

الكتاب: المواقف

المؤلف: الإيجي

الجزء: ٣

الوفاة: ٧٥٦

المجموعة: مصادر الحديث السنية . القسم العام

تحقيق: عبد الرحمن عميرة

الطبعة: الأولى

سنة الطبع: ١٤١٧ - ١٩٩٧ م

المطبعة: لبنان - بيروت - دار الجيل

الناشر: دار الجيل

ردمك:

ملاحظات:

الموقف الخامس في الإلهيات وفيه سبعة مراصد

(٥)

المرصد الأول في الذات
وفيه مقاصد
المقصد الأول في إثبات الصانع
وفيه مسالك
المتن

المسلك الأول للمتكلمين قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض
وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه
فهذه وجوه أربعة
الأول الاستدلال بحدوث الجواهر
وهو أن العالم حادث وكل حادث فله محدث
الثاني بإمكانها
وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير
وكل ممكن فله علة مؤثرة

الثالث بحدوث الأعراض
مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما
إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم
الرابع بإمكان الأعراض
وهو أن الأجسام متماثلة
فاختصاص كل بما له من الصفات جائز
فلا بد في التخصيص من مخصص له
ثم بعد هذه الوجوه نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب
وإلا كان ممكنا فله مؤثر
ويعود الكلام فيه
ويلزم إما الدور أو التسلسل
وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته
والأول بقسميه باطل لما مر
فتعين الثاني
وهو المطلوب
المسلك الثاني للحكماء وهو أن موجودا فإن كان واجبا فذاك
وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب
وإلا لزم الدور أو التسلسل
وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى
المسلك الثالث لبعض المتأخرين جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه
إلى أجزائه التي هي غيره
فله علة
وهي لا تكون نفس ذلك المجموع إذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء
على نفسه ولا تكون جزءه إذ علة الكل علة لكل جزء فيلزم أن يكون علة المجموع
علة لنفسه ولعله
فإذا هو أمر خارج عنه
والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته
وهو المطلوب
واعترض عليه بوجوه
الأول المجموع يشعر بالتناهي
فإثباته به مصادرة على المطلوب
والجواب أن المراد به هو الممكنات بحيث لا يخرج عنها شيء منها
وذلك متصور في غير المتناهي

الثاني إن أردت بالمجموع كل واحد فعلته ممكن آخر متسلسلا إلى غير النهاية
وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ أوليس
ثمة هيئة اجتماعية

والجواب أنا نريد الكل من حيث هو كل
ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية كما في مجموع العشرة
الثالث إن أردت بالعلة التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة
قلنا لا نسلم ذلك في التامة
فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه
ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على
الماهية
ومجموعها هو نفس الماهية
وإن أردت بها الفاعل فلم لا يجوز أن يكون جزءه قولك لأنه علة لكل جزء
قلنا ممنوع ولم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء بلا علة أو بعلة أخرى
والجواب أن المراد الفاعل المستقل بالفاعلية
وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل
وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر
فإذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية فلم يكن فاعلا مستقلا
فإن قيل هذا منقوض بالمركب من الواجب والممكن وأيضا لو كان فاعل الكل فاعلا
لكل جزء للزم في مركب في أجزائه ترتب زمني إما تقدم المعلول على علته أو تخلف
المعلول عن علته
قلت الجواب عن الأول أنا قيدناه بما كل جزء منه ممكن فاندفع النقص
وعن الثاني الثاني أن التخلف عن العلة الفاعلية لا يمتنع
كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك يتم مقصودنا
ولا

يلزم ما ذكرتم إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل
المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة
لاحتاج الكل إلى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل مرة
بألا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا
ممتنعا بالنظر إلى وجوده

إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود
والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن
المجموع فيكون واجبا
وهو المطلوب

المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره
فيلزم ألا يوجد موجود
أما الأول فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعا لا بالذات ولا بالغير
وأما الثاني فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم
وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة حاصلها عائد إلى أمر واحد
وهو أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من
الخلو

ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفي القدر المشترك
وحلها إجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن
إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما
ولنذكر منها عدة

الأولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده إما نفس ماهيته أو زائدا عليها
والأول باطل
لأن الوجود مشترك كما مر
والماهية غير مشتركة
والثاني باطل

وإلا كان وجوده معلول ماهيته فتتقدم عليه بالوجود
والجواب وجوده نفسه
ونمنع الاشتراك
بل المشترك الوجود بمعنى

الكون في الأعيان وأملنا صدق عليه الوجود فلا كالماهية والتشخص
أو وجوده غيره
وتقدم الماهية عليه وليس
بالوجود كما تقدم
الثانية لو كان موجودا لكان إما مختارا أو موجبا
والأول باطل
لأن العالم قديم بدليله
والقديم لا يستند إلى المختار
والثاني باطل
وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل
والجواب لا نسلم أن العالم قديم
وقد مر ضعف دلائله
الثالثة لو كان موجودا لكان إما عالما بالجزئيات أو لا
والأول باطل
وإلا لزم التغير فيه لتغير المعلوم فلا يكون واجبا
والثاني باطل لأننا نعلم أن هذه الأفعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم
والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير في الإضافات لا في الذات
وأنه جائز كما سيأتي
ولنقتصر على هذا القدر
فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك تبحرا في العلوم
وعليك بعد الاهتداء إليه أن توقر من أمثاله الأباغر
خاتمة لما ثبت أن الصانع تعالى واجب فقد ثبت أنه أزلي أبدي
ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها
والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل إثبات ذلك
وعنه غنى
فلا نطول به الكتاب
الشرح
الموقف الخامس في الإلهيات التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد
لا خمسة كما وقع في بعض النسخ

المرصد الأول في الذات
وفيه مقاصد ثلاثة
المقصد الأول في إثبات الصانع
وللقوم فيه مسالك خمسة
المسلك الأول للمتكلمين قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض
وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه بناء على أن علة
الحاجة عندهم إما الحدوث وحده
أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شرطا فهذه وجوه أربعة
الأول الاستدلال بحدوث الجواهر
قيل هذه طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال * (لا أحب الآفلين) *
وهو أن العالم الجوهرى
أي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما تشهد به بديهة العقل
فإن من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانيا
وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية
واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها
فكذا الجواهر المحدثة لأن علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد اتصف
بالوجود بعد العدم
فهو قابل لهما فيكون ممكنا
وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامة
الثاني الاستدلال بإمكانها
وهو أن العالم الجوهرى ممكن لأنه مركب من الجواهر الفردة إن كان جسما
وكثير إن كان جسما أو جوهر فردا
والواجب لا تركيب فيه
ولا كثرة بل هو واحد حقيقي
وكل ممكن فله علة مؤثرة
الثالث الاستدلال بحدوث الأعراض أما في الأنفس مثل ما نشاهد

من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما
إذ لا بد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه
الأصوار لا من فاعل محال
وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له
لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها
وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن
والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير
الرابع الاستدلال بإمكان الأعراض مقيسة إلى محالها كما استدل به موسى عليه السلام
حيث قال " ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى "
أي أعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو
أن الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت
فاختصاص كل من الأجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص
له ثم بعد هذه الوجوه الأربعة نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب
وإلا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه
ويلزم إما الدور أو التسلسل
وأما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته
والأول بقسميه باطل لما مر في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة فتعين الثاني
وهو المطلوب
ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة إلى اعتبار الإمكان وحده
والاستدلال به
والمشهور أن المتكلمين استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر
فقالوا إن الأجسام محدثة لما مر فكذا الأعراض
فلا بد لها من صانع
ولا

يكون حادثا
وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم
والأولان باطلان والثالث هو المطلوب
المسلك الثاني للحكماء وهو أن في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات
الموجودات وأحوالها
وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فإن كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب
وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر
ولا بد من الانتهاء إلى الواجب
وإلا لزم الدور أو التسلسل
وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم
وإمكانه
وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها فإنها سقطت ههنا كما ترى
المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات
وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات
فإن استند إلى الواجب ابتداء أو انتهى إليه فذاك
وإن تسلسلت الممكنات
قلنا جميع الممكنات المتسلسلة إلى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه
إلى أجزائه التي هي غيره
فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من أن الإمكان محوج
وهي لا تكون نفس ذلك المجموع إذ العلة متقدمة على المعلول
ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع أجزائه لأنه عينه
ولا تكون أيضا جزءه أي بعض أجزائه إذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لأن كل جزء
ممکن محتاج إلى علة
فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخرى
فلا تكون تلك الأولى علة للمجموع
بل لبعضه فقط
وحينئذ فيلزم أن يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعله أيضا
وإذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمرا

داخلا فيه فإذن هو أمر خارج عنه
والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته
وهو المطلوب ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فنتتهي به السلسلة
واعترض عليه بوجوه
الأول المجموع يشعر بالتناهي لأن ما لا يتناهي أوليس
له كل ولا مجموع ولا جملة
بل ذلك إنما يتصور في المتناهي
وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فإثباته به أي إثبات الواجب بما يدل على
تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب
والجواب أن المراد به أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات بأسرها
بحيث لا يخرج عنها شيء منها
وذلك متصور في غير المتناهي إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده
إنما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا
الاعتبار
الثاني إن أردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا إلى
غير النهاية بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي
إلى حد يقف عنده
وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ أوليس
ثمة هيئة اجتماعية إلا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا
والجواب أنا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل
ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية إذ الكل ههنا عين الآحاد كما في مجموع
العشرة
ولا شك أن الكل بهذا المعنى موجود ههنا
الثالث إن أردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه
قولك العلة متقدمة
قلنا لا نسلم ذلك في العلة التامة
فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه فيكون كل واحد من تلك الأمور متقدما
على

المعلول

ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل
كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية ومجموعها أوليس
متقدما بل هو نفس الماهية

وإن أردت بها أي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز أن يكون جزءه
قولك لأنه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعله قلنا ذلك ممنوع

ولم لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة أو بعلة أخرى
والجواب أن المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية

وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل من الأجزاء على معنى
أنه لا يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه
وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه

فإذا قطع النظر عنه أي عن الآخر لم تحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع
فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور

وهو خلاف المقدر

فإن قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فإن مجموعهما
من حيث هو مجموع لا شك أنه ممكن لاحتياجه إلى جزئه الذي هو غيره مع أن فاعله
أوليس

فاعلا لكل واحد من أجزائه

وأیضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في
أجزائه ترتب زمني كالسرير مثلا إما تقدم المعلول على علته أو تخلف المعلول عن
علته المستقلة

إذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب إن وجدت العلة المستقلة للكل لزم الأمر الثاني
وإن لم توجد لزم الأمر الأول

وكلاهما محال

قلت الجواب عن الأول وهو النقض أنا قيدناه أي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر
أنفا فاندفع النقض

فإن قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب
والممكن فلا يجديكم إخراجهم بقيد الإمكان
قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل لكل يجب أن يكون
فاعلا لكل جزء منه إذا كانت آحاده بأسرها ممكنة
وعن الثاني وهو المعارضة أن التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه
لا يمتنع
إنما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير
أعني العلة التامة
على أنا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم
والمراد بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه أن علته أي علة الجزء لا
تكون خارجة عن علة الكل
وبذلك الذي ذكرناه من المراد يتم مقصودنا وهو أن علة المجموع المركب من
الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزءه
إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه
فهي إما نفسه وهو محال
أو ما هو داخل فيه فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه
وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فإن علته أولى منه بأن
تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح
هذا خلف
ولك أن تتمسك في إبطال علية الجزء بهذا ابتداء
ولا يلزم ما ذكرتم من أحد الأمرين إذ قد تكون علة كل جزء من الأجزاء جزء علة
الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند
وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل
ولا محذور فيه
نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ما
ذكرتموه

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة إلى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الإيجاد بأن لا يستند ووجد شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها إما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضا يكون ارتفاع الكل مرة أي بالكلية وذلك بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا ممتنعا بالنظر إلى وجوده أي وجود ذلك الموجد المستقل إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يتطرق إليه العدم أصلا بوجه من الوجوه ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتى فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه والشيء الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء أي عدم واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لأن عدم شيء منهما أوليس ممتنعا نظرا إلى ذاته وإلا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب

فإن قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن

يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كأنه قيل إن لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيقته قلت نعم

لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج إلى إبطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علته

كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا إليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره أي ممكن وحينئذ فيلزم أن لا يوجد موجود أصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن

أما الأول وهو أنه إذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلأن الواجب إذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك أن ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة أي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لأنه وآحاده برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد أن يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه

وأما الثاني وهو أنه إذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلا فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم من أن الموجود إما واجب مسبوق وجوده بموجوبه الذاتي وإما ممكن مسبوق وجوده بموجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لا سترة به

المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده

وهو ظاهر

ولا في إيجاده لغيره

لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود

فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد

فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلا لأن الممكن وإن كان

متعددا لا يستقل بوجوده ولا إيجاده

وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره

وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها وقد ذكر ههنا أي في مقام إثبات الصانع

شبهات كثيرة أوردها الإمام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن حاصلها عائد إلى أمر

واحد

وهو أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من

الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لئلا يلزم نفي القدر المشترك

وحلها إجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن

ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معا إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم

من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين

وذلك لأن الدليل ملزوم للمدلول

وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه

ولنذكر منها أي من تلك الشبه مع أجوبتها عدة لتطلع بها على أحوال نظائرها

الأولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده إما نفس ماهيته أو زائدا عليها إذ لا محال

لكونه جزءا منها

والأول باطل لأن الوجود مشترك كما مر

والماهية غير مشتركة

والثاني باطل

وإلا كان وجوده معلول ماهيته

لامتناع كونه معلولا لغيرها فتتقدم ماهيته عليه أي على وجوده بالوجود وهو محال كما
سلف والواجب وجوده نفسه
ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في
الأعيان أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية
وأما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه
وذلك كالماهية والتشخص أو وجوه غيره أي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية
عليه أو ليس
بالوجود كما تقدم
الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان إما مختارا أو موجوبا
والأول باطل
لأن العالم قديم بدليله
والقديم لا يستند إلى المختار
والثاني باطل وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل وكلاهما محال
والجواب لا نسلم أن العالم قديم وقد مر ضعف دلائله
الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان إما عالما بالجزئيات أو لا والأول باطل وإلا
لزم التغيير فيه أي في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حال إلى حال
فإن زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه
والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه فيتغير أيضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا
التقدير واجبا بل حادثا لأن محل الحوادث حادث
والثاني باطل لأننا نعلم بالبديهة أن هذه الأفعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند
إلى عديم العلم
والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم إنما هو في الإضافات لا في
الذات أي لا في صفاته الحقيقية
فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومرتبطة بالمعلومات كلها
فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته إليها فيكون تغيرا في
أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية
وأنه جائز في الواجب كما سيأتي
ولنقتصر على هذا القدر
فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك التطويل تبخرا في العلوم
وتوسعا في التحقيق والتدقيق
وعليك بعد الاهتداء إليه بما نبهناك به من الضابطة والأمثلة أن توقر من أمثاله الأباغر
جمع بغير

(۲۱)

خاتمة للمقصد الأول لما ثبت أن الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت أنه أزلي أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها

قال الإمام الرازي في الأربعين كلاما محصله أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزليا أبديا فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة

لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها احتاجوا في ذلك إلى وجود آخر فقالوا مثلا لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا إلى محدث آخر وتسلسل

ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته وهو باطل وإما بفاعل وهو أيضا محال لأن عدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل وإما بطريان ضد وأنه مستحيل لأن القديم أقوى

فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطا للقديم وإن فرض له شرط قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان عدم على الصانع والمصنف صرح بأول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله والمتكلمون إنما احتجوا بوجوده آخر عليه أي على كون الصانع أزليا أبديا قبل إثبات ذلك أي قبل إثبات كونه واجبا وعنه أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الإمام كتابه على ما أشرنا إليه

المقصد الثاني
المتن

في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
فهو منزّه عن المثل والند تعالى عن ذلك علواً كبيراً
وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات
وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة
وعند أبي هاشم يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية
قلنا لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين ضرورة الإثنية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب
وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم
احتجوا على كون الذات مشتركة بما مر في الوجود من الوجوه
وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به مع التردد في الخصوصيات
والجواب أن المشترك مفهوم للذات
وأنه عارض للذوات المخصوصة
وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين
ما صدق عليه المفهوم الذي يسمى ذات الموضوع
وهذا منشأ لكثير من الشبه
فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شريحان انجلت عليك وقدرت أن تغالط
وأمنت أن تغالط
منها قولهم الوجود مشترك
إذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات
فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه

ومنها قولهم الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية
وبالعكس قلنا فيه ما تقدم
ومنها الوحدة عدمية
وإلا تسلسل
قلنا مفهوم الوحدة
ولا يلزم فيما صدق عليه
فإنه مختلف
ومنها الصفات زائدة على الذات
وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا
قلنا يكون ما صدق عليه واحدا
وأما المفهوم فلا
وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى
تنبيه نقل عن الحكماء أنهم قالوا ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز
عن غيره بقيد سلبي
وهو عدم عروضه للغير
فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له
وووجوده أوليس
كذلك
وهذا بطلانه ظاهر
ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم
بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه
فإنهما قالا الوجود المشترك
الذي هو الكون في الأعيان
زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث
الشرح
المقصد الثاني في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات إليه ذهب نفاة الأحوال
قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا الأمر زائد عليه
وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري
فإنهما قالا

المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة
وعلى هذا فهو منزّه عن المثل المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المنادى
تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة
وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة
أي الواجبية والحياة والعالمية والقادرية التامتين
هذا عند أبي علي الجبائي
وأما عند أبي هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي موجبة لهذه
الأربعة نسميها بالإلهية
قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى " أوليس
كمثلته شيء " لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون
المشاركة في الذات والحقيقة
فإن قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب
وهو الموافق لما في المحصل والأربعين
أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال مشترك بين الموجودات كلها
فلا يتصور كونه مميزا
فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة فيرجع التمييز بالحقيقة إلى
القيّد
وتندفع المنافاة بين الكلامين
قلنا في إثبات المذهب الحق أنه تعالى لو شاركه غيره في الذات

والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الإثنية فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتها ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه

وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضا فنحن نجزم به أي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود

وأيضا فقولنا المعلوم إما ذات وإما صفة حصر عقلي فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب أن المشترك مفهوم الذات أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه وأنه أي مفهوم الذات على الوجهين أمر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول

ومآل قولنا إلى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم أعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها

فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذه المغالطة أعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فإذا انتبهت له أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله وكنت ذا قلب شيحان أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره انجلت عليك تلك الشبه وقدرت على أن تغالط غيرك وأمنت من أن تغالط أنت منها أي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك إذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات

فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق أفراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا محزوما به

والنزاع إنما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته

ومنها قولهم الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس أي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا

قلنا فيه ما تقدم من أن الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية وإلا تسلسل

قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا إذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما لا نهاية له

ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فإنه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت إليه الإشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات

وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الأخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالته

قلنا يكون ما صدق أي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا وأما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى فلنكتف بما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها تنبيه نقل عن الحكماء أنهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده أوليس كذلك

وفي هذه العبارة نوع قصور والأظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده أوليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر

الموجودات
فإن وجودها زائد على ماهياتها
أو يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود
ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات
فإنها عارضة لماهياتها
وهذا باطل بطلانه ظاهر
أما على المعنى الأول فلأنه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمراً مخالطاً لجميع
الممكنات حتى القاذورات
ولا يخفى استحالته
وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة
قال المصنف ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه
فإنهما قالوا الوجود المشترك الذي هو الكون في الأعيان زائد على ماهيته تعالى
بالضرورة
وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد عارض لماهيته أو أوليس
بزائد
المقصد الثالث
المتن في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد
وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف
وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية
الشرح
المقصد الثالث في أن وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين
والحكماء
أم زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين
وأنه مساو لوجود الممكنات أم مخالف
وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للإعادة

المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية
وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن أنه تعالى أوليس

في جهة ولا في مكان

وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بجهة الفوق

ثم اختلفوا فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها

وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات

وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته أطيظ الرحل الجديد

وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع

وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين يعانقونه في الدنيا

والآخرة

ومنهم من قال محاذ للعرش غير

مماس له
فقل بمسافة متناهية
وقيل غير متناهية
ومنهم من قال أوليس
ككون الأجسام في الجهة
لنا وجوه
الأول لو كان في مكان لزم قدم المكان
وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى
وعليه الاتفاق
الثاني المتمكن محتاج إلى مكانه
والمكان مستغن عن المتمكن
الثالث لو كان في مكان فإما في بعض الأحياء أو في جميعها
وكلاهما باطل
أما الأول فلتساوي الأحياء ونسبته إليها فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مرجح
أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير
وأما الثاني فلأنه يلزم تداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة
وأيضاً فيلزم مخالطته لقاذورات العالم
تعالى عن ذلك علواً كبيراً
الرابع لو كان جوهرًا فإما ألا ينقسم أو ينقسم
وكلاهما باطل
أما الأول فلأنه يكون جزء لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء
تعالى عن ذلك
وأما الثاني
فلأنه يكون جسمًا
وكل جسم مركب
وقد مر أنه ينافي الوجوب الذاتي
وأيضاً فقد بينا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال له كان جسمًا لتمامه بكل جزء علم وقدرة
فيلزم تعدد الآلهة
وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرين أحياء
وربما يقال لو كان متحيزًا لكان مساويًا لسائر المتحيزات فيلزم إما قدم الأجسام أو
حدوثه
وهو بناء على تماثل الأجسام

وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الأجسام في التحيز
ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب
وقد علمت ما فيه
احتج الخصم بوجه

الأول ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه
والجواب منع الضرورة
وإنما ذلك حكم الوهم
وأنه غير مقبول

وربما يستعان في تصويره بالإنسان الكلي وعلمنا به
الثاني كل موجودين فيما أن يتصلا أو ينفصلا
فهو إن كان متصلا بالعالم فمتحيز
وإن كان منفصلا عنه فكذلك

والجواب منع الحصر
وهو من الطراز الأول
الثالث إنه إما داخل العالم أو خارج العالم
أو لا داخله ولا خارجه
والثالث خروج عن المعقول
والأولان فيهما المطلوب

والجواب أنه لا داخل ولا خارج
الرابع الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره
والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات
والقائم بغيره هو المتحيز تبعا
وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته

والجواب منع التفسيرين
وقد يقال في تقريره أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته
ومعنى القيام التحيز تبعا

الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى *
(الرحمن على العرش استوى) * * (وجاء ربك والملك صفا صفا) * * (فإن استكبروا
فالذين عند ربك) * * (إليه يصعد الكلم الطيب) * * (تعرج الملائكة والروح إليه) * *
(هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) * * (أأمنتم من في السماء أن
يخسف بكم الأرض) * * (ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى) *
وحديث

النزول
وقوله صلى الله عليه وسلم للجارية الخرساء أين الله فأشارت إلى السماء فقرر
فالسؤال والتقرير يشعان بالجهة
والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية
ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالاً ويفوض
تفصيلها إلى الله كما هو رأي من يقف على إلا الله
وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها
بدعة
وأما تفصيلاً كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قد استوى عمرو على
العراق
والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام كما يقال فلان قريب من الملك
* (وجاء ربك) * أي أمره
" وإليه يصعد الكلم الطيب " أي يرتضيه
فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال
و * (من في السماء) * أي حكمه أو سلطانه أو ملك موكل بالعذاب
وعليه فقس
الشرح
المرصد الثاني في تنزيهه
وهي الصفات السلبية
وفيه مقاصد سبعة
المقصد الأول أنه تعالى أوليس
في جهة من الجهات ولا في مكان من الأمكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة
الفوق اتفاقاً ثم اختلفوا فيما بينهما فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام إلى أن كونه في
الجهة ككون الأجسام فيها وهو أن يكون بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك
قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل

الجهات
وعليه اليهود
حتى قالوا العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الركب الثقيل وقالوا أنه
يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع
وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين من المؤمنين
يعانقونه في الدنيا والآخرة
ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له
فقليل بعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية
ومنهم من قال أوليس
كونه في الجهة ككون الأجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ
دون المعنى
والإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به
لنا في إثبات هذا المطلوب وجوه
الأول لو كان الرب تعالى في مكان أو جهة لزم قدم المكان أو الجهة
وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى
وعليه الاتفاق من المتخاصمين
الثاني المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه
والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان
وكلاهما باطل
الثالث لو كان في مكان فإما أن يكون في بعض الأحياء أو في جميعها وكلاهما باطل
أما الأول فلتساوي الأحياء في أنفسها لأن المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه
وتساوي نسبه أي نسبة ذات الواجب إليها وحينئذ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض
آخر منها ترجيحاً بلا مرجح إن لم يكن هناك مخصص من خارج أو يلزم الاحتياج أي
احتياج الواجب في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير إن كان

هناك مخصص خارجي
وأما الثاني وهو أن يكون في جميع الأحياء فلأنه يلزم تداخل المتحيزين لأن بعض
الأحياء مشغول بالأجسام وأنه أي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة
وأیضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم
تعالی عن ذلك علوا كبيرا
الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرًا لاستحالة كون الواجب تعالی عرضا
وإذا كان جوهرًا فإما أن لا ينقسم أصلا أو ينقسم
وكلاهما باطل
أما الأول فلأنه يكون جزءا لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء
تعالی الله عن ذلك
وأما الثاني فلأنه يكون جسما
وكل جسم مركب
وقد مر أنه أي التركيب الخارجي ينافي الوجوب الذاتي
وأیضا فقد بينا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال في إبطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة
وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون
كل واحد من أجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال
فيلزم تعدد الآلهة
وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرين أحياء
کیلا ينقض دليله بالإنسان الواحد لجريانه فيه
وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو
مجموع
فلا يلزم ما ذكر من المحذور
وربما يقال في نفي المكان عنه تعالی لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في
الماهية فيلزم حينئذ إما قدم الأجسام أو حدوثه لأن التماثلات تتوافق في الأحكام وهو
أي هذا الاستدلال بناء على تماثل الأجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات
وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الأجسام في التحيز
ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته
وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو أن الاشتراك والتساوي في

العوارض لا يستلزم التركيب
احتج الخصم على إثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة
الأول ضرورة العقل أي بديهته تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون
مختصا بجهة ومكان إما أصالة أو تبعا
والجواب منع الضرورة العقلية
وإنما ذلك حكم الوهم بضرورته وأنه غير مقبول فيما أو ليس
بمحسوس وربما يستعان في تصوره أي تصور موجود لا حيز له أصلا بالإنسان الكلي
المشترك بين أفراده وعلما به فإنهما موجودان وليس متحيزين قطعا
أما الأول فلأنه لو كان متحيزا أو حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص
فلا يطابق أفرادا متباينة المقادير والأوضاع
فلا يكون مشتركا بينها
وأما الثاني فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين
وإلا لم يكن علما بتلك الماهية
فإن قلت الإنسان المشترك لا بد أن يكون له أعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر
وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وأبعاد متفاوتة
ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزا
قلت هذا إنما يلزم إذا لم توجد تلك الأعضاء من حيث أنها كلية مشتركة
ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك
وإنما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لأن الاستدلال به
موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه
بخلاف الاستعانة المذكورة فإنها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني
الثاني كل موجودين فإما أن يتصلا أو انفصلا فهو أي الواجب

تعالى إن كان متصلا بالعالم فمتحيز
وإن كان منفصلا عنه فكذلك
والجواب منع الحصر
وهو من الطراز الأول أي من الأحكام الوهمية
وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالأوليات
فتحسب أنها منها
الثالث أنه إما داخل العالم أو خارج العالم أو لا داخله ولا خارجه
والثالث خروج عن المعقول وعمما تقتضيه بدهة العقل
وإلا ولأن فيهما المطلوب وهو أنه متحيز وفي جهة
والجواب أنه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول
الرابع الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره
والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات
والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو أي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته
والجواب منع التفسيرين فإن القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه
وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل
ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا
وقد يقال في تقريره أي تقرير الوجه الرابع أجمعنا على أن له تعالى صفات قائمة بذاته
ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا أصالة
ويجيب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر
الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى *
(الرحمن على العرش استوى) * * (وجاء ربك والملك صفا صفا) * * (فإن استكبروا
فالذين عند ربك) * * (إليه يصعد الكلم الطيب) * * (تعرج الملائكة والروح إليه) * *
هل

ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) * (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) * * (ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى) * وحديث النزول وهو أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له وقوله صلى الله عليه وسلم للجارية الخرساء (أين الله فأشارت إلى السماء فقرر) ولم ينكر

وقال إنها مؤمنة

فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالاً ويفوض تفصيله إلى الله كما هو رأي من يقف على الله وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة

وأما تفصيلاً كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء

والإكرام كما يقال فلان قريب من الملك
* (وجاء ربك) * أي أمره " وإليه يصعد الكلم الطيب " أي يرتضيه
فإن الكل عرض يمتنع عليه الانتفال
" ومن في السماء " أي حكمه أو سلطانه
أو ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والأحاديث
فالعروج إليه هو العروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه
وإتيانه في ظل إتيان عذابه والذنو هو قرب الرسول إليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين
تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه
عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل
وخص بالليل لأنه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات
والسؤال بأين استكشاف عما ظن أنها معتقدة له من الأينية في الإلهية
فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه
تعالى خالق السماء فحكم بإيمانها إلى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه
الآيات والأحاديث ونظائرها
فارجع إلى الكتب المبسوطة تظفر بها
المقصد الثاني
المتن في أنه تعالى أوليس
بجسم
وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم
فالكرامية قالوا هو جسم
أي موجود
وقوم قالوا هو جسم
أي قائم بنفسه
فلا نزاع معهم إلا في التسمية
ومأخذها التوقيف
ولا توقيف
والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة
ف قيل من لحم ودم كمقاتل بن سليمان
وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنهم من يقول إنه على صورة إنسان
فقليل شاب أمرد جعد ققط
وقيل شيخ أشمط الرأس واللحية
تعالى الله عن قول المبطلين
والمعتمد في بطلانه أنه لو كان جسما لكان متحيزا
واللازم قد أبطلناه
وأیضا يلزم تركبه وحدوثه
وأیضا فإن كان جسما لاتصف بصفات الأجسام
إما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح أو الاحتياج
وأیضا فيكون متناهيا فيتخصص بمقدار وشكل
واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص
ويلزم الحاجة
وحجتهم ما تقدم والجواب الجواب
الشرح
المقصد الثاني في أنه تعالى أوليس
بجسم وهو مذهب أهل الحق
وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم ثم اختلفوا فالكرامية أي بعضهم قالوا هو جسم
أي موجود
وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم
أي قائم بنفسه
فلا نزاع معهم على التفسيرين إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها
التوقيف
ولا توقيف ههنا
والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة
فقليل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره
وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه
ومنهم أي من المجسمة من يبالغ ويقول إنه على صورة إنسان
فقليل شاب أمرد جعد ققط أي شديد الجعودة
وقيل هو شيخ أشمط الرأس واللحية
تعالى الله عن قول المبطلين
والمعتمد في بطلانه أنه لو كان جسما لكان متحيزا
واللازم قد أبطلناه في المقصد الأول

وأیضا یلزم

(۳۹)

تركبه وحدوثه لأن كل جسم كذلك
وأیضا فإن كان جسما لاتصف بصفات الأجسام
إما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هنالك مرجح
من خارج
وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها أو الاحتياج أي احتياج ذاته في
الاتصاف بذلك البعض إلى غيره
وأیضا فيكون متناها على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل
مخصوص
واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح
ويلزم حينئذ الحاجة إلى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم
من أن كل موجود فهو إما متحيز أو حال في المتحيز كما تشهد به البديهة
والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى
والأول هو الجسم
وأیضا كل قائم بنفسه جسم
وأیضا الآيات والأحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب
المقصد الثالث
المتن
أنه تعالى أوليس
جوهرًا ولا عرضًا أما الجوهر أما عند المتكلم فلأنه المتحيز
وقد أبطلناه
وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع
وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته
ووجود الواجب نفس ماهيته
وأما العرض فلاحتياجه إلى محله
الشرح
المقصد الثالث أنه تعالى أوليس
جوهرًا ولا عرضًا
أما الجوهر فنقول إنه مسلوب عنه تعالى فأما عند المتكلم فلأنه المتحيز بالذات وقد

أبطلناه

وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع
وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون
جوهرًا عندهم أيضا

وأما العرض فلاحتياجه في وجوده إلى محله
والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه
المقصد الرابع

المتن

أنه تعالى أوليس

في زمان

هذا ما اتفق عليه أرباب الملل

ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا

أما عند الحكماء فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة
والجهة وأما عندنا فلأنه متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم

فأي تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه يعلم مما ذكرنا أننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني أو الذاتى فتقدم
الباري سبحانه عليه أوليس

تقدما زمانيا

وأن بقاءه أوليس

عبارة عن وجوده في زمانين ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان
وأنه يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي ولو في الأمور
المستقبلة

وههنا أسرار أحر لا أبوح بها ثقة بفطنتك

الشرح

المقصد الرابع إنه تعالى أوليس

في زمان أي أوليس

وجوده وجودا زمانيا

ومعنى كون الوجود زمانيا أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان
كما أن معنى كونه مكانيا أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان هذا مما اتفق عليه أرباب

الملل

ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا

وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى الجهة والمكان

أما عند الحكماء فلأن الزمان



(٤١)

عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة
وتوضيحه أن التعيين التدريجي زمني بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه
ولا يتصور وجوده إلا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان
فما لا تغير فيه أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا
نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله
وأما أنه زمني أو آني أي واقع في أحدهما
فكلا

وأما عندنا فلأنه أي الزمان متجدد يقدر به متجدد

فلا يتصور في القديم

فأي تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى
تنبيه على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفا يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم
حدثنا بالحدوث الزمني كما هو رأينا أو الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم الباري
سبحانه عليه لكونه موجدا إياه أوليس
تقدما زمانيا وإلا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان
بل هو تقدم ذاتي عندهم

وقسم سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها ويعلم أيضا أن بقاءه أوليس
عبارة عن وجوده في زمانين وإلا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته
مع الأزمنة ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان وإلا لم يتصف به الباري
تعالى وأنه أي ما ذكرناه من أنه تعالى أوليس

زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي
ولو في الأمور المستقبلية الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى * (إنا أرسلنا نوحا) * وذلك
لأنه إذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الأزلي إلى
جميع الأزمنة على السوية
إلا أن حكمته

تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديما لزم الكذب في أمثال ما ذكر

فإن الإرسال لم يكن واقعا قبل الأزل وههنا أسرار أخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك منها إذا قلنا كان الله موجودا في الأزل وسيكون موجودا في الأبد وهو موجود الآن لم نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها أنه إذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان المقصد الخامس

المتن في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفي الوجوب

وأیضا لو استغنى على المحل لذاته لم يحل فيه وإلا احتاج إليه لذاته ولزم قدم المحل وأيضا فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه وإلا كان أحقر الأشياء

وأیضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول والأجسام متساوية في القبول وإنما التخصيص للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلولة في البقعة والنواة وأنه ضروري البطلان والخصم معترف به

وربما يحتج عليه بأن معنى حلولة في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد أبطلناه وقد عرفت ضعفه كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى

تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات
وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الأجسام
واعلم أن المخالف في هذين الأصلين طوائف
الأولى النصارى
وضبط مذهبهم
أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه كل ذلك إما ببدنه أو بنفسه
وإما ألا يقولوا بشيء من ذلك
وحيثذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق أو لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمي إبراهيم خليلا
فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير
فالسنة الأولى باطلة لما بينا والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله
وأما تفصيل مذهبهم فسندكره في خاتمة الكتاب
الثانية النصيرية والإسحاقية من الشيعة
قالوا ظهور الروحاني

بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين
وفي طرف الخير كالملائكة
فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم
وأكملهم وهو العترة الطاهرة
وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة
ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم
الثالثة بعض المتصوفة

وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد
والضبط ما ذكرناه في قول النصارى
ورأيت من ينكره ويقول إذ كل ذلك يشعر بالغيرية
ونحن لا نقول بها
وهذا العذر أشد من الجزم
الشرح

المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم أي في الموقف الثاني
من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا
وفي أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل
التبعية
وأنه ينفي الوجوب الذاتي وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه إذ لا بد في
الحلول من حاجة

ويستحيل أن يعرض للغني بالذات ما يحوجه إلى المحل
لأن ما بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير وإلا احتياج إليه أي
إلى المحل لذاته فإن الاستغناء عدم الاحتياج
فلا واسطة بينهما

ولزم حينئذ مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا
وأیضا إذا حل في شيء فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى
أجزائه وهو باطل
وإلا أي إن

لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب أحقر الأشياء لحلوله فيه
وأيضاً فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والأجسام متساوية في القبول
لتركبها من الجواهر الأفراد المتمثلة
وإنما التخصيص ببعض الأجسام دون بعض للفاعل المختار
فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقعة والنواة وأنه ضروري البطلان
والخصم معترف به
وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه
متحيزاً في جهة
وقد أبطلناه
وقد عرفت ضعفه لأن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف
وأنه ينتقض بصفاته تعالى فإنها قائمة بذاته ولا تحيز هناك
تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على
الصفات
وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقاً بل الأجسام
واعلم أن المخالف في هذين الأصليين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث
الأولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطاً
ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما يفى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم أنهم إما أن
يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه
كل ذلك إما ببدنه أي بدن عيسى أو بنفسه
فهذه ستة
وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك
وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أو لا
ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات
وسماه ابناً تشریفاً وإكراماً كما سمي إبراهيم خليلاً
فهذه ثمانية احتمالات باطلة إلا الأخير
فالسنة الأولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول
والسابع باطل لما سنبينه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله
وهذا كلام إجمالي
وأما تفصيل مذهبهم

فسنذكره في خاتمة الكتاب
كان في عزمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والنحل إشارة خفيفة لكنه بعد إتمام
الكتاب رأى الاقتصاد على بيان الفرق الإسلامية أولى خوفا من الإملال
الطائفة الثانية النصيرية والإسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا
ينكر
ففي طرف الشر كالشياطين فإنه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة إنسان ليعلمه الشر
ويكلمه بلسانه
وفي طرف الخير كالملائكة فإن جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والأعرابي فلا
يمنتع حينئذ أن يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم
وأكملهم وهو العترة الطاهرة
وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن
إطلاق الآلهة على أئمتهم وهذه ضلالة بينة
الطائفة الثالثة بعض المتصوفة
وكلامهم مخبط بين الحلول

والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى أنه تعالى خص أولياءه
بخوارق عادات كرامة لهم
ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر
بالغيرية
ونحن لا نقول بها بل نقول أوليس
في دار الوجود غيره ديار
وهذا العذر أشد قبحا وبطلانا من ذلك الجزم إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترىء
على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز
المقصد السادس
المتن في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث
ولا بد أولا من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات على شيء واحد
فنقول الحادث الموجود بعد العدم
وأما ما لا وجود له وتجدد
ويقال له متجدد
ولا يقال له حادث فثلاثة
الأول الأحوال
ولم يجوز تجدها إلا أبو الحسين فإنه قال تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات
الثاني الإضافات
ويجوز تجدها اتفاقا
الثالث السلوب
فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به
امتنع تجده
وإلا جاز
إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث فمنعه الجمهور
وقال المجوس كل حادث قائم به
والكرامية بل كل حادث

يحتاج إليه في الإيجاد
فقبل هو الإرادة
وقيل كن واتفقوا أنه يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته محدثا فرقا بينهما
لنا وجوه ثلاثة
الأول لو جاز قيام الحادث لجاز أزلا
واللازم باطل
أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات
وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وأيضا فتكون القابلية طارئة
على الذات فتكون صفة زائدة
ويلزم التسلسل وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم بدوامها والذات
أزلية
فكذا القابلية
وهي تقتضي جواز اتصاف الذات به أزلا إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به
وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا
وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا
فيلزم صحة وجود الحادث أزلا
هذا خلف
الثاني صفاته تعالي صفات كمال فخلوه عنها نقص
الثالث أنه تعالي لا يتأثر عن غيره
ويمكن الجواب عن الأول بأن اللازم أزلية الصحة
والمحال صحة الأزلية
فأين أحدهما من الآخر إذ لو لزم لزم في وجود العالم وإيجاده
لا يقال القابلية ذاتية دون الفاعلية لأننا نقول الكلام في قابلية الفعل
وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاؤها
وكل لاحق منها مشروط بالسابق
فلا ينتقل عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر
ولا يلزم الخلو وأما الخلو عن كل واحد منها
فإما لامتناع بقاءه
ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله
وإما لأنه لو لم يخل عنه لم

يمكن حصول غيره
فيلزم فقد كمالات غير متناهية
فكان فقده لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة
وعن الثالث وهو أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد أن لم يكن فهو
أول المسألة
وإن أردت أن هذه الصفة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع لجواز أن يكون
مقتضى لذاته

إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب
وإما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات يوجد الحادث في ذاته
وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

وهذا يبتني على أربع مقدمات
الأولى أن لكل صفة حادثة ضدا
الثانية ضد الحادث حادث
الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده
الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والثالث الأول مشكلة
والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني
احتج الخصم بوجوه
الأول الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير
ولا تتصور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة
قلنا تعلقه
وإنه إضافة

الثاني المصحح للقيام به إما كونه صفة فيعم أو مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم
وأنه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر

قلنا المصحح هو حقيقة الصفة القديمة
وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها
الثالث أنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وعالما بأنه وجد بعد أن كان عالما
بأنه سيوجد
قلنا التغير في الإضافات
قالت الكرامية أكثر العقلاء يوافقوننا فيه
وإن أنكروه باللسان
فإن الجبائية قالوا بإرادة وكرهية حادثتين لا في محل
لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته
وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر
وأبو الحسين يثبت علوما متجددة
والأشعرية يثبتون النسخ وهو إما رفع الحكم أو انتهاؤه
وهما عدم بعد الوجود
والفلاسفة أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية
والجواب أن التغير في الإضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع
والحكماء لا يثبتون كل إضافة فلا يرد عليهم الإلزام
تنبيه الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض وذات إضافة كالعلم والقدرة
وإضافية محضة كالمعية والقبلية
ولا يجوز التغير في الأول مطلقا
ويجوز في الثالث مطلقا
والثاني لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه

الشرح

المقصد السادس في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد أولاً أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم وأما ما لا وجود له وتجدد

ويقال له متجدد ولا يقال له حادث وهو فتلاثة أقسام

الأول الأحوال

ولم يجوز تجدها في ذاته تعالى إلا أبو الحسين من المعتزلة فإنه قال تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في أبكار الأفكار

وقال الإمام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الأحوال مثل

المدركية والسامعية المبصرية والمريدية والكارهية

وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى

الثاني الإضافات أي النسب ويجوز تجدها اتفاقاً من العقلاء حتى يقال إنه تعالى

موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه

الثالث السلوب

فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجده كما في قولنا إنه أوليس

بجسم ولا جوهر ولا عرض

فإن هذه سلوب يمتنع تجدها

وإلا جاز فإنه تعالى موجود مع كل حادث

ويزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن
إذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث أي الأمور
الموجودة بعد عدمها

فمنعه الجمهور من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم
وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به أي يجوز أن يقوم به الصفات
الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث
يحتاج الباري تعالى إليه في الإيجاد أي في إيجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث
ف قيل هي الإرادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند إلى
القدرة القديمة

وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبيين
واتفقوا على أنه أي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا
وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما
لنا في إثبات هذا المدعى وجوه ثلاثة
الأول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز أزلا
واللازم باطل

أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات
وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي فإن القابلية إذا لم تكن لازمة
بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث
المقبول

وبعد عروضها ممكنة القبول له
فيلزم ذلك الانقلاب

ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي
ولما لم يكن لنا

حاجة إلى هذا لم نتعرض له وأيضا فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها
وثبوتها للذات أزلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها
وحيث فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية
فإن كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك
وإلا فهناك قابلية ثالثة

ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين
وهو محال

وإذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها
والذات أزلية
فكذا القابلية

وهي أي أزلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به أي بالحادث أزلا
إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به أي بالمقبول
وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا
وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا فيلزم صحة وجود الحادث أزلا
هذا خلف

الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفات الكمال
فخلوه عنها نقص

والنقص عليه محال إجماعا
فلا يكون شيء من صفاته حادثا
وإلا كان خاليا عنه قبل حدوثه
الثالث منها أنه

تعالى لا يتأثر عن غيره

ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به
ويمكن الجواب عن الوجه الأول بأن اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو
أزلية الصحة أي أزلية صحة وجود الحادث
وهذا اللازم أوليس

بمحال

فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة والمحال هو صحة الأزلية أي صحة أزلية
وجود الحادث

وهذا أوليس

بلازم

لأن أزلية الإمكان تغاير إمكان الأزلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر
تحقيقه

فأين أحدهما من الآخر وأيضا ما ذكرتموه منقوض إذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود
العالم وإيجاده
فإنه تعالى موصوف في الأزل بصحة إيجاد العالم
فيصح في الأزل وجوده قطعا

فيصح أن يكون العالم أزليا وهو محال
فلو لزم من القابلية الأزلية إمكان أزلية الحادث للزم من الفاعلية الأزلية إمكان أزلية
العالم
لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم إمكان أزلية المقبول دون الفاعلية فإنها
صفة غير لازمة
فلا يلزم إمكان أزلية المفعول لأننا نقول الكلام في قابلية الفعل والتأثير
فإنها أزلية كما أشرنا إليه
فيلزم إمكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل
ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بأن يقال لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال
متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها
وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء
فلا ينتقل حينئذ عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن
الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة
وأما الخلو عن كل واحد منها فإما لامتناع بقائه
ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه
إنما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه
وأما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية
فكان فاقده أي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة
لا وجد أنه مع فقدان تلك الكمالات
إلا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير إليه المصنف
ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له
بعد أن لم يكن فهو أول المسألة إذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون
قولك إنه لا يتأثر عن غيره

عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب
وإن أردت أن هذه الصفة الحادثة تحصيل في ذاته من فاعل غيره فممنوع إن ذلك لازم
من قيام الصفة الحادثة به لجواز أن يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته
إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب والتلاحق وإما على سبيل الاختيار
فكما أوجد سائر المحادثات في أوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته
وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث
وهذا الاستدلال يبتني على أربع مقدمات
الأولى أن لكل صفة حادثة ضدا
الثانية ضد الحادث حادث
الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء ضده
الرابعة ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث
والثالث الأول من هذه المقدمات مشكلة
إذ لا دليل على صحتها
فلا يصح الاستدلال بها
والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات
احتج الخصم بوجوه ثلاثة
الأول الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير
ولا تتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى
قلنا الحادث تعلقه أي تعلق ما ذكر من الصفات
وأنه أي ذلك التعلق إضافة من الإضافات فيجوز تجددتها

وتغيرها
إذا الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف
عليه تعلقه
وكذا السمع والبصر والإرادة والكرهية
الثاني المصحح للقيام به إما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث أو كونه صفة مع
وصف القدم
وكونه غير مسبوق بالعدم وأنه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الأول
فيصح قيام الصفة الحادثة به
قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة
وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها
فلا يلزم اشتراك الصحة
الثالث أنه تعالى صار مخالفا للعالم بعد ما لم يكن
وصار عالما بأنه وجد بعد أن كان عالما بأنه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم
قلنا التغيير في الإضافات فإن العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق
بحسب تغيره
والخالقية من الصفات الإضافية أو من الحقيقية
والتغيير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية أكثر العقلاء يوافقوننا فيه أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وإن
أنكروه باللسان
فإن الجبائية قالوا بإرادة وكرهية حادثتين لا في محل
لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته
وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر
وأبو الحسين يثبت علوما متجددة
والأشعرية يثبتون النسخ
وهو إما رفع الحكم القائم بذاته أو انتهاؤه
وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين
والفلاسفة أثبتوا الإضافات أي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية
المتجددتين لذاته تعالى كما مر
فقد ذهبوا أيضا إلى قيام الحوادث به
والجواب أن التغيير في الإضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد
الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع
وكذا مراد



(၀၇)

أبي الحسين والجبائية هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد
أو نقول هؤلاء ذهبوا إلى تجدد الأحوال في ذاته كما نبهت عليه
والحكماء لا يثبتون كل إضافة
فلا يرد عليهم الإلزام بالمعية والقبلية ونظائرها
فإنها إضافات لا وجود لها
تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة أقسام حقيقية
محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة
وحقيقة ذات إضافة كالعلم والقدرة
وإضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عددها الصفات السلبية
ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقا
ويجوز في القسم الثالث مطلقا
وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه
المقصد السابع
المتن اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة كالطعم
واللون والرائحة والألم
وكذا اللذة الحسية
وأما اللذة العقلية فنفاها المليون
وأثبتها الفلاسفة
قالوا اللذة إدراك الملائم
فمن أدرك كمالاته في ذاته التذ به
وذلك ضروري
ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات
وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات
والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مر
وإذا كان سببا

للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة
ووجود السبب لا يكفي دون وجود القابل
وإن سلم فلم قلت إن إدراكنا مماثل لإدراكه بالحقيقة
الشرح
المقصد السابع اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة
بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقا
وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها
فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة
قالوا اللذة إدراك الملائم
فمن أدرك كمالاته في ذاته التذ به
وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات وإدراكه أقوى
الإدراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات
ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى
والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مر
وإذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة
ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل
وإن سلم قبول ذاته لها فلم قلت إن إدراكنا مماثل لإدراكه في الحقيقة حتى يكون هو
أيضا سببا للذة كإدراكنا
ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة
سليمة

المرصد الثالث في توحيدہ تعالی
المتن وهو مقصد واحد
وهو أنه یمتنع وجود إلهین
أما الحكماء فقالوا یمتنع وجود موجودین كل واحد منهما واجب لذاته لوجهین
الأول لو وجد واجبان
وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية
لتمايزا بتعین لامتناع الإثنینة بدون الامتياز بالتعین
فیلزم ترکیبهما
وأنه محال وهو مبني على أن الوجوب وجودي
فإن صح لهم ذلك تم الدست ولم یمکن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس
الماهية وكون التعین أمرا ثبوتيا إذ قد فرغنا عنهما
الثاني الوجوب هو المقتضي للتعین فیمتنع التعدد
أما الأول فإذا لولاه فإما أن یمتنع التعین لوجوب فیلزم تأخره ویلزم الدور
أو لا یمتنع فیلزم الانفکاک بینهما فیلزم الوجوب بلا تعین وأنه محال
والتعین بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته
وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا
وأما الثاني فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعینها ینحصر نوعها في شخص
وأما المتكلمون فقالوا یمتنع وجود إلهین مستجمعین لشرائط الإلهية لوجهین

الأول لو وجد إلهان قادران لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ مقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان فتستوي النسبة فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وأنه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين وإما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح الثاني إذا أراد أحدهما شيئا فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال أما الأول فلأننا نفرض وقوع إرادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين وإما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما وأيضا فإذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا وأما الثاني فلأن ذلك الشيء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به فالذي امتنع تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر فيكون هذا عاجزا هذا خلف واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية فإنهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وأن الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل فاعل والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره وبالشرير من يغلب شره كما ينبى عنه ظاهر اللغة

لكنه غير ما لزم فلا يفيد إبطاله
ثم بعد يقال لهم الخير إن قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير
وإن لم يقدر عليه فهو عاجز
فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر إقناعا
الشرح
المرصد الثالث في توحيدته تعالى
أفرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد
وهو أنه يمتنع وجود إلهين
أما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين
الأول لو وجد واجبان
وقد تقدم أن الوجود نفس الماهية لتمييزا بتعيين لامتناع الإثنية مع التشارك في تمام
الماهية بدون الامتياز بالتعيين الداخلة في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركيبهما
أي تركيب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعيين المميز
وأنه محال إذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه
وهو أي هذا الوجه مبني على أن الوجود وجودي إذ حينئذ يكون نفس الماهية
فإن صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد
يطلق على التمكّن في المناصب والصدارة
أي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه
ولم يمكن منع كون الوجود على تقدير ثبوته نفس الماهية
ولا منع كون التعيين أمرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب حينئذ
وإنما لم يمكن منعهما إذ قد فرغنا عنهما أي عن هاتين المقدمتين وإثباتهما فيما تقدم
الثاني من الوجهين الوجود الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي
ينضم إليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب

أما الأول وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين فإذا لولاه فإما أن يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخره أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما عداه علة له أو لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله فيجوز الوجوب بلا تعين

وأنة محال إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهذا أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية وأما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعيينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له

وأما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الألوهية لوجهين الأول لو وجد إلهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وأنه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين وإما بأحدهما

ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعددت الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما الترجيح بلا مرجح

الثاني من الوجهين إذا أراد أحدهما شيئا فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال
أما الأول فلأننا نفرض وقوع إرادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
فيلزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
وإما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما
وأیضا يلزم اجتماعهما لأن المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا
قادرته عليه
فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا
هذا خلف وأيضا فإذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم
المحال وهو ارتفاعهما معا
وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون إلها
وأما الثاني وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده فلأن ذلك الشيء الذي امتنع تعلق إرادة
الآخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به
فالذي امتنع تعلق قدرته وإرادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وإرادته فيكون هذا
عاجزا
فلا يكون إلها
هذا خلف
لأنه خلاف المقدر
وقد مر أنه يمكن إثبات الوجدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد
واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية دون الوثنية
فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود
ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها
تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب
واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها إلى ما هو إله حقيقة
وأما الثنوية فإنهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وأن الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة
فلكل منهما فاعل على

حدة

فالمأنوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة

وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجا إليه
وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير
والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان

والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى أنه يوجد خير كثير وشر كثير
اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره
كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل
اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا إليه

فلا يفيد إبطاله أي إبطال ما أوليس

بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير إن قدر على دفع شر الشرير ولم
يفعله فهو شرير

وإن لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح إلها

فلا يوجد إلهان كما ذكرت فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر
إقناعا

المرصد الرابع في الصفات الوجودية
وفيه مقاصد
المقصد الأول في إثبات الصفات على وجه عام
المتن ذهب الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة
فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة
وعلى هذا
وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه
والمعتزلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة

احتج الأشاعرة بوجوه
الأول ما اعتمد عليه القدماء
وهو قياس الغائب على الشاهد
فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا
وقد عرفت ضعفه
كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا وقد يمتنع ثبوتها في
الشاهد بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريدية
الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان
قولنا الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه
واللازم باطل
وفيه نظر
فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات
وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا
نعم لو تصورا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب
ولكن أنى ذلك
الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان
المفهوم من العلم والقدرة واحدا وأنه ضروري البطلان
وهذا من النمط الأول
والإيراد هو الإيراد
احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات إليه
وقابلا لها
وقد تقدم بطلانه
والجواب لا نسلم بطلانه
وقد تقدم الكلام عليه
واحتج المعتزلة بوجوه
الأول ما مر أن إثبات القدماء كفر
وبه كفرت النصارى
والجواب ما مر من أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا ذات وصفات
الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير
والجواب أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به
فيحكم عليها بأنها واجبة
وإن سلم فالمراد لوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها

فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة
فإنه نفس المتنازع فيه
وإن أردتم أنها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر
الثالث صفته صفة كمال
فيلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره
وهو باطل اتفاقا
والجواب إن أردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا
وهو المتنازع فيه
وإن أردتم غيره فصوروه ثم بينوا لزومه
الشرح
المرصد الرابع في الصفات الوجودية
وفيه مقاصد ثمانية
المقصد الأول في إثبات الصفات لله تعالى
على وجه عام لا يختص بصفة دون أخرى
ذهبت الأشاعرة ومن تأسى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته
فهو عالم بعلم قادر بقدره مريد بإرادة
وعلى هذا القياس فهو سميع يسمع بصير يبصر
حي بحياة وذهبت الفلاسفة والشيعة إلى نفيها أي نفي الصفات الزائدة على الذات
فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات
وكذا سائر الصفات
مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه
ومنهم من لم يجوز خلوه عنها
والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسألة مسألة من مباحثها احتجت
الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجه ثلاثة

الأول ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فإن العلة
واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا
ولا شك أن علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب
وحد العالم ههنا من قام به العلم
فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له
فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات
وقد عرفت ضعفه في المرصد الأخير من الموقف الأول
كيف والخصم أي القائس كما وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى
الصفات شاهدا وغائبا فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها في الغائب
والإرادة فيه لا تخصص بخلاف إرادة الغائب
وكذا الحال في باقي الصفات
فإذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلا
كيف وقد يمنع ثبوتها أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت
فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية
الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته
وكان قولنا على طريقة الإخبار الله الواجب أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر
الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه
واللازم باطل لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته
وإذا بطل كونها نفسه
ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات
وفيه نظر
فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم أعني مفهوم العالم والقادر ونظائرها على مفهوم
الذات ولا نزاع في ذلك
وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل
نعم

لو تصورنا أي مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتيهما وأمكن حمل أحدهما أي الوصف على الذات دون حمل الآخر أي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات

ولكن أنى ذلك التصور الواصل إلى كنه حقيقتيهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة أمرا واحدا وأنه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات وهذا الوجه من النمط الأول أي الوجه السابق عليه والإيراد هو الإيراد يعني أنه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول

فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه قلت أوليس

معنى ما ذكره أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفه معا

مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات

بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى
فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة
القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم
ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد
جميع الممكنات إليه وقابلا لها أيضا لقيامها بذاته وقد تقدم بطلانه
والجواب لا نسلم بطلانه
وقد تقدم الكلام عليه واحتجت المعتزلة والشيعة بوجوه ثلاثة
الأول ما مر من أن إثبات القدماء كفروا به كفرت النصارى
والجواب ما مر أيضا من أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات واحدة وصفات
قدماء
الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير
والجواب أن العالمية عندنا يعني نفاة الأحوال ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم
بالنصب على جواب النفي عليها بأنها واجبة والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى
وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون
محتاجة معللة بالعلم
وإن سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها فلذلك لا يمنع
استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضا بهذا المعنى أعني صفة العلم
فإنه نفس المتنازع فيه بيننا إذ نحن نجوزه
وأنتم لا تجوزونه
وإن

أردتم أنها أي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي
الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به أن يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة
وهو باطل اتفاقا
والجواب إن أردتم استكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا
وهو المتنازع فيه وإن أردتم به غيره أي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه أولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه
وملخصه أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره
واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الأول
لكن يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته وحدوثها
وإن كان بإيجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الإيجاب نقصانا فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته
ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة المقصد الثاني في قدرته
المتن وفيه بحثان
البحث الأول في أنه تعالى قادر
وإلا لزم أحد الأمور الأربعة
إما نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر

وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم
بيان الملازمة أنه إما أن لا يوجد حادث أو يوجد
فإن لم يوجد فهو الأمر الأول وإن وجد فإما ألا يستند إلى مؤثر أو يستند
فإن لم يستند فهو الثاني وإن استند فإما ألا ينتهي إلى قديم أو ينتهي
فإن لم ينته فهو الثالث
وإن انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
وإن شئت قلت لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل وبيان
الملازمة لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم
بأحد طريقين
الأول أن يبين حدوث ما سوى الله تعالى وأنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها
بذاته
الثاني أن يبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبق بآخر لا إلى نهاية
محفوظا بحركة دائمة
وأنت بعد إحاطتك بما تقدم خليك بأن يسهل عليك ذلك
احتج الحكماء بوجوه
الأول تعلق القدرة بأحد الضدين إما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح وأنه يسد باب
إثبات الصانع وأيضا يلزم قدم الأثر
وإما لا لذاتها فيحتاج إلى مرجح
ويلزم التسلسل
والجواب أن تعلقها إنما هو بذاتها كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم
فيستغني الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من

ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجح ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير
المرجح
وبالجملة فالترجيح بلا مرجح
أي بلا داعية
غير الترجيح بلا مرجح
أي بلا مؤثر أصلا
مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته
وربما يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع
ولا ينتهي إلى الوجوب وقد عرفت ضعفه
قولكم يلزم قدم الأثر
قلنا ممنوع

وإنما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما إذ نسبته إلى الأزمنة
سواء

وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت دون غيره
فإن قيل إذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الأزل فأى فرق بين الموجب والمختار
قلت أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان
ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي
ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك
وبالعكس فإن قيل القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء والعدم غير مقدور لأنه لا
يصلح أثرا

قلنا لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا
وإن سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا إن شاء فعل العدم
فروع على إثبات القدرة عندنا
الأول القدرة قديمة

وإلا كانت واقعة بالقدرة لما مر ولزم التسلسل
الثاني إنها صفة واحدة

وإلا لاستندت إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب
وكلاهما باطل

أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى القدرة
وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداء سواء
فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض
فلو تعددت لزم ثبوت قدر غير متناهية

وهذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد



(۷۴)

الثالث قدرته تعالى غير متناهية
أما ذاتا فلأن التناهي من خواص الكم
ولا كم ثمة
وأما تعلقا فمعناه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره
وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهي فتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة
وهذه الأحكام مطردة في الصفات كلها فلا نكرها
تنبيه القدرة صفة زائدة لما بينا
وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين
الأول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك
يجب تعليقه بالعلة المشتركة
ولا مشترك سوى كونها قدرة
فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام
والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة
القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
الثاني القدر في الشاهد مختلفة
ففي الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الأجسام
وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك

والجواب منع أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض
البحث الثاني في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات
والدليل عليه أن المقتضي للقدرة الذات والمصحح للمقدورية الإمكان
ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء
وهذا بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم أوليس
بشيء وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصيص خلافا للمعتزلة ولا مادة له ولا
صورة خلافا للحكماء
وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم
واعلم أن المخالفين في هذا الأصل
وهو أعظم الأصول
فرق
الأولى الفلاسفة
قالوا إنه واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران والصادر عنه العقل الأول
والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه
والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
الثانية المنجمون
ومنهم الصابئية
قالوا الكواكب هي المدبرات أمرا لدوران الحوادث السفلية مع مواضعها في البروج
وأوضاعها بعضها

إلى البعض وإلى السفليات
وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول وتأثير الطوالع
والجواب أن الدوران لا يفيد العلية سيما إذا تحقق التخلف
وإذا قام البرهان على نقيضه
كيف ونقول لهم قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة فأجزؤها متساوية فلا يمكن جعل درجة
حارة أو نيرة أو نهارية وأخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكما بحثا ثم نردد ونقول
الفلك إن كان بسيطا فقد بطل الأحكام لما ذكرناه وإلا بطل علم الهيئة إذ مبناه أن
الفلك بسيط فحركاته بسيطة والحركات المختلفة تقتضي محركات مختلفة كما
عرفت

وإذا بطلت الهيئة بطلت الأحكام لأنها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم
وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع
فكيف يثبت لها أحكام لا يقال الأفلاك وإن كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والعبرة
بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتها وعدمها لأننا نقول البروج كما علمت تعتبر من
الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل
بساطة الأفلاك فيعود الإشكال
الثالثة الثنوية

ومنهم المجوس
قالوا إنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان خيرا شريرا معا
والجواب أنا نلتزم التالي
وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير لأحد
أمرين إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير أي ذلك مقتضى
نحيزته

والغالب على هجيره
وإما لعدم التوقيف
وأسماء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على القبيح لأنه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل
وكلاهما نقص
والجواب أنه لا قبيح بالنسبة إليه
فإن الكل ملكه
وإن سلم فغايبته عدم الفعل لوجود الصارف وذلك لا ينفي القدرة
الخامسة البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه إما طاعة أو معصية أو
سفه

والجواب أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا
وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات
وهو خال عن الغرض كسائر أفعاله
ولا يلزم العبث

السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع
وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلا وأراد العبد عدمه لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو
لا وقوعهما فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر
لا يقال يقع مقدور الله لأن قدرته أعم لأننا نقول معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا
المقدور

ولا أثر له في هذا المقدور
فهما في هذا المقدور سواء
والجواب أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة
وقد بينا بطلانه
فراجع ما تقدم
الشرح
المقصد الثاني في قدرته
وفيه بحثان

الأول في أنه تعالى قادر أي يصح منه إيجاد العالم وتركه
فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه
وإلى هذا ذهب المليون كلهم
وأما الفلاسفة فإنهم قالوا بإيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه
فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الإيجاب زعما منهم
أنه الكمال التام
وأما كونه تعالى قادرا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين
الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته
كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما
فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه
ومقدم الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى
وأشار المصنف إلى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله وإلا أي وإن لم يكن قادرا بل
موجبا بالذات لزم أحد الأمور الأربعة إما نفي الحادث بالكلية أو عدم استناده إلى
المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام
وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم
أما بيان الملازمة فهو أنه على تقدير كونه تعالى موجبا إما أن لا يوجد حادث أو يوجد
فإن لم يوجد فهو الأمر الأول
وإن وجد فإما أن لا يستند ذلك الحادث الموجود إلى مؤثر موجد أو يستند فإن لم
يستند فهو الثاني من تلك الأمور
وإن استند فإما أن لا ينتهي إلى القديم أو ينتهي
فإن لم ينته فهو الثالث منها لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا إليه فلا بد
هناك من مؤثرات حادثه غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة
وهو تسلسل محال اتفاقا
وإن انتهى فلا بد هناك من قديم يوجد حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل

في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة
فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر
بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته
وأما بطلان اللوازم فالأول بالضرورة والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج
إلى مؤثر

والثالث بما مر في مباحث التسلسل
والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال
وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب
فإن وجود ذلك الحادث منه في وقته أو ليس
أولى من وجوده فيما قبله

قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم
وقد تفرد به المصنف رحمه الله تعالى
وإن شئت قلت في إثبات كونه قادرا لو كان البارئ تعالى موجبا بالذات لزم قدم
الحادث

والتالي باطل بطلانا ظاهرا وأما بيان الملازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن
يكون قديما إذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام
وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا على شرط آخر حادث وحينئذ تسلسل أي لزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة
وكلاهما محال

واعلم أن هذا الاستدلال الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت إنما يتم بأحد طريقتين
الأول أن يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته إذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن
البارئ على تقدير كونه موجبا قديما مختار أو ليس
بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة فلا يلزم من إيجاب
البارئ قدم الحادث وأن نبين مع ذلك أيضا أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية
لها بذاته إذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع

كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى
وهكذا إلى غير النهاية
وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت أيضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة إلى
ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا
يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث
فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قديما قطعاً لامتناع التخلف عن الموجب التام
كما عرفت
الثاني من الطريقين أن نبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبق بآخر لا
إلى نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة إذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن
يكون المبدأ الأول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة
استعدادات متعاقبة مستندة إلى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت إليه الفلاسفة حيث
جوزوا التسلسل في الأمور المترتبة إذا لم تكن مجتمعة
وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث
فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد
فباعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القديم
وباعتبار تجددتها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم
وإذا لم يحز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند
إليه بواسطة أو بغير واسطة قديما
هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضا
ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم أيضا إلا بالطريق الأول
إذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته أو جاز تعاقب صفاته التي لا تنهاى لم يلزم
الأمر الرابع
أعني التخلف
عن المؤثر التام
أما على الأول فلأنه جاز أن يكون ذلك

القديم مختاراً كما مر
وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث إلى الموجب بتعاقب حوادث لا تنهاه
وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام لأن مؤثره إما
مختار مع كون الباري تعالى موجبا
وإما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته
تعالى
وأنت بعد إحاطتك بما تقدم من المباحث خليك بأن يسهل عليك ذلك أي بيان الأمور
المذكورة
أما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه وتعالى فيما مر من المسلك العام في حدوث
العالم مطلقا
أعني مسلك الإمكان أو المسلك الخاص بالأجسام مع نفي المجردات
وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات إلى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي
احتج الحكماء على إيجابه تعالى بوجه كثيرة أقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه
بقوله
الأول لأنه الذي عليه يعولون وبه يصلون
وتقريره أن يقال لا يجوز أن يكون قادرا إذ تعلق القدرة منه بأحد الضدين المقدورين له
كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الأشكال
والألوان إما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لأن نسبة ذات القدرة
إلى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وأنه يسد باب إثبات الصانع إذ
يجوز حينئذ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح
وأیضا يلزم قدم الأثر لأن المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لأن الواجب أزلي
وكذا قدرته وتعلقها
فلا يجوز

تخلف الأثر عنه
وهو باطل لأن أثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم
وإما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به إلى مرجح من خارج
ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل
وإلا لزم الإيجاب بل كان جائزا هو وضده أيضا فيحتاج إلى مرجح آخر
ويلزم التسلسل في المرجحات
والجواب نختار أن تعلقها بأحد المقدورين إنما هو بذاتها لا بأمر خارجي
وليس يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داع كما بينا في طريقي الهارب
وقدحى العطشان
قولكم أولا فيستغني الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من ترجح القادر لأحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح أحد
طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه إذ بينهما بون بعيد كما أشار إليه
بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح
أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح
أي بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة
ولا يلزم من صحته صحته أي من صحة الأول صحة الثاني
ألا يرى أن بديهية العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف
ولذلك لم يذهب إلى صحته أحد من العقلاء
ولا يشهد كذلك بامتناع الأول
ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه وربما يختار أن تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعي
أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا يحتاج أيضا إلى مرجح
آخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من أن الأولوية التي لم تنته إلى حد الوجوب
غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الأثر
قلنا ممنوع
وإنما يلزم ذلك في الموجب الذي إذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما إذ نسبته إلى

الأزمنة سواء
وأما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت الذي
أوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت
فإن ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلّة الموجبة
ألا يرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً في قيامه وعوده
وكون الحجر هابطاً بطبيعته
فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
فإن قيل هذا وجه ثان لهم في إثبات الإيجاب وتقريره أن يقال عندكم إرادة الله وقدرته
متعلقتان من الأزل إلى الأبد بترجح الحادث المعين وإيجاده في وقت معين
وأن التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار
إلا أن المصنف أورده في صورة السؤال فقال إذ كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في
الأزل على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقت معين
فإنه يجب وجوده في ذلك الوقت
وحيث فأي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب
الفعل من القادر أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان
ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي كما في
الموجب بالذات ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك
وبالعكس
وأما الموجب فإنه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلاً
ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والإرادة الجازمة
والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل
وإلا أمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى
وأنه ترجيح بلا مرجح
وإذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في أن شرائط التأثير في
القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير إنما يتصور إذا كانت شرائط تأثير المؤثر
منفصلة عنه

وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فإن ذاته تمتنع عليه التغير
فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلا
وأجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وإرادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق
فإن قيل هذا وجه ثالث لهم
وهو أن يقال القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء فإنها لو تعلقت بأحدهما كانت
إيجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند إلى
شيء
وحينئذ لا يكون الوجود أيضا مقدورا فلا قدرة أصلا
قلنا لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا فإن عدم المعلول مستند إلى عدم
علته كما أن وجوده مستند إلى وجودها
وإن سلمناه أي كون العدم لا يصلح أثرا فالقادر من إن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل
لا إن شاء فعل العدم فإن العدم أوليس
أثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده إليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل
فلم يوجد الفعل
وهذا أولى مما قيل هو الذي إن شاء أن يفعل فعل
وإن شاء أن لا يفعل لم يفعل لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في
الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزليا
فروع على إثبات القدرة كما هي عندنا أعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها
الأول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة
وإلا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى
وقد مر بطلانه
وكانت أيضا واقعة أي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من أن
الحادث لا يستند إلى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث
وهو باطل وإذا كانت واقعة بالقدرة

لزم التسلسل لأن القدرة الأخرى حادثة أيضا إذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى
فتستند إلى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة إلى ما لا يتناهي
وهو أيضا محال
الثاني أنها صفة واحدة
وإلا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الأول إلى الذات إما بالقدرة
أو بالإيجاب
وكلاهما باطل
أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى القدرة كما عرفت في مباحث القدم
وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء
فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض
فلو تعددت القدر الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير متناهية لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح كما ذهب إليه أبو سهل الصعلوكي
وهو باطل
لأن وجود ما لا يتناهي محال مطلقا
وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر
ممنوع وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بأن هذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا
يصدر عنه إلا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات إذ تأثير الذات فيها
لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب أن يكون بالإيجاب
فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك
وهو خلاف ما ذهب إليه مشتبو الصفات
الثالث قدرته تعالى غير متناهية أي ليست موصوفة بالتناهي لا

ذاتا

ولا تعلقا

أما ذاتا فلأن التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة إذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف
فيسلب عنها التناهي

وأما تعلقا فمعناه أي معنى سلب التناهي عنه هو إثبات اللاتناهي له
ومعنى لا تناهيه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره أي بما وراء ذلك
الحد وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهي فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما غير متناهية
بالقوة دائما وهذه الأحكام الثلاثة التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا نكررها
يعني أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية
فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي
وغير متناهية تعلقا بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والإرادة أيضا كذلك لكن
تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة
وعلى هذا فقس

واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة فلا حاجة إلى التكرار
تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات لما بيناه من إثبات زيادة الصفات على وجه عام
وقد تحتج المعتزلة على نفيه بوجهين
الأول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك
يجب تعليقه بالعلة المشتركة
ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام
لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا
والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فإن القبح حكم واحد وقد عللتموه
تارة بكون الشيء ظلما وأخرى بكونه جهلا إلى غير ذلك
وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك
المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك

القدرة الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم إلى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدرة في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغائب إن كانت القدرة مثلها أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد لم تصلح قدرة الغائب لخلق الأجسام كنظيرتها وإلا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك أيضا والجواب منع أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

البحث الثاني في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات أي جميعها والدليل عليه أن المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته والمصحح للمقدورية هو الإمكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السوية وإذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم أوليس بشيء

وإنما هو نفي محض ولا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية

بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به
وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر
وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على سواء
قيل ولا بد أيضا من تجانس الأجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة
ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار إذ مع تخالفها جاز أن
يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها
واعلم أن المخالفين في هذا الأصل أعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها وهو أعظم
الأصول فرق متعددة كما سيتلى عليك
الأولى الفلاسفة الإلهيون فإنهم قالوا إنه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران
والصادر عنه ابتداء هو العقل الأول
والبواقى صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل
والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وما تمسكوا به في إثباته فقد
زيغناه
الفرقة الثانية المنجمون
ومنهم الصابئية
قالوا الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هي المدبرات أمرا في عالمنا هذا لدوران
الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها أي
مواضع الكواكب في البروج وأوضاعها بعضها إلى بعض
وإلى السفليات وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الأربعة
وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس
وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع في المواليذ بالسعادة والنحوسة
والجواب أن الدوران لا يفيد العلية سيما إذا تحقق التخلف كما في

توأمن أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة
ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت
بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما إذ قام
البرهان على نقيضه فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله
كيف ونقول لهم ما أثبتموه من الأحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لأنكم قد ادعيتم
أن الأفلاك بسيطة فأجزؤها متساوية في الماهية فلا يمكن حينئذ جعل درجة حرارة أو
نيرة أو نهارية
وجعل درجة أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكما بحثا وكذا الحال في جعل بعض
البروج بيتا لكواكب وبعضها بيتا لكواكب آخر
وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا إلى غير ذلك من الأمور التي تدعونها فإنها
كلها على تقدير البساطة تحكيمات محضة ثم نردد ونقول إن الفلك إن كان بسيطا فقد
بطلت الأحكام التي تزعمونها لما ذكرناه
وإلا بطل علم الهيئة
إذ مبناه أن الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في أنفسها فالحركات المختلفة
والمشاهدة والمرصودة منها تقتضي محركات مختلفة على أوضاع متفاوتة تكون حركة
كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت
وإذا بطلت الهيئة بطلت الأحكام النجومية لأنها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة لهم
وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع
فكيف يثبت لها أحكام مترتبة عليها لا يقال الأفلاك وإن كانت بسيطة متساوية الأجزاء
في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة في الطبائع
والعبرة في تلك الأحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة
من السيارات وبعدها عنها ومسامتها وعدمها
فمدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت
المركوزة في البروج
لأننا نقول البروج
كما علمت
تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على

