

المكتبة الفلسفية

كتاب

شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمزاني
الأسدباري

(ت ٤١٥هـ)

تحقيق

الدكتور أحمد عبد الصليم الساجح المستشار توفيق علي وهبة

المجلد الثاني

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية



مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة

البريد الإلكتروني :

Alsakafa_aldinaya@hotmail.com

هاتف: +2025922620

فاكس: + 2025936277

فهرست الهيئة المصرية العامة

لدار الكتب والوثائق القومية :

كتاب شرح الاصول الخمسة

تأليف: لقاضى القضاة / عبد الجبار بن احمد الهمذانى

ط-1 القاهرة :مكتبة الثقافة الدينية 2014

عدد الصفحات :

1-علم الكلام

2- الفلسفة الاسلامية

(محقق ، ظابط)

ا-السايح ، احمد عبد الرحيم

(محقق ، ظابط مشارك)

ب- وهبة ، توفيق على

ج- العنوان

رقم الايداع : 2014/23852

الترقيم الدولي: 4-632-341-977-978



oboi.kandl.com

الفصل الثانی

فی العدل

وأما الأصل الثانی من الأصول الخمسة، وهو الكلام فی العدل، وهو كلام یرجع إلى أفعال القديم جل وعز، وما یجوز، فلذلك أوجبنا تأخیر الكلام فی العدل علی الكلام فی التوحید.

وقبل الاشتغال بالدلالة علی هذه المسألة وذكر الخلاف فیها، نذكر حقيقة العدل.

اعلم أن العدل مصدر عدل یعدل عدلاً؛ ثم قد یذكر ویراد به الفعل، وقد یذكر ویراد به الفاعل.

فیذا وصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن یفعله لینفع به غیره أو لیضره؛ إلا أن هذا یقتضی أن یكون خلق العالم من الله تعالی عدلاً، لأن هذا المعنی فیها. وليس كذلك، فالأولی أن نقول: هو توفير حق الغير، واستیفاء الحق منه.

فإما إذا وصف به الفاعل، فعلى طریق المبالغة، كقولهم: للصائم صوم، وللراضی رضا، وللمنور نور إلى غیر ذلك. ونحن إذا وصفنا القديم تعالی بأنه عدل حکیم؛ فالمراد به أنه لا یفعل القبیح أولاً یختاره، ولا یخل بما هو واجب علیه، وأن أفعاله كلها حسنة. وقد خالفنا فی ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالی كل قبیح.

وتحریر الدلالة علی ذلك؛ هو أنه تعالی عالم بقبیح القبیح، ومستغن عنه، عالم باستغانة عنه، ومن كل هذه حالة لا یختار القبیح بوجه من الوجوه.

وهذه الدلالة تنبئ على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح، وأنه مستغنى عنه، وعالم باستغناؤه عنه، وأن من هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

أما الذى يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح فقد مر، لأننا قد ذكرنا أنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التى يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به.

وأما الذى يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح، فقد تقدم أيضاً، لأننا فقد بينا أنه غنى لا تجوز عليها الحاجة أصلاً.

وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم باستغناؤه عن القبيح فقد دخل أيضاً فى ضمن ما تقدم.

وأما الذى يدل على أن من كان هذا حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، هو أننا نعلم ضرورة فى الشاهد أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح، مستغنياً عنه عالماً باستغناؤه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة. وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه، حتى انخزم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره. وعلى هذا تجد هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو لاعتقادهم أنهم سيحوجون إليه فى المستقبل. يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم باستغناؤه عنه فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة فى حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

فإن قيل: ومن أين أن العلة في ذلك ما ذكرتموه حتى تقيسوا الغائب على الشاهد؟ قلنا: لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها، ويزول زوالها، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه أولى.

فإن قيل: ومن أين ما جعلتموه علة مما يقف عليه الحكم، وأنه ليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى؟ قيل له: لأن الواحد منا إذا حصل فيه هذه الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن عدم، ومتى انحزم شرط من موقوف عليه، وليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى.

فإن قالوا: إن هذا بناء على أن الواحد منا مخير في تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك، فإن من مذهبنا أنه مجبر عليه في هذه الأفعال، وأنها مخلوقة فيه. قلنا: إنا لم نبن الدلالة على مذهبكم الفاسد، وإنما يتيناه على الدلالة.

وبعد، فإننا لا نتكلم في هذه المسألة مع من ينازع في الأصل تلك المسألة، لأن هذه المسألة من فروع تلك المسألة، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما تقرر أصله، كما لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين، ولا المجسمة في نفى الرؤية ولما ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله.

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم في أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وأنا مختارون فيها. وإنما الخلاف في وجهة التعلق أكسب أو حدوث؟ فعندنا أن جهة التعلق إنما هو الحدوث في وجهة التعلق إنما هو الكسب فلا حاجة للمنازعة.

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه، لوجب صحة أن يخلق الله تعالى في أحدنا وهو عالم بقبح القبيح - مستغن عنه عالم باستغنائه عنه - ذلك، حتى يقع منه الكذب دون الصدق في الصورة التي ذكرناها، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: هذه الدلالة تبنى على أن أحدنا غني، ونحن لا نسلم ذلك فكيف يكون غنياً وهو أبداً في أشد الحاجة.

قلنا: إنا لم نبن الدلالة على أن أحدنا غني على الإطلاق، وإنما قلنا: متى استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح أصلاً. وإذا وجب ذلك فيه مع أنه ليس بغني على الإطلاق، وإنما استغناؤه بشيء عن شيء، فالقديم تعالى وهو أغني الأغنياء أولى بذلك وأحق.

فإن قيل: كيف عللتم الحكم الواحد بعلة كثيرة، ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع المتحرك، والشهوة على المشتهى؟

وجوابنا، أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت كاشفة فإنه يجوز. ولهذا فإننا عللنا الظلم بكونه ضرراً لا تقع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين.

فإن قالوا: قولكم، أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب، ليس بأولى من أن يعكس عليكم فيقال: بل يستغنى بالكذب عن الصدق، قيل له: لو كان ذلك (١) كذلك، لكان يجب أن يختار أحدنا الكذب على الصدق في بعض الحالات مع وجود هذه الشرائع، ومعلوم خلاف ذلك.

وقد أورد رحمه الله في الكتاب المثال الذي ذكره شيخنا أبو علي، وهو أنه يعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبتة ويركب القصب ويعدو في الأسواق، لا ذلك إلا لعلمه ويغناه عنه.

إلا أن للخصم أن يشغب فيه فقول: إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستصغر به غاية الاستضرار، حتى لولاه أن يختاره.

فالأولى في المثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم: وهو أن أحدنا إذا كان عالماً

بقبح الكذب وحسن الصدق، وقيل له إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً، فإنه لا يختار الكذب على الصق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه.

فإن قيل: إن هذا ينبى على أن الصدق والكذب يتساويان، فكيف يصح ذلك وأحدهما عليه المدح والثواب والآخر يستحق عليه الدم والعقاب؟

قيل له: أما ما ذكرتموه فى الصدق فلا يصح؛ لأنه يجوز أن يكون فى الصدق ما لا يستحق عليه المدح والثواب، ولهذا فإن أحدنا لو جلس طول نهاره يقول السماء فوق والأرض تحتى فإنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق الدم والعقاب. وعلى أنه يجوز أن يكون فى الصدق ما يستحق عليه الذم واللعنة، كأن يتضمن الدلالة على بنى وقد توارى عن عدوه.

وأما ما ذكرته من الكذب، فهو وإن كذلك، إلا أنه لا يجوز أن يكون المرء ممن لا يبالى بالمدح ولا يحفل بالذم. هذا فى الذم، وأما العقاب فإن من الجائز أن يكون المرء ملحدًا زنديقًا، لا يقرأ بالله تعالى ولا باليوم الآخر، ولا يعتقد العقاب والثواب، ومع ذلك فلو علم قبح القبح واستغنى عنه لم يختره أصلاً.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا أبو عبد الله البصرى جواباً أدق من هذا فقال: إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وقيل له: إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً ودرهماً آخر فى مقابلة ما يستحقه من الذم على الكذب، فإنه لا يختار ذلك أيضاً لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

فإن قيل: كيف يمكنكم قياس الغائب على الشاهد، ومعلوم أن أحدنا كما لا يختار القبيح إلا لجهله بقبحه وحاجته إلى ذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة، فقولوا مثله فى الغائب. ولئن فرقتم بين الموضوعين فى تلك المسألة، فافرقوا بينهما فى هذه المسألة.

ولنا في الجواب عن ذلك طريقان:

إحدهما طريقة جدلية، وهي أن نقول: إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعزل عما أوردناه، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدل.

والثانية طريقة علمية، وهي أن نقول تبرعاً، إن أحدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحساناً. والذي يدل على ذلك وجوه: منها ما ذكره شيخنا أبو هاشم، وهو أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه يختار الصدق على الكذب، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً، وإلا فالنفع فيها سواء. ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل، واستدل به أبو إسحق بن عياش، وغيره من مشايخنا، وهو قولهم قد ثبت أن الله تعالى فاعل للحسن وعالم به، فلا يخلو؛ إما أن يفعله لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه، أو يفعله لحسنه وكونه إحساناً على ما نقوله. وهذا لأن العالم لما يفعله لا يفعل إلا لهذين الوجهين، فإذا بطل أحد الوجهين نفى الآخر.

وقد ذكر قاضى القضاة أن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد فى عالم الله تعالى منعم على غيره، لأن المنعم إنما يكون منعماً إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعماً. وعلى هذا فإن البراز إذا قدم الثياب الفاخرة إلى المشتريين ليأخذ فى مقابلها الذهب فإنه لا يكون منعماً عليه لما كان غرضه به نفع نفسه لا نفع المشتري، وقد قيل: إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه: يمنة لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما يفعله رجل للشواب، أو طلباً المدح، أو هرباً من النوم؟ قيل له: إنا نفرض الكلام فى رجل قاسى القلب، جافى الفؤاد، لا يبالى بهلاك الثقلين، ولا يحتفل بالمدح والذم، ملحد زنديق، لا يؤمن

بالله واليوم الآخر، ولا يقر بالشواب والعقاب، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه: يمينه أو يسرة، ولا وجه لذلك إلا حسنه وكونه إحساناً.

وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصرى طريقة أخرى، وهى أن كل عاقل، يستحسن بكمال عقله بين المحسن والمسيء. وإنما تفرق بينهما الحسنة، وإلا فلا نفع فى ذلك ولا دفع ضرر.

وقد اعترض عليه فقيل: إن هذه تفرقة ضرورية، فكيف أضفته إلينا؟

وأجاب عن ذلك: بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف المحسن والمسيء ضرورة، فأما إذا لم نعرفهما فغير ممتنع أن نعزم ونوطن أنفسنا على التفرقة بينهما.

وهذا أيضاً غير واضح؛ فإن التفرقة بين المحسن والمسيء على الجملة ضرورية، والعزم وتوطيد النفس على معنى الخيل محال، فإذا لا تستقيم هذه الدلالة إلا أن نعرض الكلام فى التفرقة بينهما على سبيل التفصيل، فحيثذ ربما يسلم ويستقيم.

وقد أورد قاضى القضاة فى الكتاب هذا السؤال على نفسه وأجاب عنه ببعض ما مر، وألحقه ما لم يمر.

فمن ذلك، هو أن قال: إن الواحد منا إنما لا يختار إلا لجر منفعة أو دفع مضرة، لأنه يلحقه بذلك مشقة، فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجر له نفعاً أو دفع به ضرراً، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحساناً على ما نقوله، وكل ما يفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه إحساناً إلا العقاب، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط. ومن هنا أشبه العقاب فى أفعال الله تعالى المباح وإن لم يسم بذلك، لأنه تعالى لم يعرف حاله ولا دل عليه، وإنما يوصف بأنه مباح متى كان هذا سبيله.

فإن قيل: قولكم إنه تعالى لا يختار القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه يبنى على أنه يقبح من الله تعالى فعل من الأفعال، ونحن لا نساعدكم على ذلك. قيل له: إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى، أو من الواحد منا. وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها.

فعندنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه نحو ظلمًا، وعند أبي قاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه، وإلى هذا ذهب بعض المجبرة، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقبح للرأى، أو لكوننا مملوكين مربوبين محدثين إلى أمثال هذا، والحسن إنما يحسن للأمر.

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذه المذاهب نصح ما نقوله.

فالذى يدل على ذلك هو أن الظلم قبيح، وإنما قبح لكونه فالذى يدل على ذلك هو أنا نعلم أن الظن قبيح، وإنما قبح لكونه ظلمًا، بدليل أنا متى عرفناه ظلمًا قبحه وإن لم نعرف أمرًا آخرًا، ومتى لم نعرف كونه ظلمًا لم نعرف قبحه وإن عرفنا. فبان أن الظلم إنما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلمًا، هذا لأن العلم بالقبيح فرع على العلم بوجه القبيح إما على جملة أو تفصيل، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحًا، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد، لأن الحال فيه كالحال في الحركة وإيجابها كون الجسم متحركًا، فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين لما كانت علة، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي؟ قيل له: لأن الفاعل الواحد يجوز أن يقع قبيحًا، بأن يقع على وجه مسببًا وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة، بأن يكون لا عن إذن،

ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة الله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان، ففسد ما قاله أبو القاسم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن القبيح إنما يقبح للنهي، أو لكوننا مربوبين محدثين على ما يقوله هؤلاء المجبرة؟ قلنا: إنه لو كان كذلك لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحا ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأن العلة فيهما واحدة، والمعلوم خلافه.

وبعد فلو حسن الفعل للأمر وقبح للنهي، لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي أن لا يحسن فعل أيضاً لفقد الأمر.

وبعد فلو كان كذلك، لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي، أن لا يعرف قبح الظلم والكذب، لأن العلم بالقبیح يتفرع على العلم بوجه القبیح، إما على جملة أو تفصيل. ومعلوم أن الملحده يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهي والناهي.

فإن قيل: إنهم لا يعرفون الظلم، وإنما يعتقدونه.

قيل له: لو أمكن أن يقال ذلك ههنا، لأمكن أن يقال إنهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لأن سكون النفس في أحدهما كسكون النفس في الآخر، وقد عرف خلافه.

وبعد: فلو كان كذلك، لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً، وأن لا يفترق الحال بين أن يكون قبلنا وبين أن يكون من قبل الله تعالى، لأن العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين، ألا ترى الحركة لما كانت عليه في كون الذات متحركاً لم تفترق الحال بين أن تكون من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى، كذلك ههنا وقد عرف خلافه.

وبعد، فلو كان كذلك، لوجب في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعةً واحدة، بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون، والمعلوم خلافه، فهذا إذا جعلوا العلة والنهي.

فأما إذا جعلوا العلة في قبح القبيح كوننا مملوكين مربوبين محدثين، كان الكلام عليهم أن حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبائح كحالنا مع العدل والإنصاف، فيجب أن يكون العدل قبيحاً لكوننا مملوكين مربوبين محدثين، والمعلوم خلافه.

وبعد، فلو كان كذلك، لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين مربوبين محدثين أن لا يعرف قبح الظلم والكذب، ومعلوم أن هؤلاء الدهرية يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا كوننا مملوكين مربوبين محدثين.

فإن قيل: قولكم إن القبيح إنما بقبح لوقوعه على وجه، ومتى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان، لا يصح لأن الأمانة الهدم والغرق وغيره من الوجوه، يحسن من الله تعالى ويقبح منا، وكذلك فلا يلزم الأطفال والبهائم يحسن منه ويقبح منا فبطل ما ذكرتموه.

قيل له: إنما يحسن من الله تعالى الإمامة والإيلام لعلة، تلك العلة مفقودة في حقنا، وهى من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللفظ ويضمن الله تعالى فى مقابلها من الأعواض ما يوفى عليها، حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض وبين الصحة لاختار الألم لم يصل إلى تلك الأعواض، وليس كذلك الواحد منا فإنه لا يعرف المصلحة من المفسدة، حتى يقال إن الإمامة والإيلام من جهته يتضمن اللطف والمصلحة ولا يضمن أيضاً فى مقابلها الأعواض الموفية عليها، ففارق حالنا حال القديم تعالى؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى على الوجه الذى يقع منا لقبح، أو وقوعه منا على الوجه الذى يقع من الله تعالى لحسن.

فصل: والفرض به الكلام فى أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحا.

والخلاف فيه مع النظام وأبى على الأسوارى والجاحظ؛ فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحا، وإلى هذا ذهبت المجبرة: فإن من مذهبهم، أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وإن قدر على أن يجعله كسبا للعبد. إلا أن حالهم بخلاف حال النظام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنظام لم يناقض.

والدليل على صحة ما نقوله، هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضرورى. فيجب أن يكون قادرا على أن يخلق بدله الجهل، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، والجهل قبيح.

وإن شئت فرضت الكلام فى أهل الجنة فنقول: إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم، فيجب أن يكون قادرا على أن يخلق فيهم النفرة، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحا.

وإن شئت فرضت الكلام فى فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحا، ويقع فيكون حسنا، فنقول: إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين، فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال. يبين ذلك، أن أحدنا كما يقدر على أن يقول زيد فى الدار وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها. وكذلك الحال فى القديم تعالى إذا قدر على الصدق وجب قدرته على الكذب، لأنهما شيء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف المخبر عنه، وذلك مما لا يوجب تغير

القدرة عليه . وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعى للنبوة وهو صادق ، وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب .

وقد ألزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله ، تعالى الله عن ذلك عواً كبيراً ، قالوا : بيان هذا ، أن الطفل الذي لا يقدر على أن يحمل منا ، يقدر على أن يزوج الغير وهو واقف على شفير الغار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك ، والقديم تعالى غير قادر عليه عندهم لأن ذلك قبيح ، فيجب فساد قولهم .

قالوا : لو كان الله تعالى قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه .

قلنا : ليس يجب في كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة ، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكناً ، فكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه؟ وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن ، ثم إذا لم تقم لم يقدح في كونه قادراً .

وقالوا : لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه ، قلنا : ما تريدون بالصحة؟ فإن أردتم يجب أن يوقعه فقد أجبنا عن ذلك ، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك مجاب إليه .

فإن قالوا : إذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح فما الذي أمنكم من أن يوقعه؟ قلنا : دلالة العدل ، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمننا من ذلك ، فصح ما قلناه ، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً .

وفي كتاب الله تعالى ، ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فعله لكان قبيحاً ، وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد .

وتحرير الدلالة على ذلك، أن الله تعالى بنفى الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال: "وما ربك بظلام للعبيد" (١)، وقال: "إن الله لا يظلم مثقال ذرة" (٢) وقال: "ولا يظلم ربك أحداً" (٣). ولا يحسن أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه، وهو غير قادر عليه، كما أنه لا يحسن من العين أن يتمدح بتركة افتضاض الأبيكار، لما لم يكن قادراً على ذلك، وكما أنه لا يحسن من الزمن المقعد مدح نفسه بتركة تساق الشيطان والهجوم على دور الجيران لما لم يكن قادراً عليه، إذا لم يكن القديم تعالى قادراً على القبيح، وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم.

فإن قيل: أليس أنه تعالى بنفى السنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع أنه غير قادر عليه؟ قلنا: فرق بين الموضعين، فإن أحدهما مدح يرجع إلى ذاته، والآخر مدح يرجع إلى فعل من أفعاله، وهما مختلفتان في هذا الباب. ألا ترى أنه لا يحسن من الزين أن يتمدح بترك التسلق على ما ذكرناه لما لم يقدر عليه ويحسن منه أن يتمدح بنفى الخرس عن نفسه، وإن لم يقدر على ذلك، لما كان أحد المدحيين رادعاً إلى ذاته والآخر راجعاً إلى الفعل، كذلك في مسألتنا.

فصل: وقد أورد مشايخنا وجوهاً على القول بأنه تعالى يفعل القبيح، ويمكن أن يستدل ببعضها على أنه لا يفعل القبيح.

فمن ذلك ما قد ثبت في مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغنى به عن القبيح، فيجب أن لا يختار القبيح، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح بحال.

وهذه الدلالة مبنية على أنه تعالى مستغن بالحسن عن القبيح، وأن من كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح.

(١) سورة فصلت - آية ٤٦.

(٢) سورة النساء - آية ٤٠.

(٣) سورة الكهف - آية ٤٩.

أما الذى يدل على الأصل الأول، فهو ما قد ثبت أن الله تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وهذا يوجب أن يكون فى مقدره من المحسن ما يستغنى به عن القبيح، إذ الحاجة إنما تتعلق بالضروب والأجناس جون الأعيان، ألا ترى أن من احتاج إلى حلاوة، لا تختص حاجته بحلاوة معينة لا يقون غيره مقامها.

وأما الكلام فى أن المستغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر؛ لأننا نعلم فى الشاهد ضرورة أن أحدنا إذا استغنى باقتضاء دسنه عن غضب مال الغير فإنه قط لا يغصب مال الغير؛ لا ذلك إلا لاستغنائه بالحسن عن القبيح.

وأوضح فى المثال من هذا، هو من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بأن يكون على الشط فإنه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره، ولا وجه إلا استغناؤه بالحسن على القبيح على ما ذكرناه. وهذه العلة بعينها قائمة فى القديم تعالى، فوجب أن لا يختار القبيح.

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى، لأنها كانت مبنية على استحالة الحاجة عليه وهذه غير مبنية عليها، ولذلك قلنا: إن المجسمة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلاً حكيمًا بهذه الطريقة مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى، وجعلنا حال المجبرة أسوأ من حالهم، لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة العلم بعدل الله وحكمته.

ومما أورده مشايخنا فى هذا الباب، هو أن قالوا: لو فعل الله القبيح لكان يجب أن يكون جاهلاً ومحتاجاً، والجهل أو الحاجة أن عليه تعالى، فيجب أن لا يختار بوجه من الوجوه.

ومما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله، هو أنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلاً لبعض القبائح لوجب أن يكون فاعلاً لسائرهما، لأن الحال فى الجميع واحدة

وهذا يوجب الظلم والكذب عليه حتى لا تقع الشقة بشيء من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده، وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويشيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار، لأن أكبر ما فى هذه الأمور أن يكون قبيحاً والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح، ومن جوز هذا لزم أن لا يقول بربوبته ولا أن يعبد، وفى ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به.

وربما يورد هذا الإلزام على وجه آخر، فيقال: لا يخلو حال القديم إذا جاز أن يفعل القبيح من أحد أمرين: إما أن يفعله ويقبح منه فعله، أو يفعله ويحسن منه.

فإن قيل: بالأول لزمه ما ذكرناه من الوجوه، وإن قيل بالثانى لزم أيضاً تجويز هذه القبائح وتحسن منه، ومن بلغ فى التجاهل إلى هذا الحد فهو عن حد الإسلام خارج.

ولما ألزمهم مشايخنا تجويز الكذب على الله تعالى، افترقوا فريقين:

فمنهم من جوزوه، وهو المطوى من أصحاب الأشعري، ولقد مر على القياس واحتج عليهم بأن قال: أستم قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح، فكيف لا يجوز عليه الكذب، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح؟ وأوضح ذلك بمثال فقال: إن أحدنا قال لصبي أدخل البيت ففيه رمان موضوع لأجلك، وليس فى البيت ذلك، فإن هذا ليس بأعظم من أن يقع سناً من أسنانه أو يقطعه إرباً إرباً، وقد جوزتم على الله هذا، فجوزوا الكذب عليه أيضاً.

ومنهم من لم يجوزوه، ثم افترقوا؛ فمنهم من قال: إنا لم نجوز على الله تعالى الكذب لأنه يدل على الجهل والحاجة، أو لأنه قبيح، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وهم البخارية^(١).

(١) البخارية: هم أصحاب الحسين بن محمد البخارى وهم مزقة من المعتزلة بالرى. نفى سنة

ومنهم من قال: لا يجوز عليه الكذب، لأنه صادق لذاته. والكلام على النجارية في الوجه الأول، هو أنه إذا جاز أن يفعل القديم تعالى سائر القبح ولا يدل على الجهل والحاجة، فما أنكرتم أن يفعل الكذب أيضاً ولا يدل على الجهل والحاجة. وأما الكلام على من اعتل بالوجه الثاني فقد مضى، لأننا قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحاً.

وأما الكلام على من قال إنه تعالى صادق لذاته، فهو أن يقال: ما دليلكم على أنه تعالى صادق لذاته؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه تعالى أخبر عن أشياء وكان كما أخبر. قلنا لهم: وما تلك الأشياء التي ذكرها؟ فإن قالوا: إخباره عن خلقه السموات والأرضين حيث قال "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما^(١) إلا بالحق"^(٢) قلنا لهم: ما أنكرتم أنه لم يرد بذلك السموات والأرض المخلوقة، وإنما أراد بذلك السموات والأرضين التي لم يخلقهما بعد، فيكون كاذباً فيه تعالى عن ذلك.

وبعد، فليس للصادق بكونه صادقاً حال، وإنما المرجع بذلك إلى أنه فاعل للصدق، والقوم إذا جعلوه صادقاً لذاته فكأنهم قد نفوا عنه الصدق أصلاً.

وبعد، فلو كان صادقاً لذاته لكانت هذه الصفة ترجع إليه، فما الذي يمنع أن يخبر بشيء ولا يكون كما أخبر عنه، فإن هذا يرجع إلى الفعل لا إلى الذات، وألسنا نلزمكم أكثر من تجويز هذا. ثم يقال لهم: أليس الله تعالى آمراً لذاته عندكم لا يمتنع أن يكون آمراً ببعض الأشياء ناهياً عن البعض، فهلا جاز أن يكون صادقاً لذاته وإن كان لا يمنع أن يكون صادقاً في بعض الأشياء وكاذباً في البعض؟.

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) سورة الحجر - آية ٨٥.

وبما ألزمهم به مشايخنا هو أنه لو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرهما، وهذا يوجب عليهم جواز أن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء، ويعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة، فلا يحسن من العباد عبادته.

وعند هذا الإلزام تحزبوا حزبين واقتروا فريقين:

فمنهم من قال: لا يجوز هذا لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبح، وهم النجارية. وقد تقدم الكلام عليهم، وذكرنا أنه لا معنى لقولهم أنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح مع أن سائر القبائح واقعة من قبله على سائر وجوهها، لأنه لو تفرد به لكان لا يزيد حاله على هذه الحال.

وبعد، فكان يلزمهم تجويز أن يجعل الله ذلك كسباً لبعض الربانية فيعذبهم بذنوب الفراعنة، ومن بلغ إلى هذا الحد في التجاهل فقد انسلخ من الدين.

ومنهم من قال: إنا لو خيلنا وقضية العقل لكنا نجوز ذلك على الله تعالى إلا أن السمع منع عنه. وجوابنا عن هذا أن هذا مكابرة، لأنه لا ظلم أفحش من معاقبة الغير بذنب الغير، وقد تقرر في عقل كل عاقل.

ثم يقال لهم: وكيف الثقة بالسمع؟ وما الذي أمنكم من أن يكون كاذباً. في ما أخبر به كتابه، وذكره على لسان رسوله؟ يبين ما ذكرناه، أن إبليس لو بعث إلينا رسولا أو كتب كتاباً يقول فيه أجيبوني وأطيعوني فأنى لا أضلكم عن سواء السبيل، وأهديكم إلى الصراط المستقيم، فإنا لا نثق بقوله ولا نعتمد خبره لتجويزنا كل قبيح عليه. كذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثقة بالله تعالى عندهم، فإن حاله تعالى الله عن ذلك أسوأ حالاً من إبليس.

وبما ألزمهم مشايخنا، تجويزاً أن يبعث الله تعالى رسولا كاذباً إلى

الناس ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم إلى الضلال والكفر، لأن ذلك ليس بأعظم من توليه الإضلال بنفسه.

فعند هذا الإلزام افترقوا فرقتين:

فمنهم من قال: إنما لم نجز ذلك لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وهم النجارية. والكلام عليهم قد مر، ونعيد شرطاً منه فنقول: أو ليس تقع في العالم الأكاذيب ولا تقع إلا متولدة عن الاعتمادات، وعندكم أن المتولد لا يتعلق بالبعد أصلاً لا اكتساباً ولا إحدائاً فقد تفرد الله تعالى بها، فكيف تقولون إنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح؟

وأيضاً فإنه قادر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص عند دعوى المدعى للنبوة وهو صادق، فيجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب، لأن القدرة على ذلك مما لا يتغير بكذب المدعى ولا بصدقه.

يبين ذلك ويوضحه، أن الذي يخرج المقدور عن كونه مقدوراً وجوه محصورة: منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم البنية، ومنها ما يرجع إلى الفاعل وهو عدم القدرة، ومنها ما يرجع إلى نفس المقدورات وذلك وجوه ستة: وجوده، أو وجود سببه، أو حضور وقته، أو حضور سببه، أو تقتضيه، أو تقتضى وقت سببه. وشيء من هذه الوجوه غير حاصل في مسألتنا، فجيّب أن لا تتغير قدرة القديم تعالى على ذلك بكذب المدعى وصدقه.

ثم يقال لهم: هب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، أو ليس أنه تعالى قدر على أن يجعله كسباً لهذا المدعى فيلزم عنه ما فررت منه.

ومنهم من قال: إنما لم يجز ذلك لأن المعجز موضوع للتصديق.

وجوابنا أنا لا نسلم ذلك، بل المعجز إنما يدل على صدق من ظهر عليه بشرط أن يكون المظهر له عدلاً حكيماً، فأما إذا لم يكن عدلاً حكيماً فلا. وقد أضفتم إلى الله تعالى سائر القبائح فكيف يمكنكم القول بذلك؟

ثم يقال لهم: وما دليلكم على أن المعجز دلالة التصديق؟ فإن قالوا: لأن الله تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضروري بصدق المدعى فيجب أن يكون قادراً على أن يعرفنا صدقه استدلالاً، قلنا: ولم وجب ذلك؟ فإن قالوا: لأنه تعالى لما قدر على أن يعرفنا ذاته اضطراراً قدر على أن يعرفناه استدلالاً، قلنا، ولم جمعتم بين الأمرين، وهل هذا إلا جمع الأمرين من غير علة جامعة؟ ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى قدر على أن يعرفنا وجود أنفسنا اضطراراً ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالاً، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟ فإن قالوا: إن كلامنا في الغير، قلنا: هذا قرار بمجرد دفع الالتزام، وما هذا سبيله من الاحترازات فإنها مما لا يقبل، وصار الحال فيه كالحال في ما إذا قلنا للمجسمة لو كان القديم تعالى جسماً لوجب أن يكون محدثاً، فنقول المجسمة إنما يجب أن يكون محدثاً إذا كان الكلام في الشاهد فأما في الغائب فلا، فكما أنا نقول لهم هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل، كذلك في مسألتنا.

ويعد، فإنه تعالى قادر على أن يعرفنا الألم اضطراراً ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالاً، فهلا جاز في مسألتنا؟ فلا يجدون له جواباً.

فصل، في خلق الأفعال

والغرض به، الكلام في أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها والخلاف في ذلك مع المجبرة:

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا أصلاً، لا اكتساباً ولا إحدائاً وإنما نحن كالظروف لها، وهم الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان^(١).

(١) جهنم بن صفوان: زعيم الجهمية وأهم آرائه نفى الصفات قتل عام ١٢٨.

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى.

ثم اختلفوا؛ فمنهم من سوى في هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو، ومنهم من قال: إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث (٤) الكسب، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه.

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الفعل.

فالفعل على ما ذكره في الكتاب، هو ما يحصل من قادر من الحوادث. وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادراً حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك، فإن الرامي ربما يرمى ويموت قبل الإصابة. فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل: هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه. فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه على الأول.

ثم إن نبين المحدث وبين الفعل فرقاً، وهو أن المحدث يعلم محدثاً وإن لم يعلم له محدثاً، وليس كذلك الفعل؛ فإنه إذا علم فعلا علم أن له فاعلاً ما وإن لم يعلمه بعينه.

ولهذا عاب قاضى القضاة على الأشعري في نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعاً بقوله: قد ثبت أن العالم فلا بد من صانع، فقال: إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعاً، فكيف يصح هذا الاستدلال؟

فحصل من هذه الجملة، أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلاً ما على الجملة، وإنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل.

وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه، فلك فيه طريقان: أحدهما، أن تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، ويتفنى بحسب كراهته وصرافه، حكمت بأنه فعل له على الخصوص. والطريقة الثانية، هو أن نعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بالقدرة، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر لذاته وهو الله تعالى.

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر في حقيقة الفاعل القادر، سأل نفسه على ذلك فقال: كيف يصح ذلك وفي الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل، أو بقوة له غالبية، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين؟

والجواب عن ذلك أن الطبع غير معقول، وقد تقدم ذلك. ثم يقال لهم: ما تريدون بالطبع؟ فإن أردتم به الفاعل المختار، فهو الذي نقوله، ولكن العبارة فاسدة، لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً. وإن أردتم به أمراً موجباً. فإننا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعاً إلى الجملة.

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل، ورأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح والثواب، وفيها ما يستحق عليه الذم والعقاب. وفيها ما لا يستحق عليه واحد منهما، تكلم في أقسام الأفعال.

وجملة الكلام في ذلك أن الفعل ينقسم إلى: ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك. ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام السير، وذلك إنما يقع من السامى ولا مدح فيه. وما له صفة زائدة على حدوثه جنسه، فهو فعل العالم بما يفعله.

وذكر في الكتاب، أن العالم بما يفعله، المميز بينه وبين غيره، لا يخلو فعله من أحد وجهين: إما أن يكون له فعله، أولاً يكون له فعله، ولم يعتبر في ذلك زوال الإلجاء، واقتصر على اعتبار زوال الشهوة.

والأولى أن يعتبر زوال الإلجاء أيضاً.

فالقسم الصحيح في ذلك أن يقال: إن فعل العالم بما يفعله المميز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأً لا يخلو من أمرين: إما أن يكون له فعله، أولاً. فإن كان له فعله فهو الحسن، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذمًا. وإن لم يكن له فعله، فهو القبيح، وحده وحقيقته قد تقدم.

ثم إن الحسن ينقسم قسمين: فإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه،
وأما أن لا يكون كذلك، فالأول هو الذى يستحق عليه المدح، والثانى هو
الذى لا يستحق بفعله المدح ويسمى مباحاً، وحده: ما عرف فاعله أو دل
عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته
صورة المباح كالعقاب.

وأما ما يستحق عليه المدح فعلى قسمين: إما أن يستحق بفعله المدح ولا
يستحق الذم بأن لا يفعل، وذلك كالنوافل وغيرها؛ وإما أن يستحق المدح بفعله
والذم بأن لا يفعل، وذلك كالواجبات. وقد تقدم حدود هذه الألفاظ.

ثم إن الواجبات تنقسم: ففيها ما له بدل وهو الواجب المخير، وفيها ما
لا بد له وهو الواجب المضيق. وقد تقدم ذلك فى صد الكتاب.

وتنقسم قسمة أخرى: إلى ما يتعدى؛ وذلك تحورد الوديعة وشكر
النعمة من العقلية، ومن الشرعيات كالزكاة وماشا كل ذلك؛ وإلى ما لا
يتعدى، وذلك نحو النظر والمعرفة من العقلية، ومن الشرعيات كالصلاة
والصيام وغيرهما.

وتنقسم قسمة أخرى إلى: عقلية، وشرعية. فالعقلية هو ما استفيد
وجوبه بالشرع، وذلك نحو الصلاة والصيام والحج وما جرى هذا المجرى.
وتنقسم الواجبات إلى: ما له سبب موجب، وإلى ما ليس كذلك.
وهذه القسمة تتأتى فى العقلية والشرعية جميعاً.

فمثال الأول من العقبات فهو: كحفظ الوديعة، فإن لها سبباً موجباً
وهو التكفل به، وقضاء الدين، فإن الاستقراض سبب وجوبه، وشكر المنعم
لوجوبه سبباً وهو النعمة. ومن الشرعيات، كالكفارات، فإن لها سبباً موجباً
وهو اليمين أو الحنث على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء؛ وهذا فى كفارة
اليمين، وأما فى كفارة الظهار فسببها الظهار، وفى كفارة القتل سببها القتل.

ومثال الثاني من العقلیات: الإنصاف، فإنه لا سبب له موجب، ومثاله من الشرعیات الصلاة والصیام.

ثم ینقسم ما له سبب من الواجبات إلى: ما ینكون سبب وجوبه من جهتنا، وإلى ما ینكون سبب وجوبه من جهة الغير.

فالأول، ككفارة الیمین، فإن سببه إما الحنث أو الیمین، وأی ذلك كان فهو من فعلنا.

والثاني، كالدية فی قتل الخطأ، فإن سبب وجوبه القتل، وهو من جهة الغير. ويمكن أن یعد فی هذا القسم: النظر فی طریق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما ینكون دعاء داع، وقصة قاص، وتخويف مخوف؛ ويمكن عده فی القسم الأول أيضاً لأن سبب وجوبه ربما ینكون نظراً فی كتاب، أو تنبيهاً من ذی قبل. وعلى الحقيقة فهذا المثال معدود فی القسم الأول، لأن سبب وجوب النظر إنما هو الخوف من تركه ضرراً، وذلك أبداً ینكون من فعلنا. وإنما یختلف الحال فی سبب الخوف؛ فمرة ینكون من فعلنا، ومرة ینكون من فعل غیرنا.

وتنقسم الواجبات: ففيها ما یضاف إلى أسبابها، وفيها ما یضاف إلى أوقاتها.

فالأول، كالكفارات، فإنه یقال كفارة الیمین وكفارة الظهار.

والثاني، كالصلاة، فإنه یقال صلاة الظهر وصلاة العصر. والفرق بین الإضافتین، أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب، والآخر إلى ما لا یوجب. وأعلم أن الأفعال الشرعیة قد توصف بالصحة وقد توصف بالفساد، والمراد به یختلف بحسب اختلاف مواضعه، فإذا وصفت به العقود، نحو البيوعات والأنكحة، فیقال إنها صحيحة أو فاسدة، فالمراد به أنه استوفى فی شرائطه على ما اقتضاه الشرع فأوجب له الملك حتى یجوز له التصرف ویحل له

الاستماع، أو لم تستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يفد الملك ولا يحل له الاستماع. وإذا استعمل في الصلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الإعادة أولاً يلزم ذلك فيها. وإذا استعمل في الشهادة فقبل شهادة صحيحة أو فاسدة، فالمراد به أن القاضى يلزمه الحم بها أولاً يلزمه ذلك، ولا يراد بذلك كونها صادقة أو كاذبة، لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة، كشهادة العبد عند الفقهاء، وشهادة الأب لابنه، فلا يلزم الحاكم الحاكم بها، وقد تكون كاذبة ثم توصف بالصحة، إذا لزم الحاكم أن يحكم بها. وإذا استعمل في خبر الواحد، فيقال إنه صحيح أو فاسد، فالمراد به أنه نقل على وجه يلزم العمل به، أو لم ينقل على هذا الوجه فلا يلزم العمل به، ولا يفيد في ذلك كونه صادقاً وكذباً، لأنه قد يوصف بالصحة وإن كان كذباً إذا لزم العمل به، ويوصف بالفساد إذا يلزم العمل به وإن كان صادقاً في نفسه. هذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثانى فهو من أقسام القبيح.

وجملة القول فى ذلك، أن أقسام القبيح تنقسم إلى: ما يكون صغيراً، وإلى ما يكون كبيراً. وما يكون كبيراً ينقسم إلى: ما يكون كفراً، وإلى ما (٢) لا يكون كفراً. والكلام فى حقيقة هذه الألفاظ وحدودها يعود فى باب الوعيد إن شاء الله تعالى.

ثم إن القبائح تنقسم إلى: ما يتغير حاله بالإكراه، وإلى ما لا يتغير حاله بالإكراه.

فالأول، هو كل ما يتعدى عنه إلى غيره، وذلك كإظهار كلمة الكفر، فإن ذلك قبيح ولا إكراه. ثم إذا أكره عليه يجوز له أن يقول ذلك، لا على الاعتقاد له والتدين به، بل على أنكم كلفتمونى إظهاره والقول به، أو على أن النصارى يقولونه.

والثانى من هذين القسمين، وهو ما يتعدى ضرره إلى الغير، وذلك

نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإننا ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكره أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكره، فلو أقدمن على ما يكرهنى عليه استحققت عقوبة أشد من هذا.

وتنقسم القبائح أيضاً إلى: ما لا يمكنه الانفكاك عنه إلا بأن لا يفعله، وإلى ما يمكنه الانفكاك بأن يفعله على وجه آخر مخالف له. فالأول كالجهل، فإن الانفكاك منه لا يمكن إلا بأن لا يفعله، والثانى كالخبير الكذب، فإنه يمكنه الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصدق وكالسجدة، فإنه يمكن الانفكاك منه بأن يوقعه سجدة للرحمن ولا يوقعه سجدة للشيطان.

ثم إنه رحمه الله، لما رأى أن من حكم القبيح استحقاق الذم والعقاب وأنه لا بد من أن يكون للمكلف إلى إزالة العقوبة عن نفسه، يبين الطريق إلى ذلك على ضرب من الإجمال فقال: إن الطريق إلى ذلك: إما التوبة أو كثرة الطاعات.

والتوبة، هو أن يندم على ما فعله من القبيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح. ثم إن هذا القدر كاف إذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى، وأما إذا كان بينه وبين آدميين بأن يكون إساءة إلى الغير، فالواجب أن ينظر: فإن كان قتلاً، يلزمه أن يندم عليه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح ويسلم نفسه إلى ولى المقتول. وإن كان غضباً، يرد المغضوب بعينه إن كان باقياً، وإلا فقيمه إن كان من ذوات القيمة، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال، ثم إذا تاب عن ذلك لا يستحق بعده الذم والعقاب.

