/ في جزئين مجتمعين، أو الاجتماع في جزئين مفترقين؟ وهيئة الكامن غير هيئة الظاهر، ثمّ إن حدثت الأشياء بأنفسها، فكيف تفعل الحدوث وهي معدومة؟ والمعدوم لا فعل له.

وزاد العلماء أنّه لو حدثت بأنفسها، تقدّمت أو تأخّرت أو توسّطت، فيحاب بأنّه لعلمها قد تقدّمت أو تأخّرت أو توسّطت؛ وبرءة عنهم بأنّه لا دليل على أنّ ذلك غير أوقاتها، ولو حدثت بأنفسها لكانت عرّة لاستحقاقها بذاتها الوجود -على زعمهم الفاسد- فعلمنا أنّ لها خالقا مختارا لأزمنتها وأحوالها، موجودا قبلها ليس من جنسها ولا حيّز له، ولو كان منها لاحتاج إلى محدث، كما أنّ الموجود منها لا يحدث غيره لعجزه مشاهدة.

وإن قالوا بالطبع، فمن خلق الطبع والخالق واحد؟ وإن قالوا: متعدّد فإن كانا متّفقين من كلّ شيء فواحد، وذكر الاثنين ضائع، وإلاّ فالخارج عن صفة القديم غير خالق، وإن قدر أحدهما على الآخر فهو الإله، وإن كان كلُّ واحد غير قادر على الآخر[2] فكلاهما غير إله، وإن قدر كلُّ منهما أن يخفي الأمر عن الآخر دار الأمر إلى أنّه واحد وذكر الاثنين لغوا وإن كان كلُّ منهما لا يخفي أمرا عن الآخر فعاجزان غير إلهين.

ويقال للمحكّمين منهم: كيف قلتم الجوم هي التي[1] أحدثت ما في الأرض، وتصطرُّه[4] مع بعدها عن الأرض، وعدم عقل وحياة[5] لها؟ فالإنسان أولى بالإحداث لها، والاضطرار لها، لقربه وحياته وعقله، وإذا[6] كان سجوم في الأرض فالأولى أن يكون ذلك للإنسان في السموات للحياة والعقل، ثمّ إنّ كلّ /154ظ/ فلك تحرّكه ما فوقه من الأفلاك، فيحتاج أعلاها إلى محرّك، وهذا التحرّك إلى محرّك بنفسه وهو محال؛ فهي متحرّكة بإذن الله فهو الخالق.

ويقال لأصحاب الطبائع القائلين بتكوين الأشياء من أربع صانع، حرّ وبرد ويبس ورطوبة: كيف يكون ما فعل وهي غير حيوان، بل غير جسم؟ ويقولون: تتكوّن بامتزاجها صفة، وإذا امتزجت بضرب آخر خالف الأوّل تكوّنت[9] من ذلك صفة أخرى تخالف الصفة الأولى.

---

1) في ق: «بعده»، وفي ن: «بعدم».

2) سقط من ن قوله: «فهو الإله وإن كان كل واحد غير قادر على الآخر».

3) سقط من ن.

4) في ق: «وتظهره»، وفي ن: «وتظهره».

5) في ق، وفي ن: «وحياته».

6) في ق: «وإنه».

7) في ن، وفي ق: «و».

8) في ق، وفي ن: «تكون».

ويقال لهم: هل رأيتم صانع الناس كالكتابة والخياطة والبناء والنقش تكون بطبع؟ فكيف يكون به[1] ما هو أدق وأعجب، من تأليف الحيوان والنبات وزيادتهما ونقصهما ونموّهما وتوالدهما! وإذا كانت ألوان المكوّنات[2] بالطبع، فلماذا لم يكن كلّ ذي لون على وجه[3] واحد لا يخالفه[4]، من حلاوة أو حموضة ويبوسة ورطوبة؟ وأنت ترى من الأبيض مثلا حلوا، [و][5] حامضا ويابسا ورطبا، وترى أسود حامضا وأسود حلوا وهذه الألوان والطعوم على اختلاف.

وزعم أرسطاطاليس أنّ الهيولى قديم معه قوّة قديمة، والهيولى غير ذي أعراض، والقوّة كذلك، حتّى غلبت القوّة الهيولى، فحدثت عن غلبتها الأعراض.

قلنا: إن غلبته طبعا، فكيف غلبته بعد ما لم تغلبه؟ والطبع للشيء لا يفارقه، فلزم أن تغلبه فيما[6] لم يزل؛ وإن قالوا: غلبته اختيارا، فلا وجه له، لأنّ الاختيار لا يتصوّر لمعدوم وما لا عقل له؛ وإن غلبته، فلعلّها غلبته قبل ولم تعلموا؛ ثمّ إن كانت الغلبة على غير المماسّة فصحيح. وإن كانت على المماسّة فالمماسّة معنى ثابت غير /155و/ الهيولى وغير القوّة، و"المماسّة عرض وإنّهم" قسّم لا عرض للهيولى.

ومن كلامهم -لعنهم الله- أنّه ليس للهيولى لون ولا طعم، ولا حركة ولا سكون، ولا عرض؛ وإن قالوا بشيء له، قيل لهم: متى حدثت؟ وكذا لا لون ولا طعم، ولا حركة ولا سكون، ولا عرض للقوّة. فمتى حدثت إن كانت؟ ثمّ إنّ القوّة والهيولى في صفة واحدة، فلم جعلتم الهيولى غالبا للقوّة؟ ولعلّ القوّة غالبة له. وإذا كانا بصفة، فلم سمّيتم كلاّ باسمه؟ فلعلّ القوّة هيولى أو[7] الهيولى قوّة، وإن قلتم باختلافهما، فالاختلاف عرض، وقد قلتم لا عرض فيها.

وزعمت الدهريّة أنّ العالم منبسط[10] غير متناه، فيقال لهم: أهذا العالم وسط وأطراف؟ فإن قالوا: لا! بان كذبهم، لأنّ لأجزائه أطرافا وأوساطا، كوسط[11] كلّ أرض مخصوصة، وحيل مخصوص، وحزيرة وأطرافهنّ. ولما ثبت الوسط والطرف للجزء ثبت للكلّ، كذا قيل وليس بدليل، لقبول العقل تجزّي بعض ما لا يتناهى إلى أجزاء.

---

1) في ي: «فكيف هو».

2) في ن، ود: «المتولدات».

3) في ق: «وجه الأرض».

4) في ن: «يخالف».

5) مابين المعقوفين إضافة في ن، وق، ود.

6) في ن، وق: «فيها».

7) سقط من ق.

8) في ي، وس: «وإذا».

9) في ن: «هو».

10) في ن، وق: «مستبط»، وتكرر في د قوله: «وزعمت الدهريّة».

11) في ي: «كوس».

وإنما الحجّة أنّ ما لا يتناهى[1] قديم، وهو أجسام مركّبة مصنوعة ولا صنعة بلا صانع، فبان أنّ العالم غير قديم، بل مخلوق محدود.

ومن الجواب الأوّل أنّه من سار إلى جهة زاد قربا إلى الجهة المسير إليها، وبعدا[2] عن المسير عنها، كمن سار من الأندلس إلى الهند، يبعد عن الشمال ويقرب من الجنوب، وكذا من الروم إلى فارس، ونحو ذلك، وما يزاد أو[3] ينقص متناه؛ وليس حجّة لجواز النقص والزيد في أجزاء ما لا يتناهى في[4] العقل.

وكذا يقال لهم: ما بين طنجة والصين مثلا جزء من الأرض، فيقولون: نعم! فيقال لهم: أهو عشر /155ظ/ الأرض، أو عشر عشرها، أم ماذا؟ فإن أثبتوا تسمّية، فقد أقرّوا بتناهي الأرض؛ وإن قالوا: جزء، هكذا بلا تسمية بان[5] كذبهم؛ وليس كذلك جواز الأجزاء، عقلا، فيما لا يتناهى، لأنّ العقل يثبت أجزاء مطلقا، وإن لم يستشعر التناهي، وكذا تسميات من جزء، كنصف الجزء.

ويقال لهم: هذا العالم الذي لا تناهي، هل يقبل الزيادة، أم ثبوت عالم آخر مثله؟ فإن قالوا: نعم! أثبتوا النهاية، وكذا في النقص؛ وإن قالوا: لا! ردّ عليهم بأنّ الصنعة حادثة.

ومن الدهريّة قوم يسمّون "السمنية" بالتصغير، قالوا بأنّ الأرواح تنتقل من الأموات إلى الأحياء، وقالوا: إنّ الأرض لم تزل تهوي، لأنّها ثقيلة والريح خفيف لا يحملها، والهواء أخفّ من الريح، وهو ملاق لها[6] من الجهات وأسفل، كما يشاهد من فوق؛ وقالوا: إنّها قديمة[7]، وتغيّرها بالانتقال، وتركيبها وحري الأعراض [أيضا][8] بالي قدمها؛ وإن كانت تهوي، فلِمَ لا تنقلب في هويها على جوانب وعلى وجهها؛ وإن قالوا: أمسكتها الرياح من جميع جوانبها، قلنا: فما الذي ألبست للريح أن لا تختلف فتضطرب الأرض؟ وما الذي ألبست لها أن تدوم في إمساك الأرض ولا تسكن ولا تتركها؟ فلأن يقال أمسكتها الريح من تحتها فلا تهوي[9] أولى[10].

---

1) سقط من في قوله: «إلى أجزاء و إنما الحجة أن ما لا يتناهى».

2) في ع: «بعدا».

3) في ن، وق: «و».

4) في ق، ون: «يتناهى فيه».

5) في ن: «باق».

6) في ق، ون، ود: «السفينة».

7) تكررت الكلمة في ي.

8) سقط من ص.

9) ما بين المعطوفين إضافة في ن.

10) في ق و د: "تهوي".

11) في ي: "أولا".

وحاجّهم بعض القدماء، بأنها لو كانت قوى له تلحقها الريشة وما دونها أو فوقها في الخفّة، إذا رفعت منها أو ألفتها الريح من عال.

وزعمت السوفسطائيّة أن لا شيء من الأجسام والأحوال والأعراض على الحقيقة، ألا ترى السراب تظنّه شيئا وهو غير موجود[1]؟ وصاحب الصفراء يجد مرارة[2] في العسل وما أشبه /156و/ ذلك من الخيالات؟

فيقال لهم: ذلك القول منكم على الحقيقة أم خيال؟ فإن قالوا: على غير الحقيقة خرجوا من[3] المناظرة، وإن قالوا: على الحقيقة أثبتوا الحقائق[4].

ويقال لهم: أقوْل غيركم خطأ؟ فإن قالوا: خطأ، قيل لهم: على حقيقة الخطأ، أم على غير حقيقة الخطأ[5]؟ فإن قالوا: على حقيقة الخطأ[6]، أقرّوا بالحقائق[7]، وإن قالوا: على غير حقيقة الخطأ، قيل: كيف تكرون على من خالفكم، وقد قلتم على غير الحقيقة؟

وروي أنّ رجلا من أهل هذا القول، أتى على بِقْلة لينظر في ذلك، فعمّوا بعينه، فلمّا أراد الذهاب طلبها فلم يجدها، فقالوا له: لعلّك قد نلت هذه البقلة، أو أنبت ها خيالا بغير الحقيقة! قال: أنبت ها الحقيقة[8]، فأقر بثبوت الحقائق.

(ونقض هؤلاء) الزاعمون أنّ أسماء الله وصفاته مخلوقة بعد إذ لم تكن (ما اجتمعوا[9] عليه، من أنّ[10] الله قديم لم يزل، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى: 11]، وأنه لا تنوبه الأحداث، ولا تتعاور عليه الدهور والأزمان،) لا أعرف عاقلا يقول: كان الله بلا علم، ولمّا خلق الناس جعلوا له علما، وبلا قدرة، ولمّا خلق الناس جعلوا له قدرة، وهكذا سائر صفاته؛ فإنّه لا طاقة لأحد على ذلك الجعل، وإنّه ـ تعالى ـ متّصف بصفاته بلا أوّل، وإنّه ما خلقهم إلاّ وهو عالم وقادر، ولولا علمه وقدرته ما خلقهم.

(وأمّا من زعم منهم أنّ أسماء الله ألفاظ العباد[11]، وتوحيدهم له، وصفاته أوصاف منهم له) الخ. لم يتقدّم له

---

1) في د: «حوه».

2) في ي: «حرارة».

3) في ق، ول: «عن».

4) في ي: «الحقيقة».

5) سقط من ق.

6) سقط من ق.

7) في ن: «أقروا أن الحقائق».

8) سقط من ق قوله: «قال أنبت ها الحقيقة».

9) في س: «اجتمعا».

10) سقط من س.

11) في ي: «العبادة».

مقابل هذا، فضلاً عن أن يقول: "وأمّا من زعم"، فإنّه ما تقدّم إلاّ هذا، إذ قال: "فنقضت هذه الفرقة المتحدة في أسماء الله وصفاته في زعمهم أنها مخلوقة" الخ. وقوله هنا: (156/ظ) "ونقض هؤلاء ما اجتمعا عليه" الخ، لا يخفى أنّ هؤلاء هم: "من زعم منهم" الخ، وأنّ "من زعم منهم" الخ، هو هؤلاء، فكيف قال: "وأمّا" الخ؟

ولعلّ "أمّا" هنا لغو تفصيل، كأنّه قال: "وزعم من زعم منهم"، و"من" في "منهم" للبيان لا للتبعيض، ولك جعلها للتفصيل، كأنّه قال: "إنّهم قالوا: إنّه تتوبه الأحداث، وهو باطل منهم، ولهم بطلان آخر، هو زعمهم أنّ أسماء الله" الخ، وفيه نظر، فإنّ قوله: "تتوبه الأحداث" هو قولهم: "إنّ أسماء الله ألفاظ العباد" على ما مرّ من البحث فيه، بأنه لا إشكال فيه.

(فيسألون عن وصفهم له[1] خالق ورازق[2]، وساخط وراض، وأشباه ذلك من الأسماء التي ينسبونها إلى الفعل،) التقدير: "فيسألون عن وصفهم له بقولهم هو خالق ورازق"، فحذف ما حذف، وإنّ أوّلنا الوصف بالقول فاللام بمعنى "في"، أي: "فيسألون عن قولهم في شأنه هو خالق"، والمراد بالوصف هنا ما يشمل التسمية.

وكلامه ـ رحمه الله ـ صريح في أنّ رضا الله وسخطهُ فعلان له عند غيره، لقوله: "ينسبونها[3] إلى الفعل" لا عنده، لأنّه صرّح قبل الأصل التاسع بقليل أنهما صفتا ذات[4]، فعلى أنهما صفتا فعل، فمعناهما الثواب والعقاب، أو التوفيق والخذلان، أو المدح والذم، وعلى أنهما صفتا ذات، فالمعنى قضاءه بالثواب وبالعقاب، وبالتوفيق وبالخذلان، وبالمدح وبالذم، أو معنى العلم بذلك، والقولان في المذهب ولا بأس.

(أهو على ما وصفوه به في ذاته) من الخلق والرزق والرضا والسخط[5] **(أو على خلاف ما وصفوه به[6]؟ فإن قالوا:)** هو **(على خلاف ما وصفوه به. أقرّوا على أنفسهم بالكذب على الله، والافتراء عليه،)** إذ قالوا: هو غير راض، وغير ساخط، وغير رازق، وغير خالق.

قلت: /157و/ لا كذب في ذلك، ولا افتراء، لأنّ المعنى: إنّه لم يخلق في الأزل شيئاً، ولم يرزق شيئاً، ولم يعاقب فيه، ولم يُثب، ولم يوفّق ولم يخذل، ولم يمدح ولم يذم، إذ لا فعل لله في الأزل، كما هو الحقّ.

وإنّما يكذبون إن قالوا: لن يخلق ولم يخلق، ولم يرزق ولن يرزق، وهكذا ينفي ذلك ماضياً[7] وآتياً، أو نفوا عنه العلم بذلك والقضاء، فإنّه لا تنسب إليه الأفعال في الأزل، إلاّ على معنى الاستقبال، أو معنى العلم بها، والقدرة

---

1) سقط من ص.

2) في ق، ون: «قوله».

3) تكرر في ق.

4) في ن: «خالقا ورازقا».

5) في ج، ود، وس، وم، وع: «ينسبونها».

6) يرد هذا التصريح بعد قليل من هذا الموضع، وليس قريباً من الأصل التاسع، بل في هذا الأصل.

7) سقط من ص، وق، ود قوله: «(أو على خلاف ما وصفوه به)»، وجاءت العبارة في ن هكذا: «(أو على خلاف ما وصفوه به) من الخلق والرزق والرضا والسخط».

8) في ن و ق: "يفي ماضيا".

عليها والإرادة هاء نقول: خالق في الأزل، على معنى سيخلق، ورازق على معنى سيرزق، أو على معنى علمه بالخلق والرزق، وقدرته عليهما، ومريد لهما، فلا يقال خلق ورزق في الأزل على ظاهر المضي[1]، فإنّ ذلك إشراك، كما في أثر أصحابنا [رحمهم الله][2]. ونفي للأزل، و[متناقض، ومن قال[3] ذلك بصيغة الماضي فإنه بيّن مراده للسامع أنّه علم بالرزق والخلق في الماضي بلا أوّل، وأرادهما[4] كذلك، وقدر عليهما كذلك، لا أنهما وقعا في الأزل، وكذا سائر أفعاله ﷻ.

و[في الأثر إشراك من قال ذلك بلا تأويل بالاستقبال، أو العلم أو القدرة أو الإرادة؛ وكذا المضارع جائز في الأزل على الاستقبال لا حال، الأزل ومضيُّه[5]، ولا يكفّرون من ذكر ذلك بالأسماء، ويحملونه[6] على إرادة[7] الاستقبال أو العلم أو القدرة أو الإرادة، كخالق ورازق ومتكلّم. وإن ذكره بالأسماء، أو المضارع، وأراد الماضي أو حال الأزل فقد كفر.

ومعنى متكلّم خالق الكلام، أو مولّه فذلك فعل، وأمّا على معنى[11] نفي الخرس فصفة ذات، والكلام فيه كالكلام في رازق وخالق، وفي تكلّم ويتكلّم كالكلام في رزق ويرزق، وخلق ويخلق.

(وإن قالوا هو على ما وصفوه به، كان في ذاته في الأزل) أي أهل ومتّصف /157ظ/ للفعل بعد وعالم به، (فهو الذي نقول،) فإنّا نقول: الله أهل في الأزل لأن يخلق بعد، ويرزق ويرضى ويسخط، ويتكلّم بعد الأزل[11]، (ولا يقولونه)، لا أعرف عاقلا لا يقول: إنّ الله في الأزل أهل لأن يفعل ذلك بعد الأزل.

(وقد كبر ذلك في أنفسهم أن يصفوا الله) أي يسمّوه (خالقا رازقا ساخطا راضيا) ونحو ذلك من أسماء الأفعال، (في أزليته ويشركون) -بشدّ الراء- كما تشرك نحن من قال: خلق ورزق ونحو ذلك من الأفعال[12] في

---

1) في ق: «المعنى».

2) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

3) في ي: «أو».

4) سقط من ع.

5) في ق، ن: «إرادهما».

6) سقط من ق.

7) في ق، ن: «وماضيه».

8) في ي: «ويحصلونه».

9) في ن، ق: «أراد».

10) سقط من ي.

11) في ي: «في الأزل».

12) في ق: " الأنوار"، و في ن: "الأقوال".

الأزل، إلاّ إن نصّب دليلا على أنّ المراد سيفعل، كقوله[1] -تعالى-: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾[النحل:1]، أي: يأتي، أي[2]: سيحضر، (من وصفه بذلك).

قلت: لا بأس بذلك التشريك، فإنه حقٌّ، لأنه نفي للأزل عن الله إن أريد المضيّ[3]، وإن أريد سيحيط[4] ويرضى ويخلق ويرزق، فلا يجوز لهم المنع، فإنّ الله يخلق ما يزل رازقا وخالقا، بمعنى: متّصفا[5] بأنه سيفعل ذلك قاصدا به، قادرا عليه، عالما به، مريدا له، وكذا سائر أفعاله، لم يزل له في الأزل، باتّصافه أنه سيكونها، وأنه عالم بها إلخ ما مرّ.

وأنت خبير بأنه إذا فسرنا الرضا والسخط بالعلم والقضاء، فهما صفتا ذات، يجب وصف الله بهما في الأزل، وكذا صفات الذات كلّها كالكلام بمعنى نفي الخرس[6]، والرحمة بمعنى نفي القسوة، أو[7] الإرادة للإنعام.

الحاصل: إنّهم منعوا وصف الله في الأزل بالأفعال، ولو بوزن فاعل، كخالق ورازق ومحيٍ[8] ومميت، وباعث الرسل وباعث الموتى؛ أمّا منعه على أنّه فعل في الأزل فحقٌّ، فمن أثبت له الفعل فيه أشرك؛ وأمّا على أنّ الوصف للاستقبال بمعنى سيخلق ويرزق ويحيي ويميت ويبعث فلا بأس، وبه قال أصحابنا [رحمهم الله][9].

فإنّ اسم الفاعل حقيقة في الاستقبال عند قوم، وعلى أنّه حقيقة / 158و/ في الحال، وهو قول مشهور، أو في المضيّ وهو قول ثالث، أو حقيقة في الكلّ فيكون مشتركا وهو قول آخر.

وإذا استعملناه في الاستقبال لقرينة أحد معانيه المشتركة على القول الأخير، أو استعملناه في الاستقبال مجازا لقرينة فلا بأس، والقرينة في الموضعين التهاحنا[11] بأنّ مرادنا[12] الاستقبال، وهذا هو القرينة أيضا في قول من قال إنه وضع للذات وحدث معا. وأمّا الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل فيعلم من دليل خارج، كتصريحنا بأنّا نريد الاستقبال، وكذلك نصفه في الأزل بالأفعال، لا بمعنى وقوعها، بل على معنى أنه متّصف في الأزل بأنه سيفعلها، وبأنه عالم بها وقادر عليها، وقاض بها ومريد، كأحوال المقدّرة تعالى الله عن الزمان والحال.

---

1) في ق، ون: «لقوله».

2) سقط من ق.

3) في ق: «الماضي».

4) في ق، ون: «سيحط».

5) سقط من ن، وق.

6) في ي، وس، م، وع: «متصف».

7) في ن، وق، ود: «الخرص».

8) في س: «و».

9) في س، وق: «محيي».

10) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

11) في ق: «الماحنا»، وفي ن: «التهاجر».

12) في ق و ن: "مراده".

نقول: "جاء زيد اليوم صائدا غدا"، أي: مقدّرا وناويا أن يصيد غدا، فإن منع قومنا الوصف للاستقبال حقيقة أو مجازا لقرينة أخطأوا؛ وإن منعوا أن يكون ﷻ متّصفا في الأزل بأنه سيفعل، وبأنه عالم في الأزل بالفعل وقادر عليه الخ، أخطأوا أيضا؛ وإن منعوا وصفه بالأفعال في الأزل على معنى سيفعل، وعلى معنى التأهّل، فالعلم[1] والقدرة بلا قرينة أو على معنى وقوع الأفعال في الأزل أصابوا[2].

(فيسألون الدليل على أنّ أسماء الله [وصفاته][3] ألفاظهم ووصفهم) تطلقهم باسم الفاعل والصفة المشبّهة باسم الفاعل[4] واسم المفعول، (ولا يجدون عليه[5] دليلا ولا برهانا في كتاب الله، ولا في سنّة رسول الله ﷺ. ولا في إجماع الأمّة،) يقولون: دليلنا من القرآن قوله -تعالى-: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء:110]، وقول النبي ﷺ: «إنّ لله تسعة وتسعين اسما»، وإجماع الأمّة على الآية والحديث المذكورين.

(ونقضوا هم) تؤكد للواو (جميع ما /158ظ/ اجتمعت عليه الأمّة، لأنهم أجمعوا أنّ اسم ربّهم: الله الرحمن الرحيم الخالق البارئ المصوّر، أنّه[6] لا يكون قولا ولا فعلا) نصّ الإجماع والقرآن والسنّة أنّ له أسماء هي أقوال، كقوله -تعالى-: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا﴾[الإسراء:110]، وقوله -تعالى-: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾[الأعراف: 180]، وقوله ﷺ: «إنّ لله تسعة وتسعين اسما».

ومن أين لنا أن نخصّ أسماء الله ﷻ بثبوت معانيها له، ونبني على ذلك تكفير من أنكره[7]؟ ونقول[11] بقدمها باعتبار معانيها؟ بل هذا صحيح دون[12] تخصيص بلفظ اسم، وصحيح أيضا الأسماء بمعنى الألفاظ، كتبها في اللوح المحفوظ و[13]أنزلها الله في كتبه، وأوحى منها في غير كتاب، وأنعم من نظر إلى المعنى واشتق منه اسما، ولا حجر في شيء من ذلك، ولا تكفير؛ وإيضاح ذلك أنّ الله ﷻ أهل في الأزل لمعنى لفظ الجلالة، وأهل لمعنى خالق، ومعنى

---

1) كذا في النسخ، لعل الصواب: «بالعلم».

2) سقط من ق، ون قوله: «في الأزل بأنه سيفعلها وبأنه عالم بها وقادر عليها ... على معنى وقوع الأفعال في الأزل أصابوا».

3) مابين المعقوفين إضافة في ن.

4) سقط من ي قوله: «والصفة المشبهة باسم الفاعل».

5) في ن: «عليها».

6) في س: «فلله».

7) انظر تخريجه فيما سبق، ص543.

8) في ن: «وأنه».

9) سقط من ي، وم، وس، وع.

10) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «من أنكره».

11) في د: «ونقول».

12) في س: «بدون».

13) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «كتبها في اللوح المحفوظ و».

رازق، ومعنى قادر، وهكذا في جميع أسماء الصفات، وأسماء الأفعال، وكذا فيما لا يزول، والتأهل لهذه الأسماء ومعانيها غير فعل، وغير قول[1].

ولا يحسن لأحد أن يمنع ذلك، ولا أظنُّ أحدا يمنعه، وإذا قال مخالف بثبوت ذلك، وأنه ليس ذلك اسما، فليس قوله ذلك مما يهلك به.

واعلم أنَّ لكلِّ فعل صفة ذاتية كالقدرة والإرادة والعلم، فالله خالق في الأزل ورازق فيه. أي عالمٌ بالرزق والخلق وقادر عليهما، ومريد لهما وهكذا[2]، ولا يعني أنَّ أتصاف الله في الأزل بأنَّه سيفعل كذا صفة ذات، وكذا علمه بذلك، وقدرته وإرادته لذلك، ومن هذا قال بعض أصحابنا [رحمهم الله][3]: صفاته كلُّها، وإنما فعلُه في أزله فهو فعل لا وصف، إلاَّ بالمعنى اللغوي[4].

والاسم الجامد يدلُّ على الذات فقط، ولا يدلُّ على صفة أو فعل، وهو /159و/ لفظ الجلالة، وإن قلنا باشتقاقه فكذلك لتغلُّب الاسمية، إلاَّ للنمح الأصل، مثل أن تلاحظ فيه معنى للعبودية، أو[5] العلوِّ أو التحيُّر[6] إليه ﷻ، أو نحو ذلك مما هو من معاني مادَّة "أله".

والاسم المشتق يدلُّ على الذات والصفة، وهي هو كعالم وقادر، أو على الذات والفعل، وهو غيره كخالق ورازق[7]، فالخلق والرزق غيره ـتعالىـ لأنهما فعلان له، والصفة الكلاميَّة واللغويَّة المعاني المصدريَّة[8]، كالقدرة والإرادة والعلم، وقد تطلق على الفعل، كما تصف زيدا بالقيام، فتقول: هو قائم، فإذا قلت: الله خالق، فقد وصفته بفعله، وهو الخلق، وفعله حادث، ومن أثبت الأحوال قال: كونه كذا، كونه كذا[9]، فقال: كونه سميعا، وكونه بصيرا، وكونه مُريدا، وكونه[10] عالما، وكونه متكلِّما، وكونه حيًّا، وكونه قادرا.

---

1) في ي: «غير قول وغير فعل».

2) في ي، وس، وم، وع: «علم».

3) سقط من ق، وفي قوله: «وهكذا».

4) ما بين المعطوفين إضافة من ي.

5) في م، وع، وس: «وأما افتقْه».

6) في ق، وف: «التغير».

7) في ف، وق: «إله».

8) في ي، وف، وق: «التحير».

9) في ق، وف: «ورزاق».

10) سقط من س.

11) في ق، وف: «فقال كونه كذا وكذا».

12) سقط من ف قوله: «فقال كونه سميعا وكونه بصيرا وكونه مُريدا وكونه».

وصرّح بعض أصحابنا [رحمهم الله][1] بثبوت الأحوال[2]، كونه كذا، كونه كذا، والمنع من ثبوتها أنسب لأصحابنا -رحمهم الله- إلاّ إذ أريد بالأحوال مجرّد عدم خلوّها.

وصفات المعاني بإضافة البيان، أي صفات هي معان، سبع: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، على أنّ معنى السمع علمه بالأصوات، ومعنى البصر علمه بما يدرك بالبصر، وهما أخصُّ من العلم، أو السمع نفي الصمم، والبصر نفي العمى، والكلام نفي الخرس[3].

ويسمُّون الوجود صفة نفسيّة[4]، ويسمون البقاء والقدم والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس صفة سلبيّة، بمعنى نفي الفناء والحدوث وشبه الخلق والحاجة.

وأمّا الوحدانيّة فصفة سلب، بمعنى نفي التعدُّد، وقال الفاسي وإماه الخرصي: /159ز/ إنها صفة نفسيّة كالوجود.

فالصفات عندهم أربع: نفسيّة وسلبيّة، ومعان[5] ومعنويّة، وهي اللازم للصفات على مذهب مثبت[6] الأحوال، وهي كونه كذا، وكونه كذا، كما مرّ.

والنفسيّة عندهم ليست زائدة على الذات، بل هي هو، كما نقول نحن في جميع صفات الذات، إنها ليست زائدة على الذات.

قال السنوسيُّ: «الصفات ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يقال فيه "هي هو"، وهي الوجود والقدم والبقاء على القول بأنّهما صفتان نفسيّتان.

الثاني: ما يقال فيه "إنّها غيره" وهي السلبيّة[7] وصفات الأفعال، كالخلق والرزق، والإحياء والإماتة.

الثالث: ما لا يقال فيه "هي هو" و"لا غيره"، وهي صفات المعاني، لأنّ الغير ما جرت فيه المفارقة، والصفة القديمة لا تفارقه» اهـ[8].

والاسم يعرف به الغير أو المغير، والصفة تمرّ بها الغير أو المغير، وإذا قلنا في صفات المعاني: إنّه قادر عليها في الأزل، وعالم بها ومريد لها، وقاض بها، فالقدرة والعلم والإرادة والقضاء، صفات ذات.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2) سقط من ي.

3) في ي، ون، وق، ود: «الخرص».

4) في ن، وق: «تسمية».

5) في ن، وق: «ومعللة»، وفي الهامش: «قوله معللة لعله فعلية».

6) في س: «مثبتي».

7) في س: «سلبية».

8) في ي: "هـ" ينظر : السنوسي محمد بن يوسف، شرح الكبرى، (مخ)، ظ 195، و196، نقلا عن الصعي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص 213 وما سبق قسم الدراسة، ص127.

[يقال] [1]لم يزل الله راضيا ساخطا آمرا ناهيا رازقا خالقا، على معنى أن[2] سيفعل ذلك ومريد له وقاض له وعالم به ومريد له[3]، والسخط والرضى الثواب والعقاب[4]، أو المدح والذم؛ أمّا إذا أريد بهما العلم والقضاء، فصفات[5] ذات لا فعل، وهو مذهب أهل إفريقيّة من أصحابنا [رحمهمُ الله][6].

وتقول: متب في الأزل، ومعاقب وباعث[7]، بمعنى أن سيفعل وقاض بذلك وعالم به ومريد له وقادر عليه؛ ومنع بعض أصحابنا صيغة الماضي من أفعاله في الأزل، وأجاز المضارع والاسم؛ لا تقول رزق في الأزل وخلق فيه وهكذا، وفيه أنّه إن أراد أن سيفعل وقضى وعلم وقدر وأراد فلا بأس؛ وإن أجمع غيره فلا بأس إن نصب له /160و/ قرينة الإرادة والعلم والقضاء والقدرة ومعنى الاستقبال، وإلا حكم السامع بشركه.

والصفات ثلاث:

الأولى[8]: صفة ذات، وهي اللازمة، التي لا تقبل العدم، ولا يتّصف[9] بانتفائها ولا بحدوثها، وهي نفي صدّها، وهي الواجبة، كالعلم والقدرة.

والثانية: صفة فعل، وهي الحادثة[10]، وهي الجائزة، كانت بعد إذ[11] لم تكن، ولو لم تكن لجاز، وجامع صدّها، كالإحياء[12] ألا ترى أنّه أحيا هذا و[13]أمات ذاك[14]؟ وأغنى هذا وأفقر ذاك؟ وبعث فلانا ولم يبعث فلانا؟ وأنزل هذا الكلام ولم ينزل ذاك؟ ورزق هذا ولم يرزق ذاك فيموت؟ وأثاب هذا وعاقب هذا دنيا أو أخرى؟ ووفّق[15] هذا وأبغض ذاك؟ ومدح هذا وذم ذاك؟ ووفّق هذا وخزى[16] ذاك؟ وبعث الأجسام ولا يبعث الأعراض التي هي

---

1) ما بين المعقوفين إضافة أبي في، وق، ود.

2) في ص: «أنه».

3) سقط من ص قوله: «ومريد له».

4) في ق، وق: «و القضاء».

5) في ص، وم: «فصفتان».

6) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

7) سقط من ق قوله: «وباعث».

8) في ق: «الأول».

9) في ق: «يتصف به».

10) في د: «لحادثة».

11) في ق، وق، ود: «أن».

12) في ق: «كالحياة».

13) في ق: «أو».

14) في ق، وق: «هذا».

15) كذا في النسخ، والصواب أن يقول: «وأحبّه» حتى لا يقع التكرار في الجملة التالية.

16) في ق: "وأعدل"، و في ق: "وعدل".

كالأفعال والأقوال؟ فذلك محامعة للأضداد لا في محلٍّ واحد في وقت واحد، وقد تكون في محلٍّ واحد من جهتين، مثل أن يفقر إنسانا ثمّ يغنيه وبالعكس، ويميته في الدنيا ويعاقبه فيها[1] والإماتة والإغناء والإفقار والخلق وبعث الرسل وإنزال الكتب والرزق والثواب والعقاب والبعث والحب والبغض والرضى والسخط على معنى الثواب والعقاب والمدح والذم والتوفيق والخذلان، وأمّا على معنى العلم والقضاء، فصفات ذات.

والثالثة[2]: ما تكون ذاتيّة وفعليّة. كالكلام بمعنى نفي الخرس، والسخط والرضى بمعنى العلم، وكالرحمة بمعنى إرادة الإنعام، أو نفي القسوة، والسمع والبصر بمعنى العلم، أو نفي الخرس والعمى، والحياة بمعنى نفي الموت. [60]ظ/ أو بمعنى العلم والقدرة، إذ هما من لوازم الحياة في الشاهد[3]. والحكمة بمعنى نفي العبث، فتلك وجوه صفات ذات، وإن أريد بالكلام خلق الكلام أو إنزاله، وبالرضى الثواب والمدح والتوفيق، وبالسخط العقاب والذمّ والخذلان، وبالسمع قبول الدعاء، وقد يجوز هذا أيضا في البصر[4]، وبالرحمة الإنعام، وباللطف الإنعام، فصفات فعل.

وتجتمع الأفعال[7] والصفات[8] في الحياة، فإنّ من شأن الحيّ في الشاهد[9] الاختيار والفعل والقدرة والعلم.

والحياة بمعنى الفعل لما يشاء والحكمة، بمعنى وضع الأشياء في مواضعها[10] قسمان: الأول: حياة الله علمه وقدرته واختياره ونحو ذلك من صفات الذات كالوجود، والثاني: فعله، فيراد ذلك كلّه تارة في قولك: "الله حيّ".

فصفات الله إمّا ذاتيّة، وإمّا فعليّة، وإما فعليّة تارة وذاتيّة أخرى، وإمّا ذاتيّة فعليّة تارة.

(وأسماء الأشياء[11] **كلّها [على]**[12] أربعة أوجه:) أي الأشياء المحدثة، وهذا ذكره على جهة الاستطراد، وهو ذكر الشيء في غير محلّه للمناسبة[13] (**والأسماء[14] المسمّاة[15]**، التي **بنيت عليها طبيعة الشيء**) أي ضع على ذلك، «لا

---

1) سقط من ق، ون، ود.

2) في ن: «والثالث».

3) في ن، وق: «أو».

4) في ق، ون: «المشاهد».

5) في ق، ون: «أو».

6) في ع: «البصر».

7) سقط من ق قوله: «وباللطف الإنعام فصفات فعل ولمجتمع الأفعال».

8) في ي: «الصفاة».

9) في ق، ون: «المشاهد».

10) بعد هذه الكلمة بياض في ن، وفي الهامش: «لعله وهي»، ويبدو أن إدراج تعريف الحكمة هنا لا داعي له.

11) سقط من ق.

12) ما بين المعقوفين إضافة من ق.

13) سقط من ص، ون، ود قوله: «أي الأشياء المحدثة وهذا ذكره على جهة الاستطراد وهو ذكر الشيء في غير محله للمناسبة».

14) سقط من ق قوله: «أي الأشياء المحدثة وهذا ذكره على جهة الاستطراد وهو ذكر الشيء في غير محله للمناسبة (الأسماء».

15) كذا في كل النسخ والذي في المتن المحقق: «المسمّاة»، انظر، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص49، 132.

سبب فيها من مسمّاها، حامدة كانت (مثل جسم،) أو مشتقة كما قال: (ومحدث[1]، وأشباه ذلك،) مما لا مدخل لمسمّاها فيها بكسب.

(وأسماء استحقّها الشيء بمعنى حلّ فيه[2]، وتداول عليه) باختياره، أو بغير اختياره، (مثل: حيٌّ، ومَيِّت، ومتحرّك، وساكن.

وأسماء استحقّها بخواتم عمله، وما تصير إليه عاقبته،) أو بغير عمل[3]، كتسمية العصير خمرا، وتسمية الطفل رجلا[4]، (مثل: مؤمن وكافر،) بالنظر إلى الحقيقة، فاسمه كافر عند الله، ولو كان مؤمنا عند الخلق، واسم الآخر مؤمن[5]، ولو كان كافرا عندهم، وعلم الغيب [6]لله[6] بالوحي، في شأن من أظهر الله سعادته أو شقاوته، والمغيّر ما ظهر لنا، ولا مدخل لنا في الغيب، وقال بعض العلماء: المغيّر ما عند الله، لأنه الحقيق، وهو حقّ، إلاّ أنّا لا نعرفه، وهذا القسم غيبيّ لا يظهر ولا يطّرد إلاّ بما عند الله تعالى[7].

(وأسماء [ألقاب][8]، يلقّبها الناس بعضهم لبعض[9]، ويبزغونها [أي][10]، وهذا معنى التلقيب المذكور، يعني الأعلام، أسماء أو كنى أو ألقابا، (إن شاؤوا ولا معنى لها) من فعل أو وصف، وقوعيٌّ أو إيقاعيٌّ، (يُتعلّق) بالبناء للمفعول (إليه،) أي تتعلّق تلك الأسماء إليه، ولو قال: "تتعلّق" مثنّاتين فوقيّتين[12] لبني[13] للفاعل، وكان فيه ضمير الأسماء، (بل هي معارف) أعلام، ولو كان أصلها مشتقّة، فلا تدلُّ إلاّ على مسمّاها، إلاّ إن لمح الأصل فيما[14] له أصل[15]، كعباس والعباس.

---

1) في ص: «ومحدثة».

2) في ن: «فيها».

3) في م: «أو بغير عمله»، وفي ع: «أو غير عمله».

4) سقط من ص، وفي، ون، ود قوله: «أو بغير عمل كتسمية العصير خمرا وتسمية الطفل رجلا».

5) في ق، ون: «موقنا»، وفي د: «مومنا».

6) في ي: «و».

7) في م، وفي ع: «الحقيقة».

8) سقط من ص، وفي، ون، ود قوله: «والمغيّر ما ظهر لنا ولا مدخل لنا في الغيب .... وهذا القسم غيبي لا يظهر ولا يطّرد إلاّ بما عند الله تعالى».

9) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

10) في ن: «بعضا».

11) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون، ود.

12) في ن: «فوقيتين».

13) في ن: «بني».

14) في ي، ون، وص: «فيها».

15) في ق: «إلاّ إن صح الأصل فيها».

وذكر المصنّف ـ رحمه الله ـ هؤلاء الأقسام الأربعة استطراداً لمناسبة ذكر أسماء الله ـ تعالى ـ قبل وصفاته، ولذكرها[1] بعد، إذ قال: "وأسماء الله ـ تعالى ـ هي أسماء ذاته".

والأسماء إمّا دينيّة: كالإيمان والمؤمن، والكفر والكافر، والشرك والمشرك، والإسلام والمسلم، والدين والدائن، والبِرّ ـ بكسر الباء ـ والبَرّ ـ بفتحها ـ والبارّ، والإحسان والمحسن، والنفاق والمنافق، والفسق والفاسق، والإصرار والمصرّ، والكبيرة والمذنب ذنبا كبيرا، والصغيرة والمذنب ذنبا[2] صغيرا، والثواب على الأعمال والمثاب، والمثيب ـ سبحانه ـ، والعقاب على الأعمال[3]، والمعاقب ـ بفتح[4] القاف ـ عليها[5]، والمعاقب عليها ـ بكسرها ـ سبحانه، والخلق /161ظ/ والرحيم، والتعزير والنكال والأدب، والقطع عليها، والولاية والمتولّي ـ بكسر اللام ـ والمتولّى ـ بفتحها ـ، تولّى الله، وتولّانا، والبراءة والمتبرّئ ـ بكسر الراء ـ والمتبرّأ[6] منه ـ بفتحها ـ، والله تبرّأ من الأشقياء، ومن فعل كبيرة فقد تبرّأ من الله [تعالى] ﷻ.

وليس ذلك خارجا عن اللغة، لكن اللغة عمّت، ولكنّ العرب لا تعرف خصيصها، فالمنافق المالك ولو سعيدا، والخارج من غير المدخل إخفاء ولو برجوعه أو من دار، والحابس نفسه على شيء مصرٌّ ولو طاعة، والفاسق الخارج من شيء ولو من معصية إلى طاعة، والكافر الساتر ولو لعورته أو طاعته، وهكذا، ولا تخصُّها كما خصّها الله [سبحانه]" ﷻ بالتكليف والأمر والزجر، والعبادة والطاعة، والدين والتقرُّب، والاستحلال والتحريم.

ويجب التحرُّز عمّا يوهم ما لا يجوز، بل ينصب[7] قرينة، فلا تقول: "فلان كافر"، أو "مصرّ" وتريد غير الكبيرة، بل تقول: "كافر لعورته"، أو "مصرٌّ على الطاعة"، أي دائم عليها، ومنع أصحابنا [رحمهم الله][8] هذا ولو نصب قرينة.

وإمّا شرعيّة: نقلت عن عموم موضوعها لغة إلى خصوص، كالصلاة لتكبيرة الإحرام والتسليم وما بينهما، وهي دعاء، كما أنّ الصلاة لغة كلّ دعاء خير، ولو بدون الصلاة المذكورة، وقد ورد القرآن بهذا أيضا: ﴿وَصَلِّ

---

1) في ن: «ولذكرها».

2) سقط من ق.

3) سقط من ق قوله: «والمثاب والمثيب سبحانه والعقاب على الأعمال».

4) في س: «فتح».

5) سقط من ق، ون.

6) في س: «المتبرئ».

7) ما بين المعقوفين إضافة في ي.

8) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

9) في ن: «بنصب».

10) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[التوبة:103]، وكالزكاة لغة[1] من المال مخصوص على وجه مخصوص ولإخراجه، وفيها[2] نموٌّ وطهارة، كما أنها في اللغة لكلّ نموٍّ وطهارة، في بدن أو مال أو أرض[3]. وفي كلّ شيء، وكالحجّ، كالقصد لفعل المناسك، كما[4] هو في اللغة لكلّ قصد ولو لدار أحد، أو مسجد مطلقا، أو مجلس /162و/ علم، أو سوق، أو غير[5] ذلك، وكالعمرة أحد الحجّ، وفيها الزيارة، كما وضعت في اللغة لكلّ زيارة لشيء ما، وكالوضوء لغسل الأعضاء المشروط للصلاة، وفيه النظافة والوضاءة، كما وضع لغة لكلّ نظافة ووضاءة، وكالهجرة للخروج من مكّة إلى المدينة ومن كلّ موضع كفر، حتّى نسخت عن كلّ من توصّل إلى دينه، كما وضعت في اللغة لمطلق[6] الإعراض عن الشيء والخروج، وكالنكاح للتزوّج، كما وضع لغة له[7] ولكلّ دخول، وكالطلاق لطلاق الزوج، وفيه التخلّي عنها، كما وضع في اللغة لكلّ تخلٍّ عن شيء، وكالظهار لتشبيه الزوج بمن تحرم عنه، كما أنّه لغة لتشبيهها بظهر من تحرم ولغير[8] ذلك، وكالمراجعة للزوج في الطلاق الرجعيّ، كما وضع لغة لكلّ مراجعة شيء، وكالبيع والشراء الحلالين، كما أنّهما لغة في الحلال وفي الحرام، وفي الربا، وكالسفر لخروج الفرسخين أو خروجهما وخروج الخورة، كما أنّه لغة لذلك[9] ولما دونهما، وكالعقد للنكاح والرهن وغيرهما على كيفية مخصوصة، كما أنّه لغة لذلك[10] ولكلّ عقد ولو لم تكمل الشروط الشرعيّة، وكالرهن بشروطه الشرعيّة، كما أنّه وضع لغة لما هو أعمّ من ذلك، والقرض والقراض بشروطهما[11]، كما وضعا في اللغة[12] لذلك ولغيره، وكالعهوبة للخارج من الأميال والعهوبة أحد القفد، والمفقد المعتبر بأربع سنين، وضعا لغة لذلك ولزيادة[13] والنقص وبدون شروطهما، وكالندب لتعليق العتق إلى دبر شيء، كموت وبلوغ طفل، كما وضع لذلك لغة ولغير ذلك.

---

1) في ن، وق: «حرة».

2) في ن، وق: «وفيه».

3) في ن: «رض»، وفي هامشه: «لعله أو مرض».

4) في ق، وك: «كما».

5) في ق، وك: «لغير».

6) في ن، وق: «بمطلق».

7) سقط من ي.

8) في ق، وك: «ولغير».

9) في ي، وم، وع، وس: «كذلك».

10) في ي، وم، وع، وس: «كذلك».

11) في ن: «بشرطهما».

12) في ن، ود: «الله»، وفي الهامش: «قوله في الله لعله في اللغة».

13) في د و ق: "و الزيادة".

وإمّا أسماء لغويّة: /162/ظ/ كقاعد وقائم، وآكل وشارب، وجبل وأرض وسماء، والمؤمن الموحّد ولو كان[2] فاسقا عند الأشعريّة، وأمّا عندنا فهو الموحّد الموفّي، وقد يطلق على الموحّد ولو فاسقا؛ وعبارة بعض أصحابنا [رحمهمُ الله][1]: «المؤمن في أحكام الآخرة هو الموفّي لجميع الدين، وفي أحكام الدنيا هو الموحّد مطلقا»، والمؤمن عند الخوارج المصوّب لرأيهم المهاجر إلى معسكرهم، المعتقد اعتقادهم فيهذا عندهم مسلم مؤمن وإن ترك الصلاة **وشرب الخمر وزنى وسرق،ومن لم يكن على رأيهم أو لم يهاجر إليهم فهو مشرك،يسبي ويغنم على اختلاف في مذاهبهم.**

قال في "العدل": «دليل وجود الله ـتعالىـ الحدث[3]، إذ لا صنعة ولا فعل إلاّ بصانع وفاعل، ولا يتصوّر الحدث بلا إحداث ومحدث وحدث[4] صنعا وعقلا[5]؛ وعلى قدمه سبقه الحدث، ولو كان حادثا احتاج لمحدث، لأنّه[6] على هذا من الحادث ـتعالىـ الله عن الحدوث، والتسلسل ممتنع؛ وعلى حياته تصرّفه في الحدث؛ وعلى علمه إتقانه الحدث؛ وعلى قدرته صدور الأحداث، لو لم يقدر عليها لم يفعلها؛ وعلى إرادته تميّز[7] الحدث، وتخالفه كمّا ونوعا، وهيئة وزمانا ومكانا؛ وعلى رضاه وسخطه اختلاف الحدث إلى ما يقتضيهما؛ وعلى الحدث الحدث، لمشاهدة حوادث والأعراض على الوجود[8]، ولو لم تشاهد[9] حدوثه»،انتهى[10] بإيضاح وزيادة.

(وأسماء الله ـتعالىـ هي أسماء ذاته،) أي معان استحقّها لذاته، (**لا يقال: استحقّها لأفعال فعلها،**) أو أقوال قالها (تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا،) لأنّ الأفعال حادثة، والله قديم، بمعنى هو مستحقّ لها لذاته، على معنى أنّه سيفعلها، وعلى معنى علمه وقدرته وإرادته لها

---

1) سقط من ق.

2) سقط من ص، وق، ون، وع، وم، ود.

3) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

4) في ي: «احتلافهم».

5) في ن، وق: «مذهبهم».

6) في ع: «الحديث».

7) في ع: «وحدث محدث».

8) في ي: «وعقلا».

9) في ق: «ولو كان حادث احتاج لمحدث بأنه»، وفي ن، ود: «بأنه».

10) في ن، وق: «لتميز».

11) في ق، ون، ود: «الوجود».

12) في ق، ون، ود: «نشاهد».

13) في ق و د: "انه".

/163و/ (وأمّا أسماء أبدان المؤمنين والكافرين، الذين استحقّوها بأفعالهم وما تصير[1] إليه عاقبتهم، الذين اختلف فيهم الناس) العلماء، منّا ومن غيرنا، (وكثُر فيهم) أي في الأسماء، وأعبّر عنها بضمير العقلاء، لأنّها أسماء لهم، أو بتقدير مضاف، أي: "في أسمائهم". أو الضمير للكافرين والمؤمنين، أي كثر فيهم من حيث الاسم (التنازع، فسأذكر لك فيها إن شاء الله ما فيه الكفاية) لواب الأجوبة، (والغنى) أي عن الأجوبة، (لمن أراد الله[2] إرشاده وتوفيقه، وما توفيقنا إلاّ بالله.

واعلموا ـرحمكم الله ـ أمر ورحمك الله، (أنّ أصل ما اختلف فيه الناس[3] وكثر فيه التنازع) هو (الأخبار الواردة من الله) ﷻ (إلى عباده، فبعضهم يحملون أخبار الله على الخصوص) يخصّون اللفظ العامّ[4] الوارد في القرآن أو السنّة بالأمر الشرعيّ، كتأويل لفظ "المتّقي" الشامل لكلّ من ترك شيئا ما، من مباح أو حرام، أو مكروه أو فرض أو مستحبّ، بمتّقي الشرك؛ فمن اتّقى الشرك فهو في الجنّة عند المرجئة المذمومين، لا يدخل النار ولو كان فاسقا؛ ويدخل النار إن فسق ويخرج منها، وإن شاء الله لم يدخلها[5] مع أنّه مصرٌّ عند الأشعريّة؛ ويخصّون المؤمن بمن آمن بما يجب الإيمان به[6].

(وبعضهم) وهم أصحابنا، (يحملونها على أخصّ الخصوص) كاتّقاء الشرك ومتّقيه، هذا خصوص؛ واتّقاء الكبائر بعد اتّقاء الشرك ومتّقيه[7]، هذا أخصّ الخصوص.

وأمّا الصفريّة ـرحمهم الله ـ فيحملون المتّقي على الخصوص، لا على أخصّ الخصوص، لأنّ كلّ ذنب عندهم شرك، أو كلّ كبيرة شرك عندهم. ويخصّون هذا الخصوص الذي هو الإيمان /163ظ/ بما يجب الإيمان بخاصّ آخر وهو العمل[8].

و(آخرون يحملونها على ما يجوز ويمكن) عقلا، هذا يشمله[9] الأوّل، مثل أن يقول الأشعريّ: يدخل النار ويخرج منها متّقي الشرك، وبعض متّقيه لا يدخلها ولو مصرٌّ.

---

1) في د: «مصيره».

2) سقط من ن، وق، ود.

3) سقط لفظ الجلالة من ن، وق.

4) في ي: «فيه الناس».

5) في ي: «العلم».

6) في س: «يدخله».

7) سقط من س، وق، وت، ود قوله: «ويخصّون المؤمن بمن آمن بما يجب الإيمان به».

8) في ت، ود: «ومتقيها».

9) في ع: «بنص».

10) سقط من س، وق، وت، ود قوله: « ويخصون هذا الخصوص الذي هو الإيمان بما يجب الإيمان بخاص آخر وهو العمل».

11) في ق، وت: «يشمل».

(وآخرون وقفوا، إذ كان يمكن كذا، ويمكن[1] كذا) كمن توقف في أهل الكبائر المصرّين عند الله، لا يجزم لهم بالنار، وكمن توقف في نحو الاستواء، واليد والوجه، لا يقول بظاهرها كما[2] قال المشبّهة، ولا بتأويلها بنحو العلية والقدرة والقوة والذات؛ (زعموا) يعني أنّ هذا الإمكان زعم منهم، لا نقول به بل نجزم بحكم، **(وجوّزوا على الله أن يخفي مراده على عباده في خبره، فيكون ذلك منه ترغيبا)** في رضى الله وحثّه **(ومصلحة لخلقه)** بجوّفهم على الذنوب بالنار، ولو كان لا يدخلهم فيها مع إصرارهم، ولا نجزم بأنّه يدخلهم النار بإصرارهم، والله أعلم هل يدخلهم؛ وذلك كتأخير البيان عن وقت الحاجة، كما قيل فرضت الزكاة بمكّة وفصّلت بالمدينة، ليرغبوا في التفصيل قبل مجيئه، ويستعدّوا للامتثال[3]، وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق، لأنّه أنزل عليهم ذلك، وقد أعلمهم أنّه سيبيّن لهم، فلا يقومون إلى عمله حتّى يبيّن[4].

