باب العقائد

بحث التحسين والتقبيح (*)

اختلف الناس هل للافعال في نفس الامر حقائق مقررة في نفسها هي أهل لأن ترعى وتؤثر على نقائضها وتستتبع الرفع من شأن المتصف بها كالصدق والانصاف وارشاد الضلال مثلا وحقائق هي في نفسها أهل لأن يعدل عنها وتستتبع الوضع من شأن من اتصف بها من تلك الحيثية كالكذب والظلم مثلا ، فقالت المعتزلة واكثر العقلاء وجماعة من الحنفية فهم والمراد بالحنفية هم المعروفون بالماتريدية نسبة الى أبي منصور الماتريدي وكذلك أفراد من غيرهم كالامام المحقق الشهير ابن تيمية حتى عدها عليه السبكي مما خالف فيه الاجماع او الاكثر وقد دل ذلك على نزول درجة السبكي فان دعوى الاجماع كاذبة وكذلك الكثرة مع أن مخالفة الاكثر غير ضائرة « وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وللسبكي هذا مع فضله نوادر نحو هذا تنادي على من سبكه مع ابن دقيق العيد وابن تيمية فان هذين الرجلين لا يُلَزّ بهما قرين ولم ينفرد ابن تيمية فكم من الحنابلة من صنف في الحط على الاشعري واتباعه كما تجده في التراجم للذهبي وغيره ومن جملة ما ينقم عليه هذه المسألة فيقل القائلون بها لان المذاهب المشهورة بين مطبقة على خلاف الاشعري أو مختلفة مع تهجين المخالف له هذه المقالة فلا يغرنك شيوعها في هذه المقلدة كالسبكي وولده فانهم

(*) ننقل هذا الفصل من كتاب تحت الطبع اسمه « العلم الشامخ في ايثار الحق على الآباء والمشايخ » للشيخ أحمد المقبلي من مجتهدي اليمن في القرن الحادي عشر وقد تخبط في موضوعه اكثر علماء الكلام ولم يأتوا الا بتمحلات لا مقنع فيها ولكن المصنف بحث بحثا مستفيضا محررا تحريرا فائقا اثبناه في المنار

حوامل قد كررنا اسبابها ان كنت موفقا ومن عدل بالله غيره فقد شابه الكفار « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » والحمد لله على العصمة . وقال سائر الاشاعرة: لا ، انما تلك الحقائق معناها أن الشارع أمر بها ونهى عنها ولو عكس لانعكس معانيها . هذا تحرير محل النزاع . وأما ذكرهم العاجل والآجل عند المعتزلة فمن أكياسهم والمعتزلة لا ينظرون الى عاجل ولا آجل لانهم يحكمون بلزوم الرفع الذي منه المدح وكونه معرضا للثواب والوضع الذي منه الذم وكونه معرضا للعقاب للطاعة والمعصية من حال فعلها وانما منع الاتصال التكليف لان المكلف يصير باتصال الثواب والعقاب ملجأ الى فعل الطاعة وترك المعصية وعدم الابتلاء عندهم شرط في التكليف وهذا أيضا عندهم في التكليف وهو أخص مما نحن فيه وأما ما نحن فيه فلا يقولون بلزوم الثواب والعقاب فيه فالغلط عليهم من جهتين ذكر الثواب والعقاب وهما من لوازم التكليف لا من لوازم التحسين والتقبيح والتكليف أخص وذكر العاجل والآجل وسيأتي تتمة لهذا قريبا

ومن المغالطة والخلط لمحل النزاع بغيره قولهم في هذا المقام الحسن والقبيح يطلقان لمعان منها موافقة الغرض ومخالفته وحيناً يقولون ملاءمة الطبع ومخالفته ومنها كذا ومنها كذا وهذا اصطلاح لهم ليس بلغة كما صرح به السعد وغيره وليس باصطلاح للخصم حتى يذكر في مقام تلخيص محل النزاع وقد أنكر هذا ابن الملاحمي وقال ينبغي لهم صرف فطنتهم الى محل النزاع ثم المحاجة فيه . والعجب أن ابن الحاجب وتبعه العضد أهملوا محل النزاع وذكروا هذه الامور وأخذ السعد في الترميم والامر اجلى من ابن جلا ، والحق أبلج ، والباطل لجلج ، وكذلك سائر المعتزلة ينكرون هذا الاصطلاح