وإنما قلنا: إن التوبة على الحد الذى ذكرناه تزيل العقاب، لأن نظير التوبة من الشاهد إنما هو الاعتذار، ومعلوم أن أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً فإنه لا يستحق بعد ذلك على الإساءة، فكذلك فى مسألتنا.

وأما كثرة الطاعات، فإنها مما لا يؤثر في إزالة العقاب المستحق على الكبيرة والأعمار هذه الأعمار على ما يجيء في باب الوعيد إن شاء الله تعالى، ولكنها تؤثر في إزالة العقوبة المستحقة على الصغيرة، لأن نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الإحسان إلى الغير، ومعلوم أن أحدنا لو أحسن إلى غيره ضروبا من الإحسان ثم كسر له رأس قلم ففإن هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب ماله من الإحسان لديه، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أعزته فإنه يحبط جميع ماله قبله من الإحسان.

وإذ قد عرفنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها.

والذي يدل على ذلك، أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف آخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، وكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده.

فإن قالوا: لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأمثال متعلقة بكم، فإنكم تحمدون الله تعالى على الإيمان، وإن كان الإيمان من فعلكم ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم تذمون أحدنا على الأمانة والغرق والحرق وغير ذلك مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به.

قلنا: أما الأول فليس على ما تظنونه، لأننا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه، وإنما نحمده على مقدماته من الأقدار وإزاحة العلة بأنواع الألفاظ، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم، ولهذا قال بعض

أصحابنا حين أورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال: فإننا لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنما الله يحمداً عليه، فأنقطع السائل. فقال المسئول: شنت فسهلت.

وأما ما ذكرته ثانياً فليس كذلك أيضاً، لأننا لا نذم أحدنا على الأمانة والغرق والحرق، وإنما ذمناه على المقدمات ذلك؛ ألا ترى أن من وضع صبيّاً تحت برد ليمون فإن ذمنا إياه ليس على الأمانة وإنما هو على إلقائه أو وصفه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبيّاً في تنور ليحرقه الله تعالى، فإننا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها؟ نفسد ما ظننته، وصح الاستدلال بهذه الطريقة.

فإن قال: ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه، راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما قلتموه؟ قيل له: إن مذهبكم في الكسب لا يعقل، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ فصح أن على هذا المذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال، كطول القامة وقصرها في أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلاً.

وكما يلزم القوم على هذا المذهب أن لا يفرق بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء، ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم الثقة البتة بكتاب الله تعالى، وأن لا يجوزوا أن يبعث إليهم رسولا كاذباً ويظهر المعجز عليه، ليضلهم عن سواء السبيل، ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام؛

لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرهما، إذ لا فر بين بعضها وبين البعض فى القبح.

ومتى قيل: إن ذلك قبيح، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، قلنا: قد أجبتنا عن هذا، وبيننا أن الله تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً؛ وذلك أنه لو لم يقدر على التفرد بذلك تقديراً، فإنه يقدر على أن يجعله كسباً لبعض العباد، فيلزم ما ذكرناه.

وكما أن هذا لازم لهم، فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسول الله تعالى حجة على الكفرة، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمعاد الرسل، فكيف تدعوننا إلى الإسلام، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا حيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟

ويلزم انقطاع الرسل من وجه آخر، وهو أن يقال لهم: إلى ماذا تدعوننا إليه؟ فإن كنتم تدعوننا إلى ما خلقه الله تعالى فينا، فإن ذلك مما لا فائدة فيه، وإن كنتم تدعوننا إلى ما لم يخلقه الله تعالى فينا، فذلك مما لا نطبقه ولا نتمكن منه.

ويلزمهم التسوية بين الرسول وبين إبليس، لأن الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراد الله تعالى منهم، كما أن إبليس يدعوهم إلى ذلك، بل يلزمهم أن يون حال الرسول أسوأ من حال إبليس، لأن إبليس إنما يدعوهم إلى خلافه، وكل مذهب يقتضى ذلك ويؤدى إليه فكافيك به فساداً.

ويلزمهم أيضاً قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الأمر لا يخلو: إما أن يكون أمراً بالواقع، وذلك قبيح ويجرى فى القبح مجرى أمر المرمى من شاهر بالتزول.

وإن كانت أمراً بما لا يقع، فإن المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق قبيح.

وهكذا الكلام فى النهى عن المنكر، لأنه إن كان نهياً عن الواقع، فإن ذلك قبيح ولا فائدة فيه، وإن كان نهياً عما لم يقع، فإن ذلك نهى عما لا يقدر عليه وذلك قبيح أيضاً، ويجرى فى القبيح مجرى نهى الزمن عن العدو.

فإن قيل: الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهى على أنا محدثون لتصرفاتنا استدلال بفرع الشئ على أصله، لأننا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه.

قيل له: إنا نعلم حسن الأمر والنهى والمدح والذم على الجملة ضرورة، وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل، فلا يكون الاستدلال بذلك عليه استدلالاً بفرع الشئ على أصله؛ كما أنا لما أمكننا أن نعلم كون الذات قادراً عالمًا وإن لم نعلم كونه حياً، أمكننا الاستدلال بذلك على كونه حياً، ولا نكون مستدلين بفرع الشئ على أصله، وإن لم يكن الذات عالمًا وقادراً ما لم يكن حياً، ذلك فى مسألتنا.

ويلزم أيضاً قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار، لأن للكفرة أن يقولوا لماذا تجاهدونا؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريد الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلقنا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقتة والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له، ولو وجب هذا الجهاد والحال ما ذكرناه لكان إنما يجب لله.

طريقة أخرى فى أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها. وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها، لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشئ إلى غيره، كما يعلم احتجاج المتحرك إلى

الحركة، والساكن إلى السكون؛ وهى هذه الدلالة المعتمدة، وما تقدم كان على طريق الإلزام.

وقولنا فى هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفتنا، فالمراد به طريقة الاستمرار، لا ما تقوله فى كون الجسم متحركاً وأنه يجب عند وود الحركة. وقولنا مع سلامة الأحوال، فالمراد به خلوص الدواعى وزوال الموانع. وقولنا إما محققاً، فالمراد به فعل العالم لما يفعله، فإنه يجب وجوده بحسب قصده ودواعيه تحقيقاً. وقولنا وإما مقدراً، فالمراد به فعل السامى، فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققاً، فهو واقع بحسبه مقدراً، فإننا لو قدرنا أن يكون له داع لان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه.

إذا ثبت هذا، فالذى يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا هو، أن أحدنا إذا دعاه الداعى إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعى إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهي، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا يختلف الحال فى ذلك. وهذه أمانة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها. وكما أنها تق بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصدنا أيضاً، وعلى آلتنا، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا، ألا ترى أن قوله: محمد رسول الله، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبيراً عنه إلا بقصده، وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلا إذا علمها، ولا يكفى ذلك حتى يكون مستكملاً للآلات التى تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره، وأيضاً فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقل بقلته ويكثر بكثرته، فصح حاجة هذه التصرفات إلينا وتعلقها بنا على الحد الذى ادعينا.

فإن قال: لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على أن هذه التصرفات

واقعة من جهتنا، لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ ودواعيه، ثم لا يدل عندكم على أنه فعله. وكذلك تسير الدابة فى الجهة التى تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه. كذلك فنعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على صودهم. وأيضاً فإن اللون الحادث عند الضرب موقوف على الضرب، يقل بقله ويكثر بكثرتة. وهكذا؛ فبياض القبيطى يقع بحسب الضرب من جهتنا. وسواد الحبر يقف على أحوال خليط الزاج بالعفن، وأيضاً فإن الحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحك، يقل بقلته ويكثر بكثرتة، ثم لم يدل شىء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا، كذلك فى مسألتنا.

قيل له: أما فعل الملجأ، فإنه يقع بحسب قصده وداعيه، غير أن داعيه مطابق لداعى الملجئ فلا يصح ما ذكرتموه، وكذا الكلام فى الدابة، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيرها فى وجه الأسد لما سارت، صح أن سيرها تابع لقصدها وداعيتها، دون قصد الراكب وداعيه. وأما نعيم أهل الجنة فمتعلق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم، لولا ذلك وإلا كان يجب إذا دعى بعضهم الداعى إلى أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء أن يحصل ذلك، ومعلوم خلافه. وأما ما ذكرته فى اللون فمحال، لأن ذلك اللون ليس بحادث، وإنما هو لون الدم الذى كان فيه فاتزعج بالضرب، لولا ذلك وإلا كان يجب أن يحصل هذا اللون فى الجماد عند الضرب، لأن السبب حاصل والمحل محتمل، ولا منع معلوم خلافه.

فإن قيل: أليس لا يجب فى الضرب أن يولد الألم فى الجماد وإن كان مولداً له فى الحى، فهلا جاز مثله فى اللون؟ قلنا: إنما لم يصح ذلك فى الألم، لأن الضرب إنما بشرط انتفاء الصحة، وهذا إنما يتأتى فى بدن الحى دون الجماد، وليس كذلك فى اللون، فظهر الفرق بينهما.

وهكذا الكلام فى بياض القبيطى، فإن ذلك اللون ليس بحادث بل هو

لأن كان فيه فظهر بالضرب، ولهذا يستعان في ذلك ببياض البيض، لولا ذلك وإلا يجب إذا صب الماء في الطنجير وضرب أن يبيض لأن السبب حاصل، والمحل محتمل ولا منع، والمعلوم خلافه.

وكذا ما قالوه في خلط الزاج بالعفص، لأن ما ظهر من السواد كان كامناً فيها فظهر بالخلط، لولا ذلك وإلا كان تشيع هذه القضية في كل ما يعين بخلط أحدهما بالآخر.

وكذا الجواب عما ذكره في الحرارة وحصولها عند حك حدى الراحتين بالأخرى، فمنها حرارة كانت فيه فظهرت عند الحك؛ لولا ذلك وإلا كان يجب متى حكنا الجليد بعرضه ببعض أن يحدث هناك حرارة، لحصول السبب وزوال الموانع.

فصح بهذه الجملة أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها على ما ذكرناه، فعلى هذا يجرى الكلام في هذا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلها الله تعالى فيكم مطابقاً لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة، لا أنها متعلقة بكم تعلق العقل بفاعله. قيل له: إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد، لأنه إن ح ذلك المذهب المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلاً، وهذا الاعتراض من ذلك القبيل، لأننا ما لم نعلم المحدث في الشاهد، لا يمكننا أن نعلم المحدث في الغائب، فإن الطريق إثبات المحدث في الغائب، هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل.

فإن قيل: جوزوا قبل النظر في الدلالة على إثبات الصانع: أن يكون في الغائب محدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند قصودكم ودواعيكم

لمجرى العادة. قيل له: إن ذلك تجويز لما لا يعقل، إذ المعقول من المحدث هو من يق الفعل منه بحسب قصده ودواعيه وينتفى بحسب كراهته وصارفه؛ وعندهم أن هذا المعنى يثبت فى أحدنا ولا يكون محدثاً، وإذا كان ذلك كذلك فقد أخرجوه عن كونه معقولاً فكيف يجوزوه فى الغائب. وعلى أنا إذا علمنا بالدليل أن أحدنا محدث لتصرفاته نقول: من قال: جوزوا أن يكون فى الغائب محدث أحدثها فيكم لا إنكم أنتم المحدثون لها، يجرى مجرى أن يقال: جوزوا خلاف ما علمتموه، وذلك خلف من القول.

وبعد، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب حجة أن يختلف الحال فيه، كما فى الحر والبرد، فإنه لما كان طريقة العادة تختلف بحسب البلدان، وهكذا سائر ما طريقة العادة، نحو الإحراق وما يجرى مجراه. وعلى هذا يقال فى الحيوانات إن فى الحيوانات حيواناً يقال له السمندل، يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يحترق بها، وحتى أنه يخذ من وبره منديل غمر، فكلما توسخ يلقى فى النار فيعود أنظف ما يكون ويمكن. وهكذا فإنه يقال أن بكرمان خشبة لا تحترقها النار، كذلك فى مسألتنا، لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول من قال: إنه شاهد فى بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه فعله عند صارفه، وينتفى عند داعيه، ويمكنه نقل الثقل من الأجسام وهو ضعيف، ولا يمكنه نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته، ويتأتى منه الكتابة البديعة ولما تعلمها ولا علمها، فلما تعلمها لم يتأت منه ذلك، ومن صدق هذا المخبر فهو متجاهل أو غير عاقل.

فإن قيل: قولكم أن أحدنا محدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهى، فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه.

وجوابنا، أن هذا الذى أوردتموه عكس الدلالة، والأدلة لا يعتبر فيها

العكس، وإنما يعتبر فيها الطرد والمنافضة، وذلك هو أن يرينا شيئاً وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق العقل بفاعله، فإننا أن يرينا محدثاً لم يقع فعله بحسب داعيه، فإن هذا عكس ما دللنا به في المسألة، وذلك لا يقدح في كلامنا، لأنه لا يمتنع في حكمين مثلين أن يكونا معلومين مختلفين. وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة، وهو استحاة انفكاكها عن الحوادث، وحدث الأعراض بدلالة أخرى وهو جواز العدم عليها. ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أن السهى محدث، فإن ذلك يمكن بطريق أخرى. على أن في هذه الدلالة ما هو احتراز عن الساهى، لأننا ما قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتتفى بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً، ومعلوم أن تصرفات الساهى وإن لم تقع بحسب قصده محققاً، فقد تقع بحسب قصده مقدراً، لأننا لو قدرنا أن للساهى قصداً، لكان لا بد في تصرفه من أن يكون واقعاً بحسب قصده. ثم الذى يدل على أنه محدث كالعالم، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها ويكثر بكثرتها، وعلى هذا لو كان في منتهى رجله كوز يمكنه أن يحركه، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم يمكنه نقله ولا تحريكه.

وأيضاً بمعلوم أن التائم وهو بالرى مثلاً يعتقد أنه ببغداد، وهذا الاعتقاد جهل قبيح فلا يخلو؛ إما أن يكون من قبل الله تعالى، أو من قبل غيره. لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح، والله تعالى لا يقبل القبيح، ولا يجوز أن يكون من جهة غيره، لأن الغير إنما يعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد. والاعتماد لاحظ له في توليد الاعتقاد، فليس إلا أن يكون من جهته على ما قلناه.

فإن قيل: قد بينتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، فبينوا أن جهة الحاجة إنما هو الحدوث لئتم لكم ما ذكرتموه، قلنا: الذى يدل عليه أن

الذى يقف كونه على أحوالنا نفيًا وإثباتًا إنما هو الحدوث، فيجب أن تكون جهة إنما هو الحدوث على ما ذكرناه.

وبعد، فإن حاجتها إلينا لا تخلو؛ إما أن تكون لاستمرار القدم، أو لا لاستمرار الوجود، أو لتجدد الوجود. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم، لأنها كانت مستمرة العدم وإن لم تكن؛ لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأننا نخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرة الوجود؛ فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة.

وبعد، فإن الذى ذلكم على أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب، ليس إلا وجوب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، ووجوب انتفائها بحسب كراهتنا وصارفنا، وهذا ثابت فى الحدوث فهلا جعلتموها محتاجة إلينا من هذا الوجه؟

فإن قيل: ما أنكرتم أنها متعلقة بنا من جهة الحلول؟ قلنا: لو كان كذلك لكان يجب أن لا نفرق بين اللون وبين هذه التصرفات، لأن الحلول ثابت فيه، والمعلوم خلافه. فصح أن الحاجة إلينا إنما هو للحدوث، على ما ذكرناه.

وأحد ما يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، هو ما قد ثبت من أن العاقل فى الشاهد لا يشوه نفسه، كأنه يعلق العظام فى رقبتة، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق. فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه، فلا يتولى غيره أيضاً ولا يريده منه. وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه. وإذا وجب ذلك فى الواحد منا، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم

الحاكمين أولى وأحرى. وعلى مذهبهم أنه تعالى شوه نسه وسوء الثناء عليه، وأراد منهم كل ذلك، تعالى عما يقولون.

فإن قيل: إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا، وصار الحال فيه كالحال في الشرعيات، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلاة فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر، كذلك في مسألتنا.

قلنا: إنما وجب ذلك في الشرعيات، لأن الوه في حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات، وليس كذلك في العقليات، لأن الوجه في حسنها وقبحها وجود تخصصها، فمتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ونحن قبل أن نحقق هذا الكلام عن الخصم نبين حقيقة الظلم.

اعلم، أن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين. ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضروب به، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة ير فاعل الضرر.

ولابد من اعتبار هذه الشروط: من أن لا يكون فيه نفع ولا دف ضرر، لا معلوماً ولا مظنوناً ولا استحقاقاً، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالماً لما كان في مقابلته من النفع ما يوازيه، وكذلك فإن من شرط إذن الصبي دفعاً للضرر عنه لا يكون ظالماً لتضمنه دف الضرر عنه، وكذلك فإن ذم المسيء والمرتكب للقيح لا يكون ظالماً لأنه مستحق.

وقولنا: ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، فمن أجل أنه لا فرق بين أن يكون النفع ودفع الضرر معلوماً وبين أن يكون مظنوناً، ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون ذلك منه ظلماً، لما كان ي مقابلته نفع مظنون أو دفع ضرر مظنون، فصح أنه لا بد من اعتبار أن يكون العقل ضرراً لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلماً.

وكما لا بد من اعتبار ذلك، فلا بد من أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلماً. ألا ترى أن من حاول مال غيره أو ذمة فأتى عليه، فقتله دفعاً، لم يكن ظالماً له، لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله.

وكما لا بد من اعتبار هذا الشرط، فلا بد من أن يكون في الحكم كأنه من جهة غير عاقل المضرور، لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلماً ألا ترى أنه تعالى لو أحرق صبياً ألقى به في النار، أو أماته ود وضع تحت البرد لا يكون ظالماً له، لما كان هذا الإحراق وهذه الإماتة في هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى.

ولو قلت: إن الشرط الثاني، وهو أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به داخل فيما تقدم، لأن المدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن. وهكذا فلو عله داخلاً تحت الشرط الأخير لصح أيضاً، لأن الإتيان عليه وقتله في الحكم كأنه من جهة غير عاقل المضرور. فهذا هو الكلام في حد وحقيقة الظلم.

والذي يدل على ما ذكرناه، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التي بينها سموه ظلماً، ومتى لم يعرفوه على هذا الوه الذي لم يسموه ظلماً.

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحية بدخولها حجر الفأرة وإخراجها منه، قالوا: أظلم من حية.

هذا هو حقيقة الظلم، وإذا استعمل في غير ذلك فهو على سبيل المجاز، وعلى هذا يقال للسحاب إذا مكرت في غير حينها أنها ظلمت، تشبيهاً بالظلم على الحقيقة. إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ في بعض المواضع مجازاً أن يستعمل في سائر المواضع فيقال: ظلمت الريح أو النار، كما قالوا ذلك في السحاب، لأن من حق الماز أن يقر حيث ورد.

وقد يذكر له حدود ولا يصح شيء منها.

من جملتها، قولهم: إن الظلم هو ما ليس لفاعله أن يفعله، وهذا لا يصح، لأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علمًا بالمحدود، لا أن يكون تابعاً له، وفي هذا الموضع ما لم يعلم ظلمًا، لا يعلم أنه ليس لفاعله فعله.

وبهذه الطريقة عينا على أبي على تحديده الواب بما به ترك قبيح، فقلنا: إنا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه، فكيف حددت الواجب به، وفيما ذكرت ترتب العلم بالحد على العلم بالمحدود، وذلك لا يصح.

وبعد، فإن القبائح كلها اشتركت في أنه ليس لفاعلها فعلها، ثم ليس يجب أن يكون الكل ظلمًا، فإن الكذب والعبث وغيرهما مما لا يسعى بذلك.

وقيل في حده: هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا أبعد من الأول؛ لأنه لو كان كذلك لوب إذا وضع أحدنا منديله على ركبته أو عظم أجنبيًا على الحد الذي يعظم والده أن يكون ظالمًا، لأنه وضع الشيء في غير موضعه. إذ جعل البذرة في المحبرة أن يكون ظالمًا، لأنه وضع الشيء في غير موضعه، وقد عرف خلافه. فيجب أن تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه؛ إما لأنه موضوع له أصلاً، أو لأن بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة، كالعائط في قضاء الحاجة.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإلزام على القوم.

والأصل فيه، أن هذا الإلزام إلزام العبارة دون المعنى، لأن المعنى مما قد ذهب إليه القوم، وإنا امتنعوا من إجراء هذه العبارة على الله تعالى، لما رأوا أن الأمانة بأسرهم اتفقوا على أن من أطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر، وهؤلاء القوم إذا اعتقدوا في الله تعالى أنه غافل للظلم ولما هو أفحش منه فقد كفروا، سواء أجروا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجروا.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن إطلاق هذه العبارة إنما صار ككفرًا لتضمنه إضافة الظلم إلى الله تعالى لا لمرد العبارة، وعلى هذا فإنه لو كان الظالم في بعض اللغات اسمًا للعادل، فوصف المتكلم بتلك اللغة إلهه بالظلم. فقال: يا ظالم يا ظالم، يريد به يا عادل يا حكيم، فإنه لا يكفر.

وربما وجه هذا الإلزام على وجه آخر فقال: لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب أن يقال: إن الظلم منه ومن عنده، وهذا لا يرتكبه القوم.

وربما ألزموهم وجهًا آخر فقال: لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستخفاف وما يتعلق بذلك، تعالى الله عن ذلك. وهذا جيد، إلا أنه لا يختص الظلم بل يضم جميع القبائح من الكذب والعبث وغيرهما، فصح أن هذا الإلزام يعود إلى العبارة على ما ذكرناه.

إذا ثبت هذا، وأردت أن تلزمهم إطلاق هذه العبارة على الله تعالى، فتلك فيه طريقان اثنان:

أحدهما، أن تقول: قد ثبت أن قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد، بدليل أنه ا فرق بين أن يقول القائل فلان فاعل للظلم، وبين أن يقول إنه ظالم. حتى لو قال فلان ظالم وليس بفاعل للظلم وليس بظالم، لتناقض الكلام، وهذه إمارة اتفاق اللفظين في المعنى، فإن بهذه الطريقة يعرف أن

معنى والجلوس والقعود واحد، وكذلك الكلام فى كل لظين متفقين فى
المعنى .

فإن قيل: كيف يصح قولكم إنهما متفقان فى المعنى، ومعلوم أن قولنا
ظالم اشتق من ظلم، وقولنا فاعل للظلم اشتق من فعل الظلم؟ قلنا: إنا ما
ادعينا اتفاقهما فى الاشتقاق وإنما قلنا: إنهما متفقان فى المعنى، ولا يمتنع فى
اللفظين اتفاقهما فى المعنى واختلافهما فى الاشتقاق، ولهذا فإن القعود
والجلوس معناها واحد، ثم القعود مشتق من قعد، والجلوس مشتق من
جلس .

والوجه الثانى فى ذلك هو أن نقول: إن أهل اللغة لما اعتقدوا فى الواحد
منا أنه أضر بالغير الضرر الذى ذكرناه، سموه ظالمًا، ومتى لم يعتقدوا ذلك
فيه لم يسموه به، كما أنهم لما اعتقدوا تعلق الضرب والشتم بالواحد منا تعلق
الفعل بفاعله سموه ضاربًا وشاتمًا؛ فكما أن الضرب والشتم اسم لمن فعل
الضرب والشتم، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسمًا لمن فعل الظلم .

فإن قيل: إنهم أخطئوا فى الاعتقاد. قلنا: هب أنهم أخطئوا فى
الاعتقاد، أليسوا قد أصابوا فى هذه التسمية؟ وهذا القدر كاف. وصار ذلك
كتسمية الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تستحق العبادة، فكما أن خطأهم فى
الاعتقاد لم يمنع من إصابتهم فى التسمية، كذلك ههنا .

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الظالم اسمًا لمن حله الظلم؟ قلنا: لو
كان كذلك لوجب لو تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالمًا، وعندكم أنه
عالى لو تفرد بالظلم لكان ظالمًا .

وبعد، فإن الظالم لو كان اسمًا لمن حله الظلم لوجب أن ترجع أحكامه
إلى محله، فيذم اللسان إذا شتم، والرجل إذا ركلت، واليد إذا لطمت،
ومعلوم خلافه، وصار هذا كما تقول الكلاية إذ جعلوا التكلم اسمًا لمن حله

الكلام، وكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف، لأنه هو الذى حله القذف، وأن يكون هو الرسول أيضاً، لأنه الرسالة والبلاة إنما تحصل له به، ويحللانه وهذا يوجب أن يخلد ويستخف به للقذف، ويعظم ويبجل للرسالة؛ وهذا محال.

وبعد، فإن حقيقة الظلم: كل ضرر لا تقع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، ولا يكون فى الحكم كأنه من هة المضرور، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر، وهذا إنما يحل المظلوم دون غيره، فيجب أن يكون هو الظالم.

وبعد، فلو جاز أن يقال إن الظالم اسم لمن حله الظلم لازم مثله فى العادل، فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل، كما لا يوصف بأنه ظالم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلماً له؟ قلنا: لو كان كذلك، لوجب إذا تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالماً لأنه لم يجعل الظلم ظلماً له، وعندكم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لكان ظالماً.

وبعد، فإن الظلم لو كان يجعل الجاعل، لوجب أن يجعله ظلماً لهذا دون ذلك، أو ذاك دون هذا، وصار الحال فيه كالحال فى كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً، فإنه لما تعلق بالفاعل، صح من الفاعل أن يوجد فيجعله أمراً، وأن يوجد فيجعله نهياً، وأن يوجد فيجعله أمراً، لهذا دون ذلك، وقد عرف خلافه.

وبعد فلو كان كذلك، لوجب فى من لا يعلم أن الظالم هو من جعل الظلم ظلماً له: أن لا يعلمه ظالماً، ومعلوم أن العرب يعلمون الظالم ظالماً وإن لم يعلموا أن الظلم جعل ظلماً له.

وبعد، فإننا نقول لهم: ما تريدون بقولكم إن الظالم هو من جعل الظلم

ظلمًا له؟ أتريدون له أن الظلم خلق فيه؟ أو تريدون أنه جعل كسبًا له؟ فإن أردتم به أنه جعل كسبًا له، فلذلك مما لا يعقل على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى، وأن أردتم به أنه خلق فيه، فهو نس مذهبكم الذى نروم إفساده بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها؛ وهذا أصل كبير: إن كل دلالة نصبت لإفساد مذهب من المذاهب، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفى ذلك المذهب لا يصح، فيجب أن يراعى هذا الأصل ويحافظ عليه.

وبعد، فلو كان الظالم اسمًا لمن جعل الظالم ظلمًا له، لوجب أن يكون الرازق اسمًا لمن جعل الرزق له، والعاذل اسمًا لمن جعل العادل عدلًا له، وكذلك الكلام فى المحسن، والمنعم، والمتفضل، وما يجرى هذا المجرى؛ لأنه لا فرق بين الموضوعين. ولو ارتكب، قلنا: فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشيء من هذه الأسماء، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن تفرد بالظلم، والله تعالى غير منفرد بالظلم، فلا يجب أن يسمى ظالمًا. قلنا: لو كان كذلك لوجب أن لا يكون فى عالم الله تعالى ظالم، لأن العباد غير منفردين بالظلم.

وبعد، فلو وجب هذا فى الظالم، لوجب أيضًا فى العادل، والخالق، والرازق، ولو ارتكبوا ذلك، قلنا: فيجب على هذا أن لا يوصف القديم تعالى بشيء من هذه الأوصاف، والمعلوم خلاف ذلك.

وبعد، فإن العرب متى اعتقدوا أن الظلم تعلق بأحدنا تعلق الفعل بفاعله سموه ظالمًا وإن لم يعرفوا تفرده به، ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به. يبين ذلك، أنهم شاهدوا جماعة اشتركت فى قتل مسلم سموهم ظلمه، وكل واحد منهم ظالمًا، ولم يعتقدوا تفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك، ففسد ما ظنوه.

وبعد، فإن الله تعالى لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن، وقد تعلق به سائر الظلمات على سائر وجوهها وحقائقها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره،
والله تعالى جعل الظلم كسباً لنا فلا يب أن يسمى ظالماً. قلنا: إن هذا السؤال
مع ركاكته يدل على عمى قلب السائل، لأن فحوى هذا الكلام، أن الظالم
اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه، وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالماً، لأنه
لم يجعل الظلم كسباً لنفسه، وإنما جعل ذلك كسباً له.

وبعد، فإن قولنا ظالم إثبات، وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره نفى،
ولا يجوز أن يرجع بالإثبات إلى النفي، كما في العادل والرازق.

وبعد، فلو جاز أن يكون الظالم اسماً لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره،
لجاز أن يكون العال اسماً لمن لم يجعل العدل كسباً لغيره، وكذا الكلام في
المحسن، والمنعم، والمتفضل، والمعلوم خلافه.

وأيضاً، فإن أهل اللغة لم يعلموا أن الكسب على الوجه الذى تقولونه
أصلاً، فكيف يقال إن الظالم عندهم اسم لمن يجعل الظلم كسباً لغيره، فإن
قيل: إنهم كما لم يعلموا الكسب لم يعلموا أيضاً الحدوث فيجب أن لا يكون
أحدنا محدثاً لتصرفاته، قلنا: إن العرب وإن لم يعلموا صفة المحدث على
الحد الذى تقوله، فقد علموا الفرق بين ما يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت
لأحوالنا فيه تأثير، وبين ما لا يقف على قصدنا ودواعيه ولا يثبت لشيء من
أحوالنا فيه تأثير.

فإن قيل: أليس أنه تعالى يخلق الحركة ولا يكون متحركاً ويخلق
الولد ولا يكون والدًا؛ فهلا جاز أن يخل الظلم ولا يكون ظالماً؟ قلنا: هذا لا
يصح، لأنه ما من فعل من الأفعال يفعلُه الديم تعالى إلا وقد اشتق له منه
اسم، إلا أفعالا معدودة منع السمع من أن يشتق لله تعالى من ذلك اسم،
نحو الفقه والفضل والحراسة والطب إلى ما شاكل ذلك، ولولا السمع لكنا
نحجز أن يوصف الله تعالى بهذه الأفعال أيضاً.

وأما ما ذكرته من الحرة والمتحرك فجهالة مفرطة، لأن المتحرك ليس هو اسم فعل الحركة وإنما هو اسم لمن حلتته الحركة، والفاعل للحركة إنما يسمى محركًا، فلا جرم يجوز أن يسمى الله تعالى به. وما ذكرت من أمر الوالد فأبعد، لأنه اسم لمن خلق الولد من مائه، أو ولد الوالد على فراشه، وليس هو اسم لفاعل الولد، وإنما الذى يشتق لفاعل الولد من هذا الاسم إنما هو المولود، وذلك إنما لا يرى على الله تعالى بإيهامه الخطأ وهو أنه من جنس الأسباب، لولاه وإلا كنا نجوز أن يسمى القديم جل وعز به.

ثم إنه رحمه الله احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، وذلك لو يورده على طرية الاستدلال والاحتجاج، فإن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة. ولأن إثبات المحدث فى الغائب يبنى على إثبات المحدث فى الشاهد، إذ الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال: قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث وب أن يشاركها فى الاحتجاج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى فكى يستدل بالسمع على هذه المسألة والحال ما ذكرناه؟ فوضح بهذه الجملة أنه رحمه الله تعالى لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له.

فما يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى: "ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت" (١) نفى الله التفاوت عن خلقه. فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت: من جهة الخلقة، أو من جهة الحكمة. لا يجوز أن يكون

(١) سورة الملك - آية ٣.

المراد به التفاوت من جهة الخلقة لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه: إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره.

فإن قال: ما أنكرتم أن التفاوت من جهة الخلقة على ما ذكرناه في آخر الآية حيث قال: "هل ترى من فطور"^(١)؟ قلنا: هذا الذي ذكرته لا يصح، لأن تخصيص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها، ألا ترى أن قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"^(٢) عام في المطلقات البوائن منها والرجعيات، ثم تخصيص قوله: "وبعولتهن أحق بردهن"^(٣) لا يقدح في عموم الأول. كذلك في مسألتنا.

وبعد، فإنه تعالى تمدح بنفى التفاوت عن خلقه، ولا مدح في نفي أن لا يكون في خلقه فطور وانشاق.

فإن قيل: لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفي التفاوت عن خلقه، أمكن أيضاً أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها.

قلنا: هذا الاستدلال بدليل الخطاب، وذلك مما لا يعتبر في فروع الفقه، فكيف يعتبر في أصول الدين؟ يبين ذلك، أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن ما عداه بخلافه؛ ألا ترى أن قائلاً لو قال: فلان لا يظلم ولا يكذب، فإنما يقتضى هذا الكلام أنه لا يختار ما هو الظلم والكذب، وليس

(١) سورة الملك - آية ٣.

(٢) سورة البقرة - جزء من آية ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة - جزء من آية ٢٢٨.

فيه إنما هو خارج عن هذين النوعين فإنه هو الفاعل له، كذلك في مسألتنا، ليس يجب إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه، بل الواجب أن ينفي عنه جميع ما يتفاوت، ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفا على الدلالة، فإن دل على أنه هو الفاعل له قيل به، فإن لم يدل، بل دل على خلافه لم يقل به، وفي مسألتنا قامت دلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا ودعينا، فيجب أن تكون فعلا لنا واقعاً من هتنا على ما قلناه.

دليل آخر من جهة السمع قوله تعالى: "الذى أحسن كل شئ خلقه"^(١)، وقد قرئ "خلقته"، وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم.

ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو؛ إما أن يكون المراد به، أن جميع ما فعله الله تعالى فهو حسان، أو المراد به أن جميعه حسن. لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان، لأن في أفعاله على ما لا يكون إحساناً كالعقاب؛ فليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن أفعال العباد تشمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله تعالى "أحسن" أى "علم" كما يقال: فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك. قلنا: هذا لال يصح، لأن أحسن بمعنى علم لم يجيء وإن جاء مضارعه، وليس يمتنع أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه. وعهلى هذا استعملوا مضارع نحو: وذر، وودع. فقالوا: يذر ويدع، ولم يستعملوا ماضيه؛ فلم يقولوا: أوزر ولا أودع. وصار هذا فى بابہ كاستعمالهم الماضى من دون استعمال المضارع، نحو قولهم: عسى وليس، فحسب.

(١) سورة السجدة - آية ٧.

وبعد، فإن الذى يسبق إلى إفهام السامعين من قوله أحسن، ليس إلا الحسن على ما ندعيه، فيجب أن يحمل عليه، لأن كلام الله تعالى مهما أمكن حملة على ظاهره لا يعدل عنه إلى غيره.

وقد قال قاضى القضاة رحمه الله: إن قوله: أحسن كل شيء، يتنزل فى العريضة منزلة قوله: أحسن فى كل شيء ومعلوم أنه لو قال: أحسن فى كل شيء لكان لا يحمل إلا على الحسن، فكذلك إذا كان هكذا.

قال: والذى يدل على أن فائدة العبارة واحدة، هو أنك لو قلت أحسن كذا وما أحسن فيه لتناقض الكلام، وهذا هو علم الاتفاق بين اللفظين على ما ذكرناه فى غير موضع.

وما يستدل به أيضاً قوله تعالى "صنع الله الذى أتقن كل شيء" (١) وبين الله تعالى أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الأحكام والحسن جميعاً، حتى لو كان محكماً ولا يكون حسناً لكان لا يوصف بالإتقان. ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن وصف بالأحكام لا يوصف بالاتفاق.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن فى أفعال العباد ما يشتمل على اليهود والتنصر والتمجس، وليس شيء من ذلك متقناً، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأشياء متقنة لتضمنها الدلالة على أن الله تعالى جعلها متناقضة فاسدة؟

قلنا: إن ذلك لا يصح من وجوه:

أحدها، أن هذه الأشياء التى هى اليهود والتنصر والتمجس وغير ذلك،

(١) سورة النمل - آية ٨٨.

كلها مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الوجوه عندكم، فكيف يقال إن الله تعالى جعلها على وجه وم يجعلها على وجه؟

ومنها، أن التناقض والفساد عما لا تأثير لجعل الجاعل فيه، فكيف يصح قولكم أن الله تعالى جعله متناقضاً؟ يبين ذلك، أنه لو كان لجعل الجاعل تأثير في تناقض الشيء وفساده، لكان لا يمتنع أن يجعل الظلم متناقضاً فاسداً في بعض الحالات، والعدل في بعضها، وذلك محال.

وأيضاً، فليس يكفي في كون الفعل متقناً أن يكون دلالة على أمر من الأمور بل لا بد أن يكون حسناً، ألا ترى أن الكلام الفصيح الذي يشتمل على الفحش والخنث لا يوصف بالإتقان مع تضمنه الدلالة على أن فاعله قادر عالم، ففسد ما قالوه.

ثم إن رحمه الله، ذكر: أن مآ القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يكون جهة الحاجة.

وبعد، فإن الكسب عندكم يجب مع صحة، وما يجب عند الصحة لا يجوز أن يتصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب.

ومن جملة ما، قوله تعالى "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى" (١) فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اجتيازه، حتى إن خلق كان، وإن لم يخلق لم يكن، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى؛ لأن

(١) سورة الإسراء - آية ٩٤.

للمكلف أن يقول: الذى منعى منه أنك لم تخلقه فى، وخلقت فى ضده الذى هو الكفر، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا شد يدي غلامه إلى رجليه، ويطرحه فى مقر مظلم، ويغلق عليه الأبواب، ويقول: يا شقى لم لا تخرج من هذا البيت، وما منعك منه؟ فكما أن هذا سخف منه، كذلك فى مسألتنا.

ومن ذلك أيضاً، قوله تعالى "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم" (١) أورد ذلك متعجباً منهم فى الكفر، مع ماله عز وجل عليه من النعم. ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع ولكان بمنزلة قوله كيف تسودون، وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت، فكما أن ذلك مما لا وجه له لما لم يكن الأسود متعلقاً بهم وموقوفاً على اختيارهم، كذلك فى مسألتنا.

على أن مع هذا المذهب لا يثبت لله تعالى نعمة على الكفار، لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا. أما نعمة الدين فلا إشكال فيه؛ لأنه قد خلق فيهم الكفر، والقدرة الموجبة له، والإرادة الموجبة له، وسلبهم الإيمان وقدرته وإرادته، وجعلهم من الأشقياء، فكيف يثبت له عليهم نعمة. وأما نعمة الدنيا؛ فلأن هذه المنافع وإن كانت تصل إليهم فى الحال، فإنها من حيث توصلهم إلى النار الأبد، والعقاب السرمد، بمنزلة الخبيص المسموم الذى يؤدي إلى الهلاك، فكما أن من قدمه إلى غيره لا يكون منعماً بذلك عليه، كذلك فى هذا الموضع. وأيضاً فلا بد من أن يكون غرض الموصل النفع إلى الغير نفعه، حتى يكون منعماً عليه، وعلى مذهبيهم لا يعلم أن غرض القديم تعالى بذلك نفع الكافر، بل من المجوز أن يكون ذلك لكى يكون أدخل فى إضلاله وإغوائه، فمتى ثبت لله والحال هذه نعمة على الكفار بل على المؤمن أيضاً؟

ومن ذلك، قوله "جزاء بما كانوا يعملون" (٢) وقوله "جزاء بما كانوا

(١) سورة البقرة - آية ٢٨.

(٢) سورة الأحقاف - آية ١٤.

يكسبون" (١) وقوله "هل جزاء الإحسان إلا الإحسان" (٢) فولاً أن نعمل ونصنع، وإلا كان هذا الكلام كذباً، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً.

ومن ذلك، قوله تعالى "وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر" (٣) وقوله "وما لكم لا تؤمنون بالله" (٤) فولاً أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا كان لا يستقيم هذا الكلام، ويجرى مجرى أن يقول لهم: ما لهم لا يسودون، وماذا عليهم لو أسودوا؟ وذلك مما لا يجوز. وكان للخصم أن يقول: أنت الذى منعتنى عن الإيمان بأشد منع، لم تخله فى وخلقت فى ضده الذى هو الكفر.

ومن ذلك، قوله تبارك وتعالى "فما لهم عن التذكرة معرضين" (٥) وذلك إنا يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله، فأما إذا كان هو الذى منعهم عن التذكرة وخل فيهم الإعراض عنه، فلا وه لهذا التوبيخ والسؤال.

ومن ذلك، قوله "فمن شاء فليؤمن من شاء فليكفر" (٦) فقد فوض الأمر فى ذلك إلى اختيارنا. فولاً أن الكفر والإيمان متعلقين بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لا معنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود، ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخر لأن الأسود والأبيض غير متعلقين بنا، كذلك فى مسألتنا.

ومن جملة ذلك، قوله تعالى وتقدس: هو الذى خلقكم فمنكم كافر

(١) سورة التوبة - آية ٨٧.

(٢) سورة الرحمن - آية ٦٠.

(٣) سورة النساء - آية ٧٩.

(٤) سورة الحديد - آية ٨.

(٥) سورة المدثر - آية ٤٩.

(٦) سورة الكهف - آية ٢٩.

ومنكم مؤمن" (١) أورد الآية على وجه التوبيخ، وذلك لا يحسن إلا بعد احتجاج الفر والإيمان إلينا وتعلقهما بنا، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ حدنا على طول قامته وقصرها، فيقال: قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا، فقصرت قامتك أو طالت.

ومن ذلك، قوله تعالى وتنزه: "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا" (٢) نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله فيكون مبطلا كاذباً تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

ومن ذلك، قوله تعالى وتنزه وتقدس "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (٣) وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة، لأن هذه اللام الغرض، الذي يسميه أهل اللغة: لام كي، بدليل أنهم لا يفصلون بين قول القائل دخلت بداد لطلب العلم، وبين قوله دخلت وغرضي طلب العلم. ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام.

ثم إنه رحمه الله، تكلم في الكتب وما يتصل بذلك.

فقد علم علا وسمعا فساد ما تقوله المجبرة المدبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى.