(زعموا) أي أصحاب هذه الأقوال، فمثل الصلاة والزكاة محمول على المعنى الشرعيّ بدليل الأحاديث، ولفظه وارد على عموم اللغة، وأمّا نحن فإنّا نقول وارد على المعنى الشرعيّ فهو حقيقة شرعيّة، وهذا لا يتعلّق به حلّ في أمر الديانة؛ **(أنّ كلّ خبر جاء من الله)** متعلّق بـ"جاء" **(من العموم)** حال من "كلّ"، أو من "خبر"، أو "من" هذه بمعنى "على" كما في نسخة[5]، **(فهو على عمومه، حتّى يأتي ما يخصّه، إمّا في نفس الآية)** (164)، كالشرط لعموم قبله، كقوله -تعالى-: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ﴾ هذا استفهام إنكار للتعذيب خصّص بقوله: ﴿إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ﴾[النساء:147]، وكالنعت المخصّص لعموم المنعوت، وكالبدل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾الآية[آل عمران:97]، على إبدال "مَن" من "الناس"، والاستثناء نحو: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[المزمل:2].

(وإمّا في آية أخرى) متّصلة بها، أو منفصلة في سورة واحدة أو في أخرى، **(تدلّ على خصوصه)** كقوله -تعالى-: ﴿أَنتَ عَلَيْهِ﴾ [الذاريات:42]، خصّ عموم ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:25]، وكقوله -تعالى-: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة:5]، المخصوص عمومه في آية أخرى بأهل الجزية.

---

1) في ن: «ومكن».

2) تكرر في ع.

3) في ن: «للامتثال».

4) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لأنه أنزل عليهم ذلك وقد أعلمهم أنه سيبين لهم فلا يقومون إلى عمله حتى يبين».

5) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «وهذا لا يتعلق به حلّ في أمر الديانة».

6) في ع: «ومن».

7) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «كما في نسخة».

8) في ق، ون: «إبداله».

9) سقط من د.

(أو جاء في السنّة ما يخصُّها) أي ما يخصُّ الآية[1]، كما خصَّ عمومَ الوارثين بالقتل والشرك والعبوديَّة، (أو أجمعت[2] الأمّة على خصوصها) أي خصوص الآية، كقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الأنعام:102]، أجمعت[3] الأمّة، بل كلُّ[4] العقلاء أنّه لم يخلق نفسه، فقد يقال المخصِّص العقل؛ قال الآمديُّ: «لا أعرف في التخصيص بالإجماع خلافًا، وكذا حكى الإجماع عليه أبو منصور، قال: ومعناه أن يعلم بالإجماع أنَّ المراد باللفظ العامِّ بعض ما يقتضيه[5] ظاهره»، وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع لا بنفسه، وهو الحقُّ، ومثّل له الصيرفيُّ بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة:9]، إذ لا جمعة على عبد أو امرأة، ومثّله ابن حزم بقوله ـ تعالى ـ: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾[التوبة:29]، أجمعوا أنّه لو أعطى فلسًا أو فلسين لم يجز عنهم، ومثّله ابن الحاجب بآية حدّ القذف، أجمعوا[6] على التضعيف للعبد.

(لما أوجبت[7] اللغة [والعقول]") متعلّق بخصوصها، لما أوجبته اللغة من العموم، كأنّه قال: من العموم[8] الذي أوجبته اللغة[9].

(فنظرنا في قول /164ظ/ الله ﷻ[10]: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]) أي اتّقى[11] الشرك[12] والإصرار على الذنب، (وقال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾) أي موحِّد، فقيَّد[13] بآية التقوى كالمذكورة، الشاملة لترك الإصرار على الذنب، كما اشتملت[14] على ترك الشرك،

---

1) سقط من ن قوله: «أي ما يخص الآية».

2) في ق، ون: «خصت».

3) في ق، ون: «خصت».

4) سقط من ق قوله: «بل كل»، وفي ن: «بل جملة».

5) في ص: «يقتضه».

6) سقط من ي.

7) سقط من ق، ون.

8) في ق، ون: «أوجبته».

9) مابين المعقوفين إضافة في ن.

10) في ي: «للعموم».

11) سقط من ص، وق، ون، ود قوله: « كأنه قال من للعموم الذي أوجبته اللغة».

12) في ق، ون: «في قوله عز وجل».

13) في م، وع: «فتقي».

14) في ن، وق: «للشرك».

15) في ق، ون، ود: «فقيده».

16) في ق "الشرك" . وفي د : "الشركا".

أو مؤمن تمحق موفٌ، ﴿فلا كفران لسعيه﴾ [الأنبياء:94]،) [أي|[1] لا يحرم ثواب عمله، (وقال: ﴿لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [التوبة:120]،) أي المتقين للشرك[2] والإصرار، فإنه من أصرَّ على ذنب، أو أشرك لا يقال محسن، ولو فاق خلق الله في العبادة؛ كيف يسمَّى محسنا مع أنه محارب لله، معاند؟ وكذا في قوله: (قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة:195]،) كيف يحبُّ الله محاربه ومعانده ويكون وليا له؟ والمراد بالحبِّ لازمه في الجملة وهو الإحسان والإنعام[3]؛ (وقال: ﴿إِنْ أَوْلِيَآؤُهُ إِلاَّ الْمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال:34]،) إنما يكون وليًّا له من اتقى الشرك والإصرار على الذنب، وكلُّ واحد ممن أعدَّت له الجنَّة، ومن لم يكفر سعيه، ومن لا يضيِّع أجره، ومن يحبُّه الله، ومن هو وليٌّ لله [تعالى][4]، هو الآخر، لاتحاد صفاتهم في استحقاق الجنَّة والحكم لهم بالجنَّة.

(ومثل هذا كثير[5] في وعده للمسلمين) مثل قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾[البقرة:225]، (وقال في أهل النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[آل عمران:131]) كفر شرك، أو كفر نفاق، فمن بارزه بكفر الشرك أو النفاق؛ فكيف يكون متقيا محسنا، وليًّا له محبوبا له، مثابا على سعيه؟

(﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾[غافر:43]) الإسراف بالشرك، أو الإصرار على الذنب؛ كيف يكون المسرف المصرُّ حيا، وليًّا متقيا مثابا محسنا؟

(وقال: ﴿لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[الأحقاف:10]) ظلموا أنفسهم، ونقصوا حظَّها بالشرك، والإصرار على الذنب؛ كيف يكون[6] الظلم عدلا، وناقص حظِّ نفسه موفِّرا له، مقرِّبا له إلى الله؟ وهو بعد ما[7] عنه؛ /165و/ وكيف يكون مع ذلك وليًّا لله متقيا مع غير حذره؟ وإذا كان الظالم غير مهديٍّ، لزم أنه مخذول؛ فكيف يدخل الجنَّة ويكون وليًّا لله مَن هو مخذول[8] محسنا مثابا على سعيه؟ أعلى[9] سعيه الذي هو معاص؟ أو على سعيه الذي هو عبادة ندم عليها كالراجع في قيئه إذ أفسدها وأبطلها بعناده.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ع.

2) في ن، وق: «الشرك».

3) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «وإنما يحب لازمه في الجملة وهو الإحسان والإنعام».

4) ما بين المعقوفين إضافة من م، وع.

5) في د: «كثير».

6) سقط من ن.

7) سقط من س، وق، ون، ود.

8) في ق، ون: «وهو مبعد لها».

9) جاء في ق، ون قوله: «وإذا كان الظالم غير مهدي ... مَن هو مخذول» بعد قوله: «كالراجع في قيئه إذ أفسدها وأبطلها بعناده».

10) في ق و د: «أو على».

(وقال: ﴿لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[البقرة:264]) ذو الكفر غير مهدي، فلا يكون من أهل الجنّة؛ لأنه مخذول، فعلام[2] يثاب؟ أو يتّصف بالإحسان؟ وكيف ينفي الكفر وهو غير مهدي؟

(وقال: ﴿لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[المائدة:108]) الفسق الخروج، كيف يتّصف بالإسلام والهدى والإحسان والثواب من فسق؟ أي خرج عنهنّ، إلاّ إن تاب[3].

(﴿أَلاَ إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ﴾[الشورى:45]) أي دائم لا خروج منه، سواء أكان[4] ظلمهم ظلم شرك، أم دونه.

(﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[البقرة:254]) فكلّ واحد ممّن أعدّت له النار، والمسرفين والظالمين والكافرين والفاسقين هو الآخر، وما ورد في أحدهم من النار والدوام فيها وعدم الهدى، هو في الآخر أيضا؛ لأنّ الحكم بالنار جامع لهم.

(ومثل هذا من الوعيد كثير[5] لا يحصى) من القرآن، أي[6] لا يجمع في هذا التأليف لكثرته، وليس المراد أنّه لا ينتهي، لأنّه محصور.

(فنظرنا في هذا) أي[7] المذكور[8]، (الوعد والوعيد، والأسماء التي سمّى الله بها أهل الجنّة وأهل النار، فإذا هي لمن مات على الإيمان) أي الوفاء، (ولمن مات على الكفر) الشرك أو[9] الإصرار، (لا لمن[10] أوفى بالإيمان ولم يمت عليه، بل بدّل) بعد الوفاء، (وغيّر، ولا لمن كفر ثمّ تاب من بعد كفره وظلمه،) أمّا من أوفى ثمّ بدّل أو كفر ثمّ تاب (فـ) ـسحكمه (إجماع) على أنّه يعتبر ما مات عليه، وفي نسخة "بإجماع"، فيتعلّق باستقرار /165ظ/ قوله: "فإذا هي لمن مات"[11] (لا نازع فيه. وقد بيّن الله ذلك في غير موضع) واحد، بل في مواضع، وهي قوله: ﴿مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا﴾[طه:74]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا﴾[طه:75]، وكلّ[12] موضع ذكرت فيه التوبة، فإنّه لا يخفى أنّ المراد التوبة التي يموت عليها، فإنّ التوبة المفقودة كلا توبة.

---

1) سقط من س.

2) في ق: «فعلام»، وفي ن: «فعلى ماء».

3) في ي، وق: «تاب».

4) في ي، ون، وق: «كان».

5) سقط من ق.

6) سقط من ق، ون.

7) سقط من م، وع.

8) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «أي المذكور».

9) في ق، ون: «و».

10) تكرر في ي، وم قوله: «لا لمن».

11) سقط من س، و ق و ن ود قوله: "وفي نسخة بإجماع فيتعلّق باستقرار قوله فإذا هي لمن مات".

12) في ق و ن: "فكل".

(فلمّا صحّ عندنا وعند غيرنا، أنّ الله صادق في جميع ما يقول) وفي[1] الأخبار، (وفي وعده ووعيده،) وجميع أحكامه؛ فإنّها وافقت الحقّ، أعني أنّها حقّ، [و]لا كذب فيها، ولو لم تكن أخبارا[2]، وهي داخلة في قوله: "في جميع ما يقول"؛ (ولا تبدو له البدوات) لا يظهر له الظهورات، أي أشياء البدوات من خفاء، لأنّه لا يخفى عنه شيء، فضلا عن أن يقال: "بدا له وظهر بعد الخفاء"؛ (وأنّ البدوات من صفات الجهل، لأنّ ذا) صاحب (البدوات، إنّما[3] ظهر له ما خفي عنه قبل ذلك، فـ) هو (يعمل) جواب "إن" (على ما ظهر له، ويترك الذي كان عليه أوّلا، تعالى الله[4] عن ذلك علوّا كبيرا[5].) وقوله: (فلمّا صحّ هذا) تكرير لقوله: "فلمّا صحّ عندنا" إلخ، لطول الكلام.

وقوله: (علمنا) جواب "لمّا"[6] الأولى، ولا جواب للثانية، لأنّها تأكيد للأولى، واسم الإشارة إلى قوله: "إنّ الله صادق في جميع" إلخ؛ (أنّ الله -تبارك وتعالى- لم يزل موالیا لأوليائه) ولو في حال كفرهم، أو قبل خلقهم، لأنّه يختم لهم بالتوبة؛ (ومعاديا لأعدائه) ولو في حال وفائهم؛ وقد مرّ إطلاق الوفاء على الشقيّ في بعض الأحيان، على أنّه سيتركه، لا كما قال بعض إنّه لا يمكن منه الوفاء البتّة، ولعلّه أراد أنّه لا بدّ قد اختلّ عمله، وتركه من حيث لا يعلم، أو أنّ في قلبه كفرا لا يشعر به؛ ولا يلزم ذلك عندي.

(نحو[7] قوله[8] ﷺ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة:98]) وغير ذلك /166و/ من الآيات والأحاديث[9]، (وقال في إبليس: ﴿أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة:34].) أي[10] في اللوح المحفوظ، وهو مكتوب قبل خلق إبليس والكفر والكافرين، كما قال: (فسمّاهم كافرين قبل أن يكونوا. فأوعد لهم النار، وكتب [لهم][11] ذلك في اللوح

---

1)في ق، ون: «ما يقول) من».

2)ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون، ود.

3)في ن: «أخبار».

4)سقط من ن.

5)سقط من س.

6)سقط لفظ الجلالة من ي.

7)في م: «كبيرا».

8)في ي: «لمّا».

9)في س: «أنه».

10)سقط من ق، ون، ود.

11)في ن، ود: «لقوله».

12)سقط من ن، والكلمة في س ناقصة هكذا: «والأه»، وفي ق، ود: «من الآيات والأيات».

13)سقط من س، وفي قوله: «(وقال في إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين) أي»، وجاءت العبارة في ن هكذا: «(لقوله ﷺ إن الله عدو للكافرين و قال في إبليس أبى واستكبر وكان من الكافريـــن) و غير ذلك من الأيات".

14)ما بين المعطوفين إضافة في ن.

المحفوظ) وهم أعداؤه في اللوح المحفوظ وقبله بلا أوّل، (وختم في عملهم قبل أن يكونوا،) أي استعمل الختم في أعمالهم، كمن كتب كتابا فختم عليه، (وقال في المسلمين: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾[الجاثية:19]، وقال: ﴿إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾[الأنفال:34]) وغير ذلك من الآيات، فَهُمْ أولياؤه في اللوح المحفوظ، وقبل اللوح المحفوظ[2] بلا أوّل.

(فلمّا صحّ هذا كما قلنا) ـ والحمد لله ـ (صحّ أنّ المؤمن هو المتقي، والمتقي هو المسلم، والمسلم) هو المحسن، (وهو البارّ، وهو) أي البارّ أو المسلم، (الصالح) وكلّ واحد من أسماء أهل الوفاء ممّا ذكرنا وما لم نذكر يراد به مسمّى الاسم الآخر؛ (إذ[3] صحّ وعده لهم بالجنّة، وجمع لهم أسماء أهلها، وسمّاهم بها قبل أن يكونوا، وقبل أن يفعلوا الإسلام،) أي الوفاء بدين الله، لا يذكر المسلم في شأن الجنّة ويريد به غير المحسن[4]، وغير المتقي وغير وليّه وهكذا؛ ولا يذكر المحسن ويريد به غير المسلم، وغير المتقي؛ ولا يذكر المتقي ويريد به غيرهما وهكذا؛ (وكلّ اسم) جاء من الله ـ تعالى[5] ـ في حقّ أحد (لا يدخل الجنّة صاحبه إلّا به، فهو اسم لدينه) من حيث إنّ بدنه يعمل بمضمونه[6]، فبدن المتقي جارحة وقلبا عامل[7] بالتقوى وبالإحسان؛ والإحسان هو التقوى، والبرّ هو هما، والإسلام هو البرّ والتقوى، وهكذا ولو اختلف مفهوم اللفظ، لأنّ المصداق واحد.

(أعني لا يزايله[9] /166ظ/ ولا يتحوّل عنه، كما قال الله) ﷻ: (﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ﴾) يظهر[10] كفره بعد بلوغه، (﴿وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾[التغابن:2]) يظهر وفاؤه بعد بلوغه.

(وقال النبيء ﷺ: «السعيد من بطن أمّه، والشقيّ من بطن أمّه»[11]، وهو الكافر والظالم والفاسق الذي أوعد الله له النار) في عبارتنا، (ووعدها [له][12]) في ألفاظ القرآن؛ فذات الظالم ذات الكافر، وذات الكافر ذات الفاسق، وذات صاحب كلّ اسم من أسماء[13] الأشقياء هي ذات صاحب الاسم الآخر في كلّ ما ذكر[14] من

---

1) في السبع ما عدا ب، وم: «إن الله».

2) سقط من ق في قوله: «وقبل اللوح المحفوظ».

3) في ع: «إذا».

4) في ي، وم، وس، وع: «المسلم».

5) سقط من ي.

6) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «جاء من الله ـ تعالى ـ في حق أحد».

7) في ن، وق: «لمضمونه».

8) في ق: «عاملا».

9) في ع: «يزيله».

10) في ق، ون: «بظهور».

11) سقط من س، وينظر الحديث في: الطبراني، الأوسط، 3ص302، رقم 2652.

12) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

13) في م و ع و س و د: "اسم".

14) في ق: "ذكرنا".

أسمائهم وما لم يذكر[1]، وكلّ وصف هو الوصف الآخر، فالظلم الفسق، والفسق الظلم، والكفر الفسق، والظلم والفسق والظلم الكفر[2]، وهكذا.

(**وكلّ اسم**) جاء من الله -تعالى- في حقّ أحد[3] (**لا يدخل**) أي لا يدخل هو أي "الاسم" على حذف مضاف، أي لا يدخل صاحبه، أو لا يدخل ضمير الشقيّ، أو المكلّف، أو الكافر المدلول عليه[4] بالمقام، أو يبقى للمفعول فلا ضمير فيه، (**النار إلاّ به فهو اسم لبدن الكافر، فهو اسم لا يزايله ولا يتحوّل عنه**) مثل: كافر وفاسق وظالم وفاجر، (**وقد سمّاه به قبل أن يكون، وقبل أن يكفر، على ما ذكرنا أوّلا**.

(**وأنّ الله لم يزل موالیا لأوليائه**[5]) قاضيا لسعادتهم عالما بها، ولم يزل مُوَفّقا لهم، أي لم يزل متّصفا بأنّه سيخلقهم ويوفّقهم، ولم يزل منعما عليهم، أي لم يزل متّصفا بأنّه سيخلقهم، وينعم عليهم بنعمة الإسلام وأخته.

(**ومعاديا لأعدائه**) قاضيا لشقاوتهم[6] عالما بها، ولم يزل خاذلا لهم، أي لم يزل متّصفا بأنّه سيخلقهم ويخذلهم، ولم يزل معذّبا[7] لهم، أي لم يزل متّصفا بأنّه سيخلقهم ويعذّبهم بالنار.

(**وأنّ حبّه** /167و/ **ورضاه وولايته**[8] **وجوب الثواب**،) أي ثبوته بلا خُلْف، لا نفس إثابته، والثبوت نفسه ليس صفة الله، وإنّما صفته الإثبات صفة ذات، وإثابته في النوع، و"غيره صفة فعل[9] (**لأوليائه**[10] **وأهل طاعته**) هم أهل ولايته، إذ لا تخلّف [عن][11] طاعتهم، (**وهي**) أي الثلاثة (**صفة**) ذاتيّة[12] (**من صفاته، وهي حتم في علمه، فلم يزل الله موجبا لهم الثواب**،) وإن شئت فقل: صفة فعل، بمعنى نفس إثابته، [و][13] إنعامه عليهم، ومن لازم الحبّ في الشاهد والرضى والولاية ومسمّاها الإنعام، فعبّر بها عنه، ولم يزل متّصفا بأنّه سيخلقهم وينعم عليهم.

---

1) سقط من ق قوله: «وما لم يذكره».

2) في ع: «والكفر الفسق والظلم الكفر»، وفي كلتا الروايتين خلل، لعل الصواب: «والظلم والفسق الكفر».

3) سقط من س، وق، وت، ود قوله: «جاء من الله تعالى في حق أحد».

4) في ت، وق: «في المدلول عليه».

5) في د: «للأولياء».

6) في ق، وت: «لشقاوتهم».

7) في ت: «عاقبهم».

8) في ق: «ويخلقهم لعله يكن معذباه، وفي ت: «ولم يكن معذباه، وفي د: «ولم معذباه».

9) في ق: «وإن صاحب رضاه وولايته».

10) في ت، ود: «أو».

11) سقط من ي، وم، وع، وس قوله: «والثبوت نفسه ليس صفة .... وغيره صفة فعل».

12) سقط من ق، وجاء في ت بعد قوله: «وولايته وجوب الثواب لأوليائه».

13) ما بين المعطوفين ، إضافة في ق و ت و د.

14) سقط من س و ق و ت و د.

15) ما بين المعطوفين إضافة في س و ع ، و سقط من ق و ت قوله: "نفس إثابه".

(وكذلك عداوته وبغضه[1] وسخطه وُجوب العقاب) بواوٍ واحدة قبل الجيم مضمومة، (لأعدائه، وهي) [أي][2] الثلاثة (صفة) دائمة (من صفاته، لم يزل بها، وهي من صفات[3] العلم)، وإن شئت فقل: صفة فعل، بمعنى التعذيب، فإنّ من لازم العداوة في الشاهد، والبغض والسخط ومسمّاها التعذيب.

(ولم يزل الله عالمًا بخواتم أعمال العباد، وما تصير إليه عاقبتهم) من خير أو شرّ، فالله راضٍ وساخط ومبغض في الأزل، على معنى علمه شرّهم[4] وأفعالهم وعقائدهم، وسابقتهم وخاتمتهم وعاقبتهم[5]، (فوالى الله المسلمين، على ما علم منهم من خاتمة أعمالهم)، بمعنى أنه علم أنّه[6] سيخلقهم ويوفّقهم ويتبعهم؛ (وعادى الكافرين على ما علم منهم من خاتمة أعمالهم)، بمعنى أنه علم أنّه[7] سيخلقهم ويخذلهم ويعاقبهم؛ فوالى في الأزل وعادى، بمعنى العلم بذلك وقضائه، ومعاقب في الأزل ومتب، بمعنى أنه سيخلقهم ويعاقبهم ويتبعهم.

(ولو أنّ منّا مَن علم ما علم الله من خاتمة أعمالهم) /167ظ/ في خير أو شرّ (و)[8]رأينا وعلمنا منهم عملا دون ذلك وخلافه)، بأن علمنا من الشقيّ وفاء بدين الله ﷻ، وعلمنا من السعيد كفرًا، (لم يجز لنا أن نخالف الله فيما ظهر لنا، وأخبرنا به)، بطريق الوحي أو بطريق الإلهام، أو نصب علامة ـ لو كان ذلك ـ من أنّ فلانًا[9] أو الذي في موضع كذا، أو بصفة كذا سعيد، أو أنه شقيٌّ، فنتولّى الذي قال لنا: إنه سعيد، وندعوا له بالجنّة، ولو في حال كفره وشركه، على ما يختم له من الوفاء، ونبرأ من الذي قال لنا: إنه شقيٌّ، ولو في حال وفائه على ما يختم له به[10] من الكفر؛ فمن علم رسول الله ﷺ من الله أنه سيؤمن، قد تولاّه قبل إيمانه، ومن علم أنه سيكفر، قد تبرّأ منه قبل فجوره؛ وقد يتخلّف، فيكون تبرّأ[11] من سعيد، لا يعلم سعادته، وتولّى شقيًّا، لا يعلم شقوته؛ ومن علم رسول الله ﷺ من الله أنه شقيٌّ فقد تبرّأ منه، ولو في حال وفائه، ولا يتخلّف هذا، ومن علم رسول الله ﷺ من الله ﷻ أنه سعيد، فقد تولاّه ولو في حال كفره، ولا يتخلّف هذا أيضا.

ومن ذلك رجل أعجب الصحابة وفاؤه ورسول الله ﷺ يقول: هو من أهل النار، فما زال على القتال، حتّى أثقلته الجراح، فقتل نفسه؛ ومن قتل نفسه يكن في النار[12].

---

1) في ي: «وبعضه».

2) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

3) في ق: «صفة».

4) في ت، وق: «وشرهم».

5) سقط من س، وفي م، وع، وق، وت، ود: «وعقائدهم».

6) في م، وع، وس، ود: «بأنه».

7) سقط من ق، وفي م، وع، وس، ود: «بأنه».

8) ما بين المعقوفين إضافة في ع، وت، وم.

9) في س، ود: «فلان»، وفي ق، وت: «منه أن فلان».

10) سقط من ي.

11) في ت: "قد تبرأ".

12) في ي "يكن أهل النار"، و ينظر الحديث في: "الهيثمي، مجمع الزوائد، ج7 ص214، وقال عنه: "رواه الطبراني و إسناده حسن".

(**لأنه الصادق العالم بغيب الأشياء**)، ومن لم يخبرنا الله يتعلق بحاله من سعادة[1] أو شقاوة، تولّياه حال الوفاء، فإن كفر بعد تبرّأنا منه، وإن أوفى بعد تولّياه، وهكذا حربا على حسب الظاهر، إذ خفي عنّا الغيب.

(**وكيف يجوز لنا أن نحبّ**) من نعلم من الله أنه من أهل النار؟ (**ونرضى**) به (**وندعوا**) بالجنّة (**لمن نعلم**[2]) من الله[3] (**أنه من أهل النار؟ أو نبغض**) أي: نبغضه، /168و/ أي: من[4] نعلم من الله أنه من أهل الجنّة؟ وذلك من التنازع، (**ونبرأ**) ممّن نعلم من الله[5] أنه من أهل الجنّة[6]؟ من مجرّد الحذف للدليل، لا من التنازع؛ (**ونعادي من نعلم**) من الله (**أنه من أهل الجنّة، وندعو له بالنار؟ فهذا لا يجوز، ولا يستقيم في وهم أحد يعقل؛ وكيف الله ﷻ علّام الغيوب**)، وقوله (**أن تتقلّب**[7] **ولايته وعداوته**) بدل اشتمال من لفظ الجلالة، بتأويل المصدر، كأنّه قال: "وكيف لتقلّب[8] ولايته وعداوته"، بالمصدر والإضافة (**بتقلّب**[9] **الأحوال من العباد والأعمال؟**) تفسير للأحوال، أو[10] الأحوال هنا في القلب، والأعمال في الجوارح، (**وبواليهم**) اليوم[11] (**إذا علم منهم الإيمان اليوم**) ووقع ولا بدّ من وقوعه، إذ لا يتخلّف علمه، (**وبعاديهم**) غدا (**إذا علم منهم الكفر غدا**[12]) ووقع الكفر غدا ولا بدّ من وقوعه إذ لا يتخلّف علم الله، أو أراد بعلمه -تعالى- وقوع معلومه، وكأنّه قيل: إذا وقع منهم[13] الإيمان اليوم، وإذا وقع منهم الكفر غدا، (**بعد الإيمان؟**) وبواليهم إذا رجعوا للوفاء[14] بعد غد[15]، وهكذا ما حيوا وتبدّلت[16] أحوالهم واليوم والغد تمثيل، فقد تتبدّل أحوالهم مرارا في اليوم، أو في ما هو أقلّ أو أكثر؛ (**تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرا**) لأنّ علمه أزليٌّ، لا يتخلّف، فكيف يتولّاه؟ بمعنى أنّه يقضي له بالجنّة لوفائه الحاضر، وقد علم أنّه شقيٌّ، يختم له بالفجور؛ وكيف يبرأ منه؟ بمعنى يقضي له بالنار لكفره الحاضر، وقد علم أنّه سعيد يختم له بالوفاء؛ وكيف

---

1) في ق، ون: «سعادته».
2) سقط من ي، وع، وم.
3) سقط من ق، ون قوله: «من الله».
4) سقط من ي.
5) سقط من ن قوله: «من الله».
6) سقط من ي قوله: «وذلك من التنازع (ونبرأ) ممّن نعلم من الله أنه من أهل الجنّة».
7) في ي، وم، وع، وس: «تتعلق»، والظاهر أنه خطأ لقوله بعد «وكيف تقلب»، والذي أثبتناه موافق للسياق السّنوسي، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص138.
8) في ي: «تقلّب».
9) في ي: «بتقلب».
10) في ق، ون: «و».
11) شطب عليه في ن، وأدرج في المتن في باقي النسخ وهو خطأ.
12) في ن: "غد".
13) في ن: "عنهم".
14) في ي: "إلى الوفاء".
15) في ي: "غدا".
16) في م: "وتبدّ" و في ي و ع: "تبدل".

يقضي[1] له بالجنة ثم بالنار، ثم بالجنة ثم بالنار[2] وهكذا، وهو عالم بأحوالهم، ولا يتبدّل علمه، ولا يجهل، فإن كانت ولايته مدحه إلى الملائكة مثلاً، وبراءته ذمُّه إليهم، فهذا أيضاً لا يجوز؛ كيف[3] يمدح إليهم من علم أنه عدوه؟ /168ظ/ أو يذمُّ إليهم من علم أنه وليُّه؟ ولو قيل أنه[4] في حال الوفاء مرضيٌّ وفاؤه، وحسن عند الله ﷻ، وفي حال فجوره قبيح فجوره، ومردود خازٌ[5] ولا بدّ لأنّ الله ﷻ لا يرى طاعة الشقيّ قبيحة أو فجوراً أو معصية، ولا يرى فجور السعيد حسناً وطاعة، ولكن ليس ذلك تقلُّباً ولا ولاية ولا براءة، بل علم الله أنه في حال الطاعة مطيع، وفاعل للحسن، وفي حال المعصية أنه عاص وفاعل للقبح.

(ولو سألت هؤلاء الذين يزعمون أنّ ولايته وعداوته، وحبّه وسخطه، ورضاه وبغضه مخلوقة، وهي من صفات فعله لم يقدروا)، جواب "لو"، وفي النسخة[6]: "فلا يقدرون" بالفاء على أنّ "لو" تعني "إن"، أي: فهم لا يقدرون، أو فقد لا يقدرون [على] (أن يأتوا بشيء يوضّحونه، ويثبتونه أنه صفته[7])، أي صفة الله، وإن رجعنا الضمير إلى الفعل وجدوا أن يقولوا: إنه إذا أطاعه فعل له المدح، أو عصاه فعل له الذمّ، والشقيّ لا يمدحه حال الطاعة، والسعيد لا يذمُّه حال المعصية، خلافاً لهؤلاء، والقائلون بتقلّب عداوته وولايته[8] هم النجّار والأشعريّة[9].

وأكّد ذلك بقوله: (فلا يأتون به أبداً) يعني: إنهم ضلّوا بذلك، ولا يجدون الرجوع إلى أنها صفات بتأويل، ما داموا معتقدين أنها أفعال، (فإن قالوا: هو) أي ما ذكر من الشيء (الوعد والوعيد، فالوعد والوعيد) كلُّ واحد منهما (لا يتبدّل[10] عندنا وعندهم،) كلاًّ[11]، ولو كان الوعيد يتبدّل عندهم في بعض، (فإن قالوا: هي[12]) أي ذلك الشيء، وأنّه لتأبيت الخبر[13]، وهو قوله: (التسمية، فقد سمّى المسلمين مسلمين، وسمّاهم مؤمنين قبل أن يؤمنوا ويسلموا، على ما وصفنا،) وقبل خلقهم[14]، والمراد الإيمان /169و/ الذي بعد التكليف، وأمّا قبله فموجود، لقوله

---

1) في ن: «يقضي».

2) سقط من ق قوله: "ثم بالجنة ثم بالنار".

3) سقط من ي.

4) في ن: «أنه قيل».

5) في س: «خيار».

6) في ن: «نسخة».

7) مابين المعقوفين إضافة في ن.

8) في س: «صفة».

9) في ع: «خلاف».

10) في ي: «هؤلاء القائلين بتقلب عداوته وولايته».

11) سقط من س وق ود قوله: «أي صفة الله وإن رجعنا الضمير إلى الفعل ... بتقلب عداوته وولايته هم النجّار والأشعريّة».

12) في ن: «يتبدلان».

13) م في ق: «وكلا».

14) في ن: "هو"، وفي الهامش: قوله "هو" وفي نسخة "هي".

15) في ن و ق: "الجر".

16) في ق و ن و د: "وقبل خلقهم (على ما وصفنا)".

ﷺ: «كلُّ مولود يولد على الفطرة» الحديث[1]، (في قوله) متعلّق ـــ "سمّى" (﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾) أي في[2] الكتب السابقة، كما في نسخة[3]. (وفي هذا﴿الحج:78﴾، في القرآن[4]، وفي[5] قوله: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ﴾ إلى قوله ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ﴾[الفتح:25]، [يعني لو ميّز بين المؤمنين الذين علم أنهم يؤمنون، وبين الكافرين الذين علم أنهم لا يؤمنون لعذّب الكافرين[6] منهم][7]، فميّزوا يوم بدر فعذّبهم)، إذ اعتزلوا وظهروا للناس، والله عالم بهم بلا أوّل.

(وقال لنوح عليه السلام: ﴿يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ﴾) إلى قوله (﴿وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾[هود:48]، فلمّا سلّم الله ﷻ (على من لم يكن، وسمّاهم مؤمنين قبل أن يؤمنوا)، وقبل أن يكونوا، والمعنى: وعلى أمم تتولّد ممّن معك بعدا ولكن لم يلد إلاّ سام وحام ويافث؛ و"من" للابتداء، وإن قلنا: "من" للبيان، فلا شاهد في الآية، لأنّ المعنى: وعلى أمم هم من معك في السفينة، (وأمم ممّن لم يكن يومئذ في صلب نوح عليه السلام)، العطف في قوله "وأمم ممّن" لم يكن"إلخ على قوله: "من لم يكن"إلخ" عطف صفة" على أخرى لموصوف واحد، أو يقدّر: "وهم أمم ممّن لم يكن يومئذ"إلخ، (صحّ لهم ولايته[8] التي والاهم) أنّها (قبل أن يكونوا، وأثبت لهم اسم الأولياء، وكذلك الكافرون عاداهم قبل أن يكونوا، وأوجب لهم اسم الأعداء، وهو[9] اسم أبدلهم، لا بريئهم؛ وقد سمّى الله العباد كلّهم بأسمائهم عند.

وليس هؤلاء، ملجأ يلجؤون إليه إلاّ أن يرجعوا إلى قول المعتزلة والجهميّة والرافضة، الذين يزعمون أنّ الله تبدو له البدوات، ولا يعلم الشيء حتّى يكون، فوصفوه بالجهل والتغيُّر[10] والكذب)، لم يصفوه بالكذب إلاّ[11] إلزاما، إذ قالوا: إنّه يقول هذا ولمّا، وعدًا يقول /169ظ/ هذا عدوّيّ لتغيّره بالكفر.

---

1)البخاري: كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم 1319، ومسلم في القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم 2658.

2)سقط من ق، ون، ود قوله: «أي في».

3)سقط من س، وق، ون، ود قوله: «كما في نسخة».

4)سقط من ق قوله: «في القرآن»، وفي ن: «يعني في الكتاب الأول وفي هذا يعني القرآن».

5)سقط من ن قوله: «وفي».

6)في ن: «الذين الكافرين»، والصحيح ما أثبتناه كما هو في المتن المحقق، ينظر: تحقيق، أصول الدين، ص139.

7)مابين المعقوفين إضافة في ن.

8)في ن: «من».

9)سقط من ي، ون، وق قوله: «على قوله من لم يكن إلخ».

10)سقط من ق، ون.

11)في ي: "ولايتهم"، وفي ق "ولاية".

12)في ن: "وهي"، وفي الهامش: "قوله وهي وفي نسخة وهو".

13)فيما عدا د: "التغير".

14)سقط من ق.

وعلى قول المعتزلة[1]: يكون عنده الآن مؤمنا ولا يعلم ما في غد، وإذا كان الغد كفر، فيقول: كافر؛ وكذا الجهميّة والرافضة.

(فلزمهم من الضلال ما لا يخفون عنه محيصا، والحمد لله على منّه، وإحسانه إلينا، وعلى ما هدانا له[2] من الدين القيّم، والصراط المستقيم، والدين الخالص).

جاء عنه ﷺ: «السعيد من سعد في بطن أمّه»[3]، والمعنى أنّ السعيد خلقت له السعادة، والعمل الصالح، وله اختيار فيه؛ والشقيُّ خلقت له الشقاوة، والإصرار، وله اختيار فيه؛ وعلى العبد الامتثال، وللمولى فعل ما يشاء[4]، فإن كان العبد سعيدا، كانت عبادته سببا لسعادته، وله بها ثواب؛ أو شقيًّا كانت معصيته سببا لشقوته[5]، وعليه عقاب بها، ولا يتصوّر أن يقول: "لا ألوم نفسي إن أطعت وعذّبت"، بل لا بدّ من اللوم، لأنه لا يعذّب إلاّ وهو غير واف، ولا يعاقب على الطاعة، ولأن يدخل النار مع أنه أطاع الله واجتهد وختم له بسوء، أحبُّ إليه من أن يدخلها وهو عاص مسرف في المعاصي، على أنه يطيع الله ولو كان لا يثاب، ولا يعصي ولو كان لا يعاقب.

والأمور ثلاثة:

الأوّل: الربوبية ومعانيها، وفائدتها التصرُّف في المربوب، بالأمر[6] والنهي، والإثابة والمعاقبة.

الثاني: العبودية[7]، وفائدتها الامتثال أو المعصية.

والثالث: العلّة وموجبها، وهو القضاء الذي لا يتخلّف، وموجبه[8] العمل، فالقضاء باطن[9]، والعمل ظاهر؛ فعند الله -تعالى- بالظاهر البشر، وتخوّف بالباطن؛ قال ﷺ: «اعملوا ولا تغترّوا، فكلكم ميسّر لما كتب له»[10].

قال الصفريّة: كبائر الفسّاق كبائر شرك، وأسماؤهم كفّار مشركون[11]، محاربون /170ب/ كأهل حرب النبيّ ﷺ، تسفك دماؤهم وتسبى ذراريهم وتغنم أموالهم، ومع ذلك تورث أموالهم وتنكح نساؤهم، وتوكل ذبائحهم وتحجّ معهم، ويصلّى معهم.

---

1) في ن: «بالمعتزلة».

2) سقط من ي.

3) ينظر تخريج الحديث فيما سبق، ص575.

4) في ق، ون، ود: «شاء».

5) في ن، وق: «لشقاوته».

6) في ق: «الأمر».

7) سقط من ق، ون قوله: «الثاني العبودية».

8) في ق، ون: «في موجبه».

9) في ي: "باطل".

قال أبو عمار [رحمهُ الله][1]: «وقسمت الأزارقة واختاروا ما أحبُّوا، وتركوا ما كرهوا» وقالت المعتزلة: كبائرهم فسق وضلال، ليست بكفر، وأصحابهم: فاسقون ضالُّون، ليسوا بمؤمنين ولا كافرين[2]؛ أثبتوا منزلة ثالثة، ليست بإيمان ولا كفر، واسمًا ثالثًا[3] لا مؤمنًا ولا كافرًا.

وقالت[4] الإباضيَّة والزيديَّة: كبائرهم نفاق لا شرك، وأصحابهم كافرون منافقون، ليسوا مشركين ولا مؤمنين: ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ﴾ [النساء:143]، لا إلى المشركين في الحكم والسيرة، ولا إلى المؤمنين في الاسم والثواب والمودَّة في الدين.

فهذه أحكام ثلاثة لأصناف ثلاثة:

القتل للمشركين والسبي والغنيمة وتحريم الذبائح وتحريم المناكحة والموارثة والمدافنة معهم، إلا ما حلَّ من أهل الذمَّة.

وتحريم القتل للمنافقين، إذا لم يظهر نفاقهم وتحريم السبي والغنيمة منهم، وتحليل الذبائح والمناكحة والموارثة[5] والمدافنة معهم، وتحريم شهادتهم وإبطال عدالتهم، وإقامة الحدود عليهم؛ قال الحسن: «الحدود في المنافقين»[6].

وللمؤمنين[7] وجوب الولاية والحبِّ في الدين والاستغفار لهم، وتجويز شهادتهم وإثبات عدالتهم والتركية لهم.

قال الله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾[8] السورة [الأحزاب:72]، وقال: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ﴾[التوبة:56]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾[التوبة:56]، وقال: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[8] [التوبة:63]، وقال [170ظ/ يجيء]: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ﴾[8] [التوبة:67]، وقال ـ جلَّ وعزَّ ـ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾[8] [التوبة:71]؛ وقال ﷺ: «المنافق إذا حدَّث كذب»[9][10] إلخ.

---

(1) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

(2) في ق، ون: «وكافرين».

(3) سقط من ق قوله: «ليست بإيمان ولا كفر واسمًا ثالثًا».

(4) في ي: «وقال».

(5) سقط من ق، ون قوله: «والموارثة».

(6) تكرر في س قوله: «في المنافقين» ينظر: أبو عمار، الموجز، ج2 ص117.

(7) في ق، ون: «والمؤمنين».

(8) في ق: «على السموات إلى آخره».

(9) سقط من ي قوله: «وقال تعالى وما هم منكم».

(10) ينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ج6 ص170 رقم 186 مع اختلاف في اللفظ.

(11) ينظر هذا النص في الموجز، ج2 ص116- 119، مع تصرف من المؤلف فيه.

قال[1] أبو عمار -رحمه الله-: «يقال للمعتزلة: أفقنا عن وأنتم أن الوعيد لأهل الكبائر، وأنهم غير مؤمنين، فمن أين أنتم[2] لهم[3] التفسيق دون التكفير، وهل سَمَّيتموهم فاسقين إلاَّ لأن سميتموهم غير مؤمنين، ولأن أنتم وعيدهم؟ فإن سَمَّيتموهم فاسقين لهذين الوجهين لزم أن تسمُّوهم كافرين، لأنَّ الوعيد للكافرين والفاسقين؛ وإذا كان من بطلت عنه التسمية بالإيمان لم تبطل عنه إلاَّ لأن[4] ثبت وعيده، وحتى كافرا، فإن كنتم لا تسمُّونه كافرا فسمُّوهم مؤمنين، وأنفوا وعيده، فتصيروا إلى المرجئة؛ إمَّا تزيلوا وعيدهم فهم مؤمنون، أو تثبتوه فهم كافرون؛ ونحن أقرب لكم إذ خالفتم المرجئة في شيئين[5]: إثبات الوعيد، ونفي التسمية بالإيمان؛ [و]وافقتموهم في نفي التسمية بالكفر فقط، ووافقتمونا في معنيين: في إثبات الوعيد ونفي التسمية بالإيمان[6]. وخالفتمونا في لفظ التسمية بالكفر فقط[7]، وقد وافقتمونا[8] في معاني الكفر، من إثبات الوعيد والخلود، وجميع أسماء السوء، كالفساق والعاصي، سوى [اسم][9] الشرك؛ ولم تركتم اسم الكفر وقد اسم معناه وموجباته؟ مع أنَّ في نفي التسمية بالإيمان تسمية بالكفر، وفي نفي[10] التسمية بالكفر تسمية بالإيمان.

وليست التسمية بالفسق[11] مما يغاير[12] التسمية بالإيمان، ولا مما يضادُّها، ولا مما يسلبُ[13] مسمَّاها وينافيها، وإنما يضادُّ المؤمن الكافر، والكافر المؤمن، والموحِّد المشرك، والمشرك الموحِّد، والمطيعُ العاصيَ، والعاصي المطيع، والضالُّ المهتدي[14]، والمهتدي الضالَّ، /170ظ/ والفاجر البارَّ، والبارُّ الفاجر، والعدوُّ الوليَّ، والوليُّ العدوَّ، والفاسقُ الصالحَ، والصالحُ الفاسقَ، والمؤمنُ الكافرَ، والكافرُ المؤمنَ[15].

---

1)في ق: «وقال».

2)في ق: «أنت».

3)في س: «له».

4)في ق: «الأن لأنه»، وفي ن: «الأن لأنه».

5)في ق، ون: «خالفتم المرجئة شيئين في».

6)ما بين المعقوفين إضافة في ن، و.

7)عبارة الوجز كما هي في النص المحقق: «ولم تخالفونا في عبارة التسمية بالكفر»، ويبدو عبارة المؤلف هنا أصح.

8)هنا، الكلام مضطربا في ق هكذا: «ونفي التسمية بالإيمان فقط ووافقتموهم في نفي التسمية بالكفر فقط ووافقتمونا في معنين في إثبات الوعيد ونفي التسمية بالكفر فقط وقد وافقتمونا في لفظ التسمية»، والذي أثبتناه أصح وأوفق لعبارة الوجز.

9)ما بين المعقوفين إضافة في س.

10)في س: «نفس».

11)تكرر في ع.

12)في ع: «يقال».

13)في ق، ون: «سلبه».

14)سقط من ق.

15)من قوله «والمؤمن الكافر والكافر المؤمن».

ثم إن قالوا: الإيمان إيمان للتصديق، أبطلوا أن تسمَّى الفرائض التي هي غير تصديق إيمانا، ومذهبهم أنها إيمان، كما تقول؛ وإن قالوا: الإيمان إيمان للثواب، لزم أنَّ الكفر كفر للعقاب، فدخل في الكفر كلُّ ما فيه العقاب، كما دخل في الإيمان كلُّ ما له الثواب؛ وأيضا كما أنَّ من الإيمان تصديقا وغير تصديق، كما تقول به، فكذلك الكفر تكذيب وغير تكذيب، فالإيمان بمعنى التصديق ضدُّ الكفر بمعنى التكذيب، والإيمان الذي هو غير تصديق ضدُّ الكفر الذي هو غير تكذيب.

ويقال لهم: الإقرار بأنَّ دينكم حقٌّ ودعاءكم حق هو إيمان أم لا؟ فسيقولون: إيمان، فيقال لهم: لم لا يكون كفرا، وإن قالوا: غير كفر، لأنَّ القول بكونه غير كفر تأويل، قلنا: لا نسلم ذلك، مع أنَّ الإقرار به إيمان؛ وهل نسلم الإقرار به إيمان، وإنكاره غير كفر؟

وإن قالوا: قال الله ﷻ: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾ [السجدة:20].

قلنا: [قال][1] أيضا: ﴿وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الحج:72]، وقال: ﴿حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ [يونس:31]، ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبة:49].

فاسم[2] الفاسق والكافر والضالِّ والظالم والفاجر مشتمل على جميع أسماء[3] أهل النار، كما أنَّ اسم المؤمن والمسلم والمهتدي والبارِّ مشتمل على أسماء أهل الجنَّة، فأهل الجنَّة نوع واحد، تارة يسمَّى مؤمنا، وتارة مسلما، وتارة مهتديا، وتارة بارًّا، وهكذا؛ كما أنَّ أهل النار نوع واحد، تارة يسمَّى كافرا، وتارة فاجرا، وتارة فاسقا، وتارة ظالما، /171ظ/ وهكذا، يذكرهم بأسماء مختلفة مع النار.

قال الله ﷻ: ﴿وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ﴾ الخ [الواقعة:92]، وقال: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ﴾ [المطففين:7]، ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ أَعْدَاءَ اللَّهِ﴾ [فصلت:19]، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة:98]، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ﴾ الخ [آل عمران:106].

وكذا في أهل الجنَّة، قال: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ الخ [آل عمران:107]، وقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ﴾ [الخ][4] [عبس:38-39]، وقال: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن:2]، وقال: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان:3]؛ فأين الاسم الثالث؟ لا ثالث.

قال أيضا: ﴿أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل:40]، قال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران:97].

---

1) لكرر في ي.

2) ما بين المعقوفين إضافة في د.

3) في ق، ود: «واسم».

4) سقط من ق.

5) سقط من ق، ود.

6) سقط من ق، ود قوله: «فأما الذين اسودت الخ».

7) بين المعقوفين إضافة من ي.

قال ﷺ لمن قال[1]: الحج وجب[2] في كلّ عام؟ «لو قلت: نعم لوجبت، ولو وجبت ما قدرتم[3]، أي لكسوء بـ لكفرتم»[4]، وقال ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفّارا[5]، أي فسّاقا، وقال[6]: «ليس بين العبد والكفر إلاّ تركه الصلاة»[7].

فصل [في العلاقة بين التسمية والاسم والمسمى]

الاسم[8] غير التسمية، لأنها تخصيص الاسم ووضعه لشيء، ولا يعني أنّ تخصيص الاسم شيء غير الاسم وغير الشيء، والتسمية فعل الواضع، وهي منقضية، والاسم باق يتحدّد النطق به، وإن شئت قل: كلّ اسم به تسمية، أي ذكر للاسم، ولا شكّ أنّ حروف "فرس" مثلا غير جسمه، بل النزاع في مدلول الاسم، أهو الذات من حيث هي هي؟ أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له يبنى عنه؟

قال الآمدي: «اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمّى، قال: وذهب أكثر أصحابنا إلى أنّ التسمية نفس مسمّى الأقوال الدالّة، وإنّ الاسم هو نفس المدلول[9]، واختلف هؤلاء، فقال[10] ابن فورك[11] وغيره: كلّ اسم هو نفس المسمّى[12]، فقولك: "الله" قول دالّ على اسم هو المسمّى، /172و/ وكذلك قولك: "عالم وخالق"، فإنه يدلّ على الذات الموصوف بكونه عالما خالقا، وكأنّهم أرادوا أنّ نطقي -وهو تحريك أعضاء الكلام- دالّ على اسم هو المسمّى، أي: تولّدت منه كلمة هي اسم، ومدلوله المسمّى، وقال بعض: من الأسماء ما هو غير

---

1) سقط من ي قوله: «لمن قال».

2) في ق: «واجب».

3) في ق: «وجبت فكفرتم»، وفي ن: «لما قدرتم».

4) ينظر: الدارقطني، ج2ص282 رقم 206؛ الترمذي، الجامع الصحيح، ج3ص178 رقم 813؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج5ص8 رقم 3697؛ وليس فيه ذكر الكفر لعدم القدرة.

5) البخاري، كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، رقم 121؛ ومسلم في الإيمان، باب بيان معنى قول النبي ﷺ: لا ترجعوا بعدي كفارا، رقم 65.

6) في ي: «وقال».

7) ينظر كلام أبي عمار في: الموجز، ج2ص123- 129، وقد سبق نقله قبل هذا الموضع، وهو هنا أقرب إلى نص المؤلف في لفظه، والحديث سبق تخريجه، ص184.

8) في ي، وق: «اسم».

9) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 302.

10) في ن: «وقال».

11) ابن فورك محمد بن الحسن، فقيه شافعي واعظ، (406هـ-ص1015م). ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6 ص83.

12 ينظر : الجرجاني،شرح المواقف، ج 3ص 302

كالوجود والذات، ومنها[1] ما هو غيره كالخالق والرازق؛ فإنّ المسمّى ذاته، والاسم هو نفس[2] الخلق بالمعنى المصدريّ، وخلقه بهذا المعنى غير ذاته؛ ومنها ما ليس عين الذات ولا غير[3] الذات[4]، كالعالم فإنّ المسمّى ذاته، والاسم علمه، الذي ليس عين ذاته ولا غيرها»[5]. وهذا نفس" ما قال ابن محبوب [رحمه الله][6]: إنّ صفات الله لا يقال: "هي هو"[7]، ولا "هي غيره".

وذهب المعتزلة إلى أنّ التسمية الاسم، والاسم التسمية؛ قال الآمدي: «ووافقهم على ذلك بعض المتأخّرين من أصحابنا»[8]؛ وقال الأستاذ أبو نصر من أيوب: «إنّ لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمّى، فيطلق على كلٍّ منهم»[9]، ويفهم المقصود حسب القرائن»[10].

وما قاله ابن فورك مذهب أصحابنا -رحمهم الله- قال الشيخ أحمد بن سعيد -رحمه الله- وغيره: «الخلاف لفظيّ».

ووجه[11] كونه معنويًا -فيما قيل- أنّ النظر في ثلاثة أشياء: الاسم وهو اللفظ[12]، ومعناه قبل التسمية، ومعناه بعدها وهو المسمّى، والمسمّى واللفظ متغايران قطعا، والذات هو المسمّى قطعا، وليس هو اللفظ قطعا[13]؛ والخلاف في معنى اللفظ قبل التسمية؛ فالمتكلّمون يطلقون الاسم عليه، ويختلفون في أنّه الثالث أم لا؛ فالخلاف في الاسم المعنويّ: هل هو المسمّى أم لا في /172ظ/ الاسم اللفظ؟

---

1)سقط من ق، ود قوله: «ومنها».

2)في ق، ود: «نفس».

3)في د: «غير».

4)سقط من ق قوله: «ولا غير الذات».

5)ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3ص302-303، وقد نقل الشيخ النص مع بعض التصرف.

6)في ق: «نفسه».

7)ما بين المعقوفين إضافة من ي؛ وابن محبوب محمد أبو عبد الله، (ت 260هـ) أحد الأعلام البارزين من عمان، تولى القضاء للصلت بن مالك، وعرفت له مؤلفات، سيرة إلى أهل المغرب، ومختصر من السنة. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1301.

8)سقط من ق.

9) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 303.

10)في س: «منهما».

11) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 303.

12)في د: «ووجهه».

13)في ق، ود: «واللفظ».

14)سقط من د قوله: «والذات هو المسمى قطعا وليس هو اللفظ قطعا».

فصل: [مناقشة قول الأشاعرة بمغايرة الصفات للذات]

احتجّ الأشعريّة على كون صفاته ـ تعالى ـ غيره بثلاثة:

الأوّل ـ القياس على المخلوق، فإنّ العلّة والحدّ والشرط لا تختلف في المخلوق والخالق، وعلّة كون الإنسان مسمًّى بعالم هي العلم، وعلّة الشيء غيره.

وردّ بأنّه لا بدّ للقياس من علّة جامعة، بين المقيس والمقيس عليه، ولا جامع بين الخالق والمخلوق؛ فإنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:11]، فلعلّ خصوصيّة الخالق شرط في كون[1] صفته إيّاه، وفي المخلوق مانع من أن تكون صفته إيّاه[2].