ولادخاله في تحرير المسألة وردّ مراد الخصم اليه وشدد النكير في الغايات على الرازي في ذكر ذلك فتنبه لهذا وان رأيت في كتب الاشاعرة قولهم يطلق الحسن والقبح لثلاثة معان اتفاقا فانما مستندهم كلام أسلافهم من دون معرفة كلام الخصم كما مضى نظيره وهم في كل المذاهب يجعلون نقل أسلافهم حجة على خصمهم في انه يقول القول مع انه يتبرأ منه وهو مثل ما يقال في الحمليات شهد عليك من هو أعدل منك وقول قراقوش اندفن لو نفتح على نفوسنا هذا لما اندفن أحد كما حكاه السيوطي في رسالة صنفها لحكاياته قال لئلا تنكر مع تطاول الزمان مع انها محققة عنده لقرب عصره أو معاصرته له والذي أظن ان الاشاعرة وضعت هذا الاصطلاح لئلا يتعطل معنى الاحسان والاساءة لغة لانهما من ألفاظ العرب وقد نقوا عنها وهذا لا ينفعهم مع اعترافهم ان تلك المعاني ليست بلغوية ولكنه بكسر من سورة الاستهجان باثبات اللاغية في اللغة لأشهر اللفظين منها في أشهر معنيين في ا[illegible] قولهم ما أحسن ما فعل فلان مع فلان وما أقبح فعله مع فلان اذ معناه الاحسان والاساءة فطما لا تلك المعاني التي تذكر الاشاعرة ستراً لهذه العورة ولهذا نظائر مع كثير ممن أوقعته زلته في لازم شنيع فتبينه لذلك تقف عليه

نعم هنا شيء ما ينبغي صرف النظر اليه وهو اعتراف الاشاعرة والاتفاق منهم ومن سائر الناس ان التحسين والتقبيح بمعنى الكمال والنقص ثابت في نفس الامر وهذا يكاد يلحق الخلاف بالوفاق فان الكمال يستتبع الرفع من شأن من اتصف به والنقص يستتبع الوضع من شأن من اتصف به ولا شك ان من الرفع المدح للمتصف بالكمال ومن الوضع الذم للمتصف بالنقص بل باطلاق الكمال والنقص مدح وذم فقولنا كامل لا يمدح وناقص لا يذم مثل

قولنا كامل لا كامل وناقص لا ناقص ويمدح لا يمدح ويذم لا يذم ومعنى الاستتباع انه يناسب العقول وتقبله ولا تأباه وتفرق بينه وبين نقيضه فترى ذم المحسن مناقضا لما ينبغي عند العقل وفي نفس الامر ومدح المسيء كذلك كما ترى ان الذم والمدح متناقضان وهذا هو معنى الاستحقاق عند المعتزلة ولا يريدون بالاستحقاق الوجوب والحتم وما زادوه من قيد الحتم في أي موضع فوجب آخر لا بالنظر الى هذا المحل وهذا صريح في كتبهم وسيأتيك ان شاء الله قريبا زيادة ايضاح لمذهبهم