وجملة القول في ذلك، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها.

وعند جههم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا، ويقول إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان، وإن لم يخلق لم يكن.

(١) سورة التغابن - آية ٢.

(٢) سورة ص - آية ٢٧.

(٣) سورة الذاريات - آية ٥٦.

وعند ضرار بن عمرو أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب: وقد شارك جهماً في المذهب، وزاد عليه في الإحاطة؛ لأن ما ذكره هم على فساده معقول، وما ذكره هو غير معقول أصلاً.

فأما المتخلفون من المجبرة، فقد قسموا التصرفات قسمين: فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد. فشاركوا الأولين في المذهب، وزادوا عليهم في الإحالة، حيث فصلوا بين المباشر والمتولد، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما.

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب.

اعلم، أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر يدلك على ذلك، هو أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسباً، ولهذا سموه هذه الحرف مكاسب، والمتحرف بها كاسباً، والجوارح من الطير كواسب.

ومتى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية، وليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحى، قلنا: الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشيء يعقل معناه أولاً، ثم إن لم يوجد له اسم فى اللعنة يصطلىح عليه؛ فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضاً فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع، وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع إذا ثبت هذا، عدنا إلى الكلام على إفساد هذه المذاهب.

فأما مذهب جهم، فقد دخل فساده تحت ما تقدم.

وأما الكلام على القائلين بالكسب، فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين:

أحدهما: بأن تبين فساده بالدلالة.

والثانى: بأن تبين أنه غير معقول فى نفسه. وإذا ثبت أنه غير معقول

في نفسه كفيت نسك مثونة الكلام عليه، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن. وهذه الطريقة هي التي سلكتها في فساد القول بالطبع والقول بالتثليث. فقلنا للطبيين: إن مذهبكم في الطبع غير معقول، وقلنا للنصارى: إن اعتقاد واحد ثلاثة لا يمكن، ومذهبكم في ذلك مما لا يعقل، والكلام عليه مما لا وجه له، وبهذه الطريقة يفسد القول بالكسب، فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب.

والذي يبين لك صحة ما نقوله، أنه لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفوا المجبرة في ذلك، من الزيدية، والمعتزلة، والخوارج، والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه. فلولا أنه غير معقول في نفسه، وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء، فإن دواعيهم متوفرة، وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى، فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم، وتناهي ديارهم، وتباعد أوطانهم، وطول مجادلتهم في هذه المسألة، من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة.

فلو قالوا: إنهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه، غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه وبطاله كتموه وجحدوا وادعوا أننا لا نهتدى إليه ولا نعقله.

قلنا: إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ، فأما على العدد الكثير والجسم الغفير، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخيرين من الشرق، والبعض من الغرب.

وأحد ما دل على أن الكسب غير معقول، هو أنه لو كان معقولا، لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه، لأنه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه، فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة، دل على أنه غير معقول.

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم . ولا ينقلب ذلك عليه في الحال، لأنه لم يثبت الحال معقولة بمجردا، وإنما جعل الذات على الحال معقولا، فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وضعوا للموصوف اسماً، وللصفة اسماً، وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة.

على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بدليل دقيق، ولا يمتنع أن يعرفه بعضهم ولا يعرفه الباقون، وليس كذلك الكسب، لأنه لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعاً، ولو وضعوا له عبارة تنبئ عنه لشدة الحاجة إليه.

ثم إنا نقول لهم: عقلونا معنى الكسب وخبروانا عنه، فإن اشتغلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولاً ثم يحدد، لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد.

ثم يقال لهم: وما هو الذي حددتم به الكسب؟ فإن قالوا: ما وقع بقدرة محدثة، قلنا: ما تعنون بقولكم ما وقع بقدرة محدثة؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله، وإن أردتم به ما وقع كسباً فعن الكسب سألناكم فكيف تفسرونه بنفسه، وهل هذا إلا إحالة بالمجهول على المجهول؟

وأيضاً، فإن قولكم ما وقع بقدرة محدثة، يبنى على إثبات القدرة، وإثبات القدرة بترتيب على كون الواحد منا قادراً، وذلك يبنى على كونه فاعلاً، ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد.

وأيضاً، فإن هذا يقتضى أن يكون للفاعل وقدرته فيه تأثير، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه؛ لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى، إن شاء أبصره مع القدرة، وإن شاء أبصره ولا قدرة.

وأيضاً: فلو جاز أن يقال: هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها، لجاز في القدرة مثله. فيقال: إنها كسب لنا وإن

لم تتعلق بنا البتة. فإن قالوا: إن الكسب ما وقع وكانت القدرة عليه على ما يقوله بعضهم، فإن ما ذكرناه في الحد الأول يعود ههنا فلا معنى لإعادته.

ونقول أيضاً: وعلى أى وجه تكون القدرة عليه؟ فإن قالوا على وجه الأحداث، فقد تركوا مذهبهم ونقضوا غرضهم، وإن قالوا على وجه الكسب، فدفسروا الكسب بنفسه.

فإن قالوا: الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل، فن ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الأول والثاني يعود ههنا، ويختص هذا الحد وجهان آخران أو أكثر. أحدهما، أن هذا يوجب فيما يقع من الساهى أن لا يكون كسباً له، وقد عرف خلافه. والثاني، أن هذا يقتضى أن المتولد كسب لنا كالمباشر، لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن المباشر يقع باختياره، ألا ترى أن الكتابة والبناء يقعان باختيار الفاعل لهما مع أنهما من التولدات.

وأيضاً: فإن هذا يوهم أن الاختيار متعلق بالفاعل، لأنكم أضفتموه إليه، وعندكم أن الاختيار كالمختار فى أنه لا يتعلق بالفاعل.

وأيضاً، فإن عندكم أنه لا فاعل فى الشاهد، فكيف حددتم الكسب به؟ ومتى قلت: إنا نعنى به الكسب، فقد فسرتم الشىء بنفسه، وذلك مما لا يخفى فساده.

فإن قالوا: قد وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية، وعلمنا تعلق إحداها بنا دون الثابتة، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة.

قلنا: كيف يمكنكم ذلك مع أن كلتى الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة، فإنما تثبت على مذهبنا، إذا علنا إحدى الحركتين متعلقة بنا من طريق الحدوث دون الطريق الأخرى.

وبعد، فإذا كان كل واحدة من الحركتين متعلقة بالله تعالى، فليس إحداهما بأن تجعل كسباً لنا أولى من الأخرى، فكان يجب أن يجعل كل

واحدة منهما كسباً لنا، أو يقضى بأن شيئاً من ذلك لا يتعلق بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره.

وبعد، فإن هذه التفرقة ثابتة في المتولدات ثباتها في المباشر، فكان يجب أن يجعل المتولدات كسباً لنا، والمعلوم خلافه.

وبعد، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب، ليدلن أيضاً على أنها متعلقة بنا من جهة الحدوث، وإلا فما الفرق؟ فإن قالوا: إنا نعنى بالكسب وقوع هذه الحركات، قياماً مرة، وعوداً أخرى، هذا من أفعال من الجوارح؛ ومن أفعال القلوب، فووقوع الاعتقاد علماً مرة، وجهلاً أخرى.

قلنا: إن الوقوع إن لم يفسر بالحدوث فلا بد من أن يفسر بالكسب، فيكون تفسير الشيء بنفسه، وذلك مما لا يجوز.

وبعد، فإن القيام والعود راجع إلى جملة أفعال، والكسب فمن حقه أن يرجع به إلى كل جزء من الفعل، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ وقد قال مشايخنا رحمهم الله: إن الكسب لو كان معقولا لكان يجب أن نسمى القديم تعالى مكتسباً، والمعلوم خلافه.

ووجه هذا الإلزام وجهان:

أحدهما، أن الله تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على جميع أجناس المقدورات، وعلى جميع الوجوه التي يصح أن يقدر عليها، ومن الوجوه التي يقدر عليها الكسب، فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه، فإذا قدر عليه وفعله وجب أن يسمى مكتسباً على ما ذكرناه.

والوجه الثاني، هو أن هذه التصرفات عند القوم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها ووجوهها، ومن وجوه الأفعال الكسب، فيجب تعلقه به من هذا الوجه، وفي ذلك ما نريده.

فإن قالوا: ليس يجب أن يكون الله تعالى مكتسبًا، لأن الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة.

قلنا: قد تكلمنا على هذا بما لا فائدة في إعادته فلا معنى لتطويل. فإن قالوا: إن المكتسب اسم لمن يفعل بألة، والقديم تعالى لم يفعله بألة فلا يجوز أن يسمى مكتسبًا.

قلنا: إن الاسم الذي يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه سواء فعله بألة أو لم يفعله، ألا ترى أن المتكلم لما كان اسمًا لفاعل الكلام، أجرى على كل من فعل الكلام، سواء فعله بألة أو بغير آلة، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلمًا.

وهكذا الكلام في قولنا فاعل، فإنه لما كان اسمًا مشتقًا من قولنا فعل، أجرى على كل من فعل فعلا، سواء فعله بألة أو لم يفعله بألة.

فصح بهذه الجملة أن الكسب غير معقول. ولو ثبت معقولا لكان لا يصح أن يكون جهة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضًا، لأن عندهم أنه يجب عند وجود القدرة عليه، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة ينصرف إليه المدح والذم، ويستحق عليه الثواب والعقاب، لأن هذا كسييل أمر المرمى به من شاهرq بالنزول، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه، كذلك في مسألتنا بل ما ذكرناه أولى، لأن المرمى من شاهرq ربما يتشبث بمكان ويتعلق به فلا ينزل، وليس كذلك من وجدت فيه القدرة على الكسب، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة.

على أن الكسب لو كان معقولا على الحد الذي قالوه، لكان لا يمتنع من أن تكون هذه التصرفات متعلقة بنا من طريق الحدوث على الحد الذي

نقوله، خاصة وما يدل عندهم على أن هذه التصرفات كسب لنا، يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث.

ثم إنه رحمه الله عاد بعد هذه الجملة إلى إثبات الكلام في حقيقة الكسب وما يتعلق به. ونحن قد تكلمنا على ذلك، وبيننا أن الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه، وهو أن يستجلب به نفعاً أو يستدفع به ضرراً، كما أن الخلق عبارة عن خلق واقع مقدر نوعاً من التقدير، وهو أن يكون مطابقاً للصالح لا يزداد ولا ينقص عنه، فلا معنى للإطالة، بالإعادة.

وللقوم شبهة في هذا الباب، يرمون بها إثبات الكسب مرة، وإفساد مذهبنا أخرى، ونحن نذكر من ذلك ما هو أشف وأروج وإلى الجواب أحوج.

فمن ذلك، قولهم: إن ههنا حركة اختيارية واضطرابية، فلو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث، لوجب مثله في الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما، وقد عرف خلافه، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب.

وربما يؤكدون هذا فيقولون: إن الحدوث في الذوات متماثل، فلو تعلق حدوث الحركة بنا، والحدوث ثابت في الجوهر واللون، لوجب تعلقهما بنا، والمعلوم خلافه.

وجوابنا عن ذلك: أول ما في هذا أن ذلك لا يستقيم على أصلكم فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إن اختارهما كاتباً، وإن لم يخترتهما لم تكونا. فكيف سميت إحداهما اضطرابية والأخرى اكتسابية واختيارية؟ وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة فيها.

وبعد، فإن إثبات حركة اضطرابية يبنى على إثبات محدث في الغائب، وإثبات المحدث في الغائب يترتب على إثبات محدث في الشاهد،

لأن الطريق الذى يتوصل به إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد فيقال: إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتيا إلى محدث وفاعل، فالأجسام قد شاركتها فى الحدوث، فيجب أن تشاركها فى الحاجة إلى محدث، ومحدثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا مثله، فيجب أن يكون لها فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى فأنتم قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة، فكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرارية والاستدلال بها على إثبات الكسب.

ثم إنا نعود إلى ما يختص بهذا الموضوع فنقول: الاشتراك فى الحدوث لا يقتضى الاشتراك فى الحاجة إلى محدث معين، وإنما الذى يقتضيه، الاشتراك فى الحاجة إلى محدث ما غير معين. ثم الكلام فى تعيين المحدث يقف على الدلالة، فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قيل به، وإن قامت على أن محدثه غيرنا قضى به، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يبين ذلك، أن الحال فيها كالحال فى الحكم المستند إلى العلة، فكما لا يجب بالاشتراك فى الحكم الاشتراك فى الحاة إلى تلك العلة بعينها، وإنما يجب الاحتياج إلى علة ما غير معينة، كذلك فى مسألتنا.

وأما قولهم إن الحدوث فى الذوات متمائل، فكلام لا معنى له؛ لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على الذوات دون الصفات، فكيف يصح وصف الحدوث به. على أن ما يتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث. وإنما كان يجب ذلك، لو ثبت فى الودات كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لا الحدوث، فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن تتعلق بنا سائر الذوات كالحركة. فأما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا فى بعض الذوات دون بعض فإنه لا يجب أن تتعلق كلها بنا.

ثم يقال لهم: أليس أن وجه الكسب ثابت فى هذه التصرفات على حد

واحد ولم يب في القادر على بعضها أن يكون قادراً على سائرهما، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟

ومما يتعللون به في هذا الباب، قولهم: لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التي هي كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقبيحاً، ومعلوم خلافه.

والجواب عنه، أن يقال لهم: أليس أنها تتعلق بنا من جهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟ ثم يقال لهم: ولم جتم بين بعض هذه الوجوه وبين البعض، وما أنكرتم أن الفعل إنما يصح تعلقه بنا من جهة الحدوث لأنه لا يجب مع الصحة، وليس كذلك الوجوه التي ذكرتموها: فإن كونه شيئاً يجب عند الصحة، وكذلك كونه حسناً وقبيحاً. على أن هذه الأمور ليست من الصفات في شيء، لأن الشيء ليس له بكونه شيئاً حال، وليس له بكونه عرضاً ولا بكونه حسناً أو قبيحاً حال، بخلاف الحدوث؛ ففسد ما قالوه.

ومما يتعللون به، قولهم: لو قدر الواحد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها، بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة.

وجوابنا من أين ثبت لكم أنه تعالى إنما قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد، وهل هذا إلا دعوى مجردة؟ ثم نقول لهم: إن في مقدور القديم تعالى ما لا يصح إعادته أيضاً، وهو المفعول بسبب والأناس التي لا تبقى، كالصوت وغيره.

فإن قالوا: إنا لا نجوز ذلك ولا نسلمه قلنا: لم نبين كلامنا على تسليمكم حتى يضرنا عدمه، وإنما بيناه على الدلالة.

فإن قالوا: وما الذي يدل على أن المفعول بسبب ما لا يبقى من الأخبار

مما لا يصح إعادتها؟ قلنا: أما ما لا يبقى: لوصح إادته لانقلب باقياً، لأنه إذا صح عليه الوجود وقتين مع تخلل العدم بينهما، فكذلك من غير تخلل العدم بينهما لأن وجوده لا يمنع من وجوده فيصير باقياً بعد ما كان مما لا يبقى، وفي ذلك خروج مما هو عليه في ذاته. وأما المفعول بسبب، فلو أعيد ابتداء للزوم أن يكون له بالحدوث وجهان: فيحصل على أحد الوجهين بقادر، وعلى الآخر بقادر آخر. وإذا أعيد بسبب: فإما أن يعاد بذلك السبب ومن حقه أن يكون له في كل حال سبب غير ما كان، فيجب أن يكون قد تعدى من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، فيؤدى إلى ما لا نهاية له. وإما أن يعاد بسبب غيره، وذلك يقتضى اجتماع سببين على توليد مسبب واحد، فيؤى إلى مقدور بين قادرين وهذا مما لا يجوز.

ومما يتعلقون به، قولهم: قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات، ومن جملة المقدورات أفعال العباد، فيجب أن يكون قادراً عليها، وفي ذلك ما نريده.

الجواب، قلنا: لم وجب ذلك ومن أين تثبت؟ فإن قالوا: الدليل على ذلك العلم، فإنه تعالى لما كان عالماً لذاته كان عالماً بجميع المعلومات فكذلك في القدرة، قلنا: هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن العلة في العلم هو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين، فإذا كان كذلك فالقديم تعالى إذا صح أن يعمله وجب أن نعلمه، لأن صفة الذات متى صحت وجبت؛ وليس كذلك المقدورات، فإنها مقصورة على بعض القادرين دون بعض، حتى لا يصح في مقدور زيد أن يقدر عليه غيره، ففارق أحدهما الآخر. على أن هذا لازم لهم في الكسب، لأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته وجب قدرته

على سائر المقدورات، ومن المقدورات الكسب، فيجب أن يكون قادراً عليه، وذلك يوجب كونه مكتسباً.

فإن قالوا: لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسباً، لأن الكسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة، والقديم تعالى لم يفعله بآلة.

قلنا: قد ذكرنا أن الذى يستحقه الفاعل من الاسم يجب أن يجرى عليه، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة، فلا يصح ما ذكرتموه. وبعد، فإن مجرد الكسب مما لا يحتاج إلى آلة، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد فى محل القدرة، وليس إذا لم يود إلا فى محل القدرة مما يوجب^(١) أن يكون واقعاً بآلة، لولا ذلك وإلا كان يجب أن تكون الحياة آلة فى العلم، فإنه لا يصح وجود العلم إلا فى محل فيه حياة، ولكان يجب فى الجسم أن يكون آلة للأكوان، فإنها لا يصح وجودها إلا فى محل، وهذا لا يوجب على مرتكبيه القول بأنه تعالى فاعل بآلة، وقد عرف فساده.

ومما يتعلقون به، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات، فيجب أن يكون عليها أقدر، كما أنه لما كان قادراً على أن يعلمنا هذه الأمور، كان بها أعلم.

الجواب، قلنا: بأية علة جمعتهم بينهما؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم يقال لهم: ليس إذا قدر على مقدور أن يكون قادراً على غيره من المقدرات، وليس فى قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادراً على خلق القدرة فينا، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادراً على تصرفاتنا؟ هذا مما لا يجب.

فأما ما ذكروه فى العلم، فإنما وجب أن يكون تعالى أعلم بسائر المعلومات منا لأنه عالم لذاته؛ والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين

(١) فى الأصل: يجب.

دون بعض، فيجب في العالم للذات أن يعلمها على الووه التي يصح أن تعلم عليها وإلا قدح في كونه عالماً لذاته، وليس كذلك في القدرة، لما قد ذكرنا أن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض. على أن هذا لازم لهم في الكسب، فيقال: أليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإن لم يقدر على الاكتساب، فهلا جاز مثله في الحدوث؟ ومي قالوا إنه تعالى قادر على الاكتساب، غير أنه لا يوصف به لأن هذا الوصف إنما يجرى على من اكتسبه بألة، قلنا: قد عرفنا من الكلام على هذا، فل معنى للتطويل.

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى قادر على أن يخلق في الكافر إرادة الإيمان ولم يقدر على أن يريد منه الإيمان، هلا جاز مثله في مسألتنا؟ وهذا الكلام للنجارية والأشعرية جميعاً؛ لأن عند أحد الفريقين وهم النجارية، أنه تعالى مريداً لذاته ولا يقدر أن يريد تعالى من الكافر خلاف ما أراه في الأزل لاستحلله خروجه عن صفته الذاتية، وعند الفرقة الثانية وهم الأشعرية، أنه تعالى مريد بإرادة قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أراه منه فيما لم يزل.

ومما يتعلقون به أيضاً، قولهم: لو كان الواحد منا محدثاً تصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه، كالقديم تعالى، فإنه لما كان محدثاً لأفعاله قادراً عليها كاف عالماً بتفاصيلها.

قلنا: فرق بين الوضعين، لأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وليس كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم، ففارق أحدهما الآخر.

ثم يقال لهم: أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه، فهلا جاز مثله في الحدوث، فيكون قادراً على الإحداث، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه.

وبعد، فلو خلق الله تعالى فينا العلم بتفاصيل ما أحدثه لوجب كون أحدنا محدثًا له وخل هذا العالم لا يستحيل، فوجب أن لا يستحيل كونه محدثًا.

ومما يتعلقون به، قولهم: لو كان الواحد منا محدثًا لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني مثل ما أحدثه في الأول، ومعلوم خلافه؛ فإن من كتب حرفًا مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى.

والجواب، قلنا: ولم وب ذلك؟ فإن قالوا: الذي يدل عليه القديم تعالى، فإنه لما كان محدثًا صح منه أن يحدث في الثاني مثل ما أحدثه في الأول، قلنا: ولم جمعهم بيننا وبين القديم؟ فلا يجدون إليه سبيلًا.

ثم نقول: إن في أفعالنا ما تتأتى فيه هذه الطريقة، ألا ترى أن أحدنا إذا قال مرة باء، يمكنه أن يقول مثله مرات. وأظهر من هذا الإزادة؛ فإنه إذا أراد قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانيًا وثالثًا، والإدارتان مثالان لتعلقهما بمتعلق واحد على أخص ما يمكنه، ففسد ما ظنوه.

وبعد، فإن أحدنا إذا كان حاذقًا بالكتابة عالما بالخط ماهرًا فيه، فإنه يمكنه أن يكتب ثانيًا مثل ما كتب أولاً بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الإدراك، فيجب أن يكون محدثًا لها.

ثم يقال لهم: إن دل هذا على شيء فإنما يدل على فقد العلم أو على عدم الآلة لا على فقد القدرة على أحداث، فكيف يصح ما قالوه؟ وقد قال مشايخنا البغداديون: إنه إنما لا يمكنه الخط في الثاني مثل ما كتبه أولاً لعدم الآلة، لأن القلم كان في الأول جديدًا وفي الثاني كلا.

على أن هذا لازم لهم في الكسب، فيقال: كان يجب أن قدر أحدنا على الاكتساب، أن يقدر في الثاني على اكتساب مثل ما اكتسبه أولاً، فإذا لم يجب ذلك ههنا كذلك في مسألتنا.

ومما يتعلقون به أيضاً، قولهم: إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها والأمة قد اتفقت على أن لا خالق إلا الله، وقد نطق به الكتاب أيضاً. قال الله تعالى: "هل من خالق غير الله" (١) وقال: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم" (٢) الآية.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنا لو خلينا وقضية اللغة، لأجرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير، ولهذا يقال، خلقت الأديم هل لحي منه مطهرة أم لا. وقال زهير:

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقيل للحجاج: إنك إنك إذا وعدت وفيت، وذا خلقت فريت، أى إذا

قدرت قطعت.

وأظهر من هذا كله قوله تعالى: وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى" وقوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين" (٣)، فلولا أن هذا الاسم مما يجوز رآؤه على غيره وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة، ومعلوم خلافه.

وأما فى الاصطلاح فإنما لم يجز أن نجري هذا اللفظ على الواحد منا، لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقاً للمصلحة وليس كذلك أفعالنا، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد من منا لا لشيء آخر. وأما قوله تعالى: "هل من خالق غير الله" فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة بآخره، وقد قال تعالى: "هل من خالق غير الله يرزقكم" (٤)، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق، وقوله

(١) سورة فاطر - آية ٣.

(٢) سورة الرعد - آية ١٦.

(٣) سورة المائدة - آية ١١٠.

(٤) سورة فاطر - آية ٣.

تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه" (١) الآية. فإنها بما لا يصح التعلق بظواهرها لأنها نى التساوى، وما هذا سبيله من الآيات فهي مجملة لا يصح التعلق بظواهرها، إذا لا شيئين إلا وهما متساويان فى بعض الوجوه.

وبهذه الطريقة منع قاضى القضاة الشافعية من التعلق بظاهر قوله "لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة" (٢) على أن الزمن لا يفت بالكافر. قال: لأن الآية واردة فى نفى التساوى بينهما.

ولا ندرى ما المراد بذلك، وجه نفى ذلك؟ ولعله أراد عدم التساوى من جهة الفوز، وعلى هذا قال: "أصحاب الجنة هم الفائزون" (٣) كذلك فى الموضوع.

ثم نقول: إن المراد، أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإن خلقه ل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا فإننا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التى هى القيام والعود وما يجرى مجراهما.

والقوم يمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله تعالى.

والجواب عنها من طريق الحملة أن نقول: لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، لأن صحة السمع تبنى على كونه تعالى عدلاً حكيمًا لا يظهر المعجز على الكذابين، وأنتم قد جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف تقع لكم الثقة بكلامه؟ وهلا جوزتم أن يكون كذبًا؟

وأيضًا، فإن إثبات المحدث فى الغائب على إثبات المحدث فى الشاهد والقوم قد منعوا من ذلك، فكيف يمكنهم الاستدلال بكلام من لم يعلموه بعد؟

(١) سورة الرعد - آية ١٦ .

(٢) سورة الحشر - آية ٢٠ .

(٣) سورة الحشر - آية ٢٠ .

فهذه طريقة القوم والجواب عن ذلك على وجه الجملة. ثم إنا نذكرها آية فآية، ونتكلم عليها.

فمن جملة ما يتمسكون به قوله تعالى: "أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعلمون"^(١).

والجواب عن ذلك، أنا لو استدللنا بهذه الآية على مذهبنا لكننا أسعد حالاً منكم، لأن القيم تعالى أضاف إليهم العبادة والنحت، فقال: أتعبدون ما تنحتون؟ ودمهم على ذلك، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم ودمهم على ذلك.

وبعد، فالأصل في كلام الحكم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره لكان لا ثقاً بالحكمة، ومعلوم أنه لو قال: أتعبدون ما تنحتون وأنا الذى خلقت فيكم عبادته ونحته لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية، فيقال: إن المراد بقوله: وما تعملون، أى وما تعملون فيه، وذلك كثير جاء فى اللغة وفى كتاب الله تعالى، قال الله عز وجل: "يعملون له ما يشاء من محاريب"^(٢) فإنه لا تتعلق بهم المحاريب لكونها أجساماً، والمراد به العمل فى المحاريب. وكذلك قوله تعالى "فإذا هى تلقف ما يأفكون"^(٣). الآية .. يعنى العصا، أى ما يأفكون فيه، كذلك فى مسألتنا.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى: "الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل"^(٤)، قالوا: وهذا تص صريح فى موضع التنارع والخلاف.

(١) سورة الصافات - آية ٩٦.

(٢) سورة سبأ - آية ١٣.

(٣) سورة الأعراف - آية ١١٧.

(٤) سورة الزمر - آية ٦٢.

وجوابنا، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفور والإلحاد والظلم، فلا يحسن التعلق بظاهره. فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فلستم بالتأويل أولى، فتأوله على وه يوافق الدليل العقلي، فنقول: إن المراد به، الله خالق كل شيء، أى معظم الأشياء، والكل يذكر ويراد ما ذكرنا؛ قال الله تعالى فى قصة بلقيس "وأوتيت من كل شيء" (١) مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما" (٢) قالوا: وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض فيجب أن تكون من خلق الله تعالى.

والجواب إن البين يستعمل حقيقة فى الفصل والوصل: وأى ذلك كان فغير متصور فى أفعال العباد. على أن الأمر لو كان على ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة فى العباد فى ستة أيام، وقد عرف خلافه،

ثم يقال لهم: الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح فى أن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد مع اشتمالها على القبيح والحسن - يبين ذلك أنه إذا كان ينفى عن خلقه اللعب بقوله "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين" (٣) فلأن ينفى عنه أفعال العباد وما فيها من فضيحة وشنيعة أولى.

وبعد، فإن الخلق فى التعارف إنما يجرى على فعل وقع مطابقاً للمصلحة، ومعلوم أن أفعال العباد ليست كذلك فكيف تجعل مخلوقة.

(١) سورة النمل - آية ٢٣.

(٢) سورة الأعراف - آية ٥٤.

(٣) سورة الأنبياء - آية ١٦.

وربما يتعلق بقوله تعالى: "إن ربك فعال لما يريد"^(١) قالوا: ففى أفعال العباد ما يريد الله تعالى، فيجب أن يكون فاعلا لها.

وجوابنا، أن هذا كلام يقتضى كونه فاعلا لما يريد في الحال الذى يريد، وهذا يوجب عليكم قدم العالم، لاعتقادكم أنه تعالى مرید لذاته أو بإرادة قديمة. ومتى قلت إنه تعالى إنما أراد بما لم يزل أن يخلق العالم قلنا: ذلك نفى، والإرادة لا تتعلق بالنفى على ما نبينه من بعد. وإن قلت: إنه تعالى أراد فيما لم يزل أن يخلق العلم فيما لا يزال فلا يلزم قدم العالم قيل لكم: ولم لم يرد خلقه في الحال وهو مرید لذاته، والمراد من فعله، فيلزمهم قدم العالم على كل حال. ثم إننا نتأول الآية على وجه يوافق الدلالة العقلية، فنقول: المراد به أنه فاعل لما يريد من فعل نفسه، ولا يجوز غير هذا؛ لأن الآية وردت مور الامتداح، ولا مدح فى أن يكون فاعلا لأفعال العباد وفيها القبائح والمناكير. فهذه جملة الكلام فى ذلك.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها"^(٢). قالوا فى هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى على ما نقوله، وجوابنا أن الكتابة فى قوله "من قبل أن نبرأها"^(٣) راجعة إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور. فبين تعالى أنه قل خلق الأنفس كان عالماً بما يصير أمرهم إليه وتصيبيهم من المصائب مكتوباً فى اللوح المحفوظ، فلا تعلق لكم بها، وبعد فلو رجعت الكتابة إلى المصائب لكان لا بد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى، فقد تمدح بالآية ولا تمدح بالقبائح فى موضع من المواضع.

(١) سورة هود - آية ١٠٧.

(٢) سورة التغابن - آية ١١.

(٣) سورة الحديد - آية ٢٢.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "واختلاف ألسنتكم وألوانكم" (١)؛ ولا تعلق لهم أيضاً به، فإن المراد بذلك الآلات ومجاري الكلام ومجاري هذه الحروف، لا الحروف والأصوات. يزيده وضوحاً أنه تعالى تمدح بذلك، وليس في كون هذه الحروف فعلاً له ما يدل على المدح إن لم يدل على الجهل والحاجة.

ومما يتعلقون به، قوله جل وعز "وأسرأ قولكم أو اجهروا به نه عليم بذات الصدور، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" (٢). والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور، بدليل أن الآية وردت مورد التوييح والذم ولا ذم على سر أو جهر لم يتعلق بنا.

يبين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ما قلناه يجرى مجرى أن يقول: وأسروا قولكم أو اجهروا به فإنى عليم بما أنا فاعله، وهذا لا يستقيم.

ومما يتعلقون به، قوله "ربنا واجعلنا مسلمين لك" (٣) قالوا: وفي ذلك مما يدل على أن الإسلام من قبله تعالى، وكل من قال بأن الإسلام من قبل الله تعالى قال بذلك في جميع الأفعال. وجوابنا أننا لا نسلم أن الإسلام من قبل الله تعالى، وكيف يكون من قبله وقد مدح عليه وذم على خلفه، ورغب في الثواب بفعله والعقاب، بتركه؟ وأيضاً فإنه موقوف على أحوالنا، ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا وينتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا فكيف يكون من جهته؟ فإذاً لا بد من أن يؤول ذلك ويقال: إن المراد به، اللهم الطف لنا ووفق حتى نستسلم لك ونؤمن بك:

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة

(١) سورة الروم - آية ٢٢.

(٢) سورة الملك - الآيتان ١٣، ١٤.

(٣) سورة البقرة - آية ١٢٨.

ورحمة" (١) بين تعالى أن الرأفة من قبله . وجوابنا أنه نهى فى بعض المواضع عن الرأفة فقال " ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله " (٢) ولو كان من قبله لم يجز النهى عنه فيجب أن يؤول الجعل ههنا فيقال: إن المراد الحكم ههنا والألطف فلا يبقى لهم متمسك .

ومما يتعلقون به قوله عز وجل " وأنه هو أضحك وأبكى " (٣) ، وقالوا: بين أن الضحك والبكاء من جهته جل وعز ، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال . وجوابنا أن الضحك تفتح فى العينين وتقلص فى الشفتين مع سرور يلحق القلب ، وذلك قسما : قسم لا يمكن الانفكاك منه وذلك من جهته عز وجل ، وقسم لا يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا وموقوف على اختيارنا .

فأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعة تحدث فى القلب وحزن ، وذلك أبداً يكون موقوف على اختيار البارى ، ولهذا فإن أحدا يتهد كل الجهد لينزل العبرة فلا تجيبه ، وربما يغلب عليه فلا يمكنه المنع منه . وإذا كان هذا هكذا فقد أجبنا القوم على ما أرادوه ، ولكن لم يلزم مثله فى سائر الأفعال ، لأن الطريقة فيها مختلفة . يبين ذل ويوضحه ، أن العلماء وإن اختلفوا فى الأمر هل يقتضى أم لا يقتضيه لم يختلفوا فى أن الخبر لا يقتضى التكرار ، فنحن إذا جوزنا أن يضحكنا ويبكىنا مرة ، لم يلزمنا تجويزه على طريق الدوام والتأييد ، فعلى هذه الجملة يجب أخذ الكلام فى هذه الآيات التى يتعلقون بها .

والأصل فيها أجمع ، ما قدمناه من منعهم من الاستدلال بالسمع أصلا وخاصة فى هذه المسألة .

(١) سورة الحديد - آية ٢٧ .

(٢) سورة النور - آية ٢ .

(٣) سورة النجم - آية ٤٣ .

وأما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف غير ما قدمناه .

ففى الناس من علقها بالطبع على ما قاله أبو عثمان الجاحظ فى أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها .

وفيهم من قال: إن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل، وهو النظام، وإليه ذهب معمر .

فأما ثمامة بن الأشرس، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثًا لا يحدث له .

ولعل شبهة الجميع واحدة، فإنهم لما رأوا أن ما يتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلا بد أن يكون للاختيار فيه مدخل، ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة، ووجوب وقوع المسبب عند حصول سببه، فأخرو وجوه عن التعلق بالفاعل أصلاً. ثم افترقوا: فمنهم من علقه بالطباع، ومنهم من جعله حدثًا لا يحدث له. ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه .

يزيد ذلك توضيحًا، أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب، بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعى، فإنه يحصل لا محالة، فمن أين الفرق بينهما؟

وبعد، فإن المتولد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيه تأثير حتى يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت فيه المدح والذم كما فى المبتدأ سواء فما وجه الفرق؟ وكيف يعلق المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحالة فيهما على سواء. فلما أن يعلقا جميعًا بالطبع، أو يضافا إلى الفاعل. فأما أن يجعل أحدهما واقعًا بالطبع، والآخر باختيار الفاعل فلا .

وبعد ففى تعليق هذه الحوادث بالطبع تعليق لها بما لا يعقل على ما أبطلنا به قول أصحاب الطبائع، وإن كانوا عند التحقيق أدخل فى العذر من هؤلاء، لأنهم حين نفوا الصانع لم يكن لهم بد من أن يفعلوا ذلك بأمر موجب، فأما هؤلاء فقد أثبتوا الفاعل المختار، فما عذرهم فى تعليق هذه الأمور بالطبع.

على أن هذا يوجب عليهم أن لا تقع لهم الثقة بالنبوات لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل، ويوجب عليهم القول: بأن هذه الأعراض التى هى أصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلة بطبع المحل، وفى ذلك إخراج القديم تعالى عن أن يكون مستحقاً للعبادة، بل يلزمهم إضافة هذه القبائح التى تشتمل عليها المتولدات إلى الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وأما من جعل هذه الحوادث حدثاً لا يحدث له فقد أبعد، فيلزمه القول بذلك فى جميع الحوادث، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى محدث وفاعل، ولئن راعى الجواز واعتبره، فإن ذلك ثابت فى المتولدات ثباته فى المبتدأ، لما بينا أنه لا يمتنع حصول السبب ولا يولد، بأن يعرض له عارض فيمنعه من التوليد، فإن المسبب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء، ولئن جاز إخراج المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع، لوجب إخراج المبتدأ أيضاً عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعى وتكاملها، وإلا فما الفرق؟ وبهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا قال: كما لا يجوز أن نعلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة، كذلك فى مسألتنا، فإننا قد ذكرنا أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذل معلول العلة فإنه يجب عند وجود العلة، حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت، ففارق أحدهما الآخر.

بين ذلك، أن ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب، حادث كهو فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب، فيجب أن تستوى الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها ما لا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد فهذا تمام الكلام في المتولدات، وهذا آخر الفصل.

فصل في الاستطاعة^(١)

وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له. ووجه اتصاله بباب العدل، أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح. فإذا عرفت هذا، فاعلم أن المقدورات على ضربين: مبتدأ كالإدارة، ومتولد كالصوت.

فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت، ثم في الثاني يصح منه فعله.

والمتولد على ضربين: أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي، والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف.

أما ما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ، والمتراخى عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات، وإن كان لا يجب سببه إلا بوقت.

إذا ثبت هذا، فالكلام في أن القدرة يجب تقدمها على مقدورها أولاً يجب، وذلك يشترط على إثباتها أولاً، لأن الكلام في حكم الشيء يتفرع على إثباته.

(١) الاستطاعة: هي القدرة على الفعل وعلى ضده.

فالطريق إلى إثبات القدرة طرق: أحدها، ما قدمناه في إثبات الأعراض وتحريره في هذا الموضوع أن نقول: إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة.

والثاني، هو أن نقول: إن ههنا عضوين؛ يصح الفعل بأحدهما ابتداءً، ولا يصح بالآخر، فلولا أن لأحدهما منزلة على الآخر بأمر من المأمور، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولى من صاحبه، وليس ذلك الأمر إلا القدرة.

والثالث هو أن نقول: إن ههنا قادرين، يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما في كونه قادرين، فلولا أنه مخصص بأمر زائد على ما يختص به الآخر، وإلا لم يكن هو بهذه المنزلة أولى من صاحبه، وليس ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على ما نقوله.

وقد خالفنا بذلك مشايخنا البغداديون، وقالوا: إنما يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما ظننتموه.

وقد بينا الكلام عليهم في باب الصفات، وذكرنا أن الصحة إما أن يراد بها التأليف من جهة الالتئام، أو اعتدال المزاج، أو زوال الأمراض والأسقام، وشيء من ذلك ما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل إنما يصدر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعاً إلى الجملة، وهذه الأمور كلها راجعة إلى المحل.

وأيضاً، فإن اعتدال المزاج يرجع إلى أمور متضادة، فكيف تؤثر في حكم واحد، وأما زوال الأسقام فإنه نفي، فكيف يعلق به هذا الحكم؟ وبعد، فقد يقع في زوال الأسقام الاشتراك، فكان يوجب الاشتراك فيه الاشتراك في القدرة على ذلك المقدور، فليس إلا أن يقال إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه قادراً، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة، فثبتت القدرة بهذه الطريقة.

وشبهة البغداديين في ذلك، هو أن أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل، ومضى لم يكن صحيح لم يكن صحيح البدن لم يصح، فيجب أن تكون صحة الفعل مستندة إلى الفعل.

وإنما وجب ما ذكره في الواحد منا لأنه قادر بقدرته، والقدرة محتاجة في وجودها إلى محل منبني بنية مخصوصة، وهذه البنية إنما ثبتت عند ثبات الصحة دون زوالها فلا يجب لهذه العلة أن تستند صحة الفعل إليها. لولا ذلك والا كان يجب إسنادها إلى كونه حياً، فإنه ما لم يكن حياً لم يصح منه الفعل، لأن كونه قادراً يترتب عليه، فكما أن هذا لا يجب كذلك في مثلنا.

وأعلم أن الأسماء تختلف عليها، فتسمى قوة واستطاعة وطاقة، وإن كانت الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها، ولهذا لا يقال إنه تعالى مطبق لاستحالة المشقة عليه:

وعلاوة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى، أنك لو أثبت ببعضها ونفيت البعض لتناقض الكلام.

ثم إن القادر له حالتان: حالة يصح منه إيجاد ما قدر عليه، وحالة لا يصح ذلك؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين، ففي الحالة الأولى يسمى مطلقاً مخلياً، وفي الثانية يسمى ممنوعاً.

ثم إن ممنوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع، والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك، ثم إنه لا يخلو؛ إما أن يكون بطريقة القيد والحبس، وذلك كأن يحبس أحدنا ويقيد فلا يتأتى منه المشي، وإما أن يكون بالصد أو ما يجرى مجراه. أما يكون بطريقة القيد، فيجوز أن يحاول أحدنا تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه، فيحدث فيه من التسكينات ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات، فإنه يكون والحال هذه ممنوعاً من تحريكه بطريقة القيد، وأما المنع بما يجرى الضد، فهو كأن يمتنع

على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومخلى.

ثم إنه رحمه الله. أخذ يتكلم في حقيقة الجواز والصحة والتوهم، لما رأى أن المجبرة يتعلقون بهذه الألفاظ، دفعاً لإلزامنا إياهم أن يكون حال الكافر أسوأ من حال العاجز، فيقولون: إن الكافر يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم وليس كذلك العاجز، فبين معاني هذه الألفاظ، ليعلم أن لا فرج لهم فيها.

وجملة القول في ذلك، أن الجواز في الأصل إنما هو الشك، يقال: فلان مجوز أى شك.

ثم يستعمل بمعنى الصحة، فيقال: يجوز منه الفعل، أى يصح؛ ويستعمل بمعنى الإمكان نحو قولنا: المحل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود، أى يمكن؛ وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موقع الصحة، نحو ما يقوله الفقهاء: يجوز التوضؤ بالماء المغصوب وتجوز الصلاة في الدار المصوبة، أى لا يلزم فيها الإعادة بل وقع موقع الصحيح؛ وربما يراد به الإباحة، كما يقال: يجوز للمضطر أن يتناول الميتة، أى يباح له ذلك.

فهذه هي الوجوه التي يستعمل فيها الجواز وحقيقته ما ذكرناه أولاً.

ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة في موضع أن يستعمل في سائر المواضع حتى يصح أن يقال: يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنه يصح، لأن المجازات مما لا يقاس عليها، ولهذا لا يقاس غير العربية من الدابة والحصيرة عليها في جواز السؤال.

وبعد، فإن الأصل أن كل لفظ يحتمل معنيين: يصح أحدهما على الله تعالى ولا يصح الآخر عليه، فإنه لا يجوز لنا أن نجربه على الله تعالى، وإن جاز له تعالى أن يجربه على نفسه، لأنه قد ثبتت حكمته.

وأما الصحة: فقد تذكر ويراد بها نفى الاستحالة، نحو ما يقال: يصح من القادر الفعل، أى لا يستحيل؛ وقد تذكر ويراد بها أنه مما ينتظر وقوعه، كما يقال أنه كان يصح من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل، أى ينتظر وقوعه منه عز وجل.

وأما التوهم: فالمرجع به إلى ظن مخصوص. والظن، فهو المعنى الذى إذا وجد فى أحدنا أوجب كونه ظاناً، والواحد منا يفصل بين كونه ظاناً وبين غيره من الصفات، نحو كونه مريداً أو كارهاً أو ما يجرى مجراها.

وقد اختلف الشيخان فى ذلك؛ فعند شيخنا أبى على أنه جنس برأسه سوى الاعتقاد وهو الصحيح، وعند الشيخ أبى هاشم المرع به إلى اعتقاد مخصوص.

والذى يدل على فساد مذهبه، أنه لو كان من قبيل الاعتقاد لكان لا يحسن من الله تعالى أن يبعثنا بشيء من الظنون، ومعلوم أنه قد تبعثنا بكثير من الظنون نحو الاجتهادات فى جهة القبلة وغير ذلك. وإنما قلنا هذا هكذا، لأنه ما من اعتقاد يفعله الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه، والتكليف بما هذا حاله قبيح.

وبعد هذه الجملة يعود إلى المقصود بالباب، وهو الكلام فى تقدم القدرة لمقدورها.

وجملة ذلك، أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها، وعند المجبرة أنها مقارنة له. ولعلمهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة، قالوا: إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له.

ونحن إذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ما ذهبنا إليه، لأنها إذا لم تكن مقارنة لمقدورها لم يكن بد من أن تكون متقدمة له.

والذى يدل على فساد مذهبيهم، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

وإن شئت بنيت هذه الأدلة على أصل آخر، فتقول: إن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال.

ومتى قالوا: ومن أين أن القدرة صالحة للضدين؟ قلنا: من حيث أنها لو لم تكن صالحة للضدين، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قيل: لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق لأن فيه القدرة، قيل له: إن ما فيه من القدرة لا يخلو؛ إما أن تكون قدرة على الإيمان، أو على غير الإيمان. فإن كانت قدرة عليه وجب حصوله لأنها موجبة عندكم، وإن كانت قدرة على غيره فإن وجود تلك القدرة وعدمها سواء، أو يكون سبيله سبيل اللون إذا وجد فيه، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف، كذلك هذا.

فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق، كان في ذلك خروج عن الإسلام وانسلاخ عن الدين، لأن الأمة من لدن النبي ﷺ إلى اليوم الذى وقع فيه الخلاف لم يجوز ذلك على الله تعالى. فإن قالوا إنما لا يجوز عليه لما أعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف، قلنا: إن المنع من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه له، فإن كل عاقل يعلم بكمال عقله أن تكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالمشى قبيح، اللهم إلا إذا كان الكلام في وجه قبحه فينازع الخصم في ذلك ويقول: لا أسلم إنه إنما قبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق. والذى يدل على أن هذا هو الوجه في قبحه لا

غيره، هو أنه متى علمناه على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً
آخر، ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمنا.
فبان أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق.

واعلم أن المجبرة على فرقتين:

فرقة تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين، والكلام
عليهم ما تقدم.

وفرقة تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، وهذا إنما
أخذه عن ابن الراوندى، ظناً منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما
لا يطاق. ولا فرج لهم عن ذلك أيضاً، لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها
صالحة للضدين، يجب أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معاً، أو يكون
تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا فيطاق، وأى القولين كان فهو فاسد.

وبعد، فإن قولهم إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين متناقض،
لأننا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين فلإنما نعنى به أنه يصح من القادر أيهما
شاء، وذلك يقتضى تقدمها، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا
يتأتى، فتناقض.

وبعد، فلو كانت القدرة صالحة للضدين على ما ذكره، لكان لا يكون
أحد الضدين بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص، وليس ههنا أمر
يمكن الإشارة إليه، فيجب القول باجتماع الضدين، وذلك محال.

فإن قال: كما لا يلزمكم على القول بأن القدرة صالحة للضدين أن
يجتمع الضدان، كذلك لا يلزمنا.

قلنا: إنكم جعلتم القدرة موجبة لمقدورها مقارنة له فيلزمكم ذلك ولا
يلزمنا لأننا جعلناها متقدمة لمقدورها صالحة للضدين، ففسد كلامكم بهذا.

فإن قالوا: إن ههنا مخصصاً وهو الاختيار. قلنا: الاختيار كالمختار في

أنه لا يمكن أن يقع إلا بقدرة، وتلك القدرة أيضاً صالحة للضدين فتحتاج إلى أمر آخر له ولمكانه يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يضاده، والكلام في ذلك كالكلام في هذا فيتسلسل بما لا يتناهى من الاختيار، واختيار الاختيار، أو ينتهى إلى اختيار ضرورى؛ وذلك يوجب كون الواحد منا في بعض الحالات مدفوعاً إلى اختيار ضرورى، والمعلوم أنه لا يوجد فى شيء من الحالات كونه على هذا الوصف.

وبعد، فإن الساهى قد عدم منه الاختيار، فيجب أن يوجد منه الضدان وقد عرف فساده.

وبعد، فإن قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار، فكان يجب أن يحصل أحدهما مع فقد الآخر، وهذا يؤدى إلى اجتماع الضدين فى بعض الحالات على ما ذكرناه.

وبعد. فإن الكافر إذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر عندهم كان يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لنا لا يطاق، وذلك قبيح.

فإن قيل: إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح منه اختيار الإيمان. قلنا: كيف يصح منه ذلك؟ أصبح منه اختيار الإيمان. قلنا: كيف يصح منه ذلك؟ أصبح منه اختيار الإيمان مع أن فيه اختيار الكفر الموجب له، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر واختياره والقدرة الموجبة له؟

فإن قيل بالأول، ففي ذلك اجتماع المتضادات وذلك مما لا وجه له، وإن قيل بالثانى، كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل، وذلك مجال على ما سنذكره من بعد إن شاء الله.

وهذا إنما ألزمناهم، لأن مذهبهم أن الاختيار كالقدرة فى باب الإيجاب.

ثم المجبرة لما ألزمت على القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها موجبة له أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق افترقوا فرقتين: فمنهم من قال إن ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق.

ومنهم من جوز أن يكلف الله تعاليل العبد ما لا يطيقه. وقال: إنه ليس في العقل قبحه، وإنما المانع منه السمع. وفي هؤلاء من جوز ذلك على الله تعالى، واستدل بقوله تعالى: "أنبئوني بأسماء هؤلاء" (١) قال إن الله تعالى كلفهم الإنبياء مع أنهم لا يقدرون عليه، وهو ابن أبي بشر المخذول وأصحابه.

والكلام عليهم هو أن نقول: كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشى وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب، والدافع له مكابر احد للضروريات، ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر، وعلى هذا فإن النظام لما ناظره مجبر وانتهى بهما الكلام إلى أن قال له المجبرى: ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق؟ سكت النظام وقال: إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأساً.

فإذا لا كلام في ذلك، وإنما الكلام في وجه قبحه.

فعندنا، أنه إنما بقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق، بدليل أنا متى عرفناه على هذه الصفة عرفنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن ما عرفنا. وأما قوله تعالى: "أنبئوني بأسماء هؤلاء" فإنما قال ذلك تعريفاً لهم بالعجز عن الأنبياء لا أن ذلك تكليفاً، وعلى هذا لو كان تكليفاً لكن تكليفاً لما لا يعلم، وذلك مما لا يجوز القوم وإن أجازوا تكليف ما لا يطاق.

(١) سورة البقرة - آية ٣١.

ومن العجب أن هذا المخذول كان يستدل بالسمع على المسائل، وعلى هذه المسألة خاصة، مع تجويزهم سائر القبائح من الكذب وإظهار المعجز على الكذابين وغير ذلك على الله تعالى، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون حجة إذا ثبت أن لا يكذب، فأما والكذب جائز عليه فكيف تقع الثقة بقوله، وما الأمان له من أن هذا الذي يقع الاحتجاج به من الكذب الصراح ليس بالكذب؟

ثم إن قاضى القضاة عارضة بقوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"^(١) وإنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستئناس، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج؛ لأننا قد ذكرنا أن كل مسألة تقع صحة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح.

فإن قالوا: لو قبح تكليف ما لا يطاق لحسن تكليف ما يطاق. قلنا: لا يمتنع أن يقبح ذلك، وينقسم هذا كالكذب بقبح والصدق ينقسم، وكإدارة القبيح تقبح وإرادة الحسن تنقسم. هذا هو الكلام على الأشعرية.

وأما الكلام على النجارية^(٢) فنقول: إن تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما لا يطاق، لأن الطاقة والقدرة سواء، وهو لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر، فليس فيه إلا قدرة الكفر، فيلزم أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قالوا: إن هذا إنما يلزم إذا لم يصح منه الإيمان أو لم يجوز أو لم يتوهم، فاما إذا صح منه الإيمان وجوز وتوهم فلا. قلنا: إن شيئاً من ذلك

(١). سورة البقرة - آية ٢٨٦.

(٢) النجارية: هم أتباع الحسين بن محمد النجار وقد وافقوا المعتزلة في القول بحدوث القرآن

ونفى رؤية الله سبحانه وتعالى في الجنة.

والنجارية من معتزلة الرى حسب ما سبق بيانه.

عما لا يكفي أن يفعل به الإيمان، وإنما الإيمان يفعل بالقدرة عليه، والكافر فقد عدها.

وبعد، فهذه الألفاظ من توابع القدرة ولا تستعمل إلا حيث تستعمل القدرة، فكيف يصح ما قالوه؟

طريقة أخرى في الكلام عليهم، وهو أن نقول: إن الكافر إذا لم يقدر على الإيمان كان تكليفه به كتكليف العاجز في القبح، فإن قالوا: إنا وإياكم اتفقنا على حسن تكليف الكافر بالإيمان فما غرضكم في هذه المنازعة؟ قلنا: إن غرضنا في ذلك أن تسيئوا فساد مذهبكم لتتركوه، وصار الحال في ذلك كالحال في إلزامنا المجسمة أنه تعالى لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً، وقد ثبت قدمه، فكما أنه ليس للمجسم أن يقول: إنا وإياكم أجمعنا على قدم القديم فما وجه هذا الإلزام؟ لأننا نقول لهم: إنما ألزمتكم لكى تتركوا مذهبكم الفاسد إلى مذهبنا، كذلك هنا.

وما يبين لك أن تكليف الكافر بالإيمان كتكليف العاجز في القبح، هو أنهما قد اشتركا في تعذر الإيمان عليهما، ومعلوم أن تكليف العاجز بالإيمان إنما يقبح لتعذره عليه، فالكافر إذا شاركه في ذلك وجب أن يقبح تكليفه أيضاً لأن افتراقهما من وجه آخر لا يمنع من اتفاقهما في هذا الوجه؛ يبين ذلك، أن الإيمان إنما يفعل بالقدرة؛ وليس في الكافر قدرة على الإيمان كما في العاجز، فوجب استواءهما في قبح التكليف. فإن قالوا: إن بينهما فرقاً، فإن العاجز فيه ضد الإيمان بخلاف الكافر، قيل لهم: إذا كان إنما لا يصح الإيمان من العاجز لأنه ليس فيه القدرة عليه بل فيه ضدها، والكافر إذا شاركه في أن لا قدرة له على الإيمان وجب أن لا يحسن تكليفه أيضاً. يبين ذلك ويوضحه، أنه إذا لم يحسن تكليفه العاجز لأن فيه ضدًا واحدًا، فلأن لا يحسن تكليف الكافر وفيه أربعة أضداد، هي الكفر، وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة للكفر أولى وأحق.

فإن قالوا: إن الكافر يصح منه الإيمان ويجوز ويتوهم، بخلاف العاجز. قلنا: إذا لم يصح الإيمان بشيء من هذه الأشياء على ما ذكرناه، فقد استويا على أن التجويز بما تقدم إنما هو الشك، والتوهم على ما مر ظن مخصوص، والصحة إنما تستعمل في نفي الاستحالة، وشيء من ذلك فغير ثابت في الكافر، إذ لا شك في أنه لا يمكنه الإيمان ولا يظن، وينفى عنه استحالة وقوع الإيمان مع ما فيه من الكفر والقدرة الموجبة له والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة له.

ثم يقال: ما تعنون بقولكم: إنه يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم؟ فإن أردتم به بأنه لا يصح منه مع ثبوت هذه الأضداد فيه قد أحلتم، لما في ذلك من اجتماع المتضادات فيه، وإن أردتم به أنه يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر والقدرة الموجبة له، وكان بدله الإيمان والقدرة الموجبة للإيمان، فإن ذلك تجويز البديل عن الموجود، وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمر قد ثبت، وذلك محال.

على أن هذه الطريقة ثابتة في العاجز، فيقال: صح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة، فكيف يقع الفرق بينهما والحال هذه؟ قالوا: الكافر مطلق مخلصي، بخلاف العاجز فإنه ممنوع، قلنا: أول ما في هذا، أن الإيمان لا يفعل بالإطلاق والتخليية وإنما يفعل بالقدرة، وهو لم يعط القدرة.

ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكم إن الكافر مطلق مخلي؟ فإن أردتم به أنه مطلق مع ثبوت هذه الأضداد فيه فذلك لا يصح لاستحالة اجتماع الضدين فيه، وإن أردتم به أنه مطلق بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأضداد وكان بدلها الإطلاق والتخليية، فذلك تجويز البديل عن الموجود وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمر آخر قد وجد. على أن الإطلاق والتخليية إنما يوصف به القادر إذا لم يكن ممنوعاً، ألا ترى أنه لا يقال في الزمن أنه مطلق مخلي بينه

وبين المشى، وكذلك لا يقال فى المقصوص الجناح أنه مطلق مخلى بينه وبين الطيران، والكافر غير قادر على الإيمان فكيف يوصف بالإطلاق والتخلية؟
وأما الممنوع فإنه يستعمل فيمن يكون قادراً ثم يتعذر عليه الفعل لأمر من الأمور على وجه لولاه لصح منه ذلك الفعل وحالته تلك، والعاجز غير قادر على الإيمان البتة، فكيف يصح وصفه بالمنع؟

وبعد، فلو كان العاجز ممنوعاً لأن فيه ضداً واحداً، فبأن يكون الكافر ممنوعاً وفيه أربعة أضداد وهى: الكفر والقدرة الموجبة له وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لها، أولى وأوجب.

فرق آخر، الكافر لو شاء لآمن وليس كذلك العاجز. قلنا: الإيمان لا يفعل بالمشيئة وإنما يفعل بالقدرة، والكافر لم يعط القدرة كالعاجز سواء. وأيضاً فليس بأن يقال: الكافر لو شاء لآمن، أولى من أن يعكس فيقال: بل لو آمن لشاء إذ لا تأثير للمشيئة والاختيار فيه، وإنما يقع الإيمان بالقدرة الموجبة عندهم. ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكم إن الكافر لو شاء لآمن، فإن أردتم به أنه لو شاء لآمن مع الكفر وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لإرادة الكفر، فذلك لا يصح لاجتماع المتضادات. وإن أردتم به أنه لو شاء لآمن بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأشياء، وكان بدلها أضدادها، فذلك تجويز البدل عن الوجود، وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمر قد وجد على ما مر فى نظائره، فلا يصح.

وبعد، فإن هذه العبارة إنما تستعمل فى القادر على الشيء، حتى لا يقال فى الزمن لو شاء لسعى، ولا فى مقصوص الجناح لو شاء لطاؤ، لفقد القدرة فيهما، والكافر غير قادر على الإيمان، فكيف يصح أن يقال لو شاء لآمن!

وأيضاً، فإن الكافر إذا لم يقدر لا على الإيمان ولا على مشيئة

الإيمان، فقولكم: أنه لو شاء لآمن، يجرى مجرى أن يقال لو قدر على المشيئة لقدرة على الإيمان، وهذا لا يغنى ولا يقع به الفريته وبين العاجز. وأيضاً، فإن هذا ثابت في العاجز، لأنه من الممكن أن يقال: لو شاء لآمن، بشرط أن لا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة، فكيف يقع الفرق!

وأيضاً، فإن قدرة الإيمان منفصلة عن قدرة مشيئة الإيمان، فجوزوا أن يخلق في الكافر قدرة مشيئة الإيمان، ولا يخلق فيه قدرة الإيمان. لا يمكن أن يقال لو شاء لآمن.

ثم إنه رحمه الله، أجمل هذه الجملة التي فصلناها وقال: إن الإيمان لا يفعل بالجواز، ولا بالصحة، ولا بالتوهم، ولا بالإطلاق، ولا بالتخلية، ولا بالمشيئة، ولا بكونه غير ممنوع، وإنما يفعل بالقدرة، والكافر لم يعط القدرة، فيكون تكليفه والحال هذه تكليفاً لما لا يطاق، وينزل منزلة تكليف العاجز، وقد تقرر في عقل ل عاقل قبح تكليف من هذا حاله، فقد ما قالوه.

فرق آخر، قالوا: إن الكافر تارك للإيمان مشغول بضده، فكأنه قد أتى في فقد الإيمان من جهته، وليس كذلك العاجز.

والأصل في الجواب عن ذلك أن التارك إنما يستعمل في من لم يفعل ما يقدر عليه في الحال التي يقدر عليه، ولهذا لا يقال في الزمن: إنه تارك للعدو، ولا للمقصود الجناح: إنه تارك للطيران، لما لم يقدر عليه؛ وأيضاً، فلا يقال: إن أحدنا تارك لخلق الأجسام والألوان لما لم يقدر عليها.

إذا ثبت هذا، وعندهم أن الكافر غير قادر على الإيمان أصلاً ولا يمكنه الانفكاك من الكفر، فكيف يوصف بأنه تارك له؟

وأما الشغل، فإنما يستعمل حقيقة في الظروف والأواني، يقال: هذا الجواب مشغول بالحنطة عن الشعير والآنية مشغولة باللبن عن العسل.

ثم يستعمل فى القادر على الشىء إذا شغل بأحد الفعلين عن الآخر تشبيهاً بذلك، فيقال: إنه مشغول بالكتابة عن الصياغة، وبالصلاة عن الأكل، لما لم يمكنه الجمع بينهما.

وإذا كان لا تجرى هذه العبارة إلا على القادر، وعندكم أن الكافر غير قادر على الإيمان، فكيف يصح وصفه بذلك؟

وأما قولهم: إن الكافر أتى فى فقد الإيمان من هة نفسه بخلاف العاجز فلا يصح، لأنه إذا لم يقدر الكافر على الإيمان، فسواء أتى فى ذلك من قبل نفسه أو من قل غيره فإنه لا يحسن تكليفه به، ألا ترى أن من عدم الرجل لم يحسن تكليفه بالقيام، سواء أتى فى فقد الرجل من جهته أو من جهة غيره.

وأيضاً، فلو جاز أن يقال فى الكافر: إنه قد أتى فى فقد الإيمان من جهته مع أنه غير قادر عليه فلا يتعلق به، لجاز أن يقال فى الرومى: إنه قد أتى فى فقد السواد من جهته، ولجاز أن يقال فى الزنجى: إنه قد أتى فى فقد البياض من جهته، والمعلوم خلافه؛ وأيضاً، فلو جاز فى أن يقال فى الكافر مع أنه لا يقدر على الإيمان أنه قد أتى فى فقد الإيمان من جهته، لجاز مثله فى العاجز.

ثم إنه رحمه الله، حرر ما ذكرناه على وجه آخر فقال: إن الفعل إذا احتاج فى وقوعه إلى أمر من الأمور فإن التكليف به مع عدم ذلك الأمر قبیح، ومثل ذلك بالزكاة، قال: فكما أن التكليف بها مع فقد المال بقبح، كذلك يجب فى التكليف بالإيمان مع فقد القدرة عليه أن يكون قبیحاً.

إلا أن هذا المثال شرعى، والشرعيات إنما تثبت بعد ثبات هذه المسألة، فالأولى أن نورد فى مثاله قضاء الدين فنقول: إنه كما يحتاج إلى المال يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد المال يقبح، كذلك مع فقد القدرة.

وإن شئت فرضت الكلام فى الفعل المحكم، فنقول: إن الفعل المحكم

كما يحتاج في وقوعه إلى العلم يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد العلم يقبح، فكذلك مع فقد القدرة.

وإن شئت ذكرت النظر والاستدلال فقلت: كما أن ذلك محتاج إلى كمال العقل فإنه محتاج إلى القدرة، فكما أنه يقبح التكليف مع زوال العقل، وكذلك مع عدم القدرة. وإن شئت ذكرت الآلة فنقول: إن الفعل كما يحتاج إلى الآلة فكذلك يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد الآلة يقبح، فكذلك مع فقد القدرة.

ثم إن قاضى القضاة أورد على نفسه سؤالين، فقال:

إذا جاز أن يكلف الله تعالى الضعيف بل العاجز بل المعدوم عندكم مع أنهم غير قادرين عليه، فلأن يجوز أن يكلف الكافر مع عدم القدرة أولى.

والثاني، هو أن الفعل كما يحتاج إلى القدرة فإنه يحتاج إلى الآلة، ثم إن الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنته، لم لا يجوز أن يكون في القدرة أيضاً ما يتقدم وفيها ما يقارن، حتى تكون قدرتنا مقارنة لمقدورها، وقدرة القديم تعالى متقدمة لها.

ونحن نجيب عن هذا السؤال الثاني أولاً، لأنه أليق بما نحن فيه، ثم نعطف عليه بالجواب عن الأول، فنقول:

إن الآلات تنقسم:

فمنها ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وذلك كلما يكون وصلة إلى الفعل، نحو القوس وما يجرى مجراها، فإنها لا بد أن تكون متقدمة على الإصابة حتى يصح استعمالها فيها، ولهذا يصح أن تنكسر ولما وقت الإصابة بعد.

ومنها ما يجب تقدمه ومقارنتها جميعاً، وذلك كلما يكون محلاً للفعل وما يجرى مجراها، نحو اللسان، فإنه يجب تقدمه حتى يكون معيناً على

الكلام، ويجب مقارنته حتى يكون محلاً. وأما ما يجرى مجراه فكالسكين فإنه يجب تقدمه حتى يحصل به الذبح، ويجب مقارنته لأن الذبح إنما يحصل بأن يتخلل السكين في المحل المفرد.

ومنها ما يجب مقارنتها ولا يجوز فيها التقدم، وذلك كصلافة الأرض في التصرف فإنها ينبغي أن تكون ثابتة في الحال ولا يجب تقدمها. فهذه قسمة الآلات.

فكما أن الآلات تنقسم هذه القسمة، فكذلك المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع إليها من القدرة والعلم والإرادة تنقسم:

فمنها ما يجب تقدمها، ومنها ما يجب مقارنتها، ومنها ما يجب فيه كلا الأمرين.

إذا ثبت هذا، قلنا أن ننظر أن القدرة من أي هذه الأقسام هي، فنظرنا فإذا هي من قسمة ما يجب تقدمها، لأنها كالوصلة إلى الفعل، كالقوس فإنها إنما وجب تقدمها على الإصابة لما كانت وصلة إليه، وإذا كان ذلك كذلك فقد فسد ما قالوه وصح الجواب عنه هذا هو الجواب عن السؤال الثاني.

وأما الجواب عن السؤال الأول فعلى طريق الجملة، هو أن نقول:

إن القديم لم يكلف المعدوم ولا الضعف ولا العاجز أن يأتي بالفعل وهو على هذه الأحوال، وإنما كلفه الفعل بعد الإيجاد والإحياء والإقذار والتمكين وإزاحة العلة باللطف وغيره، ففسد ظنكم.

وتفصيل هذه الجملة، هو أن أوامر الله تعالى تنقسم إلى ما يكون أمراً على الإطلاق، وإلى ما يكون أمراً بشرط. فالمأمور بالشيء على الإطلاق يلزمه ذلك الفعل في الحال؛ فأما المأمور به بشرط فإن ذلك الفعل إنما يلزمه إذا حصل ذلك الشرط، والشرط في مثلنا أن يوجد ويحصل على صفة المكلفين.

فعلى هذا نقول: إن الموجودين في زمن الرسول كانوا مكلفين بهذه العبارات في الحال، حتى كان يلزمهم التكفل بحفظه إلى أن يؤديه إلى من بعدهم، ثم كذلك في كل عصر، وأما الذين لم يوجدوا في الحال فلا تكليف عليهم بشيء من ذلك إلا إذا أوجدوا وصاروا بصفة المكلفين.

والغرض بقولنا: إن الخطاب متناول لهم والتكليف يجمعهم والموجودين في الحال جميعاً، أنه ليس يجب تكرار الخطاب بهذه العبارات من جهة الله تعالى ولا من رسله في سائر الأعصار وحالا بعد حال، بل الخطاب الأول كاف، ويكون السامعون له في الحال يلزمهم أدائه إلى من بعدهم؛ وإذا كان هذا هو الغرض، لم يصح ما ظنوه من أننا جعلنا العاجز والضعيف والمعدوم مكلفاً بالفعل وهو عاجز ضعيف معدوم، بل إنما يكونون مكلفين إذا وجدوا واستكملوا شرائط التكليف، ولا شبهة في حسن التكليف على هذا الحد. ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف غلامه الصعود إلى السطح غداً وإن لم يمكنه في الحال بإعطاء ما يحتاج إليه من السلم وغيره، وإنما يقبح تكليفه الصعود مع عدم التمكين وإعطاء السلم وغيره، لو كلفه به في الحال على ما يقوله القوم في الكافر، ففارق حال هؤلاء حال الكافر، فإن عندهم أنه مكلف في الحال بالإيمان وتحصيله، مع أنه لا قدرة له عليه ولا له طاقة به، بل لا يمكنه الانفكاك عن ضده الذي هو الكفر، فأشبهه تكليفه تكليف الزمن بالمشي على الزمانة، وتكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب على العمى.

ثم إنه رحمه الله أجاب عن السؤال الثاني، إن الآلات تنقسم إلى ما يجب تقدمها كالقوس وما يجري مجراها، وإلى ما يجب مقارنتها كصلابة الأرض وغيرها، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين كاللسان في الكلام والسكين في الذبح وما شاكل ذلك، وكما أن هذه الآلات تنقسم هذه القسمة، فكذلك

المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع إليها تنقسم إلى ما يجب فيها التقدم، وإلى ما يجب فيها المقارنة، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين.

إذا ثبت هذا، وثبت احتجاج الفعل إلى القدرة، وجب أن تلحق القدرة بما هو كالوصلة إلى الفعل من الآلات نحو القوس وغيرها، ومعلوم أن ما هذا سبيله يجب فيها التقدم. والذي يبين لك أن القدرة كالوصلة إلى الفعل، هو أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، وإذا كان محتاجاً إليها في هذا الوجه وجب ما ذكرناه؛ والذي يدل على أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه عن العدم إلى الوجود، هو أنه لا يخلو؛ إما يكون محتاجاً إليها لهذا الوجه، أو لغيره: لا يجوز أن يكون محتاجاً إليها لغير هذا الوجه لأن احتجاج الفعل إلى القدرة ظاهر، فلا يخلو، إما أن يكون محتاجاً إليها في حالة الوجود والحدوث، أو في حالة العدم. لا يجوز أن يكون محتاجاً إليها في حالة الوجود لأن حالة الوجود الاستغناء عنها، فليس إلا أن يحتاج إليها في حالة العدم على ما نقوله.

فإن قيل: ولم قلتم: إن حالة الوجود وحالة الاستغناء؟ قلنا: لأن الفعل لو لم يستغن عن القدرة في حالة الحدوث لم يستغن أيضاً في حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل ولم جمعتم بينهما؟ قلنا: لأن الذي أوجب احتياجه إلى القدرة في إحدى الحالتين ثابت في الحالة الأخرى ومع ثبات ذلك الوجه لم يجز الافتراق في الحاجة بحسب اختلاف حالي الحدوث والبقاء، لأن كل حكم ثبت للذات في حالة الحدوث لعله من العلة يجب ثباته في حالة البقاء لمكان تلك العلة؛ ألا ترى أن الجوهر لما وجب أن يكون متحيزاً في حالة الحدوث لكونه مقتضى من صفة الذات وجب ذلك أيضاً في حالة البقاء، ولما صح أن يكون كائناً في هذه الجهة بدلا من هذه لتحيزه في حالة الحدوث صح ذلك في حالة البقاء، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً في حالة الحدوث

لاستحالة اجتماع الضدين استحال ذلك فى البقاء أيضاً؟ فصح بما قلناه: أن الفعل لو احتاج إلى القدرة فى حالة الحدوث لوجب احتياجه إلى القدرة فى حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: كيف يصح هذا وعندكم أن الفعل يحسن فى حالة الحدوث ولا يحسن فى حالة البقاء؟ قلنا: إنما كان ذلك لأن الفعل إنما يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث، فصح ما قلناه. وهكذا الجواب إذا قالوا: أليس المنع يكون منعاً فى حالة الحدوث ولا يكون كذلك فى حالة البقاء، لأنه إنما يكون منعاً لتعلقه بالفاعل ولذلك اختص حالة الحدوث، بخلاف الفعل عندهم فإنه إنما يتعلق بالقدرة لوجوده، وذلك فى حالة البقاء كهو، فى حالة الحدوث.

وأحد ما يدل على أن القدرة لا تتعلق بالموجود، هو أنه لو تعلقت قدرتنا بالموجود، لوجب أن تتعلق أيضاً قدرة الله تعالى به، فكان يجب صحة أن يوجد أحدنا وهو بالرى فى الحالة الثانية بالصين، ومعلوم خلافه.

وأيضاً، فلو كانت قدرتنا تتعلق بالموجود لوجب مثله فى قدرة الله تعالى، وذلك يوجب قدم العالم أو أن يكون القديم قادراً بقدرة محدثة، وأى ذلك كان فهو محال؛ وهذا لأن قدرته إن ثبتت جل وعز قديمة؟ فى ما لم يزل وهى لا تتعل إلا بالموجود، ووجب وجود العالم فى ما لم يزل، وفى ذلك قدمه. وإن لم تثبت قدرته فى ما لم يزل، ووجب كونه قادراً بقره محدثه على ما ذكرناه.

فإن قيل: ولم قلت: إن هذه القضية لو وجبت فى قدرتنا لوجبت فى قدرة الله تعالى؟ قيل له: لأن ما كان فى حكم الصفة، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوفين بها؛ ألا ترى أن علمنا لما كان من حقه أن يتعلق بالشىء على ما هو به، كان علم الله تعالى بهذه المنزلة.

فإن قال: إنما وبب هذه القضية في الشاهد لأن صفتنا بالقدرة مستندة إلى معنى وليس كذلك سبيل القديم فإنه قادر لذاته، قلنا: إن ما كان في حكم الصفة لا يختلف الحال فيه سواء استندت إلى علة أو لم تستند إلى علة، فإذا كانت القدرة لا تتعلق إلا بالموجود، فكذلك كونه قادراً إذا ثبت أن هذا من حكم الصفة في الشاهد، وكذل في الغائب.

وقد ذكر مشايخنا لهذه المشكلة صوراً يظهر الكلام عندها، فقالوا: من قدر على أن يطلق امرأته لا يخلو؛ إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق، أو حال وقوع الطلاق. فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذي نقوله، وإن قدر عليه حال الوقوع فالطلاق واقع ولا يحتاج إلى القدرة.

وربما قالوا: من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو؛ إما أن يقدر عليه قبل وقوع الإلقاء، أو حالة الوقوع. فإن قدر قبل الإلقاء فهو الذي نقوله، وإن قدر عليه حال الإلقاء فالعصا ملقاة فلا يحتمل إلى القدرة.

وربما قالوا: القادر على أن ينتقل من الشمس إلى الظل لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يقدر عليه قبل الانتقال أو حالة الانتقال. فإن قدر عليه قبل الانتقال فهو الذي نقوله، وإن قدر عليه الة الانتقال فالانتقال قد وقع فلا حاجة به إلى القدرة.

فصح بهذه الوجوه أن القدرة على مذهبهم إنما توجد حالة الاستغناء عنها، فأما في حال الحاجة إليها فهي مفقودة.

فإن قالوا: إنما يقدر على هذه الأمور حالة استحقاقه الأسماء المشتقة منها، فكما أنه لا يسمى مطلقاً ولا ملقياً إلى حال وقوع الطلاق والإلقاء، وكذلك لا يقدر عليها إلا في هذه الحالة؟ قلنا: إن هذا تكرار وتعليق الشيء بنفسه بخلاف ما يضاف، فالقدر غير الإلقاء والطلاق.

وأحد ما يدل على أن القدرة لا يجوز أن تكون مقارنة لمقدورها، هو أنه

لو وجب ذلك فى الشاهد لوجب فى الغائب أيضاً، وذلك يقتضى إما قدم العالم، أو أن يكون القديم قادراً بقدره محدثة، وأى ذلك كان فهو فاسد وقد مضى ما فى هذه الدلالة.

واعلم، أن القدرة عندنا متعلقة بالتمائل والمختلف والمتضاد، ولا يفترق الحال فى ذلك بين قدرة القوى والضعف، وإنما يفترقان من حيث أن أحدهما يمكنه أن يفعل فى كل جزء من الثقل الذى يريد رفع بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءاً آخر زائداً على ذلك، وليس كذلك الآخر.

إذا ثبتت هذه القضية، فالقدرة إنما تتعلق الوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من التماثل، ولا تتعلق بأزيد من ذلك؛ إذ لو تعددت فى التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد، وذلك يوجب صحة أن يمانع أحدنا القديم جل وعز، وأن يرتفع التفاضل بين القادرين، وقد عرفت فساده. فأما وقد اختلفت هذه الشروط فإنه يصح أن يتعلق بأزيد من جزء واحد من التماثل، وعلى هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة دفعة واحدة، على أن ما فيها من التأليف متماثل؛ هذا فى التماثلات.

فأما فى المختلفات؛ فإنه لا يجب أن نعتبر ما اعتبرناه فى التماثلات من الشروط، فإنه يصح أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد ألا ترى أنه يقدر على أن يريد قدوم زيد، وعمرو، وبكر، وخالد، مع أن هذه الإرادات كلها مختلفة لتغاير متعلقاتها.

وأما فى المتضادات؛ فإن القدرة متعلقة بها، ولكن لا يصح من القادر الجمع بين الضدين فى محل واحد، وإنما يوجد أحدهما بدلاً من الآخر. ولا يمكن المنع من تعلق القدرة بهما وإلا كان يجب صحة أن يتحرك أحدنا عنه وإن كان لا يمكنه التحرك يسرة، حتى يتأتى منه أن يقطع من هذه الجهة مسافة ولا يمكنه أن يتحرك فى تلك الجهة أصلاً، ومعلوم خلافه.

ومتى قيل إن القدرة على الحركة فى هذه الجهة غير القدرة على الحركة فى الجهة الأخرى. قلنا: فىجب أن لا يصح منه إيجاد إحدى الحركتين بدلا من الأخرى. ألا ترى أن الفعلين إذا احتاج كل واحد منهما إلى الآلة، فإنه لا يمكنه أن يفعل بإحدى الآلتين كل واحد من الفعلين على طريقة البديل؟ كذلك فى مثلنا.

وبعد، فلو لم تعلق القدرة بالضدين لوجب فى الواحد منا إذا قدر على الضدين أن يكون حاصلًا على صفتين ضدين، ولو ارتكبوا ذلك فى الواحد منه قيل لهم: فكان يجب فى القديم تعالى وهو قادر على الضدين أن يكون حاصلًا على صفتين ضدين، ومتى قالوا: إنما وجب ذلك فى الشاهد لأن إحدى القدرتين تضاد القدرة الثانية وليس كذلك فى القديم تعالى لأنه قادر لذاته، قيل لهم: إن الفتين إذا تضادتا لم يفترق الحال بين أن تكونا مستحقتين للنفس وبين أن تكونا مستحقتين لمعنى، ألا ترى أن كونه عالمًا وجاهلًا لما تضادتا لم يفترق الحال بين أن يكون مستحقًا للنفس وبين أن يكون كذلك لمعنى، حتى لم يجز فى القديم تعالى أن يكون عالمًا بالشئ جاهلًا به دفعة واحدة كما فى الواحد منا كذلك ههنا، وهذا لأن تضاد الصفتين لأمر يرجع إليهما لا إلى ما يوجبهما، كذلك ههنا.

فصل: واتصل بهذه الجملة الكلام فى البديل عن الموجود.

ووجه اتصال هذا بما قبله، أنا لما ألزمتنا المجبرة على القول بالقدرة الموجبة أن يكون تكليف الكافر كتكليف العاجز، قالوا: إن الكافر يصح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر وكان بدله الإيمان بخلاف، العاجز فجوزوا البديل عن الموجود، وذلك لا يجوز عندنا؛ إذا لو جاز تجويز البديل عن الموجود لجاز مثله فى صفات الأجناس، وكان يجوز فى الجوهر أن يكون سوادًا بشرط أن لا يكون كان جوهرًا وكان بده سوادًا، بل فى صفات القديم تعالى، فىقال: إنه جل وعز يجوز أن يكون عاجزًا بشرط ألا يكون كان قادرًا

وكان بدله عاجزاً، ويجوز أن يكون جاها بشرط أن لا يكون كان عالمًا وكان بدله على صفة أخرى مضادة له؛ ومن بلغ في التجاهل إلى هذا الحد فقد ارتكب عظيمًا.

وأيضًا، فلو جاز البدل عن الموجود جاز البدل عن الماضي، فيقال: أكلت الآن بدل الأكل الواقع بالأمس، والمعلوم خلافه. ويبين هذه الجملة، أن البدل كالشرط في أن لا يدخل إلا في المستقبل المنتظر، فأما في الواقع الموجود فلا يصح، فكيف ما قالوه؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن، ولا يقبح منه، فهلا جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لا يقدر عليه، ولا يقبح منه.

والمجبرة يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه؛ وربما يوردونه على وجه آخر، فيقولون: إن القدرة على خلاف المعلوم محال، وأنتم فقد جوزتم التكليف به، فكيف منعمتم من أن يكلف الله تعالى الكافر وإن لم يقدر عليه؟ والأصل في الجواب عن الأول، هو أن نقول: إن بين الموضوعين فرقًا، لأن تكليف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إنما يحسن، لأن الله تعالى أقدره على الإيمان، وأزاح علتة، وقوى دواعيه، ومكنه من ذلك، وفعل به كل ما يحتاج إليه في التكليف، ثم إنه اختار الكفر لسوء اختياره لنفسه. وليس كذلك من المعلوم من حاله أنه لا يقدر على الإيمان، لأن تكليفه بالإيمان تكليف بما لا يطيقه ولا يقدر عليه ولا يمكنه الانفكاك من ضده الذي هو الكفر، ففارق أحدهما الآخر.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، فالكافر إذا قدر على الكفر وجب أن يكون قادرًا على الإيمان، ومعلوم أنه تعالى لم يعلم من حاله الضدين

جميعاً، وإنما علم أحدهما دون الآخر، ففسد إذا قولهم إن القدرة على خلاف المعلوم مما لا يثبت.

وبعد، فلو كان كذلك، لوجب أن يكون القديم على غير قادر على أن يقيم القيامة الآن لعلمه أنه لا يقيمها، ومعلوم خلافه.

وعند هذا الإلزام افترقوا فمنهم من ارتكب ذلك وقال: إنه تعالى لا يقدر، ومنهم من لم يرتكب، فزعم أنه قادر على ذلك.

فمن لم يرتكب ذلك، لم يمكنه القول بأن القدرة على خلاف المعلوم محال، لأنه لا فرق في هذه القضية بيننا وبين الله تعالى.

ومن ارتكب ذلك، يلزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادر على خلق البياض في الزنجي بدلا من السواد، والسواد في الرومي بدلا من البياض، وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى مخبراً في أفعاله، وقد علمنا خلاف ذلك.

قالوا: القدرة على خلاف المعلوم قدرة على تجهيل الله تعالى. قلنا: إن الجهل هو ما به يصير الذات جاهلاً، والذات إنما يصير جاهلاً بالجهل، والإيمان ليس من الجهل في شيء، فكيف يصح قولهم: إن الكافر لو كان قادراً على الإيمان لوجب أن يكون قادراً على تجهيل الله تعالى.

ثم يقال لهم: يلزمكم على هذا القول إذا أقدر الله الكافر على الإيمان أن يكون قد أقدره على تجهيل نفسه، وإذا أمره بالإيمان ورغبه فيه ووعد به الثواب الجزيل عليه أن يكون قد أمره بتجهيل نفسه ورغبه فيه، وذلك كفر من مرتكبه.

ويلزمهم أيضاً، أن يكون قد بعث الله الرسل إلى الكفرة ليجهلوه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قالوا: لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح

وقوعه منه لأن هذا هو الواجب في القادر على الشيء، ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه في بعض الحالات، وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلاً.

قيل له: لم وجب إذا صح منه خلاف المعلوم أن يقع في بعض الحالات، أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتة، بل يقيم طول عمره؟

فإن قال: لو قدرنا أن يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا يمكنكم المنع من هذا التقدير للزم أن يصير جاهلاً وأن يكون قد تغير حاله في كونه عالمًا، لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد، والآن فلا بد من أن يعلم وجوده، وهذان الاعتقادان متضادان.

