

13138812

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



BUTLER STREET

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



DATE DUE

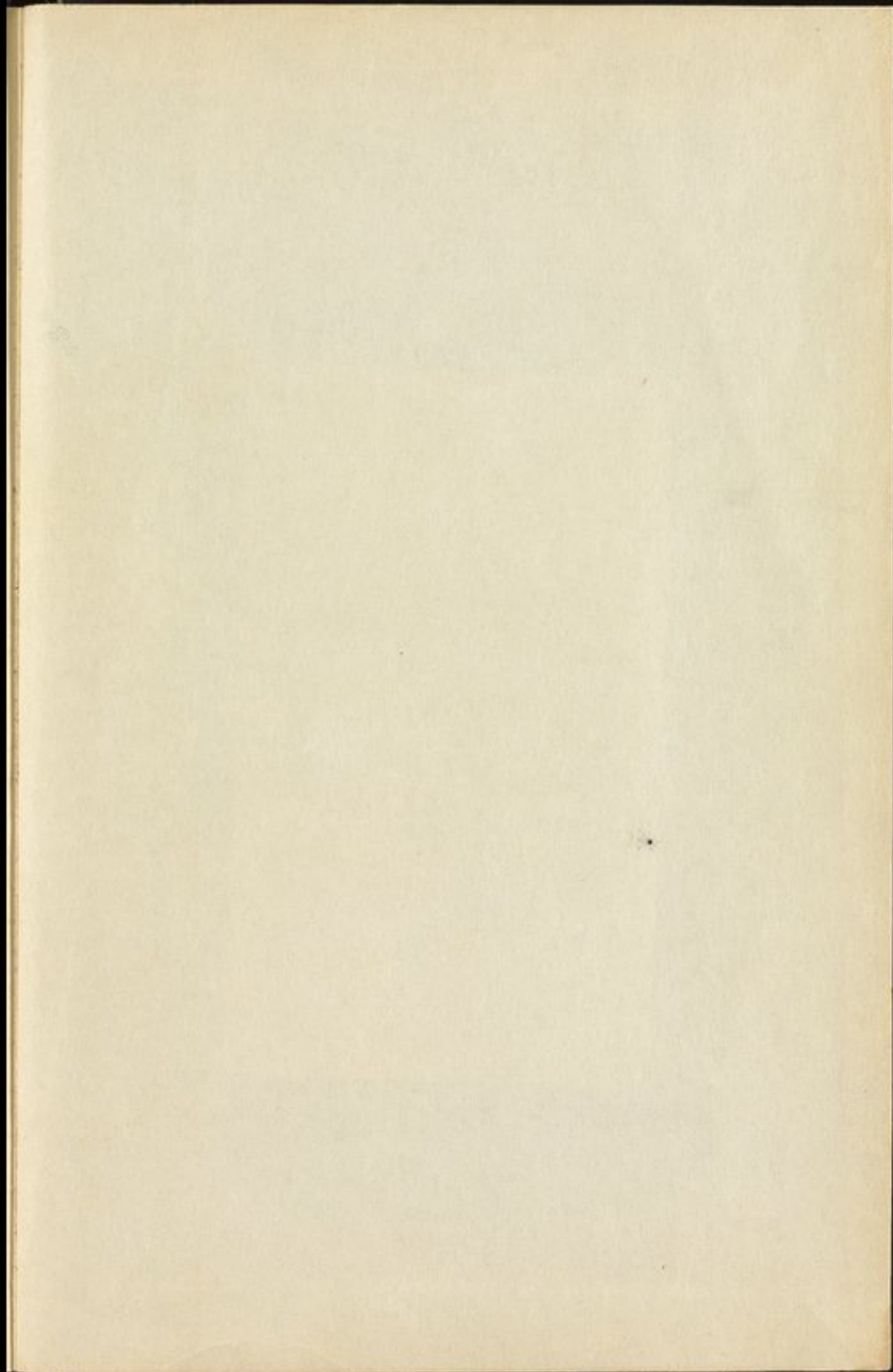
OFFIC. JAN 20 1987

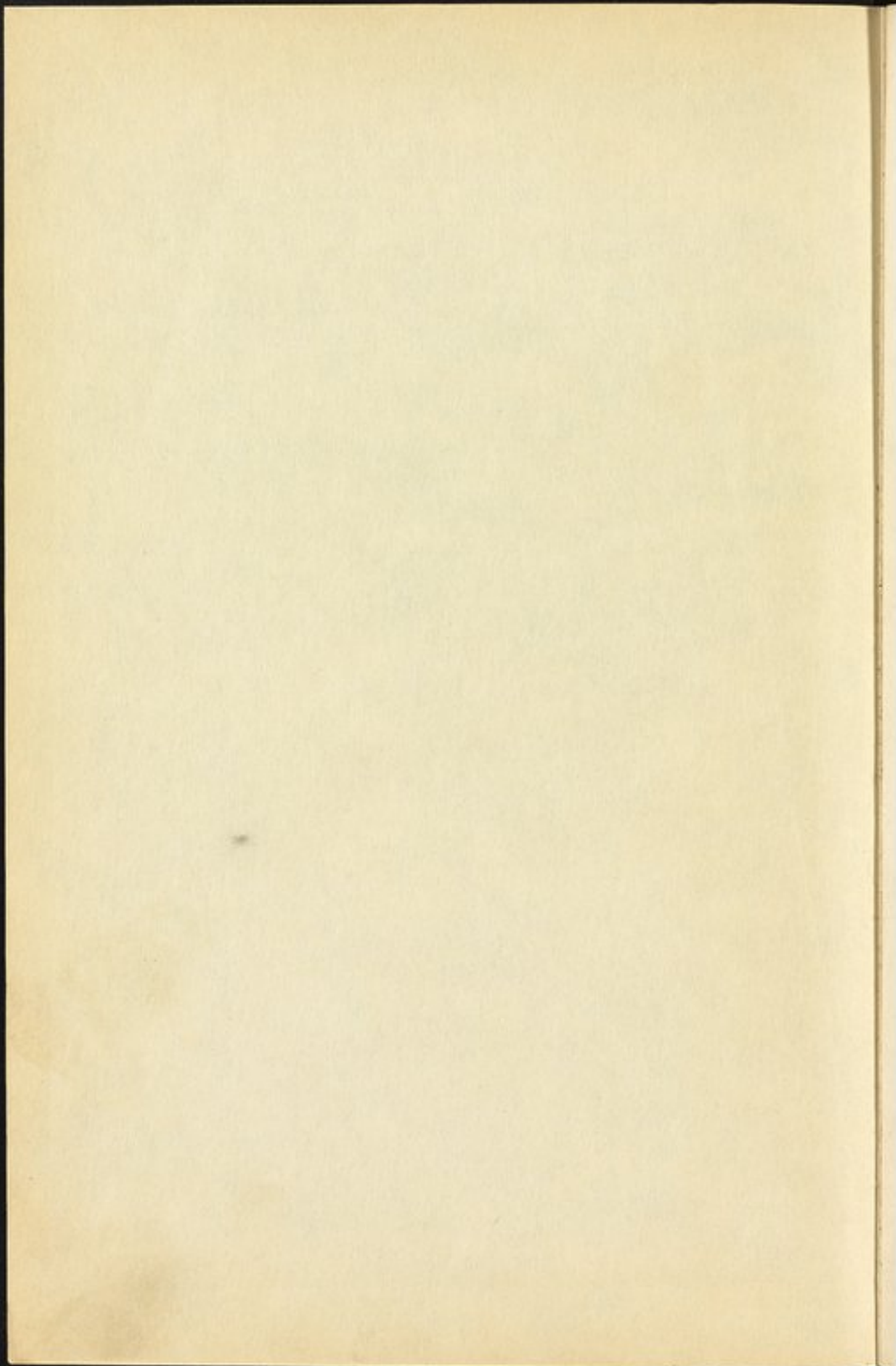
SEMS SEP 30 1988

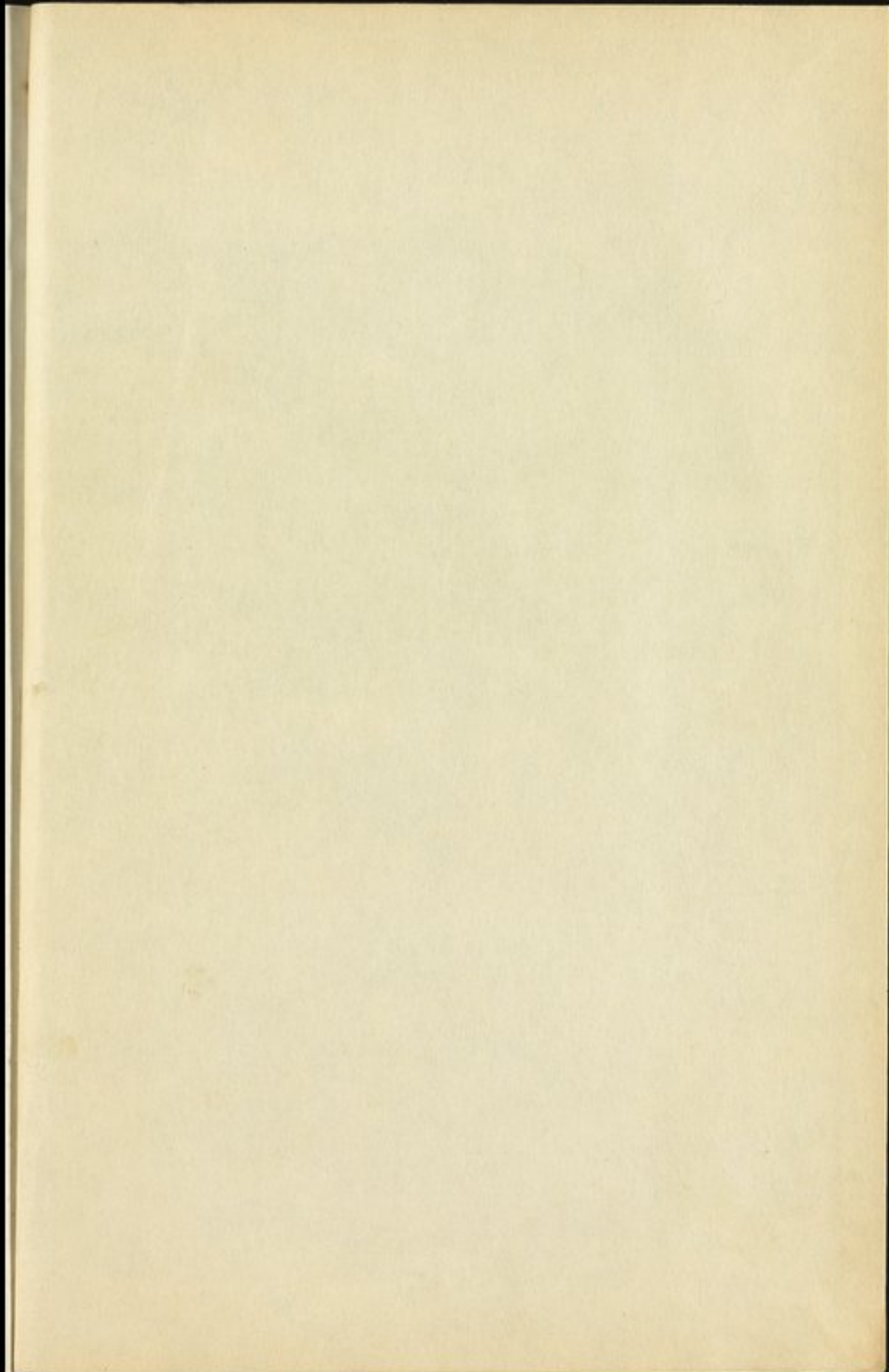
FEB 04 2003

201-6503

Printed
in USA







جماعة الأزهر للنشر والتأليف

كتاب الأركان

إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

لإمام الحرمين الجويني

٤١٩ - ٤٧٨ هـ

حقيقه ، وعلق عليه ، وقدم له ، وفهرسه

علاء الدين عبد الرحيم
المدرس في الأزهر الشريف
معهد القاهرة

الدكتور محمد يوسف موسى
استاذ في كلية أصول الدين
بالأزهر

الناشر

مكتبة الخانجي

١١ شارع عبد العزيز - مصر

ويطلب من مكتبة المثنى ببغداد

893.791
J9893

25056E

جميع حقوق الطبع محفوظة

١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م

مطبعة السعادة بمصر
١٩٥٠

استهلال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين • الرحمن الرحيم • مالك يوم الدين • إياك
نعبد وإياك نستعين • اهدنا الصراط المستقيم • صراط الذين أنعمت
عليهم • غير المغضوب عليهم • ولا الضالين .

الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين
كفروا برهيم يعدلون .

شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله
إلا هو العزيز الحكيم • إن الدين عند الله الإسلام .

أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعاً وكرها
وإليه يرجعون .

هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وكفى بالله شهيداً .

زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم
وذلك على الله يسير .

فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا والله بما تعملون خبير .

إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه
وسلموا تسليماً .

بالحمد لله

كتاب التفسير

هذا كتاب في تفسير القرآن الكريم
تأليفه الشريف العلامة الفاضل
الشيخ الفاضل محمد باقر

صاحب كتاب التفسير
الذي هو كتاب التفسير

في تفسير القرآن الكريم
تأليفه الشريف العلامة الفاضل

الشيخ الفاضل محمد باقر
صاحب كتاب التفسير

الذي هو كتاب التفسير
تأليفه الشريف العلامة الفاضل

الشيخ الفاضل محمد باقر
صاحب كتاب التفسير

الذي هو كتاب التفسير
تأليفه الشريف العلامة الفاضل

الشيخ الفاضل محمد باقر
صاحب كتاب التفسير

تقديم

روح العصر — المؤلف — رأى في دراسة علم الكلام — الكتاب

إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ، صاحب كتاب «الإرشاد» ، الذي نقدمه اليوم للقراء ، عاش حياته كلها في القرن الخامس في ظل الدولة العباسية . علينا إذاً ، قبل أن نتكلم في هذا التقديم عن السكاتب والكتاب ، أن نجعل في إيجاز صورة هذا العصر الذي عاش فيه من الناحيتين السياسية والعقلية^(١) ، وذلك لنعرف ما قد يكون للبيئة التي اضطرب فيها من أثر في نتاجه العلمي ، ومن هذا نتاج كتاب الإرشاد .

روح العصر

١ — كان اصطناع المعتصم بالله الخليفة العباسي (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) للائتراك ، يرجو بهم المنعة والعزة ، مؤذناً بيده ظهور الضعف وزوال هبة الخلفاء ، عندما أحس هؤلاء الغلبان بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ؛ ومن ثم أخذوا في الاستئثار بالسلطان ، حتى تحكّموا في الخلافة وأمورها والخلفاء وحياتهم .

وقد كان لهذا الضعف في الخلفاء ، ولهذا المنزلة التي انحطت إليها الخلافة ،

(١) اعتمدنا في رسم هذه الصورة على كتابنا : فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية (الطبعة الثانية صفحة ٥٨ وما بعدها) ، وعلى المراجع الأصيلة التي رجعنا إليها فيه .

الأثر الطبيعي المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأقطار ، فكان من ذلك غير قليل من الدويلات كالمحدانية بالجزيرة ، والسامانية فيما وراء النهر ؛ وفساد كبير في الإدارة جر إليه ضعف ولاية الأمور الشرعيين وشرهة أصحاب السلطان المتغلبين .

وكان من الطبيعي ، والأمر كما ذكرنا ، أن يكثر الجور ، وأن تنتشر الفتن ، والألحاد أصحاب الآراء الضالة ما يمنع من إذاعتها والدفاع عنها ، وأن شعر الناس شعوراً واضحاً بالخرج والضيق لهذا كله ، وأن يحس أصحاب الكفايات الخاصة من العلماء شعوراً قوياً بما عليهم من واجب جدال أصحاب الباطل والدفاع عن الحق الذي يعتقدون .

٢ - ولكن إذا رأينا ضعف سلطان الخلفاء ، وفساد الإرادة ، وما إلى ذلك بسبيل من العوامل الأخرى ، قد جر إلى ضعف الأخلاق واضطراب الحياة الاجتماعية في ذلك العصر ، لارتباط هذا بذلك ، فلا يصح أن نفهم الأمر كذلك فيما يتصل بالحياة العقلية ، بل كان الأمر بالعكس . فقد كان ضعف الخلفاء ، وضباع سلطانهم ببغداد وما والاها ، وظهور كثير من الدويلات في جسم الدولة الإسلامية - نقول ، كان هذا عاملاً قوياً في ازدهار العلم ، ومعاونة الأمراء للعلماء في تلسم الأيام .

حقيقة ، نستطيع أن نقرر بأن ذلك العصر كان أزهى العصور الإسلامية في الشرق علماً ، وأنه كثر فيه النبغة في كل علم وفن . وهذا بعد أن أخذ المسلمون ، ومن أظلمهم الإسلام برايته من غير المسلمين ، في هضم العلوم والفلسفة الإغريقية والتفكير الهندي والفارسي ، وبعد أن مزجوا هذا كله بالدين والثقافة الإسلامية ، فكان من ذلك ما يعرف في تاريخ الفكر بالفلسفة الإسلامية .

ويكفي أن يجيل من يريد نظره في فهرست ابن التميمي ، و « تاريخ الحكماء » ،

للقفطي، وطبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، وتاريخ بغداد، لابن الخطيب،
ونحو هذه المؤلفات من كتب التراجم، ليعلم أى عصر كان ذلك العصر فى
العلم والعلماء !

والسبب فى هذا واضح التماسه ومعرفة . ذلك بأن الدولة العباسية عرف
خلفاؤها بتشجيع العلم على اختلاف ألوانه، حتى النظر الحر والفلسفة ؛ وحين
جاء المتوكل ونهى عن النظر، وحجر على أرباب المقالات، صادف هذا
التحول فى السياسة العلوية ابتداء ضعف سلطان الخلفاء، ثم تلاه تجزئة الدولة
الإسلامية إلى دول صغيرة . وكان هذا من أسباب تنافس الأمراء فى تشجيع
العلم، بل وفى تقوية نفوذهم بالعلماء والأدباء والنايغين . وبضاف إلى هذا
أن هؤلاء العلماء والمفكرين كانوا يجدون حماة من أمراء تلك الممالك الناشئة،
كما كان من الفاراب وسيف الدولة الحمدانى ؛ وكان الواحد منهم إذا خشى
على نفسه أميرا من الأمراء انتقل عنه إلى غيره، كما كان من ابن سينا (١) .

٣ - وثمة سمة أخرى كانت مما تميز به ذلك الزمن . ذلك أن هذه البيئته،
بلاد العراق وما إليها، بما اجتمع فيها من ثقافات أمم عديدة ومختلفة : العرب،
فارس، الروم، اليونان، الهند، كانت تربة صالحة - أيما صلاح - لتزدهر
فيها مذاهب مختلفة فى كبريات المسائل الدينية والمشاكل الفكرية . وكان من هذا
أن صار لكل مذهب رؤساء ونصراء يتحزبون له إلى أقصى حدود التعصب،
وأن أخذت هذه المذاهب تصطرع فيما بينها وتتنازع البقاء، وتثور من
هذا فتن كبار كان لها ضحايا كثيرون وعجزت الدولة عن إخمادها فى أحيان
غير قليلة .

(١) يرجع إلى « طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة - ٢ : ٥ - ٦ ، وإلى مزيج من
الفلسفات اليهودية والعربية « للمستشرق مونك » ص ٣٢٤ من الأصل الفرنسى، وإلى البارون
« كارادى فو » فى كتابه : « ابن سينا » ص ١٣٩ - ١٤٠ من الأصل الفرنسى .

حقاً لقد كان في ذلك العصر شيعة يدعون الناس لإمام اضطر للاختفاء وإليه يرجع العلم ومنه تلتمس المعرفة ؛ ومعتزلة يرفضون التقليد ، ويمجدون العقل ويرفعونه مكاناً علياً ؛ ورافضة يعملون على قلب كل نظام ، وجعل الناس في أمر مزيج ، ليصلوا وسط هذه الفوضى إلى الحكم والسلطان ؛ وفلاسفة غاية وكدهم بث فلسفات لم تكن تهيأت لها العقول بعد كما يجب ؛ وحنابلة يتشددون في غلو في الدين ، ويشورون لهذا على السلطة القائمة حيناً وعلى المتكلمين حيناً آخر ؛ وبجانب كل هؤلاء جميعاً نجد الأشاعرة من المتكلمين الذين يرون أنهم وحدهم أهل السنة ، والقوام على دين الله وتأيدته ، والدعاة للعقائد الدينية الحقة ، والباذلون أقصى الجهد في الاستدلال لها وتمكينها من القلوب والعقول

جمع الله في هذا العصر عدداً كبيراً من نبغة العلماء في الأصول والفروع والفلسفة والتصوف ، وغير ذلك من ألوان العلوم التي نمت وأخصبت في ذلك العصر . وكان من احتكاك أصحاب المذاهب ، في هذا العلم أو ذلك ، بعضهم ببعض ، ومن رغبة كل منهم في نصرة مذهبه والإعلاء منه على حساب غيره ، أن كثرت المناظرات والجدل العلى . وأن كان يحدث أحياناً غير قليلة فتن دامية . وجماع أسباب هذه الفتن هو العصبية في غير حق ، وعجز الدولة عن الهيمنة على الأمر ، ثم نصرة بعض الخلفاء أو الأمراء لهذا المذهب أو ذلك على مخالفه .

٤ - من أولئك العلماء الأعلام ، نشير ، في علم الكلام ، إلى القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني المتوفى في عام ٤٠٣ هـ ، سيف السنة وأوحد وقته في فنه . ويذكر ابن تيمية عنه أنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ، وليس فيهم مثله لاقبله ولا بعده^(١) .

(١) ابن العماد ، شذرات الذهب ، طبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ، ٣ : ١٦٩

ومنهم القاضى عبدالجبار بن أحمد أبو الحسن الهمداني المعتزلى المعروف ، صاحب التصانيف ، المتوفى عام ٤١٥ . ويقول عنه ابن قاضى شهبه فى طبقاته بأنه كان قاضى الرى وأعمالها وشافعى المذهب ، ومع هذا كان شيخ الاعتزال (١) .

ومنهم أيضاً أبو اسحق الإسفرائينى (٢) ، إبراهيم بن محمد ، المتوفى عام ٤١٨ ، الأصولى المتكلم ، أحد الأعلام وصاحب التصانيف . كما كان شيخ أحراسان فى زمانه (٣) .

ومنهم الإمام الكبير والمفسر المعروف ، حجة المتكلمين ، أبو المظفر الإسفرائينى المتوفى بطوس سنة ٤٧١ . ومن مؤلفاته التى نشرت حديثاً بالقاهرة كتابه : التبصير فى الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة ، وذلك بعناية الأستاذ الجليل المحقق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ؛ فقد عرف بالكتاب وترجم للمؤلف ، وعلق حواشيه .

وأخيراً ، فى هذه الناحية ، نذكر ابن المعلم المفيد أبا عبد الله محمد بن محمد ابن النعمان البغدادى ، عالم الشيعة وأمام الرافضة ورئيس الكلام والفقه والجدل ، ومن ثم كان يناظر إمام كل عقيدة (٤) ، وقد توفى عام ٤١٣ .

٥ — أما الفتن التى كانت تقوم كثيراً بين أهل السنة وبين الشيعة أو

(١) شذرات > ٣ : ٢٠٣

(٢) نسبة لى إسفران ، بليدة بناحية نيسابور على منتصف الطريق من جرجان ، خرج منها جماعة من العلماء فى كل فن . الباب فى الأنساب لابن الأثير > ١ : ٤٣ من طبعة القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٧ هـ

(٣) نفسه > ٣ : ٢٠٩

(٤) نفسه > ٣ : ١٩٩ - ٢٠٠

الرافضة ، أو بين الحنابلة وبين عامة من يخالفونهم في الرأي ، أو بين غير هؤلاء وأولئك من أصحاب المذاهب والمقالات ، والتي ماروع المسلمون بها إلا للضعف الخلاقه وسوء الإدارة — أما فيما يتصل بهذه الفتن، لحسبنا أن نشير إلى ما ذكره ابن العماد^(١) إلى أنه في سنة ٤٠٨ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والشيعة قتل فيها طائفة من الفريقين ، وعجز صاحب الشرطة عن الثائرين المتقاتلين . كما بعث في العام نفسه الخليفة العباسي القادر بالله ، وكان صاحب سنة ، إلى السلطان محمود بن سبكتكين يأمره ببث السنة في خراسان ، ففعل ذلك في مبالغة . نعم ، لقد بالغ حتى قتل جماعة ونفى كثيراً من خصوم أهل السنة ، أي من المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والجهمية والمشبهة ، كما أمر بلعنهم على المنابر .

بل إن هذا الخليفة القادر بالله ينزل بنفسه إلى معركة الخلاف بين المذاهب ، فيؤلف كتاباً ينصر فيه مذهباً على آخر . لقد كان هذا الخليفة ديبنا يديم التهجيد كما يقول ابن العماد ، لكن هذا لم يمنعه من أن يصنف كتاباً فيه يكفر المعتزلة القائلين بمخلق القرآن ؛ وكان هذا الكتاب يقرأ كل جمعة ، ويحضره الناس مدة من الزمن^(٢) .

٦ — من ذلك — ومثله كثير — نستطيع أن نتصور مقدار عناية كل صاحب مقالة أو مذهب بنصرة مذهبه تأليفاً ومناظرة .

ونعرف أن حجة الإسلام الغزالي لما رأى استشراب الباطنية ، انبرى للرد عليهم ؛ كما أنه ، حين تحقق كثرة المذاهب والنحل ، حمل نفسه على الفحص عنها وبيان صحيحها من زيفها ، كما قص هذا بنفسه علينا في كتابه المنقذ من الضلال .

(٢) غسه > ٣ : ٢٢١ - ٢٢٢

(١) شذرات الذهب > ٣ : ١٨٦

لاجرم إذا ، أن نجد إمام الحرمين يشعر بهذا الواجب ، ولا يقصر فيه ، واجب نصرته مذهبه مناظرة وتأليفا ، وأن يكتب في هذا أكثر من كتاب . ومن هذه الكتب كان كتاب « الإرشاد » الذي رأينا من الخير إخراج له لدارسى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، من الاساتذة والطلاب .

المؤلف

٧ — مؤلف كتاب « الإرشاد » هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني^(١) . ووالده هو أبو محمد الجويني عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه ، بمشائرين تحت : أولاهما مضمومة مشددة والثانية مفتوحة ، شيخ الشافعية . وابن شعبة في طبقاته يذكر أنه كان يلقب بركن الإسلام ، وأنه كان إماما في التفسير والفقه والأدب . وبلغ من ورعه وتقواه ، وجده ووقاره ، أن عبد الواحد بن أبي القاسم القشيري صاحب الرسالة يذكر أن المحققين يعتقدون فيه من الكمال أنه لو جاز أن يبعث الله نبيا في عصره لما كان إلا هو^(٢) . وقد توفي عام ٤٣٨ .

هذا هو الجويني الأب . أما الابن فهو أبو المعالي عبد الملك ، الملقب بضياء الدين ، النيسابوري ، والمعروف بإمام الحرمين .

٨ — وهو ، كما ترجم له ابن خلسكان^(٣) ، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق ، المجمع على إمامته ، المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك .

(١) نسبة إلى « جوين » ناحية كبيرة من نواحي نيسابور تشمل على قرى كثيرة وينسب إليها جماعة من العلماء أنظر شذرات الذهب لابن العماد في ترجمة والد إمام الحرمين > ٣ : ٢٦١ ، واللباب في الأنساب لابن الأثير طبعة القدس بالقاهرة > ١ : ٢٥٦

(٢) شذرات الذهب > ٣ : ٢٦١ - ٢٦٢

(٣) وفيات الأعيان ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، > ١ : ٤٠٧ - ٤٠٨

تفقه في صباه على والده أبي محمد ، وأب علي جميع مصنفاته ، وتصرف فيها حتى زاد عليه . ولما توفي والده أقعد مكانه للتدريس ، وهو في نحو العشرين من عمره ، وهو مع ذلك من الأئمة المحققين كما يقول ابن تقي الدين السبكي (١) .

وتخرج في هذا العلم ، علم الكلام ، على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرايني ، تلميذ أبي اسحق إبراهيم بن محمد الاسفرايني ، المتخرج على أبي الحسن الباهلي ، تلميذ إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري (٢) .

ولما ظهر التعصب بين الفريقين : الأشاعرة والمعتزلة ، واضطربت الأمور خرج إلى الحجاز حاجا ، وجاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرس ويفتي ، ولهذا قيل له إمام الحرمين . ثم عاد إلى نيسابور بعد أن استقرت الأحوال ، في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان ، والوزير يومئذ نظام الملك . فبني له هذا الوزير المدرسة النظامية ، وأقعد للتدريس بها ، وبقي على هذا نحو ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع . وكان يقعد بين يديه لتلقى العلم نحو من ثلثمائة من الأئمة واعيان الطلاب (٣) .

واستمر إمام الحرمين على هذه الوجاهة في الدين والدنيا ، والرياسة في العلم الاصول منه والفروع ، حتى لحق بربه عام ٤٧٨ عن تسعة وخمسين عاما ، إذ كانت ولادته عام ٤١٩ .

٩ — وقد ترجم له كثيرون ممن عنوا بالترجمة لأعلام الإسلام . منهم ، كما رأينا ، ابن خلكان في وفيات الأعيان ، ١ : ٤٠٧ - ٤٠٨ ، وابن السبكي

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية بالقاهرة ، ٣ : ٢٥٢

(٢) الشيخ الكوثري ، من مقدمته للعقيدة النظامية طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ صفحة ٦

(٣) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ١ : ٤٠٧ ؛ وابن السبكي ، طبقات الشافعية ،

في طبقات الشافعية الكبرى > ٣ : ٢٤٩ - ٢٨٢ . وأبو المحاسن في النجوم الزاهرة > ٥ : ١٢١ من طبعة دار الكتب المصرية ، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب نشر القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٠ هـ > ٣ : ٣٥٨ - ٣٦٢ ، والحافظ ابن عساكر في تبين كذب المفترى ص ٢٧٧ - ٢٨٥ ، نشر القدسي بدمشق سنة ١٣٤٧ . وغير هؤلاء مؤرخون كثيرون احتفلوا أيضاً بترجمته .

وليس هناك من فرق كبير بين المتقدم من هؤلاء المترجمين لإمام الحرمين والمتأخر ، إلا أن يكون زيادة بسط أو تركيز وإجمال . وكل هذه الترجمات تنطق بما كان له من وجاهة في الدنيا ، وجلالة في العلم ، حتى قلد رعاية الأصحاب ورياسة الطائفة .

١٠ - على أن ذلك لا يمنعنا من أن نورد هنا ترجمة صاحب كتاب المنتقى من تاريخ الإسلام للذهبي ، وهو أحمد بن الملا الحلبي . وهذا الكتاب بالخزانة الأحمدية بحلب رقم ١٢١ ، والجزء الذي فيه الترجمة هو الثامن من الكتاب ونسخة حلب هذه بخط المؤلف نفسه . ونورد هذه الترجمة بعبارة المؤلف ذاته باختصار يسير في مواضع قليلة^(١) قال ابن الملا :

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية أبو المعالي . ابن الإمام أبي محمد الجويني الفقيه الملقب ضياء الدين ، رئيس الشافعية بنيسابور . قال أبو سعيد السمعاني : كان إمام الأئمة على الإطلاق ، المجمع على إمامته شرقاً وغرباً ، لم تر العيون مثله . ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة في المحرم ، وتفقد على والده وأتى على جميع مصنفاته ، وتوفي أبوه وله عشرون

(١) أمدنا بهذه الترجمة النفيسة صديقنا للفاضل الأستاذ رشاد عبدالمطلب بالإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية . ويزيد في قيمتها أن الجزء الموجود من كتاب الذهبي بدار الكتب المصرية ليس فيه ترجمة لإمام الحرمين . وقد نقلها الأستاذ رشاد بخطه عند ما كانت بحلب ؛ فله خالص الشكر .

سنة فأقعد مكانه للتدريس . إلى أن ظهر التعصب بين الفريقين واضطربت الأحوال ، واضطر للسفر عن نيسابور ، فذهب إلى المعسكر ثم إلى بغداد ، وصحب أبا نصر الكندري الوزير مدة ، يطوف معه ويلتقي في حضرته بالآ كابر من العلماء ويناظرهم ، وتحنك بهم حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين ، يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، إن أن رجع إلى بلده بنيسابور بعد مضي نوبة التعصب ، فأقعد للتدريس بنظامية نيسابور واستقامت أمور الطلبة ، وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحمة ولا مدافع ، مسلم لد المحراب والمنبر والخطابة والتدريس ومجلس الوعظ يوم الجمعة . وظهرت تصانيفه ، وحضر دروسه الآ كابر ، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل . وكان مع تبحره في الفقه وأصوله لا يدري الحديث .

وقال في كتاب الرسالة النظامية : اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق اعتقاد خيواها ؛ فرأى بعضهم تأويلها ، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن ؛ وذهبت أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردنا وتفويض معانيها إلى الرب تعالى . والذي نرضيه رأيا ، وندين الله به عقدا ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع . والدليل السمعى القاطع في ذلك ، أن إجماع الأمة سنة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة . وقد درج أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الإسلام والمشتغلون بأعباء الشريعة ، وكانوا الأبالون جهدا في ضبط قواعد الملة ، والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها . فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغا أو محتوما ، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة . فإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل ، كان ذلك

قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ذى الدين أن يعتقد تنزه الرب تعالى عن صفات المحدثات ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب ، وليجسرين الاستواء والمجى وقوله : كما خلقت يدي ، ويبقى وجه ربك ، وتجري بأعيننا ، وماصح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره ، على ما ذكرنا .
ولأبي المعالي من التصانيف : كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب ، وهو كتاب جليل في ثمانية مجلدات ، وكتاب الإرشاد في الأصول ، وكتاب الرسالة النظامية في الأحكام الإسلامية ، وكتاب الشامل في أصول الدين ، وكتاب البرهان في أصول الفقه ، وكتاب غياث الأمم في الإمامة ، وكتاب مغيث الخلق في اختيار الإحق .

هذا ، وذكره الباخري في دميته ، فقال : فالفقه فقه الشافعي ، والأدب أدب الأصمعي ، وفي بصره بالوعظ الحسن البصري ، وكيف ماهو ، فهو إمام كل إمام . . . إلى آخر ما قال .

توفي أهر المعالي في الخامس والعشرين من ربيع الآخر عام ٤٧٨ هـ ، وكسر منبره في الجامع ، وأغلقت الإسواق .

١١ — ومن هذه المراجع التي عُنيت بحياة أبي المعالي وتعرف نشاطه العلمي ومؤلفاته ، نستطيع أن نذكر من هذه المؤلفات :

١ — الشامل في أصول الدين

٢ — الإرشاد ، وهو تلخيص طيب للشامل

٣ — العقيدة النظامية (١)

(١) نشرت بالقاهرة عام ١٩٤٨ بمطبعة الأنوار ، بعناية وتقديم العلامة الشيخ الكوثري ، وفيها رجع عن آراء له ذكرها في الشامل في الإرشاد .

- ٤ - نهاية المطالب في دراية [أو رواية] المذهب . وهو كتاب لم يؤلف في الإسلام مثله في رأى ابن خلسكان وابن السبكي وابن العماد
- ٥ - البرهان في أصول الفقه
- ٦ - الورقات
- ٧ - غياث الإمام في الإمامة
- ٨ - مغيث الخلق في اختيار الأحق ^(١) [أى في ترجيح مذهب الشافعى]
- ٩ - مختصر النهاية .
- وزاد بروكلمان في كتابه « تاريخ الأدب العربى » ، كتباً ورسائل أخرى منها :

- ١ - اللبع في أصول الدين
- ٢ - رسالة في إثبات الاستواء
- ٣ - شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل .
- ٤ - هذا ونعتقد أن نبوغ إمام الحرمين ، وكتابة ما كتب في علم الكلام بالطريقة التي رآها وسار عليها ، وبخاصة كتابيه : الشامل والإرشاد ، كان بداية عصر جديد في علم الكلام ^(٢) .
- إن من أنصار مذهب الأشعرى الأعلام ، الذين عملوا على نصرة المذهب وإذاعته في مشرق الإسلام ومغربه ، الإمام القاضى البلاقلانى الذى سبقت الإشارة إليه . هذا العالم الكبير ، الذى صار إماماً للمذهب بعد أن تناوله بالتهذيب ، وضع لمسائل العلم وقضاياها المقدمات العقلية التى تتوقف عليها

(١) نشر عام ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م الشيخ الكوثرى رسالة لطيفة في الرد على هذا الكتاب ،

سمهاها لإحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق ، مطبعة الأنوار .

(٢) يسرنى أن أذكر أنه بعد أن تكون لى هذا الرأى ، رأيت الشيخ العلامة الكوثرى

ذكره من قبل في مقدمته للمقيدة النظامية صفحة ٣ - ٤

الأدلة ؛ وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأن العرض لا يبقى زمانين . ثم بعد ذلك ، كان من هذا الإمام ، على أبعينه ، أن جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الدينية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة - في رأيه - عليها ، ولأن بطلان الدليل يؤذن - فيما يقول - ببطلان المدلول (١)

وهكذا ضيق القاضى ومن معه على الناس ، ولم يوغلوا في الدين برفق . وليت شعري ماذا يرون في إيمانهم أنفسهم قبل ذلك ، وفي إيمان الصحابة وعامة المسلمين الذين يجهلون هذه الأدلة من قبل ومن بعد (٢)

ولكن كان من حسن جد الإسلام والمسلمين أن نبغ ، بعد الباقلاني ، إمام الحرمين وتلميذه الأشهر أبو حامد الغزالي . لقد صار كل منهما إماماً في وقته للذهب ، ولم يعتقدوا ومن تبعهم - كما رأى الباقلاني من قبل - بطلان المدلول إذا بطل الدليل ، وبهذا انفك الحبر عن الناس في الاستدلال .

هذه الطريقة عرفت بطريقة المتأخرين ، ولا تزال متبعة حتى هذه الأيام في دراسة علم الكلام . وهي تمتاز أيضاً بإفساح مجال الرد في مؤلفات هذا العلم على الفلاسفة ومن إليهم ، فيما ذهبوا إليه مما لا يتفق والدين في رأى المتكلمين ، وكان هذا سبب خلط مذاهب الفلاسفة بعلم التوحيد .

ويرى العلامة المؤرخ ابن خلدون في مقدمته ص ٣٦٩ ، وتبعه في هذا الرأى خالنا العلامة المرحوم الشيخ حسين والى ، أن الغزالي أول من كتب في علم الكلام على هذه الطريقة ، يعنى الطريقة التى تهدف أيضاً للرد على الفلاسفة ، وهذا رأى نعتقد أنه غير رقيق .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مطبعة التقدم بالقاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، صفحة ٣٦٩

(٢) الشيخ حسين والى كتاب التوحيد الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٩٠٩ م - ١ : ٤ هـ

لأنه بالرجوع إلى بعض مؤلفات إمام الحرمين ، مثل كتاب الإرشاد ، يتبين أن الغزالي أفاد منها في الرد على الفلاسفة في المسائل التي أخذها عليهم في كتابه التهاافت . ويكفي أن ينظر الباحث في مبحث القول في العالم ومبحث إثبات العلم بالصانع ، ليعلم مقدار ما أفاد الغزالي من شيخه وأستاذه في الرد على الفلاسفة . وإذا ، لا يكون حجة الإسلام أول من أدخل في مصنفاة في هذا العلم الرد على ماذهب إليه الفلاسفة ولايتفق والدين في رأيه . وأيضا لا يكون صحيحا إذا مايقول في كتابه المنقذ من الضلال : « ولم أر احدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهيمته إلى ذلك ،^(١) أي إلى دراسةالفلسفة ليعرف مافيه من فساد وغائلة .

• على أننا لانكر أن الغزالي كان هو المجلى في هذا الميدان . ويشهد له كتاباه الخطيران : مقاصدالفلاسفة وتهاافت الفلاسفة ، وما كان لها من أثر قوى لا يزال ملحوظا حتى هذه الأيام .

الكتاب

١٢ - وكتاب الإرشاد، على ما نرى ، كتاب قصد منه مؤلفه إمام الحرمين بيان العقائد الدينية والاستدلال لها ، ثم الدفاع عنها ومناهضة أصحاب المقالات والمذاهب المخالفة للدين ، هذه المقالات والمذاهب التي كان العالم الاسلامي في زمنه يموج بها موجا ، وكل ذلك في أسلوب قوى واضح ومر كز في غير تعقيد ؛ فليس بالمطول الذي يدعو للبلى والسامة ، ولا بالموجز في مبالغة فيكون عنه لبس أو إبهام . وهو إلى هذا فيه من أصالة الرأي واستقلال الفكر ، ما يجعله أحق بأن يدرس رسميا في الأزهر من الكتب التي بيد الطلاب .

وهنا أود أن ألفت النظر بصفة خاصة إلى أن هذا الكتاب ، شأنه في ذلك شأن الكتب ألفت في هذا العلم في ذلك العصر ، يعتبر بحق إحدى الصور التي تمثل لنا ذلك العصر والمجتمع الذي كان يحيا فيه ، والمذاهب والمقالات التي كانت تجدد سبيلها للحياة والصراع في سبيل البقاء ، فهو كتاب حي يصور ناحية من نواحي الزمن الذي كتب فيه .

وقد شرح هذا الكتاب كما يذكر صاحب كشف الظنون ، تلميذ امام الحرمين أبو القاسم سليمان [أو سليمان] بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢ هـ . ثم شرحه من بعده الإمام أبو اسحاق ابراهيم يوسف بن أوس المشتهر بابن المرأة . وهذا الشرح توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٦ توحيد وتاريخها عام ٧٣٩ هـ . وهو في خمسة مجلدات مجموع أوراقها قرابة تسعمائة صفحة ، ولايشتمل كتاب الإمامة الذي هو آخر كتاب الارشاد .

رأى في دراسة علم الكلام

١٣ — وهنا أراني منساقا إلى التقدم برأى في علم الكلام ودراسته ، حسب الاوضاع التي نعرفها أيامنا هذه بالازهر .

علم الكلام ، كما يقول ابن خلدون في مقدمته ، « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » . أو بعبارة أخرى ، هو علم يهدف إلى بيان العقائد الدينية كما ورد بها الكتاب والصحيح من السنة ، وإلى الاستدلال لها ، والدفاع عنها ؛ وأخيراً إلى الرد على الفرق الضالة بما ذهبت إليه في هذه العقائد .

ومعنى هذا أن هذا العلم يجب أن يلاحظ فيه أمران :

١ - أن يقوم على أدلة تناسب وعقليات من تتوجه اليهم من صنوف الناس المختلفة في الفهم والادراك وطرق الوصول لليقين .

٢ - الرد على الفرق المخالفة لهذه العقائد ، الفرق التي لها وجود فعلا في الزمن الذي نعيش فيه .

بعد هذا نقول :

إن الأدلة التي كان يحصل بها تسليم أو اقتناع فيما مضى من الأزمان ، قد لا يحصل بها هذا في الزمن الحاضر بعد تقدم العلم ، وبخاصة العلوم الطبيعية الذي لا يسلم إلا بما يقع في دائرة التجربة والاختيار .

وإن الشاب اليوم الذي ضم إلى ثقافته الشرقية أو الإسلامية طرفا من علم الغرب الطبيعي المادى ، ليس من العقل أو العدل أن نصطنع فقط في الحجاج معه ما كان أسلافنا يصطنعون من الأدلة في الجدل مع معاصريهم في ذلك الزمن البعيد ، أيام كان الاسلام قوى الاسر وفي شدة عنفوانه .

ومن العجب والغرابة بمكان ، أن نعكف على جود قوم لانكاد نحس لهم ركزا ، و نترك أمثال القاديانية والبهائية ولهم من النشاط الدينى ومن الدعاوة لمذاهبهم ماهو معروف في أوروبا وأميركا !

١٤ - إن على علماء الكلام أو التوحيد ، على الأزهرو كلية أصول الدين ، أن يطبوا لداء الإلحاد الذى يقوم كما يرى أصحابه ، على أساس من علم العصر والذى نراه استشرى بين كثرة من العلماء ومن الشبان المثقفين ثقافة علمية عالية . وإنى لأعرف عددا كبيرا من هؤلاء الشبان ، عرفتهم في باريس لندن وعرفتهم هنا في مصر ، يقولون بأنه لم يقم لديهم الدليل على وجود الله ، ويرون أن تفسير الوجود أو العالم ميسور دون اللجوء إلى فرض وجود الله . وإذا سألتهم عن الشبهات التي قامت سداً بعينهم وبين اليقين بوجود الله ، وإذا

أخذت في الجدل معهم مستعيناً بكل ما عرفت من كتب علم الكلام وأدلتها في هذا السبيل ، لم تصل منهم إلى ما تريد ، وطالبون بأدلة تستند إلى حقائق أو مقررات العلم الحديث .

ولسنا نريد بهذا أن ندعو لعدم دراسة علم التوحيد ، ذلك بعيد أن يدور منا بالبال . بل المراد من هذا أن ندلل على وجوب تطور هذا العلم بوجه عام ، وذلك بأن نجد في كتبه أدلته ومشاكله وفي الفرق التي يرد عليها ؛ وحينئذ يكون أداة لا بد منها ، أداة يكون منها خير كثير في تثبيت عقائد الدين وهداية الضالين .

إن لكتب علم التوحيد القديمه قيمة تاريخية كبيرة في تصوير العصور التي كتبت فيها ، وبيان جهود مؤلفيها - أسلافنا الأعلام - في التدليل للعقائد الدينية والرد على الزنادقة وأرباب المقالات الأخرى . وهي ، مع هذا كله تفيد الحاضر في كونها بعض المراجع التي لا يستغنى عنها للتأليف في هذا العلم . ولكن على أن تكون دراستها مقدمة ، ومقدمة فقط ، لدراسة أخرى تناسب روح العصر الحالي ومشاكله .

١٥ - هذا ، وقد كان نشر هذا الكتاب أمنية لي منذ سنوات طويلة وقد رغب في ذلك وشجع عليه كثير من رجالات الأزهر المعنيين بالدراسات العقلية ، وبخاصة دراسة علم الكلام . وقد أراد الله أن يكون زميلي في هذا العمل تلميذ الأمام وصديق اليوم الأستاذ الشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد المدرس بالقسم الثانوي بالأزهر . لقد عرفت هذا الأستاذ منذ كان طالباً بكلية أصول الدين ، وعرفت فيه حب الدرس والتماس المزيد من العرفان . كل ذلك في خلق طيب ، وتواضع محمود ، وإخلاص نادر في هذا الزمن ، مما جعله محبباً إلى زملائه وموضع تقدير عارفيه .

وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على أربع نسخ^(١) كاملة جيدة :

١ — نسخة المستشرق الفرنسي لوسيانى Luciani التي نشرها عام ١٩٣٠م بخط مغربي ، معتمدا على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس . وهي في ٢٤٤ صفحة من القطع الكبير .

وقد أثبت هذا المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد ، إلا أننا لاحظنا أنه يختار أحيانا نص نسخة ويترك نص نسخة أخرى هو في رأينا أحق بالاختيار . وقد أشرنا إلى هذه النسخة بحرف « ل » .

٢ — نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩ توحيد . وهي بقلم معتاد بخط عبد الخالق بين أبي القاسم بن أحمد الأموي عام ٥٦٢ هـ ، في ٢٩٨ ورقة ، ومسطرتها ١٧ سطرا . ومقاسها ١٣ × ٥ سم . وقد رمزنا لها بحرف « م » ،

٣ — نسخة أخرى بدار الكتب المصرية ، بخط مغربي واضح . رقم ١١٧٩ توحيد في ١٠٨ ورقة ، ومسطرتها ٢١ سطرا ، ومقاسها ١٦ × ٢٢ سم . وقد وصلت إلى الدار عن مكتبة المرحوم أحمد الحسيني بك ؛ ولذلك رمزنا لها بحرف « ح » .

٤ — نسخة المكتبة الأحمدية بحاب ، رقم ٧٦٤ توحيد . وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ هـ ، وهي في ١٠٦ ورقة ، وبكل صفحة ٢٢ سطرا ، وبخط نسخي قديم ، وناسخها هو أحمد بن علي بن محمد بن أبي السعود الحميدي . وعلى النسخة تمليكات أربعة ، وهي وقف على المدرسة الأحمدية ، وكان الانتفاع بها بفضل الإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية بالقاهرة ؛ وقد رمزنا لها بحرف « ب » .

(١) على أن نسخة لوسيانى ، التي جعلناها أصلا ، تجعل النسخ التي رجعنا إليها ستا لأربعا ؛ وذلك بما أثبتت من اختلافات النسخ الثلاث التي رجع إليها ، فجعلتها بذلك تحت أيدينا ، وأمکن لنا الموازنة بينها وبين النسخ الأخرى ، ثم الاختيار لما رأيناه الصحيح .

وقد أخذنا أصلاً لنسختنا، التي نشرها اليوم، نسخة المستشرق لوسيانى، وأثبتنا اختلافات النسخ الأخرى في نهاية كل صفحة، إذ لم نر من العدل أن نفرض اختيارنا على القراء.

ولما كان كثير من فصول الكتاب ليس لها عناوين مستقلة، فقد رأينا من الخير جعل عنوان لكل فصل، ووضعنا العنوان الذى يكون من عندنا بين معقوفتين هكذا [] . وكذلك كل ما كان موضوعاً بين هاتين العلامتين يكون من عملنا الخاص، سواء فى الصلب أو فى الهامش. أما ما وضع بين علامتى التنصيص «»، فهو من زيادة نسخة على غيرها أو نقص نسخة عن أخرى^(١). كما رأينا من الخير الترجمة للإعلام التى وردت بالكتاب، سواء أكانت أعلام أشخاص أو أماكن أو فرق كلامية أو فلسفية.

وهنا، يسرنا أن نذكر بجزيل الحمد والتقدير حضرة الاستاذ الكبير أمين بك مرمى قنديل المدير العام لدار الكتب المصرية، على أن تفضل بالاذن بتصوير نسخة من نسختى الدار وجعلها تحت تصرفنا، وبذلك تيسر لنا إلى حد كبير معارضة النسخ بعضها ببعض.

ونسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، وفى سبيل العلم، وأن يجعل منه خيراً كثيراً.

محمد يوسف موسى

شوال عام ١٣٦٩ هـ } الروضة
أغسطس ١٩٥٠ م }

(١) إلا فى الفصل الخامس بأسماء الله الحسنى؛ فقد وضع كل اسم من الأسماء الكريمة بين علامتى تنصيص تمييزاً له عن سائر الكلام، مع اتفاق النسخ كلها فى ذكر هذه الأسماء طبعاً.

مقدمة المؤلف

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

الحمد لله باري النسم ، ومحيي الرمم ؛ ومقدر القسيم ، ومفرق الأمم
إلى الهداية للطريق الأمم ، والخذلان باقتراف الزلل واللمم ؛ موضع
الحق بواضحات الدلائل ، ومزهق الكفر والباطل ، ومبتعث الرسول
صلى الله عليه وسلم ، على حين ضلال من الخلق وفتور من الحق ، بشيراً
ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً .

هذا ، ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد ، ورباطاً لأسباب
التأييد ؛ وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة ،
والبراهين الصادعة ، لا تمهض لدركها همم^(١) أهل هذا الزمان ؛
وصادفنا المعتقدات عريّة عن قواطع البرهان ؛ رأينا أن نسلك مسلكاً
يشتمل على الأدلة القطعية ، والقضايا العقلية ، متعلّياً عن رتب
المعتقدات ، منحطاً عن جلة المصنفات . والله وليّ الإعانة والتوفيق ،
وهو بالفضل حقيق .

(١) ل نفس : همم ، والزيادة عن ح .

1871

1871

1871

1871

1871

باب في أحكام النظر

أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم
شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المنقضى إلى العلم بحدث^(١) العالم .
والنظر في اصطلاح الموحدين ، هو الفكر الذي يطلب به من قام
به علماً أو غابة ظن . ثم ينقسم النظر قسمين^(٢) ؛ إلى الصحيح ، وإلى
الفاسد ؛ والصحيح منه كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه
يدل^(٣) الدليل ؛ والفاسد ما عداه . ثم قد يفسد النظر بجيده عن سنن
الدليل أصلاً ، وقد يفسد^(٤) مع استناده للسداد أولاً لطروء قاطع .
فإن قيل : قد أنكرت طائفة^(٥) من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم ،
وزعموا أن مدارك العلوم الحواس ، فكيف السبيل إلى مكالمتهم ؟
قلنا : الوجه أن تقسم الكلام عليهم ، فنقول : هل تزعمون أنكم عالمون
بفساد النظر ، أو^(٦) تسترييون فيه ؟ فإن قطعوا بفساد النظر ، فقد
ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس ، إذ العلم
بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات .
ثم تقول : أعلمتم فساد النظر ضرورة ، أم علمتموه نظراً ؟ فإن زعموا

(١) م : بحدوث (٢) ح قس : قسمين (٣) ح قس : يدل
(٤) ل : بقصر ، والذي أثبتناه عن ح (٥) هم السوفسطائيون اليونان . ومن
أشهر رجالهم بروتاجوراس المتوفى عام ٤١١ قبل الميلاد ، ومعاصره جورجياس ، المتوفى عام
٣٨٠ ق . م . (٦) ح ، ب : أم

أنهم علموه ضرورة كانوا مباحثين ، ثم لا يسمون عن^(١) مقابلة دعواهم بنقيضها . وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر ، فقد ناقضوا^(٢) كلامهم ؛ حيث نقوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدي إلى العلم ، ثم تمسكوا بنوع من النظر ، واعترفوا بكونه مفضياً إلى العلم^(٣) .

وإن قالوا : أتم إذا أثبتتم النظر وادعيتم أداءه إلى العلم ، أتسندون دعواكم إلى الضرورة ، أو تسندونها إلى النظر ؟ فإن ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتونا وانعكس عليكم مرامكم ؛ وإن^(٤) حكمتم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتتم الشيء بنفسه ، وذلك مستحيل . قلنا : كلامكم هذا يفيدكم شيئاً ، أو لا يفيدكم شيئاً أصلاً ؟ فإن زعموا أنه لا يفيد علماً ولا يجلب حكماً ، فقد اعترفوا بكونه لغوياً ، وكفونا مئونة الجواب .

وإن زعموا أنه يفيد العلم بفساد دليلنا ، فقد تمسكوا بضرب من النظر في سياق إنكار جميعه . وإن قالوا : غرضنا مقابلة الفاسد بالفاسد ، رددنا عليهم التقسيم ، وقلنا : معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر . ثم نقول : لا بُد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره ، وهذا كالعلم^(٥) يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه ؛ إذ بالعلم يُعلم العلم ، كما به يُعلم سائر المعلومات .

وإن قال السائل : لست قاطعاً ببطلان النظر فيطرده على تقسيمكم ،

(١) ح : من (٢) ح : فقد تناقض (٣) « العلم » زيادة في ح ، م

(٤) ل : فإن (٥) ل زاد : الذي ، ولم يذكرها كل من ح ، م

وإنما أنا مستريب مسترشد؛ فالوجه أن يقال لمن رام إرشاداً: سبيلك
أن تنظر في الأدلة نظراً قويمًا، وتهجج فيها نهجاً مستقيماً؛ فإذا صح
منك النظر، واستدّت^(١) منك العبر، أفضت بك إلى العلم. وإن نظر
كما رسم له، وأنكر أداء صحيح النظر إلى العلم، فقد تبين عناده،
وسقط استرشاده.

فصل

[في مضادة النظر العلم، والجهل، والشك]

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، ويضاد الجهل به، والشك فيه.
فوجه^(٢) مضادته للعلم أنه بحث عنه^(٣) وابتغاء توصل إليه، وذلك يناقض
تحقق العلم، إذ الحاصل لا يُتغنى. وسبيل مضادته للجهل، أن الجهل
اعتقاد يتعلق بالمتعقد على خلاف ماهو به، والموصوف به مصمم عليه،
وذلك يناقض التطلب والبحث. والتشكك تردد بين معتقدين، والنظر
بُغية للحق. فهو إذاً مضاد للعلم وجملة أضداده.

(١) استد الشعاع : استقام . واستدت هنا : معناها : استقامت

(٢) ح : ووجه (٣) ل : عليه ، وما أثبتناه عن م ، ح

فصل

[بالنظر يحصل العلم]

النظر الصحيح إذا تمّ على سداه ، ولم تعقبه^(١) آفة تنافي العلم ، حصل^(٢) العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرُّم النظر . ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له ، ولا يولد النظر العلم ، « ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها »^(٣) . وزعمت المعتزلة^(٤) أنه يولده . ووافقونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم ، وإن كان يتضمنه . وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله عز وجل .

فإن قالوا^(٥) : إذا كان النظر لا يولد العلم ، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبق^(٦) ، وانتفت الآفاق بعده ، فيتيقن^(٧) عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ؛ فثبوتها كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد أو يولده ، فسبيلهما^(٨) كسبيل الإرادة لشيء^(٩) مع العلم به ،

(١) م : يعقبه (٢) ل ، ح ، م : فيحصل (٣) م نفس ما بين العلامتين

(٤) يذكر أبوالمظفر الإسفراييني في التبصير أن واسل بن عطاء الغزال ، المتوفى عام ١٣١ هو رأس المعتزلة ، وأول من دعا الخلق إلى بدعتهم ؛ ومن أسماهم الدرزية . على أنهم يسمون أنفسهم « أهل العدل والتوحيد »

(٥) م : فإن قيل (٦) م : إذا سبق (٧) م : فتبين (٨) م ، ح : وسبيلها

(٩) م : الشيء

إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به . ثم تلازمهما^(١) لا يقضى بكون أحدهما موجداً ، أو موجباً ، أو مولداً^(٢) .

فصل

[النظر الصحيح والنظر الفاسد]

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق ، والنظر الفاسد لا يتضمن علماً ، وكما لا يتضمنه^(٣) فكذلك لا يتضمن جهلاً ولا ضداً من أضداد العلم^(٤) سواء ؛ فإن النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضى^(٥) للعلم بالمدلول . وإذا^(٦) فسد النظر بمصادفة الشبهة ، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ؛ إذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق^(٧) ، لكان^(٨) دليلاً ، ولكان الاعتقاد علماً .

ومما يوضح ذلك ، أن الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من أحاط به علماً على مدلوله ؛ فلو كان للشبهة وجه أيضاً ، لقاد العالم بحقيقة الشبهة إلى الجهل ، وليس الأمر كذلك .

(١) ح زاد : كذلك (٢) م قس : أو مولداً
 (٣) ح عبارته : لا يتضمن علماً
 (٤) م : العلوم (٥) م : يقضى
 (٦) م ، ح : فإذا
 (٧) م قس : على التحقيق (٨) م : لكانت

فصل

[في الأدلة]

الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم^(١) في مستقر العادة اضطراراً ، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي .

فأما العقلي من الأدلة ، فمادل بصفة لازمة^(٢) هو في نفسه عليها ، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائز ، وكذلك الإتيان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصص .

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

فصل

[وجوب النظر شرعاً]

النظر الموصل إلى المعارف واجب ، ومدرك وجوبه الشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية .

وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات ، ومن جلتها النظر ، فيعلم وجوبه عندم عقلاً ، وستأني المسألة إن شاء الله

(١) م : عبارته : إلى علم ما لا يعلم ... الخ (٢) م : بصفة قسبية

عز وجل ، ولكننا نذكر منها طرفاً يختص بالنظر .

فإن قالوا : إذا نفيت مدرك^(١) وجوب النظر عقلاً ، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدى الأنبياء عليهم السلام ، وانحسام سبيل الاحتجاج^(٢) ؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم ، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه^(٣) من المعجزات ، وخصَّصوا به من الآيات ، فيقال لهم : لا يجب النظر إلا بشرع مستقر ، وتكليف ثابت مستمر ، ولم^(٤) يثبت بعد عندنا شرع تتلقى^(٥) منه الواجبات ؛ فيحملهم هذا الاعتقاد على الإضراب عن الرشاد ، والتمادي في^(٦) الجحد والعناد .

قلنا : هذا الرأي الذي ألزمتونا في الشرع المنقول ينعكس عليكم في قضايا العقول ؛ فإن الموصل إلى العلم بوجوب النظر من مجارى العبر ، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب منه معرفته وشكره على نعمه^(٧) ، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل ، ولو كفر واستكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الويل^(٨) .

(١) م : منعمٌ درك (٢) م : الحجاج . وزاد ل : على العقلاء ، وم : عليهم .
 (٣) م : أبدوا به (٤) ل : ولما (٥) ل : متلقى ، م : يتلقى ، وما أثبتناه عن ح
 (٦) ل : على المحعد ، والتي أثبتناه عن م (٧) ل : نبيه ، والتي أثبتناه عن م .
 (٨) م نفس ، الويل .

فإذا تقابل عنده الجائزان، وتعارض لديه الاحتمالان، وهو يتوقع في التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم، ويرقب في ملابسة الثاني استيجاب العذاب الأليم، فالعقل يقضى باختيار سبيل^(١) النجاة، وإيثار تجنب المهلكات. فإذا كان السبيل المفضى إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر في النفس، وتعارض الجائزات في الحدس، فمن ذهل عن هذه الخواطر، وغفل عن هذه الضمائر، فلا يكون^(٢) عالماً بوجوب النظر.

^(١) ويلزم الخصوم في مدارك العقول، عند الغفلة والذهول، ما ألزمونا في مقتضى الشرع المنقول. وما ألزمناهم من فرض الكلام عند^(٣) عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة، فلزمهم العكس ولم يلزمنا^(٤) ما قالوه. فإن المعجزة إذا ظهرت وتمكن العاقل من دركها، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم؛ فإذا^(٥) جربا، فإمكان^(٦) النظر في اختيار أحدهما كما مكان النظر في المعجزة عند ظهورها.

ثم نقول: شرط الوجوب عندنا، ثبوت السمع الدال عليه، مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، ودلت^(٧)

(١) م قص: سبيل (٢) م: ولا يكون (٣) م: في عدم (٤) ل: ولزمنا،
والذي أثبتناه عن م (٥) م: إذا أخبرنا (٦) م: فأمكن
(٧) م: ودل.

على صدق الرسل الدلالات ، فقد تقرر الشرع^(١) واستمر السمع ،
المنبيء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات . ولا يتوقف وجوب
الشيء على علم المكلف به ، ولكن الشرط تمكن المخاطب من
تحصيل العلم به .

فإن قيل : ما الدال^(٢) على وجوب النظر والاستدلال من جهة
الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى ، واستبان
بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر ، وما
لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

(١) م نفس : الشرع (٢) ل : ما الدليل ، والتثبت عن ح ، م :

باب حقيقة العلم

العلم معرفة المعلوم على ما هو به . وهذا أولى في رَوْم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم ؛ منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به ؛ ومنها قول شيخنا^(١) رحمه الله : العلم ما أوجب كون محله عالماً ؛ ومنها قول طائفة : العلم ما يصح بمن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

فأما قول من قال : هو^(٢) تبين المعلوم على ما هو به^(٣) ، فرغوب عنه ، إذ التبين ينبئ عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة ، إذ يقول من علم ما لم يكن عالماً به : قد تبينته ، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث .

ولا نرتضى أيضاً حد^(٤) العلم بأنه الذي أوجب^(٥) لمحله كونه عالماً فإن الغرض من الحدود تبين المقصود ، وهذا فيه إجمال ، إذ قد^(٦) يجري عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده .

ولا يصح أيضاً تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الإحكام ، فإن العلم^(٧) بالمستحيلات والقديم والموجودات الباقية ، لا يصح من

(١) م زاد : أبي الحسن (٢) م نقص : هو (٣) م نقص : على ما هو به (٤) م : تحديد (٥) م ، ح : بوجب (٦) م نقص : قد (٧) ح : العلوم

الموصوف بها الإحكام ، وإنما يندرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم ، وهو العلم بالإتقان والإحكام .
وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم : هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس . فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع ؛ فإنه اعتقاد المعتقد^(١) على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد ، ثم هو ليس بعلم . فزاد المتأخرون فقالوا^(٢) : هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع توطين النفس إلى المعتقد^(٣) إذا وقع ضرورة أو نظراً . وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك لله تعالى ، والعلم بالمستحيلات ، كاجتماع المتضادات ونحوها ، فهذه ونحوها^(٤) علوم ، وليست علوماً بأشياء . إذ الشيء هو الموجود عندنا ، وهو الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده عندهم ، فقد شذت علوم عن الحد .

فصل

[العلم قديم وحادث]

العلم ينقسم إلى القديم والحادث . فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم^(٥) بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً .
والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري ، والبيدهي ، والكسبي .

(١) م : اعتقاد لمعتقد (٢) ح : وقالوا (٣) ل ، م : قصا : إلى المعتقد ، وهي مذكورة في ح (٤) ح نفس : ونحوها . (٥) ح : القائمة .

فالضروري هو العلم الحادث^(١) غير [الـ] مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه؛ وذلك كالعلم بالمدركات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها. والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل.

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

فصل

[العلوم وأضدادها]

للعلوم أضداد تخصها، وأضداد تضادها وتضاد غيرها. فأما الأضداد الخاصة، فمنها الجهل، وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به؛ ومنها الشك، وهو الاسترابة في معتقدين فصاعداً من غير ترجيح أحدهما

(١) ح عبارته: فالعلم الضروري الحادث .. الخ

على الثاني ؛ ومنها الظن ، وهو كالتشك في التردد ، إلا أنه يترجح أحد
 المعتقدين في حكمه . والأضداد العامة كالموت، والنوم، والغفلة، والغشية^(١)؛
 فهذه المعاني تضاد العلوم ، وتضاد الإرادة^(٢) ، وتضاد أضدادها^(٣) .

فصل

[العقل علوم ضرورية]

العقل علوم ضرورية^(٤) . والدليل على أنه من العلوم الضرورية^(٥) ،
 استحالة الإتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم .
 فإن قيل : المانع^(٦) من كون العقل خالياً عن العلوم كونه
 مشروطاً بثبوتها ، كإرادة المشروطة بالعلم بالمراد
 قلنا : غرضنا أن تعرض للعقل المشروط في التكليف ، إذ العارى منه
 لا يحيط عاماً بما يكاف . فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما
 كلف ، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول
 النظر ، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها ، فقصدنا ضبط
 تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر ، وسمينا عقلاً ؛ وتبين

(١) م عبارته : والغشية والغفلة . (٢) م : الإرادات .

(٣) ل ، م قصا : وتضاد أضدادها ، والزيادة عن ح . (٤) م عبارته : العقل
 ضرب من العلوم الضرورية .

(٥) م قصا : الضرورية . (٦) م قصا : من قوله ، « فإن قيل المانع . . . »
 قوله ؛ « وليس العقل من العلوم النظرية » .

الغرض من العقل يدرأ السؤال . ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معانٍ ، وغرضنا منه ما ذكرناه .

وليس العقل من العلوم النظرية ، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ؛ وليس العقل جملة العلوم الضرورية ، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه . فاستبان بذلك أن العقل بعض^(١) من العلوم الضرورية ، وليس كلها .

وسبيل تعيينه والتنصيب عليه أن يقال : كل علم لا يخلو العاقل منه^(٢) عند الذكر فيه^(٣) ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل ، فهو العقل . ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز^(٤) الجائزات واستحالة المستحيلات ؛ كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات ، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن^(٥) النفي أو الإثبات ، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم .

(١) م ، ح قصا : بعض . (٢) م : عنه . (٣) م ، ح قصا : فيه .

(٤) م ، ح : بجواز . (٥) م : من .

باب

القول في حدث العالم

إعلموا أرشدكم الله^(١) أن الموحدين تواطئوا^(٢) على عبارات في أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة^(٣) في العبارات الوجيزة .
فمما يستعملونه ، وهو منظوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته^(٤) . ثم العالم بجواهر وأعراض ، فالجوهر هو المتحيز وكل ذي^(٥) حجم متحيز ؛ والعرض هو المعنى القائم بالجوهر ، كالألوان والطعوم والروائح ، والحياة والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجواهر .

ومما يطلقونه الأكوان ؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(٦) ، ويجمعها ما يخص الجواهر بمكان أو تقدير مكان .
والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف^(٧) ؛ فإذا^(٨) تألف جوهران كانا جسماً^(٩) ، إذ كل واحد^(١٠) مؤلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر يبني على أصول ؛ منها إثبات الأعراض ؛ ومنها إثبات حدثها ، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر^(١١) عن

(١) م : إعلم أرشدك الله . (٢) م ، ح : تواضعوا . (٣) م قس : الكثيرة .
(٤) م ، ح : نقصا : وصفة ذاته . (٥) ل قس : ذي ، والثبت عن ح م .
(٦) م ، ح : عبارتها : وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .
(٧) ح عبارته : هو المتألف . (٨) م ، ح : وإذا .
(٩) م ، ح : عبارتهما : كانا جسامين . (١٠) ح زاد : منهما .
(١١) ل : الجوهر ؛ والجواهر عن م ، ح .

الأعراض ، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها . فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحادث^(١) حادث .

فأما^(٢) الأصل الأول ، فقد أنكرته^(٣) طوائف من الملحدة ، وهو إثبات^(٤) الأعراض ، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر . والدليل على إثبات الأعراض أنها إذا^(٥) رأينا جوهرأ ساكنأ ، ثم رأينا متحركأ مختصأ بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقأ للتي انتقل عنها ، فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً^(٦) علي البديهة . فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها مادامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها ، فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ، إذ^(٧) لا فرق بين نفي المقتضى وبين تقدير مقتضى منفي . فإذا^(٨) صح كون المقتضى

(١) م ، ح : الحوادث . (٢) ح ، عنون هنا بكلمة : فصل .

(٣) م عبارته : فقد أنكرت .

(٤) م نفس : وهو إثبات . (٥) م نفس : إذا .

(٦) م ، ح عبارتهما : وذلك أيضاً معلوم . (٧) م : لأنه .

(٨) ح ، م عبارتهما .. وإذا وضح .

ثابتاً زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون مثلاً له أو خلافاً .
ويبطل أن يكون مثلاً^(١) له فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى
جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ،
مع تقدير^(٢) انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك .
ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً أولى من الثاني .
فإذا ثبت^(٣) المقتضى الزائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافه^(٤) ،
لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجبا ، فإن كان معنى
موجبا ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ، إذ لو لم يكن له به
اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره^(٥) . والذي
وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً^(٦) ، والكلام في جوهر مستمر
الوجود ، كان ذلك محالاً ؛ إذ الباقي لا يفعل ، ولا بد للفاعل من فعل .
نخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ؛ وهو من أم^(٧) الأعراض
في إثبات حدث العالم .

والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض ، والغرض من ذلك

(١) م : مثله . (٢) م نقص : تقدير .

(٣) ل زاد : أن ، وتركها م ، ح (٤) م : خلاف (٥) م نقص : من إيجابه لغيره

(٦) م زاد : مختاراً (٧) م عبارته : من أحق ، وح عبارته : من أدق

يترتب علي أصول . منها إيضاح استحالة عدم القديم ، ومنها ^(١) استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ، ومنها الرد علي القائلين بالكمون والظهور . والأولى أن نطرد دلالة ^(٢) في حدث الأعراض .

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

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

فإن قيل : بيم تنكرون ^(٣) على من يزعم أن الحركة كانت كامنة في الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها ^(٤) السكون ؟ قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان ^(٥) في المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرة واستكنت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكيم عليه ، وذلك يتضمن ثبوت معينين ، يقتضى

(١) ح ٤ م عبارتهما : ومنها تدير استحالة .. الخ (٢) هكذا : «دلالة» في الأصول كلها
(٣) م عبارته : بيم تنكر (٤) م : ظهورهما (٥) م ٤ عبارته : لاجتمع ضدان .

أحدهما كون الحركة بادية ، ويقضى الآخر كونها مستكنة خافية ،
فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتماقبها على الجواهر .
ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون^(١) معنيين ، ظهورهما عند
ظهور أثرهما ، كموثما عند كموثما^(٢) أثرهما ، ويتسلسل القول في ذلك .
ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن
توجب حكمها للزم تجويز ذلك أبدأ فيها ، وذلك يقرب جنسها ، ويحيل
حقيقة نفسها .

فصل (٣)

[في الدليل على استحالة عدم القديم]

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه^(١) أن
عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً ، حتى يمتنع تقدير
استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطلانه^(٥) بيديه العقل .
فلو^(٦) قدر في وقت مفروض عدم جائز ، مع تجويز استمرار الوجود
بدلاً عنه من غير مقتض ، كان ذلك محالاً^(٧) ؛ إذ الجائز يفتقر إلى
مقتض ، والعدم نفي محض يستحيل تعليقه^(٨) بفاعل مخصص .

(١) م عبارته : الكمون والظهور (٢) ح ٤ ل عبارتهما : وكونها عند حصول
أثرهما ، والعبارة التي أتيناها عن م
(٣) م نفس : فصل (٤) م عبارته : الدليل على ذلك (٥) م نفس : بطلانه
(٦) ح ٥ م : ولو (٧) م عبارته : فذلك محال ، و ح عبارته : لكان ذلك محالاً .
(٨) م : تعلقه .

ويستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو^(١) بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قُدِّرَ ضدًّا له من الطروء . ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ، إذ لو قُدِّرَ لوجود القديم شرط لكان قديماً مفتقراً عدمه لو قُدِّرَ إلى مقتض ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض مبني على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها^(٢) ؟ إذ للقائل أن يقول : الحركة الطارئة^(٣) على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر^(٤) . فالجواب أن الحركة حقيقتها الإنتقال ، فينبغي أن تقتضي ما وُجِدَتْ انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر لزم طريان حالة عليها لا تكون فيها^(٥) انتقالاً ، وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال ؛ ولو انتقل الإنتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول في الإنتقال المنتقل إلى الإنتقال ، وذلك يفضي إلى مالا يتناهى . فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه حدث الأعراض والأصول المرتبطة به .

وأما^(٦) الأصل الثالث ، فهو تبين استحالة تعرى الجواهر عن

(١) م قس : هو

(٢) م قس : فما الدليل على منع انتقالها ؟

(٣) ل قس : الطارئة ، وهي مثبتة في ح ٦ م (٤) م عبارته ، من جواهر آخر

(٥) ح : بها (٦) م : نأما

الأعراض ، فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض^(١) وعن جميع^(٢) أضداده ، إن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، فإن^(٣) قُدِّرَ عرض لا ضدَّ له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض . والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى^(٤) والأعراض تسمى الصورة^(٥) . وجوز الصالحى^(٦) انخلو عن جملة^(٧) الأعراض ابتداء . ومنع البصريون من المعتزلة^(٨) العرو عن الأكوان ، وجوزوا انخلو عن ما عداها . وقال

(١) ل قس : فالذى صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وهذه العبارة من ح ٤ م (٢) ح عبارته : أحد جميع أضداده .. الخ (٣) ح ٤ م : وإن (٤) ح ٤ م زادا : والسادة . (٥) ح ٤ م : تسمى الصور .

(٦) هو صالح بن مسرَّح التميمي . كان خارجيا ومن مشاهير المعتزلة ، وأتباعه في مذهبه يسمون «الصالحية» انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٦ نشر مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠ ؛ ومختصر هذا الكتاب للرسعنى ص ٩٠ أصل وهامش ، نشر الهلال بمصر ١٩٢٤ بتحقيق فيليب حتى ، وقد قتل عام ٧٦ هـ كما يذكر الاسفرايينى في كتابه التبصير .

(٧) ح قس : جملة ؛ وم عبارته : العرو عن جملة .. الخ

(٨) بعد أيام الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ هـ انقسمت المعتزلة إلى فرع البصرة ، ومن أعلامه أبو هذيل الملاف ، والنظام ، والجاحظ ، وأبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم . ثم فرع بغداد . ومن أعلامه بشر بن المعتز ، وعمامة بن الأشرس ، وأبو الحسين الحياط صاحب كتاب الانتصار . ويذكر أبو الحسين اللطفي أن أول ظهور الاعتزال كان بالبصرة ، وأن معتزلة بغداد أخذوا عن معتزلة البصرة ، وأولهم بشر بن المعتز . انظر التفتيه والرد على أهل الأهواء والبدع طبع مصر عام ١٩٤٩ ص ٤٢ — ٤٣

الكعبي ومتبعوه^(١): يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع العرو عن الألوان .
 وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن^(٢) الأعراض ، بعد قبول
 الجواهر لها . فيفرض الكلام مع الملحدة في الأكوان ، فإن القول
 فيها يستند إلى الضرورة ، فإننا بيدية العقل^(٣) نعلم أن الجواهر القابلة
 للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك ، أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل^(٤) فلا يتقرر في
 العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع ؛
 وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق
 مسبق باجتماع .

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت^(٥) الأكوان .
 فإن^(٦) حاولنا ردًا على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين : إحداهما
 الإستشهاد بالإجماع^(٧) على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف
 بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه^(٨) .

(١) هم أتباع عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي . وهو
 مؤلف كتاب « الفالات » المشهور ، وأخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط . وكان يدعى
 في كل علم ، ولم يصل إلى خلاصة شيء من العلوم . توفي في عام ٣١٩ هـ . انظر التبصير للاسفراييني
 ص ٥١ - ٥٢

(٢) م : من (٣) ح ، م عبارتهما : فإننا بيدية العقول ... الخ .

(٤) ح ، م عبارتهما : فيما لا يزال .

(٥) م تقس : بثبوت (٦) ح ، م : وإن (٧) م : باجماع (٨) م تقس : فيه

ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المتنى به على زعمهم ، فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداء^(١) ، ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض .
وتقول أيضاً^(٢) : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك يفضي لحدته ، فإذا جوز الخصم عروّ الجوهر^(٣) عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً ، فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري تعالى للحوادث .
والأصل الرابع ، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها . والاعتناء بهذا الركن حتم ، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة^(٤) . فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة للفلك^(٥) قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله^(٦) ، وكل ولد مسبوق بوالده ، وكل زرع مسبوق ببذره^(٧) ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث^(٨) لانهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود ، وذلك معلوم

(١) م نقص : ابتداء (٢) لعل هذا بدء الكلام عن النكتة الثانية (٣) ح ٤ م : الجواهر
(٤) ح : العترة ، وهو خطأ واضح (٥) م عبارته : دورة الفلك
(٦) ح ٤ م نقصاً : فكل ذلك مسبوق بمثله (٧) ح نقص : وكل زرع مسبوق ببذره
(٨) ح زاد : لا أول لها

بطلانه بأوائل العقول ، فإننا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها
وتقول : من أصل الملحدة ، أنه اتقضى قبل الدورة التي نحن فيها
دورات لا نهاية لها ، وما انتفت^(١) عنه النهاية يستحيل أن يتصرم
بالواحد على إثر الواحد ؛ فإذا انصرمت الدورة^(٢) التي قبل هذه
الدورات ، أذن اتقضاؤها وانهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كافٍ
في غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات
حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، قلنا :
المستحيل أن يدخل في الوجود مالا يتناهى آحاداً على التوالى ، وليس
في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود مالا يتناهى ،
ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى مالا يحصره
عدد ولا يحصيه أمد . والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ماله أول ،
وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث
أن يكون له آخر^(٣) .

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين ، فقالوا : مثال إثبات
حوادث لا أول لها^(٤) ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا

(١) ل : انتهت ، والعبارة المذكورة عن ح ، م (٢) م نفس : الدورة

(٣) ل عبارته : وليس من حقيقة الحوادث ماله آخر . والعبارة التي أئتمناها عن ح ، م

(٤) ح ، م زادا : قبل كل حادث .

وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهما ، فلا يتصور أن يعطى علي حكم شرطه ديناراً ولا درهما .
ومثال ما أزمونا ، أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده ديناراً ، فيتصور منه أن يجري علي حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه^(١) ، الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعري الجواهر عنها ، واستنادها إلى أول ، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها ، ومالا يسبق الحوادث حادث علي الإضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

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

(١) م : بما ذكرناه .

باب القول في إثبات العلم بالصانع

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتح الوجود ، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه^(١) ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استنخار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول بيدايتها بافتقاره إلى مخصص خصصه^(٢) بالوقوع . وذلك أرشدكم^(٣) الله مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر . ثم إذا وضع افتقار^(٤) الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا^(٥) لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها ، وإما أن يكون^(٦) طبيعة كما صار إليه الطبائعيون ، وإما أن يكون فاعلا مختارا^(٧) .

وباطل أن يكون جاريا مجرى العلل ، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران . فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة ؛

(١) م نفس : وانتفاؤه
(٢) ل : يخصصه ؛ والذي أثبتناه عن ح ، م
(٣) م عبارته : أرشدك الله (٤) ح ، م عبارتهما : إذا وضح اقتضاء الحادث محصا
(٥) ح عبارته : من أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا (٦) م : أو يكون ... الخ
(٧) م نفس : وإما أن يكون فاعلا مختارا ؛ وح قدمها عن موضعها ، كما أشير إليه
في رقم ٥ من هذا الهامش .

فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً ، وذلك يفضى إلى القول بقدم العالم ، وقد أقمنا الأدلة على حدوثه ؛ وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى .

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال . فإن الطبيعة عند مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع ، فإن كانت الطبيعة قديمة ، فلتقتض بقدم^(١) العالم ، وإن كانت حادثة ، فلتكن مفتقرة إلى مخصص . وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء ، ولعنا نرد على الطبائعيين بعد ذلك إن شاء الله عز وجل .

فإن^(٢) بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه^(٣) ، أو طبيعة توجده بنفسها لاعلى الاختيار ، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار ، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات .

وإذا أحاط العاقل بحدث العالم ، واستبان أن له صانعاً ، فيتعين عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول ، يحتوى أحدها^(٤) على ذكر ما يجب لله تعالى من الصفات ، والثاني يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه ، والثالث ينطوي على ذكر ما يجوز من أحكامه^(٥) . وتنصرم بذكر هذه الأصول^(٦) قواعد المقائد إن شاء الله .

(١) م عبارته : فلتقتض قدم (٢) ح م : فإذا (٣) م نفس : توجبه

(٤) ح م عبارتهما : أحدهما يشتمل

(٥) ح زاد : سبحانه وتعالى ، م زاد : تعالى (٦) ح نفس : الأصول

باب (١)
القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

اعلم أن صفاته سبحانه ؛ منها نفسية ، ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس ، كل صفة إثباتٍ لنفسٍ ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بمعلل قائمة بالموصوف (٢) .

والصفات (٣) المعنوية : هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بمعلل قائمة بالموصوف .

وتبين القسمين بالمثل أن كون الجوهر متحيزاً هو : (٤) صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه ، وهي غير معللة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس ؛ وكون العالم عالماً ، معلل بالعلم القائم بالعالم ، فكانت هذه الصفة وما يضاهاها في غرضنا من الصفات المعنوية .

وسبيلنا أن نعرض في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للبارئ تعالى ، وفتحتها بالنظر في ثبوت وجوده .

فإن قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم

(١) م نفس كلمة : باب .

(٢) ل نفس : بمعلل قائمة بالموصوف ؛ والذي أثبتناه عن ح ، م .

(٣) ل : والصفة ، والمذكور عن ح ، م .

(٤) في ل : هي ، والذي أثبتناه عن ح ، م لم يذكر هو أو هي .

تسكرون^(١) على من يقدر الصانع عدماً؟ قلنا: العدم عندنا^(٢) نفي محض وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات، ولا فرق بين صانع منفي، وبين تقدير الصانع منفيًا^(٣) من كل وجه؛ بل نفي الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع، فالقول به^(٤) متناقض في نفسه، والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض. وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعزلة، من حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس.

والوجه المرضي^(٥) أن لا يعد الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد. والأئمة رضی الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات.

فصل^(٦)

الدليل على قدم الباري تعالى

فإن قيل: ما الدليل على قدم الباري تعالى بعد ثبوت العلم بوجوده،

(١) م: تسكرون. (٢) م: نفس: عندنا.

(٣) ح، م: عبارتهما: ولا فرق بين نفي الصانع وبين تقدير صانع منفي.

(٤) ح، م: زادا: غير. (٥) م: نفس: المرضي.

(٦) م: نفس: فصل.

وما حقيقة القدم أولاً؟ قلنا: ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذي لا أول لوجوده

وقال شيخنا^(١) رحمه الله عليه: كل موجود استمر وجوده وتقدم زمنياً متطاولاً، فإنه يسمى قديماً في إطلاق اللسان، قال الله تعالى: «حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ»^(٢)

وغرضنا نصيب الدليل على أن وجود القديم غير مفتوح، والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد سبق إيضاح بطلان ذلك

فإن قيل: في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات، وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها؛ قلنا: هذا زلل ممن ظنه، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً، وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود به فهو وقته، والمستمر في العادات^(٣) التعبير بالأوقات عن حركات الفلك، وتعاقب الجديدين

(١) ذكرنا في المقدمة أن الجويني تخرج في علم الكلام على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفراييني تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني، المتخرج على أبي الحسن الباهلي، تلميذ إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري.

(٢) يس ك: ٣٦ : ٣٩ ونس الآية الكريمة: (والفرق قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم)

(٣) ح، م: في العادة

فإذا تبين ذلك في معنى الوقت ، فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر ، إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ، ولو افتقر كل موجود إلى وقت ، وقدرت الأوقات موجودة ، لافتقرت إلى أوقات ، وذلك يجر إلى جهالات لا ينتحلها عاقل ، والبارى سبحانه^(١) قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ، لا يقارنه حادث .