فان انكرت الاشاعرة الاستتباع بهذا المعنى فقد وجدت عن الاقرار بالكمال والنقص وعطلت معناهما وخلصتنا من عبارات تحقيق مذهبهم فانا تارة ننظر الى هذا المعنى فنحكم عليه بالوفاق وأخرى الى تصريحهم بنفي الحكمة بأبلغ ما يمكنهم من العبارة فيتبين بالحقيقة الشقاق ، هكذا يذكر جماعة من الفريقين كالعضد وابن تاج الشريعة كما يأتي وغيرهما . وفيه عندي وقفة فانهم انما يثبتون الوصفين فيما هو من قبيل الغرائز كالعلم والجهل وكالصدق والكذب أي كونه شأنه الصدق وشأنه الكذب وأما في مثل صدق وكذب وحصل الصدق وحصل الكذب وحصل العلم وحصل الجهل المركب مثلا فيحتاج كونهم يقولون ذلك الى نقل صحيح عنهم والمتبع من كلامهم خلافه فيسلمون من المناقضة ويقرون على الخلاف وانما التبس على الناظر ما كان بمعنى الثبوت وما كان بمعنى الحدوث فصادف بمعنى ذي صدق كمال عندهم لا بمعنى حصل الصدق واوجده وكيف وقد أنكروا هذا المعنى الاخير في مطلق الفعل وقالوا معنى آكل انه ذو الاكل لا انه فعل كما يأتي تحقيق ذلك وهذا تحقيق بليغ قد فات العضد واضرابه من الفريقين والحمد لله على العثور على الحقيقة

واعلم ان هذا محل النزاع بتمامه ، ثم النزاع هل أدرك العقل شيئا من تلك الامور الثابتة في نفس الامر ؟ ثم هل هذه الحقيقة بعينها مما أدركه؟ نزاع آخر [١] لا ينافي الكلام في النزاع الاول خلافا ولا وفاقا . أما انه لا ينافيه مع فرض الوفاق هناك فظاهر وأما مع فرض استقرار الخلاف فلأن المخالف هناك قد ينتزل ههنا فيقظ لهذا تسلم من الزلل ان شاء الله تعالى

وقد تضمن تصحيح التحسين والتقبيح ان الباري تعالى مبين للحكم فقط إما بالفعل أو بالسمع وليس الحكم في نبوته واقفا على اختيار مختار بل هي كسائر الماهيات المجردة . والعجب ممن اخرجهذا ثم شنفه مدح الاسلاف ، وايثار الخلق على الحق فرع عما تنادي عليه بعدم الانصاف ، ولقد أغرب في ذلك ابن تاج الشريعة ، ولم يتمسك من الانصاف بأدنى ذريعة ، فانه نصر التحسين والتقبيح نصرا مؤزرا ، وسجل على المخالف فضل من استمسك بأوثق العرى ، ومن نظره الحقق الموفق ، وكلامه المتقن المنقح على اثر البحث (قوله) على ان الاشعري يسلم الحسن والقبيح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقص مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون لكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم وانكاره الحسن والقبيح بمعنى انهما صفتان لأجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في العقل شيء يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله ، (فنقول) ان عنى انه لا يجب على الله الاثابة أو العقاب لاجله فنحن نساعده على هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان

(١) أي هذا نزاع آخر انه صحيح

كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه خريق نعمة الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله بنسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة الى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في مرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل على غباوته وبلاجه ، وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه ، واستخف بفكره ورائه ، حيث لم يعلم بالشر الذي في وراثه ، عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية ، واهدنا هدايا الهداية ، انتهى بحروفه

ثم أخذ في الخلط فقال لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في أمرين (أحدهما) ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله تعالى فلأن الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى به فالحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله تعالى بشيء وعندنا الحاكم بالقبح والحسن هو الله تعالى وهو متعال أن يحكم عليه غيره ، وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا ، وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين ، واحاطة بظواهرها وبواطنها ، وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ونفع أو ضر ، ومن حسن أو قبح (وثانيهما) ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر

الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك أو كثير مما حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله عليه العقل على انه غير موقف للعلم بل أجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد انتهى