وجوابنا، أن هذا التقدير محال، فلا جرم أن الجواب عنه أيضاً محال. فنقول: خطأ قول من يقول: إنه يدل على كونه جاهلاً، وخطأ قول من يقول: لا يدل على ذلك، وهذا أولى مما يقوله مشايخنا البغداديون: أنه تعالى يعلم وجود الإيمان منه، لأن هذا والحال هذه تجوز البديل على صفات الله تعالى، وذلك شر مما تجوزه النجارية، فالأولى ما قلناه.

وصار الحال في ذلك، كالحال فيما إذا دلت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح، ودلت الدلالة أيضاً على أن الظلم يدل على جهل فاعله، ثم يقدر فيقال لو وقع من جهة الله تعالى الظلم، هل يدل على هله وحاجته أم لا يدل؟ فكما أن نحيل السؤال ولا نجيبه بلا ولا بنعم، بل نقول خطأ قول من يقول: إنه يدل على جهله وحاجته، وخطأ قول من يقول: لا يدل، كذلك في مثلنا.

ويمكن أن يكون لذلك مثال في الشاهد فيقال: لو أخبرنا صادق بأن هذا البيت لا يدخله قرشي فإننا نعلم ذلك، فلو قال قائل: لو قدرنا أن يدخله قرشي، أفتعلمون أنه لا يدخله قرشي أم لا تعلمون ذلك؟ قلنا: إن هذا

التقدير محال فتحيل السؤال عنه، ولا نَجِيْتِ بلا ولا بنعم، بل نقول: خطأ من يقول: نعلم أنه لا يدخله، وخطأ قول من يقول: لا نعلم أنه لا يدخله، كذلك في مسألتنا.

وللمخالف في هذا الباب شبه.

من جملتها، هو أنهم قالوا: إن الفعل كما يحتاج عند الصحة إلى أمر، يجب أن يحتاج عند الوقوع إلى أمر. كما أن كون الجوهر متحركاً لما احتاج إلى أمر عند الصحة وهو الحيز، وجب احتياجه عند الوجوب إلى أمر وهو الحركة.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما، فلا يصح.

ثم يقال لهم: لو وجب ما ذكرتموه في الواحد منا، لوجب مثله في القديم تعالى، والمعلوم أنه تعالى لا يحتاج في إيقاع الفعل إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه في صحة الفعل. فإن قالوا: إنه يحتاج إلى أمر زائد وهو الإرادة، قلنا: لو كان كذلك لوجب قدم العالم، لأنه تعالى يريد لذاته عندكم أو بإرادة قديمة، فيلزم قدم العالم. فإن قالوا: إنه تعالى يريد فيما لم يزل أن لا يخلق العالم، قلنا: أن لا يخلق نفي، والإرادة لا تتعلق بالنفي على ما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى. وبعد لو صح تعلق الإرادة بالنفي لصح تعلقها بالإثبات، فكان يصح أن يريد خلق العالم فيما لم يزل، وإذا صح، وجب قدم العالم.

ثم يقال لهم: هلا جاز فيما أثر في الصحة أن يكون هو الذي أثر في الوقوع وهو كونه قادراً، فلا يحتاج إلى أمر زائد. وكيف يجوز خلافه وذلك يقدر في كون الواحد منا متحيزاً في أفعاله، ويوجب بطلان المدح والذم، وذلك محال.

وأحد ما يتعلقون به في هذا الباب، هو أنهم قالوا: إنا نجد تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية، ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقت القدرة، بخلاف الأخرى.

وجوابنا: أن هذه الطريقة لا تستقيم على أصولكم على ما سبق القول فيه. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن هذه التفرقة راجعة إلى أن أحدهما قد تقدمتها القدرة بخلاف الأخرى. ولا يجوز غير هذا، لأن في خلافه إخراج الواحد منا عن التحيز في الأفعال، وإبطال استحقاق المدح والذم على ما بيناه من قبل.

وبهذا نجيب إذا قالوا: إنا نجد تفرقة بين الفعل الذى يستحق عليه المدح والذم، وبين الفعل الذى لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن نرجع هذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقت القدرة، والآخر لم تفارقه القدرة؛ فإننا نقول لهم: إن هذه التفرقة مع أنها لا تثبت على قولكم أن سائر الأفعال متعلقة بالقديم تعالى على سائر وجوهها وحقائقها، يمكن أن نرجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته عليه دون الآخر، ففسد ما ذكرتموه.

ومما يتعلقون به، قولهم: إن عند عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجباً، لأن الاستحالة والوجوب في طرفي نقيض.

والأصل في الجواب، أن نقيض الاستحالة إنما هو الصحة لا الوجوب. ألا ترى أن عند عدم المحل يستحيل حلول السواد فيه، ثم إن عند وجود المحل لا يجب، وكذلك فإن عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق، وعند وجوده لا يجب، فإن في الذات ما لا يتعلق. وكذلك فلو قدرنا أن يكون القديم تعالى غير قادر يستحيل عليه الفعل، ثم إذا كان قادراً لا يجب منه الفعل، وكذلك في مسألتنا.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: لو جاز الفعل بقدرته متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة، بل كان يجوز في حالة العجز، ومعلوم خلافه.

والأصل في الجواب عن ذلك، ما تريدون بقولكم: إنه لو جاز الفعل بقدرته متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة؟ فإن أردتم به أن الفعل يصح بقدرته لم تكن موجودة قط، فإن ذلك لا يجب، وإن أردتم به أن يصح بقدرته كانت موجودة ثم عدت، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه فلا مانع لهذا الإلزام، وهذا ظاهر في أفعالنا، المباشر منها والمتولد.

أما في المباشر، فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه، بل تود في حالة وقوع الفعل، فإنه لا يحتاج إليها بل يستغنى عنها.

وأما في المتولدات فأظهر، ألا ترى أن الرمي ربما يرمى ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة، بل عن كونه حياً.

وأما قولهم: بل كان يصح في حالة العجز؛ فإن أرادوا به أنه كان يصح في العجز ولما تقدمته القدرة فإن ذلك مما لا يجب، وإن أرادوا به وقد تقدمته قدرة فإننا نجوزها؛ ألا ترى أن الرامي د يرمى ويعجز قبل مصادفة السهم رميته، فبطل كلامهم.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها في وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة في أوقات كثيرة، وهذا يقتضى أن ينفك الواحد منا من الأخذ والتترك ويوجب أن يكلف ويخترم، وإن لم يستحق مدحاً ولا ذمماً ولا ثوباً ولا عقاباً بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً؛ وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى في عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا عليه، وهذا خرق الإجماع وترك الكتاب، فقد قال تعالى: "فريق في الجنة وفريق في السعير" (١).

(١) سورة الشورى - آية ٧.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن لنا فى هذا الباب مذهبين:

أحدهما مذهب أبى على، وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع، ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة، فإنهم لا يجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة.

والثانى مذهب أبى هاشم، وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك، وهو الصحيح الذى اخترناه.

فعلى المذهب الأول لا يلزم ما ذكره، وعلى هذا المذهب لا يلزم أيضاً.

إلا أنه عند شيخنا أبى هاشم: أن لا يفعل، جهة فى استحقاق الثواب والعقاب كما أن الفعل جهة ذلك؛ إلا ترى أن أحدنا لو لم يرد الوديعه مع التمكن من ذلك فإننا نعلم استحقاقه للذم وإن لم نعلم شيئاً آخر، ولو لم يطالب الغريم بالدين فإننا نعلم استحقاقه للمدح وإن لم يفعل شيئاً آخر. يبين ذلك ويوضحه، أنا متى نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق الذم وأن لا يستحق، فوجب أن يكون استحقاقه للذم، وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق الذم، وأن لا يستحق، فوجب أن يكون استحقاقه للذم مصروقاً إلى أنه لم يفعل ما وجب عليه على ما نقوله، وهكذا الكلام فى استحقاق المديح، فبطل ما أورده وسقط تعلقهم.

شبيهة أخرى لهم فى المسألة: وهى أنهم قالوا: الفعل كما يحتاج إلى القدرة فقد يحتاج إلى الآلة، ثم إن الآلات يجب فيها المقارنة، فكذلك القدرة.

وقد مر ما هو جواب هذا، فإننا قد بينا أن الآلات تنقسم: إلى ما يجب تقدمها، وهو كل ما يكون وصلة إلى الفعل، نحو القوس وغيرها، وإلى ما يجب مقارنتها، وهو كل ما يتمخض محلاً، نحو صلابة الأرض وما شاكل

ذلك؛ وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين، وذلك كل ما يكون وصلة إلى الفعل، ويكون مع ذلك محلاً، نحو اللسان في الكلام والسكين في الذبح.

وبينا أن القدرة إن ردت إلى شيء فإنما يجب ردها إلى ما هو كالوصلة إلى الفعل، فإنها إنما يحتاج إليها لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود، فسقط كلامهم.

وأحد ما يقولونه، إن القول يتقدم لمقدروها يوجب انقطاع الرغبات عند الله تعالى، وذلك بخلاف ما عليه المسلمون، لأن ربات المسلمين لا تنقطع، بل تكون ممتدة نحو الباري.

وجوابنا: إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لم يجز انتفاء القدرة بعد وجودها، فأنا ومن المجوز انتفاؤها بأدنى تعب، لفقد ما تحتاج في الوجود إليه فلا.

وبعد فإن لم يلزم على القول بتقدم اليد والرجل على البطش والمشى، انقطاع رغبة من له هاتان الألتان عن الله تعالى، فكذلك في القدرة.

والعجب من هؤلاء أنهم يوردون علينا مثل هذا الكلام، ومن مذهبهم أن الطريق منسدة إلى تخليص المكلف نفسه من عقاب الأبد والفوز بالنعيم السرمدي، لأنه إذا عصب الكر بناصيته في الأزل وجرى العلم بذلك، كيف يمكنه إخراج نفسه عنه، وكيف ينفك عنه؟ فأى رغبة تثبت إلى الله تعالى والحال هذه؛ ولولا فرط جهلهم وقلة عقولهم، وإلا فما وجه الميل إلى التشبع لمثل هذا الكلام.

وأحد ما يتعلقون به، هو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول، ألا ترى أن صحة القل الفعل لما كانت دلالة على كونه قادراً وجب فيها المقارنة، وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقدورها.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذه الشبهة مع ركنها مبنية على

أصل لا يصح، وهو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول عليه؛ وليس كذلك، فإن المعجز دلالة على النبوة، ثم لا بد من أن يتقدمه المدلول، إذا لو لم يتقدمه لكان في ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادق في دعواه. إن المعجز لا بد من أن يكون عقب دعوى المدعى للنبوة، ولا بد من أن يكون نبياً حتى يدعيه، وإلا كان كاذباً في الدعوى.

وأما قولهم في الفعل، فلا يصح؛ لأن الفعل إنما يدل على أن فاعله كان قادراً، فقد تقدم المدلول وتبعته الدلالة، فكيف أوجبوا في ذلك المقارنة؟ ثم يقال لهم: ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة في الدلالة أن تكون واجبة في القدرة أيضاً؟ وهل هذا إلا فرط الجهل الذي لا دواء له.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لا يكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص؛ كما في الجوهر، فإنه لما صح أن يكون كائناً في هذه الجهة، وصح أن يكون كائناً في غيرها، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض إلا بأمر ومخصص وهو الكون، فكان يجب مثله في مسألتنا.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا إنما كان يلزم إن لو كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد، فأنا وتأثيرها فيما يؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار، فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادراً. إلا ترى أنه إذا قرب إليه وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول من ذلك بعضها دون البعض، مع أن الذي له ولا جله تناول هذا ثابت في الباقي، ثم لا يطلب لذلك أمر زائد على كونه قادراً، كذلك في مسألتنا؛ وهكذا فلو خير بين دينارين وهما في الجودة والرداءة على سواء فإنه يختار أحدهما، ثم لا يقال: إنه لا بد هنا أمر زائد على كونه قادراً، فكذلك في مسألتنا.

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كائناً فلا يصح، إذ الدلالة قد دلت على أن الخير غير كاف في اختصاصه ببعض الهات دون البعض، لأنه ليس بأن يختص بهذه الجهة لتحيزه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى، إذ لا يفعل في تأثيره سوى طريقة الإيجاب، وليس كذلك كونه قادراً، فإن تأثيره في الفعل على طريق الصحة، ففارق أحدهما الآخر.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن القدرة لو استحال الفعل بها في الحال، لكان لا يخلو، إما أن تكون هذه الاستحالة راجعة إلى القدرة أو إلى المقدور، وأى ذلك كان فهو ثابت في الحالة الثانية، فإما أن يقال: إنه يستحيل الفعل بها على كل حال، أو يقال: بمقارنتها للمقدور وصحة الفعل بها في الحال، على ما نقوله.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنا نعلم هذا الحكم ولا نعلمه، لأننا بأى شيء عللناه فسد، وليس يجب في الأحكام كلها أن تكون معللة، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوه التعليل، فإن قيل التعليل علل، وإن لم يقبل لم يعلل.

ثم يقال لهم: ليس في هذا إلا استحالة الفعل بالقدرة في الحال، وليس يجب إذا استحال الفعل بها في الحال أن يستحيل أيضاً في المستقبل، فإنك تعلم أن الاعتماد يستحيل أن يولد في الحال ثم يصح توليده في الثاني، وكذلك فالنظر يستحيل أن يولد العلم في الحال ويصح منه في الثاني.

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى يستحيل أن يكون فاعلاً فيما لم يزل؟ فلا يخلو؛ إما أن يكون ذلك لأمر يرجع إلى القدرة، أو لأمر يرجع إلى المقدور، وأى ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال، فيجب استحالة الفعل منه فيما لا يزال؛ فكما أنه لا بد من أن يقول إن هذا حكم لا يعلل، وكذلك نقول نحن.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن المتعلقات بالأغيار على اختلافهما واختلاف أجناسهما مشتركة في أنها لا تتعلق بالضدين، والقدرة من جملة

المعاني المتعلقة بالأغيار فيجب أن لا تتعلق بالضدين، وكل من قال بأنها لا تتعلق بالضدين قال أنها مقارنة للمقدور على ما نقوله. والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا باطل بالعجز، فإنه من المتعلقة بالأغيار، وعندكم أنه يتعلق بالضدين، حتى إن العجز عن الشيء عجز عن ضده، ومن ههنا استدل بعض مشايخنا على أن القدرة صالحة للضدين متقدمة للمقدور، فقال قد ثبت أن العجز عن الشيء عجز عن ضده، فيجب مثله في القدرة لأنهما ضدان، ومن حق الضدين أن يتعلق أحدهما بما يتعلق به صاحبه، ويكون تعلق أحدهما على العكس من تعلق الآخر. إذا ثبت هذا، فلو كان العجز صالحاً للضدين والقدرة غير صالحة لهما، لكان لا يمتنع أن يطرأ أحدهما على الآخر فينفيه من وجه دون وجه، وذلك محال. وإذا صح كونها صالحة للضدين، وجب تقدمها للمقدور والإلزام وجود الضدين جميعاً.

ثم يقال لهم: وكيف أجريتم المتعلقة بالأغيار مجرى واحداً مع أن الشهوة والعلم يشتركان في التعلق، ثم إن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بالمدركات بخلاف العلم والإرادة، فإنهما يتعلقان بالمدركات وقد لا يتعلقان بذلك.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن القدرة عون على الفعل، فكان يجب أن تكون مقارنة له. قلنا: لا نسلم أن القدرة بمجرد عاون، وإنما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل، حتى لو يمكن غيره من قتل آدمي بأن يدفع إليه سكيناً ولا يريد منه قتله، وإنما دفع إليه ذلك لأن يذبح به بقرة، فإنه متى قتل آدمياً لم نقل: إنه أعانه على قتله لما لم يرد منه قتله فلا يصح ما ذكرتموه. وإذا قد صح أن العون ليس هو مجرد القدرة، لم يكن قياس أحدهما على الآخر. وفي شبههم كثرة، وأكثرها يرجع إلى بعض ما تقدم فاقصرنا بها.

فصل، فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصى^(١)

واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر، فإن الإرادة فعل من الأفعال: ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضى أن تنفى عنه هذه الإرادة.

وقيل البيان فى المسألة نبين حقيقته: الإرادة، والكراهة، والمريد، والكاره. ثم نتكلم على إثبات هذه الصفة لله عز وجل، وفى كيفية استحقاقه لها. ثم نتكلم من بعد، فيما يجوز أن يريد الله وما لا يجوز.

فالإرادة هو ما يوجب كون الذات مريداً، والكراهة ما يوجب كونه كارهاً، والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن يكون على غيرها من الصفات، وأجلى الأمور ما يده الإنسان من نفسه.

فإن قيل: قد دخلتم فيما عبتم على الكلاية حيث قالت فى حد العلم: هو ما يوجب كونه عالماً.

قيل له: فرق بيننا وبينهم، فإنهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات عالماً، والعالم بمن له العلم، فأحالوا بأحد المجهولين على الآخر؛ وليس كذلك ما ذكرنا، فإننا فسرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً، ثم لما سئلنا عن حقيقة المريد أحللناه إلى نفسه، ففارق حالنا حالهم.

هذا هو حقيقة الإرادة والكراهة.

وأما المريد، فقد قيل فى حده: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه. وهذا وإن كان كذلك، إلا أن إيراده على طريق التحديد لا يصح، لأن قولنا مريداً أظهر منه، ومن حق الحد أن يكون أظهر

(١) المعتزلة ينزهون الله عن المعاصى وعن كل قبيح.

من المحدود، ولهذا لم يحد الموجود بشيء، لأن كل ما يذكر في حقيقته فقولنا موجود أظهر منه؛ فيجب إذن أن لا نحد المرید أصلاً، لأن أى ما يذكر فى حده فقولنا مرید أظهر منه، وهكذا الكلام فى الكاره.

وإذ قد علم ذلك فاعلم، أن أحدنا إنما يريد ما يريد له معنى هو الإرادة.

والطريق إلى إثبات الإراة نحو الطريق إلى إثبات الأكوان على ما مر فى إثبات الأعراض. وتحريرها ههنا، هو أن الواحد منا حصل مریداً مع جواز أن لا يحصل مریداً والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة. والكلام فى أنه لا بد ههنا من معنى قد سلف، وإنما الذى يجب أن نذكره ههنا أن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة والكراهة.

والذى يشتبه الحال فيه من المعانى فىقال: إن المرجع بالإرادة إنما هو الشهوة فىجب أن نميز بين الجنسين، والذى يقع به هذا التمييز، هو أن أحدنا قد يريد ما لا يشتهيه ككثير من الأدوية الكريهة، ولهذا قالوا: من محن الدنيا أن الله تعالى جعل الداء فى اللوزنج، والشفاء فى الأهليلج، وقد يشتهى ما لا يريد كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد فى الحر الشديد وهو صائم؛ فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة، وكما لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن أن يرجع بالكراهة إلى النفار، فإن الحى قد يكره ما لا ينفر طبعه عنه وهو الزنا وشرب الخمر، وقد ينفر طبعه عما لا يكره وهو الداء الكريه، فإذن لا يمكن أن يرجع بهما إلى الشهوة والنفار ولا يشتبه الحال فيما عداهما، فخلصتا معنيين.

إذا ثبت هذا، فاعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة فى الشاهد إنما هو الضرورة، ولا يمكن معرفتها استدلالاً لأن كل دلالة تدل عليها فمبينة على العدل والحكمة، ولا يثبت كون أحدنا عداً حكيماً؛ ولهذا فإن النبى ﷺ

لما ثبتت حكته جاز أن يعرف مراده استدلالاً كما يجوز أن يعرف ضرورة،
ومن ههنا قلنا، إن من لم يثبت كونه عدلاً حكيماً، لا يمكنه أن يعلم كونه
مريداً.

ونحن إذا قلنا: إنه تعالى مريد، فلا نعى به كونه قادراً ولا عالماً، لأنه
قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما يريد، وهكذا في العلم وإنما
مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً.

وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلخي والنظام، وقالوا: إنا إذا
قلنا: إنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنه يفعل لا على وجه السهو
والغفلة، وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره، فغرضنا أنه أمر به ناه عن خلافه، فلم
يثبتا معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتة. ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى
فبأن نبين أولاً صحة عليه جل وعز، لأن إثبات الصفة تترتب على صحتها.
والذي يدل على أن هذه الصفة تصح على الله تعالى، هو ما قد ثبت أن
المصحح لها إنما هو كونه حياً، بدليل أن من كان حياً صح أن يريد، ومتى لم
يكن حياً لم يصح أن يريد، فيجب أن يكون المصحح لهذه الصفة إنما هو
كونه حياً.

إذا ثبت هذا والقديم تعالى حي، وجب صحة أن يريد ويكره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المصحح لهذه الصفة في الواحد منا كونه ذا
قلب؟ لأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة، فالمصحح لها لا بد أن يكون راجعاً
إلى الجملة، والقلب فليس كذلك فكى يصحها.

ومتى قيل: أليس أنه إذا كان ذا قلب صح أن يريد، ومتى لم يكن
كذلك لم يصح؟ قلنا: وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب في القلب أن يكون
مصححاً لها، لأن ذلك إنما وجب من حيث أن الإرادة تفتقر في وجودها إلى
محل مبنى بنية مخصوصة نحو بنية القلب، لا لأن القلب مصحح لها.

وصار ذلك كما نقول في كونه عالماً أنه لا يصح ما لم يكن ذا قلب، ثم لا يقال: إن كونه ذا قلب هو المصحح له، لأن احتياجه إلى القلب هو من حيث أنه لا يكون عالماً إلا بعلم، والعلم في وجوده يحتاج إلى محل مبنى بنية مخصوصة نحو بنية القلب فكيف يصح ما قالوه، هل هذا إلا كما يقال: لما لم يصح في الواحد منا أن يكون عالماً قادراً إذا كان جسماً، وجب في كونه جسماً أن يكون هو المصحح لهاتين الصفتين، فكما أن ذلك لا يجب لأن احتياج كونه عالماً قادراً إلى كونه جسماً هو من حيث أنه عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في وجودهما إلى محل مبنى بنية مخصوصة، والمحل المبني بنية مخصوصة لا يكون إلا جسماً، لا من حيث أن كونه جسماً يصح هاتين الصفتين، كذلك في مسألتنا.

وإذ قد صحت هذه الصفة لله تعالى، فالذي يدل على ثباتها له، هو أن في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة.

بيان ذلك، أن خلق القديم تعالى الحياة فينا إذا جاز أن يكون نعمة وجاز أن يكون نعمة، لم يكن بد من أمر ومخصص له ولمكانه يصير نعمة، وإلا لم يكن بأحد الوجهين أحق منه بالآخر، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة.

وإن شئت فرضت الكلام في شهوة القبيح ونفرة الحسن فقلت: إنه إذا جاز أن يكون تكليفاً وتعريضاً للمكلف إلى درجة الثواب، وجاز أن يكون إغراء على القبيح، لم يختص بأحد الوجهين دون الآخر إلا لمخصص هو الإرادة.

وقد فرض مشايخنا الكلام في الأمر والخبر، لأن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة، وكذلك الخبر.

وتحرير ذلك، أن قولنا: محمد رسول الله، يجوز أن يكون خبراً عن

محمد بن عبد الله، ويجوز أن يكون خبراً عن المحمدين، وإذا كان كذلك، لم يكن بأن يكون خبراً عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره، إلا بأمر ومخصص، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة.

فإن قيل: ومن أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله يجوز أن يكون خبراً عن غيره من المحمدين؟ قلنا: لأنه لو لم يجز ذلك لارتفع التجوز عن الكلام وبطل، لأن التجوز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل، فمتى لم يجز استعمال اللفظ لا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً.

فإن قيل: ولم قلتم: إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة؟ قلنا: لأنه لا يخلو؛ إما أن يكون راجعاً إلى ذات الخبر وصفاته، وذلك لا يجوز، وإلا كان لا يجوز أن يقع مرة فيكون خبراً ويقع مرة أخرى فلا يكون كذلك، لأن هذا هو الواجب في الصفة التي تستحقها الذات لنفسها ولما هو عليه في نفسه كما قلنا في السواد؛ ألا ترى أن السواد لما استحق كونه سواداً لذاته، لم يجز أن يوجد مرة فيكون سواداً وأخرى فلا يكون سواداً.

وبعد، فإن ذات الخبر وما هو عليه حاله مع هذا المخبر كحالته مع غيره من المخبرين، فكان يجب أن يكون خبراً عن سائر المخبرين، أو لا يكون خبراً عن واحد منهم؛ فأما أن يكون خبراً عن البعض دون الثاني فلا.

وبعد، فإن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل، فكان يجب في كل حرف من هذه الحروف أن يكون خبراً، وقد عرف خلافه.

وهذه الوجوه التي ذكرناها كما تدل على أن الخبر لا يكون خبراً لذاته ولا لما هو عليه في ذاته، فإنها تدل على أنه لا يجوز أن يكون خبراً لوجوده أو لعدمه أو حدوثه، لأن حال هذه الأوصاف مع المخبر كحالته مع غيره، ولأنها ترجع إلى الآحاد والأفراد فكان يجب في كل حرف أن يكون خبراً على ما مر، ومعلوم خلافه.

وفى العدم وجه آخر، وهو أنه يحيل الحكم، وما أحال الحكم لا يجوز أن يكون مؤثراً فيه؛ ألا ترى أن الموت لما أحال كونه عالماً لم يجز أن يكون مؤثراً فيه، كذلك فى مسألتنا؛ أو يكون راجعاً إلى غيره، ثم لا يخلو إما أن يوت تأثيره على طريق الإيجاب فهو المعنى، وذلك المعنى إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأى ذلك كان فإنه لا يجوز أن يؤثر فيه، لأن حاله مع بعض المخبرين كحاله مع سائرهما.

وبعد، فإن المعدوم مما لا يوجب الحكم، لأن الإيجاب إنما يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات، وهى مشروطة فى سائر الذوات بالوجود، أو يكون تأثيره على طريق التصحيح فهو الفاعل، وصفات الفاعل المتعلقة منها - فإن ما لا يتعلق لا يؤثر فى الغير - محصورة معدودة كونه قادراً عالماً مريداً كارهاً مشتتياً نافرماً ظاناً، وأى ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى كون الكلام أمراً وخبراً إنما هو كونه قادراً؟ قلنا: لأن تأثير القادر لا يتعدى طريقه الأحداث، وكون الكلام أمراً وخبراً أمر زائد على ذلك.

وبعد، فإن كونه قادراً ثابت فى حال السهو، ثم لا يصح منه الإخبار فى تلك حال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك إنما هو كونه عالماً؟ قيل: لأن حال كونه عالماً مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين، فيجب أن يكون خبراً عن سائرهم أو لا يكون خبراً عن واحد منهم، فأما أن يكون خبراً عن واحد منهم دون ما عداه، فلا. إلا أن هذا إنما يجب فى ما يكون تأثيره على طريق الإيجاب، فأما ما يؤثر على طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب، وكونه عالماً إنما يؤثر على طريق التصحيح، فالأولى أن نقول: إن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه، إذ لو أثر العلم فى المعلوم

لوجب فى المعلومات كلها، نحو القديم والجوهر والأعراض أن تكون متعلقة بعلومنا، حتى إن زال العلم زال وإن ثبت ثبت، وقد عرفنا فسادة.

ولا شبهة فى أن كونه مشتبهًا وناظرًا وظانًا مما لا يؤثر فى كون الكلام أمرًا وخبرًا، أو كما لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هذه الأوصاف، وكذلك لا يجوز أن يكون المؤثر فيه كون كارهاً، لأن الكراهة تمنع الفعل، فضلاً عن أن تكون مؤثرة فيه.

فهذا هو الكلام فى الإرادة.

وأما الكلام فى الكراهة فكمثل، لأن كل ما ذكرناه فى باب كونه مزيداً يعود ههنا، وكما أن الدلالة العقلية تدل ههنا على هذه الجملة التى مضت، فالدلالة السمعية توفقها. قال الله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"^(١) وقال فى الكراهة: "ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم"^(٢) وقال بعد عده المعاصى: "كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها"^(٣) فهذه جملة الكلام فى ذلك.

وللمخالفين فى هذا الباب شبه نستقصى القول فيها من بعد إن شاء الله عز وجل.

وتذكر ههنا ما لا بد من ذكره ونتكلم عليه. فمن جملة ما نذكره ههنا، هو أنهم قالوا: لو كان القديم تعالى مزيداً وكارهاً لوجب أن يكون مشتبهًا وناظرًا، لأن المرجع بالإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفار، ونحن قد أوجبنا عن ذلك وفصلنا بين هذه الأوصاف فلا نعيده.

وأحد ما يوردونه فى هذا الباب، هو أنهم قالوا: لو كان الله تعالى

(١) سورة البقرة - آية ١٥٥.

(٢) سورة التوبة - آية ٤٦.

(٣) سورة الإسراء - آية ٣٨.

مريداً ومعلوم أنه لم يكن كذلك أبداً وإنما حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، لوجب أن يكون قد تغير حاله، والتغير لا يجوز على الله تعالى، فليس إلا أنه تعالى لا يكون مريداً أصلاً. قلنا ما تريدون بالتغيير؟ فإن أردتم به أنه حل مريداً بعد أن لم يكن فهو الذى نقوله، ون أردتم به أنه حصل غير ما كان فلم وجب ذلك؟ فلا يجدون إلا ما يريدون سبيلاً.

فصل، فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة.

واعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل (١).

وقد ذهب التجارية إلى أنه تعالى مريد لذاته، وذهب الأشعرية إلى أنه تعالى مريد بإرادة قديمة، وذهب الكلالية إلى أنه تعالى مريد بإرادة أزلية، ونحن إذا أفسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه.

والذى يدل على فساد ما ذهب إليه النجار، هو أنه تعالى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات، لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدون دون بعض، فما من مراد يصح أن يريده زيد إلا ويصح أن يريده عمرو وغيره، من المريدون، فيجب أن يكون مريداً لسائر المرادات. كما أنه تعالى لما كان عالماً لذاته، وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، كان عالماً بجميعها، كذلك ههنا.

فإن قيل: أو ليس أنه تعالى قادراً لذاته ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات، فهلا جاز مثله فى مسألتنا؟

قلنا: إن بين الوضعين فرقاً، لأن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض، حتى لا يجوز فى مقدوره زيد أن يكون مقدوراً لعمرو،

(١) وسبب قول المعتزلة بأن إرادة الله محدثة موجودة لا فى محل، ما ظنوه من أن القول بإرادة قديمة لله سيؤدى إلى تجويز التغيير عليه لأن الموجودات تتعلق بالإرادة، وهى متجددة ومتغيرة، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغيير فى ذات الله.

إذ لو جاز ذلك لكان يجب إذا خلص داعى أحدهما إلى الإيجاد وداعى الآخر إلى أن لا يوجد، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة.

وليس كذلك المرادات فإنها غير مقصورة على بعض المرادين دون بعض، حتى ما من مراد إلا وكما يصح أن يريده زيد يصح أن يريده عمرو وغيره من المرادين، فنظير المرادات المعلومات، فإن المعلومات أيضاً غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، حتى ما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين، فالفرق بين المرادات والمقدورات ظاهر.

فإن قيل: إنا نرتكب ذلك ونقول: إنه تعالى مرید لسائر المرادات فما الذى يلزم عليه؟ قلنا: يلزم أشياء كثيرة ووجودها من الفساد لا قبل لكم بها. من جملتها، أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا أن يرزقه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مریداً له، وإذا كان مریداً له وجب وجوده، سيما على مذهبهم أنما يريده الله تعالى يجب حصوله سواء كان من فعله أو من فعل غيره وإلا اقتضى الضعف والعجز.

ومنها، أنه كان يجب أن يوجد من المرادات أكثر مما أوجد لأنه تعالى صح أن يريد أكثر، وإذا صح أن يريده وجب أن يريده، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة.

فإن قيل: إرادة ما لا يقع تمن، وليس يجب إذا كان الله تعالى مریداً للمرادات أن يريد المتمنيات أيضاً.

قلنا: إن التمنى ليس من الإرادة فى شيء، وإنما هو من أقسام الكلام، ولهذا يعده أهل اللغة فى ذلك فيقولون: الكلام أمر وخبر واستخبار وعرض وتمن.

ويعد، فإن أهدنا قد يريد وجود الحلاوة واللون في محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر، ولو جاز أن يقال إن أحدهما تمن لجاز مثله في الآخر، إذ لا يمكن الفصل بينهما.

ومما يلزمهم على القول بأنه تعالى مرید لسائر المرادات، قدم العالم؛ لأنه تعالى إذا كان مریداً لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة. فيلزم قدم العالم ويقدم في حدوثة.

إلا أن الأولى أن يقال: يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه، وقبل ذلك، وقبله فيكون أحسم للأشياء، فإن حدوث العالم فيما لم يزل مستحيل، فلا يصح وجوده.

ومما يلزمهم، وجود الضدين؛ لأن الضدين أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، وإذا صح أن يكون مراداً لنا صح أن يكون مراداً لله تعالى لأنه مرید لذاته، وإذا صح وجب، وإذا وجب، وجب حصول الضدين.

فإن قيل: أليس أنه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب أن يكون عالمًا بوجود الضدين، فهلا جاز أن يكون مریداً لذاته ولا يجب أن يكون مریداً للضدين.

والجواب عن ذلك، أن بين الوضعين فرقاً، لأن وجود الضدين في محل واحد يستحيل أن يكون معلوماً لعالم واحد ولعالمين، وليس كذلك في الإرادة، لأن الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما على ما مر.

فإن قيل: إرادة حدوث الشيء تتبع العلم به، والعلم بوجود الضدين مستحيل فلا يجب أن يكون مریداً لهما.

والأصل في الجواب، أن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل

لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، لأن إرادة الشيء تابع لصحة حدوثه، وصحة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدين، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما، وإذا صح ذلك أن يريد هما، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات إذا صحت وجبت، فيجب حصولها كما ألزمتنا.

ومتى قلت: إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى عالماً بوجود الضدين وذلك محال، قلنا: إن مذهبكم في الإرادة يقتضى ذلك ويؤدى إليه، فاتركوه كى لا يقتضيه فلا يلزمكم.

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لذاته، أن يكون مريداً لسائر القبايح؛ فكان يجب أن يكون حاصلها على صفة من صفات النقص وذل فاسد.

فإن قيل: وما تعنون بالنقص؟ قلنا: التفرقة التى يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها بين أن يريد القبيح وبين أن لا يريده بل يريد الواجب.

فإن قيل: إن هذا إنما يجى فى الشاهد لأن أحنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الإرادة، والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه.

قلنا: الصفة إذا كانت من صفات النقص لم يخلق الحال بين أن تكون مستحقة للذات وبين أن تكون لمعنى: ألا ترى أن كونه جاهلاً لما كانت من صفات النقص، لم يختلف الحال بين أن تكون مستحقة للذات أو مستحقة لمعنى، ذلك ههنا.

فإن قيل: قولكم إنه تعالى إذا كان مريداً لذاته يجب أن يكون مريداً للضدين مما لا يصح لأنه يعلم أن وجود الضدين فى محل واحد دفعة واحدة مستحيل، وإنما يعلم أين أحدهما دون الآخر؛ فما المعلوم من حاله أن يقع فهو مراد، وما المعلوم من حاله أنه لا يقع فهو متمنى، والقديم تعالى إذا كان مريداً لذاته لا يجب أن يكون متمنياً.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنه لا فرق بين ما المعلوم من حاله أن يقع وبين ما المعلوم من حاله أنه لا يقع فى صحة الإرادة، ولهذا فإن أحدنا قد يريد الضدين إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، مع أن المعلوم وقوعه من ذلك أحدهما دون الآخر؛ وكذلك فقد يريد الحلاوة والسواد فى محل واحد، بحيث لا يفصل بين إرادتهما ثم يقع أحدهما دون الآخر، ففسد ما ظنوه.

وبعد. فلو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم مريداً لإيمان أبى لهب، وإنما يكون متمنياً لأنه قد علم بأخبار الله تعالى إياه أنه لا يؤمن، وقد اتفقت الأمة على خلاف ذلك.

وبعد، فإن التمنى من أقسام الكلام، والمرجع به إلى قول القائل ليت كان كذا أو ليت لم يكن كذا، وإن كان يعتبر فيه الإرادة أن يكون هو الإرادة نفسها، كما فى الخبر لأنه مما يعتبر فيه الإرادة ثم لا يقال هو الإرادة نفسها، كذلك فى مسألتنا.

وبعد، فكان يجب على ما قالوه أنه لا يصل أحدنا إلى متمناه البتة، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نقول: إرادة الله تعالى تتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذى يصح دون الوجه الذى يستحيل، فيريد أحد الضدين أن يكون، والآخر بأن لا يكون.

قيل له: الإرادة لا يصح تعلقها بالنفى، لأنها لو تعدت فى التعلق من وجه الحدوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لوجب تعديلها فى التعلق إلى سائر الوجوه كالاتقاد، فتعلق بالقديم والماضى والباقي، وقد علم تعذر ذلك؛ وأما إرادة أن لا يقوم زى فهى متعلقة بضد القيام وهو القعود، ولذلك لا يصح أن يريد من الميت أن لا يقوم، لما لم يتأت منه القعود.

وبعد، فلو كان القديم مريداً لذاته والمرادات غير مقصورة، فالواجب أن

يريد كل واحد من الضدين على كل وجه يصح أن يراد عليه، فيريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون، فيلزم اجتماع الضدين لا محالة.

وبعد، فليس بأن يريد أحد الضدين أن يكون والآخر أن لا يكون أولى من خلافه، فيجب أن يريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون لأنه يريد لذاته لا بإرادة محدثة تختص دون الآخر.

فإن قيل: يريد أحدهما، ثم كونه مريداً له يجعل كونه لخصه.

وقيل له: كيف يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع كونه مريداً لذاته؟

وبعد، فإن ههنا أضداد لم يرد الله تعالى شيئاً منها؛ ألا ترى أنه لم يرد خلق فعل بحضرتنا إذ لو أرادته يحصل فكنا ندركه، ولا أراد ضده أيضاً وهو الفناء إذ لو أرادته لفنيت الأجسام كلها، لأن فناء بعض الأجسام فناء لسائرهما؛ وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أرادته لتحرك فكنا نعلمه متحركاً، ولا أراد تكيته أيضاً وإلا كان يتعذر علينا تحريكه، لأن مراد الله تعالى بالوجود أولى؛ وأيضاً فلم يرد شهوتنا للطعام، وإلا ازدادت فكنا نجدها من أنفسنا ونتبينها، ولا أراد ما يضادها من النفار وإلا كنا نجد أنفسنا نافرين عن الطعام؛ فكيف يصح أن يقال في كل ضدين أن الله تعالى يريد أحدهما، ثم كونه مريداً لأحدهما يحيل كونه مريداً لخصه.

هذا هو الكلام على النجارية.

وأما الكلام على الأشعرية حيث قالت: إنه تعالى يريد بإرادة قديمة فهو أن يقول:

لو كان القديم تعالى يريد بإرادة قديمة، لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى، لأن القديم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل؛ ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته، وجب في كل ما شاركه في

كونه سواداً أن يكون مثلاً له، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالمًا قادرًا
حيًا مثل القديم تعالى، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر
صفات النفس، وقد عر فساده.

وبعد، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثه، في أن لا تتعلق بأزيد
من متعلق واحد مع طريق واحد مع طريق التفصيل، فكان يجب أن لا يكون
لله تعالى إلا مرید واحد.

يحقق ذلك أن لا يخلو؛ إما أن يكون القديم تعالى مریداً بإرادة
واحدة، أو بإرادات منحصرة، أو بإرادات لا نهاية لها.

لا يصح أن يكون مریداً بإرادات لا نهاية لها، لأن وجود ما لا يتناهى
محال.

وإذا كان مریداً بإرادة واحدة أو بإرادات منحصرة لزم أن تكون مراداته
منحصرة، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك، وقد عرف خلافه.

وعلى الجملة، فكل ما ألزمناه النجارية على القول بأنه تعالى مرید لذاته
من اجتماع الضدين وغير ذلك من الوجوه، فهو لازم لهؤلاء أيضاً.

فإن قيل: قد علمتم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریداً لذاته، ولا لمعنى
قديم، فما دليلكم على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریداً بإرادة معدومة.

قلنا: الذى يدل على ذلك هو أن العدم لا اختصاص له ببعض المرادات
دون البعض، فكان يجب أن يكون القديم تعالى مریداً لسائر المرادات لمكان
ذلك المعنى المعدوم، ومعلوم خلافه، لأن فى العدم كراهة، كما أن فيه إرادة،
فلو جاز أن يكون الله تعالى مریداً بإرادة معدومة، لجاز أن يكون كارهاً
بكراهة معدومة، وهذا يوجب أن يكون مریداً للشئ كارهاً له دفعة واحدة،
وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مريدًا لذاته ولا بمعنى؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريدًا لسائر المرادات، كما في كونه مدركًا فإنه تعالى لما استحق هذه الصفة لا لذاته ولا لمعنى لم يختص ببعض المدركات دون البعض؛ وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لسائر المرادات عند الكلام على النجارية، فثب بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفة لذاته ولا لما هو عليه في ذاته ولا لمعنى قديم، فلم يبق إلا أن يستحقها لمعنى محدث وهو الإرادة على ما نقوله.

ثم إن تلك الإرادة لا تخلو؛ إما أن تكون حالة في ذات القديم تعالى، أو في غيره، أو لا في محل.

لا يجوز أن تكون حالة في ذاته تعالى وإلا كان يجب أن يكون محلا للحوادث، وذلك يقتضى تميزه وكونه محدثًا، وقد ثبت قدمه.

وإذا كان حالًا في غيره، فذلك الغير لا يخلو؛ إما أن يكون حيًا أو جمادًا، لا يجوز أن يكون حالًا في الحى وإلا كان بإيجاب الحكم له أولى، ولا أن يكون حالًا في الجماد، إذ لو صح حلولها في الجماد لصح حلولها في بدن الحى أيضًا، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله في الجماد إلا ويصح حلوله في الحى، وإن كان فيما يوجد في الحى ما لا يصح حلوله في الجماد فكان يجب صحة أن يوجد الإرادة في يد الواحد منا مثلًا، حتى في بعض الحالات هذه الصفة كأنها من ناحية يده، والمعلوم خلافه فليس إلا أن الإرادة موجودة لا في محل.