وأيضا لا يخفى تغاير[3] صفة الله وصفة المخلوق معنى، ولو اتّفق اللفظ، فقدرة الله للإيجاد[4] والإفناء، خلاف قدرة المخلوق فإنّها لا تصلح لهما، وقدرته بلا علاج[5] ولا أوّل لها ولا انتهاء، وهي عامّة[6]، وقدرة المخلوق بعلاج[7] وأوّل وانتهاء، وعدم عموم؛ وإرادة الله مخصّصة لبعض الجائزات، فلا يتخلّف هذا البعض، وإرادة المخلوق لا تخصّص مراده فتوجده[8]، فقد يوجد وقد لا يوجد؛ وكذا باقي الصفات، فإذا وجد في إحدى الصفتين[9] ما لم يكن في الأخرى، فكيف يصحّ القياس؟

الثاني ـ لو كان مفهوم كونه عالما قادرا حيًّا نفس[10] ذاته لم يفد الإخبار به عنه، نحو الله عالم، الله قادر، الله حيّ، مع أنّه أفاد، فإن أنّ صفاته غيره، بخلاف قولنا: "ذاته ذاته"[11]، فلا يفيد، فليست[12] عينه ولا جزءه ـ تعالى ـ عن الجزئيّة، فتعيّن الزيادة.

وبردّه أنّه لا يفيد إلاّ زيادة هذا المفهوم، أعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما، على مفهوم[13] الذات، ولا نزاع في ذلك؛ وأمّا زيادة ما صدق هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل.

---

1) في ق، ون: «كونه».

2) سقط من ن قوله: «وفي المخلوق مانع من أن تكون صفته إياه».

3) في ي، ون: «تغاير»، وفي ق: «يغاير».

4) في ن: «الإيجاد».

5) في ن: «بالإعلاج».

6) في النسخ ماعدا ق، ون: «تامّة»، والذي أثبتناه من ق، ون هو الصحيح بدليل قوله بعد: «وعدم عموم».

7) سقط من س.

8) في ن: «فتوجبه».

9) في ي: «الصفتين».

10) في ق، ون: «نفسه».

11) سقط من ق.

12) في ق: «وليست».

13) أضيف في ق قوله: «على مفهوم على حقيقة».

الثالث ـ لو كان العلم نفس الذات، والقدرة نفس /173و/ الذات، لكان العلم[1] نفس[2] القدرة، وكذا سائر الصفات.

ويردُّه أنّ هذا إنّما يدلُّ على تغاير مفهومي العلم والقدرة، ومغايرهما[3] للذات، لا على تغاير حقيقتهما، ومغايرهما لها.

والنزاع في الثاني دون الأوّل، فمنشأ الوجه الثاني والثالث عدم الفرق بين الشيء وحقيقته، ولا يقال كيف يتصوّر كون صفة الشيء غير حقيقته، مع أنّ كلاً من الموصوف والصفة مغاير[4] للآخر، لأنّ الوصف معيِّن ـ بالكسر ـ والموصوف معيَّن ـ بالفتح ـ وإلاّ لزم تعيين[5] الشيء بنفسه.

لأنّا نقول: ليس المعنى أنّ هناك ذاتا وصفة متّحدين حقيقة، بل المعنى أنّ ذاته ـ تعالى ـ يترتّب عليها ما يترتّب على ذات وصفة معا، فذاتك مثلا ليست كافية في انكشاف الأشياء، بل لا بدّ لها من علم يقوم بك تنكشف به، بخلاف ذاته ـ تعالى ـ فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء إلى صفة علم تقوم به، فالأشياء كلُّها منكشفة له لذاته، لا لعلّة زائدة، فذاته باعتبار انكشاف الأشياء له لذاته لا لعلّة زائدة[6] حقيقة العلم، وكذا القدرة، فإنّ ذاته مؤثر بنفسه لا بصفة زائدة عليه كما في ذواتنا، فحقيقة القدرة الذات[7]، فالذات والصفات متّحدة في الحقيقة[8]، متغايرة بالاعتبار والمفهوم، ومرجعه إذا حقّق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها. فالصفات بهذا المعنى معتبرة. قال عليٌّ بن أبي طالب في خطبته المشهورة بـ"نهج البلاغة": «تمام توحيد الله ﷻ نفي الصفات عنه».

---

1) سقط من ق في قوله: «نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم».

2) في ق، وز: «نفسه».

3) في ع: «أيضا».

4) في ق، وز: «فمغايرهما».

5) في ي: «معاير».

6) في ن: «تعيين».

7) سقط من ي، ومن قوله: «فذاته باعتبار انكشاف الأشياء له لذاته لا لعلّة زائدة».

8) في ي، ومن: «للذات».

9) سقط من ق في قوله: «القدرة للذات فالذات والصفات متحدة في الحقيقة».

(الباب[1] الثامن

في

الأمر والنهي)

في أمر الله عباده وفيه إياهم، وأمر العباد بعضهم بعضا بطاعة[2] /173ظ/ الله ﷻ، وفي العباد بعضهم بعضا عن معصية الله ﷻ، لقول المصنّف ـرحمه الله ـ: "أجمعوا أنّ الله أمر بطاعته، ناه عن معصيته"، وقوله: "وعرض الله[3] الأمر بطاعته والنهي عن معصيته"، ولذكره الإمامة العامّة.

لذلك قال البرادي ـرحمه الله ـ: «الأمر طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة»[4]، والاقتضاء طلب النفوذ، ويغني عنه طلب الفعل، لكن زاد به بيانا؛ وخرج بقوله: "على غير وجه المسألة" التحضيض والعرض والاستفهام، المفيد لطلب الفعل، والظاهر إذا صرنا إلى المعنى، أن يقال: كلُّ ما أفاد طلبا للفعل يسمّى أمرا كالتحضيض والعرض.

(وبالله نستعين وعليه نتوكّل، وإليه نرغب في العصمة من الزلل) بلا توبة، وهو الزلل بصغيرة، (والخطأ) بلا توبة، وهو غير العمد بنسيان أو غلط، وعدم إصابة الحقّ في اجتهاد، ومتابعة[5] غير الحقّ من اجتهاد غيره.

ولا مانع من الدعاء بعدم الوقوع في غير الحقّ، ولو كيف لا بواحد، أو المراد الزلل والخطأ المواحد بهما[6].

(والخطل) الفساد في الدين قولا أو عملا أو اعتقادا، (ونعوذ بالله من مضلاّت الفتن) أي من الفتن، فتن الدنيا المضلاّت.

(وقد أجمع[7] الناس) أصحابنا [رحمهم الله][8] وغيرهم، وهكذا عادتهم إذا أطلقوا الناس (أنّ الله آمر بطاعته) فرضا ونفلا، وبمكارم الأخلاق، (ورغّب) عطف فعلا وضميره على اسم وضميره[9]، كقوله ـتعالى ـ: ﴿فَأَثَرْنَ بِهِ

---

1) كتب في هامش ع: «الأصل الثامن»، وفي هامش ن، وق: «لعله الأصل».

2) الكلمة غير واضحة في ع، وفي س، ود: «عن معصية»، وفي ق، وك: «عن طاعة»، وكتب في هامش ن: «لعله بطاعة الله»، والصحيح ما أثبتناه من ي، وم.

3) سقط من ق لفظ الجلالة.

4) البرادي، رسالة الحقائق، ص 67.

5) في ن: «متابعة».

6) سقط من س، وق، وك، ود قوله: «أو المراد الزلل والخطأ المواحد بهما» وجاء في ي، وع بعد قوله «أو عملا أو اعتقادا».

7) في س، وق، وك، ود: «اجتمع».

8) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

9) في ي: «عطف فعلا وغيره على اسم وغيره».

نقعًا﴾[1] [العاديات:4]، (**فيها بغاية الترغيب**) بكلمات التأكيد وذكر الثواب، (**وناه عن معصيته**)[2] كبيرة وصغيرة، وناه أيضا عن المكروه لتزيها، ومساوئ الأخلاق، (**وزاجر عنها بغاية الزجر، وغاية الترهيب**) بكلمات التأكيد /174و/ وذكر العقاب، (**وفرض على عباده الأمر بطاعته**) فرضا أو نفلا، (**والنهي عن معصيته**) كبيرة أو صغيرة، والنهي عن المكروه ومساوئ الأخلاق، (**وجعل ذلك**) المذكور من الأمر بالطاعة، والناهي عن المعصية، (**من أوثق عرى الإسلام، وأوكد فرائض الدين، وأضيقها على عباده وأدومها**).

ومن لم يبنه تارك الفرض عن تركه، فعليه عقاب كعقاب[3] تاركه، وكفر ككفره؛ ومن ترك النهي عن منكر لفاعله فعليه عقاب وكفر كعقاب فاعله وكفره؛ إلاّ أنّه إن لم ينه عن ترك التوحيد من تركه، أو لم ينه عن موافقة شرك موافقة[4]، لا يسمّى مشركا؛ ولا يقال لتارك النهي عن الزنى زان؛ ويقال في ذلك كلّه كافر وفاسق وضالّ ونحو ذلك من أسماء الكفر؛ ولو قيل زان بتركه النهي عن الزنى، و[5]سارق بتركه النهي عن السرقة، ونحو ذلك من التقييد والبيان لجاز؛ ويقال لتارك النهي عن معصية لا يحكم بكفر[6] فاعلها عاص؛ ومن لم ينه طفلا عمّا فعل ممّا هو كبيرة[7] في حقّ البالغ عاص، وقيل كافر، ولو لم يكفر الطفل؛ ولا كفر ولا معصية على تارك النهي عمّا أحدثه أصحاب المذاهب بديانة.

(**على القدر من القوّة**) إن قدر بالقلب واللسان واليد، أو بالقلب واللسان، إن لم يقدر على اليد، أو بالقلب واليد، إن لم يقدر على اللسان، لخاتر[8] مانع من النطق، أو لكم[9] أو عدم معرفة لغة، أو بالقلب وحده، إن لم يقدر على سواه معه؛ ولا يكفي الفعل بلا نهي؛ فإذا[10] لم يفعل السلطان على فعل[11] أو غيره، لزم من قدر، أو لم يفعل العالم ـعلى قولـ أو غيره، لزم القادر.

/174ظ/ ومن لم يعلم ما شاهد أنّه معصية، لم يلزمه النهي، ولم يجز له، وكذا الفرض، إلاّ إن كان ذلك الفرض أو المعصية ممّا لا[12] يجوز جهله، فإنّه يكفر بعدم النهي أو الأمر.

---

1) سقط من ص، وق، وت، ود قوله: «عطف فعلا وضميره على اسم وضميره كقوله تعالى: "فأثرن به نقعا"».
2) سقط من ق قوله: «بكلمات التأكيد وذكر الثواب (**وناه عن معصيته**)».
3) في ن: «عقاب».
4) سقط من ي، وفي ن، وق: «موافقة».
5) في ن، وق: «أو».
6) في ي، وم: «بكفر».
7) في ن: «بكبيرة».
8) في ن: «لخائر».
9) في ص، وت: «لبكم».
10) في ق، وت: «فإن».
11) كذا في النسخ، لعل الصواب: «فإذا لم يفعل السلطان ـعلى قولـ».
12) سقط من ق.

(**وأعظمها أجرا**) بالجرّ عطفا على "أوثق" (**وأجلّها نفعا في الدنيا**) بنصر الله إياه، والتوسيع عليه، وبأن يهاب، فلا يجترأ على بدنه أو ماله أو عرضه. (**والآخرة**) بتسهيل القبر والحشر والموقف ودخول الجنّة.

(**وهما**) بالأمر والنهي. (**يقمع الله الظالمين**) بقهرهم بالذلّ والهوان (**ويعزّ[1] بهما الدين، وتكون كلمة الله هي العليا وكلمة**) معطوف على "كلمة" (**الذين كفروا**) وقوله: (**السفلى**) معطوف بتلك الواو على "العليا"، فهما[2] دخل في التعليل، بخلاف ما في القرآن فإنّه مبنيّ في القرآن على عدم الدخول في الجعل، بل على بيان أنّ كلمة الله هي العليا، فكانت بالرفع لا بالنصب بـ"جعل".

(**وجعل على من تركهما الذلّ**) في نفسه (**والصغار**) الهوان في الناس، (**وجعل من مات الدين على يده**[3]) ولو في الإسلام والزمان، بترك الأمر والنهي، أو بالبدعة[4] (**ينتقم الله منه**) انتقام (**ما انتقص الإسلام**)، أي انتقام انتقاص الإسلام، أي العقاب الذي يستحقّه ذلك الانتقاص، (**من أوّله**) وهو إسلام آدم عليه السلام (**إلى آخره**.

وفرض الله جهاد المشركين والتغليظ عليهم والمنافقين[5]) بالقتل للمشركين بعد الإنذار والحجّة وعدم القبول، وبعد امتناع أهل الكتاب والمجوس عن الجزية، وبالتعنيف والخشونة في القول والتهديد للمنافقين، ﴿وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾[النساء:63]، وذلك بعد [الجهاد بالحجّة][6]، (**حتّى يزدجروا ويفيئوا إلى أمر الله، كما**[7] **قال الله لنبيه** ﷺ: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[التوبة: 73]، وأمر /175و/ النبيّ ﷺ أمر لأمّته، كما بسطته في "أصول الفقه"، وكأنّه قال: جاهد بالمسلمين الكفار والمنافقين، واغلظ عليهم والمسلمون تبع لك، (**وبيّن ذلك**) المذكور من الجهاد والغلظة (**وفسّره جهاد المشركين بالدعوة**) إلى الإسلام بالتبليغ والوعظ، (**و**) نحو (**السيف والقتل، والسباء والغنيمة**)، بعد عدم الإجابة إلى الإسلام لغير أهل الكتاب، (**وبالجزية لأهل الكتاب**) بعد الدعاء إلى الإسلام[8] والامتناع منه، (**إذا أذعنوا لها**) وإلا[9] يدعوا فبالسيف والقتل والسبأ والغنيمة، (**والمجوس مثل ذلك**)، أي حكم المجوس مثل ذلك الحكم المذكور لأهل الكتاب، وذلك مبتدأ وخبر، ويجوز عطف "المجوس" على "أهل الكتاب"، فيكون "مثل"[10] حالا، فالإشارة إلى ثبوت الإذعان، (**ولا يحلّ منهم غيرها**) غير[11] الجزية.

---

1) في ق: «ويعز بهما».

2) في ي: «فلهما».

3) في ن، وق، ود: «بيديه».

4) سقط من س، وق، ود قوله: «بترك الأمر والنهي أو بالبدعة».

5) في ق، ون: «والمنافقين والتغليظ عليهم».

6) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون، ود.

7) سقط من ق.

8) سقط من ي قوله: «لغير أهل الكتاب (وبالجزية لأهل الكتاب) بعد الدعاء إلى الإسلام».

9) في ي: «وإن لا».

10) في ق، ون: «مثلا».

11) في ن: «أي».

(ونحلُّ من أهل الكتاب) الأشياء (الثلاثة[1]) المعهودة من غير هذا الكتاب، أو غلب عهد الجزية فيه على النكاح، وأكل الذبيحة، (الجزية ونكاح الحرائر منهم، وأكل ذبائحهم) وقيل نحلُّ ذبائح أهل الكتاب ولو محاربين.

ولا نحلُّ ذبائح المجوس ونكاح الحرائر منهم، ولا سيّما الإماء، قال ﷺ: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»[2]، يعني في [أهل][3] الجزية، كما صرّحت رواية.

وهي على قدر ما يرى الإمام على الصحيح؛ وأمّا عقد عمر [ﷺ][4] قدرا مخصوصا[5] فواقعة حال، لأنّ الصحابة بعده أثبتوها على قدر ما يرى الإمام.

(وقيل لها جزية لأنّها أجزت عنهم) عن[6] قتلهم وسبيهم وغنمهم، (وقيل الجزية العطيّة)، وقيل من قولك: "جزى[7] دينه"، بمعنى قضاه، وهي مرتّبة عليهم بقضوها.

(وأمّا المنافقون فإنّهم مجاهدون) على ما ظهر من كبائرهم، ويؤدّبون على ما فيه التأديب، (بالسياط في الحدود)، /175ظ/ وبإقامة الحجّة، والتغليظ في القول والتهديد[8] (وفيهم نزلت الحدود)، التقدم للاهتمام لا للحصر، ولا لهما، لأنّه يفعل بأهل الذمّة ما يفعل بالمنافقين من الحدود: (من جلد الزاني والقاذف، والرجم للمحصن الزاني، وقطع يد السارق) لربع دينار أو قيمته (من الحرز)، إذا لم تكن شبهة يدرأ بها، كشدّة[10] الجوع.

(وإن بغوا وأظهروا نفاقهم، أو[11] منعوا حقوق الله) كالزكاة وسائر الحقوق لله، أو للعباد وحقوق العباد حقوق لله، (لأئمّة المسلمين قوتلوا كما قال الله ﷻ: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾[الحجرات:9]،أي حتّى يرجعوا إلى ما خرجوا منه من الحقّ،ولم يجعل الله لقتالهم غاية إلاّ الفيء إلى أمر الله)،من القرآن،أو الفرار إلى غير مأوى،أو بطلانه بنحو الخرج من السنّة.

(كما قال الله في المشركين أصحاب الأوثان) وغير أصحاب الأوثان: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ أي شرك ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[الأنفال:39]، ولم يجعل لقتالهم غاية دون الإسلام) إلاّ إن استجار أحد منهم فإنّه

---

1) في ي، وم، وع، وس: «الثلاث».

2) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، ج2ص173.

3) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وك.

4) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

5) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب الزيادة على الدينار بالصلح، ج9ص189.

6) في ي، وك، وق، ود: «من».

7) في ك: «جزء».

8) في ق، وك: «والتغليظ والتمهيد».

9) في ق: «هو».

10) في ي: «كسدة».

11) في س: «هو».

يجار حتى يسمع كلام الله، وإلاّ إن ظهر للإمام[1] مصالحة لهم نظرا لمصلحة الإسلام.

(وعمل النبي ﷺ والخليفتان من بعده: أبو بكر وعمر ـرضي الله عنهماـ) وعثمان وعليٌّ، إلى أن فعلا ما فعلا، (بما أمرهم الله به[2] من ذلك، حتى أتاهم اليقين، وخلقوا بالله فما وهنوا) ما فتروا عن الشدّة التي فيهم[3]، (وما أصابهم في سبيل الله، وما ضعفوا) في دينهم، بالسكوك والشبهات[4]، (وما استكانوا) ما ذلّوا، يقال: "كان يكين" ذلّ[5]، أو هو "افتعال"[6] من السكون، فالألف للإشباع[7]، أي ما سكنوا خضوعا للأعداء، بل تقوّوا، و"التفعُّل"[8] من الكون، أي ما طلبوا من أنفسهم أن يكونوا واهنين[9] وضعفاء، أو من الكون الذي بمعنى الذلّ، أو من الكين بمعنى الذلّ[10].

(وقد/176و/ سئلوا) أي طلبهم[11] غيرهم، وهم الكفّار أو طلب بعض المسلمين بعضا، ثمّ تركوا ورجعوا إلى التغليظ والجهاد، كما روي أنّه لمّا مات رسول الله ﷺ، طلب أبا بكر [ﷺ][12] كثير منهم عمر[ﷺ][13] وعلي ترك الخروج إلى الجهاد، كما بسطه في محلّه، وصرّح المصنّف ـرحمه الله تعالىـ بأنّ عمر ﷺ[14] لم يطلب الموادعة[15]، (الموادعة) أي المتاركة[16] (والمهادنة) الصلح، وفي نسخة: "المداهنة"، وهذه لا يسألها الصحابة [رضي الله عنهم][17]، (فأبوا إلاّ الجهاد والقتال في سبيل الله، حتى خفا[18] بالله ـرضي الله عنهماـ، وقال أبو بكر ﷺ: «إني لخلوق)

---

1) في ن، ود: «للأمة»، وفي هامش ن: «لعله للإمام».

2) سقط من ن.

3) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «ما فتروا عن الشدة التي فيهم».

4) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «في دينهم بالسكوك والشبهات».

5) سقط من ق.

6) في ق، ون، ود: «افتعل».

7) في ن: «للأشباه».

8) في م، وع: «أو استفعل»، في س، وق، ون، ود: «أو افتعل».

9) في ي: «هينين».

10) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «أو من الكون الذي بمعنى الذل أو من الكين بمعنى الذل».

11) في غ: «صلبهم».

12) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

13) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

14) سقط من م، وع.

15) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «وصرح المصنف رحمه الله تعالى بأن عمر ﷺ عنه لم يطلب الموادعة».

16) في ن: «المشاركة».

17) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

18) في ن: «خفوا».

مطلوب، والأول أن يقول: "لحقيق" (بقتالهم) [أي][1] المشركين (في قلّة) منّا، (أو كثرة)، أو في قلّة من المشركين أو كثرة- وإنّي لمقاتلهم ولو وحدي، ولو يؤدّي قتالهم إلى أن تموت نساء النبي ﷺ بالقتل، ونحرّ الكلاب والذئاب[2] بأرجلهنّ، والله لا أحلّ عقدا عقده رسول الله ﷺ، يشير إلى عقده ﷺ الألوية[3] لخند المسلمين، وعسكروا خارج المدينة للقتال ومات قبل سيرهم[4]، (ما دام السهم) العود الذي تعرز فيه النشابة[5]، وهي الحديد المسمّاة بالنصل، (المريّش) المجعول عليه ريشة بعامة مثلا، شدّة معه، (على فُوقه) -بضم الفاء- هو[6] موضع ذلك العود من حبل القوس، (حين ارتدّت العرب) متعلّق بـ"قال" (وابوا أمّرته[7]) بفتح الهمزة، وهي همزة قطع، وإسكان الميم ولا ألف بعد الراء، والمراد "إمارته" وهي كونه أميرا (ورضي بعضهم) أي بعض المرتدّين (أن يقيموا الصلاة ولا يؤتوا /176ظ/ الزكاة، فأبى ذلك لهم) فقال: «والله لأقتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة؛ والله لأقاتلنّهم» على منع الزكاة «ولو منعوا مني عقالا»[8]، أي عقال بعير، كما صرّحت به رواية، وهو تمثيل لقلّة ما منع، أو حقيقة على أن صاحب البعير في الزكاة يعطي معه عقالا.

وقال القرطبي: «قاتل الصدّيق من تمسّك بالإسلام ومنع الزكاة، وأمر أن لا يُتبع موليٌّ[9]، ولا يجهز على جريح[10]، ولم يحل أموالهم»[11].

(فمن رغب عن سيرهم وطريقتهم) من هذه الأمّة بعدهم، والطائفان لأبي بكر وعمر تعظيم[12] لهما، أو إجراء للاثنين مجرى الجميع، أو لهما ولباقي الصحابة الدليل عليهم بالمقام، وقد قال ﷺ: «اقتدوا بالخليفتين من بعدي أبي بكر وعمر»[13]، (خاب من توالهم[14]. وولاّه الله ما تولّى) جعله تاليا عقاب ما اتّصل به من اعتقاد السوء

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

2) في ي: «الذئاب والكلاب»، وفي س: «الكلاب والسباع».

3) في م، وع، وس: «الولاية»، وفي ق، ون، ود: «ألوية».

4) في ن: «ومات قبل سل سيوفهم».

5) في ن: «التي تعرز فيه النشابة».

6) في ي: «وهو».

7) في ن: «إمرانه».

8) البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم1335 ومسلم في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله رقم 20.

9) في ع، وس: «مولى»، وفي ق، ون: «هو» وفي هامش ن: «لعله هارب».

10) في ي: «جريح».

11) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16ص317.

12) في س: «تعظيما».

13) رواه الترمذي بلفظ: «اللذين»، والعقيلي: «الأمرين»، وقال: «منكر لا أصل له عن ابن عمر»، ينظر: الترمذي، ج5ص609 رقم 3671، والعقيلي، الضعفاء الكبير، ج4ص95، الطيبي، شرح عقيدة التوحيد، ص599.

14) في ي: «توانيه».

وعالفتهم، في الدنيا وعند موته وفي قبره؛ أو تاليا لما تناوله من الضلال، (وأصلاه) أدخله (جهنم وساءت مصيرا، كما قال [الله]: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ [النساء:115]) الآية.

(فنقض هذا الأصل المجمع عليه) وهو قتال من ترك فرضا منكرا له، أو مستمرا على تركه مجاهرا بتركه، وذلك في المشركين، فيقاس عليهم الفاسقون من أهل التوحيد، (من الكتاب والسنة) متعلق بمعرفة بعث، أجاز بعضهم ذلك، أي الثابت من الكتاب والسنة، أو بمقدر الخاص، أي الوارد من الكتاب، أو بمقدر الحال، أي ثابتا، أو واردا من الكتاب، (من النبي ﷺ) حال من "السنة"، أو بمقدر: "والسنة الواردة من النبي ﷺ"، (والمهاجرين والأنصار) عطف على النبي، [ﷺ]، لأن السنة وردت عنهم أيضا، بطريق روايتهم عنه ﷺ، وأيضا ما فعلوه أو قالوه بسنة /177و/ لغة يوجد بها شرعا، بل لو قيل القرآن ورد عنهم جاز، بمعنى روايتهم له عنه ﷺ.

وليست الصحابة محصورين في المهاجرين[1] والأنصار؛ لأن المهاجرين من هاجر من مكة أو من[2] غيرها، قبل نسخ وجوب الهجرة؛ والأنصار المسلمون من الأوس والخزرج، اللهم إلا إن أراد بالأنصار كل من نصره بالدخول تحت حكمه بالإسلام؛ وهذا غير معروف في لفظ الأنصار مع ذكر المهاجرين، والمعروف الأوس والخزرج المؤمنون، ولعله خصهم مع المهاجرين لعظم شأنهم، وبناء الأمر عليهم حين مات النبي ﷺ؛ فإنهم قدموا أبا بكر بعد[3] اختلاف، ثم قدموا عمر ثم عثمان ثم عليا، ولو خالفهم في ذلك غيرهم من الصحابة؛ ووجدت[4] في أثر لقومنا أن المهاجرين والأنصار عبارة عن الصحابة مطلقا[5].

(من) فاعل "نقض" (زعم أنه لا يجوز السيف والقتال في أهل القبلة) إلا قبل[6] قتال الولي، ومن ترك الصلاة عمدا قتل، أو بعد استتابة ثلاثا، أو بضرب حتى يصلي، أو تموت بالضرب، أو لا يقتل إلا إن جحدها، أقوال؛ (كالشكاك) كابن عمر، وأبي هريرة وغيرهما، ثم أن الحسن مع علي بن أبي طالب على أهل الشام، ثم بدء ابن عمر وأبو هريرة على ذلك.

---

1) ما بين المعطوفين إضافة في ن.

2) ما بين المعطوفين إضافة في ق.

3) سقط من س من قوله: «إلى المهاجرين».

4) سقط من س.

5) في ي: «مع».

6) في ع: «وقد وجدت».

7) سقط من س، وق، وت، ود قوله: «ووجدت في أثر لقومنا أن المهاجرين والأنصار عبارة عن الصحابة مطلقا».

8) في ق، وت: «قتله».

9) في ي: «غيرهم».

وقال القرطبي: «لم يخرج سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر[1]، ومحمد بن مسلمة وغيرهم مع عليٍّ، لأنّ قتال الفئة الباغية على الكفاية، وصوّبهم عليٌّ، وقيل عذرهم حين اعتذر كلٌّ بما عنده؛ وعاتب معاويةُ حين سلّم له الأمر سعدا، وقال: لم تكن ممّن أصلح الفئتين حين[2] اقتتلتا[3]، ولا قاتلت /177ظ/ الفئة الباغية! فقال له سعد: ندمت على تركي قتال الفئة الباغية»[4].

(ومن) عطف على "من" **(زعم أنّ الإمارة والإمامة)** عطف على "الإمارة" عطف تفسير، ولذلك قال: **(ليست[5] بمفترضة)** بالإفراد، ولم يقل: "ليستا بمفترضتين" بالتثنية، أو عطف خاصّ[6] على عامّ، فاعتبار عموم الأوّل صار كأنّه ذكر لفظا واحدا وهو الإمارة، فأفرد أيضا، والأحير أفاد[7] من الثاني، لأنّ القاعدة[8] وجوب الإمارة على ما قدر عليه، ولو لم يقدر على الإمامة.

وهؤلاء الزاعمون هم النجّار والجاحظيّة من الخوارج، والإماميّة والإسماعيليّة والشيعة، وقال هشام الفوطي: لحب عند[9] الفتنة[10]، وأبو بكر الأصم: عند عدمها، وبأتي إن شاء الله بسط ذلك.

(ومن) عطف على "من" الأوّل **(جوّز تحكيم الحكمين)** كعليٍّ وأشياعه، وعمرو بن العاصي وأشياعه، وذلك أن تحكيم الله في شيء ولم يكل[11] الحكم فيه إلى غيره، فالتحكيم فيه باطل.

(والرضى بالقضية) وهي حكم الحكمين، **(والموادعة)** المتاركة للقتال، **(وترك قتال الفئة الباغية)** أهل الشام معاوية وعمرو بن العاصي وشيعتهما[12]، والإصلاح لهي والقتال لهي بعد اللسان، **(دون الفيء)** الرجوع **(إلى أمر الله)**، و"ترك" هو[13] بصيغة الماضي، والضمير عائد إلى "من جوّز"، والعطف على "جوّز"[14]، أو بصيغة المصدر عطفا على "تحكيم"، والوجهان أيضا في قوله **(ورد كتاب الله، وسنّة نبيه ﷺ إيثارا)** اختيارا **(للدنيا والركون**

---

1) في ي إضافة قوله: «وأبو هريرة» وهي غير موجودة في القرطبي.

2) في ن، وق: «حيث».

3) في س: «اقتتلتا».

4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص319.

5) في ي، وع: «وليست».

6) في كل النسخ ما عدا س: «خاصة».

7) في ي، ون، وق: «أفاد».

8) في ن: «القاعدة».

9) في ي: «على».

10) في ن، وق: «الفتنة».

11) في ن: «أو لم يكن».

12) في ن: «وشيعتهما».

13) في ي: «ما هو»، ولا يستقيم المعنى هذه الإضافة.

14) في ق، ون: «حواز».

(إليها) إذ حالفوا قوله -تعالى-: ﴿فَقَٰتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[الحجرات:9]، وقوله ﷺ: «قاتلوا الفئة الباغية، ولا تجهزوا على جرحيهم، ولا تتبعوا مدبرهم»[1]، إذ لم يكونوا يأوون إلى من يقوّون به، (واستخفافا لأمر[2] الله ﷻ) وبه ﷺ، (وحبا للراحة والجبن) بالنصب عطفا على "حبًّا"، أو "إيثارا"، والراجح /178و/ في التعليل المقرون بـ"ال" الجرُّ بحرف التعليل، فيجرُّ عطفا على "الراحة"، فيكون معنى حبِّ الجبن الميل إليه[3]، (عن قتال عدوّ الله) ورسوله، وهم[4] الفئة الباغية، ومعنى حبِّ[5] الجبن، تركُ نفسه إليه، بلا نزاع[6] عنه، (لما) بفتح اللام وشدّ[7] الميم، وما تقدّم أغنى عن جوابها، أو بكسرها وتخفيف الميم، فـ"ما" مصدريّة، (ثقل عليهم الأمر، وعظمت المحنة، وقامت الحرب على ساقها) كناية عن شدّتها، وفي نسخة: "عن ساقها"، لتضمُّن "قامت" معنى "كشفت"، والمعنى قرب قيامها، لأنهم ركنوا إلى ترك القتال قبل وقوعه، بل عند الاختلاف.

(﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾) يطهّرهم من الذنوب بقتلهم، أو بشدّة الحرب ولو حبسوا (﴿وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[آل عمران: 141]) وفسّر الآية بقوله: (ليعلم المخلص) من الكافر، أي ليظهر في الخارج معلومه الأزليّ، (ويخرج أضغانهم) حقودهم، (ويميز الخبيث من الطيّب، كما قال) الله -تعالى-: ذلك[8] في مواضعه[9] من القرآن العزيز، (نعوذ بالله من مضلّات الفتن).

فصل: في متعلّق أمر الله ونهيه -تبارك وتعالى وﷻ-

أمّا مسألة عدم تعلّق الأمر والنهي بالمعدوم، فمن قول قدماء أصحابنا [رحمهم الله][10]، لا بطريق الكلام النفسيّ إذ لا نثبته، وينسب لأكثر الأئمّة على طريق الكلام النفسيّ، إلاّ معدوما[11] لم يوجد ولن يوجد، فلا يتعلّقان[12] به إجماعا.

---

1) في ي، وس: «مدبرهم»، وقد أورد الزمخشري الحديث بلفظ مختلف، وقال عنه ابن حجر: «أخرجه الحاكم في المستدرك والبزار والحارث وابن عدي من رواية كوثر بن حكيم النافع عن نافع عن ابن عمر وكوثر متروك قال فيه أحمد أحاديثه أباطيل»، ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4،ص289.

2) في ن: «واستخفاف أمر».

3) سقط من س، وق، وت، ود قوله: «بالنصب عطفا على حبا أو إيثارا .... فيكون معنى حب الجبن الميل إليه».

4) في ي: «وهو».

5) في ق: «وحب».

6) في س: «نزاع».

7) في ي: «تشديد».

8) في ي، وس، وع، وم: «في ذلك»، وسقط من ن.

9) في ق، وت: «في غير موضعه».

10) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

11) في ق: «معدوم ما».

12) في ي: «يتعلقان».

واحتجّ من قال بتعلّقهما بمعدوم سيوجد بالإضافة، كقول الله ﷻ: ﴿كَلَامَ اللَّهِ﴾[التوبة:6]، وكلامه خطاب؛ وردَّ عليهم الشيخ أحمد ـرحمه الله ـ بقوله ـتعالى ـ: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾[لقمان:11]، وقوله ﴿رُوحِنَا﴾[مريم:17]، فلو كانت الإضافة توجب القدم لزم قدم الخلق وقدم الروح، وكلاهما باطل.

/178ظ/ وأجيب من طرف المخبرين[1] بتعلّق الأمر والنهي بالمعدوم، بأنّ الخلق في الآية بمعنى الكون المتعلّق بالخلق؛ قلنا: لا يصحُّ هذا الجواب، لأنّه لا بدّ من كون الإشارة في: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾[لقمان:11]، إلى المخلوق الموجود الحسيّ، لا إلى المعنى المصدريّ، ولا إلى الكون المذكور، لأنّه في معرض الردّ على المشركين، إذ قال: ﴿فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾[لقمان:11]، فإنّه نصٌّ في المخلوق؛ ومراد الشيخ أحمد ـرحمه الله ـ بالاستدلال بقوله ﷻ: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾[لقمان:11]، إبطال إطلاق قول المخبرين إنّ إطلاق الإضافة يفيد القدم[2]، فيحتاجون إلى دليل آخر فلا يعكّر عليه أنّ الكلام في الصفة والخلق فعل؛ ثمّ إنّه لا يصحُّ ما قال المخبرون[3] للتعلّق من أنّ الكون المتعلّق[4] بالخلق صفة لله ﷻ، وإلاّ لزم أن يكون الله ﷻ حادثا ـحاشاه ـ لتعلّقه صفته بالحادث، لا مثل تعلّق العلم بالمعلوم، والقدرة بالمقدور، لأنّ معنى كون الخلق عند هؤلاء صفة، أن حصول الخلق صفته، وليس كذلك، لأنّ الكون بمعنى الحصول المضاف للخلق صفة للخلق[5]، وإن أريد به التكوين[6] فهو اسم مصدر، فيكون فعلا لله ﷻ حادثا؛ والخلق إمّا بمعنى المخلوق ولا بأس، وإمّا على المعنى المصدريّ أيْ إيجاد الإيجاد، وهو موهم للتسلسل.

وأمّا قول الأشعريّة إنّ منع تعلّق الأمر والنهي بغير الموجود مستند أنّه محال، والإحالة مجرّد استبعاد، والاستبعاد لا يكون حجّة، فغير مسلّم، بل ننظر فإن صحّت الاستحالة، فالاستحالة حجّة على المنع، والاستبعاد حقّ، ولا شكّ أنّ تعلّق الأمر والنهي بغير الموجود محال، /179و/ لأنّ المعدوم لا يأمر ولا ينهى[7]، ولا يعاقب ولا يثاب، وإحال أنّه معدوم.

وإن قالوا: تعلّق الأمر والنهي بالمعدوم معناه القضاء بأنّه سيوجد فيتعلّق به ذلك، فذلك رجوع إلى قولنا، لكن خالفونا بإثبات الكلام النفسيّ إذ نفياه؛ لأنّا لا ننكر خطاب المعدوم[8]، على معنى تعلّقه به من الأزل، وتوجيه مضمونه إليه لأوان وجوده، نعم نفاه المتقدّمون منّا.

---

1) في ي: «المخبرين».

2) في ق: «حصر».

3) في ي: «القدوم».

4) في ن: «المخبرون».

5) في ي: «التعلق».

6) سقط من ق قوله: «صفة للخلق».

7) في س، وق، وف: «التكوين».

8) في ف: «المحوم يتأمر ولا يتناهى».

9) في ق: «المعدم».

كما قال عبد الله بن سعيد[1] ـ من قومنا ـ: كلام الله ـ سبحانه وتعالى ـ أمر ونهي فيما لا يزال، أي بعد وجود الخلق في الأزل؛ والأزل هو الوجود السابق على الخلق، ولا أوّل له، وهو كون الله ولا شيء؛ فحينئذ لا فرق[2] قبل وجود الخلق وبعد وجوده، قبل وصول الوحي إليه؛ ثمّ إنّه لا يأمر خطاب المعدوم الذي سيوجد، بمعنى أنّه توجّهت إليه الأوامر والنواهي، معلّقة إلى زمان وجوده وتكليفه، جاريا عليهما القضاء الأزليّ، وجاريا على ذلك القضاء الأزليّ ما هو فعل لله[3]، من[4] إنزال الكتب بعد خلقها، وليس في ذلك كلام نفسيٌّ، ولسنا نقول بالكلام النفسيّ، وإنّما الممنوع خطاب المعدوم على أنّه سامع للخطاب، وأمّا خطابه بمعنى تعلّق الحكم به الأزليّ إلى وجوده مكلّفا، فلا بأس، وما ذلك القضاء؛ وإلاّ فخطاب رسول الله ﷺ لمن يأتي بعده خطاب للمعدوم؛ فهل تقول: إنّه ﷺ[5] غير مخاطب لهم؟ وهل[6] تقول[7]: كلّما بلغ إنسان، أو حيٌّ حدّ التكليف جاء[8] أمر ونهي من الله جديدان[9].

وما[10] خطاب المعدوم إلاّ كقولك /179ظ/ لإنسان: إذا ولد لي ولد وبلغ[11]، فمره بالتوحيد والصلاة، وانهه عن الكذب والخمر والزنى.

وإذا قلنا كما قال قدماؤنا [رحمهم الله][12]، كأبي حرز[13]، وأبي نوح[14]، وكما قالت المعتزلة، وإمام الحرمين، فمن هو المخاطب إذا وجد وبلغ أوان التكليف؟ فصحّ ما قلنا.

---

1) عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان أبو محمد، متكلم (ت 245هـ/860م). ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4 ص91.

2) تكرر في ي في قوله: «من قومنا».

3) في ي: «خلق».

4) في ي: «الله».

5) في ي: «عن».

6) سقط من ص في قوله: «ﷺ».

7) في ي: «أو».

8) في ن: «تقول».

9) فراغ في كل النسخ، وكتب ناسخ ق: «لعله جاء له»، ولعل المراد: جاءه.

10) سقط من ق قوله: «من الله جديدان وما».

11) في ن: «وأما».

12) سقط من ق قوله: «وبلغ».

13) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

14) أبو حرز يحلا بن زلتاف الوسياني، (ت 380هـ/990م) من علماء الجريد، كان يتنقل مدرسا، وثار على العبيديين، وانهزم في وقعة بغاي سنة 358هـ، واستقدمه المعز إلى بلاطه بعد أن أمّنه، ثم ارتحل معه إلى مصر؛ وعرف بالمناظرة، وله كتاب: "الرد على جميع المخالفين". ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1039 .

15) أبو نوح سعيد بن زنغيل، (أوائل ق: 4هـ) ص 10م)، تلميذ أبي حرز، شهد وقعة باغاي، وسجنه المعز، ثم أطلق سراحه، ولازمه حتى رحل إلى مصر، واستقر أبو نوح بوارجلان. ينظر: المصدر نفسه، ترجمة رقم 390.

كما صحَّ أمر الموجود بفعل غير موجود في زمان غير موجود، نحو: "زرني غداً"، و"لا تفعل كذا غداً"؛ وإذا قلت: أين محلُّ الأمر والنهي للمعدوم؟ قلنا: لا حاجة إلى محلٍّ هنا. لأنَّ معناهما توجُّههما إلى من يأتي، وتعلُّقهما به، كتعلُّق علمه -تعالى- به. ولا يقال محلُّهما النوع المخوط. لأنَّ المراد المحلّ الناهي والآمر[1] المبلِّغ للحكم[2] إلى المكلَّف، ومن أثبت المحلّ التجأ إلى أنَّ هنا محلاً غير معلوم عند الخلق، كالروح لا يدرون محلَّه؛ وهذا تكلُّف، مع أنَّ الروح معروف أنَّه في الحيوان، وما جهلنا إلاَّ محلَّه من الحيوان، وقد قيل بمعرفة محلِّه كالدماغ، ولو قال قائل: أمر ونهي[3] في الأزل، وصرَّح بأنَّه أراد أنَّه قضى أنَّه سيخلق مأموراً ومنهياً لم نكفِّره؛ وجاز أمر ونهاه في الأزل، لهذا المعنى أو بمعنى سيأمر وينهى، أو بمعنى[4] أنَّه ذو أمر، وذو نهي، هكذا كوزن فاعل الذي للنسب، كتامر ولابن، فإنَّ الوصف يدلُّ على الحدث بذاته، وعلى مطلق الزمان بالالتزام؛ وأمَّا تعيين كونه ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً، فليس مدلولاً عليه بالوصف، بل يدلُّ عليه من خارج.

وأمَّا قولهم: إنَّ الممنوع تعدُّد الذات لا تعدُّد بالذات والصفة، فلا نسلِّمه، بل نقول: تعدُّد بالذات والصفات ممنوع أيضاً، إذ حقيقة حقيقة الله -تعالى- غيره حالَّة به[5] بلا أوَّل، وهذا /180و/ تناقض[6]، فإنَّ الحالَّ -بشدَّة اللام[7]- لا يتصوَّر بلا أوَّل، أو حقيقة صفته -تعالى- غيره مقترنة به، أو له[8] معنى يقتضيها، فذلك تعدُّد القدماء ضرورة الغيريَّة؛ بخلاف قولنا: إنَّ صفاته -تعالى- نفسه، بمعنى أنَّ ذاته -تعالى- لا تتعقَّل[9] بدون صفاته، فهو عالم بالذات لا بعلم، وقادر بالذات لا بقدرة، وكلُّ ما كان غيره -تعالى- كصفاته في زعمهم فهو حادث ضرورة أنَّه غيره، ولا قديم سواه ﷻ، ثمَّ إنَّ صفاته كلَّها واحدة، كالعلم والقدرة والإرادة، ولو اختلفت[10] مفهوماً ضرورة أنَّها هو، وهو لا تعدُّد له؛ والله أعلم، ولا إله إلاَّ الله، ولا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله العلي العظيم.

---

1) سقط من ق.

2) في س: «الأمر والناهي».

3) في ق: «محكم».

4) في ب، وق: «ونهي».

5) تكرر في ع قوله: «أو بمعنى».

6) سقط من ن، وق.

7) في ع: «التناقض».

8) في ن: «الأم».

9) في ق: «لا».

10) في ن: «تتعلق»، وفي ق: «أن ذاته لا تتعلق».

11) في كل النسخ ما عدا س: «اختلف».

وأمّا إلزامهم[1] جواز التكليف بالمحال، أو وقوعه مدّعين[2] أنّ الحكمة في ذلك، أنّه يتعمّد المكلّف إلى ذلك، ويدعن له ليمتثله فلا يقدر عليه، فيعذر ويثاب، أو لا يتعمّد إليه ولا يذعن فيعاقب، فلا نسلّمه، لأنّه ظلم إذا عوقب وهو لم يقدر فلم يقدم، وعقله ينافي القدرة عليه، وقد جعله الله واسطة للتكليف، والله لا يظلم أحدا فعلا ولا إمكانا.

ويدلُّ لنا أنّ سائر التكاليف كلّها[3] ممكنة بحسب الظاهر والقوى، كما كلّف الله أبا لهب وسائر الأشقياء، وهم لا يمتثلون مع أنّ قلوبهم وألسنتهم وجوارحهم صالحة للامتثال، ولنا قوله -تعالى-: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة:286]، وليس التحسين[4] والتقبيح علّة في عدم التكليف بما لا يطاق، كما زعمت المعتزلة، ويستثنى من صورة التكليف بما لا يطاق أن يلهم الله المكلّف أنّه سيؤول إلى ما يطاق، أو يلهمه الله أن يرجّح أنْ /180ظ/ يؤول إلى ما يطاق، أو يلهمه قوّة يطيقه بها، كما أمر الله نبيّنا أن يقوم الليل. فقصده ليفعله فكلّما[5] ازداد قربا إليه ازداد صغرا، حتّى وجده لقمة غير فأكلها، وهذا صريح في التكليف بما لا يطاق، لكن لم يقع به تواتر[6]، ولا جاء بسند صحيح متّصل وصريح في أنّه آل إلى ما يطاق، لا في أنّه يؤول بالوحي إلى ما يطاق.

قال المعتزلة: من كلّف الأعمى نقط المصاحف، ولزمني[7] المشي إلى أقاصي البلاد، وعند الطيران إلى السماء، عدّ[8] سفيها وقبح ذلك في بداية العقول، وكان ذلك[9] كأمر الجماد الذي لا شكّ أنّه سفه، وليس كذلك، لأنّه لا واجب على الله، فلا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقّب لحكمه، وإنّما يستقبح الفعل إذا كان من مأمور ومنهي.

وأدنى مراتب ما لا يطاق ما قضى الله أن لا يكون، كإيمان أبي لهب، فإنّه لا تتعلّق بالضدّين، بل لكلّ منهما قدرة على حدة عند[10] وجوده، والتكليف هذا جائز إجماعا، وواقع إجماعا، وإلاّ لم يكن عصيان ولا كفر ولا فسق، ولا ترك مأمور، ولا فعل منهيّ، وأقصاها أن يمتنع لنفس[11] مفهومه، كجمع ضدّين[12]، وقلب الحقائق، وإعدام الحقائق[13].

---

1) في ع: «إلزامهم».

2) في س: «مدعى»، وفي ي، و ع: «مدعين».

3) في ي: «كلهما».

4) في ق، ول: «التحسين».

5) في ق: «فكما».

6) في كل النسخ ما عدا س: «تواتر».

7) في م، و ع، وس، ول، ود: «الزمن»، وفي ق: «الزمان».

8) في ق: «عاد».

9) في ق، ول: «كذلك».

10) في ي: «منه».

11) في ي: «لنفسه».

12) في س: «الضدين».

13) سقط من ق قوله: «وأقصاها أن يمتنع لنفسه مفهومه كجمع ضدين وقلب الحقائق وإعدام الحقائق».

وبعض قومنا طلبه يتوقّف على تصوُّره ثانيا، فإنّ الطالب لثبوت شيء، لا بدّ أن يتصوّر أوّلا مطلوبه على الوجه الذي يتعلّق به طلبه، ثمّ يطلبه، والتصوّر على وجه الثبوت منتف[1]، فإنّه يمتنع تصوُّره ثانيا، لأنّ ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه، وتصوُّر الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته تصوُّر شيء آخر، لا له، كتصوُّر أربعة ليست زوجا، فإنّه ليس تصوُّرا لأربعة.

بل /181و/ الممتنع لذاته يتصوّر إمّا منفيا لا موهوما ولا محقّقا، كاجتماع[2] الضدّين، وبالتشبيه، بمعنى أن يتصوّر اجتماع[3] المتخالفين، كالسواد والحلاوة، ثمّ يحكم بأنّ مثله لا يكون بين الضدّين، وتصوُّره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون[4] لأنّه غير تصوُّر ثبوته، وغير مستلزم له، كما قال أبو هاشم: العلم بالمستحيل علم لا معلوم له[5]، وكما قيل المستحيل لا يعلم من حيث ذاته وماهيته، والمرتبة الوسطى أن لا تتعلّق به القدرة الحادثة عادة، امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه، لأنّه ليس من جنس ما تتعلّق به، كخلق الأجسام فإنّ القدرة الحادثة لا تتعلّق به، وهي قدرة المخلوق، أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلّق به[6]، لكن من نوع أو صنف لا تتعلّق به، كحمل الجبل والطيران إلى السماء، فهذا التكليف بما لا يطاق عادة، أجازه بعض قومنا، وإن لم يقع.

فلا يخفى أنّ الاستدلال بإمكان أي شيء من حيث أنّه محال، نصب للدليل في غير محلّه، وأنّه ليس الأمر كما قيل: لو لم يتصوّر الممتنع لذاته لامتنع الحكم بامتناع تصوُّره، وامتناع طلب[7] إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه.

(وعقد الإمامة فريضة لفرض الله الأمر) بالمعروف[8]، **(والنهي)** عن المنكر[9]، **(والقيام بالعدل)** وهو في الحكم بين الخصمين وغيره، ولا بدّ من إنفاذ ذلك، بإيصال الحقّ إلى صاحبه، كما قال عمر [رضي الله عنه][10] لعامل له: «لا خير في قضاء لا ينفذ»[11] كما قال **(وأخذ الحقوق من مواضعها)** مواضعها التي هي فيها **(ووضعها في أهلها الذين أمر الله بهم)** أن توصل إليهم، كالديون والصداق والشفعة والرهن والنفقات /181و/ والغنيمة والزكاة، كما قال:

---

1) في ق: «منتفاء»، وبعده فراغ في ي.

2) في ي، ون، وق، ود، وم: «كإجماع».

3) في ي: «إجماع».

4) فراغ في كل النسخ وكتب الناسخ في ن: «بياض هذا وما قبله وما بعده من الأم فليفهم الفاهم والله الموفق» وفي هامش ق: «بياض».

5) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج2 ص 96.

6) سقط من ي قوله: «كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق به وهي قدرة المخلوق أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق به»

7) فراغ في ي، وم، وع، وص، ود.

8) سقط من ق، ون.

9) سقط من ق، ون قوله: «عن المنكر».

10) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

11) رواه البيهقي بلفظ: «لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له»، ينظر البيهقي، السنن الكبرى، ج10ص150، فقه عمر بن الخطاب، ص720.

(وقال ﷺ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾) زكاة وقيل نافلة[1] (﴿تُطَهِّرُهُمْ﴾) من الذنوب ومن حبّ المال، الذي أدّى إلى التحلُّف (الآية،) محلّ الشاهد "خذ من أموالهم صدقة"، وذكر تطهُّرهم، وأمر بإتمام قراءة الآية، لأنّ ذلك متّصل بالصدقة وفي شأنها، حتى قوله: ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[التوبة:103]، فإنه يعمّ شأن الزكاة وغيرها، وليعتنم ذكره[2] والتفكّر في معانيه.

(وبيّن مواضعها، وأهلها المستحقّين لها فقال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾[التوبة:60]، الآية) والرقاب[3] المكاتبون، أو أسرى[4] المسلمين[5]، أو العبيد يشترون لتقوية[6] الإسلام فيعتقون[7]، وسبيل الله الجهاد سلاحا و[8]مؤنة ودواب[9] وبناء القناطر، وابن السبيل من انقطع عن[10] أهله، والغارم من عليه الدين في غير معصية، إن لم يكن له مال، أو من أخذ دينا للإصلاح بين المسلمين، ولو كان له مال.

(﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾[الأنفال:41]، الآية) يجعل للكعبة، أو يضم إلى سهمه ﷺ، أو إليه[11] وإلى سهم آله[12]، أو[13] إلى بيت المال، وبعد موته سهمه للإمام، أو لمصالح المسلمين، أو سقط سهمه وسهم آله بموته، وهم بنو هاشم وبنو المطلب، أو هم قريش، أو للفقراء من هؤلاء، أو من في الآية كلُّهم من قريش، و[14]باقي الأخماس للمقاتلين.

---

1) سقط من ق، وفي نه قوله: «زكاة وقيل نافلة» وقد ورد فيهما بعد قوله: "والصدقات".

2) في ي: «ذكرها».

3) في ن، وق: «الرقاب».

4) في ن: «السرى».

5) في س: «المسامون»، وفي ن، وق، ود: «المسلمون».

6) في ي: «التقوية».

7) في ن: «فيقوون»، وفي ق: «فيقون».

8) في ن: «أو».

9) في س: «دوابا».

10) في ي: «عن».

11) سقط من ق، ون قوله: «أو إليه».

12) في ن: «الله».

13) في ق: «و».

14) في ن: «أو».

(وما بيّن في غير هذا من الآي) أي واذكر ما بين في غير هذا من الآي، أو بيّن ما بين عطفا على مواضعها مثل: ﴿وَءَاتُواْ الزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:43]، و﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾[1] [البقرة:267].

(وقال[2]: ﴿وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَٰمَىٰ بِالْقِسْطِ﴾[النساء:127]، و﴿أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[النساء:58]) وجهاد الكفار، وما لا يتوصّل إلى الواجب إلاّ به /182و/ فهو واجب، وإنّما سمّي[3] ذلك بالإمامة الكبرى فهي[4] واجبة.

و(الدليل أيضا على فرضها سفك الدماء عليها ممن طعن) في الإمامة، أو في الإمام المتعيّن، (أو عصى وأبى إمامته) فإنّه يقتل لتعطيله، فإن كان قتله يؤدّي[5] إلى شرّ عظيم ترك قتله.