ولنقبه شيئا فشيئا حتى يتبين غلطه ولغطه في مذهب المعتزلة ومذهبه . والتصدي لقول فرد ابطالا وتصحيحا لا ينبغي الا ان هذه المذاهب قد استقرت والرجل يتكلم فيها على أهل ذلك المذهب جميعا فيكون تخصيص كلام معين أقرب الى الانصاف ، وايضاح الاهتداء من الاعتساف ، فاذا انضم الى ذلك كون الرجل من مشاهير فلك المذهب ثم كون ذلك الكلام في كتاب متداول معروف بالكمال متلقى بالقبول من الفحول كهذا الكتاب الذي ذكر هذا الكلام فيه وهو التنقيح وشرحه التوضيح كلاهما له كان أفضى الى مطلوب طالب الحق فنقول : (قوله) احدهما أن العقل حاكم عندهم مطلق على الله تعالى وعلى العباد (قلنا) ما تريد بقولك حاكم أتريد به انه مدرك للحكم الثابت في نفس الامر الذي أقررت فيه آنفا وبالغت في نصرته كل مذهب فان الاحكام الخمسة ترجع الى الحسن والقبح كما ذكرت أنت الآن فلا بد لك من الاقرار بهذا والا ناقضت نفسك ، أم تريد أن العقل مخصل للحكم ومنشئ له في نفس الامر فلم يقل بهذا أحد ، أم تريد وهو الاقرب من غرضك ان الباري تعالى اذا أخرج فردا من ماهية الحسن والقبح الى الوجود فحكما يلزم ان يسمى بمطلق الفعل فلا يلزم

ان يسمى بفعل العدل عدلا وكذلك نقيضه ، فان كان نزاعك لهم من حيث المعنى فان كنت تريد ان صفة العدل ونحوه ثابتة في نفس الامر فان فعله العبد ثبتت واستقرت وان فعله الباري تعالى خرج عن صفة نفسه كما ياتي من تحقيق كيفية اتصاف الفعل بالاحكام ثم بعد خروجه عن صفة نفسه يحكم فيه الباري تعالى باحد الاحكام قلنا (١) حاصل هذا الامر مناقضة كلامك الاول وزيادة جهالة من اخراج الشيء عن صفة نفسه وجعل صفات النفس من الممكنات الذي لم يقل به عاقل فيما يعرف فان صفات النفس واجبة والا لما كان للنفس وكان مذهب الاشعري الذي بالغت في تهجينه أقرب الى المعقول لانه لم يثبت للفعل صفة البتة وانما قال مستجمات الاحكام بمحض اختيار المختار ، وحكم الواحد القهار ، وان كان نزاعك للمعتزلة في اطلاق الالفاظ فالامر قريب وهذا بحث عملي وقد جرى على مقتضى اللغة العربية وقد جاء في القرآن ما ظاهره معهم « كتب ربكم على نفسه الرحمة ـ وكان حقا علينا نصر المؤمنين ـ كان على ربك وعدا مسئولا ـ كان على ربك حتما مقضيا » فان ادعيت منعا عقليا او شرعيا كان بحثا غير هذا وصفت القاعدة عن اللفظ وسوء المناظرة والمعتزلة قد اطلقوا لفظ واجب على الله وتبع منه ولم يطلقوا باقي الالفاظ المأخوذة من ألفاظ الاحكام وانت قست لفظ حرام والالفاظ خصوصيات تنشأ عنها ايهامات لاعتراف نظراؤهم شرطوا في اطراد الحقيقة في حق الباري تعالى ان لا توهم خلاف الصواب فلا ينبغي أن يقول عليهم مالم يقولوه ومن نظر تعليله لكلام المعتزلة بقوله أما على الله تعالى فلان الاصلح واجب وأما على العباد فلان

(١) هو جواب قوله فان كنت تريد

العقل عندهم يوجب الافعال ويبيحها فمن نظر هذا حكم على الرجل إما بعدم معرفة مذهب المعتزلة وانما يتكلم بحسب الوهم واما بأنه حين سدد نظره الى الاجاج طاشت الحرارة في دماغه فلم يدر ما قال وهذا أقرب لانه كلام لا يفعله عاقل ولهذا الصنع نظائر في كلام المجادلين فتنبه له