والمخالف في هذا الباب شبهه، وشبههم نوعان: أحدهما يشترك في كلا الفريقين، والآخر يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر.

فالأول، نحو قولهم: لو كان الله تعالى مريدًا بإرادة محدثة، لكان لا يخلو حال تلك الإرادة من أحد ووه

إما أن تكون حالة في ذات لا يجوز، لأن الحلول إنما يصح في المتحيز،
والله تعالى ليس بمتحيز.

وإما أن تكون حالة في الغير وقد أبطلتم ذلك.

وأما أن تود لا في محل، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراض لا في
محل محال.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنا لا نقول: إن محل في ذات القديم أو
في غيره، بل نقول: إنها توجد لا في محل، فلم لا يجوز ذلك؟ فإن قالوا:
لأنه عرض، ووجود العرض لا في محل محال، واعتبر ذلك بالألوان
والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض، قلنا: هذا قياس بعض الأعراض
على البعض من غير علة تمعها وذلك لا يصح، على أن الفناء من جملة
الأعراض، ثم إنه يوجد لا في محل.

وربما قالوا: إن في الأعراض ما لا يصح وجوده إلا في محل بالاتفاق،
وإنما لا يصح ذلك فيها لكونها عرضاً، فكل ما شاركه في ذلك وجب أن
يشاركه في الحكم، قلنا: إنا لا نسلم أن ما لا يصح وجوده إلا في محل من
الأعراض إنما لا يصح لأنه عرض فبينوا ذلك، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك
سبيلاً.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن هذه الأعراض إنما لا يصح وجودها إلا في
محل، لأنه لو وجد شيء منها لا في محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه في
ذاته، أو إلى انقلاب غيره.

بيان هذه الجملة، أن السواد والبياض لو جدا لا في محل لكان لا
يخلو؛ إما أن يتضادا أولاً، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد
وجود الآخر لم يصح لأن ذلك يقدر في تضادها أصلاً ويخرجهما عما هما
عليه في أنفسهما، وإذا تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد

الوجود، فكان يجب استحالة أن يوجد لوانان في العالم، وقد عرف فساده، وهكذا في الحركة والسكون وغيرهما من الأعراض لو وجدت لا في محل.

يبين ذلك، أنهما إذا وجدا لا في محل، فأما أن يوجبا الحكم أولاً؛ لا يجوز أن لا يوجبا الحكم لأن إيجابهما الحكم لما هما عليه في ذاتهما، فلو وجدا على حد لا يصدر عنهما الإيجاب لكان يكون قد انقلب جنسهما، وإذا أوجبا مع أنهما وجدا لا في محل لكان لم يكونا بان يوجبا الحكم لهذا المحل، أولى من أن يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص، فكان يجب أن يوجبا كون الجواهر كلها متحركة ساكنة في وجهة واحدة، وذلك يوجب انقلابهما عما هما عليه في أنفسهما، لأن الجوهرين لأمر يرع إليهما لا يصح وجودهما في جهة واحدة؛ فبان بهذه الجملة صحة ما ادعينا، من أن هذه الأعراض إذا لم توجد إلا في محل، فإنما لا يصح ذلك فيها، لأنها إذا وجدت لا في محل أدى إما إلى انقلابهما عما هي عليه في ذاتها، أو إلى انقلاب غيرها؛ وليس كذلك الإرادة، فإن الذي يقتضيه ما هي عليه في ذاتها هو أن توجب الحكم للحى. وتضاد ضدها عليه، وهي مع أنها موجودة لا في محل، توجب الحكم لله تعالى وتضاد ضدها عليه، ولا تنقلب عما هي عليه في ذاتها.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن الله تعالى لو كان مريداً بإرادة محدثة موجودة لا في محل، لكان لا تختص تلك الإرادة بالله تعالى، وحالها مع الله تعالى كحالها معنا، فإما أن توجب الحكم لناوله جميعاً أو لا توجب الحكم لأحد أصلاً، فأما أن توجب لأحدهما دون الآخر فلا.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الإرادة علة، ومن حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممكناً، وطريقة الحلول فينا ممكنة، فمتى لم تخلنا انقطع اختصاصها بنا، وإذا انقطع اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى، سيما إذا كان وجودها

على حد وجود القديم، وإلا خرجت عن كونها علة موجبة واختصت به دوننا وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فيها كالحال في جنس من الأجناس المقدورات؛ إذا ثبت كونه مقدوراً، وثبت أنه غير مقدور لنا فإنه والحال هذه لا بد من أن تكون مقدوراً لله تعالى، وإلا خرج عن كونه مقدوراً، كذلك في مسألتنا.

وشبهة أخرى لهم في المسألة، وهي أنهم قالوا: لو كان اختصاص الإرادة بالقديم من حيث أن وجودها على حد وجود القديم لوجب في الفناء أن يختص به، لأن وجوده على حد وجود القديم تعالى فيجب أن ينفيه تعالى الله عن ذلك كما ينفي الجواهر.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأن الفناء إنما ينفي الجواهر لا لأن وجوده على حد وجود الجواهر بل لأنه ضد له، وهذا غير ثابت في القديم إذ القديم لا يصاد الفناء فلا يجب أن ينفيه وإن كان وجوده على حد وجوده، وصار الحال في ذلك كالحال في السواد والحلاوة إذا وجدا في محل واحد وطراً عليهما بياض، فكما أنه لا يجب في البياض أن ينفيهما جميعاً وإن كان وجوده على حد وجودهما لما لم يكن ضدّاً لهما وإنما يجب أن ينفي ما يصاده وهو السواد، كذلك ههنا.

شبهة أخرى لهم في المسألة، وهي أنهم قالوا: لو كان القديم تعالى مريداً بإرادة محدثة، لكان لا بد لتلك الإرادة من محدث وفاعل، فلا يخلو إما أن يكون فاعلها الواحد منا، وذلك إما أن يفعله في نفسه أو في غيره، وإذا فعله في نفسه، فبأن توجب الحكم له أولى، وإذا فعله في غيره لم يصح، لأن تعدية الفعل عن محل القدرة لا يمكن إلا بالاعتماد، والاعتماد مما لاحظ له في توليد الإرادة؛ وإما أن يكون فاعلها القديم تعالى، وذلك يوجب أن يكون مريداً لتلك الإرادة، والكلام في تلك الإرادة كالكلام في هذه فيتسلل.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأن الإرادة جنس الفعل وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة، فيصح من الله تعالى أن يريد ما يريد، وإن لم يرد إرادته. يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة، وإنما تقع تبعاً؛ ألا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته، فكذلك الحال في غير الأكل، فكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليه ما لا يتناهى.

على أن في البغداديين من أصحابنا من أحال الإرادة، وزعم أنها كالقديم والماضي في أنها لا يصح إرادتها، ونحن وإن صححنا إرادة الإرادة فلم نوجبه، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب.

ثم يقال لهم: أليس أحدنا إذا اكتسب فلا بد من أن يزيد الاكتساب بإرادة أخرى مكتسبة وإلا لزم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة، فهلا جاز مثله في مسألتنا، أن يقال: إن الله تعالى يريد ما يريده بإرادة محدثة، ثم لا يريد تلك الإرادة بإرادة أخرى حتى لا ينقطع.

ومتى قالوا: انتهى ذلك في الواحد منا إلى إرادة ضرورية، قلنا لهم: فكان يجب أن يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطراً إلى الإرادة وغير مختار فيها، وأن يجدد ذلك الاضطراب من نفسه، ومعلوم خلافه.

ومما يتعلقون به، قولهم: لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها، فيجب أن يكون قد تغير.

وجوابنا، ما تريدون بالتغير؟ فإن أردتم به أن حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها فهو الذي نقوله، وإن أردتم به أنه صار غير ما كان فليس يجب إذا حصل الذات على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن يتغير؛ ألا ترى أنه تعالى لم يكن فاعلاً فيما لم يزل، ثم حصل فاعلاً بعد أن لم يكن، ولم يجب أن يكون قد تغير، كذلك في مسألتنا.

فأما قولهم فى المحل إذا ابيض بعد أن كان أسود: إنه قد تغير، فذاك على اعتقادهم أنه صار غير ما كان، والأسامى تتبع اعتقاداتهم. فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين.

وأما ما يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر، فقولهم: إنه تعالى لم يكن ساهياً ولا غافلاً فيما لم يزل، فيجب أن يكون مريداً؛ وهذه طريقة ابن أبى بشر الأشعرى، فإنه أبداً يستدل بانتفاء الصفة على ثبوت ضدها، ويثبتها على انتفاء ضدها. غير أن تلك الطريقة لا تتأتى ههنا، لأن ضد السهو والغفلة إنما هو العلم والإرادة.

فإن قال: لم لا يجوز أن تكون مضاداتهما للإرادة ولا يضادان العلم؟ قلنا: لأن الإرادة تخالف العلم، والشئ لا ينفى شيئين مختلفين غير ضدين.

وعلى أن الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبات ضدها إنما يوجب أن لو لم يجز خلو الذات على الصفتين جميعاً، فأما والذات إذا صح خلوها جميعاً فلا، وفى مسألتنا يصح خلو القديم تعالى وغيره من الأحياء عن هاتين الصفتين؛ ألا ترى أنه تعالى غير ساه ولا غافل عن ذاته، ثم لا يجب أن يكون مريداً لها، وكذلك فغير غافل عن الماضى والباقى لا يصح أن يكون مريداً لهما، وهكذا فإن المسلمين غير ساهين ولا غافلين عن مضى اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع، ثم أنهم غير مردين لذلك، ففسد ما قالوه.

وقريب من هذا، قولهم: أنه تعالى لم يكن كارهاً فيما لم يزل، فيجب أن يكون مريداً، وقد أجبتنا عن هذا، وبيننا أن الاستدلال بانتفاء الصفة على بيان ضدها أو بيانها على انتفاء ضدها، مما لا يصح إلا إذا استحال خلو الذات عن الصفتين جميعاً، وبيننا أن أحدنا مع كونه عالماً بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريدتها ولا يكرهها، فلا نطول الكلام بها.

فصل، فيما يريد الله تعالى وما لا يريد من فعل نفسه ومن فعل غيره

وقبل الشروع، نذكر مقدمة تكون توطئة للباب فنقول: **المسألة الأولى**

إن العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض، وكان ذلك الفعل مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره، فإنه لا بد من أن يريد إذا لم يكن هناك منع، ولا بد من استكمال هذه الشروط؛ لأنه لو لم يكن عالماً بما يفعله، لصح أن يقع الفعل ولا يريد.

ولابد أن يكون له فيه غرض، ويكون مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره، لأنه لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة؛ ألا ترى أن الجلاد مع علمه بأن عند الضرب ينتفض الثوب قد يجلد ويتنفض الثوب ثم لا يريد لما كان نفص الثوب غير مقصود بنفسه وإنما هو تبع للجلد؛ كذلك فإن الفصاد قد لا يريد الألم مع علمه أن الفصد قلما ينفك من ألم لما لم يكن مقصوداً والمقصود غيره، كذلك في مسألتنا.

ولابد من ارتفاع الموانع، لأنه لو منع والحال ما ذكره من الإرادة، لكان يصح منه الفعل ولا إرادة؛ ألا ترى أن من قدم إليه طعام وبه الحاجة إليه ثم منع من إرادته، فإنه يأكله لا محاله، فأما عند اجتماع هذه الشروط فإنه لا بد إذا فعل من أن يريد. إذا ثبت هذه الجملة عندنا إلى المسألة.

اعلم أن القديم تعالى لا بد من أن يكون مريداً لسائر ما يفعله سوى الإرادة والكراهة، لاجتماع هذه الشروط التي اعتبرناها فيه. وإنما لم يجب ذلك فيهما لأن هذه الشروط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة من إرادتهما، فإن ما يصح حدوثه يصح أن يراد ويكره، والإرادة والكراهة مما يصح حدوثهما.

وأما أفعال العباد فعلى ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريد ولا يكرهه.

وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين: أحدهما قبيح والآخر حسن فما كان قبيحاً فإنه لا يريده البتة بل يكرهه ويسخطه. وما كان حسناً فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حسنه، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه.

وهذا الثاني إنما هو المباح، والله تعاليل لا يجوز أن يكون مريداً له على ما سنبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عند وتوعد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريداً له على ما نقوله.

وبعد، فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها، لأن المطيع هو من فعل ما أَرَادَهُ المَطَاع، بدليل قوله تعالى: "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع" (١) أى لا يفعل ما أَرَادَهُ؛ ويدل ذلك أيضاً قول سويد بن أبي كاهل:

رب من أنضحت غيظاً صدره قد تمنى لى موتاً لم يطع

أى لم يفعل له ما أَرَادَهُ.

وكذلك قد روى، أن النبي ﷺ ضرب بعقبه الأرض بين يدي عمه العباس نبع الماء، فقال له عمه العباس: يا ابن أخ إن ربك ليطيعك، فقال له النبي ﷺ: وأنت يا عم، لو أطعت الله لأطاعك.

(١) سورة غافر - آية ١٨.

فإن قيل: هلا كان المطيع هو من فعل ما أمر به الغير؟ قلنا: إن الأمر إذا تجرد عن الإرادة لم يتميز عن النهى أو ما فى معناه من التهديد، فكان يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ما شاءوا لقوله تعالى: "اعلموا ما شئتم" (١). وكان يجب أن يكون إبليس مطيعاً لله تعالى بأن يستفزز من استطاع، وبأن يجلب على المكلفين بخيله ورجله لقوله: "واستفزز من استطعت" (٢) الآية، ومعلوم خلافه.

وبعد، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعاً له وإن لم يصدر من جهته أمر، بأن يكون السيد ساكتاً بل أحرص، والذي يوضح هذه الجملة ما قدمناه من قوله تعالى: "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع" (٣) استعمل الطاعة حيث لا يتصور الأمر، وكذلك فقول سويد يدل على ما ذكرناه.

وأما المناجاة، فإنه تعالى لا يريد لها ولا يكرهها لا فى الدنيا ولا فى الآخرة عند شيخنا أبى على لأنه لا فائدة فى ذلك، وحمل قوله تعالى لأهل الجنة "كلوا واشربوا هنيئاً" (٤) على الإباحة ولم يجعله أمراً.

وأما عند أبى هاشم فإنه تعالى يريد لها فى دار الآخرة؛ قال: لأنه يتضمن هناك فائدة ما يضمن فى دار الدنيا، وهو أن أهل الآخرة إذا عرفوا أن الله تعالى يريد تلك المباحثات منهم كان ذلك أهنى لهم وأطيب لهم، فصار سبيلهم سبيل الضيف إذا علم من حال المضيف أنه يريد معه تناول ما قدمه إليه، فكما أن ذلك يزيد فى لذته كذلك فى مسألتنا، وأجرى قوله عز وجل: "كلوا واشربوا هنيئاً" على ظاهره وقال: إنه أمر على الحقيقة.

(١) سورة فصلت - آية ٤٠.

(٢) سورة الإسراء - آية ٦٤.

(٣) سورة غافر - آية ١٨.

(٤) سورة الطور - آية ١٩.

وهذه الجملة كلها عارضة في الكلام، إذ المقصود بيان أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها، بل يكرهها ويسخطها؛ الذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي، وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو أكبر النهي، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم، وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، كل ذلك منه أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها.

وقد استدل رحمه الله بعد هذه الجملة، بأيات من القرآن في هذا الباب تنبيهاً على أن كتاب الله المحكم ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل. فمن جملتها، قوله تعالى: "وما الله يريد ظمناً للعباد" (١) ووجه الاستدلال به، هو أن قوله ظمناً نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم، فصار ذلك بمنزلة قول القائل: ما رأيت رجلاً، فكما أن ظاهرة يقتضى أنه لم ير أحداً ممن يقع عليه اسم الرجل، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: أكثر ما في هذا أنه تعالى لا يريد أن يظلم العباد، فمن أين أنه لا يريد أن يتظلموا، قلنا: من حيث أن الآية عامة في سائر ما يقع عليه اسم الظلم، فيجب القضاء بأنه لا يريد بأنه لا يريد شيئاً منه.

ومما يدل على أنه تعالى يريد للطاعات من الواجبات والنوافل قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (٢) وهذه اللام لام الغرض والإرادة، فكأنه قال: ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة.

وقوله تعالى: "والله لا يحب الفساد" (٣) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء كان من جهته أو من جهة غيره، سواء كان متعدياً أو غيره.

(١) سورة غافر - آية ٣١.

(٢) سورة الذاريات - آية ٥٦.

(٣) سورة البقرة - آية ٢٠٥.

وأيضاً: لو أراد هذه المعاصى والقبايح والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم، لأنهم فعلوا ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى.

متى قالوا: إن الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاصى فلذلك لم يكونوا مطيعين له، قلنا: قد أجبنا عنه فلا يلزمنا الإعادة.

واعلم أن الظلم كما يقع على الضرر الذى يتعدى فقد يقع على ما لا يتعدى، وعلى هذا حمل قوله تعالى: "إن الشرك لظلم عظيم" وقوله تعالى: "قالا ربنا ظلمنا أنفسنا" (١) وقال "ولكن أنفسهم يظلمون" (٢) إلى غير ذلك. وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعد على الشرائط المذكورة، فالآية متناولة للقسمين المتعدى وغير المتعدى.

وأحد ما يدل عليه من جهة السمع، قوله تعالى بعد عده الفواحش والمعاصى "كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً" (٣) بين أن المعاصى كلها مكروهة عنده، ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها، ولا يكون كارهاً لها إلا وهو غير مرید لها، إذ لو كان مریداً لها مع الكراهة لكان حاصلًا على صفتين ضدتين وذلك مستحيل.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبايح، هو أنه تعالى لو كان مریداً للقبیح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبیح، وإرادة القبیح قبیحة، والله تعالى لا يفعل القبیح لأنه عالم بقبیحه ومستغن عنه.

فإن قيل: إن هذا يبنى على أنه تعالى مرید بإرادة يفعلها ونحن لا نسلم ذلك، قلنا: إنا قد بينا أنه تعالى مرید بإرادة محدثة موجودة لا فى محل وتكلمنا عليه، فلا نعيده.

(١) سورة الأعراف آية ٢٣.

(٢) سورة آل عمران - آية ١١٧.

(٣) سورة الإسراء - آية ٣٨.

فإن قيل: ومن أين أن إرادة القبيح قبيحة؟ قلنا، هذا معلوم على الجملة بالاضطرار، لأننا لا نشك في أن الأمر بالقبيح قبيح، فيجب في كل ما يؤثر فيه ويوجبه أن يكون بمثابته في القبح، والذي يؤثر في كون الكلام أمراً وخيراً ليس إلا الإرادة.

فإن قيل: يلزم على هذا أن تكون القدرة على القبيح قبيحة، لأنها تؤثر في ذلك. قلنا: إن بينهما فرقاً، فإن القدرة مصححة، وتأثيرها على طريق التصحيح، خلاف الإرادة.

فإن قيل: هلا انقسمت إرادة القبيح إلى ما يكون قبيحاً وإلى ما يكون حسناً كما تنقسم إرادة الحسن إلى ما يكون حسناً وإلى ما يكون قبيحاً؟

قلنا: إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح؛ بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها وإن لم يعلم أمر آخر، ومتى لم يعرف كونها على هذه الصفة جوز أن تكون حسنة وجوز أن تكون قبيحة، لم يجز انقسامها إلى قبيح وحسن؛ وليس ذلك إرادة الحسن، فإنها لا تحسن لكونها إرادة للحسن، فلم تمتنع تلك القسمة التي ذكرناها. ولهذا فإن المستحق للعقوبة، لو أراد من الله تعالى أن يعاقبه فإن إرادته قبيحة والعقوبة حسنة.

فإن قيل: لو وجب في الإرادة المتعلقة بالقبيح أن تكون قبيحة كلها، لوجب في الإرادة المتعلقة في الحسن أن تكون حسنة كلها، لأنهما في طرفي نقيض.

قلنا: غير ممتنع في فعل من الأفعال إذا كان قبيحاً كله أن لا يكون نقيضه حسناً كله، فإن الكذب قبيح كله، ثم ليس يجب في الصدق أن يكون حسناً كله، فإنك تعلم أن من الصدق المتضمن للدلالة على نبي قد توارى عن عدوه يكون قبيحاً، وكذلك فإن تكليف ما لا يطاق قبيح كله، ولا يجب في تكليف ما يطاق أن يكون حسناً كله.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلها على صفة من صفات النقص وذلك لا يجوز على الله تعالى، بهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلتُم إذا كان مريداً للمعاصي وجب أن يكون حاصلها على صفة من صفات النقص؟

قلنا: الدليل على ذلك الشاهد فإن أحدنا متى كان كذلك، كان حاصلها على صفة من صفات النقص، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقيح، فيجب مثله في الله تعالى.

فإن قيل: إنما وجب ذلك في الواحد منا لأنه يريد بإرادة محدثة يستحق بفعلها الذم إذا تعلق بالقيح، والقديم تعالى مريد لذاته، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟

قلنا: إن هذا لا يصح، لأن الصفة إذا كانت من صفات النقص فلا يفرق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس وبين أن تكون مستحقة للمعنى؛ ألا ترى أن كونه أهلاً لما كانت من صفات النقص، لم يفرق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس، وبين أن تكون صادرة عن علة في أنه في كلا الحالين يقتضى النقص.

فإن قيل: إن الله تعالى إنما يريد القبائح والمعاصي أن تكون متناقضة فاسدة، لا أنه يريد على الحد الذي يراها. قلنا: وأي مانع من أن يريد على هذا الحد أيضاً وهو مريد لذاته أو بإرادة قديمة، والإرادات غير مقصورة على بعض المرئيين دون بعض؛ على أن الإرادة لا تتعلق بقبح القبيح وفساد الفاسد، ولهذا لا يختلف الحال في القبح وفساده بالإرادة وعدمها.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه نهى عن ذلك، فلو كان مريداً لها لم يجز ذلك؛ ألا ترى أن العاقل في

الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزئ به ، وإذا لم يجز ذلك فيما بينا فلأن لا يجوز على الله تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين وأولى وأحق .

وأيضاً، فلو كان مريداً لها مع أنه نهى عنها لكان يجب أن يكون حاصلًا على صفتين ضدتين، إذ النهى نهياً إلا بالكراهة، وذلك محال .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختاراً لها، لأن الاختيار والإرادة واحد .

ومتى قيل: إن الاختيار إنما يستعمل في الإرادة المتعلقة بفعل نفسه فكيف يصح هذا الكلام؟ قنا: أليس من مذهبكم أن هذه المعاصي كلها من فعل الله تعالى، فجوزوا ما ألزمتكم .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان مريداً لها لوجب أن يكون محباً لها وراضياً بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت وأرضيت، وبين أن يقول أردت؛ حتى لو أبت أحدهما ونفى الآخر لعد متناقضاً. فهذا جملة الكلام في ذلك .

والقوم يتعلقون في هذا الباب بشبهه .

من جملتها، قوله تعالى: " ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس" (١) ووجه تعلقهم به هو أنهم يقولون: إن هذه اللام لام الغرض ولها نظائر كبيرة في اللغة فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم، ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما استوجبوا به لعقوبة، وفي ذلك ما نريده .

والأصل في الجواب عن ذلك، أن أول ما في هذا أنه لا يمكنكم الاستدلال بالسمع، لأن صحة السمع تنبني على كونه تعالى عدلاً حكيماً،

(١) سورة الأعراف آية ١٧٩ .

وأنتم لا تقولون بذلك بل سددتم على أنفسكم طريقة العلم بإثبات الصانع على ما صر فكيف يمكنكم الاحتجاج به؟ ثم نقول: قولكم أن هذه اللام لام الغرض لا يصح، لأن لام الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة وإنما يدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وعلى هذا لا يقال: دخلت بغداد للسماء والأرض كما يقال دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم؛ وجهنم اسم جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟

ومتى قالوا: الغرض به المعاقبة بجهنم كان ذلك عدولا عن الظاهر، وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بالتأويل أولى منا فتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول: إن هذه اللام لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة، قال الله تعالى: "فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً" (١)، ومعلوم أنهم لم يلتقطوه لهذا الوجه بل التقطوه ليكون لهم قرّة عين على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: "وقالت امرأة فرعون قرّة عين لي ولك لا تقتلوه" (٢) وقوله: "ربنا إنك آتيت فرعون وملاًه زينة وأمواً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك" (٣) وعاقبتهم يضلون عن سبيلك وقوله: "إنما نملى لهم ليزدادوا إثماً" (٤) أى عاقبتهم أن يزدادوا إثماً قال الشاعر:

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر:

وللموت تغذوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبني المساكن

(١) سورة القصص - آية ٨.

(٢) سورة القصص - آية ٩.

(٣) سورة يس آية ٨٨.

(٤) سورة آل عمران - آية ١٢٨.

وقال آخر:

أموالنا لذوى الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

ويقال فى المثل:

ربا ساع لقاعد، أكل غير حامد

يوضح هذه الملة، أن الآية وردت مورد الذم، ولا يستحق أحدنا الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق دلالة العقل، ولا يناقض قوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"^(١).

وأحد ما يولون بإيراده فى هذا الباب، قولهم: لو وقع فى العالم ما لا يريد الله تعالى، أو لم يقع ما أراده، لدل على عجزه وضعفه، كما فى الشاهد، فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيه أمراً من الأمور ثم لم يقع، أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه، كذلك يجب مثله فى الغائب.

والأصل فى الجواب عن ذلك من طريق العلم، هو أن نقول: ما يريد الله تعالى لا يخلو؛ إما أن يكون من فعل نفسه، أو من فعل غيره، فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه وإن كان ما يريد من فعل غيره؛ فإما أن يريد الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذى يوصله إلى الحمل والإكراه، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقضه، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه.

(١) سورة الذاريات - آية ٢٦.

وأما الجواب على ما ذكره في الملك فقد دخل فيما تقدم، لأنه إما أن يريد ما يريده منهم على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار، فإن أراد على سبيل الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه ونقه وأنه غير قادر على السبب الذي يلجئهم إلى ذلك الفعل، فأما إذا أراد على طريق الاختيار، كأن يريد منهم أن يعبدوا الله تعالى ويطيعوه ليسعدوا بذلك ويفوزوا بالثواب الجزيل ثم لا يقع، لا يدل على عجزه وضعفه إذ لا يعود إليه نفع ولا ضرر.

يريد ما ذكرناه وضوحاً، أن النبي ﷺ إذا أراد من أبي لهب الإيمان على طريق الاختيار لكي لا يستحق من الله تعالى العقوبة، ثم إنه لشقاوته وسوء اختياره إذا لم يختار ذلك، لم يدل على عجز الرسول عليه السلام؛ وكذلك فإن المسلمين إذا أرادوا من النصارى واليهود أن يتركوا المضي إلى الكنائس والبيع وأن يدخلوا في الإسلام على طريق الاختيار، فإذا لم يتركوا ذلك لم يدل على عجز المسلمين وضعفهم، وإنما يدل على عجزهم أن لو رجع إليهم بنفع أو ضرر، فأما إذا خلا عن هذين فلا.

ثم يقال لهم: أليس الله تعالى أمر عباده بالطاعة ثم لم يقع، لم يدل على ضعفه وعجزه، مع أن الملك في الشاهد لو أمر جنده بأمر من الأمور ثم من الأمور لم يقع، لكان ذلك أدخل في عجزه وضعفه من أن لو أراد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع، فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب في هذا الغاب.

فإن قالوا: فرق بين الموضعين، لأن أحدهما لا يأمر إلا مع الإرادة فلهذا يدل على عجزه وضعفه، وليس كذلك القديم تعالى فإنه قد يأمر بما لا يريده، فلا يجب ما ذكرتموه، قلنا لهم: هذا لا يصح لأن الله تعالى لا يأمر بما لا يريده.

وبعد، فلو كان كذلك لكان يجب إذا أمر الملك بأمر من الأمور من دون الإرادة ثم لا يقع بأن لا يلتفت إليه أن لا يدل على عجزه ونقصه،

والمعلوم خلافه، على أن قد بينا أن الأمر لا يصدر أمراً إلا بالإرادة، وأن هذه القضية تختلف شاهداً وغائباً، ففسد ما قالوه.

ثم إنا نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة في الإرادة لوجب أيضاً في المحبة والرضى، فكان يجب في الملك إذا أحب فعلاً من الأفعال من الرغبة ثم لا يقع دل على عجزه ونقصه، ومعلوم خلافه؛ إلا أن هذا مما يلتزمه الأشعري فلا معنى لإلزامه إياه، وإنما يجب أن نلزمه النجارية، فإنهم يرمون الفرق بين الإرادة والمحبة والرضى ولا يتأتى ذلك لهم، فقد بينا فيما تقدم أن هذه الإرادة والمحبة والرضى كلها من باب واحد، ودللنا عليه بما لا طائل في إعادته.

فإن قالوا: كيف يصح قولكم إن الإرادة والمحبة والرضى من باب واحد مع أن القائل يقول: أحب جاريتى ولا يقول أريدها ولا أرضاها، فلو كان معنى هذه الألفاظ واحداً لكان يجب جواز استعمال بعضها مكان البعض، كما في القعود والجلوس وغير ذلك.

قلنا لا شك في أنها متفقة في المعنى حقيقة، ولا يمتنع في اللفظين المتفقين في المعنى أن تستعمل أحدهما مجازاً حيث لا تستعمل الأخرى، وعلى هذا فإن الغائط والمكان المطمئن كان في الأصل واحداً، ثم استعمل أحدهما في الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر، كذلك في مسألتنا. فهذه جملة ما يقال في هذه الشبه من طريق العلم.

فأما إذا سلطنا معهم طريقة الجدل، فالأصل فيه أن نقول: ومن أين يجب إذا لم يقع ما أرادته الله تعالى أن يدل على عجزه؟ فإن قالوا: لأن في الشاهد إذا لم يقع ما أرادته الملك من جنده دل على عجزه، وكذلك في الغائب، قلنا: وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سيلاً.

ثم يقال لهم. ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجبت في الشاهد لأن الملك يتقوى بما يريده من جنده ويعود نفعه وضره إليه، وليس كذلك القديم تعالى، فإن المنافع والمضار مستحيلة عليه؛ يوضح ذلك، أن الملك لو أراد من جنده ما لا يتقوى به، كأن يريد منهم أن يصلوا بالليل ويصوموا بالنهار ليستعدوا بذلك ويستحقوا به عند الله المنزلة ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

ومما يتعلقون به، قولهم: أجمعت الأمة على أن قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم من الكفر والمعاصي فمشيئة الله تعالى وفي ذلك ما نريده.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكنة لأننا نخالف فيه، وإنما هو من إطلاقات المجبرة؛ على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه، فكيف يصح هذا الإجماع.

ثم يقال لهم: إن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة، فمتى لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فلا بد من أن يصار إلى التأويل كما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله، لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة لا نريد عليهما وإذا اشتغلوا بالتأويل، فليسوا به أولى منا، فتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول:

إن مرادهم بذلك ما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن، ولا يجوز غير هذا، لأن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى وبيان امتداحه، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذي قلناه.

يوضح ذلك، أنه لا يمتنع ضعف المرید وقوة من أريد منه الفعل، فكيف يدل وقوع ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى؟

ثم يقال لهم: أليس الأمة قد اتفقت على قولهم لا مرد لأمر الله ثم لا يقدر في ذلك إصرار الكفرة على الكفر وإقدام الفسفة على الفسق، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟

فإن قالوا: إنما لا يقدر ذلك في الإجماع، لأن المراد بذلك لا مرد لما يريد الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره، قلنا: فارضوا منا بمثل هذا الجواب.

ثم نعارضهم بقول الأمة: أستغفر الله من جميع ما ذكره الله، فنقول: لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان الاستغفار واقعاً عما يريد الله تعالى، وكان يجب أن يصح قولهم فيه: أستغفر الله من جميع ما أَرَادَهُ اللهُ بدل قولهم من جميع ما كرهه الله، وقد عرف خلافه.

وأحد ما يتعلقون به في هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب أن يكون مريداً لها، لأن العالم بما يفعله لابد من أن يريد، كما في الشاهد، فإن الواحد منا إذا كان فاعلاً للقبائح عالمًا به كان مريداً له، وكذلك القديم تعالى.

قلنا وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم نقول لهم: أليس الواحد منا يفعل الإرادة والكرهية ثم لا يجب أن يكون مريداً لهما وإن علمها، فهلا جاز مثله في القديم تعالى؟ على أن هذه الشبهة مبنية على أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها، ودون تصحيح ذلك خرط القتاد.

شبهة أخرى لهم في المسألة، قالوا: إن القديم تعالى إذا كان عالمًا بما في العالم من الكفر والمعصية ثم لا يمنع من ذلك مع أن له المنع منه، دل على أنه يريد له؛ والذي يدل عليه الشاهد، فإن الملك إذا علم من جنده ورعيته

أمرًا من الأمور ثم لا يمنعهم من ذلك مع أن له المنع منه، دل على أنه مرید لذلك الأمر، كذلك في مسألتنا.

وجوابنا، أن هذا باطل بالإمام والمسلمين إذا علموا بمضى اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع، لأنهم مع علمهم بذلك إذا لم يمتنعوا لم يدل على أنهم أرادوا مواظبتهم على ذلك.

فإن قالوا: إنا قد احترزنا من ذلك بقولنا وله المنع، وليس للإمام أن يمتنع الذمى من المضى إلى البيعة، فلا يلزم. قلنا: هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل، لولا هذا وإلا كان لا يعجز أحد من المبطلين عن دفع ما ألزم، ففسد ما ظنوه بهذا الجنس من الاحترازات.

وبعد، فإننا نعرض الكلام في الحربى فيسقط هذا الاعتراض.

ثم يقال لهم: إنا لا نسلم أن للقديم تعالى أن يمنع الكفار عن الكفر مع أنه لا يريد تبقية التكليف عليهم، لأن في ذلك رفع التكليف أصلا وإبطال استحقاق المدح والذم، فكيف يصح ما قالوه.

ومما يحتجون به في هذا الباب، قولهم إن الله تعالى لو كان مریداً للطاعات، لوجب إذا حلف الواحد منا لياتين بعض الطاعات، وعلقه بمشيئة الله تعالى كأن يقول: والله لأصومن غدا إن شاء الله تعالى، أن يخنث إن لم يأت بتلك الطاعة، وقد أجمعت الأمة على خلافه، فدل على أنه تعالى إنما يريد الواقعات كفرًا كان أو إيمانًا لا الطاعات على ما تقولونه.

والأصل في الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو على، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط، وإنما يورد قطع الكلام عن النفاذ، وليعلم أنه شك متردد في ذلك غير قاطع عليه كما يقتضيه العرف، وإذا كان كذلك لم يجب أن يخنث؛ وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو هاشم.

فأما شيخنا أبو عبد الله البصرى، فقد أجاب بجواب آخر، فقال: إن

هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط، فإنَّ غرض القائل بذلك: أفعَل إن وفق الله تعالى لذلك وسهل إليه سبيلي، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوفق إليه، لأنه لم يكن له في المعلوم لطف يختار عنده الملتوف فيه لا محالة، ولهذا لا يحث.

إلا أن ما ذكره شيخنا أبو علي أسلم وأصح.

وأبو علي لما ذكر في الجواب ما حكيناه، قيل له: فلو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون الحال؟ قال: إنه كان يحث، فقيل له: خرقت الإجماع، فقال: لا، لأن الإجماع لم ينته إلى ما انتهينا إليه، فلو انتهوا إلى هذا الموضوع لما أجابوا إلا بمثل ما أجبنا.

وبعد، فإن دعوى الإجماع في ذلك غير ممكن، لأن عامة الزيدية على خلافه، حتى أنهم نصوا في كتبهم على أن رجل لو قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله، فإنه ينظر، فإن كان ممسكاً لها بالمعروف لم يقع الطلاق، لأن الإمساك على هذا الوجه مباح، والله تعالى لا يريد المباح؛ وإن لم يكن ممسكاً بالمعروف وقع الطلاق، وهكذا قالوا في العتق؛ فقد نصوا على أن السيد إذا قال لعبده أنت حر إن شاء الله، ينظر فإن كان العبد خيراً عفيفاً بحيث يتقرب إلى الله تعالى بإعتاقه وتخليته لعبادة ربه عتق، وإن لم يكن كذلك لم يعتق؛ ففسد قولهم من سائر الوجوه.

وأحد ما يوردونه في هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار، ولن يون ذلك كذلك إلا وهو مرید لما لا تتم المجاهدة إلا به، وهو الكفر.

والأصل في الجواب عن ذلك، قلتم: إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا بد أن يكون مریداً للكفر الذي لا تتم المجاهدة إلا به، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالاعتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا

يجب أن يكون مريداً منهم الزنا ولا يجب أن يكون مريداً لما لا يتم الاغتسال والتوبة إلا به وهو الزنا، كذلك في مسألتنا؛ وأيضاً فإن الحال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحد على الزانى والسارق وشارب الخمر، فلا يجب أن يكون مريداً للزنا والسرقة وشرب الخمر الذى لا تجب إقامة هذه الحدود إلا عندها، كذلك في مسألتنا؛ فصح لك فساد ما يعتمدونه في هذا الباب.

ومما يتعلقون به في هذا الباب، قولهم: لو لم يكن القديم تعالى مريداً للمعاصى وكان كارهاً لها، لكان يصح أن يقال: إن هذه المعاصى وقعت ما شاءها القديم أم أباهاً رضيها أم سخطها، ومن ارتكب هذا فليس يلتبس كفره على أحد.

والأصل في الجواب عن ذلك، إن الإباء يذكر ويراد به كراهة الشيء مع المنع منه، كما يقال فلان أبى الظلم، أى يمنعه، فقد يذكر ويراد الكراهة فقط؛ إذا ثبت هذا، فقولهم: إن هذه المعاصى وقعت شاءها الله أم أباهاً لا يخلو؛ إن أردتم به أن هذه المعاصى وقعت مع كراهة القديم تعالى فهذا ليس بمستبعد وليس بكفر، وإن أردتم به أنها وقعت وهو غير قادر على المنع من ذلك فإن ذلك ليس يجب، فإنه تعالى قادر على أن يمنع منها، وإنما لم يفعل ذلك لكى لا يرتفع التكليف ولكى لا يبطل استحقاق الثواب والعقاب، ففسد كلامهم، وبطلت شبهاتهم.

شبهة أخرى لهم في المسألة، وهو أنهم قالوا: أو ليس أن إبليس يريد موت الأنبياء ويقبحح منه والقديم تعالى يريده ولا يقبح ذلك منه، فهلا جاز مثله في مسألتنا: أن يريد القديم تعالى هذه المعاصى ولا يكون حاله في النقص كحالنا إذا أردناها.

والأصل في الجواب عن ذلك أن بين الموضوعين فرقاً، لأنه تعالى إنما يريد إمامتهم ليقتلهم من دار الفناء إلى دار البقاء، ومن دار الإهانة إلى دار الكرامة ولما علم في ذلك من الصلاح واللطف، وليس كذلك إبليس، فإنه لا

يريد هذا الذى يريد على الحد الذى ذكرناه، ففسد ما ظننتموه، وإنما يريد على وجه يقتضى ضعف الإسلام والمسلمين.

فإن قيل: إنه تعالى إذا أخبر أن فلانًا يقتل فلا بد من أن يريد قتله ظلمًا، وإلا كان مريدًا لأن يكون كاذبًا تعالى عن ذلك وفى ذلك ما نريده. قيل له: ليس يجب فى أن أخبر عن أمر من الأمور أن يكون مريدًا وقوع ما أخبر به لا محالة، فمعلوم أن أحدنا قد يخبر عن أن بعض أعزته يموت أو يموت هو، وإن كان كارهاً لذلك أشد الكراهة، وقولهم إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر عن وقوعه كان قد أراد كونه كاذبًا عما لا أصل له، بل إنما يود أن أراد كونه كاذبًا فى ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلمه أنه لا يقع، فحيثئذ يكون قد أراد تكذيب نفسه، لأن الكذب خبر مخبره لا على ما هو به، فأما إذا أخبر عن وقوع ما يعلمه أنه يقع غير أنه غير مريد وقوعه، فإنه لا يكون مريدًا لأن يكون كاذبًا، ولهذا يصح أن يكره كونه كاذبًا مع إراته للإخبار عما يعلم وقوعه، ولو كان الأمر على ما ظننتم لكان فى هذه الحالة حاصلًا على صفتين ضدتين.

يزيد ذلك وضوحًا أن النبى صلى الله عليه أخبر أن حسينًا يقتل ولم يرد أن يقتل حسين، وكره أشد الكراهة حتى روى أنه بكى ولم يرد كونه كاذبًا، فكيف يصح قولكم أنه إن لم يرد قتله أراد كونه كاذبًا.

وقد تعلقوا بآيات من كتاب الله تعالى فيها ذكر المشيئة، نحو قوله تعالى: "لو شاء الله ما اقتتلوا"^(١) وقوله تعالى "ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله"^(٢) وقوله "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"^(٣) وأشباه ذلك.

(١) سورة البقرة - آية ٢٥٣.

(٢) سورة الأنعام - آية ١٧١.

(٣) سورة الإنسان - آية ٣٠.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنا نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً، فنقول: إن إثبات محدث فى الغائب يبنى على إثبات محدث فى الشاهد، وأنتم لا تثبتون فى الشاهد محدثاً، فكيف أثبتتم فى الغائب محدثاً حتى استدلتكم بكلامه واحتججتم به؟

وأيضاً فإن صحة السمع تتبنى على كونه القديم تعالى عدلاً حكيمًا لا يكذب ولا يظلم، وأنتم قد جوزتم على الله ما هو أظهر وأعظم، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ ولأننا لم نعرف هذه المسألة، لا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سببها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر.