رأيهم وإن أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به أحد منهم
فإن قلت البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطباع وهذا القدر كاف لاختلاف الأحكام والآثار
قلت تلك الكواكب تزول عن المسامحة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الأحوال من برج إلى آخر وهو باطل عندكم ثم أنا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من أجزاء الفلك يبطل بساطة الأفلاك إذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح
وعلى هذا فيعود الإشكال أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام

الفرقة الثالثة الثنوية

ومنهم المجوس فإنهم قالوا إنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان خيرا شريرا معا فلذلك أثبتوا إلهين كما مر تفصيله
والجواب أنا نلتزم التالي فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها
وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لأحد الأمرين إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير

أي ذلك مقتضى نحيزته أي طبيعته
والغالب على هجيره أي دأبه وعادته
وإما لعدم التوقيف من الشرع وأسماء الله تعالى توقيفية

الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه
قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لأنه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه
والجواب أنه لا قبيح بالنسبة إليه
فإن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد
وإن سلم قبح الفعل بالقياس إليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح
وذلك لا ينفي القدرة عليه
الفرقة الخامسة أبو القاسم البلخي ومتابعوه
قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه إما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة
على مفسدة
أو سفه خال عنهما أو مشتمل على متساويين منهما
والكل محال منه تعالى
والجواب إنها أي ما ذكرتموه من صفات الأفعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا
وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا
وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد
مجردا عنها
فإن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية
ولما كان لقائل أن يقول ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو
مفسدة أو يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة
أجاب عنه بقوله وهو أي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر أفعاله المنزهة
عن الأغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة أو مفسدة
ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث إنما يلزم ذلك إذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع
فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك

الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلا من أفعال العبد يوجد فيه وأراد العبد عدمه منه لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه

لا يقال يقع مقدر الله لأن قدرته أعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين لأنا نقول معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدر ولا أثر له في هذا المقدر

فهما في هذا المقدر سواء فيتقومان فيه والجواب إنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم

وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدر ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية دون العبدية المقصد الثالث

المتن في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الأول في إثباته

وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وإنما نفاه شاذمة لا يعاب بهم وسنذكره لكن المسلك مختلف

أما المتكلمون فلهم مسلكان الأول أن فعله تعالى متقن

وكل من فعله متقن فهو عالم

أما الأول فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما في الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة

لها
ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها
المجلدات
وأما الثاني فضروري
وينبه عليه أن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة
مؤنقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم
وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم
فإن قيل المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع
إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما
ويمكن تصوره على وجه أكمل أو الموافق من بعض الوجوه فلا يدل على العلم أو أمرا
ثالثا فبينه لنا
وكيف وأنه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة بلا فرجار ومسطر واختيارها
للمسدس لأنه أوسع من المربع
ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها
وهذا لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت بلا آلة
مع أنه لا علم لهما
والجواب عن الأول أن المراد ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب
وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب
إذ لا

يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه
أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم
وعن الثاني أنا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى
فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا مما هو مبدأ لذلك
الثاني أنه تعالى قادر لما مر
وكل قادر فهو عالم

لا يقال قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا
وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله
لأننا نقول لا نسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة
وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكان
الأول إنه مجرد

وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات
وقد برهنا على المقدمتين
الثاني إنه تعالى يعقل ذاته
وإذا عقل ذاته عقل ما عداه
أما الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد
وهو حاصل في شأنه
وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ويرد على الأول منع الكبرى
وبرهانه قد مر ضعفه

وعلى الثاني أنا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم
وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان إذ غايته أنهم
يعنون بالتعقل ذلك
ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك لا بد له
من دليل سلمناه
لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغير سلمنا لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول

وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء وعلم أنه علة له وأنه موجود
وأنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول
فلم قلت إن ذلك حاصل له تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات
لأن الجزئيات



(٩٥)

صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له
وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علما كليا
لأن ما علم بماهيته أو بعلمه يعلم كليا
فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها أو مع كونها معللة بكذا
والماهية كلية
وكونها معللة بكذا كلي وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية
البحث الثاني أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة
فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات لمثل ما مر في
القدرة
وهو أن الموجب للعلم ذاته
والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها
ونسبة الذات إلى الكل سواء
والمخالف في هذا الأصل فرق
الأولى من قال إنه لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين
ونسبة الشيء إلى نفسه محال
والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة
ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة
سلمناه لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية
وكيف لا وأحدنا يعلم نفسه لا يقال ذلك لتركيب في أنفسنا بوجه من الوجوه
وكلامنا في الواحد الحقيقي لأننا نقول أحدنا لو كان له نسبة إلى كل جزء منه فقد
حصل المطلوب
وإلا فلا يعلم إلا أحد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم فلا يعلم نفسه
الثانية من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا
وإلا علم نفسه إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه
بنفسه
وقد بينا امتناعه
لا يقال لا نسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به
وإلا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية
لأننا نقول المدعي لزوم إمكان علمه به
فإن من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة
وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطي والمخروطات ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه
عالم به
وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة



(96)

والجواب أنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه وإن أمكن له منعنا بطلان التالي وأيضا فقد مر بطلان ما ذكروه في أنه لا يعلم نفسه الثالثة من قال أنه لا يعلم غيره لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره وإلا فمن علم شيئا علم جميع الأشياء فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم فيكون في ذاته كثرة غير متناهية والجواب إنه كثرة في الإضافات والعلم واحد وذلك لا يمتنع الرابعة من قال إنه لا يعقل غير المتناهي إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره وإلا لكان له حد به يتميز عن الغير فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين الأول إنه معقول من حيث أنه غير متناه وفيه نظر لأن ذلك أمر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناه والنزاع إنما وقع فيه وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا إجمالا الثاني المعقول كل واحد واحد وأنه متميز عن غيره ولا يضر عدم تميز الكل والحق أنا نقول لا نسلم أن المتميز له حد ونهاية وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية وأنه ممنوع

الخامسة من قال لا يعلم الجزئيات المتغيرة
وإلا فإذا علم أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد فيما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه
أوليس
في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله
والأول يوجب التغير والثاني الجهل
والجواب منع لزوم التغير فيه بل في الإضافات
وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد
فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد
الآن

وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الأول
والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد
وهذا مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى أوليس
زمانيا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل
إذ الحال معناه زمان حكمي هذا
والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا
والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا
فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل
وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك
واحتج عليه بوجوه
الأول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع
فالعلم به غير العلم به

لأن اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما
الثاني أن شرط العلم بأنه وقع الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع عدم الوقوع
فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما
وقد يعبر عنه بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا وجلس إلى مجيء الغد في بيت
مظلم فلم يعلم دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد
نعم لو انضم إليه العلم بدخول غد علم ذلك

الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس
وغير المعلوم غير المعلوم
وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل
وبعد الوقوع بالعكس فتغيرا
السادسة من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل لا السلب الكلي إذ لو علم كل
شيء فإذا علم شيئا علم علمه به وكذا علم علمه بعلمه ويلزم التسلسل
والجواب إنه تسلسل في الإضافات وأنه غير ممتنع
كيف وأنه قد يكون بعلمه نفس علمه كما ذهب إليه الإمام والقاضي
تنبيه العلم صفة زائدة لما مر
وأنكره المعتزلة لوجوه
الأول لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد
فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما أو حدوثهما
فإن قيل هذا لازم عليكم في العالمية فما هو جوابكم فهو جوابنا
قلنا عالميته تعالى تعلق الذات وعالميتنا تعلق العلم فليسا من وجه واحد
والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق التماثل إذ المختلفات تشترك في لازم
واحد
فإن قيل فبم يعرف تماثل العلوم قلنا إن كان طريق آخر فذلك
وإلا توقف سلمنا التماثل
لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود
الثاني إنه تعالى عالم بما لا نهاية له فيلزم علوم غير متناهية
والجواب أن التعدد في التعلقات وهي إضافية
الثالث يلزم علمه بعلمه
وتتسلسل
والجواب أنه في الإضافات

الرابع لو كان ذا علم لكان فوqe علم
واللازم باطل اتفاقا
بيان الملازمة قوله تعالى * (وفوق كل ذي علم عليم) *
والجواب المعارضة بقوله * (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) * " ولا يحيطون
بشيء من علمه " * (إن الله عنده علم الساعة) * كيف وأنه لفظي يقبل التخصيص
الشرح
المقصد الثالث في علمه تعالى
وفيه بحثان
البحث الأول في إثباته
وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء
وإنما نفاه شردمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره
لكن المسلك في إثبات كونه تعالى عالما مختلف
أما المتكلمون فلهم مسلكان
الأول أن فعله تعالى متقن أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشمتم على حكم
ومصالح متكررة وكل من فعله متقن فهو عالم
أما الأول أعني اتقان فعله فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما إذا تأمل في الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها وأعطيت من
الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي
قد كسرت عليها المجلدات
وأما الثاني وهو أن من كان فعله متقنا كان عالما فضروري
وينبه عليه أن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة
مؤنقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم
وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم

فإن قيل المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع إن فعله تعالى متقن إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خللاً ويمكن تصوره على وجه أكمل مما هو عليه أو الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم إذ ما من أثر إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثراً عالماً أو لا كإحراق النار وتبريد الماء أو أمراً ثالثاً فبينه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول أيضاً أنه أي دليلك على إثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لأنه أوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها أي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع أنه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الأول أن المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب الذي تتحير فيه العقول ولا تهتدي إلى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني أنا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علماً بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر منهما المسلك الثاني إنه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لأن

القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار
ولا يتصور ذلك إلا مع العلم
لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع إذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين
عند المعتزلة وكثير من الأشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا
وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة
والكثرة لأننا نقول لا نسلم الملازمة
إذا الضرورة فارقة فإنها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم
ولا تجوز صدور كثير عنه
وأما من جعل النوم ضدا للقدره فالسؤال ساقط عنه وأما الحكماء فلهم في إثبات علمه
تعالى أيضا مسلكان
المسلك الأول إنه مجرد أي أوليس
جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات
وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين
المسلك الثاني إنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه
أما الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم
بذاته وهو حاصل في شأنه لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه أي لجميعه إما بواسطة أو بدونها والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وجميع معلولاته
ويرد على المسلك الأول منع الكبرى القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية
وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه
ويرد على المسلك الثاني أنا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم
وتعريفه بذلك

لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقيم عليه برهان
إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من أين لهم أن الحالة
التي نجدوها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليل
سلمناه أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغير بين
الحاضر

وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا
تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها
سلمناه أي عدم اشتراط التغير لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لأنه إذا علم الشيء علم
لازمه القريب الذي هو معلوله
وإذا علما معا علم البعيد أيضا لأنه معلولهما
نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء الذي هو علة وعلم أنه علة له أي للشيء الآخر الذي هو
معلول
وعلم أنه موجود

وعلم أنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعاً
لكن ما ذكرتم يدل على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده
ولا يدل على ثبوت العلم الآخر فلم قلتم إن ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم
تنبيه مسلکا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات
وذلك لأن الجزئيات معلولة بالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون
عالما بهما معا

وأما مسلکا الحكماء فلا يوجبان إلا علما كلياً لأن ما علم بماهيته المجردة كما استفيد
من الأول أو علم بعلمته كما استفيد من الثاني يعلم علماً كلياً
فإن المعلول ماهيته كذا أما وحدها كما في المسلك الأول أو مع كونها معللة بكذا
كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلياً أيضاً

وتقييد الكلّي بالكلّي مرّات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرّة واحدة
وهنا محلّ تأمل
فإنهم زعموا أنّ العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط
وادعوا أيضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في
صفاته الحقيقية
فاعترض عليهم بعض المحقّقين وقال إنهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم هنا
فإنّ الجزئيات معلولة له كالكليات
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضا
لكنهم التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب
أرباب العلوم الظنية فإنهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع إطرادها وذلك مما لا
يستقيم في العلوم اليقينية
البحث الثاني إنّ علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة
فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وإنّما قلنا
عمومه للمفهومات لمثل ما مرّ في القدرة
وهو أنّ الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة
الذات إلى الكل سواء فإذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها
والمخالف في هذا الأصل أيضا فرق ست
الأولى من قال من الدهرية إنه لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة

والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك

والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقة ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة فإن قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين

قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت

وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا إشكال سلمناه أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية فإن التغاير الاعتباري كاف لتحقيق هذه النسبة

وكيف لا يكون كذلك وأحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك أي علمنا بذواتنا جائز لتركيب في أنفسنا بوجه من الوجوه أي سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا

وكلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقيق النسبة بين الشيء ونفسه قطعاً بخلاف المركب إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به لأننا نقول أحدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة إلى كل جزئية فقد حصل المطلوب إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه وإلا فلا يعلم إلا أحد جزئيه

فيكون العالم غير المعلوم لأن الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فإن قلت من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي

الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة إنه لا يعلم شيئا أصلا وإلا علم نفسه

إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه

وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الأولى

لا يقال لا نسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به

وإلا لزم من العلم بشيء العلم

بالعلم بذلك الشيء
وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية وهو محال لأننا نقول
المدعي لزوم إمكان علمه به أي بأنه عالم
وذلك مما لا خفاء فيه فإن من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة
وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة
المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به
وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد
وذلك سفسطة ظاهرة وإذا لزم الإمكان
ثبت المدعي لأن إمكان المحال محال
والجواب إنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي
ذكرتموها إنما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه
وإن أمكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض
وأیضا قد مر بطلان ما ذكروه في إثبات أنه لا يعلم نفسه
الثالثة من الفرق المخالفة من قال إنه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته
وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأخر وإلا
فمن علم شيئا علم جميع الأشياء لأن العلم به حينئذ عن العلم بها
وهو باطل
وإذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم
على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا
تتناهى
وذلك محال بالتطبيق
والجواب أنه أي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الإضافات والتعلقات وذلك لأنه
لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب
معلوماته
وذلك أي تكثر الإضافات والتعلقات لا تمتنع لأنها أمور اعتبارية لا موجودة
الرابعة من تلك الفرق من قال إنه لا يعقل غير المتناهي
إذ المعقول متميز عن غيره لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه
ولأنه لو لم يتميز

عن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه
وإلا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير وإذا كان له طرف فليس غير متناه
هذا خلف
والجواب من وجهين
الأول إنه معقول من حيث أنه غير متناه يعني أن المجموع من حيث هو مجموع متميز
عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه
وإن كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم
وفيه نظر لأن ذلك الوصف
أعني اللاتناهي
أمر واحد عارض لغير المتناهي
وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناه
والنزاع إنما وقع فيه لأنه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لأنه
موصوف بالوحدة
ولما اتجه أن يقال المراد أن مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه
لا أن عارضه معقول في نفسه
أشار إلى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا إجمالا
وما ذكرتم علم إجمالي لا منازعة فيه لأحد
كيف ولا بد منه في الحكم بعد تميزه
الثاني المعقول كل واحد واحد ومن غير المتناهي وأنه متميز عن غيره من تلك الآحاد
ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل
ولم لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا إجمالا على
عكس الجواب الأول أعرض عنه أيضا فقال والحق أن نقول لا نسلم أن المعقول
المتميز يجب أن يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره
وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية
وأنه ممنوع لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد

الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة وإلا فإذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه أوليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم تكن متغيرة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير إنما هو في الإضافات لأن العلم عندنا إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الأشاعرة بأن العلم بأنه وجد الشيء و العلم بأنه سيوجد واحد فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكره مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس

علما زمانيا أي واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمة معينة فإنه واقع في زمان مخصوص
فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده
وما حدث قبله أو بعده كان ماضيا أو مستقبلا
وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فإن
هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه إذ الحال معناه زمان
حكيمي هذا

الماضي زمان هو قبل زمان حكيمي هذا
والمستقبل زمان هو بعد زمان حكيمي هذا
فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء
معين من أجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه وتعالى
عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها
واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
فإن العلم بها من هذه الحيشية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة
ثابتا أبد الدهر

وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء فليس
فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا إليه بالماضي
والاستقبال والحضور بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء
فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه
ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه
بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الأحوال
كيف وما ذهبوا إليه من أن

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت إليه الإشارة
وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد
عين علمه بأنه سيوجد

واحتج عليه بوجوه

الأول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به
لأن اختلاف المتعلقين أي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما

الثاني أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع

وشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع

فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما أصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما

وقد يعبر عنه أي عن الوجه الثاني بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا وجلس إلى

مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لأجل الظلمة دخول غد لم

يعلم أنه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون أحدهما عين الآخر نعم لو انضم

إليه أي إلى العلم بأنه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك أي أنه

دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين أحدهما

وإنما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الإمام الرازي في الأربعين لأن محصوله هو أن

العلم بأنه سيدخل البلد غدا أوليس

مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا إلى

الوجه الثاني لا وجها على حدة

الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع كما إذا علم الحادث حال حدوثه ولم

يشعر به قبله أصلا وبالعكس كما إذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه وغير

المعلوم أي ما أوليس

معلوما في زمان غير المعلوم أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان

وإذا تغاير المعلومان تغاير العلمان

وعلى هذا فقد رجع الثالث إلى الأول

والصواب كما هو في الأربعين أنه يمكن العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم

بأنه وقع وبالعكس
وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء
ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم
واعتماد أنه وقع جهل
وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا لتنافي وصفيهما
أعني العلمية والجهلية كتنافي وصف المعلوماتية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث
وقد عده الإمام الرازي وجها برأسه ثم إن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه التزم
وقوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات
وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها
عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر
ورد عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الأزل عالما بأحوال
وجودات الحوادث وهو تجهيله له تعالى عنه
السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل أي رفع
الإيجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمته الفرقة الثانية إذ لو علم كل شيء
فإذا علم شيئا علم أيضا علمه به لأن هذا العلم شيء من الأشياء ومفهوم من المفاهيم
وكذا علم علمه بعلمه لأنه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم
والجواب أنه تسلسل في الإضافات لا في أمور موجودة لأن العلم من قبيل الإضافة
والتعلق عندنا وأنه أي تسلسل الإضافات غير ممتنع كما مر غير مرة قبل
نقول كيف يلزم التسلسل في الأمور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية
والحال أنه قد يكون علمه بعلمه

نفس علمه كما ذهب إليه الإمام والقاضي فإنهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الإجمال وأنكره المعتزلة لوجوه الأول لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها إما إجمالا أو تفصيلا فيلزم حينئذ تماثلهما لأن كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم إما قدمهما معا أو حدوثهما معا لأن التماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فإن قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فإنه إذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم أن يقولوا في دفع هذا النقص عالميته تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسأ أي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق وطريقه التماثل إذ المختلفات بل المتضادات تشترك في لازم واحد

فإن قيل إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا إن كان هناك طريق آخر إلى معرفة تماثلها فذلك يتوصل به إليها وإلا توقف كما في سائر الأشياء التي لا سبيل لنا إلى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لأن المتماثلات قد تختلف فبهما كما في الوجود فإن وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص الثاني من الوجوه أنه تعالى عالم بما لا نهاية له فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته فيلزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية وهي إضافية فيجوز لا تنهايتها وأما ذات العلم فواحدة

الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم أن يكون علمه بعلمه أيضا زائدا على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة إلى ما لا نهاية له والجواب أنه في الإضافات لأن علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تنهاى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا

بيان الملازمة قوله تعالى * (وفوق كل ذي علم عليم) *
والجواب المعارضة بقوله * (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) *

" ولا يحيطون بشيء من علمه "
 وتأويله بالمعلوم بخلاف الظاهر * (إن الله عنده علم الساعة) *
 كيف وأنه أي قوله * (وفوق كل ذي علم عليم) * دليل لفظي عام يقبل التخصيص
 فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي
 على ثبوت علمه تعالى
 المقصد الرابع في أنه تعالى حي
 المتن هذا مما اتفق عليه الكل لأنه عالم قادر
 وقد أطبقوا أيضا عليه
 وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة
 لكن اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي وإما قوة تتبع ذلك
 الاعتدال ولا تتصور في حقه تعالى فقالوا إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر
 وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة
 وقال الجمهور إنها صفة توجب صحة العلم إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم
 لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحاً بلا مرجح
 وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة
 فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل
 فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون بصفة أخرى
 والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي الاختصاص بأمر
 وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم
 فمن أراد إثبات زيادة فعلية بالدليل

الشرح

المقصد الرابع في أنه تعالى حي هذا ما اتفق عليه الكل من أهل الملل وغيرهم لأنه عالم قادر لما مر من الدلائل وقد أطبقوا أيضا عليه أي على أنه عالم إلا شذمة لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قالوا المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول

وإن كان أمرا ثالثا فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا تتصور الحياة بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر

وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة إنها صفة توجب صحة العلم والقدرة إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هذا خلف

فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون اختصاصه به بصفة أخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبني على تماثل الذوات أشار إلى بطلانه بقوله والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد

يقتضي هو لذاته الاختصاص بآخر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح
ومن العلوم أن أوليس
جهل ذلك الأمر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم أولى من جعلها أي جعل ذلك
الأمر أشبه نظر إلى قوله نفس صحة العلم
فمن أراد إثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل
المقصد الخامس
المتن في أنه تعالى مرید
وفيه بحثان
البحث الأول في إثبات الإرادة
ولا بد ههنا من تصويرها أولاً ثم تقريرها
فقال الحكماء إرادته نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية
وقال أبو الحسين هو علمه ينفع في الفعل
وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إن ظنه أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل
ويسميه بالداعية
وقال النجار إنه أمر عدمي
وهو عدم كونه مكرها
وقال الكعبي هي في فعله العلم
وفي فعل غيره الأمر به
وقال

أصحابنا إنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتها إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق وكل واحد منهما فرض فإن نسبتها إلى الأوقات سواء فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده فلا بد من مخصص وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين لا بمرجح وليس القدرة لاستواء نسبتها إليهما ولا العلم لأنه تبع الوقوع فلا يكون الوقوع تبعاً له وإلا لزم الدور فإذا هو أمر ثالث وهو المطلوب فإن قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين سواء فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك بل تعلقها بأحدهما لذاتها لا يقال فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر فيلزم سلب الاختيار قلنا وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار وربما قال الحكماء لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع وإنما ذلك في العلم الانفعالي والأصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين البحث الثاني إرادته تعالى قديمة إذ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل وقالت المعتزلة إنها حادثة قائمة بذاتها فكأنه مأخوذ من قول الحكماء إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وقالت الكرامية إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا خاتمة قال الإمام الرازي كونه تعالى مريداً إما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار وإما أمراً سلبياً وهو أحد قولي النجار وإما ثبوتياً معللاً

(11)

بذاته وهو القول الآخر له
وإما معللا بمعنى قديم وهو قول أصحابنا
وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى
وهو قول الكرامية
أو موجود لا في محل
وهو قول الجبائية من المعتزلة
أو قائم بذات غير ذات الله تعالى
ولم نر أحدا ذهب إليه
ويطل الأول أنا نعلمه ونشك في كونه مريدا
والثاني لزوم كون الجماد مريدا
والخامس والسادس لزوم التسلسل
والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والسادس أنه يلزم عرض لا في محل
وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء
وكونه ذاته تعالى لا في محل لا يوجب اختصاصه به
الشرح

المقصد الخامس في أنه تعالى مريد
وفيه بحثان

البحث الأول في إثبات الإرادة
ولا بد ههنا من تصويرها أولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء إرادته
تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية
قال ابن سينا العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل
حتى يكون على أحسن النظام
فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير
انبعاث قصد وطلب من الأول الحق

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم
البلخي ومحمود الخوارزمي إرادته تعالى هو علمه ينفع في الفعل
وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إن ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل أو علمه به
يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية
ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي
الحسين وحده أنه قال الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي
وقال الحسين النجار أنه أي كونه مريدا أمر عدمي
وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا
وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به
وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة أنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
واحتجوا عليه أي على ثبوت تلك الصفة بأن الضدين نسبتها إلى القدرة سواء إذ كما
يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في إمكان
الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فإن نسبتها إلى الأوقات المعينة كلها
سواء
فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده
فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده
ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات من ثبوت

مخصص يقتضيه وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر لا بمرجح هذا خلف
وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها إليهما وإلى الأوقات كلها كما عرفت ولا
العلم لأنه تبع الوقوع أي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه
لأنه ظله وحكاية عنه
فلا يكون الوقوع تبعاً له
وإلا لزم الدور
فإذن هو أي المخصص أمر ثالث يكون مغايراً للحياة والسمع والبصر والكلام أيضاً
إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعاً
وهو المطلوب
فإن قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين وإلى الأوقات سواء إذ كما
يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر
وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر فيعود
الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والإرادة فنثبت
صفة رابعة ويلزم التسلسل
قلنا لا نسلم ذلك أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات حتى يلزم التسلسل بل
هي صفة تعلقها بأحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة إلى صفة
أخرى
فإن قيل إذا تعلق الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه
مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر
وحينئذ فيلزم الإيجاب وسلب الاختيار

قلنا أي لأنا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لأنه
فرعه

وههنا بحث

وهو أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كل واحدة منهما
لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين
اتجه أن يقال إذا لزم أحد الإرادتين ذات المرید لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب
الآخر بدلا عن الإرادة الأولى

فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك

وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة وحدثها

وإن لم تكن مغايرة لها بل تتعلق إرادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك
فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب

وما ذكره من أن الوجوب المترتب الاختيار لا ينافيه

إنما يصحح في القدرة

بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا
نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع

وإنما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم

وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فإنه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون
مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه وتعالى

والأصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى

الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وإن كان العلم فعليا

البحث الثاني إرادته تعالى قديمة

إذ لو كانت حادثة ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت إلى

إرادة أخرى مستندة إلى إرادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الإرادات الموجودة

وقالت المعتزلة أي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من

المعتزلة إنها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكأنه مأخوذ من قول الحكماء إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الأخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكأنهم أرادوا بالإرادة المعدات المكتشفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لأن المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه

ولا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لأنه خروج عن قانون الملة إلى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير النهاية والأظهر أن يقال وجه الأخذ أنهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثا فيه

إذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها وقالت الكرامية إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال

الإمام الرازي في الأربعين كونه تعالى مريدا إما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار وإما أن لا يكون نفس ذاته وحينئذ إما أن يكون أمرا سلبيا وهو أحد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره وإما أمرا ثبوتيا ولا بد له من علة لإمكانه فيكون إما معللا بذاته تعالى وهو القول الآخر له

وإما معللا بغير ذاته
وحينئذ إما أن يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول أصحابنا وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات الله تعالى
ولم نر أحد ذهب إليه ويطل الأول أنا نعلمه ونشك في كونه مريدا ويطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لأنه غير مغلوب ويطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الإرادات ويطل الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة أنه يلزم عرض لا في محل وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها أولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الإرادة لا يوجب اختصاصه به لأن كونه لا في محل أمر سلبي فلا يكون علة للثبوت
المقصد السادس
المتن في أنه تعالى سميع بصير
السمع دل عليه
وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله
وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح

اتصافه بالسمع والبصر
ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها
و ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
وأنهما من صفات النقص
فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب بالسمع والبصر
ويتوقف على مقدمات
الأول إنه حي بحياة مثل حياتنا
وأنه ممنوع
إذ حياته مخالفة لحياة غيره
ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة
الثانية إن الصمم والعمى ضدان لهما
وهو ممنوع
بل عدم ملكه لهما واتصافه بعدمهما أوليس
نقصا

وهو أول المسألة
الثالثة إن المحل لا يخلو عن الشيء وضده
وهو دعوى بلا دليل
وقد تقدم ضعفه
الرابعة إنه تعالى منزه عن النقائص
والعمدة في إثباته الإجماع فليعمل عليه في هذه المسألة ابتداء ويكفون مؤنة سائر
المقدمات
كيف وحجية الإجماع إن أثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى
منها
وإن أثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بسواء
تنبيه قد تقدم أن طائفة يزعمون أن الإدراك نفس العلم
فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان
حادثين

احتج بوجهين
الأول إنهما تأثر الحاسة أو مشروطان به
وأنه محال في حقه
والجواب منع ذلك
ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس التأثر أو مشروطين به
وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك

فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ألا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطا به
الثانية إثبات السمع والبصر في الأزل
ولا مسموع ولا مبصر خروج عن المعقول

والجواب إن انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا
فإن خلوهما عن الإدراك لا يوجب انتفائهما أصلا
الشرح

المقصد السادس في أنه تعالى سميع بصير
السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة
إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن
وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله لأنه معلوم ضروري بلا
اشتباه فيه

وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي
وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر
ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضعها
و ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
وأنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع ويتوقف هذا
الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها
الأول إنه حي بحياة مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر
وأنه ممنوع إذ حياته مخالفة لحياة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف
ولهذا لا يصح عليه بسبب حياته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب
حياتنا

المقدمة الثانية إن الصمم والعمى ضدان لهما
وهو أيضا ممنوع بل هما عدم ملكه لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه
بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا وإما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فإنه أوليس
نقصا عندنا

كيف وهو أول المسألة المتنازع فيها بيننا
المقدمة الثالثة إن المحل لا يخلو عن الشيء وضده
وهو دعوى بلا

دليل عليها
وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها
المقدمة الرابعة إنه تعالى منزه عن النقائص كلها
والعمدة في إثباته الإجماع على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص
وحيثذ فليعول عليه أي على الإجماع في هذه المسألة ابتداء إذ قد أطبقوا على أنه تعالى
سميع بصير وإذا اكتفوا بالإجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات
كيف وحجية الإجماع الدال على التنزه إن أثبتناها بالظواهر من الآيات والأحاديث التي
تدل على حجية الإجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها أي من الظواهر
الدالة على حجية الإجماع إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها
فلا معنى للعدول عما هو أقوى في إثبات المدعي إلى التمسك بشيء يحتاج في إثباته
إلى ما هو أضعف لأنه تطويل للمسافة مع التشبث بالأضعف
وإن أثبتناها أي حجية الإجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت
في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى
التمسك بالإجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري
فإنه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه
تنبيه قد تقدم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعني السمع والبصر وسائر
إخوانهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد أبطلناه بأنا علمنا شيئاً علماً تاماً
جلياً ثم أبصرناه فإننا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقاً
ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك
الزائد هو الإبصار
وللمصنف في هذا الإبطال

مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات

وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقدته أراد فلاسفة الإسلام من وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها وإذا نظر في ذلك حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والأولى أن يقال ألما ورد النقل بهما آمنة بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج الباقي على نفيهما عنه تعالى بوجهين الأول إنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات وأنه أي التأثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنة للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفائنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به

الثاني إثبات السمع والبصر في الأزل
ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب إن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا
فإن خلوهما عن الإدراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفائهما أصلا في ذلك الوقت
المقصد السابع في أنه تعالى متكلم
المتن والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام تواتر أنهم كانوا يشبتون له الكلام
فإن قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه وأنه إخباره عن كونه صادقا
وهو كلام خاص له تعالى
فإثبات الكلام به دور
قلنا لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه
فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت
ثم قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته
وأنه قديم
وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان
وهذا باطل

بالضرورة
فإن حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديما
فكذا المجموع المركب منها
وقالت المعتزلة أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو
النبي وهو حادث
وهذا لا ننكره لكننا نثبت أمرا وراء ذلك
وهو المعنى القائم بالنفس ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة
والأمكنة والأقوام بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب
واحد لا يتغير وغير المتغير غير المتغير
وأنه غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه
وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا وكالمعتذر من
ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد ألا يفعل المأمور به
فإذا هو صفة الثالثة قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ولو قالت المعتزلة إنه هو إرادة فعل يصير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر
به أو إرادته لما أمر به لم يكن بعيدا لكنني لم أجده في كلامهم
إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة
قائمة فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك
وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته
ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته
فإذا الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة
وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع
وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا
يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على
العلم والإرادة
لكننا نذكر بعض أدلتهم تكميلا للصناعة
وهو من المعقول والمنقول

أما المعقول فوجهان
الأول الأمر والخبر
ولا مأمور ولا سامع سفه
الثاني لو كان قديما لاستوى نسبته إلى المتعلقات كالعلم
والجواب عن الأول أن ذلك في اللفظ
وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد
وعن الثاني إن الشيء القديم الصالح للأمر قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة
وأما المنقول فوجه
الأول القرآن ذكر لقوله تعالى * (وهذا ذكر مبارك) * * (وإنه لذكر لك ولقومك) *
مع قوله * (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) * * (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن
محدث) *
الثاني * (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) * فيكون كن متأخرا عن
الإرادة وحاصلا قبيل كون الشيء
وكلاهما يوجب الحدوث
الثالث * (وإذ قال ربك للملائكة) * وإذ ظرف زمان
والمختص بزمان معين محدث
الرابع * (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) * * (إننا أنزلناه قرآنا عربيا) *
الخامس * (حتى يسمع كلام الله) *

السادس إنه معجز ويجب مقارنته للدعوى
وإلا فلا اختصاص له به
السابع * (أنه منزل) * و * (تنزيل) *
الثامن يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس
والمربوب محدث
التاسع إنه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو * (إنا أنزلناه) * * (إنا أرسلنا) *
العاشر النسخ رفع وما ثبت قدمه امتنع عدمه
والجواب أنها تدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع فيه
تنبيه كلامه واحد عندنا لما مر في القدرة وانقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر
والنداء بحسب التعلق
وقيل خمسة
وقال ابن سعيد وإنما يصير أحدها فيما لا يزال
وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها
والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق
تفريع على الكلام يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما عند المعتزلة فلو جهين
الأول إنه قبيح وهو لا يفعل القبيح
وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل
الثاني إنه مناف لمصلحة العالم
والأصلح واجب عليه
والجواب منع وجوب الأصلح
وأما عندنا فلثلاثة أوجه
الأول إنه نقص
والنقص على الله تعالى محال
وأیضا فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات
واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه
وإنما تختلف العبارة

الثاني إنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن
يمنتع عليه الصدق
فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه
واللازم باطل
فإننا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه
وهذا إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقا
وأما هذه العبارات فلا
الثالث وعليه الاعتماد خبر النبي عليه السلام
وذلك يعلم بالضرورة من الدين
فإن قيل إنما يدل تصديقه على الصدق إذا امتنع عليه الكذب فيلزم الدور
قلنا التصديق بالمعجزة

الشرح

المقصد السابع في أنه تعالى متكلم
والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام فإنه تواتر أنهم كانوا يشبتون له الكلام
ويقولون إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا
وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعي
فإن قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه إذ لا طريق إلى معرفته سواه وأنه
أي تصديق الله إياه إخباره عن كونه صادقا
وهو أي هذا الأخبار كلام خاص له تعالى فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه
تعالى فإثبات الكلام لله سبحانه به أي بصدق الرسول دور
قلنا لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على
صدقه ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه

كالقرآن الذي يعلم أولا أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم إن ههنا قياسين متعارضين أحدهما إن كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم

وثانيهما إن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث

فافترق المسلمون إلى فرق أربع ففرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الأخرى في كبراه

وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور

وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم

وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة

فإن حصول كل حرف من الحروف التي تتركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له أي للحرف المشروط أول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها أي من الحروف التي لها أول زمان وجود وآخره أو اجتمعا معا فيكون حادثا لا قديما

والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول

وقالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي

وهو حادث كما ذهبت إليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى

القياس الأول

وهي أن كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكننا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقة

وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول أوليس

تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارات والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير أي ما أوليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم أنه أي المعنى النفسي الذي هو الخير غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وإن المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه

فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعتراض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة قطعا فإذا هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

قال المصنف ولو قالت المعتزلة إنه أي المعنى النفسي الذي يغير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم

المتكلم بما أخبر به أو يصير سببا لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما مر به لم يكن بعيدا لأن إرادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة

وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة كما تدعيه الأشاعرة لكنني لم أجده في كلامهم بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه

إذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم أن ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به

ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبتته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته

ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته فإذا الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تقيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع

وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا أي بلا تقييد بالنفسي واللفظي فحيث يمكن حملة على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة حينئذ تنفعهم

إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان

فلا حجة لهم أيضا في تلك الأدلة المطلقة لكننا نذكر بعض أدلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزلق الأقدام وهو من المعقول والمنقول

أما المعقول فوجهان
الأول الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله
سبحانه وتعالى
الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبه إلى جميع المتعلقات لأنه حينئذ يكون
كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته
فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به
ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه
فينزىم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا
هذا خلف
وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة
وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به
بخلاف العلم
والجواب عن الأول أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ
وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد
ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله
وهو ممكن
وليس بسفه
وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لأن وجود الطلب
بدون من يطلب منه شيء محال
والجواب عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك
الأمور دون بعض كالقدرة القديمة فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلق الإرادة
به منها دون بعض
فإن قيل مخصص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضا مخصص
ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل

قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر
وأما المنقول فوجوه
الأول القرآن ذكر لقوله تعالى * (وهذا ذكر مبارك) * وقوله * (وإنه لذكر لك ولقومك) * مع قوله تعالى * (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) * وقوله تعالى * (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) * فإنهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا
الثاني قوله تعالى * (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) * إذ معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون
قوله كن وهو قسم من كلامه متأخرا عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصله قبيل كون الشيء أي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهالة وكلاهما يوجب الحدوث
أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال
وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالة على الحدوث
الثالث قوله تعالى * (وإذ قال ربك للملائكة) * وإذ ظرف زمان ماض فيكون قوله واقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث)
الرابع * (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) * فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى * (إنا أنزلناه قرآنا عربيا) *

يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك
دليل حدوثه
الخامس * (حتى يسمع كلام الله) * فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا لأن
المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا
السادس إنه أي القرآن معجز إجماعا ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز للدعوى حتى
يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادث مع حدوثها
وإلا أي وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له
به أي بذلك المدعي وتصديقه
السابع إنه أعني القرآن موصوف بأنه منزل وتنزيل
وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة
بذاته تعالى
الثامن قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه (يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس)
فالقرآن مربوب كلا وبعضا
والمربوب محدث اتفاقا
التاسع إنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو * (إنا أنزلناه) * * (إنا أرسلنا) * ولا شك أنه
لا إنزال ولا إرسال في الأزل
فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لأنه إخبار بالوقوع في الماضي
ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل
العاشر النسخ حق بإجماع الأمة
ووقع في القرآن وهو رفع أو

انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه
والإمام الرازي جعل هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة والحق ما اختاره
المصنف
والجواب عن الوجوه العشرة أنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل
وهو غير المتنازع فيه كما تحققته
تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات
إما بالاختيار أو بالإيجاب
وهما باطلان
أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار
وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تتناهى وإما
انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء فإنما هو بحسب التعلق فذلك
الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا باعتبار تعلقه بشيء
آخر أو على وجه آخر يكون أمرا
وكذا الحال في البواقي
وقيل كلامه خمسة هي الأقسام المذكورة
وقال ابن سعيد من الأشاعرة هو في الأزل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة
وإنما يصير أحدها فيما لا يزال
وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه
والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق يعني أنها ليست أنواعا حقيقية له
حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن
يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا
فليس كلام ابن سعيد بعيد جدا كما توهموه
تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو أنه يمتنع عليه الكذب اتفاقا
أما عند المعتزلة فلو جهين

الأول أنه أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلى الله تعالى

وستعرف بطلانه

الثاني أنه مناف لمصلحة العالم لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والأصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز إخلاله به

والجواب منع وجوب الأصلح إذ لا يجب عليه شيء أصلا بل هو متعال عن ذلك قطعاً وأما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة أوجه

الأول إنه نقص

والنقص على الله تعالى محال إجماعاً

وأيضاً فيلزم على تقدير أن يقع الكذب في كلامه أن نكون نحن أكمل منه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا

وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً وإلا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا

ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة

ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار إلى دفعه بقوله واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الإفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى

الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديماً إذ لا يقوم

الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب
وإلا جاز زوال ذلك الكذب

وهو محال فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه
واللازم باطل

فإننا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو عليه
وهذا الوجه الثاني أيضا إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لأنه القديم
وأما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لأنها حادثة فيجوز
زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها
الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر
النبي صلى الله عليه وسلم بكونه صادقا في كلامه كله وذلك أي خبره صلى الله عليه
وسلم بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة إلى بيان إسناده وصحته

ولا إلى تعيين ذلك الخبر

بل نقول تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى
متكلما

فإن قيل صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالى إياه

وإنما يدل تصديقه إياه على الصدق أي صدق النبي إذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب
أن يكون كلامه صدقا

فصدق النبي إنما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي
كما فعلتم

قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي

ودلالاتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه

واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في

خطبة الكتاب ومحصلها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على

الأمر القائم بالغير

فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول

اللفظ وحده

وهو القديم عنده
وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا
بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي
وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على
المتفطن في الأحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني
فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة
والحفظ الحادثة
وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث
والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين
الأدلة
وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف
حقيقته ثم كلامه
وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى
بنهاية الإقدام
ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها
وفيه مقدمة ومسائل
المتن فالمقدمة هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه فمنعه بعض أصحابنا مقتصرًا على أنه
لا دليل عليه فيجب نفيه
ولا يخفى ضعفه
ومنهم من قال نحن مكلفون بكمال المعرفة
فلو كان له صفة غيرها لعرفناها
والجواب منع التكليف بكمال معرفته إذ هو بقدر وسعنا أو يعرفه بعض دون بعض
ولا يمتنع كثرة الهالكين
وأثبت بعض صفات آخر
الأولى البقاء
أثبتته الشيخ صفة زائدة على الوجود إذ الوجود متحقق دونه كما في أول الحدوث
وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث
فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث
فلو دل ذلك على كونه زائدًا لكان الحدوث زائدًا ولزم التسلسل ونفاه القاضي أبو بكر
والإمامان
إمام الحرمين والإمام الرازي
وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لوجهين
الأول لو كان زائدًا لكان له بقاء ويتسلسل
والجواب إن بقاء البقاء نفس البقاء
والثاني لو احتاج إلى الذات لزم الدور
وإلا لكان الذات محتاجًا إليه وكان هو مستغنيا عن الذات فكان هو الواجب دون
الذات
والجواب منع احتياج الذات إليه وإن اتفق تحققهما معا
تنبيه إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات وبأنه معنى
يعلل به الوجود في الزمان الثاني
وأول الوجهين ينفي الأول والثاني الثاني
الثانية القدم
وأحاله الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم زائد وأثبتته ابن سعيد
ودليله ما مر في البقاء بإبطاله
ويخصه أنه إن أراد به أنه لا أول له فسلبى
أو أنه صفة لأجلها لا يختص بحير كما فسره الشيخ

أبو إسحاق الإسفرايني فكذلك أو غيرهما فالتصوير ثم التقرير هذا منضم إلى ما سبق
من أنه اعتباري
الثالثة الاستواء

لما وصف تعالى بالاستواء في قوله * (الرحمن على العرش استوى) * اختلف
الأصحاب فيه فقال الأكثرون هو الاستيلاء ويعود إلى القدرة
قال الشاعر

(قد استوى عمرو على العراق
* من غير سيف ودم مهراق) أي استوى
وقال الآخر

(فلما علونا واستوينا عليهم
* تر كناهم صرعى لنسر وطائر) أي استولينا
لا يقال الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة
وأیضا لا فائدة لتخصيص العرش لأننا نجيب عن الأول بمنع الإشعار وعن الثاني بأن
الفائدة الإشعار بالأعلى على الأدنى
إذ مقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق
وقيل هو القصد نحو * (ثم استوى إلى السماء) *
وهو بعيد

إذ ذلك يعدى ب إلى دون على
وذهب الشيخ
في أحد قوليّه

إلى أنه صفة زائدة ولم يقم دليلا عليه
ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال
الرابعة الوجه

قال تعالى * (ويبقى وجه ربك) * " كل شيء هالك إلا وجهه "

أثبتته الشيخ
في أحد قوليهِ
وأبو إسحاق الإسفرايني
والسلف صفة زائدة
وقال في قول آخر ووافقهُ القاضي إنه الوجود وهو كما قبله في عدم القاطع
تنبيه الوجه وضع للحارجة ولم يوضع لصفة أخرى بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله
المخاطب فتعين المجاز والتجاوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين
الخامسة اليد
قال تعالى * (يد الله فوق أيديهم) * * (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) * فأثبت
الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه
وقال الأكثر إنها مجاز عن القدرة فإنه شائع وخلقته بيدي أي بقدرة كاملة
وتخصيص خلق آدم بذلك تشریف
كما أضاف الكعبة إلى نفسه
وخصص المؤمنين بالعبودية
وقالت المعتزلة بل عن القادرية بناء على أصلهم وبعضهم عن النعمة
وقيل صفة زائدة
وتحقيقه كما في الأول
السادسة العينان
قال تعالى * (تجري بأعيننا) * * (ولتصنع على عيني) *
وقال الشيخ تارة إنه صفة زائدة
وتارة إنه البصر
والكلام فيه ما مر آنفا
السابعة الجنب قال تعالى " يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله "
وقيل صفة زائدة

وقيل المراد في أمر الله
كما قال الشاعر
(أما تتقين الله في جنب عاشق
* له كبد حرى وعين ترقرق) أو أراد الجناب
يقال لاذ بجنبه أي بجنبه
الثامنة القدم
قال صلى الله عليه وسلم (فيضع الجبار قدمه في النار)
التاسعة الإصبع
قال صلى الله عليه وسلم (إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)
العاشرة اليمين
قال تعالى * (والسماوات مطويات بيمينه) *
الحادية عشرة التكوين أثبتته الحنفية
قالوا وإنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون
الجواب إن الصحة هي الإمكان وأنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثرا للقدرة بل به تعلق
المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه للممكن
وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع
فإذا أثر القدرة هو الكون فاستغنى عن صفة ذلك
فإن قيل المراد صحة الفعل لا صحة المفعول في نفسه
فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها
أحدهما بعينه
قلنا كل منهما يصلح أثر لها
وإنما يحتاج صدور أحدهما إلى منخصص وهو الإرادة
ولا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة
الشرح
المقصد الثامن في صفات اختلف فيها
وفيه مقدمة ومسائل إحدى

عشرة

فالمقدمة هي أنه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض أصحابنا مقتصرًا في نفيها على أنه لا دليل عليه أي على ثبوت صفة أخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الأمر ممنوع

وإن سلم لم يفد أيضا لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته

فلو كان له صفة غيرها لعرفناها لكننا لا نعرفها

بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص

ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر

والجواب منع التكليف بكمال معرفته

إذ هو أي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي صلى الله عليه وسلم على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى أو بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته

لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة

بعض منهم كالأنبياء والكاملين من أتباعهم دون بعض وهو من عداهم

وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته وأثبت بعض من المتكلمين صفات أخر بيانها تلك المسائل الإحدى عشرة

الأولى البقاء اتفقوا على أنه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار إليه بقوله أثبتته الشيخ أبو الحسن وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود إذ الوجود متحقق دونه أي دون البقاء كما في أول الحدوث بل يتحدد بعده صفة هي البقاء

وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني أن البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث أيضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة إذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثا

مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث أوليس أمرا زائدا وحله بعد نقضه أن تجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف ونفاه أي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي أبو بكر والإمامان إمام الحرمين والإمام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه لوجهين الأول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء إذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لأن كونه باقيا إنما هو بواسطة البقاء المفروض زواله وحينئذ تتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا

والجواب إن بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وإمكان الإمكان فلا تسلسل أصلا ويرد على هذا الجواب أن ما تكرر نوعه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا إلى الذات لزم الدور لأن الذات محتاج إلى البقاء أيضا

فإن وجوده في الزمان الثاني معلل به وإلا أي وإن لم يحتج البقاء إلى الذات لكان الذات محتاجا إليه

وكان مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره أيضا فكان البقاء هو الواجب الوجود
لأنه الغني المطلق دون الذات
والجواب منع احتياج الذات إليه وما قيل من أن وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع
غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء
وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه إذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل
الاتفاق

وإليه الإشارة بقوله وإن اتفق تحققهما معا
تنبيه إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات يريد أن
المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد
على الذات وأخرى بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني
وأول الوجهين للنافين ينفي المعنى الأول من معنى البقاء لأن الاستمرار إذا لم يكن باقيا
لم يكن الوجود مستمرا

ولا ينفي الثاني لأن البقاء إذا كان أمرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن
يكون له بقاء آخر والوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الأول إذ لا يلزم من استمرار
الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار
فلا يلزم الدور
الصفة الثانية القدم

وأحاله الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته وأثبتته ابن
سعيد من الأشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا
أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد
ومنه قوله تعالى * (كالعرجون القديم) *
والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد

تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات
فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة بإبطاله أي ما مر مع إبطاله
فلا حاجة إلى إعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه
لصحته والذي يخصصه أي يختص بإبطاله أنه إن أراد به أي بالقدم أنه لا أول له فسلبه
فلا يتصور كونه وجوديا أو أنه صفة لأجلها لا يختص البارئ سبحانه وتعالى بحيز كما
فسره أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ أبو إسحاق الإسفرايني فإنه قال معنى
كلامه أنه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز كما أن المتحيز يختص
بمعنى لأجله كان متحيزا

ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون
القدم أمرا سلبيا إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا في حيز
فإن قلت هذا السلبى معلل بالقدم لا نفسه
قلت إن الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية أو غيرها من المعاني فالتصوير أي
فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولا ثم التقرير والتحقيق بإقامة الدليل عليه ثانيا
هذا الذي أوردناه ههنا في إبطاله منضم إلى ما سبق في مباحث الأمور العامة من أنه أي
القدم أمر اعتباري لا وجود له في الخارج
فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضا
الصفة الثالثة الاستواء

لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى * (الرحمن على العرش استوى) * اختلف
الأصحاب فيه

فقال الأكثرون هو الاستيلاء
ويعود الاستواء حينئذ إلى صفة القدرة
قال الشاعر

(قد استوى عمرو على العراق
* من غير سيف ودم مهراق) أي استوى
وقال الآخر

(فلما علونا واستوينا عليهم
* تر كناهم صرعى لنسر وطائر) أي استولينا
لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أي يشعر بسبق
هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى
وأيضاً لا فائدة لتخصيص العرش لأن استيلاءه يعم الكل لأننا نجيب عن الأول بمنع
الإشعار ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى * (والله غالب على أمره) *
نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص
وعن الثاني بأن الفائدة هي الإشعار بالأعلى على الأدنى
إذ مقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق
فإن استولى عليه كان مستولياً على غيره قطعاً
وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى
وكلاهما صواب
فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه إذا
كان الأدنى بالحكم أولى
وقيل هو أي الاستواء ههنا القصد فيعود إلى صفة الإرادة نحو قوله تعالى * (ثم استوى
إلى السماء) *
أي قصد إليها وهو بعيد
إذ ذلك تعدى ب إلى كالقصد دون على كاستيلاء
وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه أي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة إلى الصفات
السابقة وإن لم نعلمها بعينها ولم يقدّم دليل عليه
ولا يجوز التعويل في إثباته على الظواهر من الآيات والأحاديث مع قيام الاحتمال
المذكور
وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف
فالحق التوقف مع القطع بأنه أوليس
كاستواء الأجسام
الصفة الرابعة الوجه
قال تعالى * (ويبقى وجه ربك) *
" كل

شيء هالك إلا وجهه) أثبتته الشيخ في أحد قوليهِ وأبو إسحاق الإسفرايني والسلف صفة
ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات
وقال في قول آخر ووافقهُ القاضي إنه الوجود وهو كما قبله أعني الاستواء في عدم
القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال
تنبيه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة
ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة أخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه
لما لا يعقله المخاطب إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجور
به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجاوز به عن الذات وجميع الصفات
فإن الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق
الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى * (يد الله فوق أيديهم) * * (ما منعك أن تسجد لما
خلقت بيدي) * فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات
لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف
وإليه ميل القاضي في بعض كتبه
وقال الأكثر إنهما مجاز عن القدرة فإنه شائع وخلقه بيدي أي بقدرة كاملة ولم يرد
بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع أن الكل مخلوق بقدرته تعالى تشریف وتكریم
له كما أضاف الكعبة إلى نفسه في قوله * (أن طهرا بيتي) * للتشريف مع أنه مالك
للمخلوقات كلها
وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله * (إن عبادي أوليس
لك عليهم سلطان) *
وقالت المعتزلة بأن اليد مجاز عن القادرية بناء على أصلهم الذي

هو نفي الصفات وإثبات الأحوال
وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد
وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف
وقد يوجد في بعض النسخ يد له
وقيل صلة
أي لفظة بيدي زائدة كما في قوله
(دعوت لما نابني مسورا
* فلبا فلبى يدي مسور) وهو في غاية الركاكة
وتحقيقه كما في الأول أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوع للجارحة
وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة
الصفة السادسة العينان
قال تعالى * (تجري بأعيننا) * * (ولتصنع على عيني) * وقال الشيخ تارة إنه صفة زائدة
على سائر الصفات وتارة إنه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فإن إثبات الجارحة ممتنع
والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الإجمال فوجب أن يجعل مجازا عن
البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم
الصفة السابعة الجنب
قال تعالى " أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله "
وقيل صفة زائدة
وقيل المراد في أمر الله
كما قال الشاعر

(أما تتقين الله في جنب عاشق
* له كبد حرى وعين ترقرق) أي تلمع وتتحرك

ورقراق الشراب ما تالأ منه

أي جاء وذهب

وكذلك الدمع إذا دار في الحملاق أو أراد الجانب

يقال لاذ بجنبه أي بجنبه وحرمه

الصفة الثامنة القدم

قال صلى الله عليه وسلم في أثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه في النار) فتقول قط
قط

أي حسبي حسبي

وفي رواية أخرى (حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط

قط بعزتك وكرمك)

وفي أخرى (يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها

فتقول قط قط)

وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت

إليه كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث (وأما النار فلا تمتلى حتى يضع الله

رجله فيها)

الصفة التاسعة الإصبع

قال صلى الله عليه وسلم (إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)

وفي رواية (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها

كيف يشاء)

ولا يمكن إثبات الجارحة

وأما وجه التأويل فكما في اليدين

الصفة العاشرة اليمين
قال تعالى * (والسماوات مطويات بيمينه) *
وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة
الصفة الحادية عشرة التكوين
أثبتته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة أخذنا من قوله تعالى * (كن فيكون) *
فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات
أعني وجودها
والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق
قالوا وإنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة
والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون أثرا للقدرة
وأثر التكوين هو الكون
الجواب إن الصحة هي الإمكان
وإنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثرا للقدرة لأن ما بالذات لا يعلل بالغير بل به أي بإمكان
الشيء في نفسه تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه ممكن
وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع
فإذن أثر القدرة هو الكون أي كون المقدور وجوده لا صحته وإمكانه
فاستغنى عن إثبات صفة أخرى كذلك أي يكون أثرها الكون
فإن قيل المراد بالصحة التي جعلناها أثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والإيجاد
من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن
تعليله بغيره
وأما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعلقة بالقدرة فإن القدرة هي الصفة التي
باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا
يحصل بها منه أحدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به
أي بذلك الطرف وحده
فتلك الصفة هي التكوين
قلنا كل منهما أي من ذينك الطرفين يصلح أثرا لها أي للقدرة

وإنما يحتاج صدور أحدهما بعينه عنها إلى مخصص بعينه وهو الإرادة المتعلقة بذلك الطرف وحينئذ لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به

وقد ورد في حديث ليلة المعراج (وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي) ولا يجوز إثبات الجارحة كما ذهبت إليه المشبهة فقييل هو موصوف بكف لا كالكفوف

وقيل مؤول بالتدبير

يقال فلان في كف فلان

أي في تدبيره

فالمقصود من الحديث بيان ألطافه في تدبيره له وبيان أنه وجد روح ألطافه

لأن البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة

وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه

ويمتنع حمله على حقيقته

فقييل هو ضحك لا كضحكنا

وقيل مؤول بظهور تباشير الخير والنجح في كل أمر

ومنه ضحكت الرياض إذا بدت أزهارها

فمعنى ضحك ظهر تباشير الصبح

والنجاح منه

وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه

ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث

المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية

وبعضها على المجاز مراعىا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركافته

فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها

والله المستعان

وعليه التكلان

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى

وفيه مقصدان

المقصد الأول

المتن في الرؤية

والكلام في الصحة

وفي الوقوع

وفي شبه المنكرين

فهنا ثلاثة مقامات

المقام الأول في صحة الرؤية

وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها

فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى

ومنعه الأكثرون

ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين

فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا

وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة

قالت الفلاسفة هي عائدة إلى تأثر الحدقة لوجوه

الأول إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة

عنده لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا

الثاني إن من نظر إلى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه إلى شيء أبيض يرى لونه

ممتزجا من البياض والخضرة

الثالث إن الضوء القوي يقهر الباصرة

فلولا تأثرها منه لما كان ذلك

قلنا كل ذلك يدل على تأثر الحدقة
وأما عود الإبصار إليه فلا
فلا هي هو
ولا مشروطة به عندنا
وقد سبق ما فيه كفاية
ثم علمت أن الله تعالى أوليس
جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه
ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر
ويحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية
وقد استدل عليه بالنقل والعقل
فلنجعله مسلكين
المسلك الأول النقل
والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * (رب أرني أنظر إليك قال لن تراني
ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني) * والاحتجاج به من وجهين
الأول أن موسى سأل الرؤية
ولو امتنع لما سأل
لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله
فإن علمه فالعقل لا يطلب المحال
فإنه عبث
وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما
الثاني أنه علق الرؤية على استقرار الجبل
واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن
الاعتراض أما على الأول فمن وجوه
الأول أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه
لازمها وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع
وهذا تأويل العلاف
وتبعه الجبائي وأكثر البصريين

والجواب أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بإلى فبعيد جدا ومخالفة
الظاهر لا تجوز إلا للدليل ثم يمتنع حملها عليه وهنا
أما أولا فلأنه يلزم ألا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع أنه يخاطبه
وذلك لا يعقل

وأما ثانيا فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال
وقوله * (لن تراني) * نفي للرؤية بإجماع المعتزلة
الثاني إنه سأله أن يريه علما من أعلامه الدالة على الساعة فحذف المضاف وأقام
المضاف إليه مقامه نحو * (واسأل القرية) * وهذا تأويل الكعبي والبغداديين
والجواب إنه خلاف الظاهر

ولا يستقيم
أما أولا فلقوله * (لن تراني) * وأما ثانيا فلأن تدكدك الجبل من أعظم الأعلام
فلا يناسب قوله * (ولكن انظر إلى الجبل) * المنع من رؤية الآية
الثالثة إنما سألها بسبب قومه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى
وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه
والجواب إنه خلاف الظاهر

ولا يستقيم
أما أولا فلأنه لو كان مصدقا بينهم لكفاه أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن
يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما قال * (إنكم قوم تجهلون) * عند

قولهم * (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) * وإلا لم يصدقوه في الجواب
وأما ثانياً فلأنهم لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة
وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه
بل ذلك لقصدهم إعجاز موسى تعنتاً
فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزاً
الرابع إنه سألها وإن علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعل إبراهيم حين
قال * (أرني كيف تحيي الموتى) *
قال أولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
والجواب إن العلم لا يقبل التفاوت
ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى مع أنه كان يمكنه ذلك من غير
ارتكاب سؤال ما لا يمكن
الخامس إنه قد لا يعلم امتناع الرؤية
ولا يضر مع العلم بالوحدانية أو السؤال صغيره لا يمتنع على الأنبياء
والجواب التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يحوز عليه ويمتنع
دون آحاد المعتزلة
ومن حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء
 واحتجاجنا بلزوم العبث
وهو مما نزهه عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الأنبياء
كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر
وفي جوازها من الأنبياء ما سيأتي
وأما على الثاني فمن وجهين
الأول إنه علق الرؤية على استقرار الجبل
إما حال سكونه أو حركته
الأول ممنوع
والثاني مسلم
بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية
فإذا قد علقه عليه حال حركته
ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال
والجواب إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد

وأنة ممكن قطعاً إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته
وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته أوليس
بمحال إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة
إنما المحال الاستقرار مع الحركة
الثاني أنه لم يقصد بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به
والجواب إنه قد لا يقصد الشيء ويلزم
وههنا كذلك
فإنه إذا فرض وقوع الشرط فيما أن يقع المشروط فيكون ممكناً
وإلا فلا معنى للتعليق به
والشرط والمشروط
تذنيب كل ما سنتلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها
فلا نطول بذكرها الكتاب
المسلك الثاني هو العقل
والعمدة مسلك الوجود
وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا
وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها
وهذا ظاهر
ونرى الجوهر لأننا نرى الطول والعرض
فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم
ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح
وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض
وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة
وهو غير جائز

لما مر
ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض
سواهما
لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة
وإذا سقط عدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود
فإذا هي الوجود
وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
فعليه صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية
وهو المطلوب
واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات
والطعوم
والشيخ يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية له
وإنما لا نرى لجريان العادة من الله بذلك
ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها
والخصم يشدد عليه النكير
وما هو إلا استبعاد
والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الاعتراض عليه من وجوه
الأول لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر
بل المرئي الأعراض فقط
قولك نرى الطول والعرض
قلنا والمرجع بهما إلى المقدار
وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب أنا قد أبطلنا ذلك بما فيه كفاية
ونزيد ههنا أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض
فإننا نعلم بالضرورة كونها طويلة
وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض
وأیضا فالإمتداد شرط لقيام العرض بها
وإلا لقام بها
وإن كانت متناثرة فلا يكون عرضا
الثاني لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لأنها الإمكان
والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان

والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه وتحقيقا أن المراد بـعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية ونعلم بالضرورة أنه أمر موجود
الثالث لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة
أما أولا فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الأعراض لا تماثل

صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسد كل مسد الآخر
ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس
وأما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر
والجواب قد ذكرنا أن المراد بعلّة صحة الرؤية متعلقها
والمدعي أن متعلقها أوليس
خصوصية واحد منهما

فإننا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه إلا أنه هوية ما
وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا فضلا عن أنها أي جوهر أو عرض
هي وإذا رأينا زيدا فإننا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من اللون
والضوء كما يقوله الفلاسفة بل نرى هويته ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض تقوم بها
وربما نغفل عن ذلك حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها إذ
كنا أبصرنا الهوية
ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بل الأمر الذي به الافتراق لما
كان كذلك

الرابع لا نسلم أن المشترك بينهما أوليس
إلا الوجود أو الحدوث
فإن الإمكان مشترك بينهما
والجواب أنا قد بينا أن متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود
وإلا لصح رؤية المعدوم
والإمكان أوليس
كذلك

وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية
والذي نعلمه فيهما خصوصية كل
وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق إلا المشترك بينهما وهو الوجود إما مع خصوصية
بها يمتاز عن القديم
وإنما هو مطلق الحدوث وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود

الخامس لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية
فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك
والجواب ما سبق من أن المراد متعلق الرؤية
ولا يصلح العدم لذلك
فإن قيل أوليس
الحدوث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم
قلنا وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة
وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل
السادس لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الأشياء
مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة
الإنسان والجواب إن لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية
وذلك أمر مشترك بالضرورة
وما ذكرتم مما به الافتراق وألزمتم الاشتراك فيه فشيئات الأشياء
وهي هيئات للهويات
وإن عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها
واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام
وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير
لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا
وعليك بإعادة التفكير وإمعان التدبر والثبات عند البوارق وعدم الركون إلى أول عارض
ولله العون والممنة
السابع لا نسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية
ثابتة فيه لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا
والجواب تعلمه مما قدمناه إليك
المقام الثاني في وقوع الرؤية
إن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة

قال الإمام الرازي الأمة في هذه المسألة على قولين يصح ويرى
ولا يرى ولا يصح
وقد أثبتنا أنه يصح
فلو قلنا لا يرى لكان قولنا ثالثا خارقا للإجماع
وهو غير صحيح لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه أو نفي ما أثبته وهذا القول الثالث
إنما هو التفصيل
وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الإجماع
بل كل واحد مما قال به طائفة
وذلك كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد
فإن القائل قائلان مثبت لهما
وناف لهما
والتفصيل لا يكون خارقا للإجماع ولا ممنوعا عنه بالإجماع
والمعتمد فيه مسلكان
المسلك الأول قوله تعالى * (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) *
وجه الاحتجاج إن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار
ويستعمل بغير صلة
قال تعالى * (انظرونا نقتبس من نوركم) *
وبمعنى التفكير ويستعمل بفي يقال نظرت في الأمر الفلاني
وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام
يقال نظر الأمير لفلان
وبمعنى الرؤية ويستعمل بإلى
قال الشاعر
(نظرت إلى من حسن الله وجهه
* فيا نظرة كادت على وامق تقضي) والنظر في الآية موصول بإلى فوجب حمله على
الرؤية
واعترض عليه بوجوه

الأول لا نسلم أن إلى صلة بل واحد الآلاء
فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة
ومنه قول الشاعر
(أبيض لا يرهب النزال ولا
* يقطع رحما ولا يخون إلى) والجواب أن انتظار النعمة غم
ومن ثمة قيل الانتظار الموت الأحمر
فلا يصح الإخبار به بشارة
الثاني أن النظر الموصول بآلى قد جاء للانتظار
قال الشاعر
(وشعث ينظرون إلى بلال
* كما نظر الظماء حيا الغمام) وقال
(وجوه ناظرات يوم بدر
* إلى الرحمن يأتي بالفلاح) وقال
(كل الخلائق ينظرون سجالة
* نظر الحجاج إلى طلوع هلال) والجواب لا نسلم أن النظر ههنا للانتظار
ففي الأول أي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء
ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية
إنما الممتنع حمل الموصول بآلى على غيرها
وفي الثاني أي ناظرات إلى جهة الله وهي العلو في العرف
ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء أو إلى آثاره من الضرب والطعن
وفي الثالث أي يرون سجالة ويجوز المجرد للرؤية آنفا
وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا
إذ لا يصلح بشارة لما مر
الثالث إن النظر مع إلى لتقليب الحدقة
يقال نظرت إلى الهلال فما رأيته
ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته
وانظر كيف ينظر فلان إلي

والرؤية لا ينظر إليها
وقال تعالى * (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون) *
ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا
يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
هذا وتقليب الحدقة أوليس
هو الرؤية ولا ملزومها
ثم إنه للرؤية مجاز
ولا يتعين لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله
ولم يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز
والجواب إن النظر مع إلى للرؤية بالنقل
وقوله نظرت إلى الهلال فما رأيت لم يصح من العرب بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال
فلم أر الهلال وربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه
وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيت
والبواقي كلها مجازات مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة
ولا قرينة معينة
فالتعيين تحكم لا يجوز لغة
ثم تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة
ومع الرؤية يكفيه التجوز
فلا يضم إليه الإضمار قليلا لما هو خلاف الأصل
فإن تقليب الحدقة يكون سببا للرؤية
وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور
وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة لا تصلح للتعويل
عليها في المسائل العلمية
المسلك الثاني قوله تعالى في الكفار * (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) *
ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم كون المؤمنين مبرأين عنه
والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين
الآيتين محمولتين على الظاهر

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها
وتنقسم إلى عقلية ونقلية
أما العقلية فنلاث
الأولى شبهة الموانع
لو جازت رؤيته تعالى لرأيناها الآن والتالي باطل
بيان الشرطية لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه حكم ثابت له
إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته
فجازت رؤيته الآن
ولو جازت رؤيته لزم أن نراه لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية
وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ونحن لا نراها وأنه سفسطة
وشرائط الرؤية سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة ومقابلته
وعدم غاية الصغر وعدم غاية اللطافة وعدم غاية البعد والقرب وعدم الحجاب الحائل
ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية
لكون البواقي مختصة بالأجسام
وهما حاصلان الآن
والجواب أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية لأنا نرى الجسم
الكبير من البعيد صغيرا
وما ذلك إلا لأنا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح
المرئي
ويخرج منها إلى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث إلى مثلثين قائمي الزاوية
فيكون وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين
وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة
ووتر القائمة أطول من وتر الحادة
فلا تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد
لأننا نقول نفرض هذا التفاوت ذراعا
فلو بعد المرئي بقدر ذلك وجب ألا يرى أصلا
وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية

قال بعض الفضلاء لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيرا
فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصلين
منه لطرفي المرئي وسعتها
ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد صارت لسعتها في الغاية أو لضيقها في الغاية
كالمعدومة فانعدمت الرؤية
وضعفه ظاهر بناء على تركيب الأجزاء التي لا تتجزأ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه
توجب الانقسام
ورؤيته أكبر مما هو عليه بمثل توجب ألا يرى إلا ضعفا ضعفا وبأقل من مثل توجب
الانقسام
قوله يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها
قلنا هذا معارض بجملة العاليات
ثم إمكان مأخذ الحزم بعدم الجبل ما ذكرتم لوجب ألا نجزم به إلا بعد العلم بهذا
واللازم باطل لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة
ولأنه ينجر إلى أن يكون نظريا
سلمنا الوجوب في الشاهد ولم يجب في الغائب
إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم كما
يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب
الثانية شبهة المقابلة
وهي أن شرط الرؤية المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة
وأنها مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط مطلقا كما مر أو في الغائب
الثالثة شبهة الانطباع
وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة
وهو على الله تعالى محال
والجواب مثل ما مر
وأما السمعية فأربع
الأول قوله تعالى * (لا تدركه الأبصار) *
والإدراك المضاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية أو هما متلازمان لا يصح نفي أحدهما
مع إثبات الآخر
فالآية نفت أن تراه الأبصار
وذلك يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات
ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى
وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه



(169)

والجواب أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه
الأول إن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل
والوصول

* (إنا لمدر كون) * أي ملحقون

ثم نقل إلى المحيطة والرؤية المكيفة أخص من المطلقة

فلا يلزم من نفيها نفيها

قوله لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر

قلنا ممنوع

بل يصح أن يقال رأيت ما أدركه بصري

أي لم يحط به

الثاني إن تدركه الأبصار موجبة كلية

وقد دخل عليها النفي فرفعها

ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية

وبالجملة فيحتمل إسناد النفي إلى الكل ونفي الإسناد إلى الكل

ومع احتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم

هذا لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم

وإلا عكسنا القضية

الثالث إنها وإن عمت في الأشخاص فإنها لا تعم في الأزمان

ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع إن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه لجواز أن

يكون ذلك نفيًا للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعا

وأما عن الوجه الثاني وهو قوله تمدح بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فأين الدليل عليه

بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح

إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك

وإنما المدح فيه للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد

الثانية أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الأولى * (وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا) *
ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مستكبرا بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات
الثانية * (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) *
الثالثة * (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) * سمي ذلك ظلما وجازاهم به في الحال
ولو جاز لكان سؤالهم سؤالا لمعجزة زائدة
والجواب إن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا
ولهذا استعظم إنزال الملائكة واستكبر إنزال الكتاب مع إمكانهما
ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله حين طلبوا وهو أن يجعل لهم إليها
إذ قال * (إنكم قوم تجهلون) * ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وقد مر
الثالث قوله تعالى لموسى * (لن تراني) * ولن للتأييد وإذا لم يره موسى لم يره غيره
إجماعا

والجواب منع كون لن للتأيد بل هو للنفي في المستقبل فقط كقوله تعالى * (ولن
يتمنوه أبدا) * ويتمنونه في الآخرة
الرابعة قوله تعالى * (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب) * وإذا
لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعا
والجواب إن التكليم وحيا قد يكون حاله الرؤية
وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية
تذنيب الكرامية وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية
فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة
إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان
وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم
المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة
والجواب إنا نمنع الضرورة
وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز
وما أوليس
في حيز وجهة فإنه أوليس
بموجود
ولعل هذا فرعه
الشرح
المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه
مقصدان

المقصد الأول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين
فهنا ثلاثة مقامات
المقام الأول في صحة الرؤية
وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى
ومنعه الأكثرون
قال الآمدي اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة
عقلا
واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبتته بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز أن يرى في المنام فقيلا لا
وقيل نعم
والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقة
ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته
والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس
واختلفوا في رؤيته لذاته
ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين
فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا
وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة فإن الحالتين وإن اشتركتا
في حصول العلم فيها إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية
وكذا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فإننا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين
وإن في الثانية زيادة ليست في الأولى
قالت الفلاسفة هي أي تلك المغايرة والزيادة عائدة إلى تأثر الحدقة لا إلى زيادة في
الانكشاف هي الرؤية والإبصار لوجوه

الأول إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه أي هذا التخيل عن نفسه أصلا وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية الثاني إن من نظر بالاستقصاء إلى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه إلى شيء أبيض فإنه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث إن الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها أي تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الأمر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الإبصار وأما عود تلك الزيادة التي هي الإبصار إليه أي إلى التأثير فلا دلالة عليه فلا هي أي فلا الإبصار بتأويل الرؤية هو أي تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز أن يرى الله سبحانه وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت أن الله تعالى أوليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة وأن يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به أهل السنة

وخالفهم في ذلك سائر الفرق
 فإن الكرامية والمجسمة وإن جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما
 وفي جهة
 وأما الذي لا إمكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته
 وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم
 وقد استدل عليه أي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل
 فلنجعله مسلكين
 المسلك الأول النقل وإنما قدمه لأنه الأصل في هذا الباب
 والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
 * (رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف
 تراني) *
 والاحتجاج به من وجهين
 الأول إن موسى عليه السلام سأل الرؤية
 ولو امتنع كونه تعالى مرثيا لما سأل لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجله
 فإن علمه فالعقل لا يطلب المحال
 فإنه عبث
 وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما
 وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة
 إذا المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة
 الثاني إنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل
 واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه
 وما علق على الممكن فهو ممكن إذ لو كان ممتمعا لأمكن صدق الملزوم بدون صدق
 اللازم
 الاعتراض أما على الوجه الأول فمن وجوه
 الأول إن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه
 لازمها
 وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم
 وأرى بمعنى أعلم
 فكأنه قال اجعلني عالما بك

علما ضروريا
وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي
وأكثر البصريين
والجواب إن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت ب إلى فبعيد جدا
والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أرني بمعنى العلم لكان النظر المترتب
عليه بمعناه أيضا
والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولا ب إلى مستبعد مخالف
للظاهر قطعاً ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا للدليل ولا دليل ههنا
فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى رؤيته فيكون
الطلب للرؤية أيضا ثم نقول يمتنع حملها المؤدي إلى رؤيته فيكون الطلب للرؤية أيضا
ثم نقول يمتنع حملها أي حمل الرؤية المطلوبة عليه أي على العلم الضروري ههنا
أما أولا فلأنه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة
مع أنه يخاطبه
وذلك لا يعقل لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد
وما هو معلوم بالنظر أوليس
كذلك
وأما ثانيا فلأن الجواب الحاضر المشاهد
وما هو معلوم بالنظر أوليس
كذلك
وأما ثانيا فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال
وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري بإجماع المعتزلة
فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا أصلا
الثاني من وجوه الاعتراض على الأول أنه لم يسأله إراءة ذاته بل سأل أن يريه علما
وأمانة من أعلامه وأماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام أنظر إلى علمك فحذف
المضاف وأقام المضاف إليه مقامه فقال انظر إليك نحو* (واسأل القرية)* أي أهلها
فتكون الرؤية المطلوبة

متعلقة بالعلم أيضا
والمعنى أرني علما من أعلامك انظر إلى علمك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين
والجواب إنه خلاف الظاهر فلا يرتكب إلا لدليل ومع ذلك لا يستقيم
أما أولا فلقوله * (لن تراني) * فإنه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة
بإجماعهم

فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ
وأما ثانيا فلأن تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه السلام من أعظم الأعلام الدالة
عليها فلا يناسب قوله * (ولكن انظر إلى الجبل) * المنع من رؤية الآية
أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله * (لن تراني) * على هذا التأويل بل
يناسب رؤيتها
وأيضا قوله * (فإن استقر مكانه) * لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في
استقراره

الثالث من تلك الوجوه إنما سألها بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا * (أرنا الله جهرة) * وإنما نسبها إلى نفسه في قوله *
(أرني) * ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى وفيه مبالغة
لقطع دابر اقتراحهم
وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول
وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه

والجواب إنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم
أما أولا فلأنه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم أن

يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما

زجرهم

وقال * (إنكم قوم تجهلون) * عند قولهم * (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة) * وإلا أي
وإن لم يكن مصدقًا بينهم بل كان القوم كافرين منكبين لصدقه لم يصدقوه أيضًا في
الجواب ب * (لن تراني) * إخبارًا عن الله تعالى لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا الجواب