(والإمام إن أبى أن يقبل الإمامة إذا رفعها إليه المسلمون قتلوه) و"الإمام" معطوف على "من" في قوله "ممّن طعن"، و"قتلوه" جواب شرط محذوف، أي: "إن أبى قتلوه"، أو هو جواب قوله: "إن أبى"، فتكون "إذا" بمعنى إذ مجازا؛ (ونظروا في غيره، وقد أمر عمر [رضي الله عنه][6] أهل الشورى) الستّة (بذلك) بأن يقتل الباقون منهم من عيّنوها له فأبى، (وأمر به أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة) [رحمه الله][7]، أي أمر بالقتل، قال: «إن أبى أبو الخطاب[8] من قبولها فاقتلوه»، اقتداء بقول[9] عمر رضي الله عنه في أهل الشورى[10].

فتراهما -رحمهما الله- مع تباعدهما عن الدماء، أمرا بقتل الممتنع منها، وما ذلك إلاّ لعظم شأنها، وفداء[11] الدين عليها، والامتناع منها إذهاب للدين، وكتابه أيضا[12] ﷺ.

---

1) سقط من ق، ون، وص، وذ قوله: «أي واذكر ما بين في غير هذا من الآي أو بيّن ما بين عطفا على مواضعها مثل وآتوا الزكاة وأنفقوا من طيبات ما كسبتم».

2) سقط من ص من قوله: «وقال».

3) في ن، وق: «يعم».

4) في ي: «فهو».

5) في ن، وق: «تؤدي».

6) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

8) في ن: «الخطاب».

9) سقط من ص.

10) في ن: «الشرى».

11) سقط من ق قوله: «وفداء».

12) سقط من غ.

(ولما كانت الفرائض الكثيرة المجتمع عليها لا تتمُّ إلاّ بها) أي بالإمامة (صحَّ أنها فريضة مثلها) مثل تلك الفرائض[1] (لأنّ كلّ[2] ما لا يتمُّ الفرض إلاّ به فهو فرض مثله) وفي نسخ: "لأنّ كلّ فرض لا يتمُّ الفرض إلاّ بعمله فهو فرض مثله"[3]، (أو أعظم منه) أيْ بل [هو][4] أعظم منه، لأنه فرض لذاته، ولفرض آخر.

فمن ترك الوضوء هلك لتركه، وهلك لتركه الصلاة، لأنّ الصلاة بدونه ترك للصلاة؛ إلاّ إذا كان آلة كالدلو والحبل، فليس فرضه لعينه بل للوضوء والصلاة، لأنه قد يجزي غير الدلو والحبل، ومثّل لغير الآلة بقوله /182ظ/ (مثل وظايف[5] الصلاة التي لا تتمُّ) أي هي، أي الصلاة (إلاّ بها فهي فرائض[6] مثل الصلاة، من تطهير الثياب والأجساد وأشباهُ ذلك كثير) برفع أشباه، والإخبار عنه بـ"كثير".

(وإنّ تضييع الأمر والنهي كبيرة وكفر بالله) الأول إسقاط "بالله" لأنه لا يقال: "كفر بالله"، أو "برسوله"، أو "بالقرآن"، أو نحو ذلك إلاّ للشرك، وكأنه شبّه الترك بالإشراك، فقال: "بالله"، [وقد استعمله عائشة -رضي الله عنها- إذ قالت في بعض الصحابة لمنته: «إنه كفر بالله»، أو قالت: «بالقرآن»][7]، (من كتابه) نعت لـ"كبيرة" و"كفر"، أي ثابتان[8] من كتابه، (وسنّة نبيه ﷺ).

فمن كتاب الله ﷻ قوله -تعالى-: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ إلى قوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[المائدة:78-79]، ولا لعن إلاّ على كبيرة وكفر، (وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ و) ﴿مَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ (الظَّالِمُونَ﴾ و) ﴿مَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ (الْفَاسِقُونَ﴾[المائدة:44-47]) ولا كفر ولا ظلم ولا فسق بغير كبيرة، وترك الأمر والنهي حكم[9] بغير ما أنزل الله، (﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ

---

1) في ي، وم، وع، وس: «من الإمامة».

2) سقط من ي.

3) سقط من س، وق، وت، ود قوله: «وفي نسخ لأن كل فرض لا يتم الفرض إلاّ بعمله فهو فرض مثله».

4) ما بين المعقوفين إضافة في س.

5) في ي، وس، وت، ود: «وصائف»، وفي ق: «وصائف».

6) في ق، وت: «فريضة».

7) سقط من ق.

8) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وت، ود.

9) في ي: «ثابت».

10) سقط من ي.

البَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾) من بعد ما أنزلناه[1] مبيّنا مفهوما (﴿أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[البقرة:159]، أي من أجل ذلك) الكتم، والكتم ترك للأمر[2] والنهي مما أنزل الله.

(وقال ﷺ: «الساكت) مع القدرة (عن الحقّ) الذي هو إثبات المعروف، أو إزالة المنكر (كالناطق بالباطل»[3]) الذي هو النهي عن المعروف والأمر بالمنكر، (وقال ﷺ: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جندان من جنود الله، فمن نصرهما نصره الله[4]، ومن خذلهما خذله[5] الله»[6]، والمخذول كافر) فترك الأمر وترك النهي خذلان من /183و/ جنود الشيطان، يسلّطهما الله على المخذول.

(وقال الله ﷻ: ﴿خُذِ الْعَفْوَ) ما جاء سهلا بلا تكلّف من صاحبه (وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾[الأعراف:199]) المعروف الشرعيّ، (وقال:﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) فسيّدنا خير الأنبياء إذ لا يتصوّر أن تكون[7] خير الأمم لغير خير الأنبياء، وعلّل الخيريّة[8] بقوله (تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[آل عمران:110]، الآية) فمن لم يأمر ولم ينه فكأنّه من غير هذه الأمّة، مع ما عليه من الوزر، ولا نصيب له في خيريّتها.

(فدلّ الله[9] على أنّ الأمر والنهي من الإيمان به) بالله ـ سبحانه ـ (وجعلهم بهما[10] خير أمّة، ولا يكونون خير أمّة إلاّ بخير العمل) فالأمر والنهي أفضل الأعمال التي يتصرّ[11] بها[12] الدين، ويثبت بها متميّزا لا يضمحلّ.

(وقال: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[آل عمران:104]، وهما أعظم الفرائض) التي هي دون التوحيد، ثمّا مرجعه إعزاز الدين، وإلاّ فالأعظم التوحيد ثمّ الصلاة (والحمد لله على هداه وتوفيقه، لا إله غيره).

والأمر المجرّد للوجوب، وقوله: "ولتكن منكم أمّة" أمر، وذكر أمّة أي فرقة، إيذانا بأنّ الأمر والنهي على الكفاية.

---

1) في ق: «أنزل».

2) في ق: «الأمر».

3) لم نقف على حديث بهذا اللفظ.

4) سقط من ق، وقد قوله: «فمن نصرهما نصره الله».

5) في م: «خذلهما».

6) لم نقف عليه فيما اطلعنا عليه.

7) في ت: «تكون»، وفي ق: «يكون».

8) في ي: «الخيرية».

9) سقط لفظ الجلالة من ي، وم، وع.

10) في ي، وق: «بها».

11) في ق: «يتصور».

12) في ت: «به».

والأمر والنهي جائز ولو على من[1] ترك المعروف وارتكب المنهي عنه، لعموم الأدلة، ولأنّ ترك الواجب لا يسقط واجبا آخر.

والأمر والنهي فرض، وامتثال الأمر والنهي فرض، وعليه أن يؤدّي الفرضين جميعا، ولا إشكال، ولا يخالف فيه عاقل؛ إلاّ أنّ غير الممتثل لا يؤثّر أمره ونهيه، وقد يؤثر وليس في ذلك ما يسقطهما عنه.

وقال:"وأولئك هم المفلحون"، فبيّن أنّ الفلاح مقصور على الأمّة الآمرة[2] الناهية، وعلى من عمّهم ذلك أو أعانهم.

وقال: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ /183ظ/ إلى قوله ﷻ: ﴿وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[آل عمران:113-114]، فشرط لإيمانهم الأمر والنهي، وإلاّ لم يعتد به.

وقال: ﴿أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ﴾[الأعراف:165].

وقال: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الخ [الحج:41].

وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[المائدة:2]، والأمر والنهي من التعاون.

وقال: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ﴾ إلى ﴿مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[المائدة:63]، أي من عدم النهي[3].

وقال: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ﴾ الخ [هود:116].

وقال ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ الخ[النساء:135].

وقال: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ﴾[الخ][4][النساء:114].

وقال: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[لقمان:17].

قال الصديق ﷺ في خطبته عن رسول الله ﷺ: «ما من قوم عملوا بالمعاصي وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلاّ يوشك أن يعمّهم الله بعذاب من عنده»[5].

وقال الله -تعالى-: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة:105]، أي إذا اهتديتم بالأمر والنهي، أو إذا أحسنتم في أنفسكم ولم تقدروا عليهما[6].

---

1) سقط من ق، ود.

2) في ق، ون: «ما».

3) في ي: «أي من عدم الأمر والنهي».

4) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

5) ينظر ما سبق، ص 205.

6) في ق، ون: «عليها».

وقال ﷺ: «لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ[1] عن المنكر، أو ليسلطنّ الله عليكم شراركم -أي بضرونكم خذلانكم[2] الأمر والنهي، أو تسقط عنهم مهابتكم- ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم»[3].

وقال ﷺ: «لتأمرنّ بالمعروف، وتنهونّ عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم»[4].

[وقال ﷺ: «لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، أو ليسلطنّ الله عليكم سلطانا ظالما، لا يجلّ كبيركم، ولا يرحم صغيركم، ويدعوا خياركم فلا يستجاب لهم، ويستنصرون [فلا ينصرون][5]، ويستغفرون فلا يغفر لهم»][6].

قال ﷺ: «ما جميع أعمال البرّ والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلاّ كنفثة[7] في بحر لجيّ، ويسأل الله العبد ما منعك عن النهي عن المنكر؟ فإذا لقنّه الله حجّته[8]، قال: يا ربّ وثقت بك، وفرقت من الناس»[9]، أي تحقّق أنّه لم يترك النهي إلاّ لعدم قدرته.

وقال ﷺ: «من حقّ الخلوص /184و/ على الطريق الأمر والنهي»[10].

وقال ﷺ: «إنّ الله لا يعذّب الخاصّة بذنوب العامّة حتّى يروا المنكر بين[11] أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه»[12].

وقال ﷺ: «ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أقبح من طغيان النساء، وفسق الشبّان وترك الجهاد»[13].

---

1) في د: «ولينهون».

2) في ق: «بخذلانكم».

3) الطبراني، الأوسط، ج2ص224 رقم 1401، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج7ص266، وقال: «رواه الطبراني في الأوسط وفيه حبان بن علي وهو متروك وثقه ابن معين في رواية وضعفه في غيرها».

4) في ق: «عليكم»، وسقط من ن قوله: «وقال ﷺ لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم»، والحديث رواه أبو يعلى في مسنده، ج8ص313 رقم 4914، وقال محققه: ضعيف، إسناده تالف لما فيه من المجاهيل.

5) ما بين المعقوفين إضافة في ن، ود.

6) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وت، ود، ولم نقف على تخريج هذا النص.

7) في ي: «كنحفنة».

8) سقط من ق.

9) لم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

10) ينظر ما سبق، ص 206.

11) في ن، وق: «يرى المنكرين».

12) رواه أحمد بلفظ: «لا يعذب العامة بعمل الخاصة...»، المسند، ج4ص192، وفي الإصابة بلفظ: «وأخرج بن أبي عاصم في الآحاد والمثاني من طريق سيف بن سليمان سمعت عدي بن عدي سنان يحدث بمجاهد قال حدثني مولى لنا عن جدي قال قال رسول الله ﷺ إن الله لا يعذب الخاصة بعمل العامة حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه الحديث ورواته ثقات لكن المولى لم يسم ولا يعرف»، ابن حجر، الإصابة، ج4ص732.

13) لم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

وقال ﷺ: «لا تقعن[1] على رحل يقتل أو يضرب مظلوما، فإنّ اللعنة تنزل[2] على من حضره ولم يدفع عنه»[3]

وقال ﷺ: «ينبغي أن لا تأمر أو تنهى، فإنه لن يقدّم أجلا، [ولن يؤخّر][4] ولن[5] يحرّم رزقا»[6].

قال ﷺ: «من حضر معصية وكرهها[7] فكأنّما غاب عنها»[8]، أي إن نهى عنها، أو كانت له ضرورة في حضور الموضع، ولم يقدر على النهي، ولا يقصد موضعها إلاّ لضرورة، فإذا تمّت حاجته الضرورة خرج.

وقال ﷺ: «ما بعث الله نبيا إلاّ حلقه حواريّون[9]، يأمرون وينهون، فإذا رأيتم المنكر فحقٌّ على كلّ مؤمن جهاده -أي بيده وقلبه- فإن لم يستطع فبلسانه، -أي وقلبه- وإن لم يستطع فبقلبه»[10].

وعن ابن مسعود ﷺ إباحة ترك النهي إذا كان يؤدّي إلى السبّ.

قال ﷺ: «قالت الملائكة يا ربّ، أمرتنا أن نقلب مدينة كذا، وفيهم فلان لم يعصك[12] طرفة عين، قال: أقلبوها عليه وعليهم، فإنه لم يتغيّر وجهه فيّ ساعة»[11]، بشدّ ياء "في"، ونصب ساعة، أي لم يتغيّر لأجلي ساعة، وذلك من الملائكة شفاعة[14].

قال ﷺ: «عذّب الله أهل قرية فيها ثمانية عشر ألفا، /184ظ/ [و][15] عملهم عمل[16] الأنبياء، لأنهم لا يغضبون لله، ولا يأمرون ولا ينهون»[17].

---

1) في ق، ون: «تقعس».

2) سقط من ق.

3) رواه الطبراني في الكبير، ج11ص268 رقم 11675، وقال الهيثمي: «فيه أسد بن عطاء، قال الأزدي تجهون، وبقية رجاله ثقات أو حالم وغيره، وضعفه أحمد وغيره وبقية رجاله ثقات» وقد ذكره المؤلف بالمعنى. انظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج7ص284.

4) في م، وس، وق، ون، ود: «أجل».

5) ما بين المعقوفين إضافة من س.

6) في ق: «ولم».

7) لم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

8) في ق، ون، ود: «وكرهه».

9) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصداق، باب الرجل يدعى إلى الوليمة وفيها المعصية فيتهاهم، ج7ص266.

10) في ي، ون: «حواريون».

11) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم50.

12) في ق، ون: «يعصيك».

13) رواه الطبراني بلفظ غير هذا في: المعجم الأوسط، ج8ص322 رقم 7657، والبيهقي، شعب الإيمان، ج6ص97 رقم 7594 و7595.

14) سقط من ق، ون قوله: «وذلك من الملائكة شفاعة».

15) ما بين المعقوفين إضافة من في ن.

16) في ع: «كعمل».

17) انظر: المناوي، فيض القدير، ج5ص493.

وفي الحديث القدسيّ: «يجب أن يغضب الإنسان غارمي[1] كما يغضب النمر لنفسه»[2].

وقالت الملائكة: «أمرتنا يا ربّنا بإهلاك قرية في مساجدهم[3] عبّاد -ويروى سبعون ألفا فيها من العباد- فقال: ابدأوا بهم، لأنّهم آكلوهم وشاربوهم ولو لم يعصوني»[4].

قال ﷺ: «الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر المجنود في الله المغضون فيه أفضل من الشهداء، يباهي بهم الله الملائكة، وغرفهم فوق غرف الشهداء، وتزيّن لهم الجنّة، كما تزيّن[5] أم سلمة لرسول الله ﷺ، وللغرفة ثلاث مائة باب من الياقوت والزمرد الأخضر، على كلّ باب سور، ولكلّ واحد ثلاثمائة ألف حوراء عيناء قاصرة[6] الطرف، كلّما نظر إلى واحدة، قالت: أتذكر يوم أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر في موضع كذا؟»[7].

وقال ﷺ: «أفضل الشهداء رجل أمر جائرا ونهاه فقتله»[8]، وإن لم يقتله لم يكتب عليه ذنب ما حتى إن لم يفعله، وإن فعله وفّق للتوبة بدون[9] أن يكتب عليه، وبعث بين حمزة وجعفر الشهيدين.

وقال ﷺ: «بئس القوم قوما[10] لا يأمرون بالمعروف، ولا ينهون عن المنكر»[11].

قال حذيفة ﷺ: «ميّت الأحياء من لا يأمر بالمعروف، ولا ينهى عن المنكر».

ويقال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صورتان يوم القيامة، تشهدان وتشفعان.

ويقال: من يأمر وينهى كمن يغذّي المسلمين بمخّ ساقه، /185و/ ومن تركهما كمن قتل المسلمين، وباع سهمه من الجنّة[12].

---

1) في ن: «غاره».

2) انظر: البيهقي، شعب الإيمان، ج6ص501 رقم 9053.

3) في ي: «مسادهم».

4) لم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

5) في ق: «تزين».

6) في س: «قاصرات».

7) لم نقف عليه فيما اطلعنا عليه.

8) انظر: ابن حجر، لسان الميزان، ج2ص344، رقم 1398.

9) في ق: «دون».

10) سقط من ق.

11) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4ص46 من رواية ابن مسعود.

12) في ي: «وباع سهمه يوم القيامة».

ويقال: عمر ابن واعظ امرأة، ثم اجتمع[1] لوعظ أبيه عند الوعظ، فقال أبوه: مهلا يابنيّ، فأسقط أبوه من سريره وانقطع خاتمه، وأسقطت امرأته. وقال سوء: فأوحى الله إلى نبيء زمانه: أخبره أني لا أخرج من صلبه صدّيقا، لأنه لم يكن من غضبه لي إلاّ أن قال: مهلا يا بنيّ.

وعنه ﷺ: معنى "يتولّون الذين كفروا" يواكلونهم ويشاربونهم ويجالسونهم.

وأوحى الله إلى يوشع: «إنّي مهلك من قومك أربعين ألفا[2] من خيارهم، وستين ألفا من أشرارهم، فقال: يا رب هؤلاء الأشرار، فما بال الأخيار؟ قال: لأنهم لم يغضبوا لغضبي وآكلوهم وشاربوهم»[3].

قال ﷺ: «أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد الجهاد[4] بأيديكم، ثمّ الجهاد بألسنتكم، ثمّ الجهاد بقلوبكم، فحينئذ ينكس»[5]، فيجعل[6] القلب أسفل.

ووجب الأمر والنهي بالعقل عند بعض، لمنع العقل ما يقبح عليه فيمنع عن غيره ما يقبح؛ ويردُّه أنّ التحقيق أنّ العقل يعقل[7] عن الشرع ما قبح الشرع ولا يقبّح وحده، ولو كان بالعقل لم يخلق الله منكرا ولا[8] موصلا إليه، ولما[9] ترك أهل الذمّة بالجزية مع القدرة على قتلهم، فإن أنهما بالشرع.

وأمّا حديث الأخذ[10] باليد[11] فمن[12] أراد أن يثقب مكانه من السفينة لئلا يهلكوا جميعا[13]، فنصرة لاتّباع الشرع في النهي عن المنكر.

---

1) في ق، وت: «اجتمع».

2) في ت: «ألف».

3) انظر: المناوي، فيض القدير، ج2ص399، وقال رواه ابن أبي الدنيا في كتاب "الأمر بالمعروف".

4) في ي: «والجهاد».

5) ذكره ابن عبد البر بلفظ: «أول ما تغلبون عليه من دينكم ....» وهو موقوف على علي، انظر: التمهيد، ج24ص313، وكذلك ابن أبي شيبة في مصنفه، ج7ص504 رقم 37578.

6) في ق: «ينكس فجعل»، وفي ت: «ينكس فيجعل».

7) سقط من ق.

8) في ق، وت: «منكم أولا».

9) في ق، وت: «ومن».

10) سقط من ق.

11) في ق: «بأيد».

12) في ت، وت: «يد من».

13) البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، رقم 2361.

فصل [شروط الإمامة]

شروط الإمامة: أن يكون للمسلمين عدّة في المال والعلم، وأن يكونوا /185ظ/نصف عدوّهم الذي يأمنهم ويثقون شوكته، لقوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ الخ [الأنفال:66].

وإن تركوها مع ذلك هلكوا، وقيل يهلك من[1] يمكّن لها، لأنهم أماتوا الدين.

وإن كانوا[2] أقلّ من ذلك عددا وعدّة وتكلّفوها جاز لهم؛ فمن تطوّع خيرا فهو خير له، ولم يجب.

ورخّص بعض أن يفعل في الكسان أو فوقه ما يفعل في الظهور؛ ولمن لم يطق الإمامة الشراء، وهو أقرب الطرق إليها، وليس واجبا كالإمامة، ودونه الدفاع، وكان دونه لأنه حصّن تمحى، العدوّ.

ومن شاء قعد تحت سلاطين الجور، إذا[3] لم تكن الإمامة، ولا يعينهم على ظلمهم.

وأوجبت[4] الخوارج الخروج عليهم على القويّ والضعيف، وليس منّا من قال:

..... وليس على الحرب المقيم سلام[5]

بل منهم؛ وكذا من قال:

أبا[6] خالد انفر فلست بخالد ... وما جعل الرحمن عذرا لقاعد

أترعم أن الخارجي على[7] الهدى ... وأنت مقيم بين لص وحاحد[8]

وأوجب الأشعريّة عدم الخروج عليهم، ولما قعود الصحابة بعد ضعف الأمر، والتابعين وسائر أهل العلم وأهل الورع تحتهم.

وقوله ﷺ: «قدّموا قريشا ولا تقدّموها، وتعلّموا منها ولا تعلّموها، وأطيعوهم[9] ما أقاموا فيكم كتاب الله وسنّتي، فإذا عصوهما فلا طاعة لهم عليكم، ثمّ جدوا أسافكم واجعلوها على عواتقكم، واخزوهم بها حتى

---

1) في ن، وق: «ممن».

2) في ي: «قالوا».

3) في ن: «إذ».

4) في ق، وس: «وأوجب».

5) البيت لمعدان بن مالك الإيادي، وتمامه: «سلام على من بايع الله شاريا * وليس على الحرب المقيم سلام»؛ ينظر: إحسان عباس، شعر الخوارج، ص 9.

6) في ي: «أبا».

7) في ن: «عن».

8 البيتان لقطري بن الفجأة المازني، ينظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، ج2ص370، 406.

9) في ن: «تقدموها».

10) في ن، وق: «وطيعوهم».

تبيدوا[1] حضراءهم -أي معظمهم[2]- وإلا فعيشوا تحتهم حرّانين[3] فدّادين حتّى تلقوني بأسوء حال»[4]؛ أي مظلومين مقهورين، والفدّاد الذي يعلوا صوته في حرثه وماشيته[5]، وهو بالشدّ، وأمّا الفدادين /186و/ بالتخفيف[6] فالبقرة التي تحرث، فيقدّر الخارُ، أي[7] حرّانين بالبقر.

قال أبو عمّار -رحمه الله-: «قال الله -تعالى- ورسوله ﷺ بالأخذ فوق يد العشوم، وإن يكون المطعون كلّهم يدا واحدة على الفجّار.

وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [الحديد:25]؛ و﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء:135]؛ و﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ﴾ [المائدة:67]؛ ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ [التوبة:122]؛ ﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾ [ص:26]؛ ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص:22]؛ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً﴾ [الأنبياء:73]؛ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ [البقرة:178]؛ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ﴾ [البقرة:179]؛ ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء:33]؛ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور:2]؛ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:38]؛ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور:4]؛ ﴿إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ﴾ [المائدة:33]؛ ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:5]؛ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة:29]؛ ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة:33]؛ ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ﴾ [الأحزاب:46]. الآيات، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة:205]؛ ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة:64].

وذلك لا يتمُّ إلاّ بالأمر والنهي، وأمر الصديق بإمامة الصلاة[8]، وصلّى خلفه، وذلك إشارة إلى أنّه أولى بالإمامة الكبرى، لأنّ الصلاة عماد، والكبرى عماد الدين والشرع.

و[9]اجتمعت الأمّة عليه ﷺ، وعلى الصدّيق وعمر -رضي الله عنهما[10]- وعلى عثمان وعليّ[11]، والأمّة لا تجتمع على ضلالة[12].

---

1) في م، وص، ون: «تبيدوا».
2) سقط من ق في قوله: «أي معظمهم».
3) في ن: «حارثين».
4) ذكر أول الحديث الهيثمي، وقال: «رواه الطبراني وفيه أبو معشر وحديثه حسن وبقية رجاله رجال الصحيح» ينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، 25/10.
5) في ق، ون: «ماشية».
6) في ن، وق: «بالتحصيص».
7) في ن، وق: «و».
8) سقط من ق.
9) في ق: «وأمر الصديق بالإمامة»، وفي ن: «وأمر الصديق بإقامة».
10) سقط من ق.
11) سقط من د قوله: «عنهما».
12) في ق: «ضلال»، وفي ن: «الضلال».

قال الله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ﴾[النساء:83].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾إلى﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء:59].

﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾[الفتح:16]الآيات، هم بنو حنيفة، والداعي الصدّيق [ﷺ][1]، وليس المراد دعاءه ﷺ المخلّفين، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا﴾[التوبة:83]، وقوله[2]: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾[الفتح:15] الآيتين، وبعض ذلك حجّة للجواز لا للوجوب، لكن المدح دليل الوجوب، ما لم تقم قرينة على عدمه.

وقد[3] قالت الزيديّة: الإمامة /186ظ/ أفضل لا واجبة، ويردُّه أنّ الأمّة اجتمعت[4] عليها، وأكثروا حتّى أباحوا الدم على تركها، ولم يسمع منهم الإباحة بلا وجوب.

ولا نسلّم أنّ عليًّا أولى بها، وأنّه ترك حقّه فيها، حتّى أنّا لو وجدت لم يتركها.

ولو صحّ أنّه أولى بها، وأنّها حقّه[5]، فلا بأس في تركها من بقوم بها، وإنّما الكلام في تركها السُّنّة[6]، وبسطت في "شرح التوحيد" الكلام فيمن أولى بالإمامة، وفي الردّ على من زعم أنّ عليًّا أولى بها ثمّ فيه[7].

وعليٌّ نفسه قال: «أفضل الأمّة بعد نبيها ﷺ، أبو بكر وعمر [رضي الله عنهما]»[8].

فلزمهم القول بما قلنا نحن[9] والأشعريّة من وجوبها، أو أن يقولوا بقول الرافضة: إنّ الأمّة ارتدّت بعد نبيها وكفرت، وارتدّ معهم[10] عليٌّ إذ سلّمها لهما.

والزيديّة يتعاطون مضاهاة[11] الإباضيّة، وحالفوا بقولهم: الإمامة ليست واجبة، بل جائزة، مع تركهم التحطية لمن ولي؛ وبقولهم بتحكيم الحكمين، وقولهم من زعم: أنّ الله يرى يوم القيامة مشركٌ[12]، وهو مذهب طائفة من الإباضيّة غيرنا، فإنّ الإباضيّة طوائف.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2) سقط من ق قوله: «وقوله».

3) سقط من ص: «قد».

4) في ق: «أجمعت».

5) في النسخ ما عدا ص: «حقّ».

6) في ي: «السنة».

7) الطبيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 587، 596.

8) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

9) سقط من ي.

10) في ي: «معهم»، وفي ق: «وأريد معهم».

11) في ت، وق: «مضاهاة».

12) سقط من ص.

والزيدية نسبوا إلى زيد بن عليّ بن الحسن[1] بن عليّ بن أبي طالب، وسمّوا رافضة لرفضهم زيدا عن الخلافة.

وقالت النجدات من الخوارج: لا حاجة للإمامة، لوجوب أن يقوم كلّ من عليه الحق بأدائه.

ويردُّه أنّ ذلك تضييع لحقوق الله، التي لا تقام إلاّ بالإمام والجماعة، والنفوس تأبى وتركن للباطل، ثمّ هل[2] يرجم الزاني نفسه أو يجلدها أو يقتلها[3]؟ ولذلك شرع الله أولي الأمر، والكون معهم وإعانتهم، ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾[المائدة:02]، ونصّت[4] الأئمّة، وأجمعت[5] الأمّة /187و/ حتّى أباحوا الدم عن تركها والله الموفق»[6].

فصل: الرد على منكري وجوب الإمامة

زعم النجّار والإسماعيليّة والمعتزلة والإماميّة أنّ الإمامة ليست واجبة، إلاّ أنّ الإماميّة قالوا: يجب على الله نصب الإمام ولا يجب عليها، وقالوا: ويجب على الله ليحفظ قوانين الشرع عن[7] الزيادة والنقصان.

والإسماعيليّة قالوا: يجب على الله لا عليها ليكون معرّفا[8] له وصفاته، لأنّه لا بدّ عندهم في معرفته من معلّم، كما نقول: لا تدرك بغير[9] التعلّم.

قلت: تنال بالنظر في خلقه، وفي نفس الناظر.

وقالت الصفريّة والأزارقة والنجديّة: لا يجب نصب الإمام أصلا، فبعض منهم قالوا: يجب عند الأمن لا عند الفتنة، كهشام الفوطي[10] وأتباعه، و[11]قال قوم بالعكس، كأبي بكر الأصم وأتباعه.

قلنا: لا واجب على الله، لأنّ كلّ موجود هو تحت حكمه وقهره.

---

1) في ع: «الحسين».

2) سقط من ي.

3) في كل النسخ ما عدا ي: «يقطعها».

4) في ن، وق: «وأنصت».

5) في ن، وق: «واجتمعت».

6) ينظر كلام أبي عمار وقد نقله بالمعنى في: النور، 2ص224 - 234.

7) في ق: «من».

8) في ن، وق: «معروفا».

9) في ي: «كما تقول لا تدرك بغير».

10) في ي، وس: «الغوطي».

11) سقط من ق.

وعندنا أنّ الإمامة من الأصول، لما صحّ عن عمر وغيره من الأمر بقتل من تعيّن نصبه إماما فأي من قبوها؛ إلاّ أنّها ليست مما يقدح تخلّفه في صفة الله، فمعنى كونها من الأصول أنّه لا يجوز الخلاف فيها، ولا يجب اعتقاد وجوبها إلاّ بعد الأجل.

وزعمت الشيعة أنّها من أصول الديانات والعقائد.

وقالت الأشعريّة إنّها من الفروع المتعلّقة بأفعال المكلّفين؛ ونصب الإمام عندهم واجب سمعا، وكذا عندنا إلاّ أنّ العقل يناسبه، إذ لا تقام الحدود إلاّ بها.

والإمامة قيل: "هي رياسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص"، وخرج بالعموم القاضي والرئيس وغيرهما.

وخرج بقولهم: "لشخص" الأمّة إذا عزلوا /187ظ/ الإمام لفسقه، فإن الكلّ ليس شخصا واحدا، وقد لا يحتاج لهذا القيد لوجوب أن يخرجوا للإمامة[1] من يليق، كأنّه لم يكن الأوّل[2].

وعورض الحدُّ بالنبوءة والرسالة. والأولى أن يقال: "هي خلافة الرسول في إقامة الدين، وحفظ حوزة الملّة، بحيث يجب اتباعه على الأمّة كافّة.

وخرج بقولك: "بحيث يجب" الخ من ينصّبه الإمام في ناحية كالقاضي. وخرج المجتهد إذ لا يجب على الأمّة اتباعه، بل يجب على من قلّده. ويخرج الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر.

والأشعريّة يقولون بوجوب نصبه سماعا، والمعتزلة والزيديّة عقلا، والجاحظ والكعبي وأبو الحسين[3] من المعتزلة عقلا وسمعا[4].

ويدلّ للوجوب السمعيّ وجهان:

الأول: أنّه[5] تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأوّل بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلوّ الوقت عن خليفة يكون إماما، حتّى قال الصدّيق ﷺ في خطبته حين مات رسول الله ﷺ: «ألا إنّ محمّدا رسول الله ﷺ قد مات، ولا بدّ لهذا الدين من إمام يقوم به»، فبادروا إلى قوله، ولم يقل أحد: لا حاجة إلى ذلك، وقدّموا ذلك على أهمّ الأشياء، وهو دفن رسول الله ﷺ.

---

1) في ق: «للأمة».

2) سقط من ق.

3) في مي: «الحسن».

4) ينظر: الخرجاني، شرح المواقف، ج3 ص 574.

5) تكرر في مي.

ولم يزل الناس على ذلك في الأقاليم إلى وقتنا هذا، عام[1] خمسة عشر وألف وثلاثمائة، وأهل عمان يتحيون ذلك، ومستند الإجماع ما وقع في العصر الأوّل، بلا إنكار أحد له، وإجراء على مقتضاه وقرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلاّ بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمانه ﷺ، كذا قيل.

و[2]الوجه الثاني: أنّ في نصب الإمام دفع ضرر مظنون، ودفع الضرر المظنون واجب[3] إجماعا، لأنا نعلم[4] /188و/ بالضرورة أنّ المناكحات والجهاد والحدود والمقاسمات والأعياد والجمعات ونحو ذلك، منافع عائدة إلى الخلق معادا ومعاشا.

وإقامة شعار[5] الإسلام لا يتمّ إلاّ بإمام، وللوسائل حكم المقاصد.

ولولا الإمامة لتفانى الناس بالقتل والنهب والزنى، وتعطّلت مصالح الدين والدنيا، وربّما كان كلّ واحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك مضرّة للدين والدنيا.

وعورض بأنّ في نصبه إضرارا[6]، لأنّ النفس نافرة عن أن يتولى عليها غيرها، ولأنّ نصبه قد تستكف عنه طائفة أو طوائف، فيكون الضرر، ولأنه لا يحب عصمته، فقد يكفر ويحمل الناس على الكفر ويكفرون، ويقاتلونه ويقاتلهم من معه، فيكون الضرر.

وأجيب بأنّ ضرر عدم نصبه أكثر، وكثير من الناس ينقاد إلى مثله، فكيف إلى من هو أعظم؟ وإذا كفر لم يترك على كفره، فقتاله مأمور به شرعا.

واحتجّ القائل بعدم وجوب نصبه بوجوه:

الأول: إنّ توفر الناس على مصالحهم الدينيّة والدنيويّة ممّا بعث[7] عليه طباعهم وآدابهم، فلا حاجة إلى نصبه فيما يتحكّم عليهم، ألا ترى أنّ الخارجين عن أحكام السلطان، كأهل البادية قد انتظمت أحوالهم بلا إمام؟

ويجاب بأنها غير منتظمة، وفيهم فتن عظيمة، حتّى إنهم كالذئاب الشاردة والأسود الضارية، لا يقيّ[8] بعض على بعض، ولا يقيمون على فرض ولا على سنّة، ومتى اتفقوا فإنما[9] يتفقون على باطل، ثم إنّه[10] يتوزّع إلى مواطل، فيختصمون أيضا.

---

1) سقط من ق.

2) سقط من ق، ون، ود.

3) في ن: «واجبا».

4) في ع: «لا نعلم».

5) في النسخ ما عدا س: «الشعار».

6) في ي: «إضرار».

7) في كل النسخ ما عدا ي: «يبقى».

8) في ي، وم، وع، وس: «فإنهم».

9) سقط من ي، وم، وع، وس.

الثاني: إن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفى تعذُّر وصول آحاد الرعيَّة إليه في كلّ ما يعمُّ هم من الأمور الدنيويَّة والدينيَّة[1]، فلا فائدة في نصبه، فلا يجب /188ظ/ بل يجوز.

ويجاب بأنّ الانتفاع بالإمام[2] لا يكون بالوصول إليه فقط، بل يكون أيضا بوصول أحكامه وسياسته إليهم، ونصبه من يرجعون إليه.

الثالث: إنّ للإمامة شروطا قلّ ما توجد في كلّ عصر، فإن أقامها فاقدوها لم يأتوا بالواجب، وإلاّ فقد تركوا الواجب.

ويجاب بأنّ ترك نصبه لتعذُّر شروطه ليس تركا للواجب، إذ لا وجوب حينئذ.

واحتجّ الشيعة[4] القائلون بأنّ نصبه يجب على الله لا علينا لطفا بعباده ليتوصّلوا إلى طاعته.

الجواب أنّه لا واجب إلاّ على قادر، والله قادر وغيره مقدور عليه؛ وأيضا يحصل اللطف بالإمام لزجره وإنصافه للضعيف والقويّ، وإنّما لا نوجبه على الله في هذا الزمان بعد موت عليّ[5] فالذي[6] نوجبه -وهو الإمام المعصوم المختفي في زعمكم- ليس بلطف، لعدم ظهوره، والذي هو لطف لا نوجبه عليه، وإلا لزم كونه -تعالى- تاركا للواجب.

واحتجّ الخوارج الصفريَّة والأزارقة والنجديَّة لعدم وجوبه بأنّ نصبه يثير الفتنة، لاختلاف الأهواء، بعض يحبُّ نصب ذا، وبعض يحبُّ نصب ذاك[7]! نعم، إن وجدوا من يليق بها نصبوه بلا وجوب[8]، إن كانت الفتنة لا تثور.

الجواب: إنّ هذا نفسه أدلُّ على الوجوب.

وأيضا أهلها الأعلم، وإن تساووا فالأورع، وإن تساووا فالأسنُّ، وقد يقدَّم[9] الأليق مع وجود الأعلم، فتدفع[10] الفتنة بهذا التفصيل؛ ومن أي قضائي فتنة باقية، ولا تخلو الدنيا من إنكار حقّ وقبول باطل، والزجر عن ذلك.

---

1) سقط من ق في قوله: «والدينية».

2) سقط من س.

3) في ي، وم، وع، وس، وق: «إنما».

4) في م، وع، وق: «الشيعة»، وفي ت: «واحتج بقول الشيعة».

5) في ي: «والذي».

6) في س، وت: «ذلك».

7) في س: «واجوب».

8) في ي: «يقدم».

9) في ت، وق: «فتدفع».

وشروط الإمامة: أن يكون مجتهدا في الأصول والفروع ليقوم بأمر الدين والدنيا، متمكنا من إقامة الحجج وإزالة الشبه، وتصحيح العقائد، ذا رأي بالحروب والثغور /189و/ والجيوش، شجاعا ولو كان لا يباشر[1] الحرب، ليذبّ عن الدين والحوزة، ولا بليد ويفشل، ولا بهوله الحدود وضرب الرقاب؛ وهذا مذهب الجمهور.

وقيل: لا تجب هذه الشروط، إذ قد لا تجتمع، فيجب نصبه إذا وجد من يصلح به[2] دفع المفاسد، ولو دون ذلك، بأن يكون له علم يكفي، أو معه عالم يقتدي به[3].

ولا بدّ أن يكون عدلا، لئلاّ يأخذ بلا عدل، أو يقتل بلا عدل، ويكون عاقلا بالغا حرا، لا صبيا أو امرأة، لضعف العبد والتهاون به، وضعفه بملك السيّد، وقصور عقل الصبيّ والنساء ونقصانهنّ.

وقول الجمهور حقٌّ، لكن ينزّل الناس إلى هذا إن لم يجدوه، وهذا كما نقول[4]: الأئمّة من قريش، فإن لم يوجد أو وجد ولا يصلح نصب من غيرهم؛ وعلى هذا[5] حملنا قوله ﷺ: «الأئمّة من قريش»[6]، فحمله بعض على ظاهره، فلا يجوز من غيرهم، وحملناه على ما إذا وجد لائق منهم فهو الإمام، أمّا إذا لم يوجد فمن غيرهم، كما قال عمر [رضي الله عنه][7] أو غيره: «لو أدرك سالم مولى أبي[8] حذيفة [بن اليمان][9] ما ارتبت فيه»[10].

وأمّا قوله ﷺ: «ولو عبدا حبشيّا»[11] فمبالغة، أو يحمل على ما إذا لم يوجد سواه، ثم إنّه يراد أنّه عبد في الأصل حرٌّ في الحال، وحمل بعضهم غير القرشي[12] على الإمارة على الجيوش والسرايا وبعض النواحي.

---

1) في ي: «يدبر».

2) سقط من ص.

3) سقط من ص.

4) في ن، وق: «تقول».

5) في ق: «وهذا».

6) أحمد، مسند أبي برزة، ج4ص420، والحاكم، المستدرك، ج4ص546.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

8) سقط من ن.

9) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

10) انظر: أحمد، المسند، ج1ص20؛ قلعه جي: موسوعة فقه عمر، ص 131.

11) ينظر: مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم 1837، 1838؛ وابن حبان، صحيح ابن حبان، ج7ص46 رقم 4545؛ مع اختلاف لفظ.

12) في كل النسخ ما عدا ن: «القريشي».

وأجمعوا أنّه لا يكون عبداً، وشرط الشيعة[1] أن يكون من بني هاشم[2]، وشرط الإماميّة[3] أن يكون عالماً بأصول الدين وفروعه، بالفعل لا بالقوّة، وأن يكون معصوماً، وشرطت[4] الإسماعيليّة أن يكون معصوماً[5]، وزعم بعض أنّه لا بدّ من ظهور المعجزة /189[ظ]/ على يده، وهو غلوٌّ.

ويردُّ[6] هذه الأقوال خلافة أبي بكر [ﷺ][7]، وعمر [ﷺ][8]، وعثمان، وليسوا من بني هاشم ولا عالمين بالفروع والأصول كلّها بالفعل، بل لهم اجتهاد ومعونة من الصحابة كعليٍّ.

ويردُّها خلافة عليٍّ فإنّ له اجتهاداً أقوى وحفظاً، ولا معصوم[9] في هؤلاء الأربعة.

واحتجّ من اشترط العصمة بأنّ نصبه إمّا للتعليم، ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين؛ وإمّا لجواز[10] الخطأ على غيره.

ويجاب بأنّ الحاجة إليه لدفع الضرر، والمسلمون له أعوان في القضاء والفتوى.

وتثبت الإمامة بالنصّ من رسول الله ﷺ، ومن الإمام السابق إجماعاً، وقد قالوا لعمر ﷺ حين احتضر: انصب إماماً بعدك، فقال: لا أتحمّل الإمامة حيّاً وميّتاً، فبان أنّه لو عيّنه لنصّ.

وتثبت أيضاً بأهل الحلّ والعقد، ولو كانوا غير مجتهدين، خلافاً لأكثر الشيعة، فإنّهم قالوا: لا طريق لها إلّا النصّ.

ويردُّ عليهم ثبوت خلافة الصدّيق بالبيعة، والأئمّة بعده[11].

واحتجّ الشيعة بوجوه:

الأول: أنّ الإمامة نيابة عن الله ورسوله، فلا تثبت بأهل البيعة، وإلّا كان خليفة عنهم، لا عن الله ورسوله.

ويجاب بأنّ اختيار أهل البيعة دليل على نصب الله ورسوله للإمام، وحكمهما[12] به كسائر إنفاذ الأحكام، فالبيعة مظهرة له لا مثبتة؛ ولئن سلّمنا أنّها مثبتة لنقولنّ: الله أجاز ذلك الإثبات، وخاطبنا به، ولو خالف ما عند الله، من أنّ الإمام غيره، أو ما فعلوا فهو الحقّ عنده، وهو الخالق لذلك كلّه.

---

1) في ق، ون: «الشيعة».
2) سقط من ي.
3) في ي: «الإمامة».
4) في س: «وشرط».
5) في ي: «أن يكون معصوماً وزعم بعض معصوماً».
6) في ق: «ويرده».
7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.
8) ما بين المعقوفين إضافة من ي.
9) في ق: «معصوماً».
10) في ي: «الجواز».
11) في ق، ون: «بعده».
12) في س: «وحكمها».

كما اختلفوا في الاجتهاد، قيل إذا اجتهد العالم فما قال هو الحقُّ عنده، وهو عالم به، وحالق له، أو قد يخالف ويجزي مع ذلك.

الثاني: أنه لا تصرُّف لأهل البيعة على /190و/ غيرهم، فكيف يملكون شخصا على غيرهم؟

ويجاب بأنْ بيعتهم أمارة من[1] الله ورسوله، وجعل الشارع الشاهد والحاكم يجب اتباعهما، ودليلا على حكم الله، مع أنه لا تصرُّف لهما في المدَّعى عليه، وما فيه الدعوى.

الثالث: أنَّ القضاء لا ينعقد بالبيعة، فكيف الإمامة العظمى؟

ويجاب بأنَّ القضاء ثبت بما دون البيعة، وهو إقامة الإمام له، وبإمكان الرجوع فيه إلى الإمام، وإن لم يكن إمام فلا بدَّ من البيعة للقاضي عند بعض، وعند آخرين إقامة الجماعة، أو ذوي[2] إمارة له تغني.

الرابع: أنه ربَّما تبايع أقوام في بلد أو بلاد على أئمة، فتثور الفتنة.

الخامس: أنَّ العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط، ولا يعلمها أهل البيعة.

ويجاب عن الرابع والخامس أنَّ البيعة أمارة على حكم الله بإمامة المتابع، ولا يشترط فيها الإجماع، بل تصحُّ ولو بواحد، كعقد[3] عمر للصدِّيق[4] [رضي الله عنهما]، وعقد الرحمن بن عوف لعثمان.

ولا يشترط[5] علم جميع الأصول والفروع مرَّة، فإنَّ النبي ﷺ لا يدري شيئا فيوحي الله إليه به أو يجتهد، والأئمَّة لا يدرون بعض الأشياء، فيسألون أو يجتهدون[6].

وتنعقد الإمامة حيث لا يدَّعي مدَّع أنه عقد عليه سرًّا، فيتقدَّم عليه من عقد له جهرا.

ومن عقدت له الإمامة بعد ما صحَّت لغيره شرعا قتل إن أبى، وفئته باغية.

وللأمَّة[7] عزل الإمام لموجب، مثل أن يوجد منه ما يخلُّ بأحوال المسلمين، وإن أدَّى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرَّتين.

---

1) في ن، وق: «عن».

2) في ن، وق، ود: «ذي».

3) في ق، وف: «لعقد».

4) في ن، ق: «الصديق».

5) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

6) في ي، وم: «يشرطه».

7) في س: «أو يسألون فيجتهدون».

8) في ن: «وللإمامة».

[الأصل التاسع
في
الولاية والبراءة]

(الأصل التاسع في الولاية والبراءة) من الناس /190ظ/ بعضهم لبعض، أشخاصا وجماعات. وولاية الجملة وبراءة الجملة، وبهما بدأ المصنّف[1] [رحمه الله]:

(قلنا وبالله التوفيق والعصمة: اتفقت الأمّة على أنّ ولاية المسلمين) جملة (وحبّهم، والرحمة لهم، والاستغفار لهم) ذكورهم وإناثهم، (فريضة لقوله ﷺ) [لرسوله][2] (﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[محمد:19])[3] جملة[4] وهي ولاية الجملة وخصوصا، أو جملة ويقاس عليها الخصوص.

والمصنّف -رحمه الله- يذكر الآيات ولو كنّ في غير جملة السعداء والأشقياء[5]، اعتمادا على العلّة، فمن فيه العلّة قيست[6] في غيره فكان العموم، وفي بعضها عُموم غير كلّيّ يقاس عليه العموم الكلّيّ.

(وقال: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾[الفتح:29]) هذه[7] على إرادة الجملة ممّن اتّفق معه في زمانه ﷺ وقبله وبعده، وإن أريد الصحابة قيس[8] عليهم غيرهم، لوجود علّة ولاية الصحابة في جملة المسلمين عند الله، كما يقيس العلماء ولاية الأشخاص ولايتهم[9] على ولاية الجملة، لجامع الوفاء، أعني من ورد واحد من الخاصين قيس عليه الآخر، إذا لم يذكر معه، وليس في ذلك كون الواحد مقيسا ومقيسا عليه، لاختلاف الجهة بالنظر إلى من[10] يقطع على الأخرى، وأمّا من اطّلع فإنّه يأخذ كلّ جهة من محلّها المذكورة فيه[11].

---

1) في ن، وق: «نبدأ المصنف»، وفي م: «المصنف».

2) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

3) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

4) جاء في ق، وف قوله: «(رحمهم والرحمة لهم والاستغفار لهم).... واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات)» بعد قوله: «ويقاس عليهم الخصوص».

5) سقط من ن، وق.

6) في ن، وق: «وألا تنقيد».

7) في ق، وف: «فست».

8) في ق، ود: «هذا».

9) في ن، وق: «فليس».

10) سقط من س، وفي ق: «وبنوهم».

11) سقط من ن.

12) في ن: «فيها» وفي ق: «المذكور فيها».

(و) على (أنّ[1] براءة الكافرين) جملة مشركين وغيرهم، (وبغضهم وعداوتهم[2]) دكورهم وإناثهم، (فريضة واجبة، لقول الله ﷻ: ﴿لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة:13]،) نكرة في سياق النفي تعمُّ، لا يقال: تحتمل الآية الوقوف، لأنه قال: "غضب" فدلّ على البراءة، فمعنى "لا تتولوا" جانبوهم عن قلوبكم، وأبعدوهم فذلك براءة.

(وقال[3]: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[المائدة:51] /191و/) أي من يَلِهم[4] بالحبّ والإعانة على معاصيهم يعاقب مثلهم، ولا يظهر العموم في الآية، فإنها في كفرة زمان رسول الله ﷺ، والهاء لهم، إلاّ أن تأوّل[5] الآية بتصويب الكفر مطلقا، والمراد بتولّيهم انتفاء البراءة منهم[6]، فالواجب[7] البراءة.

(وقال: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[المجادلة:22]،) حالف الله[8] ورسوله، وصار في حدّ يخالف أمر الشرع، فنفى[9] الموادّة عن كلّ من حادّ الله ورسوله، وإثبات المحادّة إثبات للبراءة، والعموم في الآية ظاهر. (الآية[10])، «نزلت الآية في عبد الله بن أبيّ، جلس إلى النبيء ﷺ، فشرب ﷺ فقال: يا رسول الله، ائتِ لي فضلة أسقيها أبي، لعلّ الله يطهّر قلبه[11]، فأفضل، فأتى بها أباه، فقال: ما هذا؟ قال: فضلة من شراب النبيء ﷺ تشربها، لعلّ الله يطهّر قلبك بها، فقال: حتى[12] يسول أنفك فإنه أطهر منها! فغضب فحاء إلى النبيء ﷺ، فقال: يا رسول الله، لو أذنت لي في قتل أبي؟ فقال: بل ترفق[13] به، وأحسن إليه»[14].

---

1) سقط من ي.

2) في ن: «عدوانهم».

3) سقط من ق قوله: «وقال».

4) في ق، وف: «يليهم».

5) في س: «تأولوا».

6) سقط من ق.

7) في ف، وق: «والواجب».

8) في: «حالفا لله».

9) فيما عدا ن: «ففي».

10) سقط من ع، وف، وتأخر في ق قوله: « حالف الله ورسوله وصار في حد يخالف أمر الشرع ...وإثبات المحادة إثبات للبراءة والعموم في الآية ظاهر (الآية)» وجاء فيها بعد قوله: «بين أن الإيمان يفسد بموالاة الكفار ولو كانوا أقارب حالف الله ...» كما تكرر في هذا الموضع من ن .

11) في ق، وف: «قلبي».

12) في ي: « لعل الله يطهر قلبك بها فأحتي».

13) في ع: «ترفق».

14) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7 ص307.

وقيل: «نزلت في أنّ[1] أبا قحافة سبّ النبي ﷺ، فصكّه أبو بكر ابنه ﷺ، صكّة وقع منها على وجهه، ثمّ أتى إلى النبي ﷺ، فذكر له ذلك، فقال[2]: أو فعلت؟ لا تعد، فقال: والذي بعثك بالحقّ نبيًا، لو كان السيف منّي قريبا حين سبّك لقتلته»[3].

وقال ابن مسعود [ﷺ]: «نزلت في أبي عبيدة بن الجراح [ﷺ][4]، قتل أباه عبد الله بن الجراح يوم أحد، وقيل يوم بدر، وكان الجراح يتصدّى[5] لأبي عبيدة، وأبو[6] عبيدة يحيد عنه، ولمّا أكثر قصده أبو عبيدة فقتله».

قال الواقدي[7]: «وكذلك /191ظ/ يقول أهل الشام، ولقد سألت رجالا[8] من بني[9] الحرث بن فهر، فقالوا: توفي أبوه قبل الإسلام».

وقيل: «نزلت في أبي بكر [ﷺ][10] دعا ابنه إلى البراز[11] يوم بدر، فقال النبي ﷺ: متّعنا بنفسك يا أبا بكر، أما تعلم أنّك منّي بمنزلة السمع والبصر»[12].

وكذلك مصعب بن عمير قتل أخاه عبيد ابن عمير يوم بدر[13]، وقتل عمر بن الخطاب [ﷺ][14] خاله العاصي بن هشام بن المغيرة يوم بدر، وقتل عليّ وحمزة عتبة وشيبة والوليد يوم بدر.

وقيل: «نزلت في حاطب لمّا أخبر أهل مكّة بسير النبي ﷺ إليهم»[15].

---

1) في ص: «ابن».

2) في ي: «فقال».

3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19ص307، وذكره النيسابوري، وقال محققه: ضعيف، انظر: أسباب النزول، ص 318 - 319؛ والسيوطي، لباب النقول، ص 208.

4) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

5) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

6) في ص: «يتصدر».

7) في ن، وق: «وأبي».

8) الواقدي محمد بن عمر (130 -207هـ=747 -823م) من أقدم المؤرخين للسيرة، اشتهر بكتابه المغازي، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6 ص311.

9) في ق، وك، وص: «رجلا».

10) في ي: «أهل».

11) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

12) في ك: «البزار».

13) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17ص307؛ النيسابوري، أسباب، ص319.

14) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17ص208.

15) ما بين المعقوفين إضافة من ي، وفي د: «وقتل عمر بن الخطاب قتل».

16) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17ص308.

بيّن أنّ[1] الإيمان يفسد بموالاة[2] الكفّار ولو كانوا أقارب، وقيل[3]: نزلت في صكّ الصدّيق أباه صكّة سقط لها لسبّه رسول الله ﷺ، قال ﷺ أو فعلته؟ قال: نعم، قال: لا تعد، [و][4] قال: لو كان بيدي سيف لقتلته حين سبّك.

وقيل[5]: نزلت في قتل أبي عبيدة بن الجراح أباه في أحد، وقيل أراد قتله فنهاه ﷺ[6].