واعلم ان المعتزلة اختلفوا فيما بينهم في معنى الوجوب على الله تعالى فقالت البصرية معناه في حق غيره وهو في حقه أحق وأولى (فان قلت) فمن لوازم الوجوب والقبح والثواب والعقاب وذلك لا يعقل في حق الباري تعالى (قلت) هما من لوازم التكليف والتكليف عندهم طلب الباري تعالى الفعل المتصف بالحكم من المكلف مع مشقة تلحق المكلف ومع ارادة المكلِّف تعالى وقولنا طلب ليس من عباراتهم انما يقولون اعلام الباري المكلف شأن الفعل الموصوف الخ والذي ذكرناه أولى فالتكليف غير معقول في حق الباري تعالى والتكليف انما يكون من الباري تعالى ولا يصح من غيره لان التكليف مصلحة خالصة أي جلب منفعة او دفع مضرة ولوازمه عندهم الثواب الدائم والعقاب الدائم، والعالم بكل مصلحة وكل مفسدة والقادر على الوفاء بما يريد هو الباري تعالى. وهذا كله صريح في كتبهم شهير لمن له ادنى معرفة فيها، وانما التجاسر على الرواية وعدم المبالاة هو الذي كثر الشقاق، وسلى عن الوفاق، ولا يخلو مذهب من عدم انصاف الخصم وان اختلفوا قلة وكثرة، فاتق الله ايها الناظر وقدر انك قد وقفك بين يديه وسألك عن هذا ولا تغتر وخذ قول اهل المذاهب من كتبهم فبالتجربة انهم لا ينصفون في النقل وأصله انه لا يحتمل

بقول من عزم على خصومته فيجهل قوله فيجهل عليه فالله الله «لا تقف مالیس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا»

وحاصل مذهبهم ان المدح والذم من لوازم التحسين والتقبيح والثواب والعقاب من توابع التكليف والبصرية يوجبون الثواب ويحسنون العقاب فقط وللبارىء تعالى ان يسقطه عقلا ولزوم الثواب وحسن العقاب وهما المحسنات للتكلف عندهم كما مضى ومعنى الاستحقاق عندهم انه يحسن لا انه يجب . والبغدادية يقولون يجب الثواب وجوب جود بمعنى ان صفات الكمال تقتضي توفر دواعي الحكيم الى فعله وما خلص الداعي اليه وجب ان يفعله الحكيم ومع هذا يطلقون ان الثواب تفضل اي ليس له جهة وجوب في نفسه فاعرف مذهبهم فكم غلط عليهم اخوانهم البصريون فضلا عن غيرهم ويكفي في حسن التكليف عندهم سابقة الانعام ويقولون بوجوب العقاب ولا يجوزون العفو عقلا لانه لطف للمكلفين واللطف واجب عندهم فمذهب الفريقين في الثواب والعقاب متعاكس . هكذا حكاية مذهب البغداديين قالوا عنهم لا يجوز العفو عقلا وعللوه بانه لطف وقالوا عنهم انه لا يحسن العقاب الا حيث يتضمن نفعا للكافر فينتج هذا انه لا يقع العقاب الا اذا حسن ولا يحسن الا اذا انتفع به الغير وتعميم الانتفاع يحتمل اللطف وغيره كالتشفي فتعرر انه قد يقع مقتضي العقاب وهو العصيان ويقع شرط حسن وقوعه وهو يتضمن الانتفاع وقد يخلو عن الشرط اذ لا ملازمة بين المقتضي المذكور وشرط حسن الوقوع فيجب حينئذ أن لا يقع ، اللهم الا ان يقولوا لا يُمكّن المكلف من العصيان الا مع العلم بحصول الشرط المذكور وهذا بعيد ويحتاج الى نقل عنهم معتبر فتعميم منع العفو غير

سديد وحكايته عن البغدادية كما ترى والظاهر الغلط عليهم في بعض كلامهم فهذا كثير الوقوع في حكاية المذاهب وان كان ذلك في كتب اخوانهم البصرية فان كثيرا من الغلطات ليبني بعضهم على بعض فليحفظ هذا فانه نفيس جدا

(قوله) العقل عندهم يوجب الافعال ويبيحها ويحرمها قد عرفت سقوطه مما مضى وانه لا معنى له الا بالمعنى المتفق عليه بين الحنفية والمعتزلة