فصل

[قيام الله تعالى بنفسه]

البارى سبحانه وتعالى قائم بنفسه ، متعال عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يُقله . واختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى ، في معني القائم بالنفس ؛ فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل ، والجوهر على ذلك قائم بنفسه ؛ وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق رحمه الله^(٢) : القائم بالنفس هو الموجود^(٣) المستغنى عن المحل والمخصص ؛ وذلك يختص عنده بالبارى تعالى ، إذ الجوهر^(٤) وإن لم يفتقر إلى محل يحله ، فقد افتقر وجوده ابتداء إلى مخصص قادر .

(١) ح : والبارى تعالى ؛ م : قالبارى سبحانه .

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني ، الملقب بركن الدين ، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي ، له التصانيف الجليلة ، التي منها كتابه الكبير الذي سماه « جامع الحاوي في أصول الدين والرد على الملحدين » في خمسة مجلدات . توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ هـ بنبابور ، ودفن ببلده إسفراين . عن ابن خلكان .

(٣) م قصص : هو الموجود . (٤) م : فالجوهر .

والغرض المعنى من هذا الفصل ، هو إقامة الدليل على تقديس الرب تبارك وتعالى عن الحاجة إلى محل . والدليل عليه أنه لو حل محلاً ، واقتصر وجوده إليه ، لكان المحل قديماً ، وكان هو صفة له ، إذ كل محل موصوف بما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني . وسنبين وجوب اتصاف البارئ بكونه حياً عالماً قادراً .

فصل

[من صفات الله المخالفة للحوادث]

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث ، فالرب تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث ، ولا يشبهه شيء منها . ولا بد في صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثليين والخلافيين . فالمثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر ، وربما قيل في أحدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والأولى العبارة الأولى . والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني .

وذهب ابن الجبائي^(١) ومتأخرو المعزلة إلى أن المثليين هما الشيثان

(١) هو عبد السلام بن محمد أبو هاشم ابن الجبائي ، وأتباعه يسمون البهشية . توفي عام ٣٢١ هـ . ويذكر صاحب التبصير من ٥٣ أن أكثر المعتزلة اليوم على مذهبه ؛ لأن صاحب إسماعيل بن عباد وزير آل بويه كان يدعو إلى مذهبه . ويسمى أصحابه أيضاً بالذمية ، لتجويز كون العبد مستحقاً للذم والعقاب على ما لم يفعل .

المشتركان في أخص الصفات . ثم قالوا : الاشتراك في الأخص يوجب
الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة ؛ وعلى هذا المذهب بنوا
كثيراً من الأهواء ، وهو باطل . فإن الأخص لو أوجب الاشتراك
فيه الاشتراك في سائر الصفات النفسية ، لامتنع مشاركة الشيء خلافه
في صفات العموم ، إذ هما غير مشتركين في الأخص ، فإذا فقدت العلة
لزم انتفاء المعلول . وقد علمنا أن السواد^(١) المخالف للحركة بالأخص
مشارك لها في الحدث والوجود والعرضية وغيرها ، فيبطل تعليل التماثل
في الصفات بالاشتراك في الأخص . ومما يبطل ذلك ، أن الشيء عندما
يماثل مثله بما يخالف به خلافه . ثم العلم مخالف للقدره في كونه علماً
على الضرورة ، ومنكر ذلك جاحد لها ، وذلك يبطل المصير إلى أن
المخالفة والمماثلة تقعان بالأخص .

فالوجه^(٢) بعد بطلان اعتبار^(٣) الأخص تعليلابه ، أن تقول : لا بد
من رعاية جمع صفات النفس في تبين المماثلة ، وقد بطل التعليل بشيء
منها ، فلا وجه إلا ذكر جميعها . وقد نقضت المعتزلة أصلها ، حيث
أثبتوا للبارئ سبحانه وتعالى إرادة حادثة ، يستحيل عليها القيام بالمحال ،
وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل ، وهذا اعتراف بالاشتراك في
الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات .

(١) ح : البياض . (٢) ح : والوجه . (٣) ح : قصر : اعتبار .

فصل

[في المثلين والخلافين]

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

فأما الأولى ، فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله ، ويجوز أن يفرد بصفة معنى وقوعا يجوز مثلها على مماثله .
وبيان ذلك بالمثال أن الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات الأنفس ، إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض ، إلى غير ذلك من صفات الأنفس ، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر . نخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة على مماثله لا يقدح في مماثلته له ، فإن الشيء يماثل ما يماثله لنفسه ، فيراعى في حكم المماثلة صفات الأنفس . فالطواري^(١) الجائزة لا تحيل صفات الأنفس .

وأما^(٢) المسألة الثانية التي تضمنها السؤال ، فالوجه فيها^(٣) أن لا يمتنع^(٤) مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم ؛

(١) ح ، م : والطواري . (٢) عن ح ٦ م ٦ ، وفي ل : فأما .
(٣) م : فيه . (٤) ح عبارته : أنه لا يمتنع ؛ وم : أن لا يمتنع .

فالسواد^(١) وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود ، وكونهما عرضين لو نين ، إلى غير ذلك .

وغيرنا من التعرض لهذه^(٢) المسألة الرد علي طوائف من الباطنية^(٣) ، حيث قالوا : لا يثبت للباري ، تعالى عن قولهم ، صفة من صفات الإثبات . وزعموا أنهم لو وصفوا القديم^(٤) بكونه موجوداً ذاتاً^(٥) ، إكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث ، إذ هي ذوات موجودات . وسلكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات . فإذا^(٦) قيل لهم الصانع موجود ، أبوا ذلك ، وقالوا : إنه ليس بمعدوم .

وهذا الذي قالوه لا تحقيق له . فإننا نقول : باضطراد نعلم أنه ليس بين الانتفاء والثبوت درجة ؛ وهؤلاء إن نقوا الصانع أقيمت عليهم الدلائل^(٧) في إثبات العلم به ، وإن أثبتوه لزمتهم من إثباته

(١) ح ، م : فإن السواد (٢) م : في هذه (٣) الباطنية جماعة ترى أن لكل ظاهر باطن ، ولكل شرع تأويل ، كما يذكر الشهرستاني . وزعمون مع هذا أنهم أصحاب التعاليم ، والمخصوصون بالانقباس من الإمام المعصوم ، كما يذكر الغزالي في النقذ من الضلال . ومن فرقها الإسماعيلية ، والدروز ، والرافضة ، وبعض الشيعة . وهي من الطوائف التي ليست من الإسلام وإن انتسبت إليه ، كما يذكر الرسعني في مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ، ١٧٠ ، ١٨٠ . وانظر في أصل ظهورها وعظم خطرهما على جميع الأديان ص ٨٣ وما بعدها من التبصير في الدين للاسفرائلي ، نشر عزت المطار الحسيني بمصر سنة ١٩٤٠ م .

(٤) م عبارته : لو وصفوه بكونه موجوداً

(٥) ح عبارته : بكونه ذاتاً موجوداً (٦) ح : فإن

(٧) ح : الدلائل القواطع ؛ م : القواطع ، وقص : الدلائل .

ما حاذروه ، إذا الحوادث ثابتة تتضمن إثباته^(١) . فإن^(٢) زعموا أن الصانع ثابت ولكن لا نسميه ثابتاً ، لم ينعهم ذلك ؛ فإن التماثل والاختلاف يتعلقان بما يثبت عقلاً، دون ما يطلق في اللغات والتسميات. ثم يلزمهم أن يصفوا الرب تعالى بالوجود ، ويمتنعوا من^(٣) وصف الحوادث به ، ففي^(٤) ذلك حصول غرضهم ؛ فبطل ما قالوه من كل وجه .

فإن قيل : فهل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود ، أم تأبون ذلك ؟ قلنا : هذا مالا سبيل إلى إطلاقه ؛ فإن القائل إذا قال الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقد وصف ذاته بالمماثلة ، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد ، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عموماً ، ثم رده إلى خصوص . بل الوجه أن يقال : حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهداً وغائباً ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه .

فإن قيل : ألسم تطلقون كونه مخالفاً لخالقه ، وإن كان مشاركاً للحوادث في الوجود ؟ قلنا : المخالفة بين الخلافيين لا تجرى مجرى المماثلة ؛ فإن المماثلة من حقيقتها تساوي المثليين الموصوفين بها في جميع صفات النفس ، والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات ؛ إذ لا تتحقق المخالفة

(١) ح ٦ م قصا : تتضمن إثباته
(٢) ح ٦ م : وإن .
(٣) ح ٦ م : عن
(٤) ح ٦ م : وفي .

إلا بين موجودين ، فمن ضرورة إطلاق المخالفة التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود . فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها ، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات .

فصل

[فيما يستحيل اتصاف الله به]

فإن قال قائل : قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات ، ففصلوا ما يختص بالحوادث^(١) من الصفات ، وهي استحيل في حكم الإله . قلنا : نذكر أولا ما يختص الجواهر به . فما تختص الجواهر به التحيز ، ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله^(٢) سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصيص بالجهات .

وزهدت الكرامية^(٣) وبعض الحشوية^(٤) إلى أن الباري ، تعالى عن قولهم ، متحيز مختص بجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم . ومن الدليل

(١) ح ٤ م عبارتهما : ما يختص الحوادث به من الصفات .

(٢) ح ، م عبارتهما : أن القديم يتعالى عن التحيز .

(٣) الكرامية فرقة غالبة في التجسيم ، تزعم أن لله جسما وأعضاء ، وأنه يتحرك ويجلس .. وزعيم هذه الفرقة محمد بن كرام من سجستان ، وقد ضل به كثيرون . توفي عام ٢٥٥ أو ٢٥٦ هـ . وقد ترجم له بانساع ابن عساكر .

(٤) الحشوية طائفة من المحدثين بالنوا في إجراء الآيات والأحاديث ، التي قد يفهم منها التشبيه ، على ظاهرها ، فوقعوا في التجسيم الغليظ ، حتى أثبتوا لله تعالى جسما وأعضاء .

على فساد ما اتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحازاة^(١) مع
الأجسام، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقذارها،
أو لأقدار بعضها، أو يحازيها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله
أو تبعيضه فهو كفر صراح. ثم ما يحازى الأجرام يجوز أن يماسها،
وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً، إذ سبيل الدليل على
حدث الجواهر قبولها للمماساة والمباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل
حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً؛ وإن تقضوا الدليل
فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر.

فإن استدلو بظاهر قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»^(٢)،
فالوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى: «وهو
معكم أينما كنتم»^(٣)، وقوله تعالى: «أفمن هو قائم على كل نفس بما
كسبت»^(٤). فنسائلهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معناه
بالإحاطة والعلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك
شائع^(٥) في اللغة، إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى
على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر

(١) ح ٤ م : المحاذيات .

(٢) طه ك ٢٠ : ٥ .

(٣) الحديد م ٥٧ : ٤ .

(٤) الرعد م ١٣ : ٣٣ . وهذه الآية غير مذكورة في ح ، م .

(٥) ح ٤ م : سابق (بالسین المهملة والتین المعجمة) .

أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية ، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره^(١) على ما دونه .

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبيء عن سبق مكاخفة ومحاولة ، قلنا : هذا باطل ، إذ لو أنبأ الاستواء عن^(٢) ذلك لأنبأ عنه القهر . ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبيء عن^(٣) اضطراب واعوجاج سابق ، والتزام ذلك كفر . ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش^(٤) ، وهذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله^(٥) واستشهد عليه بقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان »^(٦) ، معناه قصد إليها . فإن قيل : هلا أجرىتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل ، مصيراً^(٧) إلى أنها من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله ، قلنا : إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبيء عنه في ظاهر اللسان ، وهو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم^(٨) ؛ وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم ، وإن قطع باستحالة الاستقرار ، فقد زال الظاهر ، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له ،

(١) م عبارته : تنبيهاً بالذكر على ما دونه (٢) ، (٣) ل : على ؛ وما أنبتاه عن ح ، م (٤) ح قصص : العرش . (٥) يذكر ابن خلسكان أنه كان إماماً في علم الحديث وغيره ، وأجمع الناس على دينه وورعه وزهده وثقته ، وهو أحد الأئمة المجتهدين . ويقال إنه كان رأس الناس في زمنه ، كما كان كذلك عمر بن الخطاب في زمانه توفي بالبصرة سنة ١٦٦ هـ وقد أراه المهدي العباس على قضاء الكوفة فأبى . (٦) فصلت ك ٤١ : ١١ .

(٧) ح زاد : منكم (٨) ح عبارته : فهو التزام التجسيم

وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في
العقول^(١) مستقر في موجب الشرع . والإعراض^(٢) عن التأويل حذاراً
من موافقة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام ، واستزلال
العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعريض بعض كتاب
الله تعالى لرجم الظنون . والمعنى بقوله تعالى : «وأخر متشابهات»^(٣)
الآية ، مراجعة منكرى البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في
استعجال^(٤) الساعة ، والسؤال عن منتهائها وموقعها ومرساها . والمراد
بقوله تعالى : «وما يعلم تأويله إلا الله»^(٥) ، أى وما يعلم مآله إلا الله ،
ويشهد لذلك قوله تعالى : «هل ينظرون إلا تأويله» الآية^(٦) ، والتأويل
فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة .

فصل

[في أن الله ليس جسماً خلافاً للكرامية]

صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسماً ،
وسبيل مفاحتهم بالكلام أن تقول : الجسم هو المؤلف^(٧) في حقيقة

(١) ح ، م عبارتهما : على محمل قويم في العقول مستقيم في موجب الشرع

(٢) ح : أو الإعراض . . . الخ (٣) آل عمران م ٣ : ٧

(٤) ل : استعجاله ، والذي أثبتناه عن م (٥) آل عمران م ٣ : ٧

(٦) الأعراف ك ٧ : ٥٣ (٧) م : المؤلف

اللغة ، ولذلك يقال في شخص فضل شخصا بالعبالة^(١) وكثرة تألف الأجزاء إنه أجسم منه وإنه جسيم ، ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تألف الأجزاء . فإذا أنبأنا المبالغة المأخوذة من الجسم على^(٢) زيادة التأليف ، فاسم الجسم يجب أن يدل على أصل التأليف ؛ إذ الأعم لما دل على مزية في العلم ، دل العالم على أصله .

ثم تقول : إن سميتم الباري تعالى جسما وأثبتتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين : إما تقض^(٣) دلالة^(٤) حدث الجواهر ، فإن مبناها على قبولها للتأليف^(٥) والمماساة والمباينة ؛ وإما أن تطردوها وتقصوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع^(٦) . وكلاهما خروج عن الدين ، وانسلال عن ربة المسلمين^(٧) .

ومن زعم منهم أنه لا يثبت للباري تعالى أحكام الأجسام ، وإنما^(٨) المعنى بتسميته جسما الدلالة على وجوده ؛ فإن قالوا ذلك^(٩) قيل لهم : لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم نبيء عما يستحيل في صفته ، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع ، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدا ،

(١) العيل : الضخم من كل شيء ، والعبالة : الضخامة (٢) ح ٤ م : عن

(٣) ح ، م عبارتهما : إما أن تنقصوا (٤) م : دلالات

(٥) ح عبارته : قبولها التأليف (٦) ح عبارته : قيام الحوادث بالصانع وهو دلالة

الحدث في وجود الصانع

(٧) ح م قصا : وانسلال عن ربة المسلمين (٨) م : نقص وإنما

(٩) ح م قصا : فإن قالوا ذلك ؛ والذي أثبتناه عن

ثم يحمل الجسد على الوجود؟ فإن قيل: إذا لم يمتنع تسمية الإله نفسا، كما دل عليه قوله تعالى: « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك »^(١)، فلا يمتنع أيضا تسميته جسما؛ قلنا: لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب سبحانه وتعالى، إذ لو ساغ^(٢) ذلك لساغ مثله في الجسد. على أن النفس يراد بها^(٣) الوجود؛ ولذلك يحسن قول القائل: نفس العرض والعرض نفسه، ولا يصح^(٤) أن يقال: جسم العرض، ثم الأصل اتباع الشرع.

فصل

[في عدم قبول الله للأعراض]

مما^(٦) يخالف الجوهر^(٧) فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث. وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى عن قولهم؛ ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث، وصار إلى جهالة لم يسبقوا إليها، فقالوا: القول بالحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى، وهو غير قائل به، وإنما هو^(٨) قائل بالقائلية.

(١) المائة م ٥ : ١١٦ ح : (٢) لو شاع (بالشين المعجمة) (٣) ح : به

(٤) م : ولا يحسن (٥) ح ، م : يقول (٦) م : ومما

(٧) ل : الجواهر ؛ وما أنبتناه عن ح م

(٨) ل عبارة : وإنما هو عين قائل بالقائلية ؛ وما أنبتناه عن ح ، م

وحقيقة أصلهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد ، ولذلك وصفوه بكونه خالقاً في الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا^(١) عن^(٢) إثبات وصف جديد له ذكراً وقولاً .

والدليل على بطلان ما قالوه ، أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ، لما سبق تقريره في الجواهر^(٣) ، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض ، وما لم^(٤) يخل من الحوادث لم يسبقها ، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع .

ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات الباري تعالى من الإرادات الحادثة^(٥) القائمة ، لا بحال على زعمهم . ويصدم أيضاً عن طرد دليلهم^(٦) في هذه المسألة ، أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث ، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض على الذات .

ونقول للكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع تقييم اتصاف الباري به تناقض ، إذ لو أجاز قيام معنى بمحل غائبا من غير أن

(١) ل : وتنكبوا ؛ وما أثبتناه عن ح ٤ م
 (٢) م قصر : عن
 (٣) ح عبارته : في الجواهر من حيث ... الخ
 (٤) م عبارته : تعالى عن الإرادة الحادثة
 (٥) م عبارته : عن طرد دليل ... الخ
 (٦) م عبارته : عن طرد دليل ... الخ

يتصف بحكمه ، لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات . ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب ، وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقونا على استحالة قيامه به سبحانه^(١) من الحوادث ، ومما يلزمهم تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثتين^(٢) ، ولا يجدون بين ماجوزوه وامتنعوا منه فصلا .

وتقول أيضا : إذا^(٣) وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزاً ، وكل متحيز حجم وجرم ، فلا يتقرر^(٤) في المعقول خلوا لاجرام عن الألوان^(٥) ، فما المانع من تجويز قيام الألوان^(٦) بذات الرب . ولا محيص لهم عن شيء مما ألزموه .

فصل

في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا

والتنصيص على نكت في الرد على النصارى

الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز ، وقد أوضحنا الدليل

(١) ل ، م نقصا : سبحانه ، والثبت عن ح (٢) ل ، م ، الحادتين ؛ والثبت عن ح

(٣) م : قد (٤) ح : ولا يتقدر ، م ؛ ولا يتقدر

(٥) ل : على الألوان ، م : عن الأكوان ؛ والثبت عن ح

(٦) ح : قيام ألوان ، م : قيام الأكوان

على استحالة كون الباري تعالى متجزأ . وقد يحد الجواهر بالقابل للأعراض ، وقد تبين استحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث . ومن وصف الباري تعالى بكونه جوهرًا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له : إن أردت بتسميته جوهرًا اتصافه بخصائص الجواهر ، فقد سبقت الأدلة^(١) على استحالة ذلك عليه^(٢) . وإن أردت التسمية^(٣) من غير وصفه بحقيقته وخاصيته ، فالتسميتان تتلقى من السمع ؛ إذ العقول لا تدل عليها ، وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية ، ولا يسوغ^(٤) في^(٥) شيء من الملل التحكم بتسمية الباري تلقينًا^(٦) .

وذهبت النصارى إلى أن الباري ، سبحانه وتعالى عن قولهم ، جوهر ، وأنه^(٧) ثالث ثلاثة ، وغنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم^(٨) . والأقانيم عندهم ثلاثة : الوجود ، والحياة ، والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالأب ، وعن العلم بالكلمة ، وقد يسمونه ابنًا^(٩) ، ويعبرون عن الحياة بروح القدس . ولا يعنون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام مخلوق عندهم^(١٠) .

(١) م : الدلالة (٢) م : استحالها عليه (٣) م : تسمية

(٤) ل ، ح : ولا يصوغ بالصاد المهملة ، والمثبت عن م (٥) ح نقص : في

(٦) م : تلقينًا (بالباء الموحدة) (٧) ح ، م نقصا : وأنه

(٨) ح ، م عبارتهما : أصل الأقانيم (٩) ح عبارته : يسمونه الابن .

(١٠) ح عبارته : عندهم مخلوق .

ثم هذه ^(١) الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مزيد ، والجوهر واحد ^(٢) والأقانيم ثلاثة ، وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها ، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتها من الإسلاميين . والحال مثل التحيز للجوهر ، وهو ^(٣) حال زائدة على وجود الجوهر . ولا تتصف ^(٤) الحال بالعدم ولا بالوجود ، ولكنها صفة وجود ، والأقانيم حالة ^(٥) محل الأحوال عند النصارى .

ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح ، وتدرعت بالناسوت منه ^(٦) ، واختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت ؛ فزعم بعضهم أن المعنى به حلول الكلمة جسد المسيح ، كما يحل العرض محله ؛ وذهبت الروم ^(٧) إلى أن الكلمة مازجت جسد المسيح ، وخالطته مخالطة الحجر اللين .

فهذه أصول مذاهبهم ، فنقول لهم ^(٨) : لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه ، وبم تنكرون على من يزعم أن الأقانيم أربعة ، منها

(١) م : وهذه (٢) م زاد : عندهم .

(٣) م : فهي حالة ؛ ح : فهو حال (٤) م : يتصف (٥) م : قس : حالة

(٦) ح : قس : منه (٧) كبار فرق النصارى ثلاثة : الملكانية والنيسطورية واليعقوبية .
والملكانية أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم وتولى عليها ، ومعظم الروم ملكانية . ويقول بعضهم بأن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الحجر اللين أو الماء اللين . الشهرستاني : اللين والتحل ج ١ عند عن الكلام النصارى .

(٨) ح ، م : قسا : لهم

القدرة ، فليس إخراج القدرة من الأقاليم أولى من إخراج العلم . وكذلك إن ساغ المصير إلى أن الوجود أقنوم ، فلا يمتنع عدّ البقاء أقنوماً ، ويلزمون السمع والبصر علي نحو ^(١) ما تقدم ^(٢) .

وتقول لهم : إذا زعمتم أن الكلمة تدرع بالمسيح ^(٣) ، وفسرتموه بالحلول ، قيل لكم : العلم المسمى كلمة ، هل يفارق الجوهر أم لا ^(٤) ، فإن زعموا ^(٥) أنه يفارقه ^(٦) ، لزمهم فيه ^(٧) أن يقولوا : لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان العلم ^(٨) متدرعاً بالمسيح ، وهذا مما يابونه .

فإن زعموا أن أقنوم العلم لم يفارق الجوهر ، استحال مع ذلك حلوله في جسد المسيح ^(٩) عيسى عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول ، فإنه يمتنع حلول عرض في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر ؛ فإذا امتنع ذلك في العرض ، فلأن يمتنع ذلك ^(١٠) في الخاصية التي تنزل منزلة صفات النفس أولى . ولو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح ،

(١) ح نفس : نحو

(٢) ح عبارته : تدرعت بالمسيح

(٣) ح عبارته : العلم المسمى جوهرًا هل يقارن الكلمة ؟؟ وفي م : العلم المسمى كلمة هل

فارتقت الجوهر ؟

(٤) م : فإن قالوا

(٥) م : أنه فارقه

(٦) ح ، م : لزمهم منه

(٧) ح ، م : قضا : العلم

(٨) ح عبارته : حلوله في جسد المسيح مع اختصاصه ، الخ ؛ م عبارته : حلوله في جسد

(٩) ح ، م : قضا : ذلك

عيسى .. الخ

لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت^(١)، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر^(٢) بالناسوت.

ويقال لهم: إذا اتحدت الكلمة بالمسيح، فهلا^(٣) اتحد به روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى.

والرد على الروم في الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول؛ ويخصصون بأن الاختلاط إنما يتصف به الأجرام والأجسام، فكيف وجهه في الأقنوم الذى هو خاصية!^(٤)

ومما يصعب موقعه عليهم أن تقول: بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى صلوات الله عليه، ولذلك كان يقرب العصا شعباناً مييناً، ويفلق البحر أفلاقاً^(٥)، كالأطواد، إلى غير ذلك من آياته عليه السلام^(٦)؟

والذى اتحلوا^(٧) فاسد معتقدهم من أجله، ما ظهر على يد عيسى صلى الله عليه وسلم من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.

(١) م عبارته: أن يتحد الجوهر نفسه بالمسيح

(٢) ل عبارته: وقد منعوا اتحاد الجوهر؛ والزيادة عن م

(٣) ل: فهل لا (وهو خطأ في الكتابة) (٤) م: خاصيته

(٥) م عبارته: ويفلق البحر أفراقاً؛ ح عبارته: ويفلق البحر أفلاقاً فرقا

(٦) ل، م، قضا: عليه السلام، وهي عن ح (٧) م عبارته: والذى تحيلوا. الخ

فإذا عورضوا بآيات غيره من الأنبياء عليهم السلام ، اضطربت مذاهبهم ، ولم يرجعوا إلى محصل ، إذ أصلهم أن الإتحاد لم يقع إلا بالمسيح عليه السلام .

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

وسنقيم واضح الأدلة على أن الإله يجب أن يكون حيا عالماً قادراً ، فلو كان أقنوم العلم إلهاً لوجب أن يكون حيا قادراً . ثم يقال لهم : هلا جعلتم الآلهة أربعة : الجوهر ، والوجود ، والحياة ، والعلم ؟ لو لا الركون إلى محض التحكم في الدين !

ثم أطبقت النصارى على أن المسيح إله ، وأطبقوا على أنه ابن^(١) ، واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت^(٢) ، وهذه مناقضات ؛ فإن إطلاق اسم الإله لمحض^(٣) حكم الإلهية ، وليس المسيح إلهاً محضاً . ثم أطبقوا على^(٤) أن المسيح صلب ، ولما روجعوا قالوا : المصلوب الناسوت ، والناسوت المحض ليس هو المسيح . ونعتضد الرد عليهم بإثبات الوحدانية ، وفيما قلناه أكمل مقنع .

(١) ح ٤ م : ابن الإله (٢) م عبارته : ناسوت ولاهوت .

(٣) م عبارته : فإن إطلاق اسم الإله لمحض حكم الإلهية . الخ

(٤) ل ، م قصصا : على ؛ وما أثبتناه عن ح .

باب العلم بالوحدانية

البارى^(١) سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين^(٢) الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء، لوقع الاكتفاء بذلك^(٣). والرّب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبعض والانتقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية. إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائماً بنفسه عالماً حياً قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين^(٤).

والغرض من ذلك يبتنى^(٥) على أن حكم العلم يختص بما قام به، وكذلك القول في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به. ولو قدر بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما، فهو الإله، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك

(١) م : الرب تعالى

(٢) م : الموحدين

(٣) ح : ولو قيل الواحد الشيء الواحد لاكتفى بذلك (٤) ح : الإلهين

(٥) ل : يبنى ؛ ح : يبنى ؛ م : يبتنى .

ما نوضح بطلانه في آخر هذا الباب^(١). فإذا، اتضح المراد^(٢) من حقيقة الوحدانية على الجملة^(٣).

فالمقصود من عقد^(٤) هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين. والدليل عليه، أننا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتصدى^(٥) لنا وجوه كلها مستحيلة^(٦). وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل. ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز.

فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريد الآخر^(٧)؟

(١) م عبارته: وذلك نوضح إبطاله في آخر الباب إن شاء الله

(٢) م: الرد (٣) ح، م: المحسبية

(٤) م نفس: عقد (٥) م: فيتصدى (٦) ح عبارته: مستحيلة كلها

(٧) ح عبارته: ما يريد الآخر الثاني

قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه ، وهي مطردة^(١) أيضاً على تقدير الاتفاق ؛ فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة ، وكل ما دل وقوعه على العجز^(٢) والاتصاف ببعض القصور دل جوازه على مثله . والدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم ، ملتزماً ما يفضى^(٣) إلى الحكم بحدثه ، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به^(٤) وقوعاً وتحققاً . والجاري من أحد^(٥) المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدى لأن يُمنع عرضة للنقص ، كالمصدود عما يريد حقا بتسوية^(٦) بين من يجوز ضده وبين من اتفق رده .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض ، ولو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه . ولا^(٧) توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها ؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد .

(١) ح ٤ م عبارتها : وهي جارية

(٢) ح ٤ م عبارتها : على الحدوث (٣) ح ٤ م زادا : به (٤) م نقص : به

(٥) ل نقص : أحد ؛ والزيادة عن م (٦) ح ٤ م : تسوية (٧) ل : فلا

وقال بعض الحذاق : غايتنا في دلالة التمانع ، إمتناع وقوع مرادين^(١) ؛ وإثبات قديمين على قضية هذا السؤال يفضى إلى منع ، ما يجوز لكل قديم لو قدرنا انفراده ، وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص .

ولا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة ، مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريدُه الرب ، تعالى عن قولهم^(٢) ، ولا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره . فإن قالوا : الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق إلى ما يريدُه ، قيل : مراده عندهم أن يؤمن العباد على الإختيار إيماناً مثاباً عليه ، ولا يريد منهم إيماناً^(٣) وهم إليه ملجئون وعليه مكرهون ؛ فالذي يريدُه لا يقدر على إيقاعه ، والذي يقدر عليه لا يريدُه . وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما ذكرناه ، وهي المنصوصة في نص قوله تعالى^(٤) : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا »^(٥) .

فإن قيل : قد أسندتم الدليل على الوحدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز ، وأتم بالدليل على ذلك^(٦) مطالبون ؛ قلنا : لو قدرنا قديماً

(١) م عبارته : وقوع مراد أحدهما (٢) م نقص : عن قولهم

(٣) ل عبارته : ولا يريد منهم إيمانهم ... الخ ، والعبارة المذكورة عن م ، ح

(٤) ل نقص : تعالى وهي المذكورة في ح ، م (٥) الأنبياء ك ٢١ : ٢٢

(٦) ح عبارته : وأتم على ذلك بالدليل ... الخ

عاجزاً ، لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به ، والعقل يقضى باستحالة العجز القديم ، لأن^(١) من حكم العجز أن يمتنع به إيقاع الفعل الممكن في نفسه . ولو أثبتنا عجزاً قديماً ، لجرنا ذلك إلى الحكم بإمكان الفعل أزلاً ، ثم القضاء^(٢) بأن العجز مانع منه ، وباضطرار نعلم استحالة الفعل أزلاً ، وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة ؛ إذ الحركة لا بد^(٣) أن تكون مسبوقة بكون في مكان ، ثم تكون الحركة انتقالاً منه .

فإن قيل :^(٤) ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات القدرة القديمة ؛ إذ القدرة القديمة^(٥) تقتضى^(٦) تمكناً من الفعل ، فالتميموا من إثبات القدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلي ؛ قلنا : ليس من حكم القدرة التمكن بها ناجزاً ، إذ لو قدرنا شاهداً قدرة باقية^(٧) ، واعتقدنا ذلك مثلاً ، فلا يمتنع تقدمها على المقدور ، ولا يمتنع منع القادر عن^(٨) مقدوره مع استمرار قدرته ؛ فوضح بذلك أننا لا نشترط مقارنة إمكان وقوع المقدور للقدرة ، ويستحيل من كل وجه^(٩) التمكن من الفعل مع العجز عنه .

-
- | | |
|---|-------------------------|
| (١) م : إذ | (٢) م : ثم الحكم |
| (٣) م عبارته : لا بد وأن ... الخ ؛ ح عبارته : لا بد لها | (٥) ح ، م قصا : القديمة |
| (٤) ح : فإن قالوا | (٦) ح : تقتضى |
| (٧) م عبارته : إذ لو قدرنا قدرة باقية شاهداً | (٨) ح ، م : من |
| (٩) م زاد : مقارنة . | |

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن مقدورات القديم متناهية ، والكلام في إثبات الوحدانية يتشبه بنفي النهاية عن مقدورات الإله ؛ قلنا : إن خصص السائل السؤال بتقدير قديم واحد ، فالجواب أن المقدورات لو تناهت مع أن العقل يقضى بجواز^(١) وقوع أمثال ما وقع ، والجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض ، وفي قصر^(٢) القدرة على ما يتناهى إخراج أمثاله عن إمكان الوقوع ، إذ لا يقع حادث إلا بالقدرة ، ومساق ذلك يجر إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان .

وإن فرض السائل السؤال عن قديمين ، فزعم^(٣) أن أحدهما يقدر على قبيل من المقدورات ، والثاني يقدر على قبيل آخر ، وهذا من أغمض ما يسأل عنه ؛ فنقول : نحن نصور جسما وتعرض لتقسيم^(٤) الدليل لتحريكه وتسكينه . فإن زعم السائل أنهما جميعاً خارجان عن مقدوريهما ، كان محالاً مؤدياً إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون ؛ وإن قدر السكون مقдорاً لأحدهما ، والحركة مقدورة للثاني ، فمآل هذا التقدير التمانع كما قررناه^(٥) .

فإن قيل : الحركة والسكون^(٦) وقبيل الأكوان مقذور أحدهما

(١) ح قص : بجواز
(٢) م : وزعم (٤) م : بتقسيم
(٣) م : وفي حصر ، ولثبت عن م
(٥) م : كما قدرناه ، ح : كما قررنا
(٦) م : التحريك والتسكين

وليس مقدوراً للثاني ، فنفرض الدليل في الألوان^(١) . فإن عورضنا فيها تعديناها^(٢) إلى قبيل آخر من الأعراض ، ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين ؛ إما أن يشتركا في الإقتدار على قبيل من الأعراض ، ويترتب عليه التمانع ، إذ كل قبيل من الأعراض يشتمل على المتضادات^(٣) . وإن عورضنا فرضنا الدليل في المثليين من كل قبيل ليستقر^(٤) فيه الدليل ، فإن المثليين يتضادان ، كما سنذكر في درج الكلام إن شاء الله عز وجل ؛ فهذا أحد ما آتت الممانعة^(٥) التي قدرناها .

ولو قال السائل : إن أحد القديمين ينفرد بالاقتدار على خلق جميع^(٦) أجناس الأعراض^(٧) ؛ قيل : هل يتصف الثاني بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا ؟ فإن قال السائل^(٨) : إنه لا يقتدر عليه ، فقد أخرجته عن كونه قادراً أصلاً ، وإثبات قديم غير قادر على مقدور ولا عالم بمعلوم ولا حي بجملة^(٩) تحكم بادعاء ما للدليل عليه . وليس غرضنا^(١٠)

(١) م : في الأكوان

(٢) م : تعدينا

(٣) ح عبارته : تشتمل عليه المتضادات

(٤) ح ، م : يستقر

(٥) هكذا في ح ، م ؛ وفي ل : فهذا آخر ما ل الخ (٦) م نقص : جميع

(٧) ح عبارته : بالاقتدار على خلق الأعمال

(٨) م نقص : السائل

(٩) ل ، م نقصا : بجملة ، والثابت عن ح (١٠) ح ، م : وليس من غرضنا

في هذا المعتقد الدليل على نفيه ، ومقصودنا التعرض لنفي قديمين يقدر لكل واحد منهما حكم الإلهية .

على أن القديم واجب وجوده ، إذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن ، إذ الممكن لا يقع بنفسه ؛ وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات^(١) ما يقتضى القطع بوجوب وجود القديم ، وفي الحكم بجوازه انقلاب الواجب جائزاً^(٢) . فلو أثبتنا قديماً غير مؤثر ، لكان لا يجب وجوده ، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال . فإذا^(٣) كان جائزاً امتنع كونه قديماً إذ القديم يجب وجوده ، والجائز يفتقر وقوعه إلى مقتض ، والجزم بالجواز والقدم متناقض^(٤) .

وإن قال السائل : خلق الجواهر مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على الأعراض ؛ فنقول^(٥) : الجوهر الفرد العرى عن الأعراض^(٦) غير ممكن ، ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره ؛ وهذا القدر كاف فافهمه .

وهذه^(٧) جملة كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، وقد

(١) ل عبارته : أن وقوع الممكنات ؛ والعبارة المثبتة عن ح .

(٢) ل عبارته : انقلاب الجائز مستجيلاً ؛ وما أثبتناه عن ح . (٣) ح : وإذا .

(٤) من قوله : « على أن القديم واجب وجوده إلى آخر الفقرة ساقط في « م » .

(٥) م : فيقال . (٦) ح عبارته : العرى من العرض .

(٧) ح ، م : فهذه .

ضمّناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على البارئ تعالى ، حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام^(١) . وما ذكرناه يغني عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على البارئ تعالى .

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

وكل ما ذكرناه أحد قسمي الصفات الواجبة ، وهي النفسية منها ، فأما المعنوية فهي نحن نبتديها .

(١) م عبارته : عن أحكام الجواهر والأجسام .

باب

إثبات (١) العلم بالصفات المعنوية

اعلموا أرشدكم الله (٢) تعالى أن الكلام في هذا الباب يتشعب ، وهو عمدة أهل التوحيد (٣) . وغرضنا على مقدار قصدنا ضبط (٤) رُكنين : أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات ، والثاني إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها .

فأما الأحكام ، فما نصدر الباب به أن نوضح كون صانع العالم قادراً عالماً ، ولا حاجة بنا (٥) بعد سبق المقدمات التي ذكرناها إلى نظر واعتبار في القطع بكون الصانع عالماً قادراً . فإذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم ، واستبان للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والأحكام ، فيضطر إلى العلم بأنهما لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها ، ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهالة (٦) والموتى والجمادات والمعجزة . وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة ، أن الفعل الرصين المحكم المتين

(٢) م عبارته . اعلم أرشدك الله

(٤) م : يضبط

(٦) م قص : الجهلة

(١) م قص : وإثبات

(٣) م عبارته : وهو عمدة التوحيد

(٥) م : عندنا

يستحيل صدوره من الجاهل به . ومن جوّز ، وقد لاحت^(١) له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجاً ، وفي تيه الجهل والجمّ .

وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر في ذلك ، ومسلكهم ما نوميء إليه . وذلك أنهم قالوا : ألفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات ولا تمتنع^(٢) على بعضها . ثم إذا نظرنا في الموانع جرّنا السبر والتقسيم إلى أن الذي لا يمتنع عليه الفعل القادر العالم ، ومآل ذلك يستند إلى دعوى الضرورة ؛ إذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل على موجود^(٣) ، لكان الوجه في الرد عليه نسبه إلى جحد الضرورة . فإذا اضطرنا إلى ذلك انتهاء ، كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء .

فإن قيل : قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكم على علم المحكم ، والذي ذكرتموه خروج على^(٤) قولهم ؛ قلنا : المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادراً ، والمحكم يدل على كون المحكم عالماً^(٥) ؛ وليكن يدرك^(٦) كون ما ذكرناه دليلاً ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة ونظر يفرض إذا صح إلى العثور على

(٢) ح ، م : ولا تنصر

(٤) ح ، م : عن

(٦) م : ولكي ندرك :

(١) ل : لمحت ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٣) م عبارة : على كل موجود

(٥) ح عبارة : على أن المحكم عالم

الوجه الذى منه يدل الدليل^(١) ، فاعلم ذلك .

فإذا^(٢) اتضح كون البارى سبحانه عالماً قادراً ، فباضطراب تعلم كونه حياً . ولو نظر العاقل بدءاً فى الفعل واعتقد أن له صانعاً ، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حياً ، إذا درأ عن معتقداته^(٣) وساوس الطبائعين ، كما سبقت الإشارة إليها . فهذا القدر كاف فى هذا المعتقد .

فصل

[صانع العالم مرید]

صانع العالم مرید على الحقيقة ، وذهب أبو القاسم الكعبي^(٤) إلى أن البارى تعالى لا يتصف بكونه مریداً على الحقيقة ؛ وإن^(٥) وصف بذلك شرعاً فى أفعاله ، فالمراد بكونه مریداً لها أنه خالقها ومنشئها . وإذا وصف بكونه مریداً لبعض أفعال^(٦) ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها . وذهب النجار^(٧) إلى أن البارى تعالى مرید لنفسه . ثم قال عند المراجعة : المعنى بكونه مریداً ، أنه غير مستكره ولا مغلوب .

(١) م عبارته : الذى يدل منه الدليل (٢) م : وإذا

(٣) م : معتقده (٤) ح نقص : أبو القاسم

(٥) ح : فإن (٦) م : الأعمال

(٧) هو أبو الحسين بن محمد النجار رئيس الفرقة النجارية . وهو وأتباعه (كما يذكر صاحب التصدير) يوافقون أهل السنة فى بعض أصولهم مثل خلق الأنفال ، والمعزلة فى بعض أصولهم أيضاً مثل نفي الرؤية والقول بحدوث الكلام . وقدمات النجار حوالى عام ٢٣٠

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري^(١) تعالى مرید
للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل ، وزعموا أن كل حادث من
أفعاله مراد له بإرادة حادثة ، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له ،
ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم ، ثم الإرادات تقع حادثة غير
مرادة .

وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه ، فهو أن تقول : قد سلمتم لنا
أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من
الصفات ، يقتضى القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها ، كما أن
الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام^(٢) تدل على كون المتقن عالماً ،
فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصداً إلى التخصيص ، والأدلة العقلية
المفضية إلى القطع يلزم اطرادها . ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غيردالة ،
لكان ذلك موجباً^(٣) لخروجها^(٤) عن قضية الأدلة على العموم .

فنقول للكعبي ، بعد تقرير^(٥) ذلك : كل وجه يدل العقل شاهداً
من أجله على كونه مراداً مقصوداً ، فهو مقرر في فعل الله تعالى
بتلازم^(٦) دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً . ولو ساع التعرض
لنقض الدلالة^(٧) وعدم^(٨) طردها^(٩) ، لساع أن يدل الإحكام شاهداً

(١) م : الرب
(٢) ح : مؤذنا
(٣) م : فيلزم
(٤) م : بحسب
(٥) م : تحرر
(٦) م : ح : الأدلة
(٧) م : ح : وحسب
(٨) م : ح : اطرادها
(٩) م : ح : ح : عبارته : والإحكام والإتقان

على كون المحكم عالماً ، من غير أن يدل الإحكام في (١) فعل الله تعالى على كونه عالماً .

فإن قيل : إنما يدل الفعل شاهداً على القصد من حيث لا يحيط الفاعل (٢) بالمغيب عنه ، فإذا لم يتصف بكونه عالماً بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بدّ من تخصيص (٣) قصد ؛ والبارى تعالى عالم بالغيوب على حقائقها ، فوقع الاجتزاء بكونه عالماً عن تقدير كونه مريداً .

وهذا باطل من أوجه ؛ أقربها أن ما ذكره يجر عليهم أن يحكموا بأن الباري تعالى غير قادر اكتفاء بكونه عالماً ، وفرق في ذلك بين الشاهد والغائب (٤) . ثم تفرض عليهم فاعلاً شاهداً مطلعاً على ما سيكون من فعله ، بإنباء صادق أتاه ، أو إعلام الله إياه . ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه ، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى زهول الفاعل عما لم يقع من فعله . ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم ، وإن لم يخطر له زهولهم وانطواء الغيوب عنهم ؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث لم يعلم الفاعل ما آل الأفعال ، لتوقف

(١) ح : من . (٢) م : العالم . (٣) ح ٤ م : تقرير .

(٤) ح ٤ م عبارتهما : بين الغائب والشاهد . وفي باقي الأصول : وفرقاً الخ .

الإستدلال للناظر^(١) على أن يخطر ذلك بالبال ، فإن انخرام ركن من الإستدلال يمنع العثور على العلم في ثانی الحال .

وإن تعسّف من متبعی الكعبی متعسّف ، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه ، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل^(٢) ؛ فيقال له^(٣) : هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام جهالات . وأقرب ما يعارض هذا القائل^(٤) ، أن يقال له : لا يدل المحكم على علم المحكم ، وإن ثبت العلم ببدلالة^(٥) أخرى .

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة^(٦) من البصريين على الكعبی ، فإنهم قد تقضوا الدلالة في قواعد من العقائد .

ونحن نورد^(٧) الآن وجهاً واحداً منها ، وهو أن الإحكام في فعل الباری تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم ، وأثبتوا أفعالاً محكمة شاهداً مختزعة للعبد على زعمهم ، وهي صادرة منه مع غفلته عنها لذهوله^(٨) عن معظم صفاتها ، فإذا ساء لهم فقد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبی ، لما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل ، وهذا القدر كاف في الرد على الكعبی .

(١) م : استدلال الناظر . (٢) ح : للفعل .
 (٣) ح : يقال له . (٤) م زاد : به . (٥) م : بدلالة .
 (٦) م نفس : على أصول المعتزلة من ؛ وعبارته : لا تستمر للبصريين على الكعبی . الخ .
 (٧) م : ونحن نعرض . (٨) ح : وذهوله ؛ م : أو ذهوله .

وأما^(١) وجه الرد على النجار وأتباعه ، فهو أن تقول : قولكم إن
البارى سبحانه مرید لنفسه ، منقسم عليكم ؛ فإن أردتم بذلك كونه
مریداً قاصداً على التحقيق ، كما نتموه بكونه عالماً لنفسه ، فسيأتي
الرد عليكم وعلى إخوانكم ، إذا نجح غرضنا من إثبات العلم بأحكام
الصفات .

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

وقد حاولت المعتزلة طرقاً في منع كون البارى تعالى مریداً
لنفسه كلها باطلة^(٢) ، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على
البصريين .

فإن^(٣) زعمت^(٤) النجارية أن المعنى بكون مریداً لنفسه أنه غير
مغلوب ولا مستكره ، فيقال لهم : قد فسرتم الإثبات بالنفي^(٥) ، فإن
نفي الغلبة والاستكراه يتضمن^(٦) إثبات حكم صفة^(٧) . ثم هم
مساعدون على نفي الغلبة والاستكراه ، ومطالبون بعد هذه الموافقة
بأن يثبتوا^(٨) كون الإله قاصداً إلى فعله ؛ فإن تمنعوا^(٩) من ذلك

(١) م : فأما .
(٢) ح ، م : وإن .
(٣) م : عبارته : قد فسرتم إثباتاً بنفي .
(٤) م : زعم .
(٥) ح ، م : لا يتضمن .
(٦) ح : بصفة . (٨) م : بأن يبينوا .
(٧) م : تمتعوا .
(٩) م : تمتعوا .

ألزموا ما ألزم الكعبي على ما قدمناه حرفاً حرفاً، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة .

وقد ألزم^(١) النجارية على أصلهم^(٢) مناقضات . فقيل لهم : إن كان المرید هو الذي لا يغلب ولا يستكره ، فليكن الباري مریداً لنفسه من حيث إنه غير مغلوب فيها^(٣) ولا مستكره عليها^(٤) .

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

فنقول أولاً : مادليلكم على كون الباري تعالى مریداً ؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها ، وزعموا^(٥) أنها غير مرادة ، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها ، وهي غير مرادة^(٦) . فإن قالوا : الإرادة يراد بها ولا تراد هي في نفسها ، وربما يضربون أمثالا يعمهون بها ؛ ويقولون^(٧) : بعض المحسوسات يشتهي^(٨) ، والشهوة لا تشتهي ؛ والأمر المطلوب^(٩) يتمنى ، والتمنى لا يتمنى ؛ وكذلك^(١٠) الإرادة لا تراد ،

- (١) ح : ألزمت . (٢) م : على لفظهم .
 (٣) م نقص : فيها . (٤) ح ، م : عليه . (٥) م : فزعموا .
 (٦) م نقص العبارة الآتية : « فإنها حادثة مختصة بأوقاتها وهي غير مرادة » .
 (٧) ح ، م : فيقولون . (٨) ح : تشتهي « بالمعجمة القوقانية » .
 (٩) م : المظنون . (١٠) ح ، م : فكذلك .

ويراد بها ، وهذا الذي ذكروه دعوى عرية عن البرهان ^(١) ؛ فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما ، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه .

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

ثم تقول : من فعل فعلا ، وكان عالماً بإنشائه إياه في وقت مخصوص ، فلا بد ^(٢) أن يكون مؤثراً وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به ، ووضوح ذلك يداني مدارك الضرورات .

ثم العقل يقضى باستواء الإرادة الموقعة في وقت وغيرها من الحوادث . فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تراد ، ثم لا يفنيهم خبطهم في الإرادة ، وقد تقضت دليلهم ؛ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يبطل ^(٣) عليهم بالإرادة ، وكلامهم بعد ذلك تعليل للنقض ، فقد انسد ^(٤) عليهم طريق الإستدلال ، على كون الباري تعالى مريداً .

ومما يطالبون به ، أن يقال لهم : بم تنكرون على من يزعم أن الباري سبحانه وتعالى يريد لنفسه ، كما أنه حيٌّ قادرٌ عالمٌ ^(٥) بنفسه عندكم ؟ فإن قالوا : إنما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا كان

(١) م نفس : عن البرهان . (٢) ح ، م زادا : من .
(٣) م : بطل . (٤) ل : استند ، وما أمثناه عن م .
(٥) ح ، م عبارتهما : حي عالم قادر .

يقتضى تعلقاً ، يجب أن يعم تعلقه جملة المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالماً بكل معلوم ، لما كان عالماً لنفسه ؛ إذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات ^(١) دون بعض ، ومساق ذلك يوجب كونه مريداً لكل مراد لو كان مريداً لنفسه .

وهذا الذي ذكره من تحكيماتهم الباطلة . ويقال لهم : بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات دون بعض ؟ . وبم تردون على من يقول ^(٢) من النجارية : إنه مريد لبعض المرادات لنفسه ، وهذا بمثابة اختصاص العلم بالحادث يتعلق ^(٣) بمتعلقه لعينه ؛ وليس لقائل أن يقول : لا اختصاص للعلم بالسواد ، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره .

فإن قالوا : قد استشهدنا بكونه ^(٤) عالماً بكل معلوم ، قلنا : تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال . فلم زعمتم أنه إنما يجب كون الباري تعالى عالماً بكل معلوم من حيث كان عالماً لنفسه ؟ وقد علمتم أن ^(٥) مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات ، والمصير إلى أن الباري تعالى عالم بعلمهم ما ذكره تولوا نقضه حيناً ^(٦) قالوا : الباري قادر لنفسه ، ولا يتصف بكونه قادراً على كل مقدور ، فإن مقدمات العباد غير مقدمات له .

(١) م عبارته : ببعض المتعلقات . (٢) م : قال . (٣) م نفس : يتعلق .
(٤) م عبارته : يكون الباري تعالى . (٥) ح ، م : من . (٦) ح ، م : حيث قالوا .

وقد أثبت المتأخرون منهم^(١) أجناساً مقدورة للعباد، ومنعوا كونها مقدورة للرب تعالى، سواء كانت مقدورة للعباد^(٢) لم تخلق له القدرة عليها، منها الجهل. فإن قالوا: مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم، من حيث استحال مقدور بين قادرين، والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات؛ قلنا: لا ينجيكم روغانكم عما ألزمتوه؛ فإن ما سيصدر عليه عبد^(٣) في معلوم الله تعالى غير مقدور لله تعالى قبل أن يقدر عليه^(٤) عبده عندكم، وهو إذ ذاك غير مقدور للعبد. ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه. ومما نلزمهم أن تقول: إذا حكتم بأن الباري تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة^(٥) فيما لا يزال، فما المانع من قيام موجباتها به؟ فإن قالوا: لو قامت به لم يخل عنها أو عن^(٦) ضدها^(٧) ثم ينساق ذلك إلى الدليل على خدته؛ قلنا: إنه جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفاً بنقائضها قبل الاتصاف بها، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوه عن أضدادها قبلها؟ ثم أصلكم^(٨) أن الحى يجوز أن يعرى عن الإرادة وأضدادها، وهذا^(٩) مذهب الدهماء منهم.

وكل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين في صدر الكلام على البصريين، وهو التعرض لكون الباري تعالى مريداً. فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة، فسنذكره^(١٠) عند خوضنا في إثبات الصفات إن شاء الله، فإننا بعد في إثبات العلم بأحكامها.

(١) م قس : منهم . (٢) ح ٤ م : أو . (٣) ح : العبد . (٤) ل قس : عليه ،
والزيادة عن ح (٥) ح ٤ م قس : الإرادة (٦) م : وعن . (٧) ح ، م : أضدادها
(٨) ح ، م : أصابهم (٩) م : هذا (بدون واو) . (١٠) م : فنذكره (بدون السين)

فصل

[الباري تعالى سميع بصير]

الباري تعالى سميع بصير^(١) عند أهل العقل^(٢)، واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء.

فذهب الكعبي وأتباعه من البغداديين إلى أن الباري تعالى إذا سمى سميماً بصيراً، فالمعنى بالاسمين كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذلك ذهب طوائف من النجارية.

وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه عالم على الحقيقة^(٣)، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه^(٤).

وذهب الجبائي وابنه إلى أن المعنى بكونه سميماً بصيراً، أنه حي لا آفة به. ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير^(٥) شاهدان يضاها حقيقة غائبا.

والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حياً كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه

(١) ل قس : بصير ؛ وهي مذكورة في ح ، م (٢) ح ، م : أهل الحق .

(٣) م قس : كما أنه عالم على الحقيقة . (٤) ح ، م زادا : كما قالوا إنه عالم لنفسه .

(٥) م قس : أنه حي لا آفة به ، ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير .

سميماً بصيراً ، وإذا خرج عن كونه سميماً بصيراً لزم ^(١) اتصافه بكونه
مئوفاً ، إذ كل قابل لتقيضين على البدل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه
عنهما . فإذا ^(٢) تقرر استحالة كونه مئوفاً ، تقرر ^(٣) اتصافه بكونه سميماً
بصيراً ؛ فهذا تحرر الدلالة ، والغرض منها يتبين بأئلة وانفصالات
عنها .

فإن قال قائل : قد بنيتم كلامكم هذا على قبول الباري تعالى
الاتصاف بكونه سميماً بصيراً ، فبم تنكرون على من أبى ذلك وينكره ،
ويزعم أن الباري تعالى يستحيل عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما ، كما
يستحيل عليه قبول الألوان ؟ قلنا : قد وضع أن الحى شاهداً قابل
للاتصاف بالسمع والبصر ، وإذا تقرر ذلك سلكتنا مسلك ^(٤) السبر
والتقسيم ؛ وقلنا الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر ، فإذا اتصف
بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر إن لم تقم به آفات ؛ ثم إذا سبرنا
صفات الحى ، رَوَّماً للعشور ^(٥) على ما يصحح قبوله للسمع والبصر ،
لم يصح على السبر إلا كونه حياً ، إذ لو قدرنا مصححاً آخر سوى ذلك
لبطل التقدير ؛ فإذا ^(٦) وضع أن الحى باين الجماد في صحة قبول السمع
والبصر لكونه حياً ، لزم من ذلك القضاء بمثله في كون الباري
تعالى حياً .

(٢) م : وإذا .

(٤) ح ، م : طريق .

(٦) ح : وإذا .

(١) ح قفس : لزم .

(٣) م : تعين .

(٥) ح : ورئنا العشور .

وليس منكر صحة قبول السمع والبصر وحكمهما ، بأسعد حالا ممن
يزعم أن البارئ تعالى لا يتصف بالعلم وأضداد ، مصيراً إلى أنه يستحيل
أن يتصف^(١) بأحكامها ؛ فهذا^(٢) القدر كاف في غرضنا .

فإن قيل : ما الدليل على امتناع عُرْوِ الشئ عن أحكام الأضداد مع
جواز قبوله للأحاد ؟ قلنا : كل ما يدل على استحالة عرو الجواهر عن
المتضادات فهو دليل على ذلك ، وقد^(٣) سبق الإيماء إلى ذلك^(٤) في
أول المعتقد .

فإن قيل : من أركان دليلكم استحالة انصاف البارئ تعالى بالآفات
المضادة للسمع والبصر ، فما الدليل على ذلك ؟ قلنا^(٥) : هذا مما كثر فيه
كلام المتكلمين ، ولا نرتضى مما ذكره في هذا المدخل إلا الالتجاء
إلى السمع ، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله^(٦) تعالى على تقديس
البارئ تعالى عن الآفات والنقائص .

فإن قيل : الإجماع لا يدل عقلاً ، وإنما دل السمع على كونه دليلاً ؛
والسمع وإن تشعبت طرقه فما له^(٧) كلام الله تعالى ، وهو^(٨) الصدق وقوله

(١) ح ، م : انصافه .

(٢) م : وهذا .

(٣) ل : فقد ؛ وقد عن م ، ح .

(٤) م : نفس : قلنا .

(٥) م : عبارته : وكل مؤمن بالله .

(٦) م : ما لها .

(٧) ل ، م : نقصا : وهو ، وما أثبتناه عن ح .

(٨) ل ، م : نقصا : وهو ، وما أثبتناه عن ح .

الحق ؛ والأفعال لا تدل على ثبوت^(١) الكلام ، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر ، كما سنذكره . فلو وقعت الطلّبةُ في الكلام نفسه ، وأسندنا إثباته إلى نفي الآفة ، ثم رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لا يثبت إلا بالكلام ، لكننا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم^(٢) العلم بالكلام عليه^(٣) ، وذلك نهاية المعجز ؛ قلنا : هذا السؤال^(٤) عظيم الوقع ، يتعين الاعتناء بالافتصال عنه ، ويتجه عندنا في درء السؤال أن نقول : المعجزات إذا دلت على صدق الرسل [عليهم السلام] ، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة ، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته ، فيعلم على القطع ما نرومه .

فإن قيل : المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية ، وإنما تدل من حيث تُنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره في باب المعجزات ؛ فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحل محل قول مصدق ، فكيف تدل المعجزة على قول ، ووجه دليله نزوله منزلة قول ؛ قلنا : هذا مخيل ملبس^(٥) ، ولكن الحق يتبين عند التحصيل ؛ فإن من ادعى في^(٦) محفل أنه رسول ملك ، وقام على رؤوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وغاب ، وذلك بمرأى من الملك ومسمع ، ثم قال : آية رسالتى أنى إذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد

(١) ح ، م قصا : ثبوت . (٢) م : تقديم . (٣) ح ، م : قصا : عليه .

(٤) م : هذا سؤال . (٥) م قص : ملبس . (٦) م : على .

فعل على خلاف المعتاد منه ، ثم عقب على ^(١) ما قال بالاقتراح ، فوافقته الملك ؛ فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولاً مصداقاً من المرسل . وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلماً ، وقد يحضر المجلس من ينفي كلام النفس ويعتقد ألا كلام إلا ^(٢) العبارات ، ثم يستوى الحاضرون في درك العلم بكونه رسولاً ، مع اختلافهم في الذهول عن كلامه إذ ذاك والعلم به ؛ فاعلم ذلك ترشد .

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد ، ولكننا ألفينا فصلاً تقدر لدى الإملاء ، فضمناه هذا المعتقد ، وبالله التوفيق .

وسبيل إثبات العلم بكون الباري تعالى متكلماً ، كسبيل إثبات العلم بكونه سميعاً بصيراً ، ولكن المقصد ^(٣) منه لا يتضح قبل أن تثبت كلام النفس ونزد على منكريه .

فصل

[لا يوصف الباري تعالى بأنه ذائق شام . . إلخ]

فإن قيل : قد وصفتم الباري ^(٤) تعالى بكونه سميعاً بصيراً ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم تثبت شاهداً إدراكات ^(٥) سواهما : إدراك يتعلق

(٢) م : سوى .

(٤) م : الرب .

(١) ح ، م قصا : على .

(٣) م : الفصد .

(٥) م قصص : إدراكات .

بقبيل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ؛ فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات ، أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعاً بصيراً ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام^(١) الإدراكات ، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة ، فما دل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات^(٢) .

ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شامئاً ذائقاً لامساً ، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى عنها . ثم هي لا تنبئ عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ؛ ولو كان الشم دالاً على الإدراك ، لكان ذلك^(٣) بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ولم أدركه ، وكذلك القول في الذوق واللمس .

(١) ح : بحكم الإدراكات .

(٢) ح نقص : من قوله « إذ كل إدراك ينفيه ... » إلى آخر الفقرة .

(٣) م نقص : ذلك .

فصل

[الرَّبُّ باقٍ مستمرٌّ الوجود]

الرَّبُّ سبحانه وتعالى باقٍ مستمرٌّ الوجود، وكان الترتيب الذي
بنينا عليه الكلام في الصفات يقتضى أن تعدّ هذه الصفة في الأبواب
المشتملة على ذكر صفات النفس؛ فإن الذى نرتضيه، أن الباقي باقٍ
لنفسه^(١)، وليس كونه باقياً من الأحكام التى توجبها المعانى، وسنوضح
ذلك من بعد إن شاء الله عز وجل .

وكلُّ ما دلَّ على قدم البارى تعالى، واستحالة عدمه، ووجوب
وجوده، فهو دال على كونه تعالى باقياً .

والذى ذكرناه مُعَمَّ مغنية في إثبات العلوم بأحكام الصفات
الموجبة^(٢) .

ونحن الآن نخوض في إثبات العلم^(٣) بالصفات الموجبة للذات
أحكامها، مستعينين بالله تعالى^(٤) .

(١) م : باقٍ بنفسه . (٢) م تقم : للموجبة . (٣) ح ، م : العلوم .

(٤) م عبارته : مستعينين بالله فإنه خير معين .

باب

القول في إثبات العلم بالصفات

مذهب أهل الحق أن البارئ سبحانه وتعالى حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ ؛ له ^(١) الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة ^(٢) .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات ، ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات ؛ فقال قائلون إنه ^(٣) حيٌّ ، عالمٌ قادرٌ ^(٤) لنفسه .

واختار آخرون عبارة أخرى ، فقالوا : هذه الأحكام ثابتة ^(٥) للذات لكونه على حالة هي أخص صفاته ، وتلك الحالة توجب له كونه حياً عالماً قادراً .

وذهب ذاهبون من نقاة الصفات إلى أن البارئ ، تعالى عن قولهم ، حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ ، لا لعل ولا لنفسه .

ونحن نرى أن تقدم على الخوض في الحجاج فصلين ^(٦) ؛ يشتمل

(١) م : وله . (٢) ح ٤ م قصا : والارادة القديمة .

(٣) ح ، م : لأنه تعالى . (٤) ح ٤ م عبارتها : حي قادر عالم .

(٥) ح ، م زاد : له بنفسه ، وقال ابن الجبائي هذه الأحكام نابعة للذات ... الخ .

(٦) م عبارته : نرى أن تقدم قبل الخوض في الحجاج فصلين ... الخ .

أحدهما على إثبات الأحوال ، والرّد على منكريها ؛ ويشتمل الثاني على جواز تعليل الواجب من الأحكام . فإذا ^(١) نجزا ، خُصنا بعهما في الحجاج .

فصل

[في إثبات الأحوال والرّد على منكريها ^(٢)]

الحال ^(٣) صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم ^(٤) . ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللاً ، ومنها ما يثبت غير معلل . فأما المعلل منها ، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ^(٥) ؛ نحو كون الحيّ حياً ، وكون القادر قادراً . وكل معنى قام بمحل ، فهو عندنا يوجب له حالاً ، ولا يختص بإيجاب ^(٦) الأحوال بالمعاني التي تشتط في ثبوتها الحياة .

وأما الحال التي لا تعلل ، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، وذلك كتحييز الجوهر فإنه زائد على وجوده . وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ، ولا تعلل بوجود ، فهي من هذا القسم ؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضاً ، لونا ، سواداً ، كوناً ^(٧) ،

(١) م : وإذا .

(٢) ح ل زادا : فنقول الحال الخ ، ولم يذكروها م . (٤) م نفس : ولا بالعدم

(٥) ح عبارته : قائم به .

(٦) م : إثبات

(٧) م نفس : كوناً

علماء ، إلى غير ذلك .
 وأنكر معظم المتكلمين الأحوال ، وزعموا أن كون الجوهر
 متحيزاً عين وجوده ، وكذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه ^(١) حالاً
 لموجود زائداً على وجوده .

والدليل على إثبات الأحوال ، أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط
 علماء ^(٢) بتحيزه ، ثم استبان تحيزه فقد استجد علماء متعلقاً بمعلوم ،
 ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز . وإذا تقرر ^(٣) تغاير ^(٤)
 العالمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين : إما أن يكون هو
 المعلوم بالعلم الأول ، وإما أن يكون زائداً عليه ، وباطل أن يكون
 المعلوم بالعلم الثاني هو ^(٥) المعلوم بالعلم الأول لأوجه :

منها ، أن العاقل يقطع عند الإتيان بالعلم الثاني ، أنه أحاط بما لم
 يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه أولاً ، ويجوز تقدير الجهل
 بالتحيز مع العلم بالوجود ؛ فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك
 كما يستحيل أن يعلم الموجود ^(٦) من يجهله في حالة واحدة ^(٧) .

(١) ح : بعلة . (٢) م قس : علماء .

(٣) ح : فإذا ؛ م عبارته : وإذا ثبت وتقرر ... الخ .

(٤) ل : تغير ؛ والثبت عن ح ، م . (٥) م قس : هو .

(٦) م : الوجود . (٧) م قس : في حالة واحدة .

ومن الدليل على ذلك ، أنه إذا اتحد معلوم العلمين الحادثين ، لم يتقرر القضاء باختلافهما قياساً على العلمين بوجود الجوهر^(١) وتمحيزه^(٢) . وربما يطلق ثقافة الأحوال ، أن الشيء يعلم من وجهه ويجهل من وجهه ، والتعرض للوجوه إثبات الأحوال .

ولا يستغنى خائض في هذا الفن عن التعرض للأحوال ؛ إما بتسميتها أحوالاً ، أو وجوهاً ، أو صفات نفس .

ولا ينبغي أن يكيع^(٣) ذو التحصيل من تهويل ثقافة الأحوال ، بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ، فإن قُصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء^(٤) لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل ؛ ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم .

فإذا وضع^(٥) ما قلنا ، فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر^(٦) ، وكل جهالة تأباها العقول ؛ فإن من قال يُقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع ، لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى

(١) م : الجوهرين . (٢) م قس : وتمحيزه .

(٣) كت عن الشيء أكيع ، إذا هبته وجبت عنه .

(٤) م قس : وادعاء . (٥) ل : صح ، وما أئبناه عن ح ، م .

(٦) ح ، م قس : والكفر .

جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك ، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة ، إلى غير ذلك من الجهالات .

فإذا لم يكن من جامع بدء ، فالجامع^(١) بين الشاهد والغائب أربعة : أحدها العلة ؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلة شاهداً وقامت الدلالة عليه ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وغائباً ، حتى يتلزم^(٢) وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني ، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم . وسنوضح ذلك على قدر الكتاب ، إذا خُصنا في الحجاج^(٣) .

الطريقة الثانية في الجمع الشرط ؛ فإذا تبين كون الحكم^(٤) مشروطاً بشرط شاهداً ، ثم^(٥) يثبت^(٦) مثل ذلك الحكم غائباً ، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط^(٧) اعتباراً بالشاهد ؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً ، فلما تقرر ذلك شاهداً اطرده غائباً .

(٢) م : يتلزمان

(١) ح ٤ م : فالجامع

(٣) ل : بالحجاج ، وما أثبتناه عن ح ، م . (٤) ح ، م : حكم .

(٥) م قس : ثم . (٦) ح ، م : ثبت

(٧) م قس : بذلك الشرط .

والطريقة الثالثة الحقيقة ؛ فهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق
اطردت في مثله غائباً ، وذلك نحو حكمتنا (١) بأن حقيقة العالم ، من قام
به العلم .

والطريقة الرابعة في الجمع الدليل ؛ فإذا دلّ دليل على مدلول عقلاً
لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً ، وهذا (٢) كدلالة الاحداث على
المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

فصل

[تعليل الواجب والردّ على منكريه]

فأما (٣) الفصل الثاني ، فهو يشتمل (٤) على تعليل الواجب والردّ
على منكريه . والذي تبني المعتزلة فاسد معتقدهم في نفي الصفات عليه ،
مصيرهم إلى أن كون الباري تعالى عالماً واجب ، والواجب يستقل
بوجوبه عن (٥) مقتض يقضيه ؛ وليس كذلك كون العالم عالماً شاهداً ،
فإنه جائز ممكن ، فإذا ثبت افتقر إلى مخصص أو مقتض .
وشبهوا الحكم الواجب والجائز ، بالوجود الواجب والجائز .
والقديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوده

(١) ل : ما حكمتنا ؛ ولثبت عن ح ٦ م (٢) ح : وذلك

(٣) ح : وأما (٤) ح ٦ م : مشتمل

(٥) ل : على ؛ ولثبت عن ح ٦ م

بمقتضى ؛ والحادث لما كان جائز الوجود ، إفتقر وقوعه إلى مقتضى .

وهذا الذى ذكره دعوى عريّة ، فيقال لهم : بِمَ تُنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق بعلّة جائزة ؟

وأما استشهادهم بالوجود ، فلا محصل له ؛ فإننا لم نحكم بما قالوه لوجوب^(١) وجود القديم سبحانه وتعالى ، بل قضينا به من حيث انتفت الأوليّة عن وجود البارى سبحانه ، وما لا أول له يستحيل أن يتعلق بفاعل ، فإن لكل فعل مبتدا ؛ فاستحال لذلك تعلقه بفاعل ، واستحال أيضاً تعلقه بعلّة ، فإن الوجود لا يعلل^(٢) شاهداً وغائباً .

ثم تقول لهم : قد عولتم فيما يعلل على الجواز ، وقضيتم بأن الحكم إنما يعلل بجوازه ، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعلل ، وما ذكرتموه يبطل فى الطرد^(٣) والعكس .

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

(٢) ل : لا يعلل ، والثبت عن ح ، ثم

(١) ح : بوجوب

(٣) م : بالطرد

فإن قالوا: وجود الحوادث^(١) وإن لم يعمل فهو متعلق^(٢) بالفاعل،
ومن حكم الجائز، أن يتعلق بمقتضى، ثم قد يكون المقتضى علة،
وقد يكون فاعلاً؟ قلنا: الوجود عندنا^(٣) حال للجوهر، والجوهر كان
في عدمه جوهرًا، ثم طرأ عليه حال الوجود؛ فهلا زعمتم أن كون العالم
عالمًا شاهدًا حال يطرأ على الذات الموصوفة^(٤) بخصائص الصفات،
وجودًا وعدمًا؟ وذلك يفضى إلى نفي العلة شاهدًا، ولا يحيص
عن ذلك.

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

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

(١) ح ٤ م : الحادث (٢) ٢ : معلق

(٣) ح ٤ م : عندكم (٤) ح ٤ م : عبارتهما : حال يطرأ على الذات المستمرة

الوجود بالقادر كالوجود الطارى على الذات الموصوفة .

والأصل الثاني ، أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث^(١) ، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها ، وعدّوا من ذلك تمييز الجوهر ، وقيام العرض بالمحل .

ومنها ، كون العالم عالماً المعلل بالعلم ؛ فإذا ألحقوا الحال الذي فيه نزاعنا بالصفات الواجبة التابعة للحدوث ، وأخرجوه عن كونه مقدوراً ولم يخرجوه عن كونه معلولاً ، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافي التعليل .

ومما يبطل^(٢) ما قالوه ، أنهم طردوا الشرط شاهداً وغائباً ، وحكموا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً ، ثم قضوا بذلك في كون الباري تعالى عالماً قادراً ؛ فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز في حكم الشرط ، لم يسع لهم الفصل في حكم العلة . وهذا القدر كاف فيما نبغيه .

فإذا ثبت مضمون الفصلين خضنا بعدهما في الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ، يفضى كل واحد منها إلى القطع ، والله المستعان .

فالطريقة الأولى ، أن تقول : قد سلمت لنا أن كون العالم عالماً

(١) ل : للحدوث ، وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ح ، م زادا : به

حكم ثابت للذات ، كما أن كون المرید مریداً حكيم ثابت للذات ، ثم
منعم كون البارئ تعالى مریداً لنفسه ؛ وكل ما صدكم عن ذلك في كونه
مریداً فهو متقرر في كونه عالماً ، ويتضح الجمع بالسبر والتقسيم .
فنقول : امتناع كون البارئ سبحانه وتعالى مریداً لنفسه لا يخلو ؛
إما أن يستند إلى وجوب تعليل هذا الحكم غائباً ، كما ثبت تعليله
شاهداً ؛ فإن كان الأمر كذلك ، فيجىء من مضمونه تعليل كونه
تعالى عالماً طرداً للعلّة المقررة شاهداً ؛ وإن كان ما ذكرناه في حكم
الإرادة يستند إلى ما هذوا به ، من أنه لو كان مریداً لنفسه لكان مریداً
لكل المرادات ، وقد أوضحنا إبطال ذلك عليهم عند كلامنا في حكم
الإرادة .

فإذا بطل معلوهم في منع كون البارئ تعالى مریداً لنفسه ، فلا
يبقى بعده إلا ما ذكرناه . وليس يجرى كون المرید مریداً مجرى كون
الفاعل فاعلاً ؛ فإن للمرید بكونه مریداً حكماً وحالاً على التحقيق ،
وليس للفاعل بكونه فاعلاً حال ؛ فهذه طريقة قاطعة فيما نلتسمه .
والطريقة الثانية أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً
معلل بالعلم ، والعلّة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد
منهما دون الثاني ؛ فلو^(١) جاز تقدير كون العالم عالماً دون العلم ، لجاز

(١) ح ٤٤ م : ولو

تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، ولا معنى لإيجاب العلم حكمه ، إلا أنه يلزمه ، فإنه لا يثبت إثبات القدرة مقدورها ؛ فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها .

والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن ^(١) تسمية العالم عالماً تقتضى علة موجبة ، موضوعة للتفاهم والميز بين ذات وذات ؛ فإذا ثبت ذلك شاهداً وجب القضاء به غائباً .

وإن ^(٢) قالوا : كون العالم عالماً شاهداً ^(٣) إنما يعلل لجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك في النفي والإثبات .

فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ؛ وإذا ^(٤) ثبت ^(٥) حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طرداً ؛ قلنا : الوجه الذي يقتضى العلم شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً ^(٦) . وإذا ^(٧) اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف لحكمتيهما من الوجه الذي يقتضى العلة معلولها لأجله ^(٨) ؛ فإن العلم شاهداً يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً عرضاً مختصاً

(١) ح ، م ، في
 (٢) ح نفس : شاهداً
 (٣) ح ، م ، عبارتهما : الوجه الذي يقتضى العلم لأجله الحكم شاهداً محققاً يقتضيه غائباً .
 (٤) ح : فإن
 (٥) ح زاد : كون
 (٦) ح : وإن
 (٧) ح : فإن
 (٨) م : من أجله

بمتعلق واحد إلى غير ذلك . والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجبه من حيث يكون^(١) عالماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً . ثم ما ألزمونا في^(٢) تباين الحكيم في حكم العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط .

والطريقة الثالثة ، وهي عمدة شيخنا رضي الله عنه ، أن تقول : العلم^(٣) المتعلق بالمعلوم علم . فإذا زعمتم أن الباري تعالى عالم بالمعلوم ، والمعلوم في حقه محاط به ، فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق . ثم المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجاً من قبيل العلوم ، ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطاً به .

وهذا أكد على أصول المعتزلة ؛ فإنهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما ، وبنوا على ذلك مماثلة العلم القديم - لو ثبت - للعلم الحادث . وذلك قاطع إذا تأملته ، وبالله التوفيق .

ومعول نقاة الصفات على طرق :

منها ، ادعاءهم منع تعليل الواجب كما قدمناه ، وقد سبق الاعتراض

عليه بما فيه مقنع .

(٢) م : من :

(١) ح ، م : كان

(٣) ح ، م : قضا : العلم

ومما يتمسكون به أيضا ، أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة
لكانت مشاركة للبارى تعالى في القدم ، وهو أخص صفات الذات ،
والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات ، ومساق
ذلك يقضى بكون الصفات آلهة .

وهذا الذي ذكره تعرض للدعاوى من غير برهان . فأما قولهم
الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛
ثم لو سلم ذلك لهم ^(١) جدلا ، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف
البارى تعالى ، ولا يجدون إلى إثبات ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم ^(٢) : الإرادة التي أثبتموها للبارى تعالى حادثة قائمة ،
لا بمحل ، مثل على زعمكم للإرادة الثابتة للعبد القائمة به إذا تعلقتا بتعلق
واحد ، وهما ^(٣) مشتركتان في الأخص ، ويثبت ^(٤) لأحدهما وجوب
القيام بالمحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ، وهذا ينقض ^(٥) ما حاولوه من
وجوب اشتراك المشتركين في الأخص في جميع الصفات .

على أنا نقول لهم : منكم تعليل الواجب يناقض مصيركم إلى أن
الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه ؛ فإن تماثل المثليين

(١) ح ، م عبارتهما : ثم لو سلم لهم ذلك

(٢) م قص : لهم (٣) م : فهما مشتركان

(٤) ح ، م : وثبت (٥) ل : ينتقض ، والثبت عن ح ، م

واجب ، وتعرضكم^(١) لتعليه تصريح بتعليل الواجب .

ومما يتمسكون به أن قالوا : علم الباري تعالى على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل ، وهو في حكم العلوم المختلفة الحادثة ، إذ لا يتعلق العلم بالحادث بالسواد والبياض ؛ فإذا تعلق علم الباري بالمعلومات المختلفة كان في حكم العلوم الحادثة^(٢) ، وإذا لم يبعد ذلك لم يبعد أيضا كونه في حكم القدرة^(٣) ، وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا ؛ ويلزم من مفاد ذلك الاجتزاء بصفة واحدة ، تكون في حكم العلوم والحياة والقدرة .

وهذا الذي ذكره مما لا يلزم الجواب عنه نظراً ، فإنه كلامٌ منهم في تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفي أصلها ، ثم إذا^(٤) أوضحنا فيه معتقدنا وإن لم يكن يلزمنا في طرق الحجاج ، قلنا : القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة ، فأما كون العلم زائداً على القدرة فما لا يتوصل القطع إليه^(٥) عقلاً . والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع ، فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات مجتمعون على نفي^(٦) صفة^(٧) في حكم العلم والقدرة ، فن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقاً للاجماع .

(١) م : وفي تعرضكم

(٢) ح ، م قصصا : الحادثة

(٣) م : القدرة

(٤) م : إن

(٥) ح ، م عبارتهما : فما لا يتوصل إلى القطع به

(٦) م قصص : نفي

(٧) م زاد : مى

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

ثم مضمون ما عولتم^(١) عليه يقضى بما توافقوننا على بطلانه ؛ وذلك أن ذات الباري تعالى لو كان في حكم العلوم لكانت علما ، وهذا ما^(٢) لا ينتحله أحد من أهل الملة . وقد قال أبو الهذيل^(٣) : الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه نفسه ، ونفسه ليست^(٤) بعلم ، وعُدَّ هذا من فضائحه ومناقضاته . وهو مع مفارقة ما أنكره سائر المعتزلة ، ينكر كون ذات الباري تعالى علما وقدرة^(٥) . وأحق الناس بالتزام^(٦) ذلك المعتزلة ؛ فإنهم قالوا : لو ثبت للباري تعالى علم متعلق بمعلوم عامنا ، لكان مثلا لعلمنا ؛ فلو قضوا بكون ذاته في حكم العلوم ، لألزموا كون ذاته علما ،

(١) ح ، م : عولوا
(٢) م : ما لا ينتحله
(٣) رئيس الفرقة الهذلية . وهو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . وأمره في الاعتزال مشهور . وقد صنّف بعض المعتزلة كتابا في تكفيره لما ذهب إليه من الآراء الضالة ، مات عام ٢٢٧ أو عام ٢٣٥ .
(٤) ل ، م : ليس ، والثبت عن ح . (٥) ل عبارته : علما قدرة ، وما أبتناه عن م
(٦) ح ، م : يمنع

وهو مما يابونه أصلاً^(١) .

فإن قيل : إن كان ما ذكرتموه دفعا لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم ، وقد زعمتم أن العقل يقضى بإثبات الصفة على الجملة ، والكلام في التفاصيل موقوف على الأدلة السمعية^(٢) ؛ قلنا : هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد بسطه ، ولكن القدر اللائق به أن العقل يدل على إثبات العلم ، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركة السمع ، فإذا دل العقل على إثبات العلم ، وانعقد الاجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول السمع والعقل^(٣) إثبات علم زائد على الوجود ، وبالله التوفيق .

فصل

[إرادة الله قديمة]

قد ذكرنا الدليل على إثبات^(٤) كون الباري تعالى مريدا عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات . ثم مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل ، وذلك باطل من أوجه :

منها ، إن إرادته لو كانت حادثة لافتقرت إلى تعلق إرادة بها ؛ فإن كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به ويأيقاعه على صفة مخصوصة في

(٢) م : على أدلة السمع

(٤) م : قس : إثبات

(١) م : قس : أصلا

(٣) ح عبارته : العقل والسمع

وقت مخصوص ، فلا بد أن يكون قاصدا إلى إيقاعه ؛ ونفى القصد إلى إيقاع فعل ، مع العلم به ، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع^(١) جميع الأفعال . فإذا^(٢) قالوا : الإرادة يراد بها وهي لا تراد في نفسها ، لم يكثر بقولهم ، وألزموا ما ذكرناه من استحالة إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه .

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

ولو ساغ^(٣) للبصريين ما قالوه ، لساغ لجهنم أن يقول : البارئ تعالى يخلق لنفسه علوما حادثة بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها ، ولا يجب أن يعلم العلوم بأنفسها بعلوم آخر ، وهذا مما لا فصل فيه . ثم تقول : قد وافقتمونا على أن المتماثلين يجب اشتراكها في الواجبات والجائزات وما يستحيل ، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام^(٤) بالحال ؛ فالتزموا ذلك في إرادة البارئ تعالى .

ثم يلزمهم قيام إرادة البارئ ، تعالى عن^(٥) زعمهم ، بالجناد . فإن حاولوا دفع ذلك ، وقالوا^(٦) الإرادة تستدعي محلا مخصوصا وبنية مخصوصة وحياة ، قيل لهم : اثباتكم إرادة لا في محل ، نفي للمحل والبنية

(١) ح : فإن

(٢) م : نفس : القيام

(٣) م : فقالوا

(٤) م : فقالوا

(١) ح ٤ م قصا : إيقاع

(٢) ح عبارته : ثم ولو ساغ

(٣) ح : على زعمهم

والصفة التي أشرتتم إليها؛ فإذا ساغ نفي أصل المحل، لم يبعد نفي شرط المحل.

فصل

[ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة]

ذهب جهم^(١) إلى إثبات علوم حادثة للرب، تعالى عن قول المبطلين. وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه وتعالى علوما متجددة، بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها.

والذي ذكره^(٢) خروج عن الدين ومخالفة^(٣) لإجماع المسلمين، وإضراب عن قضية العقول^(٤). وسبيل الرد عليه في مدارك العقل يداني سبيل الرد على البصريين، في اعتقادهم الإرادات الحادثة الثابتة على زعمهم لله تعالى^(٥) في غير محال.

فنقول لجهم: إن افتقرت الإرادات^(٦) إلى علوم متعلقة^(٧) بها، فلتفتقر العلوم الحادثة إلى علوم أخر متعلقة بها، بأنها مشاكة للمعلومات في كونها أفعالا حوادث؛ وذلك إن التزمه تجر إلى إثبات علوم لانهاية لها، وهي

(١) هو جهم بن صفوان زعيم الفرقة الجهمية. وقد ذهب إلى الجبر وخلق القرآن ونفى علم الله بما يجدر من الأمور حتى يكون ويمحدث فعلا. وكذلك زعم أن الجنة والنار تخنيان كما يفنى سائر الأشياء. وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ وقيل عام ١٣٢.

(٢) ل: ذكروه؛ وما أثبتناه عن ح، م (٣) ح، م: ومفارقة

(٤) ح: العقل (٥) ح: عبارته: الثابتة لله تعالى على زعمهم

(٦) ح، م: إن افتقرت الحوادث (٧) م: تتعلق

متعاقبة حادثة ، ومقاده تسويغ حوادث لا أول لها . وإن لم يلتزم^(١) ذلك ، لزمه^(٢) من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها ، استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها .

ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلو^(٣) : إما أن تكون ثابتة في غير محل ، أو قائمة بأجسام ، أو قائمة بذات الباري تعالى ؛ فإن زعم أنها ثابتة في غير محل ، رُدَّ عليه بما رد على مثبتى الإرادات الحادثة في غير محل وإن زعم أنها تقوم بذات الرب ، كان الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم وإن زعم أنها تقوم بأجسام ، لزم أن يجوز قيام علم يجسم والمتصف بحكمه جسم آخر ، طردا لما يجوزه من قيام العلم يجسم مع رجوع حكمه إلى الله تعالى . فإذا^(٤) بطلت الأقسام ، ولا مزيد عليها ، أذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها .

فإن قيل : الباري سبحانه كان عالما في أزله بأن العالم سيقع ، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوما متجددا ، ويتصف الباري تعالى عند وقوع العالم بكونه عالما بوقوعه ؛ وإذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له ، وذلك يقضى بالعلوم المتجددة .

(١) ل : يستلزم والثبت عن ح ، م

(٢) ل ، م : لزم : والثبت عن ح

(٣) م : لا تخلو

(٤) م : وإذا

قلنا لا يتجدد للباري سبحانه وتعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر ؛ بل الباري تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بما لم يزل ، ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات^(١) ، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات .

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

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

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

(١) م : للتعاقبات

وليس من معتقدنا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة ، ولكن الأدلة العقلية تبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات أخرى ، فإذا لم يلزم شاهداً تجدد علوم عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال ، فلأن لا يلزم ذلك في حق الباري تعالى أولى فافهم .