ووجه آخر فى منعهم عن الاستدلال بهذه الآيات، أنها لا توافق مذهبهم فى هذا الباب. لأن فى الآية الأولى أن فى الواقعات ما لا يراه الله تعالى، ألا ترى إلى قوله: "ولو شاء الله ما اقتتلوا" وهذا يبنى عما ذكرناه، وذلك يقدر فيما أصلوه من أنه تعالى مرید لذاته.

وكذلك فى الآية الثانية لفظ: أن، وأن إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال، وذلك يوجب أن لا يكون كان القديم تعالى مریداً فيما لم يزل، فلا بد من تأويل، فتأولها على وجه يوافق دلالة العقل، ونقول: إن المراد بالمشيئة المذكورة فى هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر فى كتاب الله عز وجل، قوله تعالى: "إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين"^(١) وقال أيضاً: "ولو شاء لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"^(٢) مبيّناً على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلمهم إلى

(١) سورة الشعراء - آية ٤ .

(٢) سورة التوبة - آية ٩٩ .

اختيارهم، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة، وإن أساءوا الاختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التحليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً.

ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما في كتاب الله تعالى مما يدل على فساد مذهبهم في هذا الباب، وهو قوله: "سيقول الذي أشركوا لو شاء الله" (١) وحسبك هي دلالة في هذا الباب. قال تعالى حاكياً عنهم: "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم" (٢) الآية. حكى الله تعالى صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين، ثم كذبهم بقوله: كذلك كذب الذين من قبلهم، وقال بعده "حتى ذاقوا بأسنا" والبأس هو العذاب. فبين استحقاقهم من جهة الله تعالى بهذه المقالة، وقال بعد ذلك: "هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن يتبعون إلا الظن" (٣) منبهاً بذلك أنهم على الضلالة. ثم قال: "إن يتبعون إلا الظن" بين في ذلك أنهم سلكوا في ذلك طريقة التقليد والظن، وختم الآية بقوله: "إن أنتم إلا تخرصون" (٤) مقررًا لهم ودالاً على كذبهم لأن الخرص إنما هو الكذب، قال تعالى: "قتل الخراصون" (٥) أى لعن الكذابين فهذه الآية على ما ترى تدل على فساد هذه المقالة من هذه الوجوه كلها.

وما يهذى به أبى بشر الأشعري وغيره، من أن القديم تعالى إنما ذم هذه المقالة لأنها وردت منهم على طريق الهزء فعدول عن المظاهر، لأن في الظاهر ما يمتنع من ذلك، لأنه لا يكذب المستهزئ، ولا يقال له هل عندك من علم فيما يقوله؟ ولا يقال له إن أنت إلا متبع الظن.

(١) سورة الأنعام - آية ١٤٨ .

(٢) سورة الأنعام - آية ١٤٨ .

(٣) سورة الأنعام - آية ١٤٨ .

(٤) سورة الأنعام - آية ١٤٨ .

(٥) سورة الذاريات - آية ١٠ .

فصل فى أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم

وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم، غير أنه رحمه الله أفرد به بالذكر لأن بعض المجبرة قد خالفت فى ذلك وتعلقت بشبهه ركيكة سنذكرها من بعد إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر حقيقة التعذيب.

اعلم أن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير، والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والإهانة؛ إذا ثبت هذا، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة، ولأنه قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

وقد استدل رحمه الله بالسمع على هذه المسألة تنبيهاً على أن الدلالة السمعية من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه فى ذلك.

فما يدل على ما ذكرناه من كتاب الله، قوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (١) ومعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل، فيجب أن لا يعذبهم الله تعالى على ما نقوله، وقوله: "كل نفس بما كسبت رهينة" والطفل لم يكتسب إثماً حتى يعذب.

ومن السنة، ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: "رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ" فبين أن القلم مرفوع عنه، ولن يكون كذلك إلا ولا يحسن تعذيبه؛ فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم، وأنه تعالى لا يختاره.

فإن قيل: إن ذلك وإن كان صورته صورة القلم، فإنه لا يقبح من الله

(١) سورة الإسراء - آية ١٥.

تعالى، قلنا: الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب وللمالك أن يفعل فى ملكه ما شاء، بخلاف الواحد منا.

قيل له: إنا كما يعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً ونعلم أنه نما قبح لكونه ظلمًا، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكاً أو لم يكن مالكاً.

وبعد، فإننا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء، فإن أحدنا لو أنفق عمره فى بناء دار، وزخرفها وزينتها وبذل الجهد فى تزويقها وتحسينها ثم أخذ فى هدمها، فإنه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكن منه، وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها، فإنه يمنع من إحراقها وإشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك، بل يصفع دونه.

فإن قيل: إن أحدنا إنما يمنع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه ليس بمالك حقيقة، قلنا: المالك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة، وهذه حال الواحد منا، فكيف يمنع من كونه مالكاً؟

فإن قيل: إن هذه الأمور إنما تقبح من الواحد منا لأجل النهى وهو غير ثابت فى الله تعالى. قيل له: إنا قد ذكرنا أن النهى لا تأثير له فى قبح شىء من الأشياء، لولا ذلك وإلا كان يجب فىمن لا يعرف النهى ولا الناهى أن لا يعرف قبح هذه المقبحات من الظلم وغيره، ومعلوم أن هؤلاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع إنكارهم للأوامر والأمر والناهى، ومتى قالوا: إنهم لا يعرفون قبح الظلم على الحقيقة وإنما يعتقدونه، قلنا: هذا محال، ولو أمكن أن يقال ذلك ههنا، لأمكن أن يقال مثله فى التفرقة بين السواد والبياض، فيقال: إنهم

لا يعرفون ذلك وإنما يعتقدونه، وقد عرف خلافه؛ ووجه الجمع بينهما، هو لأن سكون النفي في أحدهما، كسكون النفي في الآخر، فهذه جملة الكلام في ذلك.

وللمخالف في هذا الباب شبه:

من جملتها، قولهم: إن الكفار أذنبوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم.

قلنا: إن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم، والله يتعالى عن أن يفعل الظلم وقد نوه نفسه عن ذلك بقوله: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (١) وقال: "ولا يظلم ربك أحدا" (٢).

وبعد، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يعذبوا في الدنيا بذنوب آبائهم، وقد علم خلافه.

وربما يوردون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون: إن الولد كالجاء من الولد، فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده. قيل له: إن هذا خلف من الكلام وخطل من القول، إذ لا شبهة في كونهما حين متغايرين، ولا يآلم أحدهما بآلم الآخر ولا يتلذذ هو به، ولو أمكن هذا في درا الآخرة لأمكن مثله في دار الدنيا، فكان يجب أن يجلد الولد بتصرف والده، وأن تقطع يده بسرقتة، ومعلوم خلافه.

ومما يتعلقون به، قولهم: إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آبائهم، لأن الكافر إذا رأى قرّة عينه يعذب بين أطباق النيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه. وجوابنا، أنه وإن كان على ما ذكرته إلا أنه لا يخرج من أن يتضمن تعذيب من لا ذنب له، وتعذيب من لا ذنب له قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر.

(١) سورة الأنعام - آية ١٦٤.

(٢) سورة الكهف - آية ٤٩.

وبعد، فلو جاز ذلك في الآخرة للغلة التي ذكرتموها لجاز في دار الدنيا مثله، فكان يجب إذا زنا أبوه أن يرحم هو، وإذا سرق أن تقطع يده، وإذا قذف أن يجلد، وقد عرف خلاف ذلك.

وأحد ما يقولونه، أنه تعالى إذا علم من حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا ويحسن تعذيبهم. وجوابنا، أن هذا ثابت في أطفال المسلمين فيجب أن يحسن تعذيبهم، ومعلوم خلافه.

وبعد، فإذا جوزتم أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين لأنه علم من حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا، فهلا جوزتم أن يخلق الله تعالى كثيراً من الأحياء في نار جهنم ويعذبهم فيها ويحسن ذلك منه، لأنه علم من أحوالهم أنهم إذا خلفوا وكلفوا كفروا، وقد عرفنا فساد؛ وبعد فكان يجب أن تقام عليهم هذه الحدود على وجه العقوبة، لأن المعلوم من حالهم أنهم لو بلغوا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا والسرقة، ومعلوم خلافه.

ومن بله المجبرة من قال: إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأتون ويعصون الله تعالى، فيستوجبون العقوبة بذلك. وجوابنا، لم خصصتم هذا بأولاد الكفرة، وهلا قلتم ذلك في غيرهم من الأطفال؟ على أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف، والدلالة قد دلت على خلافه.

وربما يتعلقون بالأخبار فيقولون: أليس أن النبي ﷺ قال لما سأله خديجة عن أطفال لها كانوا في الجاهلية: "لو شئت لأسمعتك في النار" وجوابنا أن هذا الخبر من أخبار الأحاد، ومسألتنا طريقها العلم.

وبعد، فلو صح هذا الخبر فالمراد بالأطفال: البالغون، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ، قال الشاعر:

عرصت بعامر والخيال تردى بأطفال الحروب مشمرات

وأحد ما يتعلقون به فى هذا الباب، أن حكم أطفال المشركين حكم آبائهم فى الاسم والحكم، فىجب أن يكون حكمهم حكم آبائهم فى التعذيب.

وجوابنا؛ أنا لا نسلم أن حكمهم حكم آبائهم فى الاسم، لأن المعلوم الذى لا يشكل أن ابن يومين لا يسمى مشركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً، وأما فى الحكم فإنهم لا يذمون على كفر آبائهم، ولا تؤخذ منهم الجزية، وغير ذلك من الأحكام، وأما المنع من المناكحة والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين، فلكى يكون تمييزاً بينهم وبين أطفال المسلمين لا غير.

قالوا: كيف يصح هذا، ومعلوم أن حكمهم حكم آبائهم فى السبى والقتل؟ قلنا: أما السبى فليس هو على طريق العقوبة، وإنما يكون على طريق الابتلاء والامتحان من جهة الله تعالى، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً عظيمة موفية على ذلك، وصار الحال فيه كالحال فى الآلام النازلة بالأكفال وغير الأطفال، وأما القتل فلا نسلمه فإن النبى صلى الله على وسلم نهى عن قتل أولاد الفكرة والنساء والبهائم، ومتى تستروا بأولادهم فإنما يجوز قتلهم لأن ذلك ليس بعقوبة لهم وإنما هو تشديد على الكفرة، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً توفى عليها.

فإن قيل: أليس قد روى عن النبى ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه" (١) قلنا: هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تعلق لكم بهذا الخبر، ففيه أن كل مولود يولد على الفطرة، ومن مذهبكم أن بعض المولدين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون على الكفر، فكيف يصح قولكم ذلك؟ وأيضاً، فيه أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، ومن مذهبكم أنه تعالى المتولى كل ذلك، وأنه على الحقيقة يهوده

(١) ابن الأثير: النهاية فى غريب الأثر - باب الفاء مع الطاء.

ويعجسه وينصره. ثم نقول: إن المراد بالخبر أن أبويه يلقنانه اليهودية والنصرانية والتمجس لا أنه يصير ذلك، فعلى هذا يجرى الكلام في هذا الفصل.

فصل في الآلام:

اعلم، أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس. واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها، فأثبتوا لذلك فاعلين، لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لها جميعاً، وهم التنويه.

واعتقد آخرون أن الآلام لا تحسن إلا مستحقة وقصروا حسنها على هذا الوجه، ثم لما رأوا وصول هذه الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها تحزبوا.

فقال بعضهم: إنهم كانوا في قالب آخر فعصوا الله تعالى فيه فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات، وهم أصحاب التناسخ؛ فنفوا أن يكون الحي والحساس هذه الجملة المشار إليها وأثبتوا غيرها.

وآخرون استصغروا هذه المقالة من أهل التناسخ، فدفعوا المحسوسات، وقالوا: إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام البتة، وهم البكرية وينسبون إلى ابن أخت عبد الواحد.

واعتقد الجبرية أن الآلام يتعبر حسنها وقبحها بحال فاعليها، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظملاً أو اعتباراً، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن؛ واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء. ونحن نمهد قبل الشروع في المسألة أصلاً يمكن تخريج كلام هؤلاء المخالفين عليه، فنقول:

إن الآلام كغيرها من الأفعال في أنها تقبيح مرة وتحسن أخرى، فإذا حسن فإنما يحسن لوجهه، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أى فاعل كان، وهكذا فى القبيح؛ وجملة ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، واستحقاق، أو الظن لأحد الوجهين المتقدمين، فإن ظن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافاً لما يحكى عن شيخنا أبى هاشم، لأن من ألم غيره لظن الاستحقاق، لا يأمن أن يكون مقدماً على ظلم قبيح، والإقدام على ما لا يأمن كونه قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع، فلا يمكن إنكار ما قلناه من أن فى الآلام ما يقبح وفيها ما يحسن، لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله مع قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجرى مجراه.

إذا ثبت ذلك، فالذى يوضح أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق، هو أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرياح والآداب، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والقصد، وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر، ويستحسن منه ذم من أساء إليه، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق؛ فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التى ذكرناها حسن لا محالة، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحاً. ولسنا نجعل الوجه فى حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال، بل إن حصل ذلك فهو الوجه فى حسنه، وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجهاً فى حسنه؛ والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكليف المشاق وتحمل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة، وكذلك فقد يحسن منه القصد، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر عنه؛ فإذاً إنما يحسن منه ذلك للظن.

وإذا تقرر هذه الجملة، فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها

قبيحة لنفور الطبع عنها، وإن كنا قد أبطنا مقالتهم هذه في موضع آخر وأوردنا عليهم المسائل التي أوردتها الشيوخ عليهم، فلا طائل في تطويل الكلام.

وبطل أيضاً قول أهل التناسخ، القائلين بتنقل الأرواح في الهياكل؛ فقد بينا أن الألم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق. وبطل أيضاً قول البكرية.

وفسد أيضاً قول المجبرة، حيث قالت: إن الاعتبار في حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن، لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التي ذكرناها ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه، فلا يختلف لحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين.

ونعود بعد هذه الجملة فنقول: إنما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو؛ إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف، فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين، ليخرج بالأول عن كونه ظلماً، وبالثاني عن كونه عبثاً؛ فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً: العوض والاعتبار، إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط، أو لغيره، أو له ولغيره جميعاً، وإن استبعد قاضى القضاء أن يون اعتباراً لغيره، ولا يكون اعتباراً له مع أنه أخص به. وهذا وجه له ولمكانه يحسن من الله تعالى الإيلام، وقد يحسن لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما نقوله في العقاب؛ فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا، حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر، لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم، فالإيلام والحال هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه.

إلا أن هذه الطريقة يمكن سلوكها في النفع، فيقال: إنه تعالى قادر على إيصال هذا القدر من النفع إليه فلا معنى للإيلام لكى يوصله إليه، ومتى

قلنا: إن مع النفع اعتباراً كان له أن يجنب بمثله، فالأولى أن نقول: إن ذلك الضرر إما أن يكون مصلحة أو مفسدة، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله، وإن كان مفسدة فلا سبيل إلى فعله لقبحه، فكيف يحسن من الله تعالى الإيلام لئلا يفعل قبيحاً.

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى.

فأما إذا كان الضرر المدفوع من جهة غير الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن يكون من جهة المكلف أو من جهة غير المكلف؛ فإن كان من جهة المكلف فلا يخلو إما أن يكون مصلحة أو مفسدة، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه، وإن كان مفسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهي والوعيد، فأما أن يؤلمه ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا، وهكذا إذا كان من جهة غير المكلف، فإنه أما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه، أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه، لا أن يؤلمنا لمكانه، فصح أنه تعالى لا يصح أن يفعل الإيلام لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنفع والاستحقاق على ما تقدم.

إذا ثبت هذا، فقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقاً لا يخلوه؛ إما أن يريد به أنه لا يحسن للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره، وذلك فقد أبطلناه بما تقدم، فلقد ذكرنا أنه يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق، وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقاً، فالكلام عليه هو أن نقول: لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب ألا يحسن من الله تعالى إيلام من لا يستحق الإيلام، ومعلوم أن الأنبياء مع أنهم لا يستحقون ذلك ربما تصيبهم الآلام العظيمة.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنهم يستحقون الألم لكبائر ارتكبوها قبل البعثة؟ قلنا: إن الأنبياء لا تجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها.

وأيضاً، فلو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المريض أن يبرأ، لأن التوبة
تزيل العقاب وتسقطه، ومعلوم خلافه .

ومما يوضح لك فساد أصحاب النقل القائلين بأن هذه الأرواح تستقل
بهذه الهياكل وأن الإنسان متى عصى الله تعالى فى قالب نقله إلى قالب آخر
وعذبه فيه، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجرى
عليه من الأمور العظيمة، نحو المصيبة بالوالدين، والمصادرة بالرغائب
والأموال النفيسة، ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو فى
ذلك القالب، لأن ما ذكرناه من كمال العقل، والمعلوم أن أحداً من الناس لا
يتذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو فى هذا القالب، ففسد ما قالوه .

ومتى قالوا: إن تخلل زوال العقل يمنع من ذلك فليس الأمر على ما
ظنوه، فإن قاضى بلدة أو رئيس محلة لو جن مدة من الزمان، ثم أفاق وتاب
إلى عقله ورجع إليه لبه، لتذكر أنه كان قاضى تلك البلدة أو رئيس تلك
المحلة، وهذا هو الجواب إذا قالوا إنما لا يذكر ما يجرى عليه لطول المدة، لأن
طول المدة مما لا يؤثر فى مثل هذه الأمور العظام. وإنما تأثيره فيما لا خطر
له. فقد بطل قول أصحاب التناسخ .

ودخل فساد قول البكرية أيضاً تحت هذه الجملة، على أنهم لجهلهم
أخرجوا أنفسهم من حد من يكلم، فإن غاية ما على المرء أن ينهى الكلام
بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة؛ فمن دفع المشاهدات، وأنكر المعلومات،
وجحد الضروريات، فلا سبيل إلى مكالمته .

ومن أقوى ما نورده على هؤلاء أن يقال: إن التكليف ابتداء، معلوم أنه
لا ينفك عن المشقة، فكيف يحسن مع هذا، القول بأن الألم لا يحسن إلا
مستحقاً؟ وهذا كنا يمكن إيراده على القائلين بالنقل، يمكن إفساد كلام
البكرية أيضاً به .

ثم إنه رحمه الله، سأل نفسه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإيلام إلا للعرض والاعتبار والاستحقاق، فقال إذا كان الله تعالى هو الذى خلقنا، وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر، فهلا جاز له أن يؤلم من دون العرض أو الاستحقاق على الحد الذى ذكرتموه؟

وهذا السؤال يمكن أن يورد على الوجهين:

أحدهما، أن يقال: إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذى خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما فى الشاهد فإن للمعير أن يسترد العارية، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التى هى الحياة والقدرة وغيرهما لأنهما كالعوارى؛ وعلى هذا قالوا:

إنما الدنيا هبات وعوار مستردة .

شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة

والثانى، أن يقال: إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام، وصار الحال فيه كالحال فى الوالد إذا أنعم على ولده بضروب من النعم، ثم قال له مرة: ناولنى الكوز، أو اسقنى الماء، فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون فى مقابله عوض ولا استحقاق، كذلك ههنا.

والجواب، أما الأول فلا يصح، لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق، بل لابد من أن يكون مشروطاً بأن لا يتضمن ضرر المنعم عليه ضرراً يجحف بحاله ويقع الاعتداد به، وهكذا نقول فى استرداد العارية من جهة العقل؛ على أن الشارع أباح لنا استردادها وإن اغتم المستعير بردها، وضمن له فى مقابلة ما يلحقه من النعم أعواضاً موفية عليه.

وأما الثانى، فلا يصح أيضاً، لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان

نعمته، فمعلوم أن من تصدق على غيره بدرهم، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة، كأن يأخذه مثلاً بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دوره، إلى غير ذلك؛ بل للمنعّم أن ينكر عليه ذل ويقول له: كان من سبيلك أن لا تصدق على بذلك الدرهم، ولا تؤذيني اليوم لمكانه؛ وأما حديث الوالد مع ولده، فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به، ولو كان من باب ما يقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً، وقد ضمن الله تعالى للولد في مقابلته ما يوفى عليه حيث أباح للوالد ذلك.

فصل، أعلم أن من مذهب عباد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض، وتجعل الوجه في حسن ذلك الاعتبار.

والذى يدل على فساد مذهبه، هو أن هذا الألم؛ إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلف، أو إلى غير المكلف.

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلمًا لأنه لا يعتبر، ومتى قال: إن في إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلمًا، لأنه ما من ظلم إلا وفيه منفعة للظالم أو لغيره. يوضح ذلك، أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، وهذا صورة ما جوزة عباد^(١).

وإن أوصله إلى المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلمًا، لأنه وإن كان يجوز أن يعتبر به، إلا أن النفع الذى يصل إليه هو فى مقابلة ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات، فيقع حسه الألم خلواً عما يقابله، فيكون ظلمًا قبيحاً تعالى الله عن ذلك.

(١) أبو عباد بن سليمان، من الطبقة السابعة من رجال الاعتزال، وله كتب عديدة فى الاعتزال، وكان من أصحاب هشام الفوطى، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم. انظر طبقات المعتزلة للقاضى، والمنية والأمل.

وله في هذا الباب شبهتان اثنتان .

إحدهما، أن أحدنا-يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه،
والإيلام من فعل الله تعالى، فلا يجوز أن يستحق عوضاً .

والثاني، هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض لكان
يحسن منا الألم للعوض، سيما على مذهبكم أن الحسن والقيح إنما يحسن
ويقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أي
فاعل كان .

والجواب: أما الأول، فلا يصح، لأن الاستحقاق ينقسم إلى: ما لا
يثبت لأحدنا إلا على فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك، والثواب من
هذا القبيل، وإلى ما لا يستحقه إلا على فعل الغير، وذلك كأروش الجنائيات
وقيم المتلفات، فإن ذلك لا يستحق إلا على فعل الغير، ولهذا فإن من فرق
على غيره ثوبه يستحق ولو مزقه على نفسه لم يستحق العوض، نظيره في
الشاهد قيم المتلفات، ففسد ما ظنوه .

وأما الثاني، فإننا نعارضهم أولاً بالاعتبار، فنقول: لو حسن من الله
تعالى الإيلام للاعتبار لحسن منا أيضاً كذلك والمعلوم خلافه؛ ثم نفصل
الجواب عن ذلك فنقول:

إن ما يفعله الواحد منا من الآلام إما أن يفعله بنفسه أو بغيره، وإذا
فعله بغيره فإما أن يكون مفعولاً بالمكلف أو بغير المكلف، فإن فعله بنفسه فإنه
يحسن للنفع ولدفع الضرر، ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلباً للعلوم
والآداب، وكذلك فإنه يحسن منه القصد والحجامة ونحو ذلك، ولا وجه في
حسنه إلا النفع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل . ولسنا نعني بذلك أنه لا بد
من حصول النفع ودفع الضرر، فقد بينا أنه لا يفترق الحال في ذلك بين أن
يكون معلوماً وبين أن يكون مظنوناً، وإن فعله بغير المكلف فإنه يحسن
للعوض ودفع الضرر .

فلا خلاف فى هذا بين أبى على وأبى هاشم، وإنما الخلاف فى أن حسن ذلك هل يعلم عقلاً أو شرعاً؛ فعند أبى على أنه يعلم شرعاً، وعند أبى هاشم أنه يعلم عقلاً وهو الصحيح؛ فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم فى تعهدها، من سقيها وتحصيل العلف عليها وغير ذلك. وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبى صلى الله عليه البهائم قبل البعثة وأنه لم يكن متعبداً بشرىعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك، فقال: إن ركوب البهائم لمصالحها والمنافع العائدة إليها مستحسنة عقلاً، فلا وجه لما ذكرتموه، وإن فله بالملكف فإنه يحسن للنفع ودفع الضرر والاستحسان، ولا شك فى أنه يحسن من أهدنا إيلام الغير لمكان الاستحقاق، فإن المساء إليه يذم المسىء ويؤلمه بذمه ويحسن منه ذلك، لا لوجه سوى الاستحقاق.

فإذن لا كلام فى هذا، وإنما الكلام فى أنه هل يحسن منه إيلامه للنفع ولدفع الضرر من دون اعتبار رضاه أو لا.

فعند أبى على أن ذلك لا يحسن، وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيماً إلا برضاه.

وقال أبو هاشم: إن النفع ودفع الضرر إذا عظم لم يعتبر برضاه، بل يحسن منا إيلامه لمكانه أراد المؤلم ذلك أم كرهه، وهو الصحيح من المذهب الذى اختاره فإن أهدنا لو قال لغيره: قم من هذا المكان ولك ألف دنانير، ثم لم يختر هو ذلك، فإن له أن يخبره على القيام ويقيمه ثم يدفع إليه الدنانير الألف.

إذا ثبت هذا وتقرر، قلنا: إن القديم تعالى لسعة جوده وكرمه، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام، وكمية ما يستحق أهدنا من الأعواض فى مقابلته، يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك؛ وليس كذلك حال الواحد منا، فإن نفسه لا تطاوعه على بذل الرغائب فى مقابلة إقامة الغير من

مقامه من دون أن يكون له في ذلك نفع يقابله، أو دفع ضرر أعظم منه، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل إليه من أجر الآلام، ولا كمية ما يستحقه عليه من العوض، فلذلك افترق الحال فيما أورده بين الشاهد والغائب، حتى لو قدرنا أن يكون الحال في أحدنا كالحال في الغائب، لحسن منا الإيلاء للعوض كما حسن من الله تعالى.

فصل في الألم

واعلم أن من مذهب أبي علي، أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العوض، لما اعتقد أن العوض بصفة لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله.

وقال أبو هاشم: لا بد فيه من غرض آخر وهو الاعتبار، وهو الصحيح.

والذي يدل على صحته، هو أن العوض لا يبلغ حداً إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادر على أن يستدئ بالعوض من دون هذا الألم، فالإيلاء لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً؛ وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلى نهر من دون أن يتعلق له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة، فكما أن ذلك يقبح منه، كذلك ههنا.

فإن قال: إن للاستحقاق مزية، قلنا: لو حسن من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق، لحسن منا الاستئجار على الحد الذي ذكرناه لهذه العلة، ومعلوم خلافه؛ على أن الاستحقاق إنما يكون له مزية في الشاهد، لأن أحدنا ربما يستكف من قبول نعمة الغير ويلحقه بذلك أنفة وغضاضة، وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله عز وجل فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر.

فصل: فى أحكام العوض وما يتصل بذلك^(١)

وجملة ذلك أنه لما مر قطعة من الكلام فى الآلام، أردفه رحمه الله بالكلام فى العوض.

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة العوض، لأن من القبيح أن نذكر حكم الشيء ولا ندرى ما هو.

اعلم، أن العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكى يضطرد وينعكس ويشمل ويعم، وصار الحال فيه كالحال فىنا إذا سئلنا عن حقيقة العبادة، قلنا: هى النهاية والغاية فى التذلل والخضوع للغير، ولا يعتبر فيه الحسن لكى يشتمل على سائر العبادات: عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعاً؛ وذلك مما لا بد منه ولأن من حق الحد أن يكون مجامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه.

إذا ثبت هذا، فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان فى مقابله القدر الذى لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار ذلك الألم لمكانه، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه لكى يقابل بثوب مثله، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك فى الشاهد فكذلك فى الغائب.

وإذا صحت هذه الجملة، فاعلم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبى هاشم، وهو الصحيح، خلاف ما يقوله أبو على وأبو الهذيل

(١) قال المعتزلة لا يحسن من الله أن يؤلنا من غير عوض أو اعتبار، وبين القاضى فى المحيط ٣: ٢٣، أن الأساس فى الإيلام أن تحصل منه ضروب الاعتبار، أى ما يدعو المكلف إلى فعل الواجب والانصراف عن القبيح، والعوض يقع له.

وقوم من البغدادية، ويحكى عن الصحاب الكافي^(١) أيضاً أنه قال: يستحق على طريق الدوام؛ وحكى عن أبى على الرجوع عنه إلى ما ذكرناه.

والذى يدل على صحته، هو أن نظير العوض فى الشاهد قيم المتلفاف. وأروش الجنائيات، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام، فإن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً، وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن فى الواحد منا تحمل المشاق طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة، ومعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: إن ذلك إنما يحسن من الواحد منا لأن القديم تعالى قد ضمن فى مقابلته أعضاً دائمة، قلنا: لو كان كذلك لكان يجب فى من لا يعلم أن القديم تعالى قد ضمن فى مقابلته أعضاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك، والمعلوم أن أحدنا يستحسن بكمال عقله تحمل المشاق فى الأسفار طلباً لمنافع منقطعة وإن لم يخطر بباله دوام العوض، ففسد ما ظنوه.

فإن قيل: أليس الواحد منا يرد الودیعة ويضى الدين ويترك الظلم وإن لم يخطر بباله دوام الثواب ويحسن منه ذلك، فهلا جاز أن يتحمل المشاق ويحسن منه ذلك، وإن لم يخطر بباله دوام العوض؟ وجوابنا أن الفرق بين الموضوعين ظاهر، فإنك قد جعلت الوجه فى حسن تحمل الواحد منا المشاق فى الأسفار دوام العوض، فقلنا: فكان يجب فى من لم يعلم ذلك وجوز انقطاعه أنه لا يعلم حسنه، وليس كذلك الحال فى رد الودیعة وقضاء الدين، فإن وجه وجوبه ليس هو دوام الثواب، بل الودیعة إنما يجب ردها لكونها رداً للودیعة، وكذلك الكلام فى قضاء الدين، فكى يقاس أحدهما على الآخر؟

(١) الصحاب الكافي: هو إسماعيل بن عباد - وزير آل بويه المشهور. وكان من أنصار

المعتزلة وله كتب فى التوحيد والعول.

توفى سنة ٣٨٥ هـ.

وأيضاً فلو استحق العوض على طريقة الدوام، لكان يبلغ حال اللصوص في بعض الأوقات إلى حال المئاب بحيث لا يمكن الفصل بينهما، وذلك يقدر في حسن التكليف في الثواب، لأنه ما من قدر من العوض إلا ويجوز التفضل به والابتداء بمثله، فكان يجب مثله في الثواب، وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرناه. فهذه ملة ما يدل على أن العوض لا يستحق على طريقة الدوام.

وللمخالف في هذا الباب شبه.

من جملتها، هو أنهم قالوا: إن القول بانقطاع العوض يدخلكم في القول بدوامه على أقبح الوجوه، لأن المعوض إذا انقطع عن العوض يلحقه بذلك ألم وم ويستحق بذلك الألم عوضاً آخر، والكلام في ذلك العوض كالكلام في هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه.

والجواب عن ذلك: ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقه بذلك ألم وغم لأنه يعلم القدر الذي يستحقه في العوض، فإذا وصل ما يستحقه وزيادة لا يغتم إذا انقطع عنه ولا يتألم به، وصار الحال فيه كالحال في الثواب، فإن المئاب إذا رأى ثواب من فوقه في المنزلة لا يغتم ولا يلحقه بذلك حزن، لأنه يعلم قدر ما يستحقه من الثواب ولا يتمنى الزيادة عليه ويرضى بحظه، كذلك ههنا. وعلى أن هذا ينبنى على أنه لا يتصور انقطاع العوض إلا على حد يتألم به المعوض؛ وليس كذلك، فإن من الجائز أن يزيل الله تعالى حياة بعضهم على حد لا يتألم بذلك، بأن يغافض حياته وينقله إلى صورة مستحسنة يسر أهل الجنة بالنظر إليه، وإذا كان ذلك جائزاً فقد فسد ما تعلقوا به.

فإن قيل: كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يفعله تعالى فلا بد من أن يكون له فيه غرض ولا غرض في ذلك، وأيضاً فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر، وقد روى في ذلك الأخبار "خلود ولا موت"، قيل له:

يجوز أن يكون غرض القديم تعالى في ذلك زيادة سرور أهل الجنة وغم أهل النار، فإن أهل الجنة إذا رأوا انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد علموا دوام ما هم فيه من النعم ازدادوا بذلك فرحاً وغبطة.

وهكذا الحال في أهل النار، فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات وقد أزيل حياته مغافصة ونقل إلى صورة يلتذ بها وبالنظر إليها، وهو يعلم دوام ما هو فيه من العقاب، يتمنى حاله، ولهذا حمل بعض المفسرين قوله "يا ليتنى كنت تراباً" (١) على أن الكافر يشاهد فيتمنى تلك الحالة.

أما قولهم: لا موت بعد الحشر فكذلك، غير أن كلامنا في التجويز، وإذا كان ما ذكرناه من باب المجوز لم تسلم لهم الشبهة التي جعلوها دلالة في المسألة.

وبعد، فليس يجب في العوض أن يعلم أن ما وصل إليه من المنافع أعواضاً يستحقها؛ بل إذا علم أنه تعالى عدل حكيم لا يبخل حقه بل يوقر عليه ما يستحقه إما في الأوقات أو دفعة واحدة أو كما يرى الصلاح فيه، كفى؛ فإذا كان هكذا، فليس يمتنع أن يوفر الله على المعوض ما يستحقه من الأعواض في دار الدنيا وإن لم يشعر به ولا علم أنه هو الأعواض التي يستحقها عليه تعالى؛ وأيضاً، فليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال، سيما والقديم تعالى إنما يوفره عليه مفرقاً على الأوقات على حد ينتفع به ويقع له الاعتداد بمكانه ثم يقطعه عنه على حد لا يؤثر في حاله ولا يعتد به، إذ ليس يمتنع في النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد، وأمكن به الانتفاع، وإذا انقطع لم يقع بذلك اعتداد، ولا كان به مبالاة، فإن من اعتاد أكل ملة من الأطعمة الشهية كل يوم وزيادة لقمة، فإنه متى تناول تلك اللقمة التذاللتاذ اللائق بها، ولو أنه انقطعت عنه لا يعتد

(١) سورة النبا - آية ٤٠.

بها ولا أثرت، كذلك الحال ههنا، على أن من الجائز أن ينقطع عنه ما يستحقه من الأعواض ويتفضل الله تعالى بمقدار ما كان يصل إليه من العوض حتى لا يتنقص عليه عيشه، ولا يؤثر في حاله، وليس ذلك من دوام العوض.

ومما يذكرونه في ذلك، هو أنه لو لم يكن العوض دائماً لكان لا يجوز أن يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه، وليس ذلك الوجه إلا لونه لا مستحقاً على طريق الدوام كالثواب.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا يبنى على أن العوض لا بد من أن يؤخر إلى الآخرة، ونحن لا نسلم ذلك؛ بل المجوز أن يوصله الله تعالى إليه في دار الدنيا إما في وقت واحد، أو في أوقات كثيرة، وليس في ذلك ما يدل على دوام العوض البتة. على أن في الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة، وهو كالعوض المستحق بالإماتة ونحوها، فكيف يصح القول بأن تأخير العوض لا وجه إلا استحقاقه على الدوام؟

ومما يقولونه في ذلك أيضاً، هو أن الألم لا بد من أن يثبت فيه الاعتبار والعوض جميعاً، ثم إن النفع بالاعتبار مستحق دائماً، وكذلك العوض ينبغي أن يكون دائماً.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا مع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح ذلك؛ ويوضحه، أن النفع بالاعتبار إنما يستحق لأدائه الواجبات واجتنابه المقبحات، فلذلك استحقه الواحد منا على طريقة التعظيم والإجلال، ونظير ذلك في الشاهد المدح والذم، والمدح والذم يستحقان على طريقة الدوام، وليس كذلك العوض فإنه لا يستحق على طريقة التعظيم والإجلال، ونظيره في الشاهدة أروش الحنایات وقيم المتلفات، وشيء من ذلك لا يستحق على طريقة الدوام بالإتفاق.

ومما يتعلقون به في هذا الباب، قولهم: إن العوض لو لم يستحق دائماً لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة لأن كونه متناهيًا منقطعاً يقتضى ذلك وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا سنة كاملة لمنافع يصح توفيرها عليه في وقت واحد، والمعلوم أن عاقلاً من العقلاء لا يختار مرض سنة لمنافع تصل إليه في وقت واحد، وإن أبلغ النفع ما بلغ.

وجوابنا على ذلك، أن هذا لو قدح في شيء فإنما يقدح في حسن إيصال الله تعالى الأعضاض إلى المعوض على هذا الحد، ونحن لا نجوز ذلك، بل نقول: لا بد من أن يفرقه على الأوقات، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتداد به، فأما أن يجمعه جميعاً ويوفره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يحسن، فمن أين يقتضى ما ذكرتموه دوام العوض.

يبين ذلك ويوضحه، أن سبيل العوض من جهة الله تعالى ليس هو سبيل قيم المتلفات حتى تعتبر المقابلة، بل لا بد من أن يبلغ في الكثرة حدا لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار الألم لمكانه، وإذا كان الأمر بهذه الصفة فما من عاقل إلا ويستحسن بكمال عقله تحمل المشاق العظيمة لتلك المنافع، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وبعد ذلك شبهة تتعلق بها الملحدة في أصل الأعضاض ويشنعون بها علينا.

وجملة ذلك، هو أنهم قالوا: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب عوض كل معوض من جنس ما ألفه في الدنيا واعتاد الانتفاع به ههنا، وذلك يوجب أن يخلق الله تعالى لنا في الجنة من الأطعمة الشهية ما كنا ألفنا في دار الدنيا، وأن يخلق للبهائم الحشائش والأتبان، وذلك خلف من الكلام وخطل من القول، إذ لا خطر لشيء من هذه الأشياء.

وجوابنا أن الشنعة مما لا وجه له، بل الواجب على العاقل أن ينظر فيعلم

أن الله تعالى إذا أَلَمنا فلا بد من أن يضمن في مقابلته من الأَعْواض ما يوفى عليه، وأن يكون له فيه غرض آخر وهو الاعتبار، ليخرج بالعوض عن كونه ظلماً، وبالاختبار عن كونه عبثاً على ما ذكرناه في غير موضع.

ثم نقول لهم: ليس يجب في عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألفه واعتاد أكله والانتفاع به إذ لا وجه يوجب، وفارق الحال في ذلك الحال في الثواب إنما يستحق بطريقة الترهيب والترغيب ولا يصور إلا فيما يعتاد في دار الدنيا، وليس كذلك العوض فليس يستحق بطريقة الترغيب، وإن كان الأقرب أن يكون عوض المكلفين من جنس ما ألفوه وعودوا أكله على ما تقدم، على أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى للبهائم من الأتبان والحشائش ما تستحقه، لأن قدرته تعالى أوسع من ذلك ولا إشكال في هذا، وإن المشكل أن يقال في السباع الضارية وشهواتها متعلقة به في دار الدنيا أن يمكنها الله تعالى من افتراس بعضها لبعض، فشهواتها مقصورة عليه، وذلك قبيح من القول، فالأولى أن لا نسلم، ونقول: ليس يجب في العوض أن يكون من جنس المنافع التي كانوا ألفوها وتعودوا الانتفاع بها، فلا يمتنع أن يصرف الله تعالى شهواتها إلى منافع أخرى غير ذلك. على أنه تعالى قادر على أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات وإيذائها، فلا يصح ما قالوه بوجه، فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل.

فصل، لما مر جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى، والأعْواض المستحقة في مقابلتها، ذكر جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من جهتنا.

وجملة القول في ذلك، أن ما يفعله الواحد منا من الآلام لا يخلو، إما أن يفعله بنفسه أو بغيره.

وإذا كان مفعولاً بنفسه فإما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان قبيحاً، نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه، لم يستحق عليه

العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره، وإن كان حسناً، فعلى ضربين: أحدهما ما يستحق عليه العوض، والآخر ما لا يستحق العوض؛ الأول: هو كأن يشرب من الأدوية الكريهة المرة المنفرة دفعاً للألم الحاصل من جهة الله تعالى، فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوج به إليها؛ والثاني: فهو كأن يتجرع الدواء الكريه ليزيد في شهوته وسمته وما جر مجراه، فإنه لا يستحق بذلك العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره، إذ لا حاجة به إليه؛ هذا إذا كان مفعولاً بنفسه.

وأما إذا كان مفعولاً بغيره فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون قبيحاً أو حسناً، وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً، ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام، إما بالاغتصاب أو بقتل ولده أو شج رأسه أو غير ذلك؛ ولا تعتبر فيه الزيادة، لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلماً وللمحق بكونه إحساناً، فإن من مزق على غيره ثوبه ليعطيه في مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسناً. وأما إذا كان حسناً فعلى ضربين: أحدهما يستحق عليه العوض، والآخر لا يستحق؛ الأول، هو كإقامة الحد على التائب، فإن التائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه امتحاناً، وأوجب ذلك عليه، والثاني، فكالحدود التي يقيمها الإمام على مستحقيها على سبيل الجزاء والنكال، فإن ذلك إيلاء حد، ولا يستحق المؤلم في مقابلته العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره.

فقد حصل من ذلك أن العوض قد ينتقل من فاعل الألم إلى غيره كما ذكرناه.

إن التائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق العوض على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذى آله، ولذلك أخذنا فى الوجوه الذى ينتقل بها العوض من فاعل الألم إلى غيره.

وجملة ذلك، أن العوض ينتقل من فاعل الألم إلى المبيح، والنادب، والموجب، والملجئ؛ ولكل من ذلك مثال ما نذكره.

أما مثال الإباحة، فهو كذب البهائم، إنما تستحق العوض على الله تعالى إذ ذبحناها، دوننا، من حيث أنه هو المبيح لذلك.

ومثال الندب، هو كالأضاحي فإنها تستحق العوض على الله تعالى، دوننا، لما كان الله تعالى هو الذي ندبنا إليه.

ومثال الإيجاب، فهو كالهدايا، فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحققت العوض عليه تعالى، دوننا.