(قوله) وعندنا الحاكم بالحسن والقبيح هو الله تعالى (قلنا) ما تريد بالحاكم المبين للحكم الثابت في نفس الامر فذلك قول المعتزلة حتى شنع عليهم الاشاعرة بان الباري تعالى عندكم كالقاضي والمفتي وسيأتي لزوم هذا على قول الجميع ؟ أم تريد انه محصل للفعل صفة الحسن والقبح فقد كنت قررت ثبوت ذلك لا باختيار المختار وان الاختيار مؤخر عنه عند ذكرك ان الله يأمر بالعدل والاحسان في هذا الكلام ؟ ام تريد ان الباري تعالى هو الملزم لنا ان نأتي الحسن ونترك القبح فذلك قول المعتزلة وهو المراد بالتكليف عندهم فأخبرنا ماهذا الخلاف بينك وبينهم

(قوله) ثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوكيد بأن العقل يولد العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح (قلنا) هذا مجازفة عليهم أو بهت لهم ولم يقل منهم أحد ان العقل يولد العلم وهم متفقون ان العلوم الضرورية يخلقها الله تعالى ابتداء واما النظرية فاختلفوا فيها فقال بعضهم مثل مقالتك هذه يخلقها الله والنظر شرط عادي فقط وقال ابو الحسين ليس النظر يولد العلم انما الناظر يستفصل بنظره ما أجمل عند العقل فعند العقل ثبوت حكم الكبرى عموما فينظر في نسبة الوسط منها فيجده فردا من أفرادها فيلزمه ثبوت حكم الكبرى للصغرى وهو النتيجة . فنقول

مثلا هذا الضرر الجاري عن نفع ودفع واستحقاق ظلم وعند عقله ان كل ظلم قبيح فتظهر له النتيجة وهي اتصاف هذا الضرر الجاري عن نفع ودفع واستحقاق بالقبح ولهذا قال مختار في المجتبى وهو تلميذ تلميذه : النظر تجريد النفلات ، لا ترتيب المقدمات ، وما حكيناه عن ابي الحسين هو ماحكاه تلميذه ابن الملاحمي في كتابه القاش وقد ذكر الطريقة التي تسميها المعتزلة الحاق التفصيل بالجملة فصرح بما ذكرناه وهذه الطريقة عند المعتزلة هي البرهان عند المنطقيين الا ان متكلمي المعتزلة يقدمون الكبرى التي دلالتها عموم على الصغرى التي دلالتها خصوص ثم يقولون والخاص لاحق بالعام أو التفصيل لاحق بالجملة. القول الثالث قول من قال بالتوليد فقالوا النظر معنى يتولد عنه العلم عند كمال شرائط النظر ولم يقل أحد إن المولد له العقل كما ذكرت وانما العقل آلة للادراك فقط عند الجميع

(قوله) وعندنا ان العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه أوقف الله عليه العقل (قلنا) هذا غير مذهب المعتزلة[1] ولم يقولوا ان العقل يستقل الا باحكام يسيرة كوجوب شكر المنعم ودفع الضرر عن النفس وانصاف الغير وكالظلم والعبث والكذب واما مارميتهم به بعضهم هذا الكلام وماقبله وأوهمت انهم يدعون معرفة جميع الاحكام بعقولهم وانهم مثلا يدركون وجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم أول يوم من شوال وان عقولهم غنية عن تبليغ الرسل

(١) اي ماحكيت عنهم هو غير مذهبهم . ويصح أن تقرأ العبارة : هذا عين مذهب المعتزلة . أي ملادعيته مذهبا لك ولهم الصواب اه مصححه

ولا فائدة لها عندهم كي يتحقق الخلاف بينك وبينهم لانك انما فضلت نفسك عنهم بذلك فان كنت تحكي عن قوم تختص انت بمعرفتهم يسمون معتزلة فلا يعنينا التعرض لك ولهم وان كان المراد بهم هؤلاء المشاهير : واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجاحظ والنظام وأبو الهذيل والكعبي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وابو الحسين الخياط وابو عبدالله البصري وابو علي وابو هاشم والقاضي عبدالجبار وابو الحسين والخوارزمي وغيرهم ممن لا يحصى عددهم ولا يستقل بدراية مذهبه رواية ولا تحقيق زاوية فهذه مصنفاتهم ومقالاتهم المتواترة عنهم وبين ظهراني اتباعهم وفي بطون كتب الاشاعرة قد بينوها وكرروها وطولوها ونشروها كالفخر الرازي وغيره ولم يفتر عليهم احد مما ذكرت اللهم الا ان يروي ذلك عنهم مغمور مسجل على نفسه بالنباوة والجهالة فيكون سلف لك في هذه الضلالة عصمنا الله عن الاهواء ووفقنا لما هو أقرب للتقوى آمين

