



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

كتاب الأثر

التي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

للإمام الخميني

٤١٩ - ٤٧٨

محققه: وعلماني عليه ، وتقديم له ، ونشره

مجلد ١ من ٢

المدرس في الفقه الشريفي
سيد الطهراني

المؤلف

المؤلف

دار الفکر
مكتبة العالمين

١١ شارع عبد الحميد - بيروت

ويطلب من مكتبة المتن بغداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الارشاد

كاتب:

عبد الملك للجويني

نشرت في الطباعة:

دار الكتب العلمية

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
12	الارشاد
12	هوية الكتاب
13	اشارة
15	المستشار
17	التعريف بالجويني امام الحرمين
22	مقدمة المؤلف
23	باب في أحكام النظر
23	اشارة
25	فصل: في مضادة النظر العمل والجهل والشك
25	فصل: بالنظر يحصل العلم
26	فصل: النظر الصحيح والنظر الفاسد
27	فصل: في الأدلة
27	فصل: وجوب النظر شرعا
30	باب حقيقة العلم
30	اشارة
32	فصل: العلم قديم وحادث
33	فصل: العلوم وأضدادها
33	فصل: العقل علوم ضرورية
35	باب القول في حدث العالم
35	اشارة
39	فصل: في الدليل على استحالة عدم القديم
45	باب : القول في إثبات العلم بالصانع

47 اشارة

48 فصل: الدليل على قدم الباري تعالى

50 فصل: قيام الله تعالى بنفسه

51 فصل: من صفات الله المخالفة للحوادث

53 فصل: في المثلين والخلافيين

56 فصل: فيما يستحيل اتصاف الله به

59 فصل: في أن الله ليس جسما خلافا للكرامية

60 فصل: في عدم قبول الله للأعراض

62 فصل في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا و التنصيص على نكت في الرد على النصارى

67 باب العلم بالوحدانية

74 باب إثبات العلم بالصفات المعنوية

74 اشارة

76 فصل: صانع العالم مرید

84 فصل: الباوي تعالى سميع بصير

88 فصل: لا يوصف الباري تعالى بأنه ذاتق شام ... الخ

89 فصل: الرب باقي مستمر الوجود

89 باب القول في إثبات العلم بالصفات

89 اشارة

90 فصل: في إثبات الأحوال والرد على منكريها

93 فصل: تعليل الواجب والرد على منكريه

101 فصل: إرادة الله قديمة

102 فصل: ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة

105 فصل: الله متكلم أمرناه

107 فصل: في حقيقة الكلام وحده ومعناه

- 108 فصل: أنكرت المعتزلة الكلام النفسي .
- 112 فصل: المتكلم من قام به الكلام .
- 120 فصل: شبه المخالفين .
- 127 فصل: كلام الله قديم عند الحشوية .
- 129 فصل: القول في القراءة .
- 129 فصل: القول في المقرء .
- 130 فصل: كلام الله تعالى ليس حالاً في المصحف .
- 131 فصل: كلام الله مسموع .
- 132 فصل: معنى إنزال كلام الله تعالى .
- 133 فصل: كلام الله تعالى واحد .
- 134 فصل: عدم مغايرة الصفات للذات .
- 135 فصل: الكلام في صفة البقاء .
- 136 الفصل في معاني أسماء الله تعالى .
- 138 فصل: الشرع وأسماء الله تعالى .
- 139 فصل: معاني أسماء الله تعالى .
- 149 فصل: اليدان والعينان والوجه .
- 155 باب القول فيما يجوز على الله تعالى .
- 156 باب إثبات جواز الرؤية على الله تعالى .
- 156 فصل: إثبات الإدراك .
- 160 فصل: الإدراكات خمسة .
- 161 فصل: كل موجود يجوز أن يُرى .
- 162 فصل: الموانع من الإدراك .
- 163 فصل: رؤية الله تعالى .
- 166 فصل: رؤية الله تعالى ستكون في الجنان .
- 169 فصل: الفرق بين الرؤية والشم، واللمس، والذوق .

170	باب القول في خلق الأعمال
170	اشارة
171	فصل: ليس العبد مخترعا
181	فصل: الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبته بأفعاله
185	فصل: تعلق القدرة الحادثة بمقدورها
187	فصل: في الهدى والضلال، والختم والطبع
190	باب القول في الاستطاعة و حكمها
190	اشارة
192	فصل: القدرة الحادثة لا تبقى
193	فصل: في القدرة الحادثة أيضا
193	فصل: الحادث في حال حدوثه مقدر الله تعالى
196	فصل: مقدر القدرة الحادثة واحد
198	فصل: التكليف بما لا يطاق
200	فصل: القدرة على الألوان والطعم ونحوها
200	فصل: قدرة الله تعالى على ما لا يقع
201	فصل: مشتمل على الرد على القائلين بالتولد
204	فصل: في القوى والعقول
206	فصل: في إرادة الكائنات
216	فصل: مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة
219	فصل: التوفيق والخذلان
220	فصل: ذم القدرية
222	باب القول في التعديل والتجويز
222	اشارة
222	فصل: التحسين والتقبيح
230	فصل: في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله

233	فصل: القول في الآلام وأحكامها ..
236	فصل: في الإعواض ..
237	فصل: في الإعواض أيضاً ..
243	فصل: القول في الصلاح والأصلح ..
252	فصل: القول في اللطف ..
254	باب القول في إثبات النبوءات ..
254	اشارة ..
254	فصل: في إثبات جواز النبوءات ..
257	فصل: في المعجزات وشرايطها ..
264	فصل في إثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات ..
267	فصل: السحر وما يتصل به ..
270	باب القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه و سلم ..
270	اشارة ..
274	فصل: لا دليل على صدق النبي غير المعجزة ..
275	فصل: امتناع الكذب على الله تعالى شرط في دلالة المعجزة ..
280	القول في إثبات نبوءة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم فصل في النسخ ..
284	فصل: في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم ..
287	فصل: وجوه إعجاز القرآن ..
290	فصل: آيات الرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن ..
291	باب أحكام الأنبياء عامة القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ..
291	اشارة ..
291	فصل: في عصمة الأنبياء ..
292	باب أصول العقائد وأقسامهما ..
294	باب الآجال ..
296	باب الرزق ..

298	باب في الأسعار
298	باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
300	باب الإعادة
303	باب جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع
303	إشارة
304	فصل: في الروح ومعناه
304	فصل في الجنة والنار
305	فصل في الصراط
307	باب في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة في الوعد والوعيد
307	إشارة
308	فصل: في الثواب على التأيد
310	فصل: في إحباط الأعمال والوعيد
313	فصل: إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة
314	فصل الفرق بين الصغيرة والكبيرة
315	فصل: فيمن مات مصراً على المعصية
316	فصل: في الشفاعة
318	باب في الأسماء والأحكام
318	فصل: في معنى الإيمان
320	فصل: زيادة الإيمان ونقصانه
321	باب التوبة
321	إشارة
322	فصل: في قبول التوبة
323	فصل: وجوب التوبة
324	فصل: في التوبة عن البعض دون البعض
325	فصل: في تجديد الندم

326	فصل: هل إيمان الكافر توبة؟
327	فصل: في توبة العائد للذنب
327	القول في الإمامة
329	باب في تفاصيل الأخبار
334	باب في إبطال النص وإثبات الاختيار
338	باب في الاختيار وصفته وذكر ما تتعقد الإمامة به
338	إشارة
338	فصل: في عقد الإمامة لشخصين
339	فصل: في خلع الإمام
339	فصل في شرائط الإمامة
340	باب القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين
340	إشارة
342	فصل: في إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة
343	فصل: في قتل عثمان مظلومًا
343	فصل: في الطعن على الصحابة
344	فصل: في حكم قتال علي رضي الله عنه
347	الفهرس
354	تعريف مركز

الإرشاد

هوية الكتاب

الطبعة الأولى

2009-

1430هـ

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

526 شارع بورسعيد - القاهرة

فاكس: 25922620-25936277/25938411

E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية إدارة الشؤون الفنية

امام الحرمين ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، 1028-1685

كتاب الارشاد الى تواضع الادلة فى اصول الاعتقاد / للجويني

ظبط وتحقيق : احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق على وهبة

القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، 2009

، 24 سم

تدمك : 977-341-418-3

1- علم الكلام

2- الأمر بالمعروف

ب السايح ، احمد عبد الرحيم (مقدم)

ج- وهبة توفيق على (مقدم مشارك)

ب-العنوان

ديوي: 240

رقم الايداع : 7644

ص: 1

اشارة

المكتبة الفلسفية

كتاب الارشاد

إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

لإمام الحرمين الجويني

(٤١٩ - ٤٧٨هـ_)

ضبط و تحقيق

الأستاذ الدكتور: أحمد عبد الرحيم السايح

المستشار: توفين على وهبة

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الذي أنعم على المؤمنين بنعمة الإيمان والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وصحبه أجمعين.

أما بعد...

فمما يحسن أن يدرك أن علماء الكلام في المجتمع الإسلامي هم تصدوا لإبراز الجوانب العقديّة، وإيضاح أدلتها. عقلا ونقلا. وليكن معلوماً أن علماء الأمة هم الذين نشروا الإسلام عن طريق المناظرات ومجالس العلم.

فقد كان عمرو بن عبيد يناظر ويحاور العلماء في مجتمعات ما وراء النهر حتى أقنع آلاف الناس بالدخول في الإسلام والذين يحاولون إبعاد الناس عن علم الكلام مخطئون ويعيدون عن المنهج الإسلامي. وقد يكونون عملاء لأعداء الأمة لأن مواجهة التحديات الفكرية لا تكون إلا عن طريق أساليب علم الكلام ومعياريته.

في مرة قال الدكتور أحمد السايح لباحث كيف تحاور عالما ملحدا؟ فقال الباحث أقول له قال الله تعالى كذا فقال الدكتور السايح إذا كان هو غير مؤمن بالله فوقف الباحث.

إذن هؤلاء لا يعرفون كيف يكون الحوار، وكيف تكون المناظرة. ن المناظرة.

وكثير ممن تلقوا العلم الديني لا يعرفون إلا قال قرادة وقال أبو جهل دون إدراك أو فهم أو وعي.

وهذا ولا شك - هو سبب تأخر المجتمع الإسلامي عن ركب الحضارة والمساهمة الفاعلة العاقلة.

وأصبح المسلمون عالة على مجتمعات كثيرة؛ فالخطاب الديني خطاب بعيد عن قيم حب الدنيا والعقلانية الواعية والفلسفة الفاعلة.

إن الأمة الإسلامية تحتاج إلى قواطع الأدلة التي تنبه العقول، وتوقظ في الإنسان الوعي الثلاثي المنطلق من قوله تعالى: {والله أحرکم من بطون أمهاتکم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلکم تشكرون} .

والإمام الجويني إمام الحرمين صنف كتابه «قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» ليكون ضياءً أمام الباحثين والدارسين.

وإن الأمة الإسلامية في أشد الحاجة إلى هذه المؤلفات لتتعرف على الطريق الصحيح، وتحاول جاهدة أن تتمسك بالقيم الهادفة.

وقد رأينا أن تقدم هذا السفر الجليل إلى المكتبة العربية، فراجعنا مخطوطات الكتاب، وما طبع منه نسأل الله التوفيق والسداد.

أ.د أحمد عبد الرحيم السايح

المستشار توفيق علي وهبه

ص: 4

التعريف بالجويني إمام الحرمين

مولده ونشأته:

ولد الجويني في ١٨ من المحرم ٤١٩ هـ - ١٢ من فبراير ١٠٢٨ م، في بيت عرف بالعلم والتدين؛ فقد كان أبوه «عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه واحدا من علماء نيسابور المعروفين، وأحد فقهاء المذهب الشافعي، وله مؤلفات كثيرة في التفسير والفقه والعقائد والعبادات، وقد اشتهر بحبه الشديد للعمل، كما عرف بالصلاح والورع، ومن ثم فقد حرص على تنشئة ابنه «عبد الملك» تنشئة إسلامية صحيحة في جو من العلم والأدب والثقافة الإسلامية.

وكان مثالا أوقدوة احتذى بها ابنه في كثير من الصفات، وحرص الأب على أن يعلم ابنه بنفسه منذ حداثة سنه؛ فدّرس له الفقه والعربية وعلومها، واجتهد في تعليمه الفقه والخلاف والأصول واستطاع الجويني أن يحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، وكان يحضر مجالس والده حتى برز على أقرانه، وتفوق على كثير ممن كانوا يتلقون العلم في مدرسة أبيه، وقد ساعده على ذلك ما حباه الله به من عقل راجح، وذهن موقد، وحافظة قوية، مع حبه للعلم وشغفه بالاطلاع والبحث.

ص: 5

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

وكان الجويني ذا روح وثابة إلى الحق والمعرفة يميل إلى البحث والنقد والاستقصاء؛ فلا يقبل ما يباه عقله، ويرفض ما بدا له فيه أدنى شبهة أوربية، وظل الجويني ينهل من العلم والمعرفة في شغف ودأب شديدين حتى صار من أئمة عصره المعروفين، وهو لم يتجاوز العشرين من عمره، فلما توفي أبوه جلس مكانه للتدريس وهو في تلك السن المبكرة؛ فكان يدرس المذهب الشافعي ويدافع عن العقيدة الأشعرية، ولكن ذلك لم يمنعه من الاستمرار في البحث ومواصلة التحصيل والاطلاع، فكان تلميذاً وأستاذاً في آن واحد.

شيوخه وأساتذته:

ومع أن والده كان هو المعلم الأول في حياته، فإن ذلك لم يمنعه من التلقي على مشاهير علماء عصره؛ فأخذ علوم الفقه عن أبي القاسم الإسفراييني، كما تلقى علوم القرآن الكريم على يد أبي عبد الله محمد بن علي النيسابوري الجنازي والذي عرف بشيخ القراء وغيرهم.

الرحيل إلى الحجاز

كان نجم الجويني قد بدأ يلمع في نيسابور وما حولها، وانتشر صيته حتى بلغ العراق والشام والحجاز ومصر، لكنه تعرض لبعض العنت والتضييق فاضطر إلى مغادرة نيسابور، وما لبث أن رحل إلى الحجاز فأقام بمكة وظل بها أربع سنوات يدرس ويفتي ويناظر حتى لقبه الناس «إمام الحرمين» لعلمه

واجتهاده، فكان يقضي يومه بين العلم والتدريس وقيم ليله طائفا متعبدا في الكعبة المشرفة، فصفت نفسه، وعلت همته، وارتفع قدره.

* الجويني والتصوف:

وقد عرف التصوف الحق طريقه إلى قلب الجويني، فكان مجالسه الصوفية رياضة روحية وسياحة نفسية يحلق بها في آفاق إيمانية وحب، يبكي فيبكي الحاضرون لبكائه، ويجد فيها مجاهدة لنفسه ومراجعة لها.

* العودة إلى نيسابور:

وعاد الجويني مرة أخرى إلى نيسابور، حيث قام بالتدريس في المدرسة النظامية التي أنشأها له الوزير «نظام الملك» لتدريس المذهب السني.

وظل الإمام الجويني يدرس بالمدرسة النظامية، فذاع صيته بين العلماء، وقصده الطلاب والدارسون من البلاد الأخرى.

وكانت هذه الفترة من أخصب الفترات في حياة الإمام؛ ففيها بلغ أوج نضجها العلمي، وصنف الكثير من مؤلفاته.

* آثاره ومؤلفاته

ومؤلفات الجويني على كثرتها لم تنل القدر الملائم لها من العناية والاهتمام من قبل الباحثين والمحققين، فمعظمها لا يزال مخطوطا، ولم يطبع منها إلا بعدد قليل منها:

ص: 7

- الإرشاد على قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

- البرهان في أصول الفقه.

- الرسالة النظامية (أو العقيدة النظامية).

- الشامل في أصول الدين.

- غياث الأمم في التياث الظلم.

- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة.

- الورقات في أصول الفقه.

وبرغم ما عرف به الجويني من غزارة العلم وما اتسم به من رجاحة العقل وحب العلم، وما بذله من جهد صادق في خدمة الدين، فإنه كان هدفا لبعض الطاعين عليه الذين حاولوا النيل من علمه والتشكيك في صحة عقيدته، وذلك من خلال أقوال اقتطعوها من كلامه وأخرجوها من سياقها، وراحوا يفسرونها على هواهم، وفق ما أرادوا توجيهها إليه، ولكنها اتهامات مرسلة، ومطاعن واهية لا تستند إلى حقائق علمية.

نهاية الرحلة :

وبعد رحلة حياة حافلة بالعلم والعطاء، أصيب الجويني بعلة شديدة، فلما أحس بوطأة المرض عليه انتقل إلى «بشتنقان» للإستشفاء بجوها المعتدل،

ص: 8

ولكن اشتد عليه المرض فمات بها، وذلك في مساء الأربعاء ٢٥ من ربيع الآخر ٤٧٨٠ هـ - ٢٠ من أغسطس ١١٨٥ م، عن عمره بلغ تسعا وخمسين عاما.

ص: 9

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله.

الحمد لله بارئ النسم ومحبي الرمم، ومقدر القسم، ومفرق الأمم إلى الهداية للطريق الأمم والخذلان باقتراف الزلل والملمم.

موضح الحق بواضحات الدلائل ومزهق الكفر والباطل، ومبتعث الرسول صلى الله عليه وسلم على حين ضلال من الخلق وفتور من الحق، بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً.

هذا، ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد ورباطا لأسباب التأيد؛ وألقينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصادقة، لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان.

رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية، متعلّياً عن رتب، المعتقدات منحطاً عن جلة المصنفات. والله ولي الإعانة والتوفيق، وهو بالفضل حقيق.

أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم. و النظر في اصطلاح الموحدين، هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن. ثم ينقسم النظر قسمين: إلى الصحيح، وإلى الفاسد؛ و الصحيح منه كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل؛ و الفاسد ما عداه. ثم قد يفسد النظر بحيده عن سنن الدليل أصلا، و قد يفسد مع استناده للسداد أولا لظروء قاطع.

فإن قيل: قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس، فكيف السبيل إلى مكالمتهم؟ قلنا: الوجه أن نقسم الكلام عليهم، فنقول: هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر، أو تستريون فيه؟ فإن قطعوا بفساد النظر، فقد ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس، إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات.

ثم نقول: أعلمتم فساد النظر ضرورة، أم علمتموه نظرا؟ فإن زعموا أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين، ثم لا يسلمون عن مقابلة دعواهم بنقيضها. وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر، فقد ناقضوا كلامهم؛

حيث نفوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدي إلى العلم، ثم تمسكوا بنوع من النظر، واعترفوا بكونه مفضيا إلى العلم.

وإن قالوا: أنتم إذا أثبتم النظر وادعيتهم أداءه إلى العلم، أتسندون دعواكم إلى الضرورة، أو تسندونها إلى النظر؟ فإن ادعيتهم الضرورة لزمكم ما ألزمتونا وانعكس عليكم مرامكم؛ وإن حكمتهم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه، وذلك مستحيل. قلنا: كلامكم هذا يفيدكم شيئا، أو لا يفيدكم شيئا أصلا؟ فإن زعموا أنه لا يفيد علما ولا يجلب حكما، فقد اعترفوا بكونه لغوا، وكفونا مئونة الجواب.

وإن زعموا أنه يفيد العلم بفساد دليلنا، فقد تمسكوا بضرب من النظر في سياق إنكار جميعه.

وإن قالوا: غرضنا مقابلة الفاسد بالفاسد، رددنا عليهم التقسيم، وقلنا: معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر. ثم نقول: لا بعد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعالم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعالم يعلم العلم، كما به يعلم سائر المعلومات.

وإن قال السائل: لست قاطعا ببطلان النظر فيطرد عليّ تقسيمكم، وإنما أنا مستريب مسترشد؛ فالوجه أن يقال لمن رام إرشادا: سبيلك أن تنظر في الأدلة نظرا قويا، و تنهج فيها نهجا مستقيما؛

ص: 12

فإذا صح منك النظر، واستدّت «1» منك العبر، أفضت بك إلى العلم. وإن نظر كما رسم له، وأنكر أداء صحيح النظر إلى العلم، فقد تبين عناده، وسقط استرشاده.

فصل: في مضادة النظر العمل والجهل والشك

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، ويضاد الجهل به، والشك فيه. فوجه مضادته للعلم أنه بحث عنه وابتغاء توصل إليه، وذلك يناقض تحقق العلم، إذ الحاصل لا يبتغى. وسبيل مضادته للجهل، أن الجهل اعتقاد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به، والموصوف به مصمم عليه، وذلك يناقض التطلب والبحث. والتشكك تردد بين معتقدين، والنظر بغية للحق. فهو إذا مضاد للعلم وجملة أضداده.

فصل: بالنظر يحصل العلم

النظر الصحيح إذا تمّ على سداه، ولم تعقبه آفة تنافي العلم، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرّم النظر. ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له، ولا يولد العلم، «ولا يوجب إيجاب العلة معلولها». وزعمت المعتزلة «2» أنه يولده. وافقونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم، وإن كان يتضمنه. وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله عز وجل.

فإن قالوا: إذا كان النظر لا يولد العلم، و لا يوجبه إيجاب العلة معلولها، فما معنى تضمنه له؟

قلنا: المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استتب، و انتفت الآفاق بعده، فيتيقن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد له أو يولده، فسبيلهما كسبيل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به. ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجدا، أو موجبا، أو مولدا.

فصل: النظر الصحيح والنظر الفاسد

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق، و النظر الفاسد لا يتضمن علما، و كما لا يتضمنه فكذلك لا يتضمن جهلا و لا ضدا من أضداد العلم سواه؛ فإن النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضي للعلم بالمدلول. و إذا فسد النظر بمصادفة الشبهة، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق؛ إذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق، لكان دليلا، و لكان الاعتقاد علما.

و مما يوضح ذلك، أن الدليل لما دل بصفته النفسية، دل كل من أحاط به علما على مدلوله؛

فلو كان للشبهة وجه أيضا، لقاد العالم بحقيقة الشبهة إلى الجهل، وليس الأمر كذلك.

فصل: في الأدلة

الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرابا، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي.

فأما العقلي من الأدلة، فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائز، وكذلك الإتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصص.

والسمعي، هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه.

فصل: وجوب النظر شرعا

النظر الموصل إلى المعارف واجب، و مدرك وجوبه الشرع، و جملة أحكام التكليف متلقة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية.

و ذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات، و من جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلا، و ستأتي المسألة إن شاء الله عز و جل، و لكننا نذكر منها طرفا يختص بالنظر.

ص: 15

فإن قالوا: إذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلا، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدي الأنبياء عليهم السلام، وانحسام سبيل الاحتجاج؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه من المعجزات، وخصّصوا به من الآيات، فيقال لهم: لا يجب النظر إلا بشرع مستقر، و تكليف ثابت مستمر، و لم يثبت بعد عندنا شرع تتلقى منه الواجبات؛ فيحملهم هذا الاعتقاد على الإضراب عن الرشاد، و التمادي في الجحد و العناد.

قلنا: هذا الرأي الذي ألزمتونا في الشرع المنقول ينعكس عليكم في قضايا العقول؛ فإن الموصل إلى العلم بوجوب النظر من مجاري العبر، و عندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب منه معرفته و شكره على نعمه، و لو عرفه لنجا و رجا الثواب الجزيل، و لو كفر و استكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الوبيل.

فإذا تقابل عنده الجائزان، و تعارض لديه الاحتمالان، و هو يتوقع في التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم، و يرقب في ملابسة الثاني استيجاب العذاب الأليم، فالعقل يقضي باختيار سبيل النجاة، و إثارة تجنب المهلكات.

فإذا كان السبيل المفضي إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر في النفس، و تعارض الجائزات في الحدس، فمن ذهل عن هذه الخواطر، و غفل عن هذه الضمائر، فلا يكون عالما بوجوب النظر.

و يلزم الخصوم في مدارك العقول، عند الغفلة و الذهول، ما ألزمونا في مقتضى الشرع المنقول. و ما ألزمناهم من فرض الكلام عند عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة، فلزمهم العكس و لم يلزمنا ما قالوه فإن المعجزة إذا ظهرت و تمكن العاقل من دركها، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم؛ فإذا جرى، فإمكان النظر في اختيار أحدهما كما كان النظر في المعجزة عند ظهورها.

ثم نقول: شرط الوجوب عندنا، ثبوت السمع الدال عليه، مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، و دلت على صدق الرسل الدلالات، فقد تقرر الشرع و استمر السمع المنبىء عن وجوب الواجبات و حظر المحظورات. و لا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به، و لكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به.

ص: 17

فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، و ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

باب حقيقة العلم

إشارة

العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهذا أولى في روم تحديد العمل من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم.

منها قول بعضهم: العلم تبيين المعلوم على ما هو به.

ومنها قول شيخنا رحمه الله: العلم ما أوجب كون محله عالماً.

ومنها قول طائفة: العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه.

فأما قول من قال: هو تبيين المعلوم على ما هو به فمرغوب عنه، إذ التبيين ينبئ عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة، إذ يقول من علم ما لم يكن عالماً به، قد تبينته.

وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم الحادث.

ولا نرتضي أيضاً حد العمل بأنه الذي أوجب لمحله كونه عالماً فإن الغرض من الحدود تبيين المقصود، وهذا فيه إجمال.

إذ قد يجري عروضه ومثله في كل معني يسأل المرء عن حده..

ولا- يصح أيضاً تحديد العمل بما يصح من الموصوف به الإحكام، فإن العلم بالمستحيلات والقديم والموجودات الباقية لا يصح من الموصوف بها الإحكام.

وإنما يتدرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم وهو العلم بالإتقان والإحكام.

وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس، فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع.

فإنه اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد، ثم هو ليس بعلم.

فزاد المتأخرون فقالوا: هو اعتقاد الشيء على ما هو به، مع توطين النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو نظراً.

وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك الله تعالى والعلم بالمستحيلات كاجتماع المتضادات، ونحوها، فهذه ونحوها علوم.

وليست علومها بأشياء، إذ الشيء هو الموجود عندنا، وهو الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده عندهم، فقد شذت علوم عن الحد.

فصل: العلم قديم وحادث

العلم ينقسم إلى القديم والحادث. فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم بذاته، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا.

والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري، والبديهي، والكسبي. فالضروري هو العلم الحادث غير المقذور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه؛ وذلك كالعلم بالمدرجات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها. والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقذور بالقدرة الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل.

هذا، ما استمرت به العادة، وفي المقذور إحداث علم وإحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري.

فصل: العلوم وأضدادها

للعلوم أضداد تخصصها، و أضداد تضادها و تضاد غيرها. فأما الأضداد الخاصة، فمنها الجهل، و هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به؛ و منها الشك، و هو الاسترابة في معتقدين فصاعدا من غير

ترجيح أحدهما على الثاني؛ و منها الظن، و هو كالشك في التردد، إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه. و الأضداد العامة كالموت، و النوم، و الغفلة، و الغشية؛ فهذه المعاني تضاد العلوم، و تضاد الإرادة، و تضاد أضدادها.

فصل: العقل علوم ضرورية

العقل علوم ضرورية. و الدليل على أنه من العلوم الضرورية، استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم.

فإن قيل: المانع من كون العقل خاليا عن العلوم كونه مشروطا بثبوته بثبوت ضرور منها، كالإرادة المشروطة بالعلم بالمراد قلنا: غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف، إذ العاري منه لا يحيط علما بما يكلف.

فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر، وسمينا عقلا؛ وتبيين الغرض من العقل يدرأ السؤال. ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معان، وغرضنا منه ما ذكرناه.

وليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل؛ وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه. فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية، وليس كلها.

وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال: كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل. ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم.

ص: 22

اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطئوا على عبارات في أغراضهم، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة.

فمما يستعملونه، وهو منطوق به لغة وشرعا العالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته.

ثم العالم جواهر وأعراض فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز. والعرض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات والقدر، القائمة بالجواهر.

ومما يطلقونه الأكوان وهي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق ويجمعها ما يخصص الجواهر بمكان أو تقدير مكان.

والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف؛ فإذا تألف جوهران كانا جسمها، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني.

ثم حدث الجواهر يبني على أصول:

منها: إثبات الأعراض.

ومنها: إثبات حدثها.

ومنها: إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

ومنها: إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

فإذا ثبتت هذه الأصول ترتب عليها الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحادث حادث.

فأما الأصل الأول، فقد أنكرته طوائف من الملحدة، وهو إثبات الأعراض. وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر، والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا رأينا جوهرًا ساكنًا، ثم رأيناه متحركًا مختصًا بالجهة التي انتقل إليها، مفارقًا للتي انتقل عنها.

فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات، إذ لا يستحيل تقدي بقاء الجوهر في الجهة الأولى.

والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه، إذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوّز، افتقر إلى مقتض يقتضي له الاختصاص بالثبوت، وذلك معلوم أيضا على البديهة.

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها ما دامت نفسه، ولا استحالة عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها.

فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر، ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدما ..

إذا لا فرق بين نفي المقتضى وبين تقدير مقتض منفي.

فإذا صح كون المقتضى ثابتاً زائداً على الجوهر، لم يخل من أن يكون مثلاً له أو خلافاً، ويبطل أن يكون مثلاً له فإن مثل الجوهر جوهر.

ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً.

وليس الأمر كذلك ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً أولى من الثاني.

فإذا ثبت المقتضى الزائد على الجوهر، وتقرر أنه خلافه، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً، أو معنى موجباً.

فإن كان معنى موجباً، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته، إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

والذي وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه.

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً، والكلام في جوهر مستمر الوجود، كان ذلك محالاً؛ إذ الباقي لا يفعل.

ولا بد للفاعل من فعل فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض، وهو من أهم الأعراض في إثبات حدث العالم.

ص: 25

والأصل الثاني: إثبات حدث الأعراض، والغرض من ذلك يترتب على أصول.

منها: إيضاح استحالة عدم القديم.

ومنها: استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها.

ومنها: الرد على القائلين بالكمون والظهور والأولى أن تطرد دلالة في حدث الأعراض.

ونورد هذه الأصول في معرض الأسئلة، وثبت المقاصد منها في معرض الأجوبة، فنقول:

الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل طروءها على حدوثها، وانتفاء السكون بطروءها يقضي بحدث السكون إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه.

فإن قيل: بم تُنكرون على من يزعم أن الحركة كانت كامنة في الجوهر، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون.

قلنا: لو كان كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد. وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركا ساكنا، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون.

ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرة واستكنّت أخرى، لكان ذلك اعتوار حكمين عليه، وذلك يتضمن ثبوت معينين، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية

ويقضى الآخر كونها مستكنة خافية، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر.

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين.

ظهورهما عند ظهور أثرهما، ككمونهما عند كمون أثرهما، ويتسلسل القول في ذلك ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها.

فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها للزم تجويز ذلك أبداً فيها، وذلك يقلب جنسها، ويحيل حقيقة نفسها.

فصل: في الدليل على استحالة عدم القديم

فإن قيل: ما الدليل على استحالة عدم القديم؟ قلنا: الدليل عليه أن عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً، حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه.

وهذا معلوم بطلانه ببديهة العقل، فلو قدر في وقت مفروض عدم جائز، مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه من غير مقتض، كان ذلك محالاً.

إذ الجائز يفتقر إلى مقتض، والعدم نفي محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص.

ويستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد.

فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم أولى من القديم يمنع ما قُدِّرَ ضدا له من الطروء.

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم.

إذ لو قدر لوجود القديم شرط لكان قديما مفتقرا عدمه لو قدر إلى مقتض، ثم يتسلسل القول.

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض مبني على منع انتقالها، فما الدليل على منع انتقالها؟

إذ للقائل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر. فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال فينبغي أن تقتضي ما وُجِدَت

انتقال جوهر بها، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا.

وذلك قلب الجنسها، وانقلاب الأجناس محال؛ ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال.

ثم كذلك القول في الانتقال المنتقل إلى الانتقال، وذلك يفضي إلى ما لا يتناهى. فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه حدث الأعراض والأصول

المرتبطة به.

ص: 28

وأما الأصل الثالث فهو تبيين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، فالذي صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده، إن كان له أضداد، وإن كان له ضد واحد، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين.

فإن قدر عرض لا ضد له، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه.

وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض.

والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى والأعراض تسمى الصورة. وجوز الصالحي(1) الخل عن جملة الأعراض ابتداء.

ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان، وجوزوا الخلو عن ما عداها.

وقال الكعبي ومتبعوه(2): يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع العرو عن الألوان، وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض، بعد قبول الجواهر لها.

ص: 29

1- هو صالح بن مُسرح التميمي، كان خارجياً ومن مشاهير المعتزلة، وأتباعه في مذهبه يسمون «الصالحية». (انظر: الفرق بني الفرق للبغدادي)

2- هم أتباع عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي: وهو مؤلف كتاب «المقالات» المشهور، وأخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط وكان يدعى في كل علم، ولم يصل إلى خلاصة شيء من العلوم.

يفرض الكلام مع الملحده في الأكون فإن القول فيها يستند إلى الضرورة.

فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا نعقل غير متماسة ولا متباينة.

ومما يوضح ذلك، أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل فلا- يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع، وكذلك إذا طراً

الافتراق عليها، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبق باجتماع.

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكون فإن حاولنا ردا على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسبنا بنكتتين:

إحدهما الاستشهاد بالإجماع على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها.

فنقول : كل عرض باق فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به على زعمهم.

فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداء، ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض.

ونقول أيضا الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى؛ أنه لو قامت به لم يخل عنها، وذلك يفضي لحدثه.

فإذا جوز الخصم عروّ الجوهر عن الحوادث، مع قبوله لها صحة وجوازاً، فلا- يستقيم مع ذلك دلي على استحالة قبول الباري تعالى للحوادث.

والأصل الرابع: يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها، والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة.

فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه. ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول.

ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله.

وكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق ببذر، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة.

فنقول: موجب أصلكم يقضي بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لآحادها، على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول، فإننا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها.

ونقول: من أصل الملحدة، أنه انتضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها.

وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد.

فإذا انصرفت الدورة التي قبل هذه الدورات أذن انقضاؤها وانتهائها بتناهيها، وهذا القدر كافٍ في غرضنا.

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها.

قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا- يتناهى آحادا على التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدمات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد.

والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر.

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين فقالوا مثال إثبات حوادث لا أول لها.

قول القائل لمن يخاطبه: لا- أعطيك درهما إلا- وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهما، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارًا ولا درهما.

و مثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك بعده درهما، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارًا، فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط.

فإذا ثبت بما ذكرناه الأعراض وحدوثها، واستحالة تعري الجواهر عنها،

واستنادها إلى أول .

فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار.

وهذه اللمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع، وبالله التوفيق.

باب : القول في إثبات العلم بالصانع

إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات.

ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببدايتها بافتقاره إلى مخصص خصمه بالوقوع.

وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر.

ثم إذا وضع افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها.

وإما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، وإما أن يكون فاعلا مختارا.

ص: 33

وباطل أن يكون جاريًا مجرى العلل فإن العلة توجب معلوها على الاقتران فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزل

وذلك يفضي إلى القول بقدوم العالم، وقد أقمنا الأدلة على حدثه، وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص، ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى.

ومن زعم أن المخصص طبيعة، فقد أحال فيما قال. فإن الطبيعة عند مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع.

فإن كانت الطبيعة قديمة، فلتقتض بقدوم العالم.

وإن كانت حادثة، فلتكن مفتقرة إلى مخصص، وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء، ولعلنا نرد على الطبائعيين بعد ذلك إن شاء الله عز وجل.

فإن بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار،

تخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات.

وإذا أحاط العاقل بحدث العالم واستبان أن له صانعا، فيتعين عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول.

يحتوي أحدها على ذكر ما يجب الله تعالى من الصفات.

والثاني: يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه.

والثالث: ينطوي على ذكر ما يجوز من أحكامه، وتنصرم بذكر هذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله .

باب: القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

إشارة

اعلم أن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية. و حقيقة صفة النفس، كل صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف.

و الصفات المعنوية: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف.

و تبين القسمين بالمثال أن كون الجوهر متحيزا هو: صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه، وهي غير معللة بزائد على الجوهر، فكانت من صفات النفس؛ و كون العالم عالما، معلل بالعلم القائم بالعالم، فكانت هذه الصفة و ما يضاهيها في غرضنا من الصفات المعنوية.

و سبيلنا أن نتعرض في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للباري تعالى، و نفتتحها بالنظر في ثبوت وجوده.

ص: 35

فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما؟

قلنا: العدم عندنا نفي محض وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات، ولا فرق بين صانع منفي، وبين تقدير الصانع منفيًا من كل وجه؛ بل نفي الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع، فالقول به متناقض في نفسه، والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض. وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة، من حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس.

و الوجه المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، و وجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد.

و الأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات، و العلم به علم بالذات.

فصل: الدليل على قدم الباري تعالى

فإن قيل: ما الدليل على قدم الباري تعالى بعد ثبوت العلم بوجوده، و ما حقيقة القدم أولاً؟

قلنا: ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذي لا أول لوجوده.

وقال شيخنا رحمة الله عليه: كل موجود استمر وجوده و تقادم زما متطاولا، فإنه يسمى قديما في إطلاق اللسان، قال الله تعالى: حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ [سورة يس: 39].

و غرضنا نصيب الدليل على أن وجود القديم غير مفتتح، و الدليل عليه أنه لو كان حادثا لا فتقر إلى محدث، و كذلك القول في محدثه، و ينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها، و قد سبق إيضاح بطلان ذلك.

فإن قيل: في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات، و ذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها؛ قلنا: هذا زلل ممن ظنه، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا، و كل موجود أضيف إلى مقارنة موجود به فهو وقته، و المستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك، و تعاقب الجديدين.

فإذا تبين ذلك في معنى الوقت، فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر، إذا لم بتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية، و لو افتقر كل موجود إلى وقت، و قدرت الأوقات موجودة، لافتقرت إلى أوقات،

وذلك يجر إلى جهالات لا ينتحلها عاقل، و الباري سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته، لا يقارنه حادث.

فصل: قيام الله تعالى بنفسه

الباري سبحانه و تعالى قائم بنفسه، متعال عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يقفه. و اختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى، في معنى القائم بالنفس؛ فمنهم من قال: هو الموجود المستغني عن المحل، و الجواهر على ذلك قائم بنفسه؛ و قال الأستاذ الإمام أبو إسحاق رحمه الله (1): القائم بالنفس هو الموجود المستغني عن المحل و المخصص؛ و ذلك يختص عنده بالباري تعالى، إذ الجواهر، و إن لم يفتقر إلى محل يحله، فقد افتقر وجوده ابتداء إلى مخصص قادر.

و الغرض المعني من هذا الفصل، هو إقامة الدليل على تقديس الرب تبارك و تعالى عن الحاجة إلى محل.

ص: 38

1- و الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفرايني الملقب بركن الدين، له كتاب جليل و قيم هو «جامع الحاوي في أصول الدين و الرد على الملحدين»

و الدليل عليه أنه لو حل محلا و افتقر وجوده إليه، لكان المحل قديما و لكان هو صفة له، إذ كل محل موصوف بما قام به، و الصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني.

و سنبين وجوب اتصاف الباري بكونه حيا عالما قادرا.

فصل: من صفات الله المخالفة للحوادث

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث، فالرب تعالى لا يشبه شيئا من الحوادث، و لا يشبهه شيء منها.

و لا بد في صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثليين و الخلافيين. فالمثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر، و ربما قيل في أحدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب و يجوز و يستحيل، و الأولى العبارة الأولى. و المختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني.

ص: 39

و ذهب ابن الجبائي (1) و متأخرو المعتزلة إلى أن المثليين هما الشيئان المشتركان في أخص الصفات. ثم قالوا: الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة؛

و على هذا المذهب بنوا كثيرا من الأهواء، و هو باطل. فإن الأخص لو أوجب الاشتراك فيه الاشتراك في سائر الصفات النفسية، لامتنع مشاركة الشيء خلافه في صفات العموم، إذ هما غير مشتركين في الأخص، فإذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول. و قد علمنا أن السواد المخالف للحركة بالأخص مشاركا لها في الحدث و الوجود و العرضية و غيرها، فيبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص. و مما يبطل ذلك، أن الشيء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه. ثم العلم مخالف للقدرة في كونه علما على الضرورة، و منكر ذلك جاحد لها، و ذلك يبطل المصير إلى أن المخالفة و المماثلة تقعان بالأخص.

فألوجه بعد بطلان اعتبار الأخص تعليلا به، أن نقول: لا بد من رعاية جمع صفات النفس في تبين المماثلة،

ص: 40

1- هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي و أتباعه البهشميون مات ببغداد عام 321. انظر طبقات المعتزلة ص 94-96.

وقد بطل التعليل بشيء منها، فلا وجه إلا ذكر جميعها. وقد نقضت المعتزلة أصلها، حيث أثبتوا للباري سبحانه وتعالى إرادة حادثة، يستحيل عليها القيام بالمحال، وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل، وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات.

فصل: في المثليين والخلافيين

فإن قيل: هل يجوز أن يستبد أحد المثليين بحكم عن مماثله؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد الخلافيين في حكم ما يخالفه؟ قلنا: هذا السؤال يشتمل على مسألتين.

فأما الأولى، فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله، ويجوز أن ينفرد بصفة معنى وقوعا يجوز مثلها على مماثله.

وبيان ذلك بالمثال أن الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات الأنفس، إذ لا يستبدّ جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض، إلى غير ذلك من صفات الأنفس، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر. فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة على

مماثله لا يقدح في مماثلته له، فإن الشيء يماثل ما يماثله لنفسه، فيراعى في حكم المماثلة صفات الأنفس. فالطواري الجائزة لا تحيل صفات الأنفس.

و أما المسألة الثانية التي تضمنها السؤال، فالوجه فيها أن لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم؛ فالسواد وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود، وكونهما عرضين لونين، إلى غير ذلك.

و غرضنا من التعرض لهذه المسألة الرد على طوائف من الباطنية («1»)، حيث قالوا: لا يثبت للباري، تعالى عن قولهم، صفة من صفات الإثبات. وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجودا ذاتا، لكان ذلك تشبيها منهم له بالحوادث، إذ هي ذوات موجودات. و سلكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات. فإذا قيل لهم الصانع موجود، أبوا ذلك، وقالوا: إنه ليس بمعدوم.

و هذا الذي قالوه لا تحقيق له. فإننا نقول: باضطراد نعلم أنه ليس بين الانتفاء و الثبوت درجة؛ و هؤلاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم الدلائل في إثبات العلم به، و إن أثبتوه لزعمهم من إثباته ما حاذروه، إذا الحوادث ثابتة تتضمن إثباته. فإن زعموا أن الصانع ثابت و لكن لا نسميه ثابتا، لم يغنهم ذلك؛

فإن التماثل و الاختلاف يتعلقان بما يثبت عقلا، دون ما يطلق في اللغات و التسميات ثم يلزمهم أن يصفوا الرب تعالى بالوجود، و يمتنعوا من وصف الحوادث به، ففي ذلك حصول غرضهم؛ فبطل ما قالوه من كل وجه.

فإن قيل: فهل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود، أم تأبون ذلك؟ قلنا:

هذا ما لا سبيل إلى إطلاقه؛ فإن القائل إذا قال الرب تعالى يماثل الحوادث، فقد وصف ذاته بالتماثل، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد، فلا وجه لإطلاق التشبيه و التمثيل عموما، ثم رده إلى خصوص، بل الوجه أن يقال: حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهدا و غائبا، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه.

فإن قيل: أستم تطلقون كونه مخالفا لخلقه، وإن كان مشاركا للحوادث في الوجود؟ قلنا:

المخالفة بين الخلافيين لا- تجري مجرى المماثلة؛ فإن المماثلة من حقيقتها تساوي المثليين الموصوفين بها في جميع صفات النفس، و المخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات؛ إذ لا تتحقق المخالفة إلا بين موجودين، فمن ضرورة إطلاق المخالفة التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود.

فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها، و الاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات.

فصل: فيما يستحيل اتصاف الله به

فإن قال قائل: قد ذكرت أنه لا يمتنع اشتراك القديم و الحادث في بعض صفات الإثبات، ففصّلوا ما يختص بالحوادث من الصفات، و هي تستحيل في حكم الإله. قلنا: نذكر أولاً ما يختص الجواهر به. فمما تختص الجواهر به التحيز، و مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه و تعالى يتعالى عن التحيز و التخصص بالجهات.

و ذهبت الكرامية «1» و بعض الحشوية «2» إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، متحيز مختص بجهة فوق، تعالى الله عن قولهم. و من الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام، و كل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحازيها منه بعضه، و كل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح.

ص: 44

ثم ما يحازي الأجرام يجوز أن يماسها، و ما جاز عليه مماسة الأجسام و مباينتها كان حادثا، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة و المباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزا؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر.

فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [سورة طه: 5]، فالوجه معارضتهم بأي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ [سورة الحديد: 4]، وقوله تعالى: أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ [سورة الرعد: 33]. فنسائلهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنى بالإحاطة و العلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر و الغلبة، و ذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك و استعلى على الرقاب. و فائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيها بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة و محاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر.

ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب و اعوجاج سابق، و التزام ذلك كفر. و لا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، و هذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله و استشهد عليه بقوله تعالى: **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ** [سورة فصلت: 11]، معناه قصد إليها.

فإن قيل: هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيرا إلى أنها من المشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، و هو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم؛ و إن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم، و إن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، و الذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له، و إذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع. و الإعراض عن التأويل حذرا من واقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس و الإبهام، و استئلال العوام، و تطريق الشبهات إلى أصول الدين، و تعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون. و المعني بقوله تعالى: **وَ أُخْرُ مُشَابِهَاتٌ** [سورة آل عمران: 7] الآية.

مراجعة منكري البعث لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في استعجال الساعة، و السؤال عن منتهاها و موقعها و مرساها.

و المراد بقوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ [سورة آل عمران: 7]، أي وما يعلم مآله إلا الله، ويشهد لذلك قوله تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ [سورة الأعراف: 53]، و التأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة.

فصل: في أن الله ليس جسما خلافا للكرامية

صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسما، و سبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول: الجسم هو المؤلف، في حقيقة اللغة، و لذلك يقال في شخص فضل شخصا بالعبالة و كثرة تألف الأجزاء إنه أجسم منه و إنه جسيم، و لا وجه لحمل المبالغة إلا على تألف الأجزاء. فإذا أنبأنا المبالغة المأخوذة من الجسم على زيادة التأليف، فاسم الجسم يجب أن يدل على أصل التأليف؛ إذ الأعلم لما دل على مزية في العلم، دل العالم على أصله.

ثم نقول: إن سميتم الباري تعالى جسما و أثبتتم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبنها على قبولها للتأليف و المماساة و المباينة؛ و إما أن تطردوها و تقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع.

و كلاهما خروج عن الدين، و انسلال عن ربة المسلمين.

و من زعم منهم أنه لا يثبت للباري تعالى أحكام الأجسام، و إنما المعنى بتسميته جسما الدلالة على وجوده؛ فإن قالوا ذلك قيل لهم: لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبي عما يستحيل في صفته، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع، و ما الفصل بينكم و بين من يسميه جسدا، ثم يحمل الجسد على الوجود؟ فإن قيل: إذا لم يمتنع تسمية الإله نفسا، كما دل عليه قوله تعالى: تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ [سورة المائدة: 116]، فلا يمتنع أيضا تسميته جسما؛ قلنا: لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب سبحانه و تعالى، إذ لو ساغ ذلك لساغ مثله في الجسد. على أن النفس يراد بها الوجود؛ و لذلك يحسن قول القائل: نفس العرض و العرض نفسه، و لا يصح أن يقال: جسم العرض، ثم الأصل اتباع الشرع.

فصل: في عدم قبول الله للأعراض

مما يخالف الجوهر فيه حكم الإله قبول الأعراض و صحة الاتصاف بالحوادث، و الرب سبحانه و تعالى يتقدس عن قبول الحوادث. و ذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى عن قولهم؛ ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث، و صار إلى جهالة لم يسبقوا إليها،

ص: 48

فقالوا: القول الحادث يقوم بذات الرب سبحانه و تعالى، و هو غير قائل به، و إنما هو قائل بالقائلية.

و حقيقة أصلهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد، و لذلك و صفوه بكونه خالقا في الأزل، و لم يتحاشوا من قيام الحوادث به، و تنكبوا عن إثبات وصف جديد له ذكرا و قولاً.

و الدليل على بطلان ما قالوه، أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها، لما سبق تقريره في الجواهر، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض، و ما لم يخل من الحوادث لم يسبقها، و ينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع.

و لا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض، على تفصيل لهم أشرنا إليه، و إثباتهم أحكاماً متجددة لذات الباري تعالى من الإرادات الحادثة القائمة، لا بمحال على زعمهم. و يصدهم أيضا عن طرد دليلهم في هذه المسألة، أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض على الذات.

و نقول للكرامية: مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض، إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائبا من غير أن يتصف بحكمه، لجاز شاهدا قيام أقوال و علوم و إرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني،

وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات. ثم نقول لهم: إذا جوزتم قيام ضرور من الحوادث بذاته، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب، وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به سبحانه من الحوادث، و مما يلزمهم تجويز قيام قدرة حادثة و علم حادث بذاته، على حسب أصلهم في القول و الإرادة الحادثين، و لا يجدون بين ما جوزوه و امتنعوا منه فصلا.

و نقول أيضا: إذا وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزا، و كل متحيز حجم و جرم، فلا يتقرر في المعقول خلو الأجرام عن الألوان، فما المانع من تجويز قيام الألوان بذات الرب. و لا محيص لهم عن شيء مما أزموه.

فصل في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا و التنصيص على نكت في الرد على النصارى

الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز، و قد أوضحنا الدليل على استحالة كون الباري تعالى متحيزا.

وقد يحد الجوهر بالقابل للأعراض، وقد تبين استحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث. و من وصف الباري تعالى بكونه جوهرًا، قسم الكلام عليه، وقيل له: إن أردت بتسميته جوهرًا اتصافه بخصائص الجواهر، فقد سبقت الأدلة على استحالة ذلك عليه. وإن أردت التسمية من غير وصفه بحقيقته و خاصيته، فالتسميتان تتلقى من السمع؛ إذ العقول لا تدل عليها، وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية، و لا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية الباري تلقينا.

و ذهبت النصارى إلى أن الباري، سبحانه وتعالى عن قولهم، جوهر، وأنه ثالث ثلاثة، و عنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم. و الأقانيم عندهم ثلاثة: الوجود، و الحياة، و العلم. ثم يعبرون عن الوجود بالأب، و عن العلم بالكلمة، و قد يسمونه ابنا، و يعبرون عن الحياة بروح القدس. و لا يعنون بالكلمة الكلام، فإن الكلام مخلوق عندهم.

ثم هذه الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مزيد، و الجوهر واحد و الأقانيم ثلاثة، و ليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتها من الإسلاميين. و الحال مثل التحيز للجوهر، و هو حال زائدة على وجود الجوهر.

و لا تتصف الحال بالعدم و لا بالوجود، و لكنها صفة وجود، و الأقانيم حالة محل الأحوال عند النصارى.

ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح، و تدرعت بالناسوت منه، و اختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت؛ فزعم بعضهم أن المعنى به حلول الكلمة جسد المسيح، كما يحل العرض محله؛ و ذهب الروم إلى أن الكلمة ما زجت جسد المسيح، و خالطته مخالطة الخمر اللبن.

فهذه أصول مذاهبهم، فنقول لهم: لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه، و بم تنكرون على من يرغم أن الأقانيم أربعة، منها القدرة، فليس إخراج القدرة من الأقانيم أولى من إخراج العلم. و كذلك إن ساغ المصير إلى أن الوجود أقنوم، فلا يمتنع عدّ البقاء أقنوما، و يلزمون السمع و البصر على نحو ما تقدم.

و نقول لهم: إذا زعمتم أن الكلمة تتدرع بالمسيح، و فسرتموه بالحلول، قيل لكم: العلم المسمى كلمة، هل يفارق الجوهر أم لا، فإن زعموا أنه يفارقه، لزمهم فيه أن يقولوا: لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان العلم متدرعا بالمسيح، و هذا مما يابونه.

ص: 52

فإن زعموا أن أقتوم العلم لم يفارق الجوهر، استحال مع ذلك حلوله في جسد المسيح عيسى عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول، فإنه يمتنع حلول عرض في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر؛ فإذا امتنع ذلك في العرض، فلأن يمتنع ذلك في الخاصية التي تنزل منزلة صفات النفس أولى. ولو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح، لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر بالناسوت.

و يقال لهم: إذا اتحدت الكلمة بالمسيح، فهلا اتحد به روح القدس، وهو أقتوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة؟ و كل ذلك يوضح خبط النصارى.

و الرد على الروم في الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول؛ و يخصصون بأن الاختلاط إنما يتصف به الأجرام و الأجسام، فكيف وجهه في الأقتوم الذي هو خاصية!

و مما يصعب موقعه عليهم أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى صلوات الله عليه، و لذلك كان يقرب العصا ثعبانا مبينا، و يفلق البحر أفلاقا، كالأطواد، إلى غير ذلك من آياته عليه السلام؟

و الذي انتحلوا فاسد معتقدهم من أجله، ما ظهر على يد عيسى صلى الله عليه و آله و سلم من إبراء الأكمه و الأبرص و إحياء الموتى بإذن الله. فإذا عورضوا

بآيات غيره من الأنبياء عليهم السلام، اضطربت مذاهبهم، ولم يرجعوا إلى محصول، إذ أصلهم أن الاتحاد لم يقع إلا بالمسيح عليه السلام.

ثم مذهبهم أن الأفانيم آلهة، والنصارى مع اختلاف فرقها مجتمعون على التثليث؛ فنقول لهم: كل أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود على حiale، فكيف يتصف بالإلهية ما لا يتصف بالوجود؟

وسنتقيم واضح الأدلة على أن الإله يجب أن يكون حيا عالما قادرا، فلو كان أقنوم العلم إلها لوجب أن يكون حيا قادرا. ثم يقال لهم: هلا جعلتم الآلهة أربعة: الجوهر، والوجود، والحياة، والعلم؟ لولا الركون إلى محض التحكمم في الدين!

ثم أطبقت النصارى على أن المسيح إله، وأطبقت على أنه ابن، واتفقوا على أنه لاهوت و ناسوت، وهذه مناقضات؛ فإن إطلاق اسم الإله يمحض حكم الإلهية، وليس المسيح إلها محضا.

ثم أطبقوا على أن المسيح صلب، ولما روجعوا قالوا: المصلوب الناسوت، و الناسوت المحض ليس هو المسيح. و نعتضد الرد عليهم بإثبات الوجدانية، وفيما قلناه أكمل مقنع.

الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولوقيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك. والرب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبويض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحدا أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية. إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائما بنفسه عالما حيا قادرا، وذلك تصريح بإثبات إلهين.

والغرض من ذلك يبتنى على أن حكم العلم يختص بما قام به، وكذلك القول في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به. ولو قدر بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما، فهو الإله، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك ما نوضح بطلانه في آخر هذا الباب. فإذا، اتضح المراد من حقيقة الوحدانية على الجملة.

فالمقصود من عقد هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين.

فالمقصود من عقد هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد و يستحيل تقدير إلهين.