وقيل: نزلت في الصدّيق دعا ابنه محمّدا في بدر إلى البراز، وقال لرسول الله ﷺ: دعني أكن في الرعلة الأولى، أي في الجماعة السابقة لنشاطها، فقال ﷺ: منّعنا بنفسك يا أبا بكر، ألم[7] تعلم أنّك عندي بمنزلة سمعي وبصري[8].

(وقال[9]: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾) بقوله[10] (﴿مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[آل عمران:28]) كالصفة الكاشفة، فإنّه من اتّخذ الكافرين أولياء[11] فقد تبرّأ من المؤمنين ولو كان يحبّهم ويتولاّهم[12]، فإنّ حبّ الكافرين ناقض لحبّ المؤمنين وولايتهم، وذلك كظاهر وقع فيه ما[13] ينجّسه، وحلو وقع فيه ما يمرّه، وصاف وقع فيه ما يكدّره، وذي رائحة طيّبة وقع فيه ما ينتنه[14]؛ أو عاب الله /192و/ بالآية قوما والوا اليهود، ولم يوالوا المؤمنين. وليس قوله ﴿مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قيدا[15]، ولا يخفى أنّ الآية في مخصوصين لقوله ـتعالىـ: ﴿إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران:28].

(وقال إبراهيم) عليه السلام (﴿إِنَّا بُرَءَاءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[الممتحنة:4]) لا عموم فيه، لأنّه في أهل عصر إبراهيم.

---

1) سقط في ص.

2) في ن، وق: «موالاة».

3) سقط من ص، ون، وق، ود قوله: «وقيل».

4) سقط من ق قوله: «قال ﷺ».

5) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

6) في ق، ون: «وقوله».

7) سقط من ي قوله: «وقيل أراد قتله فنهاه ﷺ».

8) في ق: «أم»، وص: «أماه».

9) يلاحظ ما وقع من التكرار في أسباب نزول هذه الآية، وهذا كل النسخ.

10) في ن: «فقال».

11) سقط من ق، ون قوله: «وقوله».

12) سقط من ي، وم، وع، وص.

13) في ص: «بنوهم».

14) في ق: «وقع فيهما».

15) في ي: «بينه».

16) في ق، ون: «قيده».

(وقال: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة:114]) أيُّ عموم في هذه [الآية][1]؟ وإنّما هي[2] في أبيه.

الجواب أنّها تعمُّ بعلّة[3] العداوة، والتبيُّن بموت أبيه على الشرك، وغير إبراهيم منع من الاستغفار لأبيه المشرك، ولو قبل موت الأب[4]، وبأتي قريبا مزيد إن شاء الله.

(وقال لنبيه) سيدنا محمد ﷺ: ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾[الشعراء:216]) هذا في أهل عصره ﷺ.

و[5]الجواب أنّ العلّة توجب العموم الكلّيّ، وفي بعض ذلك عموم غير كلّيّ، بل في عالمه[6]، فيقاس عليه العموم الكلّيّ، ألا ترى أنّ الخطاب في قوله: "منكم"، والضمير في "عصوك" عموم غير كلّيّ[7]؟

ثمّ رأيته -رحمه الله- ذكر أنّ العلّة هي العمل، إذ قال[8]: (**فبراءته من العمل براءة من العمّال**") فبرأ من عموم من فيه موجب البراءة، وتولّى من فيه موجب الولاية، فذلك ولاية الجملة وبراءة الجملة.

(ونحو[9] هذا كثير في كتاب الله) من كلّ ما علّقت فيه البراءة بالكفر، والولاية بالوفاء، فالعلّة الوفاء، في تلك الآيات، فكلُّ ما كان منها في الأشخاص يستدلُّ به على الجملة من باب أولى، لوجود علّة الوفاء تحقيقا في جملة السعداء الذين عند الله، وبحسب الظاهر لنا، ممّن شهدنا الوفاء منه، أو أخبرنا الأمناء، أو الشهرة عنه.

و[10]الحاصل أنّ العلّة الوفاء، بل الحديث جاء بوجوب[11] الولاية لمن رأينا منه خيرا[12]، فوجب أن نتولّى/192ظ/ الجملة، وأن نتولّى من تبيّن الوفاء منه لنا، لوجود العلّة؛ فإذا[13] وجدت آية لا تحتمل الأشخاص بل هي نصٌّ في ولاية الجملة، أو وجدتْ الإجماعُ، فذلك هو الأصل، فنقيس عليه الفرع، وهي الأشخاص لعلّة تجمعهما[14] وهي الوفاء، وكلُّ آية مدحت الوفاء إجمالا، فهي دليل على وجوب ولاية الجملة، لوجوب أن نحبَّ من يحبُّه الله.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ق، وت.

2) في ي: «هو».

3) في ق، وت: «فعلة».

4) في ت، وق: «موته الأب».

5) سقط من ق، وت.

6) في ع: «غالبه».

7) سقط من ت قوله: «إذ قال».

8) في ت: «العامل»، وهذا موافق لرواية المتن المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص150.

9) في ق: «وكل»، وفي ت: «ومثل».

10) سقط من ي.

11) في ي: «بوجب».

12) سقط من س، وق، وت، ود قوله: «بل الحديث جاء بوجوب الولاية لمن رأينا منه خيرا».

13) في ق، وت: «وإذا»، وفي ي، وم: «فإذ».

14) في س: «تجمعها».

والسعداء عند الله إمَّا معلومون عنده خاصَّة، وإمَّا جماعات أخبرنا بها، كقوم يونس، وأصحاب الكهف والأنبياء، وإمَّا أفراد مخصوصون كمحمَّد [ﷺ][1]، وموسى ومؤمن آل فرعون.

ومن أدلَّة ولاية الأشخاص وبرامقها قول عمر ﷺ: «مَن رأينا منه خيرا قلنا فيه خيرا»الخ[2].

ولا يصحُّ ما قيل من قياس قتل المشرك الواحد على قتل المشركين، لأنَّ قتل الواحد داخل في قتل المشركين؛ فإنَّ معنى "اقتلوا المشركين": اقتلوا هذا وهذا وهكذا.

ومعنى قول بعض أصحابنا [رحمهم الله][3]: «الولاية إنجاب الرحُم»، أنَّ الولاية إيقاع الترحُّم، وإيقاعه هو الحبُّ بالقلب والدعاء مما يختصُّ بالسعيد.

وأمَّا اعتقاد وجوب الاستغفار، أو اعتقاد[4] أنَّه يجزم بالاستغفار دون اشتراط، فلا يكفي في الولاية، إلاَّ إن أراد قائل ذلك إفادة ذلك المعنى، ولم يرد أنَّه نفس[5] الولاية، فإنَّه غير نفسها، ولا يجزي، [كما أنَّه لا يجزي][6] فيها حبُّ الولي وتصويب أفعاله.

وقد قال ﷺ: «من أحبَّ لله وأبغض لله، وأعطى لله ومنع لله، فقد استكمل خصال[7] الإيمان»[8]، وليس فيه الأمر بولاية هذا المستكمل، ولكن فيه مدحه.

وعن محمَّد بن عليٍّ بن أبي طالب ـ ولدته له امرأة من بني حنيفة ـ عن رسول الله ﷺ: «من أحبَّ رجلا في الله لعدل ظهر له /193و/ منه، وهو في علم الله من أهل النار، أخره الله على[9] حبِّه إيَّاه، كما لو أحب رجلا من أهل الجنَّة؛ ومن أبغض رجلا في الله لجور ظهر له منه وهو عند الله من أهل[10] الجنَّة، أخره الله على بغضه إيَّاه، كما لو كان يبغض رجلا من أهل النار»[11]، وليس فيه الأمر بالولاية والبراءة وإيجابهما ـ كما قيل ـ بل[12] فيه العمل بهما[13]، لا التصريح بإيجابهما.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2) ينظر تخريجه فيما سبق، ص 232.

3) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

4) في ن، وق: «اعتقد».

5) في ن، وق: «نفسه».

6) ما بين المعقوفين إضافة في س، وف، وفي ق: «أنه كما لا يجزيه».

7) في ق، وف: «خصائل».

8) ينظر تخريجه فيما سبق، ص 231.

9) في ن: «في».

10) سقط من ق.

11) ينظر تخريجه فيما سبق، ص 232.

12) سقط من ي.

13) في ن: «بهما».

ولا بدّ في الولاية من سكون القلب، فإن ارتياب القلب لأمر شرعيّ لم تجز الولاية، ولو شهد بها الأمناء، أو شهر أو شوهد[1].

وكذا لا تجوز إذا[2] لم توجد الهيئة الحسنة، بل وجدت الهيئة السيئة وهي مساوئ الأخلاق، فإن حدثت الهيئة السيئة أو الريبة بعد ما تولاه أو علم بإحداهما[3] بعدما تولاه، أبقاه على الولاية ولا يسوّيه مع متولاه الذي لا ريبة ولا هيئة سوء فيه.

(**فنقض هذا الأصل المجتمع عليه**) الذي هو أنّ عدة الولاية العمل الصالح وعدالة[4] الكبائر، (**هي**) فاعل "نقض" (**زعم أنّ ولاية الأشخاص الذين رأينا منهم[5] خيرا**) هو الوفاء بالطاعة (**وصلاحا**) ترك الكبائر، (**ورضينا فيما**) بأن وافقهما القلب ولم يرتب (**منهم، ليست بفرض** ـ**زعموا**ـ) زعموا[7] هم لا نحن أنها ليست بفرض، (**بل هي عندهم بدعة**) [أي][8] بدعة حسنة غير واجبة عند بعض هؤلاء، وبدعة محرّمة عند قوم، وهو مراد المصنّف ـرحمه الله تعالىـ لقوله بعد "لا تجوز عندهم منه البراءة"[9]؛ إذ قد لا يكون الشخص[10] عند الله سعيدا، وقد تولّيته، وقد لا يكون شقيًّا وقد تبرّأت منه، فلا يتولّى إلاّ على الشرط، وكذا البراءة، وهو مذهب المرجئة والحشويّة.

والأوّل /193ظ/ هو الصحيح عند قومنا، ووجهه أنّها[11] فعل طاعة بحسب ما يظهر، والأعمال بالنية، ولكونه ﷺ والصحابة والتابعين يتولّون أهل الخير، ولم يقولوا تجب الولاية، وقد دخلت في ولاية الجملة، فلا يجب التحديد لهم، وكذا ولاية المنصوص عليهم، دخلت[12] فيها فلا يلزم التحديد لهم عندهم.

الجواب أنّه جاء في أحاديث كثيرة ما حاصله أنّه: من لم يحبّ في الله، ولم[13] يبغض في الله، فهو في النار.

---

1) في ي: «أو شوهد أو شهر».

2) في ن، وق: «إذ».

3) في ن: «بأحدهما».

4) في س: «عدالته».

5) سقط من م، وع، وس، وق، ود.

6) سقط من ق، وفي ن: «عنهم» وجاء بعد قوله: «ورضينا».

7) سقط من ن.

8) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

9) سقط من س، وق، وف، ود قوله: «وهو مراد المصنف رحمه الله تعالى لقوله بعد لا تجوز عندهم منه البراءة».

10) في ي: «الشخص».

11) في ق، وف: «أنه».

12) في س: «ودخلت».

13) سقط من ي.

وأيضا أثر عمر السابق [رضي الله عنه][1]، وأيضا رأيا النبي ﷺ يتولّى الأشخاص، فيجب علينا أن نقتدي به بلا خلاف، ما لم ينهنا، أو يقل خصّصت بذلك، مع معاضدة فعله بأدلّة الوجوب وأماراته[2]، وإذا ورد التخصيص في الأشخاص لم يغن[3] الإجمال في الولاية.

وهذه الأدلّة كلُّها ترد[4] من قال: إنها بدعة محرّمة، ويردُّه أيضا أنه إنما كلّفنا بالظاهر، كما في سائر ما أوجب الشرع أن يعامل به المتولّى، أو أباحه له، والفرق بين معاملة الدنيا والمعاملة بالدعاء في الخشْة عجز عن إدراك الخفيّ.

والمتبادر من كلام المصنّف [رحمه الله][5] أنه أراد البدعة المحرّمة لأنّ المحرّمة هي الأصل في البدعة، ولأنّه قابله في البراءة بقوله: "لا نجوز" إذ قال: (**وكذلك قالوا في البراءة ممّن[6] علمنا منه كفرا وكبيرة وفسادا، لا نجوز عندهم البراءة منه**،) بنوا على ذلك عدم لعن المعيّن[7] من أصحاب كبائر النفاق، حتّى اختلفوا في لعن الحجّاج، وأجازوا لعن يزيد، ولعن العموم، مثل: لعن الله الكافرين والفاسقين.

هكذا تقول الأشعريّة، وقوله: /194و/ "كبيرة" عطف تفسير لما يعمُّ الشرك والمعصية التي ليست صغيرة، وعطف "الفساد" لبيان الواقع، وهو أنّ الكفر فساد، وأمّا الصغيرة فالحقُّ أنها من دين الشيطان، وأنّها فساد، وليست مباحة من الله إجماعا، بل معفو عنها ممّن اجتنب الكبائر.

(**قلنا لهم[8] وبالله التوفيق: أليس الأصل المجتمع عليه عندنا وعندكم، الذي وجبت به علينا ولاية المسلمين**) جملة أو أشخاصا منصوص عليها[9]، (**والرضا عنهم، ووجبت به علينا حقوقهم وعدالتهم**) أي واعتقاد عدالتهم، ويجوز أن يكون اسم مصدر أي تعديلهم، (**الوفاء**) خبر ليس (**بدين الله، ومعرفة**) عطف على الوفاء (**ذلك**) الوفاء (**منّا لهم؟**) وإنّما حصلت لنا المعرفة بوفاء السعداء عنده بمدحه إيّاهم وإعطائه إيّاهم الجنّة (**و[10] كذلك البراءة من الكافرين**) جملة وجبت علينا (**لمعرفتنا منهم الكفر والفساد؟**) بإخبار الله ﷻ لنا[11] بكفرهم.

---

1) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2) في ن: «وأماراته».

3) في ي، وق: «يعن».

4) في ع، وم: «أنه».

5) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

6) في ق: «عما».

7) في ن: «لعن عدم المعين»، وفي ق: «لعن عدم العين».

8) سقط من ق، وص.

9) سقط من ص، وق، وف، وم قوله: «أو أشخاصا منصوصا عليها».

10) سقط من ي، وع، وم.

11) سقط من ي.

(فلا بدّ) في جوابهم لنا (من "نعم") من التلفُّظ بـ"نعم"، لا بـ"لا"، (قلنا لهم: فكذلك[1] يحقُّ ما ذكر من الولاية، ويجب علينا) ما ذكر (متى رأينا) علمنا من الشخص (الفعل الذي وجب به علينا[2] الولاية والثناء،) على السعداء جملة والأشخاص المنصوص عليهم[3]، نتولّى[4] ذلك الشخص لوجود الوفاء فيه بحسب الظاهر، (وكذلك إن[5] رأينا) علمنا فيه (الفعل الذي وجب به علينا [البراءة][6]) من جملة الأشقياء، وهو الكفر (أوّلًا) يعني في المسألة السابقة، وهي براءة الجملة[7] للكفر"، (برئنا من فاعله).

والحاصل أنّه إذا كانت علّة الولاية الوفاء، عملنا[8] به في كلّ وقت، إلّا وافى جاء /[94]ظ الوحي أنّه يموت كافرًا، وعلّة البراءة الكفر، عملنا[9] بها في كلّ كافر، إلّا كافرًا جاء الوحي أنّه يموت مؤمنًا.

(وإلّا) نعمل[10] بالعلّة (بطلت الحجج) التي بنيت على العلل، بل بطل الأمور المحجوج عليها بالعلّة، أو أراد بالحجج الأقيسة، (والعلل) أي و[11]بطل العلل نفسها.

نتولّى كلّ من تبيّن لنا منه الوفاء بالعلم، أو بنصّ[12] القرآن، أفرادًا وجماعات، بعد ما تولّينا جملة السعداء، وكذلك نبرأ من أفراد وجماعات[13]، كقوم نوح، ممّن علم بالنصّ أو غيره بعدما تبرّأنا من جملة الأشقياء.

(كما نؤمن بالأنبياء كلّهم، فإذا قامت علينا الحجّة بنبيء باسمه) أو وصفه في القرآن، أو الحديث أو الإجماع، أو بأمينين يقولان صحّ عندنا كذا (لم يسعنا أن لا نؤمن[14] به قصدًا) أي مقصودًا، (ومفروزًا، كما لزمنا في

---

1) في ن: «وكذلك».

2) في ق، ون: «وجب علينا»، وفي ي: «علينا به».

3) سقط في س، وق، ون، وط قوله: «والأشخاص المنصوص عليهم».

4) في ن: «نتولّى».

5) سقط من ي.

6) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

7) سقط من س.

8) سقط من ق، ون.

9) سقط في غ.

10) في ي، ون، وق: «علمنا».

11) في ن: «علمنا».

12) في ن، وق: «بعمل».

13) سقط من ق، ون.

14) في ن، وق: «بالنص».

15) سقط من ق قوله: «بعد ما تولينا جملة السعداء، وكذلك نبرأ من أفراد وجماعات».

16) في هامش ن: «إلا أن نؤمن».

(الجملة) جمله الأشياء (أوّلا) أي قبل قيام الحجّة بذلك الشيء، إلاّ آدم ﷺ فتجب معرفته مع أوّل الشروع، والصحيح أنّه تجب إذا أحد، وإلاّ النبيء سيّدنا محمّدا ﷺ، فتجب معرفته أنّه رسول [مع] أوّل الشروع.

(وكذا غيرهم من المنصوصين [المعصومين]) المنصوص عليهم بالحذف والإيصال، (وغيرهم) أراد وكذا غيرهم من المنصوص عليهم في القرآن وغيرهم، أي غير المنصوص عليهم في القرآن، بل منصوص عليهم في الحديث أو الإجماع، (إذا حلّ التفسير) ورد التفسير، أي التخصيص بعد الإجمال أو قبله، (لم تعن الجملة) أي لم يعن [عنكم] حكم الإجمال، بل يجدّد الحكم للوارد بخصوصه، وإن حكم فيهما مرّة جاز، وإن قصد المخصوص وعينه بقلبه في العموم جاز.

(و[على قياد قولهم) أي على متابعته (أن يبطلوا العدالة والرضا عند أحد) أراد بأحد العموم، لأنّ الإبطال في معنى النفي، /195و/ والأول "عن أحد" ووجه "عند" أنّ ذلك حقٌّ حاضر عنده، يبطل على زعم هؤلاء، (وجواز الشهادة) أي عند كلّ أحد، أي ثابتتان عند من ثبتتا عنده، أي فيه، وهو حال، وإنّما قال "عن" لكان أولى، فيتعلّق بـ"تعتبر"، وإنّما عمّ بأحد لوقوعه نكرة في سياق النفي، وهو الإبطال، ومعنى بطلان عدالته

---

1) في ي: «أول».

2) في ي، وك، وق: «محمدا».

3) سقط من ق قوله: «أنه رسول».

4) ما بين المعقوفين إضافة في ق.

5) ما بين المعقوفين إضافة في ك.

6) سقط من س، وق، وك، ود قوله: «أراد وكذا غيرهم من المنصوص عليهم .... منصوص عليهم في الحديث أو الإجماع».

7) في ي: «الإجماع».

8) ما بين المعقوفين إضافة من ك.

9) في ك: «الوارد».

10) في س، وق: «فيهما».

11) في ق، ود: «منصوص».

12) سقط من ك.

13) في ك: «فيعني».

14) سقط من ي.

15) في ي: «وجه عنه».

16) سقط من س، وق، وك، ود قوله: «أراد بأحد العموم لأن الإبطال في معنى النفي .... يبطل على زعم هؤلاء».

17) سقط من ق، وك.

18) في ك، وق: «ثبت».

19) في ي، وم، وع: «حال».

20) في ق، وك: «الكلام».

والرضى وجواز الشهادة، أنهم لا[1] يشرطون[2] العدالة، وكون الشاهد مرضيًا، ولا يعتبرون: [3]أتجوز الشهادة من الشاهد أم لا؟ من حيث الوفاء وعدمه، بل يجيزونها مطلقا؛ ويجوز عطف "جواز" على مصدر "يبطلوا"[4]، أي [معه][5]، أي بمعنى الإبطال وجواز الشهادة مطلقا.

والعدالة محافظة دينيّة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة؛ وذكر الشيخ حميس [رحمه الله][6] أنّ العدل من عرف بالأعمال الصالحة، [والموافقة في الديانة، أي عرف بالأعمال الصالحة][7] دون أعمال السوء، ويسمّى أيضا وليًا، ومن يظهر الصلاح ولم يعرف بسوء، ولا ريبة قبلت شهادته؛ وقيل: العدل هو المؤتمن على الأمانات، ولا يعرف مصرًّا على بعض الأحداث، المسارع إلى الخيرات، المجانب للشبهات، المأمون على ما تحمّل من الشهادات، فتولّى، فهذا عدل، وقيل: عدل وولي.

والثقة هو المأمون على ما حمّل من الشهادات، الصادق فيما حدّث به، الوافي بما عاهد به، المؤدّي للأمانة، المنصف من نفسه إذا عامل، المنقطع إلى الخيرات، المجتنب للشبهات، فهذا ثقة، وقيل ولي.

وقيل الولي: من يعرف منه ذلك، مع الموافقة في كلّ ما يستحقّ به الولاية، وقيل هذا عدل وثقة وولي.

وقال أبو سعيد [رحمه الله][8]: «الثقة من ظهرت منه الأمانة في دينه»، (إذ[9] **الناس** /195ظ/ **عندهم كلّهم**[10] سواء) على مقتضى قولهم من كون الفاسق مؤمنا، لا بدّ منه، وهم لا يقولون بذلك، بل يقولون كغيرهم باشتراط العدالة والرضا، وكأنّه قال: لزمهم إبطال اشتراط العدالة والرضا وجواز الشهادة بشرطها، بل أجازوها بلا شرط.

---

1) سقط من ق، ون.

2) في ن، وس: «يشترطون».

3) فراغ في ي، وم، وع، وس.

4) في ق، ون، ود: «في».

5) في ن: «فيبطلوا».

6) ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون، ومكانه فراغ في ي، وم، وع، وس، ود.

7) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

حميس بن سعيد بن علي الشقصي، من علماء عمان في نهاية القرن العاشر وبداية الحادي عشر الهجريين، له عمل في السياسة، وفي التأليف ترك موسوعة كبيرة في الفقه، وهي كتابه "مناهج الطالبين وبلاغ الراغبين" في عشرين جزءا وكتاب الإمامة العظمى. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 313.

8) سقط من ي قوله: «والموافقة في الديانة أي عرف بالأعمال الصالحة».

9) ما بين المعقوفين إضافة من ي

أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي، من علماء القرن الثالث الهجري بعمان، ترك آثارا وتأثيرا كبيرا في الحركة العلمية، من مؤلفاته: المختصر، الاستقامة، والجامع المفيد، وزيادات الأشراف. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 1209.

10) في ن، وق: «إذا».

11) في ن: «كلهم عندهم».

(فما فضل المؤمن المتقي على الجبّار الفاسق) إذ[1] سوّيت به الفاسق في عدم البراءة، وسوّيته بالفاسق في عدم الولاية؟

(وقد بيّن الله في محكم[2] كتابه فضل ما بينهم[3] فقال: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾[السجدة:18]، وقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[القلم:35-36]، وقال: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾[ص:28]، وأمثالها كثير، فجعلهم[4] المرجئة والحشويّة كلّهم سواء) قالوا[5]: لئن بُعثنا كما يقول محمّد لكونّ أفضل منهم كما في الدنيا، وإلاّ فمثلهم لا دونهم. وقال ابن عباس [رضي الله عنهما][6]: «نعطى في الآخرة خيرا ممّا يعطون». قرأت: أفنجعل إلخ».

(فلزمهم أن يجيزوا شهادة الزناة، لقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[النور:2]، لأنّ الزناة[8] عندهم مؤمنون مسلمون[9] لتوحيدهم[10]، (يتولّونهم ولا يلعنونهم) لفسقهم، (ولا يبرأون منهم.

ولو جاز أن يدخل الفاسق الجنّة[11] بعد ما وعد الله له النار وأوعدها له) تأكيد وإشارة إلى أنّ "وعد" يجوز استعماله في الشرّ، وأوعد لا يجوز إلاّ في الشرّ (لجاز أن يدخل المؤمن[12] المتّقي النار بعدما وعد الله لهُ الجنّة. لأنّ الإيمان موجب للجنّة، كما أنّ الكفر والفسق موجبان للنار) وخلف الوعيد إنّما يمكن ممّن تبدو له البدوات، والله عالم بكلّ شيء، بلا أوّل، لا يزداد علما ولا يظهر له شيء خفي عنه، إذ لا يخفى عنه شيء، فالخير من أوّل الأمر لأهله، والشرّ من أوّل[13] الأمر /196و/ لأهله[14].

---

1) في م، وق: «إذا».

2) سقط من ي.

3) في ن: «بينهما»، وفي الهامش: «نسخة بينهم».

4) في ي: «فجعلهم».

5) في ي، وق، ون: «قال».

6) ما بين المعطوفين إضافة من ي.

7) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18ص246.

8) في ي: «الزناة».

9) سقط من ي.

10) سقط من س، وق، ون.

11) سقط من ي، وم، وع، وق، ود، وس.

12) في س: «المؤمنين».

13) في ي: «من ل[كذا]».

14) سقط من ن قوله: «والشر من أول الأمر لأهله».

(وإلاّ بطلت الأضداد والخلاف) هو التغاير بلا تضادّ، فيثبت لكلّ من الضدّين أو[1] الخلافين كلّ[2] ما يثبت للآخر، (لأنّ كلّ ما يوجبه الضدّ، فلا بدّ أن يوجب[3] ضدُّه ضدّ ذلك الشيء الذي أوجبه ضدُّه).

ومثّل هذا بقوله: (فلمّا أوجب الكفر والفسق النار، أوجب الإيمان والتقوى الجنّة، كما أنّ الاستطاعة توجب الفعل)، فيه أنّه إن كانت بمعنى القدرة فلا وجوب، وكم شيء تقدر عليه ولا تفعله، وإن كانت القوّة المقارنة للفعل حال علاجه! فأيّ إيجاب مع المقارنة؛ والموجِب -بكسر الجيم- أبدا مقدّم على الموجَب بفتحها؛ كما أنّ الإيمان متقدّم على ما يوجبه الإيمان، وهو الجنّة؛ والكفر متقدّم على ما يوجبه الكفر، وهو النار؛ وكأنّه أراد أنّ الفعل لا بدّ له من الاستطاعة، لا يتصوّر بدونها، وهذا صحيح، لكن لا يناسب ما فيه الاحتجاج.

وكذا في قوله (وتوجب الزمانة الاضطرار) أي العجز، وإن أراد أنّه إذا قيل بوجود الفعل لزم أنّه قد وجدت الاستطاعة، وأنّه إذا قيل بوجود العجز، لزم أنّه قد وجدت[4] الزمانة، صحّ، لكن لا شاهد فيه، ولعلّه أراد أنّ الاستطاعة لا تجامع العجز، بل تجامع الفعل، والزمانة لا تجامع الفعل، بل تجامع العجز، فكذلك الكفر لا يجامع الجنّة، والإيمان لا يجامع النار، فيناسب المقام.

ويدلّ لهذا قوله (وكذلك الحياة والموت) لا يجتمعان. (والحرارة والبرودة لا يجتمعان) [أبدا][5]. فكما لا يجتمع ذان ولا ذانك، لا يجتمع الإيمان والنار، أو الإيمان والكفر، ولا الكفر والجنّة، أو الكفر والإيمان.

إلاّ أنّ في قوله: "فلمّا" أوجب الكفر والفسق النار"الخ قلنا، والأصل: ولمّا أوجب الإيمان والتقوى الجنّة، أوجب الكفر /196ظ/ والفسق النار؛ لأنّ الغرض الاستدلال بالمتّفق عليه، وهو إيجاب الإيمان والتقوى الجنّة، على المختلف فيه، وهو إيجاب الكفر والفسق النار؛ وقد يقال إنّه لا قلب، بل ذلك احتجاج بلا قلب، فالمراد أنّه إذا ثبت عندكم وعندنا أنّ الإيمان والتقوى يوجبان الجنّة، لزمكم أن الكفر والفسق يوجبان النار، لأنّهما متقابلان، وهب[7] أنّه قلب، فالقلب مقبول إن أفاد نكتة[8] وهي هنا هذا اللزوم.

(والولاية عندهم لمن رضوه لدنياهم) يحبّونه ويدعون له بالجنّة، ولو [كان][9] فاسقا، فلم يتولّوه لله، لأنّه حارب الله بفسقه، وفيه أنّهم تولّوه لتوحيده[10] وهو لله.

---

1) في ق، وك: «و».

2) سقط من ي.

3) في ي، وم، وق، ود، وع: «يجب».

4) سقط من ي قوله: «الاستطاعة وأنه إذا قيل بوجود العجز لزم أنه قد وجدت».

5) ما بين المعقوفين إضافة في ك.

6) سقط من ق.

7) في ق: «وهي».

8) في كل النسخ ما عدا ي: «نكتة».

9) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

10) في ي: «بتوحيده».

الجواب: إنهم أخطأوا، ولم يعلموا خطئهم، لأنه[1] أفسد توحيده بمحاربة الله، فإنه ليس في توحيده سوى أنّ الله هو المعبود ولم يعبده[2].

(وكذلك البراءة واللعنة عندهم لمن أسخطهم في دنياهم)، إذ نفوا البراءة في الله، والحبّ في الله، وهذا إلزام عليهم، كأنه قال: لا يبقى للبراءة عندهم لله محلّ، إلاّ أن يبرأوا ممّن[3] أسخطهم في دنياهم لغير الله، وذلك أنهم كما تقدّم لا يلعنون الفاسق، ولا يبرأون منه، إلاّ إن نصّ عليه، كما أنهم لا يوجبون الولاية إلاّ لمن نصّ عليه، أو يمنعونها إلاّ بشريطة.

(وليس للولاية والبراءة عندهم أصل ولا معنى، ولا يعرفون[4] غير ذلك) الذي ذكر عنهم، (فأكثر) مبتدأ مضاف إلى قوله (ذلك) أي ذلك الناقض، والمراد حسن الناقض (مما ينقض قولهم) عبّر عنه بقوله (من الكتاب والسنّة، ونعوذ بالله من الضلالة /197و/ بعد الهدى، ومن الحيرة بعد الفهم[5] والبصيرة، و[6]الحمد لله على ما أبصرنا وعلّمنا من دينه) وذلك[7] دعاء، أن يمنعنا الله عن الرجوع عن الحقّ بعد علمنا إياه، ويجوز أن يريد أنّ ديانتنا واضحة بأدلّتها، حتّى كأنّه[8] فهمها الخصم، وقبلها عقله وصحّت عنده، ثمّ رجع عنها عناداً[9]. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم.

---

1) في ن، وق: «لأنهم».

2) في س، وت: وق، ود: «يعبدوه».

3) في كل النسخ ما عدا غ: «من».

4) شطب في ي على قوله: «لا يعرفون».

5) سقط من غ.

6) سقط من ي، وم.

7) سقط من س، وق، وت، ود قوله: «والحمد لله على ما أبصرنا وعلمنا من دينه) وذلك».

8) في ي: «كأنهم».

9) في ن: «عنادهم»، وق: «عندهم».

(الأصل العاشر

في

الأسماء والأحكام

(اتفقت الأمّة على أحكام الله، و[أحكام][1] رسوله ﷺ، بالقرآن[2] وسنّته في الناس) المسلمين والمشركين والمنافقين، و"على أحكام" متعلّق بـ"اتفقت"، وفي نسخ: "على أنّ أحكام"، وعليها[3] فخبر "أنّ" محذوف يقدّر بعد قوله: "حين ابتلوا بعد النبيء ﷺ"، هكذا متبوعة للأسماء، (وأحكام المهاجرين والأنصار) وسائر الصحابة، وأحكام التابعين.

وذكر بعض قومنا أنّ ذكر المهاجرين والأنصار عبارة عن جمع[4] الصحابة وهو حسن[5].

(حين ابتلوا) بالأحكام بعد (النبيء ﷺ، فحكموا في أهل الأوثان) وفي كلّ مشرك، غير كتابيّ ولا مجوسيّ (بالقتل والسبأ والغنيمة) إلاّ قريشا لا يسبون[6] فيما شهر، والصحيح سبيهم، كما وقع على عهده ﷺ، (حتّى يؤمنوا بالله ورسوله وبما جاء به) وقوله (أنّه الحقّ من عند الله) بدل اشتمال، (وحكموا في المجوس بمثل ذلك، حتّى يؤمنوا أو يعطوا الجزية عن ذلّ وصغار، ولم يحل غير ذلك منهم،) وقوله (من ذبيحة ونكاح حرائر من نسائهم،) بيان لـ"غير"[7]، /197ظ/ وبالأولى[8] أن لا تنكح إماؤهم[9] أو تسرّى.

(وحكموا في أهل الكتاب) اليهود والنصارى، والصابئين (بالثلاثة) على الترتيب: الإيمان والجزية والقتل، على ما رتّبه بقوله ـرحمه اللهـ (أن يقاتلوا) ـبفتح التاء وقبلها ألفـ ولذلك[10] صحّت الغاية بعد[11]، والمصدر[12] بدل مطابق

---

1) ما بين المعقوفين إضافة في ن.

2) سقط من س، وق، ون، ود، وفي ع: «في القرآن».

3) في ن، وق: «وعلمها».

4) في م، وع: «جميع».

5) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «وذكر بعض قومنا أن ذكر المهاجرين والأنصار عبارة عن جمع الصحابة وهو حسن».

6) سقط من س قوله: «لا يسبون».

7) في س: «للغير».

8) في ق، ون: «والأولى».

9) في ع: «إماؤهم».

10) في س: «وكذلك».

11) في س، ون، ود: «صحت الغاية بقوله».

12) في ق: «صحت الغاية بقوله المصدر».

من الثلاثة، (حتى يؤمنوا، أو يعطوا[1] الجزية عن ذلٍّ) لي أنفسهم[2] (وصغار) هوانٌ عند[3] الناس[4]، (وهم صاغرون) أي أهل صغار، فهذه نكتة[5] التكرير، كما تقول: "زيد مكرم، وهو أهل للإكرام"[6]، وذلك تضمّن[7] ثلاثة:

الدعاء إلى الإيمان فيؤمنوا، فهذه واحدة، لهم مالنا وعليهم ما علينا.

أو يمتنعوا من الإيمان، فيدعون[8] إلى الجزية فيعطوها، وهذه ثانية.

أو يأبوا منها فيقتلوا، فهذه ثالثة.

(فتحلُّ) بإعطاء الجزية (منهم الجزية) إن أعطوها، (ونكاح الحرائر منهم) لا نكاح الإماء[9]، ولا تسرّيهن (وذبائحهم) ومنها ذبائح نسائهم، وإمائهم وعبيدهم[10]، وأطفالهم ولو لم يختتنوا، لأ ما قتلوا بلا ذبح، وقيل تحلُّ ذبائحهم ولو لم يعطوا الجزية.

(كما ذكرنا في صدر الكتاب) فيما صدر منه ومضى، ولو غير أوّله، فإنّ هذا صدر في الأصل الثامن، وقيل بجواز[11] نكاح حرائر أهل الكتاب، ولو لم يعطوا الجزية، كما هو ظاهر إطلاق القرآن، وكذا ذبائحهم[12].

([و][13]أمّا أهل الكبائر من أهل[14] الإقرار) بالله ورسوله وحقيقة[15] ما جاء به (فقيهم نزلت الحدود)، تقدم الظرف للاهتمام لا للحصر، لأنّ أهل الكتاب أيضا يجلدون ويرجمون ويقطعون ويعزّرون ويؤدّبون، كما وقع بعض ذلك على عهد رسول الله ﷺ كالرجم، وكذا المشركون /198و/ غير الكتابيّين إن كان لهم عهد، فحضروا في بلاد الإسلام، مثل المستجير تجري عليهم الحدود[16].

---

[1] في س: «حتى يعطوا يؤمنوا أو يعطوا».

[2] سقط من س، وق، وت، ود قوله: «في أنفسهم».

[3] في ع: «عن».

[4] سقط من س، وق، وت، ود قوله: «هوان عند الناس».

[5] في ي، وع: «نكتة».

[6] سقط من س، وق، وت، ود قوله: «فهذه نكتة التكرير كما تقول زيد مكرم وهو أهل للإكرام».

[7] في ق، وت: «يتضمن».

[8] في ي: «فيدعوا».

[9] في ن: «الإمام».

[10] في ي: «وعبيدهم وإمائهم».

[11] في ي: «وقد يجوز».

[12] سقط من س، وق، وت، ود قوله: «وقد يجوز نكاح حرائر أهل الكتاب ولو لم يعطوا الجزية كما هو ظاهر إطلاق القرآن وكذا ذبائحهم».

[13] ما بين المعقوفين إضافة في ن، وق، ود.

[14] سقط من ق.

[15] في ن، ود: «حقيقة».

[16] سقط من س، وت، ود قوله: وكذا المشركون غير الكتابيين إن كان لهم عهد فحضروا في بلاد الإسلام مثل المستجير تجري عليهم الحدود

(**في الزاني**[1]) غير المحصن بدل بعض، أي في زانيهم، أو في الزاني منهم، وكذا فيما بعد، (**والقاذف وشارب الخمر**) وأراد بالحدود الضرب، لقوله ـرحمه اللهـ (**والقطع**) عطفا على الحدود (**للسارق، والرجم للمحصن الزاني**)، والمراد بنزول الحدود ثبوتها من[2] رسول الله ﷺ، فلا يشكل أنّ الخمر لم ينزل الجلد لها في القرآن، لأنّه قد ثبت عنه ﷺ الجلد فيها، وحيا من الله في غير القرآن، أو[3] قياسا منه[4] ﷺ على حدّ القذف[5] النازل في القرآن، على جواز أنّه يجتهد ﷺ.

قال الله ـسبحانه[6] وتعالى[7]ـ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾الخ [النور:4]، فمن شرب قليلا أو كثيرا سكر، أو لم يسكر ولو نقطة، ولو في مائع حدّ ثمانين، لأنّ من شأنها الإسكار، والسكران من شأنه القذف، ولو لم يقذف؛ هذا ما شهر ونسب إلى عليٍّ، ولا حاجة إلى ذلك القياس لأنّه ﷺ قد جلد الشارب، وجلده الأئمّة بعده؛ وليس كلُّ شارب خمر يسكر، وليس كل سكران يقذف.

و[8]الجزية على قدر ما يرى الإمام على الصحيح؛ وبسطتها في كتب الفقه: كـ"مختصر القواعد والحاشية"، و"شرح التوحيد"[9]، عشرة دراهم، ويزاد على النصرانيّ درهمان لقوّته على الكسب، ولعلف الدوابّ للمسلمين، وللحمر[10] يصطلون في الشتاء إذا باتوا عندهم للحباية.

وقيل: الجزية خمسة عشر درهما؛ وقيل أربعة دراهم /198ظ/ على الغني، ودرهمان على المتوسّط، وواحد على الفقير والمفلس، وقيل لا جزية على المفلس، كما لا جزية على[11] المرأة والطفل والعبد والمجنون والراهب؛ وذلك في كلّ شهر.

والزاني [حرٌّ][12] يجلد مائة، والعبد والأمة خمسين، والمحصن ولو أمة أو عبدا يرجم، وقيل لا يرجم العبد والأمة[13]، بل يجلدان، ويجلدان في القذف أربعين، ومن أحصن وماتت زوجته، أو فارقها بائنا، أو لم يدخل بها يرجم[14] وقيل يجلد، ويجلد الزاني أو يرجم بأربعة شهود، شهادة متّحدة بوقت الزنى، ومكانه وعيوب الحشفة.

---

1) في ق: «فالزاني».
2) في ق: «عن».
3) في ي، وع، وم: «و».
4) في ق، ون: «عنه».
5) في ي: «القاذف».
6) سقط من ي قوله: «قال الله سبحانه».
7) سقط من س قوله: «وتعالى».
8) سقط من ق.
9) انظر: اطفيش، الذهب الخالص (مختصر القواعد والحاشية)، ص 71؛ شرح عقيدة التوحد، ص 413- 414؛ 427- 431.
10) في ق: وللحجر
11) سقط من د.
12) مابين المعقوفين إضافة من ق، ون
13) في ق:«ولا أمة».
14) في ي: «يرجع».

وقيل لا يرحم المشرك وهو باطل، ولا تحصن المشركة الموحِّد، ولا يحصن الزوج الفاسد، ولا حدَّ على مجنون أو طفل.

ويقول الواحد في شهادته: "أشهد بما عند هؤلاء الثلاثة"، فيخبر بالزنى فيوافقونها[1]، وإن لم يقل حلد وبرئ منه، ولو وافقوه بعد، وإن قال ذلك و لم يوافقوه، أو وافقه اثنان فقط حلد، وحلد الاثنان ثمانين.

والقطع على الأحد من الحرز لربع دينار، والحرز بيت أو دار، أو قفل أو حدار لا يتخطّاه الرجل إلاّ بالتسوُّر، أو نحو ذلك؛ وربع دينار هو ثلاثة دراهم، وقيل أربعة دراهم.

قال عمروس [رحمه الله][2]: «القطع في أربعة دراهم»[3]، وقيل خمسة [دراهم][4]، وقيل عشرة، وقولنا الذي نأخذ به ونعتمد عليه القطع في أربعة دراهم.

(وقتال الفئة الباغية حتّى تفيئ إلى أمر الله) ولا يحلُّ ماظم، ولا سبيهم، ولا يحرم[5] نكاح حرائرهم ولا إمائهم، ولا تسرّيهنّ، وطهر بلدهم وحلّت ذبائحهم.

«قال أنس بن مالك: «قلت: يا نبيء الله، لو أتيت عبد الله بن أبيّ[6]، فانطلق إليه النبيء ﷺ، فركب حمارا، وانطلق المسلمون /199و/ يمشون، وهي أرض سبخة، فلما أتاه النبيء ﷺ، قال: إليك عنّي، فوالله لقد آذاني نتن[7] حمارك، فقال رجل من الأنصار: والله لحمار رسول الله ﷺ أطيب ريحا[8] منك؛ فغضب لعبد الله رجل من قومه، وغضب لكلّ واحد منهما أصحابه، فكان بينهما حرب بالجريد والأيدي والنعال؛ فبلغنا أنّه نزل فيهم: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾الآية [الحجرات:9]».

وقال مجاهد: «نزلت في الأوس والخزرج، تقاتل حيّان من الأنصار بالعصيّ والنعال»[9].

ومثله عن سعيد بن جبير: «أنّ الأوس والخزرج كان بينهما على عهد رسول الله ﷺ قتال بالسعف والنعال ونحوها، فأنزل الله تعالى هذه الآية فيهم»، _قلت: لعلّ ذلك كلّه واقعة واحدة_ وقال قتادة: «نزلت في رجلين من الأنصار، كانت بينهما مدارأة في حقّ بينهما، فقال أحدهما لآخذن حقّي عنوة، لكثرة عشيرته، ودعاه الآخر إلى النبيء ﷺ، فأبى أن يتبعه، فلم يزل الأمر بينهما، حتّى تناول بعض بعضا بالأيدي والنعال والسيوف، فنزلت الآية»[10]

---

1)في ي: «فيوقوفها».

2)ما بين المعقوفين من ي.

3)سقط من ق قوله: «قال عمروس رحمه الله القطع في أربعة دراهم».

4)ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

5)في س: «يحل».

6)سقط من ع قوله: «من أبي».

7)في ي: «نتن».

8) سقط من ع

9) أبو يعلي،مسند ابي يعلي،ج 7ص 125،رقم 4083الطبري، جامع البيان، ج 26ص 129

10) ينظر الطبري،جامع البيان،ج 26ص 129

وقال الكلبي: «نزلت في حرب ضبة وخاطب، قتل ضبة خاطبا، فاقتتل الأوس والخزرج، حتى أتاهم النبي ﷺ فنزلت، فأمر الله النبي ﷺ[1] والمؤمنين أن يصلحوا بينهما».

وقال السدي: «كانت امرأة من الأنصار[2] يقال لها أم زيد تحت رجل من غير[3] الأنصار، فتخاصمت مع زوجها، أرادت أن تزور قومها فحبسها زوجها، وجعلها في علية[4]، لا يدخل عليها أحد من قومها، وبعث إلى أهلها فجاء قومها /199ظ/ فأنزلوها ليطلقوا لها، فخرج الرجل فاستغاث أهله، فجاء بنو عمه ليحولوا[5] بين المرأة وأهلها، فتدافعوا وتقاتلوا بالنعال، فنزلت الآية»[6].

ولا يخلوا الفئتان من المسلمين: إمَّا أن يقتتلا[7] على سبيل البغي جميعا، أو لا، فإن كان الأوَّل فالواجب أن يمشي بينهما بما يصلحهما، فإن دامتا قوتلتا.

وأمَّا الثاني وهو أن تكون إحداهما باغية على الأخرى، قوتلت الباغية، وإن كانت شبهة أزيلت الشبهة بالحجَّة، وإن لم تزل[8] ودامتا على القتال، وكلٌّ تقول: الحقُّ لي، قوتلتا.

ولا تطالب الفئتان بما جرى[9] بينهما من دم أو مال إذا تلف على تأويل، وفي ظلمهم تنفر عن[10] الصلح المأمور به بينهما، وعدم المطالبة به من العدل المأمور به، في قوله -تعالى-: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾[الحجرات:9].

ولا يرث العادل[11] مقتوله الباغي، وقيل هو وارث للباغي المقتول قياسا على القصاص.

وما استهلك البغاة من مال أو دم ثم تابوا لم يؤخذوا[12] به عندنا[13] وعند المالكيَّة، وقال أبو حنيفة: يضمنون، وللشافعيِّ قولان، ونقول: إنَّ الصحابة في حروبهم لم يتَّبعوا[14] مدبرا ولا جهزوا على جريح، ولا قتلوا أسيرا، ولا ضمَّنوا نفسا ولا مالا، وهم القدوة.

---

1)سقط من ق في قوله: «فنزلت فأمر الله النبي ﷺ».

2)في ق، ود: «من غير الأنصار»، والذي أثبتناه موافق لما في القرطبي.

3)سقط من ق.

4)في س، ود: «عليه».

5)في ي: «ليحولوا».

6)القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16ص315.

7)في ن، وق: «يقتلا».

8)في ع: «نزل».

9)في ي: «جراه».

10)في ق: «من»، وفي ن: «تنفر عن».

11)في ي: «القاتل».

12)في ب، وع، وق، ود: «يؤخذه»، وفي س: «يؤاخذه».

13)في ق: "لم يؤخذ عندنا"

14)في ق ون"لم يجزوهم ولم يتبعوا"

قال ابن عمر: «قال النبي ﷺ: «يا عبد الله، أتدري كيف حكم الله فيمن بغى[1] من هذه الأمّة؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: لا تجهز على جريحها، ولا يقتل أسيرها، ولا يطلب هاربها، ولا يقسم فيئها»[2].

وأمّا ما كان قائما، فإنّه يردُّ بعينه، وفي "الكشاف": تضمن الباغية إن لم تكن ذات منعة[3] لقلتها، وقال محمّد بن الحسين[4] تضمن أيضا الكثيرة التي لها شوكة، ولزم الضمان لما قبل التحيُّز والتجمع أو بعد وضع الحرب أوزارها مطلقا[5] إجماعا[6].

وإذا تغلّبوا /200و/ على بلد لم ينقض من أحكامهم إلاّ ما خالف القرآن والسنّة والإجماع، فلا تعاد الزكاة والحدُّ، قاله مطرف وابن الماجشون[7]، وأبطلها ابن القاسم[8]، والقولان في المذهب.

ولفظ عمروس [رحمه الله][9]: «ولا يهدر عن أحد من أهل الإقرار ما أصابه في محاربته، فإن طلبه الإمام فامتنع فهو باغ، لا يقارب ولا يترك حتّى يسلّم لحكم الله، ويقاتل على امتناعه، فما أصاب في امتناعه من الأنفس، وما دونها من الجراحات يهدر عنه، ولا يؤخذ به، لأنّه لا قصاص بينه وبين المسلمين، لا يقيدونه من أنفسهم فيما أصابهم منه، وكذلك لا يعطونه لأنّه إذا نزل قوم منزلة لا نعطيهم القصاص من أنفسنا، فيما أصبنا منهم، وكذلك لا نأخذهم[10] بما أصابوا، ولا يستقيم أن نستحلّ قوما، فنأخذ [11] منهم القصاص ولا نعطيهم مثل ذلك من أنفسنا.

(وقد بيّن الله أحكام هؤلاء كلّهم وأسماؤهم في القرآن) من فاسق وضالّ وكافر ومحرم، (و) بيّنها الله (في سنة رسول[12] الله [ﷺ][13] كما ذكرنا) يشير إلى أنّ ما قاله رسول الله ﷺ هو من الله وحيا أو اجتهادا منه ﷺ، فما أدّاه[14] إليه اجتهاده هو من الله ﷻ، لأنّ الله يجوز باخطأ لو أخطأ في اجتهاده.

---

1) في ق، ون: «بغي».

2) في ق، ون: «فقتلها»، ينظر تخريج الحديث فيما سبق، ص 197.

3) في ن، وق: «منعة».

4) في الكشاف هو: محمد بن الحسن، وهو من المعتزلة.

5) في ن، وق: «منعة».

6) ينظر هذا القول في: الزمخشري، الكشاف، ج6ص18.

7) ابن الماجشون عبد الملك بن عبد العزيز، (212هـ-ص827م) ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4 ص160.

8) ابن القاسم عبد الرحمن بن خالد (132 – 191هـ-ص750 – 806م). ينظر: المرجع نفسه، ج3 ص323.

9) ما بين المعقوفين من ي.

10) في م، ع، وس، وق، ون، ود: «نأخذ منهم».

11) فراغ في ي، وم، وع، وفي ق، ون: «فأخذوه»، وفي د: «فأخذهم».

12) سقط من ن، وفي س: «رسوله».

13) ما بين المعقوفين إضافة من ي.

14) في س: «أدى»

(**وقال النبيء ﷺ**: «**أمرت**[1] **أن أقاتل الناس حتَّى يقولوا لا إله إلاَّ الله**) وإنِّي رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»، فإنَّهم إذا[2] قالوا: لا إله إلاَّ الله تبعا لأمره، فقد آمنوا به ﷺ، فصار في العرف أن قول: /200ظ/ "لا[3] إله إلاَّ الله" عبارة عن الإيمان برسوله ﷺ [4] (**فإذا قالوها، فقد حقنوا منِّي**) منعوا منِّي (**دماءهم**) مضرَّتهم في أبدانهم، من قتل وما دونه، (**وأموالهم وسبي ذراريهم إلاَّ بحقِّها**) أي بحقِّ الأموال والدماء، أي موجبها، فإنَّ الحقَّ موجب للحكم به، (**قالوا**:) قال بعض الصحابة، ورضي قوله باقي الصحابة الحاضرين[5]، وأحبُّوه (**وما حقُّها**) أي حقُّ الأموال والدماء (**يا رسول الله؟ قال**:) مُمَثِّلاً لا[6] حاصرا (**زنى بعد إحصان، و**[7]**كفر**) شرك (**بعد إيمان**) توحيد (**و**[8]**قتل النفس التي حرَّم الله**»[9]،) وقتل الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا، والإرجاف والطعن في الدين، ومثال[10] موجب المال أن يمتنع من حقٍّ من حقوق الله، أو حقوق المخلوق، فيؤخذ من ماله، أو يباع ماله، فيؤخذ من ثمنه، كأخذ دية مقتوله أو أرش ضرب، أو قيمة مال أفسده[11]؛ ومحلُّ الشاهد قوله: "فإذا قالوها" إلى قوله: "بحقِّها"، فإنَّ هذا في أهل التوحيد.

(**وقال جابر بن زيد**) ـرحمه اللهـ («أزيد رابعة[12] **بكتاب الله**) وهو البغي، كما قال الله ﷻ: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ**﴾[الحجرات:9])؛ حفظ أبو مرداس [رحمه الله][13] هؤلاء الأربع[14]، وأخبره الإمام عبد

---

1) سقط من ق.

2) في ق، ون: « ويوتوا الزكاة فإذا».

3) في ع: «إلاَّ».

4) سقط من س، وق، ون، ود قوله: « فإنهم إذا قالوا لا إله إلاَّ الله تبعا لأمره فقد آمنوا به ﷺ فصار في العرف أن قول لا إله إلاَّ الله عبارة عن الإيمان برسوله ﷺ».

5) سقط من ق، ون.

6) سقط من ق.

7) في ن: «أو».

8) في ن: «أو».

9) ينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، ج1ص25- 26.

10) في ن: «ومثل».

11) سقط من س، وق، ون، ود قوله: «كأخذ دية مقتوله وأرش ضرب أو قيمة مال أفسده».

12) في س: «أربعة».

13) مابين المعقوفين من ي

14) في ق ،ون:"الأربعة"

الوهاب _رحمه الله_ بأنَّ الدماء تحلُّ بسبعين وجها، فقال: من أين، من أين[1]؟ وقد جمعت ما يقرب من السبعين[2] في ورقة، وضاعت عنِّي، فإن شاء الله أثبتها وأتمُّ السبعين بفضله وكرمه.

(**فحكم بذلك**[3] **المهاجرون والأنصار حتَّى ابتلوا**[4]) بالقتال (**يوم الدار**) يوم قتل عثمان في داره، فإنَّه وقع بعض قتال، (**ويوم الجمل**) جمل عائشة [رضي الله عنها][5]، ركبت عليه /201و/ تقوم بدم عثمان، (**ويوم صفّين**) موضع وقع فيه قتال بين علي وأهل الشام، استشهد فيه عمَّار [ﷺ][6] من جهة عليٍّ؛ قال[7] أبو ستة [رحمه الله][8]: «يوم الجمل يوم قتل طلحة والزبير»اهـ[9].