اذا تقرر هذا فلنقدم على جميع القريقين تنبيها على كيفية صيرورة الفعل متصفا بالحسن والقبح فانه من تمام تحرير محل النزاع لتوارد الجميع على أمر معروف ومحل مكشوف : اعلم انهم يكون خلافا بين الجبائية وسائر المعتزلة ويقولون ان الجبائية يقولون يحسن ويقبح لوجوه واعتبارات والبغدادية يقولون لعينه ويحكي بعض الاشاعرة عن بعض المعتزلة انه لصفة من صفاته والاقرب انه خلاف في العبارة وبيانه ان مراد الجبائية بالوجه الذي وقع عليه الفعل الوجه الذي له دخل في تحسين الفعل وتقبيحه ولأجله سمي حسنا أو قبحا اذ مطلق الفعل وحده او مع ألف وجه لا يصير ويسمى لأجله حسنا وقبحا لا يتبره عاقل قطعا كحركة مثلا

الى جهة اليمين في وقت الضحى في قعر المنزل وغير ذلك والا لزم كون كل فعل حسنا وكونه قبيحا وهو معلوم البطلان والبغدادية لا يقولون ان مطلق الفعل قبيح ولا هو مع وجه ملغى كذلك لما ذكر فبين انه مطلق الفعل متركبا مع وجه او وجوه فلما دخل في صيرورته وتسميته حسناً وقبيحا وأنا انبهك على وجه غلطهم وهو انهم يأخذون الفعل متركبا مع وصف ما من أوغير تام كالسجدة مثلا ثم يقولون لو كانت السجدة حسنة اوقبيحة لنفسها لما كانت طاعة للرحمن وكفرا ان كانت للشيطان والجواب ان مراد البغدادية بالفعل ليس السجدة مطلقة ولا هو مع القيود التي صارت بها سجدة بل ذلك كله مع قيود أخر صار بها عبادة للرحمن ومتى كان كذلك لم يخرج عن كونه عبادة الى كونه كفرا الا بنقصان قيد وزيادة آخر والمقيد بقيد غير المقيد بآخر وكذلك القول في ظلم اليتيم تأديبا وظلما وغير ذلك . وحاصله ان الظلم مثلا بعد تمام كونه ظلما لا يخرج عن كونه قبيحا مادام كذلك فلذا قالوا انه ذاتي اي مادام الظلم مستجمعا لما صار به الفعل ظلما فلا يخرج عن القبح فتأمل هذا فانه بحث نفيس بديع وهو مما ترك الاول للآخر والحمد لله وحده

ثم اعلم انه ليس من ضرورة مطلق الفعل الحسن والقبح ان أريد بالحسن ما له مزية راجحة على مزية الطرف الآخر والمعتزلة يطلقون الحسن على ما عدا القبيح حتى المباح بمعنى ما لا حرج في فعله وتركه فعلى هذا لا يخلو فعل عنهما ثم المطلق قد يتقدم بقيد أو قيود ولا يحصل منها الا اسم مثل مطلق السير فانه مع الاحكام لمطلق الفعل وقد يتقيد بقيد يحصل له به اسم وحكم مثل كونه عدلا وظلما وصدقا وكذبا ثم الوجوه والاعتبارات