بل الحاضرون هم السبعون المختارون

فكيف يقبلون مجرد إخباره مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة

وأما ثانياً فلأنهم لما سألوا وقالوا * (أرنا الله جهرة) * زجرهم الله تعالى وردعهم عن
السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه
وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لأنهم لم يروا إلا أن أخذتهم
الصاعقة عقب سؤالهم

وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز أن يكون ذلك الأخذ لقصدهم
إعجاز موسى عن الإتيان بما طلبوه تعنتاً مع كونه ممكناً فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم
كما أنكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً وقولهم أنزل علينا كتاباً
من السماء بسبب التعنت

وإن كان المسؤول أمراً ممكناً في نفسه فأظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزاً
ورادعاً لهم عن تعنتهم

الرابع من وجوه الاعتراض على الأول أنه سألها لنفسه وإن علم استحالتها بالعقل ليتأكد
دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة
فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول
فكيف إذا كانت من جنسين

وإنما سأل هذا السؤال وفعله فعل إبراهيم وسؤاله حين قال " رب أرني كيف تحيي
الموتى قال أو

لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقد ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت فإنه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يؤول قول الخليل تارة بما يضعف وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله إليه بالوحي ليعلم أنه منه عند الله وضعفه أنه خاطب الرب وجبرائيل أوليس برب

وأیضا إحياء الموتى أوليس مقدورا لجبرائيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من أنه أوحى الله تعالى إليه أني اتخذت إنسانا خليلا وعلامته أني أحيي الموتى بدعائه فظن إبراهيم أنه ذلك الإنسان فطلب الإحياء ليطمئن به قلبه مع أنه كان يمكنه أي يمكن موسى ذلك أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بأن يطلب إظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الأنبياء الخامس من تلك الوجوه أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لأن المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل إلى العلم بحكمته وأنه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه تعالى واحدا وأنه كلف عباده بأوامر ونواه تعريضا لهم إلى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته أو يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة لا تمتنع على الأنبياء

والجواب التزام أن النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو ما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الأنبياء

كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الأنبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل وأما على الوجه الثاني أي الاعتراض عليه فمن وجهين الأول إنه علق الرؤية على استقرار الجبل إما حال سكونه أو حال حركته

الأول ممنوع

والثاني مسلم

بيانه أنه لو علقه أي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار

وهو باطل فإذاً قد تعين أنه علقه عليه حال حركته

ولا خفاء في أن الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته

والجواب إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة

وإلا لزم الإضمار في الكلام وأنه أي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعاً

إذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته

وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته أي في زمانها أوليس

بمحال

إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه إنما المحال هو

الاستقرار مع الحركة أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل

صاحبه

الثاني من الوجهين أنه لم يقصد من التعليق المذكور بيان إمكان

الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا
أو ممتنعا
فلا يلزم إمكان المعلق
والجواب إنه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال
ههنا كذلك
فإنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فإما أن يقع المشروط فيكون هو
أيضا ممكنا
وإلا فلا معنى للتعليق به
وإيراد الشرط والمشروط لأنه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه
لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لأننا نقول
إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا إن ضربتني ضربتك
هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في
الشرط المصطلح
تذنيب كل ما سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على
جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها في هذا الكتاب كما فعله جمع من
الأصحاب
والله الموفق للصواب
المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل
والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود
وهو طريقة الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر وأكثر أئمتنا
وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرهما من الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق
وهذا ظاهر
ونرى الجوهر أيضا
وذلك لأننا نرى الطول والعرض في الجسم
ولهذا نميز

الطويل من العريض
ونميز الطويل من الأطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر
الفردة
فالطول مثلا إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجما من جزء آخر
فيقبل القسمة
هذا خلف
وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين
وهو محال
فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركيب منها الجسم فقد ثبت أن صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما
وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو
كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق أمر مصحح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا
بلا مرجح لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم
على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر
والعرض
وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الأمور
المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض
وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو
الحدوث
إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة بتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن
الحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح أن يكون جزءا للعلة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم
ولا ما هو مركب منه
وإذا أسقط

العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود
فإذن هي أي العلة المشتركة الوجود
وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها
فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية
وهو المطلوب
واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح
والملموسات والطعوم
والشيخ الأشعري يلتزمه
ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له
وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها
فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا
ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها
والخصم يشدد عليه النكير أي الإنكار
ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو أي إنكاره
إلا استبعاد ناشيء عما هو معتاد في الرؤية
والحقائق أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به
العقول الخالصة من الأهواء وشوائب التقليدات
ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر
المحسوسات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه
الأول لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر معا بل المرئي هو الأعراض فقط
قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران
قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما إلى المقدار
فإنه عرض قائم بالجسم
والجواب إنا قد أبطلنا ذلك أي كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فإن وجود
المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد مر بطلانه بما لا حاجة إلى إعادته
ونزيد ههنا لإبطال وجود المقدار العرضي أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء

إلى الأرض فإننا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض
فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء
فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها
وأیضا فالامتداد الحاصل فيما بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار
بها

وإلا لقام المقدار الواحد بها أي بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة متفاصلة
وهو ضروري البطلان
وإذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما
بها

وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه
فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرأيته رؤية تلك الأجزاء
المتحيزة
وهو المطلوب

الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لأنها الإمكان
والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان والعدمي لا حاجة به إلى علة
والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه
أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا أن المراد بعلة
صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
 واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري
ونعلم أيضا بالضرورة أنه أي متعلق الرؤية أمر موجود لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعا
الثالث من تلك الوجوه لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة
أما أولا فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بالشخص
وهو ظاهر

بل نقول صحة رؤية الأعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسد كل
منهما مسد الآخر
ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس إذ يستحيل أن يرى الجسم عرضا
أو العرض

جسما
وأما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل
والمعلولات
فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين
والجواب قد ذكرنا أن المراد بعللة صحة الرؤية متعلقها
والمدعي أن متعلقها أوليس
خصوصية واحد منهما أي من الجوهر والعرض فإننا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه
إلا أنه هوية ما من الهويات
وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن إدراك أنها أي
جوهر أو عرض هي
وإذا رأينا زيدا فإننا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته
ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة حيث يزعمون أن المرئي
بالذات هو الألوان والأضواء
وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفضله إلى جواهر هي
أعضاؤه وإلى أعراض تقوم بها أي بتلك الجواهر
وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها أي من تلك الجواهر
والأعراض لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها
إذ كنا أي زمان كنا أبصرنا الهوية
ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان
متعلق الرؤية الأمر الذي به الافتراق بينها
أعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة
الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها
فلا تكون مجهولة لنا
فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين
الباري سبحانه وتعالى
فتصح رؤيته
الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم أن المشترك بينهما أي الجوهر والعرض أوليس
إلا الوجود والحدوث
فإن الإمكان أيضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة
والجواب أنا قد بينا أن متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو

ما يختص بالموجود
وإلا لصح رؤية المعدوم والإمكان أوليس
كذلك لشموله الموجود والمعدوم
وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما
فلا يصح شيء منهما متعلقا للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لأن متعلقها يجب
أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلمه فيهما
أي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما
وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها إلا المشترك بينهما
وهو الوجود إما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم
وإنما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضا
وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب
الخامس لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية
فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك أي عدميا
والجواب ما سبق من أن المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في
أنه لا يصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية
فإن قيل أوليس
الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا
قلنا وذلك أي كون الوجود مسبوqa بالعدم أمر اعتباري لا يرى ضرورة
وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل لكونه مدركا محسوسا
السادس لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته
وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث
وحقيقة

الفرس مثل حقيقة الإنسان بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب

وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وإن كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الإلزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية لما عرفت من أن الوجود الخارجي أوليس إلا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية وذلك أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها أمر مشترك بين الموجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالإنسانية والفرسية وغيرهما وألزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا فشيء الأشياء أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هيئات وخصوصيات للهويات المتميزة بذواتها وإن عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفًا لا ستره به

فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد أن الوجود ومعرضه أوليس لهما هويتان متميزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالإتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الأمور العامة إنما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتميزة بذواتها والأكثر توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما معا

كون الأشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة

وهو باطل

فلذلك قال واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام
وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم
ندخر نصحا

وعليك بإعادة التفكير وإمعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الأفكار وعدم
الركون إلى أول عارض يظهر ببادىء الرأي كما ركن إليه من حكم بأن كلام الشيخ
في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء
عينه ولله العون والمنة في إدراك الحقائق والاهتداء إلى الدقائق

السابع من الاعتراضات لا نسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم
كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحوادث لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطا
أو خصوصية الفرع مانعا

والجواب تعلمه مما قدمناه إليك وهو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
وأن متعلقها هو الوجود مطلقا

أعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح
المرئي من بعيد بلا إدراك لخصوصيته

وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد
بارتفاع مانع

ولقد بالغ المصنف في ترويح المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى
لكن لا يلتبس على القطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلا
وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة
إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن

به على تفصيلها
فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة
فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من
الأحوال

ألا ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا
وفي هذا الترويح تكلفات آخر يطلعك عليها أدنى تأمل
فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب
إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها
المقام الثاني في وقوع الرؤية

أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة أي في الدار الآخرة
قال الإمام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية
الأمّة في هذه المسألة على قولين فقط

الأول يصح ويرى

والثاني لا يرى ولا يصح

وقد أثبتنا أنه يصح

فلو قلنا مع القول بالصحة أنه لا يرى

لكان قولنا ثالثا خارقا للإجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي
والإثبات

بل كلاهما مثبتان معا أو منفيان معا

وهو أي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لأن خرق الإجماع إثبات ما
نفاه كما إذا ذهب بعض المجمعين إلى السالبة الكلية وآخرون إلى السالبة الجزئية

فأحدث القول بالموجبة الكلية أو نفى ما أثبتته كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية
وبعضهم إلى الجزئية
فأحدث القول بالسالبة الكلية
وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وآخرون إلى السالبة الكلية
فإحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا أوليس
خارقا للإجماع
إذ أوليس
بين القولين قدر مشترك
بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في إحدى المسألتين
والأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدد
وإليه أشار بقوله وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل
وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع
وشئ منهما لا يخالف الإجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به
طائفة من طائفتي المجمعين وإن كان خارقا لما قال به الطائفة الأخرى وذلك الذي
ذكرناه في مسألتنا هذه كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد
فإن القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية وناف لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما
مما لم يقل به أحد من الأمة
ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للإجماع بل موافقة للمثبت في مسألة
وللنافي في مسألة أخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالإجماع
فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود
والمعتمد فيه مسلكان
المسلك الأول قوله تعالى * (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) *
وجه الاحتجاج بالآية الكريمة إن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
بل يتعدى بنفسه قال تعالى * (انظرونا نقتبس من نوركم) * أي انتظرونا
وقال * (ما ينظرون إلا صيحة واحدة) *

أي ما ينتظرون
 ومنه قوله تعالى * (فناظرة بم يرجع المرسلون) *
 أي منتظرة
 وقول الشاعر
 (وإن يك صدر هذا اليوم ولى
 * فإن غدا لناظره قريب) أي لمنتظره
 وجاء بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي
 يقال نظرت في الأمر الفلاني أي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف
 ويستعمل حينئذ باللام
 يقال نظر الأمير لفلان أي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى
 قال الشاعر
 (نظرت إلى من أحسن الله وجهه
 * فيا نظرة كادت على وامق يقضي) والنظر في الآية موصول بإلى فوجب حمله على
 الرؤية فتكون واقعة في ذلك اليوم
 وهو المطلوب
 واعترض عليه بوجوه
 الأول لا نسلم أن لفظ إلى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى
 الانتظار
 فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة
 ومنه قول الشاعر
 (أبيض لا يرهب النزال ولا
 * يقطع رحما ولا يخون إلى) أي نعمة
 ويقرب منه ما قد قيل إن إلى بمعنى عند كما في قوله
 (فهل لكم فيما إلي فإنني
 * طيب بما أعيبى النطاسي حديما)

أي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته
والجواب أن انتظار النعمة غم
ومن ثمة قيل الانتظار الموت الأحمر
فلا يصح الإخبار به بشارة مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالإنعام والإكرام وحسن
الحال وفراغ البال
وذلك في رؤيته تعالى فإنها أجل النعم والكرامات المستتعبة لنضارة الوجه لا في
الانتظار المؤدي إلى عبوسه
الثاني إن النظر الموصول بالي قد جاء للانتظار
قال الشاعر
(وشعث ينظرون إلى بلال
* كما نظر الظماء حيا الغمام) ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام
فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
وقال
(وجوه ناظرات يوم بدر
* إلى الرحمن يأتي بالفلاح) أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح
وقال
(كل الخلائق ينظرون سجاله
* نظر الحجيج إلى طلوع هلال) أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال
والجواب لا نسلم أن النظر ههنا أي فيما ذكر من الأمثلة للانتظار
ففي الأول أي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه ولا يمتنع حمل
النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والإيصال
إنما الممتنع حمل الموصول ب إلى علي غيرها أي غير الرؤية كالانتظار

وفي الثاني أي ناظرات إلى آثاره أي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من
الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر
وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر
وأن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل
وأراد بالرحمن مسيلمة
وعلى هذا فالجواب ظاهر
وفي الثالث أي يرون سجاله
ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا
وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية إذ لا يصح بشارة لما مر
من أن انتظار النعمة غم ووصولها سرور
الثالث من وجوه الاعتراض أن النظر مع إلى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية
يقال نظرت إلى الهلال فما رأيت له ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا
ولم أزل انظر إلى الهلال حتى رأيت له ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه
وانظر كيف ينظر فلان إلي
والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة
وقال تعالى * (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون) * فالنظر الموصول ب إلى
محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى
والتجبر والذل والخشوع
وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي هذا كما ذكرناه

وتقليب الحدقة أوليس
هو الرؤية وهو ظاهر
فلا يكون النظر الموصول ب إلى حقيقة فيها
وإلا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما
عاديا مصححا للتجاوز ثم نقول إنه للرؤية مجاز
ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله
ولم أي ولأي شيء يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز
والجواب أن النظر مع إلى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة وما
استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا إذ قوله نظرت إلى الهلال
فما رأيته لم يصح نقله من العرب
بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال
وإن سلمناه قلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه وهو الجواب عن
قولهم لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته أي إلى مطلع الهلال والبواقي من الأمثلة كلها
مجازات أي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب
الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب
الذي أوليس
بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل
وجوها كثيرة وإليه الإشارة بقوله مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة كنعمة الله
وجهة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب
المصير إلى المجاز المتعين ثم نقول أيضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا
يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه
التجاوز وحده فلا يضم إليه الإضمار تقليلا لما هو خلاف الأصل
فإن تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور
فلنحمل الآية على التجاوز عن الرؤية بلا إضمار شيء
وهو المطلوب
وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه

الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة جدا
وحينئذ لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين
المسلك الثاني في إثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار* (كلا إنهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون)* ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم
فلزم منه كون المؤمنين مبرأين عنه فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائيين له
وهذا المسلك أيضا من الظواهر المفيدة للظن
والمعتمد فيه أي في إثبات الوقوع
بل وفي صحته أيضا إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم
لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما
ومثل هذا الإجمال مفيد لليقين
المقام الثالث في شبه المنكرين وردھا
وتنقسم تلك الشبه إلى عقلية ونقلية
أما العقلية فنلاث
الأولى شبهة الموانع وهي أن يقال لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن
والتالي باطل بطلانا ظاهرا
وأما بيان الشرطية فهو أنه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه أي
جواز الرؤية حكم ثابت له
إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة فجازت
رؤيته الآن قطعاً
ولو جازت رؤيته الآن لزم أن نراه الآن لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب
حصول الرؤية في ذلك الزمان وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها
وأنه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية أمور
الأول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة الإبصار
وتتنفي بانتفائها

والثاني كون الشيء جائر الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة متلفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيء آخر والثالث مقابله للبصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة

والرابع عدم غاية الصغر فإن الصغير جدا لا يدركه البصر قطعاً والخامس عدم غاية اللطافة بأن يكون كثيفاً أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة البصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية

والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو أن يكون مضيئاً بذاته أو بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثاني ثم لا نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقى منها مختصة بالأجسام وهما أي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة أما أولاً فهو أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لأن دليلكم وإن دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لأننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك إلا لأننا نرى بعض

أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماعها

لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقبي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها أي من العين إلى وسطه خط قائم عليه أي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذكور إلى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة على جنبي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة

ووتر القائمة في المثلث أطول من وتر الحادة

فلم تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة إلى الرائي بل يكون وسط المرئي أقرب إليه من طرفيه

فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين لأننا نقول نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا

فلو كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد

فإذا فرض أنه بعد المرئي يقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب أن لا يرى أصلا

وإذا يرى

فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية فتكون الأجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها

قال بعض الفضلاء أي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا

جميع أجزائه أن نراه كبيرا

وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الأجزاء وعدمها

وهو ممنوع

فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين

منه بطرفي المرئي وسعتها فإن القائمين بالانطباع ذهبوا إلى أن صورة المرئي

إنما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وأن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية إنما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب أو لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية حينئذ لعدم انطباع الصورة

قال المصنف وضعفه ظاهر بناء على تركيب الأجزاء التي لا تتجزأ إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك لأن الرؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه ورؤيته أي رؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو بأزيد منه توجب أن لا يرى إلا ضعفاً أو أكبر من ذلك وهو باطل قطعاً ورؤيته أكبر بأقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله إن لم يجد حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة

قلنا هذا معارض أي منقوض بجملة العاديات فإن الأمور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا

فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فإننا نجوز وجودها ونجزم بعدمها

وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة

ثم نقول إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا واللازم باطل لأنه يجزم به من

لا يخطر بباله هذه المسألة
ولأنه ينجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
وأما ثانيا فهو أنا سلمنا الوجوب أي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك
الشرائط ولكننا نقول لم يجب أي لماذا يجب وجوب الرؤية في الغائب عند حصولها إذ
ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم
والشروط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب
وحيث جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب
الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة
وهي أن شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة أو ما في حكمها نحو
المرئي في المرآة
وأنها أي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط إما مطلقا كما مر من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون
مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقعة أندلس
أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة
المشروطة في رؤية الشاهد
وتحقيقه على ما في الباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة
كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات
والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه
الثالثة منها شبهة الانطباع
وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة
وهو على الله تعالى محال إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة
والجواب مثل ما مر وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع إما مطلقا أو في الغائب
لاختلاف الرؤيتين
وأما الشبه السمعية فأربع لا ست كما وقع في بعض النسخ
الأولى قوله تعالى * (لا تدركه الأبصار) * والإدراك المضاف إلى

الأبصار إنما هو الرؤية
فمعنى قولك أدركته ببصري معنى رأيت لا فرق إلا في اللفظ أو هما أمران متلازمان لا
يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز رؤيته وما أدركته ببصري ولا عكسه
فالآية نفت أن تراه الأبصار
وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات
لأن قولك فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه
شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا
ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى فإنه ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه
مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر أنه يمتنع رؤيته
وإنما قلنا من الصفات احترازا عن الأفعال كالعفو والانتقام
فإن الأول فضل والثاني عدل
وكلاهما كمال
والجواب أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه
الأول أن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل
والوصول
و* (إنا لمدركون) * أي ملحقون
وأدركت الثمرة
أي وصلت إلى حد النضج
وأدرك الغلام
أي بلغ ثم نقل إلى الرؤية المحيطة لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة
والرؤية المتكيفة بكيفية الإحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها أي نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الإحاطة نفيها أي
نفي المطلقة عنه
قوله لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر
قلنا ممنوع بل يصح أن يقال رأيت وما أدركه بصري
أي لم يحط به من جوانبه
وإن لم يصح عكسه
الثاني من وجوه الجواب أن تدركه الأبصار موجبة كلية لأن موضوعها جمع محلي
باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
وبالجمله فيحتمل قوله " لا تدركه "

الأبصار) إسناد النفي إلى الكل بأن يلاحظ أولاً دخول النفي ثم ورود العموم عليه
فيكون سالبة كلية
ونفي الإسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولاً ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية
ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لأن أبصار الكفار لا تدركه
إجماعاً
هذا ما نقوله لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق وإلا عكسنا القضية وقلنا لا
تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار
وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض
فالآية حجة لنا لا علينا
الثالث من تلك الوجوه أنها أي الآية وإن عمت في الأشخاص باستغراق اللام فإنها لا
تعم في الأزمان فإنها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبة حيث لا يرى في الدنيا
الرابع منها أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه
لجواز أن يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيًا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطبعا
كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقاً
وأما عن الوجه الثاني أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية
وهو قوله تمدح الباري بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فأين الدليل عليه
وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل
لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه إذ لا
مدح للمعدوم بأنه لا يرى

حيث لم يكن له ذلك
وإنما المدح فيه أي في عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد
الثانية من الشبه السمعية أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا وقد
استعظمه

وذلك في ثلاث آيات
الأولى* (وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد
استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا)*
ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا أي مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه إلى
مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات
الآية الثانية* (وإذ قلت يا موسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة)* أي عيانا*
(فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون)*
ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال
الآية الثالثة* (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم)* سمي الله ذلك
السؤال ظلما وجازاهم به في الحال بأخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرثيا لكان سؤالهم
هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب
والجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا
ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى واستكبروا إنزال الكتاب في الآية الثالثة
مع إمكانهما بلا خلاف
ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله أي منعه حين طلبوا أمرا ممتنعا
وهو أن يجعل لهم إليها إذ قال

* (إنكم قوم تجهلون) * ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى * (لن تراني) * ولن للتأييد
وإذا لم يره موسى أبدا لم يره غيره إجماعا
والجواب منع كون لن للتأييد
بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى * (ولن يتمنوه) * أي الموت أبدا ولا شك أنهم يتمنوه في الآخرة للتخلص من العقوبة
الرابعة منها قوله تعالى * (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء) * حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وإرساله إليهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم
وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعا وإذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا
إذ لا قائل بالفرق
والجواب إن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية
تذنيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية
فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان
وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في أصل الرؤية
والجواب أنا نمنع الضرورة
وما ذلك أي ادعاء الضرورة منهم

ههنا إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز
وما أوليس
في حيز وجهة فإنه أوليس
بموجود
ولعل هذا الادعاء فرعه
أي فرع ذلك الادعاء
وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما
أوليس
بمحسوس فيكون باطلا
فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية
المقصد الثاني
المتن في العلم بحقيقة الله
والكلام في الوقوع والجواز
وفيه مقامان
المقام الأول إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
وعليه جمهور المحققين
وقد خالف فيه كثير من المتكلمين
لنا وجهان
الأول المعلوم منه أعراض عامة كالوجود
أو سلوب ككونه واجبا أزليا أبديا أوليس
بجوهر
ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقا قادرا عالما
ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة
بل على أن ثمة حقيقة مخصصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق
وأما عين تلك الحقيقة فلا
كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة
بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق
الثاني أن كل ما يعلم منه لا يمنع تصويره الشركة فيه
ولذلك يحتاج في نفيه عن الغير
وهو التوحيد
إلى الدليل
وذاته المخصوصة يمنع تصويره من الشركة
فليس المعلوم ذاته المخصوصة

وعكسه هو المطلوب

(٢٠٤)

احتج الخصم بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة
وبالصفات
والجواب ظاهر
المقام الثاني الجواز
وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبدئية وإما
بالنظر
والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة وإما في الحد
ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر
فلا يمكن العلم بها
والجواب منع حصر المدرك في البدئية والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما
أوليس
ضروريا في شخص بلا سابقة نظر كما سبق أن النظري قد ينقلب ضروريا
وأیضا فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها
الشرح
المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله
والكلام في الوقوع والجواز
وفيه مقامان
المقام الأول الوقوع
إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية
وغيرهم
وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة لنا وجهان
الأول إن المعلوم منه أعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم أزليا
لا يسبقه عدم أبديا لا يلحقه عدم ليس

بجوهر
ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقا قادرا عالما فإن هذه الصفات كلها إضافات لأن
الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها
قال الأمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم
والقدرة وغيرهما
والصفات الإضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية
ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد
ذاتها بل تدل هذه الصفات على أن ثمة حقيقة مخصصة متميزة في نفسها عن سائر
الحقائق
وأما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم
بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص أعني جذب الحديد عن
المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته حقيقة مخصصة مغايرة لسائر الحقائق
ممتازة عنها في حد نفسها
الثاني أن كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا إلى غير ذلك
لا يمنع تصويره الشركة فيه
ولذلك يحتاج في نفيه أي نفي ما يعلم منه من صفات الألوهية عن الغير وهو التوحيد
إلى الدليل وذاته المخصوصة بمنع تصويره من الشركة لأن الموجودات الشخصية
كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة
وعكسه أعني قولنا أو ليس
ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب
احتج الخصم بأنه لو لم يكن ذاته متصور معلوما لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة
وامتنع الحكم عليها بالصفات الأخر
والجواب ظاهر وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما
المقام الثاني الجواز
وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالي وإمام
الحرمين
ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو
وكلام الصوفية في الأكثر مشعر

بالامتناع
وإنما منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبدئية
وحقيقته ليست بديهية
وإما بالنظر
والنظر إما في الرسم
وهو لا يفيد الحقيقة
وإما في الحد فإذن لا نعلم الحقيقة إلا بالبدئية أو بالحد
وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن
العلم بها
والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهية والحد والرسم لجواز خلق الله تعالى
علما متعلقا بما أوليس
ضروريا بالقياس إلى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من أن النظري قد
ينقلب ضروريا لبعض الأشخاص
وأیضا فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها

المرصد السادس في أفعاله تعالى

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها

وقالت المعتزلة بقدرة العبد وحدها

وقالت طائفة بالقدرتين فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل

وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما

في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء

وقالت الحكماء وإمام الحرميين بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد

والضابط أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو هما مع اتحاد المتعلقين أو دونه
وحيث إنهما مع كون إحداهما متعلقة للأخرى
وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد وإما بدون ذلك
لنا وجوه
الأول إن فعل العبد ممكن
وكل ممكن مقدور الله تعالى لما مر من شمول قدرته
ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على
مقدور واحد لما مر
الثاني لو كان العبد موجدا لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها
واللازم باطل
أما الشرطية فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن
فوقوع المعين منه دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به
وأما الاستثنائية فلأن النائم قد يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته
ولأن أكثر المتكلمين يشتون الجوهر الفرد
فيكون البطء لتخلل السكنات
والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة
ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي الحركة
وهي صفة توجب المتحركة مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة
وهذان لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة
ولأن المحرك منا لإصبعه محرك لأجزائها
ولا شعور له بها فكيف يعرف حركتها
الثالث إن العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه
ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
وذلك المرجح لا يكون منه
وإلا لزم التسلسل ويكون الفعل عنده واجبا وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح فيكون
اضطراريا
وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى مختارا لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه
وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى إرادة يخلقها الله فيه دفعا للتسلسل
وإرادة الله تعالى قديمة فلا

تفتقر إلى إرادة أخرى
ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور والفرق في المدلول مع الاشتراك في
الدليل على بطلان الدليل
وفيه نظر فإن مآله إلى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح
بالمرجح الحادث
ويتم الجواب
وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه
واعلم أن هذا الاستدلال إنما يصلح إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري
وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور
فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقياً
وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مراراً بما أغنانا عن إعادته
والمعتزلة صاروا فريقين
فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة
وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد إلى
المنارة والهاوي منها
ويجعل إنكاره سفسطة
والجواب إن الفرق عائد إلى وجود القدرة وعدمها لا إلى تأثيرها وعدمه
وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران
ولا يلزم من وجوب الدوران العلية ولا من العلية الاستقلال بالعلية ثم يبطل ما قاله أمران
الأول إن من كان قبله بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل
فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة
فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة
الثاني إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على
إرادته لتلك الإرادة
وأنه مع الإرادة الجازمة يحصل المراد

وبدونها لا يحصل
ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيها منه فكيف يدعي الضرورة في
خلافه
قال الإمام في نهاية العقول والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم
القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح
وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي
واجب
ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله
ثم بالغ في كون العبد موجدًا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري
بذلك
قال وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب
الاعتزال لكنه لما أبطل الأصول التي عليه مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه
عن مذهبهم
فليس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك
وإلا فهذا التناقض أظهر من أي يخفى على المبتدي فضلا عما بلغ درجة أبي الحسين
في التحقيق والتدقيق
لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر الداعي ووجوب حصوله عند حصوله
لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية
وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني لأننا نقول غرضنا سلب الاستقلال
كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين
فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق
ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية
إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعل وبما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه
فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل

وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد
بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة
فائدة

والجواب إن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم
بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته
وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات
وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب ميسس النار ولم لم يحصل
ابتداء فكذا ههنا
وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي إلى الفعل فيخلق الله
الفعل عقيبها عادة

وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية
وعلامة للثواب والعقاب
ثم إن هذا إن لزم فهو لازم لهم أيضا لوجوه
الأول إن ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد
وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما
وأنه يبطل الاختيار
الثاني ما أراد الله وجوده وقع قطعاً
وما أراد عدمه لم يقع قطعاً
الثالث الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع
وعند رجحان أحدهما يجب الرجح ويمتنع الآخر
الرابع إيمان أبي لهب مأمور به وهو ممتنع لأنه تعالى أخبرنا بأنه لا يؤمن
والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به فيكون مأموراً بأن

يؤمن بأنه لا يؤمن
ويصدق بأنه لا يصدق
وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة
وأنه محال
الخامس التكليف واقع بمعرفة الله
فإن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وأنه محال
وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة
التكليف منه غافل عن التكليف
وتكليف الغافل تكليف بالمحال
وربما احتج الخصم بظواهر آيات تشعر بمقصوده
وهي أنواع
الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو * (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) *
(ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) *
الثاني ما فيه مدح ووذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى
الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت
واختلاف وقبح وظلم
الرابع تعليق أفعال العباد بمشيئتهم نحو * (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) *
الخامس الأمر بالاستعانة نحو * (وإياك نستعين) * * (استعينوا) *
السادس اعتراف الأنبياء بذنبهم
السابع ما يوجد من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو

" أرجعوني لعلي أعمل صالحا " * (لو أن لي كرة فأكون من المحسنين) *
الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره
نحو * (والله خلقكم وما تعملون) * " خالق كل شيء " " فعال لما يريد " وهو يريد
الإيمان فكون فعالا له
وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل
وبالآيات المصرحة بالهداية والإضلال والنختم
وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع إلى غيرها
الشرح
المرصد السادس في أفعاله تعالى
وفيه مقاصد
المقصد الأول في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله سبحانه وتعالى وحدها
وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا
فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارنة لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله
إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه إياه مقارنة لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في
وجوده سوى كونه محلا له
وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
وقالت المعتزلة أي أكثرهم هي واقعة بقدره العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا
إيجاب بل باختيار

وقالت طائفة هو واقعة بالقدرتين معا
ثم اختلفوا فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل نفسه
وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد
وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته
أعني بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى
كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة
على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره
وقالت الحكماء وإمام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة
يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع
والضابط في هذا المقام أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد على الانفراد كمذهبي
الشيخ وجمهور المعتزلة
أو هما معا
ذلك إما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الأستاذ منا والنجار من المعتزلة أو دونه أي دون
الاتحاد
وحيث فإما مع كون إحداهما أي إحدى القدرتين متعلقة للأخرى
ولا شبهة في أنه أوليس
قدرة الله متعلقة لقدرة العبد إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن
تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل
وهو قول الإمام والفلاسفة
وإما بدون ذلك أي بدون أن تكون إحداهما متعلقة للأخرى
وهو مذهب القاضي لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقتين
فإن قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله
قلنا لم يقل به أحد
والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية
لنا على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه

الأول إن فعل العبد ممكن في نفسه
وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات بأسرها
وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن
مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قادية الله تعالى
ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على
مقدور واحد لما مر
الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها
واللازم باطل
أما الشرطية أي الملازمة فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن منه إذ كل فعل من
أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقع ذلك المعين منه
دونهما لأجل القصد إليه بخصوصه
والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البديهة
فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له
وأما الاستثنائية أي بطلان اللازم فلأن النائب وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه
من جنب إلى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته
واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له
الشعور الثاني
ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطء في
الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين
حركاته البطيئة بالضرورة
ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه

الحركة

وهي صفة توجب المتحركية مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة
وهذان الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم لا يلزمان أبا الحسين
حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة
ولأن المحرك منا لإصبعه محرك لأجزائها لا محالة ولا شعور له بها
فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها
الوجه الثالث إن العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد أن يتمكن
من فعله وتركه
وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه
وأن يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل
عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً
ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب فينسد باب إثبات الصانع وذلك
المرجح لا يكون منه أي من العبد باختياره وإلا لزم التسلسل لأننا ننقل الكلام إلى
صدور ذلك المرجح عنه
ويكون الفعل عنده أي عند ذلك المرجح واجبا أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع
تخلفه عنه
وإلا لم يكن الموجود أي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لأنه إذا لم يجب منه
الفعل حينئذ جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما
فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت
فلا يكون ما فرضناه مرجحاً مرجحاً تاماً
هذا خلف
وإذا كان الفعل مع المرجح الذي أوليس
منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال
كما زعموه
وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى قادراً مختاراً لإقامة الدلالة بعينها فيه
ويقال لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن
يتوقف فعله على مرجح إلى آخر ما مر تقريره
فالدليل منقوض بالواجب تعالى

وأجيب عن ذلك بالفرق بأن إرادة العبد محدثة أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة

لكن إرادة العبد محدثة فافتقرت أن تنتهي إلى إرادة يخلقها الله فيه بلا إرادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الإرادة التي تفرض صدورها عنه وإرادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر إلى إرادة أخرى

ورد في اللباب هذا الجواب الذي ذكر في الأربعين بأنه لا يدفع التقسيم المذكور إذ يقال إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى أيضا الجائز عن المرجح

وإن توقف عليه

كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا

والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وإنما يندفع النقص إذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه أي في هذا الرد نظر

فإن مآله أي مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري إلى تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث فإن المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج إلى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا إن تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا كان حادثا محتاجا إلى مرجح آخر

ولا يتسلسل بل ينتهي إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه

وأما فعل الباري فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين

وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لا يتجه النقص

ويتم الجواب

ولما كان لقائل أن يقول إذ وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا أشار إلى دفعه بقوله وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو أن الوجوب المترتب على

الاختيار لا ينافيه بل يحققه
فإن قلت نحن نقول اختيار العبد أيضا يوجب فعله
وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا
قلت لا شك أن اختياره حادث
ولس صادرا عنه باختياره وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا
يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف إرادة الباري تعالى فإنها مستندة إلى ذاته
فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال استناد إرادته
القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة
فإذ وجب الفعل بما أوليس
اختياريا له تطرق إليه شائبة الإيجاب
واعلم أن هذا الاستدلال أي الوجه الثالث إنما يصلح إلزاما للمعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا كأبي الحسين وأتباعه
وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور من غير داع
إلى ذلك الطرف كما مر
فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر
وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما أغنانا عن إعادته
والمعتزلة القائلون بأن العبد موجد لأفعاله الاختيارية صاروا فريقين
فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة أي يزعم أن العلم بذلك
ضروري لا حاجة به إلى استدلال
وبيان ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد
باختياره إلى المنارة
والهاوي أي الساقط منها
ويعلم أن الأولين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره
وأنة لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الأخيرين إذ لا
مدخل في شيء منهما لإرادته ودواعيه
ويجعل أبو الحسين إنكاره أي إنكار كون العبد موجدا لأفعاله الاختيارية سفسطة
مصادمة للضرورة
والجواب أن الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيار ضروري

لكنه عائد إلى وجود القدرة منضمة إلى الاختيار في الأولى
وعدمها في الثانية لا إلى تأثيرها في الاختيارية وعدمه أي عدم تأثيرها في غيرها
وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والدواعي
وجودا وعدمها وجوب الدوران لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم أيضا من
وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية أي كون المدار علة للدائر ولا من العلية إن سلم
ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز أن يكون المدار جزءا أخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل
ما قاله أبو الحسين أمران
الأول إن من كان قبله من الأمة كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين
له بالدليل
فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه
أما نفي المخالف فظاهر
وأما نفي الموافق فلا استدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة
فيه
الأمر الثاني إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على
إرادته تلك الإرادة بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أو لم يردّها
وعلم أيضا أنه مع الإرادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد
وبدونها لا يحصل
ويلزم منها أي من المقدمات التي علمها بوجوده أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل
عقيبها منها
فكيف يدعى الضرورة في خلافه
قال الإمام في نهاية العقول والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم
القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح
وزعم أن العلم بتوقف ذلك أي فعله لأحدهما دون الآخر على الداعي إلى أحدهما
ضروري
وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي

واجب
ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ
في كون العبد موجدا
وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك
قال الإمام وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل
مذهب الاعتزال يعني في مسألة خلق الأعمال وما يبتنى عليها
لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن
مذهبهم فليس الأمر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك
وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلا عما بلغ درجة أبي الحسين
في التحقيق والتدقيق فظهر أنه في هذه المسألة جرى على مذهبنا
لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند
حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل
وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض إليه بالكلية
وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول أي التأثير لا في الثاني أي الاستقلال حتى
يتجه ما وردتموه عليه لأننا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدعيه أهل
الاعتزال كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه
فمرحبا بالوفاق
ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده بما
يفعله هو بنفسه وبين أن يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه
فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك
وأیضا لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب
حصوله عندما وجده فيه لأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما
يوجب القبيح والظلم
فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصوله الإرادة الجازمة انسد عليه

باب القول بالاعتزال فظهر أن أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسألة
وأن تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس
انتهى كلامه

وأما غيره أي غير أبي الحسين فيستدل عليه أي على أن العبد موجد لأفعاله بوجوه
كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار
لبطل التكليف بالأوامر والنواهي لأن العبد إذا لم يكن موجدًا لفعله مستقلاً في إيجاد
لم يصح عقلاً أن يقال له إفعل كذا ولا تفعل كذا
وبطل التأديب الذي ورد به الشرع إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بإيجاد فعله
وارتفع المدح والذم إذ أوليس
الفعل مستند إليه مطلقاً حتى يمدح به أو يذم وارتنع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد
والوعيد
ولم يبق للبعثة فائدة لأن العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب
والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الأنبياء
وأتباعهم ويثبت الفراعنة وأشياهم
فلا يتصور منفعة للبعثة أصلاً
والجواب منع الملازمات المذكورة
وهو المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال
بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فإن ذلك
باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها
وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على
أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال
وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل
ابتداء أو عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب أفعال
مخصوصة وعاقب عقيب أفعال أخرى ولم لم يفعلها ابتداء أو لم يعكس فيهما
وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة
وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي

يصير الفعل طاعة وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه
ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم إن هذا الذي ذكروه إن
لزم القائل بعدم استقلاله العبد في أفعاله فهو لازم لهم أيضا لوجوه
الأول إن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلا جاز
انقلاب العلم جهلا

وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد وإلا جاز ذلك الانقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وأنه يبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب والممتنع
فيبطل حينئذ التكليف وأحواله لا بتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم
فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء
قال الإمام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه
حرفا إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها
واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل في هذه المطابقة
هو العلوم ألا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة
المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا

ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما
فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون
العكس

فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدمه
الوجه الثاني ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعا
وما

أراد الله عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما أصلا
ويرد عليه أيضا النقض بالباري سبحانه وتعالى
على أن المعتزلة ذاهبون على أن ما أراده الله أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك
بخلاف أفعال غيره
الثالث إن الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع لأن الرجحان يناقض
الاستواء
وعند رجحان أحدهما يجب الرجح ويمتنع الآخر المرجوح
فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به
ويرد عليه ذلك النقض
وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرج عن المقدورية بل يحققها
وكذا امتناعه لعدم الداعي
فإن معنى كونه قادرا أنه إذا حصل له الإرادة الحازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع
أثر فيه
الرابع إيمان أبي لهب مأمور به أي أمر بأن يؤمن دائما وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه
لا يؤمن
والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به أنه لا يؤمن فيكون هو في
حال إيمانه على الاستقرار مأمورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق
وهو أي تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق بما علم من نفسه خلافه
ضرورة أي إذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا
فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل
يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الإخبار بأنه لا يصدق
وأنه أي إيمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بل التصديق والتكذيب في
حالة واحدة
وإذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف بإتيانه فائدة
واعترض عليه بأن الإيمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه
المكلف أو لم يعلمه
ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه أن
الإيمان هو التصديق

الإجمالي
أي كل ما جاء به فهو حق
وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة
وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين
النقيضين فهو المحال دون الأول فليتأمل
الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى إجماعاً فإن كان ذلك التكليف في حال
حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وأنه أي تحصيل الحاصل محال فيكون
التكليف به ضائعاً لا طائل تحته وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف
وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعدم والقدرة والإرادة
وغيرها غافل عن التكليف
وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة
ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق
وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى
كالواحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها
وربما احتج الخصم على كون العبد موجداً لأفعاله بالظواهر آيات تشعر بمقصوده
وهي أنواع
الأول فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو * (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) * * (ذلك
بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) *
الثاني ما فيه مدح وذم نحو * (وإبراهيم الذي وفى) * * (كيف تكفرون بالله) * وما
فيه وعد ووعيد كقوله * (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) * * (ومن يعص الله
ورسوله فإن له نار جهنم) * وهو أكثر من أن يحصى
الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به

فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى * (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) * * (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) * " الذي أحسن كل شيء خلقه " * (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) *
الرابع تعليق أفعال العباد بمشيئتهم أي الآيات الدالة عليه نحو * (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) *

الخامس الأمر بالاستعانة نحو * (وإياك نستعين) * * (استعينوا بالله) * ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد فيما يوجده العبد بإعانة من ربه
السادس اعتراف الأنبياء بذنوبهم كقول آدم عليه السلام * (ربنا ظلمنا أنفسنا) *
وقول يونس عليه السلام * (سبحانك إني كنت من الظالمين) *
السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو * (ارجعون لعلي أعمل صالحا) * * (لو أن لي كرة فأكون من المحسنين) *
الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره وإيجاده وخلقته نحو * (والله خلقكم وما تعملون) * أي عملكم " خالق كل شيء " وعمل العبد شيء " فعال لما يريد "

وهو يريد الإيمان إجماعا فيكون فعالا له
وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل
ومعارضة بالآيات المصراحة بالهداية والإضلال والختم نحو * (يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا) * و * (ختم الله على قلوبهم) * وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها
وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية
ووجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية
وقد مر منها ما فيه كفاية لإثبات مذهبنا
المقصد الثاني

المتن في التوليد وفروعه
اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد
وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح
والمعتمد في إبطاله ما بينا من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء
وقد يحتج عليه بأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر إلى
جهته فإن قلنا حركته تولدت من حركة اليد فإما بهما فيلزم مقدورين قادرين
وإما بأحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه
وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة

والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا إلى الاستدلال أخرى
أما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته
وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق
فهو بواسطة ما بشره من الدفع ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر
فالأيدي يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف
ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك
الخردلة باعتماد الأيدي القوي
وأنه مكابرة
وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه
الأول ورود الأمر والنهي بها كما بالأفعال المباشرة
وذلك كحمل الأثقال في الحروب والمعارف والإيلام
الثاني المدح والذم
الثالث نسبة الفعل إلى العبد دون الله
والجواب بعد ما تقدم في الأفعال المباشرة أنه لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه
الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك
ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه لكننا نذكرها تنبيها على ما وقع في
آرائهم من الاضطراب
الأول إن المتولد من السبب المقذور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشرا بالقدرة
الحادثة من غير توسط السبب
وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما مثلان
واجتماع المثليين محال مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل
فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع بها
وذلك محال ضرورة
والجواب إنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثليين
ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع
المثليين
الثاني قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل

جميع أفعاله بالمباشرة
ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليهِ
وإلا احتاج في فعله إلى سبب
والجواب إن ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب مع أنه لا يزيد على امتناع
وجود الأعراض بدون محالها
وجوزه بعضهم
ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الأغصان والأوراق
على الأشجار بحركة الرياح العاصفة
ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة
والجواب ما سبق في فعل العبد
الثالث قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداءً ولا يتولد من تذكر النظر بل هو
ضروري من فعل الله
فلو وقعت المعرفة بالله به متذكراً لكانت ضرورة فامتنع التكليف بها
ولأنه حينئذ يولد العلم
ولو عارضه الشبهة
وجواب الأول ما مر
والثاني لا نسلم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح
ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر
فإن قيل الشبهة من فعل العبد
والتذكر من فعل الله
فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله
قلنا يلزمكم مثله في إمساك الأيد القوي الشيء من أن تحركه الرياح سواء كان مباشراً
للرب أو متولداً من فعله
الرابع الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد
وزاد أبو هاشم التأليفات
ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو

أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه إلى أصبعه أو إلى جسم آخر بخلاف التأليف
القائم بمحلين غير محل القدرة
الخامس قسموا المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه
وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه
فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي المولد للألم
والثاني كالاعتماد اللازم السفلي
السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح
والنافي له مراغم لأصله
والمثبت له مراغم للإجماع وللكتاب
قال تعالى * (هو يحيي ويميت) * * (ربي الذي يحيي ويميت) *
السابع قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب كلون الدبس وطعمه
الحاصلين بضربه بالمسواط فأثبتته قوم لحصوله بفعله ومنعه آخرون
وإلا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لأن الأجسام متماثلة فيقال لهم لم لا يستند
إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه
الثامن قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع
فقليل إنه يتولد من الاعتماد
وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهي
والوهي من الاعتماد لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد
ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي المكتنز
وما هو إلا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهي
والجواب إن اختلاف الألم المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهي المتفاوت
من الاعتماد الواحد فلم لا يستند هو إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهي
وأیضا فيبطله تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في

الوهي كما يحصل برأس الإبرة وما يحصل بذنابة العقرب
بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير
التاسع هل يمكن إحداث الألم بلا وهي من الله تعالى أم لا هذا مبني على ما تقدم في
الفرع الثاني
الشرح

المقصد الثاني في التوليد وفروعه
إعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا فيها أيضا أن الفعل
المترب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلا فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل
المترب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد
قالوا بالتوليد

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد
وحركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدتها أو لم يقصدتها
والمعتمد في إبطاله أي إبطال التوليد ما بينا من إسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى
ابتداء

وقد يحتج عليه أي على إبطاله بأنه يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على
مقدور واحد

وإما الترجيح بلا مرجح وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه
الآخر في زمان جذبه إلى جهته فإن قلنا حركته أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة
بالشخص تولدت من حركة اليد

فإما بها أي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير
وقد مر استحالته

وإما بأحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه
وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في

المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة
وبيانه على ما في الأبيكار أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري
المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة
فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب وإن كان معدوما
حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فإن الإصابة والآلام
الحادثة منها من فعل الميت
وذهب ثمامة بن أشرس إلى أنها كلها حوادث لا يحدث لها
والنظام إلى أن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب
وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من
فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضا من فعله
كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه
فليس من فعله كالألام في المضروب والاندفاع والثقل المدفوع وحركة الجسم
المفروض من القسم الأخير
فالإلزام بها لا يقوم بها حجة عليهما
والمعتزلة القائلون بإسناد المتولدات إلى العباد ادعوا الضرورة تارة كأبي الحسين وأتباعه
وجنحوا إلى الاستدلال أخرى كالجمهور منهم
أما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته فيكون
اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له
وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرة بالاتفاق

منا ومنكم فهو بواسطة ما بشره من الدفع ومتولد منه
وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله من أسبابها
واعلم أن الأمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجهها أول من وجوه
استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة ههنا
ويؤيده اختلاف الأفعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالأيد القوي
يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف
ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدره الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف
وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة
وأنه مكابرة صرفة
فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل يتوسط أفعال آخر
والأمدي جعل هذا التأييد وجهها ثانيا من دلائلهم
وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه
الأول ورود الأمر والنهي بها أي بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة
وذلك كحمل الأثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية
كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع والإيلام بالضرب والظعن والقتل في
الجهاد مع الكفار فإنها كلها مأمور بها وجوبا أو ندبا وإيلام ما لا ينبغي إيلامه منهي
عنه
فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما
لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان
ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة
فهي بواسطة
الثاني المدح والذم فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال
ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
وذلك يدل على أنها من فعل العبد

الثالث نسبة الفعل إلى العبد دون الله كما في قولهم حمل فلان الثقل وآلم زيدا بالضرب
وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الإسناد الحقيقي
فدل على أن الفعل منه
والجواب بعدما تقدم في الأفعال المباشرة من أن الأمر والنهي والتكليف بالأفعال
باعتبار أنها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها
وإن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب
كترتب سائر العاديات
وأما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف
وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة أنه أي الجواب بعدما تقدم أنه لم لا يكفي إجراء
العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا
يكفي
أي لم لا يكفي الأجزاء في جميع ما ذكر
فإنه تعالى لما أجرى عادته بإيجاد هذه الأفعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل
المباشر المقذور للعبد كفى ذلك في حسن الأمر والنهي والمدح والذم في النسبة
وإن لم تكن هذه الأفعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم
وأجاب الآمدي عما جعله وجها أول بما أسلفه في الأفعال المباشرة من أن كل عاقل
يجد في نفسه أن فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله
وكذا الحال في المتولدات
قال والذي نخصه ههنا أنا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب
القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات إذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل
السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته
وإن سلم كونها على حسبها لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لأن المباشر إنما كان
فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب
والمتولد محتاج إلى السبب قطعاً
وأجاب عما جعل وجها ثانياً بما سبق في خلق الأعمال
وهو أن

الاختلاف أي التفاوت إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الغفل بالقدرة وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية إجراء العادة ولك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والإرادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة إلى ذكر فروعهِ والجواب عنها لكننا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتنافي الفرع الأول من تلك الفروع أن المتولد من السبب المقذور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة أن يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لأن وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض أنه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلاًن وإجماع المثليين محال مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أي في الجبل من قدرة الذرة أعداداً من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع الجبل بها أي بتلك الأعداد من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب أنه أي القول بامتناع اجتماعهما يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثليين في محل واحد فإن المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقاً إلا شذمة منهم فإنهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول أوليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليداً اجتماع المثليين إذ قد يكون

تأثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما أن وقوعه تولدا مشروط بوجوده
فلا يلزم اجتماع المثليين لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره
وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الأفكار والموافق لذكر لفظة العين
الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله عندهم بالمباشرة ومقدور بالقادرية من غير توسط سبب
ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قولييه وإلا احتاج في فعله إلى سبب وهو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على الله محال
والجواب إن ذلك أي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون سبب وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة
وقد قال به أبو هاشم أيضا في الغائب في أحد قولييه وإن منعه في الشاهد مطلقا مع أنه أي الاحتياج إلى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها إذ ههنا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر
فما هو العذر هناك هو العذر ههنا
والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجع إلى الفعل

المتولد والعرض

وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك أن حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليدا

والجواب ما سبق في فعل العبد من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني أنه إذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة بالقدرة

وذلك لوجهين أشار إلى أولهما بقوله لأنه أي تذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى وليس مقدور للبشر

فلو وقعت المعرفة بالله به أي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله أيضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن أن تكون مأمورا بها وهو باطل إجماعا وأشار إلى ثانيهما بقوله ولأن أي تذكر النظر حينئذ أي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضته الشبهة أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وإن عارضته شبهة لأنه قبل معارضتها كهو بعدها

وجواب الأول ما مر من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له

وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الأعمال

وجواب الثاني لا نسلم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر أي وإن سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد

التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها
فإن قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا

قلنا يلزمكم مثله في إمساك الأيد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من أن تحركه تلك الرياح سواء كانت تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب أو متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا
الرابع من تلك الفروع الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد إذ لا يعقل وجود صوت إلا باعتمادات لبعض الأجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الألم الحاصل من الآدمي

فلو كانت هذه الأمور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الأسباب والجواب لا نسلم أنها أسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة وزاد أبو هاشم التاليفات على الإطلاق بتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت أنفا ومنعه أبو علي في التاليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه إلى أصبعه أو ضم إصبعه إلى جسم آخر
وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة كجسمين مباينين لمحلها فإنه لا يقع بغير التوليد لأن الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد

الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه إذا لم يمنعه مانع فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف

والوهي أي تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة المولد للألم فإنهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء

والثاني كالاتماد اللازم للسفلي فإنه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه

قال الآمدي ذهبوا إلى ذلك ولم يعلموا أن كلا من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه

فإذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء

ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ملازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة ولم يقولوا به

السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح أي الحاصل عقبيه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبتته آخرون

والنافي له مراغم لأصله في التوليد لأن ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات

والمثبت له مراغم للإجماع فإن الأمة أجمعوا على أن المستقبل بالإماتة والإحياء هو الله سبحانه وتعالى

وللكتاب

فإن نصوصه دالة عليه

قال تعالى * (هو يحيي ويميت) * * (ربي الذي يحيي ويميت) *

السابع قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أو لا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه

فأثبتته قوم وقالوا مثل هذا الطعم

واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شيء من الألوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من أفعالهم وإلا لحصل ذلك الطعم أو اللون بالضرب أو نحوه من أفعال العبد في كل جسم لأن الأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الأفراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الأجسام دون بعض إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وإن تعلق به ذلك الفعل

الثامن قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع فقيل إنه يتولد من الاعتماد

وهو مذهب جمهور المعتزلة

وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهي وكأنه أخذه من قول الحكماء سبب الألم تفرق الاتصال والوهي يتولد من الاعتماد وذلك لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد

ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العضو القوي المكتنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الألم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لأن خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها

والجواب إن اختلاف الوهي المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهي الواحد والصحيح كما في الأبكار من الاعتماد الواحد أي في أن كلا منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم يستند هو أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد إلى اختلاف القابل كما

استند إليه اختلاف الوهي على ما اعترفت به
والحاصل أنكم جوزتم استناد الوهي المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك
باختلاف العضوين في قبول الوهي
فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا يجوزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد
الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهي بين الألم والاعتماد كما لا
يخفى وأيضا فيبطله أي يبطل تولد الألم من الوهي تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في
الوهي كما لا يحصل برأس الإبرة
وما يحصل بذنابة العقرب فإن هذين الألمين يتفاوتان جدا
وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين
بل ربما كان يحصل من الوهي بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير مع أن
حال الألم على عكس ذلك
فلا يكون متولداً منه
التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن إحداث الألم بلا وهي من الله
تعالى أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني
فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الألم الصادر عنه تعالى لا يكون
بسبب الوهي وتوليد إياه
ومن جوز التوليد في أفعاله جوز كون الألم الصادر عنه متولداً من الوهي
ويعلم من كونه مبني على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة ههنا أن يقال هل يمكن من
الله تعالى إحداث الألم بالوهي أو لا وحينئذ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني
فلا حاجة إلى أفرادها ولذلك لم يذكره الآمدي
المقصد الثالث
المتن في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع
وهم يؤولونها

الأول الطبع والختم
والأكنة ونحوها
أولوها بوجوه
الأول * (ختم الله على قلوبهم) * أي سماهما مختوما عليها كما قال * (وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) *
الثاني وسمها بسمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن
الثالث منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم
فلما لم يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم
الرابع منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا كمن يمنع دخول الإيمان قلبه
بالختم عليه
لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل
وهو مع الابتداء على أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع
الإيمان منهم لأجل ذلك وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك
الثاني التوفيق والهداية
أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة
والذي يبطله أمور
الأول إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما
والدعوة عامة لا اختلاف فيها
الثاني الدعاء بهما نحو اللهم إهدنا الصراط المستقيم
والدعوة حاصلة
واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه
الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح دون كونه مدعوا
الثالث الأجل وهو الزمان الذي علم أنه يموت فيه
فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله
وموته بفعله تعالى
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من

فعل القاتل
وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله
وادعوا فيه الضرورة
واستشهدوا عليه بدم القاتل
ولو كان ميتا بأجله لمات وإن لم يقتله
فهو لم يجلب بفعله أمرا لا مباشرة ولا توليدا
فكان لا يستحق الدم
وبأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف
ونحن نعلم بالضرورة أن موت الحم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة
بامتناعه
ولذلك ذهب جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل
والفرق غير بين في العقل
ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع لما قالوا به
الرابع الرزق
وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما
إذ لا يقبح من الله شيء
وأما هم ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم * (وما من دابة في الأرض إلا على الله
رزقها)*
وبما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه
وهو خلاف الإجماع
كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز
الخامس في الأسعار
المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث
وأما عندهم فمختلف فيه
فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد إذ أوليس
ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص
وقال آخرون هو متولد من فعل الله وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي
من فعله تعالى
الشرح
المقصد الثالث في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع
وهم يؤولونها

الأول الطبع قال الله تعالى * (بل طبع الله عليها بكفرهم) * والختم * (ختم الله على قلوبهم) * والأكنة * (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) * ونحوها كالأقفال في قوله تعالى * (أم على قلوب أفعالها) *
فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وإنما سميت بذلك لكونها مانعة
وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الإطراد إلا أن يمنع مانع والأصل عدمه
فمن ادعاه يحتاج إلى البيان والمعتزلة أولوها بوجه
الأول وهو لأوائل المعتزلة * (ختم الله على قلوبهم) * إلى آخر الآيات أي سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها أكنة وأقفا لا ووصفها بذلك كما قال * (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) *
أي سموهم بذلك ووصفهم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على جعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها أي وسم الله على قلوب الكافر بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الأبرار وتبين تلك

السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وذلك في مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي

منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه أنه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم

فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكأنهم ختم على قلوبهم لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال مانع من الدخول

الرابع وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل

وهو أي ما ذكره من التأويل مع الابتناء على أصلهم الفاسد وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز إسناده إلى الله سبحانه وتعالى وسيأتيك بيان فساده يبطله ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك حيث قال * (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم) *

أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله * (ختم) * استئناف لبيان السبب وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك أي لكونه سبباً لامتناع الإيمان فإن مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأقفال على

قلوبهم لا يمنع من الإيمان
وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والإخلاص لا يقتضي امتناع الإيمان فلا يصح
الحمل عليها
الثاني من تلك الأمور التي يؤولونها التوفيق والهداية فإن الشارح الأشعري وأكثر الأئمة
من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي
لأن الموافقة إنما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة
وقال إمام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة إذ لا تأثير لها
وحملوا الهداية على معناها الحقيقي
أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان
والمعتزلة أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة وإيضاح سبل المرشد وتيسير مقاصدها
والزجر عن طريق الغواية كما في قوله تعالى * (وأما ثمود فهديناهم) * إذ لا شبهة في
امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطئه أي هذا التأويل أمور
الأول إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق
مهدي وبعضهم أوليس
كذلك

والدعوة عامة لجميع الأمة لا اختلاف فيها فلا يصح تأويلهما بها
الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى
والطلب إنما يكون لما أوليس
بحاصل

والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها
واختلاف الناس أوليس
في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه
الثالث كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه
مدعوا

إذ لا يمدح به أصلاً فلا يصح حملهما على الدعوة
الثالث من تلك الأمور الأجل
وهو في الحيوان الزمان الذي

علم الله أنه يموت فيه
فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله الذي قدره الله له وعلم أنه يموت فيه
وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير
قال تعالى * (ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) * * (فإذا جاء أجلهم لا
يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) *
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى
وقالوا إنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي قدره الله تعالى له
فالقاتل عندهم غير بالتقديم الأجل الذي قدره الله تعالى له
وادعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد
سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها
واستشهدوا عليه بدم القاتل والحكم بكونه جانبا
ولو كان المقتول ميتا بأجله الذي قدره الله له لمات وإن لم يقتله فهو أي القاتل لم
يجلب حينئذ بفعله أمرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الدم عقلا ولا شرعا لكنه
مذموم فيهما قطعا إذا كان القتل بغير حق
واستشهدوا أيضا بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف
ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجرم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة
بامتناعه
ولذلك أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهبت جماعة منهم إلى
أن ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالأجل منسوب إلى
القاتل
والفرق غير بين في العقل لأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم
فلما إذا كان أحدهم بأجله دون الآخر
ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به
وبيان ذلك أنه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم
بقتلهم في ساعة إلى الله تعالى
وإلا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لإظهار المعجزة
وذلك قدح فيها
وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى فلا

امتناع فيها
فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم
إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه
والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة
والذم لا يستلزم كونه فاعلا
وحكم العادة ممنوع لأن مثله يقع في الوباء
الرابع الرزق
وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما
إذ لا يقبح من الله شيء أو ليس
ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى عن تخصيصه بالحلال
وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو
بغيره مباحا كان أو حراما
وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير
قال الآمدي والتعويل على الأول
فإن قيل كيف يتصور الإنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعضهم
وقد قال تعالى * (ومما رزقناهم ينفقون) * أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز
عندهم لأنه بصدده
وأما هم أي المعتزلة ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم * (وما من دابة في الأرض إلا
على الله رزقها) * فلبهائم رزق
ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة
وفسروه أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به أخرى فيلزمهم أن من أكل الحرام طول
عمره فالله لم يرزقه
وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم
ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز
وذلك الأصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فإنهما منشأ لأباطيل كثيرة متفرعة عليها
وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها
الخامس في الأسعار وهو الرخص والغلاء
المسعر هو الله على

أصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه صلى الله عليه وسلم وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله

وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو أي السعر فعل مباشر من العبد إذا أوليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي فعله تعالى المقصد الرابع

المتن إنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون هذا مذهب أهل الحق لكن منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً لايهامه الكفر وعند الإلباس يجب التوقف إلى التوقيف ولا توقيف ثمة

وذلك كما يصح أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنزير وكما يقال له كل ما في السماوات والأرض ولا يقال له الزوجات والأولاد لا يهامه إضافة غير الملك إليه وقالت المعتزلة هو مرید للمأمور به كاره للمعاصي والكفر لنا إما أنه مرید للكائنات فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر وخالق الشيء بلا إكراه مرید له وأيضاً فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة ولا بد منها وإما أنه غير مرید لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر أنه لا

يؤمن فكان الإيمان منه محالا
والله تعالى عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشيء لا يريده
ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه
ويعضد هذا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم ما
شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
والأول دليل الثاني
والثاني دليل الأول
احتجوا بوجه
الأول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد
سفيها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قلنا لا نسلم أن الأمر بخلاف ما يريده يعد سفيها
وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به
يوضحه أمور ثلاثة
الأول إن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل ويحصل مقصوده
أطاع أو عصى
الثاني إنه إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل إن لم
يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل ويريد عصيانه فيه
فإن أحدا لا يريد ما يفضي إلى قتله
الثالث إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به
الثاني لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به
وأنه باطل ضرورة
قلنا الطاعة موافقة الأمر
والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها
وقد

ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر وهو لفظي
الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل أن الإنكار بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الأمر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق قلنا الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة عادة لا ما يكون مقدورا للمكلف به
والإيمان في نفسه مقدور وإن لم يكن مقدورا للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل فهذه دلائل العقل وربما احتجوا بآيات الأولى " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمانا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم " قلنا قالوا ذلك سخرية ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب وقال آخر * (قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) * الثانية * (كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) * قلنا مكروها

للعقلاء منكرًا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة أو منهيًا عنه مجازًا توفيقًا للأدلة

الثالثة * (وما الله يريد ظلماً للعباد) * مع أن الظلم كائن قلنا أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلماً الرابعة * (والله لا يحب الفساد) * والفساد كائن

والمحبة الإرادة

قلنا بل إرادة خاصة

وهي ما لا يتبعها تبعة

ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام

الخامسة * (ولا يرضى لعباده الكفر) *

قلنا الرضاء ترك الاعتراض

والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه

ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض

وهو مأمور بترك الاعتراض

ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها

الأولى * (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) *

الثانية " أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً "

الثالثة * (فلو شاء لهداكم أجمعين) *

الرابعة * (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) *

الخامسة * (إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون) *

السادسة * (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس) *

السابعة " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " وذلك في القرآن كثير
خاتمة في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر
قالوا الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك
وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم
فإن المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه
ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية فكان الخير واقعا بالقصد الأول والشر
واقعا بالضرورة والعرض
والترزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة أو لا يتألم
ساحب في البر أو البحر
الشرح
المقصد الرابع إنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما أوليس
بكائن أوليس
بمراد له
هذا مذهب أهل الحق
واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة
فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى
لكن اختلفوا في التفصيل
منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلا فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى
لايهامه الكفر وهو أن الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر
هو نفس الإرادة
وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف والإعلام من الشارع ولا توقيف
ثمة أي في الإسناد تفصيلا
وذلك الذي ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالا لا تفصيلا كما يصح بالإجماع والنص
أن يقال الله خالق كل شيء
ولا يصح أن يقال إنه خالق القاذورات وخالق القرده والخنازير مع كونها مخلوقة له
اتفاقا
وكما يقال له كل ما في السماوات والأرض
أي هو مالکها ولا يقال له الزوجات والأولاد لايهامه إضافة غير الملك إليه
ومنهم من جوز أن يقال الله مرید للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها

وقالت المعتزلة هو مرید لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها
وأما أفعال العباد فهو مرید
للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر
وتفصيله أن فعل العبد إن كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه
وإن كان حراما فبعكسه
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه
والمكروه عكسه
وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة
لنا إما أنه مرید للكائنات بأسرها فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر من استناد جميع
الحوادث إلى قدرته تعالى ابتداءً وخالق الشيء بلا إكراه مریدا له بالضرورة وأيضاً قد
ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى
فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المنصوصة من مخصص وهو الإرادة
وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة كما مر
ولا بد منها أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض
وفي تخصيص الموجودات بأوقاتها
وإما أنه غير مرید لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر مثلاً أنه لا يؤمن فكان الإيمان
منه محالاً لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً والله تعالى عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشيء لا يراه بالضرورة
وأيضاً لو أراد فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده
ولأنه لا يتصور منه أي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لأحد طرفيه لأن
أحدهما مستحيل والآخر واجب
فلا معنى لترجيح الصفة
وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر مراد الله مع كونه واجباً
وأيضاً هو منقوض بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن
فإن أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع
فلا وجه لترجيح الصفة
ويعضد هذا الذي هو مذهبنا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على
إطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن هذا مروى عن

النبي صلى الله عليه وسلم
وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيدا بل ربما يحتج به أيضا
وإنما صرح بالإطلاق دفعا لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما أوليس
من أفعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة
ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله وإعلاء شأنه
والأول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني
وهو أنه تعالى غير مرید لما لا يكون
وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله
والثاني أعني ما يشأ لم يكن دليل الأول لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا كل ما كان
فقد شاء الله
احتجوا أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية
الأول لو كان تعالى مریدا لكفر الكافر
وقد أمره بالإيمان فالأمر بخلاف ما يريدُه يعد عند العقلاء سفيها فيلزم السفه في أحكام
الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلنا لا نسلم أن الأمر بخلاف ما يريدُه يعد سفيها
وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرًا في إيقاع المأمور به
يوضحه وجوه ثلاثة
الأول أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل
أما الأول
وهو أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده
وأما الثاني
وهو أنه لا يريه الفعل منه يحصل مقصوده وهو الامتحان أطاع أو عصى فلا سفه في
الأمر بما لا يريدُه الأمر
الثاني إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك

يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه
فإن أحدا لا يريد ما يفضي إلى قتله بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريد ولا
سفه

فإن قيل الموجود ههنا صورة الأمر لا حقيقته فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى
هلاكه

أجيب بأنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة بخلاف الإرادة
فإنها لا تتعلق به أصلا

الثالث إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد
سفيها

الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله والإتيان به موافقة
لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وأنه باطل ضرورة من الدين
قلنا الطاعة موافقة الأمر

والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها لإنفكاكها عنه في الصور المذكورة
قال الآمدي ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئا من آخر
فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المرید ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعد منه
طاعة له

كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الأمر
ولا يقال مطاع الإرادة

وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لأن
القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الأول
وهو لفظي لا طائل تحته

الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه
والرضاء بالقضاء واجب إجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا
واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر اتفاقا
قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي
والكفر

مقضي لا قضاء
والحاصل أن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية
يعني أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى
العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأول
والرضاء بالعكس
أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر
وذلك لأنه أوليس

يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار
وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء وهو باطل إجماعاً
الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما
لا يطاق لأن الإيمان ممتنع الصدور عنه حينئذ
قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة عادة إما لاستحالته
في نفسه كالجمع بين النقيضين وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادة
كالطيران في الجو لا ما يكون مقدوراً بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه أمر مقدور
يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة وإن لم يكن مقدوراً بالفعل للكافر لأن القدرة
عندنا مع الفعل لا قبله
وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً
فهذه دلائل العقل لهم

وربما احتجوا بآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي
الأولى " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء "
حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا أشركنا بإرادة الله

تعالى
ولو أراد عدم إشراكنا لما أشر كنا ولما صدر عنا تحريم المحللات
فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى كما تزعمون أنتم
ثم أنه تعالى رد عليهم مقاتلتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله * (كذلك كذب الذين
من قبلهم) * قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعاً لدعوته وتعللاً لعدم إجابته
وانقياده لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة الله تعالى
فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل
ولذلك ذمهم الله بالكذب لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه
والمتابعة دون الكذب لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق
وقال آخر * (قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) * فأشار إلى صدق
مقاتلتهم وفساد غرضهم
الثانية * (كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) * فإنها تدل على أن ما كان سيئه أي
معصية فإنه مكروه عند الله
والمكروه لا يكون مراداً
قلنا أراد كونه مكروها للعقلاء منكرها لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس
قوله * (عند ربك) * ظرفاً لقوله * (مكروها) * أو أراد بقوله مكروها كونه منهيها عنه
مجازاً
وإنما يرتكب هذا التجوز توفيقاً للأدلة أي جمعاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من
الدلائل
الثالثة * (وما الله يريد ظلماً للعباد) * مع أن الظلم من العباد كائن بلا شبهة
فبعض الكائنات أوليس
مراد الله
قلنا أي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فإنه كائن ومراد بخلاف ظلمه
عليهم فإنه أوليس
بمراد
ولا كائناً بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلماً بل
عدلاً وحقاً

الرابعة * (والله لا يحب الفساد) * والفساد كائن
والمحبة هي الإرادة
فالفساد أوليس

بمراد

قلنا بل المحبة إرادة خاصة

وهي ما لا يتبعها تبعة

ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام

الخامسة * (ولا يرضى لعباده الكفر) * والرضاء هو الإرادة

قلنا الرضاء ترك الاعتراض

والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به

ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض

وليس مأمورا بإرادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضاء

أعني ترك الاعتراض

يغايير الإرادة

ثم هذه الآيات معارضة بآيات أخرى هي أدل على المقصود منها

الأولى * (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) *

الثانية " أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا "

الثالثة * (فلو شاء لهداكم أجمعين) *

والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرهما على مشيئة القسر والإلجاء

وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه

الرابعة * (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) * وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد

الله إيمانهم

الخامسة * (إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون) *
فموتهم على الكفر مراد الله
السادسة * (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس) * والمنخلوق لها لا يراد إيمانه
ولا طاعته بل كفره ومعصيته
السابعة " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون "
والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا إذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على إرادة المعاصي
بل على أنه إذا أراد الله شيئا كونه على أيسر وجه
ويمكن أن يستدل بها على أن إيمان الكافر أوليس
بمراد الله تعالى
إذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى إذا أردنا تكوينه فيختص
بأفعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم
وذلك أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير
خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر
قالوا الموجود إما خير محض لا شر فيه أصلا كالعقول والأفلاك
وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر
فإن المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه
فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين
وأما ما يكون شرا محضا أو كان الشر فيه غالبا أو مساويا فليس شيء منها موجودا
ولما كان لقائل أن يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور أشار إلى جوابه بقوله ثم
لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو
القسم الأول
وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها
وقطع الشيء عما هو لازم له محال
وحينئذ فكان الخير واقعا بالقصد

الأول داخلا في القضاء دخولا أصليا ذاتيا
وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض
وإنما التزم فعله أي فعل ما غلب خيره لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة أو لا يتألم
به سابع في البر أو البحر يرشدك إلى ذلك أنه إذا لدغ أصبع إنسان وعلم أنها إذا
قطعت سلم باقي البدن وإلا سرى الفساد إليه فإنه يأمر بقطعها ويريده تبعا لإرادة
سلامته من الهلاك

فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا
فلا بد للعاقل أن يختاره وإن احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن أن يعد
حكيمًا فاعلا لما يفعله على ما ينبغي
واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال وقدره إيجادها إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها
وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون
على أحسن النظام وأكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على
أحسن الوجوه وأكملها

والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه
تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم
المقصد الخامس

المتن في الحسن والقبح
القبيح ما نهى عنه شرعا
والحسن بخلافه
ولا

حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها
وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع
بل الشرع هو المثبت له والمبين
ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر
وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه
والشرع كاشف ومبين
وليس له أن يعكس القضية
ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة
الأول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح
ولا نزاع أن مدركه العقل
الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار
فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه
الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب
وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وعند المعتزلة عقلي
قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة
ثم أنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا
وقد لا تدرك بالعقل
ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو
مقبحة كصوم

أول يوم من شوال
 ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى إثبات صفة توجب ذلك مطلقا وأبو الحسين
 من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح دون الحسن
 والجبائي إلى نفيه فيهما مطلقا
 وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين القبيح ما أوليس
 للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله
 ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله
 وأنه على صفة تؤثر في استحقاق الذم
 والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ على اتضاع حال الغير
 لنا وجهان
 الأول أن العبد مجبور في أفعاله
 وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا
 بيانه أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر
 وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير
 سبب كان ذلك اتفاقيا
 وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد وإلا تسلسل ووجب الفعل عنده وإلا جاز
 معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا
 وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا
 فإن قيل هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يسمع
 وأيضا فإنه ينفي قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في أفعاله
 والمقدمات المقدمات والتقارير التقرير
 وأيضا فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف ما لا يطاق
 وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه
 ولا يكون كل التكاليف كذلك
 وأيضا فالمرجح داع له يقتضي اختياره للفعل
 وذلك لا ينفي الاختيار
 قلنا أما الأول فإن الضروري وجود القدرة لا وقوع الفعل بقدرته
 وأما الثاني فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي إنما هي مقدمة إلزامية
 بالنسبة إلى المعتزلة
 ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد

الاختيار عندنا جائز
ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع
والعطشان الواجد للقدحين المتساويين
وأیضا فمرجح فاعليته تعالى قديم
ولا يحتاج إلى مرجح
إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان
وأما الثالث فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن
يكون الفعل مما هو مقدور عادة
وأما الرابع فمقصودنا أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله
تعالى إياه وقد بيناه
وذلك كاف في عدم الحكم عقلا إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ
وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه
وفي كونه مانعا من حكم العقل عند الخصم
الثاني لو كان قبح الكذب ذاتيا لما تخلف عنه
لأن ما بالذات لا يزول
واللازم باطل
فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي بل يجب ويذم تاركه قطعا
وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل
وللأصحاب مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها
أحدها من قال لأكذبن غدا
فإذا جاز الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته
وإما قبيح فتركه حسن مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح
قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة
الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع أو نلتزم قبحه مطلقا لأنه قبيح إما لذاته وإما لاستلزامه
القبيح
ونقول الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح
الثاني من قال زيد في الدار
ولم يكن فقبح هذا القول إما لذاته أو مع عدم كون زيد في الدار
والقسمان باطلان
فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار
والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزءا علة الوجود

(۲۶۴)

قلنا قد يكون قبحة مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا الثالث قبحة لكونه كذبا إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر وبطلانه ظاهر

وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها وتقضي المتقدم عند حصول المتأخر قلنا هو من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة كما هو مذهب بعضهم أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه

فقبحة لكونه جزء خبر كاذب أو بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا

الرابع كونه قبيحا أو ليس

نفس ذاته لتعلقها دونه بل زائد وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى

قلنا قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالإمكان والحدوث الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل

ولذلك أو ليس

له أن يفعله ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم

قلنا يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل

وهذا هو المانع من فعله

ثم للمعتزلة في المسألة طريقتان حقيقيتان وطريقتان إلزاميان

أما الحقيقيان فأحدهما أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق

وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المتشرع

ومن لا يتدين بدين أصلا ولا العرف إذ العرف يختلف بالأمم

وهذا لا يختلف

والجواب أن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم وبالمعنى
المتنازع فيه ممنوع
وثانيهما أن من عن له تحصيل غرض من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه
يؤثر الصدق قطعاً وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على إنقاذه
مال إلى إنقاذه قطعاً
وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً
كما إن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً
وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضرر
والجواب أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة
العالم
والكذب منافراً
ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه
وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقعة الجنسية
وذلك مجبول في الطبيعة وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنقذ له
إذا قدره فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير
وأما الإلزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب
وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا
يمكن تمييز النبي عن المتنبىء
وأنه باطل إجماعاً
ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور
الجواب أن مدرك امتناع الكذب عندنا أوليس
هو قبحه إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر
وقد تقدم هذا
ودلالة المعجزة عادية وسيأتي
وثانيهما الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد
وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام
وأنتم لا تقولون به

قلنا اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد أوليس
من المقصود في شيء كما مر
وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء وقد مر في باب النظر
تفريع إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل
الشرع
وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه
إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام
وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه
وإلا فمباح
وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل وأما
على سبيل الإجمال فقييل بالحدز والإباحة والتوقف
دليل الحدز أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه فيحرم كما في الشاهد
الجواب الفرق بتضرر الشاهد
دليل الإباحة وجهان
أحدهما أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالأستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره
والنظر في مرآته
الجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع
ثانيهما أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به
فالحكمة تقتضي إباحته
وكيف يدرك تحريمه بالعقل
وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك
أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا
والجواب ربما خلقه ليصبر عنه فيثاب أو لغرض آخر لا نعلمه
وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الإباحة
إذ ما لا منع منه فمباح إلا أن يشترط الإذن فيرجع إلى كونه شرعيا
وتارة بعدم العلم
وهذا أمثل لا لتعارض الأدلة بل لعدم الدليل

الشرح
المقصد الخامس في الحسن والقبح
القبیح عندنا ما نهی عنه شرعا نهی تحريم أو تنزیه
والحسن بخلافه أي ما لم ینه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح
فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبیل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن
أبدا بالاتفاق
وأما فعل البهائم فقد قيل إنه لا یوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه
ولا حکم للعقل في حسن الأشياء وقبحها
ولیس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عائد إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع
یکشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع
ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم یکن ممتنعا وانقلب الأمر
فصار القبیح حسنا والحسن قبیحا كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن
الوجوب إلى الحرمة
وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن أو قبیح في نفسه إما لذاته وإما
لصفة لازمة له
وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة
ولیس له أن يعكس القضية من عند نفسه
نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص
والأحوال كان له أن یکشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه
ولا بد أولا أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع لیتضح المتنازع فيه

ويرد النفي والإثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان
ثلاثة

الأول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال
والقبح كون الصفة صفة نقصان
يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن
والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر
ثابت للصفات في أنفسها
وأن مدركه العقل
ولا تعلق له بالشرع
الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا
وما أوليس

كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما
وذلك أيضا عقلي أي مدركه العقل كالمعنى الأول
ويختلف بالاعتبار
فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم
فدل هذا الاختلاف على أنه أمر إضافي لا صفة حقيقة
وإلا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصيتين
الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا أو الذم والعقاب كذلك فما تعلق به
المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما
هذا في أفعال العباد
وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب

وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لأن الأفعال كلها سواسية وليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم إنها أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أنه ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها

وذهب بعض من يعدم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقة توجب ذلك مطلقا أي في الحسن والقبح جميعا فقالوا أوليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما

وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة به إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي إلى نفيه أي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال أوليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين القبيح ما أوليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله

اعتبر

قيد التمكّن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ فإنه لا يوصف بقبح ولا حسن
 وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عن من لم تبلغه دعوة نبي أو عن من هو قريب
 العهد بالإسلام
 واكتفى بالتمكّن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهر الجبل فإنه متمكّن من العلم
 بالله تعالى بالدلائل العقلية
 وأراد بقوله أو ليس
 له أن يفعله أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء
 ويتبعه أو يتبع هذا التعريف المذكور للقبیح تعريفان آخران له
 أحدهما أنه فعل يستحقّ الذم فاعله المتمكّن منه ومن العلم بحاله
 وذلك أنه لم يكن له أن يفعله
 وثانيهما أنه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم إذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر
 العالم به أن يفعله
 والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شأنه
 وإذا تصورت هذا التحرير تقول لنا على أن الحسن والقبیح ليسا عقليين وجهان
 الأول أن العبد مجبور في أفعاله
 وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لأن ما أو ليس
 فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً منا ومن الخصوم
 بيانه أي بيان كونه مجبوراً أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لأن الفعل
 حينئذ واجب والترك ممتنع
 وإن تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم
 يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل حينئذ اتفاقياً
 صادراً بلا سبب يقتضيه
 فلا لا يكون اختيارياً لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه
 وإن توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد
 وإلا نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه
 وتسلسل
 وهو محال
 ووجب الفعل عنده أي عند المرجح الذي يتوقف عليه
 وإلا جاز معه الفعل والترك واحتاج حينئذ إلى مرجح آخر
 إذ لو لم يحتج إليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقياً كما

مر
وإذا احتاج إلى مرجح آخر نقلنا الكلام إليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه
مع ذلك المرجح اضطراريا
وعلى التقادير أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا فلا اختيار للعبد في
أفعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع
المركب
أما عندنا فلأنه لا مدخل للعقل فيهما
وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية
فإن قيل هذا أي استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب للدليل في مقابلة الضرورة إذ
كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختيارا في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري
منها فلا يسمع لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة
وأیضا فإنه أي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في أفعاله والمقدمات
المقدمات والتقرير التقرير
فيقال إن لم يتمكن من الترك فذاك
وإن تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مر
فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى
وأیضا فإنه أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي أيضا الحسن والقبح
الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف
وإذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لأنه تكليف ما لا يطاق
ونحن لا نجوزه وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه
ولا يكون كل التكاليف كذلك أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم
والحاصل أن كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح
شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا
والأظهر أن يقال أنه ينفي الشرعيين أيضا لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية
فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا

توصف في الشرع بحسن ولا قبح
ويستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق
ولا قائل به
وأیضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب للفعل
وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبتته
وهذا السؤال هو الحل وما قبله إما نقض أو في حكمه
قلنا أما الأول فلأن الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره
واستدلنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مصادما للضرورة
وأما الثاني وهو النقص بأفعال الباري فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي
لا اختياري إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر
في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح يسمونه الداعي
ونحن لا نقول بها
فإن الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز
ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياري كما تقدم في مسألة الهارب من السبع
والعطشان الواحد للقديحين المتساويين
وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقص بفعل الله تعالى
وأیضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا أوليس
هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لأننا نختار أنه متمكن من الترك
وأن فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى
يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادرا عنه إذ لا بد أن
يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا إلى آخر
فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في
حقه تعالى بل في حق العبد
وإلى ما قررناه أشار بقوله فمرجح فاعليته تعالى قديم هو إرادته وقدرته المستندتان إلى
ذاته إيجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص

فإن قلت مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل انتفى الاختيار وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا أن نختار الوجوب ولا محذور لأن المرجح الموجب إرادته المستند إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فإنها مستندة إلى غير ذلك

فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم إلى مرجح آخر حتى يتسلسل إذ المحجوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث محتاج إلى مؤثر فإن كان مؤثره العبد تسلسل وإن كان غيره كان هو مجبوراً في فعله وأما الثالث وهو النقص بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم إذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقص الشرعي

وأما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى إياه وقد بيناه أي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلاً

إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل

عنده كما قال بعض أصحابه كإمام الحرمين
وفي كونه مانعا من حكم العقل الحسن والقبح عند الخصم فإذا كان داعية إلى الاختيار
الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا
الثاني من الوجهين وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا أي
لذاته أو لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لأن ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم
الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر
واللازم باطل فإنه أي الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب
الكذب حينئذ لأنه دفع للظالم على المظلوم ويذم تاركه فيه قطعا فقد اتصف الكذب
بغاية الحسن
وكذا يحسن بل يجب إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل ظلما
لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن
يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلى الإخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض
والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الأمر
ومن ثمة قيل إن في المعارض لمندوحة عن الكذب
وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الإتيان به قبيحا لا حسنا لأننا نقول قد يضيق السائل
عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض
ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي
معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الإخبار ولا يكون شيء منها كذبا إذ
لا كلام إلا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه
وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لأنه إغانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن
الصدق أيضا ذاتيا
وكذا الحال في سائر الأفعال
وللأصحاب في إبطال التحسين والتقيح العقلين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى
وجه ضعفها
أحدها من قال لأكذبن غدا
فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس

الكذب قبيحا لذاته
وإما قبيح فتركه حسن
مع أنه أي تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم أن يكون هذا
الترك حسنا وقبيحا معا
وهو باطل فتعين الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا
وهو المطلوب
قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة
الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر
عنه على ما هو به حسنا
ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا
ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك
حجة عليهم كما أن الوجه الثاني كذلك إذ يتجه هناك أن يقال لم يتخلف القبح عن
الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه
للعصمة والإنجاء
وقد نبهناك على ذلك أو نلتزم قبحه أي قبح كلامه في الغد مطلقا لأنه قبيح إما لذاته إن
كان كاذبا وإما لاستلزامه القبيح إن كان صادقا
ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح
وأنت خبير بأن انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية
فضعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها
الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول إما
لذاته وحده أو مع عدم كون زيد في الدار إذ لا قائل بقسم ثالث
والقسمان باطلان
فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيدا في الدار
والثاني لأنه يستلزم كون عدم جزء علة الوجود

قلنا قد يكون قبحة مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمنع أن يكون عدميا الثالث قبحة أي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا إن قام بكل حرف منه فكل حرف كذب

إذ المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لأن الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر

وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها أي ترتب الحروف وتقتضي المتقدم منها عند حصول المتأخر

وإذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها

وأما الآمدي فإنه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحة إما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لآحادها

والأول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لأمر ثبوتي لأن المقتضي له لا بد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة لعدم

والثاني باطل أيضا لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف

وإلا كان كل حرف خبرا وهو محال

قلنا هو أي القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقة قائمة بها

وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي

وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال أوليس يلزم من كون القبح ذاتيا أي مستندا إلى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لأمر عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفكاكها عنه أو يقوم القبيح بكل حرف بشرط

انضمام الآخر إليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو يقوم القبيح بالمجموع لكونه كاذبا وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به
الرابع كونه أي كون الفعل قبيحا أو ليس
نفس ذاته ولا جزء منها لتعلقها دونه بل زائد عليها وأنه موجود لأنه نقيض اللاقيح
القائم بالمعدوم فيلزم حينئذ قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل
قلنا قد سبق الكلام على مقدماته
فإن نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجودا
وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود
وأیضا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه
بالإمكان والحدوث فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمرا موجودا جاز
فيهما مع كونهما اعتباريين
الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل
ولذلك أو ليس
له أن يفعله فلولا أن ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك
ويلزم حينئذ قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لأن مقتضى القبح صفة وجودية
وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لأن قبيح الفعل حاصل قبله لما
عرفت وعلته إما ذات الفعل وصفته وليس شيء منهما حاصلًا قبله
قلنا لا نسلم أن القبح أو علته حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل باتصافه بالقبح وبما
يقتضيه إذا حصل
وهذا الحكم هو المانع من فعله والإقدام عليه لاتصافه بالقبح أو بما يقتضيه
على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الأزل فيصح عندهم اتصافها
بالصفات الثبوتية
ثم للمعتزلة في المسألة طريقتان حقيقيتان وطريقتان إلزاميان
أما الحقيقيان فأحدهما أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتلثيث وقتل

الأنبياء بغير حق
وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء
وليس ذلك الحزم منهم بالقبح أو الحسن بالشرع
إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلا كالبراهمة ولا بالعرف إذ العرف
يختلف بالأمم على حسب اختلافهم
وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الأمم قاطبة مطبقون عليه
والجواب أن ذلك أي حزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى
الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين
المعنيين عقليان
وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على أنه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ
لذلك الحزم المشترك
وثانيهما أن من عن له تحصيل غرض من الأغراض واستوفى فيه الصدق والكذب فإنه
يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف
فلولا أن حسنه مركز في عقله لما اختاره كذلك
وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعا
واستغرق في ذلك طوقه
وإن لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما إن كان المنقذ طفلا أو مجنونا
وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع أو دفع ضرر
بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسنا في نفسه
والجواب أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه

ملائما لمصلحة العالم
وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه
فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه
وأما حديث الإنقاذ فذلك لركة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة
وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه أي يتصور إشرافه على الهلاك فيستحسن فعل
المنقذ له إذا قدره فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه حق الغير
وأما الطريقتان الإلزاميان
فأحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من القبح إنما هو لأجل النهي
الذي لا يتصور في أفعاله تعالى الحسن أي لا يمتنع منه الكذب
وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية
لأنه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا
ولا يمكن حينئذ تمييز النبي عن المتنبيء فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة
وأنه باطل إجماعا ولحسن منه أيضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور
الذي هو سد باب النبوة
والجواب أن مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا أوليس
هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذ يجوز أن يكون له
مدرك آخر
وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلم
ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر
العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة
فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم
التباس وسيأتي
وثانيهما الإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد
ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع

تعليل الأحكام بها
وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام
وأنتم لا تقولون به
قلنا اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد أوليس
من المقصود في شيء كما مر من أن المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملاءمة الغرض
ومنافرته
ولا نزاع في أنه عقلي
نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب
عليه عندكم بناء على أصلنا وأصلكم
وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوءتهم على تقدير كون الحسن
والقبح شرعيين
وقد مر في باب النظر من الموقف الأول
تفريع إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت أن لا حكم من
الأحكام الخمسة وما ينتمي إليها للأفعال قبل الشرع
وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل من الأفعال التي ليست
اضطرارية ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب
أو فعله فحرام
وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
أو تركه فمكروه
وإلا أي وإن لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح
وأما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه
وأما على سبيل الإجمال في جميع تلك الأفعال فبقيل بالحظر والإباحة والتوقف
دليل الحظر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه لأن الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما
في الشاهد

والجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب
وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع
دليل الإباحة وجهان
أحدهما أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالأستغلال بجدار الغير والاقْتباس من ناره
والنظر في مرآته
والجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه أي في الأصل بالمعنى المتنازع فيه
ممنوع بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة
وثانيهما أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة
وغيرها
فالحكمة تقتضي إباحته أي إباحة الانتفاع وإلا كان حقه عبثاً
وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به
عطشه المهلك
أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا
والجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك
وهذه منفعة جلييلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه
وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الإباحة إذ ما لا منع فمباح إلا أن يشترط
في الإباحة الإذن
فيرجع إلى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً
وكلامنا فيه
وإنما يتجه هذا اشترط إذن الشارع لا إذن العقل
وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم
ويفسر تارة بعدم العلم أي هناك حظر أو إباحة لكننا لا نعلمه
وهذا أمثل من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت
لكن عدم العلم لا لتعارض الأدلة إذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على أحد هذين
الحكمين بعينه

المقصد السادس
المتن أعلم أن الأمة قد أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه
وأما المعتزلة
فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله
وهذا فرع المسألة المتقدمة إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلا
العقل وقد أبطنا حكمه وبيننا أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد
والمعتزلة أوجبوا عليه على أصلهم أموراً
الأول اللطف
وفسروه بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء
فإننا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية
فيقال لهم هذا ينتقض بأمور لا تحصى
فإننا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن
المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفاً
وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه
الثاني الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد
ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وأنه لجد قبيح
وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة
بلا حظ وإما في الآخرة وهو إما إضراره
وهو باطل إجماعاً وإما نفعه وهو المطلوب
فيقال لهم الطاعة لا تكفيء النعم السابقة لكثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العبد

وقلتها بالنسبة إليها
وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أناملته فكيف يحكم
العقل بإيجابه الثواب عليه
وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو أوليس
ذلك على سبيل الوجوب
الثالث العقاب على المعصية زجرا عنها
فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وفيه إذن للعصاة في المعصية وإغراء لهم بها
فيقال لهم العقاب حقه والإسقاط فضل
فكيف يدرك امتناعه بالعقل
وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا
الرابع الأصلاح للعبد في الدنيا
فيقال الأصلاح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ألا يخلق
حكاية تنحى بالقلم على هذه القاعدة قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي ما تقول
في ثلاثة أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقال
يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال فإن قال الثالث يا رب لو عمرتني فأصلح فأدخل الجنة قال يقول الرب كنت أعلم
أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار
قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمثني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي
فبهت
فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق
وكان أول ما خالف فيه المعتزلة
الخامس العوض على الآلام
قالوا الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه
وإلا فإن كان الإيلام من الله وجب العوض
وإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته

وأعطي المجني عليه عوضا لإيلامه له
وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من
عنده بما يوازي إيلامه

ولهم بناء على هذا الأصل اختلافات شاهدة بفساده
الأول قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا
وقال آخرون بل يجب أن يكون في الآخرة كالثواب
الثاني هل تدوم اللذة المبدولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع
الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب
الرابع هل يجوز إيصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا
الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به مخالفا
للحكمة

السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفًا له ولغيره إذ يصير ذلك
عبرة له تزجره عن القبيح

السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن
أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض وإن عوضت فهل ذلك في الجنة وإن كان في
الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم
والصبيان مكابرة وهربا من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها
الشرح

المقصد السادس اعلم أن الأمة قد اجتمعت إجماعا مركبا على أن الله لا يفعل القبيح
ولا يترك الواجب
فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح

منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله
وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسألة المتقدمة أعني قاعدة التحسين
والتقبيح

إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلا العقل فمن جعله حاكما بالحسن
والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه
ونحن قد أبطلنا حكمه وبيننا فيما تقدم أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقبح منه
وأما المعتزلة فإنهم أوجبوا عليه تعالى بناء على أصلهم أمورا فنذكرها هنا ونبطلها
بوجوه مخصوصة بها
وإن كان إبطال أصلها كافيا في إبطالها
الأول اللطف

وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي إلى حد
الإلجاء كبعثة الأنبياء فإننا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن
المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بأمور لا
تحصى

فإننا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن
المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متفقين لكان لطفًا وأنتم لا توجبونه على الله
تعالى بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا عليه
الثاني من الأمور التي أوجبها الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد على الله بالطاعة
فالإخلال به قبيح
وهو ممتنع عليه تعالى

وإذا كان تركه ممتنعا كان الإتيان به واجبا
ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وإنه لجد قبيح خصوصا بالنسبة إلى الحكيم
تعالى

وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة
بلا حظ وإما في الآخرة وهو إما إضراره وهو باطل إجماعا وقبيح من

الجواد الكريم
وأما نفعه وهو المطلوب لأن إيصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم
الطاعة التي كلف بها لا تكافىء النعم السابقة لكثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العبد
وقلتها بالنسبة إليها
وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أناملته فكيف يحكم
العقل بإيجابه الثواب عليه واستحقاقه إياه وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض ولا استحالة
فيه كما سيجيء عن قريب
أو هو لضر قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع
أو أوليس
ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار
الثالث من تلك الأمور العقاب على المعصية زجرا عنها
فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان
مطيع وعاص
وفيه أي في تركه أيضا إذن للعصاة في المعصية وإغراء لهم بها
وذلك لأنه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على
ارتكاب القبائح عقابا لا يجوز الإخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك إذنا من الله
سبحانه وتعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل إغراء بها
وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى
فيقال لهم العقاب حقه والإسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل
وترك العقاب لا يستلزم التسوية
فإن المطيع مثاب دون العاصي
وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا
يعني أنه أوليس
يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء
وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه إذ مع رجحانه لا يلزم من
مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الإذن والإغراء كما أن جواز تركه بل وجوبه على
تقدير إثابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الأمور الواجبة عندهم الأصلاح للعبد في الدنيا فيقال لهم الأصلاح للكافر الفقير
المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصلاح
له فلا يكون الأصلاح واجبا عليه تعالى

حكاية شريفة تنحي بالقلع على هذه القاعدة لقائله بوجوب الأصلح على الله سبحانه
وتعالى

قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي
ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم
صغيرا فقال يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الأشعري

فإن قال الثالث يا رب لو عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن
قال الجبائي يقول الرب كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار
قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي
فبهت الجبائي فترك الأشعري مذهبه إلى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح
وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتعل بهدم قواعدهم وتشديد مباني
الحق بعون الله وحسن توفيقه

الخامس من تلك الأمور العوض عن الآلام فإنهم قالوا الألم إن وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئة كآلم الحد لم يجب على الله عوضه

وإلا أي وإن لم يقع جزاء فإن كان الإيلام من الله وجب العوض عليه فإن كان من
مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجنى عليه عوضا لإيلامه له
وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من
عنده بما يوازي إيلامه أي لا ينقص عن إيلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه
ولهم بناء على هذا الأصل الذي هو وجوب العوض المعروف عندهم أنه نفع مستحق
خال عن التعظيم والإجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده أي بفساد الأصل
الأول قال طائفة كأبي هاشم وأتباعه جاز أن يكون العوض في

الدنيا إذ لا يجب دوامه
وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب أن يكون في الآخرة
الوجوب دوامه كالثواب
وذلك لأن انقطاعه يوجب ألما فيستحق بهذا الألم عوضا آخر ويتسلسل
ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع
الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع أي هل يجب دوامه أو
يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الأول
وقد عرفت توجيهه هناك
الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب أو لا فمن قال بالإحباط تمسك
بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب
الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال
ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض أهل النار بإسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر
لهم التخفيف
وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف
الرابع هل يجوز إيصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا يجوز
الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به على طريق
التفضل مخالفا للحكمة
السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفًا له ولغيره إذ يصير ذلك
الإيلاء عبءًا له تزجره عن القبيح يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل
عوضًا اختلفوا فجوز بعضهم الإيلاء المجرد عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع
التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفًا زاجرًا له ولغيره
وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله

يجب أن يكون زائدا بحيث يرضي كل عاقل يتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض
هذا والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد
التعويض كالجبائي وأبي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا
بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها ألطافا في زجر غاو عن غوايته
وذهب عباد الضميري إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض
وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل
العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض
فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب
السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن
أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض وإن عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا أو
في الآخرة وإذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة أو في غيرها وإن كان في الجنة فهل
يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء وأنه دائم غير منقطع
هذه اختلافاتهم على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من
إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها
المقصد السابع
المتن تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا أنفا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح
منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب

لحكمه

ومنعه المعتزلة لقبه عقلا
فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وعبده الطيران
إلى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كأمر الجماد
واعلم أن ما لا يطاق على مراتب
أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره
فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين
والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعا
وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا
وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وجواز التكليف به فرع
تصوره

فمنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصورهِ وطلبه
ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصورهِ واقعا
وهو منتف ههنا

فإنه إنما يتصور إما منفيا بمعنى أنه أوليس
لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين
وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له

صرح ابن سينا به
ولعله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال المستحيل
لا يعلم

المرتبة الوسطى أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس
مفهومه كخلق الأجسام أم لا كحمل الجبل والطيران إلى السماء
فهذا نجوزه

وإن لم يقع بالاستقراء
ولقوله تعالى * (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) * وتمنعه المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من
أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب نصب للدليل في غير محل النزاع

الشرح
المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من
أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب
لحكمه

ومنع المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد
فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وكلف عبده
الطيران إلى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول
وكان كأمر الجماد الذي لا شكل في كونه سفيها
واعلم أن ما لا يطاق على مراتب
أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه
أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة الحادثة
مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال
وجوده عندنا

والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعا
وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالإيمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك
المأمور به عاصيا أصلا

وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة
وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم
وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه
فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره

و

امتناع طلبه إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه
ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا أي ثابتا لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن
يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه
وهو أي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا أي في الممتنع لنفس مفهومه
فإنه يستحيل تصوره ثابتا

وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما
تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور أربعة ليست بزواج فإنه
لا يكون متصورا للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته إنما يتصور على أحد وجهين
إما منفياً بمعنى أنه أوليس

لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك أي
تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه غير تصور وقوعه
وثبوته ولا مستلزم له

صرح ابن سينا به أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم
ولعله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له
كما أشرنا إليه هناك أيضا

ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته
المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع
تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام فإن
القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلا
أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل
الجبل والطيران إلى السماء

فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وإن لم يقع بالاستقراء
ولقوله تعالى* (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)* وتمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم
وبه

أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير النزاع إذ لم يجوزه أحد ولقائل أن يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وإن بعضنا منا قالوا تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه المقصد الثامن

المتن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهب الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة لنا بعدما بينا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء وجهان أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال فإن قيل لا نسلم الملازمة لأن الغرض لا يكون عائدا إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه قلنا نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام وإلا لم يصلح أن يكون غرضا له كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما أن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه فلا يكون شيء من

الكائنات إلا فعلا له لا غرضا لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضا لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضا أولى من البعض وأيضا فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر وإذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض احتجوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه قلنا إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسألة وإن أردتم أمرا آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى

تذنيب إذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعالیه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها تعريض العبد للثواب فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح فيقال لهم لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا وإن سلم قبحة فيمكن التعريض له بدون هذه المشاق إذ أوليس الثواب على قدر المشقة وعوضا ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما أوليس في كثير من العبادات الشاقة وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام وما يروى أن أفضل العبادات أحمرها فذلك عند التساوي في المصالح ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا

الشرح المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهبت الأشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من

الأغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين
وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا إلى وجوب تعليلها
وقالت الفقهاء لا يجب ذلك
لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا
لنا في إثبات مذهبنا بعدما بينا من أنه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب حينئذ أن
يكون فعله معاللا بغرض
ولا يقبح منه شيء فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب
المعتزلة وجهان يبطلان المذهبيين معا
أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا
أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصا
لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من
عدمه وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا
بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لإقدامه عليه بالضرورة
فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فإذاً يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه
فإن قيل لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائدا إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من
النقصان والاستكمال
وقد يكون عائدا إلى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض أن يكون من
قبيل الأول
إذ أوليس
كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى محال لتعالیه عن التضرر
والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا إلى عباده وهو الإحسان إليهم بتحصيل
مصالحهم ودفع مفاسدهم
ولا محذور في ذلك
قلنا نفع غيره والإحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام لأنه
تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له
وإلا أي وإن لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا لم يصلح أن يكون غرضا له لما
مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف ندعي وجوب تعليل أفعاله

تعالى بمنافع العباد
وإننا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة
وثانيهما أي ثاني الوجهين أن غرض الفعل أمر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه
أي يكون للفعل مدخل في وجوده
وهذا مما لا يتصور في أفعاله إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه فيما
سلف

فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث وإلا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته ابتداء بلا
واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء إلا به
ليصلح أن يكون غرضا لذلك الفعل حاصلًا بتوسطه
وليس جعل البعض من أفعاله وآثاره غرضا أولى من البعض الآخر إذ لا مدخل لشيء
منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها غرضا
من بعض آخر دون عكسه تحكمت
فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا
وأیضا إذا عللت أفعاله بالأغراض فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض والمقصود في
نفسه

وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها
ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لأنه خلاف ما فرض
وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو
الذي كان مقصودا في نفسه
وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري
احتجوا أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى بأن الفعل الخالي عن الغرض
عبث وأنه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما

بقبحه واستغناؤه عنه فلا بد إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره نفيًا للعبث والنقض قلنا في جوابهم إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الأفعال فهو أول المسألة المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعاً

وإن أردتم بالعبث أمراً آخر فلا بد لكم أولاً من تصويره أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونتصوره

ثم لا بد ثانياً من تقريره أي بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثاً من الدلالة على امتناعه أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه وتعالى حتى يتم لكم مطلوبكم

وقد يقال في الجواب إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعللاً مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها

فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة الغائية

تذنيب إذ قيل لهم أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعالیه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد إلى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فإن الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام وهو أي التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلاً ألا يرى أن السلطان إذا أمر بزبال وأعطاه من المال ما لا

يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا وإغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركافة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به

فيقال لهم لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك أصلا ولو سلم قبحه فإنما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فإنه يجوز أن يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وأنت خبير بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه وإن سلم قبحه من الله تعالى أيضا فيمكن التعريض له أي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة إذ أوليس

الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها ألا ترى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما أوليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلاة والصيام وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي من ظالم يريد إهلاكه أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وإن كانت أشق منها وما يروى من أن فضل العبادات أحزمها أي أشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثوابا إذا كان أكثر مصلحة وأعظم فائدة وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم إنهم أي ما ذكرت من أن التكليف تعريض للثواب

معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب إذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا
ومن أين لكم أن ذلك التعريض للثواب أكثر من هذا أي التعريض للعذاب بل نقول إن
الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة
وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضا للحكيم
العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها
فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

المرصد السابع في أسماء الله تعالى
وفيه مقاصد
المقصد الأول
المتن الاسم غير التسمية
لأنها تخصيص الاسم ووضعها للشيء
ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضع
وأنه منقضى
وليس الاسم كذلك
وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه
أوليس
النزاع في لفظة ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول
الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه
فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله
فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق
مما يدل على نسبه إلى غيره
ولا شك أنه غيره
وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية
ومن مذهبه أنها لا هو ولا غيره كما مر

الشرح
المرصد السابع في أسماء الله تعالى وبه تنتهي مباحث الإلهيات
وفيه مقاصد
المقصد الأول الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء
ولا شك أنه أي تخصيص الاسم بشيء مغاير له
أي للاسم كما تشهد به البديهة
وأيضاً التسمية فعل الوضع وأنه منقوض فيما مضى من الزمان
وليس الاسم كذلك
وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء كما سيرد عليك
ولم يلتفت إليه المصنف
وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه
أوليس
النزاع في لفظة فرس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره فإن هذا مما لا
يشتهر على أحد بل النزاع في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي أم هو الذات
باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه
فلذلك قال الشيخ أبو الحسن الأشعري قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى أي
ذاته من حيث هي نحو الله
فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق
مما يدل على نسبه إلى غيره
ولا شك أنها أي تلك النسبة غيره
وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والتقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن
مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر
فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة
قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى
وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وإن الاسم هو نفس
المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم هو

المسمى بعينه
فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فإنه يدل على الرب
الموصوف بكونه عالما وخالقا
وقال بعضهم من الأسماء ما هو عين كالموجود والذات
ومنها ما هو غير كالخالق
فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته
ومنها ما أوليس
عينا ولا غيرا كالعالم
فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي أوليس
عين ذاته ولا غيرها
وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية
ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا
وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى
فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن
ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة أ س م وأنها تطلق على
الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على
مدلولاتها فيكون عين المسمى
وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الأسماء والأفعال والحروف
وقوله تعالى * (سبح اسم ربك) * و * (تبارك اسم ربك) * أي مسماه
وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما
لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه وهنا

وقال الإمام الرازي المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو اسم المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية

وعن الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه

فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى

قال فهذا ما عندي في هذه المسألة المقصد الثاني في أقسام الاسم المتن اعلم أن الاسم إما أن يؤخذ من الذات أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى أما المأخوذ من الذات ففرع تعلقها وقد تكلمنا فيه

وأما المأخوذ من الجزء فمحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب وأما المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً وقد يكون إضافياً وقد يكون سلبياً وأما المأخوذ من الفعل فجائز فهذه أقسامه البسيطة

وقد تتركب ثنائياً وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد الشرح

المقصد الثاني في أقسام الاسم
إعلم أن الاسم الذي يطلق على

الشيء إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل الصادر عنه فهذه هي أقسام الاسم على الإطلاق ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه

فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور بإزائه وفيه بحث

لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه إذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وأما المأخوذ من الجزء كالجسم للإنسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه وأما المأخوذ من الوصف الخارجي الداخلة في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون إضافيا كالمجد بمعنى المعالي وقد يكون سلبيا كالقدوس وأما المأخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى أيضا فهذه الأقسام المذكورة للاسم هي أقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث
المتن تسميته تعالى بالأسماء توقيفية
أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه
وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك
والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً فلنحصها إحصاء
الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره
ف قيل علم جامد
وقيل مشتق وأصله الإله
حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام
وهو من إله إذا تعبد
وقيل من الوله وهو الحيرة
ومرجعهما صفة إضافية
وقيل هو القادر على الخلق
وقيل من لا يصح التكليف إلا منه
فمرجه صفة سلبية
الرحمن
الرحيم أي مرید الإنعام على الخلق
فمرجهما صفة الإرادة
الملك أي يعز ويذل
ولا يذل
فمرجه صفة فعلية وسلبية
وقيل التام القدرة
فصفة القدرة
القدوس المبرأ على المعاييب
وقيل الذي لا يدركه الأوهام والأبصار
فصفة سلبية
السلام ذو السلامة عن النقائص
فصفة سلبية
وقيل منه وبه السلامة

ففعلية

وقيل يسلم على خلقه

قال تعالى * (سلام قولاً من رب رحيم) *

فصفة كلامية

المؤمن المصدق لنفسه ورسله

إما بالقول فصفة كلامية أو بخلق المعجز ففعلية

وقيل المؤمن لعباده من الفرع الأكبر إما بفعله الأمن أو بأخباره

المهيمن الشاهد

وفسر بالعلم وبالتصديق بالقول

وقيل الأمين أي الصادق في قوله

العزیز قيل لا أب له ولا أم

وقيل لا يحط عن منزلته

وقيل لا مثل له

وقيل يعذب من أراد

وقيل عليه ثواب العاملين

وقيل القادر والعزة القدرة

ومنه المثل من عزيز

الجبار قيل من الجبر بمعنى الإصلاح

ومنه جبر العظم

وقيل بمعنى الإكراه

أي يجبر خلقه على ما يريد

وقيل منيع لا ينال

ومنه نخلة جبارة

وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن

وقيل العظيم

أي انتفت عنه صفات النقص

وقيل وحصل له جميع الكمال

المتكبر قيل في معناه ما قيل في العظيم

الخالق البارئ معناهما واحد

المختص باختراع الأشياء

المصور المختص بإحداث الصور والتراكيب

الغفار المرید لإزالة العقوبة عن مستحقها

(१०५)

القهار غالب لا يغلب
الوهاب كثير العطاء
الرزاق يرزق من يشاء
الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح
أي النصر
وقيل الحاكم
وهو إما بالإخبار أو بالقضاء
ومنه قوله تعالى * (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) * أي احكم
وقيل الحاكم المانع
ومنه حكمة اللجام
العليم العالم بجميع المعلومات
القابض المختص بالسلب
الباسط المختص بالتوسعة
الخافض من الخفض
وهو الحط والوضع
الرافع المعطي للنازل
المعز معطي العزة
المنزل الموجب لحط المنزلة
السميع
البصير ظاهر
الحكم الحاكم وقيل هو الصحيح علمه وقوله وفعله
العدل لا يقبح منه ما يفعل
اللطيف خالق اللطف
وقيل العالم بالخفيات

الخبير العليم
وقيل المخبر
الحليم لا يعجل العقاب
العظيم قد مر
الغفور كالغفار
الشكور المجازي على الشكر
وقيل يثيب على القليل الكثير
وقيل المثني على من أطاعه
العلي
الكبير كالمتكبر
الحفيظ العليم
وقيل لا يشغله شيء عن شيء
وقيل يبقى صور الأشياء
المقيت خالق الأقوات
وقيل المقدر
وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر
الحسيب الكافي يخلق ما يكفي العباد
وقيل المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا
الجليل كالمتكبر
الكريم ذو الجود
وقيل المقتدر على الجود
وقيل العلي الرتبة
ومنه كرائم المواشي
وقيل يغفر الذنوب
الرقيب كالحفيظ
المجيب يجيب الأدعية

الواسع
الحكيم
الودود المودود كالحلوب والركوب
وقيل الواد
أي يود ثناءه علي المطيع وثوابه له
المجيد الجميل أفعاله
وقيل الكثير أفضاله
وقيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح
الباعث المعيد للخلائق
الشهيد العالم بالغائب والحاضر
الحق العدل
وقيل الواجب لذاته
وقيل المحق أي الصادق
وقيل مظهر الحق
الوكيل المتكفل بأمور الخلق
وقيل الموكول إليه ذلك
القوي القادر على كل أمر
المتين هي النهاية في القدرة
الولي الحافظ للولاية
الحميد المحمود
المحصي العالم
وقيل النبيء عن عدد كل معدود
وقيل القادر
ومنه * (علم أن لن تحصوه) * أي لن تطيقوه
المبدىء المتفضل بابتداء النعم
المعيد يعيد الخلق
المحيي خالق الحياة

المميت خالق الموت
الحي ظاهر
القيوم الباقي الدائم
وقيل المدبر
الواجد الغني
وقيل العالم
الماجد العالي
وقيل من له من الولاية والتولية
الأحد قد مر تفسيره
الصمد السيد
وقيل الحليم
وقيل العالي الدرجة
وقيل المدعو المسؤول
وقيل الصمد ما لا جوف له
القادر المقتدر ظاهر
المقدم
المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء
الأول
الآخر لم يزل ولا يزال
الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة
وقيل الغالب
الباطن المحتجب عن الحواس
وقيل العالم بالخفيات
الوالي المالك
المتعالي كالعلي
البر فاعل البر
التواب يرجع لفضله على عباده إذا تابوا إليه
المنتقم المعاقب لمن عصاه

العفو الماحي
الرؤوف المرید للتخفيف
مالك الملك يتصرف فيه
ذو الجلال والإكرام كالجليل
المقسط العادل
الجامع أي للخصوم يوم القضاء
الغني لا يفتقر إلى شيء
المغني المحسن لأحوال الخلق
المانع لما يشاء من المنافع
الضار
النافع منه الضرر والنفع
النور
الهادي يخلق الهدى
البديع أي المبدع
الباقي لا آخر له
الوارث الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد العدل
وقيل المرشد
الصبور الحليم
وقد مر
فهذه هي الأسماء الحسنی نسال الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا
ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم
الشرح
المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية
أي يتوقف إطلاقها

على الإذن فيه
وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات إنما النزاع في الأسماء المأخوذة
من الصفات والأفعال
فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو
سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي
أو لم يرد
وكذا الحال في الأفعال
وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه
عليه بلا توقيف إذ لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه
فمن ثمة لم يحز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض التكلم من كلامه
وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا
ينبغي مأخوذ من العقل
وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطنة
سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن
الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام
بما لا يصح في حقه تعالى
وقد يقال لا بد من نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا
توقيف
وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع
والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما
فقد ورد في الصحيحين أن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل
الجنة أو ليس
فيهما تعيين تلك الأسماء
لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب
وإنما قال في المشهور إذ قد ورد التوقيف بغيرها
أما في القرآن فكالمولى والنصير

والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم وأحسن الخالقين وأرحم
الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المعراج إلى غير ذلك
وأما في الحديث فكالحنان والمنان
وقد ورد في رواية ابن ماجة أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر
والشديد والكافي وغيرها
وإحصاؤها إما حفظها لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعنا وتعدادها مرارا
وإما ضبطها حصرا وتعدادا وعلمنا وإيماننا وقيامنا بحقوقها
وبالجملة فلنحصها إحصاء طمعا في دخول الجنة فنقول
الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره أي لا يطلق على غيره أصلا
فقل هو علم جامد لا اشتقاق له
وهو أحد قولي الخليل وسيبويه
والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى
وقيل مشتق وأصله الإله
حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام
وهو من أله بفتح اللام
أي عبد
وهو المراد بقوله إذا تعبد
وقيل الإله مأخوذ من الوله
وهو الحيرة
ومرجعها صفة إضافية هي كونه معبودا للخلائق ومختارا للعقول
وقيل معنى الإله هو القادر على الخلق فيرجع إلى صفة القدرة
وقيل هو الذي لا يكون إلا ما يريد
وقيل من لا يصح التكليف إلا منه
فمرجه على هذين الوجهين

صفة سلبية فعلية
والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا
بصفات الكمال للاشتهار

الرحمن

الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم أي مريد الإنعام على الخلق

فمرجهما صفة الإرادة

وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها

فالمرجع حينئذ صفة فعلية

الملك أي يعز من يشاء ويذل من يشاء

ولا يذل أي يمتنع إذلاله

فمرجعه صفة فعلية وسلبية

وقيل معناه التام القدرة

فصفة القدرة مرجعه

القدوس أي المبرأ عن المعايب

وقيل هو الذي لا يدركه الأوهام والأبصار فصفة سلبية على الوجهين

السلام أي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وأفعاله فصفة سلبية

وقيل معناه منه وبه السلامة أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد ففعلية

وقيل يسلم على خلقه

قال تعالى * (سلام قولا من رب رحيم) *

فصفة كلامية

المؤمن هو المصدق لنفسه فيما أخبر به كالوحدانية مثلا في قوله * (شهد الله أنه لا إله

إلا هو) * ورسوله فيما أخبروا به في تبليغهم عنه إما بالقول نحو قوله تعالى * (محمد

رسول الله) * فصفة كلامية أو بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على

النظام المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية

وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من

الفرع الأكبر إما بفعله وإيجاده الأمن والطمأنينة فيهم فيرجع إلى صفة فعلية
أو إخباره إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة كلامية
المهيمن أي الشاهد
وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع إلى صفة العلم وأخرى بالتصديق بالقول فيرجع
إلى صفة كلامية
وقيل معنى المهيمن الأمين
أي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية
وقيل هو بمعنى الحفيظ
وسياتي معناه
العزير قيل معناه لا أب له ولا أم
وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام أو الذي لا يخالف أو
الذي لا يخوف بالتهديد
وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الأول مشتق عن عز الشيء
يعز بالكسر في المستقبل إذا لم يكن له نظير
ومنه عز الطعام في البلد إذا تعذر
وحاصل الكل يرجع إلى صفة سلبية
وقيل يعذب من أراد
وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب أو الإثابة
وقيل القادر
والعزة والقدرة والغلبة ومنه المثل من عزيز أي من قدر وغلب سلب
الجبار قيل من الجبر بمعنى الإصلاح أي المصلح لأموال الخلائق فإنه جابر كل كسير
ومنه جبر العظم أي أصلحه
وقيل من الجبر بمعنى الإكراه
يقال جبره السلطان على كذا
وأجبره إذا أكرهه أي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريد فمرجعه على المعنيين صفة
فعلية
وقيل معناه منيع لا ينال فإن سبحانه وتعالى متعال عن أن تناله يد الأفكار أو يحيط به
إدراك الأبصار
ومنه نخلة جبارة إذا طالت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها
فمرجعه إلى صفة إضافية مع سلبية
وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه إذ لا يتمنى ما لا
يكون ولا يلتفت على ما لم يكن
فمرجعه إلى الصفات السلبية

وقيل هو العظيم هكذا

(٣١٦)

نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله أي انتفت عنه صفات النقص فمرجه
صفة سلبية
وقيل أي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع إلى الصفات
السلبية والثبوتية معا
المتكبر قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي رحمه الله المتكبر المطلق
هو الذي الكل يرى حقيرا بالإضافة إلى ذاته
فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا
ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا الله
وإن كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا
الخالق
البارىء معناه واحد أي المختص باختراع الأشياء
المصور المختص بإحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة
فهذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل
قال الغزالي رحمه الله قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وأنها راجعة إلى الخلق والاختراع
والأولى أن يقال ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أولا إلى التقدير وثانيا إلى
الإيجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبينه
الباني ثم يزينه النقاش
فالله سبحانه خالق من حيث أنه مقدر وبارىء من حيث أنه موجد ومصور من حيث
أنه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين
الغفار أي المرید لإزالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع إلى صفة الإرادة
واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر
القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية

الوهاب كثير العطاء بلا عوض
فيكون صفة فعلية
الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس
فهو من صفات الفعل
الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح أي النصر وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية
وقيل الحاكم
وهو أي الحكم إما بالإخبار والقول فيكون صفة كلامية أو بالقضاء والقدر فيرجع إلى
صفة القدرة والإرادة
والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة
وهي الحكم
ومنه قوله تعالى * (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) * أي أحكم
وقيل الحاكم معناه المانع
ومنه حكمه اللجام وهي الحديد المانعة من جماح الدابة
فهو صفة فعلية
العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية
القابض المختص بالسلب
الباسط المختص بالتوسعة في العطية
الخافض دافع البلية من الخفض
وهو الحط والوضع
الرافع المعطي للمنازل
المعز معطي العزة وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة
وكلاهما ظاهر
المذل الموجب لحط المنزلة
فهذه كلها صفة فعلية

السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق
الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله
فيرجع إلى هذه الصفات
العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية
اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون
وقيل العالم بالخفيات فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم
الخبير معناه العليم فصفة علمية
وقيل المخبر فصفة كلامية
الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدر
فيرجع إلى السلب
العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار
الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم
الشكور المجازي على الشكر فإن جزاء الشيء يسمى باسمه
وقيل معناه أنه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة
وعلى التقديرين هو صفة فعلية
وقيل معناه المثني على من أطاعه فيكون صفة كلامية
العلي
الكبير هما كالمتكبر في المعنى
الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو النسيان

ومرجعه العلم
وقيل من لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية
وقيل يبقى صور الأشياء فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع
المقيت خالق الأقوات
وقيل المقدر فيرجع على التقديرين إلى الفعل
وقيل معناه الشهيد هو العالم بالغايب والحاضر كما سيأتي في تفسيره فيرجع إلى العلم
وقيل المقتدر فيرجع إلى القدرة
الحسيب الكافي
يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم أكرمني فلان
وأحسبني
أي أعطاني حتى قلت حسبي
وقيل المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية
الجليل كالمتكبر
وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال
الكريم ذو الجود
وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة
وقيل معناه العلي الرتبة
ومنه كرائم المواشي لنفائسها فيرجع إلى صفة إضافية
وقيل يغفر الذنوب
الرقيب كالحفيظ
وقال الغزالي هو أخص من الحفيظ
لأن الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة
لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه
فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس
عن التناول

المجيب يجيب الأدعية
الواسع هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع
المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن
الحكيم العليم ذو الحكمة
وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي
وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الأحكام وهو إتقان التدبير وإحسان التقدير
الودود المودود من الود
وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب
وقيل معناه الود كالصبور بمعنى الصابر أي يود ثناءه على المطيع وثوابه له
المجيد الجميل أفعاله
وقيل الكثير أفضاله
وقيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح
الباعث المعيد للخلائق يوم القيامة
الشهيد العالم بالغائب والحاضر
الحق معناه العدل
وقيل الواجب لذاته أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره
وقيل معناه المحق
أي الصادق في القول
وقيل مظهر الحق

الوكيل المتكفل بأمر الخلق وحاجاتهم
وقيل الموكول إليه ذلك فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتمادا على إحسانه
القوي القادر على كل أمر
المتين قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة
يعني أن قدرته لا تتناهى
وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة
ولا يبعد أن يكون تصحيفا
والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية
وذلك إذا كانت غير متناهية
الولي الحافظ للولاية أي النصر
فمعناه الناصر
وقيل هو بمعنى المتولي للأمر والقائم به
الحميد المحمود فهو صفة إضافية
المحصي العالم
وقيل المنبىء عن عدد كل معدود فيرجع إلى صفة الكلام
وقيل القادر
ومنه * (علم أن لن تحصوه) *
أي لن تطيقوه
المبدىء المتفضل بابتداء النعم
المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه
المحيي خالق الحياة
المميت خالق الموت
الحي ظاهر مما مر
القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية
وقيل المدبر للمخلوقات بأسرها
فهو صفة فعلية

الواجد الغني أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية
وقيل معناه العالم
الماجد العالي المرتفع فهو صفة إضافية
وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية
الأحد قد مر تفسيره أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شيء
في ماهيته وصفات كماله
وقد يروى الواحد بدل الأحد
ويفرق بينهما فيقال هو أحدي الذات
أي لا تركيب فيه
وأوحد في الصفات لا مشارك له فيها
الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة إضافية
وقيل معناه الحليم أي الذي لا يستغزه ولا تقلقه أفعال العصاة فتكون صفة سلبية
وقيل العالي الدرجة
وقيل المدعو المسؤول الذي يصمد لقضاء الحوائج
وعلى التقديرين هو صفة إضافية
وقيل الصمد ما لا جوف له أي المصمت
فداله مبدلة من التاء
وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام
القادر
المقتدر كلاهما ظاهر والثاني أبلغ من الأول
المقدم
المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء
الأول
الآخر لم يزل ولا يزال أي أنه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء
وليس بعده شيء
فهما صفتان سلبيتان
الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة فهو صفة إضافية
وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان
أي قهره

الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية
وقيل العالم بالخفيات
الوالي المالك
المتعالي كالعالي مع نوع من المبالغة
البر فاعل البر والإحسان
التواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي
المنتقم المعاقب لمن عصاه
العفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الأعمال
الرؤوف المرید للتخفيف على العبيد
مالك الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء
ذو الجلال والإكرام كالجليل
قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل
المقسط العادل من أقسط أي عدل
وقسط أي جار
الجامع أي للخصوم يوم القضاء
الغني لا يفتقر إلى شيء
المانع لما يشاء من المنافع
المغني المحسن لأحوال الخلق

الضار
النافع منه الضرر والنفع
النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره بالوجود من العدم
الهادي يخلق الهدى في قلوب المؤمنين
البديع أي المبدع فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال
وقيل بديع في نفسه لا مثل له
الباقي لا آخر له
الوارث الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد العدل
وقيل المرشد إلى سبيل الخيرات
الصبور الحليم
وقد مر

فهذه هي الأسماء الحسنی الواردة في الرواية المشهورة
نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه إنه
هو الغفور الرحيم الجواد الكريم
ثم إن المصنف تابع الأمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها
على طلابها فتبعناهما فيه
ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر
فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات
وفيه مراصد

(٣٢٧)

المرصد الأول في النبوات
وفيه مقاصد
المقصد الأول
المتن في معنى النبي
وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي
ف قيل هو المنبىء من النبأ لإنبائه عن الله تعالى
وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه
وقيل من النبي وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله تعالى
وأما في العرف فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك
أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ
ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده
وهو أعلم حيث يجعل رسالاته
وهذا بناء على القول بالقادر المختار
وأما الفلاسفة فقالوا هو من اجتمع فيه خواص ثلاث
أحدها أن يكون له اطلاع على المغيبات ولا يستنكر
لأن النفوس الإنسانية مجردة ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في
هذا العالم لكونها مبادئ له فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها
ويؤيده ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرفي الزيادة والنقصان متصاعدا إلى
النفوس القدسية ومتازلا إلى البلد الذي لا يكاد يفقه قولاً
وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغله لرياضة أو مرض أو نوم قلنا مردود
إذ الاطلاع على

جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا
والبعض لا يختص به كما أقرتم به
ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل
وباقى المقدمات خطابية
وثانيها أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة
لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه
ولا يستنكر
فإن النفوس الإنسانية وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد كما نشاهد من الاحمرار
والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب
ومن السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وإن كان ممشاه في
غيرها أقل عرضا
فلا يبعد أن تقوى نفس النبي حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل وحرق
وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة
وكيف ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص
قلنا هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام
والمقارنة لا تعطيه مع أنه لا يختص بالنبي
وثالثها أن يرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا ولا يستنكر أن يحصل له في
يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه
إلى عالم القدس
وربما صار ملكه ويحصل بأدنى توجه
قلنا هذا تليس وتستر بعارة لا يقولون بمعناها لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل
الملائكة عندهم نفوس مجردة
ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام
ومآله إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما

للمرضى والمجانين على ما صرحوا به
ولو كان أحدنا أمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا
باتفاق

فكيف من قبل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها
وربما خالف المعقول هذا ثم أنهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص انقادت له
النفوس المختلفة مع ما جبلت عليه من الإباء وذلت لهم الهمم المتفاوتة على ما هي
عليه من اختلاف الآراء فيصير سببا لقرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع
الإنسان من حيث أنه لا يستقل بما يحتاج إليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه
في المعاملات والمعاوضات ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس
إلى ما يريد غير طمع عين كل إلى ما عند الآخر فحصل التنازع وأدى إلى التواثب
والتشاجر والتقاتل والتناحر وشمل الهرج والمرج واختل أمور المعاش والمعاد فوجب
في الطبيعة لما علم من شمول العناية فيما أعطي كل حيوان من الآلات وهدى إلى ما
فيه بقاءه
وبه قوامه

سيما الإنسان وهو أشرف الأنواع سخر له ما عداه وهذا من أعظم مصالحه
افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا
الموقف السادس في السمعيات
الشرح أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع
كالمعاد
وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية
وفيه مرصد أربعة
ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها وواحد منها في الإمامة
وليست من العقائد الأصلية كما مر
وسياتي أيضا
المرصد الأول في النبوات
وفيه مقاصد تسعة المقصد الأول في معنى النبي
وهو لفظ

منقول في العرف عن مسماه اللغوي إلى معنى عرفي
أما المعنى اللغوي فليل هو المنبىء واشتقاقه من النبأ فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف
ويدغم
وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم
لإنبائه عن الله تعالى
وقيل النبي مشتق من النبوة
وهو الارتفاع يقال تنبى فلان إذ ارتفع وعلا
والرسول عن الله موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه
وقيل من النبي
وهو الطريق
لأنه وسيلة إلى الله تعالى
وأما مسماه في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم من المليين من قال له
الله تعالى
من اصطفاه من عباده أرسلتك إلى قوم كذا وإلى الناس جميعا أو بلغهم عني
ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم
ولا يشترط فيه أي في الإرسال شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات والاستعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء
الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه وتعالى يختص برحمته من يشاء من عباده
فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة فقط
وهو أعلم حيث يجعل رسالاته
وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى
وهذا الذي ذهب إليه أهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء
ويختار ما يريد
وأما الفلاسفة فقالوا هو أي النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره

إحداها أي إحدى الأمور المختصة به أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة
والماضية والآتية
ولا يستنكر هذا الاطلاع لأن النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها
بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد إلى المجردات العالية والنفوس السماوية المنتقشة
بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له
فقد تتصل النفس الناطقة بها أي بتلك المجردات اتصالاً معنوياً وتنجذب إليها بواسطة
الجنسية
وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها أي يرتسم فيها من تلك الصور ما لا
تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى
الأول ما يقابلها
ويؤيده أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى
النفوس أي رؤية النفوس البشرية وما هي عليها من التفاوت في إدراك المعاني العقلية في
طرفي الزيادة والنقصان تفاوتاً متصاعداً إلى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة
بالحدس في أقرب زمان غير أن يعرض لها غلط
ومتنازلاً إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً
وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة
بأنواع المجاهدات أو مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة
أو نوم ينقطع به إحساساته الظاهرة
فإن هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب
بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين
قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً منا
ومنكم
ولهذا قال سيد الأنبياء (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء)
والبعض أي الاطلاع على البعض لا يختص به أي بالنبي كما أقررتم به حيث جوزتموه
للمرتاضين والمرضى والنائمين
فلا يتميز به النبي

عن غيره
ثم نقول إحالة ذلك أي الاطلاع المختص بالنبى على اختلاف النفوس في صفاء
جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه إلى جانب القدس والملا الأعلى
وتجردها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لأن المساواة في الماهية توجب
الاشترك في الأحكام والصفات وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول
بالموجب بالذات ونقول أيضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية
وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد إلا ظنا
ضعيفا
وثانيها أي ثاني الأمور المختصة بالنبى أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى
عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على
وجوه شتى وأنحاء مختلفة بحسب إرادته
ولا يستنكر ذلك الانقياد لأن النفوس الإنسانية ليست منطبعة في الأبدان
وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن
عند الخجل والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من
المواضع العالية القليلة العرض يتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها أي في
المواضع السافلة أقل عرضا
وإذا كانت إرادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد أن
تقوى نفس النبى بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته حتى
تحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب
مدن فاسدة
وبالجملة تتصرف نفسه

في العنصریات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبتة لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجیبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان بناء على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها وقد بینا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية لا تعطيه أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة مع أنه أي ظهور الأمور العجیبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره وثالثها أن يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله إليه ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكه أي صفة راسخة للنبي وحينئذ يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من

المشاهدة بأدنى توجه منه
قلنا هذا الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبس على الناس في معتقدتهم
وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها
وذلك لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم إما نفوس مجردة في ذواتها
متعلقة بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى
بالملا الأعلى
ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور
العارضة للهواء المتموج كما سلف
فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآله أي مآل ما ذكره في الخاصة الثالثة إلى
تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فإنهم يشاهدون ما لا وجود
له في الخارج على ما صرحوا به وقرروا ما هو السبب فيه
ولا شك أن ذلك إنما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان أحدنا
أمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلتزم العقل لم يكن نبيا باتفاق من
العقلاء فكيف يكون نبيا من كان أمره ونهيه من قبيل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها
قطعا أو ربما خالف ما دعا إليه المعقول أيضا هذا كما مضى ثم أنهم قالوا من اجتمعت
فيه هذه الخواص الثلاث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه
من الإباء عن الانقياد لبني نوعها وذلك له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف
الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار أي ثبات الشريعة التي بها يتم
التعاون الضروري لنوع الإنسان
وإنما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث أنه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج
إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات
وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمل الآخر له

والمعاوضات وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يؤخذ منه من عمله ألا ترى أنه لو انفرد إنسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث... وهكذا

فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفيا

ولذلك قيل الإنسان مدني بالطبع

فإن التمدن هو هذا الاجتماع

ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم

وإليه أشار بقوله ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس أي مدت عنقها إلى ما يريد غير طمح أي ارتفع عين كل إلى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأدى ذلك التنازع إلى التواثب والتشاجر أي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج أي القتل والمرج أي الاختلاط واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما أعطي كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى أي كل واحد منه إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الإنسان

فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر

وهو أشرف الأنواع الحيوانية سخر له ما عداه من تلك الأنواع وهذا أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من أعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجلية والدفع لمضاره الشديدة افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة
المتن وهي عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله
والبحت عن شرائطها
وكيفية حصولها
ووجه دلالتها
البحث الأول في شرائطها
وهي سبع
الأول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه
لأن التصديق منه لا يحصل بما أوليس
من قبله
وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول مثل ما إذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي
وأنتم لا تقدرين عليه
ففعل وعجزوا فإنه معجز ولا فعل لله ثمة
فإن عدم خلق القدرة أوليس
فعلا
ومن جعل الترك وجوديا حذفه
الثاني أن يكون خارقا للعادة إذ لا إعجاز دونه
وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
معجز
الثالث أن يتعذر معارضته
فإن ذلك حقيقة الإعجاز
الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له
وهل يشترط التصريح بالتحدي الحق أنه لا
بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له إن كنت نبيا فأظهر معجزا ففعل
الخامس أن يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي أن أحيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه
السادس ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له
فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب
فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد

كذبه

نعم لو قال معجزتي أن أحبي هذا الميت فأحياء فكذبه ففيه احتمال
والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لأن المعجز إحياءه
وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى

وقيل هذا إذا عاش مدة زمانا

ولو خر ميتا في الحال بطل الإعجاز

لأنه كان أحبي للتكذيب

والحق أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين

والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز

السابع أن لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لأن التصديق قبل الدعوى لا
يعقل

فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب به بعد

فلو عجز كان كاذبا قطعاً

فإن قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى
فتحه

فإن ظهر كما قال كان معجزا

وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي

لأن المعجز إخباره عن الغيب

واحتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي بناء على جواز إظهار المعجز على يد
الكاذب

وسنبطله

فإن قيل فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة
اليابسة وفي معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإزالة الغمامة وتسليم الحجر
والمدر عليه

قلنا إنما هي كرامات

وظهورها على الأولياء جائز

والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء

وقد قال القاضي إن عيسى كان نبيا في صباه لقوله * (وجعلني نبيا) * ولا يمتنع من

القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره

ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة
بعد أن

(۳۳۹)

تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها
وقوله * (وجعلني نبيا) * كقول النبي صلى الله عليه وسلم (كنت نبيا وآدم بين الماء
والطين)
فهذا في المتقدم
وأما المتأخر
فإما بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر
وإما بزمان متطاوول مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل
فاتفقوا على أنه معجز
فقليل إخباره عن الغيب فيكون مقارنا
وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون
متأخرا
وقيل يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا
والحق أن المتأخر علمنا بكونه معجزا
البحث الثاني في كيفية حصولها
عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به
مشيئته
وقال الفلاسفة تنقسم إلى ترك وقول وفعل
أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة
وسببه انجذاب النفس إلى عالم القدس واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى
البدن كما نشاهده في المرضى أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض تنكف عن
التحليل فتمسك عن القوت ما لو أمسك في صحته شطره هلك
وأما القول فكالإخبار بالغيب
وسببه ما مر
وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر
وقد تقدم
البحث الثالث في كيفية دلالتها
وهي عندنا إجراء الله عادته بخلق

العلم بالصدق عقيبه
فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر
العاديات
لأن من قال أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال إن كذبتُموني وقع عليكم
وإن صدقتُموني انصرف عنكم
فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه
والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب
وقد ضربوا لهذا مثلا
قالوا إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أنني رسول هذا الملك إليكم ثم قال للملك إن
كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا
تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه
بقريئة الحال
وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد
بل ندعي في إفادته العلم بالضرورة العادية
ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير
وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال
قبيح من الله
قال الشيخ وبعض أصحابنا إنه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعا
فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه
فإن دل على الصدق كان الكاذب صادقا
وإلا انفك عما يلزمه
وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات
فإذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق
وحيث يجوز إظهاره على يد الكاذب
وأما بدون ذلك فلا
لأن العلم بصدق الكاذب محال

تذنيب من الناس من أنكر إمكان المعجزة

ومنهم من أنكر دلالتها

ومنهم من أنكر العلم بها

وستأتيك شبههم بأجوبتها

الشرح

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة

وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول

الله والبحث فيها عن أمور ثلاثة عن شرائطها

وكيفية حصولها

ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة

البحث الأول في شرائطها

وهي سبع

الشرط الأول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك

وإنما اشترط ذلك لأن التصديق منه أي من الله تعالى لا يحصل بما أوليس

من قبله

وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما إذا قال معجزتي أن أضع يدي على

رأسي وأنتم لا تقدرين عليه أي على وضع أيديكم على رؤوسكم ففعل وعجزوا فإنه

معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثمة

فإن عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع أوليس

فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف

ومن جعل الترك وجوديا بناء على أنه الكف حذفه لعدم الحاجة إليه

فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله

وفي كلام الآمدي أن المعجز إن كان عدميا كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم

خلق القدرة فلا يكون فعلا

وإن كان وجوديا كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون

فعلا فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه

الشرط الثاني أن يكون المعجز خارقا للعادة

إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي

وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل

ربيع

فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة
وشرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدورا للنبي إذ لو كان مقدورا له كصعوده إلى
الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى
وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز
قال الأمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا اختلفت الأئمة فيه فذهب
بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثل أوليس
هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها
إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها
وهذه القدرة ليست مقدورة له
وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة
لله تعالى
وإن كانت مقدورة للنبي وهو الأصح
وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال
الثالث أن يتعذر معارضته
فإن ذلك حقيقة الإعجاز
الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له
وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم الحق أنه لا
يشترط بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له أي لمدعي النبوة إن كنت نبيا فأظهر
معجزا ففعل بأن دعا الله فأظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي
الخامس أن يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي أن أحبي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه
لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه
السادس أن لا يكون ما ادعاه وأظهره من المعجزة مكذبا له
فلو

قال معجزتي أن ينطق هذا الضب فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لأن المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي أن أحبي هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لأن المعجز إحياءه وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الإحياء مختار في تصديقه وتكذيبه

ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا إنما هو إذا عاش بعده أي بعد الإحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا أعرف في هذه الصورة خلافا بين الأصحاب ولو خر ميتا في الحال

قال القاضي بطل الإعجاز لأنه كأنه أحى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق أنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في صورتين بخلاف الضب

والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة وإذا لم يكن معينا فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة إليها

وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع أن لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي

وذلك لأنه التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قيل لم يدل

على صدقه ويطالب به أي بالإتيان بذلك الخارق أو غيره أي بعد الدعوى
فلو عجز كان كاذبا قطعاً
فإن قال في إظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا
وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه
فإن ظهر كما قال كان معجزاً وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز إخباره عن
الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق
و إما احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدماً على الدعوى مع
كونه معجزاً فإنه بناء أي مبني على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله
وإنما كان مبنيًا على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدي لم يكن إخباره
به منزلاً منزلة التصديق له فيكون هو كاذباً في دعواه أنه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك
أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب
فإن قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثير من
المعجزات المنقولة عن الأنبياء
وإليه الإشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجنبي عليه
من النخلة اليابسة فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى
وما تقولون أيضاً في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة
وتسليم الحجر والمدر عليه فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق
المتقدمة على الدعوى ليست معجزات إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز
والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء فيجوز ظهورها عليهم أيضاً
وحيث تسمى إرهاباً
أي تأسيساً للنبوة
من أرهصت للحائط أسسته
والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر
وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه
هذا وقد قال القاضي إن

عيسى كان نبيا في صباه لقوله * (وجعلني نبيا) * ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه إياها

ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل وأما قوله * (وجعلني نبيا) * فهو كقول النبي صلى الله عليه وسلم (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) في أنه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه إنما هو في المعجز المتقدم على الدعوى وأما المتأخر عنها فإما أن يكون تأخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر أنه دل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير

فإنه لا يدل عليه أصلا

وأما أن يكون تأخره بزمان متطاوّل مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالة فقيل إخباره عن الغيب

فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى

لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا

وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في

الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به

لأن شرطه أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا

وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به

وقيل حصوله أي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى

وقيل يصير قوله أي إخباره معجزا عند حصوله أي حصول الموعود به

فيكون المعجز على هذا القول متأخرا باعتبار صفة أعني كونه معجزا

والحق أن المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعني أن المختار هو القول الأول لأن إخباره

كان إخبارا بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزا

مقارنا للدعوى
والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا
فبطل بذلك القول الثالث
وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا إلا إذا كان
خارقا للعادة
وربما لم يكن كذلك وإن جعل شرطا لاتصاف الإخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث
وبطل ببطلانه
ولهذا لم يوجد هذا القول في أبحاث الأفكار
البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد
من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن أرسله إلى الناس
ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين
ولا يشترط لإظهارها استعدادا كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء
وقال الفلاسفة إنها تنقسم إلى ترك وقول وفعل
أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة
وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها
وإما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق إلى عالم القدس واشتغالها بذلك عن
تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى البذل كما نشاهده في المرضى من أن النفس
لاشتغالها بمقاومتها لمرض من الأمراض الحادة وتحليلها للمواد الردية تنكف وتمتنع
عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي يحتاج إليه بدلا عما تحلل من
هذه المواد ما لو أمسك أي زمانا لو أمسك عنه في أيام صحته شطره أي نصفه بل
عشرة هلك بلا شبهة وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في
سلك الملاء الأعلى أولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة

ومضعف للقوى فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشد وأقوى
وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما أشير إليه بقوله صلى الله عليه وسلم (أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني)
وأما القول فكالإخبار بالغيب
وسببه ما مر في المقصد الأول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك
وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر وقد تقدم بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه
البحث الثالث في كيفية دلالاته على صدق مدعي النبوة
وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه واثقانه على كونه عالما بما صدر عنه
فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها
وليست المعجزة كذلك
فإن حوارق العادات كانقطاع السماوات وانتشار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة
ولا إرسال في ذلك الوقت
وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله وهي عندنا أي الأشاعرة إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا تكون دلالاته عقلية

لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم نتق
الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال إن كذبتُموني وقع عليكم
وإن صدقتُموني انصرف عنكم
فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع
ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه إمكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممسكات
بأسرها
وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أنني رسول هذا الملك
إليكم
ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير
واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله
ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال
وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه أن الشاهد
تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي
بالمصلحة والمفسدة
فلا يصح القياس بل ندعي في إفادته العلم بالضرورة العادية أي ندعي أن ظهور المعجز
يفيد علما بالصدق
وإن كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية
ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير
وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع
وقوعه في حكمته لأن فيه إيهام صدقه
وهو إضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح
قال الشيخ وبعض أصحابنا إنه أي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه
لأن لها أي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا أي

دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها
فلا بد لها من وجه دلالة إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وإن لم نعلمه أي ذلك
الوجه بعينه
فإن دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال
وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالاته القطعية على مدلوله
وهو أيضاً محال
وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق أو ليس
أمراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو أحد العاديات كما
عرفت
فإذا جوزنا انخراقها أي انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز إخلاء المعجز عن
اعتقاد الصدق
وحيث يجوز إظهاره على يد الكاذب إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة
والمفروض أنه جائز
وأما بدون ذلك التجويز فلا يجوز إظهاره على يده لأن العلم بصدق الكاذب محال
تذنيب من الناس من أنكر إمكان المعجزة في نفسها
ومنهم من أنكر دلالتها على صدق مدعي النبوة
ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم بأجوبتها
المقصد الثالث في إمكان البعثة
المتن وحثنا فيه إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان

وقالت الفلاسفة إنها واجبة عقلا لما مر
وقال بعض المعتزلة يجب على الله
وبعضهم إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون
وإلا حسن
وقال أبو هاشم يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها وجوزه الجبائي
لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة
وقيل إذا اندرست
وهو بناء على أصلهم
ولا يضرنا
فإن ادعينا الإمكان العام
وغرضنا هنا رد شبه المنكرين
وهم طوائف
الأولى من أحالها
الثانية من قال لا تخلو عن التكليف
وأنه ممتنع
الثالثة من قال في العقل كفاية
الرابعة من قال بامتناع المعجزة
ولا تتصور دونها
الخامسة من منع دلالتها
السادسة من سلم ومنع إمكان العلم بها بالتواتر
السابعة من منع وقوعها
الأولى من قال باستحالة البعثة احتج بوجوده
الأول المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له أرسلتك هو الله
ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجن فإنكم أجمعتم على وجوده
الثاني أن من يلقي إليه الوحي إن كان جسمانيا وجب أن يكون مرثيا
وإلا كان ذلك منه مستحيلا
الثالث التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل
وما يجوز عليه وما لا يجوز
وأنه لا يحصل إلا بغامض النظر
وهو غير مقدر بزمان
فللمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم ويلزم إفحام النبي وتبقى البعثة عبثا
وإلا لزم التكليف بما لا يطاق
وأنه قبيح عقلا



(۳۵۱)

وجواب الأول والثاني أن المرسل ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا فيه
والثالث أما على أصلنا فلا يجب الإمهال مع العلم العادي الحاصل عن المعجز
وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم
وإن صرحوا بخلافه
منع الإمهال لأن فيه تفويت مصلحتهم
وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر
فلا تسلك هذا الطريق
فقال دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك
أليس ذلك مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك
أليس منسوبا إلى فعل ما توجهه الشفقة والحنو
الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق
ثم أن التكليف ممتنع لوجه
الأول ثبت الجبر وأن فعل العبد واقع بقدره الله
وأن الفعل إما معلوم الوقوع أو معلوم اللاوقوع والتكليف حينئذ قبيح
الثاني التكليف إضرار لما يلزمه من التعب بالفعل أو العقاب بالترك وهو قبيح
الثالث التكليف إما لا لغرض وهو عبث أو لغرض يعود إلى الله وهو منزه أو إلى العبد
وهو إما إضرار وهو منتف بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه
بخلاف المعقول
ثم إنه معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة
الرابع التكليف إما مع الفعل
ولا فائدة فيه لوجوبه وإما قبل الفعل وأنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل
محال
ومن جوزه لا يقول بوقوعه ولا أن كل تكليف كذلك

الخامس وهو لبعض الصوفية أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة الله تعالى

وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه

ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفأئ تربي على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا

وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال

والثاني ما في التكليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربي كثيرا على المضرة فيها

والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني والرابع عندنا أن القدرة مع الفعل

وعند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل في الحال بالإيقاع في ثاني الحال وذلك كالأحداث

وهو مما لا شك فيه

فما هو جوابكم فهو جوابنا

والخامس أن ذلك أحد أغراض التكليف وسائر التكاليف معينة عليه ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكليف

الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة

وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط

ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط

ومن الصابئة من قال بنبوة شيت وإدريس فقط

واحتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه يفعل

وما حكم بقبحه يترك

وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لأن الحاجة ناجزة

ولا يعارضها مجرد الاحتمال

ويترك عند عدمها للاحتياط

والجواب بعد تسليم حكم العقل أن الشرع فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً وبيان ما يقصر عنه العقل
فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات
وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال
وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامّة بالتجربة
ففي دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها ويقعون في المهالك قبل استكمالها
مع أن اشتغالهم بذلك يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات والشغل عن مصالح
المعاش
فإذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار
ولا يقال في إمكان معرفته غنى عن الطبيب
كيف والنبي لا يعلم ما يعلم إلا من جهة الله
وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء تنمة لهذا الكلام
الرابعة من قال بامتناع المعجزة لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز
انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهناً
وأواني البيت رجلاً
وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم
وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعي ويوجد مثله
ولا يخفى ما فيه من الخبط والإخلال بالقواعد
والجواب إن خرق العادات أوليس
أعجب من أول خلق السماوات والأرض وما بينهما ومن انعدامها الذي نقول به والجزم
بعدم وقوع بعضها لا ينافي إمكانها
وذلك كما في المحسوسات
فإننا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع
الجزم به للحس
والعادة أحد طرق العلم كالحس
ثم إن خرق العادة إعجازاً وكرامة عادة مستمرة
الخامسة من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتتمالات
الأول كونه من فعله لا من فعل الله إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس أو لمزاج خاص في
بدنه أو لكونه ساحراً
وقد أجمعتم على

حقيقته

أو لطلسم اختص بمعرفته أو لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس والكهرباء
الثاني استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الاتصالات الكوكبية
وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب
معجزا لنفسه

الثالث أن يكون كرامة لا معجزة

الرابع أن لا يقصد به التصديق إذ لا غرض واجبا ولا يتعين إذ لعله غير التصديق كإيهامه
ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب كإنزال المتشابهات أو لتصديق نبي آخر
الخامس أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم
إذ لا يقبح عندكم منه شيء

السادس لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها مواضعة في
إعلاء كلمته لينال من دولته حظا

السابع لعلهم استهانوا به أولا وخافوا آخرًا لشدة شوكته أو شغلهم ما يحتاجون إليه في
تقويم معيشتهم عنه

الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا
آثاره

ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق

الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة من أن التجاوزات العقلية لا تنافي العلم العادي والتفصيلي عن الأول أنا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله والسحر ونحوه إلا إن لم يبلغ حد الإعجاز كفلق البحر وإحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر وإن بلغ فإما دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضا أو معه فلا بد من ألا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته وإلا كان تصديقا للكاذب وأنه محال وعن الثاني أن لا خالق إلا الله وعن الثالث أن من جوزها فقال بعضهم منهم الأستاذ أبو إسحق لا تبلغ درجة المعجزة وقيل لا تقع على القصد وقال القاضي تجوز إذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك أوليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر وعن الرابع أنا لا نقول بالعرض بل نقول إن خلقها يدل على تصديق له قائم بذاته وعن الخامس قد مر امتناع الكذب عليه وعن السادس إذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه وعن السابع يعلم عادة المبادرة إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالههم وعدم الإعراض عنها بحيث لا ينتدب له أحد والقدح فيه سفسطة وحينئذ فدلالته من جهة الصرفة واضحة وعن الثامن كما علم بالعادة وجوه معارضته علم وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتمالته في الجميع فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقا

السادسة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر
ولكنه لا يفيد العلم لوجوه
الأول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم
فكذا الكل إذ أوليس
كذب الكل إلا كذب كل واحد
الثاني أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد
فإن من جوز إفادة المائة للعلم أجاز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحصره في عدد
وادعاء الفرق تحكّم
فلنفرض طبقة لا تفيد ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيد بالغا ما بلغ
الثالث لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد
واللازم منتف
بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهل اتفاقاً بل يحصل بخبر واحد بعد
واحد
فالموجب له هو الخبر الأخير
الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة ولا سبيل إلى العلم به
الخامس أن التواتر غير مضبوط بعدد بل ضابطه عندكم حصول العلم به
فإثبات العلم به مصادرة
وجواب الأول منع مساواة حكم الكل لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على
تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد
والثاني أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه
وقد يخلقه بعدد دون عدد
كيف وأنه يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين
والثالث أما عندنا فلأنه بخلق الله
وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الإخبار أسباب معدة وهي قد لا تجامع المسبب
كالحركة للحصول في المنتهى ثم إننا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظناً ويقوى
بالثاني والثالث إلى ما لا أقوى منه
فيلزم أن الموجب

له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله وعن الرابع والخامس أنا ندعي العلم الضروري
الحاصل من التواتر الواقع على شرطه لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه
والفرق بين الأمرين ظاهر

السابعة من اعتراف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة
على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله
وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة
والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة
بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة
المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى
وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون
الأمه الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجواز في صفقتين مع استوائهما في
المصالح والمفاسد

الجواب بعد تسليم حكم العقل فغاياته عدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها
ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس
الأبية وملكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب

الشرح

المقصد الثالث في إمكان البعثة وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإن
الدال على الوقوع دال على الإمكان بلا اشتباه

وقالت الفلاسفة إنها واجبة عقلا لما مر من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم فقال إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم وإلا أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل حسن قطعاً لأعدائهم وقال أبو هاشم يمتنع خلوه أي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فإنه فائدة جلييلة وجوزه أيضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة أو لا وقيل إنما يجوز البعث لتقريرها إذا اندرست وهو أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء أي مبني على أصلهم الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقييح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الألفاف ورعاية الأصلح فيكون فاسدا أيضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فإننا إنما ادعينا الإمكان العام الذي يجمع الوجوب لا الإمكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هنا رد شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الأولى من أحوالها أي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف بأوامر ونواه وأنه أي التكليف ممتنع فتنفي البعثة لانتفاء لازمها

الثالثة من جواز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها
الرابعة من قال بامتناع المعجزة لأن خرق العادة محال عقلا ولا تتصور النبوة دونها أي دون المعجزة
الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة
السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه ومنع إمكان العالم بها للغائبين عنها
فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية
السابعة من اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الأولى منها
وهو من قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوده الأول المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له أرسلتك فبلغ عني هو الله ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجن
فإنكم أجمعتم على وجوده وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي

الثاني أن من يلقي إليه أي إلى النبي الوحي إن كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا لكل من حضر حال الإلقاء وليس الأمر كذلك كما اعترفتكم به وإلا أي وإن لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان كذلك أي إلقاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلا إذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها أي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وأنه أي العلم بما ذكر لا يحصل إلا بغامض النظر لأن هذا العلم أوليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو أي ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في أي زمان كان وحينئذ يلزم إفحام النبي وتبقى البعثة عبثا وإلا أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهملة لزم التكليف بما لا يطاق لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وأنه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى وجواب الوجه الأول والثاني أن المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم أو يخلق علما ضروريا فيه بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث أما على أصلنا في التعديل والتجويز فلا يجب الإمهال لأننا بينا فيما سبق أنه إذا

ادعى النبي الرسالة واقتترنت بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلا
متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا
يجوز للمكلف الاستمهال
ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن
منه

وإليه الإشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز
وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم في التحسين والتقيح وإن صرحوا بخلافه منع الإمهال
يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك
الإلزام إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الإمهال لأن فيه تفويت مصلحتهم
وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
عن الشقاوة

وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر
فلا تسلك هذا الطريق

فقال الولد دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك
أليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء
ولو هلك

ألم يكن ملوما مذموما
ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ما توجهه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الإلزام
عن أصلهم أيضا

الطائفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها التي لا تخلو هي عنها
وأیضا هي لا تخلو عن التكليف باتفاق وإجماع من القائلين بها
ثم إن التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه
الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال وذلك لما تبين

من أن فعل العبد واقع بقدرته الله إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا
 والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق
 ومن أن الفعل إما معلوم الوقوع من العبد أو معلوم اللاوقوع منه
 فعلى الأول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا
 ولا قدرة على شيء منهما والتكليف حينئذ أي حين إذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا
 الثاني التكليف إضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل إذا أقدم عليه أو العقاب بالترك
 إذا أحجم عنه
 وهو أي الإضرار قبيح والله تعالى منزه عنه
 الثالث التكليف إما لا لغرض وهو عبث قبيح أو لغرض يعود إلى الله
 وهو محال لأنه تعالى منزه عن الأغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار أو إلى
 العبد وهو إما اضرار وهو منتف بالإجماع أو نفع
 وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فإنه منزلة أن يقال له حصل
 المنفعة لنفسك
 وإلا عذبتك أبد الآباد
 ولا شك أن أهم مصالحه ترك التعذيب ثم إنه أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين
 المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة
 ولا شك أن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح
 الرابع التكليف بإيقاع الفعل إما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه أصلا لوجوبه وتعين
 صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا
 وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه تكليف بتحصيل الحاصل
 وإما قبل وجود الفعل وأنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال إذ لا يمكن
 وجود الشيء حال عدمه
 والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه
 وهو ظاهر
 وأما من جوزه فإنه لا يقول بوقوعه ولا أن أي ولا يقول بأن كل تكليف كذلك أي
 تكليف بما لا يطاق
 والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق
 ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل
 فيكون هذا القسم باطلا عنده أيضا
 وإذا بطلت الأقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقا

الخامس وهو لبعض الصوفية من أهل الإباحة أن التكليف بالأفعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الأفعال

ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفئات وهو النظر فيما ذكر تربي أي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية

وجواب الثاني أن يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربي كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني وهو أن نقول إن التكليف لغرض يعود إلى العبد وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربي على مضرة التعب بمشاق الأفعال وأما عقابه أبدا فليس لأنه لم يحصل منفعته بل لأنه يمثل أمر مولاه وسيده وفي ذلك إهانة له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة أوليس

تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وإنما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى

وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لأن التكليف في الحال إنما هو بالإيقاع في ثاني الحال لا بالإيقاع في

الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم
وذلك أي التكليف كالأحداث يعني أن ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في
إحداث الفعل فيقال إحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلًا للحاصل وإما حال عدمه
فيكون جمعا بين النقيضين
وهو أي الأحداث مما لا شك فيه
فما هو جوابكم في الأحداث فهو جوابنا في التكليف
وجواب الخامس أن ذلك أي التفكير في معرفة الله وصفاته وأفعاله أحد أغراض التكليف
بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكليف معينة عليه داعية إليه ووسيلة إلى صلاح
المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل
التكاليف
الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة إذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا
فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية
غير أن من البراهمة من قال بنبوّة آدم فقط
ومنهم من قال بنبوّة إبراهيم فقط
ومن الصابئة من قال بنبوّة شيث وإدريس فقط
وهؤلاء كلهم احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه من الأفعال يفعل
وما حكم بقبحه يترك
وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه لأن الحاجة ناجزة حاضرة
فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها
ولا يعارضها مجرد الاحتمال أي احتمال المضرة بتقدير قبحه
ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة
والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح أن الشرع المستفاد من البعثة فائدته
تفصيل ما أعطاه العقل إجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة
وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا
يحكم العقل فيه بشيء
وذلك

كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها
وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال
وذلك أي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرق الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو
أمكن معرفتها للعامّة بالتجربة ففي دهر طويل يجربون فيه أي في ذلك الدهر الطويل من
فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها أي قبل
استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا
يعلمون ذلك فيهلكهم مع أن اشتغالهم بذلك أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق
التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن المصالح والمعاش
فإذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار
ولا يقال في إمكان معرفته أي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال في إمكان
معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العطل فيها غنى عن المبعوث
كيف والنبي لا يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله بخلاف الطبيب إذ يمكن التوصل إلى
جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة
فإذا لم يكن هو مستغنيا عنه كان النبي بذلك أولى
وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو أن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون
عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عنده ربه تتمّة
لهذا الكلام فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ
الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة أصلا لأن تجويز خرق العادة
سفسطة
ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء

البحر دما ودهنا وأواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم
وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعي عقيب دعواه
بلا مهلة ويوجد مثله في آن إعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل
ولا يخفى ما فيه أي في تجويز خرق العادة من الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة
بالنبوة وغيرها
إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصا مماثلة
للذي ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك
إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد
والجواب أن خرق العادات أوليس
أعجب من أول خلق السماوات والأرض وما بينهما
ومن انعدامها الذي نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الأمثلة المذكورة
لا ينافي إمكانها في أنفسها وذلك كما في المحسوسات فإننا نجزم بأن حصول الجسم
المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا
لا تتطرق إليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها
والعادة أحد طرق العلم كالحس فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع
إمكان نقيضه في نفسه
ثم إن خرق العادة إعجازا لنبي وكرامة لولي عادة مستمرة توجد في كل عصر وأوان
فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل أمرا عاديا
والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وإن لم يكن خارقا للعادة
الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجز لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتتمالات

الأول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وإنما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه
إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها أو لمزاج خاص في بدنه هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره
وإن توافقا في الماهية أو لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد أجمعتم على حقيقته أي على كون السحر مؤثرا في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى * (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) * والسنة كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي صلى الله عليه وسلم ومن أنكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضا إذ ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر
وقال الشافعي إذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان إجماعا
هكذا ذكره الأمدى أو لطلسم اختص هو بمعرفته يعني أن سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره
فإذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية

ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل
فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة
غريبة

أو لخاصية بعض المركبات إذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا
عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض
للخل فإنه إذا أرسل على إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا عن
الإناء

وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق
الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع
من التركيب دون غيره

الثاني من تلك الاحتمالات استناده أي استناد المعجز إلى بعض الملائكة فإنها قادرة
على أفعال غريبة فلعل ملكا أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبئ ليغوي الناس
وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا
أو الشياطين فإنها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة أو استناده إلى الاتصالات
الكوكبية وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو أي مدعي النبوة قد أحاط من
صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله إلا في ألوف من
السنين ويستتبع أمرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون
حينئذ دالا على صدقه

الثالث منها أن يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق

الرابع إن لا يقصد به التصديق أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه أوليس
تصديقا منه للمدعي
إذ لا غرض واجبا في أفعاله تعالى
وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق إذ لعله أي
الغرض منه غير التصديق له كإيهامه أي إيهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك
كإنزال المتشابهات
فإنها بظواهرها توهم الخطأ
ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها
فيستحق به الثواب
أو يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر أو يكون إرهابا لنبي
سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين
آبائه
الخامس إنه لا يلزم من تصديق الله إياه صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم
يعلم ذلك عقلا إذ لا يقبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور
السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين
هم في بعض الأقطار أو لعله أي القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعي
ومواطأة معه في إعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا
السابع لعلهم استهانوا به أولا وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه فلم يشتغلوا
بمعارضته في ابتداء أمره وخافوه آخرًا لشدة شوكته وكثرة أتباعه
أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه أي عن المدعي ومعارضته
الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن إظهار ما عارض به أو أظهر ثم
أخفاه أصحابه أي أتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم
وطمسوا آثاره حتى انمحي بالكلية
ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها أي للخارق الذي سمي معجزة دلالة على
الصدق

الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة أي قررناه مرارا
ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما
في المحسوسات
والجواب التفصيلي عن الأول أنا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله
فالمعجز لا يكون إلا فعلا له لا للمدعي
والسحر ونحوه إن لم يبلغ حد الإعجاز الذي هو كفلق البحر وإحياء الموتى وإبراء
الأكمه والأبرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر أنه لا يلتبس السحرة بالمعجزة
فلا إشكال
وإن بلغ السحر حد الإعجاز فأما أن يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضا أنه
لا التباس أو يكون معه أي مع ادعاء النبوة والتحدي
وحيث فلا بد من أحد أمرين إما أن لا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على
معارضته
وإلا كان تصديقا للكاذب
وأنه محال على الله سبحانه لكونه كاذبا والجواب عن الثاني أن لا خالق إلا الله فلا
يكون المعجز مستندا إلى غير
وعن الثالث أن لم يجوز الكرامة فلا إشكال عليه
ومن جوزها فقال بعضهم منهم الأستاذ أبو إسحق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد
الأولياء درجة المعجز
وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى إذا أراد الولي إيقاعها
لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط
وقال القاضي تجوز الكرامة إذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لأن ذلك أوليس
من شعار الصالحين
ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير
كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا تشبه إحداهما بالأخرى
وعن الرابع أنا لا نقول بالعرض أي لا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لأن
أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض
بل نقول إن خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له قائم بذاته تعالى كما أن حمرة
الخبجل تفيد العلم الضروري

بحصول الخجلة
مع جواز حصولها بدونها
أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر
وأما على القول بالموجب فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك
الحمرة في ذلك الشخص من غير أن يحصل فيه الخجالة
وعن الخامس فقد مر في مسألة الكلام من موقف الإلهيات امتناع الكذب عليه سبحانه
وتعالى
وعن السادس إذا أتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة
وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه
وعن السابع يعلم عادة أي يعلم بالضرورة العادية الوجدانية المبادرة بلا توان إلى
معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم والحكم
عليهم في أنفسهم ومالهم
ويعلم بالضرورة أيضا عدم الإعراض عنها أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر بحيث لا
ينتدب له أحد ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلا
والقدح فيه سفسطة ظاهرة
وحيث أي وحين إذ كان الأمر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة
فإن النفوس إذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على
صدق المدعي وإن كان ما أتى به مقدورا لغيره
وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة أيضا
وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود
واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتمال في الجميع أي
في جميع الأوقات والأماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية
فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقا من أصحاب المدعي عند استيلائهم
ومن غيرهم أيضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية
الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم
يشاهده إلا بالتواتر
ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة
وإنما قلنا إن التواتر لا يفيد العلم لوجوه

الأول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب إذ
أوليس

كذب الكل إلا كذب كل واحد

الثاني إن حكم كل طبقة من طبقات أعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد

فإن من جواز إفادة المائة للعلم جواز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً

ولم يحصره أي العلم في عدد معين وأيضاً ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في

إفادة العلم تحكم محض

وإذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيده أي لا تفيده العلم قطعاً كاثنين مثلاً ثم نزيد عليه

واحداً واحداً فلا يفيده شيء من هذه المراتب بالغاً ما بلغ لمساواة كل منها لما قيل في

عدم الإفادة

الثالث لو أوجب التواتر العلم لأوجه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقاً بيان الملازمة أن

التواتر لا يشترط فيه إجماع أهله اتفاقاً منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد

واحد فالموجب له أي للعلم على تقدير حصوله إنما هو الخبر الأخير وحده لا هو مع

ما سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذ

الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل إلى العلم به أي بالشرط

المذكور

وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم منه

الخامس إن التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم

حصول العلم به حتى إذا حصل العلم به علم أنه متواتر
فلا يعلم كونه متواترا إلا بعد حصول العلم به
فإثبات العلم به أي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح
وجواب الأول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد لما نرى من
قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد
وجواب الثاني أن حصول العلم عنده أي عند التواتر عندنا معاشر الأشاعرة إنما هو
بخلق الله تعالى إياه
وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب وعدم
إفادة العلم
كيف وأنه أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين
فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى
وقد يحصل بإخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بإخبار جماعة أخرى تساويهم في
العدد
وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن
الثالث أما عندنا فلأنه أي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد إخبار عدد دون
خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجبا له
وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الأخبار الصادرة عن أهل التواتر أسباب معدة لحصول
العلم لا موجبه له
وهي أي الأسباب قد لا تجماع المسبب بل تكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في
المنتهى فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الأخير وفاعله شيء آخر
وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء
والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله
ثم أنا نجد في أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظنا ويقوي ذلك الظن بالثاني والثالث
وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما لا أقوى منه فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط
سبق أمثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد
موجبا له
والجواب عن الرابع والخامس أنا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في
نفس الأمر على شرطه وضابطه لأننا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على
ما ادعيناها
والفرق بين الأمرين ظاهر فإن

حصول التواتر في نفس الأمر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وإفادته للعلم
الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمر لا شبهة فيه إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد
النائية والأشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو
الاستواء حتى يقال إنه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور
نعم إذ استدل على شيء يكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه
توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من
التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر
الطائفة السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها
قالوا تتبعنا الشرائع التي أتى بها مدعو الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل
والحكمة

فعلمنا أنها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة
وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الأكل وغيره
وإيجاب تحمل الجوع والعطش في صوم أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح
البدن مع أنه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة
وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي
في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف
الرأس والرمي لا إلى مرمى وتقبييل حجر لا مزية له على سائر الأحجار وكتحريم النظر
إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في
صفقتين كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فإنه

ربا حرام وإن باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما أي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم حكم العقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى فغايته أي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الأمر

ولعل هناك مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الأبية وملكة قهرها أي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم

فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته

وأیضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك

المسلك الأول وهو العمدة أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فمتواترة تواترا ألحقه بالعيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن إما أنه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي

كثيرة
وإما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر سيما والخصوم أكثر من حصى البطحاء
وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه
وأما أنه حينئذ يكون معجزا فقد مر
والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم
ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين
الفصل الأول في وجه إعجازه وقد اختلف فيه فقليل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب
المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعته وفواصله
وعليه بعض المعتزلة
وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها وعليه الجاحظ
قالوا البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان
وهل رتب البلاغة متناهية والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ثم أصل البلاغة
في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام
وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الإعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان
أنه الغاية فيها فلأن من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ
القليل وضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل والاستعارة وحسن المطالع والمقاطع
والفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه عن اللفظ الغث
والشاذ والشارد إلى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له المميز نوعا منها إلا وجدته فيه
أحسن ما يكون
ولا يقدر أحد من البلغاء وإن استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه
وربما لو رام غيره لم يواته
ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن

وقال القاضي هو مجموع الأمرين
وقيل هو إخباره عن الغيب نحو* (وهم من بعد غلبهم سيغلبون)* وذلك كثير
وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول* (ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا)*

وقيل بالصرفه فقال الأستاذ والنظام صرفهم الله مع قدرتهم
وقال المرتضي بل سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة
الفصل الثاني في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها
قالوا وجه الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه واختلافكم فيه دلائل خفائه
ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز
أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل
سيما بعد سماعه

وأیضا فحماقات مسيلمة على وزنه
وأما البلاغة فلو جوه

الأول إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وقصيدة للشعراء ثم قسناه إلى أقصر سورة من
القرآن وتزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى* (فأتوا بسورة من مثله)* لم نجد
الفرق بينا بل ربما زعم أن الأفصح معارضها
ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت إلى حد تنتفي معه الريبة

الثاني إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت به فلم يختلفوا الثالث إنهم عند جمع القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا بيينة أو يمين والتقرير ما مر الرابع لكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ولا بد في كل زمان من فاق أبنائها فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره ولو كان ذلك معجزاً لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزاً وهو ضروري البطلان وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً وأما الإخبار بالغيب فلو جوه الأول إنه جائز كرامة إلا أن يتكرر إلى أن يصير معجزاً ومراتبه غير مضبوطة فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الإعجاز الثاني إنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقاً الثالث إنه يلزم حينئذ ألا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزاً وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلو جوه الأول قال * (وما علمناه الشعر) * وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله * (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) * وقوله * (ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) * سيما إذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير الثاني أن فيه كذباً إذ قال " وما فرطنا في الكتاب من شيء " * (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) * ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم

الثالث إن فيه اختلافا إذ فيه اللحن نحو * (إن هذان لساحران) * قال عثمان إن فيه لحننا
وستقيمه العرب بألسنتهم
الرابع فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن
وكقصة موسى وعيسى كذلك
وفيه إيضاح الواضح نحو * (تلك عشرة كاملة) * وأي خلل أعظم من الكلام الغير
المفيد
الخامس إنه نفى عنه الاختلاف حيث قال * (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا) * في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم
نجد فيه اختلافا كثيرا لأنه إما في اللفظ أو المعنى
والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان
والكل موجود فيه
أما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل * (كالعهن) *
وفامضوا إلى ذكر الله بدل * (فاسعوا) * وفكانت كالحجارة بدل * (فهي كالحجارة)
* والسارقون والساوقات بدل * (والسارق والساوقة) *
وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل * (الذلة والمسكنة) *
ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل * (الموت بالحق) *
وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب
لهم وله تسع وتسعون نعجة أنثى
وأما في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا وربنا باعد بين أسفارنا والأول دعاء والثاني
خبر
و * (هل يستطيع ربك) * بالغيبة وضم الباء
وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء
السادس إنه يوجد في كثير من الخطب والقصائد الطوال
بحيث لو

تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف
ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها
وأما بالقول بالصرفة فلوجوه
الأول الإجماع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز
ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه
وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام
الثاني لو سلبوا القدرة لتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك
فإن قيل إنما لم يتذاكروه لثلا يصير حجة عليهم
قلنا إن كان ذلك موجبا لتصديقه امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرتهم
وإن لم يكن موجبا بل احتمال السحر وغيره مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه
الثالث كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدي به فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل
بالإتيان به
والجواب قولهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء
قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه بما
فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما
وعملا معجز
وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس إذا لم
يكن معجزا بالنظر إلى أحد ما بيناه يلزم أن لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها
وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر
ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع
وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت لكل
هذا وإننا نختار أنه معجز ببلاغته
وأما الشبه فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به
ولذلك لم يعارض
وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها
ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور على سواء السبيل
وأیضا فيكفينا كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزا

قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها وعن الثانية إن الآحاد لا تعارض القاطع ثم إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد وبلوغه في البلاغة حد الإعجاز وأما البسمة فالخلاف في كونها آية من كل سورة لا في كونها من القرآن وعن الثالثة إن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير فإن النبي كان يواظب على قراءته في صلاته هذا وإن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو المدعي ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن ثم لا يضر عدم إعجاز الآية والآيتين وعن الرابعة إن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله وذلك كالسحر في زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه علموا أنه خارج عن السحر فأمنوا به وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه أوليس حد الصناعة بل من عند الله هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك فلما أتى بما عجز عن

مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء ومنهم وهم الأكثرون

من عدل إلى المحاربة وتعريض النفس والمال للدمار فعلم أن ذلك من عند الله قطعاً سلمنا لكن لم لا يكون معجزاً بالإخبار عن الغيب وحد المعجز منه تقضي به العادة وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولسنا الآن لتفصيله

وبه خرج جواب الشبهتين

سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف

وأما الشبه فالجواب عن الأول أن ما في القرآن أوليس

بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغيير ما من إشباع أو زيادة أو نقصان ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه

وما يقع من ذلك في نثر البلغاء اتفاقاً على الشذوذ لا يعد شعراً ولا قائله شاعراً

ومن قال لعلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر شاعراً ضرورة وعن الثانية إن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم المخصوص بما

يحتاج إليه في أمر الدين

وعن الثالثة أن للتكرار فوائد

منها زيادة التقرير

ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب

وهو إحدى شعب البلاغة

وأما قوله * (إن هذان لساحران) * فقليل غلط من الكاتب ولم يقرأ به

وقيل لغة

نحو

(إن أبأها وأبا أبأها
* قد بلغا في المجد غايتها) وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في
الذين
وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا
واللام تدخل خبر المبتدأ إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية
وقول عثمان إن فيه لحنا
أي في الكتابة
وأما قوله * (تلك عشرة كاملة) * فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن
أن المراد بالسبعة تمامها
وعن الرابعة إن ما نقل منه آحادا فمردود
وما نقل متواترا فهو مما قال الرسول صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة
أحرف كلها كاف شاف)
وعن الخامسة أن المراد الاختلاف في البلاغة
فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتمين عادة
أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم
وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز أوليس
بها ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل المطلوب
الكلام في سائر المعجزات
وهي أنواع
الأول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى * (اقتربت الساعة وانشق القمر) *

الثاني كلام الجمادات
قال أنس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصي فسبحن في يده
حتى سمعنا التسبيح
وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه
جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان
ولما دعا للعباس وأهل أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت
ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهي على شط الوادي فأقبلت
تخد الأرض خذا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها
وكلام الذراع المسمومة مشهور
الثالث كلام الحيوانات العجم
شهد له الذئب بالنبوة والظبية التي ربطها الأعرابي سأله الإطلاق لترضع خشفيها
وضمنت الرجوع فرجعت
ثم سأل الأعرابي أن يطلقها فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله

وأن محمدا رسول الله
وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة
ولكل قصة في كتب السير
الرابع حركة الجمادات
منها قصة الشجرة وما روى ابن عباس أنه قال لأعرابي رأيت لو دعوت هذا العذق
فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع
وحنين الجذع إليه مشهور
الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
السادس نبوع الماء من بين أصابعه
رواه أنس
السابع إخباره بالغيب
فمنه ما ورد به القرآن
ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة
ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا
ثم نقول كل واحدة من هذه وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي
وسخاوة حاتم وهو كاف
المسلك الثاني وارتضاه الجاحظ والغزالي الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة
وبعد تمامها
وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث يحجم الأبطال
ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة
وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها
وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها مما لا يحصل إلا

للأنبياء
فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة
لأحوالهم في الدنيا والآخرة
المسلك الثالث إخبار الأنبياء المتقدمين عليه من نبوته صلى الله عليه وسلم في التوراة
والإنجيل
فإن قيل إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يحيى في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل
لأننا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك
وأما ذكره مجملاً فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله
شخص آخر لم يظهر بعد
قلنا المعتمد ظهور المعجزة على يده
وهذه الوجوه الأخرى للتكملة وزيادة التقرير
المسلك الرابع وارتضاه الإمام الرازي أنه صلى الله عليه وسلم ادعى بين قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة فيهم أني بعثت بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس
في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح
ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله
ولا معنى للنبوة إلا ذلك
وهذا قريب من مسلك الحكماء
واعلم أن المنكرين لبعثته صلى الله عليه وسلم خاصة قومان
أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى
وقد مر ما فيه كفاية
وثانيهما اليهود إلا العيسوية فإنهم سلموا ببعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة
واحتجوا بوجهين

الأول إن نبوته تقتضي نسخ من قبله باتفاق منكم لكن النسخ محال لأنه يدل على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى
بيانه أنه لو كان فيه مصلحة لا يعلمها فالجهل وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهملها بلا سبب ثانياً فالبداء والجواب إنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا
وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت
فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم وفي آخر ارتفاعه وكيف والمحكوم عليه هنا أوليس
بمتحد

الثاني إن موسى نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً
بيانه أنه تواتر عنه (تمسكوا بالسبب ما دامت السماوات والأرض) وأيضا إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما
والأخيران باطلان أما الثاني فإنه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها
سيما من الأعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك أقوى حجة له فيه
وأما الثالث فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وأنه معلوم الانتفاء لتقرره
إلى أوان النسخ والجواب منع تواتر ذلك عن موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد
ولو احتج به لنقل متواترا وأما الترديد فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ
وإنما لم ينقل تواترا إما لقلة الدواعي إلى نقله لما فيه من الحججة عليهم وإما لقلة الناقلين
في بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله

الشرح

المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك الأول وهو العمدة أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواتره تواترا ألحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للإنكار فيها وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

الكلام في القرآن وكونه معجزا أن نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا أما أنه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة

وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى * (فليأتوا بحديث مثله) * وقوله * (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) * وقوله * (فأتوا بسورة من مثله) * وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عارض لتواتر لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله سيما والخصوم أكثر عددا من حصي البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ أي حين إذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فإن الشبه التي أوردها منكرو البعثة يمكن إيرادها ههنا

وأجوبتها تعلم من هناك أيضا فلا حاجة بنا إلى إعادتها ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الفصل الأول في وجه إعجازه

وقد اختلف فيه على مذاهب فليل هو ما اشتمل عليه من النظم أي التأليف الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه أي أوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعته أي أواخرها وفواصله أي آخر الآي التي هي بزنة الإسجاع في كلامهم

فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة

وقيل وجه إعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم
وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم
وعليه الجاحظ وأهل العربية

ثم أنهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ
الرائع أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منايفها عن
المعنى الصحيح أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام
بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه
وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ
وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه
والحق أن الموجود منها متناه لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني
الصحيحة

ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها
فإنه غير متناه إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقة
لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة إلى ما لا يتناهى
ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام
وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة
وبهذا القدر يحصل الإعجاز الذي هو مطلوبنا

ولا حاجة بنا في إثبات إعجازه إلى بيان أنه الغاية القصوى فيها أي في المراتب
الممكنة من البلاغة فلأن أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن
من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها بأسرها من إفادة المعاني الكثيرة
باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل أي ضرب المثل وأصناف
الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل

والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه أي خلوه عن اللفظ الغث أي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال إلى غير ذلك من أنواع البلاغات بحيث أي وجدته مشترما على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له أي للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا منها أي من تلك الفنون إلا وجدته أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر أحد من البلغاء الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء وإن استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه إلا على نوع أو نوعين منه أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره أي غير ذلك النوع لم يواته أي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي إن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واثاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها ومن كان أعرف بالعربية أي لغة العرب وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن المتفرع على بلاغته

وقال القاضي الباقلاني هو أي وجه إعجازه مجموع لأمرين أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة

وقيل هو إخباره عن الغيب نحو * (وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) * أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين ثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به وذلك كثيرا يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلية الكائنة على وفقها

وقيل وجه إعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول

والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى * (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا) *
وقيل إعجازه بالصرفة على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة
لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الأستاذ أبو إسحق منا
والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها
وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الأسباب
الداعية في حقهم كالتفريع بالعجز والاستئصال عن الرياضات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا
وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة
يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك
العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها
الفصل الثاني في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها قالوا أولا وجه الإعجاز يحب
أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه أي في وجه
الإعجاز أنه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على إعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من
الوجه لا يصلح

للإعجاز
أما النظم الغريب فالأنه أمر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للإعجاز
وأیضا فحماقات مسیلمة علی وزنه وأسلوبه ومن حماقته قوله الفیل ما الفیل وما أدراك
ما الفیل له ذنب و بیل وخرطوم طویل
وأما البلاغة فلو جوه
الأول إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء
وأبلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه إلى أقصر
سورة من القرآن
وأنتم تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى * (فأتوا بسورة من مثله) * لم نجد
الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما زعم أن الأفصح معارضتها الذي قيس إليها
ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما
يقاس إليه إلى حد تنتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينا
الوجه الثاني إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة
والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سوره
ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت به عن غير القرآن
فلم يختلفوا في كونها منه
الوجه الثالث إنهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد إليهم ولم يكن مشهورا عندهم
بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف

إلا بينة أو يمين
والتقرير ما مر
وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في
وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بينة أو يمين
الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف
عنده ولا تتجاوزه
ولا بد في كل زمان من فائق قد فاق أبناءها بأن وصل إلى مرتبة من تلك المراتب لم
يصل إليها غيره في عصره
وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره
فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه
ولو كان ذلك معجزاً لكان ما أتى به كل من فاق أقرانه في صناعة من الصناعات في
عصر من الأعصار معجزاً
وهو ضروري البطلان
وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً
وأما الإخبار بالغيب فلوجوه
الأول إنه جائز كرامة للولي
وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين إلا أن يتكرر ذلك
الإخبار إلى أن يصير خارقاً للعادة فيصير حينئذ معجزاً ومراتبه أي مراتب التكرار إلى
حد الإعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الإخبار بالغيب مرتبة
الإعجاز
الثاني إنه يقع ذلك الإخبار مكرراً من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة
وليس بمعجز اتفاقاً
الثالث إنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه أي عن الإخبار بالغيب من القرآن معجزاً
فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل
وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه
الأول إن فيه تناقضاً لأنه قال * (وما علمناه الشعر) * وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله
تعالى " ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه

من حيث لا يحتسب)
فإنه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل
ومنه قوله * (وأملئ لهم إن كيدي متين) * ونحو قوله * (ويخزهم وينصركم عليهم
ويشف صدور قوم مؤمنين) * فإنه إذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في
مؤمنين كان موزونا بلا شبهة
سيما أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما إذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء
كثير على أوزان بحور الأشعار
الثاني إن فيه كذبا إذ قال " ما فرطنا في الكتاب من شيء " وقال * (ولا رطب ولا
يابس إلا في كتاب مبين) * ولا شك أنه لا يشتمل القرآن على أكثر العلوم من المسائل
الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية
ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع
الثالث إن فيه اختلافا بالصحة وعدمها إذ فيه اللحن نحو * (إن هذان لساحران) *
قال عثمان حين عرض عليه المصحف إن فيه لحننا وستقيمه العرب بألسنتهم
الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة كما في سورة الرحمن
وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك
وفيه إيضاح الواضح نحو * (تلك عشرة كاملة) * وأي خلل أعظم من الكلام الغير
المفيد
الخامس إنه نفى عنه الاختلاف حيث قال * (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا) * في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم أنا
نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا

الاحتجاج صحيحا
 وإنما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لأنه أي الاختلاف إما في اللفظ أو المعنى
 والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان
 والكل موجود فيه
 أما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل * (كالعهن) *
 ومثل فامضوا إلى ذكر الله بدل * (فاسعوا) *
 ومثل فكانت كالحجارة بدل * (فهي كالحجارة) *
 ومثل السارقون والسارقات بدل * (والسارق والسارقة) *
 وأما تبديل التركيب فنحو " وضربت عليهم المسكنة والذلة " بدل * (الذلة والمسكنة)
 * ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل * (الموت بالحق) *
 وأما الزيادة والنقصان فنحو * (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم) *
 وهو أب لهم
 ففي هذه القراءة زيادة
 وفي المشهورة نقصان
 وكذا الحال في قوله * (له تسع وتسعون) * نعمة أنثى
 وأما الاختلاف في المعنى فنحو * (ربنا باعد بين أسفارنا) * بصيغة الأمر ونداء الرب "
 وربنا باعد بين أسفارنا " بصيغة الماضي ورفع الرب والأول دعاء والثاني خبر
 ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء
 وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء
 والأول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى
 السادس إنه يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقوائد الطوال بحيث لو
 تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن

التناقض والاختلاف

ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدى بها كما هو الظاهر من قوله * (فأتوا بسورة من مثله) * فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للإعجاز وأما القول بالصرفة فلوجوه الأول الإجماع قبل هؤلاء القائلين بها على أن القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن ألا ترى أنه لو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرين عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه الثاني إنهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف الرضي لعلموا ذلك من أنفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فإن قيل إنما لم يتذاكروه ولم يظهره لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حراصا على إبطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ إظهار ما علموه من أنفسهم قلنا إن كان ذلك أي سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه إيجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرتة والإعراض بالكلية عن مقتضاه وإن لم يكن موجبا لتصديقه بل احتمال السحر وغيره كفعل

الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا إما بالسحر وإما بغيره
فلا يلزمهم بإظهاره صيرورته حجة عليهم
الثالث إنه لا يتصور الإعجاز بالصرفه
وذلك لأنهم كانوا حينئذ يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل
التحدي به بل قبل نزوله
فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به فلهم بعد الصرفه الواقعة بعد التحدي أن
يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفه
والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه إعجاز
أن نقول قولهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء
قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه أي
مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على
الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز معجز بالنظر
وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم
وليس إذا لم يكن معجزا بالنظر إلى أحد من وجوه الإعجاز ما بيناه بعينه يلزم أن لا
يكون معجزا بحملتها ولا بجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف
الأحكام في هذه الأمور الأربعة
وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر
ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع
وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت لكل من حيث هو كل ولا لجملة من الأفراد
المتعددة كعشرة مثلا
وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا
فإن الأول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ هذا الذي ذكرناه وإنا نختار أنه معجز
ببلاغته وأما الشبه القادحة في ذلك فالجواب عن الأولى أن الفرق كان

بيننا لمن تحدى به من بلغاء عصره
ولذلك لم يعارض
وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا
مضرة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام
ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لأن
التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو
أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الإنصاف
وأيضاً فيكفينا في إثبات النبوة كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزاً
وهذا مما لا ستره به
ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه
عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها
والجواب عن الثانية أن الآحاد لا تعارض القاطع يريد أن اختلاف الصحابة في بعض
سور القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين
الذي يضمحل الظن في مقابلته
فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه ثم إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا إنهم لم يختلفوا في
نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ولا في بلوغه في البلاغة حد الإعجاز بل في
مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده
وأما البسمة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه في كونها آية من كل سورة كما
هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط
وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية

فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن
في أوائل السور إذ لا خلاف فيه

ومن قال به فقد توهم

والجواب عن الثالث أن اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين
إنما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما بينه وبين الآيات الأخر لا في
كونه من القرآن وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام

فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات
فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن

وطلب البينة أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال

هذا كما مضى ونقول أيضا إن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو أي العلم
بكونه من القرآن هو المدعي

ولا علينا أن نثبت ذلك العلم بالتواتر أو بالقرائن

قلنا أن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى
القرائن

ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم إعجاز الآية والآيتين فإن المعجز هو المجموع
أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث آيات

والجواب عن الرابعة أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله
ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه أي في ذلك الجنس على الحد
المعتاد الذي يمكن للبشر أن يصل إليه حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه
الصناعة علموا أنه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة
النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها أو
كانوا متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها
وذلك كالسحر

في زمن موسى عليه السلام فإنه كان غالبا على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه أن حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل المتخييل من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله فأمنوا به

وأما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة يظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام فإنه كان غالبا في أهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعلمهم الكامل في بابه علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه أو ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما أتى النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي صلى الله عليه وسلم عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه للإسلام ملتزما للصغار أي الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخت طبخا فالآكلات أكلا ومنهم

وهم الأكثرون من عدل إلى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والأهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من أجله فرقا مختلفة علم أن ذلك من عند الله قطعا

سلمنا أن القرآن أو ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالإخبار عن الغيب وجواب الشبهة الأولى أن يقال حد المعجز منه أي من هذا الإخبار أو ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم تقضي به العادة وهو أن يكثر كثرة خارجه عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف ولا شك أنه قد بلغ الإخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله إذ

يكفي العلم به إجماعاً
وبه أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الأخيرتين
أما عن الثانية فبأن يقال إخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ وإخبارهم عن
الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الإخبار
بالغيب
وأما عن الثالثة فبأن يقال يكفي في إثبات النبوة اشتغال القرآن على ما هو خارق للعادة
ولا يضرنا عدم اشتغال بعضه عليه
فإن ذلك البعض أوليس
بمعجز عند هذا القائل
سلمنا أنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب لكن لم يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه
الاختلاف
وأما الشبه المورد عليه فالجواب عن الأولى أن ما في القرآن أوليس
بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما من إشباع أو زيادة أو نقصان وإذا غير بشيء من
ذلك خرج عن أسلوب القرآن
ثم أن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه
وما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغيير أوليس
كذلك فلا يكون شعراً
ألا ترى أن ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقاً أي بلا قصد على الشذوذ لا
يعد شعراً ولا قائله شاعراً
ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر
عنه شاعراً ولا كلامه شعراً

ضرورة
والجواب عن الثانية أن المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا
إشكال
أو المراد القرآن
لكن أريد بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين إذ القرآن مشتمل على جميع
أصوله
وعن الثالثة إن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره
ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب
وهو إحدى شعب البلاغة
ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك
الأمر قصدا وبعضها تبعا وتعكس أخرى
وأما قوله * (إن هذان لساحران) * فقليل غلط من الكاتب ولم يقرأ به فإن أبا عمرو قرأ
إن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف
وقيل إبقاء الألف في التثنية والأسماء السنة في الأحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو
قوله
(إن أباه وأبا أباه)
* قد بلغا في المجد غايتها) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا
الموضع
وقيل أوليس
إبقاء الألف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا أي بلفظ هذا فإنه زيد فيه النون فقط
ولم تغير الألف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ
الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث
وذلك لأنه حوّل بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني
في كلمة الذي
وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا أي أنه واللام حينئذ تكون داخلة في الخبر
ولا بأس إذ هي تدخل على خبر المبتدأ وإن كان قليلا إلى غير ذلك مما هو مذكور في
كتب العربية مثل ما قيل من أن كلمة أن بمعنى نعم وحال اللام كما مر
وقول عثمان رضي الله عنه إن فيه لحنا
أي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة

وأما قوله * (تلك عشرة كاملة) * فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل أن يظن علي تقدير تركه أن المراد بالسبعة تمامها أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة أن ما نقل منه آحادا فمردود لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله فلا بد أن ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في إعجازه بل هو أيضا من صفات كماله وعن الخامسة إن المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك إذ هو بجميع أجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير الله واعلم أن الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى إيضاح الواضح والخامسة أنه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز أوليس بها على التعيين ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل المطلوب أعني إثبات الرسالة بالمعجزة إذ كل منهما معجز خارق للعادة

الكلام في سائر المعجزات
أي ما سوى القرآن وهي أنواع
الأول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى * (اقتربت الساعة وانشق القمر) * وهذا
متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره
قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام
التحدي فيكون معجزة

النوع الثاني كلام الجمادات
قال أنس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصي فسبحن في يده
حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في
أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح

وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه الباقر الذي أدرك جمعا من الصحابة منهم جابر
أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب
فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم منه
ولما دعا للعباس وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت
وذلك أنه روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال للعباس (يا أبا الفضل الزم منزلك غدا
أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة)

فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال (تقاربوا فزحف بعضهم إلى بعض
فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم
من النار كستري إياهم)

فقال عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين

ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة قال ابن عمر كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فأقبل أعرابي فلما دنا قال له النبي صلى الله عليه وسلم أين تريد قال إلى أهلي

ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله

فقال له الأعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فأقبلت تخذ الأرض أي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها وآمن الأعرابي

وكلام الذراع المسمومة مشهور

والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حتى اعترفت وقالت سممتها وقلت إن كان نبيا لم تضره

وإن كان غيره استرحنا منه

وقيل لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقلتها

النوع الثالث كلام الحيوانات العجم

شهد له الذئب بالنبوة

فإن أبا سعيد الخدري رضي الله روى أن راعيا كان يرعى غنما له بالحره فوثب ذئب

إلى شاة فاخطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه

وقال للراعي أما تنقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلي فقال الراعي العجب من

ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب ألا أحدثك بأعجب من ذلك هذا رسول الله

يحدث الناس بأنباء ما قد سبق

فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره بذلك فقال صدق

إن من اقتراب الساعة كلام السباع
وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى
والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت
ثم سأل الأعرابي أن يطلقها
فإن أم سلمة روت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي في الصحراء فناده مناد
مرتين يا رسول الله فالتفت فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت إدن مني يا رسول
الله
فقال ما حاجتك فقالت إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني
حتى أذهب فأرضعهما وأرجع
فقال أتفعلين ذلك قالت إن لم أفعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار
فأطلقها فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه
الأعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فأطلقها
فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله
وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فإنه روي أن أعرابيا جاء على ناقة حمراء
فأناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وقعد فقال
جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الأعرابي سرقة
فقال ألكم بينة قالوا نعم
فقال صلى الله عليه وسلم يا علي خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البينة وإن لم
تقم فردوه إلي
فأطرق الأعرابي فقال له النبي قم لأمر الله وإلا فادل بحجتك
فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني وما
ملكني أحد سواه

ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما أوأنا إليها
النوع الرابع حركة الجمادات إليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على
ما مرت

فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضا
ففيها معجزتان

ومنها ما روى ابن عباس رضي الله عنهما من أنه صلى الله عليه وسلم قال لأعرابي
جاءه وقال بم أعرف أنك رسول الله أرأيت لو دعوت هذا العزق من هذه النخلة أتشهد
أني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع
وحنين الجذع إليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال إليه حال حنينه
ليدخل تحت حركات الجمادات آبي إليه

النوع الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما
روى أنس من أن أمه أرسلت حيسا في تور إلى النبي صلى الله عليه وسلم فدعا جماعة
زهاء ثلاثمائة وقرأ على التور ما شاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا
والتور على حاله

النوع السادس نبوع الماء من بين أصابعه
رواه أنس رضي الله فإنه قال أتني رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدرح زجاج وفيه ماء
قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربعة ولم يستطع إدخال
الإبهام وقال للناس هلموا إلى الشراب

قال أنس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا
وروى أن عدد الواردين كان من بين السبعين إلى الثمانين
النوع السابع إخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به

الأحاديث الصحيحة

فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر
ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا

وإخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى بني العباس وعلى
الاستيلاء عن مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها
ومن بحث عن هذا الجنس وجدته كثيرا لا يحصى

ثم نقول كل واحدة من هذه المعجزات المغايرة للقرآن وإن لم تتواتر فالقدر المشترك
بينها وهو ثبوت المعجزة متواترا بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا
في إثبات النبوة

المسلك الثاني من مسالك إثبات نبوته صلى الله عليه وسلم وقد ارتضاه الجاحظ من
المعتزلة وارتضاه أيضا الغزالي قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال
الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
وذلك أنه صلى الله عليه وسلم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا
ولو كذب مرة لاجتهد أعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا
بعدها

وكان في غاية الفصاحة كما قال (أوتيت جوامع الكلم)
وقد تحمل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزمته
ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير
عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة مرضية
وأخلاقه العظيمة

فإنه صلى الله عليه وسلم كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى *
(فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) *

وقوله تعالى * (فلعلك باخع نفسك على آثارهم) * وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله * (ولا تبسطها كل البسط) * وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع وأحكامه الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية وإقدامه حيث يحجم الأبطال فإنه صلى الله عليه وسلم لم يفر قط من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته جنانه ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس كما وعدّها بقوله * (والله يعصمك من الناس) * لامتنع ذلك عادة وأنه عطف على أقدامه المندرج في المحذورات الداخلية في حيز الاستدلال أي وبأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته صلى الله عليه وسلم من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما يحكى من أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة المسلك الثالث من تلك المسالك إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته صلى الله عليه وسلم في التوراة والإنجيل فإن قيل إن زعمتم مجيء صفته مفضلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل لأننا نجد

التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك
وأما ذكره مجملا فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل فلا يجديكم
نفعاً

أو نقول على تقدير تسليم دلالة على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد
فلا يثبت مدعاكم

قلنا المعتمد في إثبات نبوته صلى الله عليه وسلم كما مر ظهور المعجزة على يده
وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير
المسلك الرابع وارتضاه الإمام الرازي أنه صلى الله عليه وسلم ادعى بين قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان
كمشركي العرب وإما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات
كاليهود

وأما على عبادة الألهين ونكاح المحارم كالمجوس وإما على القول بالأب والابن
والتثليث كالنصارى

إني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل
الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالأعمال الصالحة وأنور العالم بالإيمان
والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلّت تلك
الأديان الزائفة وزالت المقالات الفاسدة وأشرقت شمس التوحيد وأقمار التنزيه في
أقطار الآفاق

ولا معنى للنبوة إلا ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يكمل النفوس البشرية
ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبية على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم
ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وإزالة
ظلماتها أكمل وأتم وجب القطع بكونه نبيا هو أفضل الأنبياء والرسل
قال الإمام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب

برهان اللّم
فإنّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيننا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له صلى
الله عليه وسلم فيكون أفضل ممن عداه
وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن
قال المصنف وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء إذ حاصله أن الناس في معاشهم
ومعادهم محتاجون إلى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين
واعلم أن المنكرين لبعثته صلى الله عليه وسلم خاصة قومان
أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى
وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم
وثانيهما اليهود إلا العيسوية منهم فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى
الخلق كافة
واحتجوا أي اليهود المنكرون بوجهين
الأول أن نبوته تقتضي نسخ دين من قبله إذ قد خالفهم في كثير من الأحكام الشرعية
العملية باتفاق منكم
لكن النسخ أمر محال
لأنه يدل إما على الجهل أو البداء
وكلاهما محال على الله تعالى
بيانه أنه لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح
وحينئذ لو كان فيه أي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها أي لا يعلم فواتها بنسخه
فلذلك نسخه
فالجهد وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء أي الندم
عما كان يفعل

والجواب إنه لا يجب رعاية المصلحة في الأحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة

وإن وجب أن تراعى المصالح في الأحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا أوليس

بمتحد إذ تلك لأقوام آخرين وهذه لنا

ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل

فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ

وحيثذ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخص واحد

الثاني من الوجهين أن موسى عليه السلام نفى نسخ دينه

ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق

وحيثذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب

بيانه أي بيان أنه نفى نسخ دينه أنه تواتر عنه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات

والأرض

وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه

بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر إليه الفهم

وأیضا فإنه إما أن يكون موسى قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما

والأخيران باطلان

أما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلأنه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعاً لكونه

من الأمور

العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها وإشاعتها سيما من الأعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لأنه أقوى حجة له أي لمن يدعيه فيه أي في جواز نسخه فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر إجماعاً وأما الثالث وهو سكوته عنهما فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ إما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم

والجواب منع تواتر ذلك أي دوام السبب من موسى عليه السلام ولو كان كذلك أي متواتراً كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواتراً لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلاً

كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود وأما التريديد فنختار منه أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من بعده وإنما لم ينقل ذلك تواتراً إما لقلة الدواعي منهم إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم

وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بختنصر فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنه لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء
أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله
وفي جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف
فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم
وجوزه القاضي مصيرا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة
وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره
أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم
الذنب وكل ذنب عندهم كفر
وجوز الشيعة إظهاره تقية
وذلك يفضي إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة
المخالفين
وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر
كل منهما إما عمدا وإما سهوا
أما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور
والأكثر على امتناعه سمعا
وقالت المعتزلة بناء على أصولهم يمتنع ذلك عقلا
وأما سهوا فجوزه الأكثرون
وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الجبائي
وأما سهوا فهو جائز اتفاقا إلا الصغائر الخسبية كسرقة حبة أو لقمة
وقال الجاحظ بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير

من المتأخرين
وبه نقول هذا كله بعد الوحي
وأما قبله فقال الجمهور لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا
حكم للعقل
وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه يوجب النفرة وهي تمتنع عن أتباعه
فتفتوت مصلحة البعثة
ومنهم من منع عما ينفر مطلقا كعهر الأمهات والفجور في الآباء والصغائر الخسية دون
غيرها
وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد الوحي لنا وجوه
الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم
وأنه واجب للإجماع ولقوله تعالى * (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) *
الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم
إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) * واللازم
باطل بالإجماع
ولأن من لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
إلى يوم القيامة
الثالث إن صدر عنهم وجب زجرهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وإيذاؤهم حرام إجماعا ولقوله * (إن الذين يؤذون الله ورسوله) * الآية
ولدخلوا تحت * (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) *
وقوله * (ألا لعنة الله على الظالمين) * وقوله لوما ومذمة

* (لم تقولون ما لا تفعلون) * و * (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) *
الرابع ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم العذاب إذ الأعلى رتبة يستحق
أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية
ولذلك ضوعف حد الحر
وقيل لنساء النبي * (لستن كأحد من النساء) * * (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب) *
الخامس ولم ينالوا عهده تعالى لقوله * (لا ينال عهدي الظالمين) * وأي عهد أعظم من
النبوة
السادس ولكانوا غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين
لقوله تعالى * (ولأغوينهم أجمعين إلا عبادة منكم المخلصين) *
واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب * (إنا أخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار) *
وفي يوسف * (إنه من عبادنا المخلصين) *
السابع قوله تعالى * (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين) *
فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك
وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى
أو نقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى * (إن
أكرمكم عند الله أتقاكم) *

الثامن أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان
فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خاسرين لقوله تعالى * (ألا إن حزب
الشيطان هم الخاسرون) *

التاسع قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب * (إنهم كانوا يسارعون في
الخيرات) *

والجمع المحلى بالألف واللام للعموم
وقوله * (وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار) * وهما يتناولان جميع الأفعال والتروك
لصحة الاستثناء

فهذه حجج العصمة
وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة
عمدا ليست بالقوية

واحتج المخالف بقصص الأنبياء توهم صدور الذنب عنهم
والجواب إجمالا إن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها
لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء
وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل
العصمة وما لم نجد له محيضا حملناه على أنه كان قبل البعثة أو من قبيل ترك الأولى أو
صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه تسميته ذنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه
ظلما منهم

إذ لعل ذلك لعظمه عندهم
أو إن قصدوا به هضمنا من أنفسهم
ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة
ولنفضل ما أجملناه تفصيلا

فمنه قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا في التمسك بها من ستة أوجه
الأول قوله تعالى * (وعصى آدم ربه) * مؤكدا بقوله * (فغوى) *
الثاني قوله تعالى * (فتاب عليه) * ولن تكون التوبة إلا عن الذنب
الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة

الرابع قوله تعالى * (فتكونا من الظالمين) *
الخامس قوله تعالى * (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من
الخاسرين) *
السادس قوله * (فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) *
قلنا كيف يدعي أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك
القصة وهل الواقعة في الأنبياء بمثل هذا الظاهر دفعه إلا للعمه والجهل المفرط
وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى * (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها
زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا) * الآية
والجواب أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش
والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي جعلها عربية من جنسه وإشراكهما
تسميتهما أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي
فليس الضمير في جعلنا لآدم وحواء
وإن صح أنه لآدم فأين الدليل على الشرك في الألوهية ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان
وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى
وذلك غير داخل تحت الاختيار أو لعله قبل النبوة
ومنه قصة إبراهيم عليه السلام وأظهر ما يوهم الذنب أمران
الأول قوله * (هذا ربي) * ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله
وكم بينه وبين النبوة
الثاني قوله * (رب أرني كيف تحيي الموتى) *

قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما أوليس
في علم اليقين
فإن للوهم بإحداث الوسوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين
اليقين
هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى فأراد أن يعلم
أهو هو كيف والشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به
ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه
الأول قوله * (فوكزه موسى فقضى عليه) * ولم يكن قتله بحق لقوله * (هذا من عمل
الشیطان) * وقوله * (رب إني ظلمت نفسي) * وقوله * (فعلتها إذا وأنا من الضالين) *
الجواب إنه كان قبل النبوة
الثاني أنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله * (ألقوا ما أنتم ملقون) *
الجواب أنه لم يكن حراما حينئذ أو علم أنهم يلقون أذن لهم أم لا بدليل * (ما أنتم
ملقون) *
أو أراد إظهار معجزته
ولا يتم إلا بذلك فكان واجبا
أو أراد إن كنتم محقين نحو * (فأتوا بسورة من مثله) * إلى قوله * (إن كنتم صادقين)
*
الثالث * (وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه) *
وهارون كان نبيا فإن كان له ذنب فذاك هو المطلوب
وإلا فإيذاؤه ذنب
الجواب لم يكن ذلك على سبيل الإيذاء بل كان يدينه إلى نفسه

ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه لسوء ظنهم
بموسى
الرابع قوله للخضر * (لقد جئت شيئا إمرأ) * و * (شيئا نكرا) * قلنا من حيث الظاهر
أو أراد عجبا وفعل الخضر لم يكن منكرا
ومنه قصة داوود
مختلفة مختلقة للحشوية
إذ لا يليق إدخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام
بل تسور قوم قصره للإيقاع به
فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة
ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبه إلى الملائكة
ومنه قصة سليمان من وجهين
الأول * (إذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد) * الآية
الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة
مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا
وقوله * (أحببت حب الخير) * مبالغة في الحب
و * (عن ذكر ربي) * أي بسببه لا بالهوى لأن رباط الخيل بأمره
و * (فطفق مسحاً) * معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراما لها وحمله على قطعها
ضعيف إذ لا دلالة للفظ عليه
ورجوع ضمير توارت إلى الشمس أبعد المحتملين
الثاني * (ولقد فتنا سليمان) *

الجواب النبي صلى الله عليه وسلم قال سليمان أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولدا يقاتل في سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال إن شاء الله كان كما قال فالإبتلاء إنما كان لترك الاستثناء وقيل مرض حتى صار كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غذاءه فمات فألقي على كرسيه الثالث قوله * (وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) * حسد الجواب معجز كل نبي من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك أو أراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين أو أراد الملك العظيم مع القناعة ومنه قصة يونس والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة * (فظن أن لن نقدر عليه) * أي لن تضيق عليه و * (إني كنت من الظالمين) * أي لنفسي بترك الأولى و * (ولا تكن كصاحب الحوت) * أي في قلة الصبر ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم والاحتجاج بها من وجوه الأول * (ووجدك ضالا فهدى) * الجواب إنه قبل النبوة أو ضالا في أمور الدنيا لقوله * (ما ضل صاحبكم وما غوى) * الثاني ما روي أنه قرأ بعد قوله * (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) * تلك الغرائق العلى منها الشفاعة ترتجى فأتاه جبريل

وقال تلوت على الناس ما لم أتله عليك
فنزل * (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) *
الخ
الجواب إنه من إلقاء الشيطان
وإلا كان ذلك كفرا
وأیضا ربما كان قرآنا وتكون الإشارة إلى الملائكة فسخ تلاوته للإيهام
أو المراد ما يتمناه بوسوسة الشيطان
أو هو استفهام إنكار
الثالث قصة زيد وزينب
الجواب إنه بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأعداء
وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين
ف قيل له * (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) * وقيل كانت ابنة عمه النبي صلى الله
عليه وسلم وطمعت أن يتزوجها النبي فنشزت على زيد فطلقها
وما يقال إنه أحبها فمما يجب صيانة النبي عن مثله
وإن صح فميل القلب غير مقدور
وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي
أو التعرض للطعن
الرابع * (ما كان لنبي أن يكون له أسرى) * إلى قوله * (عذاب عظيم) *
الجواب إنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية
الخامس * (عفا الله عنك لم أذنت لهم) * والعفو إنما يكون عن الذنب
الجواب إنه تلطف في الخطاب
وإلا فلا عتاب بعد العفو
وقلنا ذلك بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية
السادس * (ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) *

الجواب قبل النبوة أو ترك الأولى أو للثقل الذي كان عليه من الغم لإصرار قومه
السابع قوله * (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) *
* (واستغفر لذنبك) * و * (لقد تاب الله على النبي) *
الجواب إنه قبل النبوة
وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه
أو ترك الأولى
أو نسب إليه ذنب قومه
وأما ما يقال إن المصدر مضاف إلى المفعول
فالمعنى ذنب قومك إليك
فلا يخفى ضعفه
فإن ذلك في المصادر المتعدية
الثامن قوله * (عبس وتولى أن جاءه الأعمى) *
الجواب إنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم
التاسع * (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) *
الجواب النهي لا يدل على الوقوع
العاشر * (يا أيها النبي اتق الله) * * (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) *
الجواب ما مر مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة
الحادي عشر * (لئن أشركت ليحبطن عملك) * الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق
الطرفين
أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس
أو المراد بالخطاب غيره

قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على إياك أعني فاسمعي يا جارة
الثاني عشر " فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين "

الجواب شرطية

والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية نبوة سائر
الأنبياء

واعلم أنا إنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء وتعمدهم الصغائر لا
قاطع فيه نفيا

أو إثباتا مع قيام الاحتمال العقلي

إذ لو فرض نقيضه لم يلزم منه محال لذاته

وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك

الشرح

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء

أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل

المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله إلى الخلائق

إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة

وهو محال

وفي جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان

خلاف

فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ

الأحكام

فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع

وجوزه القاضي أبو بكر مصيرا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة

فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه

وأما ما كان من النسيان وفتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه

فلا يلزم من الكذب هناك

نقض لدلالاتها
وأما سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي إما كفر أو غيره من
المعاصي
وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها
ولا خلاف لأحد منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب
وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي
علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته
وجوز الشيعة إظهاره أي إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك
لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة
وذلك باطل قطعاً لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة إذ أولى
الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه وكثرة المخالفين
وأيضاً ما ذكره منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك
وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر
وكل منهما إما أن يصدر عمداً وإما أن يصدر سهواً
فالأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البعثة أو بعدها
أما الكبائر أي صدورها عنهم عمداً فمنعه الجمهور من المحققين والأئمة
ولم يخالف فيه إلا الحشوية
والأكثر من المانعين على امتناعه سمعاً
قال القاضي والمحققون من الأشاعرة أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا
دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل
ظهور المخالفين في ذلك
وقالت المعتزلة بناء على أصولهم الفاسدة في التحسين والتقيح العقليين ووجوب رعاية
الصلاح والأصلح يمتنع ذلك عقلاً لأن صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم
عن القلوب وانحطاط رتبهم

في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم
ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة
وأما صدورها عنهم سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزها الأكثرون والمختار
خلافه

وأما الصغائر عمداً فجوزها الجمهور إلا الجبائي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور
الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل
وهذا التجويز منهم إنما هو فيما أوليس
من صغائر الخسة كما ستعرفه
وأما صدور الصغائر سهواً فهو جائز اتفاقاً بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر
الخسيسة وهي ما تلحق فاعلها بالأراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة
كسرقة حبة أو لقمة فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً
والاتفاق المذكور إنما هو فيما أوليس
منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام
وقال الجاحظ يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهواً بشرط أن ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن
بشر

وبه نقول نحن معاصر الأشاعرة
هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة
وأما قبله فقال الجمهور أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم
كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة
ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضاً
وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي صدور الكبيرة يوجب النفرة
عمن ارتكبها

وهي تمتنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة
ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقاً أي سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان
كعهر الأمهات أي كونها زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر
الخسيسة دون غيرها من الصغائر

وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرءون عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه

الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب وأنه أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم واجب للإجماع عليه ولقوله تعالى * (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) * الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى * (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) * واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم أي القائم إلى يوم القيامة الثالث إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم وإيذاؤهم حرام إجماعا ولقوله تعالى " والذين يؤذون الله ورسوله... " الآية وأيضا لو أذنبوا لدخلوا تحت قوله * (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) * و تحت قوله * (ألا لعنة الله على الظالمين) * و تحت قوله لوما ومذمة * (لم تقولون ما لا تفعلون) * و قوله " أتأمرون

الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل إجماعاً
الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم أسوأ حالا من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم أي للأنبياء العذاب على الذنب إذ الأعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية
ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي* (لستن كأحد من النساء)* * (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب)* * ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافاً مضاعفة
الخامس ولم ينالوا أيضا عهده تعالى لقوله* (لا ينال عهدي الظالمين)* * والمذنب ظالم لنفسه

وأي عهد أعظم من النبوة
فإن حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك
وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى
لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى
السادس ولكانوا أيضا غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين
لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق* (لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين)*

واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب* (إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار)* * وفي حق يوسف* (إنه من عبادنا المخلصين)* * وقد رد على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم إغواء إبليس ولم يذنبوا
السابع قوله تعالى* (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين)* * فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك

مطلوبنا وإلا أي وإن لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم فالأنبياء أيضا لم يتبعوه بالطريق الأولى فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى * (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)* وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطل بالإجماع فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوه

الثامن أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لأن المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه أيضا لبطل التقسيم فيكونون أي الأنبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى * (ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون)* مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب والأنبياء الذين استجيبت دعوتهم * (إنهم كانوا يسارعون في الخيرات)* والجمع المحلى بالألف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك وقوله * (وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار)* وهما يعني قوله * (المصطفين)* وقوله * (الأخيار)* يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء إذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين إلا في كذا ومن الأخيار إلا في كذا فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى * (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه)* الآية

فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق
لأننا نقول الضمير في قوله * (فمنهم) * راجع إلى العباد لا إلى المصطفين لأن عوده إلى
أقرب المذكورين أولى
فهذه حجج العصمة أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه
قال المصنف وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا
وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية
فإن الاتباع إنما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا
ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه
ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا
وأما الزجر فإنما يجب في حق المعتمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا
معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل
واحتج المخالف الذهاب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر
عمدا أيضا بقصص الأنبياء التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار
وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة
والجواب عن تلك القصص إجمالا أن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لأن
نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما ثبت منها تواترا فما دام
له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة
وما لم نجد له محيضا حملناه على أنه كان قبل البعثة
أو كان من قبيل ترك الأولى
أو من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه أي لا ينفى كونه من قبيل ترك الأولى أو
الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى * (ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنوبك وما تأخر) *
ولا

الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عليه السلام
يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين
إذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمه عنهم أو عندهم
ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين
فلذلك يسمى ترك الأولى منهم

وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما أو أن أي أو
لأن قصدوا به هضمنا من أنفسهم وكسرا لها بأنها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه إلى الاستغفار
والاعتراف به على سبيل الابتهاال والتضرع كي يعفو عنها ربها
ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب إذ يزداد له وجه آخر وهو أن
يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة
ولنفصل ما أجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة

وجوابنا عنه تفصيلا فممنه أي من ذلك المحمل
قصة آدم عليه السلام وتفيقها أي تكلموا بملء أفواههم في التمسك بها من ستة أوجه
الأول قوله تعالى * (وعصى آدم ربه) * مؤكدا بقوله * (فغوى) *
فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى * (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) *
والغواية تؤكد ذلك لأنها اتباع الشيطان لقوله تعالى * (إلا من اتبعك من الغاوين) *
الثاني قوله تعالى * (فتاب عليه) * ولن تكون التوبة إلا عن الذنب لأنها الندم على
المعصية والعزيمة على ترك العود إليها

الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب
الرابع قوله تعالى * (فتكونا من الظالمين) * جعلهما الله من الظالمين على تقدير الأكل
منها
والظلم ذنب

الخامس قوله تعالى حكاية عنهما * (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) * والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تعالى * (فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) * واستحقاق الإخراج بسبب إزالال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعي أنه في الجنة ولا أمة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الأحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى * (فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه) * فإن كلمة (ثم) للتراخي والمهملة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الواقعة أي الطعن في الأنبياء بمثل هذا المتمسك الظاهر دفعه إلا للعمه والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه أي ذنب آدم بقوله تعالى * (هو الذي خلقكم من نفس واحدة) * هي آدم * (وجعل منها زوجها) * يعني حواء * (ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا) * الآية * فإن الضمير في قوله جعل له شركاء راجع إليها إذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الإشراف وقصته أن حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها إبليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما

أدري
فما ازداد ثقلها رجع إليها وقال كيف تجدنيك فقالت أخاف مما خوفتني به
فإني لا أستطيع القيام
فقال أرأيت لو دعوت الله أن يجعله إنسانا مثلي ومثل آدم أتسمينه باسمي فقالت نعم
ثم أنها حكمت ما جرى بينهما آدم
فجعلها يدعوان الله * (لئن آتيتنا صالحا) * أي ولدا سويا * (لنكونن من الشاكرين) *
فلما ولدت سويا جاءها إبليس فقال سميه باسمي
قالت ما اسمك
قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث
رضي آدم بذلك
والجواب أن أكثر المفسرين على أن الخطاب في خلقكم لقريش وخدمهم لا لبني آدم
كلهم
والنفس الواحدة قصي
و * (جعل منها زوجها) * أي يجعلها عربية قرشية من جنسه لا أنه خلقها منه
وإشراكهما بالله تسميتهما أبناءها بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي
والضمير في يشركون لهما ولأعقابهما
وعلى هذا فليس الضمير في جعلنا لآدم وحواء
وإن صح أنه لآدم وزوجه فأين الدليل على الشرك في الألوهية وفعله أي لعل الشرك
المذكور في الآية هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله
تعالى بلا مطاوعة للشيطان في الفعل
وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا
أو لعله كان قبل النبوة
فإن قلت قد مر امتناع الكفر على الأنبياء مطلقا
قلت معنى إشراكهما بالله أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر
في القصة
وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة
وقد يقال معنى جعلنا أنه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع
الضمير في يشركون
ومنه أي ومن ذلك المجمل قصة إبراهيم عليه السلام
وأظهر ما يوهم الذنب في قصته أمران

الأول قوله في حق الكواكب * (هذا ربي) * فإن كان ذلك عن اعتقاد كان شركا وإلا كان كذبا

والجواب أن يقال لا يخفى أنه أي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة إذ لا يتصور النبوة إلا بعد تمام ذلك النظر فلا إشكال إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك أن تقول إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف إرشادا للصابئة إذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أربابا كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيرا آفلا

وهو باطل

الثاني من الأمرين قوله * (رب أرني كيف تحيي الموتى) * والشك في قدرة الله على إحياء الموتى كفر والجواب إن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه بل في الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما أوليس في علم اليقين

فإن للوهم بإحداث الوسوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين

وقد يقال إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة عليه

هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذ خليلا

فأراد إبراهيم أن يعلم أهو هو وكيف لا تحمل الآية على ما مر والشك في قدرة الله تعالى كفر

وأنتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا

ومما يتمسك به من قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام قوله * (بل فعله كبيرهم) * فإن كذب

قلنا هو من قبيل الإسناد إلى

السبب فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير
ومنه * (فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم) * والنظر في علم النجوم حرام
وحكمه بأنه سقيم كذب
قلنا إن النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من أعظم الطاعات
وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى أخبره بأنه إذا طلع النجم الفلاني
فإنه يمرض
ومنه قصة موسى عليه السلام
والتمسك بها من وجوه
الأول قوله * (فوكزه موسى فقضى عليه) * ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق أي لم
يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان
لقوله * (هذا من عمل الشيطان) * وقوله * (رب إني ظلمت نفسي) * وقوله * (فعلتها
إذا وأنا من الضالين) *
الجواب إنه كان قبل النبوة
وأیضا جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم
النفس
الثاني إنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله * (ألقوا ما أنتم ملقون) * وإظهاره حرام
فيكون إذنه أيضا حراما
الجواب انه أي إظهار السحر لم يكن حراما حينئذ فإن مما تختلف فيه الشرائع بحسب
الأوقات أو علم موسى أنهم يلقون سواء أذن لهم أم لا بدليل * (ما أنتم ملقون) * فلا
يكون ذلك الإذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرم
أو أراد إظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما أفكوه
ولا يتم ذلك الإظهار في ذلك المقام إلا بذلك الإذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب
أو أراد ألقوا ما أنتم ملقون إن كنتم محقين نحو * (فأتوا بسورة من مثله) * إلى قوله *
(إن كنتم صادقين) *

الثالث قوله * (وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه) * وهارون كان نبيا فإن كان له ذنب استحق به التأديب من موسى فذاك هو المطلوب وإلا فإيذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر عن موسى والجواب أنه لم يكن ذلك الجر على سبيل الإيذاء بل كان يدينه إلى نفسه لتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة

فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه أي يعتقدون أنه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم قالوا إن موسى قتله وقد أجيّب أيضا بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا إذا أراد إصلاح غضبان أو تسكين مصاب وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الإيذاء بل كما يفعل الإنسان بنفسه عن عض يده وشفته وقبضه على لحيته إلا أنه نزل أخاه منزلة نفسه لأنه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر

قال الآمدي لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل الرابع قوله أي قول موسى للخضر * (لقد جئت شيئا إمرا) * و * (شيئا نكرا) * وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال إن كان فعل الخضر منكرا فذاك وإلا كان موسى كاذبا قلنا أراد منكرا

من حيث الظاهر على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر أو أراد عجبا فإن من رأى شيئا عجيبا جدا فإنه قد يقول هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان

بأمر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود عليه السلام وهي أنه طمع في امرأة أوريا فقصده قتلته بإرساله إلى الحرب مرة بعد أخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلقة أي مفتراة للحشوية إذ لا يليق إدخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام يعني أن الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها أنه " ذا الأيدي " أي القوة وأراد القوة في الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور والقتل ومنها إنه أواب أي رجاع إلى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظبا على القصد إلى أعظم الكبائر ومنها إنه سخر له الجبال * (يسبحن بالعشي والإشراق) * وسخر له الطير محشورة كل له أواب افترى أنه سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل إلى القتل والزنا ومنها أنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحه ومدحه أيضا بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الأرض وهذا من أجل المدائح وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام بل تصور قوم قصره للإيقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا أنهم إنما قصدوه لأجلها لا لسوء به من قتل النفس أو سرقة المال ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبه إلى الملائكة

وعلى هذا فمعنى قوله تعالى * (أنما فتناه) *
اختبرناه في أنه حين أساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة أو لا
فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم
والاستغفار لا يجب أن يكون لذنوب منه بل جاز أن يكون طلبا لعفو الله عنهم وأن يغفر
لهم مبالغة في الحلم والشفقة
وقوله * (فغفرنا له) * أي غفرنا لأجل حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي
أتى به أولئك المتسورون
وحينئذ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط
الذمة البليغة بأوصاف الكمال
قال الإمام الرازي من أنصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة
باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشوية
ومنه قصة سليمان عليه السلام والتمسك بها من وجهين بل من وجوه
الأول التمسك بقوله تعالى * (إذ عرض عليه بالعشي) * أي بعد الزوال * (الصافنات
الجياد) * الآية
فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله حتى روي أنه فاتت
عليه صلاة العصر
والجواب أنه لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا
وقوله * (أحبت حب الخير) * مبالغة في الحب فإن الإنسان قد يحب شيئا ولكن لا
يحب أن يحبه فإذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة
وقوله * (عن ذكر ربي) * أي بسببه كما يقال سقاه عن العيمة أي لأجلها
فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره
أي أمره
لا بالهوى وطلب الدنيا
وذلك لأن رباط

الخيل في دينهم كان بأمره كما في ديننا إذ هو مندوب إليه وقوله * (فطفق مسحاً) *
معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها
وإظهاراً لشدة شفقتة عليها لكونها من أعظم الأعوان في دفع أعداء الدين
وحمله على قطعها كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا المعنى أنه عليه الصلاة والسلام
جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها
أي يقطعها إما غضباً عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها
وإما للتصدق بها ضعيف جداً إذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله * (وامسحوا
برؤوسكم وأرجلكم) *
نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق
وإما إذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة
ورجوع ضمير توارت إلى الشمس أبعد المحتملين يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن
يعود إلى الشمس إذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وأن يعود إلى الصافنات وهذا
أولى لأنها مذكورة صريحاً دون الشمس
وأيضاً هي أقرب في الذكر مع لفظ العشي
فالمعنى حينئذ أنه أمر بإعدامها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر
بردها فما وصلت إليه أخذ يمسحها لما مر
الثاني التمسك بقوله تعالى * (ولقد فتننا سليمان) * وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملك
تحصن في جزيرة فخرج إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها
وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالاً على
صورة أبيها فكسوته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح إليها مع ولأئدها يسجدن له على
عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي

يسجد له في بيته فقال له آصف إنك مفتون بذنبك فتب إلى الله فخرج إلى الفلاة وقعد على الرماد تائباً إلى الله سبحانه وتعالى

الجواب أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فإنه قال النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذا الكلام قال سليمان أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل إن شاء الله فلم تحمل من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال إن شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الآية إنما كان لتترك الاستثناء لا لمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فإنه مرض حتى صار مشرفاً على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد

فقال الشياطين إن عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فألقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطئه حيث لم يتوكل على ربه

الثالث التمسك بما حكي عنه في القرآن وهو قوله * (وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي) * فإنه حسد فيكون ذنباً الجواب إنه أوليس

حسداً بل معجز كل نبي إنما كان من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان ما افتخر به أهل زمان سليمان هو الملك أي المال والجاه

فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له وأراد أن ملك الدنيا موروث أي ينتقل من واحد إلى آخر

فطلب من ربه بعدما شفي من مرضه الشديد ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقله * (ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي) * أي ملكاً لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري وأراد الملك العظيم من القناعة وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك

العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى
ومنه قصة يونس عليه السلام فإنه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف
بكونه ظالما والغضب ذنب
والشك في قدرة الله تعالى كفر
والظلم أيضا ذنب
والجواب لعل غضبه كان على قوم كفره بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم
يطق المصابرة معهم
فهذا غضب لله على أعدائه
فلا يكون ذنبا
* (فظن أن لن نقدر عليه) * أن لن نضيق عليه فإنه مشتق من القدر كما في قوله "
يسط الرزق لمن يشاء ويقدر " لا من القدرة
و * (إني كنت من الظالمين) * أي لنفسي بترك الأولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس
واستغظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع * (ولا تكن كصاحب الحوت) * أي في
قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال أفضل الرتب
وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب
ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم والاحتجاج بها من وجوه
الأول * (ووجدك ضالا فهدى) * ولا شك أن الضال عاص
والجواب أنه قبل النبوة
أو أراد ضالا في أمور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله تعالى * (ما ضل صاحبكم وما
غوى) * إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما
ما ذكرنا