فصل

[الله متكلم أمر ناه]

الباري سبحانه وتعالى متكلم ، أمر ، ناه ، مخبر ، واعد ، متواعد . وقد قدمنا^(١) في خلال إثبات أحكام الصفات المعنوية ، الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلم عند إسنادنا نفي النقائص إلى السمع ، وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما يثبت للسمع . فإذا وضع كون الباري تعالى متكلماً ، فقد آن أن تتكلم في صفة كلامه .

فاعلموا وقيم البدع ، أن من مذهب أهل الحق : أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي ، لا مفتوح لوجوده .

وأطبق المتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام ، ولم يصر صائر

(١) م عبارته : وقدما الكلام ... الخ

إلى نفيه ، ولم ينتحل أحد في كونه متكلماً نحلة تفاق الصفات في كونه عالماً قادراً حياً .

ثم ذهب المعتزلة ، والحوارج^(١) ، والزيدية^(٢) ، والإمامية^(٣) ، ومن عداهم من أهل الأهواء ، إلى أن كلام الباري ، تعالى عن قول الزائغين ، حادث مفتح الوجود .

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

(١) الحوارج هم الذين خرجوا على الإمام على رضي الله عنه حين رضى التحكيم في خلافه مع معاوية وهم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ، وكل من رضى بما صنع الحكمان . وتفكير كل من اقرت ذنبا من المسلمين إلا النجدات الذين يرون أن الفاسق كافر أي بنعمة ربه . كما أنهم جميعاً أيضاً يرون الخروج على الإمام الجائر ، وكان من ذلك حروب كثيرة كما هو معروف .

وكان من زعمائهم ورجالهم عبد الله بن وهب الراسبي وحر قوص بن زهير البجلي ، وقد قتل كلاهما في موقعة النهروان عام ٤٣٨ ونافع ابن الأزرق شيخ الأزارقة الذي مات عام ٥٦٥ .

(٢) الزيدية فرقة من الشيعة أتباع زيد بن علي زين العابدين عليهما السلام . وعدها صاحب التبصير في الدين من الروافض ، وإن كان الإمام زيد رضي الله عنه من أهد خلق الله عن رفض الشيخين أبي بكر وعمر رضوان الله عليهم . وأهل اليمن اليوم من الشيعة الزيدية .

والزيدية فرق ثلاث : الجارورية والسيمانية والأبترية . راجع التبصير ص ١٦ وما بعدها (٣) الإمامية من فرق الشيعة كما هو معروف . وهي نفسها اقسمت إلى فرق مختلفة كثيرة عد منها الإسفيرابي في كتابه التبصير خمس عشرة فرقة (ص ٢٠ وما بعدها) . ومن أشهر هذه الفرق الباقرية الذين يسوقون الإمامة إلى محمد بن الحسين الباقر المتوفى عام ٥١٤ . وإن كانوا لا يصدقون بموته ولا يزالون ينتظرونه . والإسماعيلية الذين يزعمون أن الإمامة صارت من جعفر الصادق المتوفى في عام ٥٤٨ إلى ابنه إسماعيل ، مع إجماع المؤرخين على وفاة إسماعيل قبل أبيه كما يذكر صاحب التبصير .

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى ، وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم^(١) ، والقول حادث غير محدث ، والقرآن قول الله^(٢) ، وليس بكلام الله ؛ وكلام الله عندهم القدرة على الكلام^(٣) ، وقوله حادث قائم بذاته ، تعالى^(٤) عن قول المبطلين ؛ وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل قائل بالقائية ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات ، فهو حادث بالقدرة غير محدث ؛ وكل مفتتح مبان للذات ، فهو محدث بقوله : « كن » ، لا بالقدرة ، في هذيان طويل ، لا يسع هذا المعتقد استقصاؤه .

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

(١) م عبارته : إلى أن الكلام قديم

(٢) م نفس : الله

(٣) ح ، م : على التكلم

(٤) ح عبارته : تعالى الله . . . الخ

فصل

[في حقيقة الكلام وحدّه ومعناه]

إعلم ، أرشدك الله تعالى ، أن المعتزلة ومخالفى أهل الحق قد
تخبطوا في حقيقة^(١) الكلام .
وها نحن نُؤمى إلى مُجملٍ من ألفاظهم ، ثم تعقبها^(٢)
بالنقض .

ومما ذكره قدامؤم : أن الكلام حروف منتظمة ، وأصوات
متقطعة ، دالة على أغراض صحيحة ، وهذا باطل ؛ إذ الحدّ ما يحوى
آحاد محدود ، والحرف الواحد قد يكون كلاماً مفيداً ، فإنك إذا
أمرت من « وقى » و « وشى » قلت « قِ » و « شِ » ، وهذا^(٣) كلام
وليس بحروف وأصوات .

فإن قيل : الحرف الواحد لا ينطق به ، بل إن جرّد الأمر من
هذه الأدوات^(٤) وصل بهاء الاستراحة ، فقيل « قه » و « شه » ، فلم
يستقلّ الحرف الواحد بنفسه^(٥) ، وهذا لا ينجيهم^(٦) عما أريد بهم ،

(١) ح ، م : في حد

(٢) م : وتتعقبها

(٣) م : فهذا

(٤) م : الأبواب

(٥) ح ، م : قصا : بنفسه

(٦) م : لا ينجيهم

فإن « ق »^(١) في درج الكلام ، ووصله كلام ، وهو حرف واحد ، وإنما غرضنا إيضاح ذلك .

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

ثم تقول : الحروف أنفس الأصوات ، فلا معنى لتكررها^(٢) ، والحدود يتوقى فيها التكرير الذي لا يفيد .

فإذا قالوا : الكلام أصوات مقطعة ، وحروف منتظمة^(٣) ، فتقديره الكلام أصوات وأصوات ، وإذا حذفوا الحروف ، قيل لهم : الأصوات المقطعة لا تقيد لأنفسها ما لم يصطلح على نصبها أدلة ، فإن ارتضيتم ذلك واكتفيتم به لزمكم على مساقه تسمية تقرات على أوتار مصطلح عليها كلاماً ، وهذا القدر كاف في تتبع حدم .

فإن قال قائل : ما حد الكلام عندكم ؟ قلنا : من أئمتنا من يمنع من^(٤) تحديد الكلام ، وبيئنه بالتفصيل كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام .

(١) ح ، ل : « قه » و « شه » والنبت عن م .

(٢) ح ٤ م : لتكريرها (٣) م نفس : منتظمة

(٤) م : عن

وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود ؛ بل منها ما يحد ، ومنها
 ما لا يحد ؛ كما أن منها ما يعلل ، ومنها ما لا يعلل .
 وقال شيخنا رحمه الله : الكلام ما أوجب لمحله كونه متكاملاً ،
 وهذا فيه نظر عندنا .

والأولى ، أن نقول : الكلام هو القول القائم بال نفس ، وإن
 رُمنّا تفصيلاً^(١) ، فهو القول القائم بال نفس ، الذي تدل عليه العبارات
 وما يصطلح عليه من الإشارات .

فصل

[أنكرت المعتزلة الكلام النفسى]

قد^(٢) أنكرت المعتزلة الكلام القائم بال نفس ، وزعموا
 أن الكلام : هو الأصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ،
 ونصوا كلاماً قائماً بال نفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف
 والأصوات .

وربما يثبت ابن الجبائى كلام النفس ، ويسميه الخواطر ، ويزعم
 أن تلك الخواطر يسمعها ويدركها بحاسة السمع . وذهب الجبائى إلى أن

(١) ح عبارته : وإن رمنّا البيان تفصيلاً ؛ م : وإن رمنّا بياناً

(٢) م نفس : قد

الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام^(١) ، وإنما الكلام الحروف المقارنة للأصوات ، وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات .

وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس ، وهو الفكر الذي يدور في الخلد^(٢) ، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى .

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس^(٣) : أن العاقل إذا أمر عبده بأمر ، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا .

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات وبضروب من الإشارات أو برقوم تسمى الكِثْبَة^(٤) .

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

(١) م : ليست كلاما (٢) الخلد بالتحريك ، البال والقلب والنفس

(٣) م عبارته : والدليل على إثبات كلام النفس

(٤) الكِثْبَة بكسر الكاف وتشكين التاء ؛ الكتابة

فإن^(١) قالوا : الذي يجده في نفسه إرادة تجعل^(٢) اللفظ الصادر منه أمر على جهة ندب أو إيجاب ، وهذا باطل من أوجه ؛ أحدها^(٣) أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء في النفس ، والماضي لا يراد بل يتلف عليه ، وعلى اضطرار نعلم أن ما يجده بعد اقتضاء اللفظ ليس تلهفا على منقضى . ومما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما في الضمير وهذا مما تقضى به^(٤) العقول ، وليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعلها على صفة ، بل هي ترجمة اقتضاء وإيجاب ، ولا يحدد ذلك محصل .

فإن قيل : الاقتضاء ضرب من الاعتقاد ، كان محالا ؛ فإن الاعتقاد إما أن يكون ظنا أو علما أو جهلا ، إلى غير ذلك من صنوف الاعتقادات ، والذي يجده من^(٥) نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا جهل^(٦) ولا حدس ولا تخمين^(٧) . والذي يحقق ذلك أن ما أئزمو نا من جعل الاقتضاء إرادة واعتقادا ، يلزمهم القول به في النظر ، فلو قال قائل : النظر إرادة علم بالمنظور فيه أو هو من ضروب الاعتقادات ، فلا ينفصلون عن ذلك بما يوضح كون النظر زائدا على الإرادات والاعتقادات إلا وسبيلهم يطرد لنا في إثبات غرضنا .

(١) ح ٠ م : وإن
 (٢) م : لجعل
 (٣) م : منها
 (٤) م : له
 (٥) م : في
 (٦) م : نقص : ولا جهل
 (٧) ح عبارته : ليس بجعل ولا علم ولا ظن ولا حدس ولا تخمين

ومن الدليل على إثبات كلام النفس أن قول القائل : « افعل »
 قد يتضمن استجبابا وقد يتضمن إيجابا ، وقد يقتضى إباحة ، وقد يرد
 مورد النهي . فإذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الإيجاب
 بنفسه ، فإن صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة
 الاستجباب ، إذ هو أصوات متقطعة ضربا من التقطع^(١) ، والأصوات
 لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع . فيلزم المصير إلى أن
 الإيجاب معنى في النفس ، ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها
 من الأمارات .

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

وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان ، عرفنا قطعا أن العرب تطلق

(١) م : من التقطيم .

كلام النفس والقول الدائر في الخلد ، وتقول : كان في نفسى كلام ،
وزورت في نفسى قولاً ، وإشتهار ذلك ينفى عن الاستشهاد عليه بنثر
لنثر أو شعر لشاعر ، وقد قال الأخطل :^(١)

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فإن قال المخالف : الألفاظ المفيدة يسميها العقلاء كلاماً على
الإطلاق ، ويقولون سمعنا^(٢) كلاماً ومرامهم ما أدركوه من العبارات
قلنا^(٣) : الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاماً على الحقيقة ،
والكلام القائم بالنفس كلاماً ، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب
المخالفين .

ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس ، والعبارات
تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوماً تجوزاً ؛ إذ قد يقول القائل سمعت
علماً وأدركت علوماً^(٤) ، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم ،
ورب مجاز يشتهر اشتهاً الحقائق .

(١) شاعر معروف من غول الشعراء في الدولة الأموية وكان مختصاً بالخليفة عبد الملك
ابن مروان ومات سنة ٩٠ هـ في خلافة الوليد .
(٢) ل ، م : سمعت ؛ وما أبتناه عن ح .
(٣) ل عبارته : ومرامهم ما أدركوه من العبارات تسمى كلاماً وفي الجمع بينهما ... الخ ؛
وما أبتناه عن ح ، م . (٤) م : علماً .

فصل

[المتكلم من قام به الكلام]

المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام . والكلام عند مثبتى الأحوال منهم^(١) يوجب لمحلّه حالا وهى كونه متكلمًا ، وينزل الكلام فى ذلك منزلة العلوم والقدر ونحوها^(٢) من الصفات الموجبة لمحالها الأحكام .

وذهبت المعتزلة ، وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث ، إلى أن كون المتكلم متكلمًا من صفات الأفعال ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام . ثم ليس للفاعل من^(٣) فعله حكم يرجع إلى ذاته ، إذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم وقوع الفعل منه ، وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل ، وهو^(٤) من أهم ما يعنى به فى^(٥) هذا الفصل .

فنقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان لا يعلم المتكلم متكلمًا من يعلمه فاعلا للكلام ، وليس الأمر كذلك . فإن من سمع كلاما صادرا من متكلم استيقن كونه متكلمًا ، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه أو مضطرا إليه ، فإذا اعتقد كونه متكلمًا مع

(١) ح : ما يوجب . (٢) م : وغيرها .

(٣) ح : فى . (٤) م : نفس : وهو . (٥) م : نفس : فى .

الإضراب عن هذه الجهات^(١)، تقرر بذلك أن كون المتكلم متكلماً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام . والذي يوضح ذلك أنا نعتقد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى ، ونصمم على هذا الاعتقاد ، ولايزعنا عن العلم الضروري بكون المتكلم متكلماً .

ومما يقوى التمسك به أن تقول : الكلام عندكم أصوات متقطعة وحروف^(٢) منتظمة ضرباً من الانتظام ؛ فإذا قال القائل^(٣) منا : قد قمت اليوم إلى زيد ، فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به . فلو^(٤) خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العبد ضرورة^(٥) فلا يخلو المخالف ، وقد فرضنا الكلام في ذلك ؛ إما أن يقضى بكون محل الكلام متكلماً ، وإما أن لا يقضى به . فإن زعم أن المحل هو المتكلم فقد تقضى المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام ، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة ؛ وإن^(٦) زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة ، فقد عاند وجحد ما يداني البداية ؛ فإنا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم إلى زيد ، كما كنا نسمعه يقول ذلك ، إذ هو مختار .

(١) ح ، م : الجهات .

(٢) م قمس : وحروف .

(٣) م عبارته : فإن قال قائل .. إلخ .

(٤) م : ولو .

(٥) ح : ضرورة ؛ م : ضرورياً .

(٦) ل : فإن ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

ولو بيننا غرضنا من هذا الفصل على أصلنا في استبداد^(١) الرب سبحانه باخلاق ، واستحالة كون غيره موجدا ؛ فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن الباري تعالى إنما كان متكلماً من حيث كان فاعلاً للكلام ، إذ هو فاعل كلام^(٢) المحدثين وليس متكلماً به .

ويتضح الإلزام على البخارية : فإنهم يوافقون أهل الحق في أن الرب تعالى خالق أعمال العباد ، فلا يستمر لهم ، وهذا معتقدهم ، القول بأن المتكلم من فعل الكلام^(٣) . ثم الكلام على مذهب المخالفين أصوات ، فإثبات كون المتكلم من فعل الكلام ، فليكن المصوت من فعل الصوت . ويلزم من سياق ذلك كون الباري تعالى عن قول الزائعين ، مصوتاً من حيث كان فاعلاً للصوت .

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه . فإذا انتقض وجه الفعل^(٤) فلا يبقى على السبر والتقسيم ، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام . ثم ثبوت هذا الأصل يفضي إلى أن الكلام يوجب حكماً لمحلّه وهو كونه متكلماً ، فإن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً

(١) ح ، م : في استئثار .

(٢) ح : فاعل لكلام .

(٣) ل : فالكلام ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

(٤) م : لا يبقى .

فهذه مقدمات كافية^(١) لغرضنا في الرد على المخالفين ؛ ثم نوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسألة ، ونقول : الكلام في تفاصيل « الكلام » فرع لثبوت كون البارئ تعالى متكلماً ، فبم ينكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلاً؟ .

فإن زعموا أن المتكلم : من فعل الكلام ، والبارئ سبحانه وتعالى مقدر على خلق الكلام وإبداعه .

قلنا : قد أبطنا عليكم ذها بكم إلى أن المتكلم : من فعل الكلام بالطرق المتقدمة ؛ ثم ماذا كرتموه إكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للبارئ ، فلم زعتم أن مقدوره قد وقع ، وليس كل ما يقضى العقل بكونه مقدرًا للبارئ تعالى يجب كونه واقعاً ، إذ ذلك يؤدي إلى وقوع ما لا يتناهي من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية ؟

فإن قالوا : إنما عرفنا وقوع الكلام ، واتصافه تعالى بكونه متكلماً ، بالمعجزات^(٢) ، والآيات الخارقة للمعادات ، الدالة على صدق مدعى النبوات ؛ ثم الأنبياء أخبروا عن كلام الله تعالى ووقوعه ، وهم المصدقون^(٣)

(٢) م قصص : بالمعجزات .

(١) م قصص : كافية .

(٣) ح ، م عبارتهما : المصدقون المؤيدون .

والمؤيدون^(١) بالآيات المحققة، والبراهين المصدقة؛ وعضدوا كلامهم هذا بأن قالوا: قد أسندتم العلم بنفي النقائص إلى السمع، ثم بنيتم إثبات كلام الله تعالى على المعجزات، فبم تنكرون على من يسلك مسلككم في ذلك؟ قلنا: خصومنا من المعتزلة، ومن اتحوا نحوهم، مصدودون أولاً عن إثبات المعجزات، والتوصل إلى العلم بوجوهها، الدالة على صدق المتحدين بها^(٢)، على ما سنذكر ذلك، إن شاء الله تعالى في المعجزات.

ثم نقول: لا يستمر^(٣) لكم ما استمر لنا؛ فإذا قلنا عند محاولة إثبات ما رُمناه من تصديق^(٤) الملك، وتصدره بمنصبه في موعد معلوم، وقد احتفَّ به المختصون بخدمته، من حاشيته، ثم ادَّعى من جملة الحاضرين مدَّع أنه رسول الملك إلى من شهد وغاب، وذلك بمرأى من الملك ومسمع، واستشهد في هذه الحالة على إثبات الرسالة، بأمر يصدر من الملك، خارق للمألوف من عادته، فأجابه الملك إلى مناه ووافق دعواه، فيدل ذلك على تصديق الملك إياه بقوله في نفسه، والفعل الظاهر مترجم عنه، نازل منزلة العبارات المصطلح عليها في إفهام المعاني.

(١) ح، م عبارتهما: المصدقون المؤيدون

(٢) ل عبارته: إلى العلم بوجوهها الدالة على صدق المتحدي به؛ وما أجتناه عن ح، م.

(٣) م: لا يستقيم. (٤) م عبارته: تصديق من تصدى الملك وتصدر لمنصبه.

[فهذه] ^(١) سبيلنا ، ولا يستتب ذلك للمعتزلة ، فإن المعنى بكون
 الباري تعالى متكلماً عندهم ، أنه فاعل الكلام ^(٢) . وليس في ظهور
 الآيات ما يدلُّ على أن الباري ^(٣) تعالى خلق أصواتاً متقطعةً في بعض
 الأجسام ، وهي الكلام ، وإنما ترتبط المعجزات بتصديق مظهرها ،
 إذا كان التصديق صفته ، وكان المصدق متصفاً به على التحقيق ،
 وليس ترجع من الفعل صفة حقيقية ^(٤) إلى الفاعل ، فلا تكون المعجزات
 دالة على ثبوت الكلام .

والذي يوضح غرضنا في ذلك ، أننا نينا بالبراهين أن المصدق لا يكون
 مصدقاً لفعله التصديق ، إذ التصديق من أقسام الكلام .

وقد ذكرنا عموماً بطلان مذهب من يقول : المتكلم من فعل
 الكلام ، وذلك يحتوي على التصديق ، فإنه من الكلام .

فإذا بطل كون الباري تعالى مصدقاً للرسل ^(٥) بقول على مذاهب
 المعتزلة ، ووجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء ونزولها منزلة التصديق
 بالقول فعند ذلك يتضح بطلان وجه ^(٦) دلالة المعجزات على فساد عقائدهم ^(٧)

(١) ل ، م : فهذا ؛ ح : هذه .

(٢) ح ، م : أن فاعل للكلام

(٣) ح ، م : الرب

(٤) ح ، م : حقيقة

(٥) ل : للرسل وما أبتناه عن ح ، م

(٦) م عبارته : بطلان وجه المعجزات

(٧) ح ، م : فاسد عقائدهم

ومتناقض قواعدهم ، وفي بطلان المعجزات إنحسام السبل المفضية
إسالكها إلى إثبات القول ، وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتاب .
فهذه طلبية عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة .

ومما يطالبون به ^(١) أن تقول : بم تنكرون على من يزعم أنه
تعالى متكلم لنفسه ، كما أنه عندكم ^(٢) حي ، عالم ، قادر لنفسه ، ويلزمون
ذلك في كونه تعالى مريداً لنفسه ؟ فإن قالوا : يمتنع كونه تعالى مريداً ،
متكلماً لنفسه ، من حيث أن الصفة الثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها
إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالماً بكل
المعلومات ، إذ ^(٣) كان عالماً لنفسه ، وهذا الذي ذكروه دعوى عريّة .
وللمطالب أن يقول : إن الرّبّ تعالى مريد لنفسه لبعض المرادات دون
بعض ، وهذا بمثابة الاختصاص للإرادة الحادثة بمتعلقها .

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

(٢) ح قس : حي

(١) م : ومما يطالبهم به .

(٣) ح ، م : لما كان

ولا يحيص من هذه الطلبة . على أنهم تقضوا ما أمسوا ، حيث قالوا : البارئ تعالى قادر لنفسه ، ثم زعموا أن كونه قادراً لا يتعلق بجميع المقدورات ، فإن مقدورات العباد ليست مقدورة للبارئ عندهم ، تعالى الله عن قولهم ؛ فهذه صفة نفسية على زعمهم خصصوها .

فإن قالوا : الكلام حروف منتظمة ، وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت التكلم ، صادراً عن النفس ؛ وهذا الذي ذكره تعويل منهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله ^(١) ، إذ قد أثبتنا كلاماً قائماً بالنفس ، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات . فهذا القدر مقصدنا من تقديم هذه الطلبات .

واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة ، وسائر المخالفين في هذه المسألة ، يتعلق بالنفي والإثبات ، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاماً ، فهو في نفسه ثابت ، وقولهم : إنه كلام الله تعالى ، إذ رُدَّ إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات ؛ فإن معنى قولهم : « هذه العبارات كلام الله » أنها خلقه ، ونحن لا ننكر أنها ^(٢) خلق الله ، ولكن نمتنع ^(٣) من تسمية

(١) م عبارته : على ما تقرر الفراغ عنه من إبطاله . . . الخ

(٢) م عبارته : لا ننكر كونها خلقاً له .

(٣) ح : نمتنع

خالق الكلام متكلماً به ؛ فقد أطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الإتفاق
في تسميته .

والكلام الذى يقضى أهل الحق بقدمه ، هو الكلام القائم
بالنفس ، والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه ، فتنازعوا بعد إثباته
في حدثه أو قدمه ^(١) . فإذا تعرّضنا للحجاج ، كان مساقه إثبات موجود
نقوا أصله ، فنقول : قد ثبت كون البارى تعالى متكلماً بكلام ، والعقول
تقضى باختصاص كلامه به من وجه من الوجوه . ولا حاجة لتكلف ^(٢)
إثبات ذلك بالدليل

ثم لا يخلو الإختصاص المتفق عليه مذهباً ، المقضى به عقلاً : إما
أن يكون من حيث كان فعلاً للبارى ، وإما أن يكون من حيث
يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية ^(٣) ، أو المعنوية . وقد بطل ^(٤)
المصير إلى أن الإختصاص وقوع الكلام فعلاً لله تعالى ^(٥) ؛ فإننا قد
أوضحنا بما قدمناه وجه الردّ على القائلين بأن المتكلم من فعل الكلام ؛

(١) م : في حدثه و قدمه

(٢) م : ولا حاجة إلى تكلف ... الخ (٣) م : من الصفات النفسية .

(٤) م : ويبطل (بدون قد)

(٥) ح عبارته : وقوع الكلام فعل الكلام فإننا .. الخ

ويبطل تغيير الإختصاص بكون الكلام متعلقاً بعلم الله وإرادته
أو سمعه ، أو بصره ، فإن هذه الوجوه تتحقق^(١) في كلام العباد ، مع
إختصاصهم بالإتصاف به .

ولا يستقيم^(٢) أن يقال : إن الكلام مختص على وجه بصفة
نفسية للبارى تعالى ، فإن ذلك إجمال ، لا ادعاء الإختصاص ، ونحن في
محاولة إيضاحه على التفصيل^(٣) ، فقول القائل : الكلام مختص به ، أو بصفة
من صفات نفسه على الإجمال ، من غير تعرض ، لتبيين وجه^(٤)
الإختصاص ، لا يتحصّل .

فإذا بطل صرف الإختصاص إلى الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها
إلا القطع بأن كلام البارى سبحانه وتعالى يختص به إختصاص القيام ،
وإذا تقرر ذلك ترتبت^(٥) عليه استحالة كونه حادثاً بقيام الدليل على
استحالة قبوله للحوادث ، ولا يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب
أهل الحق في وصف البارى تعالى بكونه متكلاماً بكلام قديم أزلى .
وفي طرق الحجاج العقلية متسع ، وفيما ذكرناه مقنع .

(١) م : تعلق (٢) م ولا يستمر

(٣) ل : على التفاصيل ، والمثبت عن ح ، م (٤) ح : لتعين وجه ...

(٥) ح ، : ترتب

فصل

[شبه المخالفين]

فما عولوا عليه أن قالوا : إذا أثبتتم كلاماً أزلياً ، لم يخل بعد ذلك من أمرين ؛ إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً ، نهياً ، إخباراً ؛ وإما ألا تقضوا بذلك .

فإن زعمتم أنه كان في الأزلي أمراً ، نهياً ، إخباراً^(١) ، فقد أحلتم ؛ فإن من حكم الأمر والنهي^(٢) ، أن يصادفا مأموراً ومنهياً ، ولم يكن في الأزلي مخاطب متعرض ، لأن يحث على أمر ، ويزجر عن آخر ، وليس يعقل أمر لا مأمور له ، ويستحيل كون المستحيل مأموراً .

وإن زعمتم أن الكلام في الأزلي لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف^(٣) الكلام ، فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل . والكلام على المذهب ، ردّاً أو قبولاً^(٤) ، فرع لكونه معقولاً . قلنا : قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب^(٥) رحمه الله^(٦) من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط^(٧) المأمورين المنهين .

(١) م قس : إخباراً (٢) م : النهي والأمر (٣) م : أقسام
(٤) ح : راد وقبولاً (٥) ح ، م قصا : ابن كلاب
(٦) هو ابن سعيد أو ابن محمد كما في طبقات الشافعية (٢ : ٥١) ابن كلاب أحد أئمة التكلمين
من أهل السنة . وتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ بقابل . (٧) م : لشرائط

فإذا أبلع الله العباد ، وأفهمهم كلامه على قضية أمر ، أو موجب زجر ، أو مقتضى خبر ، إتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من صفات الأفعال عنده ، بمثابة اتصاف البارئ تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً متفضلاً .

وهذه الطريقة وإن درأت تشغيياً فهي (١) غير مرضية (٢) .
والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبيراً ، والمعدوم على أصله ، مأموراً بالأمر الأزلي على تقدير الوجود ، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ، ممن سيكون إذا كانوا . والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له .

والوجه أولاً معارضتهم بأصل لهم يصددهم عن هذا الإلزام . وذلك أن (٣) مذهبهم أن المأمور به معدوم ، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل ، فالفعل قبل وجوده مأمور به . وإذا وجد ، خرج عن كونه مأموراً به في حال حدوثه ، كما خرج إذ ذاك عن كونه مقدوراً على أصلهم ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . فإذا لم يكن الفعل الثابت مأموراً به ، كان النفي مأموراً به متعلقاً بالأمر ؛ فإذا لم يبعثوا (٤) مأموراً به معدوماً ، لم يستقيم منهم استبعاد مأمور معدوم .

(١) ح م نقصا : فهي . والشغب بالتسكين ، كالتشغيب ، تصحيح الشر

(٢) ل : مرضية ؛ والمثبت عن ح ، م (٣) ح ، م عبارتهما : وذلك أن من مذهبهم : الخ

(٤) ل : لم يبعثوا ، وح ، م لم يذكر . هم .

وما ذكره أبعد ؛ فإننا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً ، ونمنع تقدير معدومه علم الباري تعالى أنه لا يوجد مأموراً ويستحيل وجوده مأموراً ، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف . والمعتزلة قضوا بأن المعدوم مأمور به ، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مأموراً به . وهذا تمحيص منهم لتعلق العلم^(١) بالعدم .

ثم تقول : قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا في وقتنا^(٢) مأمورون بأمر الله ، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى في وقتنا كلام ، وأن ما وجد من كلامه ، قد^(٣) عدم ؛ فإذا^(٤) لم يستبعدوا كوننا مأمورين ، ولا أمر ، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكروه .

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

ومما يستروحون إليه أن قالوا : قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه ، واتفقوا على أنه سور وآيات

(٢) م عبارته : في وقتنا هذا

(٤) م : وإذا

(١) ح ، م : الأمر

(٣) م نفس : قد

وحروف منتظمة وكلمات ، وهي مسموعة على التحقيق ولها مفتاح ومختتم . وهي معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والآية على صدقه ، والمعجزة لا تكون إلا فعلاً خارقاً للعادة ، واقعاً على حسب تحدى النبي صلى الله عليه وسلم . ويستحيل أن يكون القديم معجزاً ، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين دون بعض^(١) ؛ ولو جاز تقدير كلام قديم^(٢) قائم بالنفس أزلي^(٣) معجزاً ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً .

وهذا الذي ذكره تخیلات لا تحصيل لها . فأما تشفيهم بأن القرآن في إجماع المسلمين سور وآيات ، ولها أوائل وفواصل ومطالع ومقاطع ؛ فنقول لهم : أولاً ، مذهب جماهيركم أنه كلام الله تعالى إذ خلقه كان^(٤) أصواتاً ، ثم تصرمت وانقضت ، والمتلو المحفوظ المكتوب ليس بكلام الله ، وهذا مذهب كل من يتحذق من متأخريهم . والمصير إلى نفي كلام الله تعالى ، أشنع وأشنع من الممارسة في صفة الكلام .

ولما استشعر الجبائي ذلك ، وأيقن^(٥) أنه يلزم^(٦) لو قال بهذا المذهب خرق إجماع الأمة ، أبدع مذهباً خرق به حجاب الهيبة وركب

(١) م نفس : دون بعض

(٢) م نفس : أزلي والمثبت عن ح ، م

(٣) م نفس : أزلي والمثبت عن ح ، م

(٤) ح عبارته : إذ كان خلقه أصواتاً

(٥) م : ويغن

(٦) ح ، م : يلزم

بجد الضرورات ، وقال كلام الله تعالى يوجد مع قراءة^(١) كل قارئ . ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ، وليست هي أصواتاً ، وزعم أنها توجد عند الكتابة ؛ فإذا اتسقت الحروف^(٢) المنظومة ، والرسوم المرقومة ، وجدت حروف قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة . ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتاً ، ولا ترى عند ثبوت الأسطر .

وقال أيضاً : من قرأ كلام الله تعالى ثبت^(٣) مع لهواته^(٤) حروف هي قراءته ، وهي مغايرة للأصوات ، وحروف هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات ، وإذا أضرب القارئ عن القراءة عدم عنه كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره .

ومن شنيع^(٥) مذهبه أنه قال : إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله ، والموجود بالكل كلام واحد . ونفس نقل هذا المذهب يعني اللبيب عن تكلف الرد عليهم .

وأما تحكمه بإثبات حروف مغايرة للأصوات ، ونخروج عن قضية العقل وإبداع مذهب لا شاهد له ، والحروف في تعارف العقلاء أنفس

(٢) ح ، م : الأحرف

(٤) م : مع أصواته

(١) م نفس : قراءة

(٣) م : ثبت

(٥) تشنيع ، وما أثبتناه عن ح ، م

الأصوات المتقطعة . ثم إذا^(١) ساغ ادعاء إدراك ما ليس بصوت عند صوت ، فما المانع من ادعاء رؤية الحروف عند انتظام الرسوم واتساق الرقوم في الأسطر المثبتة^(٢) ؟

وأما المصير إلى قيام الكلام الواحد بمجال فجدد^(٣) للضرورة ، ولا يستريب فيه محصل ، وهذا المعتقد لا يسع استقصاء الرد عليه .
ومن فضائح مذهبه ، مصيره إلى أن العبد يلجئ الرب إلى خلق الكلام عند إثاره اختراع الأصوات والنغات . وهذه فضائح بادية^(٤) لا يبوح^(٥) بها عاقل .

ثم تقول بعد معارضتهم : قد زعمتم أن القرآن كلام الله ، وإذا روجعتم في معنى إضافة الكلام إلى الباري تعالى لم تبدوا وجهاً في الاختصاص^(٦) سوى كونه فعلاً له ، والذي زعمتم أنه فعله فأنتم^(٧) مساعدون عليه من مذهبنا ، وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام إلى الله تعالى . فقد تساوت الأقدام في إضافة الكلام إلى الله تعالى وبقى تنازع في^(٨) تسميات وإطلاقات ، وليس من البعيد عندنا إضافة فعل الله تعالى إليه إذا استقر الشرع على الإذن فيه ، وهذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به .

(٢) ح : المينة
(٤) ح ٤ م زادا : لاخفاء بها
(٦) ح نقص : في الاختصاص
(٨) ح زاد : نفي

(١) م : إن
(٣) ل ٤ م : جدد ، والمثبت عن ح
(٥) ح : لا يبوح
(٧) ح زاد : فيه

ثم ، القرآن قد يحمل على القراءة ، ويُقدَّر مصدرًا لقرأ ، ويشهد لذلك قول القائل ، وهو حسان بن ثابت ^(١) يمدح عثمان ^(٢) رضی الله عنه ^(٣) :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا

معناه يقطع الليل تسبيحاً وقراءة . وقد سمي الرب تعالى الصلاة قرآناً لاشتغالها على القراءة ، فقال عز اسمه : « إن ^(٤) قرآن الفجر كان مشهوداً » ^(٥) . ومعناه أن صلاة الفجر تشهدا ملائكة الليل والنهار صاعدين ^(٦) وهابطين . وفي مآثور الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترمم بالقرآن » ^(٧) معناه حسن الترمم بالقراءة .

وأما ^(٨) ما ذكره من إجماع المسلمين على كون القرآن معجزة

(١) الشاعر المخضرم الفحل المعروف بدقائه عن الرسول صلى الله عليه وسلم توفي عام ٥٤ هـ زمن معاوية

(٢) الخليفة الثالث الشهيد ، قتل رضوان الله عليه لثمان عشر ليلة خلت من ذي الحجة سنة ٥٣ هـ .

(٣) ل . م . قضا : « وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضي الله عنه » وما أثبتناه . عن ح

(٤) ل . م . قضا : « إن (٥) س الاسراء ك ١٧—٧٨ (٦) م زاد : به

(٧) الحديث كما رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة هو : « ما أذن الله لشيء

ما أذن لنبي حسن الصوت يتنقى بالقرآن يجهر به » (انظر كشف الحفا للمجلوني نشر القدسي

عام ١٣٥١ هـ س ٢٩٩) . وجملة « يجهر به » قد تفيد أن المراد بكلمة « قرآن » الكتاب

الكريم لا القراءة كما يذكره المصنف الجويني رحمه الله .

(٨) م : فأما

لِلرَّسُولِ ، مَعَ الْقَطْعِ بِإِحْصَارٍ^(١) الْمَعْجَزَاتِ فِي الْأَفْعَالِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ ،
فَنَقُولُ لَهُمْ : أَوَّلًا ، مِنْ أَصْلِحِكُمْ أَنْ مَا تَحْدَى بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعَرَبَ ،
وَهُمُ اللُّسُنُ الْفَصِيحَاءُ وَاللِّهْدَى الْبَلِغَاءُ ، لَمْ يَكُنْ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى ، وَمَا خَلَقَهُ
الرَّبُّ تَعَالَى لِنَفْسِهِ كَانَ إِذْ ذَاكَ مَنْقُضِيًّا ، وَإِنَّمَا تَحْدَى الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
بِمَثَلِهِ . فَأَنْتُمْ^(٢) أَحَقُّ بِمِرْاعِمَةِ الْإِطْبَاقِ مِنْ خُصُومِكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ ، وَمَنْ
تَصَرَّ بِحُكْمِ بَأْنِ كُلِّ قَارِئٍ آتٍ بِمَثَلِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى ؛ فَالرَّبُّ^(٣) عَزَّ اسْمُهُ
قَالَ^(٤) : « قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله »^(٥) .

ثُمَّ مَا يَدُلُّونَ بِهِ عَلَيْهِ مُسَاعِدُونَ وَمُسَاهِمُونَ ؛ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ
كَلَامَ اللَّهِ مَعْجِزَةٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَعَنُوا بِكَلَامِ اللَّهِ كَلَامًا فَعَلَهُ ؛
وَنَحْنُ نَقُولُ : الْكَلَامُ الَّذِي فَعَلَهُ مَعْجِزَةٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ فَلَمْ يَبْقَ
لَهُمْ اخْتِصَاصٌ فِي الْمَعْنَى ، وَاضْمَحَلَّ^(٦) جَمِيعُ مَا مَوْهُوا بِهِ .

وَمِمَّا يَشْتَعِبُونَ^(٧) بِهِ وَيَسْتَدَلُّونَ بِهِ الْعَوَامُ ، أَنْ قَالُوا قَوْلَهُ تَعَالَى
« فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ »^(٨) كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى ، وَتَقْدِيرَ الْإِتِّصَافِ بِهِ فِي الْأَزْلِ قَبْلَ
خَلْقِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هُجْرًا وَخُلْفًا مِنَ الْكَلَامِ . وَالْوَجْهُ إِذَا تَمَسَّكُوا
بِذَلِكَ ، أَنْ يُقَالَ لَهُمْ : « اخْلَعْ نَعْلَيْكَ » فِي إِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى

(١) ل : بإحصار ، والثابت عن ح ، م

(٢) م : وأنتم . أي أنتم أحق من خصومكم بالخروج عن الإجماع الذي أطبق عليه الجميع .

(٣) ح ٤ م : والرَّبُّ

(٤) م : يقول

(٥) الأسراء ك ١٧ : ٨٨

(٦) ح : وبطل

(٧) م : يشنعون

(٨) طه ك ٢٠ : ١٢

في دهرنا ، وموسى غير مخاطب الآن ، فإن^(١) لم يبعد ذلك متأخراً
لم يبعد متقدماً .

ثم التحقيق في ذلك أن المخالفين قدروا الكلام حروفاً وأصواتاً ،
وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة المعلوم بحروف تتوالى ، وليس
الأمر على ما قدروه . فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس
ليس بحرف ولا صوت ، والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام
على اتحاده ، وهو^(٢) أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات ، خبر عن
المخبرات ، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات^(٣) ولا يتجدد في نفسه .

وسبيله فيما قررناه^(٤) سبيل العلم الأزلي ، فإنه كان في الأزل
متعلقاً^(٥) بالقديم وصفاته وعدم العالم وأنه سيكون فيما لا يزال ، ولما
حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه ولم يتجدد في نفسه .
وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد ،
فلما وُجد^(٦) كان خطاباً له تحقيقاً ، والمتجدد موسى دون
الكلام .

(١) ح : فإذا

(٢) م : فهو

(٣) ح ، م : المتجددة

(٤) ح ، ل قدرناه . وما أمثناه عن م

(٥) ح ، م عبارتها : فإنه في الأزل كان متعلقاً

(٦) ح : فلما أوجده

وربما يقولون : إنما يتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول ، والذي أثبتموه قائماً بالذات غير معقول فتكلم^(١) عليه . والوجه إذا سلكوا هذا المسلك ، أن تقول : من أمر عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه ودعاه إلى الامتثال ، ومنكر ذلك جاحد للضرورة ؛ فهذا الذي قضت به العقول هو الكلام القائم بالذات عندنا ، وهو مفهوم معلوم . فإن هم صرفوا الاقتضاء إلى مصرف آخر سوى ما ادعينا ، كان ذلك خبطاً منهم في الجدال^(٢) ، وقد قدمنا في أدلتنا ما يوضح صرف الاقتضاء إلى ما رمينا إليه . وفيما أبدأناه^(٣) الآن ردع^(٤) لتشغيبيهم بدعوى الجهالة .

فصل

[كلام الله قديم عند الحشوية]

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

(١) ل ، م : يتكلم ، والتثبت عن ح (٢) م : في الجدال

(٣) ل : وفيما ابتدأنا ، والعبارة المثبتة عن ح ، م

(٤) م : حط لتشغيبيهم

ثم قالوا: إذا كتبت كلام الله تعالى بجسم من الأجسام، وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً، وأسطراً وكلاماً، فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم، وقد كان إذ ذاك جسماً حادثاً، ثم انقلب قديماً. وقضوا بأن المرثى من الأسطر الكلام القديم، الذي هو حرف وصوت.

وأصلهم أن الأصوات، على تقطعها وتواليها، كانت ثابتة في الأزل، قاعة بذات البارئ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً^(١). وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم على زعمهم ابتداء وانتهاء، وجعلوا منه سابقاً ومسبوقاً، فإن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالمتقدم عليه، وكل مسبوق مبتدأ وجوده، وباضطرار نعلم كون المفتوح وجوده حادثاً.

ولا خفاء براغمتهم لبديهة^(٢) العقول في حكمهم، بانقلاب الحادث قديماً:

ومما يقرر افتضاحهم في مناكرة الحقائق، أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر فهي عين كلام الله تعالى عندهم، والحديد الذي صيغت^(٣) منه الحروف خارج عن كونه حديداً. ونحن ندرك زُبُر الحديد

(١) ل نفس: علواً كبيراً، وما أثبتناه عن ح ٤ م

(٢) ح: بداية

(٣) م: صيغ

(٤) ح: ...

(٥) ح: ...

متآلفة جسماً ، فكيف تسوغ محاجة قوم هذه غايتهم ؟ !

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

ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات ، وهذا تلاعب بالدين ، وانسلال عن ربة المسلمين^(١) ، ومضاهاة^(٢) لنص مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح ، وتدرعها بالناسوت . ولو لا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء ، لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية ، والفضائح المتبادئة .

فصل

[القول في القراءة]

القراءة عند أهل الحق أصوات القراءة ونفحاتهم ، وهي أكسابهم التي يُؤمرون بها في حال إيجاباً في بعض العبادات ، وندباً في كثير من الأوقات ؛ ويزجرون عنها إذا أجنبوا ، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها ، وهذا مما أجمع عليه المسلمون ، ونطقت به الآثار ، ودل عليه

(١) م عبارته : (عن ربة الإسلام والمسلمين

(٢) م : ومضاهاة به

المستفيض من الأخبار . ولا يتعلق الثواب والعقاب ، إلا بما هو من
اكتساب العباد . ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف
بصفة أزلية ، خارجة عن الممكنات وقيل المقدورات .

والقراءة هي التي تستطاب من قارئ ، وتستبشع من آخر ،
وهي الملحونة ، والقويمة المستقيمة ، وتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة
القديمة ؛ ولا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يباح لها حلقه ،
وتنتفخ على مستقر العادة منها أوداجه ، ويقع على حسب الإشار
والاختيار ، محرفاً ، وقويماً ، وجهوريا ، وخفياً^(١) نفس كلام الله تعالى ،
فهذا القول في القراءة .

فصل

[القول في المقروء]

فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم ، وهو^(٢) الكلام
القديم الذي تدل عليه العبارات ، وليس منها .
ثم المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به ، وسبيل القراءة والمقروء
كسبيل الذكر والمذكور .

(١) ح زادة ورخيما . (٢) ح عبارته : ومن الكلام القديم . الخ

والذكر^(١) يرجع إلى أقوال الذاكرين ، والرّب المذكور المسيح
 المنجّد ، غير الذكر والتسبيح والتمجيد .
 والعرب وضعت^(٢) أنواع الدلالات علي المدلولات بالعبارات ؛
 فسمت الإنباء عن الشعر إنشاداً ، والإنباء عن الغائبات التي ليست من
 قبيل الكلام ذكراً ، وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالأصوات^(٣)
 قراءة .

فصل

[كلام الله تعالى ليس حالاً في المصحف]

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ،
 وليس حالاً في مصحف ، ولا قائماً بقلب . والكتابة قد يعبر بها عن
 حركات الكاتب ، وقد يعبر بها عن الحروف^(٤) المرسومة ، والأسطر
 المرقومة ، وكلها حوادث .

ومدلول الخطوط ، والمفهوم منها الكلام القديم ، وهذا بمثابة
 إطلاق القول بأن كلام^(٥) الله تعالى مكتوب في المصاحف ، وليس المعنى
 بذلك اتصاله بالأجسام وقيامه بالأجرام .

(٢) م : صف

(١) ح ٤ م : ذلك

(٣) ل نفس : بالأصوات والثبت عن ح ، م

(٥) ح ٤ ل قصا : كلام ، والثبت عن م

(٤) ح ، م : الأحرف

ولم يصر أحد من المتمين إلى التحقيق إلى قيام الكلام بمحل
الأسطر، إلا الجبائي فيما حكينا من هديانه . ويؤثر عن النجار أن الرقوم
هي أجسام كلام الله تعالى ، والكلام أصوات عند القراءة ، وأجسام
عند الكتابة . وكل ذلك خبط وتخليط في بنية الحق ، وتفريط
في درك الصدق .

فصل

[كلام الله مسموع]

كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين^(١) ، والشاهد لذلك من كتاب
الله تعالى قوله تعالى : « وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى
يسمع كلام الله »^(٢) .

ثم السماع لفظة محتملة ، لا يتحدُ معناها^(٣) ، ولا ينفرد مقتضاها ؛
فقد يراد بها الإدراك ، وقد يراد بها الفهم والإحاطة ، وقد يراد بها
الطاعة والالتقياد ، وقد يراد بها الإجابة .

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

(١) ح عبارته : كلام الله تعالى في إطلاق المسلمين مسموع

(٢) التوبة ٩ : ٦ (٣) م : لا يتحد نحوها

ووصف الله تعالى المعاندين^(١) من الكفرة بكونهم صما ؛ وليس المراد اختلال جواسمهم ، ولكن المراد إعراضهم عن درك المعاني ، والإحاطة بما أنذروا به ، وتدبر آيات الله تعالى .

وإذا حكى الحاكى كلام غيره على وجهه ، فقد يقول السامع لأصوات المبلغ : قد سمعت كلام فلان ، وهو يعنى الغائب الذى أنهى إليه معنى كلامه .

والذى يجب القطع به ، أن السموع المدرك فى وقتنا الأصوات ؛ فإذا سمي كلام الله تعالى مسموعاً ، فالمعنى به كونه مفهوماً معلوماً^(٢) ، عن أصوات مدركه ومسموعة . والشاهد لذلك من القضايا الشرعية^(٣) إجماع الأمة على أن الرب تعالى خصص موسى ، وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة ، بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة .

فلو كان السامع لقراءة القارىء مدركاً لنفس كلام الله تعالى ، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصاً بالتكليم ، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل .

(١) ح : المعاند (٢) ح : قصر : قد

(٣) ح : عبارته : معلوماً مفهوماً (٤) ح : م : من قضايا الشرعية

فصل

[معنى إنزال كلام الله تعالى]

كلام الله تعالى مُنزَلٌ على الأنبياء ، وقد دلَّ على^(١) ذلك ، آى كثيرة من كتاب الله تعالى .

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

ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى ، وقيامه بنفس البارى سبحانه وتعالى ، واستحالة مزايته للموصوف به ، فلا يستريب فى إحالة^(٢) الانتقال عليه .

ومن اعتقد حدث الكلام ، وصار إلى أنه عرض من الأعراض ، فلا يسوغ على معتقده أيضاً تقدير الانتقال ، إذ العرض لا يزول ولا ينتقل ؛ فالمعنى بالإنزال ، أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه فوق سبع سموات ، ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم^(٣) الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه^(٤) عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام ؛ وإذا قال القائل : نزلت رسالة الملك إلى القصر^(٥) ، لم يرد بذلك انتقال أصواته ، أو انتقال كلامه القائم بنفسه .

(١) ح ، م عبارتهما : وقد دل على إطلاق ذلك .. الخ

(٢) ح : فى استحالة .. (٣) م : وأفهم

(٤) ل : ما أفهمه ؛ والثبت عن الخ ، م (٥) ح ، م قصبا : نزل القصر

فصل

[كلام الله تعالى واحد]

كلام الله تعالى واحد ، وهو متعلق بجميع متعلقاته ، وكذلك القول في سائر صفاته . وهو ^(١) العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقدره واحدة . وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة .

والقضاء بأيجاد الصفات ليس من مدارك العقول ، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع . وذلك أن إثبات العلم واحد مختلف فيه ، وإنما يتوصل إلى إثباته على منكريه بالأدلة العقلية ، وهذا في العلم الواحد . فأما تقدير علم ثان ، فلم يثبت أحد من أهل الكلام المتمين إلى الإسلام ، فنفه جمع عليه مع اتصافه بالتقدم .

فإن قال قائل : لئن استمر لكم ^(٢) ما ذكرتموه في العلم والقدرة ، فما وجه تقريره في الإرادة والكلام ؟ قلنا : الغرض ^(٣) أن نوضح انقضاء الإجماع الواجب الاتباع على نفي كلام ثان قديم ^(٤) ، وذلك مقررز على ما ذكرناه ^(٥) لا ^(٦) خفاء به .

فإن قيل : ما ^(٧) الذي صرفكم ^(٨) عن مدارك العقول في هذه

(١) م : فهو (٢) ح ، م : قصا : لكم (٣) ح : غرضنا (٤) ح : عبارته : قديم ثان
(٥) م : مارمناه (٦) ح : ولا (٧) ح : فا (٨) م : سندكم

الفصول؟ قلنا : قد ألقينا العلم القديم متعلقاً بالمعلومات ، قائماً مقام علوم مختلفة شاهداً ، وليس في العقل ما يفضي إلى القطع باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة ، وليس فيه أيضاً ما يؤدي إلى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات ، وكل ما يحاول به إثبات ذلك من قضايا العقول باطل . وهذا المعتقد لا يحتمل استقصاء ما قيل فيه والرد عليه^(١) .

فصل

[عدم مغايرة الصفات للذات]

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

والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين ، أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني^(٢) بزمان ، أو مكان ، أو وجود ، أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال^(٣) : الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني ؛ فإن معتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم أحدهما ، ولا يتحقق العلم بالمتحقق دون درك الحقيقة .

(١) : في الرد عليه .

(٢) : في الرد عليه .

(٣) : في الرد عليه .

(١) م : في الرد عليه . (٢) م : أحدهما الثاني . (٣) م : التالي .

والقول في إيضاح معنى الغيرين ، ليس من القواطع عندي ؛ إذ لا تدل عليه قضية عقلية ، ولا دلالة قاطعة سمعية ، ولسنا تقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة : كل شيئين غيران . والأمريويّون إلى إطلاق^(١) ترجيح وتلويح مُتلقًى من^(٢) ألفاظ محتملة^(٣) .

فإن قيل : إذا لم تقطعوا^(٤) بما ذكره أنتم في حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما منع منه قطعاً ، لاتفاق الأمة على منع إطلاقه . وكما لا توصف الصفات بأنها أغيار للذات ، فلا يقال إنها هي . ولا تتحاشى من إطلاق القول بأن الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان ، وكذلك القول في جميع الصفات . وامتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة ، وأطلق الإمام القاضي^(٥) أبو بكر رضى الله عنه^(٦) القول بأنها مختلفة .

فصل

[الكلام في صفة البقاء]

ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي^(٧) زائدة على

(١) ح عبارته : يشول إلى أمرين ، ترجيح وتلويح ؛ م قصص : إطلاق

(٢) ح ٤ م زادا : إطلاق (٣) ح : مختلفة (٤) ح زاد : بإبطال

(٥) ح قصص : القاضي (٦) الإمام الأشعري القاضي أبو بكر محمد

ابن الطيب الباقلائي . جموفى عام ٤٠٣ هـ . راجع المقدمة (٧) ح ، م : صفة للباقي

وجوده، بمثابة العلم في حق العالم. والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد؛ ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية، ثم ثبت لها بقاء، ويحرج سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى. ثم لو قدرنا بقاء قديماً، للزمنا أن نصفه ببقاء، ثم يتسلسل القول.

فإن قيل: الدليل^(١) على ثبوت المعاني تجدد أحكامها على محالها؛ فإذا وجدنا جوهرًا غير متحرك، ثم اتصف بالتحرك، كان ذلك دالاً على تجدد المعنى، وهذا بعينه متحقق في البقاء؛ فإن الجوهر في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقياً، وإذا استمر له الوجود اتصف بكونه باقياً. قلنا: الاتصاف بالبقاء راجع إلى استمرار الوجود، وهو بمثابة القدم: فما وجد وكان حديث عهد بالحدوث لم يسم قديماً، فإذا عتق وتقدم سمي في الإطلاق قديماً، ولا يدل ذلك على أن القدم معنى.

فإن قيل: إذا صرقتم البقاء إلى نفس الباقي، فما الذي تنكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض؟ قلنا: الأعراض يستحيل بقاؤها؛ فإنها لو بقيت لاستحال عدمها؛ فإننا إذا قدرنا بقاء يابض ودوام وجوده، لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد؛ إذ ليس السواد بنفي

البياض ، ومضاداته أولى من البياض ، بدفع السواد ، ومنعه من
الطُرُوق .

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

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

والمعتزلة نفوا البقاء ، وزعموا أن معظم الأعراض باقية ، وما
يعدم من الباقيات ، فإنما يعدم بضد يطرأ عليه ، وواقفونا في استحالة
بقاء الأصوات والإرادات في خبط طويل . وزعموا أن الجواهر تعدم ،
بأن يخلق الله تعالى فناء في غير محل يضاد الجوهر^(١) ، وهو في نفسه
عرض قائم بنفسه ، ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها .

القول (١) في معاني أسماء الله تعالى

[الكلام في التسمية والاسم]

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

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

ثم قد يرد الاسم ، والمراد به التسمية ، وقد (٢) ترد الصفة ،
والمراد بها الوصف ، ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع .

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

(١) ح : فصل في معاني الخ ؛ ل . باب القول الخ ؛ ب ، م . لم يذكر كلمة باب أو فصل ،
وهو ما ارتضيناه .

(٢) م نفس : وقد

ثم ^(١) الدليل على أن الاسم يفارق التسمية ، ويراد به المسمى ،
 أى من كتاب الله تعالى ؛ منها قوله تعالى : «سبح اسم ربك الأعلى» ^(٢) ،
 وإنما المسبح وجود البارئ تعالى دون ألفاظ الذاكرين ؛ وقال عزّ
 وجلّ : « تبارك اسم ربك » ^(٣) ؛ وقال تعالى : « ما تعبدون من دون
 الله إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم » ^(٤) .
 ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام ، وإنما عبدوا
 المسميات لا التسميات .

فإن قيل : أطلق المسامون القول بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً ؛
 فلو كان الاسم هو المسمى ، لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة ^(٥) .
 ولنا في جواب ^(٦) ذلك مسلكان :

أحدهما ، أن نقول قد يراد بالاسم التسمية ، وهذا ^(٧) مما لا نكره ،
 فيحمل الإطلاق في الأسماء على المسميات ^(٨) .

والوجه الثانى ، أن كل اسم دل على فعل فهو اسم ، فالأسماء هى
 الأفعال ، وهى متعدّدة ؛ وما دلّ على الصفات القديمة ، لم يبعد فيه
 التعدد ؛ وما دلّ على الصفات النفسية ، وهى الأحوال فلا يبعد أيضاً تعددها .

(١) ح عبارته : ثم إن الدليل ..
 (٢) الأعلى ك ٨٧ : ١
 (٣) الرحمن م ٥٥ : ٧٨
 (٤) م قس : أنتم وآباؤكم ؛ يوسف ك ١٢ : ٤٠
 (٥) ح راد : فلا
 (٦) م قس : جواب
 (٧) ح ، م : وهو
 (٨) ح ، م : التسميات

فصل

[الشرع وأسماء الله تعالى]

ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه ؛ وما منع الشرع من إطلاقه ، منعناه ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم تقض فيه بتحليل ولا تحريم ؛ فإن الأحكام الشرعية تنال من موارد السمع ؛ ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع^(١) ، لكننا مثبتين حكماً دون السمع . ثم لانشترط في جواز الإطلاق ، ورود ما يقطع به في الشرع ، ولكن ما يقتضى العمل - وإن لم يوجب العلم - فهو كاف . غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه ، فاعلم .

فصل

[معاني أسماء الله تعالى]

قسم شيخنا ، رضى الله عنه ، أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام . وقال من أسمائه ما تقول^(٢) إنه هو هو^(٣) ، وهو كل مادلت التسمية به على وجوده ؛ ومن أسمائه ما تقول^(٤) إنه غيره ، وهو كل مادلت التسمية به على فعل كالتخالق والرازق ؛ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره ، وهو كل مادلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر .

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه ، وصار إلى أن الرب

(١) م : من غير إذن (٢) ح : ما يقال
(٣) ل ، م عبارتهما : إنه هو وهو كل... الخ ، ولثبت عن ح (٤) ح ٦ م : يقال

سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام. والمرضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه؛ فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفيًا حملت على ثبوت متحقق. فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوت وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق. ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجاوزاً. نخرج من ذلك أن العلم والقدرة^(١) كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان. والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق لفظ ومنع إطلاقه.

ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل^(٢) على الصفات القديمة، وإلى^(٣) ما يدل على الأفعال، أو يدل^(٤) على النقي فيما يتقدم الباري سبحانه عنه. ونحن الآن نشير إلى تفسير الأسماء الماثورة على إيجاز.

فأما «الله»، فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم للباري سبحانه، ولا اشتقاق له. ثم قيل^(٥): أصله إله، فزيدت اللام فيه تعظيماً. وقيل:

(١) ح ٤ م : العلم والفعل
(٢) ح : أو إلى ما يدل
(٣) ح : أو إلى ما يدل
(٤) ح : أو إلى
(٥) ح : وقد قيل

الإله ، ثم حذفوا الهمزة المتخللة ، وأدغموا اللام للتعظيم^(١) في التي تليها .
وقيل : أصله^(٢) لاه ، فزيدت فيه^(٣) اللام تعظيما . وقال بعض أهل اللغة :
هو من التَّالَى ، وهو التَّعَبَدُ ، فالله معناه^(٤) المقصود بالعبادة .

« الرحمن الرحيم » : هما اسمان مأخوذان من الرحمة ، ومعناها
واحد عند المحققين ، كالنَّدْمَانِ والندِيمِ^(٥) ، وإن كان الرحمن يختص به الله
تعالى ولا يوصف به غيره . ثم الرحمة مصروفة عند المحققين إلى إرادة
البارئ تعالى إنعاما على عبده ، فيكون الاسمان من صفات الذات . وحمل
بعض العلماء الرحمة على نفس الإنعام ، فيعود الرحمن الرحيم^(٦) إلى
صفات الأفعال .

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

« القدوس » : فَعُولٌ من القُدُسِ وهو الطهارة والنزاهة ، ومعناه

(١) ح نفس : اللام للتعظيم

(٢) م نفس : أصله

(٣) م نفس : فيه

(٤) ح نفس : معناه

(٥) في اللغة : رجل ندمان أي نادم ، ونادمه على الشرايب فهو نديمه وندمانه

(٦) م : الرحمن والرحيم

التزويه من صفات النقص ودلالات الحدث ، وهو من أسماء التنزيه والنفي . وسميت الأرض المقدسة مقدسة ، لأنها مبرأة من أضرار الجبارة ، وسميت الجنان حضرة^(١) القدس لذلك .

« السلام » : قيل معناه ذو السلامة من كل آفة وتقيصة ، فيكون من أسماء التنزيه ؛ وقيل معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب ، فيرجع إلى القدرة ؛ وقيل : ذو السلام على المؤمنين في الجنان ، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي ، قال الله تعالى : « سلام قولاً من رب رحيم »^(٢) .

« المؤمن » : قيل معناه المصدق ؛ فإن الإيمان هو التصديق والرب تعالى مصدق نفسه ورسله بقول الصديق ، فالاسم^(٣) راجع إلى الكلام ؛ وقيل المؤمن معناه أنه تعالى^(٤) يؤمن الأبرار^(٥) من الفزع الأكبر ، وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول ، فإن الرب تعالى سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويستمعهم قوله تعالى : « لا تخافوا ولا تحزنوا »^(٦) ، ويجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمانة والطمأنينة ، فيكون من أسماء الأفعال .

(١) ح ٤٠ م : حظائر

(٢) بس ك ٣٦ : ٥٨

(٣) ح : والاسم

(٤) ل قلص : تعالى ؛ والثبت عن ح ، م (٥) ل : الأبدان ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) فصلت ك ٤١ : ٣٠

«المهيمن» : قيل معناه الشاهد؛ ثم ينقسم معنى الشاهد فيمكن جملة على العالم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة، ويمكن جملة على القول بمعنى أن الرب تعالى يشهد على كل نفس بما كسبت؛ قال الخليل^(١) في تفسير المهيمن : هو الرقيب، وسيأتي تفسير الرقيب؛ وقيل : معنى المهيمن أصله المؤيّن فقلبت الهمزة هاء على قياس قولهم : هَرَقْتُ وَأَرَقْتُ في معنى، وهَرَجْتُ في أَرَقْتُ وَأَرَجْتُ^(٢)؛ والمؤيّن معناه الأمين، وهو الصادق وعده.

«العزیز» : معناه الغالب، والغلبة ترجع إلى القدرة؛ ومن قول العرب : «من عزَّ بَرًّا» معناه من غلب صلْب^(٣)، والأرض الصلبة تسمى عزازاً لقوتها؛ وقيل : العزيز العديم المثل، فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه.

«الجَبَّار»^(٤) : معناه مقتدر الصلاح، من قولهم : جبرت العظم الكسير^(٥) فأنجبر^(٦) فهو من أسماء الأفعال إذاً : وقيل : الجبار معناه حامل العباد على ما يريد، ويرجع الاسم إما إلى الفعل وإما إلى القدرة عليه؛ وقيل : الجبار معناه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين

(١) الخليل بن أحمد إمام البصريين في النحو واللغة . توفي عام ١٧٠ أو ١٧٥ هـ رحمه الله

(٢) ح قس : وهرجت في أرقت وأرجت ؛ وعبارة م : هرقت وهرجت فأرقت وأرجت

(٣) ح ٦ م سلب (٤) ح عبارته : الجبار قبل معناه

(٥) ل : الكسير ؛ ح ٦ م قصا : الكسير

(٦) ح ، ل عبارتهما : فأنجبر وجبر هو ؛ م قس : وجبر هو

ولا يناله كيد الكائدين . والنخلة إذا أرقلت^(١) وبسقت وفانت الأيدي ،
 قيل نخلة جبارة ؛ فيقرب معنى الجبار من معنى المتعال على ما يأتي تفسيره .
 « المتكبر » : معناه ومعنى « العلي » ، و « المتعال » ، و « العظيم »
 واحد . ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالى والتقديس
 عن أمارات الحدث وسمات النقص . ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء
 على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب خلقه ،
 ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه ، وهذا أحسن ؛ ولا بعد
 في اشتغال^(٢) الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النفي والإثبات .

« الخالق ، البارئ ، المصور » : أما الخالق فعناه بئس ؛ والخلق
 قد يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه ، ويراد به التقدير ؛ ولذلك سمي
 الخذاء^(٣) خالفاً ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون
 قوله تعالى « فتبارك الله أحسن الخالقين »^(٤) على معنى التقدير .
 والبارئ معناه الخالق ؛ والمصور مبدع الصور .

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

(١) الرقعة يفتح الراء وتشددها النخلة فانت اليد ، وأرقلت : أسرع

(٢) ل : استعمال ؛ وما أبتناه عن ح ، م

(٣) ل : الخذاء ؛ وما أبتناه عن ح ، م (٤) المؤمنون ك ٢٣ : ١٤

« القهار » : ظاهر المعنى . ويمكن صرفه إلى القدرة^(١) ، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التي تذلل الجبارة كالإهلاك ونحوه .

« الوهاب » : مانح النعم^(٢) .

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

« الفتح » : قيل معناه الحاكم بين الخلائق ، والفتح الحكم في اللغة ، والعرب تسمى الحاكم فتاحاً ، وهو المعنى بقوله تعالى : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق »^(٣) معناه ربنا احكم بيننا . وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم ، ويمكن صرفه إلى الأفعال المنصفة لمظلومين من الظالمين . وقيل : الفتح ، مبدع الفتح والنصر .

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

« القابض ، الباسط » : من صفات الأفعال ؛ والقابض معناه :

المضيق على من أراد ؛ والباسط ، الموسع الأرزاق على من أراد .

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

وكذلك^(٤) « المعز ، المذل ، السميع ، البصير » ، ظاهر المعاني .

« الحكيم » معناه : الحاكم ، ويمكن صرفه إلى قول الله ، المبين

(١) ل : على ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) ل قس : مانح النعم ؛ والمثبت عن ح ، م

(٣) الأعراف ك ٧ : ٨٩

(٤) ل قس : وكذلك ؛ والمثبت عن ح ، م

لكل نفس جزاء عملها^(١)، ويمكن صرفه إلى أفعال المجازاة في الثواب والعقاب.

وقيل: الحكيم والحاكم يرجعان إلى معنى المنع؛ ومن ذلك سميت حكمة اللجام حكمة، فإنها تمنع الدابة من الجراح، وسميت العلوم حكماً، لأنها تزرع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين.

«العدل» معناه: العادل، وهو الذي يفعل ماله فعله.

«اللطيف» قيل: الملقف، كالجميل، معناه الجميل، وهو إذا من صفات الأفعال. وقيل: اللطيف، العليم بمخفيات الأمور.

«الخبير» معناه: العليم.

«الحليم» معناه الذي لا تستفزه زلات العصاة، ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها^(٢)، ويرجع^(٣) معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالمعجلة. وقيل: الحليم العفو؛ ومعناه ينقسم إما إلى الإنعام، وإما إلى ترك الانتقام، والوجهان قريبان.

«الشكور»: معناه المجازى عباده على شكرهم^(٤) إياه، فيكون الاسم من معنى^(٥) الازدواج؛ وقيل: الشكور معطى الكثير على العمل^(٦)

(٢) ل: آجالهم؛ والمثبت عن ح، م.

(٤) ح: من قبل شكرهم.

(٦) ح، م: الجزيل.

(١) م: عمله.

(٣) ح، م: فيرجع.

(٥) ح، م: على معنى.

القليل ؛ وقيل : الشكور المثني على العباد المصطفين^(١) ، فهذا إذا راجع إلى القول

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

« المقيت » : قيل معناه خالق الأقوات ؛ وقيل معناه المقدر
ومبدع كل شيء على قدره ؛ وقيل معناه القادر ، وقال الشاعر :
وذي صنغن كفت النفس عنه وكننت على إساءته مقيتا
معناه قادراً حتى إساءته^(٢) .

« الحسيب » : قيل معناه الكافي ، والعرب تقول : أعطيته
فأحسبته ، معناه جاملته إلى أن قال^(٣) حسبي أي كفاني ؛ وقيل الحسيب
معناه محاسب الخلق ، ويرجع الاسم إلى القول .
« الجليل » معناه : العظيم ، وقد سبق تفسيره .

« الكريم » قيل معناه المفضل ؛ وقيل معناه الغفور ؛ وقيل معناه
العلّيّ ؛ وخزان الأموال تسمى كرائم ، وكل قفيس كريم .
« الرقيب » معناه : العليم الذي لا يعزب عنه شيء

(٢) ح ، م قصا : حتى إساءته

(١) م : المطيعين

(٣) م : حملته على أن قال ... الخ

« المجيب » : يرجع معناه إلى إجابة دعاء الداعين ، وهو راجع إلى الكلام القديم ، ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضى إسعاف المحتاجين ؛ يقال : أجت فلاناً إلى ملتسمه ، إذا أسعفته به .

« الواسع » : قيل معناه العالم ، وقيل معناه الجواد ، فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن ؛ وقيل معناه الغنى^(١) وسيأتى تفسير الغنى فى باب^(٢) التعديل .

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

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

« المجيد » ، قال الزجاج^(٣) : معناه الحسن الفعال ، وأصله من قولهم مجدت الماشية إذا صادفت روضة أنفقا خصيبة ، وأمجدها الراعى ؛ ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفار . والمرخ والعفار شجرتان تقدح العرب بهما ؛ واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير^(٤) ، فالمجيد على ذلك يقرب من^(٥) الجواد . والجواد يمكن حمله

(١) م : المغنى
(٢) ل ، م : أبواب وما أثبتناه عن ح
(٣) إبراهيم بن السرى الزجاج الإمام المشهور فى النحو واللغة ، توفى عام ٣١١ هـ أو ٣١٦ هـ رحمه الله .
(٤) ح ، م : كثيرا
(٥) ل : لى ، والثبت عن ح ، م

على المنعم ، ويمكن حمله على المقتدر على الوجود والإنعام^(١) ، ويمكن حمل
المجيد على الكريم ، فإن المجد شائع بمعنى الكرم .

«الباعث» : ناشر الموتى يوم الحشر^(٢) ؛ وقيل معناه : باعث الرسل
إلى الأمم .

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

« الوكيل » معناه : القائم على خلقه بما يصلحهم ، وقيل معناه :
الموكل إليه تدير البرية . « القوي » ، معناه : القادر ؛ وقيل معناه المتين .
« الولي » ، معناه : الناصر ؛ وقيل : معناه : متولى أمر الخلائق .

« الحميد »^(٣) معناه : المحمود . وحقبة الحمد : الثناء .

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

« المبدي » ، المعيد ، المحيي ، المميت ، الحيّ » : لا خفاء
بمعانيها^(٤) .

(١) ح قس : الأنعام (٢) م : الحشر

(٣) م : الحميد (٤) م : معناها ، ح : بمعانيها

« القِيُومُ » ، معناه : مديبر الخلائق في الحبال والميآل ، وهي من

صفات الأفعال .

« الواجدُ » ، قيل معناه : الغني من الوُجد . قال الله تعالى :

« أسكنوهنَّ من حيثُ سكنتم من وُجْدكم »^(١) .

« المَاجِدُ » ، معناه : المجيد . « الواحدُ » ، معناه : المتوحد^(٢) .

المتعالى عن الإقسام ؛ وقيل معناه : الذي لا مثيل له (في ذاته ولا في

صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه ، « هل تعلم له سميًّا »^(٣) .

« الصمدُ » ، قيل : هو السيد ؛ وقيل في السيد إنه المالك ، وقيل إنه

الخليم . وفسر ابن عباس قوله تعالى في صفة يحيى عليه السلام : « وسيداً

وحصوراً »^(٤) قال : معناه « حليماً » ؛ وقيل : الصمد الذي يصمد إليه في

الحوادث ؛ وقيل الصمد الذي لا جوف له .

« القادر ، المقتدر ، المقدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر » .

مفهومه المعنى .

« الظاهر ، الباطن » ؛ قيل الظاهر معناه القاهر ، من قول القائل

« ظهر فلان على فلان » ؛ وقيل معناه^(٥) المعلوم بالأدلة القاطعة .

(١) الطلاق م ٦٥ : ٦ (٢) ح قمس : التوحد ، م : الوجود

(٣) ح ، م قصصا : ما بين القوسين والآية من سورة مريم ك ١٩ : ٦٥

(٤) آل عمران م ٣ : ٣٩ (٥) ح قمس : معناه

« والباطن » قيل : هو ^(١) المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في
أبصارهم ؛ وقيل ^(٢) : العالم بالخفيات .

« البرّ » : خالق البرية . « التواب » : الذي يرجع إنعامه على من حل عقد
إصراره من المذنبين ، ورجع إلى إتزام الطاعة ، والتوبة الرجوع .
« المقسط » : العادل ؛ يقال أقسط إذا عدل ، وقسط إذا جار .

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

« الرشيد » ، قيل : معناه المرشد ^(٣) ؛ وقيل : هو العالم ؛ وقيل : هو
المتعالى عن الدنيات ^(٤) وسمات النقص .
« الصبور » ، معناه الحليم ، وقد سبق تفسيره .

فصل

[اليدان والعينان والوجه]

ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة
للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا
حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود .
ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت
عليه دلالات العقول ، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن

(٦) ح نقص : هو
(٣) ح ، م عبارتهما : قيل هو المرشد
(٢) ح ، م : وقيل هو العالم ... الخ
(٤) ل : الدانبات ؛ والثبت عن ح ، م

السجود: «مامنعك أن تسجد لما خلقت يدي»^(١). قالوا: ولا وجه
لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى^(٢) بالقدرة،
ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص، وهذا غير سنيد؛ فإن
العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا
وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة.

ومما يوضح ما قلناه، أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له
لما خصص به^(٣) من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضى به في موجب
العقل، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله. فإذا أوجب على كل محقق القطع
بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي
اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا
والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به^(٤) القدرة.

ثم لا بُد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر، ونظائر^(٥) ذلك
في كتاب الله كثيرة^(٦) فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه ولا اختصاص
لها بذلك، وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه، وأضاف روح
عيسى عليه السلام إلى نفسه. والإضافة تنقسم إلى إضافة صفة، وإضافة
ملك، وإضافة تشریف.

(١) س ٣٨ : ٧٥ ل ، ح نقصا : لله تعالى ، والمثبت عن م

(٢) ل : نفس : به ، والمثبت عن ح ، م (٤) ح عبارته : يقع به الخلق

(٣) ل : نفس : به ، والمثبت عن ح ، م (٤) ح عبارته : يقع به الخلق

(٥) ح : ونظير (٦) ح : كثير

فأما الآية^(١) المشتملة على ذكر العينين^(٢) فزالة الظاهر اتفاقا ، وكذلك قوله تعالى^(٣) في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام : « تجرى بأعيننا »^(٤) ولم يثبت أحد من المتممين إلى التحقيق أعيانا لله تعالى . والمعنى بالآية أنها تجرى بأعيننا ، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية ؛ يقال فلان يجرى بأعين من الملك ومسمع ، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكثفه رعايته . وقيل المراد بالأعين في هذه الآية ، الأعين التي انفجرت من الأرض ، وأضيفت إلى الله تعالى ملكا ، وهذا غير^(٥) بعيد .

وأما قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »^(٦) ، فلا وجه لحمل الوجه على صفة ، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى ، بل هو الباقي بصفاته الواجبة ، فالأظهر حمل الوجه على الوجود . وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ؛ يقال : فمات ذلك لوجه الله تعالى ، معناه جهة امتثال أمر الله . فالمعنى بالآية أن كل ما لم يُردِّبه وجه الله محبط .

ومن سلك من أصحابنا سبيل^(٧) إثبات هذه^(٨) الصفات بظواهر

(١) م : والآية

(٢) ح ، م : العين

(٣) ح . عبارته : وذلك في قوله تعالى ، م . وهو قوله تعالى (٤) القمر ٥٤ : ١٤

(٥) م عبارته : هذا بعيد (٦) ح ، م نقصا : « ذو الجلال والإكرام : الرحمن م ٥٥ : ٢٧

(٧) ح ، م نقصا : سبيل (٨) ح ، م نقصا : هذه

هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجىء والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر^(١). فإن ساع تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه.

وكننا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فإذا^(٢) عرض فسنشير إلى حمل منها في الكتاب والسنة. وقد صرح^(٣) بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة.

فما يسأل عنه قوله تعالى: «الله نور السموات والأرض»^(٤)، قيل معناه^(٥) الله هادي أهل السموات والأرض، ولا يستجيز منتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض^(٦) هو الإله. والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية، فإنه عز من قائل قال: «ويضرب الله الأمثال للناس»^(٧).

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله»^(٨)، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غير^(٩) غبي. إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة^(١٠)، مع ذكر

(١) ح، م: بالظواهر
(٢) م: فإن
(٣) ح، م: رضى
(٤) النور م ٢٤: ٣٥
(٥) م: نقص: معناه؛ ح: عبارته: وقد قيل معناه... الخ (٦) م: نقص: الأرض
(٧) النور م ٢٤: ٣٥
(٨) الزمر ٣٩: ٥٦
(٩) م: نقص: غير
(١٠) ح، م: جارحة

التفريط^(١)، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى
وما أخذها. وقد يراد بالجنب الجناب والذرا [لعل المراد بها جمع ذرورة]؛
يقال فلان محترم^(٢) برعاية فلان، لا تذر إلى جنبه، عائذ بجنبه. وليس
ما ذكرنا من مضارب التأويل، بل على قطع نعلم بطلان حمل
الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق»^(٣)،
فالمعنى^(٤) بالآية الإنباء عن أهوال يوم^(٥) القيامة وصعوبة أحوالها،
وما يدفع إليه المجرمون من أنكأها. وإذا جد الأمر في الحرب، واستمرت
الصدور بالغيظ، ووجدت العين بالبغضاء، وشمخت الأنوف،
والتحمت المضارع، قيل^(٦): قامت الحرب على ساقها؛ ولا يتخيل
حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفاً صفا»^(٧)،
وكذلك^(٨) قوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من
الغمام والملائكة»^(٩)؛ وليس المعنى بالمجئ والانتقال والزوال، تعالى الله^(١٠)

(١) ل زاد: إليه؛ ولم يذكرها ج، م (٢) م: محوش

(٣) القلم ك: ٦٨: ٤٢

(٤) م: والمعنى

(٥) ح: م: قصا: يوم

(٦) ح: عبارته: قد قيل... الخ

(٧) القجر ك: ٨٩: ٢٢

(٨) م: قص: كذلك

(٩) ح: قص: والملائكة، والآية من سورة البقرة م: ٢: ٢١٠

(١٠) ل: قص: الله؛ والثبت عن ح: م

عن ذلك ؛ بل المعنى بقوله : « وجاء ربك » ، أى ^(١) جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر فى إرادة التعظيم ؛ إذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه ، وليس الغرض انتقاله ، بل المراد اتصال نوافذ أو أمره وزواجه . وإذا كان للتأويل مجال رحب ، وللأمكان مجرئى سهب ^(٢) ، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى تثبيت ^(٣) دلالات الحدث

ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون ^(٤) على تأويلها ، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل ، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع ؛ فما ^(٥) يعارضون به قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » ^(٦) فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر ، حلوا عقد إصرارهم فى حمل الاستواء على العرش على الكون عليه ، والتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل . وإن حملوا قوله : « هو معكم أينما كنتم » ^(٧) ، وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » ^(٨) ، على

(١) ح عبارته : أى وجاء

(٢) ل : مجرئى بضمين فوق الزاء ؛ وما أنبتاه عن ح . وفى جميع النسخ سحب بالماء ولا معنى له ، ومنتقد الماء معرفة عن الماء . والسهب : الغلاة ؛ أى مجرى واسعا

(٣) ل ، ح : تثبت ؛ والتثبت عن م (٤) ح : يوافقونا

(٥) م : ومما (٦) الحديد م ٥٧ : ٤ (٧) م قصص : أينما كنتم

(٨) ح ، م قصص : ولا خمسة إلا هو سادسهم ، والآية من سورة المجادلة م ٥٨ : ٧

الإحاطة بالخفيات ، فقد تسوغوا التأويل ، وهذا التقدر في ظواهر القرآن كاف

وأما الأحاديث التي يتمسكون بها ، فأحاد لا تقضى إلى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً ، لكننا نوميء إلى تأويل ما دون منها في الصحاح . فمنها حديث النزول ، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول : هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » الحديث (١) . ولا وجه لحمل النزول على التحول ، وتفريغ مكان وشغل غيره ، فإن ذلك من صفات الأجسام ونموت الأجرام . وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي تقيض ، أحدهما الحكم بحدوث الإله ، والثاني القدح في الدليل على حدوث الأجسام .

والوجه (٢) حمل النزول ، وإن كان مضافاً إلى الله تعالى ، على نزول ملائكته المقربين ، وذلك سائغ غير بعيد . ونظير ذلك قوله [تعالى] : « إنما (٣) جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » (٤) ، معناه إنما

(١) ورد هذا الحديث بروايات وألفاظ مختلفة في كتب الصحاح وفي موطأ مالك رضي الله عنه طبعة القاهرة - ١ : ٣٨٥ أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثالث الأخير من الليل ، ويقول « من يدعوني فأستجب له ؟ من له حاجة فأقضيها له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ »

(٢) ح ، م : فالوجه (٣) م نقص : إنما

(٤) المائدة م : ٥ : ٣٣

جزاء الذين يحاربون أولياء الله، ولا يبعد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً .

ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ الله نعماءه على عباده [مع] ^(١) تماديهم ^(٢) في العدوان وإصرارهم على العصيان ، وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالى ، وتذكر ما هم بصدد من أمر الآخرة . وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع ؛ فيقال : نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا ، إذا حلم على رعيته ، وانحط عن سطوته ، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم .

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

ومما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا كان يوم القيامة ، واستقر أهل الجنان في النعيم ، وأهل النار في الجحيم ؛ وقالت النار : هل من مزيد ؟ ، فيضع الجبار قدمه في النار ، فتقول النار : قَطُّ قَطُّ » .

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

(١) في جميع النسخ : على ؛ والأوضح مع .

(٢) ل عبارته : تمادي العدوان ، وما أثبتناه عن ح ، م

وللتأويل أوسع مجال فيه^(١) ، فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد ، وهو في معلوم الله من أعتى العتاة ، وقد ألهمت النار ترقبه ، فهي لا تزال تستزيد حتى يستقرّ قدم ذلك الجبار فيها^(٢) ، فتقول النار عند ذلك : قطعاً قطعاً .

وقد ورد في مآثور الأخبار : أن أقدام الخلائق البرّ منهم والفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة^(٣) جامدة ، فإذا وافت^(٤) الأقدام عليها ازدردت النار أهلها ، ولهيّ أعرف بهم من الوالدة بولدها . ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه ، ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جعظ ، جعظري ، جواظ »^(٥)

ويمكن حمل القدم على بعض الأمم المستوجبة للنار في علم الله تعالى ، وتكون الإضافة في القدم بمعنى الملك

ومما تمسك به الحشوية ، ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم^(٦) على صورته »^(٧) ، وهذا الحديث غير

(١) ح عبارته : وللتأويل فيه أوسع مجال

(٢) م قس : فيها

(٣) الإهالة الودك ، وهو رسم اللحم

(٤) م : توافت

(٥) اللفظ الضخم كالعظ وهو العظيم في قسه والسىء الملق والجعظري الذى ينتفخ بما ليس عنده ؛ والجواظ كشداد الضخم المختال والكثير الكلام والجلبة في الشر والجموع المنوع

(٦) ح عبارته : خلق الله آدم ... الخ

(٧) رواه بعض كتب الحديث ؛ وفيه كلام كثير ، وبخاصة في تأويله .

مدون في الصحاح ، وإن صح فقد تقل له سبب أغفله الحشوية ، وهو ما روى أن رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه^(١) ، قناه^(٢) صلى الله عليه وسلم عن ذلك^(٣) ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » ، والهاء راجعة على^(٤) العبد المنهى عن ضربه . ويمكن صرف الهاء^(٥) إلى آدم نفسه ، ومعنى الحديث على ذلك أن الله تعالى خلق آدم بشراً سوياً من غير والد ووالدة^(٦) .

والغرض من الحديث : أنه عليه الصلاة والسلام لم يدر في أطوار الخلق ، بل أبدعه الله على صورته .
ومن أحاط بما ذكرناه ، لم يصعب عليه مُدرك تأويل ما يسأل عنه ، بعد التثبت وعدم الإبتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار^(٧) .

فهذا ، رحمكم الله ، كاف بالغ في إثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة إلى النفسية والمعنوية ، وقد اندرج في خَلل الكلام في هذا القسم ، إيضاح ما يستحيل على الله تعالى .
فإذا انصرم^(٨) هذان الركنان ، لم يبق بعدها إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وبنجّاز ذلك يتصرم المعتقد ، وبالله التوفيق^(٩) .

(١) ح ، م : حسن الصورة (٢) م : فنهى (٣) ح ، م : عن لطفه
(٤) م زاد : ، ذلك ؛ ح عبارته : ذلك إلى العبد (٥) م : صرفه
(٦) ح : ولا والدة (٧) ل : من مناكير الأحاديث ، والمثبت عن ح ، م
(٨) ح ، م : وإذا تصرم (٩) م قصر : وبالله التوفيق

باب

القول فيما يجوز على الله تعالى^(١)

هذا الباب ينقسم ، ويتفَنَّن ، ويندرج^(٢) تحته أصول عظيمة

الموقع .

ونحن نرى تصديره بإثبات جواز تعلق^(٣) الرؤية بالله تعالى^(٤)

(١) م : قسم : باب ؛ وب قسم : القول فيما يجوز على الله تعالى

(٢) ح : وتندرج

(٣) م قسم : تعلق

(٤) ب ه ح ، م : بالبارئ تعالى

باب

إثبات جواز الرؤية على الله تعالى^(١)

فصل

[إثبات الإدراك]

الأولى بنا^(٢) تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق ،
ويستند إليها الاقصال عن شبه المخالفين ؛ فمن أهمها : إثبات
الإدراك شاهداً .

فالذي صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة أن المدرك شاهداً
مدركٌ بإدراك ، كما أن العالم شاهداً عالم يعلم^(٣) . وذهب ابن الجبائي
وشيخته إلى نفي الإدراك شاهداً وغائباً . والمصير إلى أن المدرك هو الحى
الذى لا آفة به .

وكل ما دل على إثبات الأعراض فهو دال على إثبات الإدراكات
فإننا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد حكمه ، وهو كون العالم عالماً ، ثم سبرنا
الدلالة وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل إلى إثبات المعاني ،

(١) م نفس : على الله تعالى ، ب ، ح : لم يعنوننا [باب إثبات جواز الرؤية ...]