و الدليل عليه، أننا لو قدرنا إلهين، و فرضنا الكلام في جسم و قدرنا من أحدهما إرادة تحريكه و من الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة. و ذلك أننا لو فرضنا نفوذ إرادتيهما و وقع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة و السكون في المحل الواحد، و الدلالة منصوبة على اتحاد الوقت و المحل. و يستحيل أيضا أن لا تنفذ إرادتيهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة و السكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. و يستحيل أيضا الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، و سندل على استحالة ثبوت قديم عاجز.

فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريد الآخر؟ قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه، و هي مطردة أيضا على تقدير الاتفاق؛ فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة، و كل ما دل وقوعه على العجز و الاتصاف ببعض القصور دل جوازه على مثله.

و الدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم، ملتزما ما يفضي إلى الحكم بحدثه، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به وقوعا و تحققا.

و الجاري من أحد المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدي لأن يمنع عرضة للنقص، كالمصدود عما يريده حقا بتسوية بين من يجوز ضده و بين من اتفق رده.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز و لا واقع؟ قلنا:

لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض، و لو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه. و لا- توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع، ما يجوز عند تقدير الانفراد.

وقال بعض الحذاق: غايتنا في دلالة التمانع، امتناع وقوع مرادين؛ و إثبات قديمين على قضية هذا السؤال يفضي إلى منع، ما يجوز لكل قديم لو قدرنا انفراده، و ذلك أحق بالدلالة على التعجيز و التنقيص.

و لا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة، مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريده الرب، تعالى عن قولهم، و لا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره. فإن قالوا: الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق إلى ما يريده، قيل: مراده عندكم أن يؤمن العباد على الاختيار إيماناً مثاباً عليه، و لا يريد منهم إيماناً و هم إليه ملجئون و عليه مكرهون؛ فالذي يريده لا يقدر على إيقاعه، و الذي يقدر عليه لا يريده.

ص: 57

قيل مراده عندكم أن يؤمن العباد على الاختيار إيماناً مثاباً عليه، ولا يريد إيماناً وهم إليه ملجئون وعليه مكرهون؛ فالذي يريده لا يقدر على إيقاعه، والذي يقدر عليه لا يريده.

وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما ذكرناه، وهي المنصوصة في نص قوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا [سورة الأنبياء: 22].

فإن قيل: قد أسندتم الدليل على الوحدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز، وأنتم بالدليل على ذلك مطالبون؛ قلنا: لو قدرنا قديماً عاجزاً، لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به، والعقل يقضي باستحالة العجز القديم، لأن من حكم العجز أن يمتنع به إيقاع الفعل الممكن في نفسه. ولو أثبتنا عجزاً قديماً، لجرّنا ذلك إلى الحكم بإمكان الفعل أزلاً، ثم القضاء بأن العجز مانع منه، وباضطرار نعلم استحالة الفعل أزلاً، وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة؛ إذ الحركة لا بد أن تكون مسبوقه بكون في مكان، ثم تكون الحركة انتقالاً منه.

فإن قيل: ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات القدرة القديمة؛ إذ القدرة القديمة تقتضي تمكنا من الفعل، فالتزموا من إثبات القدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلي؛

قلنا: ليس من حكم القدرة التمكن بها ناجزاً، إذ لو قدرنا شاهداً قدرة باقية، و اعتقدنا ذلك مثلاً، فلا يمتنع تقدمها على المقدور، و لا يمتنع منع القادر عن مقدوره مع استمرار قدرته؛ فوضح بذلك أنا لا نشترط مقارنة إمكان وقوع المقدور للقدرة، و يستحيل من كل وجه التمكن من الفعل مع العجز عنه.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن مقدرات القديم متناهية، و الكلام في إثبات الوحدانية يتشبه بنفي النهاية عن مقدرات الإله؟ قلنا: إن خصص السائل السؤال بتقدير قديم واحد، فالجواب أن المقدرات لو تناهت مع أن العقل يقضي بجواز وقوع أمثال ما وقع، و الجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض، و في قصر القدرة على ما يتناهى إخراج أمثاله عن إمكان الوقوع، إذ لا يقع حادث إلا بالقدرة، و مساق ذلك يجر إلى جمع الاستحالة و الإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وإن فرض السائل السؤال عن قديمين، فزعم أن أحدهما يقدر على قبيل من المقدرات، و الثاني يقدر على قبيل آخر، و هذا من أغمض ما يسأل عنه؛ فنقول: نحن نصور جسماً و نتعرض لتقسيم الدليل لتحريكه و تسكينه.

فإن زعم السائل أنهما جميعا خارجان عن مقدوريهما، كان محالا مؤديا إلى خلو الجسم عن الحركة و السكون؛ وإن قدر السكون مقدورا لأحدهما، و الحركة مقدورة للثاني، فمآل هذا التقدير التمانع كما قررناه.

فإن قيل: الحركة و السكون و قبيل الأكوان مقدور أحدهما و ليس مقدورا للثاني، فنفرض الدليل في الألوان. فإن عورضنا فيها تعديناها إلى قبيل آخر من الأعراض، و لا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين؛ إما أن يشتركا في الاقتدار على قبيل من الأعراض، و يترتب عليه التمانع، إذ كل قبيل من الأعراض يشتمل على المتضادات. و إن عورضنا فرضنا الدليل في المثليين من كل قبيل ليستقر فيه الدليل، فإن المثليين يتضادان، كما سنذكر في درج الكلام إن شاء الله عزّ و جلّ؛ فهذا أحد مآلي الممانعة التي قدرناها.

و لو قال السائل: إن أحد القديمين ينفرد بالاقتدار على خلق جميع أجناس الأعراض؛ قيل:

هل يتصف الثاني بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا؟

ص: 60

فإن قال السائل: إنه لا يقتدر عليه، فقد أخرجته عن كونه قادرا أصلا، وإثبات قديم غير قادر على مقدور ولا عالم بمعلوم ولا حي بحياة تحكم بادعاء ما لا دليل عليه. وليس غرضنا في هذا المعتقد الدليل على نفيه، ومقصودنا التعرض لنفي قديمين يقدر لكل واحد منهما حكم الإلهية.

على أن القديم واجب وجوده، إذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن، إذ الممكن لا يقع بنفسه؛ وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات ما يقتضي القطع بوجوب وجود القديم، وفي الحكم بجوازه انقلاب الواجب جائزا. فلو أثبتنا قديما غير مؤثر، لكان لا يجب وجوده، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال. فإذا كان جائزا امتنع كونه قديما إذ القديم يجب وجوده، والجائز يفتقر وقوعه إلى مقتض، والحكم بالجواز والقدم متناقض.

وإن قال السائل: خلق الجواهر مقدور للذي لم نصفه بالاقتدار على الأعراض؛ فنقول:

الجواهر الفرد العري عن الأعراض غير ممكن، ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره؛ وهذا القدر كاف لفهمه.

و هذه جمل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية، وقد ضمّناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على الباري تعالى، حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام. و ما ذكرناه يغني عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري تعالى.

و إذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه، فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول: يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه؛ و يندرج تحت ذلك استحالة تميزه، وقبوله للحوادث، و افتقاره إلى محل يحله.

و كل ما ذكرناه أحد قسمي الصفات الواجبة، و هي النفسية منها، فأما المعنوية فها نحن نبتديها.

باب إثبات العلم بالصفات المعنوية

إشارة

اعلموا أرشدكم الله تعالى أن الكلام في هذا الباب يتشعب، و هو عمدة أهل التوحيد. و غرضنا على مقدار قصدنا ضبط ركنين: أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات، و الثاني إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها.

فأما الأحكام، فمما نصدر الباب به أن نوضح كون صانع العالم قادرا عالما،

ولا حاجة بنا بعد سبق المقدمات التي ذكرناها إلى نظر واعتبار في القطع بكون الصانع عالما قادرا. فإذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم، واستبان للعاقل لطائف الصنع، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها، ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة.

وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة، أن الفعل الرصين المحكم المتين يستحيل صدوره من الجاهل به. ومن جؤز، وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجا، وفي تيه الجهل والجا.

وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر في ذلك، و مسلكهم ما نومئ إليه. وذلك أنهم قالوا: ألفتنا الأفعال تمتع على بعض الموجودات ولا- تمتع على بعضها. ثم إذا نظرنا في الموانع جزنا السبر والتقسيم إلى أن الذي لا يمتنع عليه الفعل القادر العالم، ومآل ذلك يستند إلى دعوى الضرورة؛ إذ لو قال قائل: لا يمتنع الفعل على موجود، لكان الوجه في الرد عليه نسبه إلى جحد الضرورة.

ص: 63

فإذا اضطرنا إلى ذلك انتهاء، كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء.

فإن قيل: قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكم على علم المحكم، والذي ذكرتموه خروج على قولهم؛ قلنا: المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادراً، و المحكم يدل على كون المحكم عالماً؛ ولكن يدرك كون ما ذكرناه دليلاً ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة و نظر يفضي إذا صح إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل، فاعلم ذلك.

فإذا اتضح كون الباري سبحانه عالماً قادراً، فباضطرار تعلم كونه حياً. ولو نظر العاقل بدءاً في الفعل و اعتقد أن له صانعاً، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حياً، إذا درأ عن معتقداته وساوس الطبايعيين، كما سبقت الإشارة إليها. فهذا القدر كاف في هذا المعتقد.

فصل: صانع العالم مرید ..

صانع العالم مرید على الحقيقة، و ذهب أبو القاسم الكعبي إلى أن الباري تعالى لا يتصف بكونه مریداً على الحقيقة؛

وإن وصف بذلك شرعا في أفعاله، فالمراد بكونه مريدا لها أنه خالقها و منشئها. وإذا وصف بكونه مريدا لبعض أفعال، فالمراد بوصفه أنه أمر بها. و ذهب النجار (1) إلى أن الباري تعالى مرید لنفسه. ثم قال عند المراجعة: المعنى بكونه مريدا، أنه غير مستكره و لا مغلوب.

و ذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى مرید للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل، و زعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة، و كل مأمور به من أفعال العباد مراد له، و لا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة.

و أما وجه الرد على الكعبي و متبعيه، فهو أن نقول: قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها و خصائص صفاتها، كما أن الاتساق و الانتظام و الإتقان و الإحكام تدل على كون المتقن عالما، فكذا الاختصاص يدل على كونه قاصدا إلى التخصيص، و الأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم اطرادها.

ص: 65

1- هو أبو الحسين بن محمد النجار رئيس الفرقة النجارية. وقد مات النجار حوالي عام 230 هجرية

ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجبا لخروجها عن قضية الأدلة على العموم.

فنقول للكعبي، بعد تقرير ذلك: كل وجه يدل العقل شاهدا من أجله على كونه مرادا مقصودا، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهدا. ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها، لساغ أن يدل الإحكام شاهدا على كون المحكم عالما، من غير أن يدل الإحكام في فعل الله تعالى على كونه عالما.

فإن قيل: إنما يدل الفعل شاهدا على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه، فإذا لم يتصف بكونه عالما بوقت وقوع الفعل و ما يختص به لم يكن بدّ من تخصيص قصد؛ و الباري تعالى عالم بالغيوب على حقائقها، فوقع الاجتزاء بكونه عالما عن تقدير كونه مريدا.

و هذا باطل من أوجه؛

أقربها أن ما ذكره يجر عليهم أن يحكموا بأن الباري تعالى غير قادر اكتفاء بكونه عالما، و فرق في ذلك بين الشاهد و الغائب. ثم نفرض عليهم فاعلا شاهدا مطلععا على ما سيكون من فعله، بإنباء صادق أتا، أو إعلام الله إياه.

ص: 66

ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله.

ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم، وإن لم يخطر له ذهولهم وانطواء الغيوب عنهم؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال، لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال، فإن انخرام ركن من الاستدلال يمنع العثور على العلم في ثاني الحال.

وإن تعسّف من متبعي الكعبي متعسّف، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل؛ فيقال له: هذا جحد للضرورة، وتعرض للالتزام جهالات. وأقرب ما يعارض هذا القائل، أن يقال له: لا يدل المحكم على علم المحكم، وإن ثبت العلم فبدلالة أخرى.

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة من البصريين على الكعبي، فإنهم قد نقضوا الدلالة في قواعد من العقائد.

ونحن نورد الآن وجهها واحداً منها، وهو أن الإحكام في فعل الباري تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم، وأثبتوا أفعالاً محكمة شاهداً مخترعة للعباد على زعمهم، وهي صادرة منه مع غفلته عنها لذهوله عن معظم صفاتها،

فإذا ساغ لهم نقد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبي، لما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل، وهذا القدر كاف في الرد على الكعبي.

وأما وجه الرد على النجار و أتباعه، فهو أن نقول: قولكم إن الباري سبحانه يريد لنفسه، منقسم عليكم؛ فإن أردتم بذلك كونه مريدا قاصدا على التحقيق، كما نعتموه بكونه عالما لنفسه، فسيأتي الرد عليكم وعلى إخوانكم، إذا نجز غرضنا من إثبات العلم بأحكام الصفات.

ولا وجه في الرد عليهم إن سلكوا هذا المسلك، إلا التمسك بالطرق الدالة على العلم، والقدرة، والحياة.

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

فإن زعمت النجارية أن المعنى بكون مريدا لنفسه أنه غير مغلوب ولا مستكره، فيقال لهم: قد فسرتم الإثبات بالنفي، فإن نفي الغلبة والاستكراه يتضمن إثبات حكم صفة. ثم هم مساعدون على نفي الغلبة والاستكراه، ومطالبون بعد هذه الموافقة بأن يثبتوا كون الإله قاصدا إلى فعله؛ فإن تمنعوا من ذلك ألزموا ما ألزم الكعبي على ما قدمناه حرفا حرفا، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة.

ص: 68

وقد أُلزم النجارية على أصلهم مناقضات. فقيل لهم: إن كان المرید هو الذي لا يغلب ولا يستكره، فليكن الباري مریدا لنفسه من حيث إنه غير مغلوب فيها ولا مستكره عليها.

وأما البصريون، فالكلام عليهم في فصلين: أحدهما في وصفهم الباري تعالى بكونه مریدا، والثاني في حكمهم بحدوث إرادته.

فنقول أولا: ما دليلكم على كون الباري تعالى مریدا؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها، وزعموا أنها غير مرادة، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها، وهي غير مرادة. فإن قالوا: الإرادة يراد بها ولا تراد هي في نفسها، وربما يضربون أمثالا- يموهون بها؛ ويقولون: بعض المحسوسات يشتهي، والشهوة لا تشتهي؛ والأمر المطلوب يتمنى، والتمنى لا يتمنى؛ وكذلك الإرادة لا تراد ويراد بها، وهذا الذي ذكره دعوى عرية عن البرهان؛ فإن من جمع بين مختلف فيه و متفق عليه، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه.

فلو قال قائل: العلم يعلم به ولا يعلم في نفسه، جريا على ما مهدوه، وقياسا على الشهوة والتمنى، لكان الكلام عليه كالكلام عليهم.

ثم نقول: من فعل فعلا، و كان عالما بإنشائه إياه في وقت مخصوص، فلا بد أن يكون مؤثرا وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه و علمه به، و وضع ذلك يداني مدارك الضرورات.

ثم العقل يقضي باستواء الإرادة الموقعة في وقت و غيرها من الحوادث. فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تتراد، ثم لا يغنيهم خبطهم في الإرادة، و قد نقضت دليلهم؛ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يبطل عليهم بالإرادة، و كلامهم بعد ذلك تعليل للنقض، فقد انسدّ عليهم طريق الاستدلال، على كون الباري تعالى مريدا.

و مما يطالبون به، أن يقال لهم: بم تنكرون على من يزعم أن الباري سبحانه و تعالى مرید لنفسه، كما أن حيّ قادر عالم بنفسه عندكم؟

فإن قالوا: إنما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا كان يقتضي تعلقا، يجب أن يعم تعلقه جملة المتعلقات، و لذلك وجب كونه عالما بكل معلوم، لما كان عالما لنفسه؛ إذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات دون بعض، و مساق ذلك يوجب كونه مريدا لكل مراد لو كان مريدا لنفسه.

و هذا الذي ذكروه من تحكّماتهم الباطلة. و يقال لهم: بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسي ببعض المتعلقات دون بعض؟ و بم تردون على من يقول من النجارية: إنه مرید لبعض المرادات لنفسه، و هذا بمثابة اختصاص العلم الحادث يتعلق بمتعلقه لعينه؛

و ليس لقائل أن يقول: لا اختصاص للعلم بالسواد، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره.

فإن قالوا: قد استشهدنا بكونه عالما بكل معلوم، قلنا: تحكمتم في الاستدلال و ضرب الأمثال. فلم زعمتم أنه إنما يجب كون الباري تعالى عالما بكل معلوم من حيث كان عالما لنفسه؟

وقد علمتم أن مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات، و المصير إلى أن الباري تعالى عالم بعلم. ثم ما ذكروه تولوا نقضه حينما قالوا: الباري قادر لنفسه، و لا يتصف بكونه قادرا على كل مقدور، فإن مقدرات العباد غير مقدرات له. وقد أثبت المتأخرون منهم أجناسا مقدورة للعباد، و منعوا كونها مقدورة للرب تعالى، سواء كانت مقدورة للعبد أم لم تخلق له القدرة عليها، منها الجهل.

فإن قالوا: مقدرات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم، من حيث استحالة مقدور بين قادرين، و المستحيل لا يعد من قبيل المقدرات؛ قلنا: لا ينجيكم روغانكم عما ألزمتوه؛ فإن ما سيقدر عليه عبد في معلوم الله تعالى غير مقدور لله تعالى قبل أن يقدر عليه عبده عندكم، و هو إذ ذاك غير مقدور للعبد. و لا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه.

و مما نلزمهم أن نقول: إذا حكمتم بأن الباري تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة فيما لا يزال، فما المانع من قيام موجباتها به؟

فإن قالوا: لو قامت به لم يخل عنها أو عن ضدها ثم ينساق ذلك إلى الدليل على حدثه؛ قلنا: إنه جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفاً بنقائصها قبل الاتصاف بها، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوه عن أضدادها قبلها؟ ثم أصلكم أن الحي يجوز أن يعري عن الإرادة و أضدادها، وهذا مذهب الدهماء منهم.

و كل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين في صدر الكلام على البصريين، و هو التعرض لكون الباري تعالى مريداً. فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة، فسنذكره عند خوضنا في إثبات الصفات إن شاء الله، فإننا بعد في إثبات العلم بأحكامها.

فصل: الباري تعالى سميع بصير

الباري تعالى سميع بصير عند أهل العقل، و اختلفت مذاهب أهل البدع و الأهواء.

فذهب الكعبي و أتباعه من البغداديين إلى أن الباري تعالى إذا سمي سميعاً بصيراً، فالمعنى بالاسمين كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها، و إلى ذلك ذهب طوائف من النجارية.

ص: 72

و ذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه عالم على الحقيقة، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه.

و ذهب الجبائي و ابنه إلى أن المعنى بكونه سميعة بصيرا، أنه حي لا آفة به. و من أصلهما أن حقيقة السميع و البصير شاهدا يضاهي حقيقتهما غائبا.

و الدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حيا كما سبق تقريره، و الحي يجوز أن يتصف بكونه سميعة بصيرا، و إذا خرج عن كونه سميعة بصيرا لزم اتصافه بكونه مؤفا، إذ كل قابل لتقيضين على البدل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا تقرر استحالة كونه مؤفا، تقرر اتصافه بكونه سميعة بصيرا؛ فهذا تحرير الدلالة، و الغرض منها يتبين بأسئلة و انفصالات عنها.

فإن قال قائل: قد بنيتم كلامكم هذا على قبول الباري تعالى الاتصاف بكونه سميعة بصيرا، فبم تنكرون على من يأتى ذلك و ينكره، و يزعم أن الباري تعالى يستحيل عليه قبول السمع و البصر و أضدادهما، كما يستحيل عليه قبول الألوان؟ قلنا: قد وضح أن الحي شاهدا قابل للاتصاف بالسمع و البصر، فإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبول السمع و البصر إن لم تقم به آفات؛ ثم إذا سبرنا صفات الحي؛ روما للعثور على ما يصحح قبوله للسمع و البصر، لم يصح على السبر إلا كونه حيا، إذ لو قدرنا مصححا آخر سوى ذلك

لبطل التقدير؛ فإذا وضح أن الحي باين الجماد في صحة قبول السمع و البصر لكونه حيا، لزم من ذلك القضاء بمثله في كون الباري تعالى حيا.

و ليس منكر صحة قبول السمع و البصر و حكمهما، بأسعد حالا ممن يزعم أن الباري تعالى لا يتصف بالعلم و أضداده، مصيرا إلى أنه يستحيل أن يتصف بأحكامها؛ فهذا القدر كاف في غرضنا.

فإن قيل: ما الدليل على امتناع عروّ الشيء عن أحكام الأضداد مع جواز قبوله للأحاد؟ قلنا:

كل ما يدل على استحالة عروّ الجواهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك، وقد سبق الإيماء إلى ذلك في أول المعتقد.

فإن قيل: من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع و البصر، فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، و لا نرتضي مما ذكره في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة و كل من آمن بالله تعالى على تقدس الباري تعالى عن الآفات و النقائص.

فإن قيل: الإجماع لا يدل عقلا، وإنما دل السمع على كونه دليلا؛ و السمع و إن تشعبت طرقه فمآله كلام الله تعالى، و هو الصدق و قوله الحق؛ و الأفعال لا تدل على ثبوت الكلام، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع و البصر، كما سنذكره. فلو وقعت الطلبة في الكلام نفسه، و أسندنا إثباته إلى نفي الآفة، ثم

رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لا يثبت إلا بالكلام، لكننا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم العلم بالكلام عليه، و ذلك نهاية العجز؛ قلنا: هذا السؤال عظيم الوقع، يتعين الاعتناء بالانفصال عنه، و يتجه عندنا في درء السؤال أن نقول: المعجزات إذا دلت على صدق الرسل عليهم السلام، و أخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته، فيعلم على القطع ما نرومه.

فإن قيل: المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية، و إنما تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره في باب المعجزات؛ فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحل محل قول مصدق، فكيف تدل المعجزة على قول، و وجه دليله نزوله منزلة قول؟

قلنا: هذا مخيل ملبس، و لكن الحق يتبين عند التحصيل؛ فإن من ادعى في محفل أنه رسول ملك، و قام على رؤوس الأشهاد و ادعى أنه رسول الملك على من شهد و غاب، و ذلك بمراى من الملك و مسمع، ثم قال: آية رسالتي أني إذا اقترحت على الملك أن يقوم و يقعد فعل على خلاف المعتاد منه، ثم عقب على ما قال بالاقتراح، فوافقه الملك؛ فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولا مصدقا من المرسل. و قد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلمًا، و قد يحضر المجلس من ينفي كلام النفس و يعتقد ألا- كلام إلا العبارات، ثم يستوي الحاضرون في درك

العلم بكونه رسولا، مع اختلافهم في الذهول عن كلامه إذ ذاك و العلم به؛ فاعلم ذلك ترشد.

و هذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد، و لكننا ألفينا فصلا تقدر لدى الإملاء، فضمننا هذا المعتقد، و بالله التوفيق.

و سبيل إثبات العلم بكون الباري تعالى متكلمًا، كسبيل إثبات العلم بكونه سميعًا بصيرًا، و لكن المقصد منه لا يتضح قبل أن نثبت كلام النفس و نرد على منكريه.

فصل: لا يوصف الباري تعالى بأنه ذائق شام ... إلخ

فإن قيل: قد وصفتم الباري تعالى بكونه سميعًا بصيرًا، و السمع و البصر إدراكان، ثم تثبت شاهدًا إدراكات سواهما: إدراك يتعلق بقبيل الطعموم، و إدراك يتعلق بقبيل الروائح، و إدراك يتعلق بالحرارة و البرودة و اللين و الخشونة؛ فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات، أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعًا بصيرًا؟ قلنا: الصحيح المقطوع به عندنا و جوب وصفه بأحكام الإدراكات، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة، فما دل على و جوب وصفه بأحكام السمع و البصر فهو دال على و جوب وصفه بأحكام الإدراكات.

ثم يتقدس الرب سبحانه و تعالى عن كونه شامًا ذائقًا لا مسا، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات، و الرب يتعالى عنها. ثم هي لا

تنبىء عن حقائق الإدراكات؛ فإن الإنسان يقول شممت تقاحة فلم أدرك ريحها؛ ولو كان الشم دالاً على الإدراك، لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها ولم أدركه، وكذلك القول في الذوق واللمس.

فصل: الزب باقي مستمر الوجود .

الرّب سبحانه وتعالى باق مستمرّ الوجود، وكان الترتيب الذي بنينا عليه الكلام في الصفات يقتضي أن تعدّ هذه الصفة في الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس؛ فإن الذي نرتضيه، أن الباقي باق لنفسه، وليس كونه باقياً من الأحكام التي توجبها المعاني، و سنوضح ذلك من بعد إن شاء الله عز وجل.

و كلّ ما دلّ على قدم البارئ تعالى، واستحالة عدمه، ووجوب وجوده، فهو دال على كونه تعالى باقياً.

و الذي ذكرناه لمع مغنية في إثبات العلوم بأحكام الصفات الموجبة.

و نحن الآن نخوض في إثبات العلم بالصفات الموجبة للذات أحكامها، مستعينين بالله تعالى.

باب القول في إثبات العلم بالصفات

إشارة

مذهب أهل الحق أن البارئ سبحانه وتعالى حيّ، عالم، قادر؛ له الحياة القديمة، والعلم القديم، والقدرة القديمة، والإرادة القديمة.

و اتفقت المعتزلة و من تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات، ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات؛ فقال قائلون: إنه حيّ، عالم قادر لنفسه.

و اختار آخرون عبارة أخرى، فقالوا: هذه الأحكام ثابتة للذات لكونه على حالة هي أخص صفاته، و تلك الحالة توجب له كونه حيّا عالما قادرا.

و ذهب ذاهبون من نفاة الصفات إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، حيّ، عالم، قادر، لا لعلل و لا لنفسه.

و نحن نرى أن تقدّم على الخوض في الحجاج فصلين؛ يشتمل أحدهما على إثبات الأحوال، و الردّ على منكريها؛ و يشتمل الثاني على جواز تعليل الواجب من الأحكام. فإذا نجزا. خضنا بعدهما في الحجاج.

فصل: في إثبات الأحوال و الزد على منكريها

الحال صفة لموجود، غير متصفة بالوجود و لا بالعدم.

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معلّلا، و منها ما يثبت غير معلّل. فأما المعلل منها، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها؛ نحو كون الحيّ حيّا، و كون القادر قادرا. و كل معنى قام بمحل، فهو عندنا يوجب له حالا، و لا يختص بإيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة.

و أما الحال التي لا تعلل، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات، و ذلك كتحييز الجوهر فإنه زائد على وجوده. و كل صفة لوجود لا- تنفرد بالوجود، و لا- تعلل بموجود، فهي من هذا القسم؛ و يندرج تحته كون الموجود عرضا، لونا، سوادا، كونا، علما، إلى غير ذلك.

و أنكر معظم المتكلمين الأحوال، و زعموا أن كون الجوهر متحيزا عين وجوده، و كذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه حالا لموجود زائدا على وجوده.

و الدليل على إثبات الأحوال، أن من علم بوجود الجوهر و لم يحط علما بتحيزه، ثم استبان تحيزه فقد استجد علما متعلقا بمعلوم، و يسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز. و إذا تقرر تغاير العلمين، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين: إما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول، و إما أن يكون زائدا عليه، و باطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم بالعلم الأول لأوجه:

منها، أن العاقل يقطع عند الاتصاف بالعلم الثاني، أنه أحاط بما لم يحط به قبل، و استدرك ما لم يستدركه أولا، و يجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود؛ فلو كان تحيز الجوهر وجوده، لاستحال ذلك ما يستحيل أن يعلم الموجود من يجهله في حالة واحدة.

و من الدليل على ذلك، أنه إذا اتحد معلوم العلمين الحادئين، لم يتقرر القضاء باختلافهما قياسا على العلمين بوجود الجوهر و تحيزه. و ربما يطلق نفاة الأحوال، أن الشيء يعلم من وجه و يجهل من وجه، و التعرض للوجوه إثبات الأحوال.

و لا يستغني خائض في هذا الفن عن التعرّض للأحوال؛ إما بتسميتها أحوالا، أو وجوها، أو صفات نفس.

و لا ينبغي أن يكيع (1) ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال، بأن الحال لا يتصف بالوجود و لا بالعدم، فإن قصارى ما يذكره استبعاد و ادّعاء لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة و تمسك بدليل.

و مذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود، و عدم، و صفة وجود لا تتصف بالوجود و العدم.

فإذا صح (2) ما قلنا، فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، و التحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر و الكفر، و كل جهالة تابها العقول؛ فإن من قال يقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع، لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى جسما محدودا من حيث لم يشاهد فاعلا إلا كذلك، و يلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة، إلى غير ذلك من الجهالات.

فإذا لم يكن من جامع بدّ، فالجامع بين الشاهد و الغائب أربعة:

ص: 80

1- كَعْتُ عن الشيء أكيع؛ إذا هبته و جنبته عنه.

2- هكذا في الأصل.

أحدها العلة؛ فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلّة شاهدا وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا، حتى يتلزاما و ينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالما شاهدا، معلل بالعلم. و سنوضح ذلك على قدر الكتاب، إذا خضنا في الحجاج.

الطريقة الثانية في الجمع الشرط؛ فإذا تبين كون الحكم مشروطا بشرط شاهدا، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائبا، فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيّا، فلما تقرر ذلك شاهدا اطرده غائبا. و الطريقة الثالثة الحقيقة؛ فمهما تقرر حقيقة شاهدا في محقق اطرده في مثله غائبا، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم، من قام به العلم.

و الطريقة الرابعة في الجمع الدليل؛ فإذا دلّ على مدلول عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا، وهذا كدلالة الأحداث على المحدث. فهذا أحد الفصلين الموعودين.

فصل: تعليل الواجب والرّد على منكريه

فأما الفصل الثاني، فهو يشتمل على تعليل الواجب والرّد على منكريه. والذي تبني المعتزلة فاسد معتقدهم في نفي الصفات عليه، مصيرهم إلى أن كون الباري تعالى عالما واجب، والواجب يستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه؛

وليس كذلك كون العالم عالما شاهداً، فإنه جائز ممكن، فإذا ثبت افتقر إلى مخصص أو مقتض.

وشبهوا الحكم الواجب والجائز، بالوجود الواجب والجائز. والقديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود، لم يتعلق وجوده بمقتض؛ و الحادث لما كان جائز الوجود، افتقر وقوعه إلى مقتض.

وهذا الذي ذكروه دعوى عريّة، فيقال لهم: بم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب؟ والحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة؟

وأما استشهادهم بالوجود، فلا محصول له؛ فإننا لم نحكم بما قالوه لوجوب وجود القديم سبحانه وتعالى، بل قضينا به من حيث انتفت الأولية عن وجود الباري سبحانه، وما لا أول له يستحيل أن يتعلق بفاعل، فإن لكل فعل مبتدأ؛ فاستحال لذلك تعلقه بفاعل، واستحال أيضا تعلقه بعلة، فإن الوجود لا يعلل شاهداً وغائباً.

ثم نقول لهم: قد عولتم فيما يعلل على الجوار، وقضيتم بأن الحكم إنما يعلل بجوازه، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعلل، وما ذكرتموه يبطل في الطرد والعكس.

فأما تعليل الجائز، فباطل بالوجود؛ فإنه جائز للحوادث، وهو غير معلل.

فإن قالوا: وجود الحوادث وإن لم يعلل فهو متعلق بالفاعل، ومن حكم الجائز، أن يتعلق بمقتض، ثم قد يكون المقتضى علة، وقد يكون فاعلاً؟ قلنا:

الوجود عندنا حال للجوهر، و الجوهر كان في عدمه جوهرًا، ثم طرأ عليه حال الوجود؛ فهلا زعمتم أن كون العالم عالما شاهدا حال يطرأ على الذات الموصوفة بخصائص الصفات، وجودا و عدما؟ و ذلك يقضي إلى نفي العلل شاهدا، و لا محيص عن ذلك.

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه، يبطل عليهم بأشياء: منها، أن كون العالم عالما شاهدا إذا ثبت فقد التحق بالواجبات، من حيث لا ينتفي ما وقع حتى يصير كأنه لم يقع، فيجب أن لا يكون الحال الواقع معللا.

و الدليل على ذلك أصلا من مذاهب المعتزلة: أحدهما، أنهم قالوا: الحادث غير مقدور في حال حدوثه، وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث؛ فكما استقل الحادث بالوقوع عن تعلق القدرة، فليستقل الحال عند الوقوع عن إيجاب العلة.

و الأصل الثاني، أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها، و عدّوا من ذلك تحيز الجوهر، و قيام العرض بالمحل.

و منها، كون العالم عالما المعلل بالعلم؛ فإذا ألحقوا الحال الذي فيه نزاعنا بالصفات الواجبة التابعة للحدوث، و أخرجوه عن كونه مقدورا و لم يخرجوه عن كونه معلولا، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافي التعليل.

و مما يبطل ما قالوه، أنهم طردوا الشرط شاهدا و غائبا، و حكموا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيّا، ثم قضوا بذلك في كون الباري تعالى عالما قادرا؛

فإذا لم يفصلوا بين الواجب و الجائز في حكم الشرط، لم يسغ لهم الفصل في حكم العلة. و هذا القدر كاف فيما نبعيه.

فإذا ثبت مضمون الفصلين خضنا بعدهما في الحجاج. و نحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة، يفضي كل واحد منها إلى القطع، و الله المستعان.

فالطريقة الأولى، أن نقول: قد سلمتم لنا أن كون العالم عالما حكم ثابت للذات، كما أن كون المرید مریدا حكم ثابت للذات، ثم منعتم كون الباري تعالى مریدا لنفسه؛ و كل ما صدكم عن ذلك في كونه مریدا فهو منقرر في كونه عالما، و يتضح الجمع بالسبر و التقسيم.

فنقول: امتناع كون الباري سبحانه و تعالى مریدا لنفسه لا يخلو؛ إما أن يستند إلى وجوب تعليل هذا الحكم غائبا، كما ثبت تعليله شاهدا؛ فإن كان الأمر كذلك، فيجيء من مضمونه تعليل كونه تعالى عالما طردا للعلة المقررة شاهدا، و إن كان ما ذكرناه في حكم الإرادة يستند إلى ما هذوا به، من أنه لو كان مریدا لنفسه لكان مریدا لكل المرادات، و قد أوضحنا إبطال ذلك عليهم عند كلامنا في حكم الإرادة.

فإذا بطل معلولهم في منع كون الباري تعالى مریدا لنفسه، فلا يبقى بعده إلا ما ذكرناه. و ليس يجري كون المرید مریدا مجرى كون الفاعل فاعلا، فإن للمرید بكونه مریدا حكما و حالا على التحقيق، و ليس للفاعل بكونه فاعلا حال؛ فهذه طريقة قاطعة فيما نلتمسه.

و الطريقة الثانية أن نقول: قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم، و العلة العقلية مع معلولها يتلازمان، و لا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني؛ فلو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما، و لا معنى لإيجاب العلم حكمه، إلا أنه يلزمه، فإنه لا يثبت إثبات القدرة مقهورها؛ فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها.

و العبارات المتداولة بين الأصوليين، أن تسمية العالم عالما تقتضي علة موجبة، موضوعة للتفاهم و الميز بين ذات و ذات، فإذا ثبت ذلك شاهدا و جب القضاء به غائبا.

و إن قالوا: كون العالم عالما شاهدا إنما يعلل لجوازه، فقد قدمنا ما يبطل ذلك في النفي و الإثبات.

فإن قالوا: كون العالم عالما غائبا على خلاف كون العالم عالما شاهدا، و إذا ثبت حكم معلل بعلة، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طردا، قلنا: الوجه الذي يقتضي العلم شاهدا حكما، يقتضيه غائبا. و إذا اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف لحكيميها من الوجه الذي يقتضي العلة معلولها لأجله؛ فإن العلم شاهدا يخالف العلم القديم عندنا، بكونه حادثا عرضا مختصا بمتعلق واحد إلى غير ذلك. و العلم بهذه الوجوه لا- يوجب كون العالم عالما، و إنما يوجبه من حيث يكون علما، و ذلك ثابت شاهدا و غائبا. ثم ما أزمونا في تباين الحكمين في حكم العلة، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط.

و الطريقة الثالثة، و هي عمدة شيخنا رضي الله عنه، أن نقول: العلم المتعلق بالمعلوم علم.

فإذا زعمتم أن الباري تعالى علم بالمعلوم، و المعلوم في حقه محاط به، فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق. ثم المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجاً من قبيل العلوم، و لا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطاً به.

و هذا أكد على أصول المعتزلة؛ فإنهم قالوا: تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما، و بنوا على ذلك مماثلة العلم القديم - لو ثبت - للعلم الحادث. و ذلك قاطع إذا تأملته، و بالله التوفيق.

و معوّلة نفاة الصفات على طرق: منها، ادّعاؤهم منع تعليل الواجب كما قدمناه، و قد سبق الاعتراض عليه بما فيه مفتح.

و مما يتمسكون به أيضاً، أن قالوا: لو أثبتنا صفات قديمة كانت مشاركة للباري تعالى في القدم، و هو أخص صفات الذات، و الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات، و مساق ذلك يقضي بكون الصفات آلهة.

و هذا الذي ذكره تعرض للدعوى من غير برهان. فأما قولهم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه، فهم فيه منازعون؛ ثم لو سلم ذلك لهم جدلاً، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري تعالى، و لا يجدون إلى إثبات سبيلاً.

ثم يقال لهم: الإرادة التي أثبتوها للباري تعالى حادثة قائمة، لا بمحل، مثل على زعمكم للإرادة الثابتة للعبد القائمة به إذا تعلقنا بمتعلق واحد، وهما مشتركتان في الأخص، ويثبت لأحدهما وجوب القيام بالمحل، ويستحيل ذلك على الثانية، وهذا ينقض ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين في الأخص في جميع الصفات.

على أنا نقول لهم: منعكم تعليل الواجب يناقض مصيركم إلى أن الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه؛ فإن تماثل المثلين واجب، وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب.

و مما يتمسكون به أن قالوا: علم الباري تعالى على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل، وهو في حكم العلوم المختلفة الحادثة، إذ لا يتعلق العلم الحادث بالسواد والبياض؛ فإذا تعلق علم الباري بالمعلومات المختلفة كان في حكم العلوم الحادثة، وإذا لم يبعد ذلك لم يبعد أيضا كونه في حكم القدرة، وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا، ويلزم من مفاد ذلك الاجتزاء بصفة واحدة، تكون في حكم العلوم والحياة والقدرة.

وهذا الذي ذكروه مما لا يلزم الجواب عنه نظرا، فإنه كلام منهم في تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفي أصلها، ثم إذا أوضحنا فيه معتقدنا وإن لم يكن يلزمنا في طرق الحجاج، قلنا:

القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة، فأما كون العلم زائدا على القدرة فمما لا يتوصل القطع إليه عقلا. و السبيل فيه التمسك بأدلة السمع، فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات

مجمعون على نفي صفة في حكم العلم والقدرة، فمن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقاً للإجماع.

فإن قيل: إذا لم يبعد ثبوت علم في حكم علوم، فما المانع من مصيرنا إلى أن الباري تعالى عالم بالمعلومات لنفسه، قادر عليها لنفسه، و تكون نفسه في حكم العلم والقدرة، وذلك يفضي إلى الاستغناء بالذات عن الصفات؟ قلنا: هذا ليس بالاستدلال، فإنكم بنيتم قولكم هذا على أصل تعتقدون فساده؛ إذ العلم الذي اعتقدناه غير ثابت عندكم، فكيف تبنون مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه؟

ثم مضمون ما عولتم عليه يقضي بما توافقوننا على بطلانه؛ وذلك أن ذات الباري تعالى لو كان في حكم العلوم لكانت علما، وهذا ما لا ينتحله أحد من أهل الملة. وقد قال أبو الهذيل (1): الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه نفسه، ونفسه ليست بعلم، وعدّ هذا من فضائحه و مناقضاته. وهو مع مفارقة ما أنكره سائر المعتزلة، ينكر كون ذات الباري تعالى علما و قدرة. وأحق الناس بالتزام ذلك المعتزلة؛ فإنهم قالوا: لو ثبت للباري تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا، لكن مثلا لعلمنا؛ فلو قضاوا بكون ذاته في حكم العلوم، لألزموا كون ذاته علما، وهو مما يابونه أصلا.

ص: 88

1- هو محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف، شيخ المعتزلة و الذاب عنهم، أخذ الاعتزال عن واصل بن عطاء و عثمان بن خالد الطويل، كان يقول بفناء مقدورات الله عز و جل. مات عام 226 و قيل 235.

فإن قيل: إن كان ما ذكرتموه دفعا لكلام الخصم، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم، وقد زعمتم أن العقل يقضي بإثبات الصفة على الجملة، و الكلام في التفاصيل موقوف على الأدلة السمعية؟ قلنا:

هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد بسطه، ولكن القدر اللائق به أن العقل يدل على إثبات العلم، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركه السمع، فإذا دل العقل على إثبات العلم، وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم، فيحصل من مدلول السمع و العقل إثبات علم زائد على الوجود، وباللّه التوفيق.

فصل: إرادة الله قديمة

قد ذكرنا الدليل على إثبات كون الباري تعالى مريدا عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات. ثم مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة. وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، وذلك باطل من أوجه:

منها، إن إرادته لو كانت حادثة لا فتقرت إلى تعلق إرادة بها؛ فإن كل فعل ينشئه الفاعل، و هو عالم به و بإيقاعه على صفة مخصوصة في وقت مخصوص، فلا- بد أن يكون قاصدا إلى إيقاعه؛ و نفي القصد إلى إيقاع فعل، مع العلم به، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع جميع الأفعال.

فإذا قالوا: الإرادة يراد بها و هي لا تراد في نفسها، لم يكثر بقولهم، و ألزموا ما ذكرناه من استحالة إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه.

وقد ادعى بعض المحققين في ذلك الضرورة، وهو غير مبعد في دعواه.

ولو ساء للبصريين ما قالوه، لساء لجهم أن يقول: الباري تعالى يخلق لنفسه علوماً حادثاً بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها، ولا يجب أن يعلم العلوم بأنفسها بعلوم أخرى، وهذا مما لا فصل فيه.

ثم نقول: قد وافقتمونا على أن المتماثلين يجب اشتراكها في الواجبات والجزاءات وما يستحيل، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام بالمحال؛ فالتزموا ذلك في إرادة الباري تعالى.

ثم يلزمهم قيام إرادة الباري تعالى عن زعمهم، بالجماد. فإن حاولوا دفع ذلك، وقالوا الإرادة تستدعي محلاً مخصوصاً وبنية مخصوصة و حياة، قيل لهم: إثباتكم إرادة لا في محل، نفي للمحل و البنية و الصفة التي أشرتم إليها؛ فإذا ساء نفي أصل المحل، لم يبعد نفي شرط المحل.

فصل: ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة

ذهب جهم (1) إلى إثبات علوم حادثة للرب، تعالى عن قول المبطلين. وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه و تعالى علوماً متجددة، بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها.

ص: 90

1- هو جهم بن صفوان زعيم الفرقة الجهمية وقد ذهب الى القران بالخبر و خلق القران وغيرها من البدع

و الذي ذكره خروج عن الدين و مخالفة لإجماع المسلمين، وإضراب عن قضية العقول.

و سبيل الرد عليه في مدارك العقل يداني سبيل الرد على البصريين، في اعتقادهم الإرادات الحادثة الثابتة على زعمهم لله تعالى في غير محال.

فنقول لجهم: إن افتقرت الإرادات إلى علوم متعلقة بها، فلتفتقر العلوم الحادثة إلى علوم آخر متعلقة بها، بأنها مشاكة للمعلومات في كونها أفعالاً- حوادث؛ و ذلك إن التزمه تجر إلى إثبات علوم لا نهاية لها، و هي متعاقبة حادثة، و مقاده تسويغ حوادث لا أول لها. و إن لم يلتزم ذلك، لزمه من استغناء العلوم عن علوم حدوثها، استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها.

ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلو: إما أن تكون ثابتة في غير محل، أو قائمة بأجسام، أو قائمة بذات الباري تعالى؛ فإن زعم أنها ثابتة في غير محل، ردّ عليه بما رد على مثبتي الإرادات الحادثة في غير محل و إن زعم أنها تقوم بذات الرب، كان الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه و تعالى عن قولهم و إن زعم أنها تقوم بأجسام، لزم أن يجوّز قيام علم بجسم و المتصف بحكمه جسم آخر، طردا لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه إلى الله تعالى. فإذا بطلت الأقسام، و لا مزيد عليها، أذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها.

فإن قيل: الباري سبحانه كان عالماً في أزله بأن العالم سيقع، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوماً متجدداً، و يتصف الباري تعالى عند وقوع العالم بكونه

عالمًا بوقوعه؛ وإذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له، وذلك يقضي بالعلوم المتجددة.

قلنا لا- يتجدد للباري سبحانه وتعالى حكم لم يكن، ولا- تتعاقب عليه الأحوال، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر؛ بل الباري تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل، ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات.

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت.

والذي يوضح الحق في ذلك؛ أن من اعتقد بقاء العلم الحادث، ثم صور علما متعلقا بأن سيقدم زيد غدا، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه، إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين.

وآية ذلك أنا لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورناه، ولم نفرض عند وقوع القدوم علما آخر سوى ما قدمنا دوامه، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع، للزم كونه جاهلا بالوقوع في وقته أو غافلا عنه مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب في الوقت المعين، وذلك باطل على الضرورة.

وليس من معتقدنا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة، ولكن الأدلة العقلية تبني على الحقائق مرة، وعلى تقدير اعتقادات أخرى، فإذا لم يلزم شاهدا تجدد علوم

عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال، فلأن لا يلزم ذلك في حق الباري تعالى أولى فافهم.

فصل: الله متكلم أمر ناه ..

الباري سبحانه و تعالى متكلم، أمر، ناه مخبر، واعد، متواعد. و قد قدمنا في خلال إثبات أحكام الصفات المعنوية، الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلم عند إسنادنا نفي النقائص إلى السمع، و توجيهنا على أنفسنا السؤال عما يثبت للسمع.

فإذا وضح كون الباري تعالى متكلمًا، فقد آن أن نتكلم في صفة كلامه.

فاعلموا وقيتم البدع، أن من مذهب أهل الحق: أن الباري سبحانه و تعالى متكلم بكلام أزلي، لا مفتتح لوجوده.

و أطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام، و لم يصير صائر إلى نفيه، و لم ينتحل أحد في كونه متكلمًا نحلة تفة الصفات في كونه عالما قادرا حيًا.

ثم ذهب المعتزلة، و الخوارج «1»، و الزيدية «2»، و الإمامية «3»، و من عداهم من أهل الأهواء، إلى أن كلام الباري، تعالى عن قول الزائغين، حادث مفتتح الوجود.

وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحدثة، لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلق، إذ الكلام المخلوق هو الذي يبيده المتكلم تخرصا من غير أصل.

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى، وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم، والقول حادث غير محدث، والقرآن قول الله، وليس بكلام الله؛ وكلام الله عندهم القدرة على الكلام، وقوله حادث قائم بذاته، تعالى عن قول المبطلين؛ وهو غير قائل بالقول القائم به، بل قائل بالقائلية، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات، فهو حادث بالقدرة غير محدث؛ وكل مفتتح مباين للذات، فهو محدث بقوله: «كن» لا بالقدرة، في هذيان طويل، لا يسع هذا المعتقد استقصاؤه.

وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متكبيه لا يتبين إلا بعد عقد فصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهدا، حتى إذا وضحت الأغراض منها انعطفنا بعدها إلى مقصدنا. وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد على صغر حجمه، وآثرنا إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة؛ وهذا الشرط يلزمنا طرقا من البسط في مسألة الكلام، وها نحن خائضون فيه.

فصل: في حقيقة الكلام وحده ومعناه

اعلم، أرشدك الله تعالى، أن المعتزلة ومخالفهم أهل الحق قد تخطوا في حقيقة الكلام.

وها نحن نومي إلى جمل من ألفاظهم، ثم نتعقبها بالتقص.

ومما ذكره قدمائهم: أن الكلام حروف منتظمة، وأصوات منقطعة، دالة على أغراض صحيحة، وهذا باطل؛ إذ الحد ما يحوي أحاد محدود، والحرف الواحد قد يكون كلاما مفيدا، فإنك إذا أمرت من «وقى» و«وشى» قلت «ق» و«ش»، وهذا كلام وليس بحروف وأصوات.

فإن قيل: الحرف الواحد لا ينطق به، بل إن جرد الأمر من هذه الأدوات وصل بهاء الاستراحة، فقيل «قه» و«شه»، فلم يستقل الحرف الواحد بنفسه، وهذا لا ينجيهم عما أريد بهم، فإن «ق» في درج الكلام، ووصله كلام، وهو حرف واحد، وإنما غرضنا إيضاح ذلك.

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة، فإن من لفظ بكلمات لا تقيده، يقال: تكلم ولم يفد، فلا معنى للتقييد بالإفادة.

ثم نقول: الحروف أنفس الأصوات، فلا معنى لتكررها، والحدود يتوقى فيها التكرير الذي لا يفيد.

فإذا قالوا: الكلام أصوات مقطعة، و حروف منتظمة، فتقديره الكلام أصوات و أصوات، و إذا حذفوا الحروف، قيل لهم: الأصوات المقطعة لا تفيد لأنفسها ما لم يصطلح على نصبها أدلة، فإن ارتضيتم ذلك و اكتفيتم به لزمكم على مساقه تسمية نقرات على أوتار مصطلح عليها كلاما، و هذا القدر كاف في تتبع حدهم.

فإن قال قائل: ما حد الكلام عندكم؟ قلنا: من أئمتنا من يمتنع من تحديد الكلام، و يبينه بالتفصيل كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام.

و جملة المعلومات لا تضبطها الحدود؛ بل منها ما يحد، و منها ما لا يحد؛ كما أن منها ما يعلل، و منها ما لا يعلل.

و قال شيخنا رحمه الله: الكلام ما أوجب لمحلّه كونه متكلما و هذا فيه نظر عندنا.

و الأولى، أن نقول: الكلام هو القول القائم بال نفس، و إن رمنا تفصيلا، فهو القول القائم بال نفس، الذي تدل عليه العبارات و ما يصطلح عليه من الإشارات.

فصل: أنكرت المعتزلة الكلام النفسي

قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بال نفس، و زعموا أن الكلام: هو الأصوات المتقطعة، و الحروف المنتظمة، و نصوا كلاما قائما بال نفس سوى العبارات الآتلة إلى الحروف و الأصوات.

وربما يثبت ابن الجبائي كلام النفس، ويسميه الخواطر، ويزعم أن تلك الخواطر يسمعها ويدركها بحاسة السمع. وذهب الجبائي إلى أن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام، وإنما الكلام الحروف المقارنة للأصوات، وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات.

وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد(1)، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى.

و الدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس: أن العاقل إذا أمر عبده بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا.

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات وبضروب من الإشارات أو برفوم تسمى الكتابة(2).

فإن زعموا أن ما ذكرنا من الأمر إنما هو إرادة الأمر امثال المأمور لأمره، فذلك باطل، فإن الأمر قد يأمر بما لا يريد أن يمثل المخاطب فيه أمره، وإن كان يجد في هواجس النفس الاقتضاء منه الذي هو مدلول العبارة. وسندل من بعد على أن الأمر الموجب لا يجب كونه مريدا للفعل المأمور به.

ص: 97

1- يحاك في النفس

2- اي الكتابة

فإن قالوا: الذي يجده في نفسه إرادة تجعل اللفظ الصادر منه أمر على جهة ندب أو إيجاب، وهذا باطل من أوجه؛ أحدها أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء في النفس، و الماضي لا يراد بل يتلطف عليه، وعلى اضطرار نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا على منقضى. و مما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما في الضمير و هذا مما تقتضي به العقول، و ليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعلها على صفة، بل هي ترجمة اقتضاء و إيجاب، و لا يجحد ذلك محصل.

فإن قيل: الاقتضاء ضرب من الاعتقاد، كان محالا؛ فإن الاعتقاد إما أن يكون ظنا أو علما أو جهلا، إلى غير ذلك من صنوف الاعتقادات، و الذي يجد من نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم و لا ظن و لا جهل و لا حدس و لا تخمين. و الذي يحقق ذلك أن ما ألزمونا من جعل الاقتضاء إرادة و اعتقادا، يلزمهم القول به في النظر، فلو قال قائل: النظر إرادة علم بالمنظور فيه أو هو من ضروب الاعتقادات، فلا ينفصلون عن ذلك بما يوضح كون النظر زائدا على الإرادات و الاعتقادات إلا و سبيلهم يطرد لنا في إثبات غرضنا.

و من الدليل على إثبات كلام النفس أن قول القائل: «افعل» قد يتضمن استحبابا و قد يتضمن إيجابا، و قد يقتضي إباحة، و قد يرد مورد النهي.

فإذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الإيجاب بنفسه، فإن صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة الاستحباب، إذ هو أصوات متقطعة ضرباً من التقطع، والأصوات لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع. فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس، ثم تعور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات.

فإن قيل: ما ألزمتونا في مرامكم ينعكس عليكم في كون اللفظ دليلاً على ما في النفس، فإن الدليل على الإيجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب، قلنا: ليس يرجع تمييز الدليلين إلى أنفس الأصوات، ولكن إذا اقترنت القرائن بالألفاظ وشهدت الأحوال، اضطر المخاطب إلى درك مقصود الالفاظ. وما ذكرناه من قرائن الأحوال ليست من الكلام عند المخالفين، فهذا القدر مغن في مدارك العقل.

وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان، عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً، واشتهار ذلك يغني عن الاستشهاد عليه بنثر لناثر أو شعر لشاعر، وقد قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما***جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فإن قال المخالف: الألفاظ المفيدة يسميها العقلاء كلاما على الإطلاق، ويقولون سمعنا كلاما و مرامهم ما أدركوه من العبارات قلنا: الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاما على الحقيقة، و الكلام القائم بالنفس كلام، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين.

و من أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، و العبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا؛ إذ قد يقول القائل سمعت علما و أدركت علوما، و إنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، و رب مجاز يشتهر اشتها الحقائق.

فصل: المتكلم من قام به الكلام

المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام. و الكلام عند مثبتي الأحوال منهم يوجب لمحلّه حالا و هي كونه متكلمًا، و ينزل الكلام في ذلك منزلة العلوم و القدر و نحوها من الصفات الموجبة لمحالها الأحكام.

و ذهب المعتزلة، و كل قائل بأن كلام الله تعالى حادث، إلى أن كون المتكلم متكلمًا من صفات الأفعال، و المتكلم عندهم من فعل الكلام. ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع إلى ذاته، إذ المعنى بكون الفاعل فاعلا- عندهم وقوع الفعل منه، و على موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل، و هو من أهم ما يعتني به في هذا الفصل.

فبقول: لو كان المتكلم من فعل الكلام، لكان لا يعلم المتكلم متكلماً من يعلمه فاعلاً للكلام، وليس الأمر كذلك. فإن من سمع كلاماً صادراً من متكلم استيقن كونه متكلماً، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلاً لكلامه أو مضطراً إليه، فإذا اعتقد كونه متكلماً مع الإضراب عن هذه الجهالات، تقرر بذلك أن كون المتكلم متكلماً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام. والذي يوضح ذلك أننا نعتقد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى، ونصمم على هذا الاعتقاد، ولا يزعمنا عن العلم الضروري بكون المتكلم متكلماً.