قلت: وأزيد رابعا، وهو يوم النهروان، فإنَّ فيه قتالا استشهد فيه جماعة من المسلمين، قتلهم عليٌّ ومن معه، وبعد ذلك امتازت الصفريَّة بتحليل الدماء بالذنب، فخرج عنهم أصحابنا لذلك وبرؤوا منهم، وربَّما نطق بذلك بعض الصفريَّة في ذلك القتال، وما شعر به أصحابنا [رحمهم الله][10]، وما قاتلوا معه بذلك.

(**قتلوا البغاة**) كلٌّ يدَّعي أنَّه مبغيٌّ عليه وخصمه[11] باغ، (**ولم يسبوا**) محقُّوهم ولا مبطلوهم (**ذريَّة**) من مقابليهم، (**ولم يغنموا**)، وقوله (**لهم**) حال من قوله (**مالا**)، أو اللام بمعنى "من"، فتعلَّق بـــ"يغنم"، (**ولم يمنعوا ميراثا**) ولا نكاحا، ولا ذبائح ولا حقًّا من حقوق التوحيد العامَّة، (**ولم يستحلُّوا منهم حرمة**) كدفن مع المشركين، وأخذ جزية، ومنع من جزية، وتنجيس بلل، واستعباد، ونكاح نسائهم وغير ذلك، ممَّا يخالف حكم التوحيد.

(**ولم يقطعوا لهم**) أي عنهم (**طريقا**) أو "لهم"[12] حال من "طريق"، فتكون اللام على ظاهرها، (**ولم يسمُّوهم مشركين، بل**[13] **فعلوا ما أمر الله**) ﷻ (به، **إذ يقول: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾الآية [الأحزاب:60]، ﴿أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً سُنَّةَ اللَّهِ فِي الذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ﴾[الأحزاب:61- 62]، يعني إن لم**

---

1) لم يتكرر في ق، وفي هامش ن: «قوله من أين في المؤلف من أين مرتين»؛ وينظر هذا الأثر في: الجيطالي، قواعد الإسلام، ج1ص269،والبغطوري،سير أهل نفوسة،ص33،نقلا عن قواعد الإسلام، ج1ص269،هامش رقم،5؛ والمصعبي،حاشية،ص250.

2)في س: «الله».

3)في ع: «ذلك».

4)سقط من ق.

5)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

6)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

7)في ن: «وقال».

8)ما بين المعقوفين من ي.

9)في ي: «هـــ»، وينظر قول أبي ستة في: المصعبي، حاشية على رسالة أصول الدين، ص250.

10)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

11)في ن: «وخصمه».

12)سقط من ن قوله: «أولهم».

13) محله فراغ في ق،وفي ن:و"ولكن"وعلى الهامش:"قوله ولكن فعلوا في نسخة بل فعلوا".

ينتهوا عن إظهار نفاقهم قتلوا عليه، ولم يزد الله على[1] قتالهم شيئا[2] غير ذلك، ولم يستحل منهم إلاَّ القتل والبراءة واللعنة لهم، ولو كانوا مشركين كما قالت الصفريَّة[3]) والأزارقة والنجديَّة[4] (لأحلَّ منهم[5] السبأ والغنيمة كما قالوا) أي الخوارج /201ظ/ المذكورون[6].

(وزعموا أنَّ كلَّ من أصاب ذنبا) أو من أصاب كبيرة، (فهو مشرك، يحلُّ سبأه وغنيمة ماله، فنقضوا ما اجتمعت عليه الأمَّة، وما نطق به القرآن، وما حكم به النبيء ﷺ والمؤمنون) ممَّا يتضمَّن أنَّ الأسماء[7] تابعة للأحكام.

والناقض قسمان:

الأول[8]: الخوارج الصفريَّة والنجديَّة والأزارقة، إذ حكموا بشرك فاعل الذنب، أو فاعل الكبيرة، لقوله_تعالى_: ﴿وَإِنَ اَطَعْتُمُوهُمُ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[الأنعام:121]، قالوا: أطعتموهم في أكلها، قلنا: بل في استحلالها؛ ولأنَّ بعض عمال الصدِّيق أخذ أموال أهل عمان بعد إيمانهم لما خالفوه[9]، قلنا: أنكر عليه الصدِّيق [رضي الله عنه][10]، وعالجه الموت، وردَّها إليهم عمر [رضي الله عنه][11]، وقال: لو علمت أنَّك فعلت ذلك ديانة، لقطعتك أعضاء[12].

وأجازوا مناكحة أهل التوحيد المقارفين[13] للصغائر والكبائر وموارثتهم.

والثاني[14]: عيسى بن عمير، وأحمد بن الحسين وأتباعهم، إذ زعموا أنَّ[15] أهل الكتاب[16] منافقون لا مشركون، بعد ما استحلُّوا منهم ما استحلُّوا من المشركين، وحرَّموا ما حرَّموا من المشركين، والتوحيد عند عيسى بن عمير

---

1)سقط من ي.

2)سقط من س، وق، ون، ود.

3)في ي: «المعتزلة» والذي أثبتناه هو الصحيح ويوافق لما في المتن المحقق؛ ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص158.

4)سقط من ن قوله: «والأزارقة والنجدية».

5)في ي: «معهم» وهو ما يوافق المتن المحقق، ينظر: تبغورين، أصول الدين، ص158، وقد سقط من س، وق، ود قوله: «إلاَّ القتل والبراءة ... لأحل معهم».

6)سقط من س، وق، ون، ود.

7)في ن، وق: «الإسلام».

8)سقط من س، وق، ون، ود قوله: «قسمان الأول».

9)في ي: «خالفوا».

10)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

11)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

12)سقط من س، وق، ون، ود قوله: «لقوله تعالى: «وإن أطعتموهم إنكم لمشركون» .....أنك فعلت ذلك ديانة لقطعتك أعضاء».

13)في ن: «المفارقين».

12)سقط من س، وق، ون، ود قوله:«الثاني».

15)سقط من ق.

16)في ن: الكبائر.

وأحمد بن الحسين هو قول: "لا إله إلاّ الله" فقط، لأنّ هذا هو الإفراد لله لغة، وأمّا قولنا[1]: "محمّد رسول الله"، فإخبار برسالته ﷺ، لا[2] إفراد لله ﷻ، ونافقوا بذلك، ولم يشركوا للتأويل، ولأنّهم أقرُّوا برسالته ﷺ.

الجواب: أنّ الحديث جاء بأنّ التوحيد شرعا هو الإيمان بالله ورسوله، وأنّ من لم يؤمن برسوله مشرك، **كمن لم يؤمن بالله فثبت، أنّ أهل الكتاب مشركون، و[أنّ][3] عيسى بن عمير وأتباعه المسمُّون[4] العميريَّة، وأحمد بن** /202و/ الحسين وأتباعه المسمُّون[5] الحسينيَّة سمُّوا اليهود والنصارى والصابين منافقين.

و[6]قيل وسمُّوا المتأوِّلين مشركين، فأجازوا السبي فيهم، وأحلُّوا منهم النكاح، وهم عندهم مشركون.

قلت: لا يثبت عن أحمد بن الحسين وعيسى بن عمير أنّهم أجازوا السبي في أهل الكبائر، ولا أنّهم قالوا: "هم مشركون"، إنّما ذلك قول الصفريَّة والأزارقة والنجديَّة؛ إذ قالوا: إنّ الطاعة توحيد، فمن تركها أشرك، أعني العبادة الواجبة، وإنّ الإيمان كلّه توحيد، والكفر كلّه[7] شرك.

وعبارة بعض: «إنّهم زعموا أنّ معصية الله كلّها شرك، وطاعته كلّها توحيد، وإنّ منهم من جعل المعصية كلّها كفرا وفسقا[8] إن كانت لا يدرى ما هي، أو كانت صغيرة، والكبيرة كلّها شركا[9]».

ومعنى قولهم: "الطاعة كلُّها توحيد"، أنّ العبادة الواجبة توحيد، وأمّا غير الواجبة، فلا قائل بأنّها يلزم[10] من تركها الإشراك؛ أو أريد أنّ العبادة مطلقا توحيد، إلاّ أنّ منها ما تركه شرك، أو فسق، ومنها ما تركه غير معصية، كما أنّك إذا قلت: لا إله إلا الله، فقد وحَّدت الله، وإن لم تقله فإنّك موحِّد أيضا، لأنّك قد قلته من قبل ولم تنقضه[11].

(فمرَّة يقولون من خالفهم بمنزلة[12] أهل الأوثان) فيقتلون كما يقتل أهل الأوثان، ولا تقبل منهم الجزية كما لا تقبل الجزية[13] من أهل الأوثان.

---

1)في ق، ون: «قول».

2)سقط من ق.

3)ما بين المعقوفين إضافة من ع.

4)في ن، وق: «المسلمون».

5)سقط من ق قوله: «العمرية وأحمد بن الحسين وأتباعه المسمون»، وفي ن: «المسلمون».

6)سقط من ق، ون، وم، وع.

7)سقط من ع.

8)في ق: «لأنها كفرا وفسق»، وفي ن: «وفسق».

9)في ن، وق: «شرك».

10)في ق: «لأنها إذ يلزم»، وفي ن، وس: «فلا قائل بأنها توحيد إذ يلزم»، وفي د: «بأنهم إذ يلزم».

11)في ن: «تنقض».

12)في ن: «منزلة».

13)سقط من ي.

(ومرّة يتولونهم بمنزلة أهل الكتاب) في النكاح منهم، وحلّ الذبائح، إلاّ أنّ الكتابيّ لا يتزوّج منهم، و[1] الإبقاء بلا قتل كما يفعلون الكتابيّ بلا قتل، لكن يفعلون الكتابيّ بلا قتل /202ظ/ بشرط الجزية.

(ومرّة يتولونهم بمنزلة[2] المنافقين المقرّين بتوحيد الله) في النكاح إليهم، والنكاح منهم، والذبائح والتوارث[3]، والمدافنة ودخول المساجد، ومن ذلك قوله: (وإياكحوهم) أي منهم وإليهم، (ويوارثوهم، وقد جاء عن النبيء ﷺ: «كلّ مال يورث فغنيمته حرام) ترث الموحّد فلا تغنم ماله، (وكلّ مال يغنم فحرام موالته»[4]) إرثه، تغنم من المشرك فلا ترثه، فأجاز هؤلاء غنيمة ما يورث، وميراث ما يغنم، وهم الخوارج الصفريّة[5] والنجديّة والأزارقة والبيهسيّة[6].

(وقال: «لا يتوارث أهل ملّتين»[7]) [وقال: («لا يرث الكافر المؤمن، ولا يرث المؤمن الكافر»][8]) لا يرث الموحّد المشرك على الصحيح، ولا المشرك الموحّد إجماعا، ولا ترث ملّة من المشركين ملّة أخرى منهم، وقيل أهل الشرك كلّهم ملّة واحدة يتوارثون، وقيل أهل الكتاب كلّهم ملّة واحدة وغيرهم ملّة.

(ولا يجتمع حكمان في ملّة واحدة) وقد سنّوا الغضاة أو[9] أصحاب الكبيرة مشركين، وخالفوا بالحكم إذ أجازوا النكاح منهم وذبائحهم، والنكاح إليهم والتوارث، ونحو ذلك فلم يتبعوا الأسماء الأحكام، والحكمان المذكوران حكم أهل الشرك في الغنيمة والقتل، وحكم أهل التوحيد في المناكحة والميراث، والمساجد والمدافنة، والذبائح.

والمذهب أنّ الطاعة كلّها إيمان، ومنها توحيد وغير توحيد، والمعصية منها صغيرة ومنها كبيرة غير شرك، ومنها كبيرة شرك.

والخوارج المذكورون فرق: منهم من يقول: فاعل الذنب مطلقا مشرك، ومنهم /203و/ من يقول: فاعل الصغيرة منافق، وفاعل الكبيرة مشرك، ومنهم من يقول: من لم يهاجر إليهم مشرك، على أيّ حال كان، ولو صوّب رأيهم، ومن هاجر إليهم وصوّب رأيهم مؤمن مسلم، ولو زنى وشرب الخمر.

والمراد في كلام المصنّف [رحمه الله][10] قول القائلين منهم إنّ فاعل الذنب ولو صغيرة مشرك ولو صوّب رأيهم، وهاجر إليهم؛ ويبعد أن يريد المصنّف بالذنب الشرك، لإطلاقه مع وجود القول منهم بأنّ فاعل الذنب ولو صغير

---

1) في ق، ون، وه: «منزلة».

2) في ي، وع: «الميراث»، وفي ق: «التوارث».

3) سقط من ن.

4) لم نقف على من رواه فيما اطلعنا عليه.

5) في ق، ون: «والصفريّة».

6) البيهسية: فرقة صنفها الشهرستاني ضمن فرق الخوارج، نسبة إلى أبي بيهس الهيصم بن جابر، وكان لهم آراء في الإيمان وأضداد. ينظر: الشهرستاني، الملل، 137 - 139.

7) الترمذي، الجامع الصحيح، ج4ص424، رقم 2113؛ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، ج6ص218.

8) ما بين المعقوفين إضافة من ن و هو موافق لما في المتن.ينظر:البوغربن،أصول الدين،ص 158.وينظر تخريج الحديث فيما سبق ص 196.

9) في ق: "و".

10) ما بين المعقوفين من ي.

مشرك؛ وأبعد من ذلك حمل كلامه على أنّ المراد بالذنب ذنب خاصّ هو ترك المهاجرة إلى معسكرهم؛ ولا يدلّ قوله: "فمرّة يقولون" الخ على إرادة هذا الذنب الخاص.

(**ولزمهم أن يشركوا**) ـ بنصب الراء ـ أي يسبوا إلى الشرك، واختار المضارع للاستمرار، ولأنّ التشريك[1] أمر لازم لمذهبهم، لا أمر أسّسوه وجزموا به ومضى، (**أنبياء الله وأهل صفوته، من رسله**) تخصيص بعد تعميم للمرّة (**ويجعلوا**) بالبناء للمفعول، والواو للأنبياء، والجاعل هؤلاء الخوارج، أو بالبناء للفاعل، فالواو للخوارج، والمفعول الأوّل[2] محذوف، أي ويجعلوهم[3] وإياهم للأنبياء، (**محاربين لله**[4]، **خالفين ربّهم في دينهم**[5]، **فوصفوا الله بالجور والعبث**) إذ[6] (**أرسل**) هو أي الله (**إلى الناس**) وقوله (**الجائرين**) مفعول به لـ"أرسل"، (**والكافرين، وجعلهم حجّة يقطع بهم**[7] **عذرهم**) أي عذر الناس، (**زعموا**) التزاما من مذهبهم أنّ الأنبياء أشركوا، وأنّ الله أرسل الجائرين حجّة، لا تصريحا.

(**فهذا**) أي ما ذكر من جعل الجائرين حجّة (**من صفات الجائر**، / **203ظ**/ **والعابث في تدبيره وحكمه**).

وفيه أنّ ذنوب الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ليست مثل ذنوبنا، وكلام الصفريّة وغيرهم من الخوارج في ذنوبنا، فإنّ ذنوب الأنبياء مثل ترك الأفضل إلى الفاضل، ومثل الالتفات كما تجوز فيه السهو والنسيان، بقول ﷺ: «نسيتم حتّى أنسى، ولا يسهو[8] الموحى إلى نبيه».

(**ونقضوا قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**[9] [الشورى: 11]) فإنه سبوه إلى الجور والعبث فقد شبّهوه بخلقه، (**وقد أجمعوا**) أي الخوارج وسائر الأمّة (**أنّ الأنبياء ـ عليهم السلام ـ**) ولا حاجة إلى تأويل الأنبياء بالصنم، مع قوله: "من أصاب منهم" ثمّ التبعيضيّة (**أصاب من أصاب منهم ذنوبا صغارا ليست بكبائر، بسهو**[10] **أو غفلة**) أو نسيان، (**منهم**) نعت لـ"غفلة"[11]، و"يقدّر مثله لـ"سهو"، وإن كان العطف بالواو فهو نعت لهما، (**ذلك**)

---

1) في م، وع، ومس: «التشرك»، وفي ي: «الشرك».
2) في ي: «الأوّ».
3) في س: «ويجعلوهم».
4) في ي: «الله».
5) سقط من ي قوله: «في دينهم».
6) في ي، وم، «د»، وت: «إذا».
7) في ق، ود: «بها».
8) في ي، وت: «عليهم الصلاة والسلام».
9) في ت: "ينسبون".
10) في ت: "سهو".
11) في س: "للغفلة".
12) في ت: "أو".

المذكور من إصابة بعض الأنبياء الذنب، (عند المسلمين) أي ثابت عند المسلمين، والمراد أصحابنا [رحمهم الله][1]، و[2]عند الموحّدين كلّهم حتّى الخوارج، ولا سيّما عند غير أصحابنا، فإنّهم قليلو[3] الخوطة في حقّ الأنبياء، أو لا[4]سيّما المشركين[5]، فإنّهم أقلّ خوطة، والجملة بين[6] قوله: "أصاب من أصاب" إلى "منهم"، وقوله[7] (ولم يجسروا) أي الأنبياء (عليها) أي على الذنوب (عمدا) على أنّها ذنب، بل إمّا بلا عمد، أو بعمد على أنّها غير ذنب عندهم، يعدّ في حقّهم ذنبا ما لا يعدّ في حقّ غيرهم، لفضل مرتبتهم، حتّى أنّهم لو أكلوا، أو ناموا كثيرا لعدّ ذنبا.

(وقال الله في آدم عليه السلام: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾[طه:115]).

/204و/ وقد قال:﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾[طه:121].

وقال: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[الفتح:1-2].

(يعني) عزما[8] (على المعصية) بل تأويلا، وقال الشيخ هود[9] -رحمه الله-: «صبرا»[10]، وقيل: تصلّبا، لأنّه لم يجرّب الأمور، وبعد ذلك كان حلمه راجحا على أحلام بنيه إلى يوم القيامة،كما جاء الحديث بذلك.

(وقد ذكر الله اعتراف الأنبياء والرسل بالذنوب بعد النبوّة والرسالة) متعلّق بـ"الذنوب"، أي[11] بالعصيان[12] بعد الذنوب، أو بـ"اعتراف"، أي اعتراف بعد النبوة[13] بالذنوب الواقعة بعدها أو قبلها.

والمذهب أنّ الأنبياء لا تعصي بصغائرنا قبل النبوة ولا بعدها، [وقيل يفعلون صغائرنا[14] مثلنا قبلها، وقيل: وبعدها][15].

(في غير موضع) متعلّق بـ"ذكر"، أي ذكر في غير موضع واحد بل في مواضع، (من كتابه مجمع عليه) -بفتح

---

1)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2)في ق، ون، وس، ود: «أو».

3)في ق، ون: «قليل».

4)سقط من س، وفي ق، ون: «أو لا».

5)في ي، وم، وع، وس: «المشركون».

6)في ي، وم، وس، وع: «والجملتين»، وبهت العبارة هنا غامضة.

7)سقط من ق: «أصاب من أصاب إلى منهم وقوله».

8)في ن، وق: «عزوما».

9) هود بن محكم الهواري، من علماء القرن الثالث الهجري العاشر الميلادي، اشتهر بتفسيره القرآن الكريم، الذي حققه الشيخ الشريفي بلحاج بن عدون. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ترجمة رقم 961.

10)هود بن محكم، تفسير القرآن ج3ص55.

11)في ن، وق: «أو».

12) في ي :"بالمعصية".

13) في ي:"بالنبوة".

14) في ن ،ق،ود:"صغائر".

15)ما بين المعقوفين إضافة في ق،ون،ود.

الميم الثانية وضمّ الأولى- وهو نعت لموضع، أي بل في مواضع مجمع عليها، قال الله -تعالى- عن نوح [عليه السلام][1]: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ الخ [نوح:28].

وقال: ﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[الأعراف:23].

(وقد فرض الله التوبة على عباده المسلمين مع إسلامهم) [بقوله: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾[النور:31]][2]، والتوبة فرع الذنب، ولو كان مطلق الذنب يوجب الشرك، لم يجتمع أمرهم بالتوبة التي هي فرع الذنب، مع إطلاق اسم المؤمنين عليهم.

ولا يخلوا مؤمن عن تفريط، وأمر التوبة متأكّد، حتى أنه يجب على من أسلم من شرك الندم على ما أذنب في شركه، والعزم على عدم العود إليه[3]، مع أنه مغفور له.

(وقال: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[النساء:31]) صغائركم.

/204ظ/ (وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[النساء:48و 116]) أي لا يغفر الإشراك به له، أي لمن يشاء، وهو من كتبه شقيًّا، فإنه يبقى على شركه فلا يتوب، فلا يغفر له، وحذف[4] "له" لدلالة "لمن يشاء" عليه للتنازع، وإن شئت فقدّر الظاهر بلا تنازع، بل مجرّد الحذف من الأوائل لدلالة الأواخر، أي لا يغفر لمن يشاء أن يشرك به[5]، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[6] الإشراك، وهو الكبائر التي ليست بشرك، والصغائر ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ وهو من قضى له بالسعادة فيتوب[7].

قال جابر بن زيد [رحمه الله][8]: «يغفر ما دون ذلك، هو الصغائر فقط»، لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية [النساء:31]، وقال[9]: «قد أخبرنا الله عمّن يشاء أن يغفر له، وهو من تاب»[10].

ويجوز أن يكون المعنى: لا شيء من الإشراك يغفر بلا توبة، ولو كان دقيقًا لا يشعر[11] له، فيجب أن يقال: "اللهمّ إنّي أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك مما لا[12] أعلم".

---

1)ما بين المعقوفين إضافة من ي.

2)ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون، ود.

3)في ق، ون: «على عدمه إليه».

4)في ي: «فحذف»، وفي ن، وق: «فيحذف».

5)سقط في س.

6)يلاحظ تكرير الآية على أنها من المتن في ي، ولم تكن من المتن في م، وع، وس.

7)في ي: «ثم تاب».

8)ما بين المعقوفين من ي.

9)سقط من س،وق،ون،ود،قوله: "يغفر ما دون ذلك هو الصغائر فقط لقوله تعالى إن إجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية وقال"

10)في ن و ق: "يتبه".

11)سقط من ن.

وأمّا الكبائر فمنها ما يغفر بلا توبة، مثل أن يعمل كبيرة وينساها، ويصلح أحواله، ويموت قبل أن يقول: "يا ربّ اغفر لي ما علمت، وما لم أعلم"، أو قبل أن يقول: "أنت ممّا علمت وما لم أعلم"، وتكون عليه حقوق للعباد، أو لله غفل عنها ونسيها، فتؤدّى من حسناته ويدخل الجنّة بباقيها.

ويجوز أن نفسّر[1]: "ما دون ذلك" بالصغائر، وتبقى الكبائر كما مرّ عن جابر[2]، ويدلّ لذلك قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾[النساء: 31]، فلا تغفر إلّا بالتوبة، ومن شاء الله لم يغفر له الصغائر، بأن لا يوفّقه إلى اجتناب الكبائر، [وممّا يكفّر الكبائر التي لم يعقد الإصرار عليها][3].

(فسمّى) ذنوبنا [أي][4] (ذنوبا دون الشرك)، فمن أين للخوارج أن يقولوا كلّ ذنب شرك؟ /205و/ (وكبائر دون الشرك)، فمن أين لهم أن يقولوا كلّ كبيرة شرك؟ (وسيئات دون الكبائر)، فمن أين لهم، أو لغيرهم[5] أن يقول: كلّ معصية كبيرة، ولا يثبت الصغيرة وقد أثبتها الله ورسوله؟

(ونقضت[7] الصفريّة) والأزارقة والنجدية والبيهسيّة (جميع ما ذكرنا، وما لم نذكره، ممّا نطق به القرآن، وجاءت به السنّة وجرت به، وحكم به[8] السلف الصالح من المهاجرين والأنصار) وسائر الصحابة، لكن مرّ أنّ قولهم: "المهاجرين والأنصار" عبارة عن كلّ الصحابة"، (الذين شاهدوا[10] نزول القرآن) ما[11] دلّ على أنّ الذنب صغير أو كبير، والكبير إمّا شرك أو غير شرك، لا كلّ ذنب شرك، ولا كلّ كبيرة شرك، ولا كلّ معصية كبيرة[12].

(فنحن نحن) معشر الإباضيّة الوهبيّة وسائر الأمّة (على الأصل المجتمع عليه أوّلا) من تفصيل الذنوب.

(والحمد لله على هداه) إيّانا معشر الإباضيّة الوهبيّة (وتوفيقه و[13]منّه وتحقيقه) [و][14] جعله إيّانا على الحقّ ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم.

---

[1] في ن و ق: "نفسر".

[2] سقط من س و ق و ن وقوله: "كما مر عن جابر".

[3] ما بين المعقوفين إضافة في ق، ون.

[4] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

[5] سقط من ق قوله: «أو لغيرهم».

[6] في ق، ون: «يقولوا».

[7] في ق: «نقصت».

[8] سقط من ق قوله: «وحكم به».

[9] سقط من س، وق، ون، ود قوله: «لكن مر أن قولهم المهاجرين والأنصار عبارة عن كل الصحابة».

[10] في ن، وق: «شهدوا».

[11] في ن، وق: «مما».

[12] في ن: "بكبيرة".

[13] سقط من ق.

[14] ما بين المعقوفين إضافة في ن.

قال أبو عمّار ـ رحمه الله ـ: «نسأل الصفريّة عن الشرك في اللغة، فإن قالوا: مساواة غير الله بالله، والشيء بغيره، كما أنّ التوحيد إفراد الله من غيره، وإفراد الشيء من غيره، بطل أن يكون فعل الكبيرة أو الصغيرة شركا، لأنّ أهلها لم يساووا الله بغيره، وإنّما فعلوها تشهّيا مع تحريمهم لها.

وإن قالوا: المعصية شرك لأنها طاعة إبليس لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ﴾الآية[الأنعام:121]، قلنا: أشركوا باستحلالها، لا بأكلها، والمعنى: وإن أطعتموهم في استحلالها، قالوا للشيء ب /205ظ/ والميتين: تأكلون ما قتلتم[1]، ولا تأكلون ما قتل الله، فأنزلت: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ الخ [الأنعام:121].

ويلزمهم إذ قالوا: إنّ من عصى الله في شيء فقد عبد إبليس، أن يكون آدم مشركا، إذ أطاع إبليس[2] بالأكل من الشجرة.

وقال الله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ﴾[التوبة:43]، والعفو عن ذنب.

وقال في يونس: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[الأنبياء:87]. وفي موسى: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:143].

وإن قالوا: لِمَ جعلتم الطاعة كلّها إيمانا، ولم تجعلوا المعصية كلّها شركا أو كفرا؟ قلنا: لأنّ[3] الإيمان إيمان للثواب عليه، ولكلّ طاعة ثواب، وليس لكلّ معصية عقاب، فلا يكون[4] كلّها كفرا، بل منها صغائر.

وقد أجمعوا أنّ كلّ كبيرة معصية، ولم يجمعوا أنّ كلّ معصية كبيرة، وقد قال الله ﷻ:

﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾[الكهف:49].

﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ﴾[القمر:53].

﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ﴾الآية[النساء:31].

فكلّ ما تركت[5] الواحدة به صغير، غير كبير، وغير كثير.

وإن قالوا: قال الله ﷻ: إنّه من عصى الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا بعيدا[6]، فكلّ معصية كبيرة.

---

1)في ف، ون: «أو».

2)تكرر قوله «ما قتلتم» في ي.

3)في ع: «إن».

4)في ن، ق: «أوليس».

5)في النسخ: «إن تبت» وهو غير صحيح، وهذه في غير موسى عليه السلام وهي في سورة الأحقاف:15.

6)في ي: «إن».

7)في س: «تكون».

8)في س، ق: «يجعلوا».

9)في ف، ون: «ترك».

10)ربما قصد قوله تعالى: «ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالا بعيدا» [النساء: 136].

قلنا: لا، فإنه ـ تعالى ـ ذكر الصغيرة بقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: 31].

قلت: أفسدت الأعراب سنة ثمان وخمسين وتسعمائة، وأغارت وقطعت الطرق، وأخذوا أموالا وأفسدوا الرعيّة في إفريقية، وهم أولاد سعيد[1]، وسئل بعض فقهاء المالكيّة في شأنهم، فأجابوا بأنّ ابن يونس المالكيّ لما سئل عن حكم أموال المفسدين القاطعين للطرق، السافكين للدماء الباغين للأموال، كبوادي العرب ونحوهم، قال: «قال سحنون /206و/ لمالك، أيكون[2] دماؤهم وأموالهم هدرا؟ قال: نعم، قال ابن القاسم: وإن كان فيهم ركن من أركان الإسلام، كالصلوات الخمس وصوم رمضان، ويقولون "لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله [ﷺ]"[3] قال مالك: لو كانوا مسلمين ما ضرّوا بأحوالهم المسلمين، وإنّ الجهاد فيهم فريضة، وقال مالك: جهادهم أحبّ إليّ من جهاد الروم، قال سحنون: ما لهم حلال لمن أخذه، ولو لم يتهيأوا للحرب»[4] و[5]هذه فاحشة عظيمة من مالك وأصحابه، إذ وافقوا الأزارقة ولم يخالفوهم في إباحة مال أهل القبلة بالبغي، وخالفوهم في سبي الذرّيّة.

قال أبو عمّار ـ رحمه[6] الله ـ: «إن قيل لِمَ كفّرتم الخابرة ولم تشركوهم؟

قلنا: لأنّ الكفر ما عليه العقاب، والشرك التسوية بالله، وليس كلُّ كبيرة تسوية، بل يأتون الكبيرة مع توحيدهم لله ﷻ.

وإن قيل: لِمَ لا تستحلّون[7] أموالهم وذرّيّاتهم، وقد حلّلتم دماءهم؟

قلنا: لأنّ الزاني المحصن، وقاتل النفس، لا نوجد أموالهم وذرّيّتهم، وقد قتلت الأئمّة الصحابة ومن بعدهم الباغي، والقاطع، ولم يأخذوا مالا ولا ذرّيّة.

وقد أقرّ ﷺ الناس[8] في مواطنهم، ولم يوجب الهجرة بعد فتح مكّة، وأنتم أوجبتم على أهل الشرق والغرب الهجرة إليكم! وقد قال ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»[9].

---

1) في ي: «أولا اسعيد»، وفي ق، ون، ود: «وهم من أولاد سعيد».

2) في ق: «يكون».

3) ما بين المعقوفين إضافة من ق، ون.

4) سقط من ن، وق.

5) في ي: «رحمهم».

6) فيما عدا س: «يستحلون».

7) في س: «الكفر».

8) في ق، ود: «والأولى».

9) في ي: «إيمانهم».

10) في س: «وكذلك».

11) في س، ون، ود: «صحت العلة بقوله».

12) في ق: «صحت العلة بقوله المصدر».

قال أبو عمّار [رحمه الله][1]: «يقال لمن أنكر حدوث القرآن أخبرنا[2] عمّا أنزل الله من الكتب وغيرها، أشيء[3] هو؟ ولا بدّ من نعم، فيقال: الشيء إمّا قديم أو حادث، فإن قالوا: قديم بطل قولهم، بقوله ﷻ: ﴿وما يأتيهم مّن ذكرٍ مّن الرَّحمَٰن مُحدَثٍ﴾ [النبياء:2] /206ظ/ وغير ذلك، ثمّ مرّ، فهو محدث ولا محدث له إلاّ الله، وهو دالّ على الله، فلا يكون هو الله»[4].

قلت يحتجّ بذلك على[5] الحشويّة، لأنّهم قالوا القرآن هو هذه الألفاظ، كما قلنا، ولكنّا[6] قلنا[7] حادثة.

---

1) ما بين المعقوفين من ي.

2) في م، وع، وس، ون: «أخبرونا»، وسقط من ق.

3) في ق: «وغيرها الشيء».

4) سقط من ق قوله: "فلا يكون هو الله" و ينظر كلام أبي عمار بمعناه في: الموجز، 2ص 33!

5) سقط من ق.

6) في ن،وق: "ولكن".

7) سقط من ق.

فهارس الدراسة والتحقيق

قائمة المصادر والمراجع 656
فهرس الآيات القرآنية 670
فهرس الأحاديث 685
فهرس القوافي 691
فهرس الأعلام 694
فهرس الأماكن والبلدان 706
فهرس المذاهب والأديان والأقوام 709
الفهرس التفصيلي لمسائل كتاب "شرح أصول الدين" ... 713
المحتـــويات 728

قائمة المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع، مصحف على رواية ورش إلكتروني، إنجاز أ. مصطفى اشريفي، ملف إلكتروني، موجود لدى الباحث.

1. إبراهيم حفّار،**السلاسل الذهبيّة في الشمائل الطفيشيّة**، (مع) مكتبة الأستاذ الحاج سعيد محمّد، غرداية، رقم (126).
2. ابن ادريسو مصطفى بن محمد، **الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، المطبعة العربية، غرداية، 1424هـ/2003م.
3. ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم **كتاب الإيمان**، تقديم حسين يوسف الغزال مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع الجزائر د.ت.
4. ابن حبان أبو حاتم التميمي البستي، (354)، **الصحيح صحيح ابن حبان**: الإحسان بترتيب ابن بلبان(739)، قدم له وضبطه كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407 - 1987.

ابن حجر أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي

5. **لسان الميزان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1406 – 1986، ط الثالثة.
6. **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الجيل، بيروت، 1412 – 1992، تحقيق:علي محمد البجاوي.
7. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بروت، 1379، تحقيق:محمد فؤاد عبدالباقي ، محب الدين الخطيب.
8. ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق سعيد محمد أعراب، مطبعة فضالة، المغرب، 1410/ 1990.
9. ابن عربي محيي الدين، **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية**، إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1418هـ/1998م.
10. ابن قتيبة أبي محمد عبد الله بن مسلم، **الشعر والشعراء**، تحقيق وضبط د مفيدة قميحة ومراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1405هـ/1985م.
11. **ابن ماجة محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.**
12. **ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، سنة 1417هـ/1997م.**
13. أبو إسحاق إبراهيم اطفيش،الدعاية إلى سبيل المؤمنين،المطبعة السلفية القاهرة 1342هـ.
14. أبو اليقظان إبراهيم،ملحق سير الشماخي،(مع) مكتبة د.محمد ناصر.

15. أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، **المصنف في الأحاديث والآثار**، مكتبة الرشد، الرياض، 1409، ط الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت .

16. أبو داود السجستاني سليمان بن الأشعث الأزدي، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد دار الفكر.

17. أبو زكرياء يحي بن أبي بكر، **سيرة الأئمة وأخبارهم**، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984م.

18. أبو ستة محمد بن عمرو بن أبي ستة، **حاشية الترتيب**، تحقيق إبراهيم محمد طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1994م.

19. أبو عمار عبد الكافي، **الموجز في تحصيل السؤال، وتلخيص المقال، في الرد على أهل الخلاف**، تحقيق د.عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1398هـ/1978م.

20. أبو نصر فتح بن نوح، **متن النونية في العقيدة الإسلامية**، مع شرح للشيخ احمد بن سليمان مظهري، تحقيق وتعليق عمر بن أحمد بازين، دم، 1416هـ/1996م.

21. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مكتبة الخانجي، ومطبعة السعادة، مصر، دت.

22. أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، دمشق بيروت، 1997/1412.

23. إحسان عباس، **شعر الخوارج**، ط3، دار الثقافة، بيروت لبنان 1974م.

24. أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، مصر.

25. أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر**، المطبعة العربية الجزائر 1350هـ.

26. أحمد فرصوص، **الشيخ أبو اليقظان كما عرفته**: مطابع دار البعث، قسنطينة، د.ت.

27. الأزهري محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، مراجعة محمد البجاوي، سلسلة تراثنا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، القاهرة، دت.

28. اسعيد عليوان، **المنطق والكلام عند ضياء الدين عبد العزيز التميمي**، أعمال الأيام الدراسية حول فكر ضياء الدين عبد العزيز التميمي(1130-1223/1717- 1808) الجمعية الثقافية القطبية، بني يزقن، غرداية، جوان 1999م، يزقن.

29. **الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة**، دار العلم للطباعة والنشر، جدة، د ت.

أطفيش محمد بن يوسف

أرجوزة الأحلام،(مخ) ضمن مجموع مكتبة القطب رقم(أ.ز: 7).

إزهاق الباطل بالعلم لهاطل،طبع قديم 1317م.

32. **الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ط1، د.م، 1326هـ.

33. **الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص**، تعليق أبي إسحاق إبراهيم اطفيش، طبع إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1400هـ/1980م.

34. **الذهب الخالص**: ط 2، مطبعة البعث، قسنطينة، 1980م.

35. **الرد على الانكليزي**: المطبعة المدرية تونس 1321هـ ضمن مجموع.

36. **الرد على العقبي**: المطبعة المدرية تونس 1321 هـ.

37. **الرسالة الشافية في بعض تواريخ أهل وادي ميزاب**، طبعة حجرية، الجزائر 1326هـ.

38. **الرسالة الشافية**، ط2، د.م. 1326هـ.

39. **السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة**، المطابع العالمية عمان 1985م.

40. **القصيدة الحجازية**، (مخ) مكتبة القطب رقم (أ.ز: 07).

41. **الكافي في التصريف**، تحقيق ودراسة، رسالة ماجستير (مرقون) من إنجاز الأستاذة عائشة يطو، جامعة وهران السانيا، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، سنة 2002/2001م.

42. **المسائل التحقيقية في بيان التحفة الأجرومية**، (مخ) مكتبة القطب، رقم (ا.م: 5).

43. **إيضاح الدليل إلى علم الخليل**، (مخ) مكتبة القطب رقم (ا.م:4).

44. **إيضاح المنطق في بلاد المشرق**، (مخ) مكتبة الاستقامة بني يزقن، رقم (65).

45. **تحفة الحبّ في أصل الطبّ**: ط2 مطبعة عمان، نشر وزارة التراث، عمان: 1405هـ/1985م

46. **تفسير ألغاز**، ط1 د.م 1306هـ.

47. **تلقين التالي لآيات المتعالي**، (مخ) مكتبة الاستقامة بني يزقن، رقم (حـ - 67).

48. **تيسير التفسير**، تحقيق الشيخ إبراهيم بن محمد طلاي، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1423هـ/2003م.

49. **ثاني حاشية على شرح أبي القاسم للأجرومية** (مخ)،

50. **جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل ﷺ**، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1987م

51. **جواب إلى محمّد بن عبد الله الخليلي**، (مخ) مكتبة محمّد الحاج سعيد، رقم (141).

52. **جواب مشايخ مكة**، ط2 الجزائر 1301هـ.

53. **حاشية أبي مسألة**: مخطوط في مكتبة القطب رقم (أ. و: 6).

54. **حاشية السؤالات مخطوط في مكتبة القطب رقم (او: 7)**.

55. **خطبتا العيدين**:مخطوط في مكتبة القطب (أ.ز: 03).

56. **ديوان نظم**: ضمن مجموع المطبعة المنيرية تونس 1321هـ.
57. **رد الشرود إلى الحوض المورود**، ط1 قديمة، الجزائر، 1 صفر 1320هـ.
58. **رسائل بين القطب والإدارة الاستعمارية**: (مخ) مكتبة الاستقامة، بني يزقن، (د.ر).
59. **شامل الأصل والفرع**، ط1 المطبعة السلفية القاهرة 1348هـ.
60. **شرح الدعائم** (شرح بعض منظومات ابن النظر العماني المسماة الدعائم): طبعة قديمة 1325هـ.
61. **شرح الدعائم الموسع**: (مخ) مكتبة القطب رقم (1 و- 2).
62. **شرح القلصادي**، (مخ) مكتبة الاستقامة رقم (71).
63. **شرح المخمسة**، (مخ) مكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي بني يزقن (د.ر).
64. **شرح شرح الاستعارات**، (مخ) مكتبة القطب رقم (1 - س:1).
65. **شرح شواهد الوضع**: (مخ) مكتبة القطب بني يزقن، (أ.ع: 03).
66. **شرح عقيدة التوحيد**، تحقيق مصطفى بن الناصر وبناني، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، 1422هـ/2001م.
67. **شرح كتاب النيل**، ط3، دار الفتح، بيروت ومكتبة الإرشاد جدة، 1985م
68. **شرح لامية ابن النظر**: مخطوط في مكتبة القطب رقم (أ: ث: 1).
69. **شرح لامية الأفعال**، مطابع سجل العرب، نشر وزارة التراث، عمان،1407 هـ /1986م
70. **فتح الباب للطلاب**: شرح معالم الدين، (مخ) مكتبة القطب، رقم (أ ز- 03).
71. **قصائد القطب**، (مخ) مكتبة الاستقامة، رقم (ف-1).
72. **قصيدة الغريب**:(مخ) مكتبة القطب رقم (أ.و:9).
73. **قصيدة المعجزات**، (مخ) مكتبة الاستقامة، بني يزقن، رقم (ف:11).
74. **قصيدة بائية**، ضمن مجموع قصائد، (مخ)، مكتبة القطب، رقم (أ.ز 7).
75. **قصيدة بدر** (مخ)، ضمن مجموع: مكتبة الاستقامة رقم (ف-11).
76. **كشف الكرب**، المطبعة الوطنية، نشر وزارة التراث، عمان 1405هـ/1985م
77. **مجموع رسائل** (مخ) مكتبة القطب رقم (أ.ز:7).
78. **مجموع رسائل**، (مخ) مكتبة القطب، رقم (أ. ز:6).
79. **مجموع رسائل**، مكتبة القطب رقم (أ.ز 7).
80. **مهيان الزاد إلى دار المعاد**: ط1 المطبعة السلطانية زنجبار 1305هـ. وط2 مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث القومي عمان ابتداء من سنة 1980م.
81. امرئ القيس،ديوان،تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم،دار المعارف،مصر، 1958م.

82. إميل بديع يعقوب، **المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.

83. الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، دت.

84. باحو مصطفى صاغ، **أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي**، رسالة ماجستير بقسم الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1412 - 1413هـ/1992 - 1993.

85. الباجوري برهان الدين إبراهيم، **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، لجنة تحقيق التراث، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2002م.

86. البار محمد علي، **الله جل جلاله والأنبياء عليهم السلام في التوراة والعهد القديم دراسة مقارنة**، سلسلة أباطيل التوراة والعهد القديم، رقم 02، دار القلم دمشق، والدار الشامية بيروت، 1410هـ، 1990م.

87. بحاز إبراهيم بكير، **الدولة الرستمية** (160 - 296هـ/777 - 909م) دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط2، المطبعة العربية، غرداية، 1414 هـ / 1993م.

البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله

88. **خلق أفعال العباد، تحقيق** د. عبد الرحمن عميرة، مؤسسة المعارف، الرياض، 1398هـ/ 1978م.

89. **صحيح البخاري**، دار موفم للنشر الجزائر، ودار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 1992، تحقيق:د. مصطفى ديب البغا.

90. **التاريخ الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407/1987م.

91. البرادي أبو القاسم بن إبراهيم، **الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات**، طبع مكتبة [illegible] مصر 1302هـ.

92. البزار أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، **البحر الزخار**، مؤسسة علوم القرآن ، مكتبة العلوم والحكم، بيروت ، المدينة، 1409، تحقيق:د. محفوظ الرحمن زين الله.

93. البغدادي عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون**، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي بالرياض، 1403هـ/1983م.

94. **البلخي أبو القاسم، مقالات الإسلاميين، "باب ذكر المعتزلة"**، منشور مع **"فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" لعبد الجبار، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1406هـ/1986م.**

95. بوقلي حسن جمال الدين،الإمام ابن يوسف السنوسي و علم التوحيد،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م

البيهقي أحمد بن الحسين بن علي

96. **السنن الكبرى**، دار الفكر، دت.

97. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** على مذهب السلف وأصحاب الحديث، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1401،تحقيق:أحمد عصام الكاتب.

98. **شعب الإيمان**، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410.

99. تيغورين بن عيسى، **أصول الدين، أو الأصول العشرة عند الإباضية**، دراسة وتحقيق د. وليس الطاهر عامر، مكتبة الجيل الواعد، بروى1426هـ/2005م.

100. الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي (279)، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، إعداد الشيخ هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1415/ 1995.

101. التفتازاني مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، وتصدير صاحب موسى شرف، منشورات الشريف الرضي، دم، 1409هـ/1989م.

الثلاثي عمرو بن رمضان

102. **مرآة الناظرين في أصول تيغورين**، مج، مكتبة القطب، بني يزقن.

103. **لحبة المتين من أصول تيغورين**، ضمن مجموع كتب مختارة، المطبعة العربية، غرداية الجزائر، دت، مصور من طبعة المطبعة البارونية مصر دت.

104. التميمي عبد العزيز، **النور في شرح النونية**؛ مصور عن الطبعة البارونية 1306هـ في المطبعة العربية، غرداية، د.ت.

الجرجاني علي بن محمد

105. **كتاب التعريفات**، تحقيق وتقديم إبراهيم الأبياري، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، 1422هـ/2002م.

106. **شرح المواقف**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، 1417هـ.

107. الخيطالي إسماعيل بن موسى أبو طاهر (ت 750هـ/1350م)، **قواعد الإسلام**، مذيلا بحاشية أبي ستة، تحقيق الأستاذ بشير بن موسى الحاج موسى، المطبعة العربية، غرداية، 1418هـ/1998م.

108. الحاكم محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري (405)، **المستدرك على الصحيحين**، دار الكتاب العربي، بيروت، دت.

109. **حسن حربوطلي، الإسلام والخلافة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1969.**

110. **الحضرمي ابو إسحاق إبراهيم ابن قيس، مختصر الخصال: دار نوبار للطباعة لنشر وزارة التراث القومي و الثقافة، عمان 404 أهـ/ 1984م.**

111. الحكيم الترمذي محمد بن علي بن الحسن أبو عبد الله، **نوادر الأصول في أحاديث الرسول**، تحقيق:د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1412/ 1992.

112. حمّو عيسى النوري، **نبذة من حياة الميزابيّين**، دار الكروان، باريس، 1984م.

113. حميس بن سعيد الرستاقي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**: تحقيق سالم بن محمّد الحارثي مطبعة عيسى البابي الحلبي مصر نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان 1979هـ.

114. حميس بن عاشور، **قضايا العقيدة الإسلامية بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين**، أطروحة دكتوراه مرقونة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة 1422 - 1423هـ/2001 - 2002م.

115. الدارقطني علي بن عمر، **السنن**، عالم الكتب، بيروت، ط 4، 1406/1986.

116. الدارمي عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي (255)، **سنن الدارمي**، تحقيق:فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت،1407.

117. الدرجيني أبو العباس أحمد بن سعيد، **طبقات المشايخ بالمغرب**: تحقيق إبراهيم طلاي مطبعة البعث قسنطينة د.ت.

118. الرازي فخر الدين محمّد بن عمر، **معالم أصول الدين**، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد نشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة (د.ت).

119. الراعي النميري، **شعر الراعي النميري وأخباره**، جمع وتعليق ناصر حاني، مراجعة عز الدين التنوخي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، 1383هـ/1964م.

120. الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، **الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب**، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة سنة 1349هـ.

121. الرواحي ناصر بن سالم، **نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر**، (مخ) مصور نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، دت.

122. الزبيدي مرتضى، **تاج العروس**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت ومطبعة مكتبة الحياة، بيروت، 1965.

123. الزركلي، **الأعلام** قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء والعرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين ط7 بيروت 1986م

124. الزمخشري محمود بن عمر **الكشاف**، نشر المكتبة التجارية، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1373/1953.

125. **الزمخشري محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق مرسي عامر دار الصحف،الأزهر القاهرة،دت.**

126. السالمي عبد الله بن حميد، **مشارق أنوار العقول:** تحقيق د عبد الرحمان عميرة دار الجيل بيروت 1409هـ/1989م.

127. سعيد بن منصور، **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق:د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الرياض، 1414/ 1997.

128. السوق أبو عمرو عثمان بن خليفة: **السؤالات**، مع نسخة مصورة في مكتبة الأستاذ مصطفى حمودة.نسخ الحاج محمد بن سعيد بن محمد بن سليمان بتاريخ ظهر يوم الجمعة 17 صفر عام957هـ .

129. الشافعي محمد بن إدريس، **ديوان الشافعي وحكمه وكلماته السائرة**، جمع وضبط وشرح يوسف علي بدوي، ط1، نشر مكتبة دار الفجر، دمشق 1421/2000.

130. الشماخ بن ضرار الذبياني، **ديوان الشماخ**، تحقيق وشرح صلاح الدين الهادي، دار المعارف مصر، سلسلة ذخائر العرب، رقم 42، مصر 1968م.

131. الشماخي أبو العباس أحمد بن سعيد، **سير مشائخ المغرب**، طبعة حجرية د.ت.

132. الشماخي عامر بن علي، **منن الديانات**، ضمن مجموع كتب مختارة مصور عن طبعة الفجالة الجديدة القاهرة، د. م، د.ت.

133. الشيباني أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، **ديوان زهير وشرحه**، دار الكتب المصرية، سنة 1363هـ/1944م.

134. الشيباني عمرو بن أبي عاصم الضحاك، السنة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 4، 1413/1993. معه ظلال الجنة في تخريج السنة.

135. صالح نعمان، **منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر**، أطروحة دكتوراة، مرقونة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة 1424 -1425هـ/2003 - 2004م.

الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد

136. **المعجم الأوسط**، تحقيق د. محمود الطحان، نشر مكتبة المعارف، الرياض 1415/ 1995.

137. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دم، 1400 - 1980.

138. **مسند الشاميين**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405 – 1984.

139. **الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر (310)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، 1405هـ/1984م.

140. **طرفة بن العبد، ديوان طرفة، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق**، 1395هـ/ 1975.

141. **طلاي إبراهيم،ميزاب بلد كفاح،دراسة تاريخية واجتماعية تلقي الأضواء على نشأة هذا البلد و حياة ساكنيه مطبعة البعث ،قسنطينة 1970.**

142. الطوسي، **شرح ديوان لبيد**، تحقيق وتقديم إحسان عباس، سلسلة التراث العربي، رقم 8، مطبعة الحكومة، نشر وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، سنة 1962م.

143. عبد الجبار القاضي أبو الحسن، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان نشر مكتبة وهبة مصر،ط3، سنة 1416هـ/1996م.

144. عبد الحليم محمود، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، المجموعة الكاملة دار الكتاب اللبناني بيروت 1974م.

145. عبد الرحمن بكّلي: **كلمة ألقاها في مهرجان القطب**، غرداية سنة 1980م.

146. عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **العلل المتناهية**، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية بيروت، 1403هـ.

147. عبد الرحمن عثمان حجازي، **تطور الفكر التربوي الإباضي في الشمال الإفريقي**، من القرن الأول حتى القرن العاشر هجري (95هـ/713م/928هـ/1520م)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، والدار النموذجية، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، صيدا بيروت، 1421هـ /2000م.

148. عبد العزيز حاجي، **تفسير آيات العقيدة استعراض شامل لمذاهب المفسرين في العقيدة**، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1424هـ/2003م.

149. عبد القادر حفلول، **الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر**، ترجمة سليم قسطون دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت دت.

150. عبد الكريم الخطيب، **مشيئة الله ومشيئة العباد**: سلسلة من قضايا القرآن رقم 02 دار الفكر العربي د.ت.

151. عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبو محمد، **العظمة**، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، 1408.

152. عبد الله كنطابلي، **بطاقات تعريف لقطب الأئمة ومؤلفاته**، (مخ) نسخة منه بمكتبة الباحث.

عبد المجيد النجار

153. **إحياء الفكر العقدي في مواجهة التحديات أو تجديد الفكر العقدي**، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، محور البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد الثاني، قسنطينة، ربيع الأول 1426/أفريل 2005م.

154. **المهدي بن تومرت أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسي المتوفى سنة 524/ 1129، حياته وإراؤه و ثورته الفكرية و الإجتماعية وأثره بالمغرب**،دار الغرب الإسلامي،بيروت لبنان، 1403هـ/ 1983م.

155. عبد المجيد بن حمده، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية: دار العرب تونس 1406هـ /1986م.

156. عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، **تأويل مختلف الحديث**، ضبط وتصحيح محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، 1411 – 1991.

157. عثمان باشا، **داي الجزائر، سيرته وحروبه، نظام الدولة والحياة العامة في عهده**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986م

158. العجلوني إسماعيل بن محمد الجراحي(1162)، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405، ط الرابعة، تحقيق:أحمد القلاش.

159. عدون جهلان، **الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش**، جمعية التراث القرارة الجزائر، دت.

160. العقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو، **كتاب الضعفاء الكبير**،تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، دت.

161. علي الشابي، **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 تونس، 1984م.

علي يحي معمر

162. **الإباضية في الجزائر**، الحلقة الرابعة من الإباضية في موكب التاريخ، الجزء الثاني، صححه الأستاذ أحمد عمر أوبكه، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1986م.

163. **الإباضية بين الفرق الإسلامية** عند كتاب المقالات في القديم والحديث، مراجعة بكير محمد الشيخ بلحاج، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، المطبعة العربية، غرداية، ط 3، سنة 1423هـ /2003م.

164. عنترة بن شداد العبسي، **ديوان عنترة**، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، دت.

165. العوتبي سلمة بن مسلم الصحاري، **كتاب الضياء**، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، سنة 1415هـ/1995.

166. الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ /1983م.

167. **الغصن سليمان بن صالح بن عبد العزيز، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة "عرضا ونقدا"، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، 1416هـ/1996م.**

168. **البعد حضاري للعقيدة عند الاباضية**، نشر جمعية التراث القرارة، غرادية الجزائرية، 1408هـ/ 1987م.

169. نظام الحرية عند الإباضية الوهبية في جربة. ... مكتبة ... 1975.

170. ... القاموس المحيط. ...

171. ... الأمالي. ...

172. ... الولاء والبراء في الإسلام. ... ط3. 1403هـ.

173. القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح أبو عبد الله (671). الجامع لأحكام القرآن. تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1372/ 1952.

174. فتحي حسن محمد رواس. موسوعة فقه عمر بن الخطاب عصره وحياته. سلسلة موسوعات فقه السلف في سجل موسوعة فقهية جامعة. دار النفائس، بيروت، ط1409،4هـ 1989م.