(٢) ب ، ح ، م : الأولى تقديم

(٣) ل عبارته : كما أن العالم عالم يعلم شاهداً ، وما أثبتناه عن ح ، م

فيجربنا سياق الدليل إلى إثبات العلم بكون المدرك مدركا^(١)؛ وكما يتجدد كون العالم عالما شاهدا ثم لا يلزم ذلك غائبا^(٢) فكذلك يتجدد كون المدرك مدركا

ومن حمل كون المدرك مدركا على كونه حيا وانتفاء الآفة عنه ، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العالوم والقدر والإرادات ؛ وإن حمل الإدراك على حصول بنية مخصوصة ، لم يبعد حمل العلم أيضاً^(٣) على بنية مخصوصة^(٤) . والجملة المعنية عن التفصيل : أن نفي الإدراكات يُطَرَّق القوادح إلى سبيل إثبات الأعراض .

وإذا ثبت الإدراك بما أشرنا إليه ، فاعلموا أن الإدراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة ، وهذا باطل من أوجه : أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجوهر الفرد ، ثم لا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في محل الإدراك^(٥) ؛ فإن كل جوهر مختص بجزءه موصوف بأعراضه ، ولا يؤثر جوهر في جوهر^(٦)

(وإنما تثبت أحكام الجواهر من أعراضها^(٧) المختصة بها قياما ،

(١) ح ، م قصا : بكون المدرك مدركا (٢) م قص : ذلك غائبا
(٣) ح : لم يبعد أيضا حمل العلم (٤) ح قص : مخصوصه
(٥) ح قص : في محل الإدراك (٦) م زاد : آخر
(٧) ح : من الأعراض

وكذلك لا يؤثر عرض قائم بجوهر في جوهر آخر (١).

فإذا ثبت بما ذكرناه أن الجواهر التي يقدر اجتماعها مع محل الإدراك غير مؤثرة فيه ، ووجودها (٢) في حكمه كعدمها ، فيفضى مجموع ذلك إلى القطع بنفي اشتراط بنية وتركيب على صفة مخصوصة ، وذلك قاطع في مقصودنا .

ومما يقوى التمسك به في نفي اشتراط البنية ، أن الشرط حكمه أن يطرد شاهداً وغائباً ، ولذلك قالت المعتزلة : لما كان كون الحى حياً شرطاً في كونه عالماً شاهداً لزم القضاء بمثل ذلك (٣) غائباً .

فيلزمهم على هذا الشرط أن تقول لهم (٤) : لو (٥) كان كون المدرك مدركاً شاهداً (٦) مشروطاً بكونه مبنياً ، للزم من وصف البارى بكونه مدركاً وصفه بكونه مبنياً (٧) ، تعالى الله عن قول المبطلين .

وإذا ثبت الإدراك وتقرر عدم افتقاره إلى بنية ، وجواز قيامه بالجواهر الفرد ، فبنى على ذلك أصلاً في إيضاح (٨) بطلان عصمة

(١) م قصص : ما بين القوسين من قوله « وإنما ثبت ... » إلى قوله في جوهر آخر »

(٢) ل : وجودها [بدون الواو]

(٣) ح عبارته : لزم القضاء بمثله غائباً (٤) ح ، م قصص : فيلزمهم على هذا الشرط أن تقول لهم

(٥) ح : ولو (٦) ح ، م قصص : شاهداً

(٧) ح عبارته : لكان كون القديم مدركاً مشروطاً بكونه مبنياً

(٨) ح ، م : في إيضاحه

المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية ، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائي ويتصل بالمرئي ؛ فإذا استند^(١) الشعاع وتحقق انبعائه من الحاسة على المرئي^(٢) ، واستقرت قواعده عليها ، ولاقى الطرف الأخير^(٣) المرئي ولم ينب عنه ، فيرى عند ذلك .

فإذا^(٤) كان بين المرئي والرائي حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ لم يره . فإذا^(٥) بعدت المسافة ، وصارت بحيث تنبوا الأشعة^(٦) وتبيد^(٧) ، فلا يرى البعيد ، وإن أفرط قربه من الناظر ، وامتنع من إفراط القرب انبعث الشعاع^(٨) لم ير أيضا ؛ ولذلك^(٩) لا يرى داخل الأجفان عندهم .

وحملوا رؤية الرائي نفسه عند النظر إلى جسم صقيل على ذلك ، فقالوا : الأشعة تنبعث ، فإذا لاقت جسما^(١٠) صقيلا ، لم تتشبث فيه^(١١) إذ لا تضر من للصقيل^(١٢) ، فينعكس الشعاع إلى الناظر ، ويتصل به ،

(٢) ح ، م قصا : على المرئي

(٤) ح : وإذا

(٦) ح زاد : عنها ، م زاد : فيها

(٨) ح : الأشعة

(١٠) م قص : جسما

(١٢) م عبارته : تضر بين الصقيل

(١) استند : استقام

(٣) ح : الآخر

(٥) ح : وإذا

(٧) ح ، م : تبيد

(٩) ل : وكذلك ، والمثبت عن ح ، م

(١١) م قص : فيه

فيدرك إذذاك نفسه ؛ وإذا اتفرج الشعاع من الأحوال وغيره ، لم يدرك المدرك على ماهو عليه لعدم استداد الشعاع ، في هذيان طويل لا يحتمل هذا المعتقد شرحه .

وكل ما هذوا به مبنى على انبعاث أشعة هي ^(١) أجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر ، ولا يجوز تقدير انبعاثها من غير بنية العين . وإذا ^(٢) أبطلنا بما قدمناه افتقار الإدراك ، وكون المدرك مدركا ، إلى بنية ، فذلك يتضمن إفساد مراتبوه على البنية لا محالة .

ثم الشعاع أجسام عندهم في داخل العين تنبعث منها عندفتح الأجفان . فيقال لهم : ما الذي يوجب انبعاثها ؟ وهلا استقرت في أحيازها ؟ وما الموجب لا تقباضها وانبساطها ؟ فإن زعموا أن في تلك ^(٣) الحاسة اعتمادات ^(٤) توجب دفع الأشعة ، فذلك بناء على فاسد أصلهم في التولد وهم غير مساعدين عليه . ثم عندهم أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كاعتمادات الثقل ، وعلوية ، كاعتمادات لهيب النار إذا اضطربت ، فأما سائر الجهات فالاعتمادات فيها محتلبة مكتسبة ؛ والناظر ليس بمحتلب ^(٥) اعتماداً على جهة ، كما يحتلبه إذا حاول دفع ثقل يمنة أو يسرة

(١) ح : وهي

(٢) ح : فإذا

(٣) ل قس : تلك ، والمثبت عن ح ، م

(٤) يراد بكلمة « اعتمادات » في هذه العبارة وما يليها ما تعتمد عليه وتستند إليه الأجسام

في اندفاعها .

(٥) ح ، م : يحتلب

فإن (١) قالوا : إنما ينبعث الشعاع بحركات (٢) الحدقة والأجفان ،
 فذلك محال ، فإن من تصطم أجفانه يرى إذا سكن حدقته ، فإذا ثبت
 أنه ليس لانبعاث الأشعة موجب وإن عدّ من خلق الله ، فيلزم أن يقدر
 جواز عدم خلقه ، حتى يجوز أن يفتح الحى المدرك غير المثوف عينه
 وترتفع الحواجز ولا يريد الرب تعالى انبعاث الشعاع ولا يرى إذ ذاك
 شيئا ، وهو (٣) من أمحل المحال عند القوم .

ومما يصعب موقعه عليهم أن تقول : لئن كان الجوهر يُرى
 لاتصال الشعاع به ، فما بال لونه يرى (٤) وهو عرض ، وقد رُئي ، ولا
 يجوز الإتصال بالأعراض

فإن قالوا : إنما يرى ما يتصل به الشعاع ، أو ما يقوم بما يتصل
 به الشعاع ؛ فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروايح ،
 لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع (٥) .

وتقول لهم أيضا : عندكم أن الجوهر الفرد لو مَثَلَ في سمّت
 الشعاع لما رُئي ، وقد اتصل الشعاع على استداده به ، ولو قدرنا
 انضمام جواهر إليه لما خصه من الشعاع إلا ما اتصل به إذا قدر

(١) م : وإن

(٢) ح : للحركات

(٣) ح : وهذا

(٤) ح ٤ م قصا : يرى

(٥) ح عبارته : بما يصل الشعاع به .

فرداً ، وكل ذلك دال على بطلان انبعاث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئيات .

(وإذا استدلل المخالفون ، على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة من الناظر ، واتصالها بالمرئيات) (١) ، بما قدمناه في صدر الفصل ، وما يستروحون إليه من ذكر القرب والبعد ، وتعريج الأشعة وانعكاسها عن الأجسام الصقيلة ، فليس في شيء مما ذكروه مستروح .

وإيجاز الجواب عن جميع ما يتمثلون به ، أن تقول : لم ادّعيتم حمل ثبوت الرؤية تارة وانتفائها أخرى ، على ظنونكم في انبعاث الأشعة واتصالها ؟ وبم تردون قول من يقول : كل ما تنفونه وتثبتونه يرجع إلى استمرار العادات على قضية أرادها الله عليها (٢) ، وسبيلها كسبيل استعقاب الأكل والشرب ، الشبع ، والرّى ، وإن لم يكونا موجبين لهما ؟ ولو انخرقت المادة الجارية ، لجاز رؤية البعيد المفرط البعد (٣) ، والقريب المتداني .

ويجوز أيضا رؤية ما وراء الحجاب (٤) ، وإذا طولبوا بذلك لم

(١) ح قس : ما بين القوسين . من قوله « وإذا استدلل المخالفون ... الى قوله ... » واتصالها بالمرئيات »

(٢) ح قس : البعد

(٣) ح قس : عليها

(٤) ح ٤ م : المحجب ، وزاد ح : به

يرجعوا إلا إلى استبعاد محض لا محصول له ، والوجه معارضتهم بكل ما يوافقون ^(١) على أنه موجب العادات المستمرة .

فصل

[الإدراكات خمسة]

الإدراكات ^(٢) خمسة : أحدها البصر المتعلق بقبيل المرئيات ، والثاني السمع المتعلق بالأصوات ، والثالث : الإدراك المتعلق بالرؤى وألمح ، والرابع : الإدراك المتعلق بالطعوم ، والخامس : الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة . والحاسة في اصطلاح المحققين هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك ، وقد يعبر بالشَّمّ واللمس والذوق عن الإدراكات تجوزاً .

وهذه العبارات منبئة عند المحصلين عن اتصالات بين الحواس وبين ^(٣) أجسام تدرك ، ويدرك ^(٤) أعراض لها . وليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها ، وإن استمرت العادات بها . والدليل عليه أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه ، وذقته فلم أجد طعمه ، ولمسته

(١) ح : ما يوافقونا عليه

(٢) ح زاد : كلها

(٣) م نفس : وبين

(٤) ح نفس : ويدرك

فلم أدرك حرارته . وذلك يحقق أنه ^(١) ليس المراد بها في الإطلاق
أنفس الإدراكات .

وعداً أمتنا رضى الله عنهم من الإدراكات وجدان الحى من نفسه
الآلام واللذات ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . ولا سبيل إلى القول
بأن وجدان هذه الصفات هو الألم بها ؛ فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم
بتألم غيره ، ويجد من نفسه الألم المختص به ، ويفرق بيديه عقله بين
وجدانه ذلك من نفسه وبين علمه بألم غيره .

فصل

[كل موجود يجوز أن يرى]

اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى . وذهب
المحققون منهم إلى أن كل إدراك ، يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات
في مجرى العادات ، فسائغ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات . والمصحح
لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود ، ويطرد ذلك في جميع
الإدراكات ، على ما سنبينه بالحجاج إن شاء الله عز وجل .

وقد تتصل أطراف الكلام بما لا يستغنى المسترشد عن الإحاطة
به ، وذلك أن قائلنا لو قال : هل يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه ،

(١) ح عبارته : وذلك أنه يحقق أنه ليس الخ

فالمرضى عندنا أنه يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه ، وإن لم يدركه
فإنما لم ^(١) يدركه لما منع ينافي إدراك الإدراك ، فيكون منعا منه ومنعا
من تقدير أن يدركه في نفسه . وهل يجوز أن يتعلق إدراك الغير بإدراك
غيره وموانعه؟ . وهذا من الدقيق الذي لا يتأتى بسطه هاهنا .

فصل

[الموانع من الإدراك]

كل ما يجوز أن يُدرك ^(٢) فإذا لم يدركه المدرك ، فإنما لم يدركه ^(٣)
لقيام مانع به مضاد لإدراك ما يجوز أن يدركه ^(٤) . وتتعدد الموانع حسب
تعدد تقدير الإدراكات ، وهي متناهية الأعداد ، إذ ^(٥) لا تنتهي النهاية
عن أعداد المدركات .

وقد أنكرت المعتزلة الموانع التي أثبتها مصادرة للإدراكات .
وزعموا أن الموانع منها القرب والبعد ^(٦) المفرطان ، وعدم انبعاث الشعاع
على شكل السداد ، وعدم اتصاله بالمرئي . والحجب الكثيفة غير الشفافة
من الموانع على أصولهم . وحلوا العمى على انتقاض بنية الحاسة . وكل

(١) م : لا

(٢) ل : أن يدركه ، وما أثبتناه عن ح . م

(٣) ح قس : فإنما لم يدركه

(٤) م قس : إذا

(٤) ح ، م : إدراكه

(٦) م عبارته : البعد والقرب

ما يدل على إثبات الأعراض دال على أن العمى ، وكل مانع من الإدراك
معنى ؛ ولو جاز حمل العمى على انتقاض البنية .

ومن أحاط بما أخذ الأدلة ، هان عليه طرد الدليل الذي رمناه ، وإن
ابتغى مبتغى تجديد العهد بسبيل الدليل على ما نروم إثباته من الأعراض ،
فليسرد ما رسمناه في إثبات الأعراض حرفا حرفا . فهذه المقدمات لم
نجد من تقديمها بدءا .

فصل (١)

[رؤية الله تعالى]

ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يرى ،
وقلنا مخالفة المخالفين . ثم معظم المعتزلة مجمعون^(٢) على أن الباري
تعالى لا يرى نفسه ، وهو في معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس
ويستحيل أن يرى من غير حاسة . وذهبت شذمة من المعتزلة إلى أن
الباري يرى نفسه ، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون
إلا بالحاسة^(٣) واتصال الأشعة . وذهب الكعبي وصحبه إلى أنه تعالى
لا يرى ، ولا يرى نفسه ولا غيره ، وهذا مذهب النجار .

(١) م : لم يعنون فصل وإنما عنون مسألة

(٢) ح : متفقون ، م : لم يذكر مجمعون ولا متفقون

(٣) ح : عبارته : من حيث يرون بالحاسة

والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك^(١) العقول ، أن تقول : قد أدركنا شاهداً مختلفات ، وهي الجواهر والألوان ، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات ، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها ، والرؤية لا تتعلق بالأحوال . فإن كل ما يرى ويميز عن غيره^(٢) في حكم الإدراك ، فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات . فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود^(٣) ؛ كما أنه إذا رئي جوهر ، لزم تجويز رؤية كل جوهر ؛ وهذا قاطع في إثبات ما نفيه .

فإن قيل : لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود^(٤) ، لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ، وهذا السؤال وجهه البهيمية^(٥) ؛ فإن من أصلهم : أن الإدراك لا يتعلق بالوجود ، وإنما يتعلق بمخاص وصف المدرك .

والذي ذكره في نهاية من^(٦) التناقض ؛ فإن ابن الجبائي امتنع من وصف الحال بكونها معلومة على حياها ، محاذرة من أن تتخيل

(١) ل : فمدارك ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م عبارة : ويميز في حكم الإدراك من غيره

(٣) م : جوهر (٤) ح ، م : بالوجود (٥) م : المشبه

(٦) ح ، م : مخصا : من

الحال ذاتاً ، ثم زعم أنها المدركة دون الذات ووجودها . وكيف يستجيز
اللييب أن يحكم بأنه يدرك ما لا يعلم ، مع القطع بأن تعلق العلم أعم من
تعلق الإدراك ؛ فإن العلم يتعلق بالوجود^(١) والعدم ؛ والإدراك
لا يتعلق إلا بالذات الموصوفة^(٢) بالوجود .

فإن قالوا : فما بال الحال^(٣) عُلمت (عند إدراك الوجود . ؟
قلنا : قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود ، كقولهم في العلم
بالوجود عند إدراك الأحوال^(٤) . ثم لا يبعد في مجازي العقول
وجود اقتران معنيين ، وهو بمثابة اقتران الآلام بالعلم بها ، والمحل
بالعرض ، إلى غير ذلك .

وأما من نفى جواز الرؤية ، فما يمولون^(٥) عليه أن البارئ تعالى
لو كان مرئياً لرأيناه في وقتنا ؛ إذ الموانع من الرؤية منفية عنه ، وهي
القرب والبعد المفرطان ، والحجب الحائلة ونحوها ، فلما لم نره كان ذلك
دالاً على أننا لم نره^(٦) لاستحالة رؤيته .

فنقول لهم : لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ؟ ولم أنكرتم مزيداً

(١) ل زاد : عند ادراك الأحوال (٢) ح ، م : عبارتهما : بذات موصوفة
(٣) م ، ح : الأحوال (٤) نسخة ح وردت فيها العبارة التي بين قوسين
كالآتي : (عند إدراك الوجود كقولكم في العلم بالوجود عند ادراك الأحوال ؟ قلنا : قولنا في
في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود ، كقولكم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال)
(٥) م : مولوا (٦) ح : لا نراه

عليها؟ فلا يرجعون عند تحقيق^(١) الطلبة إلا إلى قولهم : سبرنا الموانع فلم نلف إلا^(٢) ما أفصحنا به . فيقال لهم : عدم عثوركم على ضبط الموانع ، لا ينتصب علماً قاطعاً ، وأتم عرضة للزلل ، ولا يجب لكم العصمة ، ولا الإحاطة بقصارى الأشياء وحقاتها ، فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تردد وتبلد .

ثم نقول لهم^(٣) : بم تنكرون على من يزعم أنا إنما لم نره لمنايع قائم بالحاسة ، مضاد لإدراكه ؟ فإن قالوا : مقاد هذا المذهب يفضى بعمقده إلى أن يجوز أن تكون بحضرة أطلال وأشخاص^(٤) وأشباح^(٥) ، وأطوال شائخة وجبال راسخة^(٦) ؛ وهو لا يراها ، إذ لم يخلق له الإدراك لها ، والتزام ذلك جهل وانسلاخ عن موجب العقل .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له ، وهو على الفور ينعكس عليكم بالذى يغمض أجفانه ، ويمتقد اقتدار الرب تعالى على أن يخلق في [أوجز]^(٧) ما يقدر وأسرع ما ينتظر^(٨) ما فرضتموه علينا ؛ فما يؤمنه ، وقد غمض أو أطرق ، أن يكون قد

- | | |
|---|--------------------|
| (١) ح : عند تحقق | (٢) ح ، م : غير |
| (٣) ح ، م : قصا : لهم | (٤) م : قص : أشخاص |
| (٥) ح : قص : أشباح | (٦) ح : راسية |
| (٧) ل : أوحد ؛ وما أثبتناه هو المناسب لما بدمه | (٧) ح : راسية |
| (٨) م : عبارته : في أوحى ما يقدر وأوسع ما ينتظر | (٨) ح : عبارته |

حدث بين يديه باختراع الله أطواد وأطلال؟ ومجوز ذلك متجاهل .
وكذلك اتفق المتمون إلى الإسلام على اقتدار الرب على أن
يخلق بشراً سوياً بدياً^(١)، من غير أن يردده في أطوار الخلق من النطف
والأمشاج . ومن رأى بشراً سوياً^(٢)، واستراب في كونه مولوداً جرياً
على ما يجوز في قدرة الله تعالى كان والجأ في نية الجهل .

ومن الممكنات أن تجرى الأودية دماً عبيطاً، وتنقلب الجبال ذهباً
إبريزاً، ولو جوزة عاقل في دهره وقدره ممكناً في عصره، كان مهوئاً
موسوساً، فكذلك^(٣) سبيل القطع بأنه ليس بحضرتنا مالا نشاهده .
فرجع ذلك، وقيم البدع، إلى استقرار العوائد واستمرارها دون
موجبات العقول . كيف وقد خصص الرسل برؤية الملائكة على القرب
من صحبهم وكانوا لا يرونهم، إذ الدهر دهر انخراق العوائد ووضوح
المعجزات المجانية للعادات .

ومن شبههم : ما إذا تحقق رجوع إلى محض الدعوى، مثل قولهم :
الرائي يجب أن يكون مقابلاً للمرئي، أو في حكم المقابل . فيقال لهم
في هذا الضرب : أعلمتم ما ادعيتموه ضرورة، أم علمتموه نظراً ؟ فإن

(١) م، ح : برأ .
(٢) م قص : سوياً .
(٣) م، ح : وكذلك .

ادّعوا العلم الضروري ونسبوا خصومهم إلى جحده ، سقطت محاجتهم
وتبين بهتهم ^(١) وتطرق إليهم من المجسمة ^(٢) مثل ما ادّعوه .
فإن قائلًا منهم لو قال : باضطرار نعلم استحالة وجود ^(٣) موجود
لا مجامع للعالم ولا مفارق له ، لم تدفع هذه الدعوى إلا بمثل ما دفعنا
به ^(٤) شبهة نفاة الرؤية . ثم الباري تعالى يرى خلقه من غير جهة ، فجاز
أن يُرى في غير جهة .

وينبغي للمبتدى في هذا الفن ، أن لا يفغل عن معارضتهم بالعلم
وكون الرب تعالى معلوماً ، في كل ما يتمسكون به في نفى جواز الرؤية .

فصل

[رؤية الله تعالى ستكون في الجنان]

قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى ، وهذا الفصل
يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان ، وعداً من الله تعالى صدقاً
وقولاً حقاً .

والدليل عليه ^(٥) نص الكتاب ، وهو ^(٦) قوله تعالى : « وجوه يومئذ
ناضرة إلى ربها ناظرة » ^(٧) .

(١) ح زاد : وعنادم
(٢) ل : المجنة ؛ والثبت عن ح ، م ، (٥)
(٣) ح ، م قصا : وجود
(٤) ح ، م ، زاد : من (٦) ح ، م قصا : وهو (٧) القيامة ك : ٧٥ : ٢٢ ، ٢٣
(٥) ح ، م ، زاد : من (٦) ح ، م قصا : وهو (٧) القيامة ك : ٧٥ : ٢٢ ، ٢٣

والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتعموره وصائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه . فإن أريد به التقرب والانتظار ، استعمل من غير صلة ؛ قال الله تعالى في الإنباء عن أحوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين ، وقد حيل بينهم وبينهم : « أنظرونا تفتبس من نوركم »^(١) ، معناه : انتظرونا . وإن^(٢) أريد بالنظر الفكر ، وصل بفي ، فتقول : نظرت في الأمر ، إذا تدبرته . وإذا أريد به الترحم ، وصل باللام ، فتقول : نظرت لفلان . وإذا أريد به الإبصار ، أي الرؤية^(٣) وصل بإلى .

والنظر في الآية التي احتججنا بها موصول بإلى خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة ، فاقضاء^(٤) النظر إثبات الرؤية . فإن عارضونا بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصارُ وهو يُدركُ الأبصارَ »^(٥) ، قلنا : في الكلام^(٦) على هذه الآية مسالك . منها ، إن^(٧) الرب تعالى لا يدرك جريا على ظاهر الآية ، بل يرى . وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق الإدراك لإنبائه عن الإحاطة وتضمنه اللحوق ، وإنما يلحق ذو الغايات ، والرب تعالى يتقدسُ عن

(١) الحديد م ٥٧ : ١٣

(٢) ح ٤ م : وإذا

(٣) م قس : نظرت لفلان . وإذا أريد الأبصار أي الرؤية (٤) ح ، م : فاقضى النظر

(٥) م قس : وهو يدرك الابصار ؛ ح قس : يدرك الابصار . والآية من سورة الأنعام

ك ٦ : ١٠٣

(٧) ح ، م قسا : إن

(٦) ح : للكلام

التحديد بالنهايات . وهؤلاء لا يمتنعون^(١) من إطلاق الإحاطة على معنى العلم ، ويقولون : الرب تعالى يعلم على الحقيقة ولا يحاط به ، ويرى ولا يُدرك . ثم ليس في الآية نفى جواز الإدراك ، وهو موضع الاختلاف الراجع إلى مدارك العقول .

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

وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام : « لَنْ تَرَانِي »^(٢) ، فهذه^(٣) الآية من أصدق الأدلة^(٤) على ثبوت جواز الرؤية ؛ فإن من اصطفاه الله لرسالته ، واختاره^(٥) واجتباها لنبوءته ، وخصصه بتكريمه وشرّفه بتكليمه ، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة .

ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها إما إلى ثبوت^(٦) ما يقتضى تكفيراً ، وإما إلى ثبوت ما يقتضى تضليلاً ، والأنبياء عليهم السلام

(١) ح ، م : وهؤلاء يمتنعون
(٢) ل : وهذه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) ح ، م قصا : واختاره
(٤) ح ، م : من أصدق الأدلة
(٥) ح ، م : من أصدق الأدلة
(٦) ح ، م : من أصدق الأدلة

مبرعون عن ذلك ، كيف وقد ذهب مخالفونا إلى وجوب عصمتهم عن
جميع الزلل !

فإن^(١) قال منهم قائل : إنما سأل موسى عليه السلام علماً ضرورياً ،
وعبر عنه بالرؤية ، قيل له : الرؤية المقرونة بالنظر الموصول « إلى » ،
نص في الرؤية .

ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب ، فما بال المعتزلة حملوا : « لن
تراني » على نفي الرؤية ، وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الرؤية ؟
وإن قال منهم قائل : إنما سأل الرؤية لقومه قطعاً لمعاذيرهم ، إذ
كانوا يسألونه أن يريهم الله جهره ، قيل له : هذا مخالفة للنص ، فإنه
عليه السلام أضاف الرؤية المستولة إلى نفسه ، حيث قال : « أرني » .

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالاته^(٢) في حكمه
تعالى لأجل قومه ! ولما سألوه وقد جاوزوا البحر أن يجعل لهم إلهاً ،
قال في الرد عليهم : « إنكم قوم تجهلون »^(٣) .

وقد ذهبت شذمة من المعتزلة ، إلى أن موسى عليه السلام كان
يعتقد جواز الرؤية غلطاً ، فأعلمه الله تعالى أنه لا يجوز^(٤) ذلك^(٥) ،

(١) ح : وإن

(٢) ل عبارته : أن يسأل من ربه رؤية ما يعلم استحالاته ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٣) الاعراف ك : ٧ : ١٣٨ (٤) م عبارته : فأعلمه الله ، وذلك عظيمة ، كبرت كلمة... الخ

(٥) ح زاد : عليه

وتلك عظيمة ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، وهو^(١) من أعظم الإزدراء بالأنبياء . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يعتقد نبي ككون ربه جسماً غالطاً ، ثم يعلمه الله ويلهمه الصواب .

فإذا تبين أن سؤال موسى عليه السلام دال على جواز ماسئل عنه ، ثم سؤاله كان عن^(٢) رؤية في الحال ، فلا يقدح في النبوة ذهول النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الغيب^(٣) . فكان^(٤) صلى الله عليه وسلم يظن ما اعتقده جائزاً ناجزاً ، فأعلمه الرب تعالى مكنون غيبه . ثم سؤاله كان^(٥) عن رؤية في الحال ، فتعين حمل النفي على موضع السؤال .

فصل

[الفرق بين الرؤية ، والشم ، واللمس ، والنوق]

فإن قيل : قدمتم أن كل إدراك فإنه متعلق بجواز أبكل موجود ، وقود ذلك يلزمكم^(٦) تجوير تعلق الإدراكات الخمسة بذات الباري وصفاته ، وملزم ذلك ينتهي إلى الحكم بكون الرب تعالى مشموماً ملموساً مذوقاً . قلنا : قد ذكرنا أن اللمس والنوق والشم عبارات عن

(١) ح : وهذا

(٢) م : الغيب

(٣) ح زاد : غير .

(٤) ح زاد : غير

(٥) ح : وكان

(٦) ح : جواز .

اتصالات ، وليست هي الإدراكات . فاما الإدراكات ، مع القطع
 باستحالة الاتصال ، فيجوز تعلقها بكل موجود ، وكل دال على جواز
 رؤية كل موجود ، يطرد في جميع الإدراكات .

فإن قيل : قد قدمتم في الصفات الواجبة ، أن الرب تعالى سميع
 بصير ، وأثبتتم العلم بالسمع والبصر ، فهل تثبتون للبصير تعالى سائر
 الإدراكات؟ قلنا : الصحيح عندنا إثباتها ، والدال على إثبات العلم بالسمع
 والبصر دال على جميع الإدراكات .

فهذا باب مما يجوز في أحكام الإله . ومما يتعلق بالجائر من أحكامه ،
 ذكر خلقه واختراعه المخترعات ، ويتصل بذلك خلق الأعمال ، وما تمس
 الحاجة إليه من أحكام قدر العباد .

باب

القول في خلق الأعمال^(١)

اتفق سلف الأمة ، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ، ولا خالق سواه ، ولا مخترع^(٢) ، إلا هو . فهذا^(٣) هو مذهب أهل الحق ؛ فالحوادث كلها حدثت بقدره الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به ، وبين ما تفرد الرب بالاعتقاد عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه .

واتفقت المعتزلة ، ومن تابعهم من أهل الأهواء^(٤) على أن العباد موجودون لأفعالهم ، مخترعون لها بقدرهم . واتفقوا أيضاً على أن الرب تعالى عن قولهم ، لا يتصف بالاعتقاد على مقدور العباد ، كما لا يتصف العباد بالاعتقاد على مقدور الرب تعالى .

ثم المتقدمون منهم^(٥) كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى ، ثم تجرأ المتأخرون

(١) ح عبارته : القول في خلق الأعمال باب ؛ و ب يوافق ما أنبتناه .

(٢) ح : وهذا

(٣) ح : ولا مبدع

(٤) ح ، م قصا : منهم

(٥) م : أهل الزبيع

منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة . وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به رتبة الدين ^(١) ، فقالوا : العبد خالق ، والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقاً على الحقيقة . أعاذكم الله من ^(٢) البدع والتمادى فى الضلالات . ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام ؛ فأما الضرب الأول ، فتمسك ^(٣) فيه بالقواطع العقلية ^(٤) فى خروج العبد عن كونه مخترعاً ؛ ونذكر فى الضرب الثانى ، إلزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضاً ، والغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم ؛ ونذكر فى الضرب الثالث ، الأدلة السمعية الدالة على صحة ما اتجه ^(٥) أهل الحق .

فصل

[ليس العبد مخترعاً]

أما ^(٦) الضرب الأول من الكلام ، فينحصر المقصود منه فى طريقتين . إحداهما ، أن تقول لخصومنا : قد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب تعالى ، مصيراً منكم إلى استحالة إثبات مقدر بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعالى قبل أن أقدر عبده ^(٧) ،

(١) ح : السلمين . (٢) م : قص : من

(٣) ل : تمسك (بدون الفاء) ؛ والثابت عن م ٤ ح .

(٤) م : بالقواطع العقل . (٥) م : ما اتجه .

(٦) ح ، م : فأما . (٧) م : أقدر غيره .

وقبل أن اخترعه ، هل كان موصوفاً بالاعتقاد على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من اخترعه أم لا ؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالاعتقاد على ما سيقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان ؛ فإن ما سيقدر عليه العبد عين^(١) مقدور الله تعالى ، إذ هو^(٢) من الجائزات الممكنات المتعلقة بها قدرة العبد^(٣) بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها .

وإن كان يمتنع تعلق كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد ، من حيث استحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين ، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد^(٤) عنده^(٥) ، فإنه لم يتعلق به بعد القدرة الحادثة . وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه^(٦) ، فإذا أقدره^(٧) استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له .

لقد اقتضت هذه المسألة

- (١) ح عبارته : فإن ما سيقدر عليه العبد من غير مقدور الله تعالى .
 (٢) م نفس : « عين مقدور الله تعالى إذ هو » .
 (٣) ح ، م عبارتهما : من الجائزات الممكنات ولم تتعلق بها قدرة العبد .
 (٤) ح عبارته : قبل أن يقدر العبد عليه ؛ وب يوافق ما أثبتناه .
 (٥) ح نفس : عنده ؛ وب يوافق ما أثبتناه .
 (٦) ح عبارته : « قبل أن يقدر العبد عليه » . وزاد « فإن لم يتعلق به بعد القدرة الحادثة ، وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر الله تعالى عليه عبده ، فإذا أقدره ... الخ » .
 (٧) م : أقدره الله .

ولو تناقض في معتقد المخالفين^(١) بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع
تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى ، وانتفاء
كونه مقدوراً للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً
عليه^(٢) لتجدد كونه مقدوراً للعبد .

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

ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا : الأفعال المحكمة دالة على علم
مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله ، وهي^(٣) على
الإتساق والإنتظام ، وصفة الإتقان والإحكام ، والعبد غير عالم بما
يصدر منه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه . وإنما
يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق ، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب
تعالى ، وهو عالم بحقائقها .

ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله ، وهو غير عالم بها في
الصورة التي وضعنا^(٤) الدلالة فيها ، فقد أخرج الإتقان^(٥) والإحكام
عن كونه دالاً على المتقن المخترع ، وذلك تقض للدلالة^(٦) العقلية .

(١) م : المخالف . (٢) م : عنه . (٣) م : وهو .
(٤) م : صفنا . (٥) م : تقص : الإتقان . (٦) م : الأدلة .

ثم لو ساغ وقوع محكم وفاعله ^(١) غير عالم به ، ساغ أيضا بطلان دلالة الفعل على القادر ؛ وذلك ينساق القول به ^(٢) إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل ^(٣) .

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

قلنا : لا يجب عندنا في حكم ^(٤) العقل كون المكتسب عالماً بما يكتسبه ، ثم يجوز أن يصدر منه القليل ^(٥) ، إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها .

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

فإن قالوا : قد ذكرتم عند الكلام في إثبات العلم بكونه تعالى عالماً ، أن ذلك إنما يعلم اضطراراً ولا يتوصل إليه نظراً واعتباراً ،

(١) م : ومخرجه .
 (٢) ل : بها ؛ والثبت عن ح .
 (٣) م قسم : « وذلك ينساق القول به إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل » .
 (٤) م قسم : في حكم .
 (٥) م قسم : « ثم يجوز أن يصدر منه القليل » .

فهذا ^(١) ما ارتضيتموه ^(٢). ثم هو مناقض ^(٣) لما استروحتم إليه الآن .
 من حيث قلتم : الفعل المحكم دال على كون مخترعه عالماً به ؛ قلنا : هذا
 تليس منكم ، ولا تناقض في الجمع بين ما قدمناه وبين ما استدللنا به الآن ؛
 فإننا ، وإن قلنا : نعم أن المحكم لا يصدر إلا من عالم على الضرورة ، حقيقة
 القول ^(٤) يؤول إلى أن المحكم دليل على كون فاعله عالماً به ، من غير
 احتياج إلى نظر في كونه دليلاً . وكأن الأدلة ^(٥) تنقسم : فمنها ما لا يعلم
 كونه دليلاً إلا بالنظر ، ومنها ما يعلم كونه دليلاً على الضرورة ؛ والذي
 نحن فيه من القسم الأخير ، ولا معنى لكون الشيء دليلاً على مدلول
 إلا أن يكون بحيث ^(٦) يجب من العلم به العلم بمدلوله ، وهذا سبيل
 المحكم الدال على علم محكمه . وهذا ^(٧) الكلام في الضرب الأول .

فأما الضرب الثاني ، وهو التعرض لإلزامهم ، فإنه يشتمل على
 قواطع لا يحيص عنها . فمن أقواها ، أن القدرة الحادثة على أصولهم
 تتعلق بالوجود ^(٨) دون غيره من الصفات ، ثم حقيقة الوجود لكل
 حادث لا تختلف ، واختلاف المختلفات يؤول إلى أحوالها الزائدة على
 وجودها ، وليست هي أثراً للقدرة . ومن أصول القوم أن القدرة

(٢) ح : ما اعتبرتموه

(٤) م : زاد فيه

(٦) ح : من حيث

(٨) م : بالحدوث

(١) ح : وهذا

(٣) ح : عبارته : وهو متناقض

(٥) ح : فكان

(٧) م ، ح : فهذا كلام

المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأضداده ، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة ، فيجب تعلق القدرة بالحادثه بجميع الحوادث كالطعوم والألوان والجواهر^(١) . كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها ، ولا يحصى لهم عن ذلك .

فإن قالوا : ما ألزمتونا في الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدرة كسبياً ، وإذا تعلق القدرة بنوع من الأعراض لزمكم ما ألزمتونا تجويز تعلقها بجميع الحوادث ، وإن لم تلزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتوه^(٢) ؛ قلنا : القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا بمحض الوجود ، بل تتعلق بالذات وأحوالها ، والذوات مختلفة بأحوالها فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه . وإنما عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا : لا تتعلق القدرة إلا بالوجود ، ثم الوجود في حقيقته لا يختلف .

ومما يعظم موقعه عليهم ، أنهم قالوا : القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اختُرِعَ بها أولاً ، ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى . ولذلك استدل الإسلاميون على اقتدار الرب على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة ، وقد نطق بذلك^(٣) الكتاب ، واحتج الرب على منكري

(١) ح ، م عبارتهما : كالطعوم والألوان ونحوها

(٢) م : ما ألزمتونا

(٣) ح عبارته : وقد نطق بذلك نص الكتاب

الإعادة بالنشأة الأولى .

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

ومما نلزمهم [به] ^(١) أن تقول : قد وافقتمونا على أن ماعدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة ، مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد ، فما الفصل بين الوجود وبين ^(٢) الصفة ^(٣) الزائدة عليه ؟

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

فإن قالوا : المعنى بوجوبها أنها إنما تجب عند ثبوت الوجود ، قلنا : وكذلك يجب الوجود عند ثبوتها ؛ فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث دون الصفات التابعة له ، فكذلك يستحيل ثبوت الصفات

(١) زيادة يستلزمها المقام

(٢) ح ، م : الصفات

(٣) م قس : ين

التابعة له دون الحدوث ، ولا محيص عن ذلك . فهذه الزامات لاحيلة
للخصوم في دفعها .

فأما ^(١) الضرب الثالث من الكلام ، فالغرض منه التعلق بالأدلة
السمعية ؛ وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة ، وإلى ما يستفاد
من نصوص الكتاب .

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجهه : منها أن الأمة مجمعة على
الإبتهاال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه في أن يرزفهم الإيمان والإيقان
ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ، ولو كانت المعارف غير مقدورة
للباري تعالى ، لكانت هذه الدعوة الشائمة والرغبة الذائمة ، متعلقة
بسؤال ما لا يقدر الباري عليه ^(٢) .

فإن قالوا : هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقدار على الإيمان
والإعانة عليه بخلق القدرة ، قلنا : هذا غير سديد على أصولكم ؛ فإن
كل مكلف قادر على الإيمان ، والرب تعالى لا يسلبه الاقتدار عليه ، فلا
وجه لحمل الدعاء على ابتغاء موجود ، إذ الداعي ^(٣) يلتمس متوقفاً ^(٤)
مفقوداً .

ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان ، كذلك سألوهم

(١) ح ، م : وأما

(٢) م : تقس : عليه

(٣) م : والداعي

(٤) م : تقس : متوقفاً

أن يجنبهم الكفر ، والقدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول
المعتزلة ؛ فلئن كان الرب معيناً على الإيمان بخلق القدرة عليه ، فيجب ^(١)
أن يكون معيناً على الكفر بخلق القدرة عليه . ويقوى موقع ذلك على
الخصم ^(٢) ، إذا فرضنا الكلام فيمن علم الله منه أنه إذا أقدره كفر ؛ فإذا
أقدره والحالة هذه ، فهو بالإعانة على الكفر أحق منه ^(٣) بالإعانة على
الإيمان .

ومن دعوات النبيين في ذلك قول إبراهيم وابنه إسماعيل ،
صلوات الله عليهما : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » ^(٤) الآية ، ومنها قول
إبراهيم عليه السلام : « واجتنبني وبنِّي أن نعبد الأصنام » ^(٥) .
ومما تمسك به ، تلقياً من إطلاق الأمة وإجماع الأئمة ، أن المسلمين
قبل أن تنبغ القدرية كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق ،
ورب كل محدث .

ومن المستحيل أن يكون البارئ تعالى مالكا ^(٦) ما لا يقدر عليه ،
وإله ما لا يعد ^(٧) من مقدوراته ، ولا بد لكل مخلوق من رب ومالك .

(١) ل : يجب ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ح ، م نقصا : على الخصم

(٤) البقرة م ٢ : ١٢٨

(٦) ح ، ل ، م : مالك ؛ ولعل الصواب ما أثبتناه

(٧) ح قس : وإله ما لا يعد

(٣) م : أحق فيه

(٥) إبراهيم ك ١٤ : ٣٥

وإذا كان العبد خالقاً لأفعال^(١) نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها ، من حيث استبد بالاعتقاد عليها ، وهذه عظيمة في الدين ، لا ييؤء بها موفق . وقد دل عليه فحوى التنزيل ، فإنه عز من قائل قال : « إذا ذهب كلُّ إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض »^(٢) .

ومما تلقاه من هذه المآخذ أن تقول : خلق المعرفة والطاعات والقربات ، أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التي ليست من قبيل الطاعات ، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقاً من ربه ، ولكن أولى بإصلاح نفسه وإرشادها وإتقادها من النعم والمعاطب من ربه . ومن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم إجماع المسلمين وفارق الدين .

وإن قالوا : لولا القدرة على الإيمان لما تمكن العبد من خلق الإيمان ، فالقدرة إذاً أصلح وأحسن ؛ قلنا مضمون ذلك يلزم صاحب هذا المقال^(٣) أن يجعل القدرة على الكفر شراً من الكفر ، حيث إنه لا يتمكن منه إلا بها ، والقدرة صالحة للضدين ، وليست بأحدهما أولى

(١) ح ، م : لأعمال

(٢) م قس : « ولعلا بعضهم على بعض » من سورة المؤمنون ك ٢٣ : ٩١

(٣) ل : اللقاد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

منها بالآخر ؛ فلئن كان الرب تعالى مصلحاً عبده بالإقتدار على الإيمان ،
فليكن مفسداً له بالتمكن من الكفر . وهذا القدر كافٍ في مقصودنا
من مآخذ إطلاق الأمة .

فأما^(١) نصوص الكتاب ، فمنها قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم
لا إله إلا هو خالق كل شيء »^(٢) الآية . والآية تقتضى تفرد البارئ تعالى
بخلق كل مخلوق ، والاستدلال بها يعتضد بأننا نعلم أن خواها يتضمن
التمدح بالاختراع والإبداع ، والتفرد بخلق كل شيء ؛ فلو كان غيره
خالقاً مبدعاً لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص ، ولساغ
للعبد أن يتمدح^(٣) بأنه خالق كل شيء ، ومراده أنه خالق لبعض
المخلوقات .

فإن قالوا : هذا الذى تمسكتم به عموم ، وللعلماء فى الصيغ العامة
مذهبان : أحدهما جحد^(٤) اقتضاء الألفاظ للعموم^(٥) ، والثانى القول
بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل ، وكل ظاهر متعرض لجهات
الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به فى القطعيات . قلنا : لم تمسك

(١) ح ، : وأما

(٢) ل نفس فى الآية : « لا إله إلا هو » ، وأوردها صحيحة ح ، م ؛ ومى من سورة الأنعام

١٠٢ : ٦٥

(٣) ح ، ل عبارته أن يتمدح هو بأنه خالق .. الخ ؛ وما أثبتناه عن

(٤) ل : حجة اقتضاء ؛ ولثبت عن ح ، م (٥) ح : الألفاظ العامة

بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح ، وبيننا أن ذلك التمدح^(١) مفهوم من مقتضى الآية على قطع ، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح ، والمفهوم^(٢) وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن .

وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء » الآية^(٣) . وهذه الآية نص في محل النزاع . فإن قالوا : هي متروكة الظاهر ، وكذلك التي استدلتتم بها قبل ، فإن الظاهر في الآيتين يقتضى كون الرب تعالى خالق كل شيء ، واسم الشيء يطلق^(٤) على القديم والحادث . قلنا : المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب ، ونظير ذلك قول القائل : « لا يلقانى خصم منطبق ولا جدل ذو تحقيق إلا أغمته » ، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه ، حتى يقدر كونه مفعلا نفسه . ولا تندريء قواطع النصوص بالروغان والحيل .

ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح البارئ تعالى بكونه قادراً على كل شيء ، ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فإن المعنى بقوله تعالى :

(١) ح ، م قصا : التمدح

(٢) م : والمفهوم

(٣) ح زاد : « وهو الواحد القهار » ، والآية من سورة الرعد م ١٣ : ١٦

(٤) ح ، م : ينطلق

« والله على كل شيء قدير »^(١) ، أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره . وإذا كان الأمر كذلك ، فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل ، ويبطل تمدح البادى تعالى عند التحصيل .

ومما^(٢) يستدل به أيضا قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »^(٣) .
وسنعتقد فصلا في معنى الهدى والضلال ، والنخم والطبع وشرح الصدور
ونعتمد فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب .
وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم ، وهي تنقسم عندهم إلى
مدارك^(٤) العقول وما أخذ السمع .

فما تمسكوا به في مدارك العقول ، أن قالوا : العاقل يميز بين
مقدوره ، وبين ما ليس بمقدوره ؛ ويدرك تفرقة بين حركاته الارادية ،
والوانه التي لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين التمييزين أنه يصادف
مقدوره واقعا به على حسب قصوده ودواعيه^(٥) ، ولا يقع منه مالا^(٦)
يقع على حسب انكفاه وانصرافه . فإذا صادف الشيء واقعا على حسب
المقصود^(٧) والداعية ، لم يسترب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث ،

(١) البقرة م ٢ : ٢٨٤

(٢) ح ٤ ل : وما ؛ وللتبث عن م

(٣) الصفات ك ٣٧ : ٩٦

(٤) ح : مدرك [بالإفراد]

(٥) ح خمس : ودواعيه

(٦) ح خمس : لا

(٧) ح ، م : حسب القصد

فليكن العبد محدثاً لفعله . ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمثابة لونه
وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته .

قلنا : هذا الذي عولم عليه ، دعاوى غير مقرونة بأدلة^(١) . فأما
قولكم : إن المقدور يقع على حسب الداعية والقصد ، فباطل من
أوجه ، منها : أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال ، بل الأمر
على الاتقسام^(٢) ؛ فرب فعل يقع على حسب القصد ، وربما لا يقع
على حسب^(٣) ، فإن أفعال العاقل الذاهل غير واقعة على حسب قصده
ودواعيه ، وكذلك كل ما يصدر من النائم والمنعمى عليه من الأفعال .

فإذا^(٤) لم يطرد ما قالوه في جميع^(٥) الأفعال ، فوقع بعضها على
حسب الداعية لا يدل على كونه واقعاً بالعبد^(٦) من فعله . فإنه قد يقع
الشبع عند الأكل ، والرى عند الشرب ، واكتساب الثوب ألواناً
مقصودة عند الصبغ ، وفهم المخاطب^(٧) عند الإفهام ، وخجله ووجهه عند
التخجيل والتهويل ؛ فهذه^(٨) الأفعال ، مع وقوعها على حسب المقصود ،
ليست أفعالاً لذى الدواعي والمقصود .

(٢) ح : على اقسام

(٤) م : وإذا

(١) ح ، م : بالأدلة
(٣) ح : عبارته : لا يقع على حسب قصده
(٥) ل زاد : وقوع؛ ولم يذكر هذه الكلمة ح ، م .

(٦) ح عبارته : بالعبد على أنه من فعله

(٨) ح ، م : ثم هذه

(٧) ح : وفهم الخطاب

ثم تقول : من اعتقد أن لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الإحداث . وأفعال معظم الخليفة غير واقعة على حسب القصد ، فإن المقصود الواقع بالعبء عند الخصوص الحدوث . فإذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم إلى الدواعي ، وفسد ماعولوا عليه من الدعاوى .

ثم تقول : لا يبعد عنكم أن يخلق البارئ تعالى في العبد أكوانا ضرورية ، ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الإطراد ، ولو كان الأمر كذلك لكانت الأكوانا^(١) واقعة على حسب الدواعي^(٢) . ثم لا تنقضي ، والحال هذه ، بكون الأكوانا الضرورية الواقعة على حسب الدواعي أفعالا لذى الدواعي^(٣) ، فبطل ماعولوا عليه من كل وجه .

وما ذكرناه من إدراك التفرقة بين المقدور وغيره صحيح ، ولكن التفرقة آيلة إلى إدراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني ، وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون ، مع العلم بأن العلم والظن لا يؤثران في متعلقهما .

(٢) م عبارته : على حسب الأفعال

(١) م عبارته : لكانت الدواعي واقعة

(٣) م تقرر : أفعالا لذى الدواعي

فصل (١)

[الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبته بأفعاله]

ومما تمسكوا به ، وهو من أعظم تخيلاتهم ، أن قالوا : العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . قالوا : المقدور عندكم بمثابة القدرة^(٢) في أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعالى ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ، فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربما قرروا هذه الشبهة ، وقالوا : لسنا نلزمكم الآن أمراً يتعلق بتقبيح العمل^(٣) وتحسينه ، ولكن أهل الملل متفقون على أن ما يؤدي إلى حمل كلام الرب تعالى على التناقض والخروج عن الإفادة فهو باطل . ومن لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعل ما أنا فاعله ، وابدع ما أنا مبدعه .

وسبيلنا أن نقترح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه ، منها أن تقول : من أصلكم^(٤) أن المعدم شيء وذات على خصائص الصفات ، فما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت ؟ إذ لا معنى لكون

(١) ح ، م : لم يذكر كلمة (فصل)

(٢) ل زاد : في المعقول ، ولم يذكرها ح ، م

(٤) م : من أصلهم

(٣) ح ، م : العقل

المعلوم موجوداً ، إلا أنه ثابت ذات لها خصائص^(١) صفات . وهذا الذي الزمنانم يبطل عليهم معنى الخلق في حكم الله سبحانه وتعالى .

فأما من أنكر الأحوال من المعتزلة ، فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه . ومن قال بالأحوال من الممتزجين إلى الاعتزال ، فربما يقولون: المطلوب هو^(٢) الوجود ، وهو حال متجددة للذات ، وذلك محال . فإن الحال لو كانت تنفرد بالإثبات عن الانتفاء^(٣) ، لكانت ذاتاً ؛ إذ كل ما يتخيل منتفياً ، ثم يعتقد تجرده على ذات واقفاً بالقدرة على حياله وانفراده فهو ذات . ولو ساعى صرف أثر القدرة إلى الحال ، لجاز أن يقال ، إذا سكن الجوهر عن تحرك ، فكونه ساكناً^(٤) حال ثابتة بالقدرة ، من غير احتياج إلى تقدير سكون هو عرض زائد عن الذات ، وذلك يقضى بإنكار الأعراض ، ولا يحصى لهم عن ذلك .

ومما انعكس به^(٥) شبههم أن تقول : العبد عندكم مطالب بالنظر ابتداء ، ولما يعتقد بعد أمراً مطالباً ، فكيف^(٦) التوصل إلى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر ؟

وما^(٧) عولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولاً ، ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصاً ، وذلك أنا نقول : من أصلكم أن

(١) م : خصوص
(٢) ح ٤ م : نقصا : هو
(٣) ح : عن انتفاء
(٤) ح : عبارته : عن تحركه بكونه ساكناً
(٥) ح : وما ينعكس عليهم به
(٦) ح ٤ م : وكيف
(٧) م : وما

الرب تعالى مُصلح عباده بما كلفهم من طاعته ، فإذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله تعالى أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب . ولو أكمل عقله وأقدره لكفر وطمع ، فمن هذه حاله ، فصلاحه على الضرورة في أن يُخْتَرَم . ومن أبدى في ذلك وراء سقطت مكالته^(١) ودحضت حجته . وكل كلام في اقتضاء تكليف فهو مقيد بقصد الإصلاح .

ولا مزيد في التناقض على أن يقول القائل : أمرك وقصدي بأمرك إصلاحك ، مع علمي بأنك لا تصلح ، ولو لم أمرك لنجوت من موبات العواقب ومرديات العواطب . فهذا ، وقيم البدع ، غاية في التناقض لا يخفى مدركها على عاقل .

ومما يعارضون به ، أن أوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة بعلمها ، وذلك مثل تقدير الشرع بأمر مكاف بكونه قائماً عالمًا ، ولا سبيل إلى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع . ثم كون العالم عالمًا ، وإن حسن تقدير الطلب فيه ، فليس هو واقماً بالمطالب به على أصول^(٢) المخالفين ، فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوث ذات . والأحوال توجهها العليل ، وتثبت واجبة تابعة لحدوث ؛ فإذا لم يبعد تقدير الطلب بما لا يقع بالمطالب ، لم يبعد ما ألزمونا .

(١) ح قس : مكالته (٢) ل عبارته : بالمطالب فيه عن أصول ؛ والنبت عن ح ، م

ثم تقول : ما أسندتم إليه تخييلكم محض تهويل . فإننا^(١) تقول قد
سبقت معرفتكم بأن خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهى
موقفاً لفعله ، ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين ،
ثم ادعيتم بعد هذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب .
وسبيل إيجاز الكلام أن تقول : ما ادعيتم استحالته ، لا تخلون فيه
من أمرين : إما أن تسندوا دعواكم إلى^(٢) الضرورة ، وإما أن تسندوها
إلى دليل على زعمكم . وإن^(٣) ادعيتم العلم الضروري ، كنتم مباهتين
في ادعاء الضرورة بإزاء مخالفة أكثر الأمة ، ثم لا تسلمون من^(٤)
معارضة دعواكم بمثلهما . وإن أسندتم تصحيح دعواكم^(٥) إلى نظر ،
فأبدوه تكلم عليه ، ولا تقتصروا على الدعوى العرية .
وقد سلك بعض أئمتنا^(٦) طريقاً في الكسب تدرأ هذه الشبهة ،
على ما سنعقد في حقيقة الكسب فصلاً^(٧) ، وذلك أنه قال : القدرة
الحادثة تتضمن إثبات حال للمقدور بها ، وتلك الحال متعلق الطلب .
والخلق على أصول المعتزلة^(٨) لا يتضمن إثبات ذات ، إذ الذوات عندهم
ثابتة عدماً ووجوداً على صفات أنفسها . وإنما يتضمن الاختراع وجود
الذات ، وهو حال عند محققهم .

(١) ل : فإذا ؛ وما أثبتناه عن ح ٤ م (٢) ح زاد : ادعاء (٣) ح ٤ م : فإننا
(٤) ح : عن (٥) م نقص : وإن أسندتم لتصحيح دعواكم (٦) م : بعض أصحابنا
(٧) م نقص : على ما سنعقد في حقيقة الكسب فصلاً (٨) م : والطلب

شبهة أخرى لهم ، وهي ^(١) أنهم قالوا : إذا حكمتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها ، فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياساً لها ^(٢) على المعلوم . وهذا الذي موهوا به دعوى ، وهم بإثباتها مطالبون ، وكل مُشَبَّه ^(٣) شيئاً بشيء ^(٤) مطالب بالدليل على إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبه .

فإن قالوا : الجامع بين القدر والعلوم استواءهما في انتقاء تأثيرهما في متعلقاتها ، قلنا : لم قلتم إن العلوم ^(٥) عم تعلقها لأنه لا أثر لها ؟ ولا ^(٦) يتخلصون من المطالبة أو يُوردوا دليلاً ، ولا يكادون يهتدون إليه سبيلاً . ثم الرؤية لا تؤثر في المرئي ، ولا تتعلق بجميع ^(٧) الموجودات على مذهب الخصم . والعلم بسواد معين لا يتعلق بغيره ، وإن لم يكن له أثر في المعلوم به ، فبطل ما عولوا عليه .

ثم ما ذكروه ينعكس عليهم بما لا محيص لهم عنه . وذلك أن حقيقة الحدوث لا تختلف ، وهي أثر القدرة عند الخصم ، والصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . فهلا قضوا بتعلق القدرة

(١) ح : وهو

(٢) م : وكل من شبه

(٣) ح عبارة : إن العلوم إنما عم تعلقها ... الخ

(٤) ح : فلا

(٥) م : بجملة الموجودات

الحادثة بكل حادث، من حيث لا يختلف متعلق القدرة الحادثة وأثرها
في جميعها !

شبهة أخرى لهم ، وذلك أنهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب
ملوم محمود ، وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه
والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه . وهذا الذي ذكره
لا محصول له ؛ فإن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبها
فعل المكلف عندنا . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب
أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل . وإنما أفعال العباد في أحكام
الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى ، ولا بُد في نصب علم ليس
هو واقعاً بمن^(١) نصب العلم له^(٢) . وسنقرر ذلك في باب الثواب
والعقاب إن شاء الله عز وجل .

فصل

[تعلق القدرة الحادثة بمقدورها]

فإن قيل : إنما يتكلم على المذهب رداً وقبولاً إذا كان معقولا ،
وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول ؛ فإن القدرة إذا

(٢) ح : ٥

(١) م : ممن

لم تؤثر في مقدورها ، ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة . قلنا :
قد^(١) اختلف أئمتنا في وجه تعلق القدرة بالحادث بمقدورها .

فصار صائرون إلى أن القدرة بالحادث تؤثر في إثبات حال للمقدور^(٢)
يتميز بها المكتسب عن^(٣) الضروري . فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى
جهة ، وقدرنا أخرى كسبية إلى تلك الجهة ، فالكسبية على حالة زائدة
هي من أثر تعلق القدرة بالحادث بها ، والكسبية تتميز بها عن الضرورية .
وأما الحدوث ، وإثبات الذوات ، فالرب تعالى مستأثر بها^(٤) .

وهذه الطريقة غير مرضية ، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق ،
وفي المصير إليها افتتاح^(٥) وجوه من الفساد يجب تنكّبها .

منها ، أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى ؛ فإن^(٦)
فرضنا للقدرة بالحادث أثراً ، وحكمنا بثبوته للعبد^(٧) ، فقد خررنا اعتقاد
وجوب كون الرب قادراً على كل شيء^(٨) مقذور . ويستحيل المصير إلى
أن الحالة المفروضة تقع بالقدرة القديمة والحادث ، فإن ذلك مستحيل ،
ولو ساغ فرضه لساغ تقدير خلق بين^(٩) خالقين .

على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه
الإفصاح بها ، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية . وتقدير

(١) م قس : قد (٢) ل : المقذور ، والمثبت عن ح ؛ م (٣) ح : من
(٤) ح ، م : به (٥) م : اقتحام (٦) ح ، م : وإذا
(٧) ح قس : للعبد (٧) م قس : شيء (٩) ح : خلق من خالقين

أحوال مجهولة حَيِّد عن السداد ، وتطريق لدواعي الفساد إلى أصول الاعتقاد .

فالوجه ، القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً . وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد^(١) لا تؤثر في متعلقها . فإن^(٢) استبعد الخصوم ذلك ، ورجعوا إلى كون العبد مطالباً ، فقد قدمنا ما^(٣) فيه إقناع في الانفصال .

فصل

[في الهدى والضلال ، والختم والطبع]

اعلم ، وفقك الله تعالى لمرضاته ، أن كتاب الله العزيز اشتمل على آي دالة على تفرد الرب تعالى^(٤) بهداية الخلق وإصلاحهم ، والطبع على قلوب الكفرة منهم ، وهي نصوص لإبطال^(٥) مذاهب مخالفي أهل الحق . ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال ، ثم تتبعها بالآي المحتوية على ذكر الختم والطبع .

فما يعظم موقعه عليهم ، قوله تعالى : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم »^(٦) ؛ وقوله تعالى : « إنك لا تهدي من أحببت

(١) ح ، م : بفعل الغير (٢) ح : وإن (٣) ح نفس : ما
(٤) ح : على تفرد سبغانه وتعالى (٥) ح م : في إبطال (٦) يونس ك ١٠ : ٢٥

ولكن الله يهدي من يشاء»^(١)؛ وقوله تعالى: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً»^(٢)؛ وقال عز وجل: «من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون»^(٣).

واعلم أن الهدى في هذه الآية^(٥) لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال. ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذي رُمناه، فقد يرد والمراد به الدعوة؛ قال الله تعالى: «وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم»^(٦)، معناه وإنك لتدعو.

وقد ترد الهداية ويراد^(٧) بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة، قال الله تعالى: «أفلن يضل أعمالهم، سيهديهم ويصلح بالهم»^(٨)؛ فذكر الله تعالى المجاهدين في سبيله وعنيتهم المهاجرين والأنصار، ثم قال: سيهديهم، فينبغي حمل الآية^(٩) على ما ذكرناه. وقال الله تعالى في الكفار: «فاهدوهم إلى صراط الجحيم»^(١٠)، معناه اسلكوا^(١١) بهم إليها، والمعنى بقوله تعالى: «وأما ثمود فهديناهم»^(١٢)، الدعوة؛ ومعنى الآية، أنادعوناهم فاستجبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى.

(١) القصص ك ٢٨ : ٥٦ (٢) الأنعام ك ٦ : ١٢٥

(٣) ل : من يهده والهاء الثانية تحريف ، وصحة الآية من يهد الله

(٤) هذه الآية لم يذكرها ح ، م ؛ وهي من سورة الاعراف ك ٧ : ١٧٨

(٥) ح عبارته : أن الهدى في الآية (٦) الشورى ك ٤٢ : ٥٢ (٧) ح : والمراد بها

(٨) محمد م ٤٧ : ٤ ، ٥ (٩) ح م عبارتهما : فيتبين حمل الهداية

(١٠) الصافات ك ٣٧ : ٢٣ (١١) ح : فاسلكوا بهم (١٢) فصلت ك ٤١ : ١٧

وإنما أشرنا إلى اتقسام معنى الهدى والضلال ، لتحيطوا علماً
 بأننا لا ننكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق ، ولكننا
 خصصنا استدلالنا بالآي التي صدرنا الفصل (١) بها . ولا سبيل إلى
 حملها على الدعوة ، فإنه تعالى فصل بين الدعوى والهداية ، فقال :
 « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء » (٢) ، نخصص الهداية
 وعمم الدعوة ، وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات . ولا وجه لحملها
 على الإرشاد إلى طريق الجنان ، فإن (٣) الله تعالى علق الهداية على
 مشيئته (٤) وإرادته واختياره . وكل مستوجب (٥) الجنان ، فتم على
 الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة . وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه
 يشرح صدره للإسلام » ، فصرح بأحكام الدنيا . وشرح الصدر (٦)
 وحرجه ، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه .

وإن (٧) استشهاد المعتزلة في روم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها
 مما يطابق معتقدهم بالآيات التي تلونها ، فالوجه أن نقول : لا بعد
 في حمل ما استشدهتم به على ما ذكرتموه ، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة

(١) ل : الفصد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ح ، م أكلا الآية : « إلى صراط مستقيم »

(٣) ح ، م : فإنه (٤) ح : بمشبهة

(٥) ح عبارته : وكل من يستوجب

(٦) ح ، ل : الصدور ؛ وما أثبتناه عن م

(٧) ح : فإن

المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين ، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدور وخرجه له^(١) . ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة^(٢) في النصوص التي استدللنا بها .

وأما^(٣) آيات الطبع والختم ، فمنها قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم »^(٤) ؛ وقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم »^(٥) ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقراً »^(٦) ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية »^(٧) .

وقد حارت المعتزلة في هذه الآيات ، واضطربت لها آراؤهم ، فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر والضلال ؛ قالوا : فهذا معنى الطبع .

ولا خفاء بسقوط هذا الكلام ، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأ^(٨) بها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وإسرارهم^(٩) . وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء ، وصرح بذلك في قوله تعالى :

(١) ح ، م عبارتهما : وشرح الصدر ، ولا مجال ... الخ

(٢) ح : لتأويلهم المزخرف (٣) ح : فأما

(٤) البقرة م ٢ : ٧ (٥) النساء م ٤ : ١٥٥

(٦) ح ٤ م قصا : « وفي آذانهم وقرا » ؛ والآية من سورة الانعام ك ٦ : ٢٥

(٧) المائدة م ٥ : ١٣ (٨) ح ، ل : وأنبيء ؛ وما أثبتناه عن م

(٩) ح ، م عبارتهما : ضمائر العباد وإساراه

« وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » الآية (١) .
فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب؟ وكيف يسوغ
ذلك للييب؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات، فما وجه
استيثار الرب بسلطانه؟

وحمل الجبائي وابنه هذه الآيات على محمل بشيع مؤذن بقلة أكثرهما
بالدين، وذلك أنهما قالوا: من كفر وسم الله قلبه سمة (٢) يعلمها الملائكة،
فإذا (٣) ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار.
فهذا معنى الختم عندهما، وما ذكرناه مخالفه لنص الكتاب وغوى
الخطاب؛ فإن الآيات نصوص في أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن
سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد؛ قال الله تعالى: « وجعلنا على
قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا » (٤)، فاقترضت الآيات كون
الأكنة مانعة من إدراك الإيمان (٥). والسمة التي اخترعوا القول بها،
لا تمنع من الإدراك.

وإلى متى تعدى غرضنا في الاختصار، وقد وضع الحق وحصص،
واستبان عناد المخالفين في تأويلاتهم! والله الموفق للصواب (٦).

(١) ح ٤ م قصا: « كالم يؤمنوا به أول مرة »؛ والآية من سورة الأنعام ك ٦ : ١١٠

(٢) ح : بسمة

(٣) ح : وإذا

(٤) ح ٤ م : قصا : « وفي آذانهم وقرا » (٥) ح : الحق

(٦) ح عبارته : في تأويلاتهم في الكسب ؛ ولم يذكر : « والله الموفق للصواب »

باب

القول في الاستطاعة وحكمها^(١)

العبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه . وذهبت الجبرية^(٢) إلى نفي القدرة ، وزعموا أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعله ، فهو على سبيل التوسع والتجوز في الإطلاق ، والحركات الاختيارية^(٣) والإرادية بمثابة الرعدة والرعدة .

والدليل على إثبات القدرة ، أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصداً ، فإنه يفرق بين حالته^(٤) في الحركة الضرورية وبين الحالة^(٥) التي اختارها واكتسبها ، والفرقة بين^(٦) حالتها الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة . ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين ، فإن الضرورية مماثلة للاختيارية قطعاً ؛ فكل واحدة من الحركتين ذهاب في الجهة الواحدة وانتقال إليها ، ولا وجه لادعاء افتراقهما بصفة مجهولة تدعى ، فإن ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل

(١) ح : عنوان : « فصل » ، ولم يذكر : القول في الاستطاعة وحكمها ؛ م : « القول »
(٢) وتسمى أيضا الجهمية ، أتباع جهم بن صفوان ، وقد تقدم ذكره . ومذهبها في نفي الاختيار عن الإنسان لأي عمل من أعماله واضح البطلان .

(٣) ح : « قس : الاختيارية » (٤) ح ، م : حالته

(٥) ح ، م : عبارتهما : والحركة التي اختارها (٦) ح : عبارته : والفرقة في حالتي

مثلين ؛ فإذا لم ترجع التفرقة إلى الحركتين ، تعين صرفها إلى
صفة المتحرك .

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم في إثبات القدرة ، على
ماسبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على إثبات الأعراض ، فنقول :
يستحيل رجوع التفرقة إلى نفس الفاعل من غير مزيد ، فإن الأمر لو
كان كذلك لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس .

فإذا^(١) رجعت التفرقة إلى زائد على النفس لم يخل ذلك الزائد : إما
أن يكون حالا ، أو عرضاً . وباطل أن يكون حالا ، فإن الحال المجردة
لا تطرأ على الجواهر ، بل تتبع موجوداً طارئاً كما قدمناه ؛ وإن كان
ذلك الزائد عرضاً ، يتعين كونه قدرة ، فإنه مامن صفة من صفات
المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار ، وتتفق
معظم الصفات المغايرة للقدرة ، مع ثبوت القدرة . ولسنا نستوعب
الأقسام في مقدم الكلام^(٢) ، بل نجتزئ بالتنبيه عليه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يصرف التفرقة إلى ثبوت الإرادة
والكراهية ؟ قلنا : العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاده^(٣) وإن لم
يكن له إرادة في حالتي غفلته وذهوله .

(٢) ح ، م قصا : مقدم

(١) ح : وإذا

(٣) ح ، م : ارتعاد يده

فإن قيل : بم تردون على من يصرف التفرقة إلى صحة في الجارحة
وبنية مخصوصة ، وإلى انتفائها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه ، أقربها إلى
غرضنا : أن الأيد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصداً ،
وبين أن يحرك الغير يده ، وإن كانت بنية يده في الحالتين على صفة
واحدة . فإذا بطلت هذه الأقسام ، تعين التنصيص على القدرة ، وهذا
سبيلنا في تعيين كل غرض يُنازع فيه ^(١) .

فصل

[القدرة الحادثة لاتبقي]

القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا ^(٢) ، وهي غير باقية ،
وهذا حكم جميع الأعراض عندنا ، وأطبقت المعتزلة على بقاء القدرة
والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض أنها لو بقيت لاستحال عدمها .
ونفرض هذا الدليل في القدرة ثم نستبين اطرادها فيما عداها ، فنقول :
لو بقيت القدرة ثم قُدّر عدمها لم يخل القول في ذلك : إما أن يقدر انتفاؤها
بطريان ضد ^(٣) ، وهو ^(٤) مذهب المخالفين ؛ وإما أن يقدر انتفاؤها بانتفاء
شرط لها . وباطل تقدير عدمها بطريان ضد ، فإنه ليس الضد الطارئ
بنفي القدرة أولى من درء القدرة الضد ومنعها إياه من الطريان . ثم إذا

(١) ل : تنازع عليه ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) م نفس : عندنا (٣) م : انتفاؤها بحد (٤) م نفس : وهو

تعاقب ضدان ، فالثاني يوجد في حال عدم الأول ، فإذا^(١) تحقق عدمه فلا حاجة إلى الضد ، وقد تصرم ما قبله .

وباطل أن يقال تنتفي القدرة بانتفاء شرط لها فإن شرطها^(٢) لا يخلو : إما أن يكون عرضاً ، وإما أن يكون جوهرآ ، فإن كان عرضاً : فالكلام في بقاءه وانتفائه^(٣) كالكلام في القدرة ، وإن كان جوهرآ فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجواهر ، فإن سبيل انتفائها قطع الأعراض عنها فإذا قضى ببقاء الأعراض لم يتصور عدمها ؛ فإذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجواهر ، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في الصفات .

ويبطل المصير إلى أن القدرة تعدم باعدام الله إياها فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نفي محض ؛ ويستحيل أن يكون المقدور نفيآ ؛ إذ لا فرق بين أن يقال : لا مقدور للقدرة ، وبين أن يقال مقدورها منتف .

فصل

[في القدرة الحادثة أيضاً]

إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تفارق حدوث المقدور بها ، ولا تتقدم عليه ، ولو قدر ناسبق الإعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة^(٤) لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها ، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها . فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقى ، ترتب على ذلك

(١) ح : وإذا (٢) ح . فإن شرط القدرة (٣) م قص : وانتفاءه (٤) ح ، م قصا : الحادثة

استحالة تقدمها على المقدور، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة، وذلك مستحيل لما سئله إن شاء الله عز وجل^(١).

فصل

[الحادث في حال حدوثه مقذور لله تعالى]

الحادث^(٢) في حال حدوثه مقذور بالقدرة القديمة، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهو مقذور بها. وإذا بقي مقذور من مقذورات الباري تعالى، وهو الجوهر^(٣)، لا يبقى غيره من الحوادث، فلا يتصف في حال بقاءه واستمرار وجوده بكونه مقذوراً إجماعاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه، يستحيل أن يكون مقذوراً للقديم والحادث^(٤)، وهو بمثابة الباقي المستمر، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة عدمه. وقالوا على طرد ذلك: يجب تقديم الاستطاعة على المقذور، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقذور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه.

والدليل على أن الحادث مقذور، وأن الاستطاعة تقارن الفعل، أن نقول: القدرة من الصفات المتعلقة، ويستحيل تقديرها دون متعلق لها، فإن^(٥) فرضنا قدرة متقدمة، وفرضنا مقذوراً^(٦) بعدها في حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور. فإننا إذا

(١) م نفس: إن شاء الله عز وجل (٢) ل، م: والحادث؛ ح: لم يذكر الواو
(٣) ح، م، زاد: إذ (٤) ح، م: والمحدث (٥) ح، م: فإذا (٦) م، زاد: لها

نظرنا إلى الحالة الأولى ، فلا يتصور فيها وقوع المقدور ، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها . فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان ، ولم يتقرر في الحالة الثانية اقتدار ، فلا يبقى لتعلق القدرة معنى . و نعتضد بعد ذلك بوجهين ، أحدهما أن المقدور لا يخلو : إما أن يكون عدما ، وإما أن يكون وجوداً ؛ ويستحيل كونه عدماً فإنه نفي محض ، والموجود عند المخالفين غير مقدور . والوجه الثاني أنهم^(١) زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة كونه مقدوراً . ثم الإمكان في الحالة الأولى من وجود القدرة ، والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة ؛ فإن ساع ذلك فليكن الباقي مقدوراً في الحالة الأولى من القدرة ، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة ، ولا يحيص لهم^(٢) عن ذلك .

فإن قالوا : الحادث واقع كائن ، والحاجة تمس إلى القدرة للإيقاع بها ؛ وإذا تحقق وقوع الحادث بها^(٣) انتفت الحاجة إلى القدرة ، وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر . قلنا : هذا الذي ذكرتموه يبطل^(٤) بالحكم المعلن بالعلة الموجبة له ، فإن الحكم في حال ثبوته تقارنه العلة ، وليس لقائل أن يقول : إذا ثبت الحكم لم يحتج مع ثبوته إلى تقدير علة مقارنه

(٢) ح ، م قصا : لهم

(٤) ح : زاد : عليك

(١) ح ، م زاد : إذ

(٣) م قص : بها

له . وكذلك السبب المولّد ، قد يقارن وقوع المسبب ويجب^(١) ذلك فيه ، كما نذكره بعد الإستطاعة إن شاء الله عز وجل .

ثم^(٢) حق العاقل أن يفرض في تصوره ثلاثة أحوال : حالة عدم ، وحالة حدوث^(٣) بعدها ، وحالة بقاء بعد الحدوث . فأما حالة عدم بخارية على استمرار الإنتفاء ؛ وأما الحالة الثانية فلو كانت لاتتعلق بالقدرة فيها^(٤) لاستمر عدم ، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلا من عدم المجوز استمراره ؛ وأما الحالة الثالثة ، فقد استمر الوجود فيها ، فلا حاجة إلى تقدير تعلق القدرة .

ثم ، قد التزمت المعتزلة أمراً لاخفاء بطلانه ، فقالوا : إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة ، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة . ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة ، وهي الحالة الثانية من وجود العجز ، فيجوز عندهم وقوع المقدور^(٥) في الحالة الثانية ، مع العجز . وكذلك لو مات القادر في الحالة الثانية ، تصور وقوع المقدور مع الموت ، إذ لم يكن الفعل المقدور^(٦) مشروطاً بالحياة . ولا يرتضى عاقل ركوب هذه الجهالة .

(١) ل : ويوجب ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) ح زاد : من (٣) ح : وجود

(٤) م ، ح عبارتهما : فلولا تعلق القدرة بها (٥) م : المقدم

(٦) ل عبارته : لم يكن الفعل صفة واحدة مشروطاً بالحياة ؛ والمثبت عن ح ، م

فإن قيل : كل صفتين متعلقتين متضادتين ، فإنهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق . فإذا حكمتم بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم أن تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه ، وذلك مستحيل ، فإن المرء يعجز^(١) عما يتوقمه في المآل . وقد جبن بعض أصحابنا وحكم بأن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، بخلاف القدرة ، وذلك باطل : فإن العجز ينبغي أن يتعلق على حسب تعلق القدرة ، مع التناقض المعتقد بين الضدين ، ولذلك لا يتصور العجز عما لا يتصور الإقتدار عليه .

فاعلم ذلك ، واقطع بأن من قال : العبد عاجز عن الأجسام والألوان ، فهو متجوز . والمراد بالعجز المتجوز به انتفاء القدرة ، وهذا كما أن الجهل ضرب من الإعتقاد . وقد يسمى الغافل عن الشيء جاهلاً به ، وإن لم يكن معتقداً شيئاً ؛ فيخرج من ذلك أن المضطر إلى رعدته عاجز عنها معها ، كما أن المتحرك على اختيار^(٢) قارداً على حركته مع حركته .

(١) م عبارته : فإن العجز عما يتوقمه في المآل

(٢) ح ، م : على الاختيار

فصل

[مقدور القدرة الحادثة واحد]

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، وقد^(١) ذهب المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالمضادات ، وذهب الأكتيون منهم إلى تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد . ثم أصلهم أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات . وهم متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلين ، في محل واحد جميعاً^(٢) في وقت واحد وإنما يقع مثلان كذلك بالقدرتين . فإن كثرت أعداد الأمثال ، مع اتحاد المحل والوقت ، كثرت^(٣) القُدْرُ على عدتها .

والأولى بنا بناء هذه المسألة على التي قبلها ، فنقول في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين : لو تعلقتهما بهما لقارتهما ، ومن ضرورة ذلك اقترانهما ، وهو باطل على الضرورة . فإن استحالة اجتماع الضدين مدركة بالبداية^(٤) ، وإن فرضنا الكلام في المختلفات التي لا تتضاد قلنا : لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدوراً للعبد ، لوجب أن تكون القدرة القادرة على الديب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات . وهذا مما يعلم بطلانه ،

(١) ح ٤ م نقصا : وقد

(٣) ل : كثر ، والمثبت عن ح ، م

(٢) ح ٤ ، م : جما

(٤) يريد بداية النظر ، وذلك مفهوم

ويستغنى فيه عن سبر نظر وتقسيم فكر . ثم البناء على المسألة المتقدمة
يطرد في هذا الطرف .

فنقول : ^(١) للمخالفين إذا حكتم بأن القدرة الواحدة تتعلق
بالضدين ، فلم يختص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة بدلا عن الثاني ؟
فإن قالوا : إنما يقع من الضدين ما مجرد القصد إليه ، ولذلك يختص
بالوقوع ، فهذا ^(٢) باطل من وجهين : أحدهما أن الغافل والنائم قد يقع
منهما أحد الضدين من غير إرادة ، وصلاح القدرة للواقع كصلاحها
للذي لم يقع : والوجه الثاني ، أن تقول : إذا وقعت الإرادة مقدورة ،
والكراهية التي هي ضد لها مقدورة أيضاً ، فما بال الإرادة اختصت
بالوقوع ، والإرادة لا تراد عندكم ؟ ولا مخلص للمعتزلة من هذا المضيق
والواقع عندنا مقدور ، ولذلك ^(٣) وقع بخلق القدرة عليه ، مع القطع
بأنها لا تصلح لغير ما وقع .

ومما أئزم المعتزلة في ذلك ، أن يقال لهم ^(٤) : الغفلة تضاد العلم ؛
ولذلك يعدم العلم عندكم بطريان الغفلة كما يعدم السواد بطريان البياض ،
فيجب أن يكون القادر على العلم بالشئ قادراً على الغفلة عنه ، ومعلوم

(٢) ل ، ح ، م : وهذا

(١) ل : وقول ، والمثبت عن ح ، م

(٣) ح نفس : ولذلك ، م عبارته : الواقع عندنا مقدوراً وقع وكذلك بخلق ... الخ

(٤) م : أن قيل لهم

قطعاً أن الغفلة غير مقدورة . وللمعترلة في ذلك خبط لا يحتمل هذا
المعتقد ذكره .

فإن قالوا : سبيل القادر أن يتخير بين الإقدام على الشيء
والانفكاك عنه ، وإنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو
كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، لكان العبد مُلجأً إليه غير
واجد عنه محيصاً . وهذا الذي ذكروه دعوى محضة ، واقتصار على ذكر
المذهب . فليس من شرط القدرة على شيء القدرة على تركه ، وسبيل
تعلق القدرة بالحادث بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم ، وليس من
شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بضده .

ثم ما ذكروه لا يستقيم منهم ، مع مصيرهم إلى أن الممنوع قادر على
ما منع منه . وأصلهم أن المقيد المربوط^(١) قادر على المشي والتصعد في
الهواء^(٢) . فإذا ساغ لهم الحكم بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور ،
لم يبعد منا إثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده .

(١) م : المقيد المنوط

(٢) ل : عبارته : قادر على منع الشيء والتصعد في الهواء ؛ وما أثبتناه من م

فصل

[التكليف بما لا يطاق]

فإن قيل : قد شاع من مذهب شيخكم تجوز تكليف ما لا يطاق ، فأوضحوا ما ترخصونه منه ، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف ما لا يطاق تكثر صورته . فمن صورته تكليف جمع الضدين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل . واختلف جواب شيخنا رضى الله عنه في جواز تكليف من لا يعلم ، كالمغشى عليه والميت .

والدليل على جواز تكليف المحال ، الإتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه ، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام . فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه ، وإن كان ذلك غير ممكن ، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه .

فإن قيل : القيام ممكن على الجملة ، بخلاف جمع الضدين ؛ قيل : وقوع القيام مقдорاً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين ، وإنما المأمور به قيام^(١) مقذور عليه .

(١) ح عبارته : قيام غير مقدر عليه

فإن قيل : المأمور بالقيام منهى عن تركه ؛ فلتن كان القاعد ، في حال قعوده ، غير قادر على القيام المأمور به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه ، وهو متعلق التكليف . وهذا أقرب وجه ذكر في ذلك ، وهو على التحصيل ^(١) باطل من وجهين : أحدهما أن الأمر بالترقى في السماء ^(٢) من تكليف المحال عند نفاذه ، وإن كان الاستقرار على الأرض مقدورا ممكنا ، وهو ضد للترقى والتحليق في جو السماء ^(٣) . والوجه الآخر أن القعود وإن كان منهيًا عنه ^(٤) ، فليس المقصود القعود ، بل المقصود بالطلب مالاقدرة عليه وهو التحلُّق في جو السماء ^(٥) .

فإن قالوا : الأمر بالضدين ينبيء عن طلب جمعهما ، وطلب الجمع يتطلب إرادة ، وإرادة جمع الضدين مستحيلة ؛ قلنا : هذا منبئ ^(٦) على أن المأمور به يجب أن يكون مرادا للآمر ، وليس الأمر كذلك عندنا . فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان ، وإذا كان شقيا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان ^(٧) .

فإن قيل : ما جوزتموه عقلا ، هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال

(١) ح ، م : على تخيله (٢) ل : بالترقى إلى السماء ؛ والمثب عن ح ، م
(٣) ل عبارته : وهو ضد للترقى في جو السماء والتحليق في جو السماء ، وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) ل عبارته : والوجه الآخر وإن كان القعود منهيًا عنه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٥) ح ، م نقصا : وهو التحليق في جو السماء (٦) ل : هذا منبئ . ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ل عبارته : يأمر بالإيمان وإن كان شقيا في علمه ولا يريد منه وقوع الإيمان ؛
وما أثبتناه عن م .

شيخنا ذلك^(١) واقع شرعا ، فإن الله تعالى أمر أباهب^(٢) بأن يصدق النبي^(٣) ويؤمن به في جميع ما يخبر به^(٤) ، ومما أخبر به^(٥) أنه لا يؤمن به ؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وذلك جمع تقيضين . وقد نطقت^(٦) آى من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف مالا طاقة به ، فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به »^(٧) ؛ فلو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساءت الاستعاذة منه .

فصل

[القدرة على الألوان والطعوم ونحوها]

فإن قيل : بم علمتم خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد^(٨) ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لهم على الجملة لا تصفوا بالمعجز عنها إذا لم يقدروا^(٩) عليها ، إذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده . فإن قيل : ما يؤمنكم أنهم عاجزون عنها ؟ قلنا : لو عاجزوا عنها لأحسوا عجزهم ، إذ المعجز مما يحس كالعلوم والإرادات ونحوها . والدليل عليه أن المعجز عما يجوز أن يكون مقدورا ، يجب أن يكون مدركا عند

(١) م نفس : ذلك

(٢) ل ، م قصا : النبي ؛ والثبت عن ح

(٣) ح ، م زادا : عنه

(٤) ح : نطقت بذلك

(٥) البقرة م ٢ : ٢٨٦

(٦) ح : للبشر

(٧) م : ولا اقتدار

(٨) م : أباجهل

(٩) ح زاد : عنه

انتفاء الآفات المانعة من العلوم . ثم لا يجب إدراكه لكونه عرضاً ،
ولا لصفة أخرى سوى كونه عجزاً ، فيلزم إدراك كل عجز لذلك . فإذا
لم يدرك عجزاً عن الألوان ولا اقتداراً عليها ، قطعنا بخروجها عن
قبيل المقدورات . والله الموفق للصواب .

فصل

[قدرة الله تعالى على ما لا يقع]

ما علم البارئ سبحانه أنه لا يقع من الحوادث ، فإيقاعه مقدور له .
ويتبين ذلك بالمثال أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا ، وإن علم أنها
لا تقع ناجزة ، وقد اضطرب المتكلمون في هذا الفصل ، ولا محصول^(١)
للاختلاف فيه عندي .

فإن المعنى بكون المعلوم الذي لا يقع مقدوراً لله تعالى^(٢) أنه في
نفسه ممكن ، وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له ، لا يقصر تعلقها
عنه حسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الألوان ؛ فهذا المعنى بكونه
مقدوراً^(٣) ، ثم ما علم الله أنه لا يقع ، فإنه لا يقع^(٤) قطعاً .