و مما يقوي التمسك به أن نقول: الكلام عندكم أصوات متقطعة و حروف منتظمة ضرباً من الانتظام؛ فإذا قال القائل منا: قد قمت اليوم إلى زيد، فهذا الصادر منه كلامه و هو المتكلم به. فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العبد ضرورة فلا يخلو المخالف، و قد فرضنا الكلام في ذلك؛ إما أن يقضي بكون محل الكلام متكلماً، و إما أن لا يقضي به. فإن زعم أن المحل هو المتكلم فقد نقض المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة؛ و إن زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة، فقد عاند و جحد ما يداني البداية؛ فإننا نسمع من قام به الكلام يقول: قد قمت اليوم إلى زيد، كما كنا نسمعه يقول ذلك، إذ هو مختار.

ولو بنينا غرضنا من هذا الفصل على أصلنا في استبداد الرب سبحانه بالخلق، واستحالة كون غيره موجداً؛ فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن الباري تعالى إنما كان متكلماً من حيث كان فاعلاً للكلام، إذ هو فاعل كلام المحدثين وليس متكلماً به.

ويتضح الإلزام على البخارية: فإنهم يوافقون أهل الحق في أن الرب تعالى خالق أعمال العباد، فلا يستمر لهم، وهذا معتقدهم، القول بأن المتكلم من فعل الكلام. ثم الكلام على مذهب المخالفين أصوات، فلئن كان المتكلم من فعل الكلام، فليكن المصوت من فعل الصوت. ويلزم من سياق ذلك كون الباري تعالى عن قول الزائعين، مصوتا من حيث كان فاعلاً للصوت.

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه. فإذا انتقض وجه الفعل فلا يبقى على السبر والتقسيم، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام. ثم ثبوت هذا الأصل يفضي إلى أن الكلام يوجب حكماً لمحلّه وهو كونه متكلماً؛ فإن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً.

فهذه مقدمات كافية لغرضنا في الرد على المخالفين: ثم نوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسألة، نقول: الكلام في تفاصيل «الكلام» فرع

لثبوت كون الباري تعالى متكلمًا، فبم ينكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلاً؟.

فإن زعموا أن المتكلم: من فعل الكلام، و الباري سبحانه و تعالى مقتدر على خلق الكلام و إبداعه.

قلنا: قد أبطنا عليكم ذهابكم إلى أن المتكلم: من فعل الكلام بالطرق المتقدمة؛ ثم ما ذكرتموه اكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للباري، فلم زعمتم أن مقدوره قد وقع، و ليس كل ما يقضي العقل بكونه مقدرًا للباري تعالى يجب كونه واقعا، إذ ذاك يؤدي إلى وقوع ما لا يتناهى من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية؟

فإن قالوا: إنما عرفنا وقوع الكلام، و اتصافه تعالى بكونه متكلمًا، بالمعجزات، و الآيات الخارقة للعادات، الدالة على صدق مدعي النبوات؛ ثم الأنبياء أخبروا عن كلام الله تعالى و وقوعه، و هم: المصدقون و المؤيدون بالآيات المحققة، و البراهين المصدقة؛ و عضدوا كلامهم هذا بأن قالوا: قد أسندتم العلم بنفي النقائص إلى السمع، ثم بنيتم إثبات كلام الله تعالى على المعجزات، فبم تنكرون على من يسلك مسلككم في ذلك؟ قلنا: خصومنا من المعتزلة، و من انتحى نحوهم، مصدودون أولاً عن إثبات المعجزات، و التوصل إلى العلم بوجوهها، الدالة على صدق المتحدين بها، على ما سنذكر ذلك، إن شاء الله تعالى في المعجزات.

ص: 103

ثم نقول: لا يستمرّ لكم ما استمرّ لنا؛ فإذا قلنا عند محاولة إثبات ما رمناه من تصديق الملك، و تصدره بمنصبه في موعد معلوم، وقد احتفّ به المختصون بخدمته، من حاشيته، ثم ادّعى من جملة الحاضرين مدّع أنه رسول الملك إلى من شهد وغاب، وذلك بمرأى من الملك و مسمع، و استشهد في هذه الحالة على إثبات الرسالة، بأمر يصدر من الملك، خارق للمألوف من عادته، فأجابه الملك إلى مناه و وافق دعواه، فيدل ذلك على تصديق الملك إياه بقوله في نفسه، و الفعل الظاهر مترجم عنه، نازل منزلة العبارات المصطلح عليها في إفهام المعاني.

فهذه سبيلنا، و لا يستتب ذلك للمعتزلة، فإن المعنى بكون الباري تعالى متكلماً عندهم، أنه فاعل الكلام. و ليس في ظهور الآيات ما يدلّ على أنّ الباري تعالى خلق أصواتاً متقطعة في بعض الأجسام، و هي الكلام، و إنما ترتبط المعجزات بتصديق مظهرها، إذا كان التصديق صفته، و كان المصدّق متصفاً به على التحقيق، و ليس ترجع من الفعل صفة حقيقية إلى الفاعل، فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام.

و الذي يوضح غرضنا في ذلك، أنا بينا بالبراهين أنّ المصدق لا يكون مصدقاً لفعله التصديق، إذ التصديق من أقسام الكلام.

و قد ذكرنا عموماً بطلان مذهب من يقول: المتكلم من فعل الكلام، و ذلك يحتوي على التصديق، فإنه من الكلام.

فإذا بطل كون الباري تعالى مصدقا للرسل بقول على مذاهب المعتزلة، ووجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء ونزولها منزلة التصديق بالقول فعند ذلك يتضح بطلان وجه دلالة المعجزات على فساد عقائدهم و متناقض قواعدهم، وفي بطلان المعجزات انحسام السبيل المفضية بسالكها إلى إثبات القول، وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتاب، فهذه طلبه عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة.

و مما يطالبون به أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه، كما أنه عندكم حيّ، عالم، قادر لنفسه، ويلزمون ذلك في كونه تعالى مريداً لنفسه؟ فإن قالوا: يمتنع كونه تعالى مريداً، متكلماً لنفسه، من حيث أن الصفة الثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالماً بكل المعلومات، إذ كان عالماً لنفسه، وهذا الذي ذكره دعوى عريّة. وللمطالب أن يقول: إن الرّبّ تعالى مريد لنفسه لبعض المرادات دون بعض، وهذا بمثابة الاختصاص للإرادة الحادثة بمتعلقها.

فلو قال قائل: لم اختصت الإرادة بمتعلقها، وهلا تعدته إلى ما عداه؟ فمن جواب المحققين أن كل متعلق بمتعلق مختص به، لا يعلل اختصاصه، وإنما اختص لنفسه كما تعلق لنفسه، وليس يسلم لهم أن الدالّ على كون الإله عالماً بكل معلوم، كونه عالماً لنفسه، وإنما الدال عليه وجه آخر.

ولا- محيى من هذه الطلبة. على أنهم نقضوا ما أسسوا، حيث قالوا: الباري تعالى قادر لنفسه، ثم زعموا أن كونه قادرا لا يتعلق بجميع المقدورات، فإن مقدورات العباد ليست مقدورة للباري عندهم، تعالى الله عن قولهم؛ فهذه صفة نفسية على زعمهم خصصوها.

فإن قالوا: الكلام حروف منتظمة، وأصوات متقطعة، فلا وجه لثبوت التكلم، صادرا عن النفس؛ وهذا الذي ذكره تعويل منهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله، إذ قد أثبتنا كلاما قائما بالنفس، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات. فهذا القدر مقصدنا من تقديم هذه الطلبات.

واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة، وسائر المخالفين في هذه المسألة، يتعلق بالنفي والإثبات، فإن ما أثبتوه وقدره كلاما، فهو في نفسه ثابت، وقولهم: إنه كلام الله تعالى، إرد إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات؛ فإن معنى قولهم: «هذه العبارات كلام الله» أنها خلقه، ونحن لا- ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به؛ فقد أطبقنا على المعنى، و تنازعنا بعد الاتفاق في تسميته.

والكلام الذي يقضى أهل الحق بقدمه، هو الكلام القائم بالنفس، والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه، فتنازعوا بعد إثباته في حدثه أو قدمه.

فإذا تعرّضنا للحجاج، كان مساقه إثبات موجود نفوا أصله، فنقول: قد ثبت كون الباري تعالى متكلمًا بكلام، والعقول تقضي باختصاص كلامه به من وجه من الوجوه. ولا حاجة لتكلف إثبات ذلك بالدليل.

ثم لا- يخلو الاختصاص المتفق عليه مذهبًا المقضى به عقلاً: إما أن يكون من حيث كان فعلاً للباري، وإما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية، أو المعنوية. وقد بطل المصير إلى أن الاختصاص وقوع الكلام فعلاً لله تعالى؛ فإننا قد أوضحنا بما قدمناه وجه الردّ على القائلين بأن المتكلم من فعل الكلام.

ويبطل تغيير الاختصاص بكون الكلام متعلقًا بعلم الله وإرادته أو سمعه، أو بصره، فإن هذه الوجوه تتحقق في كلام العباد، مع اختصاصهم بالاتصاف به.

ولا- يستقيم أن يقال: إن الكلام مختص على وجه بصفة نفسية للباري تعالى، فإن ذلك إجمال، لا ادعاء الاختصاص، ونحن في محاولة إيضاحه على التفصيل، فقول القائل: الكلام مختص به، أو بصفة من صفات نفسه على الإجمال، من غير تعرض، لتبيين وجه الاختصاص، لا يتحصّل.

فإذا بطل صرف الاختصاص إلى الجهات المذكورة، لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام الباري سبحانه وتعالى يختص به اختصاص القيام، و إذا تقرر ذلك ترتبت عليه استحالة كونه حادثًا بقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق في وصف الباري تعالى

بكونه متكلمًا بكلام قديم أزلي. وفي طرق الحجاج العقلية متسع، وفيما ذكرناه مقنع.

فصل: شبه المخالفين

فمما عولوا عليه أن قالوا: إذا أثبتتم كلامًا أزليًا، لم يخل بعد ذلك من أمرين؛ إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمرًا، نهيا، إخبارًا؛ وإما ألا تقضوا بذلك.

فإن زعمتم أنه كان في الأزل أمرًا، نهيا، إخبارًا، فقد أحلتم؛ فإن من حكم الأمر والنهي، أن يصادفًا مأمورًا ومنهيا، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض، لأن يحدّ على أمر، ويزجر عن آخر، وليس يعقل أمر لا مأمور له، ويستحيل كون المستحيل مأمورًا.

وإن زعمتم أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفًا بأحكام أوصاف الكلام، فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل. والكلام على المذهب، ردًا أو قبولًا، فرع لكونه معقولًا. قلنا: قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب (1) رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمرًا، نهيا، خبرًا، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين.

فإذا أبدع الله العباد، وأفهمهم كلامه على قضية أمر، أو موجب زجر، أو مقتضى خبر، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام، وهي من صفات الأفعال

ص: 108

1- هو ابن سعيد أو ابن محمد كما في طبقات الشافعية (2/ 51) ابن كلاب أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة.

عنده، بمثابة اتصاف البارئ تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً مفضلاً.

وهذه الطريقة وإن درأت تشغيلاً فهي غير مرضية. والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبيراً، والمعدوم على أصله، مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء، ممن سيكون إذا كانوا. والذي استتكره من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له.

ووجه أولاً معارضتهم بأصل لهم يصددهم عن هذا الإلزام. وذلك أن مذهبهم أن المأمور به معدوم، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل، فالفعل قبل وجوده مأمور به. وإذا وجد، خرج عن كونه مأموراً به في حال حدوثه، كما خرج إذ ذاك عن كونه مقدوراً على أصلهم، وليس بين النفي والإثبات رتبة. فإذا لم يكن الفعل الثابت مأموراً به، كان النفي مأموراً به متعلقاً بالأمر؛ فإذا لم يبعدوا مأموراً به معدوماً، لم يستقم منهم استبعاد مأمور معدوم.

وما ذكروه أبعد؛ فإننا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً، ونمنع تقدير معدومه علم البارئ تعالى أنه لا يوجد مأموراً ويستحيل وجوده مأموراً، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف. والمعتزلة قضوا بأن المعدوم مأمور به، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مأموراً به. وهذا تمحيص منهم لتعلق العلم بالعدم.

ثم نقول: قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا في وقتنا مأمورون بأمر الله، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى في وقتنا كلام، وأن ما وجد من كلامه، قد عدم؛ فإذا لم يستبعدوا كوننا مأمورين، ولا أمر، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكروه.

ثم الرب سبحانه في أزله كان قادرا، ومن حكم كون القادر قادرا أن يكون له مقدور، والمقدور هو الجائر الممكن، وإيقاع الأفعال في الأزل مستحيل متناقض. فإذا لم يبعد كونه قادرا أزلا، مع اختصاص وقوع المقدور بما لا يزال، لم يبعد أن يتصف بكلام هو اقتضاء ممن سيكون.

ومما يستروحون إليه أن قالوا: قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه، واتفقوا على أنه سور وآيات و حروف منتظمة و كلمات، و هي مسموعة على التحقيق و لها مفتتح و مختتم. و هي معجزة رسول الله صلى الله عليه و سلم، و الآية على صدقه، و المعجزة لا تكون إلا فعلا خارقا للعادة، واقعا على حسب تحدي النبي صلى الله عليه و سلم. و يستحيل أن يكون القديم معجزا، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحددين دون بعض؛ و لو جاز تقدير كلام قديم قائم بالنفس أزلي معجزا، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبته معجزا.

و هذا الذي ذكره تخيلات لا تحصيل لها. فأما تشغييهم بأن القرآن في إجماع المسلمين سور و آيات، و لها أوائل و فواصل و مطالع و مقاطع؛ فنقول لهم: أولا، مذهب جماهيركم أنه كلام الله تعالى إذ خلقه كان أصواتا، ثم تصرمت و انقضت، و المتلو المحفوظ المكتوب ليس بكلام الله، و هذا مذهب كل من

يتحذق من متأخريهم. والمصير إلى نفي كلام الله تعالى، أشنع وأشنع من الممارسة في صفة الكلام.

ولما استشعر الجبائي ذلك، وأيقن أنه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق إجماع الأمة، أبدع مذهبا خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات، وقال كلام الله تعالى يوجد مع قراءة كل قارئ. ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف، و ليست هي أصواتا، وزعم أنها توجد عند الكتابة؛ فإذا اتسقت الحروف المنظومة، والرسوم المرقومة، وجدت حروف قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة. ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتا، ولا ترى عند ثبوت الأسطر.

وقال أيضا: من قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروف هي قراءته، وهي مغايرة للأصوات، و حروف هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة و الأصوات، وإذا أضرب القارئ عن القراءة عدم عنه كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره.

و من شنيع مذهبه أنه قال: إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله، والموجود بالكل كلام واحد. ونفس نقل هذا المذهب يغني اللبيب عن تكلف الرد عليهم.

و أما تحكمه بإثبات حروف مغايرة للأصوات، فخروج عن قضية العقل وإبداع مذهب لا شاهد له، و الحروف في تعارف العقلاء أنفس الأصوات

المتقطعة. ثم إذا ساغ ادعاء إدراك ما ليس بصوت عند صوت، فما المانع من ادعاء رؤية الحروف عند انتظام الرسوم و اتساق الرقوم في الأسطر المثبتة؟

و أما المصير إلى قيام الكلام الواحد بمحال فمجرد للضرورة، و لا يستريب فيه محصل، و هذا المعتقد لا يسع استقصاء الرد عليه.

و من فضائح مذهبه، مصيره إلى أن العبد يلجئ الرب إلى خلق الكلام عند إثارة اختراع الأصوات و النغمات. و هذه فضائح بادية لا ييوح بها عاقل.

ثم نقول بعد معارضتهم: قد زعمتم أن القرآن كلام الله، و إذا روجعتم في معنى إضافة الكلام إلى الباري تعالى لم تبدوا وجهها في الاختصاص سوى كونه فعلا له، و الذي زعمتم أنه فعله فأنتم مساعدون عليه من مذهبنا، و هو أقصى غرضكم بإضافة الكلام إلى الله تعالى. فقد تساوت الأقدام في إضافة الكلام إلى الله تعالى و بقي تنازع في تسميات و إطلاقات، و ليس من البعيد عندنا إضافة فعل الله تعالى إليه إذا استقر الشرع على الإذن فيه، و هذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به.

ثم، القرآن قد يحمل على القراءة، و يقدر مصدرها لقراً، و يشهد لذلك قول القائل، و هو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضي الله عنه:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به *** يقطع الليل تسبيحا و قرأنا

ص: 112

معناه يقطع الليل تسبيحا وقراءة. وقد سمي الرب تعالى الصلاة قرآنا لاشتغالها على القراءة، فقال عز اسمه: إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا [سورة الإسراء: 78]. ومعناه أن صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل و النهار صاعدين و هابطين. وفي مآثور الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: «ما أذن الله لشيءٍ إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن»⁽¹⁾ معناه حسن الترنم بالقراءة.

و أما ما ذكره من إجماع المسلمين على كون القرآن معجزة للرسول⁽²⁾، مع القطع بانحصار المعجزات في الأفعال الخارقة للعادة، فنقول لهم: أولا، من أصلكم أن ما تحدى به النبي عليه السلام العرب، و هم اللسن الفصحاء و اللدّ البلغاء، لم يكن كلام الله تعالى، و ما خلقه الرب تعالى لنفسه كان إذ ذاك منقضيا، و إنما تحدى الرسول عليه السلام بمثله، فأنتم أحق بمراغمة الإطباق من خصومكم من هذا الوجه، و من تصرّيحكم بأن كل قارئ آت بمثل كلام الله تعالى؛ فالرب عز اسمه قال: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ [سورة الإسراء: 88].

ثم ما يدلون به هم عليه مساعدون و مساهمون؛ فإنهم زعموا أن كلام الله معجزة للرسول عليه السلام، و عنوا بكلام الله كلاما فعلة؛ و نحن نقول:

ص: 113

1- رواه البخاري و مسلم و أبو داود و النسائي

2- القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه تحدى به العرب ولم يستطيعوا الإتيان بأي شيء منه .

الكلام الذي فعله معجزة للرسول عليه السلام؛ فلم يبق لهم اختصاص في المعنى، و اضمحلّ جميع ما موهوا به.

و مما يشغبون به و يستدلّون به العوام، أن قالوا قوله تعالى: فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ [سورة طه: 12] كلام الله تعالى، و تقدير الاتصاف به في الأزل قبل خلق موسى عليه السلام هجر و خلف من الكلام.

و الوجه إذا تمسكوا بذلك، أن يقال لهم: «اخلع نعليك» في إجماع المسلمين كلام الله تعالى في دهرنا، و موسى غير مخاطب الآن، فإن لم يبعد ذلك متأخرا لم يبعد متقدما.

ثم التحقيق في ذلك أن المخالفين قدروا الكلام حروفا و أصواتا، و بنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة المعدوم بحروف تتوالى، و ليس الأمر على ما قدروه. فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرف و لا صوت، و الكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، و هو أمر بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات و لا يتجدد في نفسه.

و سبيله فيما قررناه سبيل العلم الأزلي، فإنه كان في الأزل متعلقا بالقديم و صفاته و عدم العالم و أنه سيكون فيما لا يزال، و لما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه و لم يتجدد في نفسه.

و كذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد كان خطابا له تحقيقا، و المتجدد موسى دون الكلام.

وربما يقولون: إنما يتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول، والذي أثبتموه قائما بالنفس غير معقول فنتكلم عليه. والوجه إذا سلكوا هذا المسلك، أن نقول: من أمر عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه ودعاه إلى الامتثال، ومنكر ذلك جاحد للضرورة؛ فهذا الذي قضت به العقول هو الكلام القائم بالنفس عندنا، وهو مفهوم معلوم. فإن هم صرفوا الاقتضاء إلى مصرف آخر سوى ما ادعيناه، كان ذلك خبطا منهم في الجدل، وقد قدمنا في أدلتنا ما يوضح صرف الاقتضاء إلى ما رمينا إليه. وفيما أبدينا الآن ردع لتشغيبيهم بدعوى الجهالة.

فصل: كلام الله قديم عند الحشوية

ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوت الله تعالى، وهذا قياس جهالاتهم.

ثم قالوا: إذا كتب كلام الله تعالى بجسم من الأجسام، وانتظمت تلك الأجسام رسوما ورقوما، وأسطرا وكلاما، فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم، وقد كان إذ ذاك جسما حادثا، ثم انقلب قديما.

وقضوا بأن المرثي من الأسطر الكلام القديم، الذي هو حرف وصوت.

وأصلهم أن الأصوات، على تقطعها وتواليها، كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم على زعمهم ابتداءً وانتهاءً، وجعلوا منه سابقاً ومسبقاً، فإن الحرف الثاني من كل كلمة مسبق بالمتقدم عليه، وكل مسبق مبتدأً وجوده، و باضطرار نعلم كون المفتتح وجوده حادثاً.

ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة العقول في حكمهم، بانقلاب الحادث قديماً.

ومما يقرر افتضاحهم في مناكرة الحقائق، أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر فهي عين كلام الله تعالى عندهم، والحديد الذي صيغت منه الحروف خارج عن كونه حديداً، ونحن ندرك زبر الحديد متألّفة جسماً، فكيف تسوغ محاكاة قوم هذه غايتهم؟!

ثم جهلتهم يصممون على أن اسم الله إذا كتب، فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه، وهو المعبود الذي يصمد إليه.

ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات، وهذا تلاعب بالدين، وانسلاخ عن ربة المسلمين، ومضاهاة لنصّ مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح، وتدرّعها بالناسوت. ولولا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء، لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية، والفضائح المتبادية.

فصل: القول في القراءة

القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونعماتهم، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في حال إيجابا في بعض العبادات، وندبا في كثير من الأوقات؛ ويزجرون عنها إذا أجنبوا، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها، وهذا مما أجمع عليه المسلمون، ونطقت به الآثار، و دل عليه المستفيض من الأخبار.

و لا- يتعلق الثواب والعقاب، إلا- بما هو من اكتساب العباد. ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة أزلية، خارجة عن الممكنات وقيل المقدورات.

والقراءة هي التي تستطاب من قارئ، وتستبشع من آخر، وهي الملحونة، والقويمة المستقيمة، وتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة؛ و لا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يبيح لها حلقه، وتنتفخ على مستقرّ العادة منها أوداجه، ويقع على حسب الإيثار والاختيار، محرفا، وقويما، و جهوريا، و خفيا نفس كلام الله تعالى، فهذا القول في

فصل: القول في المقروء

فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم، وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات، وليس منها.

ثم المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به، و سبيل القراءة و المقروء كسبيل الذكر و المذكور.

و الذكر يرجع إلى أقوال الذاكرين، و الرَّبّ المذكور المسيّح الممجّد، غير الذكر و التسبيح و التمجيد.

و العرب وضعت أنواع الدلالات على المدلولات بالعبارات؛ فسمت الإنباء عن الشعر إنشادا، و الإنباء عن الغائبات التي ليست من قبيل الكلام ذكرا، و سمت الدلالة على كلام الله تعالى بالأصوات قراءة.

فصل: كلام الله تعالى ليس حالا في المصحف

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، و ليس حالا في مصحف، و لا قائما بقلب. و الكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب، و قد يعبر بها عن الحروف المرسومة، و الأسطر المرقومة، و كلها حوادث.

و مدلول الخطوط، و المفهوم منها الكلام القديم، و هذا بمثابة إطلاق القول بأن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، و ليس المعنيّ بذلك اتصاله بالأجسام و قيامه بالأجرام.

و لم يصر أحد من المنتمين إلى التحقيق إلى قيام الكلام بمحل الأسطر، إلا الجبائي فيما حكينا من هذيانه. و يؤثر عن النجار أن الرقوم هي أجسام كلام الله تعالى، و الكلام أصوات عند القراءة، و أجسام عند الكتابة. و كل ذلك خبط و تخليط في بغية الحق، و تقرّيط في درك الصدق.

فصل: كلام الله مسموع.

كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين، والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ [سورة التوبة: 6].

ثم السماع لفظة محتملة، لا يتحد معناها، ولا ينفرد مقتضاها؛ فقد يراد بها الإدراك، وقد يراد بها الفهم والإحاطة، وقد يراد بها الطاعة والالتقياد، وقد يراد بها الإجابة.

فأما السمع بمعنى الإدراك فمشهور لا خفاء به؛ وأما السمع بمعنى الفهم والعلم فشائع مذكور غير منكور.

ووصف الله تعالى المعاندين من الكفرة بكونهم صما؛ وليس المراد اختلال حواسهم، ولكن المراد إعراضهم عن درك المعاني، والإحاطة بما أُنذروا به، وتدبر آيات الله تعالى.

وإذا حكى الحاكي كلام غيره على وجهه، فقد يقول السامع لأصوات المبلغ: قد سمعت كلام فلان، وهو يعني الغائب الذي أنهى إليه معنى كلامه.

والذي يجب القطع به، أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات؛ فإذا سمي كلام الله تعالى مسموعا، فالمعني به كونه مفهوما معلوما، عن أصوات مدركة و مسموعة. والشاهد لذلك من القضايا الشرعية إجماع الأمة على أن الرب

تعالى خصص موسى، وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة، بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة.

فلو كان السامع لقراءة القارئ مدركا لنفس كلام الله تعالى، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصا بالتكليم، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل.

فصل: معنى إنزال كلام الله تعالى

كلام الله تعالى منزل على الأنبياء، وقد دلّ على ذلك، آي كثيرة من الكتاب الله تعالى.

ثم ليس المعنى بالإنزال حط شيء من علو إلى سفلى؛ فإن الإنزال بمعنى الانتقال، يتخصص بالأجسام والأجرام.

ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى، وقيامه بنفس الباري سبحانه وتعالى، واستحالة مزايته للموصوف به، فلا يستريب في إحالة الانتقال عليه.

ومن اعتقد حدث الكلام، وصار إلى أنه عرض من الأعراض، فلا يسوغ على معتقده أيضا تقدير الانتقال، إذ العرض لا يزول ولا ينتقل.

فالمعنى بالإنزال، أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

وإذا قال القائل: نزلت رسالة الملك إلى القصر، لم يرد بذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه.

فصل: كلام الله تعالى واحد

كلام الله تعالى واحد، وهو متعلق بجميع متعلقاته، وكذلك القول في سائر صفاته. وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة. وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة.

والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع. وذلك أن إثبات العلم واحد مختلف فيه، وإنما يتوصل إلى إثباته على منكره بالأدلة العقلية، وهذا في العلم الواحد. فأما تقدير علم ثان، فلم يثبت أحد من أهل الكلام المنتمين إلى الإسلام، ففيه مجمع عليه مع اتصافه بالقدم.

فإن قال القائل: لئن استمر لكم ما ذكرتموه في العلم والقدرة، فما وجه تقريره في الإرادة والكلام؟ قلنا: الغرض أن نوضح انعقاد الإجماع الواجب الاتباع على نفي كلام ثان قديم، وذلك مقرر على ما ذكرناه لا خفاء به.

فإن قيل: ما الذي صرفكم عن مدارك العقول في هذه الفصول؟ قلنا: قد ألفينا العلم القديم متعلقًا بالمعلومات، قائمًا مقام علوم مختلفة شاهدة، وليس في العقل ما يفضي إلى القطع باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة، وليس فيه أيضًا ما يؤدي إلى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات، وكل ما

يحاول به إثبات ذلك من قضيات العقول باطل. وهذا المعتقد لا يحتمل استقصاء ما قيل فيه و الرد عليه.

فصل: عدم مغايرة الصفات للذات

قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات، و غرضنا من هذا الفصل يستدعي تقديم حقيقة الغيرين.

والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين، أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان، أو مكان، أو وجود، أو عدم. وهذا أمثل من قول من قال: الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني؛ فإن معتقد قدم الجواهر و استحالة عدمها، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم أحدهما، و لا يتحقق العلم بالمحقق دون درك الحقيقة.

و القول في إيضاح معنى الغيرين، ليس من القواطع عندي؛ إذ لا تدل عليه قضية عقلية، و لا دلالة قاطعة سمعية، و لسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة: كل شيئين غيران. و الأمر يؤول إلى إطلاق ترجيح و تلويح متلقى من ألفاظ محتملة.

فإن قيل: إذا لم تقطعوا بما ذكره أئمتكم في حقيقة الغيرين، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى و ذاته؟ قلنا: هذا مما نمنع منه قطعاً، لا تفارق الأمة على منع إطلاقه.

و كما لا توصف الصفات بأنها أغيار للذات، فلا يقال إنها هي. و لا نتحاشى من إطلاق القول بأن الصفات

موجودات، و العلم مع الذات موجودان، و كذلك القول في جميع الصفات. و امتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة، و أطلق الإمام القاضي أبو بكر رضي الله عنه (1) القول بأنها مختلفة.

فصل: الكلام في صفة البقاء

ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي زائدة على وجوده بمثابة العلم في حق العالم.

و الذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد؛ و لو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية، ثم ثبت لها بقاء، و يجر سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى. ثم لو قدرنا بقاء قديما، للزمنا أن نصفه ببقاء، ثم يتسلسل القول.

فإن قيل: الدليل على ثبوت المعاني تجدد أحكامها على محالها؛ فإذا وجدنا جوهرًا غير متحرك، ثم اتصف بالتحرك، كان ذلك دالا على تجدد المعنى، و هذا بعينه متحقق في البقاء؛ فإن الجوهر في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقيا، و إذا استمر له الوجود اتصف بكونه باقيا. قلنا:

الاتصاف بالبقاء راجع إلى استمرار الوجود، و هو بمثابة القدم؛ فما وجد و كان حديث عهد بالحدوث لم يسم قديما، فإذا عتق و تقادم سمي في الإطلاق قديما، و لا يدل ذلك على أن القدم معنى.

فإن قيل: إذا صرفتم البقاء إلى نفس الباقي، فما الذي تتكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض؟ قلنا: الأعراض يستحيل بقاؤها، فإنها لو بقيت

ص: 123

1- الإمام القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، توفي عام 403 هـ.

لاستحالة عدمها؛ فإننا إذا قدرنا بقاء بياض و دوام وجوده، لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد؛ إذ ليس السواد بنفي البياض، و مضاداته أولى من البياض، بدفع السواد، و منعه من الطرؤ.

و لا معنى لما يتخيله بعض الناس من أن الباقي يعدم بإعدام الله؛ فإن الإعدام هو العدم، و العدم نفي محض، و لا معنى لتعلق القدرة بالنفي المحض. و تحصيل قول القائل: يقدر الباري على إعدام الموجود يؤول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود.

فإن قيل: فما معنى عدم الجواهر؟ قلنا: الأعراض غير باقية، فإذا أراد الله عدم جوهر اقتطع عنه الأعراض بأن لا يخلقها فينعدم الجوهر إذ ذاك، إذ يستحيل وجود جوهر بلا عرض.

و المعتزلة نفوا البقاء، و زعموا أن معظم الأعراض باقية، و ما يعدم من الباقيات، فإنما يعدم بضدّ يطرأ عليه، و وافقونا في استحالة بقاء الأصوات و الإرادات في خبط طويل. و زعموا أن الجواهر تعدم، بأن يخلق الله تعالى فناء في غير محل يضاد الجوهر، و هو في نفسه عرض قائم بنفسه، ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر و بقاء بعضها.

القول في معاني أسماء الله تعالى

التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم، و الاسم لا يرجع إلى لفظه، بل هو مدلول التسمية.

فإذا قال القائل: زيد، كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسما، والاسم هو المسمى في هذه الحالة، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم؛ فالوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف.

ثم قد يرد الاسم، والمراد به التسمية، وقد ترد الصفة، والمراد بها الوصف، ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع.

وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية، والوصف والصفة، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء، فقالوا: لو لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين، ولم يكن في الأزل قول عندهم ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى في أزله صفة الألوهية، فقد فارق الدين، وراغم إجماع المسلمين.

ثم الدليل على أن الاسم يفارق التسمية، ويراد به المسمى، أي من كتاب الله تعالى؛ منها قوله تعالى: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى سورة الأعلى: 1، وإنما المسيح وجود الباري تعالى دون ألقاب الذاكرين وقال عز وجل: تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ [سورة الرحمن: 78]؛ وقال تعالى: مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ [سورة يوسف: 40].

و معلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام، وإنما عبدوا المسميات لا التسميات.

فإن قيل: أطلق المسلمون القول بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسما؛ فلو كان الاسم هو المسمى، لكان ذلك حكما بتعدد الآلهة.

ولنا في جواب ذلك مسلطان: أحدهما، أن نقول قد يراد بالاسم التسمية، وهذا مما لا ننكره، فيحمل الإطلاق في الأسماء على المسميات. والوجه الثاني، أن كل اسم دل على فعل فهو اسم، فالأسماء هي الأفعال، وهي متعدّدة؛ وما دلّ على الصفات القديمة، لم يبعد فيه التعدد؛ وما دل على الصفات النفسية، وهي الأحوال فلا يبعد أيضا تعددها.

فصل: الشرع وأسماء الله تعالى

ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه؛ وما منع الشرع من إطلاقه، منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا- تحريم؛ فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع؛ ولوقضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكننا مثبتين حكما دون السمع.

ثم لا- نشترط في جواز الإطلاق، ورود ما يقطع به في الشرع، ولكن ما يقتضي العمل- وإن لم يوجب العلم- فهو كاف. غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب وصفه، فاعلم.

فصل: معاني أسماء الله تعالى

قسم شيخنا، رضي الله عنه، أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام. وقال من أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده؛ ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل الخالق والرازق؛ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر.

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرده ذلك في جميع الأقسام.

والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه؛ فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفيًا حملت على ثبوت متحقق. فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوت وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق. ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزاً. فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان. والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق لفظ ومنع إطلاقه.

ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل على الصفات القديمة، و إلى ما يدل على الأفعال، أو يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه عنه. ونحن الآن نشير إلى تفسير الأسماء المأثورة على إيجاز.

فأما «الله»، فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم للباري سبحانه، ولا اشتقاق له. ثم قيل: أصله إله، فزيدت اللام فيه تعظيماً. وقيل: الإله، ثم حذفوا الهمزة المتخللة، وأدغموا اللام للتعظيم في التي تليها. وقيل: أصله لاه، فزيدت فيه اللام تعظيماً. وقال بعض أهل اللغة: هو من التأله، وهو التعبد، فالله معناه المقصود بالعبادة.

«الرحمن الرحيم»: هما اسمان مأخوذان من الرحمة، ومعناهما واحد عند المحققين، كالتدمان والنديم، وإن كان الرحمن يختص به الله تعالى ولا يوصف به غيره. ثم الرحمة مصروفة عند المحققين إلى إرادة الباري تعالى إنعاماً على عبده، فيكون الاسمان من صفات الذات. وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الإنعام، فيعود الرحمن الرحيم إلى صفات الأفعال.

«الملك»: معناه ذو الملك. ثم اختلفوا في الملك؛ فمنهم من فسره بالخلق، فالملك الخالق وهو من أسماء الأفعال. وقال بعضهم: الملك القدرة على الاختراع؛ إذ يقال: فلان يملك الانتفاع بماله، معناه يتمكن منه، فيكون الاسم على ذلك من أسماء الصفات، والرب تعالى لم يزل ولا يزال مالكا.

«القدوس»: فعول من القدس وهو الطهارة والنزاهة، ومعناه التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث، وهو من أسماء التنزيه والنفي. وسميت

الأرض المقدسة مقدسة، لأنها مبرأة من أوضار الجبابرة، وسميت الجنان حضرة القدس لذلك.

«السلام»: قيل معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيصة، فيكون من أسماء التنزيه؛ وقيل معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب، فيرجع إلى القدرة؛ وقيل: ذو السلام على المؤمنين في الجنان، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي، قال الله تعالى: سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ [سورة يس: 58].

«المؤمن»: قيل معناه المصدق؛ فإن الإيمان هو التصديق والرب تعالى مصدق نفسه ورسله بقول الصدق، فالاسم راجع إلى الكلام؛ وقيل المؤمن معناه أنه تعالى يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر، وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول، فإن الرب تعالى سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر وسمعهم قوله تعالى: أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا [سورة فصلت: 30]، ويجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمانة والطمأنينة، فيكون من أسماء الأفعال.

«المهيمن»: قيل معناه الشاهد؛ ثم ينقسم معنى الشاهد فيمكن حمله على العالم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب تعالى يشهد على كل نفس بما كسبت؛ قال الخليل في تفسير المهيمن: هو الرقيب، وسيأتي تفسير الرقيب؛ وقيل: معنى المهيمن أصله المؤمن فقلبت الهمزة هاء على قياس قولهم: هرقت وأرقت في معنى، وهرجت في أرقت وأرجت؛ والمؤمن معناه الأمين، وهو الصادق وعده.

«العزیز»: معناه الغالب، والغلبة ترجع إلى القدرة؛ و من قول العرب: «من عزَّ بَزَّ» معناه من غلب صلب، و الأرض الصَّلبة تسمى عزازا لقوتها؛ وقيل: العزیز العديم المثل، فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه.

«الجبار»: معناه مقدر الصلاح، من قولهم: جبرت العظم الكسير فانجبر فهو من أسماء الأفعال إذا: وقيل: الجبار معناه حامل العباد على ما يريد، و يرجع الاسم إما إلى الفعل وإما إلى القدرة عليه؛ وقيل: الجبار معناه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين ولا يناله كيد الكائدين. و النخلة إذا أرقلت و بسقت و فاتت الأيدي، قيل نخلة جبارة؛ فيقرب معنى الجبار من معنى المتعال على ما يأتي تفسيره.

«المتكبر»: معناه و معنى «العليّ»، و «المتعال»، و «العظيم» واحد. و من العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه و التعالي و التقديس عن أمارات الحدث و سمات النقص. و من الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب خلقه، و يندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه، و هذا أحسن؛ و لا- بعد في اشتمال الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النفي و الإثبات.

«الخالق، البارئ، المصور»: أما الخالق فمعناه بيّن؛ و الخلق قد يراد به الاختراع و هو أظهر معانيه، و يراد به التقدير؛ و لذلك سمي الحداء خالقا، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض.

و حمل المفسرون قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [سورة المؤمنون: 14] على معنى التقدير.

و البارئ معناه الخالق؛ و المصور مبدع الصور.

«الغفار»: معناه الستار، والغفر في اللغة الستر، ومنه سمي المغفر مغفرا. ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب، ويمكن حمله على الإنعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل.

«القهار»: ظاهر المعنى. ويمكن صرفه إلى القدرة، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التي تذلل الجبابرة كالإهلاك ونحوه.

«الوهاب»: مانح النعم.

«الرزاق»: خالق الرزق ومبدع الإمتاع به، وسيأتي معنى الرزق.

«الفتاح»: قيل معناه الحاكم بين الخلائق، والفتح الحكم في اللغة، والعرب تسمي الحاكم فتّاحا، وهو المعنيّ بقوله تعالى: رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ [سورة الأعراف: 89] معناه ربنا احكم بيننا. وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم، ويمكن صرفه إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين. وقيل: الفتح، مبدع الفتح والنصر.

«العليم»: معناه: العالم على مبالغة، وبناء فاعيل من أبنية المبالغة.

«القابض، الباسط»: من صفات الأفعال؛ والقابض معناه: المضيق على من أراد؛ والباسط، الموسع الأرزاق على من أراد.

«الخافض، الرافع»: من صفات الأفعال، ومعناها ظاهر.

وكذلك «المعز، المذل، السميع، البصير» ظاهر المعاني.

«الحكم» معناه: الحاكم، ويمكن صرفه إلى قول الله، المبين لكل نفس جزاء عملها، ويمكن صرفه إلى أفعال المجازاة في الثواب و العقاب.

وقيل: الحكم و الحاكم يرجعان إلى معنى المنع؛ و من ذلك سميت حكمة اللجام حكمة، فإنها تمنع الدابة من الجماح، و سميت العلوم حكما، لأنها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين.

«العدل» معناه: العادل، و هو الذي يفعل ما له فعله.

«اللطف» قيل: الملقف، كالجميل، معناه المجل، و هو إذا من صفات الأفعال. و قيل:

اللطف، العليم بخفيات الأمور.

«الخبير» معناه: العليم.

«الحليم» معناه: الذي لا تستفزه زلات العصاة، و لا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها، و يرجع معنى الاسم إلى التنزيه و التعالي عن الاتصاف بالعجلة. و قيل: الحليم العفو؛ و معناه ينقسم إما إلى الإنعام، و إما إلى ترك الانتقام، و الوجهان قريبان.

«الشكور»: معناه المجازي عباده على شكرهم إياه، فيكون الاسم من معنى الازدواج؛ و قيل: الشكور معطي الكثير على العمل القليل؛ و قيل: الشكور المثني على العباد المصطفين، فهذا إذا راجع إلى القول.

«الحفيظ»: قيل معناه العليم، والحفظ العلم، ومنه قول القائل: فلان يحفظ القرآن، معناه يعلمه؛ وقيل: الحفيظ الحافظ، وهو مدبر الخلائق وكالتهم عن المهالك.

«المقيت»: قيل معناه خالق الأوقات؛ وقيل معناه المقدر ومبدع كل شيء على قدره؛ وقيل معناه القادر، وقال الشاعر:

وذي ضغن كفت النفس عنه و كنت على إساءته مقيتا

معناه قادرا حتى إساءته.

«الحسيب»: قيل معناه الكافي، والعرب تقول: أعطيته فأحسبته، معناه جاملته إلى أن قال حسبي أي كفاني؛ وقيل الحسيب معناه محاسب الخلق، ويرجع الاسم إلى القول.

«الجليل» معناه: العظيم، وقد سبق تفسيره.

«الكريم» قيل معناه المفضل؛ وقيل معناه الغفور؛ وقيل معناه العلي؛ وخزائن الأموال تسمى كرائم، وكل نفيس كريم.

«الرقيب» معناه: العليم الذي لا يعزب عنه شيء.

«المجيب»: يرجع معناه إلى إجابة دعاء الداعين، وهو راجع إلى الكلام القديم، ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضي إسعاف المحتاجين؛ يقال: أجب فلانا إلى ملتمسه، إذا أسعفته به.

«الواسع»: قيل معناه العالم، وقيل معناه الجواد، فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر، وينفي عنه ضيق العطن؛ وقيل معناه الغني وسيأتي تفسير الغني في باب التعديل.

«الحكيم»: قيل معناه العليم؛ وقيل معناه الحاكم، وقد مرّ تفسيره؛ وقيل معناه المحكم المتقن.

«الودود»: قيل معناه الوادّ، وتفسيره المحب لأوليائه، وسيأتي تفسير المحبة من الله إن شاء الله؛ وقيل الودود المودود.

«المجيد»، قال الزجاج⁽¹⁾: معناه الحسن الفعال وأصله من قولهم مجدت الماشية إذا صادفت روضة أنفا خصيبة، وأمجدها الراعي؛ ومنه قول العرب: في كل شجر نار، واستمجد المرخ والعفار. والمرخ والعفار شجرتان تقدح العرب بهما؛ واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير، فالمجيد على ذلك يقرب من الجواد. والجواد يمكن حمله على المنعم، ويمكن حمله على المقتدر على الوجود والإنعام، ويمكن حمل المجيد على الكريم، فإن المجد شائع بمعنى الكرم.

«الباعث»: ناشر الموتى يوم الحشر؛ وقيل معناه: باعث الرسل إلى الأمم.

«الوارث»: الباقي بعد فناء خلقه. «الشهيد»، قيل معناه: العليم كما سبق. «الحق»، قيل معناه: الواجب الوجود؛ وقيل معناه: المحق، وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك.

ص: 134

1- إبراهيم بن السري الزجاج الامام المشهور في النحو واللغة

«الوكيل» معناه: القائم على خلقه بما يصلحهم، وقيل معناه: الموكول إليه تدبير البرية.

«القوي»، معناه: القادر؛ وقيل معناه المتين.

«الوليّ»، معناه: الناصر؛ وقيل: معناه: متولي أمر الخلائق.

«الحميد» معناه: المحمود. و حقيقة الحمد: الثناء.

«المحصي»، قيل معناه: العالم، المحيط بالمعلومات؛ وقيل معناه: القادر، والوجهان ظاهران في اللغة.

«المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحيّ»: لا خفاء بمعانيها.

«القيوم»، معناه: مدبر الخلائق في الحال و المآل، وهي من صفات الأفعال.

«الواجد»، قيل معناه: الغني من الوجد. قال الله تعالى: **أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ** [سورة الطلاق: 6].

«الماجد»: معناه: المجيد. «الواحد»، معناه: المتوحد. المتعالي عن الانقسام؛ وقيل معناه:

الذي لا مثيل له في ذاته و لا في صفاته و لا في أفعاله و لا في أسمائه، **هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا** [سورة مريم: 65].

«الصمد»، قيل: هو السيد؛ وقيل في السيد إنه المالك، وقيل إنه الحليم. وفسر ابن عباس قوله تعالى في صفة يحيى عليه السلام: **وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا** [سورة آل عمران: 39] قال: معناه «حليماً»؛ وقيل: الصمد الذي يصمد إليه في الحوائج؛ وقيل الصمد الذي لا خوف له.

«القادر، المقتدر، المقدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر»: مفهومة المعنى.

«الظاهر، الباطن»: قيل الظاهر معناه القاهر، من قول القائل «ظهر فلان على فلان»؛ وقيل معناه المعلوم بالأدلة القاطعة.

«والباطن» قيل: هو المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم؛ وقيل: العالم بالخفيات.

«البرّ»: خالق البرية. «التواب»: الذي يرجع إنعامه على من حل عقد إصراره من المذنبين، ورجع إلى التزام الطاعة، والتوبة والرجوع.

«المقسط»: العادل؛ يقال أقسط إذا عدل، وقسط إذا جار.

«النور»: معناه الهادي. «البديع»، قيل: هو المبدع؛ وقيل: هو الذي لا نظير له.

«الرشيد»: قيل: معناه المرشد؛ وقيل: هو العالم؛ وقيل: هو المتعالي عن الدنيات وسمات النقص.

«الصبور»: معناه الحليم، وقد سبق تفسيره.

فصل: اليدين والعينان والوجه

ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود.

ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي [سورة ص: 75]. قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة، ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص، وهذا غير سديد؛ فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة.

ومما يوضح ما قلناه، أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضى به في موجب العقل، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله. فإذا وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة.

ثم لا بعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر، ونظائر ذلك في كتاب الله كثيرة فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه و لا اختصاص لها بذلك، وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه، وأضاف روح عيسى عليه السلام إلى نفسه. و الإضافة تنقسم إلى إضافة صفة، و إضافة ملك، و إضافة تشریف.

فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر اتفاقاً، وكذلك قوله تعالى في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام: تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا [سورة القمر: 14] و لم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيننا لله تعالى. و المعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، و هي منا بالمكان المحوط بالملائكة و الحفظ و الرعاية؛ يقال فلان بمرأى من الملك و مسمع، إذ كان بحيث تحوطه عنايته و تكتنفه رعايته. و قيل المراد بالأعين في هذه الآية، الأعين التي انفجرت من الأرض، و أضيفت إلى الله تعالى ملكاً، و هذا غير بعيد.

و أما قوله تعالى: وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ [سورة الرحمن: 27]، فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود. و قيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى؛ يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امثال أمر الله. فالمعنى بالآية. أن كل ما لم يرد به وجه الله محبط.

و من سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء و المجيء و النزول و الجنب من الصفات

تمسكا بالظاهر. فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه.

وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فإذا عرض فسنشير إلى جمل منها في الكتاب و السنة. وقد صرح بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة.

فمما يسأل عنه قوله تعالى: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [سورة النور: 35]، قيل معناه الله هادي أهل السموات والأرض، ولا يستجيز منتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الإله. والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية، فإنه عز من قائل قال: وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ [سورة النور: 35].

ومما يسأل عنه قوله تعالى: يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ [سورة الزمر: 56]، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر غبي. إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة، مع ذكر التفريط، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى و مأخذها. وقد يراد بالجنب الجنب و الدر لعل المراد بها جمع ذروة؛ يقال فلان محترس برعاية فلان، لائذ إلى جنبه، عائد بجنبه. و ليس ما ذكرنا من مضارب التأويل، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ [سورة القلم: 42]، فالمعنى بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة و صعوبة أحوالها، و ما يدفع إليه المجرمون من أنكالها. و إذا وجد الأمر في الحرب، و استعرت الصدور بالغيظ، و حدثت

الأعين بالبغضاء، وشمخت الأنوف، والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها؛ ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو
تحصيل.

و مما يسأل عنه قوله تعالى: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [سورة الفجر: 22]، و كذلك قوله تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ
مِنَ الْغَمَامِ وَ الْمَلَائِكَةُ [سورة البقرة: 210]؛ و ليس المعنيّ بالمجيء الانتقال و الزوال، تعالى الله عن ذلك؛ بل المعنيّ بقوله: «وَ جَاءَ
رَبُّكَ»، أي جاء أمر ربك و قضاؤه الفصل و حكمه العدل.

و من شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال: إذا جاء الأمير بطل من سواه، و ليس الغرض انتقاله، بل المراد
اتصال نوافذ أوامره و زواجره. و إذا كان للتأويل مجال رحب، و للإمكان مجرى سهب، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت
دلالات الحدث.

و مما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع؛
فمما يعارضون به قوله تعالى: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ [سورة الحديد: 4] فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر، حلوا عقد إصرارهم في حمل
الاستواء على العرش على الكون عليه، و التزموا فضائح لا- يبيء بها عاقل. و إن حملوا قوله: «هو معكم أينما كنتم»، و قوله: ما يكون من
نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ [سورة المجادلة: 7]، على الإحاطة بالخفيات، فقد تسوغوا التأويل، و هذا القدر في
ظواهر القرآن كاف.

و أما الأحاديث التي يتمسكون بها، فأحاد لا تقضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا، لكننا نومي إلى تأويل ما دون منها في الصحاح. فمنها حديث النزول، وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة و يقول: هل من تائب فأتوب عليه؟»

هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فأجيب له؟» «1» الحديث. و لا وجه لحمل النزول على التحول، و تفرغ مكان و شغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام و نعوت الأجرام. و تجوز ذلك يؤدي إلى طرفي تقيض، أحدهما الحكم بحدوث الإله، و الثاني القدح في الدليل على حدوث الأجسام.

و الوجه حمل النزول، و إن كان مضافا إلى الله تعالى، على نزول ملائكته المقربين، و ذلك سائغ غير بعيد. و نظير ذلك قوله تعالى: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ [سورة المائدة: 33]، معناه إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله، و لا يبعد حذف المضاف و إقامة المضاف إليه مقامه تخصيصا.

و مما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ الله نعماءه على عباده مع تماديهم في العدوان و إصرارهم على العصيان، و ذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالى، و تذكر ما هم بصدده من أمر الآخرة. و قد يطلق النزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع؛ فيقال: نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا، إذا حلم على رعيته، و انحط عن سطوته، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم.

و من الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال، إطلاق النزول مضافا إلى القرآن، مع العلم باستحالة انتقال الكلام كما سبق.

و مما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: «إذا كان يوم القيامة، و استقرّ أهل الجنان في النعيم، و أهل النار في الجحيم؛ و قالت النار: هل من مزيد؟، فيضع الجبار قدمه في النار، فتقول النار: قط قط» .

و هذا مما رواه محمد بن إسماعيل في كتاب التفسير من مسنده الصحيح.

و للتأويل أوسع مجال فيه، فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد، و هو في معلوم الله من أعتى العتاة، و قد ألهمت النار ترقبته، فهي لا تزال تستزيد حتى يستقرّ قدم ذلك الجبار فيها، فتقول النار عند ذلك: قط قط.

و قد ورد في مآثور الأخبار: أن أقدام الخلائق البرّ منهم و الفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة جامدة، فإذا وافت الأقدام عليها ازدردت النار أهلها، و لهي أعرف بهم من الوالدة بولدها.

و مصداق حمل الجبار على ما ذكرناه، ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: «أهل النار كل متكبر جبار، جظّ، جعظريّ، جواظ» .

و يمكن حمل القدم على بعض الأمم المستوجبة للنار في علم الله تعالى، و تكون الإضافة في القدم بمعنى الملك.

و مما تتمسك به الحشوية، ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: «إن الله خلق آدم على صورته»، و هذا الحديث غير مدوّن في الصحاح، و إن صح فقد نقل له سبب أغفله الحشوية، و هو ما روي أن رجلا كان يلطم عبدا له حسن الوجه، فنهاه صلى الله عليه و سلم عن ذلك، و قال: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»، و الهاء راجعة على العبد المنهي عن ضربه. و يمكن صرف الهاء إلى

آدم نفسه، و معنى الحديث على ذلك أن الله تعالى خلق آدم بشرا سويا من غير والد و والدة.

و الغرض من الحديث: أنه عليه الصلاة و السلام لم يدر في أطوار الخلق، بل أبدعه الله على صورته.

و من أحاط بما ذكرناه، لم يصعب عليه مدرك تأويل ما يسأل عنه، بعد التثبت و عدم الابتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار.

فهذا، رحمكم الله، كاف بالغ في إثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة إلى النفسية و المعنوية، و قد اندرج في خلل الكلام في هذا القسم، إيضاح ما يستحيل على الله تعالى.

فإذا انصرم هذان الركنان، لم يبق بعدهما إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى، و بنجاز ذلك يتصرم المعتقد، و بالله التوفيق.

باب القول فيما يجوز على الله تعالى

هذا الباب ينقسم، و يثنى، و يندرج تحته أصول عظيمة الموقع.

و نحن نرى تصديره بإثبات جواز تعلق الرؤية بالله تعالى.

ص: 143

الأولى بنا تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق، ويستند إليها الانفصال عن شبه المخالفين؛ فمن أهمها: إثبات الإدراك شاهداً. فالذي صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة أن المدرك شاهداً مدرك بإدراك، كما أن العالم شاهداً عالم بعلم. وذهب ابن الجبائي وشيعته إلى نفي الإدراك شاهداً وغائباً. والمصير إلى أن المدرك هو الحي الذي لا آفة به.

وكل ما دل على إثبات الأعراض فهو دال على إثبات الإدراكات فإننا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد حكمه، وهو كون العالم عالماً، ثم سبرنا الدلالة وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل إلى إثبات المعاني، فيجرتنا سياق الدليل إلى إثبات العلم بكون المدرك مدركاً؛ وكما يتجدد كون العالم عالماً شاهداً ثم لا يلزم ذلك غائباً فكذلك يتجدد كون المدرك مدركاً.

ومن حمل كون المدرك مدركاً على كونه حياً وانتفاء الآفة عنه، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العلوم والقدر والإرادات؛ وإن حمل الإدراك على حصول بنية مخصوصة، لم يبعد حمل العلم أيضاً على بنية مخصوصة. والجملة المغنية عن التفصيل: أن نفي الإدراكات يطرق القوادح إلى سبيل إثبات الأعراض.

وإذا ثبت الإدراك بما أشرنا إليه، فاعلموا أن الإدراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة، وهذا باطل من أوجه: أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجواهر الفرد، ثم لا- أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في محل الإدراك؛ فإن كل جوهر مختص بحيزه موصوف بأعراضه، ولا يؤثر جوهر في جوهر.

وإنما تثبت أحكام الجواهر من أعراضها المختصة بها قياما، وكذلك لا يؤثر عرض قائم بجوهر في جوهر آخر.

فإذا ثبت بما ذكرناه أن الجواهر التي يقدر اجتماعها مع محل الإدراك غير مؤثرة فيه، ووجودها في حكمه كعدمها، فيفضي مجموع ذلك إلى القطع بنفي اشتراط بنية و تركيب على صفة مخصوصة، وذلك قاطع في مقصودنا.