الثاني ما روي أنه صلى الله عليه وسلم لما اشتد عليه إعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به إليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله تعالى * (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) * تلك الغرائق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر فأتاه جبريل عليه السلام بعدما أمسى وقال له تلوت على الناس ما لم أتله عليك فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل لتسليته * (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) * الخ

والجواب على تقدير حمل التمني على القراءة هو أنه من إلقاء الشيطان يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن أنه صلى الله عليه وسلم قرأها

وإلا أي وإن لم يكن من إلقاء بل كان النبي صلى الله عليه وسلم قارئاً لها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجائز إجماعاً

وأيضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قرآناً وتكون الإشارة بتلك الغرائق إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم أو المراد على تقدير حمل أتمنى على تمنى القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى حينئذ أن النبي إذا تمنى شيئاً وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي ثم أن الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة

أو نقول عن التقدير الأول أيضاً هو أي قوله تلك الغرائق الخ كان من القرآن وأريد بالغرائق الأصنام لكنه استفهام إنكار حذف منه أدواته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها

الثالث قصة زيد وزينب
والجواب أنه أي نكاح زينب كان بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم
أزواج الأعداء

وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن
ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيدا إذا طلق زوجته فتزوج بها
فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه إن طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لظعنهم فيه
فقال لزيد (أمسك عليه زوجك) وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها
فلذلك عوتب فقيلا له * (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) * وقيل كانت زينب ابنة
عمة النبي صلى الله عليه وسلم وطامعة في تزوجه إياها فلما خطبها النبي لزيد شق
عليها وعلى والديها فنزل قوله * (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله) * الآية
فانقادوا كرها

وطمعت زينب مع ذلك أن يتزوجها النبي صلى الله عليه وسلم بعد خلاصها من قيد
ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى أعيته فطلقها فتزوجها النبي بأمر من الله بيانا لذلك
النسخ

وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة
وما يقال إنه أحبها حين رآها فمما يجب صيانة النبي صلى الله عليه وسلم عن مثله
وإن صح فميل القلب غير مقدور ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال لما أحبها
حرمت على زوجها وهذا باطل

وإلا كان أمره بإمسакها أمرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال
لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه
ابتلاء الزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له إلا
موفق

وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالإخفاء أو التعرض
للطعن من الأعداء

الرابع * (ما كان لنبي أن يكون له أسرى) * إلى قوله * (عذاب عظيم) *
والجواب إنه عتاب على ترك الأولى الذي هو الإثخان فإن التحريم أي تحريم الفداء
مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم
ومعنى قوله تعالى * (لولا كتاب) * إلى آخر الآية أنه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم
بسبب أخذكم هذا الفداء

الخامس * (عفا الله عنك لم أذنت لهم) * والعفو إنما يكون عن الذنب
الجواب إنه تلطف في الخطاب على طريقة قولك أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا
يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه إذ هو باطل قطعاً وإليه
أشار بقوله (وإلا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وإن سلم
أن هناك عتاباً قلنا ذلك العتاب إنما كان بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية مع
تدبير الحروب فإنه صلى الله عليه وسلم أذن جماعة تعلقوا بأعداء بالتخلف عن غزوة
تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب

السادس * (ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) * والوزر هو الذنب وإنقاضه
الظهر يدل على كبره

الجواب بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقتترفها قبل النبوة أو هو ترك
الأولى

والإنقاض حينئذ محمول على استعظامه إياه أو نقول إنه قد جاء بمعنى الثقل
كقوله تعالى " حتى تضع الحرب

أوزارها)
فجاز أن يكون ههنا مستعملاً للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لإصرار قومه على إنكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين فلما أعلی الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى * (ورفعنا لك ذكرك) * وقوله * (فإن مع العسر يسرا) * السابع قوله * (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) * وقوله * (واستغفر لذنبك) *

وقوله * (لقد تاب الله على النبي) * إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب والجواب إنه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان إحداهما متقدمة على الأخرى أو أنه ترك الأولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه أو نقول نسب إليه ذنب قومه فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك وتاب الله على أمة النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه وأما ما يقال إن المصدر مضاف إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك أي ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيدائهم إياك فلا يخفى ضعفه فإن ذلك إنما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب أوليس منها

والاكتفاء بأدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله تعالى * (عبس وتولى أن جاءه الأعمى) * الجواب إنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله

التاسع قوله * (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) *

الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال أن يراد به التشييت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي

العاشر * (يا أيها النبي اتق الله) * * (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) *

الجواب ما مر من قصد التشييت والاستمرار مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة كما ستعرفه

فلا يدلان على صدور الذنب

الحادي عشر * (لئن أشركت ليحبطن عملك) *

الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك إن كان زيد حجرا كان جمادا أو المراد الشرك الخفي

وهو الالتفات إلى الناس بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى أو المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده أنه قال ابن عباس رضي الله عنهما

نزل القرآن على إياك

أعني فاسمعي يا جارة

الثاني عشر " فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين "

الجواب شرطية فلم يوصف صلى الله عليه وسلم بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير

والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية

نبوة سائر الأنبياء فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة
وأنت خير بأن هاتين الفائدتين إنما تترتان على الرجوع ابتداء
والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك
قال المصنف واعلم أننا طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء وسهولهم في
صدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيًا كما نبه عليه بقوله سابقًا
وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا
ليست بالقوية
أو إثباتا إذ قد أجاب عن أدلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي إذ لو فرض نقيضه
وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة
وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك
يعني عدم الصدور
وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الإمكان ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان
المقصد السادس
المتن في حقيقة العصمة
وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنبا
وعند الحكماء ملكة تمنع عن الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر عنهم من
الصغائر وترك الأولى
فإن الصفات النفسانية تكون أحوالا ثم تصير ملكات بالتدريج
وقال قوم تكون خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها

صدور الذنب عنه
ويكذبه أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك
وأيضاً فالإجماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به
ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان كذلك
وأيضاً فقوله * (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) * يدل على مماثلتهم لسائر الناس
فيما يرجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير
الشرح

المقصد السادس في حقيقة العصمة آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن الماهية
الحقيقة تتوقف على أهلية وهي عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى
الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله فيهم ذنباً
وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب والاعتبار استعداداً للقوابل
ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداءً بالعلم بمطالب المعاصي
ومناقب الطاعات فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة وتتأكد وترسخ هذه
الصفة فيهم بتتابع الوحي إليهم بالأوامر الداعية إلى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا
ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدتها
ومن ترك الأولى والأفضل فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي
غير راسخة ثم تصير ملكات
أي راسخة في محلها
بالتدريج

وقال قوم هي العصمة تكون خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه ويكذبه أي هذا القول أنه لو كان صدور الذنب كذلك أي ممتنعاً لما
استحق المدح بذلك أي بترك الذنب إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لأنه
أوليس

مقدوراً داخلاً تحت الاختيار
وأيضاً فالإجماع منعقد على أنهم أي الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به
ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الأمر

كذلك إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وأيضا فقوله تعالى *
(قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) * يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع إلى
البشرية

والامتياز بالوحي لا غير
فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر
المقصد السابع في عصمة الملائكة
المتن وقد اختلف فيها

فللنابي وجهان
الأول ما حكى الله عنهم من قولهم * (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك) *

ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية
إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه
وفيه العجب وتزكية النفس

وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجما بالظن
واتباع الظن في مثله غير جائز
وفيه إنكار على الله فيما يفعله
وهو من أعظم المعاصي
الثاني إبليس عاص

وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم من قوله * (فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا
إبليس) *

وبدليل أن قوله تعالى * (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا) * وقد تناوله
وإلا لما استحق الذم

ولما قيل له * (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) *
والجواب عن الأول أنه استفسار عن الحكمة
والغيبة إظهار مثالب المغتاب

وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه
وكذلك التزكية ولا رجم بالظن

وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره
وعن الثاني أن إبليس كان من الجن وصح الاستثناء
وتناوله الأمر للغلبة
وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره في معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه يآباه
وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى * (لا يعصون الله ما أمرهم
ويفعلون ما يؤمرون) *
و * (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) *
و * (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) *
والجواب إنما يتم ذلك إذا ثبت عمومها أعيانا وأزمانا ومعاصي ولا قاطع فيه
وإن الظن لا يغني في مثله عن الحق شيئا
الشرح
المقصد السابع في عصمة الملائكة
وقد اختلف فيها
فللنفاي وجهان
الأول ما حكى الله عنهم من قولهم * (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك) *
ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي أربعة إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر
مثالته
وفيه أيضا العجب وتركية النفس بذكر مناقبها
وفيه أيضا أنهم قالوا ما قالوه من نسبة الإفساد والسفك رجما بالظن إذ لا يليق بحكمة
الله مع إرادته إعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى * (ولا تقف ما أوليس
لك به علم) *
وفيه أيضا إنكار على الله تعالى فيما يفعله
وهو من أعظم المعاصي
الوجه الثاني إبليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا

وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى * (فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس) *
وبدليل أن قوله تعالى * (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا) * قد تناوله
وإلا لما استحق الدم
ولما قيل له * (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) *
والجواب عن الوجه الأول أنه أي قولهم * (أتجعل) * استفسار عن الحكمة الداعية إلى
خلقهم لا إنكار على الله في خلقهم
والغيبة إظهار مثالب المغتاب وذلك لا يتصور لمن لا يعلمه
والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الأشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك
وكذلك التزكية إظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى
ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله إذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها
أو بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح
والجواب عن الوجه الثاني أن إبليس كان من الجن لقوله تعالى * (كان من الجن ففسق
عن أمر ربه) *
وصح الاستثناء
وتناوله الأمر للغلبة أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف في
موضعه
وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن
منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر
لأن المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع أن ذكره أي ذكر كونه من
الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية ياباه أي يأبى
كونه من الملائكة لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية أو يأبى كون الجن اسما لطائفة
من الملائكة

وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى * (لا يعصون الله ما أمرهم
ويفعلون ما يؤمرون) * وقوله * (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) *
إذ يعلم منه أنهم لا يعصون
وإلا حصل الفتور في التسبيح
وقوله * (يخافون ربهم من فوقهم) * أي فلا يعصونه
* (ويفعلون ما يؤمرون) *

والجواب إنما يتم ذلك الاستدلال بتلك الآيات إذا ثبت عمومها أعيانا وأزمانا ومعاصي
حتى يثبت بها أن جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة
ولا قاطع أي في هذا المبحث لا نفيا ولا إثباتا بل أدلة طرفية ظنية
وإن الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا
المقصد الثامن في تفضيل الأنبياء على الملائكة
المتن لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية
إنما النزاع في الملائكة العلوية
فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل
وعليه الشيعة
وقالت المعتزلة والحلبي منا الملائكة أفضل
وعليه الفلاسفة
احتج أصحابنا بوجوه أربعة
الأول قوله تعالى * (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) * وأمر الأدنى بالسجود للأفضل
هو السابق إلى الفهم
وعكسه على خلاف الحكمة
لا

يقال السجود يقع على أنحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم لأننا نقول * (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) * و * (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) * يدل على أنه إسجاد تكرمه وينفي سائر الاحتمالات الثاني قوله تعالى * (وعلم آدم الأسماء كلها) * والعالم أفضل من غيره لأن الآية سيقت لذلك ولقوله * (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) * الثالث أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك أن العباد مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم (أفضل الأعمال أحمرها) أي أشقها الرابع الإنسان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى * (أولئك كالأنعام بل هم أضل) * وقوله * (إن شر الدواب عند الله) * الآية وذلك يقتضي أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم بوجوه عقلية ونقلية أما العقلية فستة

الأول الملائكة أرواح مجردة كمالاتها بالفعل بخلاف السفليات
والتام أكمل من غيره
الثاني الروحانيات متعلقة بالهيكل العلوية والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية
الكائنة الفاسدة
ونسبة النفوس كنسبة الأجساد
الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشروع كلها
الرابع الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة
والمادة ظلمانية مانعة
الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب لا يلحقها بذلك فتور
بخلاف الجسمانيات
السادس الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة
الآتية وبالأمور الغائبة
وعلومهم كلية فعلية فطرية آمنة من الغلط
والجسمانيات بخلافه
والجواب إن ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلّمها ولا نقول بها
وأما النقلية فسبعة

الأول قوله تعالى * (ولا أقول لكم إني ملك) * فإنه في معرض التواضع
والجواب لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل * (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم
العذاب بما كانوا يفسقون) * والمراد قريش
استعجلوه بالعذاب تهكما به فنزلت * (لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب
ولا أقول لكم إني ملك) * بيانا لأنه أوليس
له إنزال العذاب من خزائن الله
ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب كما يحكى أن
جبريل قلب بأحد جناحية المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى
فأين حديث الأفضلية
الثاني قوله تعالى * (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين) * إذ يفهم
منه أنه حرصهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود قصور كما عن
درجة الملائكة
فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف
والجواب إنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فمناهما مثل ذلك
وخيل إليهما أنه الكمال والفضيلة
الثالث قوله تعالى * (لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) *
وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو
فوقني في القوة
ولا يقال من هو دوني
الجواب إن النصرارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على إحياء الموتى ولكونه بلا
أب والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه
ولكونهم بلا أب ولا أم
فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك

سببا لادعائهم الألوهية
فالمسيح أولى بذلك
وليس ذلك من الأفضلية في شيء
الرابع قوله تعالى * (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) *
والمراد بكونهم عنده أوليس
القرب المكاني بل قرب الشرف والرتبة
وأیضا فجعله دليلا على أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل
أفضليتهم
الجواب المعارضة بقوله * (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) * ويقول الرسول حكاية
عن الله (أنا عند المنكسرة قلوبهم) وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده
وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لا أفضل
الخامس أن الملائكة معلمو الأنبياء
قال تعالى * (علمه شديد القوى) *
وقال * (نزل به الروح الأمين على قلبك) *
والمعلم أفضل
والجواب أنهم المبلغون
والمعلم هو الله
السادس الملائكة رسل الله إلى الأنبياء
والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي بالنسبة إلى أمته فكون أفضل
الجواب فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من
الملك المرسل إليه

السابع إيراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء
والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد
الجواب إن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الإيمان
فإن وجود الملائكة أخفى
فالإيمان به أقوى

الشرح

المقصد الثامن في تفضيل الأنبياء على الملائكة
لا نزاع في أنها أفضل من الملائكة السفلية الأرضية
إنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية
فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل
وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل
وقالت المعتزلة

وأبو عبد الله الحلبي والقاضي أبو بكر منا الملائكة أفضل
وعليه الفلاسفة

احتج أصحابنا بوجوه أربعة

الأول قوله تعالى * (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) * فقد أمروا بالسجود له وأمر
الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم
وعكسه على خلاف الحكمة لأن السجود أعظم أنواع الخدمة
وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول
وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفضل
لا يقال السجود يقع على أنحاء

فلعله لم يكن سجود تعظيم له إذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم
وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في
عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها
باختلاف الأزمنة

وأیضا جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم لیتمیز المطیع منهم عن العاصي
فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات

لأننا نقول قوله * (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) * و * (أنا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين) * يدل على أنه إسجاد تكرمة وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات إذ لم
يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود
الثاني قوله تعالى * (وعلم آدم الأسماء كلها) * إلى قوله * (قالوا سبحانك لا علم لنا
إلا ما علمتنا) * فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها
والعالم أفضل من غيره
لأن الآية سيقت لذلك
ولقوله تعالى * (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) *
الثالث أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته
وليس للملائكة شيء من ذلك
ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله صلى
الله عليه وسلم (أفضل الأعمال أحمرها) أي أشقها
فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها
الرابع إن الإنسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها
شهوة بلا عقل
فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو
شر من البهائم لقوله تعالى * (أولئك كالأنعام بل هم أضل) * وقوله * (إن شر الدواب
عند الله) * الآية
وذلك يقتضي بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر

أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة
احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية
أما العقلية فستة

الأول الملائكة أرواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة
بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات أي النفوس الناطقة الإنسانية
فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها

وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرج والانتقال من القوة إلى الفعل
والتام أكمل من غيره

الثاني الروحانيات متعلقة بالهيكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد
وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها
والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة
ونسبة النفوس كنسبة الأجساد

الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب
وهما المبدأ للشور والأخلاق الذميمة كلها

الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبدا
مستغرقة في مشاهدة الأنوار الربانية
والجسمانيات مركبة من المادة والصورة

والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة

الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب
فإن الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها
والآثار العلوية تحدث بمعوناتها

وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال * (فالمقسمات أمرا) *
وقال * (فالمدبرات أمرا) * لا يلحقها بذلك فتور لأن قدرتهم

على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى
يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات
السادس الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة
الآتية وبالأمور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية إذ لا حواس لها ترسم فيها المثل
الجزئية فعلية لأنها مبادئ للحوادث في عالم الكون والفساد فطرية أي حاصلة في ابتداء
فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط
والجسمانيات بخلافه
والجواب إن ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على أن
النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر
وأما الوجوه النقلية فسبعة
الأول قوله تعالى * (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم
إني ملك) * فإنه كلام في معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه
الدرجات فكأنه قال لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالإلهية والملكية بل أدعي لها
ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة
والجواب لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى *
(والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب بما كانوا يفسقون) *
والمراد قریش
استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له
فنزلت * (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك) *
بيانا لأنه أوليس
له إنزال العذاب من خزائن الله بفتحها
ولا يعلم أيضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على إنزال

العذاب عليهم
كما يحكى أن جبريل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط
فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين حديث الأفضلية التي هي أكثر الثواب
الثاني قوله تعالى * (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين) * إذ يفهم
منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصور كما
عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف
فقبلا منه وأقدا عليه

والجواب إنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة منهما فمناهما مثل
ذلك وخيل إليهما أنه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة
الثالث قوله تعالى * (لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) *
وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو
فوقى في القوة

ولا يقال من هو دوني
وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس
الجواب إن النصرى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على إحياء الموتى ولكونه بلا
أب فأخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الألوهية
والملائكة فوقه فيهما

فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم
فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الألوهية
فالمسيح أولى بذلك

وليس ذلك من الأفضلية التي نحن بصددتها في شيء
الرابع قوله تعالى * (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) * والمراد

بكونهم عنده أوليس
القرب المكاني إذ لا مكان له تعالى
بل قرب الشرف والرتبة
أيضا فجعله أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو أنهم إذا لم
يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم إذ مع التساوي أو
المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال
والجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر * (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) *
فيظهر حينئذ أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية والمعارضة بقول الرسول صلى
الله عليه وسلم حكاية عن الله سبحانه وتعالى (أنا عند المنكسرة قلوبهم) وكم بين أن
يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم
وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى وأقدر على الأفعال لا بكونهم أفضل
الخامس إن الملائكة معلمو الأنبياء
قال تعالى * (علمه شديد القوى) *
وقال * (نزل به الروح الأمين على قلبك) * والمعلم أفضل من المتعلم
الجواب إنهم المبلغون
والمعلم هو الله
وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي
السادس الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه
كالنبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى أمته
فتكون الملائكة أفضل
الجواب إن كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله
ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه
وهو باطل قطعاً
السابع إطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء
والمفضول لا يقدم على سبيل الإطراد

الجواب إن ذلك التقديم المطرد إنما هو بحسب ترتيب الوجود فإن الملائكة مقدمون
في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي
أو بحسب ترتيب الإيمان
فإن وجود الملائكة أخفى
فالإيمان به أقوى فيكون تقديم ذكرهم أولى
المقصد التاسع في كرامات الأولياء
المتن وأنها جائزة عندنا واقعة خلافا للأستاذ أبي إسحق والحلي منا
وغير أبي الحسين من المعتزلة
لنا أما جوازها فظاهر على أصولنا
وأما وقوعها فلقصة مريم وقصة آصف وقصة أصحاب الكهف
وشئ منها لم يكن معجزة لفقد شرطه
وهو مقارنة الدعوى والتحدي
احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه
ومن جوزها وأنكر احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة
وينسد باب إثباتها
والجواب إنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة وعدمه
الشرح
المقصد التاسع في كرامات الأولياء
وأنها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق
واقعة خلافا للأستاذ أبي إسحاق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة

قال الإمام الرازي في الأربعين المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء
ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق منا
وأكثر أصحابنا يشتمونها
وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة
لنا أما جوازها فظاهر على أصولنا
وهي أن وجود الممكنات مستند إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على
قدرته ولا يجب غرض في أفعاله
ولا شك أن الكرامة أمر ممكن إذ أوليس
يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
وأما وقوعها فلقصة مريم رضي الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا
سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة
وجعل هذه الأمور معجزات لذكرياً أو إرهاباً لعيسى مما لا يقدم عليه منصف
وقصة آصف وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين
ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام إذ لم يظهر على يده مقارنة لدعواه النبوة
وقصة أصحاب الكهف وهي أن الله سبحانه وتعالى أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياماً
أحياء بلا آفة ولم يكونوا أنبياء إجماعاً وشئ منها أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في
تلك القصص لم يكن معجزة لفقد شرطه كما أشرنا إليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي
احتج من لم يجوز الخوارق أصلاً بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر الكرامة احتج بأنها
لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة وينسد باب إثباتها
والجواب إنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه أي عدم التحدي مع
ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني في المعاد
وفيه مقاصد
المقصد الأول في إعادة المعدوم
المتن وهي جائزة عندنا خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وأبي الحسين
البصري
لنا أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء
فإن قيل العود أخص من الوجود
ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم
قلنا الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة
وكذلك الإيجاد
فإذا يتلازمان إمكانا ووجوبا وامتناعا
ولو جوزنا كون الشيء ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر معللا بأن الوجود في
الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة
لجواز الانقلاب من

الامتناع إلى الوجود
وفيه مخالفة لبديهية العقل وإغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب إثبات الصانع
ويمكن أن يقال إعادة أهون من الابتداء
* (وله المثل الأعلى) *
لأنه استفاد بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود
والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجىء إلى الاستدلال أخرى
أما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد
العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه
وأما الاستدلال فهو من وجوه
الأول إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه
ومنها الوقت فيلزم أن يعاد في وقته الأول
وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد
هذا خلف
الجواب إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة والوقت أوليس
منها ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر
الخارجي
وما يقال إنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع
قيد كونه قبل هذا الزمان فأمر وهمي
والتغاير إنما هو بحسب الذهن دون الخارج
ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأنني غير من كان يباحثك
فبهت وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع
ولئن سلمنا أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلت إن الواقع في
وقته الأول يكون مبتدأ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه

الثاني لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنفرضه موجودا
وحيث لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الإثنية بدون الامتياز
وهو ضروري البطلان

الجواب منع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل
وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معادا
وأى اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد

الثالث الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه محال
الجواب على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا ظاهرا
وعلى أصلنا لأننا نمنع استدعاءه للتمييز بل التمييز إنما يحصل حال الإعادة وهو أمر
وهي لا حقيقة له

الشرح

المرصد الثاني في المعاد

وفيه مقاصد

المقصد الأول في إعادة المعدوم فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول
بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها
ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في إحياء الطير
وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة
لكن عندهم المعدوم شيء

فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا
وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد
الجسماني وبعض

الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم
ويقولون إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه
لنا في جواز الإعادة أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه
وإلا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنع لأن مقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا
يختلف بحسب الأزمنة وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب
فإن قيل العود لكونه وجودا حاصلًا بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص
ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه
ولا يمتنع وجوده مطلقا
قلنا الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء وإعادة بحسب حقيقته
وذاته بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان
وكذلك الإيجاد أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة فإذا
يتلازمان أي الوجودان المبدأ والمعاد
وكذا الإيجادان إمكانا ووجوبا وامتناعا لأن الأشياء المتوافقة في المعية يجب اشتراكها
في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها
ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر
كزمان الإعادة معللا أي ذلك الكون بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة
فلا يلزم من امتناع

الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع
الذاتي إلى الوجوب الذاتي معللاً بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير
للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعاً والمطلق أو المغاير واجباً
وفيه أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بأن
الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان
آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها
وفيه غناء للحوادث عن المحدث لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها
معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة
فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها
وفيه سد لباب إثبات الصانع تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء
الحوادث
ويمكن في إثبات جواز الإعادة أن يقال الإعادة أهون من الابتداء كما ورد في الكلام
المجيد
* (وله المثل الأعلى) * لأنه أي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول الذي كان قد
اتصف به ملكه الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود أسرع
وأشار باقتباس قوله تعالى * (وله المثل الأعلى) * إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس
إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدراتها مقيسة إليها
وأما القدرة القديمة فجميع مقدراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت
بالأهونية
والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجىء إلى الاستدلال أخرى
أما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة إذ لا بد للتخلل من
طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل
العدم بينهما
وعلى هذا فلا يكون

المعاد هو المبتدأ بعينه لأن كلا منهما موجودا بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الأول بعينه معادا بعد عدمه والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازا كفاه اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة وأما الاستدلال فهو من وجوه الأول إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم أن يعاد في وقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد هذا خلف

الجواب إنما اللازم في إعادة الشيء بعينه إعادة عوارضه المشخصة والوقت أوليس منها ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى أي بحسب الأمر المعتبر وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً

وما يقال أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمر وهمي والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج

ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على
التغاير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة
فقال ابن سينا له إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأنني غير من كان
يباحثك وأنت أيضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وبأن الوقت أوليس
من المشخصات

ولئن سلمنا أن هذا الوقت داخل في العوارض المشخصة وأنه أي المعدوم معاد بوقته
الأول فلم قلت إن الواقع في وقته الأول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا
معا

وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته أيضا معادا معه وبعبارة أخرى الواقع في وقته
الأول إنما يكون مبتدأ إذا لم يكن مسبوqa بحدوث آخر
أما إذا كان مسبوqa به فيكون معادا لا مبتدأ

الثاني لو أمكن الإعادة وفرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا بلا شبهة
فلنفرضه أيضا موجودا مع ذلك المعاد وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم
الإثنية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان
الجواب منع عدم التمايز حينئذ بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتميزان بالهوية
أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتميز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل
في الحقيقة

وكل اثنين متمثلين متميزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما مبتدأ
والآخر معادا
وأي اختصاص لهذا الذي ذكره من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدئين
أيضا

فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل

فإن قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه
قلنا إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع
إذ لا تعدد بلا تمايز
على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد
الثالث الحكم الصحيح بأن هذا الذي وجد الآن عين الأول يستدعي تميزه حال العدم
وأنه أي التميز حال العدم محال لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز
وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة
العود إذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده
فلا يصح ذلك الحكم عليه
واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه
وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره
الجواب على أصل المعتزلة
وهو كون المعدوم شيئاً أي أمراً ثابتاً متقراً حال العدم ظاهر
لأن إبطال التالي حينئذ ممنوع
وما ذكر في بيانه مردود
والجواب على أصلنا منع الشرطية لأننا نمنع استدعائه أي استدعاء ذلك الحكم وصحته
للتميز في الخارج
فإن صحة العود صفة اعتبارية هي إمكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها
مقتضياً للامتنياز الخارجي
بل التميز في الخارج إنما يحصل حال الإعادة
أعني زمان الوجود الثاني
وهو أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود أمر وهمي لا حقيقة
له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد

فإن قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز
قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ
لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات
المقصد الثاني في حشر الأجساد
المتن أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه
وأنكرهما الفلاسفة
أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر
ممکن كما مر
والله عالم بتلك الأجزاء قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه وقدرته
وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعاً
وأما الوقوع فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى
صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين
وكل ما أخبر به الصادق فهو حق
احتج المنكر بوجهين
الأول لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار المأكل جزءاً منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد
فيهما وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بعينه
الجواب إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية
وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء
وهذه هي الآكل فضل
فإننا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه
الثاني لو حشر
فإما لا لغرض وهو عبث
وإما لغرض إما عائد إلى

الله وهو منزه عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وأنه منتف إجماعا وببديهية العقل لقبحه
وعدم ملاءمته للحكمة والعناية
وإما الإلذاذ وهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء
وأنه لو ترك لم يكن له ألم
والإيلام ليدفع فيلتذ لا يصلح غرضا إذ لا معنى له
الجواب نختار أنه لا لغرض
وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه
ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ
ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه
سلمنا

لكن لا نسلم أن اللذة دفع الألم
غايته أن في دفع الألم لذة
وأما أنها ليست إلا هو فلا
ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى سلمنا ذلك في اللذات
الدينيوية فلم قلتم إن اللذات الأخروية كذلك ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية
مشابهة للدينيوية صورة ومخالفة لها حقيقة
فتكون حقيقة هذه دفع الألم
وحقيقة تلك أمرا آخر
ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها
تذنيب هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق أنه لم
يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل
وما يحتج به من قوله تعالى " كل شيء هالك إلا وجهه "

ضعيف فإن التفريق هلاك
فإن هلاك كل شيء خروج عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح
الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق كذلك

الشرح

المقصد الثاني في حشر الأجساد
أجمع أهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه
وأنكرهما الفلاسفة

أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيهما أمر
ممکن لذاته كما مر وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبه
وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من
جواز إعادة المعدوم

والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء وأنها لأي بدن من الأبدان قادر على جمعها
وتأليفها لما بينا من عموم علمه تعالى لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات
وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة أي صحة الوقوع وجوازه
قطعا وذلك هو المطلوب

وأما الوقوع فلأن الصادق الذي علم صدقه بأدلة قاطعة أخبر عنه في مواضع لا تحصى
بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط
المستقيم

فمن أراد تأويلها بالأمر الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بإنكار ما هو من
ضرورات ذلك الدين وكل ما أخبر به الصادق فهو حق
احتج المنكر بوجهين

الأول لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكول أي بعضه جزءا منه أي من الآكل
فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما فتلك الأجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت
للاكل إما أن تعاد فيهما أي في كل واحد

منهما وهو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين أو يعاد في أحدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه

فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم الجواب إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق

وهذه أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول في الأكل فضل فإننا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه وإذا كانت فضلا فيه لم يجب إعادتها في الأكل بل في المأكول الثاني لو حشر فإما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في أفعاله تعالى وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وأنه منتف إجماعا من العقلاء وبيديهة العقل أيضا

وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الإلهية والعناية الأزلية وإما الإلذاذ وهو أيضا باطل

لأن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك في حاله ولم يعد لم يكن له ألم فهذا الغرض حاصل بدون الإعادة فلا فائدة فيها وأما الإيلام أولا ليدفع ذلك الألم ثانيا فيلتذ بعدمه

فهو لا يصلح غرضا إذ لا معنى له كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود إلى عدم المرض الجواب نختار أنه لا غرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه

ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا أن الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم أن اللذة الجسمانية

لا حقيقة لها
وأنها دفع الألم
غايته أن في دفع الألم لذة
وأما أنها ليست إلا هو أي دفع الألم فلا دليل عليه
ولم لا يجوز أن تكون تلك اللذة أمرا آخر يحصل معه أي مع دفع الألم تارة ودونه
أخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه
سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية
فلم قلت إن اللذات الجسمانية الأخروية كذلك أي دفع الألم
ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة
فتكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الألم كما ادعيتم وحقيقة تلك الأخروية أمرا آخر
وجوديا
ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها
كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم
تذنب هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق أنه لم
يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين
وما يحتج به على الإعدام من قوله تعالى " كل شيء هالك إلا وجهه " ضعيف في
الدلالة عليه لأن التفريق هلاك كالإعدام فإن هلاك كل شيء خروج عن صفاته
المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها
والتفريق بالرفع عطفًا على زوال يجري منه مجرى التفسير
وقوله كذلك خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة
منه فيكون هلاكًا
ومثله يسمى فناء عرفا
فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى * (كل من عليها فان) * على الإعدام أيضا
واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة
الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط
وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة

والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط
وهو قول الفلاسفة الإلهيين
والثالث ثبوتهما معا
وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمّر
من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فإنهم قالوا الإنسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة
وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري منها مجرى الآلة
والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من
الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
والرابع عدم ثبوت شيء منهما
وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين
والخامس التوقف في هذه الأقسام
وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند
الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ

والمصنف قرر أولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله

المقصد الثالث

المتن في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها بسيطة

وهي موجودة بالفعل

فلو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة

وأنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين

وهو ينافي البساطة

ثم إنها إما جاهلة وإما عالمة

أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا

وذلك لشعورها بنقصانها نفضانا لا مطمع لها في زواله

وأما العالمة فإما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملاسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة

للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولاً

فإن كانت تألمت بها ما دامت باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها

فيها وضعفه لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرتها محبتها له

وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدرج وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن

الهيئات الرديئة التذت بها أبدا مبتهجة بإدراك كمالها

هذا ما عليه جمهورهم

وقال قوم منهم وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها

إلى الفعل

وأما الناقصة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية ويسمى نسخا

وقيل ربما تنازلت إلى الحيوانية ويسمى مسخا

وقيل إلى النباتية ويسمى رسخا

وقيل إلى الجمادية ويسمى فسخا

هذا في

المتنازلة

وأما المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر
وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى أن ذلك كله
رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها

الشرح

المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد
الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي
الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية وردائلها
قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء أي العدم بعد وجودها
وذلك لأنها بسيطة لما مر في مباحث النفس
وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة
فعل بالنسبة إلى وجودها
وقوة أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها
وأنه محال

لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين
وهو ينافي البساطة

وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لأن القابل
يجب بقاؤه مع حصول المقبول
ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد
فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة
فلا يجتمعان في بسيط
فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادهما
بمنزلة المادة في الأجسام

فإن قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركيبها قلنا لأن المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم إنها إما جاهلة جهلا مركبا وإما عالمة أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وإنما لم تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعلقاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتقت الوصول إلى معتقداتها وإذا فارقت صفت تعلقاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس وأما العالمة فإما أن تكون لها هيئات رديئة اكتسبتها بملاسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أو لا فإن كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتقت إلى مشتهياتها التي ألقت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرتها أي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له أي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به وتزول بالتدرج وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وإن لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت كاملة بريئة

عن الهيئات الرديئة التذت بها أي بوجدان لذاتها كذلك أبدا مبتهجة بإدراك كمالها
باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا
وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا
عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا
فهذا ما عليه جمهورهم
وقال قوم منهم أي من الفلاسفة وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجردة عن الأبدان النفوس
الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة
فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت إلى عالم القدس
وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية
وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها
فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان
ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت إلى الأبدان الحيوانية فتنقل من البدن
الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان
ويسمى مسخا
وقيل ربما تنازلت إلى الأجسام النباتية
ويسمى رسخا
وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط أيضا ويسمى فسخا
قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات
وإليها الإشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم
هذا في المتنازلة
وأما المتصاعدة من مرتبة إلى ما هو أكمل منها فقد تتخلص من الأبدان كلها
لصيورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر
وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال
ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها
وقد أبطلناهما
قال الإمام الرازي وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا أن يجمعوا
بين الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وأن سعادة الأجسام
في إدراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن

الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات
الجسمانية

ومع استقراره في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية
وإنما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم
فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت
فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين
ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
وأما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج
فإذا مات الإنسان فقد عدت النفس

وإعادة المعدوم عندهم محال
وقالوا أيضا مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير
وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد
تخريبه

فهذه مطالب أربعة

الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت
والثاني أنه تعالى كيف يعمره بعدما خربه وهو أنه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل
إليه الثواب والعقاب
والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والفناء
والرابع أنه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال
الجنة والنار

فهذا ضبط مباحث هذا الباب
والله أعلم بالصواب

المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان
المتن ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان
وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا إنهما يخلقان يوم الجزاء
لنا وجهان
الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب
وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل
الثاني قوله تعالى في صفتها * (أعدت للمتقين) * * (أعدت للكافرين) *
بلفظ الماضي
وهو صريح في وجودهما
وأما المنكرون فتمسك عباد بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع
قال عباد لو وجدنا فيما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر
والثلاثة باطلة
أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام
فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات
وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ
ولا تقولون به
وقد أبطل بدليله
وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كرويا أيضا فينفض بينهما خلاء
وأنه محال

الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك
وقد تكلمنا على مأخذه
ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ
وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان آخر
ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال
وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج أبو هاشم بوجهين
الأول قوله تعالى " أكلها دائم " مع قوله " كل شيء هالك إلا وجهه "
فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما
الجواب أكلها دائم بدلا
أي كلما فني منه شيء جيء ببدله
فإن دوام أكل بعينه غير متصور
وذلك لا ينافي هلاكه
أو نقول المراد أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكانى فالتحق بالهالك المعدوم
أو نقول إنهما تعدمان أنا ثم تعادان
وذلك كاف في هلاكهما
الثاني قوله تعالى * (عرضها السماوات والأرض) * ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء
السماوات والأرض لامتناع تداخل الأجسام
الجواب المراد أنها كعرض السماوات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء وللتصريح في آية أخرى بأن " عرضها كعرض السماوات
والأرض "
فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة

الشرح

المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أو لا
ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري إلى أنهما
مخلوقتان وأنكره أكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار ابن عمرو وأبي هاشم وعبد
الجبار

وقالوا إنهما يخلقان يوم الجزاء

لنا وجهان

الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب

وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل

الثاني قوله تعالى في صفتهم * (أعدت للمتقين) * * (أعدت للكافرين) * بلفظ الماضي

وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل

على وجودهما دلالة ظاهرة

وأما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل

وأبوها هاشم بدليل السمع إذ أوليس

عنده للعقل دلالة على ذلك

قال عباد لو وجدنا فيما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر

والأقسام الثلاثة باطلة

أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيء من الكائنات
الفاستات وهما على الوجه الذي يشتونه من قبيل ما يتكون ويفسد
وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ لأن النفوس تعقلت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد
أن فارقت أبدانها فيها وأنتم لا تقولون به
وقد أبطل أيضا بدليله

وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كرويا أيضا فينفض بينهما خلاء سواء تباينا أو تماسا وأنه
محال
وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال
فقط

الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك
وقد تكلمنا على مأخذه

ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ
وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان آخر
ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال
وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده

احتج أبو هاشم بوجهين

الأول قوله تعالى في وصف الجنة أكلها أي مأكولها دائم

ثم قوله كل شيء أي موجود هالك إلا وجهه

فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك
فلم يكن دائما وهو باطل بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذا النار

الجواب " أكلها دائم " بدلا

أي كلما فني منه شيء جيء ببدله

فإن دوام أكل بعينه غير متصور لأنه إذا أكل فقد فني وذلك أي دوام أكله على سبيل

البدل لا ينافي هلاكه

أو نقول المراد بهلاك كل شيء أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكانى فالتحقق
بالهالك

المعدوم
أو نقول إنهما أي الجنة والنار تعدمان أنا بتفريق الأجزاء دون إعدامها ثم تعودان
بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتا هالكيتين صورة في آن
الثاني قوله تعالى في وصف الجنة أيضا* (عرضها السماوات والأرض)* ولا يتصور
ذلك إلا بعد فناء السماوات والأرض لامتناع تداخل الأجسام
الجواب المراد أنها أي عرضها كعرض السماوات والأرض لامتناع أن يكون عرضها
عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء إذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين
موجودين معا أو أحدهما موجود والآخر معدوم
وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماوات والأرض فيحمل هذا على تلك
كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة
أي مثله

المقصد الخامس

المتن في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والإيجاب على الله والنظر ههنا
في الثواب والعقاب
أما الثواب فأوجهه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب
عليها

بيانه إنها إما لا لغرض

وهو عبث قبيح وإما لغرض عائد إلى الله

وهو منزه

أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه وهو قبيح

أو نفعه وهو المطلوب

الجواب منع وجوب الغرض

وقد مر مرارا

وأما العقاب ففيه بحثان

البحث الأول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين
الأول أنه أوعد بالعقاب أو أخبر به
فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
وأنه محال
الجواب غايته وقوع العقاب
فأين وجوبه
الثاني أنه إذا علم المذنب أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على ذنبه وإغراء
للغير عليه
وأنه قبيح مناف لمقصود الدعوة
الجواب منع تضمنه للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء
بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى
واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك
البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة مخلد في النار ولا يخرج عنها
أبداً
وعمدتهم أن الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضره خالصة دائمة واستحقاق
الثواب منفعة خالصة دائمة
والجمع بينهما محال
الجواب نمنع الاستحقاق ومنع قيد الدوام
ثم أنه قد يتساقطان ويدخل الجنة تفضلاً كما قال تعالى * (الذي أحلنا دار المقامة من
فضله) * أو يترجح جانب الثواب لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها
والحسنة

تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة ويضاعف الله لمن يشاء
واستعانوا من النقل بوجهين
الأول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى * (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون) * وقوله * (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها) *
وقوله * (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) *
قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى * (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) * مع
أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل
والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته
وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده
والمراد من قتل مؤمنا لأنه مؤمن
ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا
سلمنا لكن الخلود هو المكث الطويل
وما ذكرتم معارض بما يقال حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه
والآية حملناها على الدوام لقرينة الحال
الثاني قوله * (وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) *
ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها
الجواب عنها وعمما قبلها في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب
نحو * (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) * * (ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) *
و * (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) *
وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب
وإن سلمنا فيجب تخصيصها بالآيات الدالة

على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى * (إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى) *

وقوله * (إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين) *

وقوله * (كلما ألقى فيها فوج) * إلى قوله " فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء " واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان والمرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق

الشرح

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها والإيجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في أمور أخر أوجبها عليه أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها

بيانه أنها أي تلك التكاليف إما لا لغرض

وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى

وإما لغرض عائد إلى الله تعالى

وهو منزه عن ذلك لتعالیه عن الانتفاع والتضرر

أو إلى العبد

أما في الدنيا

وأنه أي الإتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي

فإن العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها

وأما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا أو نفعه

وهو المطلوب

الجواب منع وجوب الغرض

وقد مر مرارا كثيرة

وأما العقاب ففيه بحثان

الأول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه لوجهين
الأول أنه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به أي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وأنه محال
الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه الذي كلامنا فيه إذ لا شبهة في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا
لا يقال إنه يستلزم جوازهما وهو أيضا محال لأنا نقول استحالاته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى
الثاني أنه إذا علم المذنب أي المرتكب للكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان إغراء للغير عليه
وأنه قبيح مناف لمقصود الدعوة إلى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمينه أي تضمن عدم وجود العقاب للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب
وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه
وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال

مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا إغراء
البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة إذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها أبدا

وعمدتهم في إثبات ما ادعوه دليل عقلي هو أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع أبدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما أي بين استحقاقهما محال كما أن الجمع بينهما محال فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا

الجواب منع الاستحقاق فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام

لا يقال إذا كانت المضره أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لأننا نقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضا وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف

ثم أنا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول إنه قد يتساقطان فإن كلامكم مبني على المحابطة وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب

الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن أهل الجنة * (الذي أحلنا دار المقامة من فضله) * وما يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر

أو نقول بترجح جانب الثواب على جانب العقاب لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة من الأمثال ويضاعف الله لمن يشاء أضعافا مضاعفة بغير حساب

واستعانوا بعد إقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين الأول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى * (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) *

وقوله * (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) *

وقوله * (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) *

قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى * (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) * مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات

والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته بل من أحاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلا

ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به

ولا نسلم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده

والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لأنه مؤمن

ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة

سلمنا تناولها إياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل

وما ذكرتم من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلده

ووقف مخلد وخلد الله ملكه
 والمراد طول المدة بلا شبهة
 فالأولى حينئذ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احتراز عن
 لزوم المجاز أو الاشتراك
 والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو أحد قسمي المكث الطويل لقرينة الحال
 فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ
 الثاني من الوجهين قوله تعالى * (وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
 عنها بغائبين) *
 ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها
 الجواب عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره
 وهو الكافر كما يدل عليه قوله * (أولئك هم الكفرة الفجرة) *
 وأيضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال
 ومعلوم أنه أوليس
 الأمر كذلك
 فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله أخرهم عنها
 برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق
 والجواب عنها وعمما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات
 الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى * (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) * وقوله *
 (ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) *
 وقوله * (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) * فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما
 يكون له من الحسنات استحقاق الثواب
 وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك
 الآية عامة متناولة له
 وإن سلمنا عمومها إياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
 نحو قوله تعالى * (إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى) *
 وقوله " إن الخزي اليوم

والسوء على الكافرين)
وقوله * (كلما ألقى فيها فوج) * إلى قوله " فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء "
واعلم أن اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين
ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات
لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق
المقصد السادس

المتن في تقرير مذهب أصحابنا
وفيه مباحث

الأول قالوا الثواب فضل وعد به فيفي به من غير وجوب
لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل
فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل

ولا يعد الخلف في الوعد نقصا عند العقلاء

الثاني أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم
وأنكره طائفة لوجوه

الأول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية

فلا بد من فنائها

الجواب منع تناهيها

وقد مر

الثاني دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل

الجواب هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج

ولا نقول به

بل هي بخلق الله تعالى

وقد يخلقها دائما أبدا أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار كما خلقها في

السمندر وهو حيوان مأواه النار

الثالث النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي بالآخرة إلى عدمها وتفتت الأجزاء فلا تبقى الحياة الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها قال الجاحظ والعنبري هذا في الكافر المعاند وأما المبالغ في اجتهاده إذ لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعدور وكيف يكلف بما أوليس في وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع يبطل ذلك إذ يعلم قطعاً أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يدخل في النار لقوله * (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) * فإما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالإجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب الشرح المقصد السادس في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث

الأول قالوا الثواب فضل من الله تعالى وعد به فيفي به من غير وجوب
لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه
وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا
وقالوا العقاب عدل من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه
لأنه فضل
ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء
المبحث الثاني أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم
سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا
أو تكاسلوا
وأنكره أي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملة الإسلامية لوجوه
الأول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها
وإذا فئيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق إحساس فلا يتصور عذاب
وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة
الجواب منع تناهيها
وقد مر فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي
الثاني من تلك الوجوه دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل
الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة
ونحن لا نقول به
بل هي أي الحياة بخلق الله تعالى
وقد يخلقها دائما أبدا
أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار مع

كونه متأذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوان مأواه النار الثالث منها النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي الحال بالآخرة إلى عدمها لكونها متناهية وحينئذ تنفتت الأجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحياة

فلا يدوم العقاب

الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى إياها بقدرته وقد لا يفنيها

أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تنفتت الأجزاء بل تدوم الحياة

قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع

وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما أوليس

في وسعه من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله

واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة إذ يعلم قطعا أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود

ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام فلم يهتدوا إلى حقيقته

ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري

المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى *
(فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) * ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو إيمانه
فإما أن يكون ذلك أي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالإجماع
أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها
المقصد السابع

المتن في الإحباط

بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب إحباط الطاعات بالمعاصي
ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد
الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده أبدا
ولا يخفى فساده

وقال الجبائي يحبط من الطاعات بقدر المعاصي
فإن بقي له زائد أثيب به
وإلا فلا

ولا يخفى أنه تحكم

وليس إبطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر
وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر
ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع

ثم نقول لهم كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فإما معا فيكون الشيء موجودا
حال كونه معدوما أو لا

بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة
قبل حتى صار مغلوبا فكيف إذا صار مغلوبا

تذنيب قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب
وإلا تساقطا
فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب
وأنه محال
فعند الجبائي عقلا وعند أبي هاشم للإجماع على أن لا خروج عنهما
والجواب لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح
ولجواز التفضل
ويجوز أن لا يثاب ولا يعاقب ويكون من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح
ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه وفرحه وألمه
ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما
الشرح
المقصد السابع في الإحباط
بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه إحباط الطاعات
بالمعاصي
ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج أيضا بمعصية أي بكبيرة واحدة تحبط
جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن

لم يعبده أبدا
ولا يخفى فساده لأنه إلغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الإيمان
والعمل الصالح
قال الأمدى إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة
وغيرهم أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه
فإن أثابه فبفضله
وإن عاقبه فبعده
بل له إثابة العاصي وعقاب المطيع أيضا
وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الإيمان كما لا
ثواب لطاعة مع الكفر
وقالت المعتزلة إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وإن زادت على زلاته
وذهب الجبائي وابنه إلى رعاية الكثرة في المحبط
وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته وكفرتها
ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي إذا زادت
الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء
وإذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء
وقال الإمام الرازي مذهب الجبائي أن الطارىء من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله
ويسقط من السابق بقدره
ومذهب ابنه أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد
وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات أي السابقة بقدر المعاصي
الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلا
فإن بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي أثيب به
وإلا فلا
ولا يخفى أنه تحكم
وليس إبطال الطاعات بالمعاصي أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من
المعاصي الطارئة أولى من العكس لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر
بل العكس ههنا أولى لما مر من أن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا
بمثلها

وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فإيهما رجع أحبط الآخر وينحبط من الراجح أيضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر ولما أبطلنا الأصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الإحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها ثم نقول لهم أي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو أبطل الآخر فإما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لأن وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا أو لا معا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيغلبه

وأنه باطل لأنه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها إذا صار مغلوبا وقد يجاب بأن كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج أيضا تذييب قد اتفق المعتزلة أي الجبائيان وأتباعهما على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب أي لا يتساوى الطاعات والزلات وإلا تساقطا إذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا وإذا تساقطا معا فلا يكون

ثمة ثواب ولا عقاب
وأنه محال
فعند الجبائي عقلا لأن إبطال كل منهما للآخر إما معا أو على التعاقب
وكلاهما محال لما عرفت
وعند أبي هاشم أن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب
الطاعات إلا ويجوز العقل بلوغ المعاصي إليها
وبالعكس
ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضا لأن كل واحد من العاملين يؤثر في
استحقاق الآخر كما مر
إنما استحالته للإجماع على أن لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف إما من أهل
الجنة أو النار
ولا بد له من الخلود في إحديهما
ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب
وإنما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط
جميع الطاعات بمعصية واحدة
وحيثذ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى
والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي أن يثاب لما مر من أن
جانب الثواب أرجح فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها
وأیضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب
لجواز التفضل بالثواب عندنا
ويجوز أيضا أن لا يثاب ولا يعاقب
ولا يكون من أهل الجنة ولا النار بل يكون أي من استوت طاعاته ومعاصيه من أهل
الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح
ويجوز أيضا أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه من جهة
وفرحة من جهة أخرى ويدوم له ألمه ولذته
كذلك لا يخلص له أحدهما في حياته الدنيا
ولا نسلم أن الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

المقصد الثامن
المتن في أن الله يعفو عن الكبائر
الإجماع على أنه عفو
فقال المعتزلة عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها
لنا وجهان
الأول أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه
ولا يقولون به في غير صورة النزاع
الثاني الآيات الدالة عليه نحو قوله تعالى * (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) *
و * (إن الله يغفر الذنوب جميعا) *
* (وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) *
الشرح
المقصد الثامن في أن الله تعالى يعفو عن الكبائر
الإجماع منعقد على أنه تعالى عفو
وأن عفوه أوليس
في حق الكافر بل في حق المؤمن
فقال المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة
وعن الكبائر بعدها
وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم
وذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها
إلا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه

وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه
لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان
الأول أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه أي استحقاق العذاب
ولا يقولون يعني المعتزلة به أي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع إذ لا استحقاق
بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة
فلم يبق إلا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه
الثاني الآيات الدالة عليه أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى * (ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء) * فإن ما عدا الشرك داخل فيه
ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفور معها
فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له
وذلك مما لا يليق بكلام عاقل
فضلا عن كلام الله تعالى
وقوله * (إن الله يغفر الذنوب جميعا) * فإنه عام لكل
فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه
وقوله تعالى * (وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) * والتقدير ما ذكرناه آنفا إلى
غير ذلك من الآيات الكثيرة

المقصد التاسع
المتن في شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم
أجمع الأمة على أصل الشفاعة
وهي عندنا لأهل الكبائر من الأمة لقوله صلى الله عليه وسلم (شفاعتي لأهل الكبائر من
أمتي)
ولقوله تعالى * (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) *
أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة
وطلب المغفرة شفاعة
وقالت المعتزلة إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى * (واتقوا يوماً لا
تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) *
وهو عام في شفاعة النبي وغيره
الجواب إنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة
غيرهم
ولا في الزمان لأنه لوقت مخصوص
فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت
الشرح
المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم
أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له صلى الله عليه وسلم
ولكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم لقوله صلى الله عليه
وسلم (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)
فإنه حديث

صحيح
ولقوله تعالى * (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) * أي ولذنب المؤمنين لدلالة
القرينة السابقة
وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن
وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعا له في إسقاط عقابه عنه
وقالت المعتزلة إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى * (واتقوا يوما لا
تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعا) * وهو عام في شفاعا
النبي صلى الله عليه وسلم وغيره
الجواب إنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقوم معينين هم اليهود
فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعا غيرهم
ولا عموم له في الزمان أيضا لأنه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه
فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت
وفيه بحث لأن الضمير في قوله * (ولا تنفعها) * راجع إلى النفس الثانية وهي نكرة في
سياق النفي فتكون عامة
وإن كانت واردة على سبب خاص
والإمام الرازي
بعدما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادعوه
قال والجواب عنها إجمالا أن يقال دلائلكم في نفي الشفاعا لا بد أن تكون عامة في
الأشخاص والأوقات
ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأننا لا نثبت الشفاعا في حق كل
شخص ولا في جميع الأوقات
والخاص مقدم على العام
فالترجيح معنا
وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير
المقصد العاشر في التوبة
وفيه بحثان
المتن
الأول في حقيقتها
وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مع

عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها
فقولنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزف
العقل والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائباً
وقولنا مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك
ولذلك ورد في الحديث (الندم توبة)
وقولنا إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عودة القدرة إذا عزم
على تركه لم يكن ذلك توبة منه
الثاني في أحكامها
الأول الزاني المحبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل
يكون ذلك توبة منعه أبو هاشم
وقال به الآخرون
والمأخذ واضح
الثاني إن قلنا لا يقبل فمن تاب لمرض مخيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لأنه أوليس
باختياره كالإيمان عند اليأس
الثالث شرط المعتزلة فيها أموراً ثلاثة
رد المظالم
وأن لا يعاود ذلك الذنب
وأن يستديم الندم وهي عندنا غير واجبة فيها
أما رد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر

وأما أن لا يعاود أصلاً فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له
والله مقلب القلوب
وأما استدامته للندم فلأن الشارع أقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في
الإيمان ولما في التكليف بها من الحرج المنفي عن الدين
الرابع لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة
والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان
لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب
الخامس أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد
السادس الظاهر أن التوبة طاعة فيثاب عليها لأنها مأمور بها
قال الله تعالى * (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون) *
والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيداناً بقبولها ودفعاً
للغنوط لقوله تعالى * (لا تقنطوا من رحمة الله) * * (لا تيأسوا من روح الله) * * (إن
الله يغفر الذنوب جميعاً) *
الشرح
المقصد العاشر في التوبة
وفيه بحثان
الأول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع
قال الله تعالى * (ثم تاب عليهم ليتوبوا) *
أي رجع عليهم بالفضل والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد
وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر
عليها
فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث
وقولنا على معصية

لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا لا يسمى توبة
وقولنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداغ ونزف
العقل أي خفته وطيشه والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا
وقولنا مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير لما ذكر أولا
وذلك لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك
ولذلك ورد في الحديث (الندم توبة)
واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريد في الحال أو الاستقبال
فهذا القيد احتراز عنه
وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل
وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا
ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى
وقولنا إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه إذا عزم
على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث
لأن قوله إذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود
وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل
وتركه في ذلك الوقت
ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك أوليس
مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير
فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا
ويؤيد ما قررناه قول الأمدى حيث قال وإنما قلنا عند كونه أهلا لفعله في المستقبل
احترازا عما إذا زنى ثم جب أو كان مشرفا على الموت فإن العزم على ترك الفعل في
المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه
ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف
وقال أبو هاشم الزاني إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجز عنه
وهو باطل بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف
فإن توبته صحيحة

بالإجماع وإن كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل

هذه عبارته

وأيضاً فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر فينا فيه ما صرح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر البحث الثاني في أحكامها

الأول الزاني المجبوب أي الذي زنى ثم جب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الآخرون بناء على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمأخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه

الثاني من تلك الأحكام إن قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة أم لا لم يقبل لأنه أوليس باختياره بل بالحاء الخوف إليه فيكون كالإيمان عند اليأس وظهور ما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعاً

والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما مر

الثالث منها شرط المعتزلة فيها أي في التوبة أمور ثلاثة أولها رد المظالم

فإنهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه أي ذنب كان

وثالثها أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات وهي عندنا غير واجبة فيها أي في صحة التوبة
أما رد المظالم والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر

قال الآمدي إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة

وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقترض منه
ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بإحديهما دون الأخرى
وأما أن لا يعاود أصلاً إلى ما تاب عنه فلا أن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له

والله تعالى مقلب القلوب من حال إلى حال

قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة

وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه

وأما استدامة الندم في جميع الأزمنة فلا أن الندم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن الشارع أقام الحكمي أي الأمر الثابت حكماً مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان

فإن النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها أي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين

قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم

استدامة الندم وتذكره تائباً

وأن تجب عليه إعادة التوبة

وهو خلاف الإجماع

قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد

التوبة خلافا لبعض العلماء
وذلك لأننا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يؤمرون به
فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه
الرابع من أحكام التوبة لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة
وفي التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن
الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب جميعا
إذ لا يجب عمومهما
فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب
آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها
في العلة المقتضية للندم وندم أيضا في جميع الأوقات
وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة
وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات
فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض
وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره
مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
فإن قيل مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضا اقتضاؤها بحسب الأوقات
قلنا مراتب القبح أيضا كذلك
والأشاعر وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين

الخامس أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة
ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
وقد عرفت بطلانه

وأما قوله تعالى " وهو الذي يقبل التوبة عن عباده "
فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك
السادس اختلف في كون التوبة طاعة
قال الأمدى الظاهر أن التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لأنه مأمور بها
قال الله تعالى * (وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون) * والأمر ظاهر في الوجوب لكنه
غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيدانا بقبولها ودفعاً للقنوط لقوله تعالى * (لا تقنطوا
من رحمة الله) * * (لا تيأسوا من روح الله) * * (إن الله يغفر الذنوب جميعا) *
المقصد الحادي عشر

المتن إحياء الموتى في قبورهم
ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا
واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف
والأكثر بعده
وأنكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة
لنا وجهان

الأول قوله تعالى * (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) *

عطف عذاب القيامة عليه فعلم أنه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو وبه ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا

وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك على الموتى من غير إحياء فخرج عن المعقول

الثاني قوله تعالى * (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) * وما هو إلا الإمامة ثم الإحياء في القبر ثم الإمامة فيه ثم الإحياء للحشر

ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب

هذا والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك

احتج المنكر بقوله تعالى * (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) * ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين

الجواب أن ذلك وصف لأهل الجنة
والضمير في فيها للجنة
أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم
وإلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة نحو * (إن الإنسان لفي خسر) *
وليس فيها نفي تعدد الموت
فهذا معارضة ما احتججنا به من الآيتين
قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر إذا لم تكن مخالفة للمعقول
ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه
ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة
والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة
وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من
أحرق وذري أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا
فإننا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة
وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا
فقالوا في صورة المصلوب لا يعد في الإحياء
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكته وكما في رؤية النبي جبريل
عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم
وأما الصورة الأخرى فإن ذلك مبني على اشتراط البنية
وهو ممنوع عندنا
فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء أو بعضها
وإن كان خلاف العادة
فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى
الشرح
المقصد الحادي عشر إحياء الموتى في قبورهم
ومسألة منكر ونكير لهم
وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا
واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الأكثر بعده أي بعد الخلاف وظهوره وأنكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر
المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا
وقالوا

(٤١٨)

إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل
والنكير إنما هو تقرير الملكين له
لنا في إثبات ما هو حق عندنا وجهان
الأول قوله تعالى * (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل
فرعون أشد العذاب) * عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي
هو عرض النار صباحا ومساء فعلم أنه غيره
ولا شبهة في كونه قبل الإنشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه
وما هو كذلك أوليس
غير عذاب القبر اتفاق لأن الآية وردت في حق الموتى فهو هو
وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر
يعذب فيما بين النفختين أيضا
وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمسألة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما
وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من
تجوز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء فخرج عن المعقول لأن الجماد لا
حس له فكيف يتصور تعذيبه
وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من
غير إحساس بها
فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة
فهو إنكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله
الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق * (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) *
وما هو
أي والمراد بالإماتتين والإحياءين في هذه الآية إلا الإماتة قبل مزار القبور ثم الإحياء في
القبر ثم الإماتة فيه أيضا بعد مسألة منكر ونكير
ثم الإحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير

قالوا والغرض بذكر الإحياءين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا * (فاعترفنا بذنوبنا) * أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء وذهب بعضهم إلى أن المراد بالإماتتين ما ذكر وبالإحياءين الإحياء في الدنيا والإحياء في القبر

لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية

وأما الحياة الثالثة

أعني حياة الحشر

فهم فيها

فلا حاجة إلى ذكرها

وعلى هذين التفسيرين ثبت الإحياء في القبر ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب أيضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل الإمامة الأولى على خلقهم أمواتا في أطوار النطفة وحمل الثانية على الإمامة الظاهرة وحمل الإحياءين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر فقد رد عليه بأن الإمامة إنما تكون بعد سابقة الحياة

ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين

والمعتمد هو قول الأكثرين

هذا والأحاديث الصحيحة الدالة عليه أي على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر القدر المشترك وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها أنه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال (إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول

وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة)

ومنها قوله (استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر من البول)

ومنها قوله في سعد بن معاذ (لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه)
ومنها أنه يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة
بعضها على مسألة ملكين أيضا
وتسميتها منكرًا ونكيرًا مأخوذة من إجماع السلف وأخباره مروية عن النبي صلى الله
عليه وسلم

احتج المنكر بقوله تعالى * (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) *

ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين
الجواب إن ذلك وصف لأهل الجنة
والضمير في فيها للجنة

أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم أهل الدنيا
بالموت

فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة
وأما قوله إلا الموتة الأولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال
كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها

وقد يقال إلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة وإن كانت الصيغة صيغة الواحد نحو *
(إن الإنسان لفي خسر) *

وليس فيها نفي تعدد الموت لأن الجنس يتناول المتعدد أيضا
فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه معارضة ما احتجنا به من الآيتين ثم أنهم بعد
المعارضة قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها إذا لم تكن مخالفة للمعقول
فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه
الاحتجاج بها

ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاءه
ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة
فالقول بهما

مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه
في بطونها وحواصلها
وأبلغ منه من أحرق حتى تفتت وذري أجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فإننا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة
وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا فقالوا أي القاضي وأتباعه في صورة المصلوب
لا يعد في الإحياء
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكته فإنه حي مع أنا لا نشاهد حياته
وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم
وقال بعضهم لا يعد في رد الحياة إلى بعض أجزاء البدن فيختص بالإحياء والمسألة
والعذاب
وإن لم يكن ذلك مشاهدا لنا
وأما الصورة الأخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة إذ هما من واد واحد فإن ذلك
أي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوع عندنا كما مر فلا يعد
في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء المتفرقة أو بعضها
وإن كان خلاف العادة
فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره
المقصد الثاني عشر
المتن في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب
والحوض المورود وشهادة الأعضاء حق

والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها

وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف
ونطق به الكتاب نحو قوله * (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسؤولون) *
وقوله * (والوزن يومئذ الحق) *

وقوله * (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) *
وقوله * (فسوف يحاسب حسابا يسيرا) * مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم

الحساب

وقوله * (فأما من أوتي كتابه بيمينه) *

وقوله * (اقرأ كتابك) *

وقوله * (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) *
وقوله * (إنا أعطيناك الكوثر) * مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم الحشر

فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض

وكتب الأحاديث طافحة بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن
وأنكره أكثر المعتزلة

وتردد قول الجبائي فيه نفيا وإثباتا

قالوا من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث

ولا يمكن العبور عليه وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة

الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين كما جاء في

الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو

كالريح الهابة

ومنهم من هو كالجواد

ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يده

ومنهم من ينخر على وجهه

وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم لأن الأعمال أعراض
وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالخفة والثقيل
وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه
الرب تعالى
والجواب أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن وحديث الغرض من
الوزن والقبح العقلي قد مر مرارا
الشرح

المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب
وقراءة الكتب والحوض المورد وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة
والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها
إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها
وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف
ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى * (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم
مسؤولون) *

وقوله * (والوزن يومئذ الحق) * وقوله * (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) * فقد
ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذي هو قريب من الحساب
وقوله * (فسوف يحاسب حسابا يسيرا) * مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم
الحساب

فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب
وقوله تعالى * (فأما من أوتي كتابه بيمينه) * وقوله * (اقرأ كتابك) * فقد ثبت بها قراءة
الكتب

وقوله * (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) * فتحققت به
شهادة الأعضاء

وقوله * (إنا أعطيناك الكوثر) *

فإنه يدل على الحوض
مع قوله عليه

السلام يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا كقوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض وكتب الأحاديث طافحة أي ممتلئة جدا بذلك الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن

وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا وإثباتا فنفاه تارة وأثبتته أخرى وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتز إلى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا أي المنكرون من أثبته بالمعنى المذكور وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف أي حده كما ورد به الحديث الصحيح وأنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وإن أمكن العبور لا يمكن إلا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين

ولا عذاب عليهم يوم القيامة وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى " فاهدوهم إلى صراط الجحيم (على الطريق إليها) الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يدها ومنهم من ينخر على وجهه وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا

ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوتة كالعلاف وابن المعتمر
قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف
بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لأن الأعمال أعراض قد
عدمت فلا يمكن إعادتها
وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف الأعراض بالخفة والثقيل بل هما
مختصان بالجواهر
وأیضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا
تنزه عنه الرب تعالى
والجواب إنه ورد في الحديث حين سئل النبي صلى الله عليه وسلم كيف توزن
الأعمال أن كتب الأعمال وصحفها هي التي توزن
وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا

المرصد الثالث في الأسماء والأحكام
وفيه مقاصد
المقصد الأول في حقيقة الإيمان
المتن أعلم أن الإيمان في اللغة التصديق
قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف * (وما أنت بمؤمن لنا) * أي بمصدق
وقال صلى الله عليه وسلم (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) أي تصدق
وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا
وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا
وإجمالا فيما علم إجمالا
وقيل هو المعرفة
فقوم بالله
وقوم بالله وبما جاءت به الرسل
وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة
وقالت طائفة التصديق مع الكلمتين

ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله
وقال قوم إنه أعمال الجوارح
فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات فرضا أو نفلا
وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل
وقال السلف وأصحاب الأثر إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان وإقرار
باللسان وعمل بالأركان
ووجه الضبط أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح
فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق
وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات
وإما فعل القلب والجوارح معا
والجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح
لنا وجوه
الأول الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو * (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان)
* * (ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) * * (وقلبه مطمئن بالإيمان) * ومنه الآيات الدالة
على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم (اللهم ثبت قلبي
على دينك)
وقوله لأسماء وقد قتل من قال لا إله إلا الله (هلا شققت قلبه)

الثاني جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو * (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) *

فدل على التغاير

الثالث أنه قرن بـضد العمل الصالح نحو * (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) * ومنه مفهوم قوله " الذي آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم " فإن قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصدقا قطعاً

فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدالاتها على معناها فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي

ويؤيده قوله تعالى * (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) * وقوله * (قالت الأعراب آمنا) * الآية

احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين

الجواب معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر وبنحو قوله * (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) * ولا نزاع في أنه يسمى إيمانا لغة وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً وإنما النزاع فيما بينه وبين الله ثم نقول

يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه مانع من ضرس وغيره أن يكون
كافرا وهو خلاف الإجماع
احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على إثبات مذهبهم
ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم
القسم الأول أربعة
الأول فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الإسلام
والإسلام هو الإيمان
ففعل الواجبات هو الإيمان
أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة * (ويقيموا الصلاة ويؤتوا
الزكاة وذلك دين القيمة) *
وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى * (إن الدين عند الله الإسلام) *
وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله
تعالى * (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه) * ولاستثناء المسلمين من المؤمنين
في قوله * (فأخرجنا من كان فيها) * الآية
قلنا لفظ ذلك إشارة إلى الإخلاص
لأنه واحد مذكر
فلا يصح إشارة إلى الكثير والمؤنث وهو أولى من تقدير الذي ذكرت إذ فيه تقرير اللغة
هذا والثالثة إنما تصح لو كان الإيمان دينا غير الإسلام
وفيه مصادرة لا تخفى
الثاني * (وما كان الله ليضيع إيمانكم) * أي صلاتكم إلى بيت المقدس
قلنا بل التصديق بها

الثالث قاطع الطريق أوليس
بمؤمن لأنه يخزى لقوله تعالى فيهم* (ولهم في الآخرة عذاب النار)* مع قوله تعالى*
(ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتهم)* والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى* (يوم لا
يخزي الله النبي والذين آمنوا معه)*
قلنا هو مخصوص بالصحابة
ولا قاطع طريق فيهم
الرابع نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (لا إيمان
لمن لا أمانة له)
قلنا مبالغة ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال
لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه (وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر)
القسم الثاني الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم
وهي ثلاثة
الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم
حال نومه والغافل حين غفلته
وأنه خلاف الإجماع
قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه بل لأن الشارع يعطي
الحكمي حكم المحقق
وإلا ورد عليهم مثله في الأعمال

الثاني من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا
والإجماع على خلافه
قلنا هو دليل عدم التصديق حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد
الإلهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله
الثالث * (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) *
والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجمع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به
قلنا ذلك مشترك الإلزام لأن الشرك مناف للإيمان إجماعا
ثم إن الإيمان المعدي بالبلاء هو التصديق
والتصديق بالله لا ينافي الشرك
إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد
احتج الآخرون بقوله صلى الله عليه وسلم (الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا
إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق)
الجواب أن المراد شعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان
فإن إمطة الأذى عن الطريق أوليس
داخلاً في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع
الشرح
المرصد الثالث في الأسماء الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر
والمؤمن والكافر
والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال
الفرعية والأحكام من أن

الإيمان هل يزيد وينقص أو لا ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الإيمان
اعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا
قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف * (وما أنت بمؤمن لنا) * أي بمصدق فيما حدثناك
به

وقال صلى الله عليه وسلم (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)
أي تصدق

ويقال فلان يؤمن بكذا

أي يصدقه ويعترف به

وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة
فهو عندنا يعني أتباع الشيخ أبي الحسن وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ
ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم
مجئيه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا فهو في الشرع
تصديق خاص

وقيل الإيمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت
به الرسل إجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء

وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة

وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين

ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله

وقال قوم إنه أعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات
بأسرها فرضا كانت أو نفلا

وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال
والتروك دون النوافل

وقال السلف أي

بعضهم كابن مجاهد وأصحاب الأثر أي المحدثون كلهم أنه مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية أن الإيمان لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب

وفعل الجوارح

فهو حينئذ إما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين أو التصديق المذكور وإما فعل الجوارح فقط

وهو إما اللسان أي فعله وهو الكلمتان أو غيره أي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة أو المفترضة

وإما فعل القلب والجوارح معا

والجراحة إما اللسان وحده أو سائر الجوارح أي جميعها

فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها

لنا على ما هو المختار عندنا وجوه

الأول الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو * (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان) * * (ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) * * (وقلبه مطمئن بالإيمان) *

ومنه أي ومما يدل على محلية القلب للإيمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في أكنة فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم (اللهم ثبت قلبي على دينك) وقوله لأسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله (هلا شققت قلبه)

وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما ولاشتهر اشتهاً نظائره بل كان هو بذلك أولى الثاني جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو* (والذين آمنوا وعملوا الصالحات)* فدل على التغير وعلى أن العمل أوليس داخلا فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث أنه أي الإيمان قرن بضد العمل الصالح نحو* (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا)*

فأثبت الإيمان مع وجود القتال ومنه أي ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله تعالى* (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)* فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضده فثبت أن الإيمان أوليس

فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك إما التصديق وإما المعرفة والثاني باطل لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فإن قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد أنكم إذا أثبتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق

باللسان كما هو مذهب الكرامية
فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك
قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا أو فرض وضعه لمعنى غير
التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعاً
فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها
وأيا ما كان فيجب الحزم بعلم العقلاء إلا اللساني ويؤيده أي يؤيد أن الإيمان أوليس
فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى * (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين) * وقوله * (قالت الأعراب آمنا) * الآية
فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الإيمان فعلم أن المراد به التصديق
القلبي دون اللساني
احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين كانوا
يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعلمه
فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين
فعلمنا أنه الإيمان بلا علم وعمل
الجواب معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر مع إقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين
ومعارضته بنحو قوله تعالى * (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) * وحله بأن يقال لا
نزاع في أنه أي التصديق اللساني يسمى إيماناً لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في
أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهراً
فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا
يطلع عليه بخلاف الإقرار باللسان فإنه مكشوف بلا سترة فينطأ به الأحكام الدنيوية
وإنما النزاع

فيما بينه وبين الله النزاع في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية
ثم نقول لهم يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من
خرس وغيره كخوف من مخالف أن يكون كافرا وهو خلاف الإجماع
احتج المعتزلة بوجوه

منها ما يدل على إثبات مذهبهم
ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم
القسم الأول أربعة

الأول فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الإسلام
والإسلام هو الإيمان
ففعل الواجبات هو الإيمان

أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة * (ويقيموا الصلاة ويؤتوا
الزكاة وذلك دين القيمة) * إذ لا يخفى أن لفظة ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم من
الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين
وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى * (إن الدين عند الله الإسلام) *

وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله
تعالى * (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) * ولا استثناء المسلمين من المؤمنين
في قوله * (فأخرجنا من كان فيها) * الآية

يعني أن كلمة غير في قوله * (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) * ليست صفة
على معنى فما وجدنا فيها أي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين أنه كاذب بل
هي استثناء

والمراد بالبيت أهل البيت

فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما

وجدنا فيها بيتا من المؤمنين إلا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية إشارة إلى الإخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا إلى المذكورات لأنه واحد مذكر فلا يصلح أن يكون إشارة إلى الكثير والمؤنث فإن أكثر المذكورات مؤنث وهو أي جعله إشارة إلى الإخلاص أولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول أن يقال من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر إذ فيه أي في كونه إشارة إلى الإخلاص تقرير اللغة على أصلها وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقا إخراجها عنه هذا كما مضى

وأما المقدمة الثالثة وهي أن الإسلام هو الإيمان فهي إنما تصح وتثبت بالدليل الأول لو كان الإيمان دينا غير الإسلام لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الإسلام والإيمان إنما يثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى لأن كون الإيمان دينا أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام فإثبات الثاني بالأول يكون دورا من قبيل أخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا إذ هو في قوة أول المسألة أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان ألا يرى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى * (وما كان الله ليضيع إيمانكم) * أي صلاتكم إلى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل

القبلة دفعا لتوهم إضاعة صلوات كانت إليه
قلنا بالتصديق بها أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت
المقدس
وما ترتب على ذلك التصديق
وهو تلك الصلوات
فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي
وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجاز وهو أولى من النفل الذي هو مذهبكم
الثالث قاطع الطريق أوليس
بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الإيمان
وإنما قلنا هو أوليس
بمؤمن لأنه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى فيهم* (ولهم في الآخرة عذاب عظيم)* قال
المفسرون أي* (ولهم في الآخرة عذاب النار)*
فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق
والتقرير* (ربنا إنك من تدخل النار فقد أجزيته)*
فإن هذين القولين معا يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة
والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى* (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا
معه)*
قلنا عدم الإخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ
معه
ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال
وأیضا يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره* (نورهم يسعى بين أيديهم)*
وحيث جاز أيضا أن يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بإدخاله في النار وإن كان
مآله الخروج منها
الرابع نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يزني الزاني وهو مؤمن) (لا إيمان لمن لا أمانة
له)
قلنا مبالغة على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا
تجامعه
ويجب الحمل على هذا

المعنى كي لا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي
ثم أنها أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان معارضة
بالأحاديث على أنه أي مرتكب الزنا مثلاً مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال النبي صلى
الله عليه وسلم لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه (وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي
ذر)

القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم
وهي ثلاثة

الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم
حال نومه والغافل حين غفلته
وأنة خلاف الإجماع

قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه
وإن أمكن أن يدعي فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لأن الشارع
يعطي الحكمي حكم المحقق

وإلا أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه
ورد عليهم مثله في الأعمال فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا
يكونان مؤمنين ولا مخلص إلا بأن الحكمي كالمحقق
الثاني من صدق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك سجد للشمس ينبغي
أن يكون مؤمناً

والإجماع على خلافه
قلنا هو دليل عدم التصديق أي سجوده لها يدل بظاهرة على أنه أوليس
بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر

فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق

لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى* (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)* فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك والتصديق

بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق

قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الإلزام لأن الشرك مناف للإيمان إجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون إيمانا ثم نقول في حله إن الإيمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله سبحانه وتعالى

والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي

واعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالإيمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايرا للتصديق ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والإيمان لا يجامعه

فدل على أن فعل الواجبات أوليس بالإيمان

وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والإقرار والعمل جميعا بقوله صلى الله عليه وسلم

(الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق)
الجواب أن المراد شعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان فإن إمطة الأذى عن الطريق
أوليس
داخلاً في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع فلا بد في الحديث من
تقدير مضاف
والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق مع الإقرار
المقصد الثاني
المتن في أن الإيمان هل يزيد وينقص أثبتته طائفة ونفاه آخرون
قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين هو فرع تفسير الإيمان
فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما
لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو
ولو بأبعد وجه ينافي اليقين
وإن قلنا هو الأعمال فيقبلهما
وهو ظاهر
والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
الأول القوة والضعف
قولكم الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض
قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك
ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً
ولقول إبراهيم عليه السلام* (ولكن ليطمئن قلبي)*

والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين الثاني التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال

والنصوص دالة على قبوله لهما
الشرح

المقصد الثاني في أن الإيمان هل يزيد وينقص أثبتته طائفة ونفاه آخرون قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو أي احتمال له ولو بأبعد وجه ينافي اليقين فلا يجمعه ولا بحسب متعلقة لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد وإلا لم يكن جميعا وإن قلنا هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر

والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين أي بحسب الذات وبحسب المتعلق الأول القوة والضعف فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا ولقول أي ذلك الذي ذكرتموه أوليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول إبراهيم عليه السلام

* (ولكن ليطمئن قلبي) *
فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره
والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين
في كونه إيمانا حقيقيا
فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل
وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما
الثاني من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال التصديق التفصيلي في
أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال يعني أن
أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي
فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق
المجمل وجزءا من الإيمان
ولا شك أن التصديقات التفضيلية تقبل الزيادة
فكذا الإيمان
والنصوص كمنحو قوله تعالى * (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا) *
دالة على قبوله لهما أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما أن نص قوله *
(ولكن ليطمئن قلبي) * دل على قبوله لهما بالوجه الأول
المقصد الثالث
المتن في الكفر
وهو خلاف الإيمان
فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة

فإن قيل فشاد الزنار ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا
قلنا جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمننا عليه بذلك وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر
به الإيمان
فقال الخوارج كل معصية كفر
وقد أبطلناه
وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه
وما لا يجوز
وبرسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو
كفر
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج إلى منزله بين المنزلتين لا يحكم
على صاحبها بالكفر لسائر أعماله
ولا بالإيمان لإيهاهه عدم التصديق
ويعبر عنها بالكبائر
ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفه
ويسمى بالصغائر وسنزيده بيانا في المقصد الذي يتلوه
تذنيب في تفصيل الكفار
الإنسان إما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو لا
والثاني إما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم وإما غير معترف
بها
وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أو لا وهم الدهرية
ثم إنكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم إما عن عناد وإما عن اجتهاد
والمعترف بنبوته صلى الله عليه وسلم إما مخطيء في أصل وسنين أنه أوليس
بكافر أو لا
وهو إما

عن برهان وهو ناج باتفاق أو عن تقليد وقد اختلف فيه
فمن قال إنه ناج فلأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك
وهم الأكثرون

ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة
وأنة يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها
الشرح

المقصد الثالث في الكفر

وهو خلاف الإيمان

فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه ضرورة
فإن قيل فساد الزنار ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا إذا كان مصدقا له في الكل
وهو باطل إجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه
بذلك أي بكونه كافرا غير مصدق

ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فما بينه
وبين الله كما مر في سجود الشمس

لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم

فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لأننا نقول هم مصدقون حكما لما علم من
الدين ضرورة أنه صلى الله عليه وسلم كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيمانا للأولاد
وهو أي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الإيمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه
به

فمن قال الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله

وبطلانه ظاهر

ومن قال الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم
اختلفوا

فقال الخوارج كل معصية كفر

وقد أبطلناه

وقالت المعتزلة المعاصي أقسام ثلاثة
إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحده
وما يجوز عليه وما لا يجوز
والجهل برسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك
وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان
قسم يخرج مرتكبه إلى منزلة بين المنزلتين أي الكفر والإيمان على معنى أنه لا يحكم
على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من أعماله الصالحة ولا بالإيمان لإيهامه عدم
التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة
بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها
وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا
يخرج أي قسم لا يخرج ككشف العورة والسفه
ويسمى بالصغائر
ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان
وسنزيده أي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في
المقصد الذي يتلوه
تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الإنسان إما معترف بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم
أو لا
والثاني إما معترف بالنبوته في الجملة وهم اليهود النصارى وغيرهم كالمجوس
وإما غير معترف بها أصلا
وهو إما معترف بالقادر المختار
وهم البراهمة
أو لا وهم الدهرية على اختلاف أصنافهم
ثم إنكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم إما عن عناد وعذابه مخلدا إجماعا
وإما عن اجتهاد به بلا تقصير
فالجاحظ والعنبري على أنه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف لإجماع
من قبلهما والأول هو المعترف بنبوته صلى الله عليه وسلم

إما مخطيء في أصل من المسائل الأصولية وسنيين في المقصد الخامس أنه أوليس
بكافر أو لا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة بأصول الدين
وهو إما أن يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق أو عن تقليد
وقد اختلف فيه

فمن قال إنه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بإسلام
من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون
ومن قال إنه غير ناج به فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة
وأه أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم يتضمن العلم بما
يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله
فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الأمور كلها وإن لم يكن له تنقيح الأدلة
وتحريرها فإن ذلك أوليس

شرطا في العلم والخروج عن التقليد
فمن لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا
حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الأكثرين الذين حكم النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من
العالمين علما إجماليا كما مر في قصة الإعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا
المقصد الرابع

المتن في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن
وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان
وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم
ذهب الخوارج إلى أنه كافر
والحسن البصري إلى أنه منافق
والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر
حجة الخوارج وجوه
الأول قوله تعالى " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم

الكافرون)

قلنا المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلاً
أو هو التوراة بقريئة ما قبله وهو * (إنا أنزلنا التوراة) * ... الآية وأمتنا غير متعبدین
بالحكم بها فيختص اليهود
الثاني * (وهل نجازي إلا الكفور) * قلنا متروك الظاهر إذ يجازي غير الكفور
وهو المثاب

ولقوله تعالى * (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) *
الثالث قوله تعالى بعد إيجاب الحج * (ومن كفر فإن الله غني عن العالمين) *
قلنا المراد من جحد وجوبه

الرابع * (أن العذاب على من كذب وتولى) * قلنا متروك الظاهر للاتفاق على عذاب
شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى
وربما يلزمهم التكذيب

لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب
الخامس قوله تعالى * (فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى) *
والفاسق يصلاها

قلنا لعل ذلك نار خاصة
السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه * (ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها
تكذبون) * والفاسق من خفت موازينه

قلنا بل ثقلت بالإيمان
السابع * (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) * والفاسق ممن وجهه

مسود
قلنا لا نسلم أن كل فاسق كذلك بل هي واردة في بعض الكفار لقوله * (أكفرتم بعد إيمانكم)*

الثامن أنه من أصحاب المشأمة
وقال تعالى * (والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) * قلنا هو من باب إيهام العكس وينتقض بالزاني والسارق مع عدم تكذيبهما التاسع * (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) * وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر

قلنا ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك
العاشر * (إنه لا يئس من روح الله إلا القوم الكافرون) * والفاسق آيس من روح الله قلنا ممنوع للرجاء الحادي عشر * (إنك من تدخل النار فقد أجزيته) * مع قوله * (إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين) * قلنا المفرد المحلى باللام لا عموم له أو المراد به الخزي الكامل الثاني عشر * (وأما من أوتي كتابه بشماله) * .. إلى قوله * (إنه كان لا يؤمن بالله العظيم) *

قلنا ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث مع أن التخصيص ظاهر الثالث عشر * (ألا لعنة الله على الظالمين) * قلنا يلزم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم الرابع عشر قوله تعالى * (وأما الذين فسقوا فمأواهم النار) * الآية قلنا يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعاً

الخامس عشر قوله تعالى * (يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر) * .. إلى قوله * (وكننا نكذب بيوم الدين) *

قلنا قد مر جوابه

السادس عشر قوله تعالى * (وسيق الذين كفروا) * إلى قوله * (وسيق الذين اتقوا) *
وقد مر مثله

السابع عشر قوله صلى الله عليه وسلم (من ترك صلاة متعمدا فقد كفر) وقوله صلى الله عليه وسلم (من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا)

قلنا الآحاد لا تعارض الإجماع

الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان

فلا واسطة بينهما

وولاية الله إيمان فعداوته كفر

قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين

احتج من زعم أنه منافق بوجهين

الأول قوله صلى الله عليه وسلم (آية المنافق ثلاث إذا وعد أخلف

وإذا حدث كذب

وإذا اتّمن خان)

قلنا هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج

عن الإيمان إلى النفاق إجماعا

الثاني أن من اعتقد إن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه
فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاده
قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو
فافترقا

احتج المعتزلة بوجهين
الأول أن الفاسق أوليس

مؤمنا لما مر ولا كافرا بالإجماع لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ولا
يحكمون برده ويدفنونه في مقابر المسلمين
وأیضا فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لأنه
إن صدق فهي كافرة وإن كذب فهو كافر
قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه

الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع إلى مذهبه وهو أن فسقه معلوم
وإيمانه مختلف فيه فترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه
قلنا قد مر أنه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله بل قد أجمع على أنه إما مؤمن أو
كافر

فالقول بالواسطة خرق للإجماع فيكون باطلا
الشرح

المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة أي من أهل القبلة مؤمن وقد تقدم
بيانه في مسألة حقيقة الإيمان
وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم
ذهب الخوارج إلى أنه كافر والحسن البصري إلى أنه منافق والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن
ولا كافر
حجة الخوارج وجوه

الأول قوله تعالى * (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) *
فإن كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق وأيضا
فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافرا
والفاسق لم يحكم بما أنزل الله

قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص
فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافرا
أو نقول المراد بما أنزل الله هو التوراة بقريئة ما قبله وهو * (إنا أنزلنا التوراة) * الآية
وأمتنا غير متعبدين بالحكم فيختص باليهود فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا
بالتوراة

ونحن نقول بموجبه

الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى * (وهل يجازي إلا الكفور) *
فإنه يدل على أن كل من يجازى فهو كافر
وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله * (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) * فيكون
كافرا

قلنا هو متروك الظاهر لأن ظاهره حصر الجزاء في الكفور
وهو متروك قطعاً إذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لأن الجزاء يعم الثواب والعقاب
وأيضاً ذلك الحصر متروك لقوله تعالى * (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) *
فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية
أعني قولك * (ذلك جزيناهم بما كفروا) *

فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء إلا الكفور
وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايراً لما يختص بالكافر

الثالث قوله تعالى بعد إيجاب الحج * (ومن كفر) * أي لم يحج * (فإن الله غني عن العالمين) * فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره
الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون * (إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى) *
فإنه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر

ولا شك أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو أيضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى وربما يلزمهم التكذيب

لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى * (فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى) * فإنه يدل على أن كل من يصلى النار فهو كافر وفاسق أي مرتكب الكبيرة يصلاها أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة

يعني أن الضمير في يصلاها عائد إلى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها إلا الكافر

السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه * (ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون) *

وحينئذ نقول الفاسق ممن خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر

قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالإيمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه
السابع قوله تعالى* (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم
أكفرتم بعد إيمانكم)*

والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا
قلنا لا نسلم أن كل فاسق كذلك أي مسود الوجه يوم القيامة
فإن الآية لا تقتضي ذلك
بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد إيمانهم لقوله* (أكفرتم بعد إيمانكم)*

الثامن إنه أي مرتكب الكبيرة من أصحاب المشأمة
وقال تعالى* (والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة)*
فدل علي أنه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر
قلنا هو أي ما ذكرتم من معنى الآية من باب إيهام العكس فإنها تدل علي أن كل من
كفر كان من أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه وأيضا ينتقض
استدلالكم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضرورات الدين فإنهما من
أصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما
التاسع قوله تعالى* (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)*
وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر
والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ أن كل فاسق كافر
قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية لأن الكافر ابتداء كذلك أي
فاسق لغة
وإن لم يطلق لفظ الفاسق في العرف

الطارىء على الكافر
فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل
العاشر قوله تعالى * (إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) *
والفاسق آيس من روح الله أي ثوابه
قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب إيمانه
الحادي عشر قوله تعالى * (إنك من تدخل النار فقد أخرجته) * مع قوله * (إن الخزي
اليوم والسوء على الكافرين) *
وتقريره أن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي
للاية الأولى
وكل مخزي كافر للاية الثانية
قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا
فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر أو نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي
الكامل فيلزم حينئذ انحصار أفراده في الكافر لا انحصار أفراد الخزي مطلقا فيه
الثاني عشر قوله تعالى * (وأما من أوتي كتابه بشماله) * * (فيقول يا ليتني لم أوت
كتابيه) * .. إلى قوله * (إنه كان لا يؤمن بالله العظيم) *
والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه
وهو ظاهر بل بشماله إذ لا ثالث هناك فيكون كافرا
قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم
أعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث إذ يجوز
أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع
أن التخصيص ظاهر أي إن سلمنا الانحصار في القسمين قلنا إن قوله * (إنه كان لا
يؤمن بالله العظيم) * أوليس
عاما لكل من يؤتى كتابه

بشماله لأن فساق أهل القبلة مؤمنون بالله
أي مصدقون به فلا يندرجون في قوله * (إنه كان لا يؤمن) *
الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه
وكل ظالم كافر لقوله تعالى * (ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله
وييغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون) *
قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم فإنه قال آدم وحواء * (ربنا
ظلمنا أنفسنا) * وقال موسى * (إني ظلمت نفسي) *
وقال يونس * (إني كنت من الظالمين) *
وحله أن يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظاهر
الرابع عشر قوله تعالى * (وأما الذين فسقوا فمأواهم النار) * الآية
وتمامها " كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي
الذي كنتم به تكذبون "
فإنه يدل على أن كل فاسق كافر
قلنا أوليس
قوله * (وأما الذين فسقوا) * باقيا على عموم الظاهر لأنه يقتضي أن كل فاسق مكذب
بالقيامة
وأنه باطل قطعاً
الخامس عشر قوله تعالى * (يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر) * إلى قوله *
(وكننا نكذب بيوم الدين) * فثبت بذلك أن كل مجرم داخل في النار كافر
ولا شبهة في أن الفاسق مجرم لا يدخل النار
قلنا قد مر جوابه وهو أن الآية متروكة الظاهر
وإلا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة
وهو باطل قطعاً

السادس عشر قوله تعالى * (وسيق الذين كفروا) * إلى قوله * (وسيق الذين اتقوا) * إذ يعلم منه أن الإنسان إما متق يساق إلى الجنة أو كافر يساق إلى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله صلى الله عليه وسلم (من ترك صلاة متعمدا فقد كفر) وقوله صلى الله عليه وسلم (من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا) قلنا الآحاد لا تعارض الإجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله إيمان وعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين فإن السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة احتج من زعم أنه أي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الأول نقلي وهو قوله صلى الله عليه وسلم (آية المنافق ثلاث إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا ائتمن خان) قلنا هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى النفاق إجماعا وقيل معناه أن هذه الخصال الثلاث إذا صارت معا ملكة الشخص كانت علامة لنفاقه وأما بدون كونها ملكة فلا ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوا فأخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم

* (فأكله الذئب) * وما كانوا منافقين اتفقا
على أن العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها
الثاني عقلي وهو أن من اعتقد من العقلاء أن في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه
فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاد وكذا الحال فيمن ارتكب
الكبيرة
قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آجلة وغير محققة إذ يجوز
التوبة والعفو فافترقا
احتج المعتزلة بوجهين
الأول إن الفاسق أوليس
مؤمنا لما مر من أن الإيمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالإجماع لأنهم أي الصحابة
ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف
المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون برده ويدفنونه في مقابر المسلمين مع إجماعهم
على أن الكافر لا يعامل معه كذلك
وأیضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج إياها
بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لأنه إن صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وإن
كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة
فكانت بينونة واقعة على التقديرين
قلنا هو مؤمن
وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الإيمان

الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع عمرو إلى مذهبه وهو أن فسقه معلوم وفاقا وإيمانه مختلف فيه أي الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق

واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافرا فترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله من الأمة بل قد أجمع قبله على أنه أي المكلف إما مؤمن أو كافر

فالقول بالواسطة خرق بالإجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس

في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا المتن جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين قبل أبي الحسين تحامقوا فكفروا الأصحاب فعارضه بعضنا بالمثل وقد كفر المجسمة مخالفوهم وقال الأستاذ كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره وإلا فلا

لنا إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم أو مجردا لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم أن الخطأ فيها أوليس قادحا في حقيقة الإسلام

فإن قيل لعله صلى الله عليه وسلم عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما قلنا مكابرة

والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته

فكان الاعتراف بها دليلا للعلم بهما

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة

ونفصل القول عنها

وفيه أبحاث

الأول كفر المعتزلة في أمور

الأول نفي الصفات

لأن حقيقة الله ذات موصوفه بهذه الصفات

فمنكره جاهل بالله

والجاهل بالله كافر

قلنا الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر

وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه

الثاني إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد

وأنه كفر

أما أولا فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد

وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى

فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس

وأما ثانيا فللإجماع على التضرع إلى الله في أن يرزقهم الإيمان

وهم ينكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه

قلنا المجوس كفروا بغيره

وخرق الإجماع أوليس

بكفر

ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلت أنه كافر

الثالث قولهم بخلق القرآن

وفي الحديث الصحيح (من قال القرآن مخلوق فهو كافر)

قلنا آحاد

أو المراد بالمخلوق المختلق

أي المفترى

(९६१)

الرابع قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وهم ينكرونه
قلنا نمنع الإجماع
ونمنع كون مخالفه كافرا
الخامس قولهم المعدوم شيء
وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال لأن ذاته عندهم وجوده
قلنا والإلزام غير الالتزام
واللزوم غير القول به
السادس إنكارهم الرؤية
وقد قال تعالى * (بل هم بلقاء ربهم كافرون) *
قلنا اللقاء مجاز فعل المراد به لقاء ثواب الله
فإن المفسرين قالوا المراد به الوصول إلى دار الثواب
الثاني تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور
الأول إنكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه سد باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب
على الشاهد
قلنا قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها إلى هذا القياس
الثاني نسبة فعل العبد إلى الله تعالى يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز إظهار المعجزة على
يد الكاذب وجاز الكذب عليه
وفيه إبطال الشرائع بالكلية
قلنا قد أجبنا عنه

الثالث إثبات الصفات قول بقدماء
وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة
قلنا قد مر جوابه
الرابع قولهم القرآن قديم
فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً
قلنا مشترك الإلزام إلا أن تقولوا ما نسمعه حكاية كلام الله فنقول مثله
الثالث قد كفر المجسمة بوجوه
الأول إن تجسيمه جهل به
وقد مر جوابه
الثاني إنه عابد لغير الله كعابد الصنم
قلنا بل معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع
على تأويل ولم يؤوله بخلاف عابد الصنم
الثالث* (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم)* وما ذلك إلا لأنهم جعلوا
غير الله إلهاً فلزم الشرك
وهؤلاء كذلك
قلنا ممنوع
والمستند ما تقدم
الرابع قد كفر الروافض والخوارج بوجوه

الأول أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثنى عليهم وعظّمهم
قلنا لا ثناء عليهم خاصة
ولا هم داخلون فيه عندهم
أو الثناء عليهم لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم
الثاني الإجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة
قلنا هو لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم
الثالث قوله صلى الله عليه وسلم (من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما)
قلنا آحاد

والمراد مع اعتقاد أنه مسلم
فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال به يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالإجماع
وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب

الشرح

المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا
جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة
فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين اختلف المسلمون بعد
نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء ضلل بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم

عن بعض فصاروا فرقا متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعممهم
فهذا مذهبه
وعليه أكثر أصحابنا
وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطائية فإنهم
يعتقدون حل الكذب
وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه أنه
لم يكفر أحدا من أهل القبلة
وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره
والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا فكفروا الأصحاب في أمور سيأتيك
تفصيلها
فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في أمور أخرى ستطلع عليها
وقد كفر المجسمة مخالفيهم من أصحابنا ومن المعتزلة
وقال الأستاذ أبو إسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه
وإلا فلا
لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة أن المسائل التي
اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير
متحيز ولا في جهة ونحوها
ككونه مرثيا أو لا
لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا
التابعون
فعلم أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل
وأن الخطأ فيها أوليس
قادحا في حقيقة الإسلام إذا لو توقفت عليها وكان الخطأ فادحا في تلك الحقيقة
لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها
لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه صلى الله عليه وسلم
ولا في زمانهم أصلا

فإن قيل لعله صلى الله عليه وسلم عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها إجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل

قلنا ما ذكرتموه مكابرة لأننا نعلم أن الأعراب الذين جاءوا إليه صلى الله عليه وسلم ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وأنه مرئي في الدار الآخرة وأنه أوليس

بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها وأنه موجود لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة وأما العلم والقدرة فيهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها أي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو إجمالا فلذلك لم يبحث عنهما

قال الإمام الرازي الأصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة فإن من دخل بستانا ورأى أزهارا حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس إلى جميع تلك الحبات فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعل مختار

لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية أيضا

وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جلية وأن أدلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فإنها في الظهور والجلال ليست مثل تلك

الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها
وكل واحد منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى
فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه
خطر عظيم
ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل القول عنها على سبيل التفصيل وفيه
أبحاث
الأول كفرت المعتزلة في أمور
الأول نفي الصفات
لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة
والحياة ونظائرها فمنكره أي منكر اتصافه بها جاهل بالله
والجاهل بالله كافر
قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن أوليس
أحد من أهل القبلة يجهل كذلك فإنهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلي
عالم قادر خالق للسموات والأرض
والجهل به من بعض الوجوه لا يضر وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضا
فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الإيمان لكفر بعض
الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها
وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد
فإنهم اختلفوا أيضا فيها
الثاني من تلك الأمور وإنكارهم إيجاد الله لفعل العبد وإنه كفر
أما أولا فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد إما على عينه كالجبائية وأما على مثله
كالبلخي وأتباعه وإما على القبيح مطلقا كالنظام

ومتابعيه
وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس
حيث أثبتوا له شريكا لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر
وأما ثانيا فلإجماع المنعقد من الأمة على التضرع والابتهاال إلى الله في أن يرزقهم
الإيمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن
لوجوبه عليه
وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك
الابتهاال المجمع عليه
قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم إن الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا بغيره وهو
قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى
الاستعانة بالملائكة
وأیضا خرق الإجماع مطلقا أو ليس
بكفر بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين
ثم إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر
قلنا ذلك الخرق أو ليس
مذهبهم بل غايته أنه لازم منه
ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلم إنه كافر
الثالث قولهم بخلق القرآن
وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر
قلنا آحاد فلا يفيد علما أو المراد بالمخلوق هو المختلق
أي المفترى يقال خلق الإفك واختلقه وتخلقه
أي افتراه
وهذا كفر بلا خلاف
والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث
الرابع قد أجمع من قبلهم من الأمة على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد
ورد في الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون أنه قد يشاء الله شيئا ولا يكون
وقد لا يشاء ويكون

قلنا نمنع الإجماع
وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت
الخامس قولهم المعدوم شيء أي ثابت متقرر في الأزل وأنه تصريح بمذهب أهل
الهيولى سيما نفاة الأحوال الذين كانوا قبل أبي هاشم لأن ذاته عندهم وجوده يعني أن
نافي الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده
فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات
الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلا
وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة
قلنا ما ذكرتم إلزام للكفر عليهم بما ذهبوا إليه
والإلزام غير الالتزام
واللزوم غير القول به كما مر عن قريب
السادس إنكارهم الرؤية
وقد دل القرآن على أن منكرها كافر لأنه قال تعالى * (بل هم بلقاء ربهم كافرون) *
قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى
فتعين أنه في الآية مجاز
فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فإن المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول إلى
دار الثواب
الثاني من تلك الأبحاث تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور
الأول إنكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه يسد باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب
على الشاهد
وإذا جاز عدم استناد فعلنا إلينا جاز استناد الحوادث لا إلى محدثها أي الطريق إلى
احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا
فإذا لم تحتج هي في حدوثها إلينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب إثبات صانع
العالم
وهو كفر

قلنا أوليس
الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصر في القياس المذكور إذ تقدم لنا
في إثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس
الثاني من تلك الأمور نسبة فعل العبد إلى الله تعالى فلأنه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز
حينئذ إظهار المعجزة على يد الكاذب إذ غايته أنه فعل قبيح
وقد جوزتم صدوره عنه تعالى
فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي
وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده
وفيه إبطال الشرائع بالكلية
قلنا قد أجبنا عنه بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى
بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه
ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكنا صدوره عنه عقلا إلا أنه معلوم
انتفاؤه عادة كسائر العاديات إلى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة
الثالث إثبات الصفات قول بقدماء متعددة
وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة أو أكثر
قلنا قد مر جوابه في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات
الرابع قولهم القرآن قديم
فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا إذ هو مركب مما لا يجتمع في
الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر
قلنا ما ذكرتم مشترك الإلزام لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم
قد انتفت
وما يتكلم به حروف وأصوات آخر
فما تسمعه أوليس
كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضا
ولا مفر لكم إلا أن تقولوا ما

نسمعه وإن لم يكن للأمة حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله
فلا يلزمنا أيضا

الثالث من أبحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه
الأول أن تجسّمه جهل به

وقد مر جوابه وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر
الثاني أنه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم
قلنا أوليس

المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز
عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فإنه
عابد لغير الله حقيقة

الثالث * (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم) * وما ذلك الكفر إلا لأنهم
جعلوا غير الله إلها فلزم الشرط

وهؤلاء المجسمة كذلك لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلها
قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه
فلم يجعل غير الله إلها حتى يكون مشركا

الرابع من تلك الأبحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه
الأول أن القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والأحاديث الصحيحة
بالتزكية والإيمان تكذيب للقرآن

وللرسول حيث أثنى عليهم وعظّمهم فيكون كفرا
قلنا لا ثناء عليهم خاصة

أي لا ثناء في القرآن على واحد من

الصحابة بخصوصه
وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه أوليس
داخلا في الثناء العام الوارد فيه
وإليه أشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن
وأما الأحاديث الواردة في تركية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل
الآحاد فلا يكفر المسلم بإنكارها
أو نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد
عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول
الثاني الإجماع منعقد من الأمة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من
الفريقين بكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا
قلنا هؤلاء أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من أكابر
الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره
الثالث قوله صلى الله عليه وسلم (من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به أي بالكفر
أحدهما)
قلنا آحاد وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد أوليس
كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم
فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالإجماع
واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر
لكننا إذا فتشنا عقائد الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة إلى
وجود إله غير الله سبحانه وتعالى
أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس أو إلى إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو
إلى ذمه

واستخفافه أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية وإليه الإشارة بقوله
وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا إذا فصلنا الفرق الإسلامية وبيننا
عقائدهم في ذيل هذا الكتاب
والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها
المتن عندنا من الفروع وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا
وفيه مقاصد
المقصد الأول في وجوب نصب الإمام
ولا بد من تعريفها أولا
قال قوم الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا
ونقض بالنبوة
والأولى أن يقال هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة
وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام في ناحية والمجتهد والأمر بالمعروف
وإذا عرفت هذا فنقول نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعا
وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وقال الجاحظ بل عقلا وسمعا
وقالت الإمامية والإسماعيلية بل على الله
إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع
والإسماعيلية ليكون معرفا لله

وقالت الخوارج لا يجب أصلا
ومنهم من فصل فقال بعضهم يجب عند الأمن دون الفتنة
وقال قوم بالعكس
لنا أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر
وأما وجوبه علينا سمعا فلو جهين
الأول إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
على امتناع خلو الوقت عن إمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته ألا إن
محمدا قد مات
ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادر الكل إلى قبوله
وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يزل الناس على
ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر
فإن قيل لا بد للإجماع من مستند
ولو كان لنقل لتوفر الدواعي
قلنا استغني عن نقله بالإجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي
لا يمكن معرفتها
إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
الثاني إنه فيه دفع ضرر مظنون وإنه واجب إجماعا
بيانه إنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات
والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد
والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا
وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم
فإنهم
مع اختلاف الأهواء وتشنت الآراء وما بينهم من الشحناء
قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب
وربما أدى إلى هلاكهم

جميعا
ويشهد له التجربة
والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش و صار
كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه
وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين
فإن قيل وفيه إضرار وأنه منفي بقوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار في
الإسلام)
وبيانه من ثلاثة أوجه
الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي
إضرار به لا محالة
الثاني قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيفضي إلى الفتنة
الثالث أنه لا يجب عصمته كما سيأتي فيتصور منه الكفر والفسوق
فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه
وإن عزل أدى إلى الفتنة
قلنا الإضرار اللازم من تركه أكثر بكثير
ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب
احتج المانع بوجوه
الأول توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى نصب
من يتحكم عليهم فيما يستقلون به
ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان
الثاني الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه
ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة
الثالث للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر
فإن أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب
وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب
والجواب عن الأول إنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى

من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاية
ولذلك صادفنا العربان واليوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقي بعضهم
على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض
وليس تشوفهم إلى العمل بموجب دينهم غالبا
ولذلك قيل ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن
وقيل السيف والسنان يعلان ما لا يفعل البرهان
وعن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه بل بوصول أحكامه
وسياسته ونصبه من يرجعون إليه
وعن الثالث إن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة أوليس
تركا للواجب
إذ لا وجوب
ثم قال الموجبون إن أصل دفع المضرة واجب قطعاً
فكذلك المضرة المظنونة
وذلك مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام
مسموم
فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه
وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته
ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ألا يقف تحته
والجواب منع حكم العقل
احتج الموجب على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية
واللطف واجب عليه تعالى
والجواب بعد منع وجوب اللطف
أن اللطف إنما يحصل بإمام ظاهر

قاهر
وأنتم لا توجبونه
فالذي توجبونه أوليس
بلطف
والذي هو لطف لا توجبونه
حجة الخوارج أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي كل قوم إمامة شخص
وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك
والجواب أنه يجب عندنا تقديم الأعلم
فإن تساويا فالأورع
وإن تساويا فالأسن
وبذلك تندفع الفتنة
وأما الفارقون منهم فقالوا تارة هو حال الفتنة يزيداها
وتارة حال الأمن لا حاجة إليه
الشرح
المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها
ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة
بأفعال المكلفين
إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعا
وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها
في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب
وفيه مقاصد
المقصد الأول في وجوب نصب الإمام
ولا بد من تعريفها أولا
قال قوم من أصحابنا الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص
فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما
والقيد الأخير احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه
فإن الكل أوليس
شخصا

واحدًا
ونقض هذا التعريف بالنبوة
والأولى أن يقال هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب
اتباعه على كافة الأمة
وبهذا القيد الأخير يخرج من ينصبه الإمام في ناحية كالقاضي مثلاً و يخرج المجتهد إذ
لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلده خاصة
ويخرج الأمر بالمعروف أيضاً
وإذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في أن نصب الإمام واجب أو لا واختلف القائلون
بوجوبه في طريق معرفته كما أشار إليه بقوله نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعنا
وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً
وقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلاً وسمعنا معاً
وقالت الإمامية والإسماعيلية لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله سبحانه
إلا أن الإمامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان
والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرفاً لله وصفاته على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته
من معلم
وقالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال
بعضهم كهشام الغوطي وأتباعه يجب عند الأمن دون الفتنة
وقال قوم كأبي بكر الأصم وتابعيه بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمن
لنا في إثبات مذهبنا أن نقول أما عدم وجوبه على الله أصلاً وعدم وجوبه علينا عقلاً
فقد مر لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى
ولا حكم للعقل في مثل ذلك
وأما وجوبه علينا سمعنا فلو جهين
الأول إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة

النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته صلى الله عليه وسلم ألا إن محمدا قد مات

ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادر الكل إلى قوله

ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الأمر وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدر في ذلك الاتفاق

ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب إمام متبع في كل عصر فإن قيل لا بد للإجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي إليه

قلنا استغني عن نقله بالإجماع فلا توفر للدواعي أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم

الثاني من الوجهين أن فيه أي في نصب الإمام دفع ضرر مظنون وأنه أي دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه إجماعا

بيانه أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا

وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتششت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب

وربما أدى إلى هلاكهم جميعا

ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى

لعطلت المعاش و صار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه
وذلك يؤدي إلى رفع الدين
وهلاك جميع المسلمين
ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح
المسلمين وأعظم مقاصد الدين فحكمه الإيجاب السمعي
فإن قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه إضرار أيضا وأنه منفي بقوله صلى الله
عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)
وبيانه أي بيان أن فيه إضرارا من ثلاثة أوجه
الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي
إضرار به لا محالة
الثاني إنه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة وفيما سلف من الأعصار فيفضي
إلى اختلاف
والفتنة وهو إضرار بالناس
الثالث إنه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره
فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق
فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه
وإن عزل أدى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربتة
قلنا الإضرار اللازم من تركه أي ترك نصبه أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه ودفع
الضرر الأعظم عند التعارض واجب
احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا

الأول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم وأديانهم
فلا حاجة بهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به
ويدل عليه أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان
الثاني الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه لا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامّة فلا يكون واجبا بل جائزا
الثالث للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فإن أقاموا أي الناس فاقدتها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره وإن لم يقيموه أي وإن لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب عن الأول أنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاية
ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل أمرهم في دنياهم
وليس تشوفهم أي تطلعهم إلى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم
ولذلك قيل ما يزغ السلطان أي يكفه أكثر مما يزغ القرآن وقيل أيضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان
والجواب عن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط بل ويكون أيضا بوصول أحكامه وسياسته إليهم ونصبه من يرجعون إليه وعن الثالث أن

تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة أوليس
تركا للواجب
إذ لا وجوب ثمة عليهم على ذلك التقدير إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها فلا
محذور في ذلك الترك
ثم قال الموجبون لنصب الإمام على الأنام عقلا إن أصل دفع المضرة واجب بحكم
العقل قطعاً
فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلاً
وذلك لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في
ذلك الحكم قطعاً مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا
الطعام مسموم
فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز
الوقوف تحته ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف
تحته
والجواب منع حكم العقل بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع
احتج الموجب لنصب الإمام على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد
عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى
والجواب بعد منع وجوب اللطف أن اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بإمام ظاهر
قاهر يرجي ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي بإقامة
الحدود والقصاص ويتصرف للمظلوم من الظالم
وأنتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه
فالذي توجبونه وهو الإمام المعصوم المختفي أوليس
بلطف إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد
والذي هو

لطف لا توجبونه عليه
وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال
حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي
كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز
والتجربة شاهدة بذلك
نعم إن اختار الأمة نصب أمير أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم
كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع
وأنت خبير بأن هذه الحاجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه
والجواب إنه إن لم يقع اختلاف في نصبه فذاك
وإن وقع يجب عندنا تقديم الأعم
فإن تساويا فالأروع
وإن تساويا فالأسن
وبذلك تندفع الفتنة والتخالف
وأما الفارقون أي المفصلون منهم فقالوا تارة هو أي نصب الإمام حال الفتنة يزيد لها إذ
ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام
وقالوا تارة هو حال الأمن والإنصاف بين الناس لا حاجة إليه
وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن
واعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولا تدل على أن القائل بالتفصيل من
الخوارج
وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبيكار والنهائية

المقصد الثاني في شروط الإمامة
المتن الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذو
رأي ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة
وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد
فيكون اشتراطها عبثا أو تكليفا بما لا يطاق ومستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب
فاقدها

نعم يجب أن يكون عدلا لئلا يجوز عاقلا ليصلح للتصرفات بالغالقصور عقل الصبي
ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى
فهذه الصفات شروط بالإجماع
وههنا صفات في اشتراطها خلاف
الأول أن يكون قرشيا
ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة
لنا قوله صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قریش) ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا
الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعا
احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم (السمع والطاعة)
ولو عبدا حبشيا)
قلنا ذلك فيمن أمره الإمام على سرية أو غيرها
الثانية أن يكون هاشميا
شرطه الشيعة

الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين
وقد شرطه الإمامية
الرابعة ظهور المعجزة على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة
وبه قال الغلاة
ويبطل الثلاثة أنا ندل على خلافة أبي بكر ولا يجب له شيء مما ذكر
الخامسة أن يكون معصوما شرطها الإمامية والإسماعيلية
ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا
احتجوا بوجهين
الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم
ولو جاز جهله لما صلح لذلك
وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام
فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما بل لما
تقدم
الثاني قوله تعالى * (لا ينال عهدي الظالمين) *
وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الإمامة
الجواب لا نسلم أن الظالم من أوليس
بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح
الشرح
المقصد الثاني في شروط الإمامة
الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم
بأمور الدين متمكنا من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في
النوازل والأحكام والوقائع نصا واستنباطا
لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المناصمات ولن يتم
ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير الحرب والسلام وترتيب الجيوش وحفظ
الثغور ليقوم بأمور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ

لببضة الإسلام بالثبات في المعارك كما روي أنه صلى الله عليه وسلم وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا (أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب) أو لا يهوله أيضا إقامة الحدود وضرب الرقاب

وقيل لا يشترط في الإمامة هذه الصفات الثلاث لأنها لا توجد الآن مجتمعة وإذا لم توجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقيق الإمامة بدونها

أو يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق أو لا يجب لا هذا ولا ذاك وحينئذ يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها

نعم يجب أن يكون عدلا في الظاهر لئلا يجوز فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الإمامة ولئلا يحتقر فيعصى

فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات التي هي الثمان أو الخمس شروط معتبرة في الإمامة بالإجماع وفيه على الأول إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه وما تمسك به فيه مردود بأننا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه

وههنا صفات أخرى في اشتراطها خلاف الأول أن يكون قرشيا اشترطه الأشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة

لنا قوله صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قریش)
ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل به يوم
السقيفة على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر الصحابة فقبلوه وأجمعوا عليه
فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجاجوا أي المانعون من اشتراطها بقوله
صلى الله عليه وسلم (السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فإنه يدل على أن الإمام قد لا
يكون قرشيا

قلنا ذلك الحديث فيمن أمره الإمام أي جعله أميرا على سرية وغيرها كناحية
ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الإجماع
أو نقول هو مبالغة على سبيل الفرض
ويدل عليه أنه لا يجوز كون الإمام عبدا إجماعا
الثانية من تلك الصفات أن يكون هاشميا
شرطه الشيعة

الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة
وقد شرطه الإمامية
الرابعة ظهور المعجزة على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة
وبه قال الغلاة

ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الإمامة أنا ندل عن قريب على خلافة أبي بكر
وكونه إماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الأوصاف
فإن كونه هاشميا ممتنع
والآخريين لا يجبان له إجماعا

الخامسة أن يكون معصوما
شرطها الإمامية والإسماعيلية
ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا مع ثبوت إمامته
احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين
الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم أي لتعليم الناس المعارف الإلهية كما ذهب إليه
الملاحدة
ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز حينئذ خطأ
فيما علم
وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام كما ذهب إليه الإمامية
فلو جاز الخطأ عليه أيضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج إلى إمام آخر ويتسلسل
الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون
الثاني من الوجهين قوله تعالى * (لا ينال عهدي الظالمين) * في جواب إبراهيم عليه
السلام حين طلب الإمامة لذريته
وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الإمامة
الجواب لا نسلم أن الظالم من أوليس
بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح
المقصد الثالث
المتن فيما يثبت به الإمامة
وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع
وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافا للشيعية
لنا ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة كما سيأتي

احتجوا بوجوه
الأول الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير
قلنا ذلك دليل لنيابة الله ورسوله
نصباه علامة لحكمهما بها كعلامات سائر الأحكام
الثاني لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من عداهم
قلنا لما كان إمارة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام
وأیضا فينتقض بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على
حكم الله
وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه
الثالث أن القضاء أمر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف الإمامة العظمى قلنا لا نسلم عدم
انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه
وإن سلم فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم
وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصلا للمصالح المنوطة به ودرءا
للمفاسد المتوقعة دونه
الرابع إذ ربما تباع أقوام على أئمة في بلد أو بلاد فيؤدي إلى الفتنة ويعود نفعه ضرا
الخامس وهو عمدتهم أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا
يعلمها أهل البيعة
وقد مر جوابهما
وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع
إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف
لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اکتفوا

بذلك كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان
ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلا عن إجماع الأمة
هذا ولم ينكر عليهم أحد
وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا
وقال بعض الأصحاب يجب كون ذلك بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من
يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقد له جهرا
وهذا من المسائل الاجتهادية ثم إذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم فأمضى
ولو أصر الآخر فهو من البغاة ولا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار
أما في متسعا بحيث لا يسع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد
وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين
تذنيب قال الجارودية من الزيدية الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي
خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما شجاعا فهو إمام
فلذلك جوزوا تعدد الأئمة
وهو خلاف الإجماع
الشرح
المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامة فإن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه
لشرائطها لا يصير إماما بل لا بد في ذلك من أمر آخر
وأنها

تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل
والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة أي
لأكثرهم
فإنهم قالوا لا طريق إلا النص
لنا ثبوت إمامة أبي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي
احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه
الأول الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو أهل البيعة
إذ لو ثبت بقوله لكان الإمام خليفة عنه لا عن الله ورسوله
قلنا ذلك أي اختار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها
أي بتلك النيابة كعلامات سائر الأحكام
وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة
لها
كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية
الثاني لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من
عداهم يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين
ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم
قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم إماراة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما
بإمامة من توديع يسقط هذا الكلام إذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب
عليهم اتباعها
وأیضا فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم
إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم

الله الذي يجب اتباعه وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه يريد أن الشاهد أوليس له أن يتصرف بالمدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي أوليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث أن القضاء وكذا الحسبة أمر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فيكف تنعقد بها الإمامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء أو الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وإن سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلًا للمصالح المنوطة به ودرءًا للمفاسد المتوقعة دونه أي دون القضاء الرابع ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى الفتنة إذ ربما تباع أقوام على أئمة في بلد واحد أو بلاد متعددة ويدعي كل منهم أن الإمام الذي اختاره أولى من غيره فيؤدي ذلك إلى الفتنة ويعود نفعه ضرا وجوابه ما مر من أن الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه وإذا تعارضا وجب دفع أعظمهما الخامس وهو عمدتهم في إثبات مطلبهم أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الإمامة ولا يعلمها أهل البيعة فلا تثبت الإمامة ببيعتهم وقد مر جوابهما أي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو أن البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك

الحصول لا يفتقر إلى الإجماع من جميع أهل الحل والعقد إذ لم يقم عليه أي على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الإمامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد فضلا عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدى جميع أقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم أحد وعليه أي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا وقال بعض الأصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد أو اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقد له جهرا فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا وإذا اشترطت اندفعت لأن ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من مسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد إليه ثم إذا اتفق التعدد في بلد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة فيجب أن يقاتل حتى يفىء إلى أمر الله فإن لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لإمامين في صقع أي جانب متضايق الأقطار لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام أما في متسعا أي أما العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف

وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين

تذنيب قالت الجارودية من الزيدية الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما بأمور الدين شجاعا فهو إمام يجب مطاوعته فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في صقع متضايق الأقطار وهو خلاف الإجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك أيضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الإمامة

قال الإمام الرازي اتفقت الأمة على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة

وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه

ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه وأما الطريقتان الآخرا فنفاهما الإمامية

واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على أن الاختيار طريق إليها أيضا

وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوة أيضا طريق إليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي

المقصد الرابع

المتن في الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا أبو بكر

وعند الشيعة علي رضي الله عنهما

لنا وجهان

الأول أن طريقة إما النص أو الإجماع
أما النص فلم يوجد لما سيأتي
وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً
الثاني الإجماع على أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس
ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعا كما نازع علي معاوية لأن
العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك
ولأن ترك المنازعة مع إمكانها منحل بالعصمة وأنتم توجبونها
لا يقال لا نسلم إلا مكان لأننا نقول علي في غاية الشجاعة
وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين ولداه والعباس مع علو منصبه معه
روي أنه قال أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان
والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل إنه سل السيف وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر
وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي
والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً
وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير
ولو كان علي إمامة علي نص جلي لأظهره قطعاً
وكيف وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة
وكلام الشيعة يدور على أمور
أحدها إن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مر
وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره

والجواب منع وجوب العصمة
وقد تقدم
وثانيها البيعة لا تصلح طريقا إلى إثبات الإمامة
وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقا
الجواب ما مر
وثالثها علي أفضل الخلائق
ولا يجوز إمامة المفضول وسيأتي تقريرا وجوابا
ورابعها نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه
الأول أنه كان ظالما
وقال تعالى * (لا ينال عهدي الظالمين) *
بيان كونه ظالما أنه كان كافرا قل البعثة
وقد قال تعالى * (والكافرون هم الظالمون) *
وأیضا فممنع فاطمة إرثها لفقك وقد كانت مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى * (وإن
كانت واحدة فلها النصف) *
وفاطمة معصومة لقوله تعالى * (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) * في
معرض الامتنان والتعظيم
ولقوله صلى الله عليه وسلم (فاطمة بضعة مني)
وأنه صلى الله عليه وسلم معصوم فكذا بضعته
فتكون صادقة في دعواها الإرث

قلنا شرائط الإمامة ما تقدم و كان مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ
ولا نسلم كونه ظالما
قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه
قولهم خالف الآية في منع الإرث
قلنا لمعارضتها بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه
صدقة)
حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا إليه لأنه كان حاكما بما سمعه من رسول
الله وعلم دلالاته على ما حملة عليه لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال
قولهم فاطمة معصومة
قلنا ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ولم يكونوا
معصومين
وقوله صلى الله عليه وسلم (بضعة مني) مجاز قطعيا
وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب مساواة البعض الجملة
فإن قيل ادعت أنه نحلها
وشهد علي والحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم
قلنا أما الحسن والحسين فللفرعية
وأما علي وأم كلثوم فللقصورهما عن نصاب البينة
ولعله لم ير الحكم بشاهد ويمين لأنه مذهب كثير من العلماء
الثاني لم يوله النبي صلى الله عليه وسلم شيئا في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ
سورة براءة على أهلها عزله باتباعه عليا
وقال (لا يبلغ عني إلا رجل مني) ولم يره أهلا لتبليغ ذلك فأنى يكون أهلا للإمامة
العظمى

قلنا بل أمره على الحجيج سنة تسع
وأمره بالصلاة بالناس في مرضه
وأما اتبعه عليا لأن عادة العرب في أخذ العهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني
عمه

ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج
قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات متعاضدة على ذلك
الثالث شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالما بجميع الأحكام كما مر
ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرقت فجاءة بالنار
وكان يقول أنا مسلم

وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع
وقال لجدته سألته عن ميراثها لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله أرجعي حتى أسأل
الناس

فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس

قلنا الأصل ممنوع

وإنما الواجب الاجتهاد

ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيده عنده
وأنه مجتهد

إذ ما من مسألة

في الغالب

إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم

وإحراق فجاءة لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق

ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح

وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في الثالثة وهو رأي الأكثر

ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن

مدارك الأحكام

الرابع عمر

مع أنه حميمه وناصره وله العهد من قبله

قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة فقال دويبة سوء وهو خير

من أبيه

وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن

نويرة وتزوج بزوجته
 وقال لئن وليت الأمر لأقيدنك به
 وقال إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه
 قلنا نسبة الدم إليه من الأكاذيب الباردة
 فإن عمر
 مع كمال عقله
 وكانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته
 كيف يتصور منه ذلك وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما
 أدى إليه اجتهادهم
 وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل
 الاتفاق منه مظنة للفتنة فلا يقدمن عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر
 بلا تبعة ثم إنك خبير بأن أمثال هذه لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع
 على أهليته للإمامة
 وخامسها ادعاء النص على إمامة علي إجمالا وتفصيلا
 أما إجمالا فقالوا نعلم وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين
 الأول أن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم كما كان يستخلف
 على المدينة عند نهوضه للغزوات
 ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضى فكيف يجوز أن يخلي الأمة بأجمعها
 عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام وأيضا شفقتة على الأمة معلومة
 وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه
 فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا
 الجواب أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم
 الحاجة إليه
 ثم عدم النص معلوم قطعاً
 لأنه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة
 وأيضا لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر
 الأنصار بقوله صلى الله عليه وسلم (الأئمة من

قريش)

مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرته الدين ثم لا يحتج عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباحثا منكرا للضرورة وأما تفصيلا فالكتاب والسنة

أما الكتاب فمن وجهين

الأول " وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله "

والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء

ومنها الإمامة وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر

والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم

الثاني * (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون) *

والولي إما المتصرف وإما الناصر تقليلا للاشتراك

والناصر غير مراد لعموم النصرة

قال تعالى * (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) *

فهو المتصرف

والمتصرف في الأمة هو الإمام

وأجمع أئمة التفسير أن المراد علي

وللإجماع على أن غيره غير مراد

والجواب أن المراد هو الناصر

والأدل على إمامته حال حياة الرسول ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على

الواحد ولأن ذلك غير

مناسب لما قبلها وهو قوله * (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) *
وما بعدها وهو قوله * (ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون)
*

وأما السنة فمن وجوه
الأول خبر الغدير (وهو أنه صلى الله عليه وسلم أحضر القوم وقال لهم ألتست أولى بكم
من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله)

وجه الاستدلال أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث
ولأنه يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف
والسنة الأولى غير مرادة قطعاً ولأنها تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها دفعا
للاشتراك

الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب
الحديث

ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي فإنه كان باليمن

وإن سلم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث

والمراد بالمولى الناصر بدليل آخر الحديث

ولأن مفعل بمعنى أفعال لم يذكره أحد ولجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا

وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى

وإن سلم فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير بل في أمر من الأمور كما

قال الله تعالى * (إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه) *

وتقول التلامذة نحن أولى بأستاذنا

ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا

ولصحة الاستفسار والتقسيم

الثاني قوله صلى الله عليه وسلم (أنت مني بمنزلة هارون من موسى) ومن المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء
الجواب منع صحة الحديث أو المراد استخلافه على قومه في قوله * (اخلفني في قومي) * لاستخلافه على المدينة
ولا يلزم دوامه بعد وفاته
ولا يكون عدم دوامه عزلاً له
ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفراً
كيف والظاهر متروك لأن من منازل هارون كونه أخاً ونبياً
هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة
وقد نفى النبوة فيلزم نفي مسببه
الثالث قوله صلى الله عليه وسلم (سلموا على علي بإمرة المؤمنين)
الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم
وكذا قوله (أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني)
وقوله (إنه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين)
وبعد الأجوبة المفصلة هذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي
الله عنه
وهي من وجوه
الأول قوله تعالى * (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الأرض) * وأقل الجمع ثلاثة
وواعد الله حق
ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى * (قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولي بأس شديد
تقاتلونهم أو يسلمون) *
وليس الداعي محمدا لقوله تعالى * (سيقول لك المخلفون) * إلى قوله * (قل لن
تتبعونا) *
ولا عليا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الإسلام ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندهم
كفار
فلا يليق بهم قوله * (فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) * فهو أحد الخلفاء الثلاثة
ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل
الثالث لو كانت إمامة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق
عنده
وسنزيده شرحا
الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله
وقد قال تعالى فيهم * (أولئك هم الصادقون) *
الخامس لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه لكانوا شر الأمم لكنهم خير أمة
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
السادس قول صلى الله عليه وسلم (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)
وأقل مراتب الأمر الجواز
قالت الشيعة هذا خبر واحد
قلنا أوليس
أقل من خبر الطير والمنزلة وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر
وفيما يخالفه الآحاد تحكما

السابع قوله صلى الله عليه وسلم (الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا)
الثامن أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة وما عزله فيبقى إماما فيها
فكذا في غيرها

إذ لا قائل بالفصل

ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر ديننا
تذنيب إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجود المذكورة
وطريقه في حق عمر نص أبي بكر
وفي حق عثمان وعلي البيعة

الشرح

المقصد الرابع في الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عندنا أبو بكر

وعند الشيعة علي رضي الله عنهما

لنا وجهان

الأول إن طريقه أما النص أو الإجماع بالبيعة

أما النص فلم يوجد لما سيأتي

وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا من الأمة

الثاني الإجماع منعقد على حقية إمامة أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس

ثم أنهما لم ينازعا أبا بكر

ولو لم يكن على الحق لنازعا كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضي بالمنازعة في

مثل ذلك

ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة إذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة

وأنتم توجبونها في الإمام وتجعلونها شرطا لصحة إمامته

لا يقال لا نسلم الإمكان أي إمكان منازعتهم أبا بكر لأننا نقول علي في غاية الشجاعة

والتصلب في الأمور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع

كونهما سبطي رسول الله ولداه

والعباس مع علو منصبه عمه فإنه روي أنه قال لعلي أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان

والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل إنه سل السيف وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر
وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي
والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً
وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير فدفعهم أبو بكر بما مر من
قوله صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قريش) ولو كان على إمامة علي نص جلي كما
ادعته الشيعة لأظهروه قطعاً ولأمكنهم المنازعة جزماً
وكيف لا وأبو بكر عندهم أي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا
شوكة

فأنى يتصور امتناع المنازعة معه
وكلام الشيعة في إثبات إمامة علي يدور على أمور
أحدهما إن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مر
وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره
وكذا العباس فتعينت إمامة علي
والجواب منع وجوب العصمة
وقد تقدم
وثانيها البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة
وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً
الجواب ما مر من أن البيعة طريقة صحيحة لإثبات الإمامة

وثالثها علي أفضل الخلائق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجوز إمامة
المفضول مع وجود الفاضل
وسياتي ذلك تقريراً وجواباً
ورابعها نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه
الأول أنه كان ظالماً
وقال تعالى * (لا ينال عهدي الظالمين) *
بيان كونه ظالماً أنه كان كافراً قبل البعثة
وقد قال تعالى * (والكافرون هم الظالمون) *
فحصر الظلم الكامل في الكافر
وأيضاً فمنع أبو بكر فاطمة إرثها لعدك وهي قرية بخير كانت للنبي صلى الله عليه
وسلم ومات عنها
وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى * (وإن كانت واحدة فلها النصف) *
وأيضاً فاطمة معصومة لقوله تعالى * (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) *
في معرض الامتنان والتعظيم
فوجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم
ولقوله صلى الله عليه وسلم (فاطمة بضعة مني) وأنه صلى الله عليه وسلم معصوم فكذا
بضعته فتكون فاطمة صادقة في دعواها الإرث
لأن الكذب عمدا رجس ينافي العصمة
وكذلك الخطأ فيه
قلنا شرائط الإمامة ما تقدم
وكان أبو بكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ
ولا نسلم كونه ظالماً
قولهم كان كافراً قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط
العدالة بلا توبة وإصلاح
فمن آمن عند البعثة وأصلح حاله لا يكون ظالماً
قولهم خالف الآية في منع الإرث
قلنا لمعارضتها بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث
ما تركناه صدقة)
فإن قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان
ترجيحه على الآية

قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة لنا إليه ههنا لأنه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم أيضا دلالة على ما حملة عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها إليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا

قطعا مخصصا للعمومات الواردة في باب الإرث
قولهم فاطمة معصومة

قلنا ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك فإنه نقل بإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس (لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر وأزواج محمد وأقرباءه)

ولم يكونوا معصومين بالاتفاق

وقوله صلى الله عليه وسلم (بضعة مني) مجاز قطعا لا حقيقة

فلا يلزم عصمتها وأيضا عصمة النبي قد تقدم ما فيها

ولا يجب أيضا مساواة البعض الجملة في جميع الأحكام

فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع إلى الخير والشفقة

فإن قيل ادعت فاطمة أنه صلى الله عليه وسلم نحلها أي أعطها فدكا نحلة وعطية

وشهد عليه علي والحسن والحسين وأم كلثوم

والصحيح أم أيمن وهي امرأة أعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة

أولاده فزوجها من زيد فولدت له أسامة فرد أبو بكر شهادتهم فيكون ظالما

قلنا أما الحسن والحسين فالفرعية لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم

وأيضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت

وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان أو رجل وامرأتان ولعله أي أبا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لأن مذهب كثير من العلماء وأيضاً قد ذهب بعضهم إلى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة أنه لم يوله النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه علياً

وقال لا يبلغ عني رجل مني

ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك

فأنى يكون أهلاً للإمامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة

قلنا لا نسلم أنه لا يوله شيئاً بل أمره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان

وأمره بالصلاة بالناس في مرضه الذي توفي فيه

وإنما أتبعه علياً في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لأن عادة العرب في أخذ العهود ونبذها أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه

ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج

قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق

والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس أنه قال لم يصل النبي صلى الله عليه وسلم خلف أحد من أمته إلا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن

ابن عوف في سفر ركعة واحدة

وروي عن رابع بن عمرو بن عبيد عن أبيه

أنه قال لما ثقل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخروج أمر أبو بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس

وربما خرج النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف أحد غيره إلا أنه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي صلى الله عليه وسلم سترة الحجرة ينظر إلينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نظير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه

وفي رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات

وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم أمر أبو بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره فهو إنما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالما بجميع الأحكام كما مر

ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول أنا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا أرجعي حتى أسأل الناس

فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس قلنا الأصل وهو كون الإمام عالما بجميع الأحكام ممنوع وإنما

الواجب الاجتهاد
ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيده أي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد إلى
نظر وتأمل
وأنه أي أبا بكر مجتهد
إذ ما من مسألة في الغالب إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم وإحراق فجاءة إنما
كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق
ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح
وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في المرة الثالثة من السرقة
وهو رأي الأكثر من العلماء ووقفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة في ذلك
لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام
الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للإمامة عمر
مع أنه حميمه
وناصره وله العهد أي عهد الإمامة من قبله
قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة الشاعر فقال دويبة سوء
وهو خير من أبيه
وأنكر عمر عليه أي علي أبي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة
وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها
ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر لا
أغمد سيفا شهره الله على الكفار
وقال عمر مخاطبا لخالد لئن وليت الأمر لأقيدنك به
وقال عمر في ذمه أيضا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها
فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه
قلنا نسبة الدم إليه من الأكاذيب الباردة
فإن عمر
مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو أعقل من أن يخدع وأروع من أين
يخدع
وقد كانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته
كيف يتصور منه ذلك
وإنكاره عدم قتل خالد أي عدم قتله من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى
إليه اجتهادهم
فإنه نقل أن خالدا إنما قتل مالكا لأنه ارتد
ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة

(71)

رسول الله
وخاطب خالدا بأنه مات صاحبك
فعلم خالد قصده أنه أوليس
صاحباً له فتيقن رده
وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها إلا أنها كانت محبوسة عنده
وأما قول في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل
الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت
وتيسر الأمر بلا تبعه
ثم إنك خبير بأن أمثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للإمامة لا
تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة
وخامسها أي خامس الأمور التي عليها مدار كلامهم في إثبات إمامة علي ادعاء النص
على إمامة علي إجمالاً وتفصيلاً
أما إجمالاً فقالوا نحن نعلم قطعاً وبقيناً وجود نص جلي
وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين
الأول إن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم في حال حياته كما
كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات
ولا يخل بذلك البتة
ولا يترك أهل البلد فوضى أي متساوين لا رئيس لهم
فكيف يجوز أن يخلي الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام
يقتدون به ويرجعون إليه في مصالحهم
والثاني شفقتة على الأمة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال إنما أنا لكم مثل الوالد
لولده
وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح
حالهم به معاشاً ومعاداً
ومن البين أنه لا نص في حق أبي بكر والعباس فتعين أن يكون في حق علي

والجواب إنه لما علم النبي صلى الله عليه وسلم أن الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه كما أنه صلى الله عليه وسلم لم ينص على كثير من الأحكام الشرعية بل وكلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع

ثم عدم النص الجلي معلوم قطعاً لأنه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة إذ هو ما تتوفر الدواعي إلى نقله

وأيضاً لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قريش) مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرته الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم أنه أي علياً فعل ذلك لم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباحثاً منكراً للضرورة فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالي بشأنه وأما تفصيلاً فالكتاب والسنة

أما الكتاب فمن وجهين

الأول قوله تعالى "وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله" والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء إذ يجوز أن يقال أولى إلا في كذا ومنها أي ومن الأمور التي تعمها الآية الإمامة والخلافة وعلي من أولى الأرحام دون أبي بكر

والجواب منع العموم

وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم إذ

يجوز أن يقال هذه الأولوية إما من جهة الخلافة أو الإرث أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لأن العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط وتحريره أنها مطلقة

فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه وإلا كانت باقية على إطلاقها

الثاني قوله تعالى * (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) *

والولي إما المتصرف أي الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة وأما المحب والناصر تقليلا للاشتراك في لفظ الولي وأيضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث

والناصر غير مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى * (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) * أي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الإمام وقد أجمع أئمة التفسير على أن المراد بالذين يقيمون الصلاة إلى قوله تعالى * (وهم راكعون) * علي

فإنه كان في الصلاة راكعا فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية وللإجماع على أن غيره كأبي بكر مثلا غير مراد فتعين أنه المراد فتكون الآية نصا في إمامته

والجواب إن المراد هو الناصر والأول نظم الآية على إمامته وكونه أولى بالتصرف حال حياة الرسول

ولا شبهة في بطلانه

ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره أيضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولأن ذلك

أي حمل الولي في الآية على الأولى والأحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله * (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) * فإن الأولياء ههنا بمعنى الأنصار لا بمعنى الأحقين بالتصرف وغير مناسب ما بعدها وهو قوله * (ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون) * فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضا ليتلاءم أجزاء الكلام وأما السنة فمن وجوه

الأول خبر الغدير وهو أنه صلى الله عليه وسلم أحضر القوم بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة

وأمر بجمع الرحال فصعد عليها وقال لهم أولست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال أن المراد بالمولى ههنا هو الأولى ليطابق مقدمة الحدث ولأنه أي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف والستة الأولى غير مرادة ههنا قطعاً فإن الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي إلى الكذب والنبى صلى الله عليه وسلم لم يكن معتقاً ولا حليفاً لأحد والحمل على الناصر ممتنع

فإن كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الأولى بالتصرف لما ذكرناه ولأنها أي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه

متواترا مكابرة

كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث كالبخاري ومسلم وأضرابهما
وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة
الحديث

ولأن عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فإنه كان باليمن ورد هذا بأن غيبته لا تنافي صحة
الحديث إلا أن يروى هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال
وإن سلم أن هذا الحديث صحيح فرواته أي أكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي
(ألست أولى بكم من أنفسكم)

فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى
والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه.. الخ
ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد من أئمة العربية
وقوله تعالى (مأواكم النار هي مولاكم)
أي مقركم وما إليه مآلكم وعاقبتكم
ولهذا قال الله تعالى * (ويئس المصير) *

وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع
زاد من لا زاد له

والاستعمال أيضا يدل على أن المولى أوليس
بمعنى الأول لجواز أن يقال هو أولى من كذا دون مولى من كذا
وأن يقال أولى الرجلين أو الرجال دون مولى الرجلين أو الرجال
وإن سلم أن المولى بمعنى الأولى فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير
بل يجوز أن يراد الأولى في أمر من الأمور كما قال الله تعالى * (إن أولى الناس
بإبراهيم للذين اتبعوه) *

وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه
وتقول التلامذة نحن أولى بأستاذنا
ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمر
ما والصحة الاستفسار إذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى في نصرته أو محبته أو
التصرف فيه
ولصحة التقسيم بأن يقال كون فلان أولى بزيد إما في نصرته وإما في ضبط أمواله وإما
في تدبيره والتصرف فيه
وحينئذ لا يدل الحديث على إمامته
الثاني من وجوه السنة قوله صلى الله عليه وسلم لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك
واستخلفه على المدينة (أنت مني بمنزلة هارون من موسى) إلا أنه لا نبي بعدي فإنه
يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي
صلى الله عليه وسلم
إذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء
ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هارون
بعده
وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله * (اخلفني في قومي) *
لا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون
خليفة له بعد موته على تقدير بقاءه
وإلا كان عزله موجبا لتقصه والنفرة عنه
وذلك غير جائز على الأنبياء إلا أن ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة في
النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء
قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل
هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكا له في الرسالة
ومن

لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم عملا بالدليل بأقصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد أو نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله * (اخلفني في قومي) * لا استخلافه على المدينة أي المراد من الحديث أن عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غييبته ولا يلزم دوامه أي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فإن قوله اخلفني لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غييبته ولا يكون حينئذ عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزل إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا يعني وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وإن عدم بقاء خلافته يعدل عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الأعين وبيانه أنه وإن عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف على الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك أي وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لأن من منازل هارون كونه أبا نسيبا ونبيا والعام المخصوص أوليس حجة في الباقي أو حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان أولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفت به في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفذ الأمر

الثالث من وجوه السنة قوله صلى الله عليه وسلم (سلموا على علي بإمرة المؤمنين) بكسر الهمزة

الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله (أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال وقوله إنه (سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين) وبعد الأجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في إمامة علي رضي الله عنه معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه

الأول قوله تعالى * (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم)*

والخطاب للصحابة

وأقل الجمع ثلاثة

ووعده الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة إلا خلافة الخلفاء الأربعة

فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى * (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون)*

وليس الداعي إلى هؤلاء القوم لطلب الإسلام محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى * (سيقول لك المخلفون) * إلى قوله * (لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل) * فقد علم

النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الآية أنهم لا يتبعون أبدا فكيف يدعوهم إلى القتال وأيضا فإن المخلفين لم يدعوا إلى المحاربة في حياته صلى الله عليه وسلم

ولا عليا لأنه لم يتفق له في أيام خلافته قتال لطلب الإسلام بل لطلب الإمامة ورعاية

عضوضاً) فقد حكم بأن القائمين بالأمر في مدة ثلاثين سنة بعده صلى الله عليه وسلم موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين وإعلاء كلمة الله وأن القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الأربعة الثامن إنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما مر تقريره فيبقى بعده إماما فيها فكذا في غيرها إذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا)

تذنيب إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد أن ما ذكرناه إنما كان لإثبات إمامة أبي بكر وأما إمامة الأئمة الثلاثة الباقية فأنت تعلم أنها أو بعضها منها يمكن إثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى * (وعد الله الذين آمنوا) * ... الآية وقوله صلى الله عليه وسلم (الخلافة بعدي..) الحديث وقوله (اقتدوا بالذين من بعدي).. إلى آخره وطريقه المعول عليه في حق عمر نص أبي بكر وذلك أنه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره أن أكتب هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإن أحسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وإن تكن

الأخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون
وفي حق عثمان وعلي البيعة
فإن عمر لم ينص على أحد بل جعل الإمامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد
الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص
وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه
وإنما جعلها شورى بينهم لأنه رأيهم أفضل ممن عداهم
وأنة لا يصلح للإمامة غيرهم
وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
ولم يترجح في نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين
ولذلك قال إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة
ميلا منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب
وإن تساوا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن
ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه أنه عينه بل وصى بها إلى صهيب
ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن
ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي رضي الله تعالى عنه
المقصد الخامس
المتن في أفضل الناس بعد رسول الله
هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه
وعند الشيعة أكثر متأخري المعتزلة علي
لنا وجوه
الأول قوله تعالى * (وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى) *

قال أكثر المفسرين
واعتمد عليه العلماء إنها نزلت في أبي بكر
فهو أكرم عند الله لقوله تعالى * (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) *
وهو الأفضل
وأيضاً فقوله * (وما لأحد عنده من نعمة تجزى) *
يصرفه عن علي إذ عنده نعمة التربية
وهي نعمة تجزى
الثاني قوله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)
عمم الأمر فدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية
إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاعتداء سيما عندهم
الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لأبي الدرداء (والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد
النبين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر)
الرابع قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر (هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا
النبين والمرسلين)
الخامس قوله صلى الله عليه وسلم (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره)
السادس تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات
وقوله (ياأبي الله ورسوله إلا أبا بكر)

السابع قوله صلى الله عليه وسلم (خير أمتي أبو بكر ثم عمر)
الثامن قوله صلى الله عليه وسلم (لو كنت متخذًا خليلاً

دون ربي

لاتخذت أبا بكر خليلاً

ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي)

التاسع قوله صلى الله عليه وسلم (وأين مثل أبي بكر كذبنى الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف)

العاشر قول علي رضي الله عنه (خير الناس

بعد النبيين

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم)

وقوله إذ قيل له ما توصي ما أوصى رسول الله حتى أوصي
ولكن إن أراد الله بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم

بعد نبيهم

على خيرهم

لهم فيه مسلكان

المسلك الأول ما يدل عليه إجمالاً

وهو وجوه

الأول آية المباهلة

وجه الاحتجاج أن قوله وأنفسنا لم يرد به نفس النبي بل المراد به علي دلت عليه

الأخبار الصحيحة

وليس نفس علي نفس محمد

فالمراد المساواة فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي

وقد يمنع أن المراد علي بل جميع قراباته وخدمه داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع

الثاني خبر الطير وهو قوله (اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل

معى هذا الطير فأتى على والمحببة من الله كثرة الثواب والتعظيم
وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه فى كل شىء لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل
والبعض

الثالث قوله صلى الله عليه وسلم فى ذى الشدية (يقتله خير الخلق) وقد قتله على
وأجيب بأنه ما باشر قتله فىكون من باشره من أصحابه خيرا منه
وأىضا فمخصوص بالنبي ويضعف حينئذ عمومه للباقي
الرابع قوله صلى الله عليه وسلم (أخي ووزيرى وخير من أتركه بعدى يقضى دينى
وينجز وعدي على ابن أبى طالب)
وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا
فلا يتناول الكل

الخامس قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة (أما ترضين أنى زوجتك من خير أمتى)
وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه
ولعل المراد خيرهم لها

السادس قوله صلى الله عليه وسلم (خير من أتركه بعدى على)
وأجيب بما مر

السابع قوله صلى الله عليه وسلم (أنا سيد العالمين وعلى سيد العرب)
أجيب بأن السيادة الارتفاع لا الأفضلية
وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له

الثامن قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم
أباك فاتخذة نبيا
ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك)

وأجيب بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو لبعلية فاطمة
التاسع إنه صلى الله عليه وسلم لما آخى بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه
قيل لا دلالة إذ لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة
العاشر قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين
(لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار)
وأعطاها عليا

وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره فقيل نفي المجموع لا يجب أن
يكون بنفي كل جزء منه
بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرارا غير فرار
ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا
الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي * (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين)
*

والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين
فقيل معارض بما عليه الأكثر من العموم وقوم من أن المراد أبو بكر وعمر
الثاني عشر قوله صلى الله عليه وسلم (من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في
تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيئته
وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن أبي طالب)
فقد ساواه بالأنبياء وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعا
وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة
وإلا كان علي أفضل من الأنبياء لمشاركته لكل في فضيلته
واختصاصه بفضيلة الآخرين
والإجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء

المسلك الثاني ما يدل عليه تفصيلا
وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات
وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة
وهي أمور
الأول العلم
وعلي أعلم الصحابة
لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس
وأحرصهم على إرشاده وكان في صغره في حجره
وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت
وذلك يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ
وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين
ولقوله صلى الله عليه وسلم (أقضاكم علي) والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم فلا
يعارضه نحو (أفرضكم زيد وأقرؤكم أبي)
ولقوله تعالى* (وتعيها أذن واعية)*
وأكثر المفسرين على أنه علي
ولأنه نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر وعن رجم الحاملة
فقال عمر لولا علي لهلك عمر ولقول علي (لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها
لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم
وبين أهل الفرقان بفرقانهم
والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار
إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت)
ولأن عليا ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع
مثله في كلام الصحابة
ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول والفروع
وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه
وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى
وعلم النحو إنما ظهر منه
وهو الذي أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه
وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة
وكذا علم الفتوة والأخلاق

الثاني الزهد
اشتهر عنه أنه
مع اتساع أبواب الدنيا عليه
ترك التنعم
وتخشن في المآكل والملابس حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا
الثالث الكرم كان يؤثر المحاويج على نفسه وأهله حتى تصدق في الصلاة بنخاتمه ونزل
ما نزل وتصدق في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه* (ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتهما وأسيرا)*
الرابع الشجاعة
تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال
وقتل أكابر الجاهلية حتى قال صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب (لضربة علي خير من
عبادة الثقلين)
وتواتر وقائعه في خيبر وغيره
الخامس حسن خلقه حتى نسب إلى الدعابة
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال (ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
لكن بقوة إلهية)
السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة
وهو غير خفي
وعباس وإن كان عم النبي صلى الله عليه وسلم لكن كان أخا عبد الله من الأب وأبو
طالب أخاه من الأب والأم
الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة وولدين كالحسن والحسين وهما سيدي شباب أهل
الجنة ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد
سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى
الرضا

والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة
وأما الأفضلية فلا
كيف ومرجعها إلى كثرة الثواب وذلك يعود إلى الاكتساب والإخلاص
وما يعود إلى نصرته الإسلام وما أثرهم في تقوية الدين
واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين وليست مسألة يتعلق بها عمل
فيكتفي فيها بالظن
والنصوص المذكورة من الطرفين
بعد تعارضها
لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لكنا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو
بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه
فوجب علينا اتباعهم في ذلك
وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله
الشرح
المقصد الخامس في أفضل الناس بعد رسول الله
هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه
وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة علي
لنا وجوه
الأول قوله تعالى * (وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى) *
قال أكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء إنها نزلت في أبي بكر فهو أتقى
ومن هو أتقى فهو أكرم عند الله لقوله تعالى * (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) *
وهو أي الأكرم عند الله هو الأفضل فأبو بكر أفضل ممن عداه من الأمة
وأیضا فقوله * (وما لأحد عنده من نعمة تجزى) * يصرفه عن الحمل على علي إذ عنده
نعمة التربية فإن النبي

ربى عليا وهي نعمة تجزى وإذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للإجماع على أن ذلك الأتقى هو أحدهما لا غير الثاني قوله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) عمم الأمر بالاعتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاعتداء سيما عندهم إذ لا يجوزون إمامة المفضول أصلا كما سيأتي الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لأبي الدرداء (والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر) الرابع قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر (هما سيذا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين) الخامس قوله صلى الله عليه وسلم (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره) السادس تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات وقوله (ياأبي الله ورسوله إلا أبا بكر) وفي معناه قوله (ياأبي الله والمسلمون إلا أبا بكر) وذلك أن بلالا أذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن

زمعة (اخرج وقل لأبي بكر يصلي بالناس)
فخرج فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعة أوليس
فيهم أبو بكر