(١) ل : ولا محصول ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ح ، م عبارتهما : فإن المعنى بكون خلاف المعلوم مقدوراً أنه الخ

(٣) ح ، م عبارتهما : فهذا معنى كونه مقدوراً . (٤) ح ، م : فلا يقع

فصل

[مشمتمل على الرد على القائلين بالتولد] ^(١)

القدرة الحادثة لاتتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مبيناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للبارى تعالى من غير اقتدار العبد عليه . فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه ^(٢) ، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق .

وذهبت المعتزلة إلى أن ^(٣) ما يقع مبيناً لمحل القدرة ، أو للجملة التي محل القدرة منها ، فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة . فإذا اندفع الحجر عند الإعتاد عليه ، فاندفاعه متولد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة .

ثم المتولد ^(٤) عندهم فعل لفاعل السبب ، وهو مقدوره ^(٥) بتوسط السبب . ومن المتولدات ما يقدم ^(٦) بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة ، في خبط وتفصيل طويل واختلاف فيما يولد وفيما لا يولد ؛ وليس غرضنا التعرض لتفاصيل مذهبهم .

(١) ل : مشتمل في الرد ... الخ ؛ ح : على الرد ... الخ ؛ م : مشتمل على القائلين بالتولد

(٢) ح ، م : اعتماد معتمد عليه (٣) ح نقص : أن

(٤) ل : التولد ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) ل ، م نقصا : له ؛ والمثبت عن ح

(٦) ح ، م زادا : عندهم

والدليل على صحة (١) ما صار إليه أهل الحق أن الذئى وصفوه بكونه متولداً لا يخلو ؛ إما أن يكون مقدوراً ، أو غير مقدور . فإن كان مقدوراً ، كان ذلك باطلاً من وجهين : أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع ، فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغى أن يستقل بوجوده ، ويستغنى عن تأثير القدرة فيه . ولو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد ، وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع ، واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلاً ، فيوجد المسبب بوجود السبب جريباً على ما قدمناه من الاعتقادات . والوجه الثاني أن المسبب لو كان مقدوراً^(٢) لتصور وقوعه دون توسط السبب ؛ والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للبارى تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه ، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب . فإن قالوا : البارى سبحانه وتعالى قادر بنفسه ، والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصف بالاعتدال على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة ؛ قلنا : هذا لا تحصيل له ، فإن القدرة عندكم لا تؤثر فى إيقاع المقدور شاهداً ، وإنما الموقع للفعل كون القادر قادراً . ثم هذا الحكم شاهداً يعلل بالقدرة ، وهو

(١) ح ، م قصا : صحة

(٢) ح زاد : للعبد

غائب غير معلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عنكم . ولذلك ^(١) زعمتم أن أثر كون القادر قادراً شاهداً وغائباً الاختراع ، وقضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تنهاه ، ولا يفتكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد . وأتم مطالبون في ذلك بما أنكرتموه ؛ فلم ^(٢) ينفعكم الاسترواح إلى القواعد الفاسدة والطلبه عليكم متوجهة في التسوية بين الشاهد والغائب في حكم المقدورات .

فإذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدوراً للعبد ^(٣) ، وهو ^(٤) القسم الذي اعتنينا بإبطاله ، وهذا يبطل ^(٥) مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور ؛ فإن قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عدها ، وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب الساميين .

(١) ح : وكذلك

(٢) ح : ولا

(٣) ح زاد : لم يبق لهم مستروح

(٤) ح ، م : وهذا

(٥) ح ، م قضا : وهذا يبطل

ثم المصير إلى التولد ، يجر على معتقده فضائح تأباها العقول ،
ويدرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رمى سهماً ، ثم اخترمته المنية
قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصل^(١) بها وصادف حيا ، ولم يزل
الجرح سارياً إلى الافضاء إلى زهوق الروح^(٢) في سنين وأعوام ،
وكل ذلك بعد موت الرامي ، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامي
وكل ذلك بعد موت الرامي^(٣) وقد رمت عظامه ، ولا مزيد في الفساد
على نسبة قتل إلى الميت .

وكل ما دللنا به على تفرد الباري سبحانه بخلق كل حادث ، فهو
جارٍ في هذا الفصل رداً على من يزعم^(٤) المتولدات مخترعة
لفاعل الأسباب .

فإن قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصود والدواعي
ومبالغ الأسباب ، كما أن المقدورات المباشرة بالقدره القاعمة بمحالتها
تقع على حسب الدواعي والقصود ؛ فهذا^(٥) الذي ذكره مما تقضناه
في خلق الأعمال ، وأوضحنا بطلان التعويل عليه .

(١) ل : اتصف ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) ح : النفس

(٣) ح ، م : قصا ؛ وكل ذلك بعد موت الرمي

(٤) ل : يرسم ؛ والمثبت عن ح ، م

(٥) ح ، ل ، م : وهذا ؛ والوجه ما أئبتناه

ثم إن ما ذكره (١) يطل بما يساعدوننا على كونه غير متولد ، كالشبع والرى والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة ، والحرارة عند احتكاك جسم يجسم مع تحامل واعتماد ، وسقط الزناد عند الاقتداح ، وفهم المخاطب وخجله ووجهه عند الافهام والتخجيل والتخويف ؛ فكل ذلك ، وما جرى مجراه ، غير متولد عند الخصوم . وإن كان ما طردوه عند (٢) الوقوع على حسب القصور ، مطرداً فيها . فإن قالوا : ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه ، ولا يطرد على وتيرة واحدة ، قلنا : فكذلك سبيل الرمي والجرح ورفع الثقل وشيله وكل ما يتنازع فيه .

فصل (٣)

[في القوى والعقول]

ذهبت الفلاسفة إلى أن الكون والفساد ، المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب ، من آثار الطبائع والقوى ؛ وما يجرى في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره ، من الاستحالات الضرورية ، فكلها آثار طبيعية ؛ وما يجرى به في العالم العلوى العرى

(١) ح ، ل عبارتهما : ثم إن على ما ذكره ؛ م عبارته : ثم على أن ما ذكره ؛ والوجه ما أثبتناه

(٢) ح ، م ، من (٣) ح : باب

عن النار والهواء والماء والأرض ، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها ، ثم تلك الآثار مستندة عندهم إلى الروحاني الأول ، وهو يستند إلى الموجود الأول ، وهو الباري على زعمهم ، وهو سبب الأسباب وموجبها .

وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيار في إيقاعه ، بل هو موجب للروحاني الأول ، ثم الروحاني الأول موجب للفلك ونفسه وعقله ؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر ، والآثار العلوية متناسبة لاختلاف فيها ولا يعتورها قبول اختلاف الأشكال ، والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها ؛ وإنما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة ، هيولى عالم الكون والفساد ويعبرون في هذه المواضع بالهيولى^(١) عن الجواهر ، ويعبرون عن أعراضها^(٢) بالصورة .

ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوى ، وعالم الكون والفساد ، لا مفتح لهما ، وهما مع الموجود^(٣) الأول كالمعلول مع العلة . والأولى^(٤) أن تقيم الدلالة القاطعة على حدث العالم ، وكل متعرض لا عتوار

(١) ل : كالهوى ؛ والمثبت عن م

(٢) ح عبارته : ويعبرون عن الجوهر بالهوى في هذا الموضع ، ويعبرون عن

الأعراض بالصور

(٣) ح : الوجود (٤) ح ، م زادا : بنا

الأكوان عليه ، وفي إثبات ذلك تقض أصلهم .
ثم كل ما ذكره تحكم لا محصول له . ولا يزال لهم في هذه
المواقف ، التي يسمونها الإلهيات ، اصطبار على إعتبار النظار وامتحانهم
إياهم بمسالك الحجاج . وهم يعترفون بذلك ، ويزعمون أن الإلهيات إنما
يتوصل إليها بتهديب القريحة ، والرياضيات التي هي خواص الأعداد
والهندسة والطبائع وعلم الألحان . ومن تهذب بها قبل الإلهيات من
غير حجاج .

ومن عجيب أمرهم ، أنهم يُزرون على قواطع المتكلمين ،
ويزعمون أنها مغالطات وأحسن رتبها الجدليات ، وليس منها الأقيسة
البرهانية ؛ ثم يجتزون فيما هو المقصود بقبول الطبع له من غير حجاج ،
مع أنه عندهم من أخفى الخفيات . فيقال لهم : هلا اكتفيتم بالموجود
الأول في إيجاب كل ما عداه ؟ وما الذي دلکم على إيجاب الروحاني
الأول ثم إيجاب الروحاني ما دونه ؟ وهل هذا إلا تحکم محض
لا محصول له ؟ ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر من ذلك .

وأما ما سموه طبائع فيما دون فلك القمر ، فلا محصول له ، فإنهم
عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر على أقدار ؛ فإن عنوا باجتماعها
يداخلها فذلك محال ، لأن التحيز لا يقوم بحيث متحيز . ولو جاز^(١)

(١) م : ولو ساغ

قيام متحيز بحيث متحيز لجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة ، من غير تقدير عدم شيء منها ، وهذا معلوم بطلانه على الضرورة، ولو تداخلت العناصر لا اجتمعت في الحيز الواحد الحرارة التي هي صورة النار ، والرطوبة التي هي صورة الهواء ، والبرودة التي هي صورة الماء ، واليبوسة التي هي صورة الأرض ، وذلك معلوم بطلانه بضرورة العقل . فإن زعموا أن العناصر تتجاوز ، وكل عنصر يختص بحيزه منفرد بصورته ؛ فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها ، والعناصر متحيزة فإنها شواغل أحياز ذوات أشكال ، وهي أجزاء هيولانية على صور . فاكتفوا بذلك في هذا المعتقد .

فصل

[في إرادة الكائنات]

لما رأينا هذا الفصل متعلقاً بأحكام الإرادة ، وخلق الأعمال ، ومتعلقات القدر ، رأينا تقديم هذه الأصول . وقد حان أن نذكر مذهب أهل الحق في إرادة الكائنات ، والرد على مخالفهم .

فذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث : خيرها وشرها ، نعمها وضرها .

ومن أئمتنا^(١) من يطلق ذلك عاماً، ولا يطلقه تفصيلاً . وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله تعالى ، لم يخص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به ، وإن كان يعتقد ، ولكنه يجنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل ، إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريد الله تعالى يأمر به ويحرض عليه ؛ ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل . فإنك تقول : العالم بما فيه لله تعالى ؛ وإن فرض سؤال في ولد أو زوجة ، لم تقل الزوجة والولد لله تعالى ؛ ومن حقق من أئمتنا ، أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث : معماً ومخصصاً ، مجملاً ومفصلاً .

ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه ، ومنع إطلاقه ، المحبة والرضا فإذا قال القائل : هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه ؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه . ثم هؤلاء تحزبوا حزبين :

فقال بعضهم : المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وفضاله ، وهما من صفات أفعاله ، وإذا قيل « أحب الله تعالى عبداً »^(٢) ، فليس المراد به تحننا عليه وميلا إليه ، بل المراد إنعامه على عبده . ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له واتباعه لطاعته^(٣) ، فإنه تعالى يتقدس عن أن يعيل أو يعال إليه^(٤)

(١) ح ٦ م : ثم من أئمتنا
(٢) ح : العبد
(٣) ل عبارته : إذعانه له في القيادة لطاعته ؛ والثبت عن ح ، م
(٤) ل : أو يعال عليه ؛ والثبت عن ح ، م

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول :
إذا تعلق الإرادة بنعم ينال عبداً فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلق
بنقمة تنال عبداً^(١) فإنها تسمى سخطاً . ومن حمل المحبة على صفات
الأفعال، حمل السخط^(٢) أيضاً عليها .

ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى
الإرادة وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفرامعاقبا
عليه^(٣) . فإذ ثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض
في الفصل ليس من مقصوده .

وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة، فإن
الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد^(٤)، والرب تعالى أزلي لا أول له ؛ وإنما
يريد المرید أن يكون ما ليس بكائن ويجوز كونه، وإن يعدم^(٥) ما يجوز
عدمه . وما ثبت قدمه واستحال عدمه، لم تتعلق به الإرادة .

والذي يكشف الحق في ذلك، أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلا،
وكانت استحالة واجبة، يمتنع أن يريد المرید استحالة^(٦) اجتماع الضدين .

(١) م نقص : فإنها تسمى محبة ورضا ، وإذا تعلق بنقمة تنال عبداً

(٢) ح زاد : والرضا

(٣) ل نقص : عليه ، وما أثبتناه عن ح ، م

(٤) ل : بمتجدد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) ح عبارته : أو أن لا يعدم ؛ م عبارته : أو لا يعدم

(٦) ح ، م نقصا : استحالة

وكذلك من اعتقد أن كون السواد سواداً واجب ، فيستحيل منه أن يريد أن يكون السواد سواداً ، مع اعتقاده وجوبه وتقديره استمرار الوجود له . ثم يرجع بنا الكلام إلى غرض الفصل .

قالت المعتزلة : الرب تعالى مرید لأفعاله سوى الإرادة والكرهية^(١) وهو مرید لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد ، كاره للمحظورات من أفعالهم . وأما المباح منها^(٢) ، وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال ، فالرب عندهم لا يريد لها ولا يكرهها . ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل^(٣) : أحدهما البناء على خلق الأفعال ، وقد بينا أن كل خلق فالله عز وجل ربه وخالقه . ثم يجب من ذلك كونه تعالى مریداً لكل حادث ، قاصداً إلى إيقاعه واختراعه . والثاني أن نخصص العقل^(٤) بطرق مغنية عن البناء ، مشوبة بالسمع ، وموجب الشرع .

فما يستدل به أن تقول : اتفق مثبتو الصانع تعالى على تعالیه وتقدسه عن سمات النقص ووضع القصور ؛ ثم اتفق أرباب الألباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال ،

(١) ح عبارته : والكرهية من فعل غيره ، م عبارته : سوى الإرادات والكرهية .

(٢) م عبارته : كاره للمحظور من أفعالهم والمباح منها ... الخ

(٣) ح نفس : سبر ، م عبارته : ولنا في ذلك الفصل مسلكان

(٤) ل ، م : الفصل ؛ وما أنبئناه عن ح

وتقيض ذلك دليل تقيضه . فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد ، فالرب سبحانه وتعالى كاره له وهو واقع على كراهته ، فقد قضوا بالقصور؛ و^(١) قالوا : أراد الرب ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، ولم تنفذ إرادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده .

وللمعتزلة مراوغات في محاولة دفع ذلك ، يهون مدرك جميعها والتفصي عنها . ونحن نذكر ما يخيلون به ، ويستدلون به الطغام والعوام .
فما ذكروه أن قالوا : الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق واضطرارهم إلى الإيمان ، بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة . وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرًا على سوق الخلق^(٢) اقتهارا واقسارا إلى ما أراد .

وهذا الذي ذكروه تلبس لا تحصيل له . فإنهم مطبقون على أن الرب لا يخلق إيمان المؤمنين وطاعة المطيعين ، وإنما المعنى بالإلقاء عندهم إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار . والذي ذكروه لا تحصيل له ؛ فإنه ربما يقع في المعلوم أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم ولا يذعنون للحق ، وإن عظمت الآيات ، وهذا غير بعيد في جائزات العقول . والذي يقرره أن^(٣) المعتزلة قالوا : رب عبد يعلم الرب تعالى أنه

(١) ل زاد : قد ؛ ولم يذكرها ح ، م (٢) ح ، م : الخلائق (٣) ح نفس : أن

ليس في المقدور لطف يفعله الباري تعالى به فيؤمن عنده ، فإذا لم يكن ذلك بعيداً في اللطف ، لم يبعد في الآيات المخوفة .

والذي يقطع هذا التشبيب أن تقول : لو أجزوا لما كان إيمانهم مثاباً عليه عندكم ، ولو قدر ذلك لكان قبيحاً ، والرب سبحانه لا يريد القبايح على زعمكم ، وإنما يريد الإيمان المثاب عليه . ومن ضرورة الاختيار انتفاء الإلجاء والاضطرار ، فالذي أراده لا يقدر على تحصيله ، والذي يقدر عليه يستحيل أن يريده ؛ تعالى الله عن قول الزائفين^(٢) .

فإن قالوا : إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ولا يكون ما أمر به ، فلا يمنع أيضاً أن يقع ما يكره ولا يقع ما يريد . وهذا ساقط من الكلام ؛ فإن ما لم يقع مما أمر به ، إنما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع ، فلم يأت عدم الوقوع من صفة غيره فيلزم قصوره ؛ وإذا لم يقع ما أراد ، فقد أتى قصور الإرادة من جهة غيره . فشتان بين ما أزمونا به ، وبين ما أزموه .

ومما يقوى التمسك به إجماع السلف الصالحين ، قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء ، على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من الجملات المتأولات^(٣) ، وهي قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . ومما يطيش عقولهم ، اتفاق العلماء قاطبة على أن المديون^(٤) القادر على إبراء ذمته ، إذا قال : والله لأقضين حق غريمي غداً إن شاء الله

(١) ح : البعلين

(٢) ح ، م : المؤلفات

(٣) ح ، ل ، م زادوا : عليه ؛ ولم تروجها لإبائها

عز وجل، فإذا انصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه، فلم^(١) يحنث الخالف لاستثنائه بمشيئة الله، وينزل ذلك منزلة ما لو قال: لأقضين حقه غداً إن شاء زيد، ثم^(٢) استبهمت مشيئته ولم يحط بها. فلو كان الرب تعالى مريداً لقضاء الدين لا محالة، لتنزل ذلك منزلة ما لو قال: لأقضين حق غريمي غداً إن شاء زيد، ثم شاء زيد ولم يقضه فيحنث لا محالة. ومما يقوى إلزامه، أن تقول: الرب تعالى عندكم يريد إيمان الكافرين، وذلك واجب في حكمه؛ فيبنوا معاشر المعتزلة مانسائلكم عنه وأوضحوا الوقت الذي تقرر الإرادة له^(٣)، والإرادة حادثة عندكم. فلا يكادون يضبطون في ذلك وقتاً موقوتاً، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتاً. شبهة [أخرى] للمعتزلة^(٤) فما تمسكوا به، وفي ذكره والافتصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه، أن قالوا: الأمر بالشئ يتضمن كونه مراداً للأمر، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الأمر بما يكرهه ويأباه؛ وكذلك النهي عن الشئ يتضمن كونه مكروهاً للنهْي، ويستحيل أن يكون النهي على حكم الحظر مريداً لما نهى عنه. وأكدوا ذلك بأن قالوا: الجمع بين الأمر الجازم، وبين إبداء كراهية المأمور به متناقض، وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشئ والنهي عنه؛ إذ لا فرق

(١) ح، م: فلا (٢) ل: فلوا استبهمت؛ والثبت عن م

(٣) ح عبارته: الذي تتقدم الإرادة به

(٤) ل عبارته: شبهة للمعتزلة؛ م عبارته: شبهة للمعتزلة، ومما الخ.

بين أن يقول القائل : أمرك بكذا وأنهاك عنه ، وبين أن يقول : أمرك
بكذا وأكره منك فعله . وإذا تبين أن كل مأمور به مراد للآمر ،
فيخرج من ذلك كون الباري تعالى مريداً لإيمان من علم أنه لا يؤمن ،
لأنه أمر له بالإيمان .

والجواب على ^(١) ذلك من أوجه ؛ منها أن يتبين أن ما استبعدوه ،
من كون الأمر كارهاً لما أمر به ، غير بعيد شأداً . وقد ضرب
المحصلون ^(٢) لما نبغيه أمثلة ، ونحن نجتزئ بواحد منها .

وهو أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده ، ويبالغ في ردعهم وقمعهم
ويبرح بهم ضرباً ؛ فإذا استفاض خبره واتصل بسultan الوقت ، وهم
بأن يزجره ويبالغ في تأديبه ، فلما استحضره وبث إليه خبره قال
معتذراً : إنما صدر مني ما صدر لاستعصاء عبيدي وتمردهم ^(٣) وإبدائهم
صفحة الخلاف . فاتهم السلطان أمره ^(٤) ولم يثق بما قاله ، وبقي مستعز
الصدر عليه ، فرام سيد العبيد تحقيق مقالته ونفي الظن عن أحواله ،
وقال للسلطان : آية صدق أنى أستحضر عبيدي وأمرهم بمرأى منك
ومسمع أمراً جازماً تنتفي عنه جهات التأويلات ؛ فإن هم خالفوني
وعصوا أمرى ، استبان للملك صدقي ؛ وإن أطاعوني ، فأنا المتعرض

(١) ح ، م : عن (٢) م عبارته : وقد ضرب (بالبناء للجهول) ما نبغيه ... الخ
(٣) ل : وتمويدهم ؛ وما أئبتناه عن ح ، م (٤) ح ، م عبارتهما : فاتهم السلطان

لسخطه . فإذا استحضرهم ، وأمرهم ونهاهم وزجرهم ، فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره .

فإن قالوا : ما يصدر منه في الصورة المفروضة ليس بأمر على الحقيقة ، وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فإن الأمر إذا بدر من السيد مقترناً بقرائن من أحواله قاطعة باقتضاء الطاعة ، بحيث لا يستريب فيه العبيد ، بل يضطرون إلى ^(١) معنى الاقتضاء وموجب الطلب والابتغاء ، فكيف يمكن حمل الأمر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم من مقتضاه على البديهة والضرورة ؟ وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وإنما يتمهد عذر السيد إذا كان أمره جازماً لا تردد في خواه ؟ ^(٢) ولو لم يكن الأمر كذلك ، لم تقبل معاذيره ، ولم يتسق تقديره .

ومما يدل على أن المأمور به لا يجب أن يكون مراداً للأمر ، أصل النسخ ؛ فإنه رفع للحكم بعد ثبوته ، ويستحيل تقدير كون المنسوخ مراداً . فإن الواجب إذا حضر وحرّم ، فيجب على أصل العتزة أن يعود ما كان مراداً مكروهاً ، وذلك غير سائغ في أحكام الله تعالى إجماعاً ، وهو دال لو ثبت ^(٣) على البداء ، والرب تعالى متقدس عنه . فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأموراً به ، وتقرر أن المراد لا ينقلب مكروهاً ؛ فيخرج

(١) ل زاد : لفظ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٢) م نقص : في خواه

(٣) ل نقص : لو ثبت ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

من مضمون ذلك ، أن المأمور به أولاً لم يكن وقوعه مراداً للآمر .
 فإن قالوا : النسخ لا يتضمن رفع الحكم ، وإنما هو تبين مدة
 العبادة على حكم التخصيص ؛ فهذا الذي ذكره رد للنسخ جملة ، والتزام
 لمذهب ^(١) منكريه من اليهود وغيرهم . وسنذكر النسخ وحقيقته ،
 والرد على جاحديه في النبوءات إن شاء الله عز وجل .
 ومما تمسك الأئمة في أن المأمور به يجوز أن لا يكون مراداً للآمر ،
 قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام . فإنه صلى الله عليه وسلم أمر
 بذبح ولده ، ولم يرد ذلك منه .

وللمعتزلة خبط في درء حجة الله تعالى لا يغيثهم عما أريد بهم . فمنهم
 من يقول : لم يكن إبراهيم عليه السلام مأموراً بذبح ولده تحقيقاً ، وإنما
 تخيل أمراً في حلمه وحسبه أمراً ؛ وهذا إزدراء عظيم على الأنبياء وحط
 من أقدارهم . وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب إلى إبراهيم خليل الرحمن
 الإقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ أن لا يحيط ولده
 علماً بكونه مأموراً أو غير مأموراً ؟ وتجوز ذلك يسقط الثقة بما
 ينقلون من أوامر الله تعالى .

ومنهم من يقول : إنما كان مأموراً بالشد والربط والتلّ للجبين ^(٢)
 وإرهاق المدينة ، والتعرض لمقدمات الذبيح ، دون الذبيح . وهذا من

(١) ل : بمذهب ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ل ، م : قصاً : للجبين ؛ وما أثبتناه عن ح ، وهو موافق لما ورد في القرآن الكريم

الطراز^(١) الأول؛ فإننا على اضطرار نعلم من اعتقاد القصة أن إبراهيم عليه السلام^(٢) ابتلى بذبح ولده، ومن هذا^(٣) عظم بلاؤه، كما قال تعالى: «إن هذا هو البلاء المبين»^(٤)، واقتداؤه بالذبح العظيم أعظم^(٥) آية على ذلك. ولا يسوغ أن يعتقد النبي في أمر الله تعالى خلاف مقتضاه. فإن قالوا: الدليل على أنه لم يكن مأمورا بالذبح، أنه لما شد يديه ورجليه رباطاً، وتلّه للجبين، قيل له: «قد صدقت الرؤيا»^(٦)، فدل ذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه. وهذا غفلة منهم وذهول عن الحق؛ فإنه ما قيل له: «حققت الرؤيا»، بل قيل: «صدقت الرؤيا»، أي اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به، فأنحجز الآن عن^(٧) إمضاء الأمر؛ فقد رفع عنك، وفدى ولدك عن الذبح المأمور به بالذبح العظيم. فإن قالوا: كان إبراهيم يقطع حلقوم ولده ويفري أوداجه، وكان إذا قطع جزء التأم والتحم ما قبله، ولم يزل الأمر كذلك حتى نفذت الشفرة من الجانب الثاني، فقد أمر بالذبح وأريد منه ذلك؛ وهذا الذي ذكره افتراء عظيم وتخرص^(٨) على معنى الكتاب. فإنه تعالى قال مخبراً عنهما: «فلما أسلما وتلّه للجبين، وناديناه أن يا إبراهيم» الآية^(٩)؛

(١) م: الطرز (٢) ح، م زادا: اعتقد أنه (٣) ح: ولهذا
(٤) الصافات ٣٧: ١٠٦ (٥) ح ٤ م: أصدق
(٦) الصافات ٣٧: ١٠٥ (٧) ل نفس: عن؛ والثبت عن م، ح
(٨) ل: وتجرم؛ والثبت عن ح، م (٩) الصافات ٣٧: ١٠٣، ١٠٤

فاقتضى ظاهر الخطاب أنه كما^(١) تله ، نودي بالتخفيف ، واقتداؤه^(٢) من الدلالات القاطعة على أنه لم يمثل ما أمر به . ثم ما نقلوه^(٣) لا يسمى ذبحاً ، وإنما الذبح فصل الخلقوم والمرى وفري الأوداج ، مع بقائها على انفصالها إلى تنمة الذبح . فبطلت حيلهم ، واتجهت حجة الله عليهم . وما ذكروه ، من تناقض الجمع بين الأمر بالشيء وإبداء كراهيته ، دعوى ، ولاتناقض عندنا في الجمع بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين ، مع نصوص لا تقبل التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فإن^(٤) عم الأمر تعلقاً ، ودلت الآيات التي نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل ذلك ما هو عليه . ومن الدليل على ذلك ، أن الواحد منا لو قال لعبدته : قد أزحت عاتك ، وقويت مُنتك ، وأتممت عدتك ؛ حتي لا تألوا جهداً في اقتناء الخيرات^(٥) ، والتسرع إلى القربات ، وسد الثغور ؛ مع علمي قطعاً بأنك تفجر وتقطع الطرق ، وتسمى في الأرض بالفساد ، وتستعين بما أمددتك^(٦) على خلاف الرشاد ؛ فيعد^(٧) ذلك متناقضاً عرفاً وإطلاقاً .

(٢) ل : واقتداؤه ؛ والثبت عن ح . م

(١) ح : لما

(٣) ل عبارته : ثم ما نقلوه يقولوا فعليه لا يسمى ذبحاً ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م

(٤) ح : وإذا ؛ م : فإذا (٥) ل عبارته : لا تلوا جهداً في اقتناء الخيرات ؛

(٦) م زاد : به والعبارة المثبتة عن ح ، م

(٧) ل عبارته : فلا يبعد ذلك . . الخ ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م

والرب تعالى على أصول المعتزلة يريد صلاح من يمهله ، ويعلم أنه في إمهاله يسعى على الردى ويتبع الهوى ، ولو اخترم قبل حُلْمه لفاز ونجا . فإن لم يكن ذلك متناقضاً عندهم إذا قدر في أمر الله ، فلا تناقض فيما ادعوه . ومما يتمسكون به كثيرا ، أن قالوا : الإرادة تكتسب صفة المراد بها ^(١) ، فإذا كان المراد سفهاً كانت الإرادة سفهاً ، وهذا من تخييلهم العرى عن التحصيل ؛ فهم مطالبون بالدليل عليه ، غير مخلين بالاعتصار على محض الدعوى ^(٢) .

ثم لو كانت إرادة السفه سفهاً ، لكانت إرادة الطاعة طاعة ، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون الرب تعالى مطيعاً لإرادته الطاعة ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين وانسلاخ عن رتبة الدين . ثم الإرادة عندنا أزلية ، وإنما يتصف بالسفه وتقيضه الحادث المبتدأ . والذي يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش وفجور الفجرة ، من غير حاجة ماسة إليه ، فذلك سفه منه ؛ والرب تعالى عالم بجميع ^(٣) المعلومات خيرها وشرها ، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا . فهذه قواعد شبههم ، وفي التنبيه عليها وطرق الانفصال عنها إرشاد إلى ما عداها .

(١) ح ، م نقصا : بها

(٢) ل عبارته : والاعتصار على محل الدعوى ؛ م عبارته : غير مخلون والاعتصار على محض

(٣) ح ، م : بجملة

الدعوى ؛ والمثبت عن ح

فصل

[مشمتمل على ذكر استدلال المعتزلة]

[استدل المعتزلة] ^(١) بظواهر من كتاب الله تعالى ، لم يحيطوا
 بفحواها ، ولم يدركوا معناها . منها قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده
 الكفر » ^(٢) . وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان : أحدهما الجرى على
 موجبها ، تمسكاً بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة ؛ والوجه الثاني
 حمل العباد على الموقنين للإيمان ^(٣) الملمهين للإيقان ، وهم المشرفون
 بالإضافة إلى الله سبحانه ذكراً . وهذه الآية تجرى مجرى قوله تعالى :
 « عينا يشرب بها عباد الله » ^(٤) ؛ فليس المراد جميع عباد الله ، بل المراد
 المصطفون المخلصون للنعيم المقيم .

ومما يستروحون إليه قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء
 الله ما أشركنا » ^(٥) الآية . قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية ، أن الرب
 سبحانه أخبر عنه ، وبين أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا ، ثم وبخهم ورد
 مقاتلهم ؛ ولو كانوا ناطقين بحق ؛ مفصحين بصدق ؛ لما قرعوا .

قلنا : إنما استوجبوا التوبيخ ، لأنهم كانوا يهزأون بالدين ويبغون
 رد دعوى الأنبياء ^(٦) ، وكان قد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تقويض

(١) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يقتضيها (٢) الزمر ك ٣٩ : ٧

(٣) ل : بالإيمان ؛ ولثبت عن ح ، م (٤) الإنسان م ٧٦ : ٦

(٥) الأنعام ك ٦ : ١٤٨ (٦) ح ٦ م عبارتهما : ويبغون درأ دعوة الأنبياء

الأمر إلى الله تعالى ، فلما طولبوا بالإسلام والتزام الأحكام تعلقوا^(١) بما احتجوا به على النبيين ، وقالوا : « لو شاء الله ما أشركنا » الآية ، ولم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوى عليه عقدهم . والدليل على ذلك في سياق قوله تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن »^(٢) . وكيف لا يكون الأمر كذلك ، والإيمان بصفات الله تعالى فرع عن الإيمان بالله تعالى ، والكفر بالآية كفر بالله تعالى !

ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »^(٣) . وهذه الآية عامة في صيغتها ، متعرضة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم ، مجملة عند منكري العموم . ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال ، أو يتصدى للاجمال . ومن مذهب المعتزلة ، أن العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً في بقية المسميات ، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من موجب الآية تخصيصاً .

ثم قد قيل : إن المراد من الآية تبين غنى الله تعالى عن خلقه ، وافتقارهم إليه ، فهذا هو المقصود ، وآية ذلك قوله تعالى : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون »^(٤) ؛ فكان معنى الآية : وما

(١) ح ، م : تعلقوا (٢) ح أكل الآية : « وإن أنتم إلا تخرسون » الأنعام ك : ٦ : ١٤٨

(٣) القاريات ك : ٥١ : ٥٦ (٤) القاريات ك : ٥١ : ٥٧

خلقت الجن والإنس لينفعوني ، وإنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي ^(١) .
ثم أصل العبادة التذلل ، والطريق المعبّدة هي المذلة بالدوس
بالخف والحافر وأقدام المستطرقين ، والمراد بالآية : وما خلقتهم إلا ليدلوا
لى . ثم من خضع فقد أبدى تذله ، ومن عاند وجحد فشواهد الفطرة
واضحة ^(٢) على تذله وإن تخرص ^(٣) واقترى . والحمل على ذلك أفضل من الحمل
على تناقض ؛ فإن الرب تعالى علم أن معظم الخليقة يكفرون ، فيكون
التقدير : وما خلقت من علمت أنه يكفر إلا ليوفق ، وهذا لا وجه له .
ومما يستدلون به قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما
أصابك من سيئة فمن نفسك » ^(٤) . قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية
دلالة قاطعة على إبطال مذهبكم ، فإنه عز من قائل قال : « وإن تصبهم
حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله فيال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » ^(٥) .
ثم لفظة الإصابة شاهدة على سلب الاختيار ، فإنها لا تستعمل إلا فيما
ينال المرء من غير ارتياده ؛ ولا يقال أصاب فلان المشى والتصرف ^(٦) ،
بل يقال أصابه مرض أو سرور أو جنون .
ثم المراد من الآية أن كفار قريش كانوا إذا قحطوا وزلزلوا ^(٧) ،

(١) م : بطاءتى (٢) ح : دالة (٣) ل : تحرس (بالحاء المهملة) ؛ والمثبت عن ح ، م

(٤) النساء م ٤ : ٧٩ (٥) النساء م ٤ : ٧٨ (٦) م : مشى وتصرف

(٧) ح : وأذلوا ؛ ل : وألوا ؛ والمثبت عن م

قالوا : ذلك من شؤم محمد ودعوته ، فإن وُسع عليهم قالوا : ذلك منا ومن آلهتنا ، فرد الله تعالى عليهم وخاطب رسوله عليه السلام ، وهم المعنيون ، فقال : « ما أصابك من حسنة » ، معناه من نعمة ، فمن الله ؛ وما أصابك من سيئة ، أي من ضيق ، فهو جزاء عملك . على أن المعتزلة لا يقولون بظاهر الآية ، إذ الخير والشر عندهم من أفعال العباد ، واقعان بقدره العباد ، خارجان عن مقدور الله تعالى ، فهما واقعان^(١) من العبد عندهم .

وربما يستدلون في خلق الأعمال بقوله تبارك وتعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين »^(٢) ، وزعموا أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع ، وهذا وهم منهم وزلل . فإن الخلق قدير ادبه التقدير ، ومن ذلك سمي الخدء خالقا لتقديره طاقة من النعل بطاقة ، ومنه قول القائل^(٣) :

ولأنت تفرى ما خلقت وبمض القوم يخلق ثم لا يفرى
ولما ذكر الله تعالى^(٤) إجراء النطفة في أطوار الخلق ، في مدد مضروبة وأوقات مرقوبة مقدره عنده ، قال تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » . معناه أحسن المقدرين . ثم العبد عند المعتزلة أحسن

(١) ح ، م : فهما جميعا (٢) المؤمنون ك ٢٣ : ١٤

(٣) هو زهير بن أبي سلمى . والبيت من قصيدة قالها في ممدوحه هرم بن سنان ، وأولها :

لن الديار بقنة الحجر أفوين منذ حجج ومذهر
وفيها يقول :

ولأنت أشجع من أسامة إذ دعيت نزال ولج في التعر

(٤) ل زاد : بعد ؛ ولم يذكرها ح ، م

خلقا من الله تعالى عن قولهم ؛ فإن أحسن الخالقين من كان خلقه أحسن ، ومن خلق العبد الإيمان بالله ، وهو أحسن خلقا من خلق الأجسام وأعراضها .

ثم تمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب في وقوع الكائنات مرادة لله تعالى . قال الله عز وجل : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » ، إلى قوله تعالى : « ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »^(١) ؛ وقال تعالى : « لو شاء الله لجمعهم على الهدى »^(٢) ؛ وقال تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء »^(٣) . والنصوص التي استدللنا بها ، عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم ، كلها دالة على ما نتحدثه .

فصل

[التوفيق والخذلان]

التوفيق خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية ؛ ثم الموفق لا يعصى إذ لا قدرة له على المعصية ، وكذلك القول في تقيض ذلك . وصرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد

(١) ح أورد الآية كاملة ، وهي من سورة الأنعام ك : ٦ : ١١١

(٢) الأنعام ك : ٦ : ٣٥

(٣) ح ، م لم يوردوا من الآية إلا قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره »

وهي من سورة الأنعام ك : ٦ : ١٢٥

يؤمن عنده ، والحذلان محمول على امتناع اللطف . ثم لا يقع في معلوم الله تعالى اللطف ^(١) في حق كل واحد ^(٢) ؛ بل منهم من علم الله تعالى أنه يؤمن لو لطف به ، ومنهم من علم أنه لا يزيده ما آمن عنده غيره إلا تمادياً في الطغيان وإصراراً على العدوان .

ويلزمهم من مجموع أصلهم أن يقولوا : لا يتصف الرب تعالى بالاعتدال على أن يوفق ^(٣) جميع الخلائق ، وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب المبين ، وقد قال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » الآية ^(٤) ؛ وقال تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين » ^(٥) إلى غير ذلك .

والعصمة : هي التوفيق بعينه ؛ فإن عمت كانت توفيقاً عاماً ، وإن خصت كانت توفيقاً خاصاً .

فصل

[ذمّ القدرية]

اتفق أهل الملل على ذمّ القدرية ولعنهم ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً » ^(٦) . ولا ينكر

(١) ل : في معلوم الله تعالى للطف ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) ح ، م : أحد

(٣) ل : يؤمن ؛ والمثبت عن ح ، م (٤) السجدة ك ٣٢ : ١٣ (٥) هود ك ١١ : ١١٨

(٦) هذا الحديث لم نثر به في الصحاح من كتب الحديث ، وإن كانت رويت أحاديث في

لعن القدرية .

لعنهم منكر ، ولكنهم يحاولون درأ هذا النبذ^(١) عن أنفسهم بما لا
 يعنيهم ، ويقولون : أتم القدرية إذا اعتقدتم إضافة القدرة لله سبحانه .
 وهذا بهت وتواقع ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « القدرية
 مجوس هذه الأمة »^(٢) . وشبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر ، في حكم
 الإرادة والمشئنة ، حسب تقسيم المجوس ، وصرّ فهم الخير إلى « يزدان »
 والشر إلى « أهرمن »^(٣) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا
 قامت القيامة ، نادى مناد في أهل الجمع : أين خصماء الله تعالى ؟ فتقوم
 القدرية »^(٤) .

ولا خفاء باختصاص ذلك بهم ؛ فإن أهل الحق يفوضون أمورهم
 إلى الله تعالى ، ولا يعترضون لشيء من أفعاله . ثم من يضيف القدرة^(٥)
 إلى نفسه ويعتقدها صفته ، بأن يتصف بالقدرى أولى ممن يضيفه إلى ربه .
 فهذه جمل مقنعة في خلق الأعمال ، والاستطاعة ، وما يتعلق بهما .
 وقد حان أن نخوض في أبواب التعديل والتجويز ، مستعينين بالله تعالى ،
 مفوضين أمورنا إليه .

(١) ل : الشيء ؛ والثبت عن ح ٦ م

(٢) هذا الحديث رواه الطبراني وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر مرفوعاً .

(٣) ل : أهرموز ٦ والصحيح أهرمن

(٤) لم تعثر بهذا الحديث في الصحاح من كتب الحديث (٥) م : القدر

باب القول^(١) في التعديل والتجوير

[مقدمات ومسائل]

اعلموا ، أحسن الله إرشادكم ، أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل . إحداهما المقدمتين في الرد على من قال بتحسين العقل وتقييحه ، والأخرى أنه لا واجب على الله تعالى يدل عليه العقل . وأما المسائل الثلاث : فأحدها^(٢) في بيان مذاهب أهل الملل في إيلاء الله تعالى من يؤلمه من عباده وخليقته ، وهذه المسألة تشعب إلى الكلام في التناسخ والأعراض ؛ والمسألة الثانية في الصلاح والأصلح^(٣) ؛ والثالثة في اللطف ومعناه .

وإذا نجزت^(٤) هذه الأصول ، افتتحنا بعدها المعجزات ، ورتبنا على ثبوت النبوات السمعية^(٥) من قواعد العقائد ، والله الموفق للصواب . وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد ، واقع في القسم الثالث من

(١) ح نقص : القول

(٢) ح ، ل : إحداهما [بدون الفاء] ؛ والمثبت عن م

(٣) ح ، ل : الصلاح والأصلح ؛ والمثبت عن م

(٤) م : أنجزت /

(٥) ح عبارته : ورتبنا الأبواب على ثبوت النبوات والسمعية . انتهى ما في ح (٦)

الأقسام التي رسمناها ، وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى .

فصل

[التحسين والتقييح]

العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف ، وإنما^(١) يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له ، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس .

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس ، فالمعنى بالحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد^(٢) بالتقييح ماورد الشرع بذم فاعله . وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقييح من مدارك العقول على الجملة ، ولا يتوقف إدراكهما على السمع ، وللحسن بكونه حسناً صفة ؛ وكذلك القول في القبيح عندهم . هذه قاعدة مذهبهم ، وربما يتخبطون فيها ، ويمتنع عليهم في مجارى المذهب صرف الحسن والقبح إلى صفتين للحسن والقبيح .

ومما يجب الإحاطة به^(٣) قبل الخوض في المحاجة ، أن أئمتنا

(١) ل ، ح : فإنما ؛ وما أثبتناه عن م

(٢) ح : والمعنى

(٣) ح ، ل عبارتهما : ومما يجب به الإحاطة ؛ والثبت عن م

تجاوزوا في إطلاق لفظه، فقالوا: لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع، وهذا يوم كون الحسن والقبح زائداً على الشرع، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه. وليس الأمر كذلك؛ فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدرّكة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح. فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر، فلسنا نعني بما نبينه^(١) تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحذور الفعل الذي ورد الشرع بالتهنى عنه حظراً ومحرماً.

ثم المعزلة قسموا الحسن والقبح، وزعموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبدئية من غير احتياج إلى نظر، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي. وسبيل النظر عندهم اعتبار النظرى من المحسنات والمقبحات بالضرورة منها؛ بل يعتبر مقتضى التقبيح والتحسين في الضروريات فيلحق بها^(٢)، ثم يرد إليها ما يشار إليها في مقتضياتها. فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة، وكذلك الضرر

(١) ح، م: ثبته

(٢) ح نفس: فيلحق بها؛ وم عبارته: بان يعتبر مقتضى التحسين والقبح ثم يرد

عليها... الخ

المحض الذي لا يتحصل فيه غرض صحيح ، إلى غير ذلك من تخيلاتهم^(١) .
 وسبيلنا أن نوجه^(٢) عليهم القول ، فنقول : ما ادعيتم قبجه أو حسنه
 ضرورة فأنتم فيه منازعون ، وعن دعواكم مدفوعون . وإذا بطل ادعاء
 الضرورة في الأصول ، بطل رد النظريات إليها . وهذه الطريقة على
 إنجازها تهدم أصول المعتزلة في التقييح والتحسين . وإذا تناقضت هذه
 الأصول ، وقولهم في الصلاح واللفظ وأبواب الثواب والعقاب
 وغيرها متلقى منها ، فينحسم عليهم أبواب الكلام في فصول
 التعديل والتجوير .

فنقول لهم : لم ادعيتم العلم الضروري^(٣) بالحسن والتقيح مع علمكم
 بأن مخالفكم طبقوا وجه الأرض ، وأقل شذمة منهم يزيدون^(٤) على عدد
 أقل التواتر ، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم
 الضرورية مع استواء الجميع في مداركها ؟

فإن قالوا : قد وافقتمونا على التحسين والتقييح في مواقع
 الضروريات ، وإنما خالفتمونا في الطريق المؤدى إلى العلم ، فزعمتم أن
 الدال على الحسن والتقيح السمع دون العقل . ولا يبعد اختلاف العقلاء

(٢) ح ٤ م : نوجز

(١) م : من تخيلاتهم

(٣) م عبارته : لم ادعيتم على الضروري . . . الخ

(٤) ح ٤ م : يربون

في العلم^(١) الضروري على هذا الوجه ، فإن الأخبار المتواترة يعقبها العلم
الضروري . وقد ذهب الكعبي وأشياعه إلى أن طريق العلم بما تواترت
الأخبار به وعنه^(٢) الاستدلال ، وذلك لا يقدح في وقوع^(٣) العلم الضروري
بما تواتر الخبر عنه .

وهذا الذي ذكره لا محصول له . وقد مر^(٤) في تفصيلنا المذهب
قبل ما يسقطه . فإننا قلنا^(٥) ليس الحسن والقبح صفتين للقيح والحسن
وجهتين يقعان عليهما ، ولا معنى للحسن والقبح إلا نفس ورود الأمر
والنهي ؛ فالذي أثبتته المعتزلة ، من كون الحسن والقبح على صفة وحكم ،
قد أنكرناه عقلا وسمعا . وبمجموع ذلك يوضح أنالم يجتمع على المظلوم
مع الاختلاف في السبيل المفضى إليه ، وهذا بين لمن تدبره .

ومما يوضح الحق درؤهم^(٦) عن دعوى الضرورة ، أن الذي ادعوه
قيحاً على البديهة ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعاً من أفعال الله
تعالى ، مع القطع بكونه حسناً . فإنهم قالوا : إن^(٧) للرب تعالى أن
يؤلم عبداً من عبده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم ،
ومن غير جلب نفع ودفع ضرر موفيين على الألم .

(١) م نقصا : العلم

(٢) ح نقص : وعنه ؛ م عبارته : تواترت الاخبار عنه الخ

(٣) ح ، م نقصا : قدمر (٣) م نقص : وقوع (٥) ل : نقول ؛ والتثبت عن ح ، م

(٦) م : ردوم (٧) ح ، م نقصا : إن

ثم كما قطعوا^(١) بتجويز ذلك في أحكام الله تعالى، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسناً، وهذا مالا سبيل إلى دفعه، وفيه فرض تحسين العقل^(٢) في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتقييح فيها. ومهما استبان تحكيمهم بدعوى الضرورة لم يسلموا ممن يعارض^(٣) دعواهم بنقيضها، ويدعى العلم الضروري بحسن^(٤) ما قبجوه وقبح ما حسنوه.

فإن قالوا: الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلا، أن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات يعلمون^(٥) قبح الظلم والكفران وحسن الشكر، ولو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع^(٦) لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح؛ وهذا الذى ذكروه لا محصول له. وأول ما فيه، أنه احتجاج في موضع الضرورة على دعواهم، ولا يستمر النظر في موضع^(٧) البداية.

ثم نقول: إنما يستمر لكم ما ذكرتموه، لو سلم لكم كون البراهمة^(٨) المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبيح، وهذا مما ينازعون

(١) ح : وكما
(٢) ح ، ل عبارته : لم يسلموا به من معارضة ؛ والمثبت عن م
(٣) ح ، ل عبارته : ويدعى العلم الضرورى به حسن ما قبجوه ؛ والمثبت عن م
(٤) ح ، ل : يعلم ؛ والمثبت عن م
(٥) ح : مواقع ؛ م : مواضع
(٦) ح : مواقع ؛ م : مواضع

(٨) هم فرقة من اليهود تنسب إلى إبراهيم أو إبراهيم أو إبراهيم ، الذى ذكر فى القيدا ، أحد كتبهم المقدسة ، والبراهمية نظام دينى اجتماعى سياسى يعتبر إبراهيم الآله الأعلى ، ومن أصوله تقسيم الأمة لى طبقات أربع ، على ما هو معروف

فيه، ولا بُد في تصميم طوائف على اعتقادهم مع حساباتهم إياه علماء وإن لم يكن علماء، وهذا سبيل اعتقاد المقلدين في أصول الدين .

والذي يقرر ما قلناه، أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين والتقييح العقليين على زعمهم، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إبلاهما، وتعريضها للنصب والتعب . ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم وإنما هو جهل . وكما لا يبعد تصميمهم على جهل، فكذلك لا يبعد إصرارهم على اعتقاد ليس بعلم .

ومما يعول المعتزلة عليه في ادعاء الضرورة، أنهم قالوا : العاقل إذا سئمت له حاجة، وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب يصدر عنه ^(١)، ولا مزية لأحدهما على الثاني في تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما ^(٢)؛ فإذا تساوى لديه، وتماثلا من كل وجه، فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويحتنب الكذب . وإنما يختار الكذب إذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه في الصدق، فأما إذا تساوت الأغراض فالعقل ^(٣) قاض بالإعراض عن الكذب وإيثار الصدق، وما ذلك إلا لكون الصدق حسنا عقلا .

(١) ح : منه

(٢) ح ، م عبارتهما : في تمكنه منها واندفاع الضرر عنه فيهما

(٣) ل عبارته : فالعقل والفعل قاض ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

وهذا الذي ذكره باطل من وجوه : أحدها أنه رَوَم احتجاج
 في موضع اتفاقهم على أنه ضروري ؛ والثاني أن ما ذكره وصوره
 متناقض ؛ فإن الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم والذم
 والعقاب على ^(١) الجملة والاتصاف بالذنيات وسمات النقص ، وهذا
 موجب قول المعتزلة . فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق
 والكذب ، وتقدير تماثل الأغراض فيهما ، ومذهبهم ما ذكرناه ؟
 والذي يحقق مقصودنا ، أن ما ذكره من أن العاقل يؤثر الصدق
 لا محالة إذا استوت عنده الأغراض ، يوجب عليهم خروج الصدق عن
 حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه . فإن
 الملجأ إلى الشيء المحمول عليه ، لا ثواب له على ما هو مجبر عليه ، فيجب أن
 يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما يجبر العاقل عليه . ثم إنما
 استقام لهم ما حاولوه ، لطردهم كلامهم في حالة استقرار الشرائع في
 تقييح الكذب وتحسين الصدق .

فإن قالوا : فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع ، أو فيمن لم يبلغه
 الشرع أصلا ، فإن العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق . قلنا : إنما
 ذلك لاعتقاد ^(٢) من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب

(١) ل : على أن الجملة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ل عبارته : إنما ذلك الاعتقاد من صورتم ... الخ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

عقلا ، وذلك محذور مجتنب ؛ فإن صور ذلك فيمن لا يقول بتقبيح العقل وتحسينه ، ولم يبلغه الشرع ، واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ؛ فلسنا نسلم ، والحالة هذه ، أنه يؤثر الصدق لاحالة ، بل يمتنع من إثارة الصدق وإثارة الكذب جميعاً ، فبطل ما موهوا به .

ومما يستروحون إليه ، أن قالوا : إن الحسن^(١) لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضاً عند وروده . وهذا من ركيك الكلام ؛ فإننا إذا صرفنا الحسن والتقبح في حكم التكليف إلى ورود الأمر والنهي ، فلا يمتنع العلم بالأمر إذا قدر وروده قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوءة ؛ فنعلم قبل ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يبعث خوارق العادات ، ونعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات ، ودعوى النبوءات .

وربما يشغبون بالرجوع إلى العادات ويقولون : العقلاء يستحسنون الإحسان وإتقاذ الفرقى وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم والعدوان ، وإن لم يحضر لهم سمع . وهذا تلبس وتدليس ؛ فإننا لا ننكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام ، والذي استشهدوا به من هذا القبيل^(٢) وإنما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه .

(١) ل نفس : « إن الحسن » وأردها ح ، م ؛ والمقام يقتضيهما

(٢) ل : من هذا الفعل ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

والدليل على ما قلناه، أن العادات كما اطردت، على زعمهم في استقباح العقلاء واستحسانهم، فكذلك استمر دأب أرباب الألباب في تقييح تخلية العبيد والإماء يفجر بعضهم ببعض، بمرأى من السادة ومنسمع، وهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض. فإذا تركوهم سدئ والحالة هذه كان ذلك مستقبحاً، على الطريقة التي مهدوها، مع القطع بأن ذلك لا يقيح في حكم الإله.

فإن قيل: هذا كلامكم في تتبع شبه المخالفين، فما دليلكم على ما ارتضيتموه؟ ولم غيرتم الترتيب وافتتحتم المسألة بذكر شبههم؟ قلنا: إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة في أصول التقييح والتحسين؛ فلو فاتحناهم بنهاج الحجاج، لردوه جرياً على ما اعتقدوه من دعوى الضرورة في أصول التقييح والتحسين.

فمن أصرّ منهم على دعواه، وهو مذهب كافتهم، فسبيل مكالمتهم ما مضى؛ ومن انحط عن دعوى الضرورة احتججنا عليه، وقلنا: إذا وصف الشيء بكونه قبيحاً، لم يخل ذلك من أمرين؛ إما أن يقال: كونه قبيحاً يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه؛ وإما أن يقال: إنه لا يرجع إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسه.

فإن قيل: إنه يرجع^(١) إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، كان ذلك

(١) ح، م: راجع

باطلا من أوجه ؛ أقربها أن القتل ظلما يماثل القتل حدا واقتصاصا ، ومن أنكر تساوى الفعلين ومماثلة القتلين فقد جحد ما لا يجحد ، والتزم انتفاء الثقة بتماثل كل مثلين . ومما يوضح فساد هذا القسم ، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف ، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده . ومنهم من ينازع في ذلك ويزعم أن الصادر من الصبي غير المكلف قبيح ؛ فإن قالوا ذلك ، التقينا بالوجه الأول .

وإذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه ، لم يخل القول بعد ذلك ؛ إما أن يقال : معنى كونه قبيحا ورود الشرع بالنهي عنه ، كما صرنا إليه ، وهو الحق الصراح ؛ وإما أن يقال : إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح . فإن هم قالوا ذلك ، قيل لهم : إذا لم يقبح الشيء لنفسه ، ولم يحمل قبحه على تعلق النهى به ، فيستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى ، وليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية . فثبت من مجموع ذلك بطلان تقبيح القتل وتحسينه في حكم التكليف .

وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلا ، لما ألفيناه أصلا لكل ما يأتي بعده في أحكام التعديل والتجوير . وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفي الإحاطة بها إبطال ما سواها ؛ فهذه إحدى المقدمتين الموعودتين .

فصل

[في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله]

في المقدمة الثانية ، وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل^(١) على وجوب واجب ، وهذا ينقسم قسمين ؛ فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجباً على العبد ، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على البارئ تعالى عن أقوال^(٢) المبطلين .

فأما القسم الأول ، فإنه يضاهي المسألة السابقة في التقييح والتحسين . وكل ما ذكرناه من شبههم وادعائهم الضرورة ، وقدحنا فيها واحتجاجنا به ، فهو يعود في هذه المسألة .

وربما يصوغون^(٣) لإثبات وجوب شكر المنعم عقلا صيغة [أخري] ، ويقولون : العاقل إذا علم أن له ربا ، وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكراً ؛ ولو شكره لأثابه وأكرم مشواه ، ولو كفر لعاقبه وأرداه ؛ فإذا خطر له الجائزان ، فالعقل يرشده إلى إشارته ما يؤديه إلى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب . وضربوا لذلك مثلاً ، فقالوا : من تصدى له في سفرته^(٤) مسليكان يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده ، وأحدهما

(١) ح : يدل

(٢) ح : م ، قول

(٣) ل : يسوغون (بالسين المهملة) ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٤) م نقص : سفرته

خلى عن المخاوف عرى من المتالف ، والثاني يشتمل على المعاطب
واللصوص وضواري السباع ، ولا غرض له في السبيل المخوف ، فالعقل
يقضى بسلوك السبيل المأمون .

وهذا الذي ذكره ، اقتصار منهم على شطر نظر لو أنهوه نهايته
لبلغهم الحق . وذلك أنه إن خطر له ما قالوه ، فيعارضه خاطر آخر
يناقضه ؛ وذلك أن يخطر للعاقل أنه عبد مملوك مخترع مر بوب ، وأنه
ليس للمملوك إلا ما أذن له فيه مالكه ، ولو أتعب نفسه وأنصبها
لصارت مكدودة مجهودة من غير إذن ربها . وقد يعترض هذا الخاطر
عنده بأن الرب المنعم غني عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ؛
وأنه عز وجل كما يتسديء بالنعمة قبل استحقاقها ، لا يتغنى بدلا عليها .
فإذا عارض هذا الخاطر ما ذكره (١) ، قضى العقل بتوقف من خطر
له الخاطران .

ومما يؤكد ما قلناه ، أن الملك المعظم إذا منح عبداً من عبيده بكسرة
من رغيف (٢) ، ثم أراد ذلك العبد أن يتدرج في المشارق والمغارب ويثني
على الملك بحبائه وحسن عطائه وينص على إناعامه ، فلا يعد ذلك مستحسناً ؛
فإن ما صدر من الملك بالإضافة إلى قدره ، نزر مستحقر تافه مستصغر ،

(١) ح ، ل عبارته : فإذا عرض هذا الخاطر ما ذكرناه ؛ والمثبت عن م

(٢) ح ، م عبارتهما : بكسرة خبز من رغيف .

وجملة النعم بالإضافة إلى قدرة الله تعالى ، أقل وأذل من كسرة رغيغ إلى
مُلْك مَلِك .

وإن^(١) أردنا أن ننقض عليهم ما ذكرناه من وجه آخر ، فرضنا
الكلام فيمن لم يحط بالمنعم أولاً ؛ فإذا طردوا ما قالوه من تقابل الخاطرين ،
قلنا لهم : هذا قولكم فيمن خطرت له الفكر وعنت له العبر ، فما قولكم
في العاقل الذاهل الذي لم يخطر بباله شيء ؛ فهذا قد فقد الطريق إلى العلم
بالوجوب ، والشكر حتم^(٢) عليه . وهذا عظيم موقعه على الخصوم .

فإن قالوا : لا بد أن يخطر الله تعالى ببال العاقل^(٣) في أول كمال
عقله ما ذكرناه ، فهذا تلاعب بالدين ؛ فكم من عاقل متماد في غوايته
مستمر على عزته ، لم يخطر له قط ما ذكرناه . ثم هذه الخواطر في ابتداء
النظر شكوك ، والشك في الله تعالى كفر ، والباري تعالى لا يخلق
الكفر على أصول القوم .

فإن قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل عاقل ، ملكا يختم على
قلبه ، ويقول في نفسه قولاً يسمعه ؛ وهذا بهت عظيم ، وإثبات
كلام^(٤) ليس بحروف ، وفيه نقض أصلهم في استبعاد كلام سوي
الحروف والأصوات .

(١) ح : وإذا

(٢) ل : حتما (بالنصب) ؛ ح ، م : حتم (بالرفع) ، وهو الصحيح عربية .

(٣) ل : العاقل ؛ ح ، م : العاقل ، وهو المناسب لما بعده .

(٤) ح ، م : زادنا : لم يسمعه ذو عقل .

فإن أردنا تخصيص هذه المسألة بقاطع ، قلنا : الرب تعالى مخترع المخترعات فلا خالق سواه ، كما أوضحناه ، وما يكتسبه العبد خلق لله تعالى ؛ فلا معنى إذاً في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد ، مع استحالة إيقاعه إياه . نعم ولو طالب الرب تعالى عبده ، لثبتت الطلبة على الصفة التي ذكرناها في شبه الخصوم في خلق الأعمال . فأما إذا اعتقدنا أن العبد لا يوقع فعله ، ولم يتقدم توجه طلبه عليه ، فلا معنى للحكم بوجوبه ، كما لا معنى للحكم بوجوب فعل الجواهر ؛ فاعلموا ذلك ترشدوا ، فهذا أحد قسمي الفصل .

والقسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الله تعالى فلا يجب عليه شيء ، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح . وسبيل تحرير الدليل فيها أن تقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى : ما الذي ^(١) عنيته بوجوبه ؟ فإن قال : أردت توجه أمر عليه ^(٢) كان ذلك محالاً إجماعاً ، لأنه ^(٣) الأمر ، ولا يتعلق به أمر غيره .

وإن قال ^(٤) : المعنى بوجوبه ، أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه ، فذلك محال أيضاً ؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر ؛

(١) ل : فسا الذي ، وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م عبارته : توجه أمر الأمر كان ذلك محالاً . . . الخ .

(٣) ح ، م : فانه .

(٤) ح : وإن قالوا .

إذ لا معنى للنفع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما .
فإن قال : المعنى بوجوبه، حسنه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسناً
صفة نفس له، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع .

ثم ، مما يوجبونه على الله تعالى ثواب الأعمال ، وسنعتقد فيه باباً إن
شاء الله عز وجل^(١) نوحى فيه إلى نكتة جارية على حسب قولهم^(٢) ،
فنقول : أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى ، وهو حتم عليهم عندكم ،
وليس من حكم العقل استيجاب عوض على^(٣) أداء فرض ، ولو
استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضاً ، لوجب أن يجب
لله تعالى على العبد شكر جديد إذا أثابه ، وإن كان الثواب واجباً ،
وهذا مما لا محيص لهم عنه أبداً . ومما يوجبونه الصلاح واللطف ،
وسياتى القول فيهما .

وهذا القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين ، ونحن الآن نبتدىء في
إيلام^(٤) الله تعالى العباد والبهايم في دار الدنيا .

(١) ح ، م زادا : ولكنا .

(٢) ح ، م : أصولهم .

(٣) ل نفس : على ؛ والثبت عن ح ، م .

(٤) م : إيلام .

فصل (١)

[القول في الآلام وأحكامها (٢)]

الآلام والذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى ، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن ، سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه (٣) مسماة جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها (٤) أو استيجاز التزام أعواض عليها ، أو روح جلب نفع أو دفع ضرر موفيين عليها . بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن ، لا يعترض عليه في حكمه ، واضطربت الآراء على من لم يلتزم تفويض الأمور إلى الله تعالى .

ونحن نحكي جملا من عقود المذاهب المجانبة للحق فيها ، ثم ننص علي قاطع وجيز في الرد على كل فئة (٥) إن شاء الله تعالى (٦) . والغرض فرض الكلام في إيلام (٧) الأطفال الذين لا يعتقدون كفراً ولم يحتجبوا (٨) وزراً ، وكذلك القول في إيلام البهائم .

(١) م قس : فصل .

(٢) ح قس : القول في الآلام وأحكامها ؛ ب عنوان : القول في الآلام وأحكامها فصل

الآلام . . . الخ . (٣) ح ، م قصا : منه .

(٤) ح قس : عليها ؛ م عبارته : سبق استحقاق عنها . (٥) ب زاد : مخالفة .

(٦) ل عبارته : في الرد على مخالفيه كل فئة مخالفة ؛ ح عبارته : في الرد على كل فئة

مخالفة ؛ وما أثبتناه عن م

(٨) م : لم يمتدوا .

(٧) ح زاد : الله تعالى .

فأما الثنوية^(١) القائلون بإثبات مدبرين ، فقد قالوا : الآلام ظلم قبيح لعينه علي أي وجه قدر ، والآلام يجملتها صادرة^(٢) عندهم من «أهرمن» دون «يزدان» . وذهبت البكرية^(٣) ، وهم فئة منتسبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد^(٤) ، إلى أن البهائم لا تألم أصلاً ، وكذلك الأطفال الذين لم يعقلوا فيلتزموا بالعقل أمراً .

وذهبت طوائف من غلاة الروافض^(٥) وغيرهم إلى التناسخ ، فقالوا : إنما تألم البهائم لأن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم ، وقد قارفت كبائر واجترمت جرائم ، فنقلت إلى أجساد أخرى لتعذب فيها . وإذا استوفت^(٦) عقابها ، وتوفر عليها ما استحقته^(٧) من عذابها ، رُدت إلى أحسن بنية .

(١) هم القائلون بأصلين للعالم أزليين أبديين : النور والظلمة ، وإن كانا مختلفين في الجوهر والطبع والفعل ، وغير ذلك ، وعنهما كان كل الموجودات . (٢) ل : بادرة ؛ وما أثبتناه عن ح ٦م (٣) هم أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زياد ، وكان في أيام التنظيم : وقد انفرد بضلالات أكفرته الأمة بها . راجع التبصير في الدين ص ٦٤ - ٦٥ ومختصر الفرق بين الفرق للرسعني ص ١٢٩

(٤) ح : عبد الواحد بن زيد .

(٥) بسميهم الشهرستاني في الملل والنحل (ج ١ : ١٩٥ طبع الخانجي) بالشيعة . ويعرفون في سورية ولبنان بالمتاوله ، بكسر الميم وسكون الواو ، أي القائم على ولاء علي ، أو الذين يتأولون ، وهم على التخصيص المغالون في حب علي ، فرفضوا رأي الصحابة في بيعة أبي بكر وعمر (الفريزي - ١ : ٣٥١) . ويجعلون الروافض أربعة أصناف : زيدية ، إمامية ، كيسائية ، غلاة . ولا يصح في رأينا عد الزيدية أتباع الإمام زيد بن علي زين العابدين منهم ، لأنه لم يكن يرفض الشيخين ، بل كان موافقاً لرأي الصحابة في توليتهم ، ومن يرى رفض ذلك لا يكون من أتباعه حقا .

(٦) م : ما استحقها من عذابها .

(٧) ح زاد : فيها

ثم قضية أصلهم أن الرب تعالى لا يتدىء بالآلام إلا عن استحقاق سابق ، ولا يحسن الإيلام عندهم للتعويض عليه ، ولا لجلب^(١) نفع به .
ثم الهياكل والأشخاص على رتب ودرجات في الرذالة والخسة ،
والتعريض لفنون الآلام ؛ والأرواح منقلبة في رتبها ودرجاتها ، على
حسب زلاتها .

ثم أصل هؤلاء أن جملة البهائم مكلفة ، عالمة بما يجري عليها من
الآلام عذاباً وعقاباً ، ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن
العود إلى أمثال ما قارفته . وصار بعضهم إلى أن كل جنس من أجناس
الحيوانات ، [منه]^(٢) بنى مبتعث إلى آحاد الجنس . وذهب بعضهم
إلى أنه ليس في الموجودات جمادات ، وأن جملة ما يتخيلها الناس^(٣)
جمادات أحياء ذوات أرواح معذبة .

واختلفت مذاهبهم في ابتداء التكليف . فزعم بعضهم أن الرب
تعالى ابتداءً تكليف الأرواح ، وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام .
وصار صارون منهم إلى أنه لم يتدىء بتكليف ، ولكنه فوض الخيرة
إلى الأرواح ، فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم ؛ ثم منهم من وفي

(١) ح : و لجلب نفع ...

(٢) ح ، ل ، م : فنه (بالفاء) ؛ والوجه ما أثبتناه

(٣) ل : من جمادات ، ح ، م : جمادات (بدون من)

ما التزم^(١) وأداه ، ومنهم من تعداه . وذهب ذاهبون منهم إلى أن الرب
كلف الأرواح في ابتداء الفطرة مالا مشقة فيه ، ثم خالف من خالف
ووفى من وفى .

والغلاة من^(٢) التناسخية^(٣) أنكروا الحشر والآخرة ، وقالوا :
لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد ، على حكم العقاب ، أو على
حكم الثواب .

وأما المعتزلة فقد قالوا ، لما سئلوا عن الآلام الحائلة بالأطفال
والبهائم ، الآلام تحسن لأوجه : منها أن تكون مستحقة على سوابق ،
ومنها أن يحتلب بها نفع موفٍ عليها برتبة بينة ، ومنها أن يقضى بها
دفع ضرر أهم منها . وصاروا إلى أن آلام البهائم إنما حسنت ، لأن الرب
سيعوضها عليها في دار الثواب ما يربى ويزيد على ما نالها من الآلام .
ثم صار معظمهم إلى أن العوض الملتزم على الآلام ، أخط رتبة من
الثواب الملتزم على التكليف . واختلفوا في أن العوض هل يدوم دوام
الثواب أم لا ؟

(١) ح : بما التزم

(٢) ح : من جميع التناسخية

(٣) هم الفائلون بانتقال الروح من جسد إلى آخر . وقد وجد هذا المذهب في الهند وادي
القيثاغوريين من اليونان . ويقول الشهرستاني في الملل والنحل : وما من ملة إلا
وللتناسخ فيها قدم راسخ ، (٣٥٨ : ٣٥٨) نثر الشيخ أحمد فهى (مطبع القاهرة)
سنة ١٩٤٩ م .

واضطربت أجوبتهم في أنه هل يتصور التفضل بمثل الأعواض ابتداء؟ فصار بعضهم إلى أن ذلك ممتنع ، كما يمتنع التفضل بمثل ثواب التكليف . إذ ذلك^(١) مجمع على امتناعه ، وصار من اتقى إلى التحصيل منهم إلى أن التفضل^(٢) بأقدار الأعواض ممكن غير ممتنع . فمن قال بامتناع التفضل بأمثال الأعواض ، جوز وقوع الآلام للتعويض المجرد ؛ ومن جوز التفضل بأمثال الأعواض ، لم تحسن الآلام عنده لمحض التعويض ، بل قال إنما يحسن بوجهين لا بد من اقترانهما : أحدهما التزام التعويض ، والثاني اعتبار غير^(٣) المؤلم بتلك الآلام ، وكونها أظرفا في زجر الغاوى عن غوايته .

وذهب عبّاد^(٤) الصيمرى^(٥) إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها .

فهذه أصول المعتزلة في إيلام البهائم والأطفال . ثم من تمام أصلهم

(١) م : إذ ذلك (٢) ل : التفضل ؛ وما أجنبناه عن ح ، م

(٣) ب نفس : غير

(٤) هو أحد معتزلة البصرة ، وتلميذ هشام القوطى . وقد ذكره الشهرستانى في الفرقة الحشامية وفي تفسير الرازى والأوسى لقوله تعالى : أحلت لكم بهيمة الأنعام ، من الآية الأولى من سورة المائدة المدنية ذكر أن الثنوية أو الهجوس لا يبيحون تعذيب الحيوان وذبحه ويرونه ظلما والمعتزلة لا يرون هذا حراما ، ويقولون بتعويض الله للحيوان عن إيذائه . وأهل السنة يرون هذا حلالا ، لأن الحيوان خلق له ولأن الله أذن فيه . ومن ذلك نرى أن عبادا قد اقرء برأيه هذا عن فرقة المعتزلة .

(٥) ح : الصيمرى ؛ م : الضميرى ، ب : الضميرى

أن ما يحسن الألم لأجله لو علم ، فإنه يحسن إذا اعتقد ، أو غلب على (١)
الظن ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس (٢) قالوا : وكذلك يحسن
في عادات الناس (٣) العقلاء التزام المشقات ، لتوقع منافع زائدة عليها وإن
كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها .

فصل (٤)

[في الأعواض]

فأما الثنوية ، فإنا قلوه من كون الألم ظلما قبيحا لعينه ، باطل لاخفاء
ببطلانه . فإننا نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيئا ، كريبه المشرب ،
وقصد بذلك درء الأمراض عن نفسه ، فلا يعد ذلك في عادات العقلاء
قبيحا نازلا منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جلب
نفع أو دفع ضرر . ومن أنكر ذلك اتسبب إلى جحد الضرورة .

ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل إليه مدعو إليه أم لا ؟ فإن أنكروا
كونه مدعوا إليه ، تركوا مذهبهم ، من حث العقل على الخيرات ،
وتحذيره من السيئات . وإن قالوا الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل على
من يحيد عنه ملام وآلام على حكم العقاب أم لا ؟ فإن قالوا :

(٢) ح نقص : في عادات الناس

(٤) م نقص : فصل

(١) ل : عن ؛ والمثبت عن ح ، م

(٣) م نقص : الناس

لا يُلْزَمُ^(١) شرير عقابا ، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير ،
 والتزموا أن لا يَلَامَ مُسِيءٌ ، ولا يَخْصُ بِحَسَنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ . وكل ذلك
 يبطل^(٢) ما يستروحون إليه من تحسين العقول وتقييحها ، وإن قالوا :
 لوم المسيء وإيلامه ، وتعريضه للغموم والهموم حسن ، فقد تقضوا
 قولهم بأن الألم يقبج لنفسه^(٣) .

فصل^(٤)

[في الإعواض أيضا]

وأما البكرية ، فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة . فإنا على
 اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند إلمام الآلام بها ، ونفورها
 عما تعلم أنه يؤلمها . ولو ساغ جحد ذلك منها ، لساغ جحد حياتها ،
 والمصير إلى أنهاجمادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك ؛ وهذا القدر مغن
 في الرد عليهم^(٥) .

وأما أهل التناسخ ، فإنما حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصا أمر
 يلزم المعتزلة ، وكل قائل بتقييح العقل وتحسينه . فإنهم قالوا : الإبتداء
 بالإيلام من غير عوض قبيح ، ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة

(٢) م : هدم

(٤) م : نفس : فصل

(١) ح : م : لا يلزم

(٣) م : لعينه

(٥) ح : ذكر هنا كلمة (فصل)

على التفضل بأمثال العوض وأضعافه . ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤمن ، إذ^(١) يقبح إيلام زيد ليعتبر عمرو ؛ فلا يبقى وجه يحسن الإيلام إلا تقديره عقابا على أمر سابق ، وذلك يستدعي لاحتمال تقديم التكليف وفرض مخالفة فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على ما فرط .

وسنوضح توجه كلام التناسخين على المعتزلة . ولكننا نقول لهم : ما قولكم في ابتداء التكليف ؟ فإن قالوا : إن الرب تعالى ابتداء تكليف ما في أمثاله مشقة ، فقد صوروا إيلاما وآلما من غير اجترام ، وتقضوا ما أصلوه من كل وجه . فإن راموا من ذلك مخلصا ، وقالوا : إنما حسن إزام الآلام ابتداء للثواب اللازم العظيم شأنه . فنقول لهم : هلا حسنتم إيلام البهائم والأطفال لأعواض عليها ؟ فإن قالوا : التفضل بمثل العوض جائز ، والتفضل بمثل الثواب ممتنع ، كان ما ذكروه تحكما ؛ فإنه ما من مبلغ إلى النعيم ، إلا والرب سبحانه قادر عليه ، متفضلا ومثيبا ومعوذا ، وسنشير إلى ذلك عند الكلام على المعتزلة .

وإن قالوا : ما كلف الله العباد ما فيه مشقة ، فالذي ذكروه باطل ؛ بأنه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة لم يجز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهملًا سدى . فكيف يتصور الاجترام ؟ ومن أي وجه استحققت

(١) ح زاد : قد

الآلام؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبني قاعدة مذهبه على التحسين والتقييح؟ وإن قالوا: كلف الرب تعالى العباد ملاذ لا مشقات فيها، قيل لهم: هذا محال؛ فإن من ضرورة الإلزام في حكم التكليف أن يعتد المكلف لزوم ما ألزم، وفي وجوب الاعتقاد عليه وإلزامه العقاب، لو لم يعتد لزوم ما ألزمه، تعريضه لمشقة لا خفاء بها.

ثم الغرض من التكليف، التعرض للثواب. وإنما يحسن في العقل على أصل التحسين^(١) الإثابة على مشاق من الأعمال؛ فإن جاز حزم حكم العقل في الإثابة على لذات عرية عن المشاق، ساع أيضا تقض ما أصلوه بناء على تقبيح العقل الإيلام.

فإن قالوا: فوض الرب تعالى إلزام^(٢) التكليف إلى خيرة الأرواح، قيل لهم: إذا قبح الألم من غير استحقاق، قبح التعريض له والتخيير فيه، ولا^(٣) محيص لهم عما ألزموه.

ثم لنا بعد ذلك مسلكان: أحدهما، نسبتهم إلى جحد الضرورة في قولهم: إن البهائم تعقل، ويدعوها نبيها فتفهم تبليغ الرسالة. وذلك جحد للضرورة؛ فإن مجوز ذلك يجوز أن تكون الذباب والديدان مفكرة في دقائق العلوم، يفهم^(٤) بعضها من بعض التعريض للحجاج والاستدلال والسؤال والافتصال، وذلك أمر^(٥) هزء لا يلتزمه لبيب.

(١) م زاد: والتقييح (٢) ح نفس: إلزام

(٣) ل: لا (بدون الواو): والمثبت عن ح، م

(٤) م: فأما (٥) ح، م: تقصا: أمر

والمسلك الثاني ، أن تثبت عليهم الشرائع إن لم ينقلوها ، فإذا ^(١) ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع . فهذا القدر كاف في محاولة الرد عليهم .

وأما المعتزلة ، فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الإيلام يحسن لوجوه ، ولو عرى عنها وعن آحادها ، لكان قبيحاً . ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحداً واحداً .

فأما قولهم : الألم يحسن بكونه عقاباً على أمر فارط ، فهم فيه منازعون ، وإلى الدليل عليه مدعوون . فيقال لهم : لم قلت إن الألم يحسن إذا كان عقاباً ؟ فإن قالوا : إنما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم وبنى عليه وأولى ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الإنصاف ممن ظلمه وعدا عليه . وإذا أساء العبد أدبه ، لم يقبح عند العقلاء زجره . قلنا : بم تنكرون على من يزعم أن ذلك إنما لم يقبح لاستفادة المنتصف بانتصافه ، شفاء غليله ودرء الحنق والمغايظ عن نفسه ، فيرجع ذلك في التحصيل إلى دفع ألم الألم . وكلامنا في إيلام الرب تعالى من شاء مع استغنائه عنه ، وتعاليه عن الحنق والغليظ ^(٢) والاحتياج إلى تبريد الغليل . فهلا قلتم : لا يحسن منه الألم مع استغنائه عنه وعدم احتياجه

(١) ح : ثم

(٢) ح ، ل : الغيظ ؛ والثبت عن م

إليه ، ولا يجرى حكمه في ذلك مجرى حكم العباد ! وهذا مما لا يحصى لهم منه .

فإن قالوا : الرب تعالى وإن كان غنيا عن معاقبة المجرمين ، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك إغراء بالفواحش وارتكاب الجرائر والكبائر . وهذا الذي ذكره يبطل^(١) عليهم بقبول التوبة ؛ فإنه حتم في حكم الله تعالى عندهم ، وفيه إغراء بالذنب فإن مقارفة يتجرأ عليه لاعتقاد قبول توبته عن حوَّبه^(٢) إذا تاب وأناب . وسنعود إلى ذلك في باب الثواب والعقاب . وهذا القدر كاف^(٣) في غرضنا في هذا الوجه .
وأما قولهم : إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يربى عليه ، فباطل من وجهين .

أحدهما ، أن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل ما يصدر عوضا ، فلا غرض في تقديم ألم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل^(٤) بمثله . وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفا ليعطيه رغيفا ، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء . وهذا آكد في حكم الله تعالى ؛ فإن القادر على الكمال الذي لا يتعاضم عنده عطاء ولا يكثر في حكمه جِباء ، والعبء عرضة للضرر وضيق العطن ، والتضرر بما يبذله وإن قل .

(١) ح ، م : باطل

(٣) ح ، م ، قضا : كاف في

(٢) م : عن ذنوبه

(٤) ل : التفضل ؛ والمثبت عن ح ، م

فإن قال قائل منهم : لا يجوز التفضل بمثل العوض ، فقد باهت .
فإن الأعواض نعيم منقطع ، أو مقيم دائم . وعلى أي وجه فرض ، فهو
مقدور لله تعالى من غير تقدير تقديم^(١) إيلا . فإن قالوا : لو جاز التفضل
بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثل الثواب . قلنا : هذا ما نعتقده ، ونرد على
من حاد عنه . ولهم في ذلك خبط يأتي الشرح عليه في باب الثواب والعقاب
إن شاء الله عز وجل .

والوجه الثاني في إبطال تحسين الألم بالتعويض ، أن تقول : إذا
جنى العبد على غيره وآلمه بقطع أو جرح أو غيرها ، والتزم على الألم عوضاً
وافياً من غير استثمار واستيدان من المؤلم ، فينبغي أن يحسن ذلك منا
حسب حسنه من الله تعالى ، فإن المعتزلة يقيسون أحكام الله تعالى في أفعاله
على أحكام العباد^(٢) .

فإن قالوا : إنما يحسن الألم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من
التعويض عليه ، والعبد لا يحيط علماً بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن
ينجز الأمر لا يعلم الوصول إليه . وهذا باطل ؛ فإن للعبد أن يؤلم
نفسه في ترقب منفعة موفية على ما يناله من النصب والتعب ، وإن كان
ذلك مظنوناً ولم يكن معلوماً يقيناً^(٣) . فإذا حسن منه ذلك في نفسه
مع انطواء العاقبة عنه ، حسن ذلك في غيره .

(١) ح ٤ م قصا : تقديم (٢) ح : خلقه (٣) ح : نفيه

فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد .
ومن أحاط بما قدمناه علماً^(١) هان عليه التسرع إلى دفع كل سؤال
يوردونه مما لم نذكره .

وأما الوجه^(٢) الثالث في تحسين الألم ، وهو أن يدفع به ضرراً
أعظم منه ، فباطل لا محصول له في حكم الله تعالى . فإنه ما من ضرر يقدر
اندفاعه بالألم ، إلا والرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الألم ، فليس
في الإيلام إذاً غرض صحيح ، وسبيل ذلك كسبيل من يتمكن من درء
ضرر سبع ضار عن صبي ، بأن يكلفه سلوك سبيل واطئ لا وعورة
فيه ، فلو كان الأمر كذلك ، فلا يحسن والحالة هذه تكليف سلوك سبيل
مشوك ضرر حزن^(٣) .

ومن قال منهم : إن الألم لا يحسن بمحض التعويض حتى ينضم
إليه قصد اعتبار الغير ، فقد أحال فيما قال . فإن العقل إذا لم يحسن إيلام
شخص لوجه ، لم يحسنه مع اعتبار غيره ، إذ ليس من نصفه الحكم^(٤)
إتباع شخص لا اعتبار غيره . فإن قالوا : إنما يلزم ذلك لو جوزنا الإيلام
بمحض الاعتبار ، قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم ، فإن العوض المحض

(٢) ح : والوجه

(١) م قس : علماً

(٣) أى طريق شائك وعر صلب

(٤) ل عبارته : إذ ليس من قضية الحكم ؛ ح عبارته : إذ ليس في قضية العقل ؛

والثبت عن م

إذا لم يخرج الألم عن كونه ظاهراً ، فوجوده كعدمه ويبقى الاعتبار في حكم
المجرد^(١) ، والذي يوضح ذلك ، أن من أعلمه نبي أن في إيلاجه اعتباراً
لغيره ، فليس له أن يؤلمه ويلتزم العوض ، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده
ياخبار الصادق المستيقن صدقه^(٢) .

فهذه وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا المعتقد ، وكل
ما تكلمنا به على هذه الطوائف مبني على أتباعهم في فاسد معتقدهم .
ولو لزمنا أصلنا في نفي تقييح العقل وتحسينه ، ففي التمسك به تقض
جميع ما أصلوه .

وقد نجز هذا الأصل ، وهو الكلام في الآلام وحكمها من الحسن
والقبح^(٣) ، والله المستعان . وها نحن الآن خائضون^(٤) في الصلاح
والأصلح ، ونمزج به اللطف ، وإن ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الأصول .

(١) ل عبارته : « في حكم المجرد (وليس من قضية العقل إتمام شخص لاعتبار غيره) ،
والذي يوضح . . . الخ والعبارة التي بين القوسين لم تذكر إلا فيه فقط . وعقارنتها مع
ما سبق قريباً ، يلاحظ أنها مكررة

(٢) ح قص : من الحسن والقبح

(٣) ح زاد : عندهم

(٤) م : وها نحن نخوض

باب

القول^(١) في الصلاح والأصلح [

اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب ، واضطربت آراؤهم . فالذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين ، أنه يجب على الله ، تعالى عن قولهم ، فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل ، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده وقالوا : على موجب مذاهبهم^(٢) ابتداء الخلق حتم على الله عز وجل وواجب وجوب الحكمة ، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم ، فيجب إكمال عقولهم وأقدارهم وإزاحة عنهم . وكل ما ينال العبد في الحال والمآل ، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم ، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم جحد الضرورة . وقالوا : خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار ، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلغتهم الله ، ويحبط أعمالهم^(٣) ، ويحبط ثواب قرباتهم إذا اخترموا قبل التوبة .

(٢) ح ، م : مذاهبهم

(١) ب : فصل القول

(٣) ح ، ل : طاعتهم ؟ والثبت عن م

وأما البصريون، فقد أنكروا معظم ذلك، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى وتقدس عن قولهم .
 فما اتفق الفئتان على وجوبه ^(١) الشواب على مشاق التكليف والأعواض على الآلام ^(٢) غير المستحقة، وأجمعوا على أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملاً، بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المرشد، فإذا كلف عبداً وجب في حكمته ^(٣) أن يلطف به، ويفعل أقصى ممكن في معلومه، مما يؤمن ويطيع المكلف عنده، على ما سنده في اللطف فصلاً مفرداً إن شاء الله عز وجل .
 ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلاح في الدين، وإنما الاختلاف في فعل الأصلاح في الدنيا . وهذا النقل فيه تجوز، وظاهره يوهم زللاً، وقد ^(٤) يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس ذلك مذهباً لدى مذهب منهم . والذي ينتحله البصريون، أن الله تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداءً، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف، فإذا كلف ^(٥) عبداً فيجب بعد تكليفه تمكينه وإقداره، واللطف به بأقصى الصلاح؛ فهذا معنى قول الأئمة في نقل مذهبهم .

(١) م عبارته : فما اتفق عليه الفئتان على وجوبه . . . الخ

(٢) ح : الألم (٣) ل : في جهته؛ وما أئتمناه عن ح ، م

(٤) ح ، م : إذ قد (٥) ح ، م : ولكنه إذا كلف

ومما اتفقوا على وجوبه إحباطُ الطاعات بالفسوق، وقبول التوبة،
إلى غير ذلك مما استقصيناه في الشامل.