و مما يقوي التمسك به في نفي اشتراط البنية، أن الشرط حكمه أن يطرد شاهدا و غائبا، و لذلك قالت المعتزلة: لما كان كون الحي حيا شرطا في كونه عالما شاهدا لزم القضاء بمثل ذلك غائبا.

فيلزمهم على هذا الشرط أن نقول لهم: لو كان كون المدرك مدركا شاهدا مشروطا بكونه مبنيا، للزم من وصف الباري بكونه مدركا وصفه بكونه مبنيا، تعالى الله عن قول المبطلين.

و إذا ثبت الإدراك و تقرر عدم افتقاره إلى بنية، و جواز قيامه بالجواهر الفرد، فنبنني على ذلك أصلا في إيضاح بطلان عصمة المعتزلة، و ذلك أنهم قالوا: لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائي و يتصل

بالمري؛ فإذا استد الشعاع و تحقق انبعائه من الحاسة على المري، و استقرت قواعده عليها، و لاقى الطرف الأخير المري و لم ينب عنه، فيرى عند ذلك.

فإذا كان بين المري و الرائي حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ لم يره. فإذا بعدت المسافة، و صارت بحيث تنبو الأشعة و تبید، فلا يرى البعيد، و إن أفرط قربه من الناظر، و امتنع من إفراط القرب انبعث الشعاع لم ير أيضا؛ و لذلك لا يرى داخل الأجفان عندهم.

و حملوا رؤية الرائي نفسه عند النظر إلى جسم صقيل على ذلك، فقالوا: الأشعة تنبعث، فإذا لاقت جسما صقيلا، لم تشبث فيه إذ لا تضرس للصقيل، فينعكس الشعاع إلى الناظر، و يتصل به، فيدرك إذ ذاك نفسه؛ و إذا انفرج الشعاع من الأحوال و غيره، لم يدرك المدرك على ما هو عليه لعدم امتداد الشعاع، في هذيان طويل لا يحتمل هذا المعتقد شرحه.

و كل ما هذوا به مبني على انبعث أشعة هي أجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر، و لا يجوز تقدير انبعثها من غير بنية العين.

و إذا أبطنا بما قدمناه افتقار الإدراك، و كون المدرك مدركا، إلى بنية، فذلك يتضمن إفساد ما رتبوه على البنية لا محالة.

ثم الشعاع أجسام عندهم في داخل العين تنبعث منها عند فتح الأجفان. فيقال لهم: ما الذي يوجب انبعثها؟ و هلا استقرت في أحياها؟ و ما الموجب لانقباضها و انبساطها؟ فإن زعموا أن في تلك الحاسة اعتمادات توجب دفع الأشعة، فذلك بناء على فاسد أصلهم في التولد و هم غير مساعدين عليه. ثم

عندهم أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كاعتمادات الثقل، وعلوية، كاعتمادات لهيب النار إذا اضطربت، فأما سائر الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكتسبة؛ و الناظر ليس بمجتلب اعتمادا على جهة، كما يجتلبه إذا حاول دفع ثقل يمينة أو يسرة.

فإن قالوا: إنما ينبعث الشعاع بحركات الحدقة والأجفان، فذلك محال، فإن من تصطلم أجفانه يرى إذا سكن حدقته، فإذا ثبت أنه ليس لانبعث الأشعة موجب وإن عدّ من خلق الله، فيلزم أن يقدر جواز عدم خلقه، حتى يجوز أن يفتح الحي المدرك غير المئوف عينه و ترتفع الحواجز ولا يريد الرب تعالى انبعث الشعاع ولا يرى إذ ذاك شيئا، وهو من أمحل المحال عند القوم.

و مما يصعب موقعه عليهم أن نقول: لئن كان الجوهر يرى لاتصال الشعاع به، فما بال لونه يرى وهو عرض، وقد رئي، ولا يجوز الاتصال بالأعراض.

فإن قالوا: إنما يرى ما يتصل به الشعاع، أو ما يقوم بما يتصل به الشعاع؛ فنقول: مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروائح، لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع.

و نقول لهم أيضا: عندكم أن الجوهر الفرد لو مثل في سمت الشعاع لما رئي، وقد اتصل الشعاع على امتداده به، ولو قدرتنا انضمام جواهر إليه لما خصه من الشعاع إلا ما اتصل به إذا قدر فردا، وكل ذلك دال على بطلان انبعث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئيات.

وإذا استدلل المخالفون، على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة من الناظر، واتصالها بالمرئيات، بما قدمناه في صدر الفصل، و ما يستروحون إليه من ذكر القرب و البعد، و تعريج الأشعة و انعكاسها عن الأجسام الصقيلة، فليس في شيء مما ذكره مستروح.

وإيجاز الجواب عن جميع ما يتمثلون به، أن نقول؛ لم ادّعيتم حمل ثبوت الرؤية تارة و انتفائها أخرى، على ظنونكم في انبعاث الأشعة و اتصالها؟ و بم تردون قول من يقول: كل ما تنفونه و تثبتونه يرجع إلى استمرار العادات على قضية أرادها الله عليها، و سبيلها كسبيل استعقاب الأكل و الشرب، الشبع، و الرّي، و إن لم يكونا موجبين لهما؟ و لو انخرقت العادة الجارية، لجاز رؤية البعيد المفرط البعد، و القريب المتداني.

و يجوز أيضا رؤية ما وراء الحجاب، و إذا طولبوا بذلك لم يرجعوا إلا إلى استبعاد محض لا محصول له، و الوجه معارضتهم بكل ما يوافقون على أنه موجب العادات المستمرة.

فصل: الإدراكات خمسة

الإدراكات خمسة: أحدها البصر المتعلق بقبيل المرئيات، و الثاني السمع المتعلق بالأصوات، و الثالث: الإدراك المتعلق بالترائح، و الرابع: الإدراك المتعلق بالطعوم، و الخامس؛ الإدراك المتعلق بالحرارة و البرودة و اللين و الخشونة. و الحاسة في اصطلاح المحققين هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك، و قد يعبر بالشمّ و اللمس و الذوق عن الإدراكات تجوزا.

و هذه العبارات منبئة عند المحصلين عن اتصالات بين الحواس و بين أجسام تدرك، و يدرك أعراض لها. و ليست الاتصالات إدراكات و لا شرائط فيها، و إن استمرت العادات بها. و الدليل عليه أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه، و ذقته فلم أجد طعمه، و لمسته فلم أدرك حرارته. و ذلك يحقق أنه ليس المراد بها في الإطلاق أنفس الإدراكات.

و عدّ أئمتنا رضي الله عنهم من الإدراكات وجدان الحي من نفسه الآلام و اللذات، و سائر الصفات المشروطة بالحياة. و لا سبيل إلى القول بأن وجدان هذه الصفات هو العلم بها؛ فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم بتألم غيره، و يجد من نفسه الألم المختص به، و يفرق ببديهته عقله بين وجدانه ذلك من نفسه و بين علمه بألم غيره.

فصل: كل موجود يجوز أن يرى

اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى. و ذهب المحققون منهم إلى أن كل إدراك، يجوز تعلقه بقبيل الموجودات في مجرى العادات، فسائغ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات.

و المصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود، و يطرد ذلك في جميع الإدراكات، على ما سنبينه بالحجاج إن شاء الله عز و جل.

و قد تتصل أطراف الكلام بما لا يستغني المسترشد عن الإحاطة به، و ذلك أن قائلًا لو قال:

هل يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه، فالمرضي عندنا أنه يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه، و إن لم يدركه فإنما لم يدركه لمانع ينافي إدراك

الإدراك، فيكون منعاً منه و منعاً من تقدير أن يدركه في نفسه.

و هل يجوز أن يتعلق إدراك الغير بإدراك غيره و موانعه؟ و هذا من الدقيق الذي لا يتأتى بسطه هاهنا.

فصل: الموانع من الإدراك

كل ما يجوز أن يدرك فإذا لم يدركه المدرك. فإنما لم يدركه لقيام مانع به مضاد لإدراك ما يجوز أن يدركه. و تتعدد الموانع حسب تعدد تقدير الإدراكات، و هي متناهية الإعداد، إذ لا تنتفي النهاية عن أعداد المدركات.

وقد أنكرت المعتزلة الموانع التي أثبتناها مضادة للإدراكات. و زعموا أن الموانع منها القرب و البعد المفرطان، و عدم انبعاث الشعاع على شكل السداد، و عدم اتصاله بالمرئي. و الحجب الكثيفة غير الشفافة من الموانع على أصولهم. و حملوا العمى على انتقاض بنية الحاسة. و كل ما يدل على إثبات الأعراض دال على أن العمى، و كل مانع من الإدراك معنى؛ و لو جاز حمل العمى على انتقاض البنية.

و من أحاط بماخذ الأدلة، هان عليه طرد الدليل الذي رمناه، و إن ابتغى مبتغ تجديد العهد بسبيل الدليل على ما نروم إثباته من الأعراض، فليسرد ما رسمناه في إثبات الأعراض حرفاً حرفاً.

فهذه المقدمات لم نجد من تقديمها بداً.

ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يرى، وتقلنا مخالفة المخالفين. ثم معظم المعتزلة مجمعون على أن الباري تعالى لا يرى نفسه، وهو في معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ويستحيل أن يرى من غير حاسة. وذهبت شذمة من المعتزلة إلى أن الباري يرى نفسه، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بالحاسة واتصال الأشعة. وذهب الكعبي وصحبه إلى أنه تعالى لا يرى، ولا يرى نفسه ولا غيره، وهذا مذهب النجار.

والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول، أن نقول: قد أدركنا شاهداً مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال. فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات. فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود؛ كما أنه إذا رئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر؛ وهذا قاطع في إثبات ما نبعيه.

فإن قيل: لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود، لما أدرك المدرك اختلاف المدركات، وهذا السؤال وجهه البهشمية؛ فإن من أصلهم: أن الإدراك لا يتعلق بالوجود، وإنما يتعلق بخاص وصف المدرك.

و الذي ذكره في نهاية من التناقض؛ فإن ابن الجبائي امتنع من وصف الحال بكونها معلومة على حياها، محاذرة من أن تتخيل الحال ذاتا، ثم زعم أنها المدركة دون الذات و وجودها. و كيف يستحيز اللبيب أن يحكم بأنه يدرك ما لا يعلم، مع القطع بأن تعلق العلم أعم من تعلق الإدراك؛ فإن العلم يتعلق بالوجود و العدم؛ و الإدراك لا يتعلق إلا بالذات الموصوفة بالوجود.

فإن قالوا: فما بال الحال علمت عند إدراك الوجود؟ قلنا: قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود، كقولهم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال. ثم لا يبعد في مجاري العقول وجود اقتران معينين، و هو بمثابة اقتران الآلام بالعلم بها، و المحل بالعرض، إلى غير ذلك.

و أما من نفى جواز الرؤية، فمما يعولون عليه أن الباري تعالى لو كان مرئيا لرأيناه في وقتنا؛ إذ الموانع من الرؤية منفية عنه، و هي القرب و البعد المفرطان، و الحجب الحائلة و نحوها، فلما لم نره كان ذلك دالاً على أننا لم نره لاستحالة رؤيته.

فنقول لهم: لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه؟ و لم أنكرتهم مزيدا عليها؟ فلا يرجعون عند تحقيق الطلبة إلا إلى قولهم: سبرنا الموانع فلم نلف إلا ما أفصحنا به. فيقال لهم: عدم عثوركم على ضبط الموانع، لا ينتصب علما قاطعا، و أنتم عرضة للزلل، و لا يجب لكم العصمة، و لا الإحاطة بقصارى الأشياء و حقائقها، فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تردد و تبدل.

ثم نقول لهم: بم تنكرون على من يزعم أنا إنما لم نره لمانع قائم بالحاسة، مضادّ لإدراكه؟

فإن قالوا: مقاد هذا المذهب يفضي بمعتقده إلى أن يجوّز أن تكون بحضرته أطلال وأشخاص وأشباح، و أطوال شامخة و جبال راسخة؛ و هو لا يراها، إذ لم يخلق له الإدراك لها، و التزام ذلك جهل و انسلال عن موجب العقل.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له، و هو على الفور ينعكس عليكم بالذي يغمض أجفانه، و يعتقد اقتدار الرب تعالى على أن يخلق في أوجز ما يقدر و أسرع ما ينتظر ما فرضتموه علينا؛ فما يؤمنه، و قد غمّض أو أطرق، أن يكون قد حدث بين يديه باختراع الله أطواد و أطلال؟ و مجوّز ذلك متجاهل.

و كذلك اتفق المنتمون إلى الإسلام على اقتدار الرب على أن يخلق بشرا سويا بديّا، من غير أن يرده في أطوار الخلق من النطف و الأمشاج. و من رأى بشرا سويا، و استراب في كونه مولودا جريا على ما يجوّزه في قدرة الله تعالى كان والجافي نية الجهل.

و من الممكنات أن تجري الأودية دما عبيطا، و تنقلب الجبال ذهبا إبريزا، و لو جوّزه عاقل في دهره و قدره ممكنا في عصره، كان مهوسا موسوسا، فكذلك سبيل القطع بأنه ليس بحضرتنا ما لا نشاهده.

فرجع ذلك، وقيتم البدع، إلى استقرار العوائد و استمرارها دون موجبات العقول. كيف و قد خصص الرسل برؤية الملائكة على القرب من

صحابهم

ص: 153

وكانوا لا يرونهم، إذ الدهر دهر انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانبة للعادات.

و من شبههم: ما إذا تحقق رجوع إلى محض الدعوى، مثل قولهم: الرائي يجب أن يكون مقابلاً للمرئي، أو في حكم المقابل. فيقال لهم في هذا الضرب: أعلمتم ما ادّعيتموه ضرورة، أم علمتموه نظراً؟ فإن ادّعوا العلم الضروري و نسبوا خصومهم إلى جحده، سقطت محاجتهم و تبين بهتهم و تطرق إليهم من المجسمة مثل ما ادّعوه.

فإن قاتلاً منهم لو قال: باضطرار تعلم استحالة وجود موجود لا مجامع للعالم و لا مفارق له، لم تدفع هذه الدعوى إلا بمثل ما دفعنا به شبهة نفاة الرؤية. ثم الباري تعالى يرى خلقه من غير جهة، فجاز أن يرى في غير جهة.

و ينبغي للمبتدي في هذا الفن، أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم و كون الرب تعالى معلوماً، في كل ما يتمسكون به في نفي جواز الرؤية.

فصل: رؤية الله تعالى ستكون في الجنان

قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، و هذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان، وعدا من الله تعالى صدقا و قولاً حقاً.

و الدليل عليه نصّ الكتاب، و هو قوله تعالى: **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** [سورة القيامة: 22-23].

ص: 154

و النظر ينقسم معناه في اللغة، و تعتوره وسائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه. فإن أريد به التقرب و الانتظار، استعمل من غير صلة؛ قال الله تعالى في الإنباء عن أحوال المنافقين و مخاطبتهم المؤمنين، و قد حيل بينهم و بينهم: انظُرُونَا نَقْتَسِبْ مِنْ نُورِكُمْ [سورة الحديد: 13]، معناه: انتظرونا.

و إن أريد بالنظر الفكر، وصل بفي، فتقول: نظرت في الأمر، إذا تدبرته. و إذا أريد به الترحم، وصل باللام، فتقول: نظرت لفلان. و إذا أريد به الإبصار، أي الرؤية وصل بالي.

و النظر في الآية التي احتججنا بها موصول بالي خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة، فافتضاء النظر إثبات الرؤية. فإن عارضونا بقوله تعالى: لا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ [سورة الأنعام:

103]، قلنا: في الكلام على هذه الآية مسالك. منها، إن الرب تعالى لا يدرك جريا على ظاهر الآية، بل يرى. وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق الإدراك لإنبائه عن الإحاطة و تضمنه للحق، و إنما يلحق ذو الغايات، و الرب تعالى يتقدس عن التحديد بالنهايات. و هؤلاء لا يمتنعون من إطلاق الإحاطة على معنى العلم، و يقولون: الرب تعالى يعلم على الحقيقة و لا يحاط به، و يرى و لا يدرك، ثم ليس في الآية نفي جواز الإدراك، و هو موضع الاختلاف الراجع إلى مدارك العقول.

ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، و هي عامة فيها، و الآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية في أوقات معلومة، فيتجه في طرق التأويل حمل المطلق على المقيد، فيحمل نفي الإدراك على أيام الدنيا.

وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام: لَنْ تَرَانِي [سورة الأعراف: 143]، فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية؛ فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره واجتباه لنبوءته، وخصه بتكريمه وشرفه بتكليمه، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة.

و من نفي الرؤية نسب مثبت جوازها إما إلى ثبوت ما يقتضي تكفيرا، وإما إلى ثبوت ما يقتضي تضليلا، والأنبياء عليهم السلام مبرأون عن ذلك، كيف وقد ذهب مخالفونا إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل!

فإن قال منهم قائل: إنما سأل موسى عليه السلام علما ضروريا، وعبر عنه بالرؤية، قيل له:

الرؤية المقرونة بالنظر الموصول «بإلى»، نص في الرؤية.

ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب، فما بال المعتزلة حملوا: «لَنْ تَرَانِي» على نفي الرؤية، وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الرؤية؟

وإن قال منهم قائل: إنما سأل الرؤية لقومه قطعا لمعاذيرهم، إذ كانوا يسألونه أن يريهم الله جهرة، قيل له: هذا مخالفة للنص، فإنه عليه السلام أضاف الرؤية المسئولة إلى نفسه، حيث قال:

«أرني».

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالته في حكمه تعالى لأجل قومه! ولما سأله وقد جاوزوا البحر أن يجعل لهم إلهها، قال في الرد عليهم: إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ [سورة الأعراف: 138].

ص: 156

وقد ذهبت شردمة من المعتزلة، إلى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غالطا، فأعلمه الله تعالى أنه لا يجوز ذلك، و تلك عظيمة، كبرت كلمة تخرج من أفواههم، و هو من أعظم الازدراء بالأنبياء. ولو جاز ذلك، لجاز أن يعتقد نبي كون ربه جسما غالطا، ثم يعلمه الله و يلهمه الصواب.

فإن تبين أن سؤال موسى عليه السلام دال على جواز ما سئل عنه، ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فلا يقدر في النبوة ذهول النبي عليه الصلاة و السلام عن علم الغيب. فكان صلى الله عليه و سلم يظن ما اعتقده جائزا ناجزا، فأعلمه الرب تعالى مكنون غيبه. ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فتعيّن حمل النفي على موضع السؤال.

فصل: الفرق بين الرؤية والشم، واللمس، والذوق

فإن قيل: قدمتم أن كل إدراك فإنه متعلق جوازا بكل موجود، وقود ذلك يلزمكم تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بذات الباري و صفاته، و ملتزم ذلك ينتهي إلى الحكم بكون الرب تعالى مشموما ملموسا مذوقا. قلنا: قد ذكرنا أن اللمس و الذوق و الشم عبارات عن اتصالات، و ليست هي الإدراكات. فأما الإدراكات، مع القطع باستحالة الاتصال، فيجوز تعلقها بكل موجود، و كل دال على جواز رؤية كل موجود، يطرد في جميع الإدراكات.

فإن قيل: قد قدمتم في الصفات الواجبة، أن الرب تعالى سميع بصير، و أثبت العلم بالسمع و البصر، فهل تثبتون للباري تعالى سائر الإدراكات؟ قلنا:

الصحيح عندنا إثباتها، و الدال على إثبات العلم بالسمع و البصر دال على جميع الإدراكات.

فهذا باب مما يجوز في أحكام الإله. و مما يتعلق بالجائز من أحكامه، ذكر خلقه و اختراعه المخترعات، و يتصل بذلك خلق الأعمال، و ما تمس الحاجة إليه من أحكام قدر العباد.

باب القول في خلق الأعمال

إشارة

اتفق سلف الأمة، قبل ظهور البدع و الأهواء و اضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، و لا خالق سواه، و لا مخترع، إلا هو. فهذا هو مذهب أهل الحق؛ فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى، و لا فرق بين ما تعلق قدرة العباد به، و بين ما تفرد الرب بالاعتقاد عليه. و يخرج من مضمون هذا الأصل، أن كل مقدور لقادر، فالله تعالى قادر عليه و هو مخترعه و منشؤه.

و اتفقت المعتزلة، و من تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم. و اتفقوا أيضا على أن الرب تعالى عن قولهم، لا يتصف بالاعتقاد على مقدور العباد، كما لا يتصف العباد بالاعتقاد على مقدور الرب تعالى.

ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم و سمو العبد خالقا على الحقيقة. و أبدع بعض المتأخرين ما فارق به ربة الدين، فقالوا:

العبد خالق، و الرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقا على الحقيقة. أعاذكم الله من البدع و التماذي في الضلالات.

ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام؛ فأما الضرب الأول، فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج العبد عن كونه مخترعا؛ ونذكر في الضرب الثاني، إلزامات للمعتزلة مأخذاها العقول أيضا، و الغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم؛ ونذكر في الضرب الثالث، الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه أهل الحق.

فصل: ليس العبد مخترعا

أما الضرب الأول من الكلام، فينحصر المقصود منه في طريقتين. إحداهما، أن نقول لخصومنا: قد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب تعالى، مصيرا منكم إلى استحالة إثبات مقدر بين قادرين، فنقول لكم: الرب تعالى قبل أن أقدر عبده، وقبل أن اخترعه، هل كان موصوفا بالاعتقاد على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من اخترعه أم لا؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفا بالاعتقاد على ما سيقدر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان؛ فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدر الله تعالى، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلقة بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها.

وإن كان يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادرا بمقدور العبد، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدر بين قادرين، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده، فإنه لم تتعلق به بعد

القدرة الحادثة. وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه، فإذا أقدره استحاله أن يخرج ما كان مقدورا لله تعالى عن كونه مقدورا له.

ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدورا للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به، فاستبقاء كونه مقدورا للرب تعالى، وانتفاء كونه مقدورا للعبد، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادرا عليه لتجدد كونه مقدورا للعبد.

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدورا لله تعالى، فكل ما هو مقدور له، فإنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى.

ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا: الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله، وهي على الاتساق والانتظام، وصفة الإتيان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه، فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه. وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى، وهو عالم بحقائقها.

ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله، وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة فيها، فقد أخرج الإتيان والإحكام عن كونه دالا على المتقن المخترع، وذلك نقض للدلالة العقلية.

ثم لو ساغ وقوع محكم وفاعله غير عالم به، ساغ أيضا بطلان دلالة الفعل على القادر؛ وذلك ينساق القول به إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل.

فإن عكسوا علينا ما ذكرناه في الكسب، وقالوا: يجب كون المكتسب عالما بما يكتسبه، ثم يجوز أن يصدر منه القليل من الأفعال وإن كان ذاهلا غافلا.

قلنا: لا- يجب عندنا في حكم العقل كون المكتسب عالما بما يكتسبه، ثم يجوز أن يصدر منه القليل، إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها.

فإن قالوا: يجوز على ما أصدّ لمتموه صدور الأفعال الكثيرة من العبد من غير علمه بها، قلنا: هذا مما نجوزه في موجب العقل، وإنما يمتنع وقوعه لإطراد العادات، و لو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول ما طالبتمونا به.

فإن قالوا: قد ذكرتم عند الكلام في إثبات العلم بكونه تعالى عالما، أن ذلك إنما يعلم اضطرارا و لا يتوصل إليه نظرا و اعتبارا، فهذا ما ارتضىتموه. ثم هو مناقض لما استروحتم إليه الآن.

من حيث قلت: الفعل المحكم دال على كون مخترعه عالما به؛ قلنا: هذا تلييس منكم، و لا- تناقض في الجمع بين ما قدمناه و بين ما استدللنا به الآن؛ فإننا، و إن قلنا: نعلم أن المحكم لا يصدر إلا من عالم على الضرورة، فحقيقة القول يؤول إلى أن المحكم دليل على كون فاعله عالما به، من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلا. و كأن الأدلة تنقسم: فمنها ما لا يعلم كونه دليلا إلا بالنظر، و منها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة؛ و الذي نحن فيه من القسم الأخير، و لا معنى لكون الشيء دليلا على مدلول إلا أن يكون بحيث يجب من العلم به العلم بمدلوله، و هذا سبيل المحكم الدال على علم محكمه. و هذا الكلام في الضرب الأول.

فأما الضرب الثاني، وهو التعرض لإلزامهم، فإنه يشتمل على قواطع لا محيص عنها. فمن أقواها، أن القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات، ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف، واختلاف المختلفات يؤول إلى أحوالها الزائدة على وجودها، وليست هي أثراً للقدرة. ومن أصول القوم أن القدرة المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأضداده، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة، فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالتعموم والألوان والجواهر. كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها، ولا محيص لهم عن ذلك.

فإن قالوا: ما ألزمتونا في الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدرة كسباً، وإذا تعلق القدرة بنوع من الأعراض لزمكم ما ألزمتونا تجويز تعلقها بجميع الحوادث، وإن لم تلزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتوه؛ قلنا: القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا بمحض الوجود، بل تتعلق بالذات وأحوالها، والذوات مختلفة بأحوالها فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه. وإنما عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا: لا تتعلق القدرة إلا بالوجود، ثم الوجود في حقيقته لا يختلف.

ومما يعظم موقعه عليهم، أنهم قالوا: القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اخترع بها أولاً، ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى. ولذلك استدل الإسلاميون على اقتدار الرب على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة، وقد نطق بذلك الكتاب، واحتج الرب على منكري الإعادة بالنشأة الأولى.

فإذا اعترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة، فكذلك ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق. وإن ألزمتنا تعلق القدرة الحادثة بالمعاد، التزمناه ولم نبعده؛ فإذا أعاد الله ما كان مقدورا للعبد، فيجوز أن يعيد قدرته عليه.

و مما نلزمهم به أن نقول: قد وافقتمونا على أن ما عدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة، مع أنها متجددة، كما أن الوجود متجدد، فما الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة عليه؟

فإن قالوا: إذا ثبت وجود الحركة، وجب عند ثبوت وجودها ثبوت أحكام لها، والقدرة إنما تؤثر في الجائز دون الواجب، والصفات التابعة للوجود واجبة؛ فلم تؤثر القدرة فيها؟ قلنا: لا معنى لوجوبها، إذ يجوز تقدير انتفائها أصلا إذا انتفى الوجود.

فإن قالوا: المعنى بوجوبها أنها إنما تجب عند ثبوت الوجود، قلنا: وكذلك يجب الوجود عند ثبوتها؛ فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث دون الصفات التابعة له، فكذلك يستحيل ثبوت الصفات التابعة له دون الحدوث، ولا محيص عن ذلك. فهذه إلزامات لا حيلة للخصوم في دفعها.

فأما الضرب الثالث من الكلام، فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية؛ وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة، وإلى ما يستفاد من نصوص الكتاب.

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجه: منها أن الأمة مجمعة على الابتهاال إلى الله تعالى و إبداء الرغبة إليه في أن يرزقهم الإيمان و الإيقان و يجنبهم الكفر و الفسوق و العصيان، و لو كانت المعارف غير مقدورة للباري تعالى، لكانت هذه الدعوة الشائعة و الرغبة الذائعة، متعلقة بسؤال ما لا يقدر الباري عليه.

فإن قالوا: هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقدار على الإيمان و الإعانة عليه بخلق القدرة، قلنا: هذا غير سديد على أصولكم؛ فإن كل مكلف قادر على الإيمان، و الرب تعالى لا يسلبه الاقتدار عليه، فلا وجه لحمل الدعاء على ابتغاء موجود، إذ الداعي يلتمس متوقعا مفقودا.

ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان، كذلك سألوه أن يجنبهم الكفر، و القدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول المعتزلة؛ فلئن كان الرب معينا على الإيمان بخلق القدرة عليه، فيجب أن يكون معينا على الكفر بخلق القدرة عليه. و يقوي موقع ذلك على الخصم، إذا فرضنا الكلام فيمن علم الله منه أنه إذا أقدره كفر؛ فإذا أقدره و الحالة هذه، فهو بالإعانة على الكفر أحق منه بالإعانة على الإيمان.

و من دعوات النبيين في ذلك قول إبراهيم و ابنه إسماعيل، صلوات الله عليهما: رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ [سورة البقرة: 128] الآية. و منها قول إبراهيم عليه السلام: وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ [سورة إبراهيم: 35].

و مما تتمسك به، تلقيا من إطلاق الأمة و إجماع الأئمة، أن المسلمين قبل أن تتبع القدرية كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق، و رب كل محدث.

و من المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكا ما لا يقدر عليه، و إله ما لا يعد من مقدراته، و لا بد لكل مخلوق من رب و مالك و إذا كان العبد خالقا لأفعال نفسه لزم أن يكون ربها و إلهها، من حيث استبد بالاعتدار عليها، و هذه عظيمة في الدين، لا يبوء بها موقف. و قد دل عليه فحوى التنزيل، فإنه عز من قائل قال: إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ، وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ [سورة المؤمنون: 91].

و مما نتلقاه من هذه المآخذ أن نقول: خلق المعرفة و الطاعات و القربات، أحسن من خلق الأجسام و أعراضها التي ليست من قبيل الطاعات، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقا من ربه، و لكان أولى بإصلاح نفسه و إرشادها و إنقاذها من الغي و المعاطب من ربه. و من زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه، فقد راغم إجماع المسلمين و فارق الدين.

و إن قالوا: لولا القدرة على الإيمان لما تمكن العبد من خلق الإيمان، فالقدرة إذا أصلح و أحسن؛ قلنا مضمون ذلك يلزم صاحب هذا المقال أن يجعل القدرة على الكفر شرا من الكفر، حيث إنه لا يتمكن منه إلا بها، و القدرة صالحة للضدين، و ليست بأحدهما أولى منها بالآخر؛ فلئن كان الرب تعالى مصلحا عبده بالاعتدار على الإيمان، فليكن مفسدا له بالتمكن من الكفر. و هذا القدر كاف في مقصودنا من مآخذ إطلاق الأمة.

فأما نصوص الكتاب، فمنها قوله تعالى: ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [سورة الأنعام: 102] الآية. و الآية تقتضي تفرد الباري تعالى بخلق كل مخلوق، و الاستدلال بها يعتضد بأننا نعلم أن فحواها يتضمن التمدح بالاختراع و الإبداع، و التفرد بخلق كل شيء؛ فلو كان غيره خالقا مبدعا لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، و لساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، و مراده أنه خالق لبعض المخلوقات.

فإن قالوا: هذا الذي تمسكتم به عموم، و للعلماء في الصيغ العامة مذهبان: أحدهما جحد اقتضاء الألفاظ للعموم، و الثاني القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل، و كل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات، فلا يسوغ التمسك به في القطعيات. قلنا: لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح، و بينا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع، و لا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح، و المفهوم و إن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن.

و على هذا الوجه يستدل بقوله تعالى: أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ، قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [سورة الرعد: 16] الآية. و هذه الآية نص في محل النزاع. فإن قالوا:

هي متروكة الظاهر، و كذلك التي استدللتم بها قبل، فإن الظاهر في الآيتين يقتضي كون الرب تعالى خالق كل شيء، و اسم الشيء يطلق على القديم و الحادث. قلنا: المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب، و نظير ذلك قول القائل: «لا يلقاني خصم منطيق و لا جدل ذو تحقيق إلا أفحمته»، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه

تحت موجب كلامه، حتى يقدر كونه مفحما نفسه. ولا تندري قواطع النصوص بالروغان و الحيل.

ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح الباري تعالى بكونه قادرا على كل شيء، و لا معنى لذلك عند المعتزلة، فإن المعنى بقوله تعالى: **وَ اللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** [سورة البقرة: 284]، أنه قادر على أفعال نفسه و ليس بمقتدر على أفعال غيره. وإذا كان الأمر كذلك، فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل، و يبطل تمدح الباري تعالى عند التحصيل.

و مما يستدل به أيضا قوله تعالى: **وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ** [سورة الصافات: 96]. و سنعتقد فصلا في معنى الهدى و الضلال، و الختم و الطبع و شرح الصدور و نعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب و فحوى الخطاب.

وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة و شبههم و هي تنقسم عندهم إلى مدارك العقول و مأخذ السمع.

فمما تمسكوا به في مدارك العقول، أن قالوا: العاقل يميز بين مقدوره، و بين ما ليس بمقدوره؛ و يدرك تفرقة بين حركاته الإرادية، و ألوانه التي لا اقتدار له عليها. و وجه الفصل بين القبيلين أنه يصادف مقدوره واقعا به على حسب قصوده و دواعيه، و لا يقع منه ما لا يقع على حسب انكفاه و انصرافه. فإذا صادف الشيء واقعا على حسب المقصود و الداعية، لم يسترب في وقوعه به، ثم لا يقع به إلا الحدوث، فليكن العبد محدثا لفعله. و لو كان فعله غير واقع به، لكان بمثابة لونه و سائر صفاته الخارجة عن مقدوراته.

قلنا: هذا الذي عولتم عليه، دعاوى غير مقرونة بأدلة. فأما قولكم: إن المقدور يقع على حسب الداعية و القصد، فباطل من أوجه، منها: أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال، بل الأمر على الانقسام؛ فرب فعل يقع على حسب القصد، وربما لا يقع على حسبه، فإن أفعال العاقل الذاهل غير واقعة على حسب قصده ودواعيه، وكذلك كل ما يصدر من النائم والمغمى عليه من الأفعال.

فإذا لم يطرد ما قالوه في جميع الأفعال، فوقع بعضها على حسب الداعية لا يدل على كونه واقعا بالعبد من فعله. فإنه قد يقع الشبع عند الأكل، و الري عند الشرب، و اكتساب الثوب ألوانا مقصودة عند الصبغ، و فهم المخاطب عند الإفهام، و خجله و وجله عند التخجيل و التهويل؛ فهذه الأفعال، مع وقوعها على حسب المقصود، ليست أفعالا لذي الدواعي و القصود.

ثم نقول: من اعتقد أن لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق، و لا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الإحداث. و أفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد، فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدوث. فإذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم، بطل استرواحهم إلى الدواعي، وفسد ما عولوا عليه من الدعاوى.

ثم نقول: لا يبعد عنكم أن يخلق الباري تعالى في العبد أكوانا ضرورية، و يخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الاطراد، و لو كان الأمر كذلك لكانت الأكوان واقعة على حسب الدواعي. ثم لا نقضي، و الحال هذه، بكون الأكوان

الضرورية الواقعة على حسب الدواعي أفعالا لذي الدواعي، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه.

وما ذكروه من إدراك التفرقة بين المقدور وغيره صحيح، ولكن التفرقة آيلة إلى إدراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني، وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون، مع العلم بأن العلم والظن لا يؤثران في متعلقهما.

فصل: الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبته بأفعاله

ومما تمسكوا به، وهو من أعظم تخيلاتهم، أن قالوا: العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه. قالوا: المقدور عندكم بمتابفة القدرة في أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعالى، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء، فما المطلوب؟ وما معنى الطلب؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبته بأفعاله؟

وربما قرروا هذه الشبهة، وقالوا: لسنا نلزمكم الآن أمرا يتعلق بتقبيح العمل وتحسينه، ولكن أهل الملل متفقون على أن ما يؤدي إلى حمل كلام الرب تعالى على التناقض والخروج عن الإفادة فهو باطل. ومن لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه: افعل ما أنا فاعله، وابدع ما أنا مبدعه.

وسبيلنا أن نفتح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه، منها أن نقول: من أصلكم أن المعدوم شيء و ذات على خصائص الصفات، فما معنى

المطالبة بإثبات ما هو ثابت؟ إذ لا معنى لكون المعلوم موجودا، إلا أنه ثابت ذات لها خصائص صفات. وهذا الذي ألزمنهم يبطل عليهم معنى الخلق في حكم الله سبحانه و تعالى.

فأما من أنكر الأحوال من المعتزلة، فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه. ومن قال بالأحوال من المنتمين إلى الاعتزال، فربما يقولون: المطلوب هو الوجود، وهو حال متجددة للذات، وذلك محال. فإن الحال لو كانت تنفرد بالإثبات عن الانتفاء، لكانت ذاتا؛ إذ كل ما يتخيل منتفيا، ثم يعتقد تجدده على ذات واقعا بالقدرة على حياله و انفراده فهو ذات. ولو ساغ صرف أثر القدرة إلى الحال، لجاز أن يقال، إذا سكن الجوهر عن تحرك، فكونه ساكنا حال ثابتة بالقدرة، من غير احتياج إلى تقدير سكون هو عرض زائد عن الذات، وذلك يقضي بإنكار الأعراض، و لا محيص لهم عن ذلك.

و مما انعكس به شبههم أن نقول: العبد عندكم مطالب بالنظر ابتداء، و لما يعتقد بعد أمرا مطالبا، فكيف التوصل إلى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر؟

و ما عولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولا، ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيضا، و ذلك أنا نقول: من أصلكم أن الرب تعالى مصلح عباده بما كلفهم من طاعته، فإذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله تعالى أنه لو اخترمه و لم يكمل عقله لنجا من العذاب. و لو أكمل عقله و أقدره لكفر و طغى، فمن هذه حالة، فصلاحه على الضرورة في أن يخترم. و من أبدى في ذلك وراء سقطت

مكالمته ودحضت حجته. و كل كلام في اقتضاء تكليف فهو مقيد بقصد الإصلاح.

و لا مزيد في التناقض على أن يقول القائل: أمرك وقصدي بأمرك إصلاحك، مع علمي بأنك لا تصلح، و لو لم أمرك لنجوت من موبقات العواقب و مرديات العواطب. فهذا، وقيتم البدع، غاية في التناقض لا يخفى مدركها على عاقل.

و مما يعارضون به، أن أوامر الشرع و زواجه قد تتعلق بالأحوال المعللة بعلمها، و ذلك مثل تقدير الشرع بأمر مكلف بكونه قائما عالما، و لا سبيل إلى جحد ذلك من موارد الشرع و موجبات السمع. ثم كون العالم عالما، و إن حسن تقدير الطلب فيه، فليس هو واقعا بالمطالب به على أصول المخالفين، فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوث ذات. و الأحوال توجبها العلل، و تثبت واجبة تابعة للحدوث؛ فإذا لم يبعد تقدير الطلب بما لا يقع بالمطالب، لم يبعد ما أُلزمونا.

ثم نقول: ما أسندتم إليه تخييلكم محض تهويل. فإننا نقول قد سبقت معرفتكم بأن خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور و المنهي موقعا لفعله، ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين، ثم ادعيتم بعد هذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب.

و سبيل إيجاز الكلام أن نقول: ما ادعيتم استحالته، لا تخلون فيه من أمرين: إما أن تسندوا دعواكم إلى الضرورة، و إما أن تسندوها إلى دليل على زعمكم. و إن ادعيتم العلم الضروري، كنتم مباهتين في ادعاء الضرورة بإزاء مخالفة أكثر

الأمة، ثم لا تسلمون من معارضة دعواكم بمثلها. وإن أسندتم تصحيح دعواكم إلى نظر، فأبدوه نتكلم عليه، ولا تقتصروا على الدعوى العرية.

وقد سلك بعض أئمتنا طريقا في الكسب تدرأ هذه الشبهة، على ما سنعقد في حقيقة الكسب فصلا، وذلك أنه قال: القدرة الحادثة تتضمن إثبات حال للمقدور بها، وتلك الحال متعلق الطلب.

والخلق على أصول المعتزلة لا يتضمن إثبات ذات، إذ الذوات عندهم ثابتة عدما ووجودا على صفات أنفسها. وإنما يتضمن الاختراع وجود الذات، وهو حال عند محققهم.

شبهة أخرى لهم، وهي أنهم قالوا: إذا حكمتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها، فسييلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياسا لها على المعلوم. وهذا الذي موهوا به دعوى، وهم يثبتاتها مطالبون، وكل مشبه شيئا بشيء مطالب بالدليل على إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبه.

فإن قالوا: الجامع بين القدر والعلم استواءهما في انتفاء تأثيرهما في متعلقتهما، قلنا: لم قلت إن العلوم عم تعلقها لأنه لا أثر لها؟ ولا يتخلصون من المطالبة أو يوردوا دليلا، ولا يكادون يهتدون إليه سبيلا. ثم الرؤية لا تؤثر في المرئي، ولا تتعلق بجميع الموجودات على مذهب الخصم. والعلم بسواد معين لا يتعلق بغيره، وإن لم يكن له أثر في المعلوم به، فبطل ما عولوا عليه.

ثم ما ذكروه ينعكس عليهم بما لا محيص لهم عنه. وذلك أن حقيقة الحدوث لا تختلف، وهي أثر القدرة عند الخصم، والصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة. فهلا قضوا بتعلق القدرة الحادثة بكل حادث، من حيث لا يختلف متعلق القدرة الحادثة و أثرها في جميعها!

شبهة أخرى لهم، وذلك أنهم قالوا: العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود، وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه. وهذا الذي ذكروه لا محصول له؛ فإن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبها فعل المكلف عندنا. ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم، لكان ذلك ممكنا غير مستحيل. وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى، ولا بعد في نصب علم ليس هو واقعا بمن نصب العلم له. وسنقرر ذلك في باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل.

فصل: تعلق القدرة الحادثة بمقدورها

فإن قيل: إنما يتكلم على المذهب ردا وقبولا إذا كان معقولا، وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسبا غير معقول؛ فإن القدرة إذا لم تؤثر في مقدورها، ولم يقع المقذور بها، فلا معنى لتعلق القدرة. قلنا: قد اختلف أئمتنا في وجه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها.

فصار صائرون إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في إثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري. فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى جهة، و قدرنا أخرى

كسبية إلى تلك الجهة، فالكسبية على حالة زائدة هي من أثر تعلق القدرة الحادثة بها، والكسبية تتميز بها عن الضرورية. وأما الحدوث، و إثبات الذوات، فالرب تعالى مستأثر بها.

وهذه الطريقة غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق، وفي المصير إليها افتتاح وجوه من الفساد يجب تنكّبها.

منها، أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى؛ فإن فرضنا للقدرة الحادثة أثراً، و حكمنا بشبوته للعبد، فقد خرنا اعتقاد وجوب كون الرب قادراً على كل شيء مقدور. ويستحيل المصير إلى أن الحالة المفروضة تقع بالقدرة القديمة والحادثة، فإن ذلك مستحيل، ولو ساغ فرضه لساغ تقدير خلق بين خالقين.

على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه الإفصاح بها، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية. و تقدير أحوال مجهولة حيد عن السداد، و تطريق لدواعي الفساد إلى أصول الاعتقاد.

فالوجه، القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً و ليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها. فإن استبعد الخصوم ذلك، و رجعوا إلى كون العبد مطالباً، فقد قدمنا ما فيه إقناع في الانفصال.

فصل: في الهدى والضلال، والختم والطبع

اعلم، وفقك الله تعالى لمرضاته، أن كتاب الله العزيز اشتمل على أي دالة على تفرد الرب تعالى بهداية الخلق وإضلالهم، والطبع على قلوب الكفرة منهم، وهي نصوص لإبطال مذاهب مخالفي أهل الحق. ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال، ثم نتبعها بالآي المحتوية على ذكر الختم والطبع.

فمما يعظم موقعه عليهم، قوله تعالى: **وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** [سورة يونس: 25]؛ وقوله تعالى: **إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ** [سورة القصص: 56]؛ وقوله تعالى: **فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا** [سورة الأنعام: 125]؛ وقال عز وجل: **مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلْ لِمَلَأْ قَوْلًا لِيكُ هُمُ الْخَاسِرُونَ** [سورة الأعراف: 178].

واعلم أن الهدى في هذه الآية لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال. ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذي رماه، فقد يرد والمراد به الدعوة؛ قال الله تعالى: **وَإِنَّكَ لَتَهْتَدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** [سورة الشورى: 52]، معناه وإنك لتدعو.

وقد ترد الهداية ويراد بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة، قال الله تعالى: **فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ، سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ**

[سورة محمد: 4-5]؛ فذكر الله تعالى المجاهدين في سبيله وعنى بهم المهاجرين والأنصار، ثم قال: «سَيَهْدِيهِمْ»، فينبغي حمل الآية على ما ذكرناه. وقال الله تعالى في الكفار: فَاهْتَدَوْهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ [سورة الصافات: 23]، معناه اسلكوا بهم إليها، والمعنى بقوله تعالى: وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ [سورة فصلت: 17]، الدعوة؛ ومعنى الآية، أنا دعوناهم فاستحبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى.

وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والضلال، لتحيطوا علما بأننا لا ننكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق، ولكننا خصصنا استدلالنا بالآي التي صدرنا الفصل بها. ولا سبيل إلى حملها على الدعوة، فإنه تعالى فصل بين الدعوى والهداية، فقال: وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ [سورة يونس؛ 25]، فخصص الهداية وعمم الدعوة، وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات. ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان، فإن الله تعالى علق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره. وكل مستوجب الجنان، فحتم على الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة. وقوله تعالى: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ [سورة الأنعام: 125]، فصرح بأحكام الدنيا.

وشرح الصدر وخرجه، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه.

وإن استشهد المعتزلة في روم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها مما يطابق معتقدهم بالآيات التي تلونهاها، فالوجه أن نقول: لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدر وخرجه له. ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة في النصوص التي استدللنا بها.

و أما آيات الطبع و الختم، فمنها قوله تعالى: حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ [سورة البقرة: 7]؛ وقوله تعالى: بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ [سورة النساء: 155]؛ وقوله تعالى: وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا [سورة الأنعام: 25]؛ وقوله تعالى: وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً [سورة المائدة: 13].

و قد حارت المعتزلة في هذه الآيات، و اضطربت لها آراؤهم، فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر و الضلال؛ قالوا: فهذا معنى الطبع.

و لا خفاء بسقوط هذا الكلام، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات و أنبأ بها عن اقتهاره و اقتداره على ضمائر العباد و إسرارهم. و بين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء، و صرح بذلك في قوله تعالى: وَ نُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ [سورة الأنعام: 110] الآية. فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية و تلقيب؟ و كيف يسوغ ذلك للبيب؟ و الواحد منا لا يعجز عن التسميات و التلقيبات، فما وجه استيثار الرب بسلطانه؟

و حمل الجبائي و ابنه هذه الآيات على محمل بشيع مؤذن بقله اكتراثهما بالدين، و ذلك أنهما قالوا: من كفر و سم الله قلبه سمة يعلمها الملائكة، فإذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار. فهذا معنى الختم عندهما، و ما ذكره مخالفة لنص الكتاب و فحوى الخطاب؛ فإن الآيات نصوص في أن الله تعالى يصرف بالطبع و الختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد؛ قال الله تعالى: وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا

[فصلت: 5]، فافتضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الإيمان. و السمة التي اخترعوا القول بها، لا تمنع من الإدراك.

و إلى متى نتعدى غرضنا في الاختصار، وقد وضع الحق و حصص، و استبان عناد المخالفين في تأويلاتهم! و الله الموفق للصواب.

باب القول في الاستطاعة و حكمها

إشارة

العبد قادر على كسبه، و قدرته ثابتة عليه. و ذهبت الجبرية (1) إلى نفي القدرة، و زعموا أن ما يسمى كسبا للعبد أو فعلا له، فهو على سبيل التوسع و التجوز في الإطلاق، و الحركات الاختيارية و الإرادية بمثابة الرعدة و الرعشة.

و الدليل على إثبات القدرة، أن العبد إذا ارتعدت يده، ثم إنه حركها قصدا، فإنه يفرق بين حالته في الحركة الضرورية و بين الحالة التي اختارها و اكتسبها، و التفرقة بين حالتي الاضطرار و الاختيار معلومة على الضرورة. و يستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين، فإن الضرورة مماثلة للاختيارية قطعاً؛ فكل واحدة من الحركتين ذهاب في الجهة الواحدة و انتقال إليها، و لا وجه لادّعاء افتراقهما بصفة مجهولة تدعى، فإن ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل مثلين؛ فإذا لم ترجع التفرقة إلى الحركتين، تعين صرفها إلى صفة المتحرك.

ص: 178

1- أتباع جهم بن صفوان وهي من المذاهب المبتدعة المارقة، و مذهبها في نفي الاختيار عن الإنسان لأي عمل من أعماله واضح البطلان. فالإنسان عندهم مسير و مجبر لا اختيار له.

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر و التقسيم في إثبات القدرة، على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على إثبات الأعراض، فنقول: يستحيل رجوع التفرقة إلى نفس الفاعل من غير مزيد، فإن الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس.

فإذا رجعت التفرقة إلى زائد على النفس ولم يخل ذلك الزائد: إما أن يكون حالاً، أو عرضاً.

وباطل أن يكون حالاً، فإن الحال المجردة لا تطرأ على الجواهر، بل تتبع موجوداً طارئاً كما قدمناه؛ وإن كان ذلك الزائد عرضاً، يتعين كونه قدرة، فإنه ما من صفة من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار، و تنتفي معظم الصفات المغايرة للقدرة، مع ثبوت القدرة. و لسنا نستوعب الأقسام في مقدم الكلام، بل نجتزئ بالتنبيه عليه.

فإن قيل: بم تنكرون على من يصرف التفرقة إلى ثبوت الإرادة و الكراهية؟ قلنا: العاقل يفرق بين تحريكه يده و بين ارتعاده و إن لم يكن له إرادة في حالتي غفلته و ذهوله.

فإن قيل: بم تردون على من يصرف التفرقة إلى صحة في الجارحة و بنية مخصوصة، و إلى انتفائها؟ قلنا: هذا باطل من أوجه، أقربها إلى غرضنا: أن الأيد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصداً، و بين أن يحرك الغير يده، و إن كانت بنية يده في الحاليتين على صفة واحدة. فإذا بطلت هذه الأقسام، تعين التنصيص على القدرة، و هذا سبيلنا في تعيين كل غرض ينازع فيه.

فصل: القدرة الحادثة لا تبقى

القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا، وهي غير باقية، وهذا حكم جميع الأعراض عندنا، وأطبقت المعتزلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض أنها لو بقيت لاستحال عدمها.

ونفرض هذا الدليل في القدرة ثم نستبين اطرادها فيما عداها، فنقول: لو بقيت القدرة ثم قدر عدمها لم يخل القول في ذلك: إما أن يقدر انتفاؤها بطريان ضد، وهو مذهب المخالفين؛ وإما أن يقدر انتفاؤها بانتفاء شرط لها. وباطل تقدير عدمها بطريان ضد، فإنه ليس الضد الطارئ بنفي القدرة أولى من درء القدرة الضد و منعها إياه من الطريان. ثم إذا تعاقب ضدان، فالثاني يوجد في حال عدم الأول، فإذا تحقق عدمه فلا حاجة إلى الضد، وقد تصرم ما قبله.

وباطل أن يقال تنتفي القدرة بانتفاء شرط لها فإن شرطها لا يخلو: إما أن يكون عرضا، وإما أن يكون جوهرًا، فإن كان عرضا: فالكلام في بقاءه وانتفائه كالكلام في القدرة، وإن كان جوهرًا فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجوهر، فإن سبيل انتفائها قطع الأعراض عنها فإذا قضى ببقاء الأعراض لم يتصور عدمها؛ فإذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجوهر، وقد ذكرنا طرفا من ذلك في الصفات.

و يبطل المصير إلى أن القدرة تعدم بإعدام الله إياها فإن الإعدام هو العدم، و العدم نفي محض؛ و يستحيل أن يكون المقدور نفياً؛ إذ لا فرق بين أن يقال: لا مقدور للقدرة، و بين أن يقال مقدورها منتف.

فصل: في القدرة الحادثة أيضا

إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فإنها تفارق حدوث المقدور بها، و لا تتقدم عليه، و لو قدرنا سبق الاعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها، و لذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها. فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقى، ترتب على ذلك استحالة تقدمها على المقدور، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة، و ذلك مستحيل لما سنذكره إن شاء الله عز و جل.

فصل: الحادث في حال حدوثه مقدور الله تعالى

الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة، و إن كان متعلقا للقدرة الحادثة فهو مقدور بها. و إذا بقي مقدور من مقدورات الباري تعالى، و هو الجوهر، لا يبقى غيره من الحوادث، فلا يتصف في حال بقائه و استمرار وجوده بكونه مقدورا إجماعا.

و ذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه، يستحيل أن يكون مقدورا للقديم و الحادث، و هو بمثابة الباقي المستمر، و إنما تتعلق القدرة بالمقدور في

حالة عدمه. وقالوا على طرد ذلك: يجب تقديم الاستطاعة على المقدور، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه.

و الدليل على أن الحادث مقدور، وأن الاستطاعة تقارن الفعل، أن نقول: القدرة من الصفات المتعلقة، ويستحيل تقديرها دون متعلق لها، فإن فرضنا قدرة متقدمة، وفرضنا مقدورا بعدها في حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور. فإننا إذا نظرنا إلى الحالة الأولى، فلا يتصور فيها وقوع المقدور، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها. فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان، و لم يتقرر في الحالة الثانية اقتدار، فلا يبقى لتعلق القدرة معنى.

و نعتضد بعد ذلك بوجهين، أحدهما أن المقدور لا يخلو: إما أن يكون عدما، وإما أن يكون وجودا؛ ويستحيل كونه عدما فإنه نفي محض، والموجود عند المخالفين غير مقدور. والوجه الثاني أنهم زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة كونه مقدورا. ثم الإمكان في الحالة الأولى من وجود القدرة، والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة؛ فإن ساغ ذلك فليكن الباقي مقدورا في الحالة الأولى من القدرة، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة، ولا محيص لهم عن ذلك.

فإن قالوا: الحادث واقع كائن، والحاجة تمس إلى القدرة للإيقاع بها؛ وإذا تحقق وقوع الحادث بها انتفت الحاجة إلى القدرة، وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر. قلنا: هذا الذي ذكرتموه يبطل بالحكم المعلل بالعلة الموجبة له، فإن الحكم في حال ثبوته تقارنه العلة، و ليس لقائل أن يقول: إذا ثبت الحكم لم يحتج

مع ثبوته إلى تقدير علة مقارنة له. وكذلك السبب المولّد، قد يقارن وقوع المسبب و يجب ذلك فيه، كما نذكره بعد الاستطاعة إن شاء الله عز وجل.

ثم حق العاقل أن يفرض في تصوره ثلاثة أحوال: حالة عدم، و حالة حدوث بعدها، و حالة بقاء بعد الحدوث. فأما حالة العدم فجارية على استمرار الانتفاء؛ و أما الحالة الثانية فلو كانت لا تتعلق بالقدرة فيها لاستمر العدم، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلا من العدم المجوز استمراره؛ و أما الحالة الثالثة، فقد استمر الوجود فيها، فلا حاجة إلى تقدير تعلق القدرة.

ثم، قد التزمت المعتزلة أمرا لا خفاء ببطلانه، فقالوا: إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة. ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة، و هي الحالة الثانية من وجود العجز، فيجوز عندهم وقوع المقدور في الحالة الثانية، مع العجز. وكذلك لو مات القادر في الحالة الثانية، تصور وقوع المقدور مع الموت، إذ لم يكن الفعل المقدور مشروطا بالحياة. و لا يرتضي عاقل ركوب هذه الجهالة.

فإن قيل: كل صفتين متعلقتين متضادتين، فإنهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق. فإذا حكمتم بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور، فيلزمكم أن تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه، و ذلك مستحيل، فإن المرء يعجز عما يتوقعه في المآل. و قد جبن بعض أصحابنا و حكم بأن العجز يتقدم على المعجوز عنه، بخلاف القدرة، و ذلك باطل: فإن العجز ينبغي أن يتعلق على حسب تعلق القدرة، مع التناقض المعتقد بين الضدين، و لذلك لا يتصور العجز عما لا يتصور الاقتدار عليه.