فقال يا عمر صل بالناس

فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع صلى الله عليه وسلم صوته قال ذلك ثلاث مرات
السابع قوله صلى الله عليه وسلم (خير أمتي أبو بكر ثم عمر)
الثامن قوله صلى الله عليه وسلم (لو كنت متخذًا خليلًا دون ربي لاتخذت أبا بكر
خليلًا)

ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في
أمتي)

التاسع قوله صلى الله عليه وسلم وقد ذكر عنده أبو بكر (وأين مثل أبي بكر كذبني
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهنني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي
ساعة الخوف)

العاشر قول علي رضي الله عنه (خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم)
وقوله إذ قيل له ما توصي أي أما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما أوصى
رسول الله حتى أوصي

ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
لهم أي للشيععة ومن وافقهم فيه أي في بيان أفضلية علي مسلکان
الأول ما يدل عليه أي على كونه أفضل إجمالاً وهو وجوه
الأول آية المباهلة وهي قوله تعالى * (تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم
وأ أنفسنا وأ نفسكم) * وجه الاحتجاج أن قوله تعالى

* (وأنفسنا) * لم يرد به نفس النبي لأن الإنسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي
دلت عليه الأخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه صلى الله عليه وسلم
دعا علياً إلى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في
الفضل والكمال
فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى
النبوة فيكون فضل من الأمة
وقد يمنع أن المراد بأنفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفاً منزلة
نفسه صلى الله عليه وسلم داخلون فيه تدل عليه صيغة الجمع
الثاني خبر الطير
وهو قوله صلى الله عليه وسلم حين أهدي إليه طائر مشوي (اللهم ائتني بأحب خلقك
إليك يأكل معي هذا الطير) فأتى علي وأكل معه الطائر
والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو أفضل وأكثر ثواباً
وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل
والبعض
ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال أحب خلقه إليه في كل شيء أو في بعض الأشياء
وحيث جاز أن يكون أكثر ثواباً في شيء دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقاً
الثالث قوله صلى الله عليه وسلم في ذي الشدية (يقتله خير الخلق)
وفي رواية (خير هذه الأمة)
وقد قتله علي

وأجيب بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه ومن سائر الخلق وهو باطل إجماعا وأيضاً فمخصوص بالنبي أي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث وإلا كان علي خيراً منه ويضعف حينئذ عمومته للباقي وقيل الصواب في الجواب أن علياً حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة الرابع قوله صلى الله عليه وسلم (أخي وزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن أبي طالب) وأجيب بأنه لا دلالة للأخوة والوزارة على الأفضلية وأما باقي الكلام فإنه يدل على أنه خير من يتركه قاضياً لدينه ومنجزاً لوعده وذلك لأن قوله يقضي مفعول ثانٍ لتركه أو حال من مفعوله وحينئذ فلا يتناول الكل الخامس قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة (أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي) وأجيب بأنه لا يلزم منه كونه خيراً من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله صلى الله عليه وسلم (خير من أتركه بعدي علي) وأجيب بما مر من أنه لا يلزم كونه خيراً من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وإنجاز الوعد السابع قوله صلى الله عليه وسلم (أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي إذ أقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله أأنت سيد العرب فقال أنا.. الحديث أجيب بأن السيادة هي الارتفاع لا الأفضلية وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء بل في بعض الأشياء

الثامن قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك) وأجيب بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو بعليّة فاطمة التاسع إنه صلى الله عليه وسلم لما آخى بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته قيل لا دلالة لاتخاذ أخا على أفضليته إذ لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه للقرابة وزيادة الإلفة والخدمة

العاشر قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين (لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار) وأعطاهما عليا فإنه روي أنه صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر أولا فرجع منهزما وبعث عمر

فرجع كذلك فغضب النبي صلى الله عليه وسلم لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية فقال (لأعطين..). إلى آخره فتعرض له المهاجرون والأنصار فقال صلى الله عليه وسلم (أين علي) فقيل إنه أرمد العين فتفل في عينه ثم دفع إليه الراية وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه فقيل نفى هذا المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرارا غير فرار

ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي* (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين)* والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير

من المفسرين والمولى بمعنى الناصر
واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه أفضل منهم لأن نصرته من
أفضل العبادات

وأيضاً بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غيره
فقيل دليلكم على أن المراد به علي معارض بما عليه الأكثر من العموم الشامل له ولغيره
وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من أن المراد أبو بكر وعمر
الثاني عشر قوله صلى الله عليه وسلم (من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في
تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيئته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن
أبي طالب

فقد ساواه النبي صلى الله عليه وسلم بالأنبياء المذكورين وهم أفضل من سائر الصحابة
إجماعاً فكذا من ساواهم

وأجيب بأنه تشبيه لعلي بكل واحد من هؤلاء الأنبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على
المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم وإلا كان علي أفضل من الأنبياء المذكورين
لمشاركته ومساواته حينئذ لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين
والإجماع منعقد قبل ظهور المخالف الثابت على أن الأنبياء أفضل من الأولياء
المسلك الثاني ما يدل عليه أي على كونه أفضل تفصيلاً وهو أن فضيلة المرء على غيره
إنما تكون بما له من الكمالات

وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة

وهي أمور

الأول العلم

وعلي أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله
عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده

وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت
وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ
وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة ومرتين

ولقوله صلى الله عليه وسلم (أقضاكم علي) والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم فيكون أعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم أبي فإنهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى * (وتعيها أذن واعية) * أي حافظة وأكثر المفسرين على أنه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولأنه أي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ونبهه علي أن قوله وتعالى * (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) * مع قوله * (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) * يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر

ونهاه أيضا عن رجم الحاملة التي أقرت عنده بالزنا وقال إن كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم والمقصود إحاطة علمه بما في هذه الكتب الأربعة لا لجواز الحكم بما نسخ فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت ويؤيده أن أول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز

الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة
ولأن عليا ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع
مثله في كلام سائر الصحابة فدل على أنه أعلم
ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول الكلامية والفروع الفقهية
وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن
فإن خرقة المشايخ تنتهي إليه
وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه
وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى
وعلم النحو إنما ظهر منه
وهو الذي تكلم فيه أولا
وأمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور
وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة
وكذا علم الفتوة والأخلاق فإنه كان أعلم بها من غيره
الثاني من تلك الأمور الزهد
اشتهر عنه أنه
مع اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس ولم يلتفت إلى
الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا
الثالث الكرم
قد اشتهر عنه أنه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه وأهله وكان ذلك عادة منه
حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل في شأنه وما نزل على ما مر وتصدق أيضا في
ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه * (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما وأسيرا)*
الرابع الشجاعة
تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال صلى الله عليه
وسلم يوم الأحزاب (لضربة علي خير من عبادة الثقلين) وتواتر وقائعه في خيبر وغيره
الخامس حسن خلقه
قد اشتهر ذلك منه حتى نسب إلى الدعابة
وقد قال صلى الله عليه وسلم (حسن الخلق من الإيمان)

السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده
وقال (ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية)
السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة
وهو غير خفي
وعباس وإن كان عم النبي صلى الله عليه وسلم لكن كان أخا عبد الله من الأب وأبو
طالب أخاه من الأب والأم
الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين
وولدين كالحسن والحسين
وهما سيدا شباب أهل الجنة كما ورد في الحديث ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام
على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد مع علو طبقتهم سقاء في دار جعفر الصادق
رضي الله عنه
وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا
هذا مما لا شبهة في صحته
فإن معروفا كان صبيا نصرانيا فأسلم علي يد علي بن موسى وكان يخدمه
وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف
ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر
فلذلك اشتهر انتسابه إليه
وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره
والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة
وأما الأفضلية فلا كيف ومرجعها أي مرجع الأفضلية التي نحن بصدددها إلى أكثر
الثواب والكرامة عند الله
وذلك يعود إلى الاكتساب للطاعات
والإخلاص فيها
وما يعود إلى نصرته الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين
ومن المعلوم في كتب السير أن

أبا بكر لما أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الإسلام وكان دائما في منازعة الكفار وإعلاء دين الله في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته

واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين إذ دلالة العقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسألة مسألة تتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن الذي هو كاف في الأحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضا وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل

ظننا لأن الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لا يثبت المطيع ويثبت غيره

وثبوت الإمامة وإن كان قطعيا لا يفيد القطع بالأفضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان إمامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول

وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل وإما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة إذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضا

المقصد السادس

المتن في إمامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم لأنه قبيح عقلا

فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل

وجوزه الأكثرون

إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل

إذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام

بلوازمه

ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف وبشرائطها أقوم
وفصل قوم فقالوا نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب

وإلا وجب

الشرح

المقصد السادس في إمامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالإمامية لأنه قبيح
عقلا

فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا
بغير قضية العقل

وجوزه الأكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في
المثال المذكور مستقبح

وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا

إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل

إذ المعتبر في ولاية كل أمر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه

ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة أعرف وبشرائطها أقوم وعلى

تحمل أعبائها أقدر

وفصل قوم في هذه المسألة فقالوا نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب كما إذا فرض أن

العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول

وإلا وجب

المقصد السابع

المتن إنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله عظيمهم وأثنى

عليهم في غير موضع من كتابه

والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة

ثم إن من تأمل سيرتهم ووقف على ما أثرهم وجدتهم في الدين

وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصره الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم
وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن
ومنع ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانباً للإيمان
ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك
وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها
وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالحشامية أنكروا وقوعها
ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين
والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام
فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به إذ قال الشافعي تلك دماء طهر الله عنها
أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا
وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أولاً فباطل لوقوعها قطعاً
واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد الواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة
الفريقين
قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها
أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع وأما الواصلة فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا
بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما
والذي عليه الجمهور
أن المخطية قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إمامان فيحرم القتل والمخالفة قطعاً

الشرح

المقصد السابع أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله سبحانه وتعالى عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله * (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار) *

وقوله * (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم) *
وقوله * (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا) * وقوله * (لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) *
إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)
ومنها قوله (لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه)

ومنها قوله (الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله

فيوشك أن يأخذه) إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم إن من تأمل سيرتهم ووقف على ما أثرهم وجدتهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصره الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبرائتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك أي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم

فرأى ذلك مجانبا للإيمان
ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك
وهي مذكرة في المطولات مع التقصي عنها فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها
وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة أنكروا وقوعها
ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين
والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة أو تصويب
وهم طائفة من أهل السنة
فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به
إذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا
وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أم لا فباطل لوقوعها قطعاً
وأنت خبير بأن الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها
واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد
شهادة الفريقين
قالوا لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها
أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع من الفريقين
وأما الواصلية فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما
والذي عليه الجمهور من الأمة هو أن المخطيء قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إمامان
فيحرم القتال والمخالفة قطعاً
إلا أن بعضه كالقاضي أبي بكر ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق
ومنهم من ذهب إلى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا

خاتمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
المتن أوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا
والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا
ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين
فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك
وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه
وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الأصول
ولو جوبه شرطان
أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة
وإلا لم يجب
وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود
بل يستحب حينئذ إظهاراً لشعار الإسلام
وثانيهما عدم التجسس للكتاب والسنة
أما الكتاب فقوله تعالى * (ولا تجسسوا) *
وقوله * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا) * الآية
وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته

ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين)
وقوله صلى الله عليه وسلم (من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها)
وعلم من سيرته صلى الله عليه وسلم أنه كان لا يتجسس عن المنكرات
بل يسترها ويكره إظهارها
جعلنا الله ممن اتبع الهدى
واقترى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية والتوفيق
والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين
الشرح خاتمة للمرصد الرابع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
أوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا
والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا
ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين
فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك
وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه
وهو عندنا من الفروع
وعند المعتزلة من الأصول
قال الآمدي ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود
وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعا
والجبائي وابنه إلى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه
وقبحه عقلا
وقال أبو هاشم إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الأمر
والناهي ولا يندفع عنه إلا بذلك وجب
وإلا فلا
والذي

يدل على وجوبه عندنا الإجماع
فإن القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الإمام
فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى * (ولتكن منكم أمة
يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)*
والسنة كقوله صلى الله عليه وسلم (لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب)
وأما عدم توقف جوازه على استنابة الإمام فيدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة
كان يشغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وإذن من الإمام
وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم
ولم يوجد نكير فكان إجماعا على جوازه
ولو جوبه بعد علمه بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عن منكر
وأن ذلك أوليس
من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الأمر والمأمور والناهي والمنهي شرطان
أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة
وإلا لم يجب
وكذا لا يجب إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود بل يستحب حينئذ إظهارا لشعار
الإسلام فوجوبه إنما هو إذا جوز حصول المقصود بلا إثارة فتنة
وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن أحوال الناس للكتاب والسنة
أما الكتاب فقوله تعالى * (ولا تجسسوا) * وقوله " إن الذين

يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا..) الآية
فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة
ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها
وأما السنة فقولہ صلی اللہ علیہ وسلم (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين)
وقوله صلی اللہ علیہ وسلم (من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله
فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حد الله
وأیضا قد علم من سيرته صلی اللہ علیہ وسلم أنه كان لا يتجسس عن المنكرات بل
يسترها ويكره إظهارها
جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي
الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه
أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين

تذييل
المتن في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله (ستفترق أمتي
ثلاثا وسبعين فرقة
كلها في النار إلا واحدة
وهي ما أنا عليه وأصحابي)
وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به
إعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية
والجبرية والمشبهة والناجية
الشرح تذييل للكتاب في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله
(ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة
كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي)
وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به
قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة
وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ

الخلاف فيما بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا
وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم
عند قول النبي في مرض موته (أتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي) حتى
قال عمر إن النبي قد غيبه الوجد حسبنا كتاب الله
وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي (قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع)
وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم بموجب الاتباع لقوله
صلى الله عليه وسلم (جهزوا جيش أسامة
لعن الله من تخلف عنه)
وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في
موته حتى قال عمر من قال إن محمدا قد مات علوته بسيفي
وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم
وقال أبو بكر من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد إله محمد فإنه
حي لا يموت
وتلا قوله تعالى * (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل) * الآية
فرجع القوم إلى قوله
وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن
وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي
عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون
وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي كما مر
وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال صلى الله عليه وسلم
أمرت أن

أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم
فقال له أبو بكر أليس قد قال إلا بحقها
ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة
ولو منعوني عقالا مما أدوه إلى النبي لقاتلتهم عليه
ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى
استقر الأمر على عثمان
ثم اختلافهم في قتله
وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين
ثم اختلافهم أيضا في بعض أحكام الفروعية كاختلافهم في الكلاله وميراث الجد مع
الإخوة وعقل الأصابع وديات الأسنان.. إلى غير ذلك من الأحكام
وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني
وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير
الله
ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى
ثلاث وسبعين فرقة
وإذا عرفت هذا فنقول اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج
والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة والناجية

الفرقة الأولى المعتزلة
المتن أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري
وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة أوليس
بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين
فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل
ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم
وأنهم قالوا إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية
ويرده قوله صلى الله عليه وسلم (القدرية مجوس هذه الأمة)
وقوله صلى الله عليه وسلم (هم خصماء الله في القدر)
ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات
القديمة
وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله وبنفي الصفات
وبأن كلامه مخلوق محدث وبأنه غير مرئي في الآخرة
والحسن والقبح عقليان ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله وثواب المطيع والتائب
وعقاب صاحب الكبيرة
ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم
١ - الواصلية قالوا بنفي الصفات والقدر وامتناع إضافة الشر إلى

الله وبالمنزلة بين المنزلتين وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه

وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل كشهادة المتلاعنين

٢ - العمرية مثلهم

إلا أنهم فسقوا الفريقين

٣ - الهذيلية أصحاب أبي الهذيل العلاف

قالوا بفناء مقدورات الله

وأن أهل الخلدين يصيرون إلى خمود

ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة

وأن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدره هي ذاته

ومريد بإرادة لا في محل

وبعض كلامه لا في محل وهو كن

وإرادته غير المراد

والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة

٤ - النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام

قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه

ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب

وكونه مريدا لفعله أنه خالقه

ولفعل العبد أنه أمر به

والإنسان هو الروح والبدن آلتها

والأعراض أجسام

والجوهر مؤلف من الأعراض

والعلم مثل الجهل

والإيمان مثل الكفر

والله خلق الخلق دفعة والتقدم والتأخر في الكمون والظهور

ونظم القرآن أوليس

بمعجز

والتواتر يحتمل الكذب

والإجماع والقياس أوليس

بحجة

وبالطرفة

ومالوا إلى الرفض ووجوب النص

(٦٥٣)

على الإمام وثبوتيه
لكن كتبه عمر
وقالوا من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق
٥ - الأسوارية أصحاب الأسواري
زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخير بعدمه
أو علم عدمه
والإنسان قادر عليه
٦ - الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكاف
قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين
٧ - الجعفرية أصحاب الجعفرين
ابن مبشر وابن حرب
زادوا أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس
والإجماع على حد الشرب خطأ
وسارق الحبة منخلع عن الإيمان
٨ - البشرية هو بشر بن المعتمر
قالوا الأعراض من الألوان
والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة
والقدرة سلامة البنية
والله قادر على تعذيب الطفل ظالما
ولو عذبه لكان عاقلا عاصيا
وفيه تناقض
٩ - المزدارية وهو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار
وهو تلميذ بشر
قال الله قادر على أن يكذب ويظلم
ويجوز أن يقع فعل من فاعلين

تولدا والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً
ومن لا بس السلطان كافر لا يوارث
وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية
١٠ - الهشامية وهو هشام بن عمرو الغوطي
قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلاً
ولا يقال ألف الله بين القلوب
والأعراض لا تدل على الله ولا رسوله ولا دلالة في القرآن على حلال وحرام
والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف
والجنة والنار لم تخلقا بعد ولم يحاصر عثمان ولم يقتل
ومن أفسد صلاة افتتحها أولاً فأول صلاته معصية منهي عنه
١١ - الصالحية أصحاب الصالحي
جوزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت
وخلو الجوهر عن الأعراض
١٢ - الحابطية وهو أحمد بن حابط من أصحاب النظام
قالوا للعالم إلهان
قديم هو الله تعالى
ومحدث هو الذي يحاسب الناس في الآخرة
١٣ - الحديثية هو فضل الحديثي
زادوا التناسخ
وأن كل حيوان مكلف

١٤ - المعمرية هو معمر بن عباد السلمي
قالوا الله لا يخلق شيئا غير الأجسام
ولا يوصف بالقدم
ولا يعلم نفسه
والإنسان لا فعل له غير الإرادة
١٥ - الثمامية وهو ثمامة بن أشرس النميري
قالوا الأفعال المتولدة لا فاعل لها
والمعرفة متولدة من النظر
وأنها واجبة قبل الشرع
واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا لا يدخلون جنة ولا ناراً
وكذا البهائم والأطفال
والاستطاعة سلامة الآلة
ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور
والمعارف كلها ضرورية
ولا فعل للإنسان غير الإرادة
وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه
١٦ - الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط
قالوا بالقدر
وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا
وأن إرادة الله كونه غير مكره ولا كاره
وهي في أفعال نفسه الخلق
وفي أفعال عباده الأمر
وكونه سميعا بصيرا أنه عالم بمتعلقهما
وكونه إراداته أو غيره أنه يعلمه
١٧ - الجاحظية وهو عمرو بن بحر الجاحظ
قالوا المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد
إنما هي عدم السهو
ولفعل الغير الميل إليه
وأن الأجسام ذوات طبائع ويمتنع انعدام الجواهر والنار تجذب إليها أهلها

لا أن الله يدخلها
والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة
١٨ - الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي
قالوا فعل الرب واقع بغير إرادته
ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه
١٩ - الجبائية هو أبو علي الجبائي
قالوا إرادة الرب حادثة لا في محل
والعالم يفنى بفناء لا في محل
والله متكلم بكلام يخلقه في جسم ولا يرى في الآخرة
والعبد خالق لفعله
ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
وإذا مات بلا توبة يخلد في النار
ولا كرامات للأولياء
ويجب لمن يكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له
والأنبياء معصومون
وشارك فيها أبا هاشم ثم انفرد بأن الله عالم بلا صفة ولا حاله توجب العالمية
وكونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به
ويجوز الإيلام للعوض
٢٠ - البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحراق الدم العقاب بلا معصية وبأنه
لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالما بقبحه ولا مع عدم القدرة
ولا يتعلق علم بمعلومات على التفصيل
ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة
الشرح
الفرقة الأولى المعتزلة
أصحاب واصل بن عطاء الغزال
اعتزل

عن مجلس الحسن البصري
وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون
صاحب الكبيرة

يعني وعيدية الخوارج وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الإيمان
معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك فتفكر الحسن
وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام إلى أسطوانة من إسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب
الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة أوليس
بمؤمن ولا كافر

ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا
يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لإقراره بالشهادتين
ولو وجود سائر أعمال الخير فيه
فإذا مات بلا توبة

خلد في النار إذ أوليس
في الآخرة إلا فريقان

فريق في الجنة وفريق في السعير

لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار

فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة

ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها

وأنهم قالوا إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية منا وذلك لأن

مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافية فنقول كما يصح نسبة مثبته إليه يصح نسبة

النافية أيضا إذا بالغ في نفيه لأن ملتبس به

ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لأنه يرده قوله صلى الله عليه وسلم (القدرية

مجوس هذه الأمة)

فإنه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من إثبات خالقين لا في قولهم بأن الله

خلق شيئا ثم أنكره

والنافون له هم المشاركون لهم في تلك

الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقاً لأفعاله وينسبون القبائح والشُرور إليه دون الله سبحانه

ويرده أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم في حق القدرية (هم خصماء الله في القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى إنما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة يعني أنهم قالوا يجب على الله ما هو الأصلح لعباده ويجب أيضاً ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلاً وجعلوا هذا عدلاً وقالوا أيضاً بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازاً عن إثبات قدماء متعددة

وجعلوا هذا توحيداً وقالوا أي المعتزلة جميعاً بأن القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وبأن كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والأصوات وبأنه غير مرئي في الآخرة بالأبصار وبأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم أنهم بعد اتفاهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضاً منهم

الواصلية أصحاب أبي حذيفة وأصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أن ردوا جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم وقالوا بالقدر أي إسناد أفعال العباد إلى قدرهم وامتناع إضافة الشر إلى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما

مر تفصيله
وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه
وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار
وكذا علي ومقاتلوه
وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل
شهادتهم كشهادة المتلاعنين
أي الزوج والزوجة
فإن أحدهما فاسق لا بعينه
العمرية مثلهم أي مثل الواصية فيما ذكر من مذهبهم إلا أنهم فسقوا الفريقين في قصتي
عثمان وعلي وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد
تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة
وزاد عليه تعميم التفسير
الهديلية أصحاب أبي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم
أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل
قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهنم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار
تفنيان وقالوا إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله إذ لو كانت مخلوقة لهم
لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة
وأن أهل الخلد ينقطع حركاتهم ويصيرون إلى خمود دائم وسكون ويجمع في ذلك
السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار
إنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين
حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي إلى
آخرها بل تصير إلى سكون
وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون
ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة
وقيل إنه قدرى الأولى جهمي الآخرة
وقالوا إن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدره هي

ذاته حي بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والإضافات وقالوا هو مريد بإرادة حادثة لا في محل وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا في بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن

وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا إرادته تعالى غير المراد قيل لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل أعني كلمة كن فتأمل

وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر وقالوا ألا تخلو الأرض عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي

فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة

قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه
ولا يقدر أن يزيد في الآخرة أو ينقص من ثواب وعقاب لأهل الجنة والنار
وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليها
فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب
وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله أنه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد أنه أمر
به

وقالوا الإنسان هو الروح
والبدن آلتها

وقد أخذه النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف
سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم
وقالوا الأعراض كالألوان والطعوم والروائح وغيرها أجسام كما هو مذهب هشام بن
الحكم فتارة يحكم بأن الأعراض أجسام وأخرى بأن الأجسام أعراض
وقالوا الجوهر مؤلف من الأعراض المجتمعة
والعلم مثل الجهل المركب

والإيمان مثل الكفر في تمام الماهية
وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة في القوة
العاقلة والامتياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له
وقالوا الله خلق الخلق أي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا
وحيوانا وإنسانا
وغير ذلك

فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق أولاده إلا أنه تعالى كمن بعض المخلوقات في
بعض

والتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين
بالخليط والكمون والبروز

وقالوا نظم القرآن أوليس
بمعجز إنما المعجز إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية
وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنهم الإتيان بمثله بل
بأفصح منه
وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والإجماع
والقياس أوليس
شيء منهما بحجة
وقالوا بالظفرة ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته أي ثبوت النص من
النبي على علي رضي الله عنه لكن كتبه عمر
وقالوا (من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكاة كمائة وتسعة وتسعين درهما وأربعة
من الإبل مثلاً أو ظلم به على غيره بالغضب والتعدي لا يفسق)
الأسوارية أصحاب الأسواري
وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه
وزادوا عليهم أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه
والإنسان قادر عليه لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء
فإذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الإخبار من الله تعالى بأحد
الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد
الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكاف
قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين
فإنه يقدر عليه
الجعفرية أصحاب الجعفرين
جعفر ابن مبشر وابن حرب وافقوا الإسكافية
وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر أن في فساق الأمة من هو

شر من الزنادقة والمجوس
والإجماع من الأمة على حد الشرب خطأ لأن المعبر في الحد هو النص
وسارق الحبة فاسق منخلع عن الإيمان
البشرية هو بشر بن المعتمر كان من أفاضل علماء المعتزلة
وهو الذي أحدث القول بالتوليد
قالوا الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها كالإدراكات من السمع والرؤية تقع
أي يجوز أن تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما إذا كان أسبابها من فعله
وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات
وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالماً لكنه لا يستحسن أن يقال في
حقه ذلك بل يجب أن يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب
وفيه تناقض إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم
ولو ظلم لكان عادلاً
المردارية هو أبو موسى عيسى بن صريح المردار
هذا لقبه

وهو من باب الافتعال من الزيارة
وهو تلميذ بشر أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة
قال الله قادر على أن يكذب ويظلم
ولو فعل لكان إلهاً كاذباً ظالماً تعالى الله عما قاله علواً كبيراً
ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولداً لا مباشرة
وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً وبلاغة كما قاله النظام
وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر

القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث أي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية كافرا أيضا الهشامية وهو هشام بن عمرو الغوطي الذي كان مبالغا في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة

قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى * (وما أنت عليهم بوكيل) * ولا يقال ألف الله بين القلوب مع أنه مخالف لقوله تعالى * (ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) *

وقالوا الأعراض لا تدل على الله ولا على رسوله أي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة إنما الدال هو الأجسام ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده

وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في إمامة أبي بكر إذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لأنه بقي في كل طرف طائفة على خلافه

والجنة والنار لم تخلقا بعد إذ لا فائدة في وجودهما الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن أفسد صلاة في آخرها وقد افتتحها أولا بشروطها فأول صلاته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للإجماع

الصالحية أصحاب الصالحين ومن مذهبهم أنهم جوزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز كون الناس مع

اتصافهم بهذه الصفات أمواتا
وأن لا يكون البارئ تعالى حيا
وجوزوا خلو الجوهر عن الأعراض كلها
الحابطية هو أحمد بن حابط نسب أتباعه إلى أبيه
وهو من أصحاب النظام
قالوا للعالم إلهان
قديم هو الله تعالى
ومحدث هو المسيح
والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله * (وجاء ربك والملك
صفا صفا) *

وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام
وهو المعني بقوله صلى الله عليه وسلم (إن الله خلق آدم على صورته)
وقوله (يضع الجبار قدمه في النار)
وإنما سمي المسيح لأنه أبدع الأجسام وأحدثها
قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون
الحديثية هو فضل الحديثي ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم زادوا التناسخ
وأن كل حيوان مكلف
فإنهم قالوا إن الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار
وخلق فيهم معرفته والعلم به
وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم
التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب
وهي النار وأطاعه بعض في البعض دون البعض فأخرجهم إلى دار الدنيا وكساهم هذه
الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء
والضراء والآلام

واللذات على مقادير ذنوبهم
فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن
وآلامه أقل
ومن كان بالعكس فبالعكس
ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه
وهذا عين القول بالتناسخ
المعمرية هو معمر بن عباد السلمي
قالوا الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام أما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعا كالنار
للإحراق والشمس للحرارة
وإما اختيارا كالحيوان للألوان
قيل ومن العجب أن حدوث الأجسام وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول إنها
من فعل الأجسام
وقالوا لا يوصف الله بالقدم لأنه يدل على التقادم الزماني
والله سبحانه أوليس
بزماني ولا يعلم الله نفسه وإلا اتحد العالم والمعلوم
وهو ممتنع
والإنسان لا فعل له غير الإرادة مباشرة كانت أو توليدا بناء على ما ذهبوا إليه من
مذهب الفلاسفة في حقيقة
الشمامية هو ثمامة بن أشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس
قالوا الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل السبب لاستلزامه إسناد
الفعل إلى الميت فيما إذا رمى سهما إلى شخص ومات قبل وصوله إليه ولا إلى الله
تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه
والمعرفة متولدة من النظر
وأنها واجبة قبل الشرع
واليهود

والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخر ترابا
لا يدخلون جنة ولا نارا
وكذا البهائم والأطفال
والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل
ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور
والمعارف كلها ضرورية
ولا فعل للإنسان غير الإرادة
وما عداها حادث بلا محدث
والعالم فعل الله بطبعه كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب ويلزمه قدم العالم
وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة
الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمر الخياط
قالوا بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد
وتسمية المعدوم شيئا أي ثابتا متقرا في حال العدم
وجوهرا وعرضا أي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الأجناس حالة العدم
وأن إرادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره
وهي أي إرادته تعالى في أفعال نفسه الخلق أي كونه خالقا لها
وفي أفعال عباده الأمر بها
وكونه سميعا بصيرا معناه أنه عالم بمتعلقهما
وكونه يرى ذاته أو غيره معناه أنه يعلمه
الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم
والمتوكل
وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة

قالوا المعارف كلها ضرورية
ولا إرادة في الشاهد أي في الواحد منا
إنما هي إرادته لفعله عدم السهو أي كونه عالما به غير ساه عنه وإرادته لفعال الغير هي
الميل أي ميل النفس إليه
وقالوا إن في الأجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة
الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر
إنما تتبدل الأعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى
والنار تجتذب إليها أهلها لا أن الله يدخلها أي يدخلهم فيها
والخير والشر من فعل العبد
والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة
الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط
قالوا فعل الرب واقع بغير إرادته
فإذا قيل إنه تعالى مرید لأفعاله أريد أنه خالق لها
وإذا قيل مرید لأفعال غيره أريد أنه أمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه
كما ذهب إليه الخياطية
الجبائية هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
قالوا إرادة الرب حادثة لا في محل
والله تعالى مرید بتلك الإرادة موصوف بها
والعالم يفنى بفناء لا في محل عند إرادة الله تعالى فناء العالم والله متكلم بكلام مركب
من حروف وأصوات يخلقه الله تعالى في جسم
والتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه
ولا يرى الله في الآخرة
والعبد خالق لفعله
ومرتكب الكبيرة لا مؤمن

ولا كافر
وإذا مات بلا توبة يخلد في النار
ولا كرامات للأولياء
ويجب على الله لمن يكلف أي للمكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له
أي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له
والأنبياء معصومون
وشارك أبو علي فيها أي في الأحكام المذكورة أبو هاشم
ثم انفرد عنه بأن الله عالم لذاته بلا إيجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية
وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه أنه حي لا آفة به
ويجوز الإيلام للعوض
البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه
مخالفا للإجماع والحكمة
وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالما بقبحه
ويلزمه أن لا يصح إسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه
ولا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أحرص ولا توبة
والزاني عن زناه بعد ما جب
ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل
ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة
قال الآمدي هذا تناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثا إلا أنه أوليس
قديما
ولا معنى لكونه مجهولا إلا أنه أوليس
معلوما على أن إثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل إليه

الفرقة الثانية الشيعة
المتن وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا
أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية
وإمامية
أما الغلاة فثمانية عشر
١ - السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي أنت الإله حقا
قال وأنه لم يمت وإنما قتل ابن ملجم شيطانا وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق
سوطه
وأنه ينزل إلى الأرض ويملؤها عدلا
وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد وعليك السلام يا أمير المؤمنين
٢ - الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي
وبكفر علي بترك طلب الحق
وبالتناسخ
وأن الإمامة نور يتناسخ
وقد تصير في شخص نبوة
٣ - البيانية قال بيان بن سمعان التميمي الله على صورة إنسان

ويهلك كله إلا وجهه
وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم
ثم في بيان
٤ - المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم عن صورة إنسان من نور علي رأسه
تاج
وقلبه منبع الحكمة
ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوق تاجا على رأسه
ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه بحران
أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نير
ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه فجعل منه الشمس والقمر
وأفنى الباقي نفيا للشريك
ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر من المظلم
والإيمان من النير
ثم أرسل محمدا والناس في ضلال
وعرض الأمانة
وهي منع علي عن الإمامة
على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها
وحملها الإنسان
وهو أبو بكر حملها بأمر عمر بشرط أن يجعل الخلافة بعده له
وقوله تعالى * (كمثل الشيطان) * الآية
نزلت في أبي بكر وعمر
والإمام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين
وهو حي في جبل حاجز
وقيل المغيرة
٥ - الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الأرواح
تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيت ثم

الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله هذا
وهو حي بجبل بأصفهان
وأنكروا القيامة
واستحلوا المحرمات
٦ - المنصورية هو أبو منصور العجلي
قالوا الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين
عرج إلى السماء
ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني
وهو الكسف
والرسل لا تنقطع والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام
والنار بالضد
وهو ضده
وكذا الفرائض والمحرمات
الخطابية هو أبو الخطاب الأسدي
قالوا الأئمة أنبياء
وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته بل الأئمة آلهة
والحسنان ابنا الله
وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي
ويستحلون شهادة الزور لموافقهم على مخالفهم
والإمام بعد قتله معمر
والجنة نعيم الدنيا
والنار آلامها
واستباحوا المحرمات وترك الفرائض
وقيل الإمام بزيف
وأن كل مؤمن يوحى إليه
وفيه من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون بل يرفعون إلى الملكوت
وقيل هو عمرو بن بنان العجلي إلا أنهم يموتون
٧ - الغرابية قالوا محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب
فغلط جبريل من علي إلى محمد فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل
٩ - الذمية ذموا محمدا لأن عليا هو الإله
وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه
وقيل بالهيتهما
ولهم في التقديم خلاف

وقيل بالهية خمسة

(٦٧٣)

أشخاص هما وفاطمة والحسنان
ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث
١٠ - الهشامية أصحاب الهشامين
ابن الحكم وابن سالم قالوا الله جسد فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو
وهو كالسيكة البيضاء يتلأأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة
وليست هذه الصفات المذكورة غيره
ويقوم ويقعد
ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه
وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه
مماس للعرش بلا تفاوت بينهما
وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره
وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث
وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره
والأعراض لا تدل على الباري
والأئمة معصومون دون الأنبياء
وقال ابن سالم هو على صورة إنسان
وله وفرة سوداء
ونصفه الأعلى مجوف
١١ - الزرارية هو زرارة بن أعين
قالوا بحدوث الصفات وقبلها لا حياة
١٢ - اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي
قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة
وهو أقوى منها كالكركي يحمله رجلاه
١٣ - الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق
قال إنه نور غير جسماني على صورة إنسان
وإنما يعلم الأشياء بعد كونها

١٤ - الرزامية قالوا الإمامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم حل الإله في أبي مسلم وأنه لم يقتل واستحلوا المحارم

١٥ - المفوضية قالوا الله فوض خلق الدنيا إلى محمد وقيل إلى علي

١٦ - البدائية جوزوا البداء على الله

١٧ - النصيرية والإسحاقية قالوا حل الله في علي

١٨ - الإسماعيلية ولقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره وبالقرامطة لأن أولهم حمدان قرمط وهي إحدى قرى واسط وبالحرمية لإباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء

وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدي وبهم يهتدي إمام يؤدي عن الله وحجة يؤدي عنه

وذو مصة يمص العلم من الحجة وأبواب وهم الدعاة فأكبر برفع درجات المؤمنين ومأذون يأخذ العهود على الطالبين ومكلب يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد ومؤمن يتبعه

قالوا ذلك كالسماوات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة

وبالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي بأذربيجان
وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك
أو تسميتهم المسلمين حميرا
وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر
وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل
وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند
شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم ورأسهم حمدان
قرمط
وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم في الدعوة مراتب
الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا إلقاء البذر في
السيخة والتكلم في بيت فيه سراج
ثم التأنيس باستمالة كل أحد بما يميل إليه من زهد وخلاعة
ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء
صلاتها
والغسل من المنى دون البول
وعدد الركعات ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها

ثم الربط أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشي لهم سرا وحوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه
ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله
ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو
ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية
ثم السلخ عن الاعتقادات
وحيثذ يأخذون في استعجال اللذات وتأويل الشرائع
ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة
وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة
وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج إلى المعلم
وأما الزيدية فثلاث فرق
١ - الجارودية أصحاب أبي الجارود قالوا بالنص على علي ووصفا لا تسمية والصحابة
كفروا بمخالفته
والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما
فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام
واختلفوا في الإمام المنتظر
أهو محمد بن عبد الله وأنه لم يقتل أو محمد بن القاسم ابن علي أو يحيى بن عمير
صاحب الكوفة
٢ - السليمانية هو سليمان بن جرير
قالوا الإمامة شورى
وإنما

تنعقد برجلين من خيار المسلمين
وأبو بكر وعمر إمامان
وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة
٣ - البتيرية هو بتير الثومي
توقفوا في عثمان
وأما الإمامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا
الإمامة إلى جعفر الصادق
واختلفوا في المنصوص عليه بعده
وتشعب متأخروهم إلى معتزلة وإلى إخبارية
وإلى مشبهة وسلفية وملتحقة بالفرق الضالة
الشرح
الفرقة الثانية من كبار الفرق الإسلامية الشيعة
أي الذين شايعوا عليا وقالوا إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جليا وإما خفيا
واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده
وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم وإما بتقية منه أو من أولاده وهم اثنتان
وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا
أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وإمامية
أما الغلاة فثمانية عشر
السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي أنت الإله حقا فنفاه علي إلى المدائن
وقيل إنه كان يهوديا فأسلم
وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي
وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي
ومنه تشعبت أصناف الغلاة
وقال ابن سبأ وأنه لم يمت علي ولم يقتل
وإنما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي
وعلي في السحاب
والرعد صوته والبرق سوطه
وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض

ويملاًها عدلاً
وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا أمير المؤمنين
الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق
وقال بالتناسخ في الأرواح عند الموت
وأن الإمامة نور يتناسخ أي ينتقل من شخص إلى آخر
وقد تصير في شخص نبوة بعد ما كانت في شخص آخر إمامة
البيانية قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليميني الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا
وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم
في بيان
المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة إنسان بل رجل من نور
على رأسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة
ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوق تاجا على رأسه
وذلك قوله تعالى * (سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى) *
ثم إنه كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه أي من عرقه
بحران أحدهما ملح مظلم
والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه
أي انتزع بعضاً من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر
وأفنى الباقي من الظل نفياً للشريك وقال لا ينبغي أن يكون معي إله آخر ثم خلق الخلق
من البحرين
فالكفر أي الكفار من المظلم
والإيمان أي المؤمنين من النير ثم أرسل محمداً والناس في ضلالة وعرض الأمانة
وهي منع علي عن الإمامة
على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو
أبو بكر حملها بأمر عمر حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل أبو بكر
الخلافة بعده له
وقوله تعالى * (كمثل الشيطان) * الآية
نزلت

في حق أبي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الإمام المنتظر هو زكريا ابن محمد بن علي بن الحسين بن علي

وهو حي مقيم في جبل حاجر إلى أن يؤمر بالخروج
وقيل المغيرة فإنه لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار
زكريا كما كان هو قائلاً به

الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الأرواح تتناسخ
وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده
الثلاثة ثم إلى عبد الله

هذا وقالت الجناحية هو عبد الله حي مقيم بجبل بأصفهان
وسيخرج

وأنكروا القيامة

واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها

المنصورية هو أبو منصور العجلي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر
فلما تبرأ منه وطرده ادعى الإمامة لنفسه

قالوا الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور
وزعموا أن أبا منصور عرج إلى السماء
ومسح الله رأسه بيده

وقال يا بني اذهب فبلغ عني

ثم أنزله إلى الأرض

وهو الكسف المذكور في قوله تعالى * (وإن يروا كسفا من السماء ساقطاً يقولوا
سحاب مرقوم) *

وكان قبل ادعائه الإمامة لنفسه يقول الكسف علي بن أبي طالب

وقالوا الرسل لا تنقطع أبداً

والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الأمام والنار بالضد أي رجل أمرنا بيبغضه
وهو ضده أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر وعمر

وكذا الفرائض والمحرمات

فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم

والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم

ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف

والخطاب لوصوله إلى الجنة

الخطابية هو أبو الخطاب الأسدي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق
فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه
فلما اعتزل عنه ادعى الأمر لنفسه
قالوا الأئمة أنبياء
وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته
أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب
بل زادوا على ذلك وقالوا الأئمة آلهة
والحسنان ابنا الله
وجعفر الصادق إله ولكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي
وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقهم على مخالفهم
والإمام بعد قتله أي قتل أبي الخطاب معمر
أي ذهب إلى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرًا كما كانوا يعبدون أبا الخطاب
وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى
واستباحوا المحرمات وترك الفرائض
وقيل الإمام بعد قتله بزيغ أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم
وقالوا إن كل مؤمن يوحى إليه مستمسكين بقوله تعالى * (وما كان لنفس أن تموت إلا
بإذن الله) * أي بوحى من الله إليه
وفيهم أي في أصحاب بزيغ من هو خير من جبريل وميكائيل
وهم لا يموتون أبدا
بل إذا بلغوا النهاية يرفعون إلى الملكوت
وقيل هو أي الإمام بعد أبي الخطاب عمير بن بنان العجلي
إلا أنهم يموتون أي يقولون بذلك
الغرابية قالوا محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبريل
إلى علي فغلط جبريل في تبلغ الرسالة من علي إلى محمد قال شاعرهم

(غلط الأمين فجازها عن حيدرہ

*) فيلعنون صاحب الريش

يعنون به جبريل

الذمية

لقبوا بذلك لأنهم ذموا محمدا لأن عليا هو الإله

وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه

وقيل بإلهيتهما

أي قالت طائفة منهم بإلهية محمد وعلي

ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في أحكام الإلهية وبعضهم يقدم محمدا

وقيل بإلهية خمسة أشخاص يسمون أصحاب العباء

هما وفاطمة والحسانان

وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء واحد

وأن الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر

ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث

الهشامية أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي

قالوا الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا

فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه

وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلأأ من كل جانب

وله لون وطعم ورائحة ومجسة

بفتح الميم هو الموضوع الذي يجسه الطيب كأنهم يريدون بها النبض

قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره أي غير ذاته تعالى

ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن

وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه

وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما أي على وجه لا يفضل

أحدهما على الآخر

وإرادته تعالى حركة هي لا عينه ولا غيره

وإنما يعلم الأشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لأنه صفة

والصفة لا توصف

وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مر

والأعراض لا تدل على الباري إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت من مشابهته إياها

والأئمة معصومون دون الأنبياء لأن

(٦٨٢)

النبي يوحى إليه فيتقرب به إلى الله بخلاف الإمام
فإنه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوما
وقال ابن سالم هو على صورة إنسان له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين
وفم
وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوف
والأسفل مصمت إلا أنه أوليس
لحما ودما
الزرارية هو زرارة بن أعين
قالوا بحدوث الصفات لله
وقبلها أي قبل حدوثها له لا حياة
فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا
اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي
قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة
وهو أقوى منها أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي يحمله رجلاه وهو
أقوى منهما
الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق
قال إنه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة إنسان
وإنما يعلم الأشياء بعد كونها
الرزامية قالوا الإمامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن
عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم حل الإله في أبي

مسلم
وأنه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض
ومنهم من ادعى الإلهية في المقنع
المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا إلى محمد أي الله خلق محمدا وفوض إليه خلق
الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها
وقيل فوض ذلك إلى علي
البدائية جوز البدء على الله تعالى
أي جوزوا أن يريد الله شيئا ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له
ويلزمه أن لا يكون الرب عالما بعواقب الأمور
النصيرية والإسحاقية قالوا حل الله في علي
فإن ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر
أما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر
وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الإنسان
قالوا ولما كان علي أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن
الأسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم
ومن ههنا أطلقنا الآلهة على الأئمة
ألا ترى أن النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين
فإن النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
الإسماعيلية
ولقبوا بسبعة ألقاب
بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فإنهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن
والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى
القشر
والتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب
وباطنه مؤد إلى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى * (فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره
من قبله العذاب) *
وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية
ولقبوا بالقرامطة لأن أولهم الذي دعا الناس إلى مذهبهم رجل

يقال له حمدان قرمط
وهي إحدى قرى واسط
وبالخرمية لإباحتهم المحرمات والمحارم
وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع
أي الرسل سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع
النطقاء
وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم
يقتدى
وبهم يهتدى في الدين
وهم متفاوتون في الرتب إمام يؤدي عن الله وهو غاية الأدلة إلى دين الله وحجة يؤدي
عنه أي عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له
وذو مصة يمص العلم من الحجة أي يأخذه منه
فهذه ثلاثة
وأبواب
وهم الدعوة فأكبر أي داع أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين
وداع مأذون يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام ويفتح
لهم باب العلم والمعرفة
وهو خامسهم
ومكلم قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج
على الناس فهو يحتج ويرغب إلى الداعي ككلم الصائد حتى إذا احتج على أحد من
أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه
وطلب الحق أداه المكلم إلى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود
قال الآمدي وإنما سموا مثل هذا مكلما لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب
الصائد على ما قال تعالى* (وما علمتم من الجوارح مكلمين)* وهو سادسهم
ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي
وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام وحزبه
وهو سابعهم
قالوا ذلك الذي ذكرناه كالسماوات والأرض والبحار وأيام الأسبوع
والكواكب السيارة
وهي المدبرات أمرا
كل منها سبعة كما هو المشهور
ولقبوا بالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بأذربيجان

(780)

وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا
وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه
وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل
وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند
شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم
وذلك أنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا إلى
دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك
لكننا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم
فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم
ورأسهم في ذلك حمدان قرمط
وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم في الدعوة واستدراج الطعام مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل
للدعوة أم لا ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة أي دعوة ما أوليس
قابلا لها
ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج أي في موضع فيه فقيه أو متكلم
ثم التأنيث باستمالة كل أحد من المدعويين بما يميل إليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة
فإن كان يميل إلى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه
وإن كان يميل إلى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الأنس به
ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة
في أوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء

صلاتها أي لم يجب أحدهما دون الآخر
ووجوب الغسيل من المنى دون البول وعدد الركعات أي لم كان بعضها أربعا وبعضها
ثلاثا وبعضها اثنتين إلى غير ذلك من الأمور التعبدية
وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها
ثم الربط
وهو أمران الأول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود
ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى * (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) * ثم يأخذوا من كل
أحد ميثاقه بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سرا
والثاني حوالة على الإمام في حل ما أشكل عليه من الأمور التي ألقاها إليه فإنه العالم
بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي إلى الإمام
ثم التدليس
وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله إلى ما دعاه إليه
ثم التأسيس
وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه من
الباطل
ثم الخلع
وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية
ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية
وحيث أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذلك يأخذون في الإباحة والحث على
استعجال اللذات وتأويل الشرائع
كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الإمام
والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجّة
والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى * (إن الصلاة تنهى عن
الفحشاء والمنكر) *
والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من أوليس
من أهله بغير قصد منه
والغسل تجديد العهد
والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من

الدين
والكعبة النبي
والباب علي والصفاء هو النبي
والمروة علي والميقات الإيناس والتلبية إجابة الدعوة
والطواف بالبيت سبعا موالاة الأئمة السبعة
والجنة راحة الأبدان عن التكليف
والنار مشقتها بمزاولة التكليف إلى غير ذلك من خرافاتهم
ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
وكذلك في جميع الصفات
وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات
وهو تشبيه
والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات
وهو تعطيل
بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام وبتوسطه
أبدع النفس التي ليست تامة فاشتقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى
الحركة من النقصان إلى الكمال
ولن تتم الحركة إلا بآلتها فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس
فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من
المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعداده لفيض الأنوار القدسية
عليه واتصاله بالعالم العلوي
وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون
مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة
وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة
النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد

الكائنات وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل
والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي
وعلى هذا في كل عصر وزمان
قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماءهم
وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة الذي يؤدي عن
الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه
وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج إلى المعلم
ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا
يطلع على فضائحهم ثم أنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور
الشرعية
وتحصنوا بالحصون
وكثر شوكتهم
وخافت ملوك السوء منهم فأظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا
كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي
نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه
وأما الزيدية وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين فثلاث فرق
الجارودية أصحاب أبي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بأنه شيطان يسكن
البحر
قالوا بالنص من النبي في الإمامة على علي ووصفا لا تسمية
والصحابية كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي
والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم
شجاع فهو إمام كما مر
واختلفوا في الإمام المنتظر أهو محمد بن عبد الله ابن الحسين بن علي الذي قتل
بالمدينة في أيام المنصور فذهب

طائفة منهم إلى ذلك
وزعموا أنه لم يقتل أو هو محمد بن القاسم بن علي ابن الحسين صاحب طالقان الذي
أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه
وأنكروا موته
أو هو يحيى بن عمير صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه
واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قبيله
السليمانية هو سليمان بن جرير
قالوا الإمامة شورى فيما بين الخلق وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين
وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل
وأبو بكر وعمر إمامان
وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة
البتيرية هو كثير النواء
وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان
هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي
الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة
وأما الإمامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي
وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم
وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق
واختلفوا في المنصوص عليه بعده
والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده
محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي
وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن
وهو الإمام المنتظر
ولهم

في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردتها الإمام في آخر المحصل وكانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلّفوا وتشعب متأخروهم إلى معتزلة إمام وعيدية أو تفضيلية وإلى إخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون التشابهات على أن المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف وإلى ملتحقة بالفرق الضالة

الفرقة الثالثة الخوارج
المتن وهم سبع فرق ١ - المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه
وهم اثنا عشر ألف رجل
قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام
ولم يوجبوا نصب الإمام
وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة
٢ - البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر
قالوا الإيمان الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول
فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه
وقيل لا حتى يرفع إلى الإمام فيحده
وقيل لا حرام إلا ما في قوله تعالى " قل لا أجد في ما أوحى إلي محرماً.. " الآية
وقيل إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضراً أو غائباً
والأطفال كأبائهم إيماناً وكفراً
والسكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل
وقيل هو مع الكبيرة كفر
ووافقوا القدرية
٣ - الأزارقة هو نافع بن الأزرق
قالوا كفر علي بالتحكيم

وابن ملجم محق
وكفرت الصحابة
والقعدة عن القتال وتحرم التقية
ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم
ولا رجم على الزاني ولا حد للقذف على النساء
وأطفال المشركين في النار مع آبائهم
ويجوز نبي كان كافرا
ومرتكب الكبيرة كافر
٤ - النجدات هو نجدة بن عامر الحنفي
منهم العاذرية عذروا بالجهالات في الفروع
وقالوا لا حاجة إلى الإمام
ويجوز لهم نصبه
وخالفوا الأزارقة في غير التكفير
٥ - الأصفرية أصحاب زياد بن الأصفر
يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة وفي إسقاط الرجم وفي أطفال الكفار
ومنع التقية في القول
وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها
وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر
وقيل تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية
٦ - الأباضية هو عبد الله بن أباض
قالوا مخالفونا كفار غير مشركين يجوز مناكتهم وغنيمه أموالهم من سلاحهم
وكراعهم عند الحرب دون غيره
ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم
وتقبل شهادة مخالفين عليهم
ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن
والاستطاعة قبل الفعل
وفعل العبد مخلوق لله تعالى
ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف
ومرتكب الكبيرة

كافر كفر نعمة لا ملة
وتوقفوا في أولاد الكفار وفي النفاق أهو شرك وجواز بعثة رسول بلا دليل
وتكليف اتباعه
وكفروا عليا وأكثر الصحابة وافترقوا أربعا
الأولى الحفصية هو أبو حفص بن أبي المقدم
زادوا أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى
فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك
الثانية اليزيدية
أصحاب يزيد بن أنيسة
قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة
الصابئة
وأصحاب الحدود مشركون
وكل ذنب شرك
الثالثة الحارثية أصحاب أبي الحارث الأباضي خالفوا الأباضية في القدر
وفي الاستطاعة قبل الفعل
الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله
٧ - العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد
زادوا على النجداث وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعي الإسلام
ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ
وأطفال المشركين في النار
وهم عشر فرق
الأولى الميمونية هو ميمون بن عمران
قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل وأن الله يريد الخير دون الشر
ولا يريد المعاصي
وأطفال الكفار في الجنة
ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الأخوة والأخوات وإنكار
سورة يوسف

الثانية الحمزية
هو حمزة بن أدرك
وافقوهم إلا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار
الثالثة الشعبية
هو شعيب بن محمد
وهو كالميمونية
إلا في القدر
الرابعة الحازمية
هو حازم بن عاصم
وافقوا الشعبية
الخامسة الخلفية
أصحاب خلف
أضافوا القدر خيره وشره إلى الله
وحكوا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك
السادسة الأطرافية
عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه
ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر
السابعة المعلوماتية هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه
وفعل العبد مخلوق لله تعالى
الثامنة المجهولية
قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه
وفعل العبد مخلوق له
التاسعة الصلوية
هو عثمان بن أبي الصلت
وقيل الصلت من الصامت
هم كالعجاردة
لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه
وبرئنا من أطفاله
وروي عن بعضهم أن الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة
العاشرة الثعلبية
هو ثعلب بن عامر
قالوا بولاية الأطفال
وقد نقل عنهم أن الأطفال لا حكم لهم ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا

وإعطاءها
لهم إذا افتقروا
وتفرقوا أربع فرق
الأولى الأخصسية
أصحاب أحنس بن قيس
هم كالثعالبية إلا أنهم

توقفوا فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله
وحرّموا الاغتيال بالقتل والسرقه
ونقل عنهم تزويج المسلمات من مشركي قومهم
الثانية المعبدية

هو معبد بن عبد الرحمن
خالفوهم في التزويج من المشركين
وخالفوا الثعلبة في زكاة العبيد
الثالثة الشيبانية

هو شيبان بن سلمة
قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة
الرابعة المكرمية
هو مكرم العجلي
قالوا تارك الصلاة كافر لجهله بالله
وكذا كل كبيرة
وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة
فكذا نحن فإذن فرق الخوارج عشرون

الشرح
الفرقة الثالثة من كبار الفرق الإسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين
خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكّمين
وكفروه

وهم إثنا عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة وصيام
وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم (يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم
وصومه في جنب صومهم
ولكن لا يجازو إيمانهم تراقيهم)

قالوا من نصب من قریش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو إمام
وإن غير السيرة وجر وجب أن يعزل أو يقتل
ولم يوجبوا نصب الإمام بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام
وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر
قالوا الإيمان هو الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول
فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر
لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق

(٦٩٦)

وقيل لا يكفر حتى يرفع أمره إلى الإمام فيحده
وكل ما أوليس
فيه حد فهو مغفور
وقيل لا حرام إلا ما في قوله تعالى " قل لا أحد في ما أوحى إلي محرما.. " الآية
وقيل إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا
وقالوا الأطفال كأبائهم إيماننا وكفرا
وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر
من شراب حرام
وقيل هو أي السكر مع الكبيرة كفر
ووافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم
الأزارقة هو نافع بن الأزرق قالوا كفر علي بالتحكيم
وهو الذي أنزل فيه * (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما
في قلبه وهو ألد الخصام) *
وابن ملجم محق في قتله
وهو الذي أنزل فيه * (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) * وفيه قال مفتي
الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

(يا ضربة من تقي ما أراد بها
* إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا)
(إني لأذكره يوما فأحسبه
* أو في البرية عند الله ميزانا) وكفرت الصحابة أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد
الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد هم في النار
وكفروا القعدة عن القتال وإن كانوا موافقين لهم في الدين
وقالوا تحرم التقية في القول والعمل
ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم
ولا رجم على الزاني المحصن إذ هو غير مذكور في القرآن
ولا حد للقذف على النساء
أي القاذف إن كان امرأة لم يحد لأن المذكور في القرآن هو صيغة الدين وهو
للمذكرين
قال الآمدي وأسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء
أي المقذوف المحصن إن كان رجلا لا يحد قاذفه
وإن كان امرأة يحد قاذفها
وهذا أظهر
وأطفال المشركين في النار مع آبائهم
ويجوز نبي كان كافرا وإن علم كفره بعد النبوة
ومرتكب الكبيرة كافر
النجدية هو نجدة بن عامر الحنفي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في
الفروع
وذلك أن نجدة وجه ابنه مع جيش إلى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم
ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضا
فلما رجعوا إلى نجدة أخبره بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم أنه لا
يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك
فمنهم من تابعه وقالوا الدين أمران

أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين
أي الموافقين لهما
والإقرار بما جاء به الرسول جملة
فهذا لا يعذر فيه الجاهل به
والثاني ما سوى ذلك
والجاهل به معذور
فهؤلاء منهم سموا عاذرية
وقالوا أي النجدة كلهم لا حاجة للناس إلى الإمام
بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم
ويجوز لهم نصبه إذ رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمام يحملهم عليها
وخالفوا الأزارقة في غير التكفير
أي وافقوهم في التكفير
وخالفوهم في الأحكام الباقية
الأصفرية أصحاب زياد بن الأصفر
يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين
وفي إسقاط الرجم فإنهم لم يسقطوه
وفي أطفال الكفار أي لم يكفروا أطفالهم
ولم يقولوا بتخليدهم في النار
ومنع التقية في القول أي جوزوا التقية في القول دون العمل
وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها فيقال مثلا سارق أو زان أو
قاذف
ولا يقال كافر
وما لا حد في لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر
فيقال لصاحبه كافر
وقيل تزوج المؤمنة أي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية
دون دار العلانية
الأباضية هو عبد الله بن أباض
قالوا مخالفونا من أهل القبلة

كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمه أموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره
ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم
وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم
ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ببناء على أن الأعمال داخله في الإيمان والاستطاعة قبل الفعل
وفعل العبد مخلوق لله تعالى
ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف
ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملة
وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار وتعذيبهم
وتوقفوا في النفاق أهو شرك أم لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى إليه
أي ترددوا أن ذلك جائز أو لا
وكفروا عليا وأكثر الصحابة وافترقوا فرقا أربعا
الأولى الحفصية
هو أبي حفص بن أبي المقدم
زادوا على الأباضية أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى فإنها خصلة متوسطة بينهما
فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو بارتكاب كبيرة فكافر لا
مشرك
الثانية اليزيدية
أصحاب يزيد بن أنيسة زادوا على الأباضية أن قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة
ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة المذكورة في القرآن

وقالوا أصحاب الحدود مشركون
وكل ذنب شرك كبيرة كانت أو صغيرة
الثالثة الحارثية
أصحاب أبي الحارث الأباضي
خالقوا الأباضية في القدر أي كون أفعال العباد مخلوقة صلى الله عليه وسلم تعالى
وفي كون الاستطاعة قبل الفعل
الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به ولم يقصد
الله كان ذلك طاعة
العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد
وهم آخر السبع من فرق الخوارج زاودا على النجدات بعد أن وافقوهم في مذهبهم
وجوب البراءة عن الطفل أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعي الإسلام بعد البلوغ
ويجب دعاؤه إليه أي إلى الإسلام إذا بلغ
وأطفال المشركين في النار
وهم عشر فرق
الأولى الميمونية
هو ميمون بن عمران
قالوا بالقدر
أي إسناد الأفعال إلى قدر العباد
ويكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله يريد الخير دون الشر
ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة
قالوا وأطفال الكفار في الجنة
ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات وللأولاد الأخوة والأخوات أي جوزوا
نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات
وإنكار سورة يوسف
فإنهم زعموا أنها قصة من القصص
ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا
الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة ابن أدرك

وافقوهم أي الميمونة فيما ذهبوا إليه من البدع إلا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار
الثالثة منهم الشعبية
هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم إلا في القدر
الرابعة الحازمية
هو حازم بن عاصم
وافقوا الشعبية ويحكي عنهم أنهم يتوقفون في أمر علي
ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره
الخامسة الخلفية
أصحاب خلف الخارجي
وهم خوارج كرمان ومكران أضافوا القدر خيره وشره إلى الله وحكموا بأن أطفال
المشركين في النار بلا عمل وشرك
السادسة الأطرافية هم على مذهب حمزة
ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب
إلا أنهم عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من
جهة العقل ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر أي إسناد الأفعال إلى قدرة
العبد
وفي بعض النسخ
وفي نفي القدرة
أي نفي المقدر المؤثرة عن العباد
السابعة المعلوماتية
هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه وصفاته
ومن لم يعرفه كذلك
فهو جاهل لا مؤمن
وفعل العبد مخلوق لله تعالى
الثامنة المجهولية مذهبهم كالمذهب الحازمية أيضا إلا أنهم قالوا يكفي معرفته تعالى
ببعض أسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى

التاسعة الصلتية
هو عثمان بن أبي الصلت
وقيل الصلت بن الصامت
هم كالعجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله حتى يبلغوا
فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا
وروي عن بعضهم أن الأطفال سواء كانوا للمسلمين أو المشركين لا ولاية لهم ولا
عداوة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا
العاشرة من فرق العجاردة
الثعالبة هو ثعلبة بن عامر
قالوا بولاية الأطفال صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ
وقد نقل عنهم أيضا أن الأطفال لا حكم لهم من ولاية أو عداوة إلى أن يدركوا
ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا
وإعطاءها لهم إذا افتقروا
وتفرقوا أي الثعالبة أربع فرق
الأولى الأحنسية
أصحاب أحنس بن قيس
هم كالثعالبة
إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن هو في دار التقية من أهل القبلة فلم يحكموا عليه
بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله من إيمانه أو كفره
وحرموا الاغتتيال بالقتل لمخالفهم والسرقة من أموالهم
ونقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم
الثانية المعبدية
هو معبد بن عبد الرحمن
خالقوهم أي الأحنسية في التزويج أي تزويج المسلمات من المشركين
وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد أي أخذها منهم ودفعها إليهم

الثالثة الشيبانية

هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة
الرابعة المكرمية هو مكرم بن عبد الله العجلي
قالوا تارك الصلاة كافر لا لترك الصلاة بل لجهله بالله
فإن من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه
الإقدام على ترك الصلاة وكذا كل كبيرة فإن مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه
وموالاته الله ومعاداته لعباده باعتبار العقبة وما هم صائرون إليه عند موافاة الموت إلا
باعتبار أعمالهم التي هم فيها إذ هي غير موثوق بدوامها
وكذا نحن فمن وصل إلى حالة الموت فإن كان مؤمنا في تلك الحالة واليانه
وإن كان كافرا عادينا
فإذن فرق الخوارج عشرون
لأن العجاردة عشر فرق نضمها إلى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من
الثعالب والأباضية أربع فرق أخرى
فالمجموع عشرون
وفيه بحث لأن المقسم لا يعد مع أقسامه
فلا تعتبر الثعالب عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع
بل يكتفي عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة
وأیضا إذا اعتبر فرق الأباضية وفرق الثعالب معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين
واعتبار إحدى الأربعين دون الأخرى تحكم محض

الفرقة الرابعة المرجئة
المتن لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية
فهم يعطون الرجاء
وفرقهم خمس
١ - اليونسية هم يونس النميري
قالوا الإيمان المعرفة بالله والخضوع له
والمحبة بالقلب
ولا يضر معها ترك الطاعات
وإبليس كان عارفاً بالله وإنما كفر باستكباره
٢ - العبيدية أصحاب عبيد المكذب
زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره
وأنه تعالى على صورة الإنسان
٣ - الغسانية أصحاب غسان الكوفي
قالوا الإيمان المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما إجمالاً
وهو يزيد ولا ينقص
وذلك مثل أن يقول قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة
ولعلها بغير مكة
وبعث محمداً ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره
وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة
وهو افتراء

٤ - الثوبانية أصحاب ثوبان المرجىء
قالوا الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله
واتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاص لعفا عن كل من هو مثله
وكذا لو أخرج واحدا من النار
ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار
واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث أنه قال يجوز أن لا يكون الإمام قرشيا
٥ - التومنية أصحاب أبي معاذ التومني
قالوا الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار
وترك كله أو بعضه كفر
وليس بعضه إيمانا ولا بعضه
وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه إنه فسق وعصى
ولا يقال إنه فاسق
ومن ترك الصلاة مستحلا
كفر
وبنية القضاء لم يكفر
ومن قتل نبيا أو لطمه كفر لأنه دليل لتكذيبه وبغضه
وبه قال ابن الرواندي وبشر المريسي
وقالا السجود للصنم علامة الكفر
فهذه هي المرجئة الخالصة
ومنهم من جمع إليه القدر كالصالحى وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان
الشرح
الفرقة الرابعة من كبار الفرق الإسلامية المرجئة
لقبوا به لأنهم

يرجئون العمل عن النية أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد
من أرجأه أي أخره
ومنه أرجئه وأخاه أي أمهله وأخره
أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون
الرجاء وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظه المرجئة
وفرقهم خمس
اليونسية وهو يونس النميري
قالوا الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه
الصفات فهو مؤمن
ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي
ولا يعاقب عليها
وإبليس كان عارفاً بالله
وإنما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله * (أبى واستكبر وكان من
الكافرين) *
العبيدية أصحاب عبيد المكذب
زادوا على اليونسية أن علم الله لم يزل شيئاً غيره أي غير ذاته
وكذا باقي صفاته
وأنه تعالى على صورة الإنسان لما ورد في الحديث من أن الله خلق آدم على صورة
الرحمن
الغسانية أصحاب غسان الكوفي
قالوا الإيمان هو المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالاً لا تفصيلاً
وهو أي الإيمان يزيد ولا ينقص
وذلك الإجمال مثل أن يقول قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة
ولعلها بغير مكة
وبعث محمداً
ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره
وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها
فإن القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الأمور ليست داخلية في
حقيقة الإيمان
وإلا فلا شبهة في أن عاقلاً لا يشك فيها
وغسان كان

$(Y \cdot Y)$

يحكيه أي القول بما ذهب إليه عن أبي حنيفة
ويعده من المرجئة
وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويح مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور
قال الأمدي
ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة
ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا
أو لأنه لما قال الإيمان هو التصديق
ولا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان
وليس كذلك إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه
الثوبانية أصحاب ثوبان المرجيء
قالوا الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله
وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان
وأخروا العمل كله عن الإيمان
ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان
وقيل أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران
والفضل الرقاشي
وهؤلاء كلهم اتفقوا على أنه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله
وكذا لو أخرج واحدا من النار لأخرج كل من هو مثله
ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار
واختص ابن غيلان
أو غيلان من بينهم بالقدر
إذ قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر
أي إسناد الأفعال إلى العباد
والخروج من حيث أنه قال يجوز أن لا يكون الإمام قرشيا
التومية أصحاب أبي معاذ التومني
قالوا الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول
وترك كله أو بعضه كفر
وليس بعضه إيمانا ولا بعضه أي ولا بعض إيمان
وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقل أنه فسق وعصى
ولا يقال إنه

فاسق
ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر لتكذيبه بما جاء به النبي
ومن تركها بنية القضاء لم يكفر
ومن قتل نبي أو لطمه كفر لا لأجل القتل أو اللطمة بل لأنه دليل لتكذيبه وبغضه
وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي
وقالا السجود للصنم أو ليس
كفراً بل هو علامة الكفر
فهذه هي المرجئة الخالصة
ومنهم من جمع إليه أي إلى الإرجاء القدر
كالصالحين وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان

الفرقة الخامسة النجارية
المتن أصحاب محمد بن الحسين النجار
هم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال
وأن الاستطاعة مع الفعل والعبد يكتسب فعله
وللمعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام وفرقهم ثلاث
الأولى البرغوتية قالوا كلام الله إذا قرىء عرض
وإذا كتب فهو جسم
الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره
وكل ما هو غيره مخلوق
ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر
الثالثة المستدركة استدركوا عليهم
وقالوا إنه مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة والإجماع في نفيه وأولناه بما هذه حكايته
وقالوا أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا إله إلا الله
الشرح
الفرقة الخامسة من كبار الفرق الإسلامية
البخارية
أصحاب محمد بن الحسين البخار
هم موافقون لأهل

السنة في خلق الأفعال
وإن الاستطاعة مع الفعل
وأن العبد يكتسب فعله
وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية على وحدوث الكلام ونفي الرؤية
بالإبصار
ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد
وفرقتهم ثلاث
الأولى البرغوثية
قالوا كلام الله إذا قرىء عرض
وإذا كتب بأي شيء كان فهو جسم
الثانية الزعفرانية
قالوا كلام الله غيره
وكل ما هو غيره مخلوق
ومن قال كلام الله غير مخلوق
فهو كافر
الثالثة المستدركية
استدركوا عليهم أي على الزعفرانية وقالوا إنه أي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا
السنة الواردة بأن كلام الله غير مخلوق
والإجماع المنعقد عليه في نفيه
وأولناه بما هذه الصورة حكايته أي حملنا قولهم غير مخلوق على أنه غير مخلوق على
هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والأصوات
بل هو مخلوق على غير هذه الحروف
وهذه حكاية عنها
وقالوا أقوال مخالفيها كلها كذب حتى قولهم لا إله إلا الله فإنه كذب أيضا

الفرقة السادسة الجبرية
المتن والجبر إسناد فعل العبد إلى الله
والجبرية متوسطة تثبت للعبد كسبا كالأشعرية
وخالصة ولا تثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان
قالوا لا قدرة للعبد أصلا
والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه
وعلمه حادث لا في محل
ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة
والجنة والنار تفنيان

ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل
الشرح الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر إسناد فعل العبد إلى الله
والجبرية متوسطة أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر
والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالأشعرية والنجارية والضرارية
وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي
قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها
والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا

في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره إذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لأن جهما لا يثبت لغير الله قدرته والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع

الفرقة السابعة المشبهة
المتن شبهوا الله بالمخلوقات
وإن اختلفوا في طريقه
فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم
ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي
قالوا هم جمس من لحم ودم
وله الأعضاء حتى قال بعضهم إغفوني عن اللحية والفرج
وسلوني عما وراءه
ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام
وأقوالهم متعددة غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ به
فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم
وهو أن الله على العرش من جهة العلو
ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا أيملاً العرش أم لا وقال بعضهم بل هو محاذ للعرش
واختلفوا أبعد متناه أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم
ثم هل هو متناه من الجهات أو من جهة تحت أو لا وتحل الحوادث في ذاته
وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته
ويجب أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاستدلال
والنبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة
وصاحبها رسول
ويجب على الله إرساله لا غير
وهو حينئذ مرسل
وكل مرسل رسول بلا عكس
ويجوز عزله دون الرسول
وليس من الحكمة رسول واحد
وجوزوا إمامين كعلي ومعاوية
إلا أن إمامة علي وفق السنة بخلاف معاوية
لكن يجب طاعة رعيته له
والإيمان قول الذر في الأزل بلى وهو باق في الكل إلا المرتدين
وإيمان المنافق كإيمان الأنبياء
والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة
فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلهم في النار)

(V1 ξ)

الشرح الفرقة السابعة منها المشبهة
شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات
وهم لأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائمة بالتشبيه
وإن اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم
كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام
إلى غير ذلك

ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس
والهيجمي قالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء
وله الأعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين
يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل أنه قال بعضهم إغفوني عن اللحية والفرج
وسلوني عما وراءه

ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام
قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء
وفيه قيل

(الفقه فقه أبي حنيفة وحده

* والدين دين محمد بن كرام) وأقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير أنها لا تنتهي إلى
من يعبأ

به ويبالي بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم
وهو أن الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا
ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا أيملاً العرش أم لا يملأه بل هو على بعضه
وقال بعضهم أوليس
هو على العرش بل هو محاذ للعرش
واختلف أبعده متناه أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه
من الجهات كلها أو متناه من جهة تحت فقط أو لا أي أوليس
متناها بل هو غير متناه في جميع الجهات
وقالوا تحل الحوادث في ذاته
وزعموا أنه إنما يقدر عليها أي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته
ويجب على الله أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاستدلال
وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى أمر الله بالتبليغ
وسوى المعجزة والعصمة
وصاحبها أي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير إرسال ويجب على
الله إرساله لا غير أي لا يجوز إرسال غير الرسول
وهو حينئذ أي حين إذا أرسل مرسل
وكل مرسل رسول بلا عكس كلي
ويجوز عزله
أي عزل المرسل عن كونه مرسلاً دون الرسول فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولا
وليس من الحكمة رسول واحد أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد
بل لا بد من تعدده وجوزوا إمامين في عصر واحد كعلي ومعاوية إلا أن إمامة علي وفق
السنة بخلاف إمامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الإيمان قول الذر في الأزل
بلى أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم * (ألست بربكم) *
وهو باق في الكل على السوية إلا المرتدين
وإيمان المنافق مع

كفره كإيمان الأنبياء لاستواء الجمع في ذلك الإيمان والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة

فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلهم في النار) المتن وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال فيهم (هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي) فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء

وقد أجمعوا على حدوث العالم ووجود الباري تعالى وأنه لا خالق سواه

وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال لا شبيه له ولا ضد ولا ند ولا يحل في شيء

ولا يقوم بذاته حادث

ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال

ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص

مرئي للمؤمنين في الآخرة

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن

غني لا يحتاج إلى شيء ولا يجب عليه شيء

إن أتاب ففضله

وإن عاقب فبعده لا غرض لفعله ولا حاكم سواه

لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية

وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته

والمعاد حق

وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار

وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ويجوز العفو والشفاعة حق

وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد

وأهل بيعة الرضوان وأهل بدر من أهل الجنة

والإمام يجب نصبه على المكلفين

والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي

والأفضلية بهذا الترتيب ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع والأفضلية

القادر العليم

أو شرك أو إنكار للنبوة أو ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم عليه ضرورة أو لمجمع

عليه كاستحلال المحرمات

وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر

وللفقهاء في معاملتهم خلاف



(۷۷)

هو خارج عن فننا هذا
وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف
ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية
ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ويعفو عن طغيان القلم وما
لا يخلو عنه البشر من السهل والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته
إنه هو الغفور الرحيم
الشرح وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قالوا النبي صلى الله عليه وسلم فيهم (هم
الذين على ما أنا عليه وأصحابي) فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة
والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء
وقد أجمعوا على حدوث العلم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود الباري تعالى
خلافا للحابطية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم
وأنه لا خالق سواه خلافا للقدرية وأنه قديم خلافا للمعمرية القائلين بأنه لا يوصف
بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له
خلافا للمشبهة
ولا ضد ولا ند خلافا للحابطية
حيث أثبتوا إلهين
ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة
ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية أوليس
في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم
مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
غني لا يحتاج في شيء إلى شيء
ولا يجب عليه شيء
إن أثاب بفضله
وإن عاقب فبعده
لا غرض لفعله

ولا حاكم سواه
لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم
وهو غير متبعض
ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته
والمعاد الجسماني حق
وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار
وخلود أهل الجنة فيها
وخلود الكفار في النار
ويجوز العفو عن المذنبين
والشفاعة حق
وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد
وأهل بيعة الرضوان تحت الشجرة وأهل بدر من أهل الجنة
والإمام يجب نصبه على المكلفين
والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
والأفضلية بهذا الترتيب
ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار
للنبوة أو إنكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها
فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخلا فيما تقدم
ذكره
وإلا فإن كان إجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته
وإن كان قطعيا ففيه خلاف
وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر
وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا
قال المصنف وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا
على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله
وأصحابه والتابعين لهم بإحسان
ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله
ورحمته
إنه هو الغفور الرحيم
وأنا أقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح
معضلاته وتحريير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الإطناب الممل والإيجاز المخمل
ومشيرين في بعض المواضع إلى ما يتوجه

(۷۱۹)

على كلامه من الأسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الأجوبة
نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين

إنه خير موفق ومعين

وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال
سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم

المولى ونعم النصير

وصلى الله على سيدنا محمد سيد الأنام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليمًا كثيرا
كثيرا آمين

تم بحمد الله