وغيرنا الآن أن نقيم واضح الدلالة على البغداديين فيما غلوا به.
فإذا أوضحنا الرد عليهم، انعطفنا على البصريين، ولَبَسْنَا فَرِيقًا بِفَرِيقٍ
بِسَبِيلِ التَّحْقِيقِ. حتى إذا التبسا^(١)، استبان الموفقُ خلوص الحق من
خبطهم، والله المعين.

فما نستدل^(٢) به على البغداديين، بعد أن نسلم لهم جدلاً تقييح
العقل وتحسينه، أن تقول: مقتضى أصلكم، أنه يجب على الله تعالى
أقصى ممكن في كل استصلاح، فإذا روجعتم فيما اتحلتموه، فزعمتم
إلى أمثلة في الشاهد توهمتم فيها قبحا وحسنا مدركين عقلا، وحاولتم
بعد اعتقاد ذلك ردَّ الغائب إلى الشاهد، فإذا كان هذا مذهبكم^(٣)،
فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان،
مصيراً إلى وجوب فعل الأصلح شاهداً وغائباً؛ فإذا لم توجبوا فعل
الأصلح شاهداً، وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش^(٤) فيه غائباً،
فقد تقضتم دليلكم وحسمتم سبيلكم.

(١) ل: البسنا، والمثبت عن ح، م؛ وليس من باب ضرب: خلط

(٢) ل؛ استدلل، والمثبت عن ح، م (٣) ح، م: مسلككم

(٤) م: تنافس، ح: تنافسون

ونفرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه ، وقد وافقونا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا ، مع أنه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ما هو ملتبس بها .
 فإن قالوا : إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح في حق نفسه وفي حق غيره ، لأنه يصير بتكليف^(١) ذلك مكدوداً مجهوداً ، فجاز أن لا يكلف^(٢) الأقصى والنهاية القصوى ؛ وليس كذلك حكم الباري تعالى فإنه مقتدر على نفع غيره وإصلاحه ، مع تعاليه عن تضرر فيما يفعل .
 وهذا الذي ذكرناه لا محصول له ، فإن التعرض للنصب والتعب لو كان فاصلاً بين الشاهد والغائب فيما ألزمنهم ، لوجب الفصل به^(٣) فيما يجب على العباد اتفاقاً ، حتى يقال : لا يجب على العبد شيء مما يكابده من المشاق .

فإن قالوا : ما يناله من ثواب الطاعات يربى على ما يناله من المشقات ؛ قيل لهم : فاسلكوا هذا المسلك في جلب^(٤) الأصلح في موضع الإلزام ، ولا تسقطوا وجوب ما طولبتم به بالتعرض للمتاعب ، وهذا ما لا مخرج منه .

(١) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٢) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ح ، ل : قصا : به ؛ وما أثبتناه عن م

(٤) م : قص : جلب

ثم نقول : العبد بالتزام الأصلح أحق على فاسد أصولكم ، وما ذكرتموه في روم الفصل يقضى بضد ما ذكرتموه ، فإن مكابدة المشقة تجر إلى من يقاسمها ثواباً جزئياً^(١) ، فيحصل الأصلح عاجلاً ، والثواب على المشقات آجلاً . والرب تعالى لا يتقرر فيه الإتصاف بنصب ، ولا يحسن التكليف مع اشتماله على المشقات عندم إلا لما ذكرناه . فقد لزمهم الجمع بين الشاهد والغائب لزوماً لا محيص عنه .

ومما نعتصم^(٢) به ، وهو يداني ما ذكرناه ، أن نقول : النوافل والقربات المتطوع بها في فعلها صلاح للعباد ، والذي يحقق ذلك دعاء الرب تعالى إليها وحثه عليها ، ولا يندب الرب تعالى إلا إلى الصلاح عند هؤلاء . فإذا وضح كون فعلها إصلاحاً ، فليجب على العباد ما يصلحهم ؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك ، وانقسم فعل^(٣) العبد^(٤) إلى ما يجب عليه ، وإلى ما يندب إليه على الإستحباب من غير إيجاب ، فلتنقسم أفعال الله إلى ما يجب عليه^(٥) وإلى ما يعد تفضلاً . فإن راموا فصلاً بين الشاهد والغائب بما ذكرناه ، أجبنا بما قدمناه .

وإن قالوا : إنما قسم الرب تعالى^(٦) الأحكام إلى الإيجاب

(١) ح عبارته : ثواباً عن بلائه

(٢) م : حكي

(٣) ح ، م : عبارتهما : إلى ما يجب في الحكمة ... الخ

(٤) ح : زاد : فعل

والاستحباب ، لأنه علم ذلك صلاحاً ، ووقع في معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات لكفر العباد ، ونفروا عن أعباء التكليف ، وجنحوا إلى الدعوة والتخفيف ، فقدر الله تعالى ما هو الأصلح ؛ قلنا : هذا تمويه ، يدحضه أدنى تنبيه ؛ إذ فعل النوافل صلاح مدعو إليه ، ولا سبيل لهم إلى إنكار ذلك .

ولا ينفعهم بعد تسليمهم هذا ، ما استروحوا إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم ، فإنهم لا يعتبرون في وجوب الأصلح عندهم حكم العلم . ولذلك قالوا : من علم الله تعالى أنه لو كلف لطنى وبنى ونفروا شر واستكبر^(١) ، ولو اخترمه قبل كمال عقله لفاز ونجا ، فيجب على الله تعالى تعريضه للدرجة السنية مع علمه بأنه يعطب دون دركها . فهلا قالوا : لما كان فعل العقل صلاحاً وجب إيجابه ، من غير تكرات بما يقع في المعلوم ! ولا يخرج^(٢) من ذلك . ولهم على كل طريق مراوغات لا يخفى فسادها على من أحاط علماً بمضمون هذا المعتقد ، وإنما ننص على كل طريقة على أغمض ما يموهون به .

ومما يعظم موقعه على هؤلاء ، أن تقول : قضاؤكم بوجوب الأصلح على الله ، ورطكم في جحد الضرورات . وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله ، وطوق كل امرئ عمله ، وصار الكفار إلى الخلود في النار ، وعلى

(١) م عبارته : لطنى وعصى ونفروا واستكبر

(٢) ح زاد : لهم

الرب تعالى أن يصلح عباده ، فإن الصلاح لأصحاب النار في خلودهم
وتقطع جلودهم ، ومعاطاة الزقوم بدلا من السلسبيل والرحيق المختوم .
فإن قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان ، سقطت
مكالمتهم وتبين عنادهم . وإن قالوا : إنما يخلدهم الله في العذاب الأليم علما
منه بأنه لو أقدمهم لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على
ما هم ملاسئون له ، فتقريرهم على ما هم فيه^(١) أصلح من تعريضهم لما يربى
عليه من العذاب . وهذا مالا محصول له .

وقد أكثروا في الجواب ، ونحن نجتزئ مما أورد الأئمة بأن
تقول : هلا أماتهم ؟ أو هلا قطع عذابهم وسلب عقولهم حتى لا يعصوه ؟
إذ ليست تلك الدار دار تكليف ، فيجب فيها التعريض^(٢) للتكليف .
ثم إن لم يبعد المصير إلى أن الأصلح تكليف من علم الرب تعالى أنه يكفر ،
فهلا قيل : الأصلح إتقاد من علم الرب تعالى أنه يعود ، وهذا أقرب ؛ فإن
الإتقاد من العذاب رَوْح ناجز ، والتكليف في حق من يكفر^(٣)
تنجيز مشقة من غير ارتقاب ثواب . وستكون لنا عودة إلى إلزام المعتزلة
تأقيت الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

ومما نعتضد به أن تقول : إذا حكمتكم ، بأن كل ما يفعله الرب

(٢) ح ، ل : التعويض ؛ والثبت عن م

(١) ح : على ما هم عليه

(٣) ح : بكلفه

تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكراً وحمداً، كما لا يستوجب
بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً في الدار الآخرة. إذ العقل على قياسهم
يقضى بأن من يؤدي واجباً لا يستحق عليه شكراً، كالذي يردُّ وديعة
أو ديناً لازماً.

فإن قالوا: الثواب عوض، وليس على العوض عوض، وليس
كذلك الإبتداء بالنعمة. قلنا: إذا استويا في الوجوب والحتم، لم يؤثر
افتراقهما فيما ذكرتموه، ثم شكر العبد عوض من النعم^(١)، وهو مقابل
لثواب، فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه.

ومما كثر فيه خبط البغداديين، أن قيل لهم: قد أوجبتم على الله
تعالى فعل الأصلح في الدنيا، ومقدورات الباري تعالى لا تنهاه في اللذات،
فبأي قدر تضبطونه في الأصلح، ولا حصر للذات ولانهاية للمقدورات،
وكل مبلغ من الإحسان فعليه مزيد من الإمكان؟

فإن قالوا: يتقدر الأصلح في حق العبد بما علم الرب تعالى أن المزيد
عليه يطغيه^(٢)، قلنا: اللذات منافع ناجزة، ولا معول على العلم بأن
العبد سيطنى^(٣)، فإن من علم الرب تعالى أنه إذا أقدره خير، فإنه
يؤثر الفسوق والعصيان، فتكليفه حتم على مذاهبكم^(٤)، لكونه

(١) م عبارته: عوض عن النعمة
(٢) ل: يطغيه؛ والثابت عن ح م
(٣) ح، م زادا: أن رآه استغنى
(٤) م: على مذاهبهم؛ ح: على مذاهبهم

تعريضاً لمنفعته ، مع العلم بأن المكلف يعطِب ويُشْفَى على الردى ، فهلا
 طردتم ذلك في اللذات من غير تمسك بما يعلم في المآل ! ولا جواب^(١)
 عن شيء من ذلك .

وفيا صار إليه هؤلاء خرق إجماع الأمة ومخالفة الأئمة ؛ فإنهم إذا
 أوجبوا فعل الاستصلاح^(٢) فلا يبقى للإفضال مجال ، ويخرج الرب
 تعالى عن كونه متفضلاً تعالى الله عن قول المبطلين . وقد علمنا على
 الضرورة أنباء غوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلاً ، على من
 يشاء ، كافاً نعمه عن يشاء . وليس لله عند المعتزلة خيرة في أفعاله
 وإفضاله ، وهذا قدح^(٣) منهم في الإلهية ، ومرأمة الكتاب العزيز .
 قال الله تعالى ، في استيثاره واختياره^(٤) وقهر عباده واقتداره ، : « وربك
 يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة^(٥) » . ونبذة مما ذكرناه تنقض
 دعائم المعتزلة وتفرض شكائهم .

فأما البصريون ، فإننا جزناهم على الأصل الأول ، ومنعناهم تحسين
 العقل وتقييحه ، وأوضحنا أن لا واجب على الله تعالى ، ففي ذلك صدم
 عن مرامهم . وإن نحن أضربنا عن ذلك ، وقدرنا تسليمه جديلاً ، قلنا
 لهم بعده : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين ، فهلا أوجبتم

(١) ح زاد : لهم
 (٢) ح ، م عبارتها : كل استصلاح
 (٣) م : حجر
 (٤) ح ، م : باختياره
 (٥) القصص ك ٢٨ : ٦٨

الأصلح في أمر الدنيا ! وأى فصل بينهما بعد الإختراع وخلق^(١) الملاذ والشهوات ؟

ونطرد عليهم شبهة للبغداديين يصعب عليهم موقعها ، فنقول :
 ماأخذكم العقول ، والرجوع إلى الشاهد . ومعلوم أن من كان يملك
 بحاراً لا تنزف وأودية خرازة غزيرة لا تنقطع ، ولا حاجة به إليها ؛
 وبمراي منه إنسان يلهث^(٢) عطشاً ، وجرعة ترويه ، فلا يحسن أن
 يحال بينه وبين مايسد رمقه ، ويقبح أن يجلي عن مَشرع الماء ، وإن
 لم يقبح ذلك فلا يقبح في العقل .

والغرض من مساق هذا الكلام أن الأصلح في الدنيا بالإضافة إلى
 مقدور الله تعالى ، أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار ، فإنها متناهية
 ومقدورات الله تعالى لا تتناهى ، والواحد منا لا يتضرر بالبذل ، وإن
 قلّ وغمض مدرك ما يخصه من الضرر ، والرب تعالى منزّه عن
 قبول الضرر .

وهذا يلزم المعتزلة إذا حسّنوا بالعقول وقبحوا ، وإن ألزمتنا ماقلوه
 تقضناه على الفور بعقاب أهل النار ، وقلنا : إذا أساء العبد شاهداً حسن

(١) ح زاد : وخلق القدرة

(٢) ل : يهلف ؛ والثبت عن ح ٤ م

العفو عنه^(١) في مكارم الأخلاق ، مع تعريض السيد لضرر المغايظ^(٢) عند ترك الإتيان والتشفي ، فما بال العصاة مخلدون في الأناكال والأغلال ، وقد^(٣) ندموا على ما قدموا ، والرب تعالى أرحم الراحمين ؟

ومما يخص به البصريون فيه^(٤) إيضاح باب يمكن إفراده . وهو أن تقول : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين ، وحسنتم التكليف لتعريضه المكلف للشواب الدائم . فإذا علم الرب تعالى أنه لو اخترم عبده قبل أن يناهز حُلمةً لكان ناجياً ، ولو أمهله وأرخى طولهُ ، وأقدره ، وسهل له النظر ويسره^(٥) لعندَ وجحد ، فكيف يستقيم أن يقال أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقال الأصلح تكليفه ، ولو اخترم لكان قد فاز ؟ وعند ذلك تحق الحقائق ، وتضغظهم المضايق .

وها نحن نوضح الحق في هذا المجال^(٦) بضرب مثال^(٧) ، فنقول : إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمده^(٨) بالأموال لطنى وآثر الفساد

(١) ل : عليه ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) ل : المغايظ ؛ والمثبت عن ح ، م

(٣) ل ، م : وندموا (بدون قد) ؛ والمثبت عن ح

(٤) م : وفيه (٥) ل : وصيره ؛ والمثبت عن ح ، م

(٦) ل عبارته : نوضح في هذا المجال ؛ و م عبارته : نوضح هذا المجال ؛

والمثبت عن ح (٧) ح : بضرب من المثال (٨) م : أمد

وتنكب الرشاد ، ولو أقر^(١) عليه لصلح ؛ فلو أراد إستصلاح ولده ، فأمدّه بالمال ، مع علمه بأنه يطغيه أو يرديه ، فباضطرار نعلم أن التقدير أصلح له من السعة . ولو قال الوالد ، وقد أمد ولده ، وهياً له عُدَدَه ، وأحسن صفدَه : إنما قصدت أن أقيم أوده ، مع علمي بخلاف ذلك ، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل .

فإن قالوا : إنما لا يكون الأب ناظرآ له ، لأنه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رَشَدَ في المآل ، والرب تعالى عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن . وهذا تلاعب بالدين ؛ فإن العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنه لا يناله ، فما يغني العبد علم الرب بمبلغ ثواب^(٢) لا يناله . والذي يوضح الحق في ذلك ، أنه يحسن من النبي عليه الصلاة والسلام الدأب على دعاء من أعلمه الرب تعالى أنه لا يؤمن ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ذاهلاً عن مبلغ الثواب الذي يتعرض المكلف له .

والذي يعضد ما قلناه ، أن التكليف في حق من علم الرب تعالى أنه يكفر لو كان خيراً ، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف ، وعلم أنه لو بلغه لكفر ، أن يرغب إلى الله تعالى في أن يبقيه حتى يكفر ، إذحق

(١) م : قتر . ويقال أقر إفتاراً ، وقتر تقنياً بالشدبب ، وقتر بالتخفيف ، أي ثلاث لغات

(٢) ح ، ل : بمبلغ لا يناله ؛ والمثبت عن م

العبد أن يرغب إلى الله تعالى فيما هو الأصلح له ، وعند ذلك يبطل القدر رأساً على أصول المعتزلة (١) .

ومما نخطب به البصريين أن نقول : الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب ، فأى غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء ؟ فإن قالوا : لا يتصف الرب تعالى بالإقتدار على ذلك ، فانا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلاً به ، واستيفاء الحق المستحق أولى من قبول الفضل . قلنا : هذا قول من لم يقدر الله حق قدره ، وما ذكرتموه إنما يثول إلى نفي قبول المنن ، وذلك بين الأكفاء والأضراب ، ومن الذى يستكبر ، وهو عبد مرئوب ، من قبول فضل الله ؟

والدليل عليه أن الرب تعالى متفضل ، بابتداء التكليف عندكم معاشر البصريين (٢) ، فالثواب مترتب على ما الله تعالى متفضل بأصله . ثم نقول : نسيتم أصولكم في الرجوع إلى الشاهد . ومعلوم أن ملكاً في زماننا لو تفضل على واحد ، وأكرم مثواه ، وأجزل جائزته ، وأعلى رتبته ، واستأجر أجيراً ثم وافاه أجره بعد عرق الجبين وكده اليمين ، فالمتفضل عليه أحق بكونه محظوظاً مرعياً ملحوظاً ؛ وسنعود إلى ذلك إن شاء الله عز وجل .

(١) م عبارته : يبطل القدر على أصول المعتزلة وأسا
(٢) ل : المعتزلة ؛ والمثبت عن ح ، م ؛ وهو المناسب للسياق

ثم تقول : العجب كل العجب ممن يقول تعريض من يكفر
للهلك أصلح له من التفضل عليه ! ولا مزيد على ذلك في عمى البصائر ،
وقانا الله البدع .

فصل

[القول في اللطف]

اللطف عند المعتزلة ، هو ^(١) الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد
يطيعه عنده ، ولا يتخصص ذلك بجنس ، ورب شيء ، هو لطف في
إيمان زيد ، وليس بلطف في إيمان عمرو .

وقد يطلق اللطف مضافاً إلى الكفر ، فيسمى ما يقع الكفر
عنده لطفاً في الكفر . ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى
أقصى اللطف بالمكلفين ، وقالوا على منهاج ذلك : ليس في مقدور
الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ، تعالى الله عن قولهم
علواً كبيراً .

وأما أهل الحق ، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة ^(٢) ، وذلك
مقدور لله تعالى أبداً . فنقول للمعتزلة : لم ^(٣) أوجبتم اللطف

(١) ح نقص : هو (٢) ح عبارته ؛ خلق قدرة الطاعة

(٣) ل نقص : لم ؛ والثبت عن ح ، م

في الدين؟ وهلا قلتم إنه يقطع اللطف تعظيماً للمحنة، وتعريضاً^(١) للمكلفين لعظم المشقات، وقطع الألفاظ تعريضاً للشواب الأجزل؟ فان قالوا: الغرض أن يؤمنوا، قلنا: فأى غرض في تكليف من لا يؤمن؟ وإذا حكمتنا العقول فاخترام^(٢) من هذه سبيله هو اللطف به، دون تعريضه للتكليف، مع العلم بأنه لا لطف في المعلوم يؤمن المكلف عنده؛ فهذا مبلغ غرضنا في الصلاح والأصلح واللطف.

(١) ل: وتعريضاً؛ والمثبت عن ح، م.

(٢) ل: فاخترام به من هذه سبيله؛ والمثبت عن ح، م.

باب

القول في اثبات النبوءات

إثبات النبوءات من أعظم أركان الدين ، والمقصود منه في المعتقد يحصره خمسة^(١) أبواب : أحدها إثبات جواز انبعاث الرسل ردا على البراهمة ؛ والثاني المعجزات وشرائطها ، وفيه تبين تمييزها من الكرامات والسحر ، وما يميز^(٢) به مدعى النبوءة ؛ والثالث في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول^(٣) ؛ والرابع في تخصيص نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالآيات ، والرد على منكريها من أهل الملل ؛ والخامس الكلام في أحكام الأنبياء . وما يجب لهم وما يجوز عليهم .

فصل^(٤)

[في إثبات جواز النبوءات]

قد أنكرت البراهمة النبوءات ، وجحدوها عقلا ، وأحالوا ابتعاث بشر رسولا . ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، ونفصلي^(٥) عنها

(١) ح ، م قصا : خمسة (٢) ح : وما يعتبر ؛ م : وما يفتن به مدعى الربوية

(٣) ح : الرسل (٤) ل : القول وما أبتناه عن ح

(٥) ح ، ل : وتصني ؛ والثبت عن م

أولاً . فما يسترحون إليه أن قالوا : لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدركا بقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها . فإن كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه ، فلا فائدة في ابتعائه ، وما يخلو عن غرض صحيح عبث وسفه ، وإن كان ما جاء به مما لا يدل عليه العقول ، فلا يتلقى بالقبول ، وإنما المقبول مدلول العقول .

وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول وتقييحها ، ولو نازعناهم في ذلك لم تستمر لهم شبهة ولكننا نسلم لهم^(١) جدلاً يقتضيه العقل ، وأن لا يكون مستدركا هذا الأصل ، ونبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه ، فنقول :

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول ، وهذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد ، وإن كان الإكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا نجعل ما عداها عبثاً . ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول إذا ابتعث كان ابتعائه لطفاً في الأحكام العقلية ، وينتدب العقلاء لها عند إرسال الرسول ، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل إدعاؤهم بخلو الإبتعات عن غرض .

ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم إذا

(١) ح ، م ، زاد : هذا الأصل

لم يكن مدلول العقل كان باطلا؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك
يجرى مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب يسأله عما يصلح له، فهو على
الجملة يعلم أن المبتغى ما يشفيه^(١)، ولكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه،
والطبيب ينص له على ما يشفيه. وكذلك المبعوث إليهم لا يتعين لهم
قبل البعثة ما يصلحهم مما يبتعث الرسول فيه، فإذا أرسل نص على
المرشد وأوضح مناهج المقاصد.

ويقال لهم: لم زعمتم أن العقول تغني عن ابتعاث الرسول صلى الله
عليه وسلم؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية،
وتمييزها عن السموم المؤذية والأنبثة المضرّة، وشيء من ذلك لا يستدرك
عقلا؟ فإن قالوا: أطول^(٢) التجارب يرشد إلى هذه المذاهب، قلنا:
عدم^(٣) التجارب إلى استقرارها يفضي إلى المعاطب واقتحام المضار.
ولو ثبت الإرشاد أولا، لما مست الحاجة إلى معاطات السموم وتمييزها
عما عداها.

ومما تمسكوا^(٤) به أن قالوا: ألفينا الشرع عندكم مشتتلا على أمور
مستقبحة عقلا، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش، ولا يندب
إلى القبائح، قالوا: فما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم واستسجارها،

(١) ح زاد هنا: فكذلك المبعوث إليهم (٢) م نقص: أطول

(٣) م نقص: عدم

(٤) م: يتمسكون

والعقل قاض بقبح ذلك ؛ قلنا : ما ذكرتموه ينعكس عليكم يا بلام الله تعالى البهائم والأطفال الذين لم يترفوا ذنباً ولم يحتقبا وزراً . فإن قالوا : ذلك عن الله حكمة ، قلنا : فما كان حكمة من فعله ، لم يعد كون الأمر به أيضاً حكمة ، وهذا القدر مغن في غرضنا .

وربما يشيرون إلى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب ، فيقولون : في الشرائع ما تردع^(١) منه العقول ، كالانحناء في الركوع ، والانكباب على الوجه في السجود ، والتحسير ، والتعري ، والمهرولة ، والتردد بين جبلين ، ورمي الجمار من غير مرمى إليه ، إلى غير ذلك مما يهزءون به .

والوجه معارضتهم بما^(٢) لا يجدون منه مخلصاً ، فتقول : الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه ، ويتركه كالحم على وضئ والسوء منه بادية ، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سوائه لكان ملوماً ، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . وهو^(٣) الذي يسلب العقول ، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما^(٤) تبق مضرته^(٥) ، مع القدرة على أن يكمل عقولهم .

(١) ل : ما تردع (بتقديم الدال على الراء) ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) ل : فيما ؛ والمثبت عن ح ، م

(٣) ح عبارته : ومن هو الذي ... الخ

(٤) ل : ما ؛ والوجه ما أثبتناه

(٥) ح ، م نقصا : ما تبق مضرته

فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة ، أن يكون فعلا لله تعالى ، لم يبعد أيضا وقوعه مأمورا به .

فإن قالوا : إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى ، ففيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها ، قلنا : فالتزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه .

وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن في المعجزات ، ونحن نذكر عمدتهم منها في تضعيف الكلام إن شاء الله عز وجل .

والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل ، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها ، كاجتماع الضدين ، واتقلاب الأجناس ونحوها ، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبداً^(١) بأن يشرع الأحكام ، ما يمتنع من جهة التحسين والتقييح .

فإذا تبين ذلك ؛ قلنا : بعده مسلكان ؛ أحدهما أن ننفي أصل التقييح والتحسين عقلا ، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز ؛ والثاني أن نسلم التقييح جدلا ، ونقول : الإرسال ليس مما يقبح لعينه^(٢) ، بخلاف الظلم ، والضرر المحض ، ونحوها ، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره ؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفاً ، يؤمن عنده العقلاء

(٢) ح زاد : عقلا

(١) ح زاد : من عبده

ويلتزمون قضيات العقول ، ولولاه لجحدوا وعندوا . فهذا قاطع في إثبات جواز ^(١) النبوءات .

ومن القواطع في ذلك إثبات ^(٢) المعجزات كما نصفها ، ودلالاتها على صدق المتحدى ^(٣) . وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعى النبوءة ، ففي ^(٤) ذلك أبين رد على منكري النبوءة .

فصل ^(٥)

[في المعجزات وشرائطها]

اعلموا أولاً أن المعجزة مأخوذة لفظاً من العجز ، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز ؛ فإن المعجز على التحقيق خالق العجز ، والذين يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي صلى الله عليه وسلم . فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر ، فلا يتصور أيضاً عجز المتحدين بالمعجزات ، فإن العجز يقارن المعجوز ^(٦) عنه . فلو عجزوا عن معارضة ، لوجدت المعارضة ضرورة ، والمعجز مقترن بها على ما تفصيناه في كتاب القدر . فالمعنى بالإعجاز الإنباء عن

(١) ح نقص : جواز

(٢) ح ٤ م : قيام

(٣) ح : المتحدين

(٤) ل : في ذلك ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) ل : القول ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) ل : المعجز عنه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة .
وقد يتجاوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة ، كما يتجاوز بإطلاق
الجهل على انتفاء العلم . ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضاً ، وهو
إسناد الإعجاز إليها ، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها ، ولكنها
سميت معجزة لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق .
ثم اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها . منها أن
تكون فعلاً لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة ،
إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدّين دون بعض^(١) .
ولو كانت الصفة القديمة معجزة ، لكان وجود الباري تعالى معجزاً .
وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوة :
صدقت ، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ،
والذي ذكرنا جارٍ فيما لا يقع مقدوراً للبشر .

فإن قيل : هل يجوز أن يكون المشي على الماء ، والتصعد في الهواء ،
والترقي في جو السماء معجزة ؟ قلنا : لا يبعد تقرير ذلك معجزة إذا
تكاملت صفات المعجزات ، والحركات في الجهات من قبيل مقدرات
البشر . وأما نفس الحركات ، فمن اعتقد كونها من فعل الله تعالى ،

(١) ح قصص : دون بعض

لم يبعد أن يعتقد كونها معجزة من حيث كانت فعلا لله تعالى ، لا من حيث كانت كسبا للعباد ، فتكون القدرة^(١) على هذا التقدير والحركات معجزات .

فإن قيل : لو ادعى نبى النبوة ، وقال : آتيت أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها ، فذلك من الآيات الظاهرة^(٢) ، وليست هي فعلا ، بل هي انتفاء فعل : وقد قال شيخنا رحمه الله : المعجزة فعل لله تعالى يقصد بمثله التصديق ، أو قائم مقام الفعل يتجه فيه قصد التصديق ، وأشار إلي ما ذكرناه . والوجه عندي أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز ، فرجع المعجز إلى الفعل . فإن قيل : إن القعود معتاد ، والمعجز خارق للعادة ؛ قلنا : القعود المستمر^(٣) مع محاولة القيام في أقوام لا يعدون كثرة خارق للعادة ؛ فهذا شريطة المعجزة . ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة ، إذ لو كانت عامة معتادة يستوى فيها البار والفاجر ، والصالح والطالح ، ومدعى النبوة المحق بها^(٤) والمفترى بدعواه^(٥) ، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيهاً على الصادق ، ولا خفاء بذلك فنظن فيه .

(٢) ح ، م : الباهرة

(٤) ح قس : «بها» ؛ م أورد عوضاً عنها «فيها»

(١) م : القدر

(٣) ح قس : المستمر

(٥) ح زاد : فيها

وللبراهمة أسولة يجب الاعتناء بها الآن^(١). منها أن قالوا : خرق
العوائد لا ينضبط ، فإن ما يوجد على التدور مرة أو مرتين ، لا يخرج
عن^(٢) قبيل الخوارق ، وإذا تكرر وتوالى صار معتاداً ، ولا ينضبط
ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن^(٣) الخوارق ، فالقول فيه مستند إلى جهالة .

وهذا لا محصول له ، وهو تحويم^(٣) على جحد ضرورات العقول
بتخييل ليس له تحصيل ؛ فإننا باضطرار نعلم أن إحياء الموتى وخلق البحر
وما شابههما ليس من الأفعال المعتادة ، وعدم انحصار الأعداد التي تلحقها
بالمعتاد لا يدرأ هذه الضرورة ، ورب شيء لا تنضبط عدته ولا تكيف
صفته ، وإن كان معلوماً باضطرار . وهذا بمثابة إفضاء الأخبار المتواترة إلى
العلم الضروري بالمخبر عنه ، فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم
لم نجد إلى ذلك سبيلاً ، وليس عدد فيه أولى من عدد .

وأقصى ما نذكره أن الأعداد التي ورد الشرع بها في الشهود ليست
عدد التواتر ، ثم ليس لنا بعدها عدد يقطع به . ومن خاطب غيره بما
تُحشمه فغضب ، استيقن على الضرورة غضبه . ولا يمكن ربط العلم بغضبه
على احمراره أو صفة أخرى من صفاته ، فإن كل صفة يشار إليها قد
توجد في غير حالة الغضب .

(١) ل : لأن ؛ والثبت عن ح ، م . (٢) م : من . (٣) م : تحويم

وإن قالت البراهمة: في أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى، فليس من المستحيل أن تطرد عادة ثم يعهد مثلها، ولو اطردت نخرجت عن كونها معجزة. فإذا ادعى بنى الرسالة، وتشبث بما يخرق العادة، فما يؤمننا أن يكون^(١) ذلك أول عادة ستطرد، ولو اطردت لما كانت آية. والقول في التقصّي عن ذلك يطول.

وأقرب شيء في ردعم أن تقول: لو قال نبي آتني أن يقلب الله عادة معتادة ويطرد تقيضها، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على النبوءات. ولئن دل نادر واحد مع عود العادة إلى الاطراد، فلأن تدل عادة مطردة على مناقضته التي سلفت أولى. ثم إن استمر تمويههم في نادر يتحدى به نبي، فما قولهم فيه إذا بدر منه ذلك النادر، ثم انطوت أيام ودهور، ولم يعهد لذلك النادر كرور، فقد خرج عن أن يكون^(٢) ابتداء عادة عوادة.

ومن أعظم شبههم في ذلك، أن قالوا: كيف يتيقن^(٣) العاقل كون ما جاء به النبي خارقاً للعادة، وقد استقر^(٤) في نفسه ما اطلع الحكماء عليه من خواص الأجسام وبدائع التأثيرات، حتى توصلوا إلى قلب النحاس

(١) ل: أن يكون من ذلك؛ والعبارة كما هي مثبتة عن ح، م.

(٢) ح: عن كونه

(٣) ح، م. يستيقن (بزيادة السين المهملة)

(٤) ل: استقرت (بزيادة التاء الثانية)؛ وللتبث عن ح، م.

ذهباً إبريزاً ، أو جر الأجسام الثقيل بالأدوات الخفيفة ، إلى غير ذلك من بدائع الحكم وتناجج الفكر الثاقبة ؟ هذا ، ومما استفاض في البرية حجر له خاصيته في جذب الحديد ، فما يؤمننا أن يكون مدعى النبوة قد عثر على سر من هذه الأسرار وتظاهر به ؟

قلنا : هذا يجر إلى إنكار البداية والتشكك في الضروريات ، وكل نظر يجر إلى دفع ضرورة فهو الباطل دون الضرورة . وبيان ذلك ، أنا باضطرار نعلم أنه ليس في القوى البشرية والفكر الحكيم إحياء العظام بعد ما رمت ، وإبراء الأكمه والأبرص ^(١) ، وقلب العصا حية تتلقف ما يافك السحرة ؛ ومن جوز التوصل إلى مثل ذلك بالحكم ، ودرك الخواص فقد خرج عن حيز العقلاء .

وينبغي أن لا يبعد أن يكون في طرف من أطراف الأرض صقع تنبت فيه الحيوانات وتنمو نمو النباتات ، حتى إذا التأم النبات علقنت الحيوانات وجاءت بالحكم والآيات ، إلى غير ذلك من الجهالات .

ثم إذا تحدى ، النبي بشيء قدرناه خارقاً ، فلو لم يكن خارقاً لاشرأبت النفوس لمعارضته ، وانصرفت الدعاوى إلى فضحه وحطه عن دعواه . فإذا ذاعت الدعوى وشاعت آيتها والتحدي بها وتمعيز

(١) م قص : الأبرص

الخلايق عن الإتيان بمثلها ، استبان بذلك أنه من الخوارق ، وهذا القدر
غرضنا في ذلك .

والشريطة الثالثة للمعجزة أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت
على يديه ^(١) ؛ وهذه الشريطة تنقسم إلى أوجه لا بد من الإحاطة بها .
منها أن يتحدى النبي بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه ، فلو
ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة .
وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول
على ما سنذكره ، ولا يتأتى ذلك دون التحدى . فإن من ادعى أنه
رسول الملك ، وقال بمرأى منه ومسمع : إن كنت رسولك فقم واقعد
ففعل ^(٢) الملك ذلك ، كان ذلك بمثابة قوله : صدقت . ولو لم يدع
الرسول ذلك ، بل ادعى الرسالة مطلقا ، وقام الملك وقعد لما كان ذلك
دالا على تصديقه فلا بد من التحدى إذا .

ثم يكفي في التحدى أن يقول : آية صدق أن يحيي الله هذا الميت ،
وليس من شرط المتحدى أن يقول : هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها ؛
فإن الغرض من التحدى ربط الدعوى بالمعجزة ، وذلك يحصل دون
أن يقول : ولا يأتي أحد بمثلها ؛ فهذا وجه من وجوه تعلق
المعجزة بالدعوى .

(٢) ل : يفعل ؛ والتثبت عن ح ، م

(١) ل ، م : عليه ؛ والتثبت عن ح

ومن وجوهه أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى ، فلو ظهرت آية
أولا وانقضت ، فقال قائل : أنا نبي والذي مضى كانت معجزتي ، فلا
يكثر به ، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه . فإن قيل : إذا نظرنا إلى
صندوق وألفيناه خلوا ، وأقفلناه وتركناه برأى منا^(١) ؛ فقال مدعي
النبوة : آية نبوءتي أنكم تصادفون في هذا الصندوق ثيابا ، فإذا فتحنا
الصندوق وألفينا المتاع كما وصف كان ذلك آية . قلنا : نحن وإن كنا
نحوز^(٢) تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه ، ولكن قوله المبني على
الغيب آية ، وذلك مطابق لدعواه ، فاعلموا^(٣) .

فإن قيل : هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوة ؟
قلنا : إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية . وذلك مثل أن يقول
النبي : آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح ؛ فإذا وقع
ذلك^(٤) كما وعد ، وكان خارقا للعادة ، كان^(٥) آية .

فإن قيل : لو قال مدعي النبوة ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربه ،
فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه ، كان ذلك خارقا للعادة ؛
فالوجه عندي في ذلك أن تقول : إن كلف الناس التزام الشرع ناجزا ،

(٢) ل : فإن كنا نحوز الخ ؛ والمثبت عن ح ، م ،

(٤) ح عبارته : فإذا وقع ما وعد كما وعد

(١) م : دبرا منا

(٣) ح ٦ م : فاعلموه

(٥) ح زاد : ذلك

والآية موقوفة ، فقد كلفهم شططاً ؛ وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صحح ذلك . والقاضى أبو بكر رضى الله عنه منع ما صحته ، ولا وجه لمنعه ، والحق أحق أن يتبع .

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق ، أن لا تظهر مكذبة للنبي ، مثل أن يدعى مدعى النبوة ، فيقول : آية صدق أن ينطق الله يدي ، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت : اعلموا أن هذا مفتر^(١) فأحذروه ، فلا يكون ذلك آية . ولو قال : آيتى أن يحيى الله هذا الميت ، فأحياء الله تعالى فقام وله لسان زلق ، فقال : صاحبكم هذا متخرص ، وقد بعثنى الله تعالى لأفضحه^(٢) ثم خر صعقاً ، فقد قال القاضى رضى الله عنه : هذه آية مكذبة لا تدل .

والذى عندى فى ذلك أن التكذيب إن كان خارقاً للعادة فهو الذى يقدح فى المعجزة ، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب . فأما الميت إذا حيى وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة . وللنبي أن يقول : إنما الآية إحياءه وتكذيبه إياى كتكذيب سائر الكفرة .

(١) ل : لغتر ؟ والثبت عن ح ٤ م

(٢) ل : لنفضحه ؟ والثبت عن ح ٤ م

فصل (١)

في إثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات

(٢) فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء (٣)، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو اسحاق رضى الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم (٤).

ثم مجوزو الكرامات تحزبوا أحزابا . فمن صائر إلى أن شرط الكرامة انخارقة للعادة أن تجرى من غير إشار وإختيار من الولي، وصار (٥) هؤلاء إلى أن الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه، وهذا غير صحيح لما سنذكره . وصار صائر إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى؛ فقالوا (٦): لو ادعى الولي الولاية، واعتضد (٧) إشار دعوته (٨) بما يخرق العادة، فإن ذلك ممتنع، وهؤلاء يقدرون ذلك تمييزاً بين الكرامة والمعجزة . وهذه الطريقة غير مرضية أيضاً، ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوائد مع الدعوى المفروضة .

(١) ح : باب

(٢) ح : ابتدأ الكلام بكلمة « فصل » ؛ وم عبارته : ما صار إليه ... الخ

(٣) م عبارته : انخراق العادات في الأولياء وأطبقت ... الخ

(٤) ح : قريب من مذاهبهم (٥) ل : صار (بدون الواو) ؛ والمثبت عن ح ، م

(٦) ل : فقال ؛ وما اثبتناه عن ح ، م (٧) ل : وأشهر ؛ ونا اثبتناه عن ح ، م

(٨) ح ، م : إثبات دعواه

وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي، لا يجوز^(١) وقوعه كرامة لولي؛ فيمتنع عندهم لئلا أن ينفلق البحر، وتنقلب العصا ثعباناً، ويحیی الموتى كرامة لولي^(٢)، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء؛ وهذه الطريقة غير سديدة أيضاً. والمرضى عندنا، تجوز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات.

وغيرنا من تزييف هذه الطرق وإثبات^(٣) الصحيح عندنا، والميز بين الكرامة والمعجزة، يستبين بذكرنا محمد^(٤) نفاة الكرامة؛ وتفصينا عنها، وتحويلنا على القواطع^(٥) في إثباتها.

فما تمسك به نقاة الكرامة^(٦) أن قالوا: لو جاز انخراق العادة من وجه^(٧)، لجاز ذلك من كل وجه، ثم يجر مقاد ذلك إلى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد^(٨) ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدى بآيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. فلو جاز إثبات الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الإقتراء.

وهذا تمويه لا تحصيل^(٩) له، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبي بعد نبي، ثم لا يكون

(١) ح، م: لا يجوز تقدير وقوعه

(٢) ح، م: وإثبات

(٣) م: انقاع

(٤) ح، م: زادا: لولي (٨) م: قس: يد

(٥) ح، م: قصا: كرامة لولي

(٦) م: عمدة

(٧) م: الكرامات

(٨) ح: لا يحصل له

ظهوره ثانياً مكذباً لمن تحدى به أولاً . فإن قالوا : النبي يقيد دعواه في خطاب من تحدها ، ويقول : لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعى النبوة صادقاً في دعواه . قلنا إن ساغ تقييد الدعوي بما ذكرتموه ، فلا يمنع أيضاً أن يقول النبي لا يأتي بمثل ذلك متنبئ ولا ممخرق^(١) مفتر ، ولا من يروم تكذبي ؛ وتخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد .

ومما احتجوا به ، أن قالوا : لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء ، لم نأمن في وقتنا وقوعه ، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة دماً عبيطاً ، وانقلاب الأطواد^(٢) ذهباً إبريزاً^(٣) ، وحدث بشر من غير إغراق وولادة ، وتجوز ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات . قلنا : هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في زمان الأنبياء ؛ فإن الذين كانوا في مدة الفترة ، وهي ما بين العروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعاث^(٤) محمد صلى الله عليه وسلم ، كان لا يسوغ منهم تجويز ما منعم تجويزه في^(٥) محاولة دفع الكرامات . ولما ابتعث النبي ، وظهرت

(١) ل : مخرق (بيم واحدة) ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م : أطواد

(٣) ح ، م ، ن : نقصا : إبريزا ؛ وهنا في « ح » عبارة مكررة هي : وانقلاب أطواد ذهباً لم نأمن في وقتنا وقوعه . وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة دماً عبيطاً وانقلاب أطواد ذهباً إبريزاً .

(٥) ح : من

(٤) م زاد : الرسول

الآيات ، وانخرقت العادات ، استلّ عن صدور العقلاء الأمن من وقوع خوارق العوائد .

وهذا سبيلنا في الذي دفعنا إليه ، فنحن الآن على أمن من أن ما قدره لا يقع . فإن قدر الله وقوعه قلب العادة ، وأزال العلوم الضرورية بأن ما^(١) قدره لا يقع . فقد بطل ما قالوه ، واستبان بانفصالنا عنه أصل في الكرامة^(٢) .

فإن قيل : ما دليلكم على تجويزها ؟ قلنا : ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى إبتداء ، ولا يمتنع وقوع شيء لتقبيح عقل لما مهدناه فيما سبق . وليس في وقوع الكرامة ما يقدر في المعجزة ؛ فإن المعجزة لا تدل لعينها ، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة^(٣) ونزولها منزلة التصديق بالقول . والملك الذي يصدق مدعى الرسالة بما يوافقه وبما^(٤) يطابق دعواه ، لا يمتنع أن يصدر منه مثله إكراما لبعض أوليائه . ولا يقدر مرام الإكرام في قصد التصديق ، إذا أراد التصديق ، ولا خفاء بذلك على من تأمل .

فإن قيل : فما الفرق بين الكرامة والمعجزة ؟ قلنا : لا يفترقان في جواز العقل ، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة .

(٢) م : الكرامات

(٤) م : ويطابق

(١) م عبارته : بأن قدروا وقوعه

(٣) ح ، م قصا : الرسالة

واستدل^(١) مثبتو الكرامات بما لا سبيل إلى درثه في مواقع السمع . فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده ، وما كانوا^(٢) أنبياء إجماعا . وكذلك خصت مريم عليها السلام بضروب من الآيات ؛ فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء ، ويقول معجبا^(٣) : « أنى لك هذا »^(٤) . وتساقط عليها الرطب الجنى^(٥) ، إلى غير ذلك من آياتها . وكذلك أم موسى عليها السلام ، ألهمت في أمره بما لا خفاء به . وجرى من الآيات في مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره منتم إلى الإسلام ، وكان^(٦) ذلك قبل النبوة ، والانبعاث والمعجزة لا تسبق دعوى النبوة كما قدمناه .

فإن تعسف بعضهم وزعم أن الآيات التي استدللنا بها كانت معجزات لبني كل عصر ، فذلك إقتحام للجهالة^(٧) . فإننا إذا بحثنا عن العصور الخالية ، لم نلف الآيات التي تمسكنا بها مقترنة بدعوى ، بل كانت تقع من غير تحدٍ لمتحد . فإن قالوا : إنما وقعت للأنبياء دون دعواهم فشرط^(٨) المعجزة الدعوي ، فإذا فقدت كانت خوارق

(٢) ح ، ل : كان ؛ والثبت عن م

(٤) آل عمران م ٣ : ٣٧

(٦) ح ، م قصصا : كان

(٨) ح ، ل : بشرط ؛ والثبت عن م

(١) م : استدلل (بدون الواو)

(٣) م : متعجبا

(٥) م عبارته : وتساقط الرطب الجنى عليها

(٧) ح ، م : للجهالات

العادات كرامة للأنبياء ، ويحصل بذلك غرضنا في إثبات الكرامات ولم يكن في وقت مولد الرسول نبي تستند^(١) إليه آياته . فقد وضحت الكرامات جوازا ووقوعا ، عقلا وسمعا .

فصل

[السحر وما يتصل به]^(٢)

[هذا الفصل]^(٣) في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزة^(٤) ونذكر

فيه إثبات الجن والشياطين والرد على منكريهم .

فأما السحر فتأبث ، ونحن نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه

وتمسك بموارد السمع^(٥) على وقوعه ونذكر تمييزه عن المعجزة في

خلال^(٦) الكلام . فلا يمتنع أن يترقى^(٧) الساحر في الهواء ، ويتحلق

في جو السماء^(٨) ويسترق ويتولج في [الكواء]^(٩) والخوخات^(١٠) ، إلى

غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر ، إذ الحركات في الجهات من

(١) م : وينسب

(٢) عنوان الفصل في « ح » في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات

(٣) (هذا الفصل) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يتطلبها

(٤) ح ، م : المعجزات

(٥) م : خلل

(٥) ح : الشرع

(٦) م : عبارته : ويخلق في لوح السماء

(٧) م : يرقى

(٨) ل : الكواء ؛ وفي ح ، م : الكوات . وفي كتب اللغة : الكوة بفتح الأول

ويضم الحرق في الحائط والجمع كوى وكواء بفتح الكاف وكسرها فيها

(٩) م : الخرجات . والخوخة كوة تؤدي الضوء إلى البيت

قبيل مقدورات الخلق^(١). ولا يمتنع عقلا أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاعتقاد عليه ، فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدره الله تعالى عندنا .

والدليل على جواز ذلك ، كالدليل على جواز الكرامة . ووجه الميزان هنا بين السحر والمعجزة كوجه الميزان في الكرامة^(٢) ، فلا وجه^(٣) إلى إعادته . وقد شهدت شواهد سمعية^(٤) على ثبوت السحر ؛ منها قصة هاروت وماروت ، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي^(٥) لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه سحره على مشط ومشاقة تحت راعوفة في بئر ذروان^(٦) . وسحر ابن عمر^(٧) فتوعكت يده ، وسحرت جارية عائشة رضي الله عنها .

واتفق الفقهاء على وجود^(٨) السحر واختلفوا في حكمه ، وهم أهل

(١) ح : البشر (٢) م : قس : في الكرامة ، وزاد ثم

(٣) ح ، م : فلا حاجة

(٤) ل قس : سمعية ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) م قس : اليهودي

(٦) المشط مثلثة الميم آلة يمشط بها ، وسلاميات ظهر القدم ، ومن الكنف عظم عريض . والمشاقة كثرامة ما سقط من الشعر أو الكتان عند المشط ، أو ما طار ، أو ما خلس . وراعوفة البئر وأرعوتها صخرة ترك في أسفل البئر يجلس المستقي عليها حين التنقية أو تكون على رأس البئر يقوم عليها المستقي . وبئر ذروان بفتح وسكون أو ذو أروان بسكون الراء وقيل بتجريكه أصح ، بئر بالمدينة .

(٧) م قس : وجود

(٨) م زاد : يده

الحل والعقد ، وبهم ينعقد الإجماع ، ولا عبرة مع اتفاقهم بمخالفة المعتزلة
فقد ثبت السحر^(١) جوازا ووقوعا .

ثم اعلموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق ، والكرامة لا تظهر
على فاسق ، وليس ذلك من مقتضى العقل ، ولكنه متلقى من إجماع
الامة . ثم الكرامة وإن كانت لا تظهر على معان بفسقه ، فلا تشهد
بالولاية على قطع ، إذ لو شهدت بها لأمن صاحبها العواقب ، وذلك لم
يجر لولى في كرامة اتفاقا .

فإن قيل : بينوا^(٢) مذهبكم في الجن والشياطين ، قلنا : نحن قائلون
بثبوتهم ، وقد أنكرهم معظم المعتزلة ، ودل إنكارهم إياهم على قلة
مبالاتهم ، وركاكة دياتهم ، فليس في إثباتهم مستحيل عقلي . وقد
نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم . وحق اللبيب والمعتصم
بجبل الدين ، أن يثبت ما قضى العقل يجوازه ، ونص الشرع على ثبوته .
ولا يبقى لمن ينكر إبليس وجنوده ، والشياطين المسخرين^(٣) في زمن
سليمان ، كما أنبأ عنهم آى من كتاب الله تعالى لا يحصيها^(٤) ، مسكة في
الدين ، وعُلقه يتشبت بها ، والله الموفق للصواب ، وهذا^(٥) غرضنا من
هذا الباب .

(١) م نقص : فقد ثبت السحر (٢) ل : ثبتوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٣) م : المسخرين (٤) م نقص : لا يحصيها (٥) م : فهذا

باب (١)

القول (٢) في الوجه الذي منه تدل المعجزة (٣) على صدق

الرسول (٤) صلى الله عليه وسلم

اعلموا ، أرشدكم الله تعالى ، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي ،
حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها . فإن الدليل العقلي يتعلق
بمدلوله بعينه (٥) ، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه ، وليس كذلك
سبيل المعجزات .

وبيان ذلك بالمثال في الوجهين أن الحدوث لما دل على المحدث ،
لم يتصور وقوعه غير دال عليه ، وانقلاب العصا حية ، لو وقع بدياً من
فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي ، لما كان دالاً على صدق مدع
فقد خرجت المعجزات (٦) عن مضاهات دلالات العقول .

فإن قيل : فما وجه دلالتها إذ آ؟ قلنا : هذا مما كثرفه خبط من
لا يحسن علم هذا الباب . والمرضى عندنا أن المعجزة تدل على الصدق (٧)

(١) م نفس : باب

(٢) ح نفس : القول

(٣) م عبارته : الذي يدل منه المعجزة

(٤) ح ، م : النبي

(٥) م : لعينه

(٦) م نفس : المعجزات

(٧) م نفس : على الصدق

من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول ، وغرضنا يتبين (١) بفرض مثال ، فنقول :

إذا تصدر ملك للناس ، وتصدر لتلج عليه رعيته ، واحتفل الناس واحتشدوا (٢) ، وقد أرهق الناس شغل شاغل .

فلما أخذ كل مجلسه ، وترتب الناس على مراتبهم (٣) انتصب واحد من خواص الملك ، وقال (٤) : معاشر الأشهاد ! قد حل بكم (٥) أمر عظيم ، وأظلم خطب جسيم ، وأنا رسول الملك إليكم ، ومؤتمنه لديكم ، ورقيبه عليكم ، ودعواى هذه بمرأى من الملك ومسمع . فإن كنتُ أيها الملك صادقا فى دعواى ، تخالف عادتك وجانب سجيتك ، وانتصب فى صدرك وبهوك (٦) ، ثم أقعد ، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه (٧) ، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل (٨) الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح (٩) بالتصديق . فهذه العمدة فى ضرب المثال ، وهما نحن نبى عليه أسولة وتنقصى منها (١٠) ، ويندرج تحت ما نظرده أغراض يعظم خطرهما .

(١) م : بين
(٢) ح : مجالسهم
(٣) م : قد حزيتكم
(٤) ل : ومطابقة ما هواه ؟ والمثبت عن ح ، م
(٥) م : وتنزىل
(٦) ل : ومطابقة ما هواه ؟ والمثبت عن ح ، م
(٧) ح : الصريح
(٨) م : عبارته : واحتفل المجلس واحتشد
(٩) ل : قال ؟ وما أثبتناه عن ح ، م
(١٠) ل : وبهرك والمثبت عن ب ، ح ، م
(١١) م : م ، ح ، م : عنها

فمن أهم الأسولة ما أدلى^(١) به المعتزلة، حيث قالوا: إذا جوزتم أن يضل الرب عباده، ويفويهم ويرديهم، فما^(٢) يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإضلال الخلائق؟ وقالوا: أصلنا في تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور وإضلال العباد، يؤمننا مما أزمنا كموه وتدل المعجزة على الصدق، من حيث نعلم أن الرب تعالى يخصصها بالصادقين، ولا يثبتها للكاذب فيضل الخلق.

والجواب عن ذلك، أن تقول: من شهد مجلس الملك في الصورة^(٣) المفروضة، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعى الرسالة، وإن لم يخطر لمعظم الحاضرين نظر وعبر وتفكر في أن الملك لا يفوي رعيته، ولا يظني حاشيته، ولو كانت^(٤) دلالة المعجزة على الصدق^(٥) موقوفة على العلم بأن مظهر المعجزة لا يظني ولا يضل، لاختصاص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر، واستدت^(٦) منه العبر، وليس الأمر كذلك على اضطرار^(٧)؛ والذي يكشف الحق في ذلك، أن الملك لو كان ظالماً فاشتماً لا تؤمن بوادره، فالفعل المفروض ممن هذه صفته تصديق لمدعى الرسالة، وجاحد ذلك منكر للبديهية.

(١) م : أول

(٢) م : زاد : الذى

(٣) م : زاد : الأولة

(٤) م : ولو كانت

(٥) ح ، م : التصديق

(٦) استند الشعاع : استقام

(٧) م : الاضطراب

ثم نقول للمعتزلة : ما وجه دلالة المعجزة عندكم ؟ فإن قالوا : وجهها علمنا بأن الله تعالى لا يضل خلقه ، قلنا : فعلمكم على زعمكم يقارن المعتاد من الأفعال ، حسب مقارنته للخارق ^(١) منها للعادة ، فجوزوا أن يقع فعل ^(٢) معتاد مع اعتقادكم علما للنبي ، فإن قالوا : لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لأجله تدل ، قلنا : ^(٣) فينبوه ^(٤) تكلم عليه ، فلا يزالون في عمه ^(٥) وحيرة ، أو يرجعوا إلى الحق . فإذا أوضحوا وجهاً ، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقدهم ، فنقول : لا تظهر المعجزة على يدي ^(٦) الكاذب ، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه ، وتصديق الكاذب مستحيل في قضايا العقول .

فإن قيل ^(٧) : هل تجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب ، أم تقولون ليس ذلك من المقدور ؟ قلنا : ما نرتضيه ^(٨) في ذلك أن المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب ، لأنها تتضمن تصديقاً ، والمستحيل خارج عن ^(٩) قبيل المقدورات ، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق ، كوجوب اقتران الألم

(١) م : الخارق (٢) ح : نفس : فعل (٣) ح : نفس : قلنا

(٤) ح ، ل : فنبوه ؛ والثبت عن م

(٥) ل : غمة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م ، والعمه : الحيرة والتردد

(٦) م : يد (٧) م : فإن قالوا

(٨) ح : من (٩) ح : من

بالعلم به^(١) في بعض الأحوال ، وجنس المعجزة يقع من غير دعوى ،
وإنما الممتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب^(٢) ، فاعلموا ذلك .

فإن قيل : إن ثبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي فرضتموه ،
فبم تردون الغائب إلى^(٣) الشاهد ، مع علمكم بأنه لا بد من جامع
بينهما ، فإن^(٤) روم الجمع من غير جامع يجر إلى الدهر والإلحاد ؟

وربما عضدوا هذا السؤال بآخر ، فقالوا : إننا علمنا رسالة مدعيها
بقرائن الأحوال ، وما أحسنا منها ، وذلك مفقود غير موجود
في حكم الإله .

وهذا آخر عقدة في النبوءات ، فإذا^(٥) انحلت لم يبق بعدها
للطاعنين مضطرب ؛ فنقول مستعينين بالله تعالى : ما ذكرناه شاهداً
بمثابة^(٦) التقريب ، وضرب الأمثلة للإيضاح ، ولم نذكره مستدلين به
فإن سبيل ما ذكرناه من قبيل الضروريات ، ولا يستدل عليها ، ولكن
قد^(٧) تضرب فيها الأمثال .

وها نحن نوضح مثل^(٨) ما ذكرناه شاهداً وغائباً ، فنقول :

-
- (١) ح نفس : به ؟ و م عبارته : اقتران الألم بعلم الألم به
(٢) م : كاذب
(٣) م : على
(٤) م : وإن
(٥) م : وإذا
(٦) م عبارته : ما ذكرناه شاهداً رمنا به التقريب ... الخ
(٧) م نفس : قد
(٨) م نفس : مثل

المعجزة : إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً^(١) يفعل ما يشاء ،
 فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للآلهية : قد علمتم أن
 ابتعات النبي غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدق
 أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى ، وتعلمون أن
 الله عالم بسرنا وعلائتنا^(٢) وما نخفيه من سرائرنا ونبديه من ظواهرنا ،
 وإنما أنا رسول الله إليكم^(٣) ، فإن كنت صادقا ، فاقبل يا رب هذه
 الخشبة حية تسمى ؛ فإذا انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى
 حينئذ^(٤) يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بابتداع ما أبدع
 تصديقه ، كما ذكرناه شاهدا .

وما موثروا به من قرائن الأحوال ، لا محصول له . فإن من كان
 غائبا عن المجلس الموصوف ، فبلغه^(٥) ماجرى ، شارك الحاضرين في
 العلم بالرسالة وإن لم يحس حالا ، وكذلك لو كان الملك في بيت مستغل
 بنفسه ، ودونه السجف المسدولة^(٦) ، فقال مدعى الرسالة : إن كنت
 رسولك فحرك الحجب ، وأشل السجوف ، ففعل ذلك كان تصديقا ،
 وإن لم ير الملك ، فلما جرى التصديق من وراء الحجاب ، انقطعت

(١) م عبارته : في حق من يعتقد أن له ربا قادرا

(٢) م : وعلائتنا (٣) م قصص : وإنما أنا رسول الله إليكم

(٤) م قصص : حينئذ (٥) م : فبلغ

(٦) م ، ح : السجوف المسدولة

هذه الأسباب ، وانحسنت الأبواب ، ووضع الحق ، والله المشكور
على كل حال .

ويعتضد ما ذكرناه ، بأن أهل المراء والشكوك تحزبوا في زمان
الأنبياء ؛ فمنهم من أنكر الإلهية ، وخامرته الشكوك في النبوءات
لذلك ؛ ومنهم من اعتقد كون النبي ساحراً ، وصار إلى أن الصادر
منه تخييل ، وما اعتقد معتقد في دهر من الدهور كون المعجزة فعلا
لله تعالى على الإبتداء ، موافقا لدعوى النبي ، ثم استراب في
النبوءات ^(١) وذلك شاهد ^(٢) على أن ذلك موقع ^(٣) ضرورة ، لا مجال
للكوك فيه .

فهذا قولنا في ^(٤) دلالة المعجزة على صدق الرسول ، ولا يكاد
يستتب ذلك للمعتزلة . فإن معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق ،
ويعسر على المعتزلة إثبات قصد الله ^(٥) تعالى ؛ فإنهم نفوا إرادة قديمة
ومنعوا كونه مريدا لنفسه . ووضع بما قدمناه ، بطلان كونه
مريدا بإرادة حادثة ، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصد إلى تصديق .

(٣) ح ، م : موضع

(٢) م نقص : شاهد

(١) م : النبوة

(٥) ح ، م : قصد

(٤) ح ، م زادا : وجه

فصل

[لا دليل على صدق النبي غير المعجزة]

فإن قيل : هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ . قلنا : ذلك غير ممكن ، فإن ما^(١) يقدر دليلا على الصدق لا يخلو : إما أن يكون معتادا ، وإما أن يكون خارقا للعادة . فإن كان معتادا ، يستوى فيه البر والفاجر ، فيستحيل كونه دليلا . وإن كان خارقا للعادة ، يستحيل^(٢) كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبي ، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده^(٣) إبتداء من فعل الله تعالى ؛ فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى ، فهو المعجزة بعينها .

فصل

[إمتناع الكذب على الله تعالى شرط في دلالة المعجزة]

فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا^(٤) استحالة الخلف وإمتناع الكذب في حكم الله سبحانه^(٥) ، ولا سبيل إلى إثبات ذلك بالسمع ، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى ؛ فما^(٦) لم يثبت

(١) ل : فأما ؛ والثبت عن ح ، م (٢) م : فيستحيل (٣) ح ٥٠ م : وقوعه

(٤) ل : تبينوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) ح عبارته : وإمتناع الكذب على الله تعالى (٦) ح : فلما

وجوب كونه حقا صدقا ، لا يستمر في السمع أصلا^(١) . ولا يمكن أن يحتج في ذلك بالإجماع ؛ فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع ، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى .

ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه تقصا من وجهين : أحدهما أن الكذب عندكم^(٢) تحكم^(٣) لا يقبح لعينه ؛ والثاني أنه لو سلم أنه تقص ، فالمعتمد في نفي النقائص دلالة السمع . قلنا : أما الرسالة فإنها^(٤) تثبت دون ذلك في الحال ، ولا يتعلق إثباتها بأخبار تصدى لكونها^(٥) صدقا أو كذبا . كأن^(٦) المرسل قال : جعلته رسولا ، وأنشأت ذلك فيه آتفا ، ولم يقل ذلك نجرا عما مضى^(٧)

وسبيل ذلك كسبيل قول القائل : وكلتك في أمري واستنبتك لشأني ، فهذا توكيل ناجز يستوى فيه الصادق والكاذب . ومحصول القول فيه أن صيغة التوكيل^(٨) ، وإن كانت أخبارا ، فالفرض منها أمر باتتداب لشأن وانتصاب لشغل ، والأمر لا يدخله الصدق والكذب . وآية ذلك أن الملك وإن تقم عليه كذب وخلف ، فالفعل الذي فرضناه منه يصدق الرسول ويثبت الرسالة ، قطعاً على الغيب

(١) ح ، ل ، م : أصل [والوجه ما أثبتناه] (٢) م : عندنا

(٣) ح ، م ، تقصا : تحكم (٤) ح ، ل ، تقصا : فإنها ؛ والمثبت عن م

(٥) م : يتصدى لكونه (٦) م : فكان (٧) م : عن مانس (٨) م : اللفظ

من غير ريب . فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي^(١) الكذب عن
البارى سبحانه وتعالى ، فاعلموه .

واكن لا يثبت صدق النبي ، بعد ثبوت الرسالة ، فيما يؤديه
وينهيه ، ويشرعه من الأحكام ويشرحه من الحلال والحرام ، إلا مع
القطع بتقدس البارى تعالى عن الخلف والكذب . فإن النبي يعتضد
فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه ، بتصديق الله إياه . وما لم يثبت
وجوب كون تصديقه تعالى حقا صدقا ، لا يثبت صدق النبي في
أنيابته^(٢) . وليس تصديقه فيما يبلغه تفصيلا ، بمثابة اتصابه رسولا ؛
فإن حقيقة نصبه يرجع إلى إثبات أمر ، والإخبار عن صدقه فيما يخبر
به يتعرض لكونه صدقا أو كذبا .

وقد عول الأستاذ أبو إسحاق رضى الله عنه ، في كتابه المترجم
بالجامع ، على فصل وحث على التمسك به ، فقال : الأحكام لا ترجع
عندنا^(٣) إلى صفات الأفعال ، وإنما^(٤) ترجع إلى تعلق الكلام القديم
بها . والشئ لا يجب لنفسه ، ولكن يقضى فيه بالوجوب ، للتوعد
على تركه ووعد الثواب على فعله . والوعد والوعيد خبران ، فلو لم يثبتا

(١) ح زاد : معنى (٢) ح : إثباته ، ل : أتباعه ؛ وما ثبتناه عن م

(٣) م عبارته : الأحكام عندنا لا ترجع ... (٤) م نقص : الواو

على حكم الصدق ، لم^(١) يوثق بهما . وإذا كان كذلك ، لم يتقرر
إيجاب وحظر ، وندب إلى الطاعة وتحذير من المخالفة . ويثول قصارى
ذلك إلى أن لا يتصور للبارى تعالى أمر مطاع ، وقد دلت الأدلة على
كونه إلهاً قادراً عالماً ، ولا تعقل الألهية ممن^(٢) لا يتصور منه الأمر
والنهي وقال عند اختتام هذا الفصل ولو^(٣) لم يتفق في كتابنا إلا^(٤)
هذا لكان بالحرى أن يقتبط به .

وقد أبنا ما فهمناه من كلام ذلك الخبر رضى الله عنه ، ولسنا نرى
ذلك مقنعا في الحجاج ، ولا سبيل إلى حسم الطلبات عما ذكرناه^(٥) ،
ولا وجه لادعاء الضرورة . والذي عليه التعويل في غرض الفصل ،
أنا نقول^(٦) : قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون البارى سبحانه عالماً
مريداً ، وقد^(٧) قدمنا ما فيه مقنع في إثبات كلام النفس . والعالم بالشيء
المريد له ، لا يمتنع أن يقوم به أخبار من المعلوم المراد ، على حسب
تعلق العلم والإرادة به .

وكل معنى يقبله الموجود ، فإنه لا يعرى عنه أو عن ضده ، إن
كان له ضد ، كما قرر في صدر الاعتقاد . فلو لم يتصف البارى تعالى بخبر

(١) م : لا (٢) م : لمن (٣) م : قس : الواو (٤) ح : غير

(٥) م : عما ذكره (٦) م : قس : قول (٧) م : قس : قد

صدق ، لوجب اتصافه بضده ؛ وإذا اتصف بضده استحال أن يقدر ذلك الصدق ذهولا وغفلة عما قدرناه^(١) مخبرا عنه . فإن الدهول كما يضاد الخبر عن الشيء ، فإنه يضاد أيضا العلم به وإرادته . وإن كان ضد الخبر الصدق ، خبرا هو خلف وكذب واقع على خلاف الخبر ، فيجب مع تقدير ذلك الوصف بقدمه والقضاء باستحالة عدمه ، لما قدمناه من إثبات قدم الكلام .

ثم يثول منتهى ذلك إلى أنه يستحيل من البارى تعالى أن يخبر عما علمه ، على حسب تعلق العلم به . وذلك معلوم بطلانه ؛ فإننا نعلم قطعا أن العالم بالشيء يستحيل أن يتصف ، على علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه على حسب تعلق العلم به ، حتى يقال مستحيل^(٢) مع العلم به إخبار النفس عنه . فإذا امتنع إدعاء هذه الاستحالة شاهدا ، وانتسب جاحدا ما قلناه إلى دفع البديهة^(٣) ، فيلزم طرده شاهداً وغائباً .

فإن قيل : كيف ادعيتم البديهة في فرع أصله متنازع فيه ، فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكار كلام النفس ؟ قلنا : الذى يدعى أهل الحق أن^(٤) كلام النفس لا ينكر ، وإنما التنازع في أن ما ادعينا :

(١) م : كما قررناه (٢) م : يستحيل

(٣) م عبارته : جاحد ذلك إلى دفع ... الخ (٤) م : أنه

هل هو كلام ، أو هو إعتقاد ، أو علم . فأما هو اجس النفس^(١)
وخواطرها ، فالانصاف بها معلوم لا يجحد .

فإن قالوا : ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس ، أن يعلم العالم كون
زيد في الدار ، ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار^(٢) ، قلنا :
هذا تخيل ووهم ، فإن ذلك الكلام الدائر أخبار^(٣) ، وليس بخبر
ناجز مثبت . والذي يحقق ذلك ، أن العالم بالشيء مع الإخبار عنه على
حسب العلم به بتا قطعا ، يدير في نفسه ما صورته السائل . وحديث
النفس على حكم الصدق مستدام ، كما كان قبل خطور هذا التقدير .
ولو كان ما أزمه السائل^(٤) ثابتا ، لاستحال إجتماعه مع تقيضه .
وكل عالم بالشيء مخبر عنه على حقيقته ، يجحد من نفسه على الضرورة
الانصاف بكونه مخبرا عنه ، مع تقديره مخبرا^(٥) ، على حكم الخلف .
وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشيء على ما هو به ، مع تقدير إعتقاده فيه
على خلاف ما هو به ، فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المتقرر
إعتقادا محققا .

(١) م : النفوس

(٢) م قس : ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار ؛ وب يوافق ما أبتناه

(٣) م زاد : عن تقدير

(٤) ح ، م عبارتها : ما أزمه السائل خبرا بانا لاستعمال ... الخ

(٥) ل : مع تقديره مخبره ؛ والثبت عن ح ، م

فاستبان بما ذكرناه ، أن المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها
الاتصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم ، على حسب تعلق العلم به
ادعاء استحالة تأبأها العقول . ويعتضد ما ذكرناه بأن العالم بالشيء ، لو
لم يتكاف إخطار خاف بقلبه ، لاستمر له حديث النفس صدقاً مع العلم
بالذي ^(١) يتكاف تقدير ^(٢) ، وليس بصفة مضادة للحديث الصادق .
فهذا ^(٣) القدر كاف هنا ^(٤) ، وهو قاض باتصاف الباري تعالى
بالكلام المتعلق بالمعلوم ، على حسب تعلق ^(٥) العلم به . ومن ابتغى
مزيداً على ذلك ، فليتأمل الشامل .

(١) ل : ذلتى ؟ والمثبت عن ح ، م
(٢) م : عبارته : فالذي يتكافه تقدير
(٣) م : وهذا (٤) ح ، م : ها هنا
(٥) م : نفس : تعلق

القول^(١)

في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم^(٢)

فصل

[في النسخ]

قد قدمنا ما يتعلق بإثبات أصل النبوءات^(٣) على الجملة ، وغرضنا الآن الاعتناء بإثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .
وقد أنكر نبوءته طائفتان ، تمسكت إحداها بالمصير إلى منع النسخ ، وتمسكت الأخرى بالممارسة في آياته ومعجزاته . وذهبت طائفة من اليهود يسمون العيسوية^(٤) ، إلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم .
فأما من أنكر النسخ ، وإليه ذهب^(٥) معظم اليهود ، فقصدنا

(١) ح ، ل : فصل ؛ وما أثبتناه عن م (٢) ح نفس : في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ م عبارته : في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ؛ و ب عبارته القول في نبوة محمد عليه السلام

(٣) ح عبارته : بأصل إثبات النبوءات ؛ م عبارته . بإثبات النبوءات (٤) م : سيدنا (٥) فرقة تنسب إلى أبي عيسى اسحاق بن يعقوب الأصبهاني (أو الأصبهاني ، ومن ثم تسميتها بالأصبهانية) . ظهر أبو عيسى هذا أيام المنصور العباس واتبعه يهود كثير ، وادعوا له آيات ومعجزات ، وزعم هو أنه نبي بعث ليخلص بني اسرائيل من أيدي الأمم العاصين . راجع الشهرستاني

نشر الشيخ أحمد فهمي ج ٢ : ٢٢ - ٢٤

(٦) ح ، م : وإليه صار

في ^(١) إبطال ما انتحلوه لا يتبين ^(٢) إلا بذكر حقيقة النسخ على اختصار
واقصر على ما فيه غنية .

فلمضى عندنا ، أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
الثابت بخطاب آخر ، على وجه ^(٣) لولاه لاستمر الحكم المنسوخ .
ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق ، رفع حكم بعد ثبوته .

والمعتزلة يصيرون إلى أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً ، وإنما يبين
انتهاء مدة شريعة ^(٤) ، وإلى ذلك مال بعض أئمتنا ، وقالوا : النسخ
تخصيص الزمان ؛ وعنوا به أن المكافين إذا خوطبوا بشرع مطلق ،
فظاهر مخاطبتهم به تأييده عليهم ، فإذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ
إلا الأوقات الماضية .

وهذا عندنا نفي للنسخ وإنكار لأصله ، ورد له إلى تبين معنى لفظ
لم يحط به أولاً وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة ، والمخصص من
الصيغة العامة غير مراد بها ، ونحن نلزم المعتزلة ومن اتهمنا إيلينا فصلين
على موجب أصليين .

فقول للمعتزلة : من ^(٥) أصلكم أن تأخير البيان عن مورد
الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبيناً له ، لما

(٣) م عمس : على وجه

(٢) م : لا يبين

(١) ح : من

(٥) م عمس : من

(٤) م : شرعية

استأخر عن اللفظ الوارد أولاً ، كما لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة لو جردت عن مخصصها^(١) ، ولا يحيص لهم عن ذلك .

وتقول للمتمين إلينا : قد علمتم مصيرنا إلى جواز نسخ العبادة المفروضة قبل مضي وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير إلى ذلك القول بأن النسخ تبين لا تقطاع^(٢) وقت العبادة ، إذ يستحيل أن يقدر^(٣) للعبادة وقت لا يسعها . ثم إبراهيم صلى الله عليه وسلم ، مأمور عندنا^(٤) وعند أصحابنا بالذبح أولاً ، ونسخ^(٥) ذلك عنه آخراً ، وعين المأمور به هو الذبح ، ولم يكن أفعالاً تمتد وتعدد^(٦) ، حتى يصرف الأمر إلى الشيء^(٧) ، والنسخ إلى غيره .

وإذا صرف النسخ إلى عين المأمور به ، كان رفعاً للحكم علي التحقيق ؛ فإذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ^(٨) ، وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ، ووجوه الاستحالة مضبوطة فرب شيء يستحيل لنفسه ، كاتقلاب الأجناس ، واجتماع الضدين ، والأمر بما نهى عنه ليس مما يستحيل لنفسه ، فإن تصويره ممكن ،

(٢) م عبارته : تبين لوقت العبادة

(٤) م نفس : عندنا

(٦) م : ولم يكن فعلاً يمتد ويتعدد

(٨) م : المنكرين للنسخ

(١) م : تخصصها

(٣) م : أن يقرر

(٥) م : ثم نسخ

(٧) م : إلى شيء

لا استحالة فيه ؛ فإذا لم يستحل لنفسه ^(١) ، امتنع صرف استحالته إلى غيره ^(٢) ، إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها ؛ فإن الحكم ليس بصفة للفعل نفسه كما قدرناه ^(٣) ، وليس في تقدير النسخ ما يفضى إلى تغير العلم والإرادة ، ولا يزال السبر يتردد حتى يستبين أن النسخ لا يستحيل لنفسه ، ولا يفضى إلى استحالة في غيره .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل لإفضائه إلى اتصاف البارئ تعالى بالبُداء ، وهو متقدس عنه ؟ قلنا : البداء يعبر عن استفادة علم ما ^(٤) ، لم يكن ، ومن ^(٥) أحاط بما لم يكن محيطاً به ، يقال بداله ، وقد يعبر به عن من يهم يأمر ثم يندم على ما ^(٦) ، ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ ؛ فإن علم البارئ سبحانه ^(٧) متعلق بالمعلومات على ما هي عليه ، ولا يتجدد له علم لم يكن ، والإرادة على أصولنا لا يعتبر بها الأمر ؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يأمر بما لا يريد ، ويريد ما لا يأمر به ، فلم يبق لادعاء البداء وجه .

وقد تمسك نقاة النسخ بتخيل ^(٨) لا يقوم بالانفصال عنه إلا

(١) م عبارته : فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه ، فإذا لم يستحل بنفسه فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه فإذا لم يستحل لنفسه امتنع صرف ... الخ (ويلاحظ التكرار في عبارته)
 (٢) ح عبارته : امتنع حكم الاستحالة إلى غيره
 (٣) ح ، م : قدمنا
 (٤) م نفس : ما (٥) م : فن (٦) م : ما قدم (٧) م زاد قدم (٨) م : بتخيل

متبحر في هذا الشأن ، وذلك أنهم قالوا : ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر
عن كونه واجبا ؛ فلو حضره وأخبر عن كونه محظورا ، لا تقلب الخبر
الأول خلقا واقعا على خلاف مخبره ، وذلك مستحيل .

والذي ذكره تخييل ليس له تحصيل . وذلك أن الوجوب ليس
بصفة للواجب على أصلنا ؛ والمعنى بكون الشيء واجبا أنه الذي قيل
فيه « اعمل » ؛ فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء فعناه أنه أخبر
عن الأمر به ؛ فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه ؛ فليس بين الإخبار
عن الأمر به تحقيقا^(١) وبين الإخبار عن النهي عنه تناقض ، فلا^(٢)
يتصف كل^(٣) واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقا حقا .

وإنما تخيل^(٤) هؤلاء ما قالوه ، من حيث اعتقدوا الوجوب
صفة للواجب ، وقدروها مخبرا عنها ، ثم قدروا الخبر عن نفسها .
وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم^(٥) ثابت ،
وليس بآيل إلى تبين^(٦) ما لم يثبت . ومن أحاط بما ذكرناه ، هان
عليه مدرك الاتصال عن السؤال . وإذا^(٧) ثبت جواز النسخ عقلا ،
فليس تمنع^(٨) منه دلالة صمعية .

(١) ل نفس : « فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه ، فليس بين الأخبار عن الأمر به »
والثابت عن ب ، ح ، م
(٢) م : ولا
(٣) ح ، م قصا : كل (٤) م : يجيل
(٥) ح ، م قصا : حكم (٦) م نفس : تبين (٧) م : فإذا (٨) م : يمنع

وقد نبغت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندى ^(١) سوألا واستذلوا به الطعام والعوام من أتباعهم ، وقالوا : النسخ جائز عند الإسلاميين ، ولكنهم قالوا بتأييد شريعتهم إلى تصرف عمر الدنيا ، فإذا سئلوا الدليل على ذلك ، رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأييد شريعته ^(٢) ، ونحن نقول قد أخبرنا موسى بتأييد شريعته ، فلتأيد ، وهو المصدق إجماعا ، وهذا الذى ذكره باطل من وجهين .

أحدهما أن ما نقلوه لو صح لكان صدقا ، ولو ثبت صدقا حقا ، لما ظهرت المعجزات على يدي ^(٣) عيسى ومحمد ^(٤) عليهما السلام ، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود . ومهما ظهرت معجزة فى شرعنا على يد ^(٥) متنبى تنبأ ، تبين إذ ذاك كذبنا فى تأييد شريعتنا ، فهذا وجه ظاهر . فإن ^(٦) عادوا إلى القدر فى معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام ، لم

(١) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الروندى أو الراوندى . وراوند يفتح كل من الراء والواو وسكون النون قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان . كان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملجدا زنديقا (معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسى ١٤ : ٧٦ بولاق ١٢٧٤ هـ) وقد استظهر ناشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلى فى الدر على ابن الراوندى وهو الدكتور نيرج Nyberge أنه مات عام ٢٩٨ هـ ، أو عام ٣٠١ هـ بعد أن ذكر قولا أكثر أنه مات حوالى عام ٢٥٠ هـ . ثم قل الاتحاق على أنه ولد فيما بين عام ٢٠٥ وعام ٢١٥ هـ راجع كتاب الانتصار طبع دار الكتب المصرية عام ١٩٢٥ م

(٢) م : شريعتهم (٣) م : عيسى : يدي (٤) ح : عيسى : ومحمد (٥) ح : عيسى : يد (٦) م : وإن

يدوا وجها في مرامهم ، إلا انقلب ^(١) عليهم مثله في معجزة موسى ،
عليه السلام .

والوجه الثاني أن تقول لو صح ما قلموه ولقتموه ، لكان
أولى ^(٢) الأعمار بإظهار ذلك عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعلوم
أن الجاحدين منكم لنبوءة محمد صلى الله عليه وسلم لم يألوا جهداً في رد
النبوءة ^(٣) ، وغيروا نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة ، فلو
كان فيها نص لا يقبل التأويل ، في تأييد شريعة موسى عليه السلام ،
لأظهر وعد من أقوى العصم ^(٤) . فلما لم يظهره في زمن عيسى وعصر
محمد عليهما السلام ، إذ لو أظهره لتوفرت دواعيهم على تقلبهم ،
فاستبان بذلك ، أن ذلك مما اخترعه نابغتهم ^(٥) ، ويأبى الله إلا أن
يتم نوره .

فهذا ^(٦) غرضنا من الكلام في النسخ ، وقد حان أن نتكلم في
معجزة الرسول ، بعد ما ثبت جواز النسخ بقضيات العقول .

(١) ح ، م : انعكس (٢) م : أحق (٣) م : نبوءته

(٤) يوجد بهامش « م » العبارة الآتية : « قد بينت في تفسيري أن النسخ وقع

في التوراة نفسها ، فإنه تعالى أمرهم بدخول بيت المقدس فلما أغضبوه نهاهم عنه »

(٥) م : نابغتهم (٦) م : وهذا

فصل

[في معجزات محمد^(١) صلى الله عليه وسلم]

الأولى بنا تصدير هذا الفصل بما يتعلق بالقرآن وتحقيق كونه معجزاً ، ومقاصدنا نبينها في معرض أجوبة عن أسئلة .

فإن قال قائل : ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن ؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلفاً بعده ؟ قلنا : لا حجاج في درء الضرورات ونحن باضطرار نعلم أن نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه ، ويعلمه صحبه وأتباعه ، وما ثبت توتراً معلوم على الضرورة . وجحد ذلك بمثابة جحد كون محمد صلى الله عليه وسلم في الدنيا^(٢) ، وهذا^(٣) كجحد الدول والوقائع وأيام الماضين . ولا^(٤) معنى للاطناب في ذلك .

فإن قيل : فإن سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه^(٥) ، فما دليلكم على تحديه به وتعجزه الأمم بالدعاء إلى معارضته ؟ قلنا : هذا أيضاً معلوم على الضرورة . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل مدلياً بالقرآن ، مُدلياً به ، مدعياً اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه . ومن أنكر ادعاء استيثاره به ، وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه ، فقد جحد ما تواترت الأخبار عنه .

(١) ح ، م : نبينا (٢) م نفس : في الدنيا (٣) م : وهو

(٤) م : فلا (٥) م : زمانه

والذي يحقق ما قلناه ، أنا على البديهة نعلم أن واحدا من العرب لو أتى - تقديرا - بمثل القرآن ، لكان ذلك قادحا فيما يعهد من دعوى النبوة^(١) مزرية به حاطا من رتبته ، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره ، ولو لا تحديه به لما كان الأمر كذلك . ولا خفاء بما قلناه وقد نصت آي من القرآن على التحدى وتعجيز العرب ومنها قوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »^(٢) ، إلى غيرها من الآي في معناها .

فإن قيل : لا يعد تقدير الاختلاف في هذه الآي بأعيانها ، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فيمتنع تقدير اختراعها . قلنا : ما من آية هي^(٣) من القرآن إلا ونقلها ثابت على التواتر ، إذ تلقاها قراء^(٤) اختلف عن قراء^(٥) السلف . ولم يزل الأمر كذلك ، ينقله أصغر عن أكبر^(٦) ، حتى استند النقل إلى قراء^(٧) الصحابة رضی الله عنهم ، وما نقص عدد القراء^(٨) في كل دهر عن عدد التواتر . والذي يوضح ما قلناه ، أنا لو

(١) م : النبي

(٢) ح ، م نقصا : «ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» والآية من سورة الإسراء ك ١٧ : ٨٨

(٣) م نقص : هي (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ح ، ل ، م : القراء

(وما أنبتناه أوضح في المراد) (٦) م عبارته : صاغر عن كابر

تشككنا في آية بعينها لاتبجه ذلك في كل آية ، وذلك يسقط الثقة
بنقل جملة القرآن .

فإن قيل : ما الذى يؤمنكم أن القرآن عورض ، ثم كتم ما عورض
به ؟ قلنا : هذا محال ، إذ لو كان ذلك ^(١) كذلك لظهر الأمر واشتهر ،
والخطب العظيم لا يخفى في مستقر العادة ^(٢) ، وادعاء ما ذكره السائل
بمثابة ادعاء خليفة قائم يأمر المسلمين قبل أبي بكر رضى الله عنه ،
وذلك يعلم بطلانه على الضرورة ^(٣) .

والذى يعضد ما قلناه ، أن الكفرة من لدن رسول الله صلى
الله عليه وسلم إلى وقتنا ^(٤) ، باذلون كنه مجهودهم في أن ينكثوا ^(٥) في
الدين بأقصى الإمكان . فلو كانت المعارضة ممكنة غير متعذرة ، لاحتالوا
فيها على كرور ^(٦) الدهور وطول ^(٧) العصور ، ولو خفيت معارضته
لاستجد مثلها .

ثم إن كان هذا السؤال وضره من القائلين بالنبوءات ، انعكس
عليهم جميع ما أوردوه في معجزات نبيهم . فيقال لليهود : ما يؤمنكم

(١) م قس : ذلك
(٢) م قس : على الضرورة
(٣) م : ينكو
(٤) ح زاد : هذا ، م عبارته : إلى زماننا هذا
(٥) م : ينكو
(٦) ل : كور ؛ والثابت عن ح ، م
(٧) م : وطوال

أن موسى عليه السلام عورضت آياته ، ثم تواضع بنو إسرائيل على طمس الخبر عما جرى من معارضته ؟

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، إنما أعجزت عنه بقلة الاكثراث . قلنا : هذا ركيك من القول لا يبوح به من شدا طرفا من الآداب ، فإن العرب في تحاورها وتفاوضها ، كانت تتشمر إذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه . وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر وثر لثائر ، حتى يحملهم الازدراء^(١) به على الانكفاف عن معارضته .

كيف ، وقد كان الرسول عليه السلام وأنصاره يقولون : لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم وآثرنا^(٢) النواجز بعد التناجز ، وأذعنا لكم . فإن تكن^(٣) الأخرى ، ألقينا^(٤) ضرام الحرب ، وأدمينا مراسها وأحكمتنا أساسها ، ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهتك الشجوف عن العواتق العرييات . وكيف^(٥) يخطر لعاقل ، وقد ظهرت كلمة الإسلام وخفقت على^(٦) المسلمين الرايات والأعلام أن يؤثر

(١) م : الإزراء .