175. الكردي ... عبد الحميد. علاقة صفات الله تعالى بذاته. ... من قضايا العقيدة في الحكم الإسلامي. ... ط2. ... 1409هـ 1989م.

176. ... بن ... حسن ... (418). اعتقاد أهل السنة. ... 1402هـ ... تحقيق ... محمد.

177. ... محمد ... معجم ألفاظ الإباضية. ... 1420هـ 1999م. وقد استفدنا من الجزء الخاص بألفاظ مستوفى من شرحي مسلم، من أول الجزء ... السابق.

178. مالك بن نبي. شروط النهضة. سلسلة مشكلات الحضارة. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر للطباعة 1986م.

179. مجموعة باحثين. مقال حول الإصرار وأثره على العمل. ... مكتبة الباحث.

180. مجموعة من الباحثين. موسوعة الشعر العربي. معهد البحوث العلمية. جامعة أم القرى. مكة المكرمة. 1418.

181. محمد ... النظريات السياسية الإسلامية. ط3. مكتبة ... مصر. 1960.

182. محمد ... الخلافة أو الإمامة العظمى. ... مصر. 1341.

183. محمد علي دبوز. قضية الجزائر الحديثة وتورطها المشاركة. ... 1385هـ 1965م.

184. محمد يوسف موسى. نظام الحكم في الإسلام. ط2. ... دار المعرفة وجامعة الدول العربية معهد الدراسات العربية العالية، مصر 1964.

185. محمد بن أبي العز.شرح الطحاوية : المكتب الإسلامي بيروت 1399هـ.

186. محمد علي ناصر، أصول الدين الاسلامي عرض وتحليل وتحقيق: المكتبة العصرية صيدا بيروت د.ت.

محمد عمارة

187. **الإسلام والسلطات الدينية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1980م.

188. **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1979م.

189. محمد ناصر: **الشيخ الفرادي حياته وآثاره**، نشر جمعية النهضة، المطبعة العربيّة، غرداية 1990م.

190. محمود الخالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر 1991م

191. مزهودي مسعود، **الإباضيّة في المغرب الأوسط**(296 -442هـ/909-1058م)، نشر جمعية التراث القرارة، المطبعة العربية، غرداية، 1417هـ/1996م.

192. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري(261)، **صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ت.

مصطفى وبكن

193. **آراء الشيخ المحمد بن يوسف اطفيش العقدية**، نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1417هـ /1996م.

194. **التأصيل والواقعية في الفكر العقدي عند الشيخ اطفيش**، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، العدد الثاني، شعبان/سبتمبر 1426هـ/ 2005، ص 460 – 485.

195. **تاريخ تفاسير القطب**، أعمال اليوم الدراسي حول تيسير التفسير، تنظيم الجمعية الثقافية القطبية، بني يزقن، 2004م.

196. **معرفة الملل وأهميتها الحضارية عند الشيخ المحمد بن يوسف اطفيش**، مجلة المعيار، العدد 03، ص 110- 146، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، رمضان 1423هـ/نوفمبر 2002م.

197. **موقف الشيخ المحمد بن يوسف اطفيش من الاستعمار**، دورية الحياة، العدد 02، رمضان 1419هـ/جانفي 1999م، ص 19 - 28، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية الجزائر.

198. مصطفى وبكن، وآخرون، **فهارس شرح كتاب النيل**، نشر معهد القضاء الشرعي، مسقط سلطنة عمان سنة 1417هـ/1997م.

المناوي عبد الرؤوف

199. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط2 سنة 1972/1391، دم.

200. **التعاريف**، دار الفكر المعاصر، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، دمشق، 1410هـ.

201. **المنذري عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد (656)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، تحقيق، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417.

202. المودودي أبو الأعلى، **الخلافة والملك**، ترجمة أحمد إدريس، دار الشهاب، باتنة، 1988م.

203. الشامي عمرو حليمة، **دراسات عن الإباضية**. ترجمة خاليل حوري ومراجعة د. ماهر جرار. دقق وراجع أصوله وعلق عليه: د. محمد صالح ناصر، ود. مصطفى صالح باجو، بشر دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.

السالمي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن

204. **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406 – 1986.

205. **السنن الكبرى**، تحقيق:د.عبد الغفار سليمان البنداري ، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411- 1991.

206. نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث، **كتاب الفتن**، ضبط وتعليق محدي بن منصور بن سيد الشوري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت 1997/1418.

207. نويهض عادل، **معجم المفسرين من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر**، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط1، بيروت 1404هـ/1984.

208. هود بن محكم الهواري (ق3هـ)، **تفسير كتاب الله العزيز**. تحقيق وتعليق: بلحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1990.

209. الهيثمي علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مكتبة المقدسي، القاهرة، دت.

210. الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، **أسباب النزول**، دراسة وتحقيق محدي فتحي السيد، وحجري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م.

211. الوسياني أبو الربيع سليمان بن عبد السلام، **مجموعة الوسياني (دراسة وتحقيق الجزء الأول، ضبط ومقارنة نصوص الجزئين الثاني والثالث)** تحقيق عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة، أطروحة دكتوراة مقدمة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة 1427هـ/2006م.

212. يحي بكوش، **شرح النيل دائرة معارف إسلامية**، المطبعة العربية، غرداية، 1984م.

213. يحي صالح بوزدين، **الشيخ محمّد بن يوسف اطفيّش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم مقارنة إلى تفسير أهل السنة**: بحث للماجستير في جامعة عين شمس بالقاهرة مرقون 1989/1410.

214. يوسف المصعبي، **حاشية أبي يعقوب يوسف بن محمد المصعبي على رسالة أصول الدين** لـ تعوريرت، دراسة وتحقيق حمو بن عيسى الشيهاني، بحث مرقون، مقدم لنيل دبلوم الدراسات المعمقة، جامعة محمد الخامس ، الرباط 1995/1416م.

215. يوسف بن بكير الحاج سعيد ، **تاريخ بني مزاب، دراسة اجتماعية واقتصادية، وسياسية، ط2، المطبعة العربية، غرداية، 1427هـ/2006م.**

216. يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1412/1992.

217. CUPERLY P.Introduction a l'étude de l'Ibadism et de sa théologie: O.P.U Alger1984,

218. CUPERLY P: Aperçus sur l'histoire de l'ibadisme au M'zab: رسالة ميثريز مرقونة قدمت بالسربون سنة 1971م

219. EMILLE MASQUERAY: Chronique d'Abou Zakaria: Imprimerie de l'Association ouvrière, Alger.

220. Gouja moncef; La théologie Ibadite, histoire, genèse,formation et formulation définitive ; thèse de 3em cycle, université de Paris, Sorbonne, Paris IV, département d'études arabe et Islamiques. 1986.

221. J. Schacht: Bibliothéques et Manuscrits Abadites: Revue Africainne, Année 1956 ; P 375, 398.

222. L., Palhoriés, Sahara carnet de route Alger- Tamnrasset; E Puyfourcat fils et Cie.

223. P.L. DAVID: Les Mechaïkh du M'Zab.

فهرس الآيات القرآنية

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم	الفاتحة	6-5	457
بسم الله الرحمان الرحيم "ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه" إلى" المفلحون"	البقرة	5-1	489
إن الذين كفروا" إلى"عذاب عظيم".	البقرة	7-6	489
ختم الله على قلوبهم	البقرة	7	458-148
ومن الناس	البقرة	8	489
إن الله على كل شئ قدير	البقرة	20	322
أعدت للكافرين	البقرة	24	533-531-182
كيف تكفرون بالله	البقرة	28	448
إني جاعل في الأرض	البقرة	33	304
أبى واستكبر وكان من الكافرين	البقرة	34	575
وأتوا الزكاة	البقرة	43	605
لن تمسنا النار إلا أياما معدودة	البقرة	80	480
ومن يقتل مؤمنا	البقرة	93	470-159-158 527-472
فإن الله عدو للكافرين	البقرة	98	585-575-535
وجه الله	البقرة	115	323
يا أيها الذين ءامنوا لا تاكلوا	البقرة	130	470-159-118-113
رسولا منكم	البقرة	151	337-151
إن الذين يكتمونما انزلنا من البينات والهدىمن بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون.	البقرة	159	607-606-204
وما هم بخارجين من النار	البقرة	167	481
كتب عليكم القصاص	البقرة	178	614
ولكم في القصاص	البقرة	179	614
إن الله يحب المحسنين	البقرة	195	573-191
والله لا يحب الفساد	البقرة	205	614
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر.....وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون.	البقرة	207	167

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
يَأْتِيَهُمُ اللهُ	البقرة	210	323
إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ	البقرة	225	573،
أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ	البقرة	237	328
وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا	البقرة	253	437
وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ	البقرة	254	574 ،192
اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ	البقرة	257	324
رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ... فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ	البقرة	258	310 ،309
لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ	البقرة	264	574 ،192
أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ	البقرة	267	605
فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ	البقرة	283	328
لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	البقرة	286	602
مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ	آل عمران	7	281
إِنَّ اللهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ	آل عمران	9	474 ،464 ،158
لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ..... مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ	آل عمران	24	465
لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ	آل عمران	27	626 ،228
إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ	آل عمران	28	626 ،337 ،322
يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ	آل عمران	55	303
وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ	آل عمران	97	571 ،536 ،191 585
وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	آل عمران	104	607 ،204
يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	آل عمران	106- 107	536، 516، 182 585 ،558
لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ	آل عمران	113- 114	608
كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	آل عمران	110	607 ،204
وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ	آل عمران	131	573 ،535 ،131 ،192
وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ	آل عمران	133	572 ،191
وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ	آل عمران	167	490 ،489
و أَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ	آل عمران	182	447 ،145
رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ	آل عمران	192	534

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ	النساء	3	330
إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ	النساء	10	159، 470
إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ	النساء	31	198، 199، 650، 651، 652، 653
وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ	النساء	36	333
إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ	النساء	48	161، 198، 470، 650
أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ	النساء	58	605
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ	النساء	59	615
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ ...يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا	النساء	61	490
وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا	النساء	63	592
وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ	النساء	83	615
فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا	النساء	88	171، 490، 496، 497
وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا	النساء	89	490
رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ	النساء	92	549
لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ	النساء	114	608
وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ	النساء	115	596
كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ	النساء	135	608 ،614
وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»	النساء	136	652
مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ	النساء	143	169، 171، 488، 583
إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا	النساء	145	195، 487
مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ	النساء	147	191، 571
بَل طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ	النساء	155	148، 150، 448، 458
وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا	النساء	174	327
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ	المائدة	2	608، 616
و مَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ	المائدة	05	167
نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ	المائدة	15	327
نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ	المائدة	18	161، 471

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
إنما جزاؤا الذين يحاربون ان يقتلوا او يصلبوا	المائدة	33	509، 614
يريدون أن يخرجوا	المائدة	37	158، 470
ولهم عذاب مقيم	المائدة	37	481
والسارق والسارقة	المائدة	38	614
ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا	المائدة	41	150، 449
ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون	المائدة	44	606
من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون	المائدة	45	606
من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون	المائدة	47	606
ومن يتولهم منكم فإنه منهم	المائدة	51	624
لولا ينهاهم الربانيون ما كانوا يصنعون	المائدة	63	608
بل يداه مبسوطتان وانه لا يحب المفسدين	المائدة	64	323، 614
يا أيها الرسول بلغ	المائدة	67	614
لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون	المائدة	79-78	204، 606
ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى	المائدة	82	64
واحفظوا أيمانكم	المائدة	89	332
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم	المائدة	105	608
إني منزلها عليكم	المائدة	115	304
تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك	المائدة	116	322، 336
وأن تقوموا لليتامى بالقسط	المائدة	127	605
لا يهدي القوم الفاسقين	المائدة	108	192، 574
وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون	الأنعام	1	276، 324، 525
يعلم سركم وجهركم	الأنعام	3	301
قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم	الأنعام	19	299
ما فرطنا في الكتاب من شيء	الأنعام	38	106
لا أحب الآفلين	الأنعام	76	311
ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون	الأنعام	88	167
وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء	الأنعام	91	117-313
فالق الحب	الأنعام	95	304
جاعل الليل سكنا	الأنعام	96	304

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	الأنعام	101	139، 140، 362، 392، 409، 410، 411
خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	الأنعام	102	191، 572
مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ	الأنعام	111	412، 437
وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ	الأنعام	112	437
وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ	الأنعام	121	197، 645، 652
فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ	الأنعام	125	458
بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ	الأنعام	129	154، 438، 440
بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ	الأنعام	159	154، 440
فَادْعُوهُ بِهَا	الأنعام	180	561
وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ	الأعراف	7	301
كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ	الأعراف	30-29	182، 516
خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ	الأعراف	12	498
وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ	الأعراف	23	198، 650
اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ	الأعراف	54	323
سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ	الأعراف	143	652
وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ	الأعراف	155	147، 451
أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ	الأعراف	165	608
وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ	الأعراف	180	544
خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ	الأعراف	199	607
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ	الأنفال	14	159، 470
إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ	الأنفال	34	191، 573، 576
قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ	الأنفال	38	108، 176، 283، 510
وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ	الأنفال	39	593
وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ	الأنفال	41	604
لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ	الأنفال	42	277
وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ	الأنفال	46	65

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلاَءِ	الأنفال	49	491
وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة	الأنفال	60	69
الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضُعْفًا	الأنفال	66	218 ، 613
فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ	التوبة	05	191، 571، 614
كَلاَمَ اللّه	التوبة	06	599
قَاتِلُوا الذِينَ لاَ يُومِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ	التوبة	29	173، 504، 614
بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ	التوبة	33	276، 614
وَالذِينَ يَكْنِزُونَ	التوبة	35	159، 470
يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمُ	التوبة	38	159، 470
عَفَا اللّهُ عَنكَ	التوبة	43	652
إِنَّمَا يَسْتَاذِنُكَ الذِينَ لاَ يُومِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ	التوبة	45	172، 495، 503
وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ	التوبة	49	535، 585
كَفَرُوا بِاللّهِ وَبِرَسُولِهِ	التوبة	54	173، 504
وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلاَ يَاتُونَ الصَّلاَةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ	التوبة	54	172، 491، 503
وَيَحْلِفُونَ بِاللّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ	التوبة	56	583
وَمِنْهُم مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ اعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ	التوبة	58	171، 498، 500
إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ	التوبة	60	604
أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللّهَ وَرَسُولَهُ	التوبة	63	583
يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ	التوبة	64	505
الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَامُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَعَدَ اللّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ	**التوبة**	**67- 68**	**174، 492، 583**
وَالْمُومِنُونَ وَالْمُومِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَامُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	**التوبة**	**71**	**583**
يَآ أَيُّهَا النَّبِيءُ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ	**التوبة**	**73**	**201، 491، 592**
ولقد قالوا كلمة الكفر	**التوبة**	**74**	**495**
منهم من عاهد الله لئن ـاتانا من فضله لنصدقن بما كانوا يكذبون	التوبة	75-77	172-491-500
الذين يلمزون المطوعين جهدهم	التوبة	79	172-502

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
وَقَالُوا لاَ تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا	التوبة	81	172، 502
جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ	التوبة	82	459
فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا	التوبة	83	615
وَلاَ تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ	التوبة	84	491
وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ	التوبة	101	171، 487، 492
خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا	التوبة	102	466
خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وصل عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	التوبة	103	567، 604
الذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُومِنِينَ	التوبة	107	506
فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ	التوبة	114	627
لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ	التوبة	120	191، 573
فَلَوْلاَ نَفَرَ	التوبة	122	614
فَأَمَّا الذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا	التوبة	124	506
لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ	التوبة	128	337
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ	يونس	18	311، 313
لِلذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ	يونس	26	323
كَذَالِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ	يونس	31	535، 585
لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ	يونس	44	145، 447، 454
وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ	يونس	48	157، 464
لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا إِلاَّ مَا شَآءَ اللَّهُ	يونس	49	449
وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ	يونس	99	148، 458
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ	يونس	100	412
وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ ءَامَنَ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ	هود	36	203، 438
يا نوح اهبط بسلام وعلى أمم ممن معك	هود	48	581
ءاخذن بناصياتها	هود	56	304
قوم نوح أو قومهود أو قوم صالح وما قوم لوط	هود	89	107-283
فمنهم شقي و سعيد	هود	105	182-516

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
عطاءً غير مجذوذ	هود	108	481
فلولا كان من القرون	هود	116	608
ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين	هود	118	437
معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون	يوسف	79	455
ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال	الرعد	13	315، 316
أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء	الرعد	16	419، 420
يضل من يشاء	الرعد	27	458
أن لو يشاء الله لهدى الناس	الرعد	31	458
أكلها دائم وظلها	الرعد	35	481
أولم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها	الرعد	41	338
وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم	إبراهيم	04	309
وما هم منها بمخرجين	الحجر	48	481
أتى أمر الله	النحل	1	560
فأتى الله بنيانهم من القواعد	النحل	26	338
إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين	النحل	27	161، 471
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون	النحل	32	459
أو يأتي أمر ربك	النحل	33	337
فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون	النحل	43	8
لتبين للناس ما نزل إليهم	النحل	44	276
يضل من يشاء ويهدي من يشاء	النحل	93	433
وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه	الإسراء	23	359
ومن قتل مظلومًا	الإسراء	33	614
قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا	الإسراء	42	419
تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده	الإسراء	44	317
وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا	الإسراء	45	449

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى	الإسراء	110	561
ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله	الكهف	24-23	140، 411، 412
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر	الكهف	29	147، 459، 474
إنا لا نضيع أجر من أحسن عملًا	الكهف	30	161، 466
لئن رددت إلى ربي	الكهف	36	504
أكفرت بالذي خلقك من تراب	الكهف	37	504
لا نغادر صغيرة ولا كبيرة	الكهف	49	199، 652
ففسق عن أمر ربه	الكهف	50	532
وكان تحته كنز لهما	الكهف	82	369
روحنا	مريم	17	599
هل تعلم له سميًا	مريم	65	115، 132، 300، 324
إني أنا الله لا إله إلا أنا	طه	13	299
وتصنع على عيني	طه	39	323، 335
واصطنعتك لنفسي	طه	41	322
فمن ربكما يا موسى	طه	49	310
ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى	طه	50	310
من يأت ربه مجرمًا	طه	74	193، 574
ومن يأته مؤمنًا	طه	75	193، 574
فنسي ولم نجد له عزمًا	طه	115	197، 649
وعصى آدم ربه	طه	121	197، 649
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون	الأنبياء	23	156، 367، 368، 409، 414، 424
وجعلناهم أئمة	الأنبياء	73	614
سبحانك إني كنت من الظالمين	الأنبياء	87	652
فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه	الأنبياء	94	191، 572، 573
كلما أرادوا أن يخرجوا	الحج	22	158، 470
الذين إن مكناهم في الأرض	الحج	41	608
قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار وعدها الله الذين كفروا	الحج		181، 182، 531، 533، 535، 585
هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا	الحج	78	581

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الذِينَ ظَلَمُوا	المؤمنون	27	275، 449
كُلُّ حِزْبِم بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ	المؤمنون	53	274
فَتَعَالىَ عَمَّا يُشْرِكُونَ	المومنون	92	443
أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ	المومنون	101	163، 469
أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا	المؤمنون	115	424
الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُومنِينَ	النور	2	231، 614، 634
وَالذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ	النور	4	614، 639
وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	النور	23	534
أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ	النور	25	145، 447
وَتُوبُواْ إِلىَ اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُومِنُونَ	النور	31	198، 650
وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ اللهِ الذِي ءَاتَاكُمْ	النور	34	443
اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىا نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَّشَآءُ	النور	35	88، 322، 324، 325، 326
وَالذِينَ كَفَرُواْ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابِم بِقِيعَةٍ	النور	39	172، 504
أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ	النور	40	505
لاَ تَجْعَلُواْ دُعَآءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ	النور	63	365
وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا	الفرقان	2	140، 362، 411
وَقَدِمْنَآ إِلىَا مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ	الفرقان	23	323
أَصْحَابُ الجَنَّةِ يَوْمَئِذ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلاً	الفرقان	24	163، 469
أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالاَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلا	الفرقان	44	203
خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا	الفرقان	59	443
وَالذِينَ لاَ يَدْعُونَ	الفرقان	68	158، 159، 470، 472
وَمَا يَاتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ	الشعراء	5	654
وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ	الشعراء	24	310
رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ الاَوَّلِينَ	الشعراء	26	310
رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ تَعْقِلُونَ	الشعراء	28	311
وَاتَّقُواْ الذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الاَوَّلِينَ	الشعراء	184	150، 448

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون	الشعراء	216	627
ليبلوني ءأشكر أم أكفر	النمل	40	181، 516، 536، 585
إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء	القصص	56	412، 433
وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة	القصص	68	449
فطرة الله التي فطر الناس عليها	الروم	30	150، 448
هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه	لقمان	11	599
وأمر بالمعروف وانه عن المنكر	لقمان	17	204، 608
ناكسوا رؤوسهم عند ربهم	السجدة	12	338
جزاء بما كانوا يعملون	السجدة	17	459، 474
أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون	السجدة	18	181، 231، 531، 533، 634
وأما الذين فسقوا فمأواهم النار	السجدة	20	181، 531، 533، 535، 585
وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا	الأحزاب	12	173، 492، 495، 505، 506، 508،
أشحة على الخير أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم	الأحزاب	19	172، 503
وما زادهم إلا إيمانا وتسليما	الأحزاب	22	506،
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم	الأحزاب	36	151، 449، 451، 452
وداعيا إلى الله	الأحزاب	46	614
لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض	الأحزاب	60	492، 644،
أخذوا وقتلوا تقتيلا سنة الله في الذين خلوا من قبل	الأحزاب	61-62	492، 644
إنا عرضنا الأمانة	الأحزاب	72	583
ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات	الأحزاب	73	171، 175، 488، 492
أفترى على الله كذبا أم به جنة	سبأ	07	479،
وهل نجازي إلا الكفور	سبأ	17	162، 471
فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة	فاطر	1	304
هل من خالق غير الله	فاطر	3	443

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاً كَثِيرًا	يس	62	150، 448،
مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا	يس	71	323، 331
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ	يس	82	361
وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ	ص	17	327
خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ	ص	22	614
يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ	ص	26	614
أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ	ص	28	231، 634
أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ	ص	45	328
اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ	ص	65	132، 324
لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ	ص	75	323، 331
ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ	الزمر	16	471
فِي جَنبِ اللَّهِ	الزمر	56	322، 333
وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ	الزمر	67	323
وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ	غافر	43	192، 573
وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ	فصلت	19	535، 585.
اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ	فصلت	40	147، 459، 474
وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ	فصلت	46	145، 447
فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ	الشورى	7	182، 531
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	الشورى	11	93، 112، 114، 115، 132، 140، 145، 158، 283، 284، 293، 297، 299، 309، 312، 323، 324، 332، 409، 420، 447، 454، 460، 464، 474، 557، 588، 648
أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ	الشورى	45	192، 574
وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا	الشورى	25	327

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ	الشورى	51	323
وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ	الزخرف	13	292
فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ	الزخرف	65	535
وَنَادَوْا يَامَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ	الزخرف	77	158، 470، 480
وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ	الزخرف	84	115، 300، 301
وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ	الجاثية	19	576
أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ	الجاثية	23	458
لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ	الأحقاف	10	192، 573
تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا	الأحقاف	25	191، 571
وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ	محمد	19	623
إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ	الفتح	2-1	197، 649
وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ	الفتح	6	175، 494
يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ	الفتح	10	322، 328، 329
قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا	الفتح	15	615
قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ	الفتح	16	615
وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ	الفتح	25	581
رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ	الفتح	29	623
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ	الحجرات	02	167
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ	الحجرات	06	207
وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ	الحجرات	9	196، 593، 598، 640، 641، 643
يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ	الحجرات	17	328
وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ	ق	16	301
مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ	ق	29	145، 158، 447، 474
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ	ق	37	409، 410

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
أَتَتْ عَلَيْهِ	الذاريات	42	191، 571
وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ	الذاريات	46	532
ثُمَّ دَنَا وَمَا طَغَى	النجم	17-8	323
الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ	النجم	32	161، 470
تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا	القمر	14	322، 334، 336
إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ	القمر	49	139، 140، 376
وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ	القمر	53	199، 652
وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ	الرحمن	27	323
لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ	الواقعة	33	481
وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ	الواقعة	92	535، 585
هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ	الحديد	3	299، 553
وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ	الحديد	4	301
يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا	الحديد	11	175، 493
فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا	الحديد	15	175، 493
لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ	الحديد	25	614
مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ	المجادلة	7	323
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ	المجادلة	11	159، 470
اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً	المجادلة	16	493
لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ	المجادلة	22	88، 624
أَنَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا	الحشر	02	338
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ	الحشر	11	493
هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَٰنُ	الحشر	24-22	538
إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ	الممتحنة	4	626
لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ	الممتحنة	13	624
إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ	الجمعة	9	572
إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ	المنافقون	1	477، 494
لَا تُنفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا	المنافقون	7	505
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ	التغابن	2	181، 516، 530، 536، 576، 585

نص الآية	السورة	أرقام الآيات	الصفحات
والطور الذي أقرت	الطور	8	327
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه	التحريم	8	534
أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون	القلم	35 -36	182، 231، 533، 634
يوم يكشف عن ساق	القلم	42	323
لأخذنا منه باليمين	الحاقة	45	330
رب اغفر لي ولوالدي	نوح	28	198، 650
إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به	الجن	2 1	279
ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا	الجن	23	159، 471، 472، 480
قم الليل إلا قليلا	المزمل	2	191، 571
كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره وما تذكرون إلا أن يشاء الله	المدثر	54- 55 56 -	412، 486
إلى ربها ناظرة	القيامة	23	323
أيحسب الإنسان أن نجمع عظامه	القيامة	36	424
إما شاكرا وإما كفورا	الإنسان	3	162، 181، 471، 530، 532، 536، 585، 516
إنما نطعمكم لوجه الله	الإنسان	9	323
وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة	عبس	38-42	182، 517، 536، 585
وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين	التكوير	29	140، 411، 415
ويل للمطففين	المطففون	1	159، 470
كلا إن كتاب الفجار	المطففون	7	535، 585
إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون	المطففون	15	323
وجاء ربك	الفجر	22	323، 337، 338
أيحسب أن لم يره أحد	البلد	7	285
فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى	الليل	5-7	375
لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب	الليل	15-16	162، 471
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره	الزلزلة	7-8	160، 465، 471
فأثرن به نقعا	العاديات	4	590
لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين	التكاثر	7 6	334
ويل لكل همزة	الهمزة	1	159، 470
قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد	الإخلاص	1-4	280، 284، 288، 314، 315، 317

فهرس الأحاديث

الأحاديث	الصفحات
الأئمة من قريش	219، 620
أبغض الحلال إلى الله الطلاق	435
اتقوا القدر، فإنه شعبة من النصرانية	139، 360، 394
أتدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: الإيمان: شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّدا رسول الله [ﷺ]	365
أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله! فقال: الذي في يميني فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب	
احذروا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله يبصر	325، 326
احذروا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله، ويتكلم بتوفيق الله	325
أخاف على أمتي ثلاثة: زلّة عالم، وجدال منافق بالقرآن، والتكذيب بالقدر	394
أخاف على أمتي من بعدي خصلتين: تكذيبا بالقدر، وتصديقا بالنجوم	394
آخر الكلام في القدر لشرار أمتي في آخر الزمان	393
الإخلاص سرٌّ من سرّي، استودعته قلب من أحببت من عبادي	369
إذا ذكر القدر فأمسكوا	137، 366
إذا قامت القيامة، نادى منادٍ في أهل الجمع: أين خصماء الرحمن، فتقوم القدرية	137، 141، 376، 393
أربع من كنّ فيه كان منافقا خالصا	507
أعطاني ربّي دعوة فاخبأتها شفاعة لأمتي	473
اعملوا فكلٌّ ميسّر لما خلق له	374
اعملوا فكلٌّ ميسّر لما يهدى له من القول	374
اعملوا ولا تغترّوا، فكلكم مُيسّر لما كتب له	582
اعملوا ولا تغتروا فكلٌّ عامل ميسّر لما خلق له	374
أفضل الشهداء رجل أمر جائرا ونهاه فقتله	611
اقتدوا بالخليفتين من بعدي أبي بكر وعمر	595
أكثر منافقي أمتي قرائها	175، 511
ألا إنها ستكون فتنة، فقلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله	278
ألا لا ألفينّكم رجعتم بعدي كفّارا، يضرب بعضكم رقاب بعض	183، 536، 517
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جندان من جنود الله	607
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله	643
الآمرو بالمعروف الناهون عن المنكر المحبون في الله المغضبون فيه أفضل من الشهداء	611
إن الإيمان بضع وسبعون جزءا، أدناها إماطة الأذى عن الطريق	515
إن الله لا يعذب الخاصة بعمل العامة حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه	609

الأحاديث	الصفحات
إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين	278
أن تؤمن بالله، ... والقدر كلّه خيره وشرّه أنه من عند الله	139
أن تؤمن بالله، واليوم الآخر، والملائكة، والكتاب، والنبيين، والقدر كلّه خيره وشرّه أنه من عند الله	362
أن تصير الحفاة العراة ملوك الأرض	372
إن لا إله إلاّ الله كلمة ألّف الله بها بين قلوب المؤمنين، فمن قال وأتبعها بالفجور، فهو منافق	509
أنتم حصماء الله	137، 141، 361، 376
إنّ الصغائر تغفر لمن اجتنب الكبائر	161، 470
إنّ الله خلق آدم على صورته	294
إنّ الله لا يعذّب الخاصّة بذنوب العامّة حتّى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه	609
إنّ المختلعات والمنتزعات من المنافقات	175، 512
أنّ رجلا ضرب عبده فنهاه النبي ﷺ، وقال: إن الله خلق آدم على صورته	296
إنّ قلوب بني آدم كلّها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن	133، 296
إنّ قوما من الأمم السابقة أتوا نبيّا لهم فسألوه، فسكت عنهم انتظار أمر الله، فنزلت عليهم صاعقة فأحرقتهم	315
إنّ لله تسعة وتسعين اسما	544، 561
أنّ يهوديّا جاء إلى النبي ﷺ فقال: إنّ الله يمسك السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع	329
إنك ستقاتل عدوّا فادعهم إلى	529
إنك لن تجد، ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتّى تؤمن بالقدر خيره وشرّه	139، 377، 393
إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله، حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي	281
إن تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، وهو كتاب الله	278
أوّل رجل يدخل من هذا الباب من أهل الجنّة	499
أوّل ما تغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم، ثمّ الجهاد بألسنتكم، ثمّ الجهاد بقلوبكم، فحينئذ ينكس	612
الإيمان بضع وستون	365
الإيمان مائة جزء ومنها إماطة الأذى	365
البرّ بالبرّ مثلا بمثل	292
بعثت أنا والساعة كهاتين	371
بئس القوم قوما لا يأمرون بالمعروف، ولا ينهون عن المنكر	611
بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب	89، 362
ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أفتح من طغيان النساء، وفسق الشبّان وترك الجهاد	609
تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله وسنّتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض	281
ترون ربكم يوم القيامة، كما تضامون في رؤية الهلال في رؤية القمر ليلة البدر	323
تفكروا في الخلق، ولا تفكروا في الخالق، فإنه لا يدرك إلا بتصديقه	315
ثلاث من النفاق: البذاء والفحش والشح	507

الأحاديث — الصفحات

ثلاث من كنّ فيه فهو منافق: من إذا تحدث كذب وإذا أؤتمن خان، وإذا وعد خلف ..... 173، 506
ثلاث من كنّ فيه فهو منافق، وإن صام وحجّ واعتمر، وقال إني مسلم 507
ثلاثة لا يستخفّ حقّهم إلاّ منافق: حامل العلم، وذو الشيبة، والإمام العدل 512
حببت هذه القلوب على حبّ من أحسن إليها، وعلى بغض من أساء إليها ..... 151، 448
خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين، وما أرسلني في حاجة فلم تنهيّأ، إلاّ قال: لو قضي كان، ولو قدر كان 369
خصلتان لا تجتمعان في منافق: حسن سمت، وفقه في سنة ..... 175، 512
خصلتان لا ينفع معهما صلاة ولا صوم: الإشراك بالله، وأن يرغم العبد أنّه أجره على معصية 376
خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعا 295
خلق الله آدم على صورته 323
خمسة لا تطفأ نيرانهم يوم القيامة، رجل أشرك بالله، ... ورجل حمل ذنبه على الله 376
دعه فإنّ له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم 499
سئل النبي ﷺ: أيّ بقاع الأرض أفضل؟ ..... أفضل بقاع الأرض المساجد، وشرّ بقاعها الأسواق 371
الساكت عن الحقّ كالناطق بالباطل 607
ستأتي فتن ستأتي فتن، ثلاثا قيل له: وما المخرج منها يا رسول الله؟ ..... 41، 89، 279
ستة أشياء تحبط الأعمال الاشتغال بعيوب الخلق، وقسوة القلب وحب الدنيا 167
ستة لعنتهم ولعنهم كلّ نبي، مجاب الدعوة: الزائد في كتاب الله ﷻ، والمكذّب بالقدر ..... 141، 376
السعيد من يطهر أمّه، والشقيّ من بطن أمّه ..... 576، 582
سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب 593
سيكذب عليّ، ما خالف كتاب الله فليس مني 472
سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل قولهم، أولئك خوص أمتي 393
الشرك فيكم أخفى من دبيب النمل 419
الصلاة على موتى أهل القبلة المقرين بالله ورسوله واليوم الآخر واجبة فمن تركها فقد كفر ..... 183، 536
صلّوا على كلّ برّ وفاجر 491
عذّب الله أهل قرية فيها ثمانية عشر ألفا، عملهم عمل الأنبياء، لأنهم لا يغضبون لله، ولا يأمرون ولا ينهون 610
فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته 296
فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن 296
قاتل الزبير في النار 529
قاتلوا الفئة الباغية، ولا تجهزوا على جريحهم، ولا تتبعوا مدبرهم 598
قالت الملائكة يا ربّ، أمرتنا أن نقلب مدينة كذا، وفيهم فلان لم يعصك طرفة عين 610
قام رسول الله ﷺ يوما فينا خطيبا بماء يدعى خمّا، بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه 278
قدموا قريشا ولا تقدموها، وتعلموا منها ولا تعلموها ..... 233، 613
القدر سر الله فلا تفشوا سر الله عزوجل 137

الأحاديث	الصفحات
القدر نظام التوحيد، فمن وحّد الله وآمن بالقدر، فقد استمسك بالعروة الوثقى	139، 394
القدريّة مجوس هذه الأمّة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم	393، 394، 424
قلب ابن آدم مثل العصفور، يتقلّب في اليوم سبع مرات	326
القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن	323
القلوب جبلت على حبّ من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها	329
قيل لرسول ﷺ: من لنا بعدك يا رسول الله؟ قال: تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا أبدا، كتاب الله	277، 278
كلّ شيء بقدر حتّى الزن والسرقة	374
كلّ شيء بقدر حتّى العجز والكيس	378
كلّ شيء بقضاء وقدر، حتّى العجز والكيس	377
كلّ مال يورث فعيشه حرام وكلّ مال يغنم فحرام ميراثه	647
كلّ مولود يولد على الفطرة	581
كيف أمثّل من خلق السموات والأرض؟ فقالوا له: لست إذا نبيّنا ! وقالوا: بل هو كذا وكذا	313
لا إله إلاّ أنا خالق الخير والشرّ، فطوبى لمن خلقته للخير وأجريت الخير على يديه	137، 392
لا تتفكّروا في الله، فإنّ التفكّر في خلقه شاغل، فإنّه لا تدركه فكرة متفكّر إلاّ بتصديقه	315
لا ترجعوا بعدي كفّارا	586
لا تزال جهنّم تقول: هل من مزيد، حتّى يضع الجبّار فيها قدمه، فتقول: قطي قطي	323
لا تقعنّ على رجل يقتل أو يضرب مظلوما، فإنّ اللعنة تنزل على من حضره و لم يدفع عنه	610
لا تقوم الساعة حتّى يسود كلّ أمّة منافقوها	511
لا تقوم الساعة حتّى يكون الولد غيظا	372
لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربعة: يشهد ... ويؤمن بالبعث وبالقدر خيره وشرّه	139، 393
لا يتوارث أهل ملّتين	647
لا يرث الكافر المؤمن، ولا يرث المؤمن الكافر	194، 647
لا ينال شفاعتي أهل الكبائر	164، 472
لا ينال شفاعتي زان ولا سارق، ولا مدمن على خمر، ولا قاتل النفس التي حرّم الله	472
لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم	609
لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، أو ليسلطنّ الله عليكم سلطانا ظالما	609
لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، أو ليسلطنّ الله عليكم شراركم ثمّ يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم	609
لعنت القدريّة على لسان سبعين نبيّا قبلي	141، 422
لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيّا، قيل: من المرجئة يا رسول الله؟ قال: الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل	468
لكلّ أمّة مجوس، ومجوس أمّتي الذين يقولون: لا قدر، إنْ مَرِضُوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم	424
لكل أمة مجوس، ومجوس هذه الأمة القدرية	141، 423، 435
لكل أمة يهود، ويهود هذه الأمة المرجئة	480

الأحاديث	الصفحات
لما خلق الله آدم [عليه السلام]، أخرج من ظهره ذريته كالذر، فأخذ مواثيقهم	183، 537
لما نزلت الآية قالوا: ما الصمد يا رسول الله؟ قال ﷺ: الذي يصمد إليه في الحوائج	287
لن يدخل أحدكم الجنة بعمله! قيل: ولا أنت يا رسول الله	148، 161، 165، 457
الله هو السعر	435
اللهمّ لا تجعل لكافر يدا بيضاء أحمده عليها، ولا تجعل مؤمن عندي يدا سوداء أبغضه عليها	329
اللهمّ نقّه من الذنوب والخطايا، كما تنقي الثوب الأبيض من الدنس	435
لو قضي كان، ولو قدر كان	139
لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما قدرتم، إذا لكفرتم	183، 517، 536، 586
ليس بين العبد والكفر إلاّ ترك الصلاة	183، 517، 536، 586
ما أخاف عليكم بعدي مؤمنا ولا كافرا ... ولكن أخاف عليكم من منافق عالم اللسان جاهل القلب	511
ما بعث الله نبيا إلاّ خلفه حواريّون، يأمرون وينهون	610
ما جميع أعمال البرّ والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلاّ كنفثة في بحر لجيّ	609
ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما	147
ما عرف الله من شبهه بخلقه	132
ما كان كفر إلاّ كان مفتاحه تكذيبا بالقدر	136، 393
ما من كلام إلاّ وله وجهان فاحملوا الكلام على أحسنه	333
ما من كلمة إلاّ ولها وجهان فاحملوا الكلام على أحسن وجوهه	333
ما من نفس منفوسة إلاّ وقد كتب مكانها في الجنّة أو في النار	137، 336
ما منكم من أحد ولا من نفس منفوسة، إلاّ وقد كتب مكانها في الجنّة، أو في النار	375
متى يرحم الله عباده؟ قال: ما لم يعملوا بالمعاصي، ثمّ يقولوا: هي من عند الله خيرا، ولو شاء الله ما أشركنا	376
مرض عين من أغمضها فلم تعده	336
من أحبّ رجلا في الله لعدل ظهر له منه، وهو في علم الله من أهل النار، أجره الله على حبّه إيّاه	230، 628
من أحبّ لله وأبغض لله، وأعطى لله ومنع لله، فقد استكمل خصال الإيمان	230، 628
من حضر معصية وكرهها فكأنّما غاب عنها	610
من حقّ المجلوس على الطريق الأمر والنهي	205، 609
من قال مطرنا بنوء كذا، فهو كافر بالله، ومن قال مطرنا بالله، -ولو قال عند نوء كذا- فهو مؤمن	462
من وصف الله بشيء أو مثل لم يعرفه	132، 324
المنافق إذا أصبح فهمه بطنه وفرجه ودنياه	512
المنافق إذا حدّث كذب	583
هذا كتاب من ربّ العالمين بأسماء أهل الجنّة	137، 375
هم الذين يقولون يعذب الله الخلق على معاصيهم وقد أجبرهم عليها	422
والذي نفسي بيده ليخف على المؤمن حتى يكون أخف عليه من الصلاة المكتوبة، يصليها في الدنيا	370

الأحاديث	الصفحات
ولو عبدا حبشيًا	620
يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، واستسقيتك فلم تسقني ... لم تفعل ذلك لوليي؟.	323، 338
يا عبد الله، أتدري كيف حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة؟ ... قال: لا يجهز على جريحها، ولا يقتل أسيرها،	196، 642
يا فاطمة بنت محمد، ويا صفية عمة محمد، ويا عباس عم النبي، اعملوا لأنفسكم،	164،472
يجب أن يغضب الإنسان لغيره كما يغضب النمر لنفسه	611
يقبح أن لا تأمر أو تنهى، فإنه لن يقدم أحدا، ولن يؤخر ولن يحرم رزقا	610
يقبض الله الأرض يوم القيامة، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول أنا الملك، أين ملوك الأرض؟	329
يمين الرحمن وكلتا يديه يمين	332
ينزل الله ليلة النصف من شعبان	323
ينزل ربنا كلّ ليلة إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر	295

فهرس الأبيات الشعرية

البيت الشعري			الصفحات
بنو عمّه دنيا وعمرو بن عامر		أولئك قوم بأسهم غير كاذب	502
و لما تغشى كل نعر ظلامه		وألفى بدا في كافر الشمس مغرب	332
علوته بحسام ثم قلت له		خذها حذيف فأنت السيد الصمد	289
سروا جميعا بنصف الليل واعتمدوا		ولا رهينة إلاّ سيّد صمد	289
شهاب حروب لا تزال حيادة		عوانس يعلكن اللكيم المصمدا	289
ألا نكر الباغي علو بني أسد		بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد	289
فإن يلتق الحي الجميع تلاقني		إلى ذروة البيت الرفيع المصمد	290
أبا خالد لن تعدم الدهر خالدا		وما جعل الرحمن عدلا لقاعد	613
أتزعم أن الخارجي على الهدى		وأنت مقيم بين لص وحاسد	613
وشهدت عينه ما ليس يعلمه		فقال يا ربّ ماذا والقتيل بري؟	446
أقدر أمرا لست أدري أنا له		وما يقدر الإنسان والله قادر	434
فقيل يا باحثا عن سرّ حكمتنا		أنت المقدّر لا تسأل عن القدر	446
ومن سابق الأقدار إذ ما أتت له		ومن نائل شيئا إذا لم يقدر	434
إنّ الدراهم كانت مال والد من		رأيته قد أتى إرثا بلا كدر	446
وذاك صبر مثلنا بعد عيشته		من غير ذنب جنى يا خالق البشر	446
سلّم لأحكامنا واخضع لعزّتنا		فحكمنا قد جرى بالنفع والضرر	446
دع اعتراضك يا هذا فإنّ لنا		في الخلق سرًّا خفيًّا عن ذوي النظر	446
وكان قد قتل الخطّاب والده		فاقتصّ منه ابنه إذ كان في الصغر	446
لَوْلاَ ثَلاَثٌ هُنَّ: لِلْعَيْشِ جَالِبٌ		وَحِدْثَةٌ رَبِّيْ وَالْجِهَادُ لِدَاعِي الْكُفْرِ	64

البيت الشعري			الصفحات
لما كُنتُ أخشى الموتَ والموتُ لازمٌ		وإلاّ فما الحياةُ والمرءُ في قهرِ	64
.....		ألقت وكاء بعيبها في كافر	331
هذا أصاب العين من غير ما نعب		وذاك أيضا بلا في زيّ مفتقر	446
رأى الكليم فقد الذي كان بالعصر		فصار يسأل عمّا كان من حجر	445
يا واحد العرب الذي		ما في الأنام له نظيرْ	289
لو كان مثلك آخر		ما كان في الدنيا فقيرْ	289
سبط اليدين بما في رحله فطط		جعد اليدين بما في رحله فطط	330
أما تتقين الله في جنب وامق		له كبد حرّا عليك تقطّع	333
كلُّ شيء حتّى أخوك متاع		وبقدر تفرق واجتماع	433
وما أن كان أكثرهم سواما		ولكن كان أرحبهم ذراعا	330
ولم يكن أكثر الفتيان مالا		ولكن كان أرحبهم ذراعا	330
له نار قِرى بكل ريح		إذا الظلماء حلّلت القناعا	330
له نار تشب على يفاع		إذا النيران ألبست القناعا	330
قوم إذا وعدوا أو أوعدوا غفروا		صدق الرواية ما قالوا بما فعلوا	469
إن تقوى ربنا خير نفل		وبإذن الله ريثي وعجل	433
من هذاه مثلُ خيرٍ لهتدي		ناعم البال ومن شاء أضل	433
فاليوم أعذرهم وأعلم أنه		سل الغواية والهدى أقسام	433
قد كنت أعذل في السماحة أهلها		وأعجب لما تأتي به الأيام	433
لئن عمرا غير شاكر نعمتي		والكفر مخبثة لنفس المنعم	517
سلام على من بايع الله شاريا		وليس على الحزب المقيم سلام	613
وفي جنب ما أوليتني من صنيعة		تقلُّ لك العتبى وإن لم تكلّم	333
وإني عداني عنكما غير ما لقت		نوازل مكتوب على بقاؤها	434
فمنهم شقي ومنهم سعيد		ومنهم قبيح ومنهم حسن	360
ومن ظن بالإيمان ينجيه راجيا		ولم يوف بالأعمال خاب بذا الظن	549

البيت الشعري			الصفحات
على ذا مت وهذا حلك		وهذا أفت وذا لم تعن	360
ما شئت كان وإن لم أشأ		وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن	360
خلقت العباد على ما علمت		ففي العلم يجري الفتى والمسن	360
أجمع إيمان وكفر وطاعة		ـ ومعصية هذا خلاف الكون	551
إذا ما راية رُفعت لمجد		تلقفها غرابة باليمين	331
ولما رأيت الشمس أشرق نورها		تناولت منها خاضبٍ بمبين	331
أنت الإمام الذي ترجو بطاعته		يوم النشور من الرحمن رضوانا	360
أوصحت من دنيا ما كان ظنها		خيالا رأته فيه إحسانا	360
لعمرك ما يدري الفتى كيف يتقي		إذا هو لم يجعل له الله واقيا	434
شربنا ودارينا وما كان صبرنا		إذا الله حتم القدر أن لا تداويا	434
وهنّ يحاذرن الردى أن يصبنني		ومن قبل حتفي خطّ ما كنت لاقيا	434
كلنا يبغي خير الغداة يمين		.....	332
أقحوة ولست له بكفء		.....	290
قد ترك القِرن مصفرا أنامله		.....	293
..... لم اسم السلام عليكما		.....	300

فهـــرس الأعلام

ـ أ ـ

إبراهيم عليه السلام ..... 225، 309، 311، 366، 626

إبراهيم بزاز ..... 27، 34، 222

إبراهيم بن أبي بكر حفار ..... 73، 58، 245، 59، 61، 87، 91، 52، 53، 54

إبراهيم بن يحمان 30

إبراهيم طلائي ..... 25، 50، 54

ابن أبي الدنيا ..... 326، 612

ابن أبي العز علي بن علي بن محمد 223

ابن أبي شيبة ..... 333، 612

ابن أبي عاصم 529

ابن أبي مليكة ..... 175، 176، 512، 513

ابن أحمر عمرو بن العمرد 434

ابن ادريسو مصطفى بن محمد ..... 18، 21، 22، 24، 25، 26، 27، 29.

ابن الجوزي 424

ابن الحنفية 230

ابن السايب 500

ابن الشيخ المصريّ 368

ابن الصغير 222

ابن العربي ..... 374، 543

ابن القاسم عبد الرحمن بن خالد ..... 642، 653

ابن الماحشون عبد الملك 642

ابن النظر ..... 58، 63، 71، 72، 294

ابن بطال ..... 176، 513

ابن تيمية ..... 177، 201

ابن حبان ..... 137، 183، 205، 363، 366، 370، 420، 473، 536، 586، 620

ابن حجر ..... 176، 229، 311، 326، 369، 372، 435، 502، 513، 598، 609، 611،

ابن حزم ..... 319، 525، 572،

ابن حنبل 213

ابن ربه 500

ابن عباس ..... 19، 81، 137، 287، 314، 315، 316، 327، 330، 336، 360، 364، 372،374، 394، 414، 436، 449، 540، 634.

ابن عبد البر ..... 529، 612

ابن عبد العزيز 25

ابن عدي 82، 133، 141، 151، 325، 326، 394، 598.

ابن غزي نجم الدين محمد ..... 81، 129، 541

ابن عرفة 23

ابن عساكر 394

ابن عصفور يوسف بن أحمد 483

ابن عمر ..... 114، 137، 141، 175، 196، 207، 325، 326، 366،378،394، 420، 424، 436، 595، 596، 598، 642.

ابن عمرو بن العاصي 507

ابن غيلان محمد ابن إبراهيم البزار 368

ابن فورك محمد بن الحسن ..... 586، 587

ابن قتيبة ..... 330، 434

ابن كيسان 288

ابن ماجه 435

ابن محبوب محمد أبو عبد الله 587

ابن مسعود ..... 132، 137، 287، 420، 610، 611، 625.

ابن منظور ..... 170، 331، 332

ابن يونس 653

أبو إسحاق الطبيش52،53،54، 60، 61، 68، 195
أبو إسحاق الإسفرايني ..... 367، 399
أبو الجواظ 499
أبو الحسين 213، 386، 402، 403، 404،617،417.
أبو الحسين البصريّ 396
أبو الحسين الصالحي 213
أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري 214، 605
أبو الدرداء ..... 394، 528
أبو الربيع سليمان الخلاق 39
أبو الربيع سليمان بن أبي هارون 215
أبو الربيع سليمان بن خلف المرادي ..... 35،36، 495
أبو العالية ..... 288، 314
أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر ..... 35، 36
أبو القاسم البلخيّ ..... 142، 379، 417
أبو القاسم الداوي 74
أبو الليث 378
أبو المؤثر 29
أبو المورج 25
أبو اليقظان إبراهيم .. 53 ، 54، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 63،
أبو أمامة 325
أبو أيوب وائل 25
أبو بردة ..... 219، 620
أبو بكر الأصم ..... 597، 616
أبو بكر الصديق ..... 197، 204، 216، 214، 221، 374، 419، 491، 594، 595، 596، 608، 614، 615، 617، 621، 622، 626، 645
أبو بكر الوراق 288
أبو بكر بن أفلح بن عبد الوهاب الرستمي 222
أبو بهيس الهيثم بن جابر 647
أبو جهل ..... 314، 411، 421
أبو حاتم ..... 230، 610
أبو حازم 136
أبو حفص عمرو بن جميع 195، 210، 211، 213.
أبو حمزة الشاري 24
أبو حنيفة .. 118، 159، 196، 267، 472، 641
أبو حوز يعلا بن زلناف 600
أبو داود ..... 82، 373، 393، 507
أبو زكرياء فُضيل بن أبي منصور 25
أبو زكرياء يحي الأنصاري 74
أبو زكرياء يحي بن أبي زكرياء 31
أبو زكرياء يحي بن الخير الخباوي ..... 37، 215
أبو زكرياء يحي بن أبي بكر 27
أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي ..... 30، 56
أبو زياد يزيد بن عبد الله بن الخير 330
أبو سعيد الحكيمي 325
أبو سعيد الخدري ..... 370، 436
أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي 633
أبو سفيان محبوب 368
أبو سفيان ..... 25، 368
أبو سليم 420
أبو سليمان أيوب بن إسماعيل البرمائي المرادي .. 31، 35
أبو سهل يحي بن إبراهيم ..... 45، 80، 313، 210
أبو عامر 364
أبو عبد الله الكنانيّ 541
أبو عبد الله محمد الملتي 35
أبو عبد الله مُحَمَّد بن كرم 312
أبو عبيدة بن الجراح ..... 326، 511، 625، 626
أبو عبيدة مسلم 19، 20، 21، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 32، 118 ، 153 ، 77، 80، 214، 326، 367، 368، 605.
أبو عزيز 56
أبو عقيل 502
أبو علي حمد بن عبد الوهاب الحباني ..... 380، 390

أبو عمار عبد الكافي 31، 33، 33، 34، 39، 44، 78، 81، 90، 99، 100، 137، 153، 154، 185، 192، 198، 214، 218، 235، 236، 269، 334، 393، 425، 426، 434، 440، 444، 534، 536، 583، 584، 586، 614، 616،652، 653، 654
أبو غانم بشر بن غانم ..... 19، 25
أبو غسان 25
أبو فروة ..... 370، 371
أبو قحافة 625
أبو قلب ..... 407، 421
أبو مالك 287
أبو محمد 394
أبو مردلس 420
أبو معشر 643
أبو معن ثمامة ابن أشرس النميري ..... 223، 614
أبو موسى الأشعريّ 386
أبو موسى عيسى ابن عيسى الطرسي 499
أبو نصر بن أيوب 150
أبو نصر فتح ابن نوح اللوشاني 79، 80، 150، 189، 549. 587
أبو نعيم .. 137، 151، 366، 394، 412، 529
أبو نوح سعيد بن زنجل 600
أبو هريرة 207، 281،288، 295، 329،364، 393، 436، 596.
أبو يحيى إسماعيل بن يحيى 31
أبو يحيى زكرياء بن محمد الأنصاري 74
أبو يعقوب الوارجلاني ..... 29، 44، 77، 91
أبو يعلى ..... 137، 420، 507، 609، 640
أبو اليقظان محمد بن أفلح 222
أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد 139
أبو عبد الله محمد بن بكر 25
أبي بن كعب ..... 287، 314، 490، 492
إحسان عباس 613
أحمد بن الحسين الأطرابلسي بن أبي زياد 27، 197، 514، 645، 646
أحمد بن حمزة الرفاعي 59
أحمد بن حنبل 82، 159، 175،219،220،230، 281،296، 364، 370،378، 424،472، 598، 609، 610، 620.
أحمد بن محمد بن بكر القرسطائي 36
أحمد توفيق المدني 65
أحمد فرحوص ..... 58، 60
إدريس الثاني ..... 89، 319، 366،
آدم عليه السلام 13،114،117، 127، 133،183،197، 198،294،295،313،366، 632، 649،652.
أربد بن وسعة ..... 315، 316
أرسطاطاليس ..... 463، 555
أرمار محمد بن عيسى ..... 56، 57، 241
الأزدي 610
أسد بن عطاء 610
اسعيد عليوان ..... 29، 31
الإسفرايني ..... 139، 266، 267، 404
الإسماعيليُّ 373
الأشتر ..... 527، 528
اشريفي بلحاج بن عدون 649
الأشعريُّ أبو الحسن 118،127، 130،149، 223، 266، 267،310، 319، 543.
أصبغ بن سالمة 359
الأصفهاني 315
الأصم 287
اطفيش، (في أغلب الكتاب)
أفلح بن عبد الوهاب ..... 23، 25
أفنون صريم بن معشر التغلبي 434
إلياس الفقيه 482

أم زيد 641
احمد ابن سليمان ابن الرئيسو 60
الأمدي علي بن أبي علي ... 387، 572، 586، 587
امرئ القيس 433
إميل بديع يعقوب 613
أنس بن مالك ..... 139، 369، 394، 507، 640
الأوزاعي 168
الإيجي عبد الرحمان بن أحمد عضد الدين 81، 90،99،
100،101،209، 236، 412، 518،519.