فاعلم ذلك، واقطع بأن من قال: العبد عاجز عن الأجسام والألوان، فهو متجاوز. والمراد بالعجز المتجاوز به انتفاء القدرة، وهذا كما أن الجهل ضرب من الاعتقاد. وقد يسمى الغافل عن الشيء جاهلا به، وإن لم يكن معتقدا شيئا؛ فيخرج من ذلك أن المضطر إلى رعدته عاجز عنها معها، كما أن المتحرك على اختيار قادر على حركته مع حركته.

فصل: مقدور القدرة الحادثة واحد

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وقد ذهبت المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالمضادات، وذهب الأكثرون منهم إلى تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد. ثم أصلهم أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات. وهم متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلين، في محل واحد جميعا في وقت واحد وإنما يقع مثلان كذلك بالقدرتين. فإن كثرت أعداد الأمثال، مع اتحاد المحل والوقت، كثرت القدر على عدتها.

و الأولى بنا بناء هذه المسألة على التي قبلها، فنقول في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين: لو تعلقت بهما لقارنتهما، ومن ضرورة ذلك اقترانهما، وهو باطل على الضرورة. فإن استحالة اجتماع الضدين مدركة بالبداية، وإن فرضنا الكلام في المختلفات التي لا تتضاد قلنا: لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدورا للعبد، لوجب أن تكون القدرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات. وهذا مما يعلم

بطلانه، ويستغني فيه عن سبر نظر و تقسيم فكر. ثم البناء على المسألة المتقدمة يطرد في هذا الطرف.

فنقول: للمخالفين إذا حكمتهم بأن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين، فلم يختص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة بدلا عن الثاني؟ فإن قالوا: إنما يقع من الضدين ما تجرد القصد إليه، ولذلك يختص بالوقوع، فهذا باطل من وجهين: أحدهما أن الغافل والنائم قد يقع منهما أحد الضدين من غير إرادة، وصلاح القدرة للواقع كصلاحها للذي لم يقع: و الوجه الثاني، أن نقول: إذا وقعت الإرادة مقدورة، و الكراهية التي هي ضد لها مقدورة أيضا، فما بال الإرادة اختصت بالوقوع، و الإرادة لا تتراد عندكم؟

و لا مخلص للمعتزلة من هذا المضيق و الواقع عندنا مقدور، و لذلك وقع بخلق القدرة عليه، مع القطع بأنها لا تصلح لغير ما وقع.

و مما أُلزم المعتزلة في ذلك، أن يقال لهم: الغفلة تضاد العلم؛ و لذلك يعدم العلم عندكم بطريان الغفلة كما يعدم السواد بطريان البياض، فيجب أن يكون القادر على العلم بالشيء قادرا على الغفلة عنه، و معلوم قطعا أن الغفلة غير مقدورة. و للمعتزلة في ذلك خبط لا يحتمل هذا المعتقد ذكره.

فإن قالوا: سبيل القادر أن يتخير بين الإقدام على الشيء و الانفكاك عنه، و إنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين. و لو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، لكان العبد ملجأ إليه غير واجد عنه محيصا. و هذا الذي ذكروه دعوى محضنة، و اقتصار على ذلك المذهب. فليس من شرط القدرة على شيء

القدرة على تركه، و سبيل تعلق القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم، و ليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بصد له.

ثم ما ذكره لا يستقيم منهم، مع مصيرهم إلى أن الممنوع قادر على ما منع منه. و أصلهم أن المقيد المربوط قادر على المشي و التصعد في الهواء. فإذا ساغ لهم الحكم بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور، لم يبعد منا إثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده.

فصل: التكليف بما لا يطاق

فإن قيل: قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق، فأوضحوا ما ترتضونه منه، و أيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة. قلنا: تكليف ما لا يطاق تكثر صورته. فمن صورته تكليف جمع الضدين، و إيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات. و الصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل.

و اختلف جواب شيخنا رضي الله عنه في جواز تكليف من لا يعلم، كالمغشي عليه و الميت.

و الدليل على جواز تكليف المحال، الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حالة توجه الأمر عليه، و قد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعدة غير قادر على القيام. فإذا جاز كون القيام مأمورا به قبل القدرة عليه، و إن كان ذلك غير ممكن، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه.

فإن قيل: القيام ممكن على الجملة، بخلاف جمع الضدين؛ قيل: وقوع القيام مقدورا من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين، وإنما المأمور به قيام مقدور عليه.

فإن قيل: المأمور بالقيام منهى عن تركه؛ فلئن كان القاعد، في حال قعوده، غير قادر على القيام المأمور به، فهو قادر على القعود المنهى عنه، وهو متعلق التكليف. وهذا أقرب وجه ذكر في ذلك، وهو على التحصيل باطل من وجهين: أحدهما أن الأمر بالترقي في السماء من تكليف المحال عند نفاثته، وإن كان الاستقرار على الأرض مقدورا ممكنا، وهو ضد للترقي والتحليق في جو السماء. والوجه الآخر أن القعود وإن كان منهيا عنه، فليس المقصود القعود، بل المقصود بالطلب ما لا قدرة عليه وهو التحلق في جو السماء.

فإن قالوا: الأمر بالضدين ينبئ عن طلب جمعهما، وطلب الجمع يتطلب إرادة، وإرادة جمع الضدين مستحيلة؛ قلنا: هذا مبني على أن المأمور به يجب أن يكون مرادا للأمر، وليس الأمر كذلك عندنا. فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان، وإذا كان شقيا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان.

فإن قيل: ما جوزتموه عقلا، هل اتفق وقوعه شرعا؟ قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعا، فإن الله تعالى أمر أبا لهب أن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن

به؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع نقيضين. وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى: رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ [سورة البقرة:

286]؛ فلو لم يكن ذلك ممكنا، لما ساغت الاستعاذة منه.

فصل: القدرة على الألوان والطعوم ونحوها

فإن قيل: بم علمتم خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد؟ قلنا: لو كانت مقدورة لهم على الجملة لاتصفوا بالعجز عنها إذا لم يقدروا عليها، إذ المحل لا يخلو عن الشيء و ضده. فإن قيل: ما يؤمنكم أنهم عاجزون عنها؟ قلنا: لو عجزوا عنها لأحسوا عجزهم، إذ العجز مما يحس كالعلوم والإرادات ونحوها. والدليل عليه أن العجز عما يجوز أن يكون مقدورا، يجب أن يكون مدركا عند انتفاء الآفات المانعة من العلوم. ثم لا يجب إدراكه لكونه عرضا، ولا لصفة أخرى سوى كونه عجزا، فيلزم إدراك كل عجز لذلك. فإذا لم يدرك عجزا عن الألوان ولا اقتدارا عليها، قطعنا بخروجها عن قبيل المقدورات. والله الموفق للصواب.

فصل: قدرة الله تعالى على ما لا يقع

ما علم الباري سبحانه أنه لا يقع من الحوادث، فإيقاعه مقدور له. ويتبين ذلك بالمثل أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا، وإن علم أنها لا تقع ناجزة، وقد اضطرب المتكلمون في هذا الفصل، ولا محصول للاختلاف فيه عندي.

فإن المعنى بكون المعلوم الذي لا يقع مقدورا لله تعالى أنه في نفسه ممكن، وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له، لا يقصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الألوان؛ فهذا المعنى بكونه مقدورا، ثم ما علم الله أنه لا يقع، فإنه لا يقع قطعا.

فصل: مشتمل على الرد على القائلين بالتولد

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها، و ما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها، بل يقع فعلا للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه. فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق.

و ذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مباينا لمحل القدرة، أو للجملة التي محل القدرة منها، فيجوز وقوعه متولدا عن سبب مقدور مباشر بالقدرة. فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه، فاندفاعه متولد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة.

ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب، و هو مقدور له بتوسط السبب. و من المتولدات ما يقدم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة، في خبط و تفصيل طويل و اختلاف فيما يولد و فيما لا يولد؛ و ليس غرضنا التعرض لتفاصيل مذهبهم.

و الدليل على صحة ما صار إليه أهل الحق أن الذي وصفوه بكونه متولدا لا يخلو؛ إما أن يكون مقدورا، أو غير مقدور. فإن كان مقدورا، كان ذلك باطلا من وجهين: أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبب واجبا عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوبه، و يستغني عن تأثير القدرة فيه. و لو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد، و خطر لنا وجود السبب و ارتفاع الموانع، و اعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلا، فيوجد المسبب بوجود السبب جريا على ما قدمناه من الاعتقادات. و الوجه الثاني أن المسبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون

توسط السبب؛ و الدليل عليه أنه لما وقع مقدورا للباري تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه، فإنه يقع مقدورا له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب.

فإن قالوا: الباري سبحانه و تعالى قادر بنفسه، و العبد قادر بالقدرة، و القادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة، و لذلك يتصف بالاعتقاد على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة؛ قلنا: هذا لا تحصيل له، فإن القدرة عندكم لا تؤثر في إيقاع المقدور شاهدا، وإنما الموقع للفعل كون القادر قادرا. ثم هذا الحكم شاهدا يعلل بالقدرة، و هو غائب غير معلل لوجوبه و امتناع تعليل الواجب عندكم. و لذلك زعمتم أن أثر كون القادر قادرا شاهدا و غائبا الاختراع، و قضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تنتهي، و لا يغنيكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد. و أنتم مطالبون في ذلك بما أنكرتموه؛ فلم ينفعكم الاسترواح إلى القواعد الفاسدة و الطلبة عليكم متوجهة في التسوية بين الشاهد و الغائب في حكم المقدورات.

فإذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدورا للعبد، و هو القسم الذي اعتنينا بإبطاله، و هذا يبطل مذهب كافة المعتزلة، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور؛ فإن قضى بذلك قاض كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب. فإن شرط الفعل كونه مقدورا للفاعل. و إذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له، جاز أيضا المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم و أعراضه ليست فعلا لله، و لكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عدها، و ذلك خروج عن الدين و انسلال من مذهب المسلمين.

ثم المصير إلى التولد، يجر على معتقده فضائح تأبأها العقول، ويدرك فسادها بالبداية. وذلك أن من رمى سهما، ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية، ثم اتصل بها وصادف حيا، ولم يزل الجرح ساريا إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنين وأعوام، وكل ذلك بعد موت الرامي، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي وكل ذلك بعد موت الرامي وقد رمت عظامه، ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى الميت.

وكل ما دللنا به على تفرد الباري سبحانه بخلق كل حادث، فهو جار في هذا الفصل ردا على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب. فإن قالوا: وجدنا المسببات واقعة على حسب القصد والدواعي ومبالغ الأسباب، كما أن المقدورات المباشرة بالقدره القائمة بمحالتها تقع على حسب الدواعي والقصد؛ فهذا الذي ذكروه مما نقضناه في خلق الأعمال، وأوضحنا بطلان التعويل عليه.

ثم إن ما ذكروه يبطل بما يساعدوننا على كونه غير متولد، كالشبع والري والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم مع تحامل واعتماد، وسقط الزناد عند الاقتداح، وفهم المخاطب وخجله ووجهه عند الأفهام والتنجيل والتخويف؛ فكل ذلك، وما جرى مجراه، غير متولد عند الخصوم. وإن كان ما طردوه عند الوقوع على حسب القصد، مطردا فيها. فإن قالوا: ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه، ولا يطرد على وتيرة واحدة، قلنا: فكذلك سبيل الرمي والجرح ورفع الثقل وشيله وكل ما يتنازع فيه.

فصل: في القوى والعقول

ذهبت الفلاسفة إلى أن الكون والفساد، المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب، من آثار الطبائع والقوى؛ و ما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره، من الاستحالات الضرورية، فكلها آثار طبيعية؛ و ما يجري به في العالم العلوي العري عن النار والهواء والماء والأرض، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها، ثم تلك الآثار مستندة عندهم إلى الروحاني الأول، و هو يستند إلى الموجود الأول، و هو الباري على زعمهم، و هو سبب الأسباب و موجبها.

و ليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيار في إيقاعه، بل هو موجب للروحاني الأول، ثم الروحاني الأول موجب للفلك و نفسه و عقله؛ و كذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر، و الآثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها و لا يعتورها قبول اختلاف الأشكال، و الشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها؛ و إنما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة، هيولى عالم الكون و الفساد و يعبرون في هذه المواضع بالهيولى عن الجواهر، و يعبرون عن أعراضها بالصورة.

ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوي، و عالم الكون و الفساد، لا مفتتح لهما، و هما مع الموجود الأول كالمعلول مع العلة. و الأولى أن نقيم الدلالة القاطعة

على حدث العالم، و كل متعرض لاعتوار الأكوان عليه، وفي إثبات ذلك نقض أصلهم.

ثم كل ما ذكره تحكم لا- محصول له. ولا يزال لهم في هذه المواقف، التي يسمونها الإلهيات، اصطبار على اعتبار النظار و امتحانهم إياهم بمسالك الحجاج. وهم يعترفون بذلك، و يزعمون أن الإلهيات إنما يتوصل إليها بتهذيب القريحة، و الرياضيات التي هي خواص الأعداد و الهندسة و الطبائع و علم الألحان. و من تهذب بها قبل الإلهيات من غير حجاج.

و من عجيب أمرهم، أنهم يزرون على قواطع المتكلمين، و يزعمون أنها مغالطات و أحسن رتبها الجدليات، و ليس منها الأقيسة البرهانية؛ ثم يجتزون فيما هو المقصود بقبول الطبع له من غير حجاج، مع أنه عندهم من أخفى الخفيات. فيقال لهم: هلا اكتفيتم بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه؟ و ما الذي دلکم على إيجاب الروحاني الأول ثم إيجاب الروحاني ما دونه؟ و هل هذا إلا تحکم محض لا محصول له؟ و لا يحتمل هذا المعتقد أكثر من ذلك.

و أما ما سموه طبائع فيما دون فلك القمر، فلا محصول له، فإنهم عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر على أقدار؛ فإن عنوا باجتماعها يداخلها فذلك محال، لأن المتحيز لا يقوم بحيث متحيز. و لو جاز قيام متحيز بحيث متحيز لجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة، من غير تقدير عدم شيء منها، و هذا معلوم بطلانه على الضرورة، و لو تداخلت العناصر اجتمعت في الحيز الواحد الحرارة التي هي صورة النار، و الرطوبة التي هي صورة الهواء، و البرودة التي هي صورة الماء، و البيوسة التي هي صورة الأرض، و ذلك معلوم بطلانه

بضرورة العقل. فإن زعموا أن العناصر تتجاوز، و كل عنصر مختص بحيزه منفرد بصورته؛ فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها، و العناصر متحيزة فإنها شواغل أحياء ذوات أشكال، و هي أجزاء هيولانية على صور. فاكتفوا بذلك في هذا المعتقد

فصل: في إرادة الكائنات

لما رأينا هذا الفصل متعلقا بأحكام الإرادة، و خلق الأعمال، و متعلقات القدر، رأينا تقديم هذه الأصول. و قد حان أن نذكر مذهب أهل الحق في إرادة الكائنات، و الرد على مخالفاتهم.

فمذهبنا أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه، و لا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مرید لوقوع جميع الحوادث: خيرها و شرها، نفعها و ضررها.

و من أئمتنا من يطلق ذلك عاما، و لا يطلقه تفصيلا. و إذا سئل عن كون الكفر مرادا لله تعالى، لم يخص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به، و إن كان يعتقد، و لكنه يجتنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل، إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريد الله تعالى يأمر به و يحرض عليه؛ و رب لفظ يطلق عاما و لا يفصل. فإنك تقول: العالم بما فيه لله تعالى؛ و إن فرض سؤال في ولد أو زوجة، لم تقل الزوجة و الولد لله تعالى؛ و من حقق من أئمتنا، أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث: معمما و مخصصا، مجملا و مفصلا.

و مما اختلف أهل الحق في إطلاقه، و منع إطلاقه، المحبة و الرضا فإذا قال القائل: هل يحب الله تعالى كفر الكفار و يرضاه؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك و يباه. ثم هؤلاء تحزبوا حزبين:

فقال بعضهم: المحبة و الرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى و إفضاله، و هما من صفات أفعاله، و إذا قيل «أحب الله تعالى عبدا»، فليس المراد به تحننا عليه و ميلا إليه، بل المراد إنعامه على عبده.

و محبة العبد لربه تعالى إذعانه له و انقياده لطاعته، فإنه تعالى يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه.

و من هؤلاء من يحمل المحبة و الرضا على الإرادة، و لكنه يقول: إذا تعلق الإرادة بنعيم ينال عبدا فإنها تسمى محبة و رضا، و إذا تعلقت بنقمة تنال عبدا فإنها تسمى سخطا. و من حمل المحبة على صفات الأفعال، حمل السخط أيضا عليها.

و من حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة، و قال المحبة بمعنى الإرادة و كذلك الرضا، و الرب تعالى يحب الكفر، و يرضاه كفرا معاقبا عليه. فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده.

و هو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد، و الرب تعالى أزلي لا أول له؛ وإنما يريد المرید أن يكون ما ليس بكائن و يجوز كونه، و إن يعدم ما يجوز عدمه، و ما ثبت قدمه و استحاله عدمه، لم تتعلق به الإرادة.

و الذي يكشف الحق في ذلك، أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلا، و كانت استحالة واجبة، يمتنع أن يريد المرید استحالة اجتماع الضدين. و كذلك من اعتقد أن كون السواد سوادا واجب، فيستحيل منه أن يريد أن يكون السواد سوادا، مع اعتقاده وجوبه و تقديره استمرار الوجود له. ثم يرجع بنا الكلام إلى غرض الفصل.

قالت المعتزلة: الرب تعالى مرید لأفعاله سوى الإرادة و الكراهة و هو مرید لما هو طاعة و قربة من أفعال العباد، كاره للمحظورات من أفعالهم. و أما المباح منها، و ما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم و الأطفال، فالرب عندهم لا يريد لها ولا يكرهها.

ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل: أحدهما البناء على خلق الأفعال، و قد بينا أن كل خلق فالله عز و جل ربه و خالقه. ثم يجب من ذلك كونه تعالى مريدا لكل حادث، قاصدا إلى إيقاعه و اختراعه. و الثاني أن نخصص العقل بطرق مغنية عن البناء، مشوبة بالسمع، و موجب الشرع.

فمما يستدل به أن نقول: اتفق مثبتو الصانع تعالى على تعاليه و تقدسه عن سمات النقص و وضر القصور؛ ثم اتفق أرباب الألباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان و أحق دلالات الكمال، و نقيض ذلك دليل نقيضه. فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد، فالرب سبحانه و تعالى كاره له و هو واقع على كراهته، فقد قضوا بالقصور؛ و قالوا: أراد الرب ما لم يكن، و كان ما لم يرد، و لم تنفذ إرادته في خليقته، و لم تجر مشيئته في مملكته، و وقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس و جنوده.

و للمعتزلة مراوغات في محاولة دفع ذلك، يهون مدرك جميعها والتفصي عنها. ونحن نذكر ما يخيلون به، ويستدلون به الطعام و العوام.

فمما ذكروه أن قالوا: الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق و اضطرارهم إلى الإيمان، بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة. وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق الخلق اقتهارا و إفسارا إلى ما أراد.

و هذا الذي ذكروه تلبس لا تحصيل له. فإنهم مطبقون على أن الرب لا يخلق إيمان المؤمنين و طاعة المطيعين، وإنما المعني بالإلقاء عندهم إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار. و الذي ذكروه لا تحصيل له؛ فإنه ربما يقع في المعلوم أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم و لا يدعون للحق، و إن عظمت الآيات، و هذا غير بعيد في جائزات العقول. و الذي يقره أن المعتزلة قالوا: رب عبد يعلم الرب تعالى أنه ليس في المقذور لطف يفعله الباري تعالى به فيؤمن عنده، فإذا لم يكن ذلك بعيدا في اللطف، لم يبعد في الآيات المخوفة.

و الذي يقطع هذا التشغيب أن نقول: لو ألجنوا لما كان إيمانهم مثابا عليه عندكم، و لو قدر ذلك لكان قبيحا، و الرب سبحانه لا يريد القباح على زعمكم، و إنما يريد الإيمان المثاب عليه. و من ضرورة الاختيار انتفاء الإلجاء و الاضطرار، فالذي أراده لا يقدر على تحصيله، و الذي يقدر عليه يستحيل أن يريده؛ تعالى الله عن قول الزائفين.

فإن قالوا: إذا جاز أن يكون ما نهى عنه و لا يكون ما أمر به، فلا يمتنع أيضا أن يقع ما يكره و لا يقع ما يريد. و هذا ساقط من الكلام؛ فإن ما لم يقع مما أمر

به، إنما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع، فلم يأت عدم الوقوع من صفة غيره فيلزم قصوره؛ وإذا لم يقع ما أراد، فقد أتى قصوره الإرادة من جهة غيره. فشتان بين ما ألزمونا به، وبين ما ألزموه.

و مما يقوي التمسك به إجماع السلف الصالحين، قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء، على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من المجملات المتأولات، وهي قولهم: ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن.

و مما يطيش عقولهم، اتفاق العلماء قاطبة على أن المديون القادر على إبراء ذمته، إذا قال:

والله لأقضين حق غريمي غدا إن شاء الله عز وجل، فإذا انصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب و لم يقضه، فلم يحث الحالف لاستثنائه بمشيئة الله، و ينزل ذلك منزلة ما لو قال: لأقضين حقه غدا إن شاء زيد، ثم استبهمت مشيئته و لم يحط بها. فلو كان الرب تعالى مريدا لقضاء الدين لا محالة، لتنزل ذلك منزلة ما لو قال: لأقضين حق غريمي غدا إن شاء زيد، ثم شاء زيد و لم يقضه فيحث لا محالة.

و مما يقوي إلزامه، أن نقول: الرب تعالى عندكم يريد إيمان الكافرين، و ذلك واجب في حكمه؛ فبينوا معاشر المعتزلة ما نسائلكم عنه و أوضحوا الوقت الذي تقرر الإرادة له، و الإرادة حادثة عندكم. فلا يكادون يضبطون في ذلك وقتا موقوتا، و لا يلقون لأنفسهم ثبوتا.

شبهة أخرى للمعتزلة فمما تمسكوا به، و في ذكره و الانفصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه، أن قالوا: الأمر بالشيء يتضمن كونه مرادا للآمر، و يستحيل

في قضية العقول أن يأمر الأمر بما يكرهه ويأباه؛ وكذلك النهي عن الشيء ء يتضمن كونه مكروها للنهائي، ويستحيل أن يكون النهي على حكم الحظر مريدا لما نهى عنه. وأكدوا ذلك بأن قالوا: الجمع بين الأمر الجازم، وبين إبداء كراهية المأمور به متناقض، وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشيء ء والنهي عنه؛ إذ لا فرق بين أن يقول القائل:

أمرك بكذا و أنهاك عنه، وبين أن يقول: أمرك بكذا و أكره منك فعله. و إذا تبين أن كل مأمور به مراد للأمر، فيخرج من ذلك كون الباري تعالى مريدا لإيمان من علم أنه لا يؤمن، لأنه أمر له بالإيمان.

و الجواب على ذلك من أوجه؛ منها أن يتبين أن ما استبعدوه، من كون الأمر كارها لما أمر به، غير بعيد شاهدا. وقد ضرب المحصلون لما نبغيه أمثلة، ونحن نجتزئ بواحد منها.

و هو أن الرجل إذا كان يؤدب عبده، و يبالح في ردعهم و قمعهم و يبرح بهم ضربا؛ فإذا استفاض خبره و اتصل بسلطان الوقت، و هم بأن يزجره و يبالح في تأديبه، فلما استحضره و بث إليه خبره قال معتذرا: إنما صدر مني ما صدر لاستعصاء عبيدي و تمردهم و إبدائهم صفحة الخلاف.

فاتهم السلطان أمره و لم يثق بما قاله، و بقي مستعر الصدر عليه، فرام سيد العبيد تحقيق مقالته و نفي الظن عن أحواله، و قال للسلطان: آية صدقي أنني أستحضر عبيدي و أمرهم بمرأى منك و مسمع أمرا جازما تنتفي عنه جهات التأويلات؛ فإن هم خالفوني و عصوا أمري، استبان للملك صدقي؛ و إن أطاعوني، فأنا المتعرض لسخطه. فإذا استحضرهم، و أمرهم و نهاهم و زجرهم، فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره.

فإن قالوا: ما يصدر منه في الصورة المفروضة ليس بأمر على الحقيقة، وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة. قلنا: هذا جحد للضرورة فإن الأمر إذا بدر من السيد مقترنا بقرائن من أحواله قاطعة باقتضاء الطاعة، بحيث لا يستريب فيه العيب، بل يضطرون إلى معنى الاقتضاء و موجب الطلب و الابتغاء، فكيف يمكن حمل الأمر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم من مقتضاه على البديهية و الضرورة؟ و كيف لا يكون الأمر كذلك، و إنما يتمهد عذر السيد إذا كان أمره جازما لا تردد في فحواه؟ و لو لم يكن الأمر كذلك، لم تقبل معاذيره، و لم يتسق تقديره.

و مما يدل على أن المأمور به لا يجب أن يكون مرادا للأمر، أصل النسخ؛ فإنه رفع للحكم بعد ثبوته، و يستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا. فإن الواجب إذا حظر و حرّم، فيجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مرادا مكروها، و ذلك غير سائغ في أحكام الله تعالى إجماعا، و هو دال لو ثبت على البداء، و الرب تعالى متقدس عنه. فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأمورا به، و تقرر أن المراد لا ينقلب مكروها؛ فيخرج من مضمون ذلك، أن المأمور به أو لا لم يكن وقوعه مرادا للأمر.

فإن قالوا: النسخ لا يتضمن رفع الحكم، و إنما هو تبين مدة العبادة على حكم التخصيص؛ فهذا الذي ذكره رد للنسخ جملة، و التزام لمذهب منكريه من اليهود و غيرهم. و سنذكر النسخ و حقيقته، و الرد على جاحديه في النبوءات إن شاء الله عز و جل.

و مما تمسك الأئمة في أن المأمور به يجوز أن لا يكون مرادا للآمر، قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام. فإنه صلى الله عليه و سلم أمر بذبح ولده، و لم يرد ذلك منه.

و للمعتزلة خبط في درء حجة الله تعالى لا يغنيهم عما أريد بهم. فمنهم من يقول: لم يكن إبراهيم عليه السلام مأمورا بذبح ولده تحقيقا، و إنما تخيل أمرا في حلمه و حسبه أمرا؛ و هذا ازدرء عظيم على الأنبياء و حط من أقدارهم. و كيف يستجيز ذو دين أن ينسب إلى إبراهيم خليل الرحمن الإقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم؟ و كيف يسوغ أن لا يحيط ولده علما بكونه مأمورا أو غير مأمورا؟ و تجوز ذلك يسقط الثقة بما ينقلون من أوامر الله تعالى.

و منهم من يقول: إنما كان مأمورا بالشد و الربط و التلّ للجبين و إرهاف المدينة، و التعرض لمقدمات الذبح، دون الذبح. و هذا من الطراز الأول؛ فإننا على اضطرار نعلم من اعتقاد القصة أن إبراهيم عليه السلام ابتلي بذبح ولده، و من هذا عظم بلاؤه، كما قال تعالى: إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ [سورة الصافات: 106]، و افتداؤه بالذبح العظيم أعظم آية على ذلك. و لا يسوغ أن يعتقد النبي في أمر الله تعالى خلاف مقتضاه.

فإن قالوا: الدليل على أنه لم يكن مأمورا بالذبح، أنه لما شد يديه ورجليه رباطا، و تله للجبين، قيل له: قَدْ صَدَّقْتَ الرَّؤْيَا [سورة الصافات: 105]، فدل ذلك على امتثاله مقتضى الأمر و بلوغه منتهاه. و هذا غفلة منهم و ذهول عن الحق؛ فإنه ما قيل له: «حققت الرؤيا»، بل قيل:

«صَدَّقْتَ الرَّؤْيَا»، أي

اعتقدت صدقتها وابتدرت لما أمرت به، فانحجز الآن عن إمضاء الأمر؛ فقد رفع عنك، وفدي ولدك عن الذبح المأمور به بالذبح العظيم.

فإن قالوا: كان إبراهيم يقطع حلقوم ولده ويفري أوداجه، وكان إذا قطع جزء التأم والتحم ما قبله، ولم يزل الأمر كذلك حتى نفذت الشفرة من الجانب الثاني، فقد أمر بالذبح وأريد منه ذلك؛ وهذا الذي ذكروه افتراء عظيم وتخرص على معنى الكتاب. فإنه تعالى قال مخبرا عنهما: فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ [سورة الصافات: 103-104] الآية؛ فافتضى ظاهر الخطاب أنه كما تله، نودي بالتخفيف، وافتداؤه من الدلالات القاطعة على أنه لم يمثل ما أمر به. ثم ما نقلوه لا يسمى ذبحا، وإنما الذبح فصل الحلقوم والمريء وفري الأوداج، مع بقائها على انفصالها إلى تنمة الذبح. فبطلت حيلهم، واتجهت حجة الله عليهم.

وما ذكروه، من تناقض الجمع بين الأمر بالشيء وإبداء كراهيته، دعوى، ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما. وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين، مع نصوص لا تقبل التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة؟ فإن عم الأمر تعلقا، ودلت الآيات التي نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى، فيبطل ذلك ما موهوا به.

ومن الدليل على ذلك، أن الواحد منا لو قال لعبده: قد أزحت علتك، وقويت منتك، وأتممت عدتك؛ حتى لا تألوا جهدا في اقتناء الخيرات، والتسرع إلى القربات، وسد الثغور؛ مع علمي قطعاً بأنك تفجر وتقطع الطرق، وتسعى

في الأرض بالفساد، وتستعين بما أمددتك على خلاف الرشاد؛ فيعد ذلك متناقضا عرفا وإطلاقا. والرب تعالى على أصول المعتزلة يريد صلاح من يمهلته، ويعلم أنه في إمهاله يسعى على الردى ويتبع الهوى، ولو اخترم قبل حلمه لفاز ونجا. فإن لم يكن ذلك متناقضا عندهم إذا قدر في أمر الله، فلا تناقض فيما ادعوه.

و مما يتمسكون به كثيرا، أن قالوا: الإرادة تكتسب صفة المراد بها، فإذا كان المراد سفها كانت الإرادة سفها، وهذا من تخييلهم العري عن التحصيل؛ فهم مطالبون بالدليل عليه، غير مخلين بالاختصار على محض الدعوى.

ثم لو كانت إرادة السفه سفها، لكانت إرادة الطاعة طاعة، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون الرب تعالى مطيعا لإرادته الطاعة، وهذا خروج عن إجماع المسلمين وانسلاال عن ربة الدين. ثم الإرادة عندنا أزلية، وإنما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ. والذي يحقق ذلك أن من تكسب علما بالفواحش وفجور الفجرة، من غير حاجة ماسة إليه، فذلك سفه منه؛ والرب تعالى عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها، ولا يتصف في كونه عالما بما يتصف به من تكسب العلم منا.

فهذه قواعد شبههم، وفي التنبيه عليها وطرق الانفصال عنها إرشاد إلى ما عداها.

فصل: مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة

استدل المعتزلة بطواهر من كتاب الله تعالى، لم يحيطوا بفحواها، ولم يدركوا معناها. منها قوله تعالى: **وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** [سورة الزمر: 7]. وفي الجواب عن هذه الآية مسلکان: أحدهما الجري على موجبها، تمسكا بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة؛ والوجه الثاني حمل العباد على الموفقين للإيمان الملهمين للإيقان، وهم المشرفون بالإضافة إلى الله سبحانه ذكرا. وهذه الآية تجري مجرى قوله تعالى: **عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ** [سورة الإنسان: 6]؛ فليس المراد جميع عباد الله، بل المراد المصطفون المخلصون للنعيم المقيم.

و مما يستروحوحون إليه قوله تعالى: **سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا** [سورة الأنعام:

148] الآية. قالوا: فوجه الدليل من هذه الآية، أن الرب سبحانه أخبر عنه، وبيّن أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا، ثم وبخهم ورد مقالتهم؛ و لو كانوا ناطقين بحق؛ مفصحين بصدق؛ لما قرعوا.

قلنا: إنما استوجبوا التوبيخ، لأنهم كانوا يهزءون بالدين وبيغون رد دعوى الأنبياء، و كان قد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تفويض الأمر إلى الله تعالى، فلما طولبوا بالإسلام و التزام الأحكام تعلقوا بما احتجوا به على النبيين، و قالوا: **لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا** [سورة الأنعام: 148] الآية، و لم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوي عليه عقدهم. و الدليل على ذلك في سياق قوله تعالى: **قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ** [سورة الأنعام: 148]. و كيف لا يكون الأمر

كذلك، والإيمان بصفات الله تعالى فرع عن الإيمان بالله تعالى، والكفر بالآية كفر بالله تعالى!.

ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** [سورة الذاريات: 56]. وهذه الآية عامة في صيغتها، متعرضة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم، مجملة عند منكري العموم. ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال، أو يتصدى للإجمال. ومن مذهب المعتزلة، أن العموم إذا دخله التخصيص صار مجملا في بقية المسميات، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من موجب الآية تخصيصا.

ثم قد قيل: إن المراد من الآية تبيين غنى الله تعالى عن خلقه، وافتقارهم إليه، فهذا هو المقصود، وآية ذلك قوله تعالى: **مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا** [سورة الذاريات: 57]؛ فكأن معنى الآية: وما خلقت الجن والإنس لينفعوني، وإنما خلقتهم لآمرهم بعبادتي.

ثم أصل العبادة التذلل، والطريق المعبّدة هي المذللة بالدوس بالخف والحافر وأقدام المستطرقين، والمراد بالآية: وما خلقتهم إلا ليدلوا لي. ثم من خضع فقد أبدى تذله، ومن عاند ووجد فشواهد الفطرة واضحة على تذله وإن تخرص وافتري. والحمل على ذلك أفضل من الحمل على تناقض؛ فإن الرب تعالى علم أن معظم الخليقة يكفرون، فيكون التقدير: وما خلقت من علمت أنه يكفر إلا ليوفق، وهذا لا وجه له.

ص: 205

و مما يستدلون به قوله تعالى: ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ [سورة النساء: 79]. قلنا: الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على إبطال مذهبكم، فإنه عز من قائل قال: وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا [سورة النساء: 78]. ثم لفظة الإصابة شاهدة على سلب الاختيار، فإنها لا تستعمل إلا فيما ينال المرء من غير ارتياده؛ ولا يقال أصاب فلان المشي والتصرف، بل يقال أصابه مرض أو سرور أو جنون.

ثم المراد من الآية أن كفار قريش كانوا إذا قحطوا وزلزلوا، قالوا: ذلك من شؤم محمد و دعوته، فإن وسع عليهم قالوا: ذلك منا و من آلهتنا، فرد الله تعالى عليهم و خاطب رسوله عليه السلام، و هم المعنيون، فقال: «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ»، معناه من نعمة، فمن الله؛ و ما أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ، أي من ضيق، فهو جزاء عمالك. على أن المعتزلة لا يقولون بظاهر الآية، إذ الخير و الشر عندهم من أفعال العباد، واقعان بقدرة العباد، خارجان عن مقدور الله تعالى، فهما واقعان من العبد عندهم.

وربما يستدلون في خلق الأعمال بقوله تبارك و تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [سورة المؤمنون: 14]، و زعموا أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق و الاختراع، و هذا و هم منهم و زلل.

فإن الخلق قد يراد به التقدير، و من ذلك سمي الحداء خالقا لتقديره طاقة من النعل بطاقة، و منه قول القائل «1»:

ولأنت تقري ما خلقت *** و بعض القوم يخلق ثم لا يفري

ولما ذكر الله تعالى إجراء النطفة في أطوار الخلق، في مدد مضروبة و أوقات مرقوبة مقدرة عنده، قال تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. معناه أحسن المقدرين. ثم العبد عند المعتزلة أحسن خلقاً من الله تعالى عن قولهم؛ فإن أحسن الخالقين من كان خلقه أحسن، و من خلق العبد الإيمان بالله، و هو أحسن خلقاً من خلق الأجسام و أعراضها.

ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب في وقوع الكائنات مرادة لله تعالى. قال الله عز و جل:

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ [سورة الأنعام: 111]، إلى قوله تعالى: مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ [سورة الأنعام: 35]؛ وقال تعالى: لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ؛ وقال تعالى: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ [سورة الأنعام: 125]. و النصوص التي استدللنا بها، عند ذكر الهدى و الضلال و الطبع و الختم، كلها دالة على ما نتتله.

فصل: التوفيق والخذلان

التوفيق خلق قدرة الطاعة، و الخذلان خلق قدرة المعصية؛ ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية، و كذلك القول في تقيض ذلك. و صرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد يؤمن عنده، و الخذلان محمول على امتناع اللطف. ثم لا يقع في معلوم الله تعالى اللطف في حق كل واحد؛ بل منهم من علم الله تعالى أنه يؤمن لو لطف به، و منهم من علم أنه لا يزيده ما آمن عنده غيره إلا تماديا في الطغيان و إصرارا على العدوان.

و يلزمهم من مجموع أصلهم أن يقولوا: لا يتصف الرب تعالى بالاعتقاد على أن يوفق جميع الخلائق، وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب المبين، وقد قال تعالى: **وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ**

هُدَاهَا [سورة السجدة: 13] الآية؛ وقال تعالى: **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ** [سورة هود: 118] إلى غير ذلك.

والعصمة: هي التوفيق بعينه؛ فإن عمت كانت توفيقا عاما، وإن خصت كانت توفيقا خاصا.

فصل: ذم القدرية

اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا»⁽¹⁾. ولا ينكر لعنهم منكر، ولكنهم يحاولون درأ هذا النبذ عن أنفسهم بما لا يغنيهم، ويقولون: أنتم القدرية إذا اعتقدتم إضافة القدرة لله سبحانه. وهذا بهت و تواقع، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «القدرية مجوس هذه الأمة»⁽²⁾. وشبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر، في حكم الإرادة والمشية، حسب تقسيم المجوس، و صرفهم الخير إلى «يزدان» والشر إلى «أهرمن». وقال رسول الله صلى الله عليه

ص: 208

1- لم نعر عليه فيما بين أيدينا من كتب الحديث.

2- رواه الطبراني وأبو داود وغيرهم عن ابن عمر مرفوعا.

وسلم: «إذا قامت القيامة، نادى مناد في أهل الجمع: أين خصماء الله تعالى؟ فتقوم القدرية»(1).

ولا خفاء باختصاص ذلك بهم؛ فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون لشيء من أفعاله. ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويعتقدها صفة، بأن يتصف بالقدريّ أولى ممن يضيفه إلى ربه.

فهذه جمل مقنعة في خلق الأعمال، والاستطاعة، وما يتعلق بهما. وقد حان أن نخوض في أبواب التعديل والتجويز، مستعينين بالله تعالى، مفوضين أمورنا إليه.

ص: 209

1- لم نعر عليه

اعلموا، أحسن الله إرشادكم، أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم تحصره مقدمتان و ثلاث مسائل. إحدى المقدمتين في الرد على من قال بتحسين العقل وتقييحه، والأخرى أنه لا واجب على الله تعالى يدل عليه العقل. وأما المسائل الثلاث: فأحداها في بيان مذاهب أهل الملل في إيلام الله تعالى من يؤلمه من عباده وخليقته، وهذه المسألة تتشعب إلى الكلام في التناسخ والأعراض؛ والمسألة الثانية في الصلاح والأصلح؛ والثالثة في اللطف ومعناه.

وإذا نجزت هذه الأصول، افتتحنا بعدها المعجزات، ورتبنا على ثبوت النبوات السمعيات من قواعد العقائد، والله الموفق للصواب.

وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد، واقع في القسم الثالث من الأقسام التي رسمناها، وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى.

فصل: التحسين والتقييح

العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه و جنسه و صفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس.

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله. وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقييح من مدارك العقول على الجملة، ولا يتوقف إدراكهما على السمع، وللحسن بكونه حسنا صفة؛ وكذلك القول في القبيح عندهم. هذه قاعدة مذهبهم، وربما يتخبطون فيها، ويمتنع عليهم في مجاري المذهب صرف الحسن والقبح إلى صفتين للحسن والقبيح.

و مما يجب الإحاطة به قبل الخوض في المحاجة، أن أئمتنا تجوزوا في إطلاق لفظة، فقالوا:

لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع، وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدا على الشرع، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه. وليس الأمر كذلك؛ فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح. فإذا وصفنا فعلا من الأفعال بالوجوب أو الحظر، فلسنا نعني بما نبينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابا، والمراد بالمحذور الفعل الذي ورد الشرع بالنهى عنه حظرا وتحريما.

ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبيح، وزعموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج إلى نظر، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي. وسبيل النظر عندهم اعتبار النظري من المحسنات والمقبحات بالضروري منها؛ بل يعتبر مقتضى القبيح والتحسين في الضروريات فيلحق

بها، ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها. فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة، وكذلك الضرر المحض الذي لا يتحصل فيه غرض صحيح، إلى غير ذلك من تخيلاتهم.

وسبيلنا أن نوجه عليهم القول، فنقول: ما ادعيتم قبحه أو حسنه ضرورة فأنتم فيه منازعون، وعن دعواكم مدفوعون. وإذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول، بطل رد النظريات إليها. وهذه الطريقة على إيجازها تهدم أصول المعتزلة في التقييح والتحسين. وإذا تناقضت هذه الأصول، وقولهم في الصلاح واللفظ وأبواب الثواب والعقاب وغيرها متلقى منها، فينحسم عليها أبواب الكلام في فصول التعديل والتجويز.

فنقول لهم: لم ادعيتم العلم الضروري بالحسن والقبح مع علمكم بأن مخالفكم طبقوا وجه الأرض، وأقل شذمة منهم يزيدون على عدد أقل التواتر، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في مداركها؟

فإن قالوا: قد وافقتمونا على التحسين والتقييح في مواقع الضروريات، وإنما خالفتمونا في الطريق المؤدي إلى العلم، فزعمتم أن الدال على الحسن والقبح السمع دون العقل. ولا يبعد اختلاف العقلاء في العلم الضروري على هذا الوجه، فإن الأخبار المتواترة يعقبها العلم الضروري.

وقد ذهب الكعبي وأشياعه إلى أن طريق العلم بما تواترت الأخبار به وعنه الاستدلال، وذلك لا يقدر في وقوع العلم الضروري بما تواتر الخبر عنه.

و هذا الذي ذكروه لا محصول له. و قد مرّ في تفصيلنا المذهب قبل ما يسقطه. فإننا قلنا ليس الحسن و القبح صفتين للقيح و الحسن و جهتين يقعان عليهما، و لا معنى للحسن و القبح إلا نفس ورود الأمر و النهي؛ فالذي أثبتته المعتزلة، من كون الحسن و القبح على صفة و حكم، قد أنكرناه عقلا و سمعا. و مجموع ذلك يوضح أنا لم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف في السبيل المفضي إليه، و هذا بين لمن تدبره.

و مما يوضح الحق درؤهم عن دعوى الضرورة، أن الذي ادعوه قبيحا على البديهة، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعا من أفعال الله تعالى، مع القطع بكونه حسنا. فإنهم قالوا: إن للرب تعالى أن يؤلم عبدا من عبده ابتداء من غير استحقاق و لا تعويض على الألم، و من غير جلب نفع و دفع ضرر موفيين على الألم.

ثم كما قطعوا بتجويز ذلك في أحكام الله تعالى، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسنا، و هذا ما لا سبيل إلى دفعه، و فيه فرض تحسين العقل في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتقبيح فيها. و مهما استبان تحكمهم بدعوى الضرورة لم يسلموا ممن يعارض دعواهم بتقيضها، و يدعي العلم الضروري بحسن ما قبحوه و قبح ما حسنوه.

فإن قالوا: الدليل على أن القبح و الحسن يدركان عقلا، أن منكري الشرائع و جاحدي النبوات يعلمون قبح الظلم و الكفران و حسن الشكر، و لو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع لما أحاط من أنكره بالحسن و القبح؛ و هذا

الذي ذكره لا محصول له. و أول ما فيه، أنه احتجاج في موضع الضرورة على دعواهم، ولا يستمر النظر في موضع البداية.

ثم نقول: إنما يستمر لكم ما ذكرتموه، لو سلم لكم كون البراهمة «1» المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبیح، وهذا مما ينازعون فيه، و لا بعد في تصميم طوائف على اعتقادهم مع حسابهم إياه

علما و إن لم يكن علما، وهذا سبيل اعتقاد المقلدين في أصول الدين.

والذي يقرر ما قلناه، أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين و التقييح العقليين على زعمهم، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم و التسليط على إيلامها، و تعريضها للنصب و التعب. ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم و إنما هو جهل. و كما لا يبعد تصميمهم على جهل، فكذلك لا يبعد إصرارهم على اعتقاد ليس بعلم.

و مما يعول المعتزلة عليه في ادعاء الضرورة، أنهم قالوا: العاقل إذا سنحت له حاجة، و غرضه منها يحصل بالصدق و يحصل أيضا بالكذب يصدر عنه، و لا مزية لأحدهما على الثاني في تمكنه من جلب الانتفاع بهما و اندفاع الضرر عنه بهما؛ فإذا تساوى لديه، و تماثلا من كل وجه، فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة و يجتنب الكذب. و إنما يختار الكذب إذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه في الصدق، فأما إذا تساوت الأغراض فالعقل قاض بالإعراض عن الكذب و إثارة الصدق، و ما ذلك إلا لكون الصدق حسنا عقلا.

و هذا الذي ذكروه باطل من وجوه: أحدها أنه روم احتجاج في موضع اتفاقهم على أنه ضروري؛ و الثاني أن ما ذكروه و صوروه متناقض؛ فإن الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم و الذم و العقاب على الجملة و الاتصاف بالذنيات و سمات النقص، و هذا موجب قول المعتزلة. فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق و الكذب، و تقدير تماثل الأغراض فيهما، و مذهبهم ما ذكرناه؟

و الذي يحقق مقصودنا، أن ما ذكروه من أن العاقل يؤثر الصدق لا محالة إذا استوت عنده الأغراض، يوجب عليهم خروج الصدق عن حكم التكليف و استحقاق الثواب على فعله و العقاب على تركه. فإن الملجأ إلى الشيء المحمول عليه، لا ثواب له على ما هو مجبر عليه، فيجب أن يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما يجبر العاقل عليه. ثم إنما استقام لهم ما حاولوه، لطردهم كلامهم في حالة استقرار الشرائع في تقبيح الكذب و تحسين الصدق.

فإن قالوا: فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع، أو فيمن لم يبلغه الشرع أصلا، فإن العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق. قلنا: إنما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب عقلا، و ذلك محذور مجتنب؛ فإن صور ذلك فيمن لا يقول بتقبيح العقل و تحسينه، و لم يبلغه الشرع، و استوى لديه الصدق و الكذب من كل وجه؛ فلسنا نسلم، و الحالة هذه، أنه يؤثر الصدق لا محالة، بل يمتنع من إثارة الصدق و إثارة الكذب جميعا، فبطل ما موهوا به.

و مما يستروحون إليه، أن قالوا: إن الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع، لما فهم أيضا عند وروده. و هذا من ركيك الكلام؛ فإننا إذا صرفنا الحسن و القبح

في حكم التكليف إلى ورود الأمر والنهي، فلا يمتنع العلم بالأمر إذا قدر وروده قبل وروده. وهذا بمثابة العلم بالنبوءة؛ فنعلم قبل ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يبعث خوارق العادات، و نعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات، و دعوى النبوءات.

وربما يشغبون بالرجوع إلى العادات ويقولون: العقلاء يستحسنون الإحسان و إنقاذ الغرقى و تخليص الهلكى، و يستقبحون الظلم و العدوان، و إن لم يحضر لهم سماع. و هذا تلبس و تدليس؛ فإننا لا ننكر ميل الطباع إلى اللذات و نفورها عن الآلام، و الذي استشهدوا به من هذا القبيل و إنما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى و فيما يقبح فيه.

و الدليل على ما قلناه، أن العادات كما اطردت، على زعمهم في استقباح العقلاء و استحسانهم، فكذلك استمر دأب أرباب الألباب في تقييح تخلية العبيد و الإماء يفجر بعضهم ببعض، بمرأى من السادة و مسمع، و هم متمكنون من حجب بعضهم عن بعض. فإذا تركوهم سدى و الحالة هذه كان ذلك مستقبحا، على الطريقة التي مهدوها، مع القطع بأن ذلك لا يقبح في حكم الإله.

فإن قيل: هذا كلامكم في تتبع شبه المخالفين، فما دليلكم على ما ارتضيتموه؟ و لم غيرتم الترتيب و افتتحتتم المسألة بذكر شبههم؟ قلنا: إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة في أصول التقييح و التحسين؛ فلو فاتحناهم بمنهاج الحجاج، لردوه جريا على ما اعتقدوه من دعوى الضرورة في أصول التقييح و التحسين.

فمن أصرّ منهم على دعواه، وهو مذهب كافتهم، فسييل مكالمتهم ما مضى؛ و من انحط عن دعوى الضرورة احتجنا عليه، و قلنا: إذا وصف الشيء بكونه قبيحا، لم يخل ذلك من أمرين؛ إما أن يقال: كونه قبيحا يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه؛ وإما أن يقال: إنه لا يرجع إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسه.

فإن قيل: إنه يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، كان ذلك باطلا من أوجه؛ أقربها أن القتل ظلما يماثل القتل حدا واقتصاصا، و من أنكر تساوي الفعلين و مماثلة القتلين فقد جحد ما لا يجحد، و التزم انتفاء الثقة بتماثل كل مثلين. و مما يوضح فساد هذا القسم، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده. و منهم من ينازع في ذلك و يزعم أن الصادر من الصبي غير المكلف قبيح؛ فإن قالوا ذلك، التقينا بالوجه الأول.

و إذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه، لم يخل القول بعد ذلك؛ إما أن يقال: معنى كونه قبيحا ورود الشرع بالنهي عنه، كما صرنا إليه، و هو الحق الصراح؛ وإما أن يقال: إنما يقبح لأمر غير الشرع و غير القبيح. فإن هم قالوا ذلك، قيل لهم: إذا لم يقبح الشيء لنفسه، و لم يحمل قبحه على تعلق النهي به، فيستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى، و ليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية و لا معنوية. فثبت من مجموع ذلك بطلان تقبيح الفعل و تحسينه في حكم التكليف.

و قد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلا، لما ألفيناه أصلا لكل ما يأتي بعده في أحكام التعديل و التجويز. و ستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة، و في الإحاطة بها إبطال ما سواها؛ فهذه إحدى المقدمتين الموعودتين.

فصل: في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله

في المقدمة الثانية، وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل على وجوب واجب، وهذا ينقسم قسمين؛ فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجبا على العبد، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري تعالى عن أقوال المبطلين.

فأما القسم الأول، فإنه يضاهي المسألة السابقة في التقييح والتحسين. وكل ما ذكرناه من شبههم وادعاءاتهم الضرورة، وقدحنا فيها واحتجاجنا به، فهو يعود في هذه المسألة.

وربما يصوغون لإثبات وجوب شكر المنعم عقلا صيغة أخرى، ويقولون: العاقل إذا علم أن له ربا، وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكرا؛ ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه، ولو كفر لعاقبه وأراده؛ فإذا خطر له الجائز، فالعقل يرشده إلى إثارة ما يؤديه إلى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب. وضربوا لذلك مثلا، فقالوا: من تصدى له في سفرته مسلحان يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده، وأحدهما خلي عن المخاوف عري من المتالف، والثاني يشتمل على المعاطب واللصوص وضواري السباع، ولا غرض له في السبيل المخوف، فالعقل يقضي بسلوك السبيل المأمون.

وهذا الذي ذكره، اقتصار منهم على شطر نظر لو أنهوه نهايته لبلغهم الحق. وذلك أنه إن خطر له ما قالوه، فيعارضه خاطر آخر يناقضه؛ وذلك أن يخطر للعاقل أنه عبد مملوك مخترع مربوب، وأنه ليس للمملوك إلا ما أذن له فيه

مالكه، ولو أتعب نفسه و أنصبها لصارت مكدودة مجهودة من غير إذن ربها. وقد يعتصد هذا الخاطر عنده بأن الرب المنعم غني عن شكر الشاكين، متعال عن الاحتياج؛ وأنه عز و جل كما يتدئ بالنعم قبل استحقاقها، لا يبتغي بدلا عليها فإذا عارض هذا الخاطر ما ذكره، قضى العقل بتوقف من خطر له الخاطران.

و مما يؤكد ما قلناه، أن الملك المعظم إذا منح عبدا من عبيده بكسرة من رغيف، ثم أراد ذلك العبد أن يتدرج في المشارق و المغارب و يثني على الملك بحبائه و حسن عطائه و ينص على إنعامه، فلا يعد ذلك مستحسنا؛ فإن ما صدر من الملك بالإضافة إلى قدره، نزر مستحقر تافه مستصغر، و جملة النعم بالإضافة إلى قدرة الله تعالى، أقل و أذل من كسرة رغيف إلى ملك ملك.

و إن أردنا أن ننقض عليهم ما ذكره من وجه آخر، فرضنا الكلام فيمن لم يحط بالمنعم أولا؛ فإذا طردوا ما قالوه من تقابل الخاطرين، قلنا لهم: هذا قولكم فيمن خطرت له الفكر و عنت له العبر، فما قولكم في الغافل الذاهل الذي لم يخطر بباله شيء؟ فهذا قد فقد الطريق إلى العلم بالوجوب، و الشكر حتم عليه. و هذا عظيم موقعه على الخصوم.

فإن قالوا: لا بد أن يخطر الله تعالى ببال العاقل في أول كمال عقله ما ذكرناه، فهذا تلاعب بالدين؛ فكم من عاقل متماد في غوايته مستمر على عزته، لم يخطر له قط ما ذكره. ثم هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك، و الشك في الله تعالى كفر، و الباري تعالى لا يخلق الكفر على أصول القوم.

فإن قالوا: يبعث الله تعالى إلى كل عاقل، ملكا يختم على قلبه، ويقول في نفسه قولاً - يسمعه؛ وهذا بهت عظيم، وإثبات كلام ليس بحروف، وفيه نقض أصلهم في استبعاد كلام سوي الحروف والأصوات.

فإن أردنا تخصيص هذه المسألة بقاطع، قلنا: الرب تعالى مخترع المخترعات فلا خالق سواه، كما أوضحناه، وما يكتسبه العبد خلق لله تعالى؛ فلا معنى إذا في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد، مع استحالة إيقاعه إياه. نعم ولو طالب الرب تعالى عبده، لثبتت الطلبة على الصفة التي ذكرناها في شبه الخصوم في خلق الأعمال. فأما إذا اعتقدنا أن العبد لا يوقع فعله، ولم يتقدم توجه طلبة عليه، فلا معنى للحكم بوجوبه، كما لا معنى للحكم بوجوب فعل الجواهر؛ فاعلموا ذلك ترشدوا، فهذا أحد قسمي الفصل.

و القسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الله تعالى فلا يجب عليه شيء، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح. وسبيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى: ما الذي عنيته بوجوبه؟ فإن قال: أردت توجه أمر عليه كان ذلك محالاً إجماعاً، لأنه الأمر، ولا يتعلق به أمر غيره.

وإن قال: المعنى بوجوبه، أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه، فذلك محال أيضاً؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر؛ إذ لا معنى للنفع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما. فإن قال: المعنى بوجوبه، حسنه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسناً صفة نفس له، فقد أبطنا ذلك بما فيه مقنع.

ثم، مما يوجبونه على الله تعالى ثواب الأعمال، و سنعتقد فيه بابا إن شاء الله عز و جل نومي فيه إلى نكتة جارية على حسب قولهم، فنقول: أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى، و هو حتم عليهم عندكم، و ليس من حكم العقل استيجاب عوض على أداء فرض، و لو استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضا، لوجب أن يجب لله تعالى على العبد شكر جديد إذا أثابه، و إن كان الثواب واجبا، و هذا مما لا محيص لهم عنه أبدا. و مما يوجبونه الصلاح و اللطف، و سيأتي القول فيهما.