ومثال الإلجاء، هو أن يلجئ أحدنا صاعقة أو برد حتى يعدو على زرع غيره فيفسده، فن صاحب الزرع يستحق العوض، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى، دون من يعدو على زرعه، لأن الله تعالى هو الذي ألجأ إلى العدو.

ولا يختلف الحال في هذه الوجوه بيننا وبين القديم، فن أحدنا لو أباح أو أوجب أو ألجأ غيره إلى إيلاام الغير، لكان العوض ينتقل إليه على الحد الذي انتقل إلى الله حين أوجب أو ألجأ؛ ولهذا فإن سبعا لو ألجأ أحدنا إلى العدو على زرع الغير، فإن صاحب الزرع إنما يستحق العوض على السبع إذ السبع هو الملجئ إلى ذلك، وإن كنا نعتبر في الملجئ أن لا يكون ملجأ ليستحق العوض عليه، لأنه لو كان ملجأ كان العوض على من ألجأ الأول.

فإن قيل: كيف يصح استحقاق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل؟ وجوابنا، إن كمال العقل غير معتبر في ذلك لأنه جاز مجرى أروش الجنائيات، وفي أروش الجنائيات لا يعتبر كمال العقل؛ فإنك تعلم أن صبيا لو مزرق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل، فبطل ما أورده.

فصل فى المستحق للعوض والمستحق عليه

وجملة ذلك هو أن المستحق للعوض لا يخلو؛ إما أن يكون مكلفاً أو غير مكلف. فإن كان مكلفاً فلا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب.

فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً على الله تعالى، أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى. فإن استحقه على الله تعالى، فإنه تعالى يوصله إليه ويوفره عليه بتمامه وكمالهِ مفرقاً على الأوقات، بحيث يقع الاعتداد به، على ما مر. وإن استحقه على غير الله تعالى، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الغير العوض مكلفاً كان أو غير مكلف، ويوفره عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام.

وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو غير غيره، فإن استحقه على الله تعالى فإنه يوفره الله تعالى عليه إما فى دار الدنيا وإما فى دار الآخرة، قبل دخول النار أو بعدها، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلقه بذلك سرور ولا فرح، خلاف ما قاله أبو على من أن بالعقاب يسقط العوض وينحبط. وإن استحقه على غير الله تعالى، فإنه تعالى يأخذ من المستحق عليه مكلفاً كان أو غير مكلف، ويوصله إليه على الوجه الذى ذكرناه.

هذا إذا كان الكلام فى المكلف؛ فأما إذا كان فى غير المكلف فلا يخلو؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره. فإن استحقه على الله تعالى يوفّر عليه بكمال وتمامه، وإذا انقطع عوضه نقله إلى صورة يلتذ أهل الجنة بالنظر إليها على ما مر، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم الفضل عليه بعد ذلك، فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر.

هذا هو القول في المستحق للعوض .

وأما المستحق عليه فلا يخلو؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره، فإن كان الله تعالى فإنه يوفر على المستحق من عنده، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه العوض ويوفره على المستحق، سالكاً في ذلك طريقة الانتصاف، فحال القديم تعالى في هذا الباب كحال ولي الأيتام، فكما أنه إذا وقعت منه جنابة قابها بالأرش، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرش من مال الانى وضمه إلى مال المجنى عليه، وكذلك القديم تعالى .

واعلم أنه تعالى لا يجوز أن يمكن أحداً من إيصال الأثم إلى غيره، إلا إذا كان في المعلوم عوض يستحقه، إما على الله تعالى أو غيره .

لأنه إذا كان لا بد من الانتصاف فليس يتصور إلا على الطريقة التي ذكرناها، وهو أن يأخذ العوض من المؤلم ويوفره على المؤلم، فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف على ما ضمنه، فقد روى على النبي ﷺ: أنه تعالى ينتصف يوم القيامة للمظلوم من الظالم، حتى الجماء من القرناء .

ومتى قيل: هلا جاز أن يمكن أحد من الإيلاء وإن لم يكن له في المعلوم عوض يستحقه، ثم إذا وافى عرصات يوم القيامة تفضل الله عليه بالقدر الذي يلزمه توفيره على ذلك المؤلم، ثم يأخذه منه ويضعه في المؤلم، كان الجواب: إن ذلك ليس من الانتصاف في شيء، إذ الانتصاف هو أن تأخذ للمظلوم من الظالم حقه، لا أن تفضل الله على الظالم ليأخذ منه المظلوم؛ وعلى هذا فإن قاضى بلدة إذا سارع إليه خصمان فأراد القاضى الانتصاف منهما فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويضعه في المستحق، فأما أن يوفر ذلك من كيسه على المستحق دون أن يتعرض للمستحق عليه فإنه لا يكون منتصفاً .

فصل، ثم إنه رحمه الله أورد شبهة متصلة بباب الآلام تتعلق بها الملحدة، وهى أن قالوا: لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر، والحيوانات المؤذية القتالة، والصور القبيحة المستنكرة مثل الحيات والعقارب؛ وفى علمنا بوجود هذه الأشياء، دليل على أن لا صانع لها ههنا.

وهذا كما تتعلق بها الملحدة فقد يتعلق بها المجبرة، فإنهم يقولون: إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها، فيجب أن تحسن منه سائر القبائح.

وجوابنا عن ذلك، هو أن نقول: إن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف فى استباحها العقل، كما فى الظلم والكذب؛ فأما الاستحلاء وعدم الاستحلاء فما لا يؤثر فى قبح شئ من الأشياء، لأنك تستحلى كثيراً من الأشياء وهو قبيح فى نفسه، وتستقبح أيضاً كثيراً منها وهو حسن، على ما مر فى أول الكتاب.

يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة المرأى والمنظر، فإن فيها أغراضاً حكيمة لا يعلمها إلا من أنصف نفسه، وأدى الفكر حقه.

فإن قيل: وما تلك الأغراض؟ قلنا: نفع هذه الحيوانات أولاً، ثم نفع العباد؛ فإن خلق هذه الحيوانات كما تضمن التفضل عليها بالإحياء والإقذار، وخلق الشهوة والمشتهى، والتمكين من الانتفاع به، فقد تعلق بها منافع الغير الدينية والدنيوية.

فأما المنافع الدنيوية فإنك تعلم أن هذه المعاجين الكبار إنما تتخذ من الحيات والعقارب، ألا ترى أن الترياق مع أنه أصل فى دفع هذه المسمومات، إنما يتخذ من بعض الحيات والعقارب؛ وهكذا الحال فى واحد واحد من هذه

الحيوانات، فما من شيء إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة
بغيرها. هذا هو الكلام في المنافع الدنيوية.

وأما المنافع الدينية، فهو أنا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة، والحيوانات
المؤذية الكريهة المنظر، كنا إلى الاحتراز من عذاب الله تعالى المشتغل على
أضر من هذه الحيوانات كلها أقرب، وعن الوقوع فيما يوجه علينا ويجره إلينا
أبعد؛ بل كان لا يتصور من الله تعالى تخويفنا بما لديه من العقوبات المعدة
لمستحققيها إلا بهذه الطرق، فإننا ما لم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا، لا نتزجر
عما توعدنا عليه كل الانزجار.

فإن قيل: ليس هذه الحيوانات إلا الضر المخض، فإنها مضرّة مؤذية؛
فيجب أن يقبح منه تعالى خلقها.

فجوابنا على ذلك، أن ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر
الناس، فلو كان قبح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه، لكان يجب أن يقبح
منه خلق أكثر الناس؛ يوضح ذلك، أن ضرر أكثر هذه الحيوانات لا يفى
بضرر الحجاج وشبهة من الظلمة أبادهم الله تعالى، ثم لم يحكم بقبح خلق
الناس. فقد بطل ما قلموه.

فصل: وقد أورد رحمه الله سؤالاً على نفسه يوشك أن يكون شبهة
للمجبرة.

وهو أن قال: أتجوزون على الله تعالى أن يكلف عبده، ثم لا يبين له
صفة ما كلفه؟

والأصل في ذلك، أنا لا تجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا
يبين له صفة ما قد كلفه، بل نقول: إنه تعالى إذا كلف عبده فلا بد من أن
يبين له صفة ما قد كلفه وإلا لم يمكنه الإتيان بما كلفه على الحد الذي كلفه،
حتى لو لم يبين ذلك لكان تكليفه إياه عبثاً لا فائدة فيه.

والذى يدل على صحة ما نقوله، هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمراً من الأمور، فإن تكليفه إيانا بذلك الفعل لا يتعلق بعينه وذاته، وإنما المبتغى إيقاعه على وجه دون وجه، فمتى لم يبين له الوجه الذى يريد أن يوقعه عليه كان عائباً من حيث أمره لما لا يمكنه الانتفاع به والاهتداء إليه، ويكون ظالماً لأن تكليفه بالفعل والحال ما ذكرناه كتكليفه به وهو لا يطيقه.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً، أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول لعبده افعل شيئاً، ولا يبين له صفة ما يفعله، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسخر منه وهزئ، وإذا ثبت هذا فى الشاهد فكذلك فى الغائب؛ فمن العجب أن جل المجبرة مع تجويزهم سائر القبائح على الله تعالى لا يجوزون هذا لظهور الحال فيه، إلا شردمه قليلون فإنهم جرؤوا على القياس، وقالوا: إن هذا ليس بأقبح من تكليف ما لا يطاق، ولقد أصابوا فى خطئهم هذا، فإن تكليف ما لا يطاق إن لم يزد فى القبح على هذا لا ينقص عنه، وقد جوزوا ذلك على الله تعالى.

وشبهة هؤلاء المتأخرين فى ذلك، هو أن ما هذا سبيله كما يجوز من الواحد منا فكذلك من القديم تعالى.

والجواب عن ذلك، ما تعنون بالجواز؟ فإن أردتم به الحسن، فذلك غير مسلم؛ وإن أردتم به الوقوع، فلسنا نقول إن وقوعه مستحيل على الإطلاق، وإنما نقول إن وقوعه من الله تعالى يستحيل، وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يختار القبح أصلاً، ولم يثبت كون الواحد منا عدلاً حكيماً حتى يقاس أحدهما على الآخر. وإنما يورد على كلامنا هذا، أنه تعالى إذا جاز أن يكلف العاجز والمعدوم فهلا جاز أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه، ولهذا أورد رحمه الله هذا الكلام عقب ما تقدم؛ وهذا كما يمكن إيرادته على هذا الوجه، فقد يمكن أن يورده المجبرة ابتداءً، ويقولوا: إذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح، فهلا جاز أن يفعل غيره من القبائح؟

وجوابنا عن الجملة، هو أن نقول: إنا لا نجوز أن يكلف العاجز والمعدوم، بل المراد بذلك أن قوله تعالى "أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة" كما هو خطاب لمن كان في ذلك الزمان، فهو خطاب للموجودين في زماننا هذا ولمن يوجد من بعد، ولا يحتاج القديم تعالى إلى تجديد الخطاب في كل زمان، وما هذا حالة فلا شك في جوازه وحسنه؛ ولذلك نظائر في الشريعة، فإنك تعلم أن أحدنا ربما يوصى لأولاده وأولاد أولاده ما تناسلوا وتولدوا، بشرط أن يكونوا من أهل السداد والصلاح وإن لم يوجدوا بعد. ويكون فائدة ما ذكرناه في القديم تعالى.

فصل:

وقد أورد رحمه الله بعد ذلك الكلام في التكليف وثمرته، ليتهاً إلى الكلام في من المعلوم من حاله أنه كفر، فإن ذلك يشبه أن يكون شبهة لهؤلاء المجبرة بما تقدم من الشبهة. وهو وإن عرض في الكلام، إلا أنا نشير إلى نبذ منه ونختصر القول فيه، بعد أن نبين حقيقته؛ فمن البعيد أن نتكلم في أحكامه إما على الاختصار أو على ير هذه الطريقة ولا نعلم ما هو.

وحقيقته، إعلام الغير في أن له أن يفعل وأن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء، ولا بد من هذه الشرائط، حتى لو انحزم شرط منها فسد الحد.

والإعلام، إنما يكون بخلق العلم الضروري، أو بنصب الأدلة وأى ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالى؛ ولهذا قلنا: إنه لا يكلف على الحقيقة غير الله تعالى، وإذا استعمل في الواحد منا فإنما يستعمل على طريقة التوسع والمجاز.

فهذا هو حقيقة التكليف.

وثمرته، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا

شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف، وأن يعرضنا بالتليف إلى درجة لا تنال إلا به.

واتصل بهذه الجملة الكلام في أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله.

والذى يدل على ذلك، هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم، وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبيًا على الحد الذى يعظم والده، ولا أن يعظم والده على الحد الذى يعظم النبى؛ وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله.

فإن قالوا: لو كان الغرض بالتكليف الوصول إلى الثواب لكان يجب فى من المعلوم من حاله أنه لا يصل إلى الثواب أن لا يحسن تكليفه.

والجواب، إنا لم نقل إن الغرض بالتكليف إنما هو الوصول إلى الثواب، وإنما الغرض فى ذلك تعريض المكلف إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، وذلك ثابت فى من المعلوم من حاله أنه يصل إلى الثواب ومن المعلوم من حاله أنه لا يصل على سواء، واتصل بهذه الجملة الكلام فى تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر.

وللجهل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضل كثير من الناس، حتى أن الملحدة تدرجوا بذل إلى نفى الصانع، وقالوا: لو كان ههنا صانع حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف.

وجعلت المجبرة هذه المسألة من أعظم شبههم فى الجبر وإضافة القبائح إلى الله تعالى، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لا محالة، وقد حسن من الله تعالى؛ وكذلك الحال فى سائر القبائح.

والأصل في هذا أن نعلم أن من خالفنا إما أن يكون مقراً بالصانع أو منكرًا ولا معنى لمكالمة من أنكر الصانع في هذه المسألة كما لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين مع إنكارهم النبوة، وإذا كان من المقرين، بالصانع، فالكلام عليه إما أن يكون على الجملة، أو على التفصيل.

وطريقة الجملة في هذا، هي أن نقول: إن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى، وقد ثبت عدله وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله، فلا بد أن يكون حسنًا، إذ لو كان قبيحًا لم يفعله الله تعالى؛ وبهذا الوجه نحل شبهة العامي من أصحابنا، ونجيبهم بهذه الطريقة، ونقول له: إن هذا القدر كافيك، ولست محتاج إلى أن تعلم وجه الحسن في ذلك على طريقة التفصيل؛ فهذه طريقة الجملة.

وطريقة التفصيل، هو أن نقول: قد ثبت حسن تكليف المؤمن، ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلفه وقوى دواعيه إليه وأزاح عله فيه، وهذا كله في حق الكافر ثابت ثباته في حق المؤمن، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فأمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلًا عليهما جميعًا.

وصار الحال في ذلك كالحال في من أدلى حبله إلى غريقين ليتشبثا به، فتشبث أحدهما به وتخلص، ولم يشبث به الآخر فعطب؛ وكالحال في ما قدم الطعام إلى جائعين قد استولى عليهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكانه، ثم تناول أحدهما من الطعام فلم يمت، ولم تناول الآخر فمات وهلك. فكما أن المقدم للطعام والدلى لحبل يكون متعمًا عليهما على سواء، ولا يقال إنه إنما يكون متعمًا على الذي قبل دون من لم يقبل، كذلك ههنا.

فإن قيل: المؤمن اختار الإيمان، وهذا غير ثابت في الكفار. قلنا: إن

اختيار المؤمن الإيمان متأخر عن التكليف فكيف يثير وجهًا في حسنه، مع أن المعلوم أن وجه الحسن لا بد من أن يقارن.

وعلى أن ذلك لو مدح في حسن التكليف لوجب مثله في الشاهد، حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما قبح تكليف الكافر لأنه تعالى عالم من حاله مع يكفر؟ وجوابنا على ذلك لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر، لوجب أن يقبح من الواحد منا تقديم الطعام إلى الغير بأنه لا يتناول ولا ينتفع به، وكذلك يجب أن يقبح إدلاء الحبل إلى الغريق للعلم بأنه لا يتشبث به.

فإن قال: وكذا أقول، قلنا: لو قبح مع العلم لقبح مع غلبة الظن، لأن العلم والظن سيان فيما طريقه المنافع والمضار؛ ألا ترى أن أحدنا لو غلب على ظنه أنه يربح في سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم.

وبالعكس من هذا، لو غلب على ظنه أنه يخسر، فإنه لا يحسن منه أن يسافر كما لا يحسن مع العلم، فكان يب أن يقبح من الواحد منا ادلاء الحبل إلى الغريق إذا غلب على ظنه أنه لا يتشبث به، وأن يقبح منه تقديم الطعام إلى الجائع إذا غلب على ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله، ومعلوم خلافه.

وبعد، فلو كان العلم بالقبول شرطًا في كون النعمة نعمة، لوجب إذا قيل هذا الشرط أن تخرج النعمة عن كونها نعمة، حتى لا يكون الواحد منا منعمًا على غيره وإن أوصل إليه ما ينتفع به، بأن لا يعلم أنه هل يقبل أم لا، وهذا يقتضى أن لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام إلى الجائع وإن بلغ في الجوع الغاية، ولا إدلاء الحبل إلى الغريق، بأن لا يكون عالمًا أنه هل يتناول ذلك الطعام أو يتشبث بذلك الحبل أو لا يتشبث، ومعلوم خلافه.

وبعد، فإن العلم تابع للمعلوم غير مؤثر فيه؛ لولا ذلك، وإلا كان

يجب إذا علم أحدنا القديم تعالى بصفاته، أن يكون كون القديم تعالى مستنداً إلى علمه، حتى إذا زال زال، وذلك محال. يبين ذلك، أن العلم إنما يتعلق بالشئ على ما هو به، وما هذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثراً.

فإن قيل: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضر به بالكليف. وجوابنا، أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يختر الإيمان، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر.

فإن قيل: أليس لولا التكليف لكان لا يستنصر به الكافر؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن القديم تعالى لا يخرج عن أن يكون منعماً عليه بتكليفه إياه، مع أن غرضه تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به، وصار الحال فيه كالحال في من تفضل على يره بدنائير فضيعها ذلك الغير واغتم لمكانها، فكما لا يقال: إن المعطى يخرج بذلك عن كونه منعماً عليه، كذلك ههنا. يبين ذلك، أن المضيع للدنائير ليس هو المعطى فيما ضيعها هو بنفسه، كذلك ههنا ليس هو الله تعالى، بل الكافر هو المضير بنفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة.

فإن قيل: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه له والحال هذه يكون عبثاً، ونحن قبل أن نجيب عن ذلك نبين حقيقة العبث.

اعلم أن العبث، كل فعله يفعل الفاعل من دون عوض مثله، وذلك نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح على درهم درهماً، مع أنه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة، ونحو أن يستأجر أجيراً بأجرة تامة ليصب الماء من نهر إلى نهر، من دون أن يكون له في ذلك غرض.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن التكليف غير مفعول على هذا الوجه، فلم يجب أن يكون عبثاً.

يبين ذلك، أن غرض القديم تعالى بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف

للثواب، وذلك حاصل في هذا التكليف حصوله في تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن .

فإن قيل: إدلاء الحبل إلى الفريق مع العلم أنه لا يستمسك به، ودفع السكين إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل به نفسه قبيح، وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يفكر، فيجب أن يكون قبيحاً.

قيل له: إن المدلى إليه الحبل، والمدفوع إليه السكين ينظر في حالهما، فإن كانا متمكنين من قتل أنفسهما قبل إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما ولكن المعلوم من حالهما أنهما لا يقتلان أنفسهما إلا عند إدلاء الحبل ودفع السكين، فإن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما قبيح، لأنه يكون مفسدة؛ وإن كانا لا يتمكنان من الخنق والقتل إلا بهذا الحبل وهذا السكين ولا يتمكنان من التخلص إلا بهما، فإنه يحسن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكيناً؛ وهذا الأخير هو صورة التكليف، فلا يجب أن يكون قبيحاً. وليس يجوز أن يقال: إن هذا التمكين قبيح لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح، لأنه قبح لهذا الوه للزم أن يقبح كل تمكين في العالم، إذا التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح، وهذا لأجل أن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده، فمن من قدرة تمكن من أن يفعل بها الخير ألا ويمكن أن يعمل بها الشر.

فإن قيل: إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زيداً إذا علم من حاله عمرو أنه يكفر عند تكليفه إياه، فلأن يقبح تكليفه مع العلم أنه نفسه يكفر أولى وأحرى.

قيل له: ما ذكرته أولاً إنما يقبح لأنه يكون مفسدة، وليس هذا الثاني من المفسدة في شيء، بل هو تمكين، فلا يجب قبحه على ما ظنته.

فإن قيل: إن القديم تعالى إذا ما كلفنا، فلا بد من أن يريد منا ما يتعلق

به التكليف ليحسن منه تكليفه إيانا، والإرادة لا تتعلق بما المعلوم من حاله أنه لا يقع، فكيف يحسن من تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر.

قيل له: إن هذا يبنى على أن الإرادة لا تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع، وليس كذلك، فإن الإرادة تتعلق بما المعلوم أنه يقع وبما المعلوم أنه لا يقع على سواء. وقولهم: إنما يتعلق بما المعلوم أنه لا يقع تمن أبطلناه لما تقدم، وذكرنا أن التمني من أقسام الكلام وليس كذلك الإرادة. يبين ذلك ويوضحه، أن الإرادة إذا تعلقت بالشيء، فإنما تتعلق به لصحة حدوثه، وما المعلوم أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث، فكيف لا تتعلق به الإرادة والحال ما قلناه؟

فإن قيل: نحن لا نسلم أن ما المعلوم أنه يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث، فإن القدرة على خلاف المعلوم محال عندنا.

وجوابنا عنه، أنه لو كانت القدرة على خلاف المعلوم محالا، لكان يصح من القادر على الشيء أن يكون قادراً على الضدين، لأن المعلوم إنما يكون أحدهما لا محالة، وفي علمنا بأن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قالوه.

فإن قيل: ومن أين ثبت لكم أن القدرة تتعلق بالضدين، وأن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً عليهما؟

قلنا: إن هذه المسألة قد استقصيناها فيما تقدم عند الكلام في الاستطاعة، ولا معنى لذكرها.

فإن قيل: إذا كان غرض التقديم تعالى بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلى الثواب، فهلا كلفهم ما إذا أتوا به استحقوا المدح والثواب، وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا الذم والعقاب؟

قيل له: إن ما ذكرته هو النوافل، ولا يحسن التكليف بها ابتداء، إذ لا

وجه لحسن التكليف بها إلا كونها مسهلة للفرائض داعية إليها؛ على أنا قد ذكرنا غير مرة، أن التكليف ليس الغرض به وصول المكمل إلى الثواب على كل حال، وإنما الغرض تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به، وهذا حاصل سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل.

فإن قيل: إنه تعالى إذا كلف الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر بتجهيله، وذلك فاسد؛ وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيقه، لأن القدرة على خلاف المعلوم محال. وجوابنا، أن ما قلته أولاً فلا يصح، لأن التجهيل هو ما يصير الشيء جاهلاً، والإيمان لا حظ له في ذلك؛ وأيضاً فإن القديم تعالى كما علم من حال الكافر أنه لا يؤمن، فقد علم من حاله أنه لو اختار الإيمان لقدر عليه، وهذا هو الذي يحتاج إليه المكلف في اختيار الإيمان، لا علم الله تعالى به. وأما ما ذكرته ثانياً، فقد أجبنا عنه، وبيننا أن المعلوم أنه يقع، كما المعلوم أنه لا يقع في تعليق القدرة به، ففسد ما ذكرتموه.

وقد أورد رحمه الله وجهاً آخر على وجه الإيناس والتقريب، فقال: لو لم يكلف الله تعالى إلا من المعلوم من حاله أنه يؤمن كان ذلك إغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح قبيح. يبين ذلك ويوضحه، أن المرء إذا علم أنه لا يكلفه الله تعالى إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لا محالة وأنه يصل إلى الثواب كان مغرياً بالقبيح، وذلك فاسد، وفي فساد دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من حاله أنه يؤمن، فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر، ولا بد من ذلك ليعلم المكلف أن الأمر فيما ينفعه أو يضره موكول إلى اختياره ومفوض إليه، فإن أحسن الاختيار لنفسه واختار الإيمان تخلص من العقاب وظفر بالثواب، وإن أساء الاختيار واختار الكفر استوجب من الله العقوبة.

يحصل من هذه الجملة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن، ولا خلاف في هذا، وإنما الخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من

المعلوم أنه يكفر؛ فعندما أنه حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لا تنال إلا بالتكليف وهي درجة الثواب، وعند شيخنا أبي القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع، حتى قال: إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، لأن الاعتبار بكثرة النفع، وذلك فاسد عندنا، لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلمًا، وإن بلغ ذلك النفع، ما بلغ لولا ذلك وإلا كان لا يكون في العالم ظلم، فما من شيء إلا وفيه نفع الظالم وأهل بيته، وفي عددهم كثرة.

فصل، في وجوب الألفاظ وذكر الخلاف فيه.

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة اللطف جريًا على العادة المألوفة. اعلم، أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح. والأسماء تختلف عليه فرمما يسمى توفيقًا، وربما يسمى عصمة، إلى غير ذلك. وسنذكر حقيقة هذه الألفاظ في مواضعها اللائقة بها إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما هذا حاله لا يخلو؛ إما أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل غير الله. وإذا كان من فعل غير الله لجلاله؛ فإما أن يكون من فعلنا، أو من فعل غيرنا.

فإن كان من فعلنا وكان لطفًا لنا يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التمرز من الضرر؛ وقولنا إذا جرى مجرى التحرز من الضرر احترازًا عن النوافل، فإنه ليس يجب أن نغفل ما هو لطف فيها، لأنها إذا كانت لا يستضر بتركها أصلاً، فلأن لا يستنصر بترك ما هو لطف تابع لها أولى. فإذا

كان من فعل غيرنا فلا يخلو؛ إما أن يكون المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل؛ فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذى يكون ذلك الفعل لطفًا لنا فيه، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح، فهذه جملة ما تقدمه فى هذه المسألة. ونعود بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه.

اعلم، أن المخالف فى هذه المسألة، هم هؤلاء المجبرة، وبشر بن المعتمر، وأصحابه من البغداديين.

وإن كان لا يتحقق الخلاف مع المجبرة فى هذه المسألة، لأن اللطف إذا كان لا يرجع به إلا إلى ما يختار المرء فعلا أو تركًا، أو يكون أقرب عنده إلى اختياره، والقوم قد أبطلوا القول بالاختيار رأسًا، فلم يكن للكلام فى ذلك معهم وجه؛ وأيضًا، فإن اللطف إذا كنا لا نوجهه إلا لأنه زيادة فى تمكين المكلف أو إزاحة علقته، والقوم يجوزون على الله تعالى تكليف ما لا يطاق، لم يكن لمكالمتهم فى هذه المسألة وجه.

فإذن لا يتحقق الخلاف معهم، وإنما يقع الخلاف من بشر بن المعتمر ومن تابعه.

وهم قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى، وجعلوا العلة فى ذلك، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد فى العالم عاص، لأنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من الألفاظ ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا فى المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبينا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى.

فأما عندنا، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه، إذ ليس يمنع أن يكون فى المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختر عنده واجبًا ولا اجتنب قبيحًا.

وإذا قد علمت هذا، فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول
بوجوب الألفاظ إطلاقاً، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام فيه
ويفصل، فنقول:

إن اللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه،
ولا رابع.

فإن كان متقدماً فلاشك في أنه لا يجب، لأنه إذا كان لا-يجب إلا
لتضمنته إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه.
وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا
يجب، فكذلك اللطف.

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب، لأن أصل التكليف
إذا كان لا يجب، بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ، فلأن لا يجب ما هو
تابع له أولى، فصح أن مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه.

ثم لا يفترق الحال ما إذا كان لطفاً في الواجبات، وبين ما إذا كان لطفاً
في النوافل، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد كلفنا النوافل أيضاً، فكان
يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة، خلاف الواحد
منا؛ إذا ثبت هذا، فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب، هو أنه
تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم
أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من
أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه، وصار الحال فيه
كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيئه إلى طعام قد اتخذه،
وعلم من حاله أنه لا يجيئه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا
يجيئه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا يجيئه إلى طعامه إلا إذا
بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا
لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذلك ههنا.

فإن قيل: إن ذلك إنما وجب في الشاهد لأنه يستنصر بإنفاق ما أنفق إن لم يجبه صديقه، وهذا غير ثابت في القديم جل وعز.

وجوابنا، إنا نفرض الكلام فيمن لا يبالي بهذا القدر ولا يقع ذلك في عينه، ونقول: إنه لو استمر به ذلك الداعي ثم لا يفعل ما ذكرناه، فإنه يكون عائداً بالنقض على غرضه؛ كذلك كان مثله في مسألتنا.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب في الواحد منا إذا أراد أن يضيف غيره وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلا إذا بعث إليه بقبالات أملاكه أن يجب ذلك عليه، وأيضاً فكان يجب إذا قال لعبده: اسقني شربة من ماء أو ناولني هذا الكوز، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى ذلك إلا إذا مكته نفسه أو أعتق رقبتة أن يجب عليه، ومعلوم خلافه.

وجوابنا عن الأول، أن أحدنا إنما يفعل ذلك للنفع والذكر الجميل، أما إذا بل الأمر إلى هذا الحد، فإن داعيه يتغير لا محالة ولا يستمر على ذلك، لأن ما يلحقه بذلك من الضرر أضعاف ما كان يرجوه منه من النفع والذكر الجميل، ولا تسمح النفس ببذل الأموال النفيسة في ادخار هذا القدر من الذكر؛ ولهذا، إن كان يريد ضيافة ملك وعلم أن في ضيافته نفعاً يوازي ذلك القدر، فإنه يحسن بل يجب.

وهكذا الجواب عن الثاني، لأن المولى إذا علم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة، وعلم أنه لا يسقيها إلا إذا أعتقه، فإنه يجب عليه ذلك، وإلا عاد بالنقض على غرضه.

فإن قيل: لو كان كذلك، لكان يجب إذا أراد أحدنا استدعاء جماعة من الكفار إلى الإسلام، وعلم من حالهم أنهم لا يجيبون إلا إذا شاطرهم على ماله أن يجب عليه، وإلا كان عائداً بالنقض على غرضه على ما ذكرتموه في مسألتنا.

قيل له: إن أهدنا إذا استدعى غيره إلى الإسلام. فإنما يفعل ذلك لاقتناء الذكر الحسن والرئاسة، وربما لا تسمح نفسه ببذل نصف ماله في ذلك، حتى لو قدرنا أن يكون هذا الذي يدعوه إلى الإسلام له أعوان وأتباع يعظم أمر داعيه إلى الإسلام ويفخم شأنه، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله، وإلا عاد على غرضه بالتقد على ما تقدم.

يبين ما ذكرنا ويوضحه، أنه إذا لم يقصد بدعوة الغير إلى الإسلام هذا الذي ذكرناه، فلا وجه يذكر إلا نفع الغير؛ وليس يلزمه تحمل المشقة لنفع الغير لأنه ليس بمكلف، وإنما الله تعالى هو المكلف الذي لا غرض له في تكليفه إلا نفعه، فارق أحدهما الآخر.

ومن خالف في هذه المسألة فقد بنى مذهبه على أصل فاسد، وهو أنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من أطاع وفيهم من عصى، تبينا أن الألفاظ غير واجبة على الله تعالى. ونحن قد أفسدنا هذا المذهب في أول المسألة، وبيننا أنه لا يمنع أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما فعل فإنه لا يصير لطفًا له. ولذلك نظير في الشاهد؛ فإنه لا يمنع أن يكون لأحدنا ولدان، علم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريقه الرفق فإنه يختلف إلى المكتب ويقبل على التعليم ويشغل بما يريد منه، ويعلم من حال الآخر أنه فعل به ما فعل من الرفق والعنف فإنه لا يختار ذلك، كذلك في مسألتنا؛ ولا يمتنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال.

ومن أسف ما يتعلقون به في الأصل ويذكرونه في نصرة هذا المذهب، قولهم: إنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرًا على سائر أجناس المقدورات، ومن المقدورات الألفاظ، فيجب أن يكون قادرًا عليها.

وجوابنا، أن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادرًا لذاته وجب قدرته عليه، ففسد ما ظنوه.

يبين ما ذكرناه، أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب
القبیح، وليس هذا جنسًا مخصوصًا يجب في القادر للذات أن يكون قادرًا
عليه لا مجال.

ومن ذلك قياسهم المصلحة على المفسدة، فقالوا: إذا كان الله تعالى
قادرًا على أن يفعل من المفسدة ما يفسد به كل أحد، وجب أن يكون قادرًا
على أن يفعل من المصلحة ما يصلح به كل أحد. وجوابنا، أنا لو خيلنا
وقضية العقل لكنا لا نعلم أنه تعالى قادر على ما لو فعله بجميع المكلفين
لفسدوا عنده، غير أن السميع ورد بذلك، وهو قوله: "كلا إن الإنسان ليطغى
أن رآه استغنى" (١) وقوله: "ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في
الأرض" (٢)، فلم يفصل بين عبد وعبد، ومثل هذه الدلالة غير ثابت في
المصلحة، فبقى على أصل العقل، وإذا كان هذا هكذا فقد بطل القياس.

فإن قيل: ألسنا ندبنا إلى أن نسأل الله تعالى والتوفيق، وأن نقول مثلاً:
اللهم وفقنا لما تحب وترضى وجنبنا عما تكره وتسخط، وغير ذلك من
الدعوات؟ فلو كان الأمر على ما ذكرتموه من أنه ليس في مقدور الله تعالى
من الألفاظ ما لو فعله بكل أحد لصلح عنده ولاختار الواجب واجتنب
القبیح، لكان يجب أن لا يصح هذا القول وهذا القول وهذا الدعاء والسؤال.
وجوابنا، أنا إنما ندبنا إلى هذا السؤال مشروطًا بأن يكون ذلك في
المقدور وإن كان الشرط غير منطوق به، فالشرط وإن لم ينطق به فهو في
حكم المنطوق به، فهذا جملة ما نذكره في هذه المسألة.

(١) سورة الفلق - آية ٦.

(٢) سورة الشورى - آية ٢٧.

فصل

أورد رحمه الله بعد هذه الجملة، الكلام فيما بنا من النعم من جهة الله تعالى .

وكان ينبغي أن نذكر قبل الشروع فى المسألة حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك، إلا أنا لما فرغنا فى أول الكتاب، لم نعد ههنا كراهة التطويل؛ والذي نذكره ههنا ما يختص هذا الموضوع .

اعلم أن النعم على ضريين:

أحدهما، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى، وذلك نحو الإحياء والإقذار وخلق الشهوة والمشتهى وإكمال العقل، ولا شك فى أن هذا حاله فإن الله هو المنفرد به، لأن غيره جل وعز لا يقدر عليه .

والآخر، يقدر عليه غير الله تعالى، كما يقدر هو جل وعز عليه .

وذلك ينقسم إلى: ما يصل إلينا من جهة الله تعالى على الحقيقة، وإلى ما يكون فى الحكم كأنه من جهة الله تعالى .

الأول، نحو المنافع التى تصل إلينا بطريقتة الإرث، فإنها إنما تصل إلينا من جهة الله تعالى، فلو شرعت الشريعة على هذا الوجه وإلا كنا نقول: إن المال وقد خلفه صاحبه، لمن سبق إليه وحازه أولاً، ولا يكون به الأقرباء أولى من الأجانب، ولا بعضهم أولى من بعض .

والثانى، هو كالهبات والصدقات والهدايا وغيرها، فإنها فى الحكم كأنها من قبل الله تعالى وإن كان المتولى لها غيره تعالى، فلولا خلقه الواهب والموهوب له، وجعل أحدهما بحيث يرغب فى الهبة والآخر يقبل منه ذلك ويمكنهما من النفع والانتفاع، وإلا كان لا يصح من أحد هبته، ولا يتمكن أحد من قبولها والانتفاع بها، وإذا كان الواحد منا يكون منعماً على الغير

بالهبة وإن كان لا يتعلق به إلا من واحد، فالقديم تعالى بأن يكون منعمًا بها وقد تعلقت به من كل وجه أولى وأخرى (١).

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون القديم تعالى منعمًا علينا بالتكليف، فعليه نستحق الثواب، وبه نتوصل إليه. قلنا: هكذا نقول: لأنه لا فرق في النعمة بين أن تكون منفعة يمكن الالتذاذ بها، وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة، هذا على ما مر في صدر الكتاب.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى منعمًا علينا بالإيمان، وأن يستحق من جهتنا الشكر عليه، قلنا: كذلك نقول: إلا أنا لا نطلق القول به لأنه يوهم الخطأ. يبين ذلك، أنه هو الذي خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح أو نفرة الحسن، وكلفنا وجعلنا بحيث أمكننا اختيار الإيمان بدلا من الكفر، والكفر بدلا من الإيمان، وعرضنا بذلك إلى درجة الثواب، فكأنه هو الذي خلق فينا الإيمان وأنعم به علينا، إلا أنا لا نطلق القول بذلك لما ذكرناه من كونه موهما للخطأ، حتى لو لم يوهم ذلك، وعرف من حالنا أن لا نعنى به أنه هو الذي خلق الإيمان فينا، وأنه يستحق الشكر عليه نفسه، وإنما يستحق الشكر على مقدماته، ولجوزنا إطلاق القول في ذلك، فهذه طريقة القول في هذا الفصل.

فصل، في القرآن (١) وذكر الخلاف فيه

ووجه اتصاله بباب العدل هو، أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز.

(١) يقول المعتزلة بخلق القرآن وأنه محدث ويقول أهل السنة والجماعة وجمهور العلماء أن القرآن كلام الله قديم ليس مخلوق ولا محدثا وتزعم هذا القول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وجزاه الله خيرا لنصرته لكتاب الله. وقد اضطهد وعذب ولكنه ثبت على الحق حتى انتصر.

وأيضاً، فإنه له بما كنا فيه من قبل اتصالاً شديداً، فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم، إليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام.

وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً.

فقد ذهبت الحشوية النوابت من الحنابلة إلى أن هذا القرآن المتلو في المحارب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى.

وذهبت الكلاية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلى قائم بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقوا بين الشهد والغائب، وما دروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكى، فإن الحكاية والمحكى لا بد أن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث.

وقالوا: إن كلامنا هو الذي نسمعه؛ وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى، وإلى هذا المذهب ذهب الأشعرى؛ إلا أنه لما رأى أن قوله: أن الذي نتلوه في المحارب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى، قال: إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى؛ ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه، إلا أنه قد جرى على القياس فقال: الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب، فلقد أصاب في خطئه هذا.

وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث^(١)، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله

(١) أهل السنة والجماعة على أن القرآن الكريم كلام الله قديم وغير مخلوق ولا محدث

حسب ما بينا فيما سبق.

دلالة لنا على الأحكام ليرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، وإذن هو الذى نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما نشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن.

وإذ قد فرغنا عن ذكر شطر الخلاف فى هذه المسألة، نعود إلى الكلام فيها، ونذكر حقيقة الكلام، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة.

إلا أن هذا لا يصح إيراده على طريق التحديد، لأن الحروف المنظومة هى الأصوات المقطعة، والأصوات المقطعة هى الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب، الذى اختاره شيخنا أبو هاشم، فىكون فى محد تكرار لا فائدة فيه.

يبين ذلك، أن الأصوات المقطعة لو كانت أمراً زائداً على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الانفصال إذ لا علاقة، ولأن الحروف جمع، وأقل الجمع ثلاثة، وهذا يقتضى أن لا يكون الحرفان كلاماً؛ وليس كذلك، فإن قولنا: مر، وسس، وقل، وكل، حرفان مع أنه كلام.

فالأولى أن نقول فى حده: هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ما له نظام من الحروف مخصوص.

فلا يلزم على هذا أن لا يكون قولهم ق، وع، كلاماً؛ لأن ق، وع، حرفان. يبين لك ذلك، إذا وقفت عليه، فإنك تقول فى الوقف: قه، وعه. يدلك على هذا هو أنهم نصوا على أنه لا يصح الابتداء إلا المتحرك، ولا الوقف إلا على الساكن، فلولا أن: ق وع حرفان، وإلا فكيف يصح الابتداء به والوقف عليه، فصح ما قلناه.

ولا يعاب علينا تحديدها الكلام بما له نظام، فإن أكثر ما فى ذلك أنه تحديد بالمجاز، وذلك سائغ.

ولا يجب أن يكون مفيداً، بخلاف ما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم، وإلا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عروه منه .

وأيضاً فلو كان هو ما يفيد، على ما يحكى عن أبي هاشم، لكان يجب في عقد الأصابع والإشارة بالرأس أنه يكون كلاماً، ومعلوم خلافه .

فهذا هو حقيقة الكلام، ولا فرق بين أن يكون مهملًا أو مستعملاً، أو أن يكون من حرفين مختلفين على ما مر لأبي هاشم في بعض المواضع، لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أيضاً؛ ألا ترى أن قوله صلى الله عليه 'ما من دد ولا الددمني' كيف كان كلاماً مع تركبه من دالتين؟ وهكذا فإنك تسمع الناس يقولون: كك، لهذا الحيوان المخصوص، وشش، لهذا العدد المخصوص، وسس للرنة، وكك للبعوض، وأشبه ذلك أكثر من أن يتى عليه العدد والحصر. فأما ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيداً، والمفيد هو ما تركب من حرف واسم واسم كقولك زيد قائم، أو من فعل واسم كقولك قام زيد، فإنما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي .

وإذ قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام، لأنه به يتصور الإفهام والاستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام، ولا شيء يتسع اتساع الكلام، لأن الذى يشبهه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس، ولا شك أنه لا يتسع اتساعه، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذى يتأتى من المتكلم، وأما الكتابة فإنه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام، وأيضاً فإن الفائدة بها يترتب على الفائدة بالكلام، فلولا أنه تعالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المواضعة على ذلك، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء التى ذكرناها