ـ ب ـ

الباجوري ..... 180، 211
الباروني سليمان 209
الباقلانيُّ أبو بكر 124،139، 266، 399، 400،
540، 543، 563
بيانو محمد بن يوسف 246
البخاري 82، 83،114، 116،137، 148،164،
175،194، 229، 230، 295، 323، 325،
326، 329، 365، 366،371 ، 372، 373،
374،375،424،436،462،473،507،509،
512، 544، 581، 586،595،612، 653.
بديع يعقوب ..... 138 ، 333، 434.
البرادي أبو القاسم بن إبراهيم 23، 33، 34، 39، 79،
121، 187، 214، 459، 590، 590.
البزار .... 148، 196، 281، 371، 393، 598،
البستاني 525
البغدادي عبد القاهر ..... 210، 213، 330
البطوري 644
بقية بن الوليد ..... 137، 141
بوقلي حسن 79
بولرواح ابراهيم 21
البيضاوي ..... 79، 366.

البيهقي ..136،137،151،168،183،194،204،
230،326،329،393،394،435،436،593،
603، 610،611،647.

ـ ت ـ

تعوزين (إلى أغلب الكتاب)
الترمذي .. 82، 141، 175، 183، 278، 279،
279، 314، 323، 325،326،329،373،435،
480،507،536،586، 595،647.
التفتازاني مسعود بن عمر 90، 100، 121، 127،
139، 154، 236، 267.
التلمسانيُّ ..... 533، 534
التلاتي عمرو بن رمضان ..... 39، 105
التلاتي عمرو بن رمضان 39، 46، 47، 76، 80،
105، 119، 154، 167،169، 307، 439،
439، 487.

ـ ث ـ

ثعلبة ..... 172، 491، 500، 508
ثعلبة بن صعيرة العاملي 331
الثعلبي معقل بن عوف بن سبيع 434
ثمامة بن أشرس 386
الثميني عبد العزيز 29، 30، 56، 57، 80، 158،
167، 195، 462، 496
ثوبان ..... 137، 325

ـ ج ـ

جابر بن زيد 19، 20، 21، 29، 77، 164، 175،
176، 314، 315،377، 378، 472، 489،
507، 509، 510، 511،512،643، 650،651،
جابر بن عبد الله 509
الجاحظ... 160، 213، 417، 467، 475، 617.
الجيالي أبو هاشم عبد السلام ،388 ،389 ،390

391، 603
جبير بن مطعم 371
الجرجاني 81،90،100،101، 102، 118، 121، 155،168،209، 211،236،267، 379،387، 388، 389، 390، 391، 399،400، 402، 404، 416،417،586، 587،603،617،
الجرجاني ..... 290، 518 ، 519
الجعبيري فرحات 18،14،22، 25،33، 35، 39، 40، 46،47، 150، 153، 167، 178 .
جعفر الصادق 288
جعفر بن السماك 19
جعفر بن محمَّد..... 360
الجلاس بن سويد..... 495
جميل بن معمر 434
جهم بن صفوان 466
جولد زيهر 32
الجويني عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين 124، 139، 266، 404، 540، 563، 600
الجيطالي إسماعيل بن موسى29،46،150،167، 177، 194، 195، 226، 513، 644

— ح —

الحاج إبراهيم اطفيش، ..... 53، 57
الحاج سعيد بن يوسف وِينْتَنْ 60
الحاج سعيد يوسف ..... 52، 67
الحاج سليمان بن عيسى ..... 57.
الحاج صالح بن عمر لَعْلِي.... 60، 75، 245، 246.
الحاج عمر بن يحي 60
الحاج محمَّد مطهري..... 54
الحاج يوسف بن حمو ..... 56، 57
الحاج يوسف بن عيسى اطفيش، 55
حاجي عبد العزيز 93
الحارث .....279،598
الحارث الأعور 278
حاطب بن أبي بلتعة ..... 500، 625، 641
الحاكم ...183، 219، 326، 393، 394، 582، 598، 620
حبان بن علي 609
حبيب بن عمرو 137
الحجاج..... 19، 510، 511، 630
حذيفة ابن اليماني 175، 176، 420، 436، 509، 510، 511، 611
حرقوص بن زهير..... 498، 499
حسان 290
الحسن البصريّ .. 176، 287، 311، 312، 316، 331، 333، 367، 411، 450، 500، 513، 527، 537، 583،
حسن خربوطلي..... 217
الحسين بن الفضل البجلي 287
الحسين بن علي 222
الحسين بن محمد بن عبد الله النحار..... 399
الحضرمي أبو إسحاق ..... 219، 223
حفص الفرد 385
الحكيم الترمذي 449
الحلاس بن عمرو 491
حمزة 625
حُمُو بن كاسي 57
حمُّو عيسى النوري ..... 51، 54
حمو الشيهاني 14، 35، 39،40،42، 45، 46، 47، 170،245،
حمو بن باحمد باباوموسى ..... 241، 242

— خ —

خالد بن الوليد 500
خالد بن معدان 326
الخالدي محمود .... 217، 218، 220، 221، 222

حفص بن ... 449، 482
حفص بن محمد ... 424
حفصة ... 394
حميد بن سعيد بن عبد سنقصي ... 633
حميد بن عاشور ... 101
حوحة سنقصي ... 14، 18، 21، 23، 24، 25، 29، 30، 31، 44، 155، 215

— د —

الدارقطني ... 82، 183، 424، 491، 536، 586
الدرعي ... 507
دانيال ... 499
داود بن ... 327، 366
دحية ... 364
الدرجيني أحمد بن سعيد ... 20، 21، 22، 25، 27، 29، 37، 80، 140، 214، 368
ديصان ... 525
ذو الندبة ... 499
ذي الخويصرة التميمي ... 498

— ر —

راجح الكردي ... 132
الرازي ... 216، 403، 404، 406
الراعي عبد بن حفص ... 434
الربيع بن ... 288
ربيع بن حبيب ... 19، 21، 25، 27، 29، 44، 77، 84، 116، 132، 136، 148، 164، 173، 175، 176، 83، 219، 236، 249، 278، 311، 313، 315، 333، 336، 374، 377، 415، 420، 422، 462، 468، 472، 489، 491، 509، 510، 511، 512، 536،
الرستاقي ... 167
رشيد رضا ... 221
الرماني ... 312
رمضان عبد الله ... 13، 248
الرواحي ... 224
الريس ... 220

— ز —

الزبيدي ... 226، 332، 333
الزهور ... 527، 529، 530، 644
الزركلي ... 74، 81، 82، 113، 178، 199، 213، 223، 331، 368، 399، 424، 425، 425، 433، 434، 483، 541، 543، 586، 600، 625، 642
زعيمة الباروني ... 60
زكرياء ... 79، 598، 642
زمعر ... 499
زيد بن أرقم ... 278
زيد بن ثابت ... 281، 282
زيد بن عليّ بن الحسين ... 616

— س —

سالم مولى حذيفة بن اليماني ... 620
السالمي عبد الله بن حميد (نور الدين) 26، 106، 140، 167، 224، 226
سحنون، عبد السلام بن سعيد ... 199، 653
السدويكشي أحمد بن محمد ... 45، 149، 151، 438
السدويكشي عبد الله بن سعيد ... 79
السدويكشي محمد بن عمر ابن أبي ستة سنقصي ... 45
السدي ... 287، 327، 331، 41
سعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر 81، 310، 319، 320
سعد الله بن عيسى العلواني ... 442
سعيد بن أبي وقاص ... 597
سعيد بن الحاج علي التعاريتي ... 243، 244
سعيد بن جبير ... 287، 288، 315، 640

سعيد بن علي الصدفياني المقري من تعازيت 245
سعيد بن يوسف وبنو 57
سليمان النبي ..... 181، 516
سليمان العامري 315
سليمان القصص ..... 100، 101
سليمان باشا الداودي 60
سليمان بن بكر بن داود بن بكر مظهري 242
سليمان بن ربيعة 136
سليمان بن سعد الله بن الناصر بن علي الدلوي 241
سليمان بن عبد الجبار 368
سليمان بن محمد بن إسحاق 31
سليمان بن يُومَر 31
سمونة 325
سمر 641
سفلاي بن عيسى 33
السوسي محمد بن يوسف ..... 79، 128، 563
أبو عمرو عثمان بن حليفة ..... 33، 78، 90، 494، 533
سيوه 82
سيف بن سليمان 609
السيوطي ..... 151، 424، 625

— ش —

شاحت ..... 61،73
الشافعي محمد بن ادريس ..... 138، 159، 196، 360، 367، 368، 472، 641
الشعراني عبد الوهاب 543
الشماخ بن ضرار بن حرملة ..... 331، 434
الشماخي أحمد بن سعيد ..... 27، 33، 36، 38، 39، 53، 80، 105، 119، 143، 178، 195، 201، 211، 292، 293، 587، 599
الشماخي أبو ساكن عامر بن علي ..... 34، 149
الشهرستاني ..... 312، 363، 380، 525، 647
شية 625
شت 366

— ص —

الصاحب بن عبّاد 367
صالح بن سليمان بن سعد الله 241
صالح بن عيسى الطفيش 55
صالح نعمان 101
صابن بن صابن 525
صحار العبدي 19
صدفة بن عبد الله السمين 230
صفية عمّة الرسول ﷺ 164
صلاح بن موسى الطلحي 281
الصلت بن مالك 587
الصولي 572

— ض —

الضحاك ..... 81، 317، 327، 331
ضرار بن عمرو 385
ضمّام بن السائب 24

— ط —

الطبراني ..... 133، 136، 137، 141، 175، 196، 223، 230، 325، 326، 374، 377، 393، 394، 480، 576، 578، 583، 609، 610، 614
الطبري ..... 82، 83، 214، 222، 325، 326، 327، 331، 373، 449، 491، 502، 512، 640
الطرسوسي إبراهيم بن علي بن أحمد ..... 82، 267
طرفة 290
طلحة ..... 527، 529، 644
الطوسي 433

— ع —

عائشة ..... 19، 132، 147، 530، 606، 644
عائشة بنت معاذ ..... 35، 36، 38
عائشة يطو 53
عادل بوبهض 79
عاصم بن عدي 502
العاصي بن هشام بن المغيرة 625
عامر ابن الطفيل ..... 314، 316، 448
عامر لوبيس ..... 14، 35، 36، 38، 40، 170، 178، 186، 249
عبادة بن الصامت 377
العباس بن عبد المطلب ..... 164، 500
عبد الجبار 43، 144، 158، 178، 200، 201، 202، 205، 213، 216، 221، 367، 368، 380، 386، 388، 415، 416.
عبد الحليم محمود 213
عبد الرحمن بكّلي ..... 59، 66
عبد الرحمن بن رستم ..... 118، 283
عبد الرحمن بن عوف ..... 502، 622
عبد الرحمن عثمان حجازي 20
عبد الرزاق حميصي 225
عبد الرزاق 492
عبد العزيز الثعالبي 60
عبد القادر البغدادي 434
عبد القادر المحاوي 60
عبد القادر حفلول ..... 58، 66
عبد الكريم الخطيب 136
عبد الله الأشج ..... 448، 452
عبد الله بن أبي .... 172، 489، 491، 497، 503، 624، 625.
عبد الله بن الحسين 494
عبد الله بن جعفر بن أبي طالب 330
عبد الله بن حراش 148
عبد الله بن عمر .. 294، 295، 375، 480، 597.
عبد الله بن عيسى 55
عبد الله بن محمّد ابن عقيل 371
عبد الله بن محمّد الشتي 35
عبد الله بن محمّد أبو محمّد العاصمي 37
عبد الله بن محمّد بن عبد العزيز 56
عبد الله بن مسعود 229
عبد الله بن علي طالب الحلبي 24
عبد الله بن يزيد الفزاري ..... 27، 28
عبد الله كنطاطي 61
عبد المجيد النجار ..... 29، 105، 212
عبد المجيد بن حمده 153
عبد الوهاب بنت عبد الرحمن بن رستم 23، 27، 643
عبيد بن عمير 625
عتبة 625
عثمان باشا 50
عثمان بن عفان 369، 420، 527، 528، 529، 594، 596، 614، 621، 622، 644
عثمان بن عيسات ..... 364، 371
عجيل ..... 230، 325، 374، 425، 449
عدنان بن يوسف 56
عدوي جبلاوي 14، 33، 34، 35، 38، 61، 211، 217، 219، 222، 209، 210
عدي بن عدي سماك 609
عروة بن أذينة 19
عزوزة 480
العزيزي علي بن أحمد بن محمد 425
عصام الدين إبراهيم بن محمد ..... 73، 74
عطاء ..... 315، 366
عطاء بن السائب ..... 288، 366، 378
عكرمة 288
العلاء بن الفضل 133
العلاف 417

العلقمي محمد بن عبد الرحمان ..... 424، 595
علي الشلي 141
علي بن محمد بن علي السطي القنصادي 74
علي يحي معمر ..... 26، 27، 33، 34، 36، 45، 66، 201
عليّ بن أبي طالب 81، 130، 137، 207، 278، 359، 367، 371، 375، 377، 378، 424، 436، 467، 468، 527، 528، 529، 530، 594، 597، 589، 596، 612، 614، 615، 619، 621، 625، 639، 644.
عمار الطالبي ..... 30، 31
عمارة بن القعقاع ..... 363، 371
عمر بن الحاج سعيد 56
عمر بن الحاج محمد بن باحمد العطفاوي 243
عمر بن الخطاب 52، 137، 197،214، 221، 230، 278،362، 363، 364،373،374، 491، 499، 500، 528، 536، 593، 594،595، 596، 603، 605،614،615، 620،621،622، 625،628،630، 645.
عمر بن حرموز 529
عمر بن سليمان 57
عمر بن صالح 57
عمر بن عبيد 368
عمران بن حصين 374
عمرو بن العاصي 597
عمرو حنيفة الناعي ..... 14،18، 20، 21، 22، 26، 27، 29، 31، 32، 35، 153، 393، 459.
عمروا 529
عمروس بن فتح الساكني النفوسي ..... 80، 25، 642
عمّار بن ياسر 644
عمي سعيد الجربي 50
عنترة بن شداد 517
العوتبي سلمة ..... 137، 360، 361، 376، 436.
عوف بن أبي شداد 482
عيسى القطة ..... 69، 109، 139، 276، 360، 371، 480
عيسى بن أبي القاسم الباروني 47
عيسى بن عمير ..... 27، 197، 514، 645، 646

ـ غ ـ

الغزالي أبو حامد ..... 210، 213، 221
غلام الخضر ..... 151، 449، 452

ـ ف ـ

فاطمة بنت الرسول 164
فرعون 310
الفيروز آبادي 226

ـ ق ـ

قاسم بن يحي الوعراني ..... 79، 154، 293، 439
قتادة 82، 138، 287، 317، 433، 500، 640
القحطاني ..... 224، 225، 229
القرادي 51 68
القرطبي 81،82،204،207،289،314،327،330، 331،365،373،482،483،490،492،529، 595، 595، 597، 611،624،625،634،641.
القضاعي عبد الله بن سعيد بن كلاب 600
قطري بن الفجاءة المازني 613
القنصادي 74
قلعة حي محمد ..... 220، 603، 620
قيصر 506

ـ ك ـ

الكرماني ..... 83، 366
كسرى 506
كعب الأحبار ..... 288، 482.

الكعبي عبد الله بن أحمد بن محمود .. 213، 417، 617
الكلبي ..... 331، 499، 641
كنانة بن بشر 528
كورلي بيار .... 14، 18، 21، 23، 25، 28، 33، 34، 35، 36، 40، 43، 44، 45، 46، 59، 61، 67، 68، 73، 119، 144، 153، 156، 170، 194، 210، 214
كوثر بن حكيم ..... 196، 598

— ل —

اللالكائي 412
لبيد بن ربيعة ..... 301، 315، 332، 433
لوسباد مالوريه ..... 68، 69
لوي دافيد ..... 59، 61، 69، 68
ليث 420

— م —

مؤمن آل فرعون 628
ماسكوراي 59
مالك بن أنس 81، 159، 199، 312، 472، 653
مالك بن نبي 65
مالكا 371
مائة سنيّ بنت الحاج سعيد بن غدّود 52
المأمون ..... 216، 386
محاهد ..... 81، 288، 330، 500، 609، 640
المحشي أبو سنة محمد بن عمر 34، 45، 46، 47، 75، 78، 90، 167، 179، 185، 194، 293، 530، 550، 644،
محمد بن إبراهيم كفّه 241
محمد بن أفلح بن عبد الوهاب ..... 22، 23
محمد بن الحسن 642
محمد بن سلمة 597
محمد بن يوسف بيالو 246
محمد علي ناصر 210
محمد عمارة 210
محمد مطهري 46
محمد يوسف موسى ..... 222، 223
محمّد بياعمي 59
محمّد بن أبي بكر ..... 527، 528، 626
محمّد بن الحسين 642
محمّد بن الفضل بن عطية 137
محمّد بن سيرين 528
محمّد بن عبد العزيز 56
محمّد بن عبد الله الخشني 63
محمّد بن علي الباقر 315
محمّد بن عليّ بن أبي طالب 628
محمّد بن كعب القرظي 288
محمّد بن يعلى 315
محمّد علي دبور 50، 52، 53، 55، 56، 57، 58، 59، 61، 63، 66، 67.
محمّد ناصر ..... 51، 58
محمود الخوارزمي 417
المختار بن عوف النشاري، أبو حمزة 24
المرادي الحسن بن قاسم 74
المزاز بن سعيد بن حبيب القفعسي 434
مريم المقدسية 360
المزاز، سليمان بن علي (أبو الربيع) 35
مزعودي مسعود ..... 34، 36، 43
مسلم بن الحجاج ... 82، 114، 116، 118، 147، 148، 173، 205، 278، 295، 296، 323، 329، 332، 337، 363، 366، 372، 373، 374، 378، 449، 462، 473، 509، 515، 544، 586، 595، 610، 620، 653.
مشهر بن عبد الملك 137
مصطفى باجو 91
مصعب بن عمير 625

الصمعي ... 35، 39، 40، 42، 46، 47، 79، 83، 84، 87، 90، 119، 120، 121، 124، 128، 149، 150،154، 160، 169، 170، 179، 185، 187، 188، 208، 229، 236، 245، 314، 438، 439، 459، 563،644

مطرف 642

معاذ ..... 114، 295

معاوية بن أبي سفيان .... 222، 427، 529، 597

معاوية بن يحي الصدفي 394

معتب بن قشير 500

معدان بن مالك الإيادي 613

المعز 600

مقاتل بن سليمان ..... 113، 288، 294، 317

الملوي محمد عبد الرؤوف .. 83، 168، 176، 325، 394، 424، 425، 449، 472، 507، 513، 610، 612

منذل 610

المنذري 582

المهدي ابن تومرت 29

الموديدي 221

موسى عليه السلام .... 145، 276، 109، 147، 310، 451، 628، 89،445،449،652،366،

موسى شهوات 330

مولود سعادة 15

الميوروقي 43

— ن —

نافع ابن الأزرق ..... 19، 22، 598

النحار ..... 399، 416، 417

نزار بن حيان 136

النسائي ..... 82، 175، 183، 364، 507.

النظام أبو اسحاق إبراهيم بن سيار، 380، 386، 475، 476، 477، 529

نعيم بن حماد 371

نفطويه 331

النمري، الراعي النمري 434

نوح عليه السلام ..... 198، 203، 482، 483، 650

النيسابوري ..... 267، 314، 625

نيلسون 32

— هـ —

هارون عليه السلام 310

هاشم 406

هانئ بن المتوكل 136

هشام ابن عمرو الفوطي ..... 216، 406

هشام الفوطي ..... 597، 616

هود بن محكم الهواري 649

الهيثم بن عقيل 371

الهيثمي 133، 136، 137، 141، 148، 175، 196، 223، 230، 281، 316، 326، 393، 394، 420، 480، 507، 578، 609، 610، 614، 643.

الواحدي النيسابوري 315

الوارجلاني أبو يعقوب يوسف 29، 31، 153، 177، 195، 223، 235.

واصل بن عطاء ..... 32، 368

الواقدي محمد بن عمر ..... 82، 625

وزير بن حصين 141

الوسياني ..... 29، 34، 35، 36، 37،

الوليد 625

وهب ابن منبه 412

وبان مصطفى 11، 22، 26، 29، 30، 44، 61، 66، 67، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 83، 92، 93، 95، 101، 105، 108، 122، 132، 133، 136، 137، 140، 150، 153، 156، 157، 177، 182، 184، 194، 195، 212، 229

— ي —

يحي بوتردين..... 52، 63
يحي بن أبي بكر بن سعيد اليهراسي الوارحلاني 37
يحي بن صالح..... 420
يزيد ابن ربيعة 137
يزيد الرقاشيُ ..... 311، 507
يزيد بن قسين 27
يزيد بن هارون 364
يزيد 630
يعلى بن مرة..... 378
يعيش بن موسى الزواغي الطرابلسي 34
يوسف القطا 455
يوسف بن خُمُّو بن عدُّون ..... 30، 56
يوسف بن محمد المصمودي ..... 14، 33، 47
يوشع 612
يونس القطا..... 652

فهرس الأماكن والبلدان

— أ —

أحلو ..... 34، 35، 36، 37
إحناون 215
أخيم 50
إفريقية 653
الأندلس ..... 29، 66، 541، 556
إيج 81

— ب —

بربان 54
بريطانيا 60
البصرة ..... 20، 24، 27، 380، 417
بلخ 142
بلدة عمر 34
بلورة 54
بني يزقن ..... 30، 52، 53، 54، 56، 57، 60، 73، 75، 241، 243، 244، 245، 246

— ت —

تافلالت 52
تقرت ..... 34، 36،
تقيوس 534
تلمسان 79
تلوشايت 80
تمولست 36
تناوّت 31
توال ..... 34، 36
تونس ..... 31، 33، 35، 36، 37، 56، 57، 60، 73، 241، 246
تين زرالين 35

— ث —

ثابت بن سليمان ..... 35، 36
ثهرت ..... 23، 24، 34

— ج —

جادو 42
جامع ابن طولون 39
جبل دمّر 34
جبل نفوسة 25، 33، 34، 144، 149، 150، 215
جربة ..... 25، 34، 42، 46، 50، 56، 57، 79، 211، 245، 42
الجريد ..... 37، 600
الجزائر 36، 45، 50، 52، 53، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 63، 65، 66، 67، 68، 69، 241
الجزيرة العربية 19

— ح —

الحجاز ..... 54، 58، 83
حضرموت ..... 24،
الحوفيون 26
الحيرة 466

— خ —

خراسان ..... 25، 142

— د —

درجين 37

— ر —

الرستاق 26
الروم ..... 492، 495، 556

— ز —

الزاب 35
زنجار 60

— س —

سقراطة 43
سوس الشرق 499
السوس 499
سوف 35

— ش —

الشام ..... 207، 492، 497، 500

— ص —

صفّين ..... 359، 528، 644
الصين 556

— ط —

طرابلس ..... 34، 118، 214
طرابلس الغرب 27
طنجة 556

— ع —

العراق 387
العزيزة 425
العطف ..... 57، 368
عمان ... 23، 24، 26، 57، 241، 587، 633،

— غ —

غار تبورن 35
غرناطة ..... 53، 54، 57، 68، 73، 241، 242

— ف —

فارس ..... 81، 556
فاس 510
فرنسا ..... 50، 68

— ق —

القاهرة 45
القيروان ..... 36، 54، 60، 67، 73، 241، 246
قسنطينة 15
قصطيلية 37
القيروان 118

— ك —

كاطن 424
الكوفة 27

— ل —

ليبيا ..... 25، 34، 36، 42، 60، 215

— م —

المدينة ..... 24، 168، 492، 494، 497، 506، 529، 571، 595
مصر ..... 39، 42، 57، 55، 60، 241، 425، 600
المغرب الأوسط ..... 34، 43،
مليكة ..... 46، 54، 57، 61، 42، 242
ميزاب. ينظر : وادي ميزاب.

— ن —

نالوت ..... 36،
نجران ..... 137، 361
نقطة 533
نقوسة ..... 27، 34، 36، 60، 80،
النهروان 641

— هـ —

الفند 556

— ز —

وادي أربع ..... 34، 35

وادي سوف 78

وادي ميزاب ... 25، 30، 42، 46، 50، 51، 52،
57، 58، 60، 61، 66، 68، 83، 241، 249

وارجلان ... 31، 34، 35، 36، 37، 43، 50، 80، 600،

ورقلة 43

— ي —

يعرث ..... 33، 34

اليمن 24

فهرس المذاهب والأديان والأقوام

ـ أ ـ

الإباضية (في أغلب الكتاب)

آت خالد 243

الأزارقة ..... 31، 169، 170، 197، 199، 216، 583، 616، 619، 645، 646، 647، 653، 645، 651

الإسماعيلية ..... 216، 597، 616، 621

أشاعرة (الأشعرية) ..... 13، 30، 31، 32، 46، 47، 78، 81، 83، 84، 89، 90، 92، 94، 118، 120، 124، 128، 129، 130، 138، 139، 140، 143، 149، 153، 155، 156، 159، 160،164، 165، 166، 168، 180، 181، 185، 193، 186، 211، 212، 213، 223، 229، 238، 243، 267، 268، 269، 294، 312، 332، 387، 397، 399، 406، 414، 416، 417، 450، 462، 472، 500، 501، 516، 526، 532، 534، 543، 550، 570، 580، 588، 599، 613، 615، 617، 630،

الأشعرية، انظر أشاعرة

أصحاب الكهف 628

الاعتزال ينظر: المعتزلة

آل البيت 221

آل زرقون 57

آل يَفْرُنْ 52

الإمامية ..... 210، 216، 597، 616، 621

الأمويون 24

الأنصار 596

أهل إفريقية 564

أهل الإحسار 449

أهل البصرة 530

أهل الحل ..... 149، 151، 152، 156، 448، 449، 450، 452، 453،

أهل السنة والجماعة 225

أهل الشام .. 527، 528، 529، 596، 597، 625، 644، 207

أهل الشرق 653

أهل العراق 529

أهل الكتاب ..... 64، 207

أهل المشرق 34

أهل المغرب ..... 34، 587

أهل حمل نفوسة ..... 95، 153

أهل زحار 58

أهل عمان ..... 618، 645

أهل نفوسة ..... 149، 448، 644

الأوس ..... 506،596، 640، 641

أولاد سعيد 653

ـ ب ـ

البحائية 380

البصريون 374

بنو إسرائيل 109

بنو الحارث بن فهر 625

بنو العبّاس 372

بنو المطلب 604

بنو حنيفة 615

بنو حنيفة 628

بنو عامر بن ربيعة 314

بنو مزاب 67

بنو هاشم ..... 604،621

بنو واسين 37

بنو عمرو بن عوف 500
اليهود ..... 647، 651

— ث —

الثنوية ..... 42، 362، 363، 380، 418، 420، 425، 525

— ج —

الجائية ..... 380، 415، 416،
الجبرية ..... 22، 42، 150، 151
الجهمية 42، 453، 466، 465، 480، 582، 581

— ح —

الحنفية 26،42، 90، 149، 197، 169، 494، 646،
الحنبلية 42،52، 181، 159،157، 229، 465، 526، 527،629، 634،
الحنابلة 267
حنين 498
حنتم 376

— خ —

الخروب 15
الخرج ..... 506، 596، 640، 641،
الخوارج .... 19، 20، 22، 31، 32، 81، 86، 89، 90، 178، 180، 181، 182، ، 185، 186، 193، 197، 198، 199، 223، 224، 225، 229،237، 238، 499، 569، 597، 613، 616، 619، 645، 647، 648، 649، 651

— د —

الدهرية ..... 42 86،298 ، 552، 362،553 555، 556

الديصانية 525

— ر —

الرافضة ..... 42، 581، 582، 615،
الروافض ..... 229،
الروم 653

— ز —

الزيدية .... 42، 169، 216، 213، 494، 583، 615، 616، 617

— س —

السوائد 26
السوفسطائية 557

— ش —

الشراة 24
الشكاك ... 159،157، 207، 465، 473، 474، 596،
الشيعة . 20، 81، 83، 160، 210، 211، 212، 213، 221، 224، 225، 597، 617، 619، 621،

— ص —

الصابئة ..... 194، 207، 525، 637، 646،
الصالوبة 525
الصفرية 42، 197، 198، 216، 431، 467، 496،
499، 501، 570، 582، 616، 617، 644، 645، 646، 647، 648، 651، 652، 653

— ع —

العبيديون 600

العمانيون 58
العصرية ..... 90، 197، 646

ـ ف ـ

الفرس ..... 495، 525

ـ ق ـ

القدرية ..... 42، 376، 378، 393، 394، 422، 423، 424، 425، 435، 137، 141، 377، 385.
قريش ..... 194،219، 223، 313، 497، 604، 620، 637
قوم يونس 628

ـ ك ـ

الكرامية ..... 312، 415، 416

ـ م ـ

الماتريدية 267
المالكية ..... 42، 157، 159، 196،472، 473، 474، 641، 653.
المجبرة ..... 138، 139، 141، 143، 144، 146، 147، 156، 266، 447، 451، 459
المعتزلة ..... 144، 150، 151، 447، 525، 637.
المغول ..... 42، 141، 194، 207، 393، 394، 418،423، 424، 425، 426، 435،
المملكة الأولى ..... 19، 31.
المرجئة ..... 20، 42،159،157،156، 160، 178، 180، 181، 185، 186، 229، 467، 471، 456، 473، 480، 474، 483.
المرجئة 535
المرقونية 526
المسيحيون 68
المشارقة ..... 19، 23، 224
المصريون 528
المعتزلة ..... 13، 20، 22، 23، 26، 29، 30، 31، 32،42، 44، 66، 78، 81، 83، 89، 90، 94،120،125، 126، 128،138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 146،148، 152، 153، 156، 158،160، 165، 178، 180، 181، 184،185، 186، 200،192، 205، 213، 216، 238،291، 266، 268، 269، 362، 367، 378، 380، 385،386، 388، 391، 396، 397، 399، 402، 404، 406، 415، 417، 418،420، 426،437، 450،453، 462، 467،476، 516، 526،526، 527، 528،529، 530، 532،534، 536، 537، 543،547، 548، 581،583،584،582، 587،600،602، 616،617، 642، 645،
المغاربة ..... 22، 25، 149، 150، 152.
ملتوتة ..... 34، 35
النسائية ..... 525، 526،
الوخذول 332
الميراثون ..... 51، 54، 68

ـ ن ـ

النجارية 399
النحلات ..... 216، 616
النحلة .. 197، 597، 616، 619، 645، 646،

النصارى ..... 42، 46، 194، 320، 360، 480، 510، 637، 646
النصرانية ..... 64، 139، 510، 394
نفوس 34
النفوسيون 150
النكار ..... 26، 27، 42، 90، 120، 125، 126، 127، 149، 209، 543، 544، 547، 548، 580، 597، 616.
وفد غزال ..... 361، 376

— و —

الواقفة ..... 157، 159
وفد عبد العيسى ..... 365، 448

— ي —

اليهود ..... 28، 42، 64، 114، 124، 161، 194، 294، 313، 315، 317، 471، 465، 480، 493، 504، 506، 637، 646.

الفهرس التفصيلي لمسائل كتابه
شرح أصول الدين

أولا- المعرفة والمنهج

تعريف العلم 271
اليقين، ودرجاته 336
أول الواجبات 267. 308
تعريف الحجة 272
تعريف الشبهة 272
قياس الغائب على الشاهد 301
عموم السلب مع تقدم السلب 443
نفي الجوهر الفرد والرد على من يثبته 302
إبطال نظرية الجوهر الفرد 400
الأصل الأخذ بالظاهر 482
الأصل الأخذ بالحقيقة قبل التاويل ولا يكون إلا لداع 537
تعريف المتشابه 281
ضرورة التأويل نفيا للتشبيه وتحقيقا للتوحيد 332
منهج التأويل مما يوافق نفي التشبيه ومما تقتضيه اللغة 324
التأويل مخرج من التناقض الذي يسببه الأخذ بالظاهر 339
العلاقة بين الوجود والموجود 267
الحسن والقبح الشرعيين 267
شرح نظرية العقول العشرة ونقدها 382

مباحث المنطق

تعريف الضدين 517
التضاد عند الفلاسفة وعند المتكلمين 520
التضاد بين أنواع الجنس الواحد 518
تعريف المتقابلين 517
فصل التقابل بالسلب والإيجاب 623
فصل تعريف المثلين والمتخالفين 521
فصل التقابل باعتبار الوجود في الخارج 523
فصل تقسيم المتقابلين باعتبار الوجود والعدم 521

فهرس المصطلحات

الإحسان 365
الأصول ..... 268، 272
أمة سيدنا محمد ﷺ ..... 276، 283
التقوى 409
الثقة 633
الدليل 290
الدين 272
الشاهد 290
الصحابة ..... 596، 637
الصدق والكذب والاختلاف فيه 475
العدالة 633
علم الكلام 270
القاعدة 272
الكتاب 268
الكذب 464
المذهب 273

تأييد العقيدة وعلم الكلام

أصل التوحيد

تعريف علم التوحيد 268
تعريف التوحيد 269
معرفة الله تعالى بين الوجوب الشرعي والعقلي 267
شرح تسميات: علم التوحيد، وعلم الكلام 269
دليل الصنعة على الصانع 317
دليل التمانع في إثبات التوحيد 284
احتجاج إبراهيم واستدلاله على التوحيد 309
نقد الاستدلال باحتجاج إبراهيم وموسى عليهما السلام على نفي الجسمية 310
معنى الواحد وشرحه ..... 285، 291، 317
استحالة إدراك ذات الله تعالى 268
معنى رؤية الله عند بعض الصوفية 369
نفي الرؤية في الدنيا والآخرة 285
أدلة نفي الرؤية ..... 268، 342
نفي التشبيه والتجسيم عنه تعالى والاستدلال إلى ذلك ..... 299، 307، 319
تعريف المثل والند والقرين والكفو 291
تفسير آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ 283
معنى الصمد 286
رد تثليث النصارى 320
الرد على من اعتقد قدم الفيول 463

الأسماء والصفات

الأصل السابع: في الأسماء والصفات 538

أولا ــ أسماء الله تعالى وصفاته:

تعريف الأسماء والصفات ..... 538، 563
تعريف الاسم ..... 304، 539، 540
تعريف الصفات ..... 304،305
أنواع الأسماء الأربعة 565

1 ــ الأسماء المشتقة 565
2 ــ الأسماء المستحقة لمعنى حل بالمسمى 566
3 ــ الأسماء المستحقة لجوائم الأعمال وعوارفها 566
4 ــ أسماء الألقاب 566
تقسيم الأسماء إلى دينية وشرعيّة ولغويّة ومتى يسمى بها ..... 566 - 568
إثبات الأسماء والصفات 538
العلاقة بين الاسم والمسمى 267
فصل في العلاقة بين التسمية والاسم والمسمى 586
توقيفية الأسماء وتوقيفيتها 547
أسماء الله ذاتية استحقها لذاته 569
الصفات المستحيلة في حقه تعالى ..... 548، 549
تعريف لفظ الجلالة 540
اشتقاق لفظ الجلالة وعدم اشتقاقه ..... 538، 562
أزلية كل الأسماء 539
العلاقة بين الذات والصفات ..... 268، 538، 550
أقسام الصفات الثلاث (الذاتية، الفعلية، الذاتية الفعلية) 564
تصنيف الصفات عند الأشعرية 540
شرح أقسام الصفات عند الأشعرية 563
فصل: مناقشة قول الأشعرية بمغايرة الصفات للذات ..... 588، 601
مذهب ابن عربي في الصفات منقولا من "الفتوحات" ..... 541 - 543
معنى ذاتية الصفات 589
في كل فعل صفة ذاتية 562
أزلية صفات الذات والفعل ..... 308، 310
معنى كون الأفعال صفات ..... 548، 558
اتصافه تعالى بأفعاله في الأزل 548
معنى أزلية الأسماء الدالة على الأفعال 539
قدم معاني ومؤدى الصفات دون لفظها 544
القول بخلق ألفاظ الصفات وحدوثها 543
مناقشة القول بحدوث ألفاظ الصفات 565

الموقف من إنكار القول بقدم المعاني دون الألفاظ 544
نقد موقف تتعورين من القول بحدوث ألفاظ الصفات 546
منع تكفير من رأى حدوث ألفاظ الصفات 561
رد نسبة التسمية والوصف إلى الخلق 545
رد القول بإمكان صفات الله تعالى ..... 310، 319
رد القول بمغايرة الصفات للذات 312
شرح معاني صفاته تعالى السبع ونفي أضدادها 302
إثبات تغاير مفاهيم الصفات واتحاد ما صدقها ..... 320، 322
جواب الاعتراض على القول بذاتية الصفات 321
رد القول بقيام الممكن بالواجب ..... 320 ، 321
الفرق بين علم الله تعالى وعلم المخلوقات 306
علم الله تعالى بالخزئيات 306
الفرق بين فعل الخالق وفعل المخلوق 307
اتفاق اللفظ واختلاف المعنى بين صفات الخالق والمخلوق 304
المستحيل لا تتعلق به القدرة 318
الاختلاف في تعلق الإرادة والقدرة بالممكنات 412
الأقوال في إثبات الأحوال لله تعالى ..... 416، 539، 563
المقارنة بين صفتي الإرادة والعلم 421
شرح صفة العلم وصفة القدرة 420
تعليل أفعال الله تعالى 276
جواز وصف غير الله تعالى بالرب مع تقييد 373
تصنيف صفتي الرضا والسخط أفعالا أو صفات ذات 558
صفة الحياة جامعة لكل الصفات 565
ولاية الله وعداوته لا تتبدلان من الأزل 575

تفسير الصفات الواردة في النصوص المتشابهة

الآيات المتشابهة في الصفات وتأويلها 322
تأويل الصفات الموهمة للتشبيه الواردة في الأحاديث 323
تفسير الاستواء على العرش 312

معنى الصورة في "خلق آدم على صورته" ..... 295، 342
تفسير معنى الأصابع 296

ثانيا ــ أسماء العباد

أسماء العباد استحقوها لأفعالهم وما ظهر منهم وحسب مآلاتهم ..... 570، 578
سبب الاختلاف في أسماء العباد الاختلاف في التخصيص والتعميم 570
المؤمن هو الموفي بالدين 549
جواز تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا مع تقييده 549
الأسماء سابقة في الأزل قبل خلق الخلق 579
أسماء المؤمن المتقي ..... 575، 583
أسماء الكافر 576
أحكام المشركين 583
أحكام المنافقين 583
مناقشة أبي عمار المعتزلة في اسم الفاسق 584
أسماء أهل النار تصلح لكل من دخلها 585
أسماء أهل الجنة تصلح لكل من دخلها 585

الإيمان بالغيب

اليوم الآخر 366
معنى الساعة وسبب تسميتها كذلك 370
غيب الساعة وعلاماتها ..... 370، 371
معنى "ولادة الأمة ربتها" 371
تشكل الملك في صورة إنسان 363

الإيمان بالرسل

الإيمان بالأنبياء بأسمائهم عند قيام الحجة 631
حكم أخطاء الأنبياء 648
عدد الكتب المنزلة 366
الحكم بشرك من وصف نبيا بكبيرة 495

الإسلام والإيمان

تعريف الإسلام والإيمان الفرق بينهما 365

أصل القضاء والقدر

تعريف القدر لغة واصطلاحا 359
تعريف القضاء والقدر والعلاقة بينهما 361
تعريف القضاء اصطلاحا 359
العلاقة بين القضاء والقدر 367
النهي الوارد عن إنكار القدر 360
حكم الحديث في القضاء والقدر ومعنى النهي الوارد في ذلك ..... 366، 394
حكم أفعال العباد ..... 360، 362
أفعال العباد وقدرتهم فيها 266
الخير المتوسط بين إرادة الله تعالى واختيار العبد ..... 266، 267
الخير والاختيار 266
الآثار الواردة في النهي عن اعتقاد الجبر 376
شرح الكسب الأشعري 266
اجتماع قدرتين على فعل واحد ..... 266، 267
الرد على الثنوية في نفي خلق الشر 380
الرد على الجبائية في قولهم بتعارض قدرة العبد وإرادة الله تعالى 380
الرد على الفلاسفة في قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا أثر واحد 382
الرد على المعتزلة في خلق الأفعال بدعوى نفي خلق الشر عن الله في خلق الأفعال ..... 367، 378
الرد على المنجمين ..... 381، 463
الرد على قول النظام بعدم صدور القبح من الله تعالى 380
تطور قول المعتزلة في القضاء والقدر وفي خلق الأفعال 367
حوار الرسول ﷺ معه وفد نصارى نجران 361
شرح سبق القضاء بسعادة الإنسان أو شقائه 376
شرح قول المعتزلة في خلق أفعال العباد والرد عليهم ..... 379، 392، 393
الاستدلال على خلق الله الفعل من الإنسان 374
القضاء والقدر في سورة الكهف 369

اختيار العبد لا يوجب الفعل 402
أدلة بطلان استقلال العبد بفعله 400
الاختيار يشعر به الإنسان وهو مخلوق لله تعالى 409
حكم الأفعال المتولدة من غيرها 385
الاستدلال على خلق الله الأفعال المتولدة 386
التسليم بأنه -تعالى-: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ 409
الدليل على أنه تعالى أراد أفعال العباد 411
الرد على القول إن الله يعاقب العبد بما خلقه فيه 408
الرد على من أوجب على الله شيئا ..... 412، 461
العبد لا يكسب سوى الاتصاف والمحلية للفعل 400
الفرق بين الأفعال الاختيارية والضرورية 402
المدح والذم يستندان إلى المحلية والفاعلية أيضا 405
بيان تأثير قدرة الله تعالى وما للعبد في فعله 400
ضابط الأقوال في تحديد المؤثر الحقيقي في الفعل 400
قدرة العبد غير مؤثرة في الفعل 400
نسبة الفعل إلى الله تعالى وإلى العبد لا تعني الاشتراك فيه من وجه واحد 397
نسبة الفعل الواحد إلى الله تعالى خلقا وإلى العبد اكتسابا 395
تبيين معنى إرادة الله تعالى 414
إثبات إرادة الله تعالى في فعل العبد 418
تعريف الكسب وعلاقته بالحركة والسكون والفعل والقدرة 438
تعلق الإرادة بالممكن لا ينفي الاختيار 414
تعلق المدح والذم بالاختيار الذي يشعر به الفاعل 423
أدلة نفي الجبر 424
التوسط بين الإجبار والاختيار 436
بقاء وصف الإسلام للقدرية 425
الشبه بين القدرية وعقائد المجوس 425
الشركة المنفية في حق الله تعالى ما انحدث فيه الجهة 443
القدرية المقصودون في الحديث ..... 424، 435

الأصل الثالث: في العدل 445
إثبات صفة العدل لله تعالى 445
حكم إسناد الأفعال إلى الله تعالى أو إلى غيره 462
ما لله تعالى وما للعبد في الفعل 459
إسناد المشيئة إلى العبد نفي للجبر 459
التخيير في أداء بعض التكاليف دليل على الاختيار 450
تشريع الدعاء دليل على الاختيار ونفي الجبر 457
أدلة إثبات الاختيار رد للجبل والجبر 455
نسبة الاختيار والجبر عند كل فرقة 450
الاختيار العقلي موجود في كل الفرق 448
الاختيار معلوم عند الله تعالى منذ الأزل 450
الاختيار مجهول الحقيقة لاقترانه بالخلق ..... 450، 453
الاختيار مخلوق لله تعالى 450
تعريف المجلة 447
حجج أهل الجبل والجواب عنها ..... 448، 449، 451
الرد على الطبعيين 463
إنكار الجبر والجبل 448
تشابه الجبل والجبر 448

الأصل الرابع: الوعد والوعيد 464
تعريف الوعد والوعيد 464
المقصد من الخلود وأدلته 481
أدلة عدم تخلف الوعد والوعيد 464
آثار اعتقاد عدم الخلود على التوحيد وعلى السلوك 484
صدق الله في وعده ووعيده 464
مذاهب من قالوا بتخلف الوعيد وحججهم والجواب عليها ..... 465، 467
الرد على المرجئة 468
معنى آية "الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك" 470

تعريف الشفاعة 471
نفي الشفاعة عن صاحب الكبيرة 472

الأصل الخامس: المنزلة بين المنزلتين 486
تعريف المنزلة بين المنزلتين 486
المنازل الثلاث وإثباتها: الإيمان والشرك والنفاق ..... 489، 496
وجوب إثبات المنازل الثلاث 514
تعريف المنافق ..... 486، 497
تقسيم النفاق إلى قسمين: نفاق بالشرك ونفاق بفعل الكبيرة ..... 488، 496، 513
أحكام المنافق ..... 488، 505
أدلة كون النفاق في القرآن على إضمار الشرك ..... 487، 489
دلالة النفاق على إضمار الشرك وعلى فعل المعصية 486
مناقشة قول جمهور الإباضية وأدلتهم بأن اسم النفاق خاص بصاحب الكبيرة 495
دليل تسمية صاحب الكبيرة منافقا من الأحاديث ..... 493، 494
أكثر النفاق بعد الرسول ﷺ نفاق عمل 510
دليل إطلاق النفاق على فعل المعصية 511
المنافق بفعل الكبيرة لا يكون في الدرك الأسفل 487
حكم تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا، أو مسلما 514

الأصل السادس: لا منزلة بين المنزلتين 515
تحديد المنزلة المنفية 515
أدلة حصر الأسماء في الإيمان والكفر 516
الاستدلال على انتفاء المنزلة بين الإيمان والكفر 530
المنازل بين الكفر والإيمان والنفاق 515
تصنيف الناس إلى مؤمن وكافر 516
حوار تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا 151
تسمية صاحب الكبيرة كافرا 515
قول المعتزلة في اسم صاحب الكبيرة 526
إثبات أن الخلاف لفظي بين الإباضية والمعتزلة في حق صاحب الكبيرة 530

المقارنة بين الإباضية والمعتزلة في اسم صاحب الكبيرة ..... 527، 534
المقارنة بين المعتزلة والمرجئة في الموقف من صاحب الكبيرة 534
إيراد مناقشة أبي عمار المعتزلة في صاحب الكبيرة 534

الأصل الثامن في الأمر والنهي 590

المقصود من أصل الأمر والنهي 590
وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 590
حكم ترك الأمر والنهي وتضييعه ..... 591، 606
الأمر والنهي على قدر الطاقة 591
وجوب العلم بحكم المأمور به والمنهي عنه 591
أثر الأمر والنهي على الآمر والناهي وعلى غيره 592
أثر ترك الأمر والنهي 592
حكم الدعاء بعدم الوقوع في غير الحق 590
حكم الأمر والنهي فيما يدين به أهل المذاهب 591
من يرى وجوب الأمر والنهي بالعقل 612
وجوب الأمر والنهي ولو على غير المؤثر المنتهي 608
حكم الجهاد وأحكام معاملة الكافرين والمنافقين في الحرب 592
ما يحل وما يحرم من أهل الكتاب 593
أحكام الجزية ومقاديرها 593
أحكام البغاة 593
الرد على من أنكر قتال البغاة 596

الإمامة وأحكامها

فرض الإمامة ودليله ..... 597، 603
تعريف الإمامة وشرحه 617
علاقة الإمامة بالأصول العقدية 617
مصدر وجوب الإمامة السمع 617
فصل: الرد على منكري وجوب الإمامة ..... 597، 616، 617
الرد على من يرى الإمامة أفضل غير واجبة 615

فصل: شروط الإمامة 613
شروط الإمام ..... 620، 621
الرد على من اشترط العصمة في الإمام 621
حكم اشتراط النسب في الإمامة 620
طرق ثبوت الإمامة 621
ترتيب من يتأهل للإمامة 619
حكم من أبى الإمامة وقد تعينت في حقه ..... 605، 622
حكم البقاء تحت سلطان جائر 613
حكم الخروج على الجائر 613
مسالك الدين وترتيبها 613
يفعل في الكتمان ما يفعل في الظهور 613

الأصل التاسع: في الولاية والبراءة 623
تعريف الولاية 628
اعتقاد الاستغفار غير كاف في الولاية 628
الإجماع على فرض ولاية المسلمين والبراءة من الكافرين 623
أدلة وجوب الولاية والبراءة ..... 624، 628
شروط الولاية 629
نزول الصواعق لا يكون سببا للبراءة 315
الرد على من أنكر وجوب ولاية الأشخاص 629
العلة في الولاية والبراءة الوفاء وعدمه 627

قياس ولاية الأشخاص على ولاية الجملة لجامع علة الوفاء 627
أهل الولاية إما معلومون عند الله أو أخبر عنهم بالوحي ..... 628، 631، 632
الولاية تكون حسب الظاهر 630

الأصل العاشر: في الأسماء والأحكام 637
مصدر الأحكام القرآن والسنة 637
أحكام أهل الشرك والأوثان 637

أحكام المجوس 637
أحكام أهل الكتاب 637
حكم ذبيحة أهل الكتاب إذا لم يعطوا الجزية 638
أحكام المسلمين 638
أحكام قتال الفئة الباغية 640
مناقشة الأقوال في حكم صاحب الكبيرة ومعاملته 644
تصنيف الذنوب 651
وجوب التوبة 650
ما يغفر من الذنوب بلا توبة 650
مناقشة أبي عمار الصفرية في معنى الشرك 652

ثالثا- الفرق

سبب تسمية المرجئة 467
صلة الإباضية بالخوارج 499
سبب تسمية المعتزلة ..... 526، 527، 537
تعريف الزيدية 615
معنى اسم الحشوية وسببه 527
أقوال الجهم بن صفوان 466

رابعا- المناظرات

فائدة: الرد على المانية والديصانية والمرقونية 524
مناظرة أبي عمرو خليفة للنفوسي في شأن صاحب الكبيرة 533
الرد على أرسطاطاليس في قدم الهيولى 555
الرد على أصحاب الطبائع 554
الرد على السفطائيين 557
الرد على المنجمين في تأثير النجوم 554
فصل في الرد على الدهرية في القول بقدم العالم 552
مناقشة أبي عمار لعقائد المجوس في خلق الخير والشر والتعليق عليه 425-426

مناقشة أبي عمار المعتزلة في فعل العبد وجهة نسبته إلى الله تعالى والتعليق عليه 426
مناظرة الشافعي للإبليس 368
مناظرة أبي عبيدة لابن الشيخ البصري 368
مناظرة أبي عبيدة مسلم لابن عيلان 368
مناظرة أبي عبيدة مسلم لواصل بن عطاء 368
مناظرة القاضي عبد الجبار مع الإسفراييني في خلق الأفعال 367

خامسا- التفسير

سبب نزول آية ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾ 498 500
تفسير قوله تعالى: ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ 313
سبب نزول قوله تعالى: ﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله﴾ 624
سبب نزول آية ﴿وإن طائفتان من المؤمنين﴾ 640
سبب نزول سورة الإخلاص 313
تفسير الإحسان والإخلاص 369

سادسا- الحديث

شرح حديث: "تركت فيكم ما إن تمسكتم به ..." 277
شرح حديث: "ستأتي فتن" 279
شرح حديث جبريل عليه السلام وما يستفاد منه 362

سابعا- الفقه وأصوله

حكم التكليف بالمحال 602
تعريف الأمر 590
فصل: في متعلّق أمر الله ونهيه - تبارك وتعالى وتقدس- 598
اجتهاد الرسول ﷺ 506

أحكام الإحصان والحدود 639
حكم ما يستهلكه أهل البغي 641
شرعية قتال الفئة الباغية 642
نقد حكم بعض المالكية في الخارجين لهدر أموالهم ودمائهم 653
حكم بول ما يؤكل لحمه 268
حكم رفع اليدين عند التكبير 268
ما يجوز من الكذب 464

ثامنا- اللغة وعلومها

قصر باء البسملة وإطالتها 266
تعين رفع الفاعل الأول عند خوف اللبس 307
معنى النعل لغة 372
تذكير ضمير المبتدأ المذكر المخبر عنه بالمؤنث 486

تاسعا- التاريخ

موطن القاضي عند الجبار 368
عمر نوح عليه السلام ..... 482، 483
إسلام إفرنجي في فاس واستفتاؤه عن صلاته بالناس في فاس قبل إسلامه وهم لا يعلمون 510
مناقب حرقوص بن زهير 499
أحداث الفتنة ومناقشة المواقف منها 527
غارة الأعراب بإفريقية سنة 958 هـ 653

عاشرا- هوامش

خلق العالم 371
قصة موسى عليه السلام مع الخطاب 445
سبب تسمية الإنسان بشرا 310
انتفاء الشبه التام بين المخلوقات 320
أفضل البقاع 371