التي يتحصل بها الحكم هو شيء مقدور وضابطه ما حكم وأدرك العقل عند الحسن والقبح ثم قد يزيد على تلك الوجوه المبينة وجه او وجوه فاذا اعتبر المجموع فتارة يؤكد الحكم الاول فقط مثل الزنا في المسجد في رمضان مثلا وقد يتصف المجموع بحكم مخالف لحكم المزيد عليه والمزيد عليه باق على ما هو عليه فانه مع الزيادة مغاير له مع عدمها فلا بعد ولا احالة في اتصاف كل منهما بغير ما اتصف به الآخر فاذا حكم العقل مثلا بحسن الصدق وقبح الكذب ثم فرضنا انه جاء دليل عقلي أو شرعي بان الكذب الذي فيه عصمة نبي واجب والصدق الذي به هلاكه حرام لم ينقض ذلك علينا قاعدة الحسن والقبح بل ولا هذه الصورة التي ادرك حكمها العقل انما أدرك حسن صدق غير مقيد بكونه يهلك به نبي وقبح كذب غير مقيد بكونه ينجو به نبي. يحكى عن بعض البوادي انهم يبيتون الضيف مع ازواجهم وعازمهم ويقولون هم اكرم الناس واقرام للضيف فهؤلاء ضموا الى اكرام الضيف هذه الخصلة وسموا المجموع باكرام الضيف والذي يفعل ذلك انما يسمى ديثوثا ونحوه واكرام الضيف انما هو جزء فعلهم هذا وهو اكرام الضيف فيما عدا هذه الخصلة ومع تناهي فعلهم هذا في القبح لا يخرج اكرام الضيف من كونه من أشرف الخصال وأفضلها ولا يكاد فعل يخلو عن مفسدة ولو مجرد المشقة وفوات الدعة ولا عن مصلحة ولو اللذة واطلاق عنان النفس فانها ما منعت من شيء الا اشتاقت اليه ولكن يعتبر الارجح ويفعل عنده المرجوح وهذا يحتاج الى معاودة التأمل وعدم الاستعجال مع اقامة غريزة وذهن صاف سيال

فان قلت هذا يخالف قولهم قبح الكذب لكونه كذبا والظلم لكونه ظلما والعلة موجودة بتمامها مع كل عارض مقدر في الكذب لان حقيقته

مقررة لا تزول الا بزواله بخلاف الظن (قلت) انما حكمنا بقبح ما أدرك العقل قبحه بضرورته واما تصييدكم العلة ثم إلحاق ما لم تدركه الضرورة العقلية فلا يفيد اليقين لعدم القطع بعدم الفارق وانما غايته الظن الذي الاصل منعه ما لم يدل على الاستغناء به دليل فدعه «ولا تقف ما ليس لك به علم» ان الظن لا يغني من الحق شيئا ـ ان بعض الظن إثم» فايؤمنك أن يكون هذا منه وما لم تلجئنا الضرورة العقلية فلا علينا ان نكل أمره الى خبر الشرع ، ونذعن له بالطاعة والسمع ، فكل ما لم تضطرنا اليه الضرورة العقلية ، فنحن فيه سمعية وهذا أوسط الامرين بين تفريط الاشاعرة وافراط المعتزلة

(فان قلت) فهل يجوز تساوي طرفي الفعل في كون كل منهما مصلحة واذا جاز فهل يجوز ان يأمر الحكيم باحدهما معينا واذا جاز فما المخصص حينئذ لانك قدمت أن الترجيح بمحض الاختيار وان جاز في حق القادر نظرا الى الذات فانه يمتنع بالغير لمكان الحكمة (قلت) جواز استواء الطرفين في المصلحة لا مانع منه وأمر الحكيم بذلك كذلك والمرجح حينئذ محض الاختيار كالهارب يختار احدى الطريقين بلا مرجح والذي قدمنا منعه هو حيث لا داعي الى الفعل يرجح في نفس الامر لانه يكون عبثا وهو ممتنع الوقوع حكمة في حق الحكيم وعادة فقط في حق غيره كما يأتي تحقيق ذلك في أواخر مسألة التحسين والتقبيح ان شاء الله تعالى وأما هذا فقد قام الداعي في كل من الطرفين على حدة فلا مانع من تخصيص أحدهما بمحض الاختيار وترى أناسا يناقضون من فرق بين المسلمين ويغلطونهم وانما الغلط عند من لا يفرق واذ قد أتينا على غرضنا من تحرير محل النزاع وما يتعلق به فلنذكر المعتمد من حجج الفريقين وبالله الاستعانة

(الخاتمة)