(٢) ح ، ل : وأشرنا ؛ والمثبت عن م

(٣) م : وإن يكن

(٤) م : وألقينا

(٥) م : فكيف

(٦) ل : عن ؛ والمثبت عن ح ، م

الكفار أهوالاً^(١) تشيب النواصي وأحوالاً تزيل الرواسي ولا يعارضوا
بسورة ازدراء بها .

فقد ثبتت المعجزة والتحدى بها ، والمعجز من معارضتها ، وهذا
القدر مغن فيما يزيد^(٢) ، والله الموفق للصواب .

فصل

[وجوه إعجاز القرآن]

فإن قيل : أوضحوا لنا^(٣) وجه الإعجاز في القرآن ، ثم بينوا القدر
المعجز منه . قلنا : المرضي^(٤) عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة
مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب . فلا يستقل النظم
بالإعجاز على التجريد ، ولا تستقل الجزالة أيضا .

والدليل عليه أننا لو قدرنا الجزالة المحضنة معجزة^(٥) ، لم نعدم سؤالا
مخيلا^(٦) . إذ لو قال قائل : إذا قوبل القرآن بخطب العرب وترها
وأشعارها وأراجيزها ، لم ينحط كلام اللدّ البلقاء واللّسن الفصحاء عن
جزالة القرآن ، انحطاطا بينا قاطعا للأوهام . وإن ادعينا الإعجاز في
الأسلوب المحض ، والنظم المخالف لضروب الكلام ، فربما يتجه بتقدير

(١) ل : أهوالا ؛ والثبت عن ح ، م
(٢) ح ٦ م قصا : لنا (٤) م : المرضي
(٣) ح ٦ م قصا : لنا (٤) م : المرضي
(٥) ل قس : معجزة ؛ وما أبتناه عن ح ، م
(٦) ح ، ل : مخيلا ؛ وما أبتناه عن م

نظم ركيك يضاهي نظم القرآن ، كما يؤثر من ترهات مسيامة الكذاب
حيث قال : الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل ، له ذنب وثيل^(١)
وخرطوم طويل . فلا يعجز عن مثل ذلك ، مع الرضى بالركيك
والكلام المرذول الذي تمجده الأسماع . فيلزم من مجموع ما ذكرناه
ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة .

فإن قيل : ما وجه البلاغة في القرآن ؟ وما وجه خروج نظمه^(٢) عن
ضروب الكلام ؟ قلنا : أما وجه البلاغة فينبه لا خفاء بها . والبلاغة
التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف ذلق^(٣) رائق ، منبىء عن المقصود
من غير مزيد ؛ فهذا الكلام الجزل ، والمنطق الفصل . ثم البليغ من
الكلام تتفنن أقسامه .

فن جوامع الكلم الدلالة على المعاني الكثيرة بالعبارات الوجيزة ،
وهذا الضرب لا يعد في القرآن كثرة .

فنه إنباء الله تعالى عن قصص الأولين ، ومآل المسرفين وعواقب
المهلكين ، في شطر من آية ، وذلك قوله عز وجل : « فمنهم من أرسلنا
حاصباً ، ومنهم من أخذته الصيحة ، ومنهم من خسفنا به الأرض ،

(١) م : طويل .

(٢) ل : نطق وما أثبتناه عن ح ، م

(٣) م : تقس : ذلق

ومنهم من أغرقنا ، وما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»^(١) .

وقال^(٢) الرب على مفتح أهل السفينة^(٣) وإجرائها وإهلاك الكفرة ، واستقرار السفينة واستوائها ، وتوجه أوامر التسخير إلى^(٤) الأرض والسماء ، بقوله تعالى : « وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها »^(٥) ، إلى قوله : « وقيل بعداً للقوم الظالمين »^(٦) .

وأنبأ عن الموت وحسرة الفوت ، والدار الآخرة وثوابها وعقابها وفوز الفائزين ، وتردى المجرمين^(٧) ، والتحذير من التفرير بالدنيا ، ووصفها بالقلّة بالإضافة إلى دار البقاء : بقوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة »^(٨) الآية .

ومن أقسام الكلام البليغ قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل ، ومعظم البلاء يعاود كلامهم ما شببوا ، فإذا لابسوا حكايات الأحوال جاءوا بالكلام الرث والقول المستغث ، وإن حاولوا

(١) ح ، م : لم يذكر من الآية إلا قوله تعالى « فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا » والآية من سورة العنكبوت ك ٢٩ : ٤٠
 (٢) ح ، م : ودل
 (٣) ح : أمر السفينة
 (٤) م : على
 (٥) م نفس : « باسم الله مجريها ومرساها » (٦) هود ك ١١ : ٤١ - ٤٤
 (٧) ح : الظالمين ؛ م : الخاسرين
 (٨) ح نفس : « يوم القيامة » والآية من سورة آل عمران م ٣ : ١٨٥

كلاماً جزلاً ، لم يدرك^(١) الكلام مقصده من المعنى .
وهذه قصة يوسف صلى الله عليه وسلم ، مع اشتغالها على الأمور
المختلفة والمؤتلفة مسرودة ، على أحسن^(٢) نظام وأبلغ كلام^(٣) متناسقة
الأطراف ، متلائمة الأكناف ، كأن آياتها آخذ بعضها برقاب بعض .
ثم القصص لا تخلو عن التردد والتكرار^(٤) سيما إذا أتحدت المعاني ،
ومالنا نكاف أنفسنا في هذا المعتقد نرف بحر لا ينقص^(٥) !
ومن صدق الآيات على بلاغة القرآن اعتراف العرب قاطبة بها ،
صريحاً وضمناً ؛ فمنهم من اعترف وأفصح ، ومنهم من سكت وصمت^(٦)
ولو كان في القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان أحق الناس بالتعريض
لنسبته إلى الركاكة أهل اللسان .

فإن قيل : هل في القرآن وجه من الإعجاز غير^(٧) النظم والبلاغة ؟
قلنا : أجل فيه وجهان معجزان :

أحدهما الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما ألقى في كتب الله
تعالى^(٨) المنزلة ، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن عانى تعلمها
ومارس تلقف كتاب . وكان ينشأ بين ظهراني العرب ، ولم تمهد له

(١) م : لم يدرك (٢) ح ٤ ل : حسن ؛ والمثبت عن م (٣) ح ، م نقصا : أبلغ كلام
(٤) م عبارته : ثم القصص تخلق على الرد والتكرار (٥) م : ينكش
(٦) م عبارته : صمت وسكت
(٧) م : سوى
(٨) م : في كتب الأولين

خرجات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب، وكان في ذلك أصدق آية على صدقه .

واشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والإخبار عن المغيب، قد يوافق كرامة أو كرتين، فإذا توالت الأخبار كانت خارقة للعادات . فمن غيوب القرآن قوله تعالى : « قل لمن اجتمعت الإنس والجن » الآية (١)، وقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » (٢) وقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام » (٣)، وقوله تعالى « ألم غلبت الروم » (٤) وقوله تعالى : « وعدكم الله مفانم كثيرة » (٥)، إلى غير ذلك مما يطول تعداداه .

فصل

[آيات للرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن]

للرسول صلى الله عليه وسلم آيات لا تخص سوى القرآن ؛ كانشقاق القمر ، وإنطاق العجماء ، ونبع الماء من خلل الأصابع ، وتسبيح الحصى ، وتكثير الطعام القليل .

والمرضى عندنا ، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواتراً ، لكن

(١) الإسراء ك ١٧ : ٨٨

(٢) ح ، ل : « وإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » والصواب « فإن لم... الخ » والآية من سورة البقرة ٢٤ : ٢٤

(٣) الفتح م ٤٨ : ٤٧ (٤) الروم ك ٣٠ : ٢ (٥) الفتح م ٤٨ : ٢٠

(م - ٢٣)

بمجموعها يفيد العلم قطعاً لا اختصاصه^(١) بخوارق العادات ، كما أن آحاد
 البذل من حاتم لا تثبت تواتراً ، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة
 بسخائه ، وكذلك^(٢) القول في جسارة أمير المؤمنين « على » رضي الله
 عنه ، وشجاعته . وأما انشقاق القمر ، فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله
 ثبت ثقلها تواتراً ، فهذا القدر^(٣) بالغ كاف فيما نرومه .

(٢) م : كذلك (بدون الواو)

(١) م : باختصاصه

(٣) ح ، م نقصا : القدر

باب (١)

[أحكام الأنبياء عامة]^(٢)

القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين^(٣).

إعلموا أن أحق ما يفتح به الباب ، معنى النبوة ؛ فليست النبوة راجعة إلى جسم النبي ، ولا إلى عرض من أعراضه ، ويطل صرفها إلى علمه بربه إذ ذلك يثبت من غير تقدير النبوة . وباطل أيضا صرف النبوة إلى علم النبي بكونه نبيا ، فإن المعلوم ما لم يتقرر فلا يتقرر العلم به . فإن كان النبي عالما بنبوءته فما نبوءته؟ وفيها السؤال .

فالنبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه : « أنت رسولي » . وهذا بمثابة الأحكام ، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى . ولا تؤول إلى صفات الأفعال ، فليس للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية . بل الفعل المقول فيه : « افعل » ، واجب بالقول ، وذلك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة في نفسه .

(١) م قص : باب ؛ ل عنون : فصل

(٢) ح عنون : باب في السمعيات ، م : عنون : القول في أحكام الأنبياء

(٣) م قص : القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

فصل (١)

[في عصمة الأنبياء]

فإن قيل : ينو^(٢) لنا عصمة الأنبياء وما يجب لهم . قلنا : تجب
عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة ، وهذا مما نعلمه عقلا ، ومدلول
المعجزة صدقهم فيما يبلغون . فإن قيل : هل تجب عصمتهم عن المعاصي ؟
قلنا : أما^(٣) الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة ، فتجب عصمة
الأنبياء عنها إجماعا .

ولا يشهد لذلك العقل ، وإنما يشهد العقل لوجوب^(٤) العصمة عما
يناقض مدلول المعجزة . وأما الذنوب المعدودة من الصغائر ، على تفصيل
سيأتي الشرح عليه ، فلا تنفيها العقول . ولم يبق عندي دليل قاطع
سمي على نفيها ، ولا على إثباتها . إذ القواطع نصوص أو إجماع ، ولا
إجماع إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء . والنصوص
التي تثبت أصولها قطعا ، ولا يقبل فحواها التأويل ، غير موجودة .
فإن قيل : إذا^(٥) كانت المسألة مظنونة ، فما الأغلب على الظن
عندكم ؟ قلنا : الأغلب على الظن عندنا^(٦) جوازها ، وقد شهدت

(١) م نقص : فصل (٢) ح ، ل : ثبتوا ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ح ، ل نقصا : أما ؛ وما أثبتناه عن م (٤) م : بوجوب

(٥) م : وإذا (٦) ح ، م نقصا : على الظن عندنا

أقاصيص الأنبياء في آي من كتاب الله تعالى على ذلك . فالله أعلم بالصواب .

فإن قيل : قد استوعبتم ما يليق بالمعتقد في النبوءات ، وأضربتم عن الرد على العيسوية . قلنا : إنما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم ، بأنهم التزموا شريعته^(١) ثم كذبوه ، وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثا إلى الثقلين وأرسل دعائه إلى الأكَاسرة وملوك العجم . فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم^(٢) ونجز به^(٣) ما لا يسوغ^(٤) جهله في النبوءات .

(١) ح ، م : شرعه (٢) ل قصص : سقوط مذهبهم ؛ وما أنبتناه عن ح ، م
(٣) م : وتجزية ما لا يسع (٤) ح عبارته : ونحن نذكر ما لا يسع جهله

باب

[القول في السمعيات] (١)

إعلموا، وفقكم الله تعالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا؟ وإلى ما يدرك سمعا^(٢)، ولا يتقدر إدراكه عقلا؛ وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا.

فأما ما لا يدرك إلا عقلا^(٣)، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب إتصافه بكونه صدقا؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب^(٤) ثبوت الكلام وجوبا، فيستحيل^(٥) أن يكون مدرکه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعا، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع. ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقييح والتحسين^(٦) والإيجاب والحظر، والندب والإباحة.

(١) ل عنون : فصل ، القول في السمعيات ؛ ح نقص : القول في السمعيات
والعنوان الذي أئبناه عن م . ولم نر ما يدعو إلى ذكر كلمة « فصل » كما فعل ح ، ل لأن
مبحث السمعيات قائم بنفسه (٢) ح نقص : وإلى ما يدرك سمعا
(٣) ل : نقص : « وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا ؛ فأما ما لا يدرك إلا عقلا »
(٤) م : الرتبة (٥) ح ، ل : وجوب يستحيل ؛ والمثبت عن م
(٦) م : التحسين والتقييح

وأما ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا ، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ، ويتصور^(١) ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه . فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل . ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية ، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع ، وما ضاهاها مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه . فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق .

فإذا ثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله^(٢) أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية ، فإن صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها ، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها — فما هذا سبيله^(٣) — فلا وجه إلا القطع به .

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل ، وثبتت^(٤) أصولها قطعا^(٥) ، ولكن طريق التأويل يجوز فيها^(٦) ، فلا سبيل إلى القطع ؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل^(٧) الدليل السمعي على ثبوته ، وإن لم يكن قاطعا ، وإن

(١) ح ، ل : يتصور ، بدون الواو ؛ والمثبت عن م (٢) م : بمقدمة
 (٣) ل : فاهذه سبيلها . والمثبت عن ح ، م — (٤) م : أو ثبتت (٥) م : نقص : قطعا
 (٦) م عبارته : ولكن طرق التأويل تحوّل فيها (٧) ح ، م : ما ظهر

كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود
قطعا بأن ^(١) الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت
سمع قاطع ، ولا خفاء به .

فهذه مقدمات السمعيات ، لا بد من الإحاطة بها ، ونحن الآن
نسردها أبوابها تترى ، مستعينين بالله ، ونذكر في كل باب ما يليق به
من فصول معقودة إن شاء الله .

باب الآجال (١)

الآجال يعبر بها عن الأوقات ، فأجل كل شيء وقته ، وأجل الحياة وقتها المقارن لها ، وكذلك أجل الوفاة . فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيراً عن حركات الفلك ، وولوج الليل على النهار ، والنهار على الليل .

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تخصص بأجناس من الموجودات ، تخصيص^(٢) الجواهر والعلوم ونحوها ، ولكن كل واقع ابتغى أن يُقرن بمتجدد ، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له^(٣) وذلك إلى قصد المؤقت وإرادته . فإذا قال قائل^(٤) : قدم زيد عند طلوع الشمس ، فقد جعل الطلوع وقتاً للقدم ، وإن^(٥) قال : طلعت الشمس عند قدوم زيد ، فقد جعل القدوم وقتاً للطلوع .

والأصل في التوقيت ، أن يقدر المؤقت متجدداً معلوماً ، ويفرض فيما يؤقته^(٦) استنبهاً ، فيزيل الاستنبهاً الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلوماً ، ثم يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتاً ، ويجوز أن يقدر عدم وقتاً ، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل : تحرك الجوهر عند زوال السواد عنه .

(١) ح عنوان : باب في الآجال (٢) م تخصص (٣) م نفس : وقت له (٤) م نفس : قائل (٥) م : وإذا (٦) ح : ويفرض بالوقت له ؛ م زاد على عبارة ل : له

وذهب بعض القدماء إلى أن كل موجود مفتقر إلى زمان ،
وقضوا لذلك بثبوت أوقات لانهاية لها ولا مفتتح ، وزعموا أن الباري
لم ينزل موجوداً في أوقات غير متناهية ؛ وهذا لا يتحصل ، ولا معنى
للزمان إلا قرن حادث بمتجدد ، أو قرن متجدد بمتجدد .

وقد أقننا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى ، وأوضحنا استحالة
حوادث لأول لها ، ومقتضى هذين الأصلين يقضى بفساد ما قال هؤلاء ،
ولو افتقر كل موجود إلى وقت ، لافتقرت الأوقات إلى أوقات ، ثم
يتسلسل القول ويؤدي إلى جهالة ، لم يلتزمها أحد من العقلاء .

والغرض من الباب أن نعلم أن كل^(١) من يقتل فقد مات بأجله .
والمعنى بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره ، وما علم
أنه كائن فلا بد أن يكون فإن قيل : لو قدر عدم القتل فيه ، فاقولكم
في تقدير موته وبقائه ؟

قلنا : ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى
مدة ، والقاتل قاطع بذلك^(٢) أجله . وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل
تقديرًا ، لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه ، وذلك كله^(٤)
خبط لا محصول له .

(١) م نقص : كل (٢) م عبارته : فاقولكم في تقدير بقائه ؟

(٣) ح ، م : والقاتل قاطع بقتله أجله (٤) م : وكل ذلك

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل ، فإنه يقتل لا محالة ، فإن^(١) قدّر مقدّر عدم القتل ، وقدّر معه أن يكون المعلوم أنه^(٢) لا يقتل فلا يمكن مع هذا^(٣) التقدير القطع بامتداد العمر ، ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلا منه ، بل كل جازم ممكن عقلا لا يمتنع تقديره ، فهذا مالا يسوغ غيره ، وقد شهدت آى من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله ، منها قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »^(٤) .

فإن قيل : ما المعنى بقوله تعالى : « وما يُعَمَّرُ من مُعَمَّرٍ ولا ينقصُ من عُمره إلا في كتاب »^(٥) ؟

قلنا : المراد بهذه^(٦) الآية وجهان من التأويل : أحدهما أن يكون المراد بها ، وما ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه ومبالغ مدة أمثاله ، وليس المراد ينقص^(٧) عمره الواقع في معلوم الله ، وكيف يسوغ ذلك ، وفيه تقدير علم الله تعالى ! . والوجه الثانى^(٨) ، أن تحمل الزيادة والنقصان على المحو والإثبات المعتورين على صحف الملائكة ، وقد ثبت شيء في صحيفتهم مطلقاً ، وهو مقيد في معلوم الله تعالى ، وعلى ذلك حمل المحققون قول الله تعالى : « يَحْوِ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِت »^(٩) .

(١) م : وإن (٢) م : أن (بدون الواو) (٣) ح ، ل قصا : هذا ؛ وما أثبتناه عن م

(٤) النحل ك ١٦ : ٦١ (٥) فاطر ك ٣٥ : ١١ (٦) م : فُذِه

(٧) م : تنقيص (٨) ح ، م زادا : في التأويل (٩) الرعد م ١٣ : ٣٩

باب الرزق^(١)

والرزق^(٢) يتعلق بمرزوق ، تعلق النعمة بمنعم عليه ، والذي صح عندنا في معنى الرزق ، أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه ، فلا^(٣) فرق بين أن يكون متعديا بانتفاعه ، وبين أن لا يكون متعدياً به .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك ، ورزق^(٤) كل موجود ملكه ، وقد أُلزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقاً له ، من حيث كان ملكاً له ، فلم يجدوا عن ذلك انفصالا .

وزاد المتأخرون ، فقالوا : رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تخرزوا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالإنتفاع ، والرب تعالى متقدس عنه ، ويلزمهم مع هذا التقييد ، أن يقولوا : لا يدرّ على البهائم رزق الله تعالى ؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالإنتفاع ، وقد قال الله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها »^(٥) . فإذا بطل ما قالوه ، لم يبق إلا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك .

فإن قالوا : هذا الأصل يلزم أن يكون الغصب رزقاً للغاصب إذا

(١) ح عنوان : باب في الرزق ؛ م عنوان : باب الأرزاق

(٢) م : الرزق (بدون الواو) (٣) م : ولا (٤) م : فرزق

(٥) هودك ١١ : ٦

انتفع به ، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى ، وتوجيه
اللائمة^(١) عليه فيه ؛ وهذا^(٢) الذي استنكروه نص مذهبنا ؛ فكل
منتفع بشيء مرزوق به .

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح ، وما ذكرناه من أن
المرزوق لا يدفع عن رزقه ، ممنوع غير مسلم ، وظاهر تشغيبهم يعارضه
قولهم : إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر ، فالكافر إذاً عندهم
معان من جهة الله تعالى على كفره^(٣) ؛ فإن^(٤) لم يبعد أن يكون المعاقب
بكفره معاناً على كفره ، لم يبعد ما ذكرناه^(٥) .

ثم الذي التزمه يجر إلى شناعة لا يوء بها ذو دين . وذلك أن من
اعتدى بالحرام طول عمره ، وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة
من كل وجه ، فيلزم أن يقال : لم يدرّ عليه من الله رزق ، وما رزقه الله
قط ؛ وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين .

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به ، إذا تقرر الانتفاع به ؛
فهذا مقتضى الإطلاق . ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به ، يقال له : لم

(١) ح ، ل ؛ الأئمة ؛ والثابت عن م

(٢) م ؛ فهذا

(٣) م عبارته : معان على كفره من جهة الله تعالى

(٤) م ؛ ما ذكرناه أيضاً

(٥) ح ؛ وإذا ؛ م ؛ فإذا

يجعل الله ما خوله رزقاً له ، ويتعذر^(١) صرف الرزق إلى محض الانتفاع
في إطلاق اللسان .

فآل^(٢) الكلام إلى أن الرزق هو المنتفع به ، وإن سمي الانتفاع
رزقاً ، فالمراد به المنتفع به ؛ إذ لو جعلنا^(٣) نفس الانتفاع رزقاً ، لأخرجنا
الأطعمة والأشربة والأقوات عن كونها أرزاقاً ، وذلك خروج عن
موجب اللسان ؛ والقول في هذا الباب ، وفي الذي تقدم عليه ، يتعلق
بمحض العبارة^(٤) والتناقش فيها .

(١) م : ويعد ح ، ل : مآل ؛ والثبت عن م
(٢) ح ٤ ل : حملنا ؛ والثبت عن م
(٣) ح ٤ ل : حملنا ؛ والثبت عن م
(٤) م : العبادة (بالذال)

باب (١)
في الأسعار

الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى ، وهي اثبات اقدار أبدال
الأشياء ؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه : من عزة الوجود
والرخاء ، وصرف الهمم والدواعي ، وتكثير الرغبات وتقليلها ، وما
يتعلق فيها باختيار العباد ، فهو أيضا فعل الله تعالى ؛ إذ لا مخترع سواه .
وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر (٢) من أفعال العباد ، وفيما
قدمناه في خلق الأعمال مقنع في الرد عليهم .

(١) ل ، م : فصل ؛ والمثبت عن ح

(٢) م : التسعير

باب

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول ، وهو بمجال الفقهاء أجدر . فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبات بالإجماع على الجملة ؛ ولا يكثر بقول من قال من الروافض : إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، موقوفان على ظهور الإمام . فقد أجمع المسلمون ، قبل أن ينبغ هؤلاء ، على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١) ، وتوييخ تاركه مع الاقتدار عليه . ولعلنا نذكر لعماء كافية في تقض نصوص^(٢) الإمامية ، إن شاء الله .

فإذا ثبت ما قلنا أصلا ، فلا يتخصص بالأمر بالمعروف والولاية ، بل ذلك ثابت لآحاد المسلمين . والدليل عليه الإجماع أيضا . فإن غير الولاية من المسلمين في الصدر الأول ، والعصر الذي يليه ، كانوا يأمرون الولاية بالمعروف ، وينهونهم عن المنكر ، مع تقرير المسلمين بإجم ، وترك توييخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية .

ثم حكم الشرع ينقسم إلى ما يستوى في إدراكه الخالص والعام ،

(١) م قس : والنهي عن المنكر

(٢) م : أصول الإمامية

من غير احتياج إلى اجتهاد ، وإلى ما يحتاج فيه إلى اجتهاد ^(١) . فأما ما ^(٢) لا حاجة فيه إلى الاجتهاد ، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر . وأما ما اختص مدركه بالاجتهاد ، فليس للعوام فيه أمر ولا نهى ^(٣) ، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد .

ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر ^(٤) على مجتهد آخر ، في موضع ^(٥) الخلاف ، إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا . ومن قال إن المصيب واحد ، فهو غير متعين عنده ، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر ^(٦) على المذهبين .

ثم الذي يتعاطى الأمر بالمعروف لو لم يكن ورعاً ، لم ^(٧) ينحسم عنه الأمر بالمعروف ؛ إذ ما يتعين عليه في نفسه ، فرض متميز عما يتعين عليه الأمر به في غيره ، ولا تعلق لأحد الفرضين بالآخر . ثم الأمر بالمعروف فرض على الكفاية ؛ فإذا قام به في كل صقع من فيه غناء ، سقط الفرض عن ^(٨) الباقيين .

وللامر بالمعروف أن يصد مرتكب الكبيرة بفعله ، إن لم

(١) م : إلى الاجتهاد (٢) م عبارته : فأما لا حاجة ، بترك « ما »

(٣) م : أمر ونهى بنفس « لا »

(٤) م عبارته : أن يتعرض بالزجر والردع (٥) م : في موقع

(٦) م : للآخر (٧) م : لا

(٨) ح ، ل : على الباقيين ؛ وما أئتمناه عن م

يندفع عنها بقوله : ويسوغ لأحد الرعية ذلك ، ما لم ينته الأمر إلى نصب ، قتال وشهر سلاح ؛ فإن انتهى الأمر إلى ذلك ، رُبط ذلك الأمر بالسلطان ، فاستغنى به ^(١) . وإذا جار إلى الوقت ، وظهر ظلمه وغشمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول ، فلا أهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب .

وليس للأمر بالمعروف بالبحث والتقنير ^(٢) والتجسس ، واقتحام الدور بالظنون ، بل إن عثر على منكر غير جهده .

فهذه عقود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٣) ، ولا يشذ منها عقد ، وتفاصيلها الشرع من مُفتحه إلى مُختمه .

(٢) ل : والتنفير ؛ والثبت عن ح ، م

(١) ح ، م : واستعين به

(٣) م نقص : والنهي عن المنكر

باب الإعادة

مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما في تثبيت جواز الإعادة ، والثاني في وقوعها .

فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه ، ويدل عليه السمع أيضا ، كما ذكرنا^(١) في صدر السمعيات . وكل حادث عدم ، فأعادته جائزة ، ولا فصل بين أن يكون جوهرًا أو عرضًا^(٢) .

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد ، بناء على أن^(٣) المعاد معاد لمعنى ، فلو أعيد العرض لقام به معنى . وهذا لا أصل له عند المحققين ؛ فإن الإعادة^(٤) بمثابة النشأة الأولى ، وليس المعاد معاداً لمعنى .

وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر إذا عدت ، وقسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى ، وقالوا : ما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات^(٥) فلا يجوز إعادتها ، وكل عرض يستحيل بقاؤه يختص^(٦) عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ، ولا تقدير استيخاره عنه . وأما الباقي من

(١) م : كما ذكرناه (بزيادة الهاء) .

(٢) م عبارته : ولا فصل بين أن يكون جوهرًا وبين أن يكون عرضًا

(٣) ح ، ل قصا : أن ؛ والمثبت عن م

(٤) م : فالإعادة (٥) ح ، ل : والإرادة ؛ والمثبت عن م

(٦) م : مختص

الأعراض ، فنقسم إلى ما كان مقدورا للعبد ، وإلى ما لم يكن مقدورا له ؛ فأما ما كان مقدوراً للعبد ، فلا يجوز من العبد إعادته ، ولا يصح من القديم أيضاً إعادته عندهم . وأما ما لم يتعلق به قدرة العبد ، وهو باق من الأعراض ، فتجوز إعادته .

فإن سئلنا الدليل على جواز الإعادة استثنائه^(١) من نص الكتاب ، ونحو الخطاب ، وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى ، كما قال تعالى رداً على منكري البعث : « قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »^(٢) .

ووجه تحرير الدليل أننا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويتها ، فإن ما جاز وجوده^(٣) جاز مثله ، إذ من حكم المثليين أن يتساويا في الواجب والجائز . وهذا توسع في الكلام ، فإن الإعادة هي المعاد ، والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً ، فكيف يقدر الشيء خلافاً لنفسه ! والدلالة تعترض بأن الأوقات التي هي مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها . فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره .

(١) ل : استثنائه ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) م قس : من الآية : « وهو بكل خلق عليم » وهي من سورة يس ك٣٦ : ٧٨ ، ٧٩

(٣) م قس : وجوده

وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم أصل الإعادة بمنعها^(١) فيما لا يبقى من الأعراض ، بأن قالوا : إنما منعنا إعادة مالا يبقى من الأعراض^(٢) ؛ لأنه لو عاد ، وقد سبق له الوجود ، لكان موجوداً في وقتين ؛ ولو جاز وجوده ، في وقتين يتخللها عدم ، لجاز وجوده في وقتين متوالين . وهذا الذي ذكره اقتضار على الدعوى المحضة ، وهم بالجمع بينهما مطالبون .

ثم لو استمر الوجود في وقتين ، لاتصف العرض بكونه باقياً ، ولو بقي العرض كذلك لاستحال عدمه ، وليس كذلك إذا وجد العرض في وقتين بينهما عدم^(٣) . فإن في كل وقت حادث غير مستمر ، وهو مقدور عندنا في حالتي الخلق والإعادة ، وإن كان يمتنع كون الباري مقدوراً . ثم يلزمهم إعادة مقدور العبد ، فلا^(٤) يجدون في الانفصال وجهاً مغنياً ، كما ذكرناه في خلق الأعمال ، فهذا كلام في جواز الإعادة .

فأما وقوعها فستدرك بالأدلة السمعية ، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر ، والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب .

(١) م : منعها .

(٢) ح نفس : « بأن قالوا إنما منعنا إعادة مالا يبقى من الأعراض »

(٣) م عبارته : وليس كذلك إذا وجد وقتان بينهما عدم (٤) م : ولا

فإن قيل : هل تعدم الجواهر ، ثم تعاد ؛ أم تبقى وتزول أعراضها
 الممهودة ، ثم تعاد بنيتها ^(١) ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا ، ولم يدل
 قاطع سمعي على تعيين ^(٢) أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على
 صفة أجسام التراب ، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل . ولا نحيل أن
 يعدم منها شيء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها ومآلها .

(١) م : ثم تعاد بنيتها (٢) م : على تعيين

باب (١)

جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

فمنها إثبات عذاب القبر ، ومساءلة منكر ونكير . والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك ، فإنه من مجوزات العقول ، والله مقتدر على إحياء الميت ، وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله . وكل ما جوزه العقل ، وشهدت له شواهد السمع ، لزم الحكم بقبوله ، وقد تواترت الأخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر ، وتقل آحاد من الأخبار في ذلك تكلف ، ثم لم يزل ذلك مستفيضاً في السلف الصالحين ، قبل ظهور أهل البدع والأهواء .

ومن الشواهد لذلك من كتاب الله تعالى ، قوله في قصة فرعون وآله : « وحق بال فرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدواً وعشيا »^(٢) . وهذا نص في إثبات عذاب القبر^(٣) عليهم قبل الحشر^(٤) فإنه عز من قائل ذكر ذلك ، ثم قال : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب »^(٥) .

(١) ح زاد : في (٢) غافر ك ٤٠ : ٤٦

(٣) ل م قصا : القبر ؛ والمثبت عن ح (٤) ح ، م : الحشر

(٥) ح نقص من الآية : « ويوم تقوم الساعة » ؛ وهذه تمة الآية السابقة (٤٦) من سورة غافر

فإن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملحدة المستهزئين^(١) بالشرع ،
 وقالوا : نحن نرى الميت الذي ندفنه على حالته ، ونعلم على الضرورة
 كونه ميتا ، ولو تركناه صاحيا^(٢) دهرآ لما حال عما عهدناه عليه .
 وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان ، والركون إلى الإيقان ،
 وهو^(٣) بمثابة استبعاد نشر العظام البالية ، وتأليف الأجزاء المفترقة ،
 في أجواف السباع ، وحواصل الطيور ، وأقاصى التخوم ، ومدارج^(٤)
 الرياح ، إلى غير ذلك .

ثم اعلموا أن المرضى عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله
 تعالى ، من القلب أو غيره فيحييها الرب تعالى ، فيتوجه السؤال عليها^(٥)
 وذلك غير مستحيل عقلا ، وقد شهدت قواطع السمع به ، وما ذكره
 من الإنكار والإكبار بمثابة إنكار الجاحدين رؤية رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم .

(١) ل : المتهاونين ؟ والمثبت عن ح ، م

(٢) م : صاحيا (بالضاد المعجمة) (٣) ل : وهذا ؟ والمثبت عن م

(٤) م ، ل مدرج ؟ والمثبت عن م (٥) م عبارته : ويوجه السؤال عليه

فصل (١)

[في الروح ومعناه]

فإن قيل . بينوا^(٢) الروح ومعناه ، فقد ظهر الاختلاف فيه . قلنا :
الأظهر عندنا ، أن الروح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة ،
أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها
لها ، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة .

ثم الروح من المؤمن يرجع به ، ويرفع^(٣) في حواصل طيور خضر
إلى^(٤) الجنة ، ويهبط به إلى سحيق^(٥) من الكفرة ، كما وردت به
الآثار . والحياة عرض تحيا به الجواهر ، والروح يحيا بالحياة أيضا ، إن
قامت به الحياة . فهذا قولنا في الروح .

فصل

في الجنة والنار^(٦)

الجنة والنار مخلوقتان ، إذ لا يحيل العقل خلقهما ، وقد شهدت
بذلك آي من كتاب الله تعالى ، منها قوله تعالى : « وجنة عرضها

(٢) ل : ثبتوا ؛ والثبت عن ح ، م

(٤) م : في الجنة

(١) ح ، م : قصا : فصل

(٣) م : ويرجع

(٥) م : سجين

(٦) ح : عنوان : باب الجنة والنار ؛ م : قص : في الجنة والنار .

السموات والأرض أعدت للمتقين»^(١) والإعداد يصرح^(٢) بثبوت الشيء وتحققه . وقال تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى»^(٣) . وتواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام ، عن الجنة وإدخال آدم إليها ، وبدور الزلّة^(٤) منه فيها ، وإخراجه عنها ، ووعدته الرد إليها . وكل ذلك ثابت قطعا ، متلقى من خوى الآيات المستفيض من نقل الأثبات والثقة .

وقد أنكرت طوائف^(٥) من المعتزلة خلق الجنة والنار ، وزعموا أن لافائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب ، وحملوا مانصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا ؛ وهذا تلاعب بالدين ، وانسلال عن إجماع المسلمين . وما هذوا به ، من قولهم لا فائدة في خلق الجنة والنار في وقتنا ، ساقط لا محصول له . فإن أفعال^(٦) الباري تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق ، وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

ثم ، بم ينكرون على من يقول لهم : علم الله تعالى أن خلق الجنة والنار لطف في الإيمان والأحكام العقلية ، وذلك غير بعيد على موجب قياسهم في اللطف والصالح والأصلح ؟

(١) آل عمران م : ٣ : ١٣٣ (٢) ل : مصرح ؛ ولثبت عن م

(٣) النجم ك ٥٣ : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ (٤) م : الزلزلة

(٥) م : الطوائف (٦) ل : فعال ؛ ولثبت عن ح ، م

فصل

في الصراط (والميزان والحوض والصحف)^(١)

والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ، يرده الأولون والآخرون . وإذا توافقوا إليه قيل للملائكة : « وقفوهم إنهم مسئولون »^(٢).

والميزان حق ، وكذلك الحوض والكتب التي يحاسب عليها الخلائق ، ولا تحيل العقول شيئا من ذلك . ودلالة السمع ثابتة على قطع في جميع ما ذكرناه .

فإن أبدوا مرء في الصراط ، وقالوا^(٣) : في الحديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر وأحد من السيف ، وخطور الخلائق على ما هذا وصفه^(٤) غير ممكن . وربما يحددون الميزان ، مصيرا إلى أن الأعمال هي التي يتعلق الثواب والعقاب بها ، وهي أعراض لا يتحقق وزنها .

فأما ما ذكروه في الصراط فلا خفاء بسقوطه ؛ فإنه لا يستحيل

(١) ح عنون : باب في الصراط ؛ م نقص : في الصراط

(٢) م : فقالوا

(٣) الصافات ك : ٣٧ : ٢٤

(٤) ح : ما هذه صفته .

المخطور في الهواء، والمشي على الماء. وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين
 رغم الاعتراف بقلب العصا حية^(١) وفلق البحر، وإحياء الموتى في دار الدنيا.
 والموزون الصحف المشتملة على الأعمال، والرب تعالى يزنها^(٢) على أقدار
 أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها. فهذا القدر كاف في
 إرشادكم إلى طريق إثبات السمعيات.

(٢) م عبارته : والله تعالى يزنها

(١) ح ، م قصا : حية

باب

في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج
والمرجئة^(١) في الوعد والوعيد

الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ، ولا جزاء مجزوم ، وإنما
هو فضل من الله تعالى . والعقاب لا يجب أيضا ، والواقع منه هو عدل
من الله . وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب ، فقوله
الحق ووعد الصدق . وكل ما دللنا به^(٢) على أنه^(٣) لا واجب على الله
تعالى ، فإنه يطرد هاهنا .

وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى ، والعقاب
واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها . ولا يجب العقاب عند
الأكثرين وجوب الثواب ؛ لأن^(٤) الثواب لا يجوز حبطه^(٥) والعقاب
يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين ؛ ولكن المعنى
بكونه مستحقا عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقا ، ولو لم يكن كذلك لما
حسن العقاب على التأيد ، فهذا حقيقة أصلهم .

(١) طائفة من أهل الكلام معروفة . والاسم يرجع إلى الإرجاء بمعنى التأخير ، أو إلى إعطاء الرجاء . والأصل : أنهم كانوا يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى الله يوم الدين خلافا للمعتزلة وأهل السنة كما كانوا يقولون بأنه لا يضر مع الإيمان معصية .

(٢) ح ، ل ، قضا : به ؛ وما أثبتناه عن م (٣) م : على أن

(٤) م : فإت (٥) م : حطه

فإن ساعدناهم على التقييح والتحسين عقلا ، ألزمناهم على موجب أصلهم^(١) أمثلة لأقبل لهم بها . منها ، أن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده وإزاحة عله ، والعبد يخدمه غير مستفرغ جهده ، بل كان مودعا معظم أفعاله^(٢) فلا يستحق العبد على سيده شيئا على مقابل^(٣) الخدمة المستحقة عليه . وكذلك المعظم في عشيرته ، إذا كان يكرم ولده ويقوم أوده ، والولد يكرمه^(٤) ، ويرعاه ويطلب مرضاته ويتوخاها ، فلا يستوجب بإزاء خدمته مزيدا على ما يناله من الإحسان الدار عليه^(٥) .

فإذا كان هذا سبيل من يخدم مثله ؛ فالعبد الذي لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة^(٦) ، لأبرت^(٧) نعماء^(٨) الله تعالى وأربت^(٩) على جميع قرباته . والرب تعالى يستحق^(١٠) لأن يعبد ، والنعم منه على العباد تترى ، ولو حاول العبد عدّها لم يحصها . فكيف يستوجب العبد بالنزر اليسير من أعماله ، وهو الغريق في أنعم الله تعالى ، مزيد ثواب لولا فضله العظيم^(١١) !

(٢) ح ، م : أوقانه

(٤) م : يخدمه

(٦) ح زاد : واحدة

(٧) ل ، ح : لأثرت ؛ والمثبت عن م ؛ وأبرت : أى زادت كأربت

(٩) ح زاد : عليه

(١١) ح ، م : العميم

(١) م : أسولهم

(٣) ح ، م : مقابلة

(٥) م نقص : عليه

(٨) ح ، م : نعم

(١٠) م : مستحق

ثم عبادة العبد شكر للنعم ، وليس من حكم العقل في مستقر العوائد
استيجاب عوض علي بذل واجب هو عوض . ولو استحق العبد بشكره
عوضا ، لاستحق الرب تعالي على ما يوليه ^(١) من الثواب عوضا ،
ولا محيص عن ذلك .

فصل

[في الثواب على التأيد]

يقال ^(٢) للمعتزلة : إن سلم لكم استحقاق الثواب ، فلم زعمتم أنه يثبت
على التأيد؟ والعبادات الصادرة من المكلفين متناهية ، فما بال أعواضا
ثبتت مع انتفاء النهاية عنها؟

فإن قالوا : إنما كان ذلك ، لأن الثواب هو النعيم الهني الخليّ عما
ينكده ، الصفي عن رنق يكدره ، ولو كان الثواب عرضة للزوال لما
تهنى ^(٣) به مثاب ، مع علمه بتعرضه للزوال . قلنا لم قلتم إن الثواب يجب
على الرتبة العليا في التهني والتخلي عن كل شوب ، فمن هذا سئلتم؟ ^(٤)

ثم النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا ، مشوبة بالمحن
والهموم ^(٥) ، وهي على حقائق النعم مع استحقاق شكرها ، فلا يبعد

(٢) ح : ويقال

(٤) ح : سبيلهم

(١) م : ما يوليه

(٣) ح ، ل : تهيا ؛ وما أثبتناه عن م

(٥) م : والغوم

ذلك في الثواب أيضا ، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهي المثابين عن ذكر الزوال والتفكير^(١) في الانتقال ، إلى أن يستوفوا مدتهم ؛ فما المانع من ثبوت الثواب مؤقتا مع ما ذكرناه ؟ .

ثم نقول : إن كان هذا قولكم في الثواب ، فاقولكم في العقاب ؟ فهلا^(٢) ثبت على التأقيت^(٣) ، وإذا رد الأمر إلى المعبود^(٤) شاهدا ، فباضطرار نعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة ، ثم قدر له استمرار البقاء ، فلا يحسن معاقبته عليها أبدا سرمدا ، فما وجه حسن ذلك من أرحم الراحمين ، وأكرم الأكرمين ؟ .

فإن قالوا : إنما يخلد الله تعالى في النار من علم أنه لو رُدَّ لعاد لما نهى عنه ، قلنا : هذا لا يخلصكم عما^(٥) ألزمتكموه ، ولنا أن تقول بتأقت العقاب^(٦) ، ثم يميت الله تعالى من علم أنه لو رُدَّ^(٧) لعاد لما نهى عنه ، أو يسلبه عقله^(٨) بعد توفى العقاب عليه^(٩) ، وهذا القدر كاف في غرضنا .

ومما يطالبون به ، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء في دار الدنيا ،

(١) م : والفكر (٢) م : وهلا (٣) م : التأقت

(٤) ل زاد : فيما ثبتنا ؛ ولم يذكرها ح ٤ م

(٥) م : مما (٦) ح ، م زادا : السعق

(٧) م : رده (٨) ح زاد : وينعمه

(٩) م عبارته : أو سلبه عقله وينعمه بعد توفى العقاب عليه

ولكن يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا ، وإلى تصرّم اليوم الثقيل يوم
القيامة ، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وحبسه عن مستحقه ،
مع التمكن من أدائه وإيفائه ، ومطل الغنى ظلم على لسان صاحب الشرع .
وتعتضد هذه الطلبة ، بأن العقاب قد يتجز منه شيء في دار الدنيا ،
إذ الحدود المقامة على مستحقها عقاب لهم إجماعا . فإذا لم يبعد تنجز شيء
من العقاب ، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب ، وإن
تنحزت في ^(١) الدنيا ؟

فصل

[في إحياء الأعمال والوعيد]

ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ،
حبط عمله ومات مستوجبا للخلود في العذاب ^(٢) الأليم . وصاروا إلى أنه
يتصف بكونه كافرا ، إذا اجترم ذنبا واحدا . وصارت الأباضية ^(٣) منهم
إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ ^(٤) من كفران النعم ، ولا يتصف
بالكفر الذي هو الشرك .

(٢) ل : العقاب ؛ ولثبت عن ح ، م

(١) م زاد : دار

(٣) فرقة من الخوارج أجمعت على إمامة عبد الله بن إباض التيمي ، وانفردوا نرفا يجمعها

القول بكفر مخالفيهم من هذه الأمة .

(٤) م : بالكفر أخذنا .

وذهبت الأزارقة^(١) منهم إلى أن العاصي كافر بالله تعالى كفر شرك .
 والمعتزلة وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الخلود ، على
 ما سنفصل مذهبهم . ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين : أحدهما أنهم
 لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ، ولم يصفوه أيضا بالإيمان ، وزعموا
 أنه على منزلة بين المنزلتين ، وسموه^(٢) فيها بكونه فاسقا . وفارقوهم
 من وجه آخر ، فقالوا^(٣) : استحقاق الخلود في العقاب يختص بالكبائر ،
 وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج ، والمعتزلة قسموا الذنوب إلى الصغائر
 والكبائر على ما سنعتقد فيه فصلا .

وغرضنا الآن الرد على أصحاب الوعيد ، فنقول : من أصلكم أن
 الوعيد على التأيد يستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات ؛
 وذلك ، مع تسليم فاسد أصولكم ، في العقول مستحيل ، فإن مرجع
 العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد . ونحن نعلم أن من خدم غيره وبلغ
 جهده دائما في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ، ثم بدرت منه بادرة
 واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن
 كان الثواب والعقاب متنافيين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط

(١) أتباع نافع بن الأزرق الحنفى الحرورى الخارجى . ولم يكن فى الخوارج أشد ولا أكثر
 عددا من هذه الفرقة . وكانوا يرون أن مخالفتهم من هذه الأمة مشركون .
 (٢) ل ، ح : وسموه ؛ وما أثبتناه عن م
 (٣) م : وقالوا

بأولى^(١) من العقاب ، بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ؛ فإجباط العقاب أحق ، وقد قال الله تعالى : « إن الحسنات يذهبن السيئات »^(٢) .

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها ، صحيح أداؤها ، والإصرار على الكبيرة لو كان بديراً ثواب الطاعات ، لكان ينافي صحتها ؛ كالردة ، ومفارقة السنة ، فإنها لما كانت محببة كانت منافية لصحة العبادات . ثم الثواب يستحق على الطاعات^(٣) عند حسنها ووقوعها طاعات^(٤) وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة بتحقيقه دونها .

فإن قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق مخالف ، والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقض ؛ فإن الثواب يؤذن بالولاية ، والفسوق ينافيها . قلنا : لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته^(٥) موقناً موحداً وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء . ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاققة^(٦) والموافقة في الوقت^(٧) الواحد ، ولا بُد في المخالفة في

(١) م : أولى

(٢) ح نفس : من قوله « بالحسنات ، فإجباط العقاب أحق .. إلى .. يذهبن السيئات » . والآية من سورة هودك ١١ : ١١٤

(٣) م : الطاعة . (٤) ح ، ل : طاعات ؛ وما أثبتناه عن م

(٥) م عبارته : مطيعاً بطاعته عارفاً موقناً موحداً

(٦) ح ، ل المشاققة ؛ وما أثبتناه عن م

(٧) م : في الغنى .

الشيء^(١) والموافقة في غيره . ثم إن لم يكن من الإحباط والإسقاط بُدَّ
فهلّا أحببتم العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه !

وربما استدل أصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب ، ونحن
نذكر أغمضها فترشد^(٢) إلى طريق الكلام عليه . فماتمسكوا به قوله
تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها »^(٣) ،
وهذا في ظنهم نص على الوعيد والخلود . وقد كثر كلام المفسرين في^(٤)
الآية ، وليس من غرضنا استيعاب جميع ما قيل ، ولكننا نذكر ما يقنع .
وقد قال ابن عباس في تأويل الآية : « ومن يقتل مؤمناً » مستحلاً
قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ؛ فأما من يعتقد أن
القتل من أعظم الكبائر فيجرئه^(٥) هواه ويزعه اعتقاده ، فلا^(٦)
يقدم على الأمر إلا خائفاً وجلالاً . وآية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر
القصاص ووجوبه ، لم يقرنه بالوعيد والخلود ؛ وحيث ذكر الخلود^(٧)
لم يتعرض لوجوب القصاص ، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد
بالخلود للكافر المستحل ، الذي لا تجرى عليه ظواهر الأحكام . فإن

(١) م : بشيء

(٣) النساء م ٤ : ٩٣

(٢) م : وترشد

(٤) ح ، م : على

(٥) ح ، ل : فجزئته (بانزاي المعجزة) ؛ وما أثبتناه عن م

(٧) ل : وحيث لم يذكر الخلود ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) م : ولا

الحرابي ، الذي لم يلتزم أحكامنا ، إذا قتل لم يقض عليه بوجوب القصاص .
ثم إن^(١) الخلود ، وإن كان ظاهراً في التأيد ، فليس هو نصاً فيه ،
وقد يطلق ، والمراد به امتداد مدة^(٢) وتطاول أمد ، وعلى هذا التأويل
يُحْيَا الملوكة بتخليد الملك . وأصحاب الوعيد قاطعون بعمتقدم ، والظاهر
المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع .

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى : « إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »^(٣) ، وهذا نص في موضع
النزاع ، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة ، من وجهين : أحدهما
أن قبول التوبة حتم عندهم ، فلا يفيد تعلق^(٤) المغفرة بالمشيئة ؛ والثاني
أنه تعالى فرق بين الشرك وبين ما دونه ، والتوبة عند الشرك تحبطه
وتجبه^(٥) ، كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها . ويتسع مجال
الكلام على الظواهر ، وهذا القدر كاف .

فصل

[إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة]

جماهير المعتزلة صاروا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب

(١) م قس : إن
(٢) م : مدد
(٣) النساء م ٤ : ٤٨
(٤) م : تعليق .
(٥) ح ، ل : وتجنه (بالنون) ؛ وما أئتمناه عن م

الطاعات وإن كثرت ؛ وذهب الجبائي وابنه إلى أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أُرْبِتْ عليها ، وإن أُرْبِت الطاعات دَرَأَت السيئات وأحبطتها . ثم لا ينظرون إلى أعداد الطاعات والزلات ؛ وإنما ينظرون إلى مقادير الأجور والأوزار ، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد^(١) ؛ ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار^(٢) ، بل هو موكول إلى علم الله تعالى ، واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم ؛ وقال ابن الجبائي^(٣) : لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكافئين إلا الجنة أو النار ، وإذا تساوت أقدار الأعمال ، اقتضى تساويها رتبة أخرى .

وكل ما ذكره خبط لا تحصيل له ؛ إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يَرَبُو وزرها على أجرها ، والأشياء تعرف بأضدادها ، فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها ؛ فكان من حقهم أن يدرءوا الزلات بالمعرفة ؛ فإذا لم يفعلوا ذلك ، بطل هديانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها . ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد ، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمنا ثم يردده إلى كرامته ، وإن كانت زلاته أقل ، وكل ما ذكره تحم لا محمول له .

(٣) ح تقرر : ابن

(٢) م : الأوزار

(١) م : بالعدد

ثم التوبة ندم على ما نصحها، ومن سعى في الأرض بالفساد عمره،
وثابر على انتهاك^(١) الحرمات دهره؛ فالندم الواحد عليها يحبطها^(٢)،
وإن كان لا يبلغ مبلغها في التعب والنصب؛ فبطل كل ما قالوه^(٣).

فصل

الفرق بين الصغيرة والكبيرة

فإن قيل : قد^(٤) ردّتم ذكر الصغائر والكبائر؛ فيزوا أحد
القبيلين عن الثاني. قلنا : المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى
أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصية بها؛ فرب شيء يعد صغيرة
بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها
الرقاب. والرب تعالى أعظم من عُصى، وأحق من قصد^(٥) بالعبادة،
وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم^(٦)، ولكن الذنوب وإن
عظمت بما^(٧) ذكرناه، فهي متفاوتة على^(٨) رتبها، فبعضها أعظم من
بعض. وهذا حكمنّا للأنبيا بالفضيلة وعلو المرتبة، وبعضهم أعلى من
بعض؛ فهذا ما نرتضيه.

(٣) م : ما قلتم

(٢) م : يحطها

(١) م : انتهاك

(٤) ل : هل؛ والثبت عن ح ٤ م

(٦) ح ٤ م عبارتهما : بالإضافة إلى مخالفة عظيم .

(٥) م : عبد

(٨) م : في

(٧) م : مما

فإن قيل : من الذنوب ما لا يحط العدالة ، ولا يوجب درء الشهادة ؛
ومنها ما يدروها ؛ فيزوا ما ينافي العدالة عما لا ينافيها في أحكام الدنيا .
قلنا : ليس ذلك الآن من غرضنا ؛ والكلام في الجرح والتعديل من
مجال الفقهاء .

ثم نوجز قولنا ، فنقول : كل جريمة تؤذن بقلة اكرامات مرتكبها
بالدين ورقة الديانة ، فهي التي تحط العدالة ، وكل جريمة لا تؤذن بذلك
بل تبقى حسن الظن ظاهراً لصاحبه ، فهي التي لا تحط العدالة ؛ وهذا
أحسن ما يتميز به أحد الضريين عن الآخر .

فصل

[فيمن مات مصراً على المعصية]

من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي ، فلا يقطع عليه
بمعاقب ، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى ، فإن عاقبه فذلك ببدله ، وإن
تجاوز عنه ، فذلك بفضله ورحمته ، فلا يستنكر ذلك عقلاً وشرعاً ،
وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين . وذهب كثير من معتزلة
بغداد ، إلى أن العفو غير جائز ، وحتم على الله أن يعاقب كل مصراً
على الأبد ، وهذا الذي قالوه مراغمة للعقل ، فلا يخفى حسن الغفران ،
والتجاوز عن المسيء ، وقد نطق الشرع بذلك وحث عليه .

فإذا ^(١) حَسُنَ من الواحد منا الصّبح ، مع تلذذه بالانتقام ، والتشفي ،
 وتعرضه للمضار لو كظم غيظه ، فلا ن يحسن العفو من الرب تعالى ،
 المتنزّه عن الحاجة المنعوت بالغنى حقا ، أولى وأحرى ، وما ذكروه
 لإبطال لفضل الله ورحمته ؛ فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا ، وحتّموا
 ما يجري من أحكام العقبي ، ولا تبقى مسكّة من الدين مع من ينتحل
 هذا المذهب .

فصل

[في الشفاعة]

إذا ثبت جواز الغفران ، وقد شهدت له شواهد من الكتاب
 والسنة ؛ لم نذكرها لشهرتها ، فيترتب على ذلك تشفيع الشفعاء وخط
 أوزار المجرمين بشفاعتهم .

فذهب أهل الحق أن الشفاعة حق ، وقد أنكرها منكرو
 الغفران . ومن جوز الصّبح والعفو بدءاً من الله تعالى ، فلا يمنع
 الشفاعة ، ومنهم ^(٢) من يمنعها على مصيره إلى تجويز الغفران ؛ وذلك
 نهاية في الجهل ، لا يلتزمها ذو تحصيل ^(٣) .

(٣) م : ذو حصة

(٢) م : وفيهم

(١) م : وإذا

وسبيلنا أن نبين أن تشفيح الشفعاء من مجوزات العقول بالطرق التي قدمناها . فإن رددنا الأمر إلى محض الحق ، ولم نقل بالتحسين والتقييح ، فالرب تعالى يفعل ما يشاء ؛ وإن جاريناهم ، وقفونا فاسد معتقدهم^(١) ، فرجعهم إلى شواهد الشاهد ؛ ولا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذهب استحق عقابا ، ولا ينكر ذلك إلا متعنت^(٢) .

فإذا ثبت جواز التشفيح عقلا ، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة ، فمن^(٣) رامها ألفاها منقولة ، ثم هي مصرحة بالتشفيح في أهل الكبائر ، إذ^(٤) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « شفاعة لأهل الكبائر من أمتي »^(٥) ؛ وقال في الشفاعة : « لا تحسبوها للمتقين ، وإنما هي للخطائين^(٦) المتلوثين » ؛ وقال : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة ، فاخترت الشفاعة ، فإنها أشقى »^(٧) . وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع^(٨) ، على الرغبة إلى الله

(١) ح ، م : عقدهم (٢) م : متعنت (٣) م : ومن

(٤) م زاد : قد (٥) رواه الترمذى والبيهقى عن أنس مرفوعا

(٦) م عبارته : « وإنما للخطائين » .

(٧) لم يرد البخارى ولا مسلم ، وورد بمسند أحمد هكذا : عن عبدالله بن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خيرت بين الشفاعة أو يدخل نصف أمتي الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى . أترونها للمتقين ؟ لا ، ولكنها للمتلوثين الخطاءون » . قال زياد بن خزيمة أما إنها لمن ، ولكن هكذا حدثني الذي حدثنا .

(٨) ح عبارته : قيل ظهور أهل البدع والأهواء

تعالى في أن يرزقهم الشفاعة ، وذلك مجمع عليه في العصور الماضية لا ينكر على مبيده .

فإذا شهد العقل بالجواز ، وعضدته شواهد السمع ، فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مضطرب ، وفيما ذكرناه ردُّ على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات ^(١) ؛ فإن الأخبار الماثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب ^(٢) الكبائر ، وكذلك الرغبات في التشفيح لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين ^(٣) ، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى في تشفيح نبي فيه .

(١) م عبارته : لرفع الدرجات ، لالحط السيئات

(٢) م : الخاطئين

(٣) م : بأهل

باب (١)

في الأسماء والأحكام

فصل

[في معنى الإيمان]

إعلموا أن غرضنا في (٢) هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان ، وهذا مما اختلفت (٣) فيه مذاهب الإسلاميين .
فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة ، واختلفت مذاهبهم في تسمية النواقل إيماناً . وصار أصحاب (٤) الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان ، وإقرار باللسان ، وعمل (٥) بالأركان . وذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها . وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب . ومضمرة الكفر إذا أظهر الإيمان مؤمناً حقا عندهم ، غير أنه يستوجب الخلود في النار . ولو أضمير الإيمان ولم يتفق منه إظهاره (٦) ، فهو ليس (٧) بمؤمن ، وله الخلود في الجنة .

(١) ل ، م : فصل ؛ وما أثبتناه عن ح

(٢) م : من (٣) م : تباينت

(٤) ح : أهل

(٥) ح ، ل : وأعمال ؛ وما أثبتناه عن م

(٦) م : لإظهار

(٧) ح : فليس

والمرضى عندنا ، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى ، فالمؤمن بالله من صدقه . ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولكن لا يثبت إلا مع العلم^(١) ، فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد . والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية ، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته . وفي التنزيل : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين »^(٢) ، معناه وما أنت بمصدق لنا .

ثم الغرض من هذا الفصل ، أن من مذهب أهل الحق^(٣) وصف الفاسق^(٤) بكونه مؤمنا ، والدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق . وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية ، المقيدة بخطاب المؤمنين ، تتوجه على الفسقة توجُّها على الأتقياء إجماعا ، والفاسق يجري مجرى المؤمن في أحكامه ؛ فيسهم له من المنعم ، ويصرف إليه سهم المصالح^(٥) ، ويذب عنه ، ويدفن في مقابر المسلمين ، ويصلى عليه ، وكل ذلك يقطع بكونه منهم .

ثم إن لم يبعد تسميته عارفا بالله تعالى مطيعا له بطاعته^(٦) مصدقا

(١) م عبارته : ولا يثبت كلام النفس كذلك إلا مع العلم

(٢) يوسف ك ١٢ : ١٧

(٣) ح قصص : من مذهب أهل الحق

(٤) م عبارته : أن من خالت أهل الحق لم يصف الفاسق ... الخ ؛ ح عبارته : وصف

المؤمن الفاسق ... الخ

(٥) م عبارته : فيصرف له سهم المصالح ... الخ

(٦) ح . ل : نطاعته ؛ وما أئتمناه عن م

إياه ، فلا بعد في تسميته مؤمنا ، ويبعد جدا أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به . والكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات ^(١) ، ولبابه الوعيد والخلود ، وقد سبق ما فيه مقنع .

وقد ^(٢) يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على افتقار الصلوات ونحوها من العبادات ، إلى تقديم الإيمان ، فلو كانت أجزاء من الإيمان لا تمتنع إطلاق ذلك ، فإن استدل من سمي الطاعات ^(٣) إيماننا بقوله ^(٤) تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ^(٥) ؛ قالوا : المراد بذلك ، أي بالإيمان ^(٦) الصلوات المؤداة ^(٧) إلى بيت المقدس .

وربما يستدلون بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(٨) : « الإيمان بضع وتسعون خصلة ^(٩) ، أولها شهادة ^(١٠) لا إله إلا الله ، وآخرها إمارة الأذى عن الطريق » ^(١١) . قلنا : أما الإيمان في الآية التي استروحتم إليها ، فهو ^(١٢) محمول على التصديق ، والمراد : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم ^(١٣) فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين .

(١) م : بتسميات

(٢) م : الطاعة

(٣) البقرة م ٢ : ١٤٣

(٤) ح ، م عبارتهما : المراد بالإيمان ... الخ

(٥) ح : المودية

(٦) ح ، م ، زاد : أنه قال

(٧) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(٨) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(٩) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(١٠) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(١١) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(١٢) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

(١٣) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا

وأما الحديث ، فهو من ^(١) الآحاد ، ثم هو مؤول ؛ والعرب ^(٢) تسمى الشيء باسم الشيء إذا دل عليه ، أو كان منه بسبب .

فصل

[زيادة الإيمان وتقصانه]

فإن قيل : فما ^(٣) قولكم في زيادة الإيمان وتقصانه ؟ قلنا : إذا حملنا الإيمان على التصديق ، فلا يفضل تصديق ^(٤) تصديقا ، كما لا يفضل علم علما ؛ ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا ^(٥) ؛ وقد مال إليه القلانسي ^(٦) ، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، وهذا مما لا يؤثره .

فإن قيل : أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منكم في فسقه ؛ كما إيمان النبي صلى الله عليه وسلم .

قلنا : النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه ، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، واختلاج الريب . والتصديق عرض لا يبق ، وهو متوال ^(٧) للنبي عليه الصلاة والسلام ،

(١) م : فن (٣) م : زاد : قد

(٤) م : نقص : تصديق (٥) ل : وعلانا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، توفي في الثلث الأول من القرن الرابع ، أى في حدود سنة ٣٣٥ هـ . انظر التبيين لابن عساكر ص ٣٩٨ أصل وهامش .

(٧) ح ، ل : متأول ؛ وما أثبتناه عن م

ثابت لغيره في بعض الأوقات ، زائل عنه في أوقات الفترات . فثبت للنبي (١) عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه بذلك (٢) أكثر . فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان ، وأريد بذلك ما ذكرناه ، لكان مستقيماً ، فاعلموه .

فإن قيل : قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة ، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه (٣) مؤمن إن شاء الله ، فما محصول ذلك ؟ قلنا : الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه . ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ، إيمان الموافاة ؛ فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز .

(١) ل : ثبت للنبي ؟ وما أبتناه عن ح ، م

(٢) م : لتلك (٣) م : لاني

باب التوبة

التوبة في حقيقة اللغة الرجوع ، يقال : تاب وئاب وأتاب^(١) إذا رجع . وإذا أضيفت التوبة إلى العبد ، أريد بها رجوعه من^(٢) الزلات إلى الندم عليها ، على ما سنجد التوبة في اصطلاح المتكلمين وإذا أضيفت التوبة إلى أفعال الله تعالى ، فالمراد رجوع نعمه والآئه إلى عباده .

فإن قيل : حرروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحكم . قلنا : التوبة هي الندم على المعصية ، لأجل ما يجب الندم له ، ثم الندم تلازمه صفات ليست منه عموماً ، وتلازمه صفات في بعض الأحوال دون بعض . فأما الصفات التي تلازم التوبة أبداً ، فمنها الحزن والغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله تعالى ؛ إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك ، والفرح السرور بما فرط منه لا يندم عليه . ومما يقارنه تمنى عدم ما كان فيما مضى وكل نادم على فعل يجب^(٣) اتصافه بتعمي عدمه فيما مضى .

ومما يقارن^(٤) التوبة في بعض الأحوال ، العزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه ، وذلك لا يطرد في كل حال ؛ إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل^(٥) ما قدمه ؛ ولا يصح من المجبوب العزم على

(١) م عبارته : تاب وأتاب وأئاب

(٢) ح : عن

(٣) م : فيجب

(٤) ح : من مثل ... الخ

(٥) م : وأما ما يقارن

ترك الزنا، ولا من الأخرس العزم على ترك قذف المحصنات . فإن صدر الندم من متمكن من مثل ماندم عليه ، فلا بد أن ^(١) يقارن ندمه العزم على ترك معاودته . إذ من المستحيل أن يكون موطننا نفسه على معاودة ماندم على تقديمه رعاية لحق الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن التوبة هي الندم ؟ قلنا : لأنه الثابت الذي لا يزول في التوبة ، وماعداه يتزايد ويختلف ، ومنه ما ثبت تارة وينتفي أخرى . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الندم توبة » ^(٢) فلزمنا ذلك لمساوقة الخبر ^(٣) وموافقته الأثر . فإن قيل : لم لا يجوز أن يسمى ترك المعصية توبة ، من غير ندم ؟ قلنا : هذا مما يباه الشرع . فإن الماخذ إذا ملّ مجونه ، واستروح إلى بعض المباحات ، غير نادم على فارط الزلات ، وكان على عزم معاودتها ، فهذا يسمى تاركا للزلة ، ولا يسمى تائبا عنها .

فهذه حقيقة التوبة وصفتها ، وذكر ما يلازمها من الصفات عموما وما يلازمها في بعض الأحوال . فإن قيل : ما معنى قولكم : التوبة ندم لأجل ما وجب له ؟ قلنا : هذا التقييد لا بد منه . فإن من قارف سيئة ،

(١) م : وأن

(٢) رواه ابن ماجه في سننه والطبراني في معجمه الكبير وأبو نعيم في الحلية .

(٣) م : للخبر

وندم عليها لإضرارها به ، وابتها كها^(١) قواه ، فهو نادم غير تائب
وإنما^(٢) التوبة الشرعية الندم على ما فات من رعاية حقوق^(٣)
الله تعالى .

فصل

[في قبول التوبة]

لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا ، وقد أطبقت المعتزلة
على أن قبول التوبة حتم على الله ، تعالى^(٤) عن قولهم ، وقد سبق
الدليل العام في نفي الوجوب على الله تعالى . ثم لورجعنا^(٥) إلى الشاهد
لم يشهد لوجوب قبول التوبة ؛ فإن من أساء مع غيره ، واهتضم حرمة^(٦)
وأبلغ في عداوته^(٧) ، ثم جاء معتذرا ، فلا يتحتم في حكم العقل^(٨) قبول
توبته ، بل الخيرة إلى من اهتضم ولم يرع حقه ؛ فإن شاء صفح ، وإن
شاء أضرب عنه ، ولا شك فيما قلناه .

والذي يشهد لذلك^(٩) من السمع ، إجماع الأمة على الرغبة إلى الله

(١) م : واجبها

(٢) م : فإنما

(٣) م : حق

(٤) م : حتم عليه تعالى

(٥) م : راجعنا

(٦) م : واهتكم حرمانه

(٧) م : عدوانه

(٨) ح : العقول

(٩) ل ، ح : على ذلك ؛ والثبت عن م

تعالى في قبول التوبة ، والخضوع له في الابتهاال إليه رجاء قبولها^(١)؛ فلو^(٢)
كان قبول التوبة حتما ، لما كان للرغبات والإلحاح في الدعوات معنى .
فإن قيل : هذا قولكم في العقل وموجبه ، فما قولكم في قبول
التوبة سمعاً ، هل ثبت قطعاً أم لا ؟ قلنا : لم يثبت ذلك عندنا قطعاً ؛
بل هو مرجوح مظنون ؛ ولم يثبت ظن قاطع لا يقبل^(٣) التأويل
في ذلك ، فقطعنا بنفي وجوب القبول عقلاً ، ولم تقطع بالقبول سمعاً
ووعداً ، بل نظنه ظناً . وينقلب ذلك على الظنون ، إذا توفرت
على التوبة شرائطها .

فصل

[وجوب التوبة]

التوبة واجبة على العبد ، ولا يدل على وجوبها عليه^(٤) عقل ؛ إذ
لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بالعقل . ولكن الدليل^(٥) عليه
إجماع المسلمين على وجوب ترك الزلات والندم على ما تقدم منها .
ثم التوبة تنقسم : فمنها ما يتعلق بحق الله تعالى على المتحضر ،
ومنها ما يتعلق بحق الأدميين .

(١) م : بقولها ، ونقص : رجاء (٢) م ولو

(٣) م : لا يثبت (٤) م نقص : عليه (٥) م : الدال

فأما ما يتعلق بحق الله على التمحض ، فيصح دون مراعاة غيره ؛
وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين ^(١) فينقسم ؛ فمنه ما لا يصح دون
الخروج عن حق الآدميين ^(٢) ، ومنه ما يصح دونه . فأما ما يصح دونه
فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين ^(٣) .
ونظير ذلك ، القتل الموجب للقوط ، فيصح الندم عليه ، من غير
تسليم القتال نفسه ليستقاد منه . فإذا ندم صحت توبته في حق الله
تعالى ، وكان منعه من القصاص من مستحقه معصيه متجددة لا تقدر
في التوبة ، بل تستدعى في نفسها خروجاً عنها ، وتوبة منها . وربما
تتعلق التوبة بحق الآدميين ^(٤) ، ولا تصح دون الخروج منها ، وذلك
كاغتصاب شيء من مال الغير ، فلا يصح الندم عليه ، مع إدامة
شد ^(٥) اليد عليه ، فلا تمسكوا بالصور ، وارعوا الندم لحق الله تعالى
تقياً وإثباتاً .

فصل

[في التوبة عن البعض دون البعض]

من احتقب أوزاراً وقارف ذنوباً صحت توبته عن بعضها ، مع
الإصرار على بعضها ، وذهب أبو هاشم ومتبعوه إلى أن التوبة لا تصح

(١) م : بحق الآدمي (٢) ، (٣) ، (٤) م : الآدمي

(٥) م نقص : شد

دون الانكفاف عن جميع الذنوب . وهذا الذي ذكره خروج عن المعقول وموجب الشرع المنقول^(١) . فإن من بدرت منه بوادر وصدرت منه عظام ، فيصح في مجرى العادات منه التنصّل عن جاهيرها ، والاعتذار عنها مع الإصرار على شيء منها .

وضرب الأئمة لذلك مثالا ، فقالوا : من غصب^(٢) أموالا لرجل واستولى على جرائم ، وانتسب إلى انتهاك حرمت ، وكسر له في تضاعيف ما اجترمه قلما . ثم غرم له ما أتلّف ، واستسلم لحكمه ، وأذعن لأمره ، ولكنه لم يعتذر عن كسر القلم ؛ فيصح اعتذاره عن العظام التي ندم عليها ، وذلك غير مجهود^(٣) عند ذوى العقول .

والذي يحقق ما قلناه ، إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره ، صحّت توبته ، وإن استدام زلة واحدة . ومذهب أبي هاشم أنه لا تصح توبته ، وهو بعد إسلامه ، والتزام أحكامه ، ملتزم لوزر كفره ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين . فإن قال من نصر^(٤) مذهبه إنما يجب التوبة عن الذنب لقبجه ، وذلك يعم كل ذنب ، فلا يصح ندم على قبيح مع الإصرار على قبيح ، وهذا الذي ذكره يبطل من أوجه ، يطول تتبعها ، ولا يحتمل هذا المعتقد ذكرها .

(٢) م : اغتصب

(١) ح ، م : نقلا : المنقول

(٤) ل ، ح : نصر ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ل : مجود ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

ولكن مما يقرب في إبطال ما قال^(١)، أن الطاعة تثبت لحسنها،
 فينبغي أن لا تصح طاعة مع ترك طاعة؛ وليس الأمر كذلك عنده،
 وكذلك القبيح يترك لقبحه، فينبغي أن لا يتصور ترك قبيح مع مقارفة^(٢)
 قبيح ومثابرتة. فبطل ما قالوه^(٣) من كل وجه. ثم التوبة ندم، ويتصور
 الندم على ضرب، مع غلبة الهوي على^(٤) ضرب.

فصل

[في تجديد الندم]

من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرائطها؛ ثم ذكر السيئة،
 فقد قال القاضي^(٥) رضى الله عنه يجب عليه تجديد الندم عليها، كلما
 ذكرها. إذ لو لم يندم عليها، لكان مستهيناً^(٦) بها أو فرحاً، وذلك
 يردده إلى إصراره ويحل عروة الندم.

وهذا ما قاله، ولى فيه نظر. إذ لا يبعد أن يندم، ثم إذا ذكر
 أضرب عنه ولم يفرح^(٧) به مبتهجاً ولم يحدد عليه ندماً؛ ولا خلاف أنه
 لا يجب عليه استدامة الندم، واستصحاب ذكره دهره^(٨) جهده^(٩)؛
 وهذا مما نستخير الله فيه.

(١) ل : ما قل ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٢) ل م مزاولة ؛ وما أثبتناه عن ح

(٣) م : ما قاله (٤) م : في

(٥) (هو أبو بكر الباقلائي) (٦) ح ل : مشتبه ؛ وما أثبتناه عن م

(٧) ل : يصرخ ، ح : يقدح ؛ وما أثبتناه عن م

(٨) م نقص : دهره (٩) ح نقص : جهده

فإن قيل : لو أطاع العبد ثم ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته ؛ فإن ندم على أمر يرجع إلى نفسه من مضرة لحقته فلا بُد فيه ^(١) ؛ وإنما الذي قلناه ^(٢) الندم على الطاعة من حيث كانت طاعة .

وغيرنا بهذه المقدمة أن القاضي رحمه الله أوجب تجديد الندم كما تقدم . ثم قال : إن لم يجد ندماً ، كان ذلك معصية جديدة ؛ والتوبة الأولى مضت على صحتها ، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد تصرمها . ثم قال : يجب تجديد ندم على تلك السيئة ، ويجب ندم على ترك الندم وقت حكمنا بوجوبه ، فهذا قوله .

وعندي أن ذلك من مسائل الاحتمال ، والتوبة من العبادات . ولا يجب أن يكون جميع الكلام فيه قطعياً ، بل لا يبعد أن يقع فيه مجتهد فيه .

فصل

[هل إيمان الكافر توبة ؟]

الكافر إذا آمن بالله تعالى ، فليس إيمانه توبة عن كفره ، وإنما ندم على كفره . فإن قيل : ^(٣) فلو آمن ولم يندم على كفره ؟ قلنا : ذلك

(٣) م : قالوا

(٢) م زاد : في

(١) م نفس : فيه

عندنا^(١) غير ممكن ، بل يجب مقارنة الإيمان الندم على الكفر . ثم
 وزر الكفر ينحط بالإيمان والندم على الكفر إجماعاً ، وهذا موضع
 قطع ؛ وما عداه ، من ضروب التوبة ، فقبوله مضمون غير مقطوع به
 كما ذكرناه .

فصل

[في توبة العائد للذنب]

من تاب وصحت توبته ، ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة ،
 والغرض مما ذكرناه أن تعلموا أن التوبة^(٢) عبادة من العبادات يقضى
 بصحتها وفسادها . فإذا سبقت^(٣) على شرائطها ، لم يقدح في صحتها
 ما يقع بعد مُضيها ، وعلى معاود الذنب تجديد التوبة ؛ ثم هذه التوبة
 عبادة أخرى سوى التي ذكرناها^(٤) .

فهذه أصول التوبة ذكرناها ولا يشذ منها مقصد يليق بالمعتقدات .

(١) ح ٤ م قصصاً : عندنا (٢) م : الندم (٣) م : انسقت (٤) م : سبقت

القول

في الإمامة^(١)

الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه يُرَبِّي على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوى الحجاج ، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدى حد الحق ، والثانى من المجتهديات المحتملات^(٢) التى لا مجال للقطعيات فيها . وقد سنّف القاضى وغيره من أئمتنا ، رضى الله عنه وعنهم ، كتباً مبسوطه في الإمامة ، وفيها مقنع للمستبصر ، وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية .

وغرضنا في هذا المعتقد ، أن ننص على أصول الباب ، فنذكر القواطع منها ، ونميز المجتهديات عن القطعيات ، مستعينين بالله تعالى . والترتيب يقضى تقديم طرف من الكلام فى الأخبار ومنازلها ، فإنها مبنى الإمامة .

(١) ل : باب القول فى الإمامة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م قصص : المحتملات

باب
في تفاصيل الأخبار

فإن قيل : اذكروا حقيقة الخبر أولا ، ثم فصلوه . قلنا : الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب ، وهذا يميزه مما عداه من الكلام ، ويميزه عن (١) أقسام الكلام أيضا . فإن الأمر ، والنهي ، والتلief ، والاستخبار ونحوها ، لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب .

ثم الخبر ينقسم : فمنه ما يعلم صدقه قطعا ، ومنه ما يعلم كونه كذبا قطعا ، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب ، فأما الخبر الصدق قطعا ، فما وافق مخبره المعلوم قطعا ، بضرورة أو دليل قاطع ، كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه ، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة . ويتصل بذلك الخبر عما يعلم نظرا إذا وافق مخبره المعلوم . وما علم كونه كذبا قطعا فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة ونظرا (٢) فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق الحواس بها ، وكالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه . وما يتردد من الأخبار ، فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي ولا تقدير الإثبات .

(١) م : من (٢) ل عبارته : إذا وافق مخبره المعلوم عما يخالف مخبره المعلوم ضرورة أو نظرا فأما ما يعلم كونه كذبا فهو كالإخبار ... الخ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

ثم ينقسم الخبر بعد ذلك اتقساماً هو غرضنا ، فمنه ما لا يترتب عليه العلم بالخبر عنه ، ومنه ما يترتب عليه العلم بالخبر عنه . فأما ما يعقب علماً بمخبره^(١) ، فهو الخبر المتواتر ؛ فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته ، استعقب العلم بالخبر عنه على الضرورة . وبه نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها ، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا ، وبه تتميز في حق الإنسان والدته عن غيرها من النساء . وجاهد العلم بذلك جاهد للضرورة ومتشكك في المعلوم على البديهية .

ثم الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالخبر عنه لعينه ، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالخبر عنه استمرار العادات . ومن جائزات العقول أن يخرق الله العادة ، فلا يخلق العلم بالخبر عنه ، وإن تواترت الأخبار عنه ، وكذلك يجوز على خلاف العوائد أن يخلق العلم الضروري على أثر إخبار الواحد ، ولكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه .

فإن رام متعسف قدحاً ، وقال : كل واحد من المخبرين ، لو انفرد بإخباره لم يفد علماً ، وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره ؛ فيلزم أن لا يفيد مجموع الإخبار ما لم يفده الخبر الواحد . وهذا الذي ذكروه لا تحصيل له ؛ فإننا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم

(١) ح عبارته : علما في نفسه ، م عبارته : علما بنفسه

بالمخبر عنه ، وإنما يعقبه العلم مع استمرار العادة ما ثبتت مستمرة^(١) ،
 وإنما استمرت العادة ، كما^(٢) ذكرناه عند إخبار عدد التواتر . ونظير
 ذلك من مستمر^(٣) العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين ؛
 ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير وجم غفير لا يحصون من غير
 تواطؤ منهم ، ولا مستتهم^(٤) حاجة ، ودعتهم^(٥) داعية إلى القيام عامة ؛
 فيعلم أن هذا الخبر خلف ؛ فإنه على خلاف العادة ، وهو بمثابة الخبر عن
 انقلاب الجبال ذهباً إلى غير ذلك .

ثم إنما يثبت التواتر بشرائط . فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما
 أخبروا عنه على الضرورة ؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهية
 بجهة أخرى ، سوى درك الحواس . ولو أخبروا عما علموه ، نظراً
 واستدلالات ، لم توجب أخبارهم علماً ؛ فإن المخبرين عن حدث العالم
 زائدون عن عدد التواتر ، وليس يوجب خبرهم علماً ، والمخبرون تواتراً
 عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة ، وليس ذلك مما نحاول فيه
 تعليلاً ، أو نظراً^(٦) ، أو فرقاً ، أو دليلاً^(٧) ، ولسكنا ينسأ أن مأخذ
 العلم بالمخبر عنه استمرار العادة . وقد رأينا العادة مستمرة^(٨) على ما ذكرناه

(١) م عبارته : وإنما أمره على استمرار العادة ما بقيت مستمرة

(٢) م : بما (٣) م : مستقر (٤) م : ميسر (٥) م : وقيام

(٦) م قص : أو نظراً (٧) م : ودليلاً (٨) م : تستمر

في المخبر عنه على الضرورة، دون المخبر عنه نظرا، فجرينا على موجب العادة في النفي والإثبات.

والشرط الثاني للمخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولو تواطؤوا مثلا لظهر على طول الدهر تواطؤهم. ولسنا نضبط في ذلك عددا هو الأقل، ولسنا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية، فعدد التواتر يُرَبِّي^(١) عليه. ونهاية العدد في الشهادة الشرعية أربعة، فنعلم^(٢) قطعا أن إخبار الأربعة لا يعقب العلم الضروري بالمخبر عنه، إذ لو كان يعقبه، لكان يضطر الحاكم عند شهادة الشهود^(٣) إلى العلم بصدقهم، وليس الأمر كذلك.

ثم الذي أرتضيه أنه لا يحصل العلم^(٤) بإخبار خمسة أيضا، فإن الشهود في مجلس القاضي لو استظهروا بشهادة خامس، أو سادس، لم يحصل العلم الضروري بما أخبروا عنه. ولسنا نجد^(٥) حدا في الأقل؛ إذ الشرع، كما ورد بتحديد الشهود؛ فكذلك ورد بالاستكثار^(٦) من زيادة الشهود.

(١) ل: يربا؛ وما أثبتناه عن ح؛ م (٢) م: فيعلم
 (٣) ح، م: عند صدق الشهود (٤) ل نقص: العلم؛ وما أثبتناه عن ح، م
 (٥) م: نجد (٦) م زاد: والاستظهار

وإن رام ذو تحصيل في ذلك ضبطاً ، فليفرض خبر واحد^(١) عن محسوس ، ثم خبر اثنين ، ثم كذلك ، فزائداً صاعداً ؛ وهو في ذلك كله يعلم ما بطرقه من الرّيب وغلبات الظنون حتى ينتهي الأمر إلى العلم الضروري . فإذا أدركه ، وانتفى عنه كل ريب ، ضبط العدة^(٢) في المخبرين ، وقدر^(٣) أقل عدد التواتر ، ثم افرض^(٤) ما ذكرناه في صادقين مخبرين عما علموه ضرورة ؛ فإن اتفق مثل هذا^(٥) العدد^(٦) غير موجب للعلم ، فذلك لتخلل كاذبين يحط أقل عدد التواتر ، وفي ذلك مجال رحب للكلام لا سبيل للخوض فيه ها هنا .

ثم إن كان المخبرون أنبأوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة ، فالكلام كما ذكرناه ، وإن تقلوا ما أنبأوا عنه عن آخرين وتقل أولئك عن متقدمين ، وتناسخت الأعصار ، وتواترت الأخبار ؛ فلا يحصل العلم الضروري^(٧) بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين وواسطتهم ، والمعنى بذلك : أن يكون المخبرون عن المقصود أولاً على عدد التواتر ، وكذلك المخبرون عنهم ، إلى أن يتصل الخبر بنا ، فلو انحزم شرط من شرائط التواتر في الأول ، أو في الآخر ؛ أو في الوسائط ، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر .

(١) ح ، ل : فلفرض خبراً واحداً ؛ والمثبت عن م
(٢) م : العدد
(٣) م : وقدره
(٤) م : يفرض
(٥) م : نفس : هذا
(٦) ح : القدر
(٧) م : نفس : الضروري

ولا يشترط عدالة المخبرين على التواتر ، ولا إيمانهم . فإن الأخبار إذا تواترت من الكفار في بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم وإذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم ، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر ولا يشترط أن يكون المخبرون على تنائي الديار . فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا ، وهم الجهم الفقير ، علمنا صدقهم ، وإن كانت البلدة جامعة لهم . وبمثل ذلك لا يشترط أن يشتمل^(١) المخبرون على أهل الملل فإن أهل بغداد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمي ، ثم أخبروا عن واقعة جرت ، فإننا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة ، وبمثل ذلك يعلم أن المخبرين يجوز أن^(٢) يكونوا تحت ذمة^(٣) .

وقصدنا بما أشرنا إليه من نفي هذه الشرائط ، الرد على اليهود ، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط ، ويحاولون بها القدح فيما نروم إثباته من معجزات رسولنا صلى الله عليه وسلم ، فهذا القدر غرضنا من خبر التواتر .

وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه ، إلا أن يقتصر به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقلياً ، أو تؤيده^(٤) معجزة ، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه^(٥) . وكذلك إذا تلقت الأمة خبراً بالقبول ،

(٣) م : ذلة

(٢) م زاد : لا

(١) ح : يكون

(٥) م : تصديقه

(٤) م : مقتضى

وأجمعوا^(١) على صدقه . فنعلم صدقه . فإن فقد ما ذكرناه ، ولم يكن
الخبر متواتراً ، فهو المسمى ، خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين ؛ وإن
نقله^(٢) جمع .

ومما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع ؛ وهذا ما^(٣) لا
مطمع في تقريره ها هنا ، وقد ذكرناه في كتاب التاخيص في أصول
الفقه ما يدل على صحة الإجماع ؛ ولكننا نعصد هذا المعتقد بقاطع في صحة
إثبات الإجماع ، جرياً على ما التزمناه من إيراد القواطع ، في كل
ركن فنقول :

إذا أجمع^(٤) علماء الأمصار^(٥) على حكم شرعي ، وقطعوا به ، فلا
يخلو ذلك الحكم^(٦) إما أن يكون مضموناً لا يتوصل إلى العلم به ، وإما
أن يكون مقطوعاً به ؛ فإن كان مقطوعاً به على حسب اتفاقهم ، فهو
المقصود ؛ وإن كان مضموناً لا سبيل إلى العلم به ، فيستحيل في مستقر
العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون^(٧) والعلوم الظن علماء مطبقين
عليه ، من غير أن يحتاج لطائفة شك أو يخامرهم ريب ، وتقدير ذلك
خرق للعادة^(٨) .