و هذا القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين، و نحن الآن نبتدئ في إيلام الله تعالى العباد و البهائم في دار الدنيا.

فصل: القول في الآلام و أحكامها

الآلام و اللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن، سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه مسماة جزاء. و لا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز التزام أعواض عليها، أو روح جلب نفع أو دفع ضرر موفيين عليها.

بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن، لا يعترض عليه في حكمه، و اضطربت الآراء على من لم يلتزم تفويض الأمور إلى الله تعالى.

و نحن نحكي جملا من عقود المذاهب المجانبة للحق فيها، ثم نص على قاطع و جيز في الرد على كل فئة إن شاء الله تعالى. و الغرض فرض الكلام في إيلام الأطفال الذين لا يعتقدون كفرا و لم يحتقبا وزرا، و كذلك القول في إيلام

فأما الشنوية (1) القائلون بإثبات مدبرين، فقد قالوا: الآلام ظلم قبيح لعينه على أي وجه قدر، و الآلام بجملتها صادرة عندهم من «أهرمن» دون «يزدان». و ذهبت البكرية (2)، و هم فئة منتسبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد، إلى أن البهائم لا تألم أصلاً، و كذلك الأطفال الذين لم يعقلوا فيلتزموا بالعقل أمراً.

و ذهبت طوائف من غلاة الروافض (3) و غيرهم إلى التناسخ، فقالوا: إنما تألم البهائم لأن أرواحها كانت في أجساد و قوالب أحسن من أجساد البهائم، و قد قارفت كبائر و اجترمت جرائم، فنقلت إلى أجساد أخرى لتتعذب فيها. و إذا استوفت عقابها، و توفر عليها ما استحقتة من عذابها، ردت إلى أحسن بنية.

ثم قضية أصلهم أن الرب تعالى لا يبتدئ بالآلام إلا عن استحقاق سابق، و لا يحسن الإيلام عندهم للتعويض عليه، و لا لجلب نفع به.

ثم الهياكل و الأشخاص على رتب و درجات في الرذالة و الخسة، و التعريض لفنون الآلام؛ و الأرواح منقلبة في رتبها و درجاتها، على حسب زلاتها.

ص: 222

1- هم القائلون بأصلين للعالم أزليين أبديين: النور والظلمة

2- هم أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زياد، وكان في أيام النظام: وقد انفرد بضلالات أكفرته الأمة بها. راجع التبصير في الدين ص ٦٤

، ٦٥ ، ومختصر الفرق بين الفرق XXXX ص 129

3- الروافض فرقة من فرق الشيعة.

ثم أصل هؤلاء أن جملة البهائم مكلفة، عالمة بما يجري عليها من الآلام عذابا وعقابا، ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العود إلى أمثال ما قارفته. وصار بعضهم إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات، منه بني مبتعث إلى آحاد الجنس. وذهب بعضهم إلى أنه ليس في الموجودات جمادات، وأن جملة ما يتخيلها الناس جمادات أحياء ذوات أرواح معذبة.

و اختلفت مذاهبهم في ابتداء التكليف. فزعم بعضهم أن الرب تعالى ابتداءً تكليف الأرواح، وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام. وصار صائرون منهم إلى أنه لم يبتدئ بتكليف، ولكنه فوض الخيرة إلى الأرواح، فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم؛ ثم منهم من وفى ما التزم وأداه، ومنهم من تعدها. وذهب ذاهبون منهم إلى أن الرب كلف الأرواح في ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه، ثم خالف من خالف وفى من وفى.

و الغلاة من التناسخية «1» أنكروا الحشر والآخرة، وقالوا: لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد، على حكم العقاب، أو على حكم الثواب.

و أما المعتزلة فقد قالوا، لما سئلوا عن الآلام الحالة بالأطفال و البهائم، الآلام تحسن لأوجه:

منها أن تكون مستحقة على سوابق، و منها أن يجتلب بها نفع موف عليها برتبة بينة، و منها أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها. و صاروا إلى أن آلام البهائم إنما حسنت، لأن الرب سيعوضها عليها في دار الثواب ما يربى و يزيد على ما نالها من الآلام. ثم صار معظمهم إلى أن العوض الملتزم على الآلام، أحط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف. و اختلفوا في أن العوض هل يدوم دوام الثواب أم لا؟

و اضطربت أجوبتهم في أنه هل يتصور التفضل بمثل الأعواض ابتداء؟ فصار بعضهم إلى أن ذلك ممتنع، كما يمتنع التفضل بمثل ثواب التكليف. إذ ذلك مجمع على امتناعه، و صار من انتمى إلى التحصيل منهم إلى أن التفضل بأقدار الأعواض ممكن غير ممتنع. فمن قال بامتناع التفضل بأمثال الأعواض، جوز وقوع الآلام للتعويض المجرد؛ و من جوز التفضل بأمثال الأعواض، لم تحسن الآلام عنده لمحض التعويض، بل قال إنما يحسن بوجهين لا بد من اقترانهما: أحدهما التزام التعويض، و الثاني اعتبار غير المؤلم بتلك الآلام، و كونها أطفافا في زجر الغاوي عن غوايته.

و ذهب عبّاد «2» الصيمري إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها.

فهذه أصول المعتزلة في إيلام البهائم و الأطفال. ثم من تمام أصلهم أن ما يحسن الألم لأجله لو علم، فإنه يحسن إذا اعتقد، أو غلب على الظن ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس قالوا:

و كذلك يحسن في عادات الناس العقلاء التزام المشقات، لتوقع منافع زائدة عليها و إن كانت عواقبها منطوية عن العباد، و علام الغيوب المستأثر بعلمها.

فصل: في الإعواض

فأما الثنوية، فما قالوه من كون الألم ظلما قبيحا لعينه، باطل لا خفاء ببطلانه. فإنه نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيئا، كره المشرب، و قصد بذلك درء الأمراض عن نفسه، فلا يعد ذلك في عادات العقلاء قبيحا نازلا منزلة ما لو

جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جلب نفع أو دفع ضرر. و من أنكر ذلك انتسب إلى جحد الضرورة.

ثم يقال لهؤلاء: الخير والميل إليه مدعو إليه أم لا؟ فإن أنكروا كونه مدعوا إليه، تركوا مذهبهم، من حيث العقل على الخيرات، وتحذيره من السيئات. وإن قالوا الخير محثوث عليه، قيل لهم: هل على من يحدد عنه ملام وآلام على حكم العقاب أم لا؟ فإن قالوا: لا يلزم شرير عقابا، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير، والتزموا أن لا يلام مسيء، ولا يخص بحسن الثناء عليه.

و كل ذلك يبطل ما يستروحون إليه من تحسين العقول وتقييحها، وإن قالوا: لوم المسيء وإيلامه، وتعرضه للغموم والهموم حسن، فقد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح لنفسه.

فصل: في الإعواض أيضاً

و أما البكرية، فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة. فإننا على اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند إلام الآلام بها، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها. ولو ساغ جحد ذلك منها، لساغ جحد حياتها، والمصير إلى أنها جمادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك؛ وهذا القدر مغن في الرد عليهم.

و أما أهل التناسخ، فإنما حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصا أمر يلزم المعتزلة، وكلّ قائل بتقييح العقل وتحسينه. فإنهم قالوا: الابتداء بالإيلام من غير عوض قبيح، ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة على التفضل بأمثال العوض وأضعافه. ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤلم، إذ يقبح إيلام

زيد ليعتبر عمرو؛ فلا يبقى وجه يحسن الإيلاء إلا تقديره عقاباً على أمر سابق، وذلك يستدعي لا محالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه، وجرى الأثم المتأخر عقاباً على ما فرط.

وسنوضح توجه كلام التناسخين على المعتزلة. و لكننا نقول لهم: ما قولكم في ابتداء التكليف؟ فإن قالوا: إن الرب تعالى ابتداءً تكليف ما في أمثاله مشقة، فقد صوروا إيلاءاً و آلاماً من غير اجترام، و نقضوا ما أصدّ لوه من كل وجه. فإن راموا من ذلك مخلصاً، وقالوا: إنما حسن إلزام الآلام ابتداءً للثواب اللازم العظيم شأنه. فنقول لهم: هلا حسنتم إيلاء البهائم و الأطفال لأعواض عليها؟ فإن قالوا: التفضل بمثل العوض جائز، و التفضل بمثل الثواب ممتنع، كان ما ذكره تحكما؛ فإنه ما من مبلغ إلى النعيم، إلا و الرب سبحانه قادر عليه، متفضلاً و مثيباً و معوضاً، و سنشير إلى ذلك عند الكلام على المعتزلة.

وإن قالوا: ما كلف الله العباد ما فيه مشقة، فالذي ذكره باطل؛ بأنه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة لم يجز تكليف أصلاً، و كان الأمر مهملاً- سدى. فكيف يتصور ال-اجترام؟ و من أي وجه استحقت الآلام؟ و كيف يستقيم ذلك ممن بيني قاعدة مذهبه على التحسين و التقبيح؟ و إن قالوا:

كلف الرب تعالى العباد ملاذاً لا مشقات فيها، قيل لهم: هذا محال؛ فإن من ضرورة الإلزام في حكم التكليف أن يعتقد المكلف لزوم ما ألزم، و في وجوب الاعتقاد عليه و إلزامه العقاب، لو لم يعتقد لزوم ما ألزمه، تعريضه لمشقة لا خفاء بها.

ثم الغرض من التكليف، التعرض للثواب. و إنما يحسن في العقل على أصل التحسين الإثابة على مشاق من الأعمال؛ فإن جاز حزم حكم العقل في الإثابة

على لذات عربية عن المشاق، ساغ أيضا نقض ما أصلوه بناء على تقييح العقل الإيلام.

فإن قالوا: فوض الرب تعالى إلزام التكليف إلى خيرة الأرواح، قيل لهم: إذا قبح الألم من غير استحقاق، قبح التعريض له و التخيير فيه، ولا محيص لهم عما ألزموه.

ثم لنا بعد ذلك مسلكان: أحدهما، نسبتهم إلى جحد الضرورة في قولهم: إن البهائم تعقل، و يدعوها نبيها فتفهم تبليغ الرسالة. و ذلك جحد للضرورة؛ فإن مجوز ذلك يجوّز أن تكون الذباب و الديدان مفكرة في دقائق العلوم، يفهم بعضها من بعض التعريض للحجاج و الاستدلال و السؤال و الانفصال، و ذلك أمر هزء لا يلتزمه لبيب. و المسلك الثاني، أن تثبت عليهم الشرائع إن لم ينقلوها، فإذا ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع. فهذا القدر كاف في محاولة الرد عليهم.

و أما المعتزلة، فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الإيلام يحسن لوجهه، و لو عري عنها و عن آحادها، لكان قبيحا. و نحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض و الرفض واحدا واحدا.

فأما قولهم: الألم يحسن بكونه عقابا على أمر فارط، فهم فيه منازعون، و إلى الدليل عليه مدعوون. فيقال لهم: لم قلت إن الألم يحسن إذا كان عقابا؟ فإن قالوا: إنما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم و بغي عليه و أولم ابتداء أو اعتداء، فيحسن منه الإنصاف ممن ظلمه و عدا عليه. و إذا أساء العبد أدبه، لم

يقبح عند العقلاء زجره. قلنا: ثم تتكرون على من يزعم أن ذلك إنما لم يقبح لاستفادة المنتصف بانتصافه، شفاء غليله ودرء الحنق و المغايط عن نفسه، فيرجع ذلك في التحصيل إلى دفع ألم بألم. و كلامنا في إيلاء الرب تعالى من شاء مع استغناؤه عنه، و تعاليه عن الحنق و الغيظ و الاحتياج إلى تبريد الغليل. فهلا-قلتم: لا يحسن منه الألم مع استغناؤه عنه و عدم احتياجه إليه، و لا يجري حكمه في ذلك مجرى حكم العباد! و هذا مما لا محيص لهم منه.

فإن قالوا: الرب تعالى و إن كان غنيا عن معاقبة المجرمين، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك إغراء بالفواحش و ارتكاب الجرائر و الكبائر. و هذا الذي ذكروه يبطل عليهم بقبول التوبة؛ فإنه حتم في حكم الله تعالى عندهم، و فيه إغراء بالذنب فإن مقارفة يتجرأ عليه لاعتقاد قبول توبته عن حوبته إذا تاب و أناب. و سنعود إلى ذلك في باب الثواب و العقاب. و هذا القدر كاف في غرضنا في هذا الوجه.

و أما قولهم: إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يربى عليه، فباطل من وجهين.

أحدهما، أن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل ما يصدر عوضا، فلا غرض في تقديم ألم و تعويض عليه مع القدرة على التفضل بمثله. و سبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفا ليعطيه رغيفا، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء. و هذا أكد في حكم الله تعالى؛ فإن القادر على الكمال الذي لا يتعاضم عنده عطاء و لا يكثر في حكمه حياء، و العبد عرضة للضرر و ضيق العطن، و التضمر بما يبذله و إن قل.

فإن قال قائل منهم: لا يجوز التفضل بمثل العوض، فقد باهت. فإن الأعواض نعيم منقطع، أو مقيم دائم. و على أي وجه فرض، فهو مقدور لله تعالى من غير تقدير تقديم إيلاء. فإن قالوا: لو جاز التفضل بمثل العوض، لجاز التفضل بمثل الثواب. قلنا: هذا ما نعتقده، و نرد على من حاد عنه. و لهم في ذلك خبط يأتي الشرح عليه في باب الثواب و العقاب إن شاء الله عز و جل.

و الوجه الثاني في إبطال تحسين الألم بالتعويض، أن نقول: إذا جنى العبد على غيره و ألمه بقطع أو جرح أو غيرهما، و التزم على الألم عوضا و افا من غير استثمار و استيذان من المؤلم، فينبغي أن يحسن ذلك منا حسب حسنه من الله تعالى، فإن المعتزلة يقيسون أحكام الله تعالى في أفعاله على أحكام العباد.

فإن قالوا: إنما يحسن الألم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه، و العبد لا يحيط علما بعواقب أمر نفسه، فليس له أن ينجز ألما لأمر لا يعلم الوصول إليه. و هذا باطل؛ فإن للعبد أن يؤلم نفسه في ترقب منفعة موفية على ما يناله من النصب و التعب، و إن كان ذلك مظنونا و لم يكن معلوما يقينا. فإذا حسن منه ذلك في نفسه مع انطواء العقاب عنه، حسن ذلك في غيره.

فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى و حكم العبد. و من أحاط بما قدمناه علما هان عليه التسرع إلى دفع كل سؤال يوردونه مما لم نذكره.

و أما الوجه الثالث في تحسين الألم، و هو أن يدفع به ضررا أعظم منه، فباطل لا محصول له في حكم الله تعالى. فإنه ما من ضرر يقدر اندفاعه بالألم، إلا و الرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الألم، فليس في الإيلاء إذا غرض

صحيح، و سبيل ذلك كسبيل من يتمكن من درء ضرر سبع ضار عن صبي، بأن يكلفه سلوك سبيل و طي لا و عورة فيه، فلو كان الأمر كذلك، فلا يحسن و الحالة هذه تكليف سلوك سبيل مشوك ضرس حزن.

و من قال منهم: إن الألم لا يحسن بمحض التعويض حتى ينضم إليه قصد اعتبار الغير، فقد أحال فيما قال. فإن العقل إذا لم يحسن إيلام شخص لوجه، لم يحسنه مع اعتبار غيره، إذ ليس من نصفه الحكم إتعاب شخص لاعتبار غيره. فإن قالوا: إنما يلزم ذلك لو جوزنا الإيلام بمحض الاعتبار، قلنا: هذا لا- ينجيكم عما أريد بكم، فإن العوض المحض إذا لم يخرج الألم عن كونه ظلماً، فوجوده كعدمه و يبقى الاعتبار في حكم المجرد، و الذي يوضح ذلك، أن من أعلمه نبي أن في إيلامه اعتباراً لغيره، فليس له أن يؤلمه و يلتزم العوض، و يحصل الاعتبار المعلوم عنده بإخبار الصادق المستيقن صدقه.

فهذه وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا المعتقد، و كل ما تكلمنا به على هذه الطوائف مبني على أتباعهم في فاسد معتقدهم. و لو لزمنا أصلنا في نفي تقبيح العقل و تحسينه، ففي التمسك به نقض جميع ما أصلوه.

و قد نجز هذا الأصل، و هو الكلام في الآلام و حكمها من الحسن و القبح، و الله المستعان.

و ها نحن الآن خائضون في الصلاح و الأصلح، و نمزج به اللطف، و إن ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الأصول.

اختلفت مذاهب البغداديين و البصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب، و اضطربت آراؤهم.

فالذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين، أنه يجب على الله، تعالى عن قولهم، فعل الأصلح لعباده في دينهم و دنياهم، و لا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل و الآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده.

وقالوا: على موجب مذاهبهم ابتداء الخلق حتم على الله عز و جل و واجب و جوب الحكمة، و إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم، فيجب إكمال عقولهم، و أقدارهم و إزاحة عللهم. و كل ما ينال العبد في الحال و المآل، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم جحد الضرورة. و قالوا: خلود أهل النار في الأغلال و الأنكال أصلح لهم من الخروج من النار، و كذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله، و يحبط أعمالهم، و يحبط ثواب قرباتهم إذا اخترموا قبل التوبة.

و أما البصريون، فقد أنكروا معظم ذلك، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى و تقديس عن قولهم.

فمما اتفق الفئتان على وجوبه الثواب على مشاق التكليف و الأعواض على الآلام غير المستحقة، و أجمعوا على أن الرب تعالى إذا خلق عبدا و أكمل عقله فلا يتركه هملا، بل يجب عليه أن يفكره و يمكنه من نيل المرشد، فإذا كلف عبدا

وجب في حكمته أن يلفظ به، و يفعل أقصى ممكن في معلومه، مما يؤمن و يطيع المكلف عنده، على ما سنذكره في اللطف فصلا مفردا إن شاء الله عز و جل.

و نقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين، وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا. و هذا النقل فيه تجوز، و ظاهره يوهم زللا، و قد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، و ليس ذلك مذهبا لذي مذهب منهم. و الذي ينتحله البصريون، أن الله تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، و لا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف، فإذا كلف عبدا فيجب بعد تكليفه تمكينه و إقداره، و اللطف به بأقصى الصلاح؛ فهذا معنى قول الأئمة في نقل مذهبهم.

و مما اتفقوا على وجوبه إحباط الطاعات بالفسوق، و قبول التوبة، إلى غير ذلك مما استقصيناه في الشامل.

و غرضنا الآن أن نقيم واضح الدلالة على البغداديين فيما غلوا به. فإذا أوضحنا الرد عليهم، انعطفنا على البصريين، و لبسنا فريقا بفريق بسبيل التحقيق. حتى إذا التبسا، استبان الموفق خلوص الحق من خبطهم، و الله المعين.

فمما نستدل به على البغداديين، بعد أن نسلم لهم جدلا تقبيح العقل و تحسينه، أن نقول:

مقتضى أصلكم، أنه يجب على الله تعالى أقصى ممكن في كل استصلاح، فإذا روجعتم فيما انتحلتموه، فزعمتم إلى أمثلة في الشاهد توهمتهم فيها قبحا و حسنا مدركين عقلا، و حاولتم بعد اعتقاد ذلك ردّ الغائب إلى الشاهد، فإذا كان هذا مذهبكم، فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره

بأقصى الإمكان، مصيرا إلى وجوب فعل الأصلح شاهدا و غائبا؛ فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهدا، و هو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش فيه غائبا، فقد نقضتم دليلكم و حسمتم سييلكم.

و نفرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه، و قد وافقونا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا، مع أنه يتمكن من جلب منافع و لذات سوى ما هو ملتبس بها.

فإن قالوا: إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح في حق نفسه و في حق غيره، لأنه يصير بتكليف ذلك مكثورا مجهودا، فجاز أن لا يكلف الأقصى و النهاية القصوى؛ و ليس كذلك حكم الباري تعالى فإنه مقتدر على نفع غيره و إصلاحه، مع تعاليه عن تضرر فيما يفعل. و هذا الذي ذكره لا محصول له، فإن التعرض للنصب و التعب لو كان فاصلا بين الشاهد و الغائب فيما ألتزمناهم، لوجب الفصل به فيما يجب على العباد اتفاقا، حتى يقال: لا يجب على العبد شيء مما يكابده من المشاق.

فإن قالوا: ما يناله من ثواب الطاعات يربى على ما يناله من المشقات؛ قيل لهم: فاسلكوا هذا المسلك في جلب الأصلح في موضع الإلزام، و لا تسقطوا وجوب ما طولبتم به بالتعرض للمتاعب، و هذا ما لا مخرج منه.

ثم نقول: العبد بالتزام الأصلح أحق على فاسد أصولكم، و ما ذكرتموه في روم الفصل يقضي بصد ما ذكرتموه، فإن مكابدة المشقة تجر إلى من يقاسيها ثوابا جزيلا، فيحصل الأصلح عاجلا، و الثواب على المشقات آجلا. و الرب تعالى لا

يتقرر فيه الاتصاف بنصب، ولا يحسن التكليف مع اشتماله على المشقات عندهم إلا لما ذكرناه. فقد لزمهم الجمع بين الشاهد والغائب لزوما لا محيص عنه.

ومما نعتصم به، وهو يداني ما ذكرناه، أن نقول: النوافل والقربات المتطوع بها في فعلها صلاح للعباد، والذي يحقق ذلك دعاء الرب تعالى إليها وحثه عليها، ولا يندب الرب تعالى إلا إلى الصلاح عند هؤلاء. فإذا وضح كون فعلها إصلاحا، فليجب على العباد ما يصلحهم؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، وانقسم فعل العبد إلى ما يجب عليه، وإلى ما يندب إليه على الاستحباب من غير إيجاب، فلتنقسم أفعال الله إلى ما يجب عليه وإلى ما يعد تفضلا. فإن راموا فصلا بين الشاهد والغائب بما ذكرناه، أجبنا بما قدمناه.

وإن قالوا: إنما قسم الرب تعالى الأحكام إلى الإيجاب والاستحباب، لأنه علم ذلك صلاحا، ووقع في معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات لكفر العباد، ونفروا عن أعباء التكليف، وجنحوا إلى الدعوة والتخفيف، فقدر الله تعالى ما هو الأصلح؛ قلنا: هذا تمويه، يدحضه أدنى تنبيه؛ إذ فعل النوافل صلاح مدعو إليه، ولا سبيل لهم إلى إنكار ذلك.

ولا ينفعهم بعد تسليمهم هذا، ما استروحوا إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم، فإنهم لا يعتبرون في وجوب الأصلح عندهم حكم العلم. و لذلك قالوا: من علم الله تعالى أنه لو كلف لطغي وبغي ونفر وأشر واستكبر، ولو اخترمه قبل كمال عقله لفاز ونجا، فيجب على الله تعالى تعريضه للدرجة السننية مع علمه بأنه يعطب دون دركها. فهلا قالوا: لما كان فعل العقل صلاحا وجب

إيجابه، من غير اكتراث بما يقع في المعلوم! و لا- مخرج من ذلك. و لهم على كل طريق مراوغات لا يخفى فسادها على من أحاط علما بمضمون هذا المعتقد، وإنما ننص على كل طريقة على أغمض ما يموهون به.

و مما يعظم موقعه على هؤلاء، أن نقول: فضاؤكم بوجوب الأصلح على الله، ورتكم في جحد الضرورات. و ذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله، و طوق كل امرئ عمله، و صار الكفار إلى الخلود في النار، و على الرب تعالى أن يصلح عباده، فإن الصلاح لأصحاب النار في خلودهم و تقطع جلودهم، و معاطاة الزقوم بدلا من السلسيل و الرحيق المختوم.

فإن قالوا: ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان، سقطت مكالمتهم و تبين عنادهم. و إن قالوا: إنما يخلدهم الله في العذاب الأليم علما منه بأنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه، و استوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملابسون له، فتقريرهم على ما هم فيه أصلح من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب. و هذا ما لا محصول له.

و قد أكثروا في الجواب، و نحن نجتزئ مما أورد الأئمة بأن نقول: هلا أماتهم؟ أو هلا قطع عذابهم و سلب عقولهم حتى لا يعصوه؟ إذ ليست تلك الدار دار تكليف، فيجب فيها التعريض للتكليف. ثم إن لم يبعد المصير إلى أن الأصلح تكليف من علم الرب تعالى أنه يكفر، فهلا قيل:

الأصلح إنقاذ من علم الرب تعالى أنه يعود، و هذا أقرب؛ فإن الإنقاذ من العذاب روح ناجز، و التكليف في حق من يكفر تنجيز مشقة من غير ارتقاب ثواب. و ستكون لنا عودة إلى إلزام المعتزلة تأقيت الثواب و العقاب إن شاء الله عز و جل.

و مما نعتضد به أن نقول: إذا حكمتهم، بأن كل ما يفعله الرب تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكرا و حمدا، كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمدا في الدار الآخرة. إذ العقل على قياسهم يقضي بأن من يؤدي واجبا لا يستحق عليه شكرا، كالذي يردّ وديعة أو دينا لازما.

فإن قالوا: الثواب عوض، وليس على العوض عوض، وليس كذلك الابتداء بالنعمة. قلنا:

إذا استويا في الوجوب و الحتم، لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه، ثم شكر العبد عوض من النعم، و هو مقابل للثواب، فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه.

و مما كثر فيه خبط البغداديين، أن قيل لهم: قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصلاح في الدنيا، و مقصورات الباري تعالى لا تتناهى في اللذات، فبأي قدر تضبطونه في الأصلاح، و لا حصر للذات و لا نهاية للمقدورات، و كل مبلغ من الإحسان فعليه مزيد من الإمكان؟

فإن قالوا: يتقدر الأصلاح في حق العبد بما علم الرب تعالى أن المزيد عليه يطغيه، قلنا:

الذات منافع ناجزة، و لا معول على العلم بأن العبد سيطغى، فإن من علم الرب تعالى أنه إذا أقدره خيره، فإنه يؤثر الفسوق و العصيان، فتكليفه حتم على مذاهبكم، لكونه تعريضا لمنفعته، مع العلم بأن المكلف يعطب و يشفي على الردى، فهلا طردتم ذلك في اللذات من غير تمسك بما يعلم في المآل! و لا جواب عن شيء من ذلك.

وفيما صار إليه هؤلاء خرق إجماع الأمة و مخالفة الأئمة؛ فإنهم إذا أوجبوا فعل الاستصلاح فلا يبقى للإفضال مجال، و يخرج الرب تعالى عن كونه متفضلا تعالى الله عن قول المبطلين. و قد علمنا على الضرورة أنباء فحوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلا، على من يشاء، كافا نعمه عمن يشاء. و ليس لله عند المعتزلة خيرة في أفعاله و إفضاله، و هذا قدح منهم في الإلهية، و مراغمة الكتاب العزيز. قال الله تعالى، في استيثاره و اختياره و قهر عباده و اقتداره: وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ [سورة القصص: 68]. و نبذة مما ذكرناه تنقض دعائم المعتزلة و تقض شكائهم.

فأما البصريون، فإن ناجزناهم على الأصل الأول، و منعناهم تحسين العقل و تقييحه، و أوضحنا أن لا واجب على الله تعالى، ففي ذلك صدهم عن مرامهم، و إن نحن أضربنا عن ذلك، و قدرنا تسليمه جدلا، قلنا لهم بعده: قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين، فهلا أوجبتم الأصلح في أمر الدنيا! و أي فصل بينهما بعد الاختراع و خلق الملاذ و الشهوات؟

و نطرد عليهم شبهة للبغداديين يصعب عليهم موقعها، فنقول: مآخذكم العقول، و الرجوع إلى الشاهد. و معلوم أن من كان يملك بحارا لا تنزف و أودية خراة غزيرة لا تنقطع، و لا حاجة به إليها؛ و بمراى منه إنسان يلهث عطشا، و جرعة ترويه، فلا يحسن أن يحال بينه و بين ما يسد رمقه، و يقبح أن يجلي عن مشرع الماء، و إن لم يقبح ذلك فلا يقبح في العقل.

و الغرض من مساق هذا الكلام أن الأصلح في الدنيا بالإضافة إلى مقدور الله تعالى، أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار، فإنها متناهية و مقدورات الله

تعالى لا تتناهى، و الواحد منا لا يتضرر بالبذل، و إن قلّ و غمض مدرك ما يخصه من الضرر، و الرب تعالى منزّه عن قبول الضرر.

و هذا يلزم المعتزلة إذا حسّ نوا بالعقول و قبحوا، و إن ألزمتنا ما قالوه نقضناه على الفور بعقاب أهل النار، و قلنا: إذا أساء العبد شاهدا حسن العفو عنه في مكارم الأخلاق، مع تعريض السيد لضرر المغايط عند ترك الانتقام و التشفي، فما بال العصاة مخلدون في الأنكال و الأغلال، و قد ندموا على ما قدموا، و الرب تعالى أرحم الراحمين؟

و مما يخص به البصريون فيه إيضاح باب يمكن إفراده. و هو أن نقول: قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين، و حسّ نتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم، فإذا علم الرب تعالى أنه لو اخترم عبده قبل أن يناهز حلمه لكان ناجيا، و لو أمهله و أرخى طولته، و أقدره، و سهل له النظر و يسره لعند و جحد، فكيف يستقيم أن يقال أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقال الأصلح تكليفه، و لو اخترم لكان قد فاز؟ و عند ذلك تحق الحقائق، و تضغطهم المضايق.

و ها نحن نوضح الحق في هذا المجال بضرب مثال، فنقول: إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمده بالأموال لطغى و آثر الفساد و تنكب الرشاد، و لو أقر عليه لصلح؛ فلو أراد استصلاح ولده، فأمده بالمال، مع علمه بأنه يطغيه أو يرديه، فباضطرار نعلم أن التقتير أصلح له من السعة. و لو قال الوالد، و قد أمد ولده، و هيا له عدده، و أحسن صفده: إنما قصدت أن أقيم أوده، مع علمي بخلاف ذلك، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل.

فإن قالوا: إنما لا يكون الأب ناظرا له، لأنه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رشد في المآل، و الرب تعالى عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن. وهذا تلاعب بالدين؛ فإن العلم بمبلغ الثواب لا- حكم له مع العلم بأنه لا يناله، فما يغني العبد علم الرب بمبلغ ثواب لا يناله.

و الذي يوضح الحق في ذلك، أنه يحسن من النبي عليه الصلاة و السلام الدأب على دعاء من أعلمه الرب تعالى أنه لا يؤمن، وإن كان النبي صلى الله عليه و سلم ذاهلا عن مبلغ الثواب الذي يتعرض المكلف له.

و الذي يعضد ما قلناه، أن التكليف في حق من علم الرب تعالى أنه يكفر لو كان خيرا، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف، و علم أنه لو بلغه لكفر، أن يرغب إلى الله تعالى في أن يبقيه حتى يكفر، إذ حق العبد أن يرغب إلى الله تعالى فيما هو الأصلح له، و عند ذلك يبطل القدر رأسا على أصول المعتزلة.

و مما نخطب به البصريين أن نقول: الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب، فأى غرض في تعريض العباد للبلوى و المشاق و البلاء؟ فإن قالوا: لا يتصف الرب تعالى بالاقتدار على ذلك، فإننا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلا به، و استيفاء الحق المستحق أولى من قبول الفضل.

قلنا: هذا قول من لم يقدر الله حق قدره، و ما ذكرتموه إنما يؤول إلى نفي قبول المنن، و ذلك بين الأكفاء و الأضراب، و من الذي يستكبر، و هو عبد مربوب، من قبول فضل الله؟

و الدليل عليه أن الرب تعالى متفضل، بابتداء التكليف عندكم معاشر البصريين، فالثواب مترتب على ما الله تعالى متفضل بأصله. ثم نقول: نسيتم أصولكم في الرجوع إلى الشاهد. و معلوم أن ملكا في زماننا لو تفضل على

واحد، و أكرم مثواه، و أجزل جائزته، و أعلى رتبته، و استأجر أجيرا ثم وافاه أجره بعد عرق الجبين و كدّ اليمين، فالمتفضل عليه أحق بكونه محظوظا مرعيا ملحوظا؛ و سنعود إلى ذلك إن شاء الله عز و جل.

ثم نقول: العجب كل العجب ممن يقول تعريض من يكفر للهلاك أصلح له من التفضل عليه! و لا مزيد على ذلك في عمى البصائر، و قانا الله البدع.

فصل: القول في اللطف

اللطف عند المعتزلة، هو الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد يطيعه عنده، و لا يتخصص ذلك بجنس، و رب شيء هو لطف في إيمان زيد، و ليس بلطف في إيمان عمرو.

و قد يطلق اللطف مضافا إلى الكفر، فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفًا في الكفر. ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أقصى اللطف بالمكلفين، و قالوا على منهاج ذلك: ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

و أما أهل الحق، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة، و ذلك مقدور لله تعالى أبدا. فنقول للمعتزلة: لم أوجبتم اللطف في الدين؟ و هلا قلت إنه يقطع اللطف تعظيما للمحنة، و تعريضا للمكلفين لعظم المشقات، و قطع الألفاظ تعريضا للثواب الأجل؟

فإن قالوا: الغرض أن يؤمنوا، قلنا: فأى غرض في تكليف من لا يؤمن؟ وإذا حكمنا العقول فاخترام من هذه سبيله هو اللطف به، دون تعريضه للتكليف، مع العلم بأنه لا لطف في المعلوم يؤمن المكلف عنده؛ فهذا مبلغ غرضنا في الصلاح والأصلح و اللطف.

ص: 241

إثبات النبوءات من أعظم أركان الدين، و المقصود منه في المعتقد يحصره خمسة أبواب:

أحدها إثبات جواز انبعاث الرسل ردا على البراهمة؛ والثاني المعجزات و شرائطها، وفيه تبين تمييزها من الكرامات و السحر، و ما يتميز به مدعي النبوءة؛ و الثالث في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول؛ و الرابع في تخصيص نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم بالآيات، و الرد على منكريها من أهل الملل؛ و الخامس الكلام في أحكام الأنبياء. و ما يجب لهم و ما يجوز عليهم.

فصل: في إثبات جواز النبوءات

قد أنكرت البراهمة النبوءات، و جحدوها عقلا، و أحالوا ابتعاث بشر رسولا. و نحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم، و نتفصى عنها أولا. فمما يسترحون إليه أن قالوا: لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدركا بقضية العقل، أو لا يكون مستدركا بها. فإن كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه، فلا فائدة في ابتعائه، و ما يخلو عن غرض صحيح عبث و سفه، و إن كان ما جاء به مما لا يدل عليه العقول، فلا يتلقى بالقبول، فإنما المقبول مدلول العقول.

وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول و تقييحها، ولو نازعناهم في ذلك لم تستمر لهم شبهة و لكننا نسلم لهم جدلا يقتضيه العقل، و أن لا يكون مستدركا هذا الأصل، و نبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه، فنقول:

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول، و هذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد، و إن كان الاكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا نجعل ما عداها عبثا. ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول إذا ابتعث كان ابتعته لطفًا في الأحكام العقلية، و ينتدب العقلاء لها عند إرسال الرسول، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل ادعائهم بنخلو الابتعث عن غرض.

ثم نقول: لم زعمتم أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه و سلم إذا لم يكن مدلول العقل كان باطلا؟ و بم تتكرون على من يزعم أن ذلك يجري مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب يسأله عما يصلح له، فهو على الجملة يعلم أن المبتغى ما يشفيه، و لكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه، و الطبيب ينص له على ما يشفيه.

و كذلك المبعوث إليهم لا- يتعين لهم قبل البعثة ما يصلحهم مما يبتعث الرسول فيه، فإذا أرسل نص على المرشد و أوضح مناهج المقاصد.

و يقال لهم: لم زعمتم أن العقول تغني عن ابتعث الرسول صلى الله عليه و سلم؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبيين الأغذية و الأدوية، و تمييزها عن السموم المؤذية و الأنبئة المضرة، و شيء من ذلك لا يستدرك عقلا؟ فإن قالوا: أطول التجارب يرشد إلى هذه المذاهب، قلنا: عدم التجارب إلى استقرارها يفرضي إلى المعاطب و اقتحام المضار. و لو ثبت الإرشاد أولا، لما مست الحاجة إلى معاطات السموم و تمييزها عما عداها.

و مما تمسكوا به أن قالوا: أَلفينا الشرع عندكم مشتتملا على أمور مستقبحة عقلا، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش، ولا يندب إلى القبائح، قالوا: فمما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم واستسخارها، والعقل قاض بقبح ذلك؛ قلنا: ما ذكرتموه ينعكس عليكم بإيلام الله تعالى البهائم والأطفال الذين لم يقترفوا ذنبا ولم يحتقبا وزرا. فإن قالوا: ذلك عن الله حكمة، قلنا: فما كان حكمة من فعله، لم يبعد كون الأمر به أيضا حكمة، وهذا القدر مغن في غرضنا.

وربما يشيرون إلى تخيلات لا- يتشاغل بأمثالها لبيب، فيقولون: في الشرائع ما تردع منه العقول، كالانحناء في الركوع، والانكباب على الوجه في السجود، والتحسير، والتعري، والهرولة، والتردد بين جبلين، ورمي الجمار من غير مرمي إليه، إلى غير ذلك مما يهزون به.

والوجه معارضتهم بما لا يجدون منه مخلصا، فنقول: الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه، ويتركه كلحم على وضم والسوء منه بادية، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سواته لكان ملوما، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

وهو الذي يسلب العقول، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقى مضرتهم، مع القدرة على أن يكمل عقولهم. فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة، أن يكون فعلا لله تعالى، لم يبعد أيضا وقوعه مأمورا به.

فإن قالوا: إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى، ففيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها، قلنا: فالتزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه.

و للقوم شبه تتعلق بالمطاعن في المعجزات، ونحن نذكر عمدتهم منها في تضاعيف الكلام إن شاء الله عز و جل.

و الدليل على جواز إرسال الله الرسل و شرع الملل، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها، كاجتماع الضدين، و انقلاب الأجناس و نحوها، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبدا بأن يشرع الأحكام، ما يمتنع من جهة التحسين و التقييح.

فإذا تبين ذلك؛ قلنا: بعده مسلكان؛ أحدهما أن نفي أصل التقييح و التحسين عقلا، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز؛ و الثاني أن نسلم التقييح جدلا، و نقول: الإرسال ليس مما يقبح لعينه، بخلاف الظلم، و الضرر المحض، و نحوهما، و لا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفًا، يؤمن عنده العقلاء و يلتزمون قضيات العقول، و لولاه لجحدوا و عندوا. فهذا قاطع في إثبات جواز النبوءات.

و من القواطع في ذلك إثبات المعجزات كما نصفها، و دلالتها على صدق المتحدي. و إذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعي النبوءة، ففي ذلك أبين رد على منكري النبوءة.

فصل: في المعجزات و شرائطها

اعلموا أولا- أن المعجزة مأخوذة لفظا من العجز، و هي عبارة شائعة على التوسع و الاستعارة و التجوز؛ فإن المعجز على التحقيق خالق العجز، و الذين

يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي صلى الله عليه وسلم. فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدرات البشر، فلا يتصور أيضا عجز المتحدين بالمعجزات، فإن المعجز يقارن المعجوز عنه. فلو عجزوا عن معارضة، لوجدت المعارضة ضرورة، والعجز مقترن بها على ما تقصيناه في كتاب القدر. فالمعنى بالإعجاز الإنباء عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة.

وقد يتجاوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة، كما يتجاوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم. ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضا، وهو إسناد الإعجاز إليها، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها، ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق.

ثم اعلّموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها. منها أن تكون فعلا- لله تعالى، فلا- يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدّين دون بعض. ولو كانت الصفة القديمة معجزة، لكان وجود الباري تعالى معجزا. وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعي النبوة: صدقت، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، والذي ذكرنا جار فيما لا يقع مقدورا للبشر.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون المشي على الماء، والتصعد في الهواء، والترقي في جو السماء معجزة؟ قلنا: لا يبعد تقرير ذلك معجزة إذا تكاملت صفات المعجزات، والحركات في الجهات من قبيل مقدرات البشر. وأما نفس الحركات، فمن اعتقد كونها من فعل الله تعالى، لم يبعد أن يعتقد كونها معجزة

من حيث كانت فعلا لله تعالى، لا من حيث كانت كسبا للعباد، فتكون القدرة على هذا التقدير والحركات معجزات.

فإن قيل: لو ادعى نبي النبوة، وقال: آيتي أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة، وليست هي فعلا، بل هي انتفاء فعل؛ وقد قال شيخنا رحمه الله:

المعجزة فعل لله تعالى يقصد بمثله التصديق، أو قائم مقام الفعل يتجه فيه قصد التصديق، وأشار إلى ما ذكرناه. والوجه عندي أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز، فرجع المعجز إلى الفعل.

فإن قيل: إن القعود معتاد، والمعجز خارق للعادة؛ قلنا: القعود المستمر مع محاولة القيام في أقوام لا يعدون كثرة خارق للعادة؛ فهذا شريطة المعجزة.

ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي النبوة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزا تميزا وتنصيحا على الصادق، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه.

وللبراهمة أسئلة يجب الاعتناء بها الآن. منها أن قالوا: خرق العوائد لا ينضب، فإن ما يوجد على الندور مرة أو مرتين، لا يخرج عن قبيل الخوارق، وإذا تكرر وتوالى صار معتادا، ولا ينضب ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن الخوارق، فالقول فيه مستند إلى جهالة.

وهذا لا محصول له، وهو تحويم على جحد ضرورات العقول بتخييل ليس له تحصيل؛ فإننا باضطرار نعلم أن إحياء الموتى وخلق البحر وما شابههما ليس

من الأفعال المعتادة، وعدم انحصار الأعداد التي تلحقها بالمعتاد لا يدراً هذه الضرورة، ورب شيء لا تنضبط عدته ولا تكيف صفته، وإن كان معلوماً باضطرار. وهذا بمثابة إفشاء الأخبار المتواترة إلى العلم الضروري بالمخبر عنه، فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم لم نجد إلى ذلك سبيلاً، وليس عدد فيه أولى من عدد.

وأقصى ما نذكره أن الأعداد التي ورد الشرع بها في الشهود ليست عدد التواتر، ثم ليس لنا بعدها عدد يقطع به. ومن خاطب غيره بما تحشده فغضب، استيقن على الضرورة غضبه. ولا يمكن ربط العلم بغضبه على احمراره أو صفة أخرى من صفاته، فإن كل صفة يشار إليها قد توجد في غير حالة الغضب.

وإن قالت البراهمة: في أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى، فليس من المستحيل أن تطرد عادة ثم يعهد مثلها، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة. فإذا ادعى نبي الرسالة، وتشبث بما يخرق العادة، فما يؤمننا أن يكون ذلك أول عادة ستطرد، ولو اطردت لما كانت آية.

والقول في التّفصّي عن ذلك يطول.

وأقرب شيء في ردهم أن نقول: لو قال نبي آتني أن يقلب الله عادة معتادة ويطرد تقيضها، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على النبوءات. ولئن دل نادر واحد مع عود العادة إلى الاطراد، فلأن تدل عادة مطردة على مناقضته التي سلفت أولى. ثم إن استمر تمويههم في نادر يتحدى به نبي، فما قولهم فيه إذا بدر منه ذلك النادر، ثم انطوت أيام ودهور، ولم يعهد لذلك النادر كرور، فقد خرج عن أن يكون ابتداء عادة عوادة.

و من أعظم شبههم في ذلك، أن قالوا: كيف يتيقن العاقل كون ما جاء به النبي خارقا للعادة، وقد استقر في نفسه ما اطلع الحكماء عليه من خواص الأجسام وبدائع التأثيرات، حتى توصلوا إلى قلب النحاس ذهباً إبريزاً، أو جر الأجسام الثقيل بالأدوات الخفيفة، إلى غير ذلك من بدائع الحكم و نتائج الفكر الثاقبة؟ هذا، و مما استفاض في البرية حجر له خاصيته في جذب الحديد، فما يؤمننا أن يكون مدعي النبوة قد عثر على سرّ من هذه الأسرار و تظاهر به؟

قلنا: هذا يجر إلى إنكار البداية و التشكك في الضروريات، و كل نظر يجر إلى دفع ضرورة فهو الباطل دون الضرورة. و بيان ذلك، أنا باضطراب نعلم أنه ليس في القوى البشرية و الفكر الحكمية إحياء العظام بعد ما رمت، و إبراء الأكمه و الأبرص، و قلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة؛ و من جوز التوصل إلى مثل ذلك بالحكم، و درك الخواص فقد خرج عن حيز العقلاء.

و ينبغي أن لا- يبعد أن يكون في طرف من أطراف الأرض صقع تنبت فيه الحيوانات و تنمو نمو النباتات، حتى إذا التأم النبات علقت الحيوانات و جاءت بالحكم و الآيات، إلى غير ذلك من الجهالات.

ثم إذا تحدى النبي بشيء قدرناه خارقاً، فلو لم يكن خارقاً لاشرأبت النفوس لمعارضته، و انصرفت الدعاوى إلى فضحه و حطه عن دعواه. فإذا ذاعت الدعوى و شاعت آيتها و التحدي بها و تعجيز الخلائق عن الإتيان بمثلها، استبان بذلك أنه من الخوارق، و هذا القدر غرضنا في ذلك.

و الشريطة الثالثة للمعجزة أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه؛ و هذه الشريطة تنقسم إلى أوجه لا بد من الإحاطة بها.

منها أن يتحدى النبي بالمعجزة، و تظهر على وفق دعواه، فلو ظهرت آية من شخص و هو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة. وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره، و لا يتأتى ذلك دون التحدي. فإن من ادعى أنه رسول الملك، و قال بمرأى منه و مسمع: إن كنت رسولك فقم و اقعده ففعل الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله:

صدقت. و لو لم يدع الرسول ذلك، بل ادعى الرسالة مطلقا، و قام الملك و قعد لما كان ذلك دالا على تصديقه فلا بد من التحدي إذا.

ثم يكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يحيي الله هذا الميت، و ليس من شرط المتحدي أن يقول: هذه آيتي و لا يأتي أحد بمثلها؛ فإن الغرض من التحدي ربط الدعوى بالمعجزة، و ذلك يحصل دون أن يقول: و لا يأتي أحد بمثلها؛ فهذا وجه من وجوه تعلق المعجزة بالدعوى.

و من وجوهه أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى، فلو ظهرت آية أو لا و انقضت، فقال قائل:

أنا نبي و الذي مضى كانت معجزتي، فلا يكثر به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه. فإن قيل: إذا نظرنا إلى صندوق و ألفيناه خلوا، و أفلناه و تركناه بمرأى منا؛ فقال مدعي النبوة: آية نبوءتي أنكم تصادفون في هذا الصندوق ثيابا، فإذا فتحنا الصندوق و ألفينا المتاع كما وصف كان ذلك آية. قلنا:

نحن و إن كنا نجوز تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه، و لكن قوله المبني على الغيب آية، و ذلك مطابق لدعواه، فاعلموا.

فإن قيل: هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوة؟ قلنا: إن تأخرت و طبقت الدعوى كانت آية. ذلك مثل أن يقول النبي: آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح؛ فإذا وقع ذلك كما وعد، وكان خارقا للعادة كان آية.

فإن قيل: لو قال مدعي النبوة ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربه، فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقا للعادة؛ فالوجه عندي في ذلك أن نقول: إن كلف الناس التزام الشرع ناجزا، والآية موقوفة، فقد كلفهم شططا؛ وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح ذلك والقاضي أبو بكر رضي الله عنه منع ما صححته، ولا وجه لمنعه، والحق أحق أن يتبع.

و من وجوه تعلق المعجزة بالتصديق، أن لا تظهر مكذبة للنبي، مثل أن يدعي مدعي النبوة، فيقول: آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفتر فاحذروه، فلا يكون ذلك آية. ولو قال: آيتي أن يحيي الله هذا الميت، فأحياه الله تعالى فقام وله لسان زلق، فقال: صاحبكم هذا متخرص، وقد بعثني الله تعالى لأفضحه ثم خر صعقا، فقد قال القاضي رضي الله عنه: هذه آية مكذبة لا تدل.

والذي عندي في ذلك أن التكذيب إن كان خارقا للعادة فهو الذي يقدر في المعجزة، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب. فأما الميت إذا حيي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة. وللنبي أن يقول: إنما الآية إحياءه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة.

فصل في إثبات الكرامات و تمييزها من المعجزات

فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم.

ثم مجوزو الكرامات تحزبوا أحزابا. فمن صائر إلى أن شرط الكرامة الخارقة للعادة أن تجري من غير إيثار واختيار من الولي، و صار هؤلاء إلى أن الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه، وهذا غير صحيح لما سنذكره. و صار صائرون إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى؛ فقالوا: لو ادعى الولي الولاية، واعتصد إيثار دعوته بما يخرق العادة، فإن ذلك ممتنع، و هؤلاء يقدرون ذلك تمييزا بين الكرامة و المعجزة. و هذه الطريقة غير مرضية أيضا، و لا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوائد مع الدعوى المفروضة.

و صار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي، لا يجوز وقوعه كرامة لولي؛ فيمتنع عند هؤلاء أن ينفلق البحر، و تنقلب العصا ثعبانا، و يحيي الموتى كرامة لولي، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء؛ و هذه الطريق غير سديدة أيضا. و المرضي عندنا، تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات.

و غرضنا من تزييف هذه الطرق و إثبات الصحيح عندنا، و الميز بين الكرامة و المعجزة، يستبين بذكرنا عمد نفاة الكرامة؛ و تفصينا عنها، و تعويلنا على القواطع في إثباتها.

فمما تمسك به نفاة الكرامة أن قالوا: لو جاز انخراق العادة من وجه، لجاز ذلك من كل وجه،

ثم يجر مقاد ذلك إلى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. فلو جاز إتيان الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الافتراء.

وهذا تمويه لا تحصيل له، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبي بعد نبي، ثم لا يكون ظهوره ثانياً مكذباً لمن تحدى به أولاً. فإن قالوا: النبي يقيد دعواه في خطاب من تحداه، ويقول: لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعي النبوة صادقاً في دعواه.

قلنا إن ساغ تقييد الدعوى بما ذكرتموه، فلا يمتنع أيضاً أن يقول النبي لا يأتي بمثل ذلك متنبئ ولا ممخرق مفتر، ولا من يروم تكذيبي؛ و تخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد.

ومما احتجوا به، أن قالوا: لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء، لم نأمن في وقتنا وقوعه، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة وما عبيط، و انقلاب الأطواد ذهباً إبريزاً، و حدوث بشر من غير إعلاق و ولادة، و تجويز ذلك سفسطة و تشكك في الضروريات.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في زمان الأنبياء؛ فإن الذين كانوا في مدة الفترة، وهي ما بين العروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعاث محمد صلى الله عليه و سلم، كان لا يسوغ منهم تجويز ما منعتم تجويزه في محاولة دفع

الكرامات. و لما ابتعث النبي، و ظهرت الآيات، و انخرقت العادات، استلّ عن صدور العقلاء الأمن من وقوع خوارق العوائد.

و هذا سبيلنا في الذي دفعنا إليه، فنحن الآن على أمن من أن ما قدره لا يقع. فإن قدر الله وقوعه قلب العادة، و أزال العلوم الضرورية بأن ما قدره لا يقع. فقد بطل ما قالوه، و استبان بانفصالنا عنه أصل في الكرامة.

فإن قيل: ما دليلكم على تجويزها؟ قلنا: ما من أمر يخرق العوائد إلا و هو مقدور للرب تعالى ابتداء، و لا يمتنع وقوع شيء لتقبيح عقل لما مهدناه فيما سبق. و ليس في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة؛ فإن المعجزة لا تدل لعينها، و إنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة و نزولها منزلة التصديقي بالقول. و الملك الذي يصدق مدعي الرسالة بما يوافقه و بما يطابق دعواه، لا يمتنع أن يصدر منه مثله إكراما لبعض أوليائه. و لا يقدح مرام الإكرام في قصد التصديق، إذا أراد التصديق، و لا خفاء بذلك على من تأمل.

فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة و المعجزة؟ قلنا: لا يفترقان في جواز العقل، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوءة.

و استدل مثبتو الكرامات بما لا سبيل إلى درئه في مواقع السمع. فإن أصحاب الكهف و ما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده، و ما كانوا أنبياء إجماعا. و كذلك خصت مريم عليها السلام بضروب من الآيات؛ فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف و فاكهة الصيف في الشتاء، و يقول معجبا: «أَتَى لَكَ هَذَا» [ال عمران : 37]. و تساقط عليها

الرطب الجنّي، إلى غير ذلك من آياتها. وكذلك أم موسى عليها السلام، ألهمت في أمره بما لا- خفاء به. و جرى من الآيات في مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره منتم إلى الإسلام، و كان ذلك قبل النبوءة، و الانبعاث و المعجزة لا تسبق دعوى النبوءة كما قدمناه.

فإن تعسف بعضهم وزعم أن الآيات التي استدللنا بها كانت معجزات لنبي كل عصر، فذلك اقتحام للجهالة. فإننا إذا بحثنا عن العصور الخالية، لم نلف الآيات التي تمسكنا بها مقترنة بدعوى، بل كانت تقع من غير تحد لمتحد. فإن قالوا: إنما وقعت للأنبيا دون دعواهم فشرط المعجزة الدعوى، فإذا فقدت كانت خوارق العادات كرامة للأنبيا، و يحصل بذلك غرضنا في إثبات الكرامات و لم يكن في وقت مولد الرسول نبي تستند إليه آياته. فقد وضحت الكرامات جوازا و وقوعا، عقلا و سمعا.

فصل: السحر وما يتصل به

هذا الفصل في إثبات السحر و تمييزه عن المعجزة و نذكر فيه إثبات الجن و الشياطين و الرد على منكريهم.

فأما السحر فثابت، و نحن نصفه أولا، ثم ندل عقلا على جوازه و نتمسك بموارد السمع على وقوعه و نذكر تمييزه عن المعجزة في خلال الكلام. فلا يمتنع أن يترقى الساحر في الهواء، و يتحلق في جو السماء و يسترق و يتولج في الكواء و الخوخات، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر، إذ الحركات في الجهات من قبيل مقدورات الخلق. و لا يمتنع عقلا أن يفعل الرب تعالى عند

ارتداد الساحر ما يستأثر بالاعتقاد عليه، فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدره الله تعالى عندنا.

والدليل على جواز ذلك، كالدليل على الكرامة. ووجه الميز هاهنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة، فلا وجه إلى إعادته. وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر؛ منها قصة هاروت وماروت، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه سحره على مشط و مشاطة تحت راعوفة في بئر ذروان.

وسحر ابن عمر فتوعكت يده، وسحرت جارية عائشة رضي الله عنها.

واتفق الفقهاء على وجود السحر و اختلفوا في حكمه، وهم أهل الحل والعقد، وبهم ينعقد الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة فقد ثبت السحر جوازا ووقوعا.

ثم اعلّموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق، و الكرامة لا تظهر على فاسق، وليس ذلك من مقتضى العقل، ولكنه متلقى من إجماع الأمة. ثم الكرامة وإن كانت لا تظهر على معلى بفسقه، فلا تشهد بالولاية على قطع، إذ لو شهدت بها لأمن صاحبها العواقب، وذلك لم يجر لولي في كرامة اتفاقا.

فإن قيل: بينوا مذهبكم في الجن والشياطين، قلنا: نحن قائلون بثبوتهم، وقد أنكرهم معظم المعتزلة، و دل إنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم، وركاكة ديانتهم، فليس في إثباتهم مستحيل عقلي.

وقد نصت نصوص الكتاب و السنة على

إثباتهم. وحق اللبيب و المعتمصم بحبل الدين، أن يثبت ما قضى العقل بجوازه، و نص الشرع على ثبوته. و لا يبقى لمن ينكر إبليس و جنوده، و الشياطين المسخرين في زمن سليمان، كما أنبأ عنهم آي من كتاب الله تعالى لا يحصيها، مسكة في الدين، و علقه يتشبه بها، و الله الموفق للصواب، و هذا عرضنا من هذا الباب.

ص: 257

باب القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه و سلم

إشارة

اعلموا، أرشدكم الله تعالى، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها. فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه، وليس ذلك سبيل المعجزات.

وبيان ذلك بالمثل في الوجهين أن الحدوث لما دل على المحدث، لم يتصور وقوعه غير دال عليه، وانقلاب العصا حية، لو وقع بدياً من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي، لما كان دالاً على صدق مدع فقد خرجت المعجزات عن مضاهات دلالات العقول.

فإن قيل: فما وجه دلالتها إذا؟ قلنا: هذا مما كثر فيه خبط من لا يحسن علم هذا الباب.

والمرضي عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول، وغرضنا يتبين بفرض مثال، فنقول:

إذا تصدر ملك للناس، وتصدر لتلج عليه رعيته، واحتفل الناس واحتشدوا، وقد أرهق الناس شغل شاغل.

فلما أخذ كل مجلسه، وترتب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك، وقال:

معاشر الأشهاد! قد حل بكم أمر عظيم، وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم، ومؤتمنه لديكم، ورفييه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمع. فإن كنت أيها الملك صادقاً في دعواي، فخالف عادتك

و جانب سجيتك، و انتصب في صدرك و بهواك، ثم اقعء، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه و مطابقة هواه، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه و ينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق.

فهذه العمدة في ضرب المثل، و ها نحن نبني عليه أسئلة و نتفصى منها، و يندرج تحت ما نظرده أغراض يعظم خطرها.

فمن أهم الأسولة ما أدلى به المعتزلة، حيث قالوا: إذا جوزتم أن يضل الرب عباده، و يغويهم و يردبهم، فما يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإضلال الخلائق؟ و قال: أصلنا في تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور و إضلال العباد، يؤمننا مما ألزمناكموه و تدل المعجزة على الصدق، من حيث نعلم أن الرب تعالى يخصصها بالصادقين. و لا يثبتها للكاذب فيضل الخلق.

و الجواب عن ذلك، أن نقول: من شهد مجلس الملك في الصورة المفروضة، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعي الرسالة، و إن لم يخطر لمعظم الحاضرين نظر و عبر و تفكر في أن الملك لا يغوي رعيتة، و لا يطغى حاشيته، و لو كانت دلالة المعجزة على الصدق موقوفة على العلم بأن مظهر المعجزة لا- يطغى و لا يضل، لاختص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر، و استدت منه العبر، و ليس الأمر كذلك على اضطرار؛ و الذي يكشف الحق في ذلك، أن الملك لو كان ظالما غاشما لا تؤمن بوادره، فالفعل المفروض ممن هذه صفته تصديق لمدعي الرسالة، و جاحد ذلك منكر للبدية.

ثم نقول للمعتزلة: ما وجه دلالة المعجزة عندكم؟ فإن قالوا: وجهها علمنا بأن الله تعالى لا يضل خلقه، قلنا: فعلمكم على زعمكم يقارن المعتاد من الأفعال، حسب مقارنته للخارق منها للعادة، فجازوا أن يقع فعل معتاد مع اعتقادكم علما للنبي، فإن قالوا: لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لأجله تدل، قلنا: فينبو نتكلم عليه، فلا يزالون في عمه و حيرة، أو يرجعوا إلى الحق. فإذا أوضحوا وجهها، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقدهم، فنقول: لا تظهر المعجزة على يدي الكاذب، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه، و تصديق الكاذب مستحيل في قضايا العقول.

فإن قيل: هل تجوزون في المقذور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب، أم تقولون ليس ذلك من المقذور؟ قلنا: ما نرتضيه في ذلك أن المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب، لأنها تتضمن تصديقا و المستحيل خارج عن قبيل المقدورات، و وجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق، كوجوب اقتران الألم بالعلم به في بعض الأحوال، و جنس المعجزة يقع من غير دعوى، وإنما الممتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب، فاعلموا ذلك.

فإن قيل: إن ثبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي فرضتموه، فبم تردون الغائب إلى الشاهد، مع علمكم بأنه لا بد من جامع بينهما، فإن روم الجمع من غير جامع يجر إلى الدهر و الإلحاد؟

وربما عضدوا هذا السؤال بآخر، فقالوا: إنما علمنا رسالة مدعيها بقرائن الأحوال، و ما أحسنا منها، و ذلك مفقود غير موجود في حكم الإله.

و هذا آخر عقدة في النبوءات، فإذا انحلت لم يبق بعدها للطاعنين مضطرب؛ فنقول مستعينين بالله تعالى: ما ذكرناه شاهدا بمثابة التقريب، وضرب الأمثلة للإيضاح، ولم نذكره مستدلين به فإن سبيل ما ذكرناه من قبيل الضروريات، ولا يستدل عليها، ولكن قد تضرب فيها الأمثال.

و ها نحن نوضح مثل ما ذكرناه شاهدا وغائبا، فنقول: المعجزة إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادرا يفعل ما يشاء، فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للإلهية: قد علمتم أن ابتعث النبي غير منكر عقلا، وأنا رسول الله إليكم، وآية صدقي أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى، وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا و ما نخفيه من سرائرنا و نبيده من ظواهرنا، وإنما أنا رسول الله إليكم، فإن كنت صادقا، فأقلب يا رب هذه الخشبة حية تسعى؛ فإذا انقلبت كما قال، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فحينئذ يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه، كما ذكرناه شاهدا.

و ما مؤهوا به من قرائن الأحوال، لا- محصول له. فإن من كان غائبا عن المجلس الموصوف، فبلغه ما جرى، شارك الحاضرين في العلم بالرسالة وإن لم يحس حالا، وكذلك لو كان الملك في بيت مستخل بنفسه، ودونه السجف المسدولة، فقال مدعي الرسالة: إن كنت رسولك فحرك الحجب، وأشل السجوف، ففعل ذلك كان تصديقا، وإن لم ير الملك، فلما جرى التصديق من وراء الحجاب، انقطعت هذه الأسباب، وانحسمت الأبواب، ووضح الحق، والله المشكور على كل حال.

و يعتضد ما ذكرناه، بأن أهل المرء و الشكوك تحزبوا في زمان الأنبياء؛ فمنهم من أنكر الإلهية، و خامرته الشكوك في النبوءات لذلك؛ و منهم من اعتقد كون النبي ساحرا، و صار إلى أن الصادر منه تخييل، و ما اعتقد معتقد في دهر من الدهور كون المعجزة فعلا لله تعالى على الابتداء، موافقا لدعوى النبي، ثم استراب في النبوءات و ذلك شاهد على أن ذلك موقع ضرورة، لا مجال للشكوك فيه.

فهذا قولنا في دلالة المعجزة على صدق الرسول، و لا يكاد يستتب ذلك للمعتزلة. فإن معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق، و يعسر على المعتزلة إثبات قصد الله تعالى؛ فإنهم نفوا إرادة قديمة و منعوا كونه مريدا لنفسه. و وضح بما قدمناه، بطلان كونه مريدا بإرادة حادثة، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصد إلى تصديق.

فصل: لا دليل على صدق النبي غير المعجزة

فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو: إما أن يكون معتادا، و إما أن يكون خارقا للعادة. فإن كان معتادا، يستوي فيه البر و الفاجر، فيستحيل كونه دليلا. و إن كان خارقا للعادة، يستحيل كونه دليلا. دون أن يتعلق به دعوى النبي، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى؛ فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى، فهو المعجزة بعينها.

فصل: امتناع الكذب على الله تعالى شرط في دلالة المعجزة

فإن قيل: إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا استحالة الخلف و امتناع الكذب في حكم الله سبحانه، و لا- سبيل إلى إثبات ذلك بالسمع، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى؛ فما لم يثبت وجوب كونه حقا صدقا، لا يستمر في السمع أصلا. و لا يمكن أن يحتج في ذلك بالإجماع؛ فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى.

و لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا من وجهين: أحدهما أن الكذب عندكم تحكم لا يقبح لعينه؛ و الثاني أنه لو سلم أنه نقص، فالمعتمد في نفي النقائص دلالة السمع. قلنا: أما الرسالة فإنها تثبت دون ذلك في الحال، و لا يتعلق إثباتها بأخبار تتصدى لكونها صدقا أو كذبا. كأن المرسل قال: جعلته رسولا، و أنشأت ذلك فيه أنفا، و لم يقل ذلك مخبرا عما مضى.

و سبيل ذلك كسبيل قول القائل: و كلتك في أمري و استنتبتك لشأني، فهذا توكيل ناجز يستوي فيه الصادق و الكاذب. و محصول القول فيه أن صيغة التوكيل، و إن كانت أخبارا، فالغرض منها أمر بانتداب لشأن و انتصاب لشغل، و الأمر لا يدخله الصدق و الكذب. و آية ذلك أن الملك و إن نقم عليه كذب و خلف، فالفعل الذي فرضناه منه يصدق الرسول و يثبت الرسالة، قطعاً على

الغيب من غير ريب. فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب عن الباري سبحانه و تعالى، فاعلموه.

ولكن لا- يثبت صدق النبي، بعد ثبوت الرسالة، فيما يؤديه و ينهيه، و يشرعه من الأحكام و يشرحه من الحلال و الحرام، إلا مع القطع بتقدس الباري تعالى عن الخلف و الكذب. فإن النبي يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه، بتصديق الله إياه. و ما لم يثبت وجوب كون تصديقه تعالى حقا صدقا، لا يثبت صدق النبي في أنبائه. و ليس تصديقه فيما يبلغه تفصيلا، بمثابة انتصابه رسولا؛ فإن حقيقة نصبه يرجع إلى إثبات أمر، و الإخبار عن صدقه فيما يخبر به يتعرض لكونه صدقا أو كذبا.

و قد عول الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه، في كتابه المترجم بالجامع، على فصل و حث على التمسك به، فقال: الأحكام لا ترجع عندنا إلى صفات الأفعال، و إنما ترجع إلى تعلق الكلام القديم بها. و الشيء لا يجب لنفسه، و لكن يقضي فيه بالوجوب، للتوعد على تركه و وعد الثواب على فعله. و الوعد و الوعيد خبران، فلو لم يثبتا على حكم الصدق، لم يوثق بهما. و إذا كان كذلك، لم يتقرر إيجاب و حظر، و ندب إلى الطاعة و تحذير من المخالفة. و يؤول قصارى ذلك إلى أن لا يتصور للباري تعالى أمر مطاع، و قد دلت الأدلة على كونه إلهام قادرا عالما، و لا تعقل الإلهية ممن لا يتصور منه الأمر و النهي و قال عند اختتام هذا الفصل و لو لم يتفق في كتابنا إلا هذا لكان بالحري أن يغتبط به.

ص: 264

وقد أبنا ما فهمناه من كلام ذلك الحبر رضي الله عنه، ولسنا نرى ذلك مقنعا في الحجاج، ولا سبيل إلى حسم الطلبات عما ذكرناه، ولا وجه لادعاء الضرورة. والذي عليه التعويل في غرض الفصل، أنا نقول: قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون الباري سبحانه عالما مريدا، و قد قدمنا ما فيه مقنع في إثبات كلام النفس. و العالم بالشيء المريد له، لا يمتنع أن يقوم به أخبار من المعلوم المراد، على حسب تعلق العلم والإرادة به.

و كل معنى يقبله الموجود، فإنه لا يعرى عنه أو عن ضده، إن كان له ضد، كما قرر في صدر الاعتقاد. فلو لم يتصف الباري تعالى بخبر صدق، لوجب اتصافه بضده؛ وإذا اتصف بضده استحال أن يقدر ذلك الصدق ذهولا و غفلة عما قدرناه مخبرا عنه. فإن الذهول كما يضاد الخبر عن الشيء، فإنه يضاد أيضا العلم به وإرادته. و إن كان ضد الخبر الصدق، خيرا هو خلف و كذب واقع على خلاف المخبر، فيجب مع تقدير ذلك الوصف بقدمه و القضاء باستحالة عدمه، لما قدمناه من إثبات قدم الكلام.

ثم يتول منتهى ذلك إلى أنه يستحيل من الباري تعالى أن يخبر عما علمه، على حسب تعلق العلم به. و ذلك معلوم بطلانه؛ فإننا نعلم قطعا أن العالم بالشيء يستحيل أن يتصف، على علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه، المتعلق بمعلومه على حسب تعلق العلم به، حتى يقال مستحيل مع العلم به إخبار

النفس عنه. فإذا امتنع ادعاء هذه الاستحالة شاهداً، وانتسب جاحداً ما قلناه إلى دفع البديهة، فيلزم طرده شاهداً وغائباً.

فإن قيل: كيف ادعيتم البديهة في فرع أصله متنازع فيه، فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكار كلام النفس؟ قلنا: الذي يدعي أهل الحق أن كلام النفس لا ينكر، وإنما التنازع في أن ما ادعينا: هل هو كلام، أو هو اعتقاد، أو علم. فأما هواجس النفس وخواطرها، فالانصاف بها معلوم لا يجحد.

فإن قالوا: ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس، أن يعلم العالم كون زيد في الدار، ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار، قلنا: هذا تخييل وهم، فإن ذلك الكلام الدائر أخبار، وليس بخبر ناجز مثبت. والذي يحقق ذلك، أن العالم بالشيء مع الإخبار عنه على حسب العلم به بتقاطع، يدير في نفسه ما صورته السائل. وحديث النفس على حكم الصدق مستدام، كما كان قبل ظهور هذا التقدير.

ولو كان ما ألزمه السائل ثابتاً، لاستحال اجتماعه مع نقيضه. وكل عالم بالشيء مخبر عنه على حقيقته، يجد من نفسه على الضرورة الانصاف بكونه مخبراً عنه، مع تقديره مخبراً، على حكم الخلف. وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشيء على ما هو به، مع تقدير اعتقاده فيه على خلاف ما هو به، فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المتقرر اعتقاداً محققاً.

فاستبان بما ذكرناه، أن المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها الانصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم، على حسب تعلق العلم به ادعاء استحالة

تأبأها العقول. و يعتضد ما ذكرناه بأن العالم بالشيء، لو لم يتكلف إخطرار خلف بقلبه، لاستمر له حديث النفس صدقا مع العلم بالذي يتكلف تقديرا، و ليس بصفة مضادة للحديث الصادق.

فهذا القدر كاف هنا، و هو قاض بانصاف الباري تعالى بالكلام المتعلق بالمعلوم، على حسب تعلق العلم به. و من ابتغى مزيدا على ذلك، فليتأمل الشامل.

ص: 267

القول في إثبات نبوءة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم فصل في النسخ

قد قدمنا ما يتعلق بإثبات أصل النبوءات على الجملة، وغرضنا الآن الاعتناء بإثبات نبوءة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم.

وقد أنكر نبوءته طائفتان، تمسكت إحداهما بالمصير إلى منع النسخ، وتمسكت الأخرى بالممارسة في آياته و معجزاته. و ذهب طائفة من اليهود يسمون العيسوية «1»، إلى إثبات نبوءة محمد صلى الله عليه و سلم، ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم.

فأما من أنكر النسخ، و إليه ذهب معظم اليهود، فمقصدنا في إبطال ما انتحلوه لا يتبين إلا بذكر حقيقة النسخ على اختصار و اقتصار على ما فيه غنية.

فالمرضي عندنا، أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. و من ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، رفع حكم بعد ثبوته.

و المعتزلة يصيرون إلى أن النسخ لا يرفع حكما ثابتا، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة، و إلى ذلك مال بعض أئمتنا، وقالوا: النسخ تخصيص الزمان؛ و عنوا به أن المكلفين إذا خوطبوا بشرع مطلق، فظاهر مخاطبتهم به تأييده عليهم، فإذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ إلا الأوقات الماضية.

و هذا عندنا نفي للنسخ و إنكار لأصله، ورد له إلى تبين معنى لفظ لم يحط به أولا و تنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة، و المخصص من الصيغة العامة غير مراد بها، و نحن نلزم المعتزلة و من انتمى إلينا فصلين على موجب أصليين.

فنقول للمعتزلة: من أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائغ، فلو كان النسخ تبينا له، لما استأخر عن اللفظ الوارد أولا، كما لا يستأخر التخصيص عن اللفظة العامة لو جردت عن مخصصها، و لا محيص لهم عن ذلك.

و نقول للمنتمين إلينا: قد علمتم مصيرنا إلى جواز نسخ العبادة المفروضة قبل مضي وقت يسعها، و يستحيل مع المصير إلى ذلك القول بأن النسخ تبين لانقطاع وقت العبادة، إذ يستحيل أن يقدر للعبادة وقت لا يسعها. ثم إبراهيم صلى الله عليه و سلم، مأمور عندنا و عند أصحابنا بالذبح أولا، و نسخ ذلك عنه آخرا، و عين المأمور به هو الذبح، و لم يكن أفعالا تمتد و تتعدد، حتى يصرف الأمر إلى الشيء، و النسخ إلى غيره.

و إذا صرف النسخ إلى عين المأمور به، كان رفعا للحكم على التحقيق؛ فإذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ، و قلنا: ليس بين الجواز و الاستحالة رتبة معقولة، و وجه الاستحالة مضبوطة فرب شيء يستحيل لنفسه، كإنقلاب الأجناس، و اجتماع الضدين، و الأمر بما نهى عنه ليس مما يستحيل لنفسه، فإن تصويره ممكن، لا استحالة فيه؛ فإذا لم يستحل لنفسه، امتنع صرف استحالته إلى غيره، إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها؛ فإن الحكم ليس بصفة للفعل نفسية كما قدرناه، و ليس في

تقدير النسخ ما يفضي إلى تغيير العلم والإرادة، ولا يزال السبر يطرد حتى يستبين أن النسخ لا يستحيل لنفسه، ولا يفضي إلى استحالة في غيره.

فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل لإفضائه إلى اتصاف الباري تعالى بالبداء، وهو متقدس عنه؟ قلنا: البداء يعبر عن استفادة علم ما لم يكن، ومن أحاط بما لم يكن محيطا به، يقال بداله، وقد يعبر به عن من يهيم بأمر ثم يندم على ما هم، ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ؛ فإن علم الباري سبحانه متعلق بالمعلومات على ما هي عليه، ولا يتجدد له علم لم يكن، والإرادة على أصولنا لا يعتبر بها الأمر؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يأمر بما لا يريده، ويريد ما لا يأمر به، فلم يبق لادعاء البداء وجه.

وقد تمسك نفاة النسخ بتخيل لا يقوم بالانفصال عنه إلا متبحر في هذا الشأن، وذلك أنهم قالوا: ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا؛ فلو حضره وأخبر عن كونه محظورا، لا تقلب الخبر الأول خلقا واقعا على خلاف مخبره، وذلك مستحيل.

والذي ذكره تخييل ليس له تحصيل وذلك أن الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا؛ والمعنى بكون الشيء واجبا أنه الذي قيل فيه «افعل»: فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء فمعناه أنه أخبر عن الأمر به؛ فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه؛ فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقا وبين الإخبار عن النهي عنه تناقض، فلا يتصف كل واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقا حقا.

وإنما تخيل هؤلاء ما قالوه، من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب، وقدروها مخبراً عنها، ثم قدروا الخبر عن نفسها. وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم ثابت، وليس بآل إلى تبين ما لم يثبت. و من أحاط بما ذكرناه، هان عليه مدرك الانفصال عن السؤال. وإذا ثبت جواز النسخ عقلاً، فليس تمنع منه دلالة سمعية.

وقد نبغت شردمة من اليهود و تلقنوا من ابن الراوندي (1) سؤالاً- واستدلوا به الطغام و العوام من أتباعهم، وقالوا: النسخ جائز عند الإسلاميين، و لكنهم قالوا بتأييد شريعتهم إلى تصرم عمر الدنيا، فإذا سنلوا الدليل على ذلك، رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأييد شريعته، و نحن نقول قد أخبرنا موسى بتأييد شريعته، فلتتأبد، و هو المصدق إجماعاً، و هذا الذي ذكره باطل من وجهين.

أحدهما ما نقلوه لو صح لكان صدقاً، و لو ثبت صدقاً حقاً، لما ظهرت المعجزات على يدي عيسى و محمد عليهما السلام، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود. و مهما ظهرت معجزة في شرعنا على يد متنبى تنبأ، تبين إذ ذاك كذبنا في تأييد شريعتنا، فهذا وجه ظاهر. فإن عادوا إلى القدح في معجزة عيسى و محمد عليهما السلام، لم يبدوا وجهاً في مرامهم، إلا انقلب عليهم مثله في معجزة موسى، عليه السلام.

ص: 271

1- أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي كان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم هو وصار ملحداً زنديقاً.

و الوجه الثاني أن نقول لو صح ما قلموه ولقنتموه، لكان أولى الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي صلى الله عليه وسلم، و معلوم أن الجاحدين منكم لنبوذة محمد صلى الله عليه وسلم لم يألوا جهدا في رد النبوءة، و غيروا نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة، فلو كان فيها نص لا يقبل التأويل، في تأييد شريعة موسى عليه السلام، لأظهر وعد من أقوى العصم. فلما لم يظهره في زمن عيسى و عصر محمد عليهما السلام، إذ لو أظهره لتوفرت دواعيهم على نقلهم، فاستبان بذلك، أن ذلك مما اخترعه نابغتهم، و يابى الله إلا أن يتم نوره.

فهذا غرضنا من الكلام في النسخ، و قد حان أن نتكلم في معجزة الرسول، بعد ما ثبت جواز النسخ بقضيات العقول.

فصل: في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم

الأولى بنا تصدير هذا الفصل بما يتعلق بالقرآن و تحقيق كونه معجزا، و مقاصدنا نبينها في معرض أجوبة عن أسئلة.

فإن قال قائل: ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن؟ و ما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلقا بعده؟

قلنا: لا حجاج في درء الضرورات و نحن باضطرار نعلم أن نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن و يتلوه، و يعلمه صحبه و أتباعه، و ما ثبت توترا معلوم على الضرورة. و جحد ذلك بمثابة جحد كون محمد صلى الله عليه وسلم في الدنيا، و هذا كجحد الدول و الوقائع و أيام الماضين. و لا معنى للإطباب في ذلك.

ص: 272

فإن قيل: فإن سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه، فما دليلكم على تحديه به و تعجيزه الأمم بالدعاء إلى معارضته؟ قلنا: هذا أيضا معلوم على الضرورة. فإن رسول الله صلى الله عليه و سلم لم يزل مدليا بالقرآن، مدلا به، مدعيا اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه. و من أنكر ادعاء استيثاره به، و تعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه، فقد جحد ما تواترت الأخبار عنه.

و الذي يحقق ما قلناه، أنا على البديهة نعلم أن واحدا من العرب لو أتى - تقديرا - بمثل القرآن، لكان ذلك قادحا فيما يعهد من دعوى النبوة مزريا به حاطا من رتبته، و هذا ما لا سبيل إلى إنكاره، و لو لا تحديه به لما كان الأمر كذلك. و لا خفاء بما قلناه و قد نصت آي من القرآن على التحدي و تعجيز العرب و منها قوله تعالى: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ، وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا [سورة الإسراء: 88]، إلى غيرها من الآي في معناها.

فإن قيل: لا يبعد تقدير الاختلاف في هذه الآي بأعيانها، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فيمتنع تقدير اختراعها. قلنا: ما من آية هي من القرآن إلا و نقلها ثابت على التواتر، إذ تلقاها قراء الخلف عن قراء السلف. و لم يزل الأمر كذلك، ينقله أصاغر عن أكابر، حتى استند النقل إلى قراء الصحابة رضي الله عنهم، و ما نقص عدد القراء في كل دهر عن عدد التواتر. و الذي يوضح ما قلناه، أنا لو تشككنا في آية بعينها لاتجه ذلك في كل آية، و ذلك يسقط الثقة بنقل جملة القرآن.

فإن قيل: ما الذي يؤمنكم أن القرآن عورض، ثم كتم ما عورض به؟ قلنا: هذا محال، إذ لو كان ذلك كذلك لظهر الأمر واشتهر، والخطب العظيم لا يخفي في مستقر العادة، وادعاء ما ذكره السائل بمثابة ادعاء خليفة قائم يأمر المسلمين قبل أبي بكر رضي الله عنه، وذلك يعلم بطلانه على الضرورة.

و الذي يعضد ما قلناه، أن الكفرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا، باذلون كنه مجهودهم في أن ينكثوا في الدين بأقصى الإمكان. فلو كانت المعارضة ممكنة غير متعذرة، لاحتالوا فيها على كرور الدهور و طول العصور، و لو خفيت معارضته لاستجد مثلها.

ثم إن كان هذا السؤال و ضربه من القائلين بالنبوءات، انعكس عليهم جميع ما أوردوه في معجزات نبهم. فيقال لليهود: ما يؤمنكم أن موسى عليه السلام عورضت آياته، ثم تواضع بنو إسرائيل على طمس الخبر عما جرى من معارضته؟.

فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز، إنما أعجزت عنه بقللة الاكتراث. قلنا: هذا ركيك من القول لا- يبوح به من شدا طرفا من الآداب، فإن العرب في تحاورها و تفاوضها، كانت تتشمر إذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر و الرصين المتين منه. و باضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر و نثر لناثر، حتى يحملهم الازدراء به على الانكفاف عن معارضته.

كيف، وقد كان الرسول عليه السلام وأنصاره يقولون: لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم وآثرنا النواجز بعد التناجز، وأدعنا لكم. فإن تكن الأخرى، ألقينا ضرام الحرب، وأدمينا مراسها وأحكامنا أساسها، ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهتك السجوف عن العواتق العرييات.

و كيف يخطر لعافل، وقد ظهرت كلمة الإسلام وخفت على المسلمين الرايات والأعلام أن يؤثر الكفار أهوالا تشيب النواصي وأحوالا تزيل الرواسي ولا يعارضوا بسورة ازدراء بها.

فقد ثبتت المعجزة والتحدي بها، والعجز من معارضتها، وهذا القدر مغن فيما نريده، والله الموفق للصواب.

فصل: وجوه إعجاز القرآن

فإن قيل: أوضحوا لنا وجه الإعجاز في القرآن، ثم بينوا القدر المعجز منه. قلنا: المرضي عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب. فلا يستقل النظم بالإعجاز على التجريد، ولا تستقل الجزالة أيضا.

والدليل عليه أنا لو قدرنا الجزالة المحضنة معجزة، لم نعدم سؤالا مخيلا. إذ لو قال قائل: إذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارها وأراجيزها، لم ينحط كلام اللدّ البلغاء واللسن الفصحاء عن جزالة القرآن، انحطاطا بينا قاطعا للأوهام. وإن ادعينا الإعجاز في الأسلوب المحض، والنظم المخالف لضروب الكلام، فربما يتجه تقدير نظم ركيك يضاهي نظم القرآن، كما يؤثر من

ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال: الفيل ما الفيل، و ما أدراك ما الفيل، له ذنب و ثيل و خرطوم طويل. فلا يعجز عن مثل ذلك، مع الرضى بالركيك و الكلام المرذول الذي تمجه الأسماع. فيلزم من مجموع ما ذكرناه ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة.

فإن قيل: ما وجه البلاغة في القرآن؟ و ما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام؟ قلنا: أما وجه البلاغة فبينة لا خفاء بها. و البلاغة التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف ذلق رائق، منبئ عن المقصود من غير مزيد؛ فهذا الكلام الجزل، و المنطق الفصل. ثم البليغ من الكلام تتفنن أقسامه.

فمن جوامع الكلم الدلالة على المعاني الكثيرة بالعبارات الوجيزة، و هذا الضرب لا يعد في القرآن كثرة.

فمنه إنباء الله تعالى عن قصص الأولين، و مآل المسرفين و عواقب المهلكين، في شطر من آية، و ذلك قوله عز و جل: فَمِنْهُمْ مَنْ أُرْسِلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا، وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ، وَ مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ، وَ مِنْهُمْ مَنْ أَعْرَفْنَا، وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ، وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [سورة العنكبوت: 40].

و قال الرب على مفتتح أهل السفينة و إجرائها و إهلاك الكفرة، و استقرار السفينة و استوائها، و توجه أوامر التسخير إلى الأرض و السماء، بقوله تعالى: وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا، إِلَى قَوْلِهِ: وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ [سورة هود: 41-44].

وأنبأ عن الموت وحسرة الفوت، و الدار الآخرة و ثوابها و عقابها و فوز الفائزين، و تردي المجرمين، و التحذير من التغرير بالدنيا، و وصفها بالقللة بالإضافة إلى دار البقاء: بقوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ [سورة آل عمران: 185] الآية.

و من أقسام الكلام البليغ قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل، و معظم البلغاء يعلو كلامهم ما شهبوا، فإذا لابسوا حكايات الأحوال جاؤوا بالكلام الرث و القول المستغث، و إن حاولوا كلاما جزلا، لم يدرك الكلام مقصده من المعنى.

و هذه قصة يوسف صلى الله عليه و سلم، مع اشتغالها على الأمور المختلفة، و المؤتلفة مسرودة، على أحسن نظام و أبلغ كلام متناسقة الأطراف، متلائمة الأكناف، كأن آياتها أخذ بعضها برقاب بعض. ثم القصص لا تخلو عن التردد و التكرار سيما إذا اتحدت المعاني، و ما لنا نكلف أنفسنا في هذا المعتقد نرف بحر لا ينقص!

و من صدق الآيات على بلاغة القرآن اعتراف العرب قاطبة بها، صريحا و ضمنا؛ فمنهم من اعترف و أفصح، و منهم من سكت و صمت و لو كان في القرآن ما يجانب الجزالة، لكان أحق الناس بالتعريض لنسبته إلى الركاكة أهل اللسان.

فإن قيل: هل في القرآن وجه من الإعجاز غير النظم و البلاغة؟ قلنا: أجل فيها و جهان معجزان:

أحدهما الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما ألقى في كتب الله تعالى المنزلة، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن عانى تعلمًا ومارس تلقف كتاب. وكان ينشأ بين ظهراي العرب، ولم تعهد له خراجات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب، وكان في ذلك أصدق آية على صدقه.

و اشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والإخبار عن المغيب، قد يوافق كرامة أو كرتين، فإذا توالى الأخبار كانت خارقة للعادات. فمن غيوب القرآن قوله تعالى: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ [سورة الإسراء: 88] الآية، وقوله تعالى: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا [سورة البقرة: 24] وقوله تعالى: لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ [سورة الفتح: 47]، وقوله تعالى: الْمِغْلِبَتِ الرُّومُ [سورة الروم: 1] وقوله تعالى: وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً [سورة الفتح: 20]، إلى غير ذلك مما يطول تعداداه.

فصل: آيات الرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن

لرسول صلى الله عليه وسلم آيات لا تحصى سوى القرآن؛ كانشق القمر، وإنطاق العجماء، ونبع الماء من خلل الأصابع، وتسييح الحصى، وتكثير الطعام القليل.

و المرضي عندنا، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواترا، لكن مجموعها يفيد العلم قطعا لا اختصاصه بخوارق العادات، كما أن آحاد البذل من حاتم لا تثبت تواترا، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه، وكذلك القول في

جسارة أمير المؤمنين «علي» رضي الله عنه، وشجاعته. و أما انشقاق القمر، فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله ثبت نقلها تواترا، فهذا القدر بالغ كاف فيما نرومه.

باب أحكام الأنبياء عامة القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

إشارة

اعلموا أن أحق ما يفتتح به الباب، معنى النبوة؛ فليست النبوة راجعة إلى جسم النبي، ولا إلى عرض من أعراضه، و يبطل صرفها إلى علمه بربه إذ ذلك يثبت من غير تقدير النبوة. و باطل أيضا صرف النبوة إلى علم النبي بكونه نبيا، فإن المعلوم ما لم يتقرر فلا يتقرر العلم به. فإن كان النبي عالما بنبوته فما نبوته؟ و فيها السؤال.

فالنبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه: «أنت رسولي». و هذا بمثابة الأحكام، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى. و لا تؤول إلى صفات الأفعال، فليس للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية.

بل الفعل المقول فيه: «افعل»، واجب بالقول، و ذلك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة في نفسه.

فصل: في عصمة الأنبياء

فإن قيل: بينوا لنا عصمة الأنبياء و ما يجب لهم. قلنا: يجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة، و هذا مما نعلمه عقلا، و مدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون. فإن قيل: هل تجب عصمتهم عن المعاصي؟ قلنا: أما الفواحش المؤذنة بالسقوط و قلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا.

و لا يشهد لذلك العقل، وإنما يشهد العقل لوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة. و أما الذنوب المعدودة من الصغائر، على تفصيل سيأتي الشرح عليه، فلا تنفيها العقول و لم يقم عندي دليل قاطع سمعي على نفيها، و لا على إثباتها. إذ القواطع نصوص أو إجماع، و لا- إجماع إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء. و النصوص التي تثبت أصولها قطعاً، و لا- يقبل فحواها التأويل، غير موجودة.

فإن قيل: إذا كانت المسألة مظنونة، فما الأغلب على الظن عندكم؟ قلنا: الأغلب على الظن عندنا جوازها، و قد شهدت أقاصيص الأنبياء في آي من كتاب الله تعالى على ذلك. فالله أعلم بالصواب.

فإن قيل: قد استوعبتم ما يليق بالمعتقد في النبوءات، و أضربتم عن الرد على العيسوية. قلنا:

إنما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم، بأنهم التزموا شريعته ثم كذبوه، و قد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثاً إلى الثقلين و أرسل دعواته إلى الأكاسرة و ملوك العجم. فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم و نجز به ما لا يسوغ جهله في النبوءات.

باب أصول العقائد و أقسامهما

اعلموا، وفقكم الله تعالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً، و لا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً؟ و إلى ما يدرك سمعاً، و لا يتقدر إدراكه عقلاً؛ و إلى ما يجوز إدراكه سمعاً و عقلاً.

فأما ما لا يدرك إلا عقلا، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقا؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى؛ و ما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبا، فيستحيل أن يكون مدركه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعا، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع. ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقيح والتحسين والإيجاب والحظر، والندب والإباحة.

وأما ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل. ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع، وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه. فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق.

فإذا ثبتت هذه المقدمة، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها- فما هذا سبيله- فلا وجه إلا القطع به.

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل، وثبتت أصولها قطعا، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى

القطع؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعا، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به.

فهذه مقدمات السمعيات، لا بد من الإحاطة بها، ونحن الآن نسرد أبوابها تترى، مستعينين بالله، ونذكر في كل باب ما يليق به من فصول معقودة إن شاء الله.

باب الآجال

الآجال يعبر بها عن الأوقات، فأجل كل شيء وقت، وأجل الحياة وقتها المقارن لها، وكذلك أجل الوفاة. فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيرا عن حركات الفلك، ولوج الليل على النهار، والنهار على الليل.

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تتخصص بأجناس من الموجودات، تخصيص الجواهر والعلوم ونحوها، ولكن كل واقع ابتغي أن يقرن بمتجدد، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له وذلك إلى قصد المؤقت وإرادته. فإذا قال قائل: قدم زيد عند طلوع الشمس، فقد جعل الطلوع وقتا للقدم، وإن قال: طلعت الشمس عند قدوم زيد، فقد جعل القدوم وقتا للطلوع.

و الأصل في التوقيت، أن يقدر المؤقت متجددا معلوما، ويفرض فيما يؤقته استبهما، فيزيل الاستبهام الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلوما، ثم

يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتا، ويجوز أن يقدر عدم وقتا، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل: تحرك الجوهر عند زوال السواد عنه.

وذهب بعض القدماء إلى أن كل موجود مفتقر إلى زمان، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لا نهاية لها ولا مفتتح، وزعموا أن الباري لم يزل موجودا في أوقات غير متناهية؛ وهذا لا يتحصل، ولا معنى للزمان إلا قرن حادث بمتجدد، أو قرن متجدد بمتجدد.

وقد أقمنا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى، وأوضحنا استحالة حوادث لا أول لها، ومقتضى هذين الأصلين يقضي بفساد ما قال هؤلاء، ولو افتقر كل موجود إلى وقت، لافتقرت الأوقات إلى أوقات، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى جهالة، لم يلتزمها أحد من العقلاء.

والغرض من الباب أن نعلم أن كل من يقتل فقد مات بأجله. والمعنيّ بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره، وما علم أنه كائن فلا بد أن يكون فإن قيل: لو قدر عدم القتل فيه، فما قولكم في تقدير موته وبقائه؟

قلنا: ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة، والقاتل قاطع بذلك أجله. وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل تقديرا، لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه، وذلك كله خبط لا محصول له.

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل، لا محالة، فإن قدر مقدر عدم القتل، وقدر معه أن يكون المعلوم أنه لا يقتل فلا يمكن مع هذا التقدير القطع بامتداد العمر، ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلا منه، بل كل

جائز ممكن عقلا لا يمتنع تقديره، فهذا ما لا يسوغ غيره، وقد شهدت آي من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله، منها قوله تعالى: فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ [سورة النحل: 61].

فإن قيل: ما المعني بقوله تعالى: وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ [سورة فاطر: 11].

قلنا: المراد بهذه الآية و جهان من التأويل: أحدهما أن يكون المراد بها، و ما ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه و مبالغ مدة أمثاله، و ليس المراد ينقص عمره الواقع في معلوم الله، و كيف يسوغ ذلك، و فيه تقدير علم الله تعالى!. و الوجه الثاني، أن تحمل الزيادة و النقصان على المحو و الإثبات المعتورين على صحف الملائكة، و قد يثبت شيء في صحيفتهم مطلقا، و هو مقيد في معلوم الله تعالى، و على ذلك حمل المحققون قول الله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ [سورة الرعد: 39].

باب الرزق

و الرزق يتعلق بمرزوق، تعلق النعمة بمنعم عليه، و الذي صح عندنا في معنى الرزق، أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه، فلا فرق بين أن يكون متعديا بانتفاعه، و بين أن لا يكون متعديا به.

و ذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك، و رزق كل موجود ملكه، و قد ألزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقا له، من حيث كان ملكا له، فلم يجدوا عن ذلك انفصالا.

وزاد المتأخرون، فقالوا: رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع، والرب تعالى متقدس عنه، ويلزمهم مع هذا التقييد، أن يقولوا: لا يدّر على البهائم رزق الله تعالى؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالانتفاع، وقد قال الله تعالى: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا [سورة هود: 6]. فإذا بطل ما قالوه، لم يبق إلا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك.

فإن قالوا: هذا الأصل يلزم أن يكون الغصب رزقا للغاصب إذا انتفع به، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى، وتوجيه اللائمة عليه فيه؛ وهذا الذي استنكروه نص مذهبنا؛ فكل منتفع بشيء مرزوق به.

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح، وما ذكره من أن المرزوق لا يدفع عن رزقه، ممنوع غير مسلم، وظاهر تشغيبهم يعارضه قولهم: إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر، فالكافر إذا عندهم معان من جهة الله تعالى على كفره؛ فإن لم يبعد أن يكون المعاقب بكفره معانا على كفره، لم يبعد ما ذكرناه.

ثم الذي التزمه يجر إلى شناعة لا يبيء بها ذو دين. وذلك أن من اغتذى بالحرام طول عمره، وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه، فيلزم أن يقال: لم يدّر عليه من الله رزق، وما رزقه الله قط؛ وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين.

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به، إذا تقرر الانتفاع به؛ فهذا مقتضى الإطلاق. و من اتسع ملكه و لم ينتفع به، يقال له: لم يجعل الله ما خوله رزقا له، و يتعذر صرف الرزق إلى محض الانتفاع في إطلاق اللسان.

فآل الكلام إلى أن الرزق هو المنتفع به، و إن سمي الانتفاع رزقا، فالمراد به المنتفع به؛ إذ لو جعلنا نفس الانتفاع رزقا، لأخرجنا الأعممة و الأشربة و الأقوات عن كونها أرزاقا، و ذلك خروج عن موجب اللسان؛ و القول في هذا الباب، و في الذي تقدم عليه، يتعلق بمحض العبارة و التناقش فيها.

باب في الأسعار

الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى، و هي إثبات أقدار أبدال الأشياء؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه: من عزة الوجود و الرخاء، و صرف الهمم و الدواعي، و تكثير الرغبات و تقلييلها، و ما يتعلق فيها باختيار العباد، فهو أيضا فعل الله تعالى؛ إذ لا مخترع سواه.

و أطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أفعال العباد، و فيما قدمناه في خلق الأعمال مقلع في الرد عليهم.

باب في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول، و هو بمجال الفقهاء أجدر. فالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان بالإجماع على الجملة؛ و لا

يكثر بقول من قال من الروافض: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، موقوفان على ظهور الإمام فقد أجمع المسلمون، قبل أن ينبغ هؤلاء، على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوييخ تاركه مع الاقتدار عليه. ولعلنا نذكر لمعا كافية في نقض نصوص الإمامية، إن شاء الله.

فإذا ثبت ما قلنا أصلاً، فلا يتخصص بالأمر بالمعروف والولاية، بل ذلك ثابت لأحد المسلمين. والدليل عليه الإجماع أيضاً. فإن غير الولاية من المسلمين في الصدر الأول، والعصر الذي يليه، كانوا يأمرون الولاية بالمعروف، وينهونهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين إياهم، و ترك توييخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية.

ثم حكم الشرع ينقسم إلى ما يستوي في إدراكه الخاص والعام، من غير احتياج إلى اجتهاد، وإلى ما يحتاج فيه إلى اجتهاد. فأما ما لا حاجة فيه إلى الاجتهاد، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر. وأما ما اختص مدركه بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ولا نهى، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد.

ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر، في موضع الخلاف، إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا. و من قال إن المصيب واحد، فهو غير متعين عنده، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر على المذهبين.

ثم الذي يتعاطى الأمر بالمعروف لو لم يكن ورعاً، لم ينحسم عنه الأمر بالمعروف؛ إذ ما يتعين عليه في نفسه، فرض متميز عما يتعين عليه الأمر به في

غيره، ولا- تعلق لأحد الفرضين بالآخر. ثم الأمر بالمعروف فرض على الكفاية؛ فإذا قام به في كل صقع من فيه غناء، سقط الفرض عن الباقيين.

وللأمر بالمعروف أن يصدّ مرتكب الكبيرة بفعله، إن لم يندفع عنها بقوله: ويسوغ لأحد الرعية ذلك، ما لم ينته الأمر إلى نصب، قتال و شهر سلاح؛ فإن انتهى الأمر إلى ذلك، ربط ذلك الأمر بالسلطان، فاستغنى به. وإذا جار وإلى الوقت، وظهر ظلمه وغشمه، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب.

وليس للأمر بالمعروف البحث والتنقيب والتجسس، واقتحام الدور بالظنون، بل إن عثر على منكر غير جهده.

فهذه عقود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يشذ منها عقد، وتفصيلها الشرع من مفتتحه إلى مختتمه.

باب الإعادة

مقصود هذا الباب يحصره فصلان: أحدهما في تثبيت جواز الإعادة، والثاني في وقوعها.

فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه، ويدل عليه السمع أيضا، كما ذكرنا (1) في صدر السمعيات.

وكل حادث عدم إعادته جائزة، ولا فصل بين أن يكون جوهرًا أو عرضًا.

ص: 288

1- في بعض النسخ كما ذكرنا

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد، بناء على أن المعاد معاد لمعنى، فلو أعيد العرض لقام به معنى. وهذا لا أصل له عند المحققين؛ فإن الإعادة بمثابة النشأة الأولى، وليس المعاد معادا لمعنى.

وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر إذا عدت، وقسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى، وقالوا: ما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات فلا يجوز إعادتها، وكل عرض يستحيل بقاؤه يختص عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه، ولا تقدير استيخاره عنه. وأما الباقي من الأعراض، فمنقسم إلى ما كان مقدورا للعبد، وإلى ما لم يكن مقدورا له؛ فأما ما كان مقدورا للعبد، فلا يجوز من العبد إعادته، ولا يصح من القديم أيضا إعادته عندهم. وأما ما لم تتعلق به قدرة العبد، وهو باق من الأعراض، فتجوز إعادته.

فإن سئلنا الدليل على جواز الإعادة استثنائه من نص الكتاب، وفحوى الخطاب، وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى، كما قال تعالى ردا على منكري البعث: قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.

ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويتها، فإن ما جاز وجوده جاز مثله، إذ من حكم المثليين أن يتساويا في الواجب والجائز.

وهذا توسع في الكلام، فإن الإعادة هي المعاد، والمعاد هو بعينه المخلوق أولا، فكيف يقدر الشيء خلافًا لنفسه! والدلالة تعترض بأن الأوقات التي هي

مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها.

فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره.

وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم أصل الإعادة بمنعها فيما لا يبقى من الأعراض، بأن قالوا: إنما منعنا إعادة ما لا يبقى من الأعراض؛ لأنه لو عاد، وقد سبق له الوجود، لكان موجودا في وقتين؛ ولو جاز وجوده، في وقتين يتخللهما عدم، لجاز وجوده في وقتين متوالين. وهذا الذي ذكره اقتصار على الدعوى المحضنة، وهم بالجمع بينهما مطالبون.

ثم لو استمر الوجود في وقتين، لا تصف العرض بكونه باقيا، ولو بقي العرض كذلك لاستحال عدمه، وليس كذلك إذا وجد العرض في وقتين بينهما عدم. فإن في كل وقت حادث غير مستمر، وهو مقدور عندنا في حالتي الخلق والإعادة، وإن كان يمتنع كون الباري مقدورا. ثم يلزمهم إعادة مقدور العبد، فلا يجدون في الانفصال وجها مغنيا، كما ذكرناه في خلق الأعمال، فهذا كلام في جواز الإعادة.

فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر، والانبعث للعرض والحساب والثواب والعقاب. فإن قيل: هل تعدم الجواهر، ثم تعاد؛ أم تبقى وتزول أعراضها المعهودة، ثم تعاد بنيتها؟ قلنا: يجوز كلا الأمرين عقلا، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل. ولا نحيل أن يعدم منها شيء، ثم يعاد، والله أعلم بعواقبها ومآلها.

ص: 290

فمنها إثبات عذاب القبر، و مساءلة منكر و نكير. و الذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك، فإنه من مجوزات العقول، و الله مقتدر على إحياء الميت، و أمر الملكين بسؤاله عن ربه و رسوله. و كل ما جوزه العقل، و شهدت له شواهد السمع، لزم الحكم بقبوله، و قد تواترت الأخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه و سلم بربه من عذاب القبر، و نقل آحاد من الأخبار في ذلك تكلف، ثم لم يزل ذلك مستفيضاً في السلف الصالحين، قبل ظهور أهل البدع و الأهواء.

و من الشواهد لذلك من كتاب الله تعالى، قوله في قصة فرعون و آله: وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ. النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا [سورة غافر: 46]. و هذا نص في إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر فإنه عز من قائل ذكر ذلك، ثم قال: وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ [سورة غافر: 46].

فإن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملحدة المستهزئين بالشرع، و قالوا: نحن نرى الميت الذي ندفنه على حالته، و نعلم على الضرورة كونه ميتاً، و لو تركناه صاحياً دهرًا لما حال عما عهدناه عليه. و هذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان، و الركون إلى الإيقان، و هو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية، و تأليف الأجزاء المفترقة، في أجواف السباع، و حواصل الطيور، و أقاصي التخوم، و مدارج الرياح، إلى غير ذلك.

ثم اعلّموا أن المرضي عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى، من القلب أو غيره فيحييها الرب تعالى، فيتوجه السؤال عليها و ذلك غير مستحيل عقلا، وقد شهدت قواطع السمع به، و ما ذكره من الإنكار و الإكبار بمثابة إنكار الجاحدين رؤية رسول الله صلى الله عليه و سلم الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم.

فصل: في الروح ومعناه

فإن قيل: بينوا الروح و معناه، فقد ظهر الاختلاف فيه. قلنا: الأظهر عندنا، أن الروح أجسام

لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة.

ثم الروح من المؤمن يعرج به، و يرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة، و يهبط به إلى سحيق من الكفرة، كما وردت به الآثار. و الحياة عرض تحيا به الجواهر، و الروح يحيا بالحياة أيضا، إن قامت به الحياة. فهذا قولنا في الروح.

فصل في الجنة و النار

الجنة و النار مخلوقتان، إذ لا يحيل العقل خلقهما، و قد شهدت بذلك أي من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ [سورة آل عمران: 133] و الإعداد يصرح بثبوت الشيء و تحققه. و قال

تعالى: وَ لَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى. عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى [سورة النجم: 13-15]. و تواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام، عن الجنة وإدخال آدم إياها، وبدور الزلّة منه فيها، وإخراجه عنها، ووعده الرد إليها. و كل ذلك ثابت قطعاً، متلقى من فحوى الآيات المستفيضة من نقل الأثبات و الثقات.

وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة و النار، و زعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب و العقاب، و حملوا ما نصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا؛ و هذا تلاعب بالدين، و انسلال عن إجماع المسلمين. و ما هذوا به، من قولهم لا فائدة في خلق الجنة و النار في وقتنا، ساقط لا محصول له. فإن أفعال الباري تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق، و هو تعالى يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد.

ثم، بم ينكرون على من يقول لهم: علم الله تعالى أن خلق الجنة و النار لطف في الإيمان و الأحكام العقلية، و ذلك غير بعيد على موجب قياسهم في اللطف و الصلاح و الأصلح؟

فصل في الصراط

و الصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث، و هو جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون و الآخرون. و إذا توافرا إليه قيل للملائكة: وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُؤُونَ [سورة الصافات: 24].

والميزان حق، وكذلك الحوض و الكتب التي يحاسب عليها الخلائق، و لا تحيل العقول شيئا من ذلك. و دلالة السمع ثابتة على قطع في جميع ما ذكرناه.

فإن أبدوا وراء في الصراط، وقالوا: في الحديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر و أحد من السيف، و خطور الخلائق على ما هذا وصفه غير ممكن. و ربما يجحدون الميزان، مصيرا إلى أن الأعمال هي التي يتعلق الثواب و العقاب بها، و هي أعراض لا يتحقق وزنها.

فأما ما ذكروه في الصراط فلا خفاء بسقوطه؛ فإنه لا يستحيل الخطور في الهواء، و المشي على الماء. و كيف ينكر ذلك من يلزمه الدين رغما الاعتراف بقلب العصا حية و فلق البحر، و إحياء الموتى في دار الدنيا. و الموزون الصحف المشتملة على الأعمال، و الرب تعالى يزنها على أقدار أجور الأعمال و ما يتعلق بها من ثوابها و عقابها. فهذا القدر كاف في إرشادكم إلى طريق إثبات السمعيات.

ص: 294

باب في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة في الوعد والوعيد

إشارة

باب في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة (1) في الوعد والوعيد

الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى.

والعقاب لا يجب أيضا، والواقع منه هو عدل من الله. وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقولته الحق ووعده الصدق. وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله تعالى، فإنه يطرد هاهنا.

وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى، والعقاب واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها. ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب؛ لأن الثواب لا يجوز حبطه والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين؛ ولكن المعنى بكونه مستحقا عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقا، ولو لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأيد، فهذا حقيقة أصلهم.

فإن ساعدناهم على التقيح والتحسين عقلا، ألزمتهم على موجب أصلهم أمثلة لا قبل لهم بها. منها، أن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده وإزاحة عله، والعبد يخدمه غير مستفرغ جهده، بل كان مودعا معظم أفعاله فلا يستحق العبد على سيده شيئا على مقابل الخدمة المستحقة عليه. وكذلك المعظم في عشيرته، إذا كان يكرم ولده و يقيم أوده، والولد يكرمه، ويرعاه و يطلب

ص: 295

1- طائفة من أهل الكلام، كانوا يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى الله يوم الدين، أنه : يضر مع الإيمان معصية.

مرضاته و يتوخاها، فلا يستوجب بإزاء خدمته مزيدا على ما يناله من الإحسان الدار عليه.

فإذا كان هذا سبيل من يخدم مثله؛ فالعبد الذي لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة، لأبّرت نعماء الله تعالى وأربت على جميع قرباته. و الرب تعالى يستحق لأن يعبد، و النعم منه على العباد تترى، و لو حاول العبد عدّها لم يحصها. فكيف يستوجب العبد بالنزر اليسير من أعماله، و هو الغريق في أنعم الله تعالى، مزيد ثواب لو لا فضله العظيم!

ثم عبادة العبد شكر للنعم، و ليس من حكم العقل في مستقر العوائد استيجاب عوض على بذل واجب هو عوض. و لو استحق العبد بشكره عوضا، لاستحق الرب تعالى على ما يوليه من الثواب عوضا، و لا محيص عن ذلك.

فصل: في الثواب على التأيد

يقال للمعتزلة: إن سلم لكم استحقاق الثواب، فلم زعمتم أنه يثبت على التأيد؟ و العبادات الصادرة من المكلفين متناهية، فما بال أعواضها تثبت مع انتفاء النهاية عنها؟

فإن قالوا: إنما كان ذلك، لأن الثواب هو النعيم الهني الخليّ عما ينكده، الصفي عن رنق يكدره، و لو كان الثواب عرضة للزوال لما تهنى به
مع

ص: 296

علمه بتعرضه للزوال. قلنا لم قلت إن الثواب يجب على الرتبة العليا في التهنئي والتخلي عن كل شوب، فعن هذا سئلتم؟

ثم النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا، مشوبة بالمحن والهموم، وهي على حقائق النعم مع استحقاق شكرها، فلا يبعد ذلك في الثواب أيضا، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهي المثابين عن ذكر الزوال والتفكر في الانتقال، إلى أن يستوفوا مدتهم؛ فما المانع من ثبوت الثواب مؤقتا مع ما ذكرناه؟

ثم نقول: إن كان هذا قولكم في الثواب، فما قولكم في العقاب؟ فهلا ثبت على التأقبت، وإذا رد الأمر إلى المعهود شاهدا، فباضطرار نعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة، ثم قدر له استمرار البقاء، فلا يحسن معاقبته عليها أبدا سرمدا، فما وجه حسن ذلك من أرحم الراحمين، و أكرم الأكرمين؟

فإن قالوا: إنما يخلد الله تعالى في النار من علم أنه لو ردّ لعاد لما نهى عنه، قلنا: هذا لا يخلصكم عما ألزماكموه، ولنا أن نقول بتأقت العقاب، ثم يميت الله تعالى من علم أنه لو ردّ لعاد لما نهى عنه، أو يسلبه عقله بعد توفي العقاب عليه، وهذا القدر كاف في غرضنا.

و مما يطالبون به، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء في دار الدنيا، ولكن يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا، وإلى تصرّم اليوم الثقيل يوم القيامة، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وحبسه عن مستحقه، مع التمكن من أدائه وإيفائه، و مظل الغنى ظلم على لسان صاحب الشرع.

و تعتضد هذه الطلبة، بأن العقاب قد ينتج منه شيء في دار الدنيا، إذ الحدود المقامة على مستحقيها عقاب لهم إجماعاً. فإذا لم يبعد تنجز شيء من العقاب، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب، وإن تنحزت في الدنيا؟

فصل: في إحياء الأعمال والوعيد

ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنباً واحداً، ولم يوفق للتوبة، حبط عمله ومات مستوجباً للخلود في العذاب الأليم. وصاروا إلى أنه يتصف بكونه كافراً، إذا اجترم ذنباً واحداً. وصارت الأباضية (1) منهم إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ من كفران النعم، ولا يتصف بالكفر الذي هو الشرك.

و ذهبت الأزارقة (2) منهم إلى أن العاصي كافر بالله تعالى كفر شرك.

و المعتزلة وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الخلود، على ما سنفصل مذهبهم.

ولكنهم فارقوا الخوارج من جهين: أحدهما أنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر، ولم يصفوه أيضاً بالإيمان، وزعموا أنه على منزلة بين المنزلتين، ورسومه فيها بكونه فاسقاً. وفارقوهم من وجه آخر، فقالوا: استحقاق الخلود

ص: 298

1- فرقة من الخوارج أجمعت على إمامة عبد الله بن إياض التميمي

2- أتباع نافع بن الأزرق الحنفي الحروري الخارجي. ولم يكن في الخوارج أشد ولا أكثر عددًا من هذه الفرقة، وكانوا يرون أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون.

في العقاب يختص بالكبائر، وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج، والمعتزلة قسموا الذنب إلى الصغائر والكبائر على ما سنعتقد فيه فصلا.

وغيرنا الآن الرد على أصحاب الوعيد، فنقول: من أصلكم أن الوعيد على التأبيد يستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات؛ وذلك، مع تسليم فاسد أصولكم، في العقول مستحيل، فإن مرجع العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد. ونحن نعلم أن من خدم غيره وبلغ جهده دائما في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا، ثم بدرت منه بادرة واحدة، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة، وإن كان الثواب والعقاب متنافيين، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب، بأن يسقط، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات؛ فإحباط العقاب أحق، وقد قال الله تعالى: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ [سورة هود: 114].

ثم الطاعات ثابتة على حقائقتها، صحيح أداؤها، والإصرار على الكبيرة لو كان بداراً ثواب الطاعات، لكان ينافي صحتها؛ كالردة، ومفارقة السنة، فإنها لما كانت محببة كانت منافية لصحة العبادات. ثم الثواب يستحق على الطاعات عندهم لحسنها ووقوعها طاعات وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة تحققة دونها.

فإن قالوا: مرتكب الكبيرة فاسق مخالف، والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقض؛ فإن الثواب يؤذن بالولاية، والفسوق ينافيها. قلنا: لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعا بطاعته موقنا موحدا وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء. ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاققة والموافقة في الوقت الواحد،

ولا بعد في المخالفة في الشيء و الموافقة في غيره. ثم إن لم يكن من الإحباط و الإسقاط بدّ فهلاًّ أحببتم العقاب و غلبتم الثواب كما قررناه!

وربما استدل أصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب، و نحن نذكر أغمضها فنرشد إلى طريق الكلام عليه. فمما تمسكوا به قوله تعالى: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا [سورة النساء: 93]، و هذا في ظنهم نص على الوعيد و الخلود. و قد كثر كلام المفسرين في الآية، و ليس من غرضنا استيعاب جميع ما قيل، و لكننا نذكر ما يقنع.

و قد قال ابن عباس في تأويل الآية: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُسْتَحِلًّا قَتْلَهُ، و العمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل؛ فأما من يعتقد أن القتل من أعظم الكبائر فيجرئه هواه و يزرعه اعتقاده، فلا يقدم على الأمر إلا خائفاً و جلا. و آية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر القصاص و وجوبه، لم يقرنه بالوعيد و الخلود؛ و حيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص، و ذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل، الذي لا تجري عليه ظواهر الأحكام. فإن الحربي، الذي لم يلتزم أحكامنا، إذا قتل لم يقض عليه بوجوب القصاص.

ثم إن الخلود، و إن كان ظاهراً في التأيد، فليس هو نصاً فيه، و قد يطلق، و المراد به امتداد مدة و تطاول أمد، و على هذا التأويل يحيا الملوكة بتخليد الملك. و أصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم، و الظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع.

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ [سورة النساء: 48]، وهذا نص في موضع النزاع، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة، من وجهين: أحدهما أن قبول التوبة حتم عندهم، فلا يفيد تعلق المغفرة بالمشيئة؛ والثاني أنه تعالى فرق بين المشرك وبين ما دونه، والتوبة عند الشرك تحبطه وتجبّه، كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها. ويتسع مجال الكلام على الظواهر، وهذا القدر كاف.

فصل: إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة

جماهير المعتزلة صاروا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت؛ وذهب الجبائي وابنه إلى أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أربت عليها، وإن أربت الطاعات درأت السيئات وأحبطتها. ثم لا ينظرون إلى أعداد الطاعات والزلات؛ وإنما ينظرون إلى مقادير الأجور والأوزار، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد؛ ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار، بل هو موكول إلى علم الله تعالى، واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم؛ وقال ابن الجبائي: لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكلفين إلا الجنة أو النار، وإذا تساوت أقدار الأعمال، اقتضى تساويها رتبة أخرى.

وكل ما ذكره خبط لا تحصيل له؛ إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربو وزرها على أجرها، والأشياء تعرف بأضدادها، فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها؛ فكان من حقهم أن يدعوا الزلات بالمعرفة؛ فإذا لم يفعلوا ذلك، بطل هديانهم

بتغالب الأعمال و سقوط أقلها بأكثرها. ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد، و تصدر منه زلات و يعاقبه سيده عليها زمنا ثم يرده إلى كرامته، و إن كانت زلاته أقل، و كل ما ذكره تحكم لا محصول له.

ثم التوبة ندم على ما نصفها، و من سعى في الأرض بالفساد عمره، و ثابر على انتهاك الحرمات دهره؛ فالندم الواحد عليها يحبطها، و إن كان لا يبلغ مبلغها في التعب و النصب؛ فبطل كل ما قاله.

فصل الفرق بين الصغيرة و الكبيرة

فإن قيل: قد ردّتم ذكر الصغائر و الكبائر؛ فميزوا أحد القبيلين عن الثاني. قلنا: المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصيّ بها؛ فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، و لو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب. و الرب تعالى أعظم من عصي، و أحق من قصد بالعبادة، و كل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم، و لكن الذنوب و إن عظمت بما ذكرناه، فهي متفاوتة على رتبها، فبعضها أعظم من بعض. و هذا كحكمنا للأنبياء بالفضيلة و علو المرتبة، و بعضهم أعلى من بعض؛ فهذا ما نرتضيه.

فإن قيل: من الذنوب ما لا يحط العدالة، و لا يوجب درء الشهادة؛ و منها ما يدرؤها؛ فميزوا ما ينافي العدالة عما لا ينافيها في أحكام الدنيا. قلنا: ليس ذلك الآن من غرضنا؛ و الكلام في الجرح و التعديل من مجال الفقهاء.

ثم نوجز قولاً، فنقول: كل جريرة تؤذن بقلّة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، فهي التي تحط العدالة، و كل جريرة لا تؤذن بذلك بل تبقي حسن الظن ظاهراً لصاحبه، فهي التي لا تحط العدالة؛ وهذا أحسن ما يتميز به أحد الضربين عن الآخر.

فصل: فيمن مات مصراً على المعصية

من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي، فلا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله، وإن تجاوز عنه، فذلك بفضلته ورحمته، فلا يستنكر ذلك عقلاً وشرعاً، وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين. وذهب كثير من معتزلة بغداد، إلى أن العفو غير جائز، و حتم على الله أن يعاقب كل مصرّ على الأبد، وهذا الذي قالوه مراغمة للعقل، فلا يخفى حسن الغفران، و التجاوز عن المسيء، و قد نطق الشرع بذلك و حثّ عليه. فإذا حسن من الواحد منا الصفح، مع تلذذه بالانتقام، و التشفّي، و تعرضه للمضار لو كظم غيظه، فلأن يحسن العفو من الرب تعالى، الممتنزه عن الحاجة المنعوت بالغنى حقاً، أولى و أحرى، و ما ذكروه لإبطال لفضل الله و رحمته؛ فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا، و حتموا ما يجري من أحكام العقبي، و لا تبقى مسكة من الدين مع من ينتحل هذا المذهب.

إذا ثبت جواز الغفران، وقد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة؛ لم نذكرها لشهرتها، فيترتب على ذلك تشفيح الشفعاء و حط أوزار المجرمين بشفاعتهم.

فمذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وقد أنكروها منكرو الغفران. و من جوز الصفح و العفو بدءاً من الله تعالى، فلا يمنع الشفاعة، و منهم من يمنعها على مصيره إلى تجويز الغفران؛ و ذلك نهاية في الجهل، لا يلتزمها ذو تحصيل.

و سبيلنا أن نبين أن تشفيح الشفعاء من مجوزات العقول بالطرق التي قدمناها. فإن رددنا الأمر إلى محض الحق، و لم نقل بالتحسين و التقيح، فالرب تعالى يفعل ما يشاء؛ و إن جاريناهم، و قفونا فاسد معتقدهم، فمرجعهم إلى شواهد الشاهد؛ و لا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب استحق عقاباً، و لا ينكر ذلك إلا متعنت.

فإذا ثبت جواز التشفيح عقلاً، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة، فمن رامها ألفها منقولة، ثم هي مصرحة بالتشفيح في أهل الكبراء، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «شفاعتي لأهل الكبراء من أمتي»⁽¹⁾؛ و قال في الشفاعة: «لا تحسبوها للمتقين، وإنما هي للخاطئين المتلوّثين»؛ و قال: «خيرت

ص: 304

1- رواه الترمذي والبيهقي عن أنس مرفوعاً.

بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة، فاخترت الشفاعة، فإنها أشقى» (1). وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع، على الرغبة إلى الله تعالى في أن يرزقهم الشفاعة، وذلك مجمع عليه في العصور الماضية لا ينكر على مبدئه.

فإذا شهد العقل بالجواز، وعضدته شواهد السمع، فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مضطرب، وفيما ذكرناه ردّ على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات؛ فإن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر، وكذلك الرغبات في التشفيع لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى في تشفيع نبيّ فيه.

ص: 305

1- روي احمد معناه

اعلموا أن غرضنا في هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان، و هذا مما اختلفت فيه مذاهب الإسلاميين.

فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، و مال إلى ذلك كثير من المعتزلة، و اختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل إيمانا. و صار أصحاب الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان، و إقرار باللسان، و عمل بالأركان. و ذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب و الإقرار بها.

و ذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب. و مضمّر الكفر إذا أظهر الإيمان مؤمن حقا عندهم، غير أنه يستوجب الخلود في النار. و لو أضمّر الإيمان و لم يتفق منه إظهاره، فهو ليس بمؤمن، و له الخلود في الجنة.

و المرضي عندنا، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، و لكن لا يثبت إلا مع العلم، فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد. و الدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة و أصل العربية، و هذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته. و في التنزيل: **وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ** [سورة يوسف: 17] معناه و ما أنت بمصدق لنا.

ثم الغرض من هذا الفصل، أن من مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمنا، و الدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق. وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية، المقيّدة بخطاب المؤمنين، تتوجه على الفسقة توجّها على الأتقياء إجماعا، و الفاسق يجري مجرى المؤمن في أحكامه؛ فيسهم له من المغنم، و يصرف إليه سهم المصالح، و يذبّ عنه، و يدفن في مقابر المسلمين، و يصلّى عليه، و كل ذلك يقطع بكونه منهم.

ثم إن لم يبعد تسميته عارفا بالله تعالى مطيعا له بطاعته مصدقا إياه، فلا بعد في تسميته مؤمنا، و يبعد جدا أن يقال: هذا عارف بالله غير مؤمن به. و الكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات، و لبابه الوعيد و الخلود، و قد سبق ما فيه مفتح.

و قد يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على افتقار الصلوات و نحوها من العبادات، إلى تقديم الإيمان، فلو كانت أجزاء من الإيمان لا تمتنع إطلاق ذلك، فإن استدل من سمي الطاعات إيمانا بقوله تعالى: **وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ** [سورة البقرة: 143]؛ قالوا: المراد بذلك، أي بالإيمان الصلوات المؤداة إلى بيت المقدس.

و ربما يستدلون بما روي عن النبي صلى الله عليه و سلّم: «الإيمان بضع و تسعون خصلة، أولها شهادة لا إله إلا الله، و آخرها إمطة الأذى عن الطريق» (1). قلنا: أما الإيمان في الآية التي استروحتم إليها، فهو محمول على

ص: 307

1- رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن أبي الدنيا.

التصديق، والمراد: و ما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين و أما الحديث، فهو من الأحاد، ثم هو مؤول؛
و العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه، أو كان منه بسبب.

فصل: زيادة الإيمان ونقصانه

فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقا، كما لا يفضل علم علما؛
و من حمله على الطاعة سرا وعلنا؛ وقد مال إليه القلانسي «2»، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة، و ينقص
بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره.

فإن قيل: أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منكم في فسقه؛ كإيمان النبي صلى الله عليه و سلم.

قلنا: النبي عليه الصلاة و السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه، و عصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، و اختلاج الريب. و التصديق
عرض لا- يبقى، و هو متوال للنبي عليه الصلاة و السلام، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات الفترات. فيثبت للنبي عليه
الصلاة و السلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر. فلو وصف الإيمان بالزيادة و النقصان، و أريد بذلك
ما ذكرناه، لكان مستقيما، فاعلموه.

فإن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، و كان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلنا:
الإيمان ثابت

في الحال قطعاً لا شك فيه. ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز و آية النجاة، إيمان الموافاة؛ فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز.

باب التوبة

إشارة

التوبة في حقيقة اللغة الرجوع، يقال: تاب و أناب إذا رجع. وإذا أضيفت التوبة إلى العبد، أريد بها رجوعه من الزلات إلى الندم عليها، على ما سنحد التوبة في اصطلاح المتكلمين و إذا أضيفت التوبة إلى أفعال الله تعالى، فالمراد رجوع نعمه و آلائه إلى عبادته.

فإن قيل: حرروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحكم. قلنا: التوبة هي الندم على المعصية، لأجل ما يجب الندم له، ثم الندم تلازمه صفات ليست منه عموماً، و تلازمه صفات في بعض الأحوال دون بعض الصفات التي تلازم التوبة أبداً، فمنها الحزن و الغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله تعالى؛ إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك، و الفرح المسرور بما فرط منه لا يندم عليه. و مما يقارنه تمنى عدم ما كان فيما مضى و كل نادم على فعل يجب اتصافه بتمنى عدمه فيما مضى.

و مما يقارن التوبة في بعض الأحوال، العزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه، و ذلك لا يطرد في كل حال؛ إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل ما قدمه؛ و لا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا، و لا من الأخرس العزم على ترك قذف المحصنات. فإن صدر الندم من متمكن من مثل ما ندم عليه،

فلا بد أن يقارن ندمه العزم على ترك معاودته. إذ من المستحيل أن يكون موطننا نفسه على معاودة ما ندم على تقديمه رعاية لحق الله تعالى.

فإن قيل: لم قلت إن التوبة هي الندم؟ قلنا: لأنه الثابت الذي لا يزول في التوبة، و ما عداه يتزايد و يختلف، و منه ما يثبت تارة و ينتفي أخرى. و قد قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «الندم توبة»⁽¹⁾ فلزمننا ذلك لمساوقة الخبر و موافقته الأثر. فإن قيل: لم لا يجوز أن يسمى ترك المعصية توبة، من غير ندم؟

قلنا: هذا مما يباه الشرع. فإن الماخذ إذا ملّ مجونه، و استروح إلى بعض المباحات، غير نادم على فارط الزلات، و كان على عزم معاودتها، فهذا يسمى تاركا للزلة، و لا يسمى تائبا عنها.

فصل: في قبول التوبة

لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا، و قد أطبقت المعتزلة على أن قبول التوبة حتم على الله، تعالى عن قولهم، و قد سبق الدليل العام في نفي الوجوب

ص: 310

1- رواه ابن ماجة في سننه، والطبراني في معجمه الكبير، وأبو نعيم في الحلية.

على الله تعالى. ثم لورجعنا إلى الشاهد لم يشهد لوجوب قبول التوبة؛ فإن من أساء مع غيره، واهتضم حرمة وأبلغ في عداوته، ثم جاء معتذرا، فلا يتحتم في حكم العقل قبول توبته، بل الخيرة إلى من اهتضم ولم يرع حقه؛ فإن شاء صفح، وإن شاء أضرب عنه، ولا شك فيما قلناه.

و الذي يشهد لذلك من السمع، إجماع الأمة على الرغبة إلى الله تعالى في قبول التوبة، والخضوع له في الابتهاال إليه رجاء قبولها؛ فلو كان قبول التوبة حتما، لما كان للرغبات والإلحاح في الدعوات معنى.

فإن قيل: هذا قولكم في العقل و موجهه، فما قولكم في قبول التوبة سمعا، هل ثبت قطعا أم لا؟ قلنا: لم يثبت ذلك عندنا قطعا؛ بل هو مرجو مظنون؛ و لم يثبت ظن قاطع لا يقبل التأويل في ذلك، فقطعنا بنفي وجوب القبول عقلا، و لم نقطع بالقبول سمعا و وعدا، بل نظنه ظنا. و يغلب ذلك على الظنون، إذا توفرت على التوبة شرائطها.

فصل: وجوب التوبة

التوبة واجبة على العبد، و لا يدل على وجوبها عليه عقل؛ إذ لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بالعقل. و لكن الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب ترك الزلات و الندم على ما تقدم منها.

ثم التوبة تنقسم: فمنها ما يتعلق بحق الله تعالى على التمحص، و منها ما يتعلق بحقوق الأدميين.

فأما ما يتعلق بحق الله على التمحص، فيصح دون مراعاة غيره؛ وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين فينقسم؛ فمنه ما لا يصح دون الخروج عن حق الآدميين، ومنه ما يصح دونه. فأما ما يصح دونه فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين.

ونظير ذلك، القتل الموجب للقود، فيصح الندم عليه، من غير تسليم القاتل نفسه ليستفاد منه. فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه من القصاص من مستحقه معصية متجددة لا تقدر في التوبة، بل تستدعي في نفسها خروجاً عنها، وتوبة منها. وربما تتعلق التوبة بحق الآدميين، ولا تصح دون الخروج منها، وذلك كإغتصاب شيء من مال الغير، فلا يصح الندم عليه، مع إدامة شدّ اليد عليه، فلا تتمسكوا بالصور، وارعوا الندم لحق الله تعالى نفياً وإثباتاً.

فصل: في التوبة عن البعض دون البعض

من احتقب أوزاراً وقارف ذنوباً صحت توبته عن بعضها، مع الإصرار على بعضها، وذهب أبو هاشم واتباعه إلى أن التوبة لا تصح دون الانكشاف عن جميع الذنوب. وهذا الذي ذكره خروج عن المعقول وموجب الشرع المنقول. فإن من بدرت منه بوادر وصدت منه عظام، فيصح في مجرى العادات منه التتصل عن جماهيرها، والاعتذار عنها مع الإصرار على شيء منها.

و ضرب الأئمة لذلك مثلاً، فقالوا: من غصب أموالاً لرجل واستولى على جرائم، وانتسب إلى انتهاك حرمان، وكسر له في تضاعيف ما اجترمه قلماً. ثم

غرم له ما أترف، واستسلم لحكمه، وأذعن لأمره، ولكنه لم يعتذر عن كسر القلم؛ فيصح اعتذاره عن العظائم التي ندم عليها، وذلك غير مجحود عند ذوي العقول.

والذي يحقق ما قلناه، إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم و تاب عن كفره، صحت توبته، وإن استدام زلة واحدة. ومذهب أبي هاشم أنه لا تصح توبته، وهو بعد إسلامه، والتزام أحكامه، ملتزم لوزر كفره، وهذا خروج عن إجماع المسلمين. فإن قال من نصر مذهبه إنما يجب التوبة عن الذنب لقبحه، وذلك يعمم كل ذنب، فلا يصح ندم على قبيح مع الإصرار على قبيح، وهذا الذي ذكره يبطل من أوجه، يطول تتبعها، ولا يحتمل هذا المعتقد ذكرها.

ولكن مما يقرب في إبطال ما قال، أن الطاعة تثبت لحسنها، فينبغي أن لا تصح طاعة مع ترك طاعة؛ وليس الأمر كذلك عنده، وكذلك القبيح يترك لقبحه، فينبغي أن لا يتصور ترك قبيح مع مقارفة قبيح ومثابرتة. فبطل ما قالوه من كل وجه. ثم التوبة ندم، ويتصور الندم على ضرب، مع غلبة الهوي على ضرب.

فصل: في تجديد الندم

من ندم على سيئة و وقع الندم توبة على شرائطها؛ ثم ذكر السيئة، فقد قال القاضي رضي الله عنه يجب عليه تجديد الندم عليها، كلما ذكرها. إذ لو لم يندم عليها، لكان مستهينا بها أو فرحا، وذلك يرده إلى إصراره ويحل عروة الندم.

و هذا ما قاله، ولي فيه نظر. إذ لا يبعد أن يندم، ثم إذا ذكر أضرب عنه و لم يفرح به مبتهجا و لم يجدد عليه ندما؛ و لا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم، و استصحاب ذكره دهره جهده؛ و هذا مما نستخير الله فيه.

فإن قيل: لو أطاع العبد ثم ندم على الطاعة، فما قولكم فيه؟ قلنا: لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته؛ فإن ندم على أمر يرجع إلى نفسه من مضرة لحقته فلا بعد فيه؛ وإنما الذي قلناه الندم على الطاعة من حيث كانت طاعة.

و غرضنا بهذه المقدمة أن القاضي رحمه الله أوجب تجديد الندم كما تقدم. ثم قال: إن لم يجدد ندما، كان ذلك معصية جديدة؛ و التوبة الأولى مضت على صحتها، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد تصرمها. ثم قال: يجب تجديد ندم على تلك السيئة، و يجب ندم على ترك الندم وقت حكمنا بوجوبه، فهذا قوله.

و عندي أن ذلك من مسائل الاحتمال، و التوبة من العبادات. و لا يجب أن يكون جميع الكلام فيه قطعيا، بل لا يبعد أن يقع فيه مجتهد فيه.

فصل: هل إيمان الكافر توبة؟

الكافر إذا آمن بالله تعالى، فليس إيمانه توبة عن كفره، وإنما ندم على كفره. فإن قيل: فلو آمن و لم يندم على كفره؟ قلنا: ذلك عندنا غير ممكن، بل يجب مقارنة الإيمان الندم على الكفر. ثم وزر الكفر ينحط بالإيمان و الندم على الكفر

إجماعاً، وهذا موضع قطع؛ وما عداه، من ضرورب التوبة، فقبوله مظنون غير مقطوع به كما ذكرناه.

فصل: في توبة العائد للذنب

من تاب وصحت توبته، ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة، والغرض مما ذكرناه أن تعلموا أن التوبة عبادة من العبادات يقضى بصحتها وفسادها. فإذا سيقت على شرائطها، لم يقدر في صحتها ما يقع بعد مضيها، وعلى معاود الذنب تجديد التوبة؛ ثم هذه التوبة عبادة أخرى سوى التي ذكرناها. فهذه أصول التوبة ذكرناها ولا يشذ منها مقصد يليق بالمعتقدات.

القول في الإمامة

الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدّي حد الحق، والثاني من المجتهديات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها. وقد صنف القاضي وغيره من أئمتنا، رضي الله عنه وعنهم، كتباً مبسوطة في الإمامة، وفيها مفتح للمستبصر، وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية.

ص: 315

وغيرنا في هذا المعتقد، أن نص على أصول الباب، فنذكر القواطع منها، ونميز المجتهدين عن القطعيات، مستعينين بالله تعالى. و
الترتيب يقضي تقديم طرف من الكلام في الأخبار و منازلها، فإنها مبنى الإمامة.

ص: 316

فإن قيل: اذكروا حقيقة الخبر أولاً، ثم فصلوه. قلنا: الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا يميزه مما عداه من الكلام، و يميزه عن أقسام الكلام أيضاً. فإن الأمر، والنهي، والتلهف، والاستخبار ونحوها، لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب.

ثم الخبر ينقسم: فمنه ما يعلم صدقه قطعاً، ومنه ما يعلم كونه كذباً قطعاً، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب، فأما الخبر الصدق قطعاً، فما وافق مخبره المعلوم قطعاً، بضرورة أو دليل قاطع، كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة. و يتصل بذلك الخبر عما يعلم نظراً إذا وافق مخبره المعلوم. و ما علم كونه كذباً قطعاً فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة و نظراً فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق الحواس بها، و كالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه. و ما يتردد من الأخبار، فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي و لا تقدير الإثبات.

ثم ينقسم الخبر بعد ذلك انقساماً هو غرضنا، فمنه ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه، و منه ما يترتب عليه العلم بالمخبر عنه. فأما ما يعقب علماً بمخبره، فهو الخبر المتواتر؛ فإذا توافرت شرائطه و تكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة. و به نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها، و الوقائع و الدول التي لم تقع في عصرنا، و به تتميز في حق الإنسان والدته عن غيرها من النساء. و جاحد العلم بذلك جاحد للضرورة و متشكك في المعلوم على البديهة.

ثم الخبر المتواتر لا- يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات. و من جائزات العقول أن يخرق الله العادة، فلا يخلق العلم بالمخبر عنه، وإن تواترت الأخبار عنه، و كذلك يجوز على خلاف العوائد أن يخلق العلم الضروري على أثر إخبار الواحد، و لكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه.

فإن رام متعسف قدحا، و قال: كل واحد من المخبرين، لو انفرد بإخباره لم يفد علما، و انضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره؛ فيلزم أن لا يفيد مجموع الإخبار ما لم يفده الخبر الواحد. و هذا الذي ذكروه لا تحصيل له؛ فإننا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه، و إنما يعقبه العلم مع استمرار العادة ما ثبتت مستمرة، و إنما استمرت العادة، كما ذكرناه عند إخبار عدد التواتر. و نظير ذلك من مستمر العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين؛ و لو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير و جم غفير لا يحصون من غير تواطؤ منهم، و لا مستتهم حاجة، و دعتهم داعية إلى القيام عامة؛ فيعلم أن هذا الخبر خلف؛ فإنه على خلاف العادة، و هو بمثابة الخبر عن انقلاب الجبال ذهبا إلى غير ذلك.

ثم إنما يثبت التواتر بشرائط. فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهية بجهة أخرى، سوى درك الحواس. و لو أخبروا عما علموه، نظرا و استدلالا، لم توجب أخبارهم علما؛ فإن المخبرين عن حدث العالم زائدون عن عدد التواتر، و ليس يوجب خبرهم علما، و المخبرون تواترا عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة، و ليس

ذلك مما نحاول فيه تعليلاً، أو نظراً، أو فرقاً، أو دليلاً، ولكننا بينا أن مأخذ العلم بالمخبر عنه استمرار العادة. وقد رأينا العادة مستمرة على ما ذكرناه في المخبر عنه على الضرورة، دون المخبر عنه نظراً، فجرينا على موجب العادة في النفي والإثبات.

والشرط الثاني للمخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولو تواطأ ومثلاً لظهر على طول الدهر تواطؤهم. ولسنا نضبط في ذلك عدداً هو الأقل، ولكننا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية، فعدد التواتر يربى عليه. ونهاية العدد في الشهادة الشرعية أربعة، فنعلم قطعاً أن إخبار الأربعة. لا يعقب العلم الضروري بالمخبر عنه، إذ لو كان يعقبه، لكان يضطر الحاكم عند شهادة الشهود إلى العلم بصدقهم، وليس الأمر كذلك.

ثم الذي أرتضيه أنه لا- يحصل العلم بإخبار خمسة أيضاً، فإن الشهود في مجلس القاضي لو استظهروا بشهادة خامس، أو سادس، لم يحصل العلم الضروري بما أخبروا عنه. ولسنا نحدّد حدّاً في الأقل؛ إذ الشرع، كما ورد بتحديد الشهود؛ فكذلك ورد بالاستكثار من زيادة الشهود.

وإن رام ذو تحصيل في ذلك ضبطاً، فليفرض خبر واحد عن محسوس، ثم خبر اثنين، ثم كذلك، فزياداً صاعداً؛ وهو في ذلك كله يعلم ما بطرقه من الرّيب وغلبات الظنون حتى ينتهي الأمر إلى العلم الضروري. فإذا أدركه، وانتفى عنه كل ريب، ضبط العدة في المخبرين، وقدر أقل عدد التواتر، ثم نفرض ما ذكرناه في صادقين مخبرين عما علموه ضرورة؛ فإن اتفق مثل هذا

العدد غير موجب للعلم، فذلك لتخلل كاذبين يحط أقل عدد التواتر، وفي ذلك مجال رحب للكلام لا سبيل للخوض فيه هاهنا.

ثم إن كان المخبرون أنبأوا عما شاهدوه و علموه ضرورة من غير واسطة، فالكلام كما ذكرناه، وإن نقلوا ما أنبأوا عنه عن آخرين و نقل أولئك عن متقدمين، و تناسخت الأعصار، و تواترت الأخبار؛ فلا يحصل العلم الضروري بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين و واسطتهم، و المعنيّ بذلك: أن يكون المخبرون عن المقصود أولاً على عدد التواتر، و كذلك المخبرون عنهم، إلى أن يتصل الخبر بنا، فلو انخرم شرط من شرائط التواتر في الأول، أو في الآخر؛ أو في الوسائط، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر.

و لا يشترط عدالة المخبرين على التواتر، و لا إيمانهم. فإن الأخبار إذا تواترت من الكفار في بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم و إذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر و لا يشترط أن يكون المخبرون على تنائي الديار. فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا. و هم الجم الغفير، علمنا صدقهم، و إن كانت البلدة جامعة لهم. و يمثل ذلك لا يشترط أن يشتمل المخبرون على أهل الملل فإن أهل بغداد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمي، ثم أخبروا عن واقعة جرت، فإننا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة، و يمثل ذلك يعلم أن المخبرين يجوز أن يكونوا تحت ذمة.

و قصدنا بما أشرنا إليه من نفي هذه الشرائط، الرد على اليهود، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط، و يحاولون بها القدح فيما نروم إثباته من معجزات رسولنا صلى الله عليه و سلّم، فهذا القدر غرضنا من خبر التواتر.

وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علما بنفسه، إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلا عقليا، أو تؤيده معجزة، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه. وكذلك إذا تلقت الأمة خبرا بالقبول، و أجمعوا على صدقه. فنعلم صدقه. فإن فقد ما ذكرناه، و لم يكن الخبر متواترا، فهو المسمي، خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين؛ و إن نقله جمع.

و مما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع؛ و هذا ما لا مطمع في تقريره هاهنا، و قد ذكرناه في كتاب التلخيص في أصول الفقه ما يدل على صحة الإجماع؛ و لكننا نعصد هذا المعتقد بقاطع في صحة إثبات الإجماع، جريا على ما التزمناه من إيراد القواطع، في كل ركن فنقول:

إذا أجمع علماء الأمصار على حكم شرعي، و قطعوا به، فلا يخلو ذلك الحكم إما أن يكون مظنونا لا يتوصل إلى العلم به، و إما أن يكون مقطوعا به؛ فإن كان مقطوعا به على حسب اتفاقهم، فهو المقصود؛ و إن كان مظنونا لا سبيل إلى العلم به، فيستحيل في مستقر العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون و العلوم الظن علما مطبقين عليه، من غير أن يختلج لطائفة شك أو يخامرهم ريب، و تقدير ذلك خرق للعادة.

فإن قيل: إذا تحزب العلماء حزبين، فحلل حزب و حرم حزب، و كل حزب زائدون على عدد التواتر، و هم مصممون على اعتقادهم.

قلنا: إذا كانت المسألة مختلفا فيها، فكل حزب معترفون بأن معتقدتهم مظنون، وإنما كلامنا في إجماع العلماء على قطع في مظنون، وهذا خرق للعادة لا شك فيه.

فإن قيل: فاجعلوا إجماع العقلاء دليلا على صدقهم بمثل ما ذكرتموه. قلنا قد كلفنا في الشرع أن نسند العقود إلى الأدلة العقلية، و الإجماع وإن قدر مؤديا إلى العلم بمسلك العادات واستقرارها، فهي متعرضة للانخراق في مجوزات العقول، فلزم التزام ما كلفناه من المباحثة على الأدلة العقلية.

ثم هي شتى لا يضبط مأخذها إلا حبر مبرز و تعارضها شبه كثيرة مخيلة لا ينفصل عنها إلا موفق و القاطع السمعي لا تتعدد جهاته، وإنما هو نص ثبت أصله و فحواه قطعا، و لا يتلقى القطع من غيره.

فإذا صادفناهم مجمعين على القطع، مع اتحاد وجه القطع، قطعنا بصدقهم.

و الذي عندي أن إجماع علماء سائر الأمم في الأحكام على موجب ما طردناه يوجب العلم جريا على مستقر العادة و هذا أحسن بالغ، و سنسبته في كتاب الشامل إن شاء الله تعالى، و نذكر طرقا مستحسنة في الإجماع إن شاء الله عز و جل، و قد حان أن نخوض في الإمامة.

باب في إبطال النص و إثبات الاختيار

ذهبت الإمامية إلى أن النبي صلى الله عليه و سلم نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة بعده، و أن من تولاه ظالمة و كان مستأثرا بحقه.

فنعول لهؤلاء: أتعلمون أن النص عليه ثابت، أم تجوزونه؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه؟

والعقل لا يقضي تنصيصا على شخص معين. فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخبر، قيل لهم:

الخبر ينقسم إلى ما يتواتر، وإلى ما يعد من الآحاد؛ وليس معكم نص منقول على التواتر، وخبير الواحد لا يعقب العلم. فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص؟ وقد أطلقت الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل، فضلا عن العلم.

فإن تعسف متعسف، وادعى التواتر و العلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه، فذلك بهت، وهو دأب الروافض. فيجب أن يقابلوا على الفور بنقيض دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه. ثم لا شك في تصميم من عدا الإمامية على نفي النص، و العلم الضروري لا يجمع على نفيه من ينحط عن معشار أعداد مخالفي الإمامية. ولو جاز رد الضروري في ذلك، لجاز أن ينكر طائفة بغداد والبصرة والصين الأقصى وغيرها، وذلك يغني بوضوحه عن كشفه.

فإن قيل: قد أبديتم قاطعا في منع الإمامية من ادعاء النص، فهل تعلمون عدم النص على علي عليه السلام؛ أم تستريبون فيه؟ قلنا: إن ادعى الإمامية نصا جليا على علي عليه السلام في مشهد من الصحابة و محفل عظيم، فنعلم قطعا بطلان هذه الدعوى. فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقر العادة، كما لم ينكتم تولية رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا اليمن، وزيدا وأسامة بن زيد، وعقد الولاية لهم، و تفويض الجيوش إليهم، واجتباء الأخرجة إلى بعضهم. و كما لم يخف تولية أبي بكر عمر، و جعل عمر الأمر شورى بينهم، و لو

جوزنا انكتام هذه الأمور الظاهرة، لم نأمن من أن يكون القرآن عورض ثم كتمت معارضته، و كل أصل في الإمامة يكر على إبطال النبوة فهو حري بالإبطال.

فهذا إن ادعوا نصا شائعا لا اعتلال فيه، فيضطر إلى استحالة كتمانته و ترك اللهج به، سيما في عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم، و قرب العهد بالنص المدعى، و الاختلاف في عين الإمام يوم السقيفة.

و إن ادعوا نصا خفيا غير مظهر، فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه؛ مع ثبوت الإجماع مقطوعا به، و بذلك ندرأ سؤال من قال: خبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل، فاعملوا بما نقلناه. قلنا: ما نقلتموه لا نستجيز قبوله، و أحسن أحوالكم عندنا الضلالة، و معظمكم مكفرون، فكيف تسوموننا قبول أخباركم؛ و لا نستريب في أنكم لا تقبلون خبرنا! ثم الإجماع أحق أن يعمل به، و قد انعقد على خلاف ما ادعيتم في عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم.

و من الإمامية من استشعر الخزي و أيس من ادعاء النص القاطع الذي لا يحتمل التأويل، و تشبث بأخبار نقلها آحاد غير إثبات منها ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و من كنت مولاه فعلي مولاه» «1». قلنا: هذا من أخبار الآحاد، ثم هو منكر للاحتتمالات؛ إذ المولى من الأسماء المشتركة، فقد يراد به الولي، و قد يراد به الناصر، و هو أظهر معانيه. و قد يراد به المعتقد. و المعني بالحديث من كنت ناصره فعلي ناصره. و الدليل عليه أنه لم يخصص ذلك بما بعد وفاته؛ بل قضى بما قاله ناجزا؛ و لا شك أنه لم

يكن والي الأمر في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث، و معظمه حشو، وفيما ذكرناه مقنع.

وربما يستروحون إلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» (1). ولا حجة لهم في ذلك؛ فإنه وارد على سبب مخصوص، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض لغزوة تبوك، استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة، وشق عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقال له الرسول ما قال، وأنزله منزلة هارون من موسى في الاستخلاف إذ مرّ موسى لميقاته ثم لم يل هارون أمرا بعد وفاة موسى بل مات قبله في التيه.

ثم نعارض ما ذكروه بأخبار تداني النصوص في حق أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ منها أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة، ثم قال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» (2) قاله ثلاثا؛ وقال:

«اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر» (3). وليس من غرضنا نقل الأحاديث، فستلقونها في الكتب.

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار، والدليل عليه الإجماع، فإن الاختيار جري في أعصار، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار.

ص: 325

1- رواه البخاري مع اختلاف يسير.

2- رواه مسلم مع اختلاف في بعض الألفاظ.

3- رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن حذيفة.

إشارة

اعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجتمع الأمة على عقدها. و الدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين و لم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، و لم ينكر عليه منكر، و لم يحمله على التريث حامل.

فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة، لم يثبت عدد معدود، و لا حدّ محدود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد، من أهل الحلّ و العقد.

ثم قال بعض أصحابنا: لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود؛ فإنه لو لم يشترط ذلك، لم نأمن أن يدعي مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن. و ليست الإمامة أحط رتبة من النكاح، و قد شرط فيه الإعلان، و لا يبلغ القطع، إذ ليس يشهد له عقل، و لا يدل عليه قاطع سمعي، و سبيله سبيل سائر المجتهادات.

فصل: في عقد الإمامة لشخصين

ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم. ثم قالوا: لو اتفق عقد عاقدَي الإمامة لشخصين لنزل ذلك منزلة تزويج و ليين امرأة من زوجين، من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر.

ثم التفصيل فيه من فن الفقه. و الذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط و

المخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه. وأما إذا بعد المدى و تخلل بين الإمامين شسوع النوى فلاحتمال في ذلك مجال، و هو خارج عن القواطع.

فصل: في خلع الإمام

من انعقدت له الإمامة بعقد واحد فقد لزم، و لا يجوز خلعه من غير حدث و تغير أمر، و هذا مجمع عليه. فأما إذا فسق و فجر، و خرج عن سمت الإمامة بفسقه، فانخلعه من غير خلع ممكن، و إن لم يحكم بانخلعه، و جواز خلعه، و امتناع ذلك، و تقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا، و كل ذلك من المجتهادات عندنا فاعلموه.

و خلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضا. و ما روي من خلع الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حملة على استشعاره عجزا من نفسه، و يمكن حملة على غير ذلك.

فصل في شرائط الإمامة

من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث و هذا متفق عليه. و من شرائط الإمامة أيضا أن يكون الإمام متصديا إلى مصالح الأمور و ضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش و سد الثغور، و ذا رأي حصيف في النظر للمسلمين. لا ترعه هوادة نفس و خور طبيعة عن

ضرب الرقاب و التنكيل بمستوجبى الحدود. و يجمع ما ذكرناه الكفاية، و هي مشروطة إجماعا.

و من شرائطها عند أصحابنا، أن يكون الإمام من قريش إذ قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «الأئمة من قريش» (1)، و قال: «قدموا قريشا و لا تقدموها» (2). و هذا مما يخالف فيه بعض الناس، و للاحتمال فيه عندي مجال، و الله أعلم بالصواب.

و لا خفاء باشتراط حرية الإمام و إسلامه. و أجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما، و إن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه.

باب القول في إثبات إمامة أبي بكر و عمر و عثمان و علي رضي الله عنهم أجمعين

إشارة

أما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فقد ثبتت بإجماع الصحابة فإنهم أطبقوا على بذل الطاعة و الانقياد لحكمه، و استوى في ذلك من يعتري الروافض إلى التكذب عليه و غيرهم؛ فإن أبا ذرّ، و عمارا، و صهيبا، و غيرهم، من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم، اندرجوا تحت الطاعة على بكرة أبيهم. و كان علي رضي الله عنه مطيعا له، سامعا لأمره، ناهضا إلى غزوة بني حنيفة، متسرّيا بالجارية المغنومة من مغنمهم.

ص: 328

1- رواه احمد

2- رواه الطبراني و ابو نعيم مرفوعا

و ما تخرص به الروافض، من إبداء على شراسا و شماسا في عقد البيعة له، كذب صريح. نعم لم يكن رضي الله عنه في السقيفة؛ و كان مستخليا بنفسه، قد استفزه الحزن على رسول الله صلى الله عليه و سلم. ثم دخل فيما دخل الناس فيه، و بايع أبا بكر على ملأ من الإشهاد.

فإن قيل: دلوا على كونه مستجمعا لشرائط الإمامة. قلنا: في ذلك مسلكان: أحدهما الاجتزاء بالإجماع على إمامته، و لو لم يكن صالحا لها، لما أجمعوا على اتصافه بها؛ ثم إن فصلنا، و هي الطريقة الثانية، قلنا: من شرائط الإمامة عند أقوام كون الإمام من قريش. و قد كان رضي الله عنه من صميمها. و من شرائطها العلم و نحن على اضطرار نعلم أنه كان من أحبار الصحابة و مفتيهم، لا ينكر عليه أحد في تصديه للتحليل و التحريم. و أما الورع فنقطع به في زمن النبي صلى الله عليه و سلم، و يعلم دوامه، إذ لم يثبت قاذح فيه مقطوع به، و إجماع الصحابة على إمامته مع تسميرهم للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه؛ و ورعه نقل إلينا نقل جود حاتم،⁽¹⁾ و شجاعة عمرو بن معدى كرب، و غيرهما، فلا معنى للممارة فيه؛ و أما شهادته و كفايته، فقد شهدت بها عليه آثاره، و دلت عليها سيرته.

و أما عمر و عثمان و عليّ، رضوان الله عليهم؛ فسبيل إثبات إمامتهم و استجماعهم لشرائط الإمامة كسبيل إثبات إمامة أبي بكر، و مرجع كل قاطع في الإمامة إلى الخبر المتواتر و الإجماع؛ و غرضنا الآن الإيجاز، و لو تدبر العاقل لاكتفى بما ذكرناه، و استيقن أن فيه أكمل غنية.

ص: 329

1- هو حاتم الطائي، و يضرب به المثل في الكرم تقول العرب: أكرم من حاتم.

و تولية أبي بكر عمر رضي الله عنهما، وجعله إياه وليّ عهده، وجعل عمر الأمر بينهم شورى من غير إنكار عليهما، إجماع على تصحيح ذلك في سائر الأعصار، ولا- اكتراث بقول من يقول لم يحصل إجماع على إمامة عليّ رضي الله عنه، فإن الإمامة لم تجحد له، وإنما هاجت الفتن لأمر آخر.

فصل: في إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة

فإن قيل: هل تفضلون بعض الصحابة على بعض، أم تضربون عن التفضيل؟ قلنا: الغرض من ذلك يبنّي على منع إمامة المفضول. والذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه هرج و هيجان فتن، فيجوز نصب المفضول إذ ذلك إذا كان مستحقاً للإمامة، وهذه المسألة لا أراها قطعية، ولا معتصم لمن يمنع إمامة المفضول إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي نتكلم فيها، كقوله صلى الله عليه وسلم: «يؤمكم أقرؤكم»⁽¹⁾. ولا يفرضي هذا وأمثاله إلى القطع، كيف ولو تقدم المفضول في إمامة الصلاة لصحت الإمامة وإن ترك الأولى! فهذا قولنا في إمامة المفضول.

ثم لم يبق عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لا يمكن تلقي التفضيل من منع إمامة المفضول. ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم،

ص: 330

1- في روايات متعددة عند مسلم وأحمد وغيرهما: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله.

و تتعارض الظنون في عثمان و علي، و قد روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: خير الناس بعد نبيهم أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما. فهذا هو قوله أديناه مجانبا للتقليد، جاريا على الحق الواضح.

فصل: في قتل عثمان مظلوماً

قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ظلماً، إذ كان إماماً، و موجبات القتل مضبوطة عند العلماء، و لم يجر عليه منها ما يوجب قتله. ثم تولى قتله، همج، و رعاع، و أشابة من كل أوب، و أخياف من سفلة الأطراف كالتجبيي «1»، و الأشر النخعي «2»، و أراذلة من خزاعة، و من يستحق القتل، فليس إلى هؤلاء قتله، فلا يشك فيه أنه قتل مظلوماً.

فصل: في الطعن على الصحابة

قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة، و عظم افتراء الرافضة، و تخرصهم. و الذي يجب على المعتقد أن يلتزمه، أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه و سلمّ بالمحل المغبوط و المكان المحوط. و ما منهم إلا و هو منه ملحوظ محظوظ. و قد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم و الرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان و نص القرائن على حسن الشاء على المهاجرين و الأنصار.

فحقيق على المتدين، أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول صلى الله عليه و سلم، فإن نقلت هناة فليتدبر النقل و طريقه، فإن ضعف رده؛ وإن ظهر و كان آحادا، لم يقدح فيما علم تواترا منه و شهدت له النصوص. ثم ينبغي أن لا يألوا جهدا في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر، و لا يكاد ذو دين يعدم ذلك. فهذا هو الأصل المغني عن التفصيل و التطويل.

فصل: في حكم قتال علي رضي الله عنه

علي بن أبي طالب كان إماما حقا في توليته، و مقاتلوه بغاة، و حسن الظن بهم يقتضي أن يظن بهم قصد الخير و إن أخطئوه. و عائشة رضي الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين الثائرة و تطفئة نار الفتن، و قد اشترأت للاضطرام، فكان من الأمر ما كان.

و لا يعصم واحد من الصحابة عن زلل، و الله وليّ التجاوز بمنه و فضله. و كيف يشترط العصمة لآحاد الناس، و هي غير مشروطة لإمام! و لا يكثر بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية، فإن العقل لا يقضي باشتراطها. و كل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته و قضاة و جباة للأخرجة.

فهذه رحمكم الله و أصلح بالكم، قواطع في قواعد العقائد، يستقل بها المبتدي، و يتشوق بها المنتهي إلى جلة المصنفات. و قد تصرمت بعون الله و تأييده و الحمد لله المشكور على إفضاله، و صلى الله على محمد خاتم النبيين و إمام المرسلين و على آله الطيبين و صحبه الأكرمين و سلم تسليمًا.

تمّ بحمد الله تعالى كتاب الإرشاد، إلى قواطع الأدلة، في أصول الاعتقاد، إملأه الشيخ الإمام ركن الإسلام: «أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني» رضي الله عنه.

ص: 333

فهرس

٣	مقدمة
٥	التعريف بالجويني إمام الحرمين
١٠	مقدمة المؤلف
١١	باب: في أحكام النظر
١٣	فصل: [في مضادة النظر العمل، والجهل، والشك]
١٣	فصل: [بالنظر يحصل العلم]
١٤	فصل: [النظر الصحيح والنظر الفاسد]
١٥	فصل: [في الأدلة]
١٥	فصل: [وجوب النظر شرعاً]
١٨	باب: حقيقة العلم
٢٠	فصل: [العلم قديم وحادث]
٢١	فصل: [العلوم وأضدادها]
٢١	فصل: [العقل علوم ضرورية]
٢٣	باب: القول في حدث العالم
٢٧	فصل: [في الدليل على استحالة عدم القديم]
٣٣	باب: القول في إثبات العلم بالصانع
٣٥	باب: القول فيما يجب لله تعالى من الصفات
٣٦	فصل: [الدليل على قدم الباري تعالى]
٣٨	فصل: [قيام الله تعالى بنفسه]
٣٩	فصل: [من صفات الله المخالفة للحوادث]
٤١	فصل: [في المثليين والخلافيين]

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

- فصل: [فيما يستحيل اتصاف الله به] ٤٤
- فصل: [في أن الله ليس جسماً خلافاً للكرامية] ٤٧
- فصل: [في عدم قبول الله للأعراض] ٤٨
- فصل: [في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا، والتنصيص على نكت في الرد على النصارى] ٥٠
- باب: العلم بالوحدانية ٥٥
- باب: إثبات العلم بالصفات المعنوية ٦٢
- فصل: [صانع العالم مرید] ٦٤
- فصل: [الباري تعالى سميع بصير] ٧٢
- فصل: [لا يوصف الباري تعالى بأنه ذائق شام ... إلخ] ٧٦
- فصل: [الرب باقٍ مستمرّ الوجود] ٧٧
- باب: القول في إثبات العلم بالصفات ٧٧
- فصل: [في إثبات الأحوال والردّ على مُنكريها] ٧٨
- فصل: [تعليل الواجب والردّ على مُنكريه] ٨١
- فصل: [إرادة الله قديمة] ٨٩
- فصل: [ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة] ٩٠
- فصل: [الله مُتكلم أمر ناه] ٩٣
- فصل: [في حقيقة الكلام وحده ومعناه] ٩٥
- فصل: [أنكرت المعتزلة الكلام النفسي] ٩٦
- فصل: [المتكلم من قام به الكلام] ١٠٠
- فصل: [شبه المخالفين] ١٠٨
- فصل: [كلام الله قديم عند الحشوية] ١١٥
- فصل: [القول في القراءة] ١١٧
- فصل: [القول في المقروء] ١١٧
- فصل: [كلام الله تعالى ليس حالاً في المصحف] ١١٨

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

٣٣٧

- ١١٩..... فصل: [كلام الله مسموع]
- ١٢٠..... فصل: [معنى إنزال كلام الله تعالى]
- ١٢١..... فصل: [كلام الله تعالى واحد]
- ١٢٢..... فصل: [عدم مغايرة الصفات للذات]
- ١٢٣..... فصل: [الكلام في صفة البقاء]
- ١٢٤..... القول في معاني أسماء الله تعالى
- ١٢٤..... الكلام في التسمية والاسم
- ١٢٦..... فصل: [الشرع وأسماء الله تعالى]
- ١٢٧..... فصل: [معاني أسماء الله تعالى]
- ١٣٧..... فصل: [اليدان والعينان والوجه]
- ١٤٣..... باب: القول فيما يجوز على الله تعالى
- ١٤٤..... باب: إثبات جواز الرؤية على الله تعالى
- ١٤٤..... فصل: [إثبات الإدراك]
- ١٤٨..... فصل: [الإدراكات خمسة]
- ١٤٩..... فصل: [كل موجود يجوز أن يُرى]
- ١٥٠..... فصل: [الموانع من الإدراك]
- ١٥١..... فصل: [رؤية الله تعالى]
- ١٥٤..... فصل: [رؤية الله تعالى ستكون في الجنان]
- ١٥٧..... فصل: [الفرق بين الرؤية، والشم، واللمس، والذوق]
- ١٥٨..... باب: القول في خلق الأعمال
- ١٥٩..... فصل: [ليس العبد مخترعاً]
- ١٦٩..... فصل: [الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبة بأفعاله]
- ١٧٣..... فصل: [تعلق القدرة الحادثة بمقدورها]
- ١٧٥..... فصل: [في الهدى والضلال، والختم والطبع]

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

١٧٨.....	باب: القول في الاستطاعة وحكمها
١٨٠.....	فصل: [القدرة الحادثة لا تبقى]
١٨١.....	فصل: [في القدرة الحادثة أيضًا]
١٨١.....	فصل: [الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى]
١٨٤.....	فصل: [مقدور القدرة الحادثة واحد]
١٨٦.....	فصل: [التكليف بها لا يطاق]
١٨٨.....	فصل: [القدرة على الألوان والطعوم ونحوها]
١٨٨.....	فصل: [قدرة الله تعالى على ما لا يقع]
١٨٩.....	فصل: [مشمتمل على الرد على القائلين بالتولد]
١٩٢.....	فصل: [في القوى والعقول]
١٩٤.....	فصل: [في إرادة الكائنات]
٢٠٤.....	فصل: [مشمتمل على ذكر استدلال المعتزلة]
٢٠٧.....	فصل: [التوفيق والخذلان]
٢٠٨.....	فصل: [ذم القدرية]
٢١٠.....	باب: القول في التعديل والتجويز
٢١٠.....	فصل: [التحسين والتقييح]
٢١٨.....	فصل: [في أنه لا واجب عقلاً على العبد أو الله]
٢٢١.....	فصل: [القول في الآلام وأحكامها]
٢٢٤.....	فصل: [في الإعواض]
٢٢٥.....	فصل: [في الإعواض أيضًا]
٢٣١.....	فصل: [القول في الصلاح والأصلح]
٢٤٠.....	فصل: [القول في اللطف]
٢٤٢.....	باب: القول في إثبات النبوءات
٢٤٢.....	فصل: [في إثبات جواز النبوءات]

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

٣٣٩

٢٤٥.....	فصل: [في المعجزات وشرائطها]
٢٥٢.....	فصل: [في إثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات]
٢٥٥.....	فصل: [السحر وما يتصل به]
٢٥٨.....	باب: القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
٢٦٢.....	فصل: [لا دليل على صدق النبي غير المعجزة]
٢٦٣.....	فصل: [امتناع الكذب على الله تعالى شرط في دلالة المعجزة]
٢٦٨.....	القول في إثبات نبوءة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
٢٦٨.....	فصل: [في النسخ]
٢٧٢.....	فصل: [في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم]
٢٧٥.....	فصل: [وجوه إعجاز القرآن]
٢٧٨.....	فصل: [آيات الرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن]
٢٧٩.....	باب: [أحكام الأنبياء عامة]
٢٧٩.....	القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين
٢٧٩.....	فصل: [في عصمة الأنبياء]
٢٨٠.....	باب: [القول في السمعيات]
٢٨٢.....	باب الأجال
٢٨٤.....	باب الرزق
٢٨٦.....	باب: في الأسعار
٢٨٦.....	باب: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٨٨.....	باب الإعادة
٢٩١.....	باب: جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع
٢٩٢.....	فصل: [في الروح ومعناه]
٢٩٢.....	فصل: [في الجنة والنار]
٢٩٣.....	فصل: [في الصراط والميزان والحوض والصحف]

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

- باب: في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة^٥ في الوعد والوعيد ٢٩٥
- فصل: [في الثواب على التأيد] ٢٩٦
- فصل: [في إحباط الأعمال والوعيد] ٢٩٨
- فصل: [إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة] ٣٠١
- فصل: [الفرق بين الصغيرة والكبيرة] ٣٠٢
- فصل: [فيمن مات مصرّاً على المعصية] ٣٠٣
- فصل: [في الشفاعة] ٣٠٤
- باب: في الأسماء والأحكام ٣٠٦
- فصل: [في معنى الإيمان] ٣٠٦
- فصل: [زيادة الإيمان ونقصانه] ٣٠٨
- باب التوبة ٣٠٩
- فصل: [في قبول التوبة] ٣١٠
- فصل: [وجوب التوبة] ٣١١
- فصل: [في التوبة عن البعض دون البعض] ٣١٢
- فصل: [في تجديد الندم] ٣١٣
- فصل: [هل إيمان الكافر توبة؟] ٣١٤
- فصل: [في توبة العائد للذنوب] ٣١٥
- القول في الإمامة ٣١٥
- باب: في تفاصيل الأخبار ٣١٧
- باب: في إبطال النص وإثبات الاختيار ٣٢٢
- باب: في الاختيار وصفته وذكر ما تتعقد الإمامة به ٣٢٦
- فصل: [في عقد الإمامة لشخصين] ٣٢٦
- فصل: [في خلع الإمام] ٣٢٧
- فصل: [في شرائط الإمامة] ٣٢٧

- باب: القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين ٣٢٨
- فصل: [في إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة] ٣٣٠
- فصل: [في قتل عثمان مظلومًا] ٣٣١
- فصل: [في الطعن على الصحابة] ٣٣١
- فصل: [في حكم قتال علي رضي الله عنه] ٣٣٢

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