(١) ح : واجتمعوا

(٢) م : نقله

(٣) م : نقله

(٤) ح : ل : أجمعوا ؛ وما أثبتناه عن م

(٥) ح ، م : العصر

(٦) م : عبارته ؛ وذلك الحكم لا يخلو

(٧) ح ، ل : عبارتهما ؛ أن يحسب العلماء بطرق الظنون ... الخ ؛ وما أثبتناه عن م

(٨) ح ، ل : العادة ؛ وما أثبتناه عن م

فإن قيل : إذا تحزب العلماء حزبين ، فخلل حزب وحرّم حزب ، وكل حزب زائدون على عدد التواتر ، وهم مصممون على اعتقادهم . قلنا : إذا كانت المسألة^(١) مختلفا فيها ، فكل حزب معترفون بأن معتقدهم مظنون ، وإنما كلامنا في إجماع العلماء على قطع في مظنون ، وهذا خرق للعادة لاشك فيه .

فإن قيل : فاجعلوا إجماع العقلاء دليلا على صدقهم بمثل ما ذكرتموه . قلنا قد كلفنا في الشرع أن نسند العقود إلى الأدلة العقلية ، والإجماع وإن قدر مؤديا إلى العلم بمسلك العادات واستقرارها ، فهي متعرضة للانحراق في مجوزات العقول ، فلزم التزام ما كلفناه من المباحثة على الأدلة العقلية . ثم هي شتى لا يضبط مأخذها إلا جبر مبرز^(٢) وتعارضها شبه كثيرة مخيلة لا يفصل عنها إلا موفق^(٣) والقاطع السمي لا تعدد^(٤) جهاته ، وإنما هو نص ثبت أصله وخواه قطعا ، ولا يتلقى القطع من غيره . فإذا صادفناهم مجتمعين على القطع ، مع اتحاد وجه القطع ، قطعنا بصدقهم .

والذي عندي أن إجماع علماء سائر^(٥) الأمم في الأحكام على موجب ما طردناه يوجب العلم جريا على مستقر العادة وهذا أحسن بالغ ، وسنبيسطه في كتاب الشامل إن شاء الله تعالى ، ونذكر طرقا مستحسنة في الإجماع إن شاء الله عز وجل ، وقد حان أن نخوض في الإمامة .

(١) م : المسألة (٢) م : خبر ، وقص : مبرز (٣) م عبارته : ويعارضها شبه مخيلة لا ينال عنها إلا موفق ... (٤) ل : تنقده ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) م عبارته : إجماع العلماء سائر الأمم

باب

في إبطال النص وإثبات الإختيار

ذهبت الإمامية إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على تولية علي عليه السلام على^(١) الإمامة بعده ، وأن من تولاهما ظالمه وكان مسأئرا بحقه^(٢) .

فنقول لهؤلاء : أتعلمون أن النص عليه ثابت^(٣) ، أم تجوزونه ؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه ؟ والعقل لا يقضى تنصيصا^(٤) على شخص معين . فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخبر ، قيل لهم : الخبر ينقسم إلى ما يتواتر ، وإلى ما يعد من الآحاد ؛ وليس معكم نص منقول على التواتر ، وخبر الواحد لا يعقب العلم . فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص ؟ وقد أطبقت^(٥) الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل ، فضلا عن العلم . فإن تعسف متعسف ، وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه ، فذلك بهت ، وهو دأب الروافض . فيجب^(٦) أن يقابلوا على الفور بنقيض^(٧) دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه . ثم لا شك في تصميم من عدا الإمامية على نفي النص ، والعلم الضروري

(١) م : في (٢) م : ومستأثر بحقه

(٣) م عبارته : أتعلمون النص عليه أم تجوزونه ... الخ (٤) م : بتنصيص

(٥) ح ، ل : طبقت ؛ والثبت عن م (٦) م : وينبغي (٧) ح ، ل : قبيض ؛ والثبت عن م

لا يجمع^(١) على نفيه من ينحط عن^(٢) معشار أعداد مخالفى الإمامية . ولو
جاز رد الضرورى فى ذلك ، لجاز أن ينكر طائفةً بعداد والبصرة والصين
الأقصى وغيرها ، وذلك يعنى بوضوحه عن كشفه .

فإن قيل : قد أبدىتم قاطعاً فى منع الإمامية من ادعاء النص ، فهل
تعمون عدم النص على على عليه السلام ؛ أم تستريون فيه ؟ قلنا : إن
ادعى الإمامية نصاً جلياً على على عليه السلام فى مشهد^(٣) من الصحابة
ومحفل عظيم ، فنعلم قطعاً بطلان هذه الدعوى . فإن مثل هذا الأمر العظيم
لا ينكمم فى مستقرّ العادة ، كما لم ينكمم تولية رسول الله صلى الله عليه
وسلم معاذاً اليمن ، وزيداً وأسامة بن زيد ، وعقد الولاية لهم ،
وتفويض^(٤) الجيوش إليهم ، واجتباء الأخرجة إلى بعضهم . وكما لم يخف
تولية أبى بكر عمر ، وجعل عمر الأمر شورى بينهم^(٥) ، ولو جوزنا
انكتمام هذه الأمور الظاهرة ، لم نأمن من أن يكون^(٦) القرآن عورض
ثم كتمت معارضته ، وكل أصل فى الإمامة يكر على إبطال النبوة
فهو حرى بالإبطال .

فهذا إن ادعوا نصاً شائماً لا اعتلال فيه ، فيضطر إلى استحالة

(٢) ح ، ل : على ؛ والمثبت عن م

(٤) ح ، م زادا : جر

(٦) م نقص : يكون

(١) م : لا يجمع

(٣) ح : مجلس

(٥) م نقص : بينهم

كتمانه وترك اللهبج به ، سيما في عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقرب العهد بالنص المدعى ، والاختلاف في عين الإمام يوم السقيفة .

وإن ادعوا نصاً خفياً غير مظهر ، فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه ، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه ؛ مع ثبوت الإجماع مقطوعاً به ، وبذلك ندرأ سؤال من قال : خبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل ، فاعملوا بما نقلناه . قلنا : ما نقلتموه لانستجيز قبوله ، وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة^(١) ، ومعظمكم مكفرون ، فكيف تسومونا قبول أخباركم ؛ ولا نستريب^(٢) في أنكم لا تقبلون خبرنا ! ثم الإجماع أحق أن يعمل به ، وقد انعقد على خلاف ما ادعيتم في عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن الإمامية من استشعر^(٣) الخزي وأيس^(٤) من ادعاء^(٥) النص القاطع الذي لا يحتمل التأويل ، وتشبث بأخبار نقلها آحاد غير أثبات^(٦) منها ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، ومن كنت مولاه فعلي مولاه »^(٧) . قلنا : هذا من أخبار

(١) م : الضلال (٢) ح ، ل : يسترِب ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ل : استشعر ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٤) ح نفس : وأيس ، ل : أورد بدلها : وأيسر ؛ وما أثبتناه عن م (٥) ح ، ل : ادعى

(٦) م عبارته : نقلها أثبات آحاد ، ح نفس : غير اثبات (٧) رواه الطبراني وأحمد

بشيء من الاختلاف ، كما في العجلوني الذي ذكر أن الحديث متواتر مشهور

الآحاد، ثم هو منكر^(١) للاحتتمالات؛ إذ المولى من الأسماء المشتركة، فقد يراد به الولي، وقد يراد به الناصر، وهو أظهر معانيه. وقد يراد به المعتق. والمعنى^(٢) بالحديث من كنت ناصره فعلى ناصره. والدليل عليه أنه لم يخص ذلك بما بعد وفاته؛ بل قضى بما قاله ناجزا؛ ولا شك أنه لم يكن والى الأمر في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث، ومعظمه حشو، وفيما ذكرناه مقنع.

وربما يستروحون إلى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال لعليّ: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى»^(٣). ولا حجة لهم في ذلك؛ فإنه وارد على سبب مخصوص، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض لغزوة تبوك، استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة، وشق عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقال له الرسول ما قال، وأنزله^(٤) منزلة هارون من موسى في الاستخلاف إذ مر موسى^(٥) لميقاته ثم لم يل هارون أمراً بعد وفاة موسى بل مات قبله في التيه.

ثم نعارض ما ذكره بأخبار تداني^(٦) النصوص في حق أبي بكر

(١) م قس : منكر

(٢) م : قالعنى (٣) روى البخارى هذا الحديث في باب مناقب على بن أبى طالب رضي الله عنه من الكتاب رقم ٦٢ هكذا ؛ عن سعد بن أبى وقاص قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلى أما ترى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى .

(٤) م : وتزله (٥) ل : لموسى ؛ وما أثبتناه عن ج ٤ م (٦) ح ، م زادا : رب

وعمر رضى الله عنهما ؛ منها أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة^(١) ، ثم قال : « يا بني الله والمسلمون إلا أبا بكر »^(٢) قاله ثلاثاً ؛ وقال : « اقتدوا بالذين من بعدى : أبا بكر وعمر »^(٣) . وليس من غرضنا نقل الأحاديث^(٤) ، فستلقونها في الكتب .

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار ، والدليل عليه الإجماع ، فإن الاختيار جرى في أعصار ، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار .

(١) م : في إمامة الصلاة ؛ ح ٤ ، م زاد كلمة : الحديث (٢) روى مسلم في كتاب رقم ٤٤ في فضائل الصحابة أن عائشة قالت : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه ادعى لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يمتن مني ويقول قائل أنا أولى وبأبي الله والمؤمنون إلا أبا بكر » . (٣) رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن حذيفة . والحديث روايات أخرى بألفاظ أخرى ذكرها العجلوني
(٤) م عبارته : ليس من غرضي نقل تلك الأحاديث .

باب

في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به

إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع ، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها^(١) . والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين^(٢) ولم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار ، ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل . فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة ، لم يثبت عدد محدود ، ولا حدٌّ محدود ، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد ، من أهل الحلّ والعقد .

ثم قال بعض أصحابنا : لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود ؛ فإنه لو لم يشترط ذلك ، لم نأمن أن يدعى مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن . وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح ، وقد شرط فيه الإعلان ، ولا يبلغ القطع ، إذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعي ، وسبيله سبيل سائر المجتهدات .

(١) ح ، م عبارتهما : وإن لم يجمع أهل العقد والحل على عقدها

(٢) م : الإسلام

فصل

[في عقد الإمامة لشخصين]

ذهب^(١) أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم . ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الإمامة لشخصين لنزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين ، من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر . ثم التفصيل فيه من فن الفقه . والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف^(٢) غير جائز ، وقد حصل الاجماع عليه . وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الامامين شسوع النوي^(٣) فلاحتمال في ذلك مجال ، وهو خارج عن القواطع^(٤) .

فصل

[في خلع الامام]

من انعقدت له الامامة بعقد واحد فقد لزمت ، ولا يجوز خلعها من غير حدث^(٥) وتغير أمر ، وهذا مجمع عليه . فأما إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمت الامامة^(٦) بفسقه ، فإخلاءه من غير خلع ممكن ، وإن لم يحكم

(١) ح زاد : بعض

(٢) م : والمخالف . وكلاما جمع مخلاف بكسر الأول ، أى الناحية

(٣) التاسع والشسوع البعيد (٤) ح : القطع (٥) ح زاد : واجتراء

(٦) م : الأئمة

بأنخلعه ، وجواز خلعه ، وامتناع ذلك ، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا
إلى التقويم سبيلا ، وكل ذلك من المجتهديات عندنا فأعلموه .

وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل أيضا . وما روى من خلع
الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حملة^(١) على استشعاره عجزا من
نفسه ، ويمكن حملة على غير ذلك .

فصل^(٢)

في شرائط الإمامة^(٣)

من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد ، بحيث لا يحتاج
إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا^(٤) متفق عليه . ومن شرائط الإمامة
أيضا أن يكون الإمام متصديا^(٥) إلى مصالح الأمور وضبطها ، ذا نجدة
في تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا رأى حصيف في النظر للمسلمين .
لاتزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجب^(٦)
الحدود . ويجمع ما ذكرناه الكفاية ، وهي مشروطة إجماعا .

ومن شرائطها عند أصحابنا ، أن يكون الإمام من قريش إذ قال

(١) م عبارته : وإن روى خلع الحسن نفسه فيمكن حملة ... الخ

(٢) ل ، م : باب ؛ وما اثبتاه عن ح

(٣) ل : فهذا ؛ والثبت عن م

(٤) م : الأئمة

(٥) م : مستوجب

(٦) م : متهديا

رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش »^(١)، وقال : « قدموا قريشاً ولا تقدموها »^(٢). وهذا مما يخالف فيه بعض الناس ، وللاحتمال فيه عندي مجال ، والله أعلم بالصواب .

ولا خفاء باشتراط حرية الامام وإسلامه . وأجمعوا^(٣) أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما ، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه .

(١) م قس : من قوله : اذ قال رسول الله ... الخ نهاية الحديث . والحديث رواه احمد في المسند

(٢) رواه الطبراني وأبو نعيم مرفوعا

(٣) م زاد : على

باب (١)

القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي

رضي الله عنهم أجمعين

أما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فقد ثبتت بإجماع الصحابة فإنهم
أطبقوا على بذل الطاعة والالتقياد لحكمه ، واستوي في ذلك من يعتزى^(١)
الروافض إلى التكذب^(٢) عليه وغيرهم ؛ فإن أبا ذر ، وعمارا ، وصهيبا ،
وغيرهم ، من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم ، اندرجوا تحت
الطاعة^(٤) على بكرة أبيهم . وكان على رضي الله عنه مطيعا له ، سامعا
لأمره ، ناهضا إلى غزوة بني حنيفة ، متسرّيا بالجارية المغنومة من مغنمهم^(٥) .
وما تخرص به الروافض ، من إبداء على شراسا وشماسا^(٦) في عقد
البيعة له ، كذب صريح^(٧) . نعم لم يكن رضي الله عنه في السقيفة ؛ وكان
مستخليا بنفسه ، قد استفزه الحزن على رسول الله صلى الله عليه وسلم .
ثم دخل فيما دخل الناس فيه ، وبايع أبا بكر على ملأ من الإشهاد .
فإن قيل : دلّوا على كونه مستجمعا لشرائط الإمامة . قلنا : في ذلك

(١) م نفس : باب

(٢) ح ، ل : يعتزى ؛ والمثبت عن م . (٣) م : التكذب (٤) م : تحت طاعة

(٥) م : مغنمهم (٦) الشراس السدة في العاملة والشماس الامتناع (٧) م : صراح

مسلكان : أحدهما الاجتزاء بالإجماع على إمامته ، ولولم يكن صالحا لها ،
لما أجمعوا على اتصافه بها ؛ ثم إن فصلنا ، وهي الطريقة الثانية ، قلنا :
من شرائط الإمامة عند أقوام كون الإمام من قریش . وقد كان رضى الله
عنه من صميمها . ومن شرائطها العلم ونحن على اضطرار نعلم أنه كان من
أخبار^(١) الصحابة ومفتيهم ، لا^(٢) ينكر عليه أحد في تصديده للتحليل
والتحريم . وأما الورع فنقطع به في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويعلم
دوامه ، إذ لم يثبت قادح فيه مقطوع به ، وإجماع الصحابة على إمامته
مع تسميرهم^(٣) للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه ؛ وورعه نقل إلينا
نقل جود حاتم^(٤) ، وشجاعة عمرو بن معدى كرب^(٥) ، وغيرهما^(٦) ، فلا
معنى للماراة فيه ؛ وأما شهامته وكفايته ، فقد شهدت بها عليه آثاره ،
ودلت عليها^(٧) سيرته^(٨) .

وأما عمر وعثمان وعليّ ، رضوان الله عليهم ؛ فسبيل إثبات إمامتهم
واستجماعهم لشرائط الإمامة كسبيل إثبات إمامة أبي بكر ، ومرجع

(١) م : أخيار (٢) م : ولا (٣) م : تسميرهم

(٤) كريم مر كرام العرب المشاهير ، عاش في أواخر العهد الجاهلي . وأسلم ابنه عدى
على يدى الرسول صلى الله عليه وسلم (٥) ب ؛ ل ، م : ابن عبدود بضم الأول وتشديد
الثاني ؛ والمثبت عن ح . وهو ابو ثور عمرو بن معدى يكرب الزيدى فارس اليمانيين واحد
الشعراء المعمرين والشجعان المشاهير . وقد وفد على الرسول سنة تسع من الهجرة واسلم ، وأدرك
القادسية وشهدها . ومات عام ٢١ هـ على خلاف في ذلك (٦) ح : وغيره

(٧) م : عليه (٨) ل : سيره ؛ والمثبت عن ح ، م

كل قاطع في الإمامة إلى (١) الخبر المتواتر والإجماع ؛ وغرضنا الآن (٢)
الإيجاز ، ولو تدبر العاقل لا كتفى بما ذكرناه ، واستيقن أن فيه
أكل غنية .

وتولية أبي بكر عمر رضي الله عنهما ، وجعله إياه وليّ عهده ، وجعل
عمر الأمر بينهم (٣) شوري من غير إنكار عليهما ، إجماع على تصحيح
ذلك في سائر الأعصار ، ولا أكثر من بقول من يقول لم يحصل إجماع
على إمامة علي (٤) رضي الله عنه ، فإن الإمامة لم تجحد له ، وإنما هاجت
الفتن لأمر آخر .

فصل

[في إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة]

فإن قيل : هل تفضلون بعض الصحابة على بعض ، أم تضربون
عن (٥) التفضيل ؟ قلنا : الغرض من ذلك يبنى على منع إمامة المفضول .
والذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر
إلا أن يكون في نصبه هرج و هيجان فتن ، فيجوز نصب المفضول إذ
ذاك إذا كان مستحقا للإمامة ، وهذه المسألة لأراها قطعية ، ولا معتم

(١) م قس : إلى (٢) م قس : الآن (٣) م قس : بينهم

(٤) ح ، ل : علي ؛ وما أثبتناه عن م

(١) م قس : إلى

(٤) ح زاد : ابن أبي طالب

لمن يمنع إمامة المفضول إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي نتكلم فيها ،
كقوله صلى الله عليه وسلم : « يؤمكم أقرؤكم »^(١) . ولا يفضى هذا
وأمثاله إلى القطع ، كيف ولو تقدم المفضول في إمامة الصلاة لصحت
الإمامة وإن ترك الأولى ! فهذا قولنا في إمامة المفضول .

ثم لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض ، إذ
العقل لا يشهد على ذلك ، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لا يمكن
تلقي التفضيل من منع إمامة المفضول . ولكن الغالب على الظن أن
أبا بكر رضى الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ،
ثم عمر بعده أفضلهم ، وتعارض الظنون في عثمان وعلي ، وقد روى عن
علي رضى الله عنه أنه قال : خير الناس بعد نبيهم^(٢) أبو بكر ، ثم عمر ،
ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما . فهذا هو قوله أبديناه مجاناً للتقليد ، جارياً
على الحق الواضح .

فصل

[في قتل عثمان مظلوماً]

قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ظلماً ، إذ كان إماماً ، وموجبات

(١) الذى رواه أحمد ومسلم وغيرهما هو « يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله » بزيادة أخرى
(٢) م : نبيها

القتل مضبوطة^(١) عند العلماء ، ولم يجر عليه^(٢) منها ما يوجب قتله .
ثم تولى قتله ، همج ، ورعاع ، وأشابة من كل أوب ، وأخياف من سفلة
الأطراف^(٣) كالتجبيبي^(٤) ، والأشتر النخمي^(٥) ، وأراذلة من خزاعة ،
ومن يستحق القتل ، فليس إلى هؤلاء قتله^(٦) ، فلا يشك^(٧) فيه أنه
قتل مظلوماً .

فصل

[في الطعن على الصحابة]

قد كثرت المطاعن على^(٨) أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الرافضة ،
وتخرصهم . والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه^(٩) ، أن يعلم أن جلة
الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغبوط والمكان

(١) ل ، ح : مفلونة ؛ والمثبت عن م

(٢) ح ، ل : عليهم ؛ والمثبت عن م (٣) الرعاع ، بفتح الأول السفلة من الناس .
والأشابة بالضم الأخلاط . والناس أخياف أي مختلفون .

(٤) في القاموس > : ١ تجبيب بضم ويفتح بطن من كندة منهم كنانة بن بشر التجبيبي

قاتل عثمان رضي الله عنه . (٥) هو مالك بن الحارث الشاعر التابعي . ولاء على

رضي الله عنه مصر ولسكنه لم يصل إليها إذ دس عليه معاوية من سمه في شربة عسل فمات

كما ذكر ابن الأثير في حوادث سنة ٣٨ هـ .

وبهامش م ملاحظة تقول بأن الأشتر ما كان بالمدينة حين قتل عثمان رضي الله عنه ،

بل كان بالكوفة ؛ فلم يشارك إذن في قتله .

(٦) م عبارته : ومن استحق قتلا إلى هؤلاء قتله

(٧) م : شك

(٨) ل زاد : خلة ؛ ولم نجد لها في ب أو ح و م

(٩) م : يلتزمه

المحوظ . وما منهم إلا وهو منه^(١) ملحوظ محظوظ . وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جلتهم بالبيعة^(٢) بيعة الرضوان ونص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار .
فحقيق على المتدين^(٣) ، أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن تقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه ، فإن ضعف رده ؛ وإن ظهر وكان آحادا ، لم يقدح فيما علم تواترا منه وشهدت له النصوص . ثم ينبغى أن لا يألوا جهدا في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر ، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك . فهذا هو الأصل المعنى عن التفصيل والتطويل .

فصل

[في حكم قتال علي رضي الله عنه]

علي بن أبي طالب كان إماما حقا في توليته^(٤) ، ومقاتلوه بغاة ، وحسن الظن بهم يقتضى أن يظن بهم قصدا خيرا وإن أخطأوه . وعائشة رضي الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين الثائرة وتطفئة نار الفتن ، وقد اشترأت للاضطرار ، فكان من الأمر ما كان .

ولا يعصم واحد من الصحابة عن زلل ، والله وليُّ التجاوز بمنه وفضله . وكيف يشترط العصمة لآحاد الناس ، وهي غير مشروطة لإمام !

(٢) م : جلتهم في البيعة

(٤) م : توليته

(٢٨)

(١) ح ، ل : منهم ؛ والمثبت عن م

(٣) م : بالمتدين

ولا يكثرث بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية ، فإن العقل لا يقضى باشتراطها . وكل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته وجبانه^(١) للأخرجة .

فهذه رحمكم الله وأصلح بالكم ، قواطع في قواعد العقائد ، يستقل بها المبتدى ، ويتشوق بها^(٢) المنتهى إلى جلة المصنفات . وقد تصرمت بعمون الله وتأيدته^(٣) والحمد لله المشكور على إفضاله ، وصلى الله على محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله الطيبين وصحبه الأكرمين وسلم تسليماً^(٤) .

تم بحمد الله تعالى كتاب الإرشاد ، إلى قواطع الأدلة ، في أصول الاعتقاد ، إملاء الشيخ الإمام ركن الإسلام : « أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف الجويني » رضی الله عنه .

(٢) ح ، م : لها

(١) م نقص : وجبانه

(٣) م نقص : وتأيدته

(٤) وجد في آخر نسخة (م) ما يأتي : والحمد لله المشكور على إفضاله ، والصلاة على محمد وآله . وقد فرغ من تحريره العبد الضعيف المفتقر إلى رحمة ربه عبد الخالق بن ابى القاسم بن حمد الأموى في اليوم العشرين من شعبان سنة اثنين وستين وخمسةائة حامداً لله تعالى ووصلياً على نبيه عليه السلام . أما (ج) فقد أكل نسخته هكذا : كمل كتاب الإرشاد بحمد الله وحسن عونه

(١)

الاباضية - فرقة من الخوارج ، زعيمها عبد الله بن إباح التيمي ،
ويرون إكفار مخالفهم من هذه الآفة : ٣٨٥ ؛ لا ترى اتصاف من قارف
ذنباً كافراً كفر شرك ، بل كافراً من كفران النعم : ٣٨٥ .

الابترية - فرقة من الزيدية إحدى فرق الشيعة : ١٠٠ هـ

ابراهيم عليه السلام - دعوته وابنه اسماعيل الله بقولها ، ربنا واجعلنا
مسلمين لك ، الآية ، وقوله ، واجتنبى وبنى أن نعبد الأصنام ، : ١٩٦ ؛ زعم
المعتزلة أنه تخيل أنه مأمور بذبج ولده فحسبه أمراً حقيقة : ٢٤٦ ؛ الحق أنه
كان أمراً حقاً ، بدليل ما جاء في القصة من الابتلاء والفداء : ٢٤٧ .

ابن أبي أصيبعة - كتابه ، طبقات الأطباء ، : ز

ابن الأثير (المؤرخ) - روايته حادث سم الأشر النخعي وهو في
طريقه إلى مصر : ٤٣٢ هـ

ابن الجبائي (أبو هاشم) - هو عبد السلام بن محمد ، وأتباعه يسمون
الهشمية وبالذمية أيضاً : ٣٤ ، معنى ، كون الله سمياً بصيراً ، أنه حتى لا آفة به
٧٢ ، أحكام صفات الله ثابتة لذاته : ٧٩ ، ربما يثبت كلام النفس ويسميه
الخواطر : ١٠٤ ، نفيه أن يدرك المدرك يادراك ، بل المدرك هو الحى الذى
لا آفة به : ١٦٦ ، تناقضه يجعله ، الحال ، هى المدركة دون الذات : ١٧٧ -
١٧٨ ، تأويل آيات الختم والطبع ونحوها تأويلاً بشعاً : ٢١٤ ، يرى وأبوه
أن الزلات تحبط ثواب الطاعات إذا أربت عليها : ٣٩٠ ، رأيه فيمن أسلم
واستدام زلة واحدة أنه لا تصح توبته : ٤٠٦ .

ابن حنبل - ورود حديث الشفاعة بمسنده : ٣٩٤ .

ابن الخطيب (الحافظ البغدادي) - قيمة كتابه تاريخ بغداد في تاريخ

الفكر في الاسلام : ز

ابن خلدون - سبب خلط الفلسفة بعلم الكلام : ف ، تعريفه لعلم الكلام : ق .

ابن خلكان - ترجمته لامام الحرمين : ل ، يذكر أن سفيان الثوري كان أحد الأئمة المجتهدين : ٤١ هـ

ابن الراوندي - كان من متكلمي المعتزلة ثم صار ملحدًا زنديقًا ، استلهم اليهود إياه في مسألة النسخ : ٣٤٣ .

ابن السبكي (صاحب الطبقات) - ترجمته لامام الحرمين : ل-م .

ابن سينا (الفيلسوف) - احتماؤه بنوح بن نصر الساماني : ز .

ابن عباس - تفسيره ، الحضور ، بالحليم : ١٥٤ ، تأويله لآية ، ومن يقتل مؤمنا ، الخ ، أي مستحلا : ٣٨٨ .

ابن العماد (المؤرخ) - كتابه وشذرات الذهب ، : ح هـ ، ذكره فتنة عظيمة بين أهل السنة والشيعة : ي ، ترجمته لامام الحرمين : م .

ابن المعلم المفيد الرافضي - تعريف به : ط

ابن كلاب (عبد الله بن سعيد) - أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة : ١١٩ هـ ، الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمرا أو نهيا أو خبرا الا عند وجود المخاطبين : ١١٩ .

ابن المرأة (أبو إسحاق) - من شراح كتاب الارشاد : ق .

ابن النديم - كتابه الفهرست : و

أبو بكر (الصديق) - كان الامام زيد بن علي زين العابدين من أبعده الناس عن رفضه : ١٠٠ ، وانظر ايضا صفحة ٣٤٧ ، النص على امامته بعد الرسول : ٤١٩ ، ثبوت امامته بالاجماع : ٤٢٨ ، هو أفضل الناس بعد الرسول : ٤٣١ .

أبو الحسن الباهلي - شيخ أبي إسحاق الاسفرايني : ل .

أبو داود (صاحب السنن) — روايته حديثاً في استحسان التغي
بالقرآن : ١٢٥ .

أبو ذر (الصحابي المعروف) — مبايعته مع عمار وصهيب لأبي
بكر : ٤٢٨ .

أبو القاسم سلمان الأنصاري — من شراح كتاب الإرشاد . ق
أبو هب : أمر الله إياه أن يصدق النبي ، ومن ضمن ما جاء به أنه
لا يؤمن به : ٢٢٨

أبو المحاسن — ترجمته لامام الحرمين في كتابه النجوم الزاهرة : م
أبو هريرة — روايته حديثاً فيه استحسان التغي بالقرآن : ١٢٥ ، روايته
حديث ، الإيمان بضع وتسعون خصلة ، الخ : ٣٩٨ .
آدم عليه السلام — ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق
باليدين ، بل اتباعاً لأمر الله : ١٥٦

أحمد بن الملا الحلبي — ترجمته لامام الحرمين في كتاب المنتقى : م
الأخطل الشاعر — بيته المشهور ، إن الكلام لفي الفؤاد ، الخ : ١٠٨
الإرشاد (كتاب) — كان والشامل لامام الحرمين بداية عصر جديد
في علم الكلام : ع ، تعريف به وبقيمته وشروحه : ص - ق
الآزارقة — أتباع نافع بن الأزرق الحنفي الخارجي ، هي أشد فرق
الحوارج وأكثرها عدداً ، ترى أن العاصي بالله كافر شرك : ٣٨٦
الأزهر — واجبه في مقاومة الالحاد : ر

أسامة بن زيد — تولية رسول الله إياه معروف : ٤٢٠
إسفرين — بلدة بناحية نيسابور خرج منها كثير من العلماء : ط
الإسفرابني (أبو إسحاق) — تعريف به : ط ، هو شيخ أبي القاسم
الإسفرابني : ل ، المتخرج على أبي الحسن الباهلي : ل ، هو صاحب كتاب
الجامع : ٣٣٣ .

الإسفرائيني (أبو القاسم) : شيخ إمام الحرمين في علم الكلام : ل وتليذ
أبي اسحاق الاسفرائيني : ل و ٣٢ هـ .

الإسفرائيني (أبو المظفر) - تعريف به : ٢٩ ، صاحب كتاب التبصير ،
ويذكر أن واصل بن عطاء الغزال هو رأس المعتزلة : ٦ هـ

اسماعيل عليه السلام - دعوته وأبوه ابراهيم الله بقولها « ربنا واجعلنا
مسلمين لك ، الآية : ١٩٦ .

اسماعيل بن جعفر الصادق - نسبة الطائفة الاسماعيلية له ، وهي إحدى
فرق الشيعة : ١٠٠ .

اسماعيل بن عباد - وزير آل بويه ، دعوته إلى مذهب ابي هاشم
الجبائي : ٣٤

الاسماعيلية - تنكيل ابن سبكتكين بها : ي ، فرقة من الباطنية ليست
من الاسلام في شيء : ٣٧ هـ

أشاعرة = (أهل السنة) - هم القوام على دين الله وتأيدده : ح ؛ ظهور
التعصب بينهم وبين المعتزلة أيام إمام الحرمين : ل .

الأشتر النخعي (مالك بين الحارث) - اشتراكه في قتل عثمان ، توليته
مصر وموته قبل الوصول إليها : ٤٣٢

الأشعري (أبو الحسن) - زعيم المذهب وشيخ ابي الحسن الباهلي ؛
ل و ٣٢ هـ ؛ إمام أهل السنة : ٣٢ هـ

أصحاب الحديث - الإيمان عندهم معرفة بالجنان ، وإقرار باللسان ،
وعمل بالأركان : ٣٩٦ .

أب أرسلان - استقرار الأحوال في عهده بين الأشاعرة والمعتزلة : ل
امام الحرمين (الجويني) - من رجال القرن الخامس في الدولة العباسية :
ه ؛ ترجمته : ك وما بعدها ، مؤلفاته : س و ع .

الامامية — فرقة من الشيعة تنقسم الى فرق كثيرة : ١٠٠ ؛ ترى ان
الرسول نص على تولية علي بعده : ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١
أهر من - جعل المجوس الشر من خلقه : ٢٥٦ ، الآلام بحملتها صادرة
عنه عند الثنوية دون يزدان : ٢٧٤

أهل الحق = (أهل السنة) - الله حي ، عالم قادر ، مرید ، وكل هذه
صفات قديمة : ٧٩ ، القراءة أصوات القراء ، فهي أكسابهم : ١٣٠ ، المدرك
شاهد مدرك يادراك ، كما أن العالم شاهدا عالم بعلم : ١٦٦ ، كل موجود يجوز
أن يرى : ١٧٤ ، البارئ سبحانه يجوز أن يرى : ١٧٦ ، الله خالق كل شيء ،
ومن ذلك أفعال العباد : ١٨٧ ، ١٩٠ ، وانظر أيضا ٢٠٩ ، إبطال مذاهب
مخالفهم في الهدى والضلال بآي من القرآن ٢١٠ ، استدلالهم لإبطال التولد :
٢٣١ ، اللطف خلق القدرة على الطاعة : ٣٠٠ ، تجوزهم انخراق العادات في
حق الأولياء : ٣١٦ ، الثواب فضل والعقاب ليس واجبا : ٣٨١ ، الشفاعة
حق : ٣٩٣ .

أهل السنة = (أهل الحق) - يرى معظمهم أنه يتعين للإمامة أفضل أهل
العصر ٤٣٠ .

(ب)

الباطنية - ترى أن لكل ظاهر باطنا ولكل شرع تأويلا ، ليست من
الاسلام في شيء : ٥٣٧

الباقلاني (القاضي أبو بكر) - تعريف به : ح ؛ من أنصار مذهب
الاشعري : ع ؛ يرى وجوب الندم من التائب كلما ذكر سيئة كان قارفها : ٤٠٧ .
الباهلي (أبو الحسن) - تخرج على الأشعري ، وتتلذذ عليه أبو إسحاق

الاسفرايني : ل : ٥٣٢

البخاري - صاحب الجامع الصحيح : ١٦٢ ، رواية في صحيحه أن
الرسول قال لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى : ٤٢٢

البراهمة - فرقة من الهنود تنسب إلى ابراهيم الإله الأعلى : ٢٦٢ هـ ،
 توافق المعتزلة في التحسين والتقييح العقليين : ٢٦٣ ، انكارها النبوات ،
 وأحالتها بعث الله رسولا : ٣٠٢ ، بناء ذلك على تحسين العقول وتقييحها :
 ٣٠٣ ، خرق العوائد لا ينضب ، وبالتكرار يصير معتادا لا معجزة :
 . ٣١٠ ، ٣١١ .

بروتا جوارس : سوفسطائي يوناني شهير توفي عام ٤١١ ق . م : ٥٣ هـ
 بشر بن المعتمر - من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣ هـ
 البغدادي (الامام عبد القاهر) - صاحب كتاب الفرق بين الفرق : ٥٢٣ هـ
 البكرية - رأيها في أن البهائم والأطفال لا تألم أصلا : ٢٧٤ ، ٢٧٩
 بكر بن أخت عبد الواحد - زعيم البكرية ، وقد انفرد بضلالات
 كفرها : ٢٧٤ هـ

(ت)

التجبيبي (كنانة بن بشر) - قاتل عثمان رضى الله عنه : ٤٣٢ .
 التناسخية - التعريف بالمذهب : ٥٢٧٦ هـ ، إنكار الغلاة منهم الحشر والآخرة :
 ٢٧٦ هـ ، مذهبهم في الإيلام والأعواض : ٢٧٩ - ٢٨٠ . الرد عليهم : ٢٨٠ .

(ث)

ثمامة بن أشرس - من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣
 الثنوية - قولهم بإثبات أصلين ومدبرين للعالم : ٢٧٤ ، بطلان قولهم
 بأن الألم ظلم قبيح لعينه : ٢٨٧

(ج)

الجارودية - فرقة من الشيعة الزيدية : ١٠٠
 الجاحظ (عمرو بن بحر) - انقسام المعتزلة بعد وفاته عام ٢٥٥ هـ إلى
 فرع البصرة وفرع بغداد : ٢٣ .

الجبائي (أبو علي) - من أعلام معتزلة البصرة : ٢٣ ، معنى كون الله سمياً بصيراً أنه حتى لا آفة به : ٧٢ ، كلام الله يوجد مع قراءة كل قارى : ١٢٢ - ١٢٣ ، مصيره إلى قيام كلام الله بمحل الأسطر : ١٣٣ ، تأويله آيات الحتم والطبع ونحوها تأويلاً بشعاً : ٢١٤ ، يرى وابنه أن الزلات تحيط ثواب الطاعات إن أربت عليها : ٣٩٠ .

جبريل عليه السلام - أدرك كلام الله وهو في مقامه فوق سبع سموات : ١٣٥ .
جعفر الصادق - زعم الإسماعيلية أن الإمامة انتقلت منه إلى ابنه

إسماعيل : ١٠٠ هـ

جهم بن صفوان - إثباته علوماً حادثة للرب تعالى، هذا المذهب خروج

عن الدين : ٩٦

الجهمية = (الجبرية) - تنكيل ابن سبكتكين بها : ٥

الجهمية - أتباع جهم بن صفوان، قولها بنفي القدرة مطلقاً عن العبد : ٢١٥

جورجياس - سوفيستائي يوناني شهير ، توفي عام ٣٨٠ ق م : ٥٣

جون - ناحية كبيرة من نواحي نيسابور : ٥

الجويني (الأب) - تفقه ابنه إمام الحرمين عليه : ل

(ح)

الحافظ بن عساكر - ترجمته في التبيين لإمام الحرمين : م

حرقوص بن زهير البجلي - من زعماء الخوارج : ١٠٠ هـ

حسان بن ثابت - مدحه عثمان بعد استشهاده : ١٢٥

حسين والي (الشيخ) سبب خلط الفلسفة بعلم الكلام : ف

الحشوية - تعريف بها ، تجسيمها : ٥٣٩ ، كلام الله قديم وهو حروف

وأصوات ، والمسموع من القراء عين كلام الله تعالى : ١٢٨ ، تمسكها

بحديث ، إن الله خلق آدم على صورته : ١٦٣ ، الرد على ذلك : ١٦٤

حنابلة — غلوهم في التشدد في الدين : ح ، ي

(خ)

الخليل بن احمد — إمام البصريين في النحو واللغة ، وفاته في القرن
الأول : ١٤٧

الخوارج — تعريف بها : ١٠٠ ، الرد عليها في الوعد والوعيد : ٣٨١ ،
ترى أن من لم يتب ، ولو من ذنب واحد ، حبط عمله واستوجب الخلود :
٣٨٥ : ٣٨٦ ، الإيمان هو الطاعة : ٣٩٦ .

الخياط (أبو الحسين) — من أعلام معزلة بغداد : ٢٣ هـ ، أخذ عنه
الاعتزال أبو القاسم الكعبي مؤسس الفرقة الكعبية : ٢٤ هـ

(د)

الدروز — من فرق الاسماعيلية ، ليسوا من الإسلام وإن اتسبوا له : ٣٧ هـ

(ذ)

الذمية — تسمى البهشية أيضاً لأن مؤسسها هو أبو هاشم ابن الجبائي ،
سميت ذمية لتجويزها استحقات العبد للذم والعقاب على ما لم يفعل : ٣٤ هـ

(ر)

الرافضة — تشكيل ابن سبكتكين بهم : ي ، فرقة من الباطنية ليست من
الإسلام : ٣٧ هـ ، قول بعض غلاتها بالتناسخ : ٢٧٤ ، ترى ان النص على
إمامة علي متواتر : ٤١٩ ، لاصحة لقولهم بأن علياً أبدي شراسا في عقد البيعة
لأبي بكر : ٤٢٨ .

رشاد عبدالمطلب (الأستاذ) — ترجمة ابن الملا الحلبي لإمام الحرمين : ١٣ هـ
الروم — ظهور ملكا مؤسس الفرقة المسيحية الملكائية بالروم ، معظم

الروم ملكائبة : ٤٨ هـ ، الرد على الروم في اختلاط الكلمة بالمسيح بمثابة
الرد على أصحاب الحلول : ٥٠ .

(ز)

الزجاج (ابراهيم بن السري) — الإمام المشهور في النحو واللغة : ١٥٢
زيد بن حارثة — تعارف تولية الرسول إياه : ٤٢٠
زيد بن زين العابدين — إليه تنسب الفرقة الزيدية : ١٠٠ هـ .
الزيدية — فرقة من الشيعة ، لا صحة لعددها من الروافض ، أهل اليمن
اليوم زيدية : ١٠٠ هـ

(س)

سفيان الثوري — الإمام في الحديث ، أحد الأئمة المجتهدين : ٤١ هـ
السليمانية — إحدى الفرق الزيدية الثلاث ، والآخران هما الجارودية
والأبترية : ١٠٠
السوفسطائيون — من أشهر رجالهم پروتا جراس المتوفى عام
٤١١ ق . م : ٥٣
سيف الدولة الحمداني — رعايته للفارابي : ز

(ش)

الشامل — كان والإرشاد لإمام الحرمين بداية عصر جديد في علم الكلام : ع
الشيخان — روايتهما حديثاً في استحسان التغني بالقرآن : ١٢٥
شيعة — دعوتها لإمام مستور : ح .

(ص)

صالح بن مسرح النيمي — خارجي معتزلي ، أتباعه يسمون الصالحية : ٥٢٣

الصالحية - فرقة من الخوارج المعتزلة ، ذهابها إلى جواز خلو الجواهر
عن الأعراض ابتداء : ٢٣

صهيب (الصحابي المعروف) - مبايعته وأبو ذر وعمار لأبي بكر : ٤٢٨
(ط)

الطباييون - قولهم بالطبيعة ، لا بفاعل مختار موجد للعالم : ٢٩، ٢٨ .
(ع)

عائشة أم المؤمنين - سارت إلى البصرة لتسكين الثائرة وإطفاء الفتن : ٤٣٣
عباد الصيمري - معتزلي بصري وتلميذ هشام الفوطي ، قوله بحسن الآلام
يخص الاعتبار من غير تقرير عوض عليها : ٢٧٧ .

عبد الجبار المعتزلي (القاضي) تعريف به : ط

عبد الرازق الرسعني - هو صاحب كتاب مختصر الفرق بين الفرق للبغدادى :

٢٣ ، ذكره ان الباطنية ليست في شيء من الإسلام : ٣٧

عبد الله بن عمر - روايته حديث الشفاعة : ٣٩٤

عبد الله بن وهب الراسبي - من زعماء الخوارج : ١٠٠ هـ

عثمان بن عفان - تكفير الخوارج إياه : ١٠٠ ، مدح حسان بن ثابت له

بعد استشهاده : ١٢٥ ، إمامته ثابتة بالإجماع والتواتر : ٤٢٩ - ٤٣٠ ، قتله

مظلوما : ٤٣١ ، الخلاف في الأفضلية بينه وبين علي رضي الله عنهما : ٤٣١ ،

كان الأشتر النخعي بالمدينة حين قتل في بعض الأقوال : ٤٣٢

العجلوني - صاحب كتاب كشف الخفاء ، : ١٢٥

العلاف (أبو الهذيل) - من أعلام معتزلة البصرة : ٥٢٣ ، رئيس الفرقة

الهذلية ، وقد صنف بعض المعتزلة كتابا في تكفيره : ٩٣ .

علي بن أبي طالب - خروج الخوارج عليه بعد التحكيم : ١٠٠ هـ ، ترى

الإمامية أن إمامته بعد الرسول ثابتة بالنص منه : ٤١٩ ؛ ليس صحيحا زعم

الرافضة أنه امتنع أولا عن بيعته أبي بكر : ٤٢٨ ؛ ثبوت إمامته بعد عثمان

بالإجماع والتواتر : ٤٢٩ - ٤٣٠ ، الخلاف في الأفضلية بينه وبين عثمان
رضي الله عنهما : ٤٣١ ، كان مقاتلوه بغاة : ٤٣٣

عمار بن إسر - مبايعته وأبو ذر وصهيب لأبي بكر : ٤٢٨
عمر بن الخطاب - كان رأس الناس في زمانه : ٤١ هـ ، كان الامام زيد بن
علي زين العابدين من أبعد الناس عن رفضه : ١٠٠ هـ ؛ توليته بنص من أبي
بكر وتعارف ذلك : ٤٣٠ ، ثبوت إمامته بالاجماع والتواتر : ٤٢٩ -
٤٣٠ ؛ هو أفضل الناس بعد الرسول وأبي بكر : ٤٣١ .

العیسویة - طائفة من اليهود ترى أن نبوة محمد كانت للعرب وحدهم : ٨٣٣٨ ؛
مؤسسها هو أبو عيسى الأصفهاني الذي ظهر أيام المنصور العباسي : ٣٣٨ .

(غ)

الغزالي (حجة الاسلام) - رده على الباطنية : ص ، التليذ الأشهر لامام
الحرمين : ف ، إفادته من مؤلفات إمام الحرمين في الرد على الفلاسفة : ص

(ف)

الفارابي (الفيلسوف) - احتماؤه بسيف الدولة الحمداني : ز .
الفلاسفة - ذهابهم إلى أن السكون والفساد من آثار الطبائع والقوى : ٢٣٤

(ق)

القادر بالله العباسي - أمره بالتنكيل بخصوم أهل السنة : ص
القدرية - اتفاق أهل الملل على ذمها ولعنها : ٢٥٥ ، محاولتهم دفع هذا
اللقب عنهم : ٢٥٦ .

القشيري (صاحب الرسالة) - نقله الثناء الكامل على الجويني : ك .
القفطي (جمال الدين) - كتابه تاريخ الحكماء ، : و - ز
القلاسي (أبو العباس) - قوله بأن الإيمان هو الطاعة سرأ وعلنا ،
ولذلك يزيد وينقص : ٣٩٩ .

(ك)

كارادى فو (المستشرق) - كتابه « ابن سينا » مرجع في الفلسفة الإسلامية: ز
 الكرامية - فرقة غالية في التجسيم ، زعيمها محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥
 أو سنة ٢٥٦ هـ : ٣٩ ؛ تسميتهم الله تعالى جسماً : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ؛ تناقضها
 في إثباتها قولاً حادثاً مع نفي اتصاف الباري به : ٤٥ ، مصيرها للقول بقيام
 حوادث بذات الله تعالى : ٩٧ ، الإيمان هو فقط الإقرار باللسان : ٣٩٦ .
 السكعي (أبو القاسم) - الباري لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة : ٦٣ ،
 بعض تعسفات أتباعه : ٦٦ ، وانظر أيضاً صفحة ٦٨ ؛ تسميته الباري سميماً
 بصيراً ، معناه كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها : ٧٢ ، الله لا يرى ولا يرى
 نفسه ولا غيره : ١٧٦ .

الكندري (أبو نصر) - الوزير بيغداد أيام إمام الحرمين والفتنة بين
 الأشاعرة والمعتزلة : ن .
 الكوثري (الشيخ العلامة) نشره « للعقيدة النظامية ، لإمام الحرمين :
 س ٥ ، رأيه في أن كتابي الشامل والإرشاد يؤرخان بداية عصر جديد
 في علم الكلام : ع

(م)

المتكلمون - اصطلاحهم على أن الجوهر هو المتحيز : ٤٦ ، وانظر
 صفحة ٦٠ ، ٦٢ .
 المتوكل على الله (الخليفة العباسي) - نبيه عن النظر وحجره على أرباب المقالات: ز
 محمد عليه الصلاة والسلام - وصف قريش له بالشؤم حين قحط أوزلزلوا:
 ٢٥٣ ؛ القول في إثبات نبوته : ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ؛ معجزاته : ٣٤٧ ، ٣٤٥ ،
 ٣٤٨ ؛ آيات له غير القرآن : ٣٥٣ .
 محمد بن الحسين الباقر - إليه تنسب الفرقة الباقرية إحدى فرق الإمامية ،
 وفاته سنة ١١٤ هـ : ١٠٠ هـ

محمد بن كرام السجستاني - مؤسس الفرقة الكرامية : ٣٩ .
 محمود بن سبكتكين - تنكيه بخصوم أهل السنة : ي
 المدرسة النظامية - إنشاؤها ببغداد : ل
 المرجئة - الرد عليها في الوعد والوعيد : ٣٨١
 مسلم (المحدث المشهور) - روايته حديث جاء فيه «وأيبي الله والمسلمون
 إلا أبا بكر» : ٤٢٣
 المسيح عليه السلام - مذاهب النصارى في اتحاد أو حلول الكلمة بالمسيح
 ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ؛ بطلان قدح اليهود في معجزاته : ٣٤٣ ، ٣٤٤ .
 المشبهة - تنكيل ابن سبكتكين بها : ي
 معاذ بن جبل - شهرة تولية الرسول إياه النبي : ٤٢٠
 معاوية (الخليفة) - دسه على الأشر النخعي من سمه وهو في طريقه إلى
 مصر والبا عليها من قبل علي : ٤٣٢ هـ

معتزلة - تمجيدها العقل ورفض التقليد : ح ؛ تنكيل ابن سبكتكين
 بها : ي ، ظهور التعصب بينها وبين الأشاعرة أيام إمام الحرمين : ل ، نشأتها
 وأسماؤها : ٥٦ هـ ، وجوب النظر عقلا : ٨ ، تعريفها العلم : ١٣ ، خلوا الجواهر
 عن الأعراض : ٢٣ ، ٢٤ ، ٤٥ ؛ تفرعها إلى فرعين : ٥٢٣ هـ ، للمعدوم صفات
 الإثبات : ٣١ ، تعريفها «المثلين» : ٣٤ ، إثباتها لله ارادة حادثة : ٣٥ ،
 إضراب شيوخها عن دلالة التامع : ٥٥ ، بعض معتزلة البصرة يثبتون لله
 إرادة حادثة ثابتة لافي محل : ٦٤ ، ٦٨ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ؛ معتزلة بصرة
 ينقضون أحيانا دلالة الأحكام في الشاهد على الغائب : ٦٦ ، بطلان محاولتها
 منع كون الله مريداً لنفسه : ٦٧ ، كلامها في وصف الله بالسمع والبصر : ٧٢
 وما بعدها ، اتفاقها في نفي الصفات : ٧٩ ، أساس مذهبهم في ذلك : ٨٤ ،
 الحادث غير مقدور حال حدوثه : ٨٦ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ؛ تعلق العلين بالمعلوم

الواحد يوجب تماثلهما : ٩٠ ، يعتقدون إرادات حادثة ثابتة لله تعالى في غير
محال : ٩٦ ، كلام الله حادث : ١٠٠ ، ١٠١ ؛ تخبطهم في حقيقة الكلام :
١٠٢ ، إنكارهم الكلام القائم بالنفس : ١٠٤ ، كون المتكلم متكلماً من صفات
الأفعال : ١٠٩ ، ١١٤ ، صدم عن إثبات المعجزات : ١١٣ ، ١١٤ ؛ الخلاف
غير حقيق في صفة الكلام : ١١٦ ، ١١٧ ؛ المعدوم مأثور به : ١٢١ ، نفى
كون البقاء صفة زائدة عن الوجود : ١٤٠ ، تسويتهم بين الاسم والتسمية
والوصف والصفة : ١٤١ ، صار معظمهم إلى أن المدرك شاهد بمدركه بإدراك
١٦٦ ، الإدراك بالرؤية يكون بشعاع ينبعث من الرائي المرئي : ١٦٩ ، الموانع
من الإدراك بالرؤية : ١٧٥ ، اختلافهم في رؤية الله نفسه ورؤية الغير له :
١٧٦ ، بطلان استدلالهم بآية « لن تراني » ، على منع الرؤية : ١٨٣ ، اعتقاد
بعضهم أن موسى كان يعتقد جواز الرؤية غالباً : ١٨٤ ، إجماعهم على أن
العباد خالقون لأفعالهم : ١٨٧ ، القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في
العقل إعادته على الجملة : ١٩٤ ، عصمها وشبهها في خلق العبد لأفعاله : ٢٠٠ ،
الرد على بعض هذه الشبه : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ؛ الخلق على أصولهم لا يتضمن
إثبات ذات بخلاف الاختراع : ٢٠٦ ، رأيهم في الهدى والضلال : ٢١٢ ،
٢١٣ ؛ الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث :
٢١٩ ، ٢٢١ ؛ القدرة تتعلق بالمختلفات والمضارات : ٢٢٣ ، الرد على هذا :
٢٢٤ ، القول بالتولد وبطلانه : ٢٣٠ ، ٢٣٢ ؛ الرب مرید لما هو خير من
أفعال العباد ، لا المحظورات : ٢٤٠ ، القول بذلك قضاء على الله بالقصور :
٢٤١ ، الأمر بالشيء يتضمن كونه مراد للأمر : ٢٤٣ ، إبراهيم عليه السلام
لم يؤمر بذبح ولده ، بل تخيل ذلك حالماً : ٢٤٦ ، الإرادة تسكتسب صفة
المراد بها : ٢٤٩ ، استدلالهم على أن الله لا يريد ما نعتبه شراً : ٢٥٠ ،
العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً : ٢٥١ ، الخير والشر من أفعال العباد

وخارجان عن مقدورات الله تعالى : ٢٥٣ ، توفيق الله خلق لطف يعلم به
أن العبد يؤمن عنده : ٢٥٤ ، ٣٠٠ ؛ التحسين والتقبيح من مدارك العقول :
٢٥٨ ، من الحسن والقبح ما يدرك بالبدية ومنها ما يدرك بالنظر العقلي : ٢٥٩ ،
الرد عليهم في ذلك كله : ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ؛ الآلام تحس لأوجه ، حتى
آلام الأطفال والبهائم : ٢٧٦ ، أصولهم في إيلام البهائم والأطفال : ٢٧٧ ، مادعا
التناسخين إلى بدعتهم أمر يلزم المعتزلة : ٢٧٩ ، ٢٨٠ ؛ الرد على المعتزلة فيما ادعته
من حسن الإيلام لوجوه : ٢٨٢ — ٢٨٦ ، اضطراب آرائها في الإصلاح
والأصلح : ٢٨٧ ؛ ليس لله في رأيها خيرة في أفعاله وأفضاله : ٢٩٥ ؛ الرد
عليها بعقاب أهل النار في التحسين والتقبيح عقلا : ٢٩٦ ؛ قولها بذلك يبطل
القدر : ٢٩٩ ، منعها جواز انخراق العادات في حق الأولياء : ٣١٦ ؛ إنكارها
وجود السحر : ٣٢٣ ؛ اعتراضها على دلالة المعجزة بتجويز أن يضل الله عباده
على رأي أهل السنة ؛ ٣٢٦ ، حجاج معها من أهل السنة في وجه دلالة المعجزة :
٣٢٧ ، لا يكاد يستتب لها القول بدلالة المعجزة على صدق الرسول : ٣٣٠ ،
النسخ لا يرفع حكما ثابتا ، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة ، والرد عليها في ذلك :
٣٣٩ ، المقتول ليس ميتا بأجله : ٣٦٢ ، الرزق هو الملك : ٣٦٤ ، السعر من
أفعال العباد : ٣٦٧ ، جواز إعادة الجواهر إذا عدت : ٣٧١ ، منعهم إعادة
فيما لا يبقى من الأعراض : ٣٧٣ ؛ إنكار طوائف منها خلق الجنة والنار :
٣٧٨ ، الثواب حتم والعقاب واجب : ٣٨١ ، الاعتراض عليها في القول
باستحقاق الثواب على التأيد مع تنامي العبادات : ٣٨٣ ، موافقتها الخوارج
في المصير إلى استحقاق غير التائب الخلود ، مع المخافة من وجهين : ٣٨٦ ،
ترى جماهيرها أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات : ٣٨٩ ، ٣٩٠ ؛ ميل
كثير منها إلى أن الإيمان هو الطاعة كالخوارج : ٣٩٦ ، إطباقها على أن قبول
التوبة حتم : ٤٠٣ .

المعتزلة البصرية — اختلافها والبغداديون في القول بالصالح والأصلح :

٢٨٧ ، إنكارهم معظم ما قال به إخوانهم ، مع الاتفاق على إثبات واجبات

على الله تعالى : ٢٨٨ ، الرد عليهم بعد الرد على البغداديين : ٢٨٩ ، ٢٩٥ ،
٢٩٧ ، ٢٩٩ ؛ يجوز إسقاط العقاب ، الا أنه يحسن لوقوعه مستحقاً : ٢٨١ ؛
عقاب العاص عدل ، والتجاوز عنه فضل : ٣٩٢

المعتزلة البغدادية - وجوب فعل الأصلح دينا ودنيا : ٢٨٧ ، الرد
عليهم : ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ؛ جواز إسقاط العقاب عند طوائف منهم : ٢٨١ ؛
كثير منهم يرون عدم جواز العفو ، بل حتم على الله عقاب المصير على
الأبد : ٣٩٢ .

المعتصم بالله الخليفة العباسي - اصطناعه للاتراك : هـ

الملحدة - إنكار طوائف منها وجود الأعراض : ١٨ ، تجويزها خلو
الجواهر من جميع الأعراض : ٢٣ ، الرد عليها : ٢٤ ، يرى معظمهم أن العالم
لم يزل على ما هو عليه : ٢٥ ، ٢٦ ؛ استهزاؤها بالشرع : ٣٧٦
الملطي (أبو الحسين) - صاحب كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ،

يؤكد أن أوائل ظهور الاعتزال كان بالبصرة : ٢٣ هـ

الملكانية - فرقة مسيحية تنسب الى ملكا الذي ظهر بالروم : ٤٨

المهدي (الخليفة العباسي) - أراد سفيان الثوري على القضاء فأبى : ٥٤١ هـ

موطأ مالك - جاء فيه حديث النزول المشهور : ١٦١

موسى عليه السلام - معارضة عيسى عليه السلام به في اتحاد الكلمة

أو حلولها فيه : ٥٠ ، كلام الله الأزلي كان خطابا له على تقدير وجوده : ١٢٦ ،

١٢٧ ، سؤاله رؤية الله دليل جوازها : ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ؛ إخباره بتأييد

شريعته ؛ قدح اليهود في معجزات عيسى ومحمد عليهما السلام ينقلب قدحا

في معجزة موسى : ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، وانظر صفحة ٣٤٨

مونك (المستشرق) - كتابه « مزيج من الفلسفات اليهودية والعربية ،

مرجع في الفلسفة الاسلامية : ز

(ن)

نافع بن الأزرق - هو شيخ الأزارقة ، وفاته عام ٦٥ هـ : ١٠٠

النجار (أبو الحسين) - رئيس الفرقة النجارية ، موافقته واتباعه أحيانا
لأهل السنة وأحيانا للمعتزلة : ٦٣ ؛ الرد عليه في مسألة إرادة الله : ٦٧ ،
قوله بان الله لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره : ١٧٦
النجارية - تنسب الى أبي الحسين النجار : ٦٣ ، الرد على مذهبها في إرادة الله :
٦٧ ، إلزامها متناقضات في هذه المسألة : ٦٨ ، قول بعضها بان الله يريد لبعض
المرادات لنفسه : ٧٠ ، موافقتها لأهل الحق في أن الله خالق أفعال العباد ،
ومع هذا تقول بان المتكلم من فعل الكلام : ١١١
النسائي - روايته حديثا في استحسان التغنى بالقرآن : ١٢٥
المنطورية - فرقة من كبار فرق النصارى الثلاث ، والآخران هي الملكانية
واليعقوبية : ٤٨

النصارى - زعمهم أن الله جوهر ، والرد عليهم : ٤٦ ، ٤٧ ، كبار فرقهم
ثلاثة : ٤٨ ، خطبهم واضح : ٥٠ ، اجتماعهم على التثليث : ٥١
نظام الملك - وزير السلطان ألب أرسلان ، بناؤه المدرسة النظامية : ل
النظام (ابراهيم بن سيار) - من أعلام معتزلة البصرة : ٢٣

(و)

واصل بن عطاء الغزال - هو رأس المعتزلة ، وفاته سنة ١٣١ هـ : ٦

(ي)

يحيى عليه السلام - صفته في القرآن بانه سيد وحضور : ١٥٤
يزدان - نسبة المجوس الخير الى يزدان والشر الى أهرمن : ٢٥٦ ، ٢٧٤
اليهود - ذهب الميسوية منهم الى ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ،
ولسكن للعرب فقط : ٢٣٨ ، استلهاهم شرذمة منهم ابن الراوندى في النسخ :
٣٤٣ . محاجتهم في إنكارهم الرسول ومعجزاته : ٢٤٧
يوسف عليه السلام - قصته جاءت على أحسن نظام مع اشتغالها على الأمور
المختلفة : ٣٥٢

فهرست الموضوعات

| صفحة | |
|------|---|
| ٣ | استهلال |
| ٦ | تقديم |
| ٥ | ١ - روح العصر |
| ١١ | ٢ - المؤلف |
| ١٨ | ٣ - الكتاب |
| ١٩ | ٤ - رأى فى دراسة علم السلام |
| ٢ | مقدمة المؤلف |
| ٣ | باب فى أحكام النظر |
| ٥ | ١ - فصل فى مضادة النظر العلم والجهل والشك |
| ٦ | ٢ - « بالنظر يحصل العلم |
| ٧ | ٣ - « النظر الصحيح والنظر الفاسد |
| ٨ | ٤ - « فى الأدلة |
| ٨ | ٥ - « وجوب النظر شرعا |
| ١٢ | باب حقيقة العلم |
| ١٣ | ١ - فصل العلم قديم وحادث |
| ١٤ | ٢ - « العلوم وأقسامها |
| ١٥ | ٣ - « العقل علوم ضرورية |
| ١٧ | باب القول فى حدث العالم |
| ٢١ | فصل فى الدليل على استعالة عدم القديم |
| ٢٨ | باب القول فى اثبات العلم بالصانع |
| ٣٠ | باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات |
| ٣١ | ١ - فصل الدليل على قدم الله تعالى |
| ٣٣ | ٢ - « فى قيام الله تعالى بنفسه |
| ٣٤ | ٣ - « من صفات الله المخالفة للجوارح |
| ٣٦ | ٤ - « فى الثابتين والمتغيرين |
| ٣٩ | ٥ - « فيما يستحيل انصاف الله به |
| ٤٢ | ٦ - « فى أن الله ليس جسما خلافا للكرامية |

| صفحة | |
|------|--|
| ٤٤ | ٧ - فصل في عدم قبول الله للأعراض |
| ٤٦ | ٨ - * في الدليل على استعانة كون الرب تعالى جوهرًا والتصميم على نكته في الرد على النصارى |
| ٥٢ | باب العلم بالوحدانية |
| ٦١ | باب إثبات العلم بالصفات المعنوية |
| ٦٣ | ١ - فصل صانع العالم مرید |
| ٧٢ | ٢ - * البارئ تعالى سميع بصير |
| ٧٦ | ٣ - * لا يوصف البارئ تعالى بأنه ذاتي ، شام ... الخ |
| ٧٨ | ٤ - * الرب باق مستمر الوجود |
| ٧٩ | باب القول في إثبات العلم بالصفات |
| ٨٠ | ١ - فصل في إثبات الأحوال والرد على منكرها |
| ٨٤ | ٢ - * تعليل الواجب والرد على منكره |
| ٩٤ | ٣ - * لإرادة الله قديمة |
| ٩٦ | ٤ - * ذهب جهنم إلى إثبات علوم حادثة |
| ٩٩ | ٥ - * الله متكلم ، أمرناه |
| ١٠٢ | ٦ - * حقيقة الكلام وحده ومعناه |
| ١٠٤ | ٧ - * أنكرت المعتزلة الكلام النفسى |
| ١٠٩ | ٨ - * المتكلم من قام به الكلام |
| ١١٩ | ٩ - * شبه المخالفين |
| ١٢٨ | ١٠ - * كلام الله قديم عند المشوية |
| ١٣٠ | ١١ - * القول في القراءة |
| ١٣١ | ١٢ - * القول في المقروء |
| ١٣٢ | ١٣ - * كلام الله ليس حالاً في المصحف |
| ١٣٣ | ١٤ - * كلام الله مسوع |
| ١٣٥ | ١٥ - * معنى إزال كلام الله تعالى |
| ١٣٦ | ١٦ - * كلام الله واحد |
| ١٣٧ | ١٧ - * عدم مغايرة الصفات للذات |
| ١٣٨ | ١٨ - * الكلام في صفة البقاء |
| ١٤١ | القول في معاني أسماء الله تعالى |
| ١٤١ | ١ - الكلام في التسمية والاسم |

| صفحة | |
|------|--|
| ١٤٣ | ٢ - فصل الشرح وأسماء الله تعالى |
| ١٤٣ | ٣ - * معاني أسماء الله تعالى |
| ١٥٥ | ٤ - اليدان والعينان والوجه |
| ١٦٦ | باب اثبات جواز الرؤية على الله تعالى |
| ١٦٦ | ١ - فصل في اثبات الإدراك |
| ١٧٣ | ٢ - * الإدراكات خمسة |
| ١٧٤ | ٣ - كل موجود يجوز أن يري |
| ١٧٥ | ٤ - فصل للمواقع من الإدراك |
| ١٧٦ | ٦ - * رؤية الله تعالى |
| ١٨١ | ٧ - * رؤية الله تعالى ستكون في الجنان |
| ١٨٥ | ٨ - * الفرق بين الرؤية والشم واللمس والذوق |
| ١٨٧ | باب القول في خلق الأعمال |
| ١٨٨ | ١ - فصل ليس العبد مختصا |
| ٢٠٣ | ٢ - * الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبة بأفعاله |
| ٢٠٨ | ٣ - * تعلق القدرة الحادثة بمقدورها |
| ٢١٠ | ٤ - * في الهدى والضلال والختم والطبع |
| ٢١٥ | باب القول في الاستطاعة وحكمها |
| ٢١٧ | ١ - فصل القدرة الحادثة لا تبقى |
| ٢١٨ | ٢ - * في القدرة الحادثة أيضا |
| ٢١٩ | ٣ - * الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى |
| ٢٢٣ | ٤ - * مقدور القدرة الحادثة واحد |
| ٢٢٦ | ٤ - * التكليف بما لا يطاق |
| ٢٢٨ | ٥ - * القدرة على الألوان والظنوم ونحوها |
| ٢٢٩ | ٦ - * قدرة الله على ما لا يقع |
| ٢٣٠ | ٧ - * يشتمل على الرد على الفاتلين بالتوند |
| ٢٣٤ | ٨ - في القوى والمعقول |
| ٢٣٧ | ٩ - * في إرادة الكائنات |
| ٢٥٠ | ١٠ - * مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة |
| ٢٥٤ | ١١ - * في التوفيق والحذلان |
| ٢٥٥ | ١٢ - * ذم القدرية |

| صفحة | |
|------|---|
| ٢٥٧ | باب القول في التعديل والتحوير |
| ٢٥٨ | ١ - فصل في التحيين والتعبيح |
| ٢٦٨ | ٢ - * في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله |
| ٢٧٣ | ٣ - * في الآلام وأحكامها |
| ٢٧٩ | ٤ - * في الأعراض أيضا |
| ٢٨٧ | باب القول في الصلاح والأصلح |
| ٣٠٠ | فصل القول في المالف |
| ٣٠٢ | باب القول في إثبات النبوات |
| ٣٠٢ | ١ - فصل في إثبات جواز النبوات |
| ٣٠٧ | ٢ - * في المعجزات وشرائطها |
| ٣١٦ | ٣ - * في إثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات |
| ٣٢١ | ٤ - * في السحر وما يتصل به |
| ٣٢٤ | باب القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الواسول |
| ٣٣١ | ١ - فصل لادليل على صدق النبي غير المعجزة |
| ٣٣١ | ٢ - * امتناع الكذب على الله شرط في دلالة المعجزة |
| ٣٣٨ | القول في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم |
| ٣٣٨ | ١ - فصل في النسخ |
| ٣٤٥ | ٢ - في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم |
| | ٣ - * وجوه اعجاز القرآن |
| ٣٥٣ | ٤ - * آيات للرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن |
| ٣٥٥ | باب أحكام الأنبياء عامة |
| ٣٥٦ | فصل في عصمة الأنبياء عامة |
| ٣٥٨ | باب القول في السمعيات |
| ٣٦١ | باب الآجــــــــــــــــال |
| ٣٦٤ | باب الــــــــــــــــرزق |
| ٣٦٧ | باب في الأســــــــــــــــمار |
| ٣٦٨ | باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر |
| ٣٧١ | باب الإــــــــــــــــعادة |

صفحة

- ٣٧٥ باب حمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسجع
- ٣٧٧ ١ - فصل في الروح ومعناه
- ٣٧٧ ٢ - في الجنة والنار
- ٣٧٩ ٣ - في الصراط الميزان والحور والصف
- باب في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد
- ٣٨١ على المعتزلة والخوارج والمرجئة في الوعد والوعيد
- ٣٨٣ ١ - فصل في الثواب على التأييد
- ٣٨٥ ٢ - فصل في إحباط الأعمال والوعيد
- ٣٨٩ ٣ - في إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة
- ٣٩١ ٤ - في الفرق بين الصغيرة والكبيرة
- ٣٩٢ ٥ - فيمن مات مصرا على المعصية
- ٣٩٣ ٦ - في الشفاعة
- ٣٩٦ باب في الأسماء والأحكام
- ٣٩٦ ١ - فصل في معنى الإيمان
- ٣٩٩ ٢ - في زيادة الإيمان ونقصانه
- ٤٠١ باب التوبة
- ٤٠٣ ١ - فصل في قبول التوبة
- ٤٠٤ ٢ - في وجوب التوبة
- ٤٠٥ ٣ - في التوبة عن البعض دون البعض
- ٤٠٧ ٤ - في تجديد الندم
- ٤٠٨ ٥ - هل إيمان الكافر توبة ؟
- ٤٠٩ ٦ - في توبة العائد للذنب
- ٤١٠ القول في الإمامة
- ٤١١ باب في تفاصيل الأخبار
- ٤١٩ باب في إثبات النص وثبوت الاختيار
- ٤٢٤ باب في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به
- ٤٢٥ ١ - فصل في عقد الإمامة لشخصين
- ٤٢٥ ٢ - في خلع الإمام

| صفحة | |
|------|--|
| ٤٢٦ | ٣ - فصل في شرائط الإمامة |
| ٤٢٨ | القول في إثبات إمامة أبي بكر عمر وعثمان وعلي |
| ٤٣٠ | ١ - * في إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة |
| ٤٣١ | ٢ - * في قتل عثمان مظلوما |
| ٤٣٢ | ٣ - * في الطعن على الصحابة |
| ٤٣٣ | ٤ - * في حكم قتال علي رضي الله عنه |
| ٤٣٥ | الفهرس التحليلي للأعلام والآراء |

KITAB AL-IRSHAD
Par
IMAM AL-HARAMYN
mort en 478

Edité et annoté par

MOHAMMAD YOUSOF MOUSSA
Professeur à la Faculté de Théologie de l'Azhar, Docteur
ès-lettres de l'Université de Paris
et
'ALY ABD EL-MON 'EIM 'ABD EL-HAMID
de l'Université de l'Azhar

1ère édition
Le Caire 1950

ALFRED A. HAYES

ALFRED A. HAYES

ALFRED A. HAYES

ALFRED A. HAYES

ALFRED A. HAYES

ALFRED A. HAYES

ALFRED A. HAYES

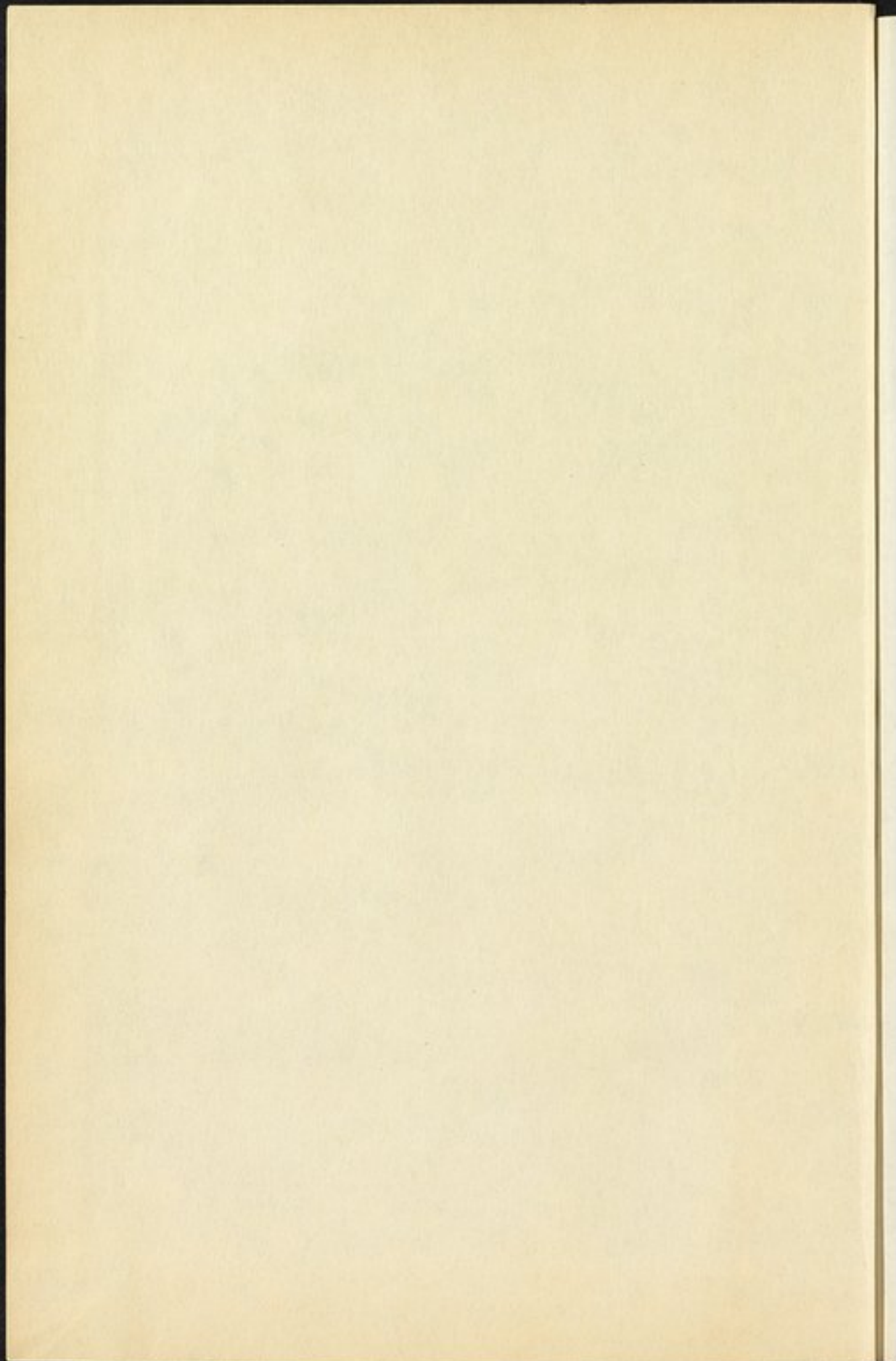
ALFRED A. HAYES

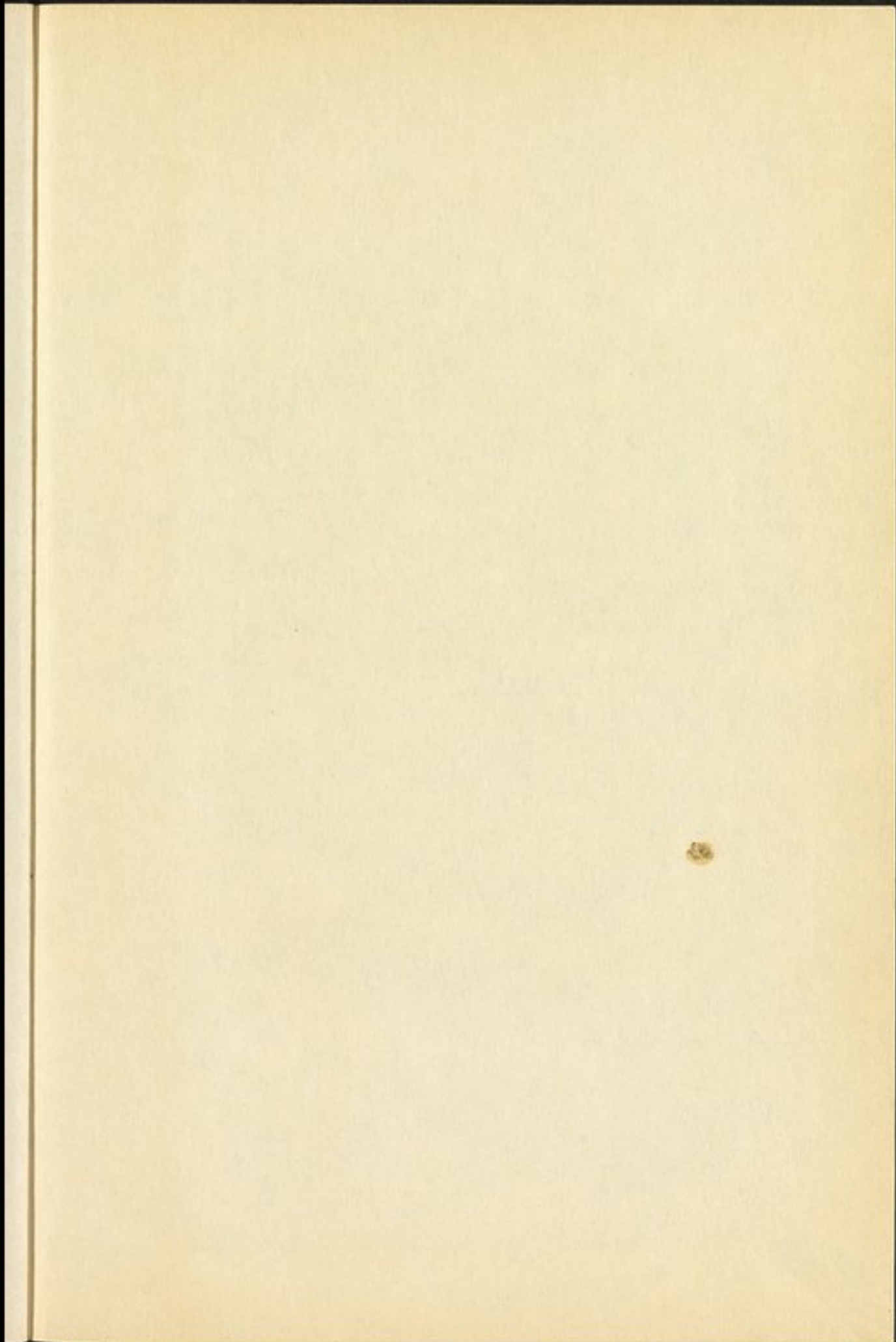
ALFRED A. HAYES

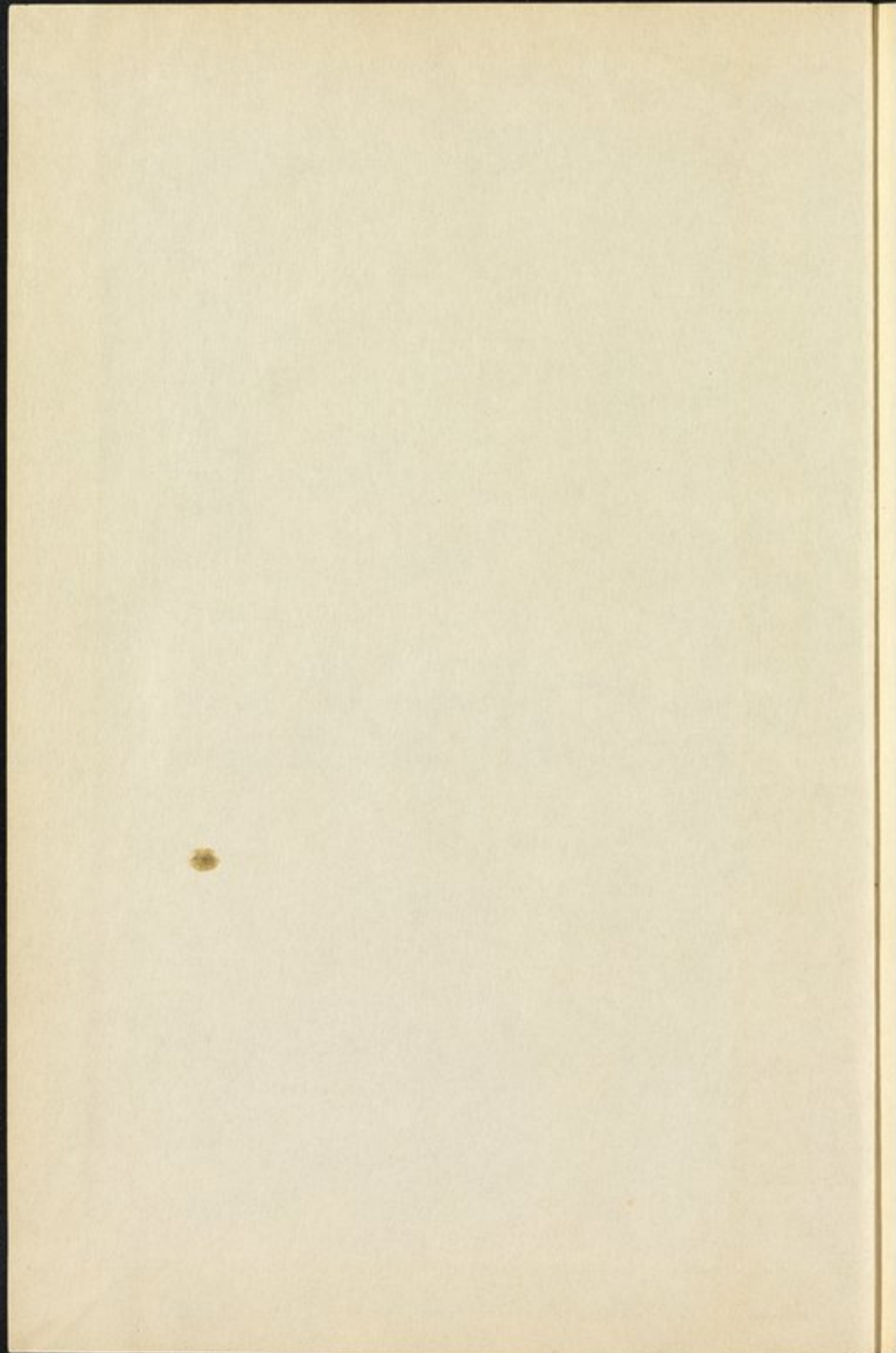
ALFRED A. HAYES

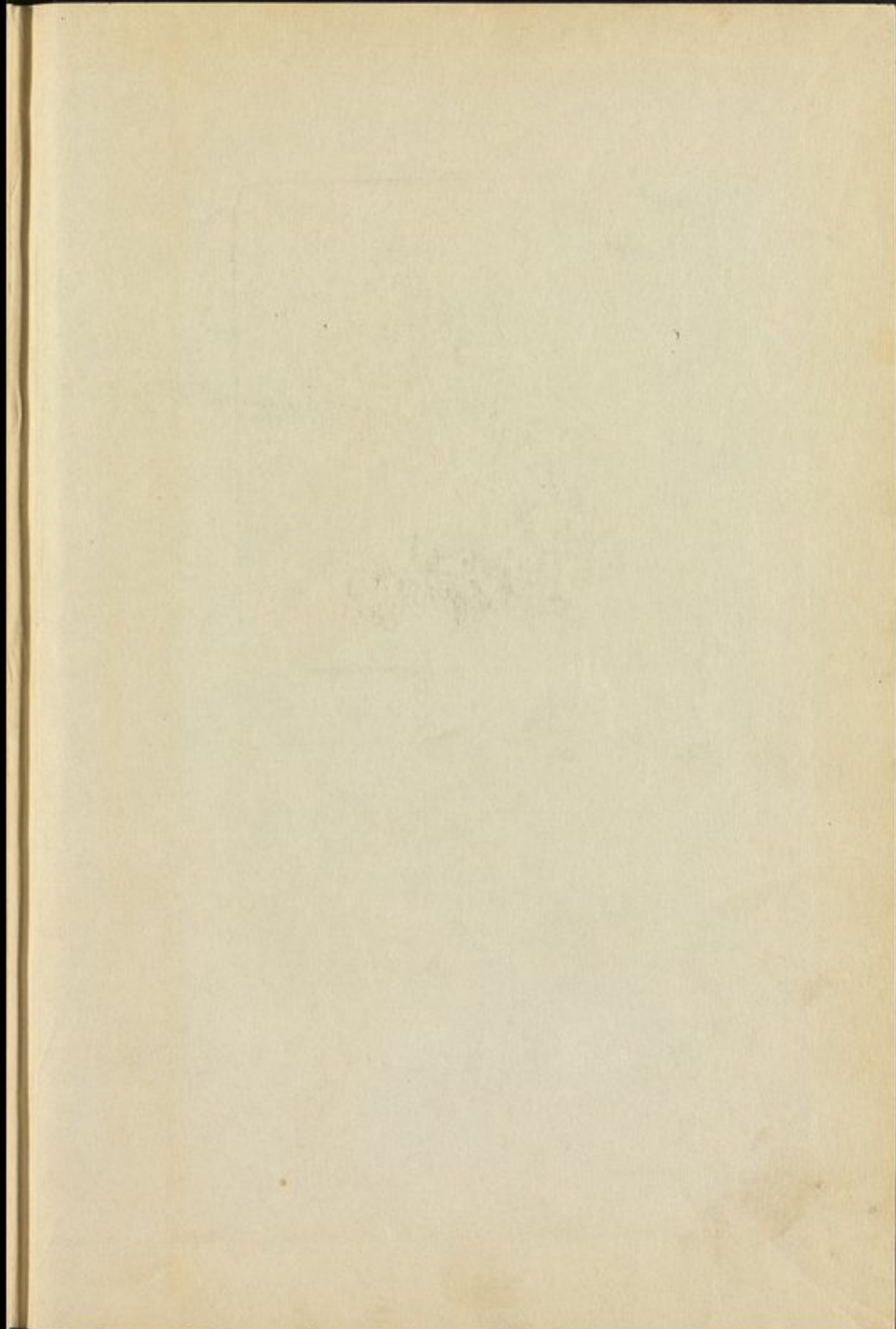
ALFRED A. HAYES

ALFRED A. HAYES









893.791
J9893

BOUND

SEP 16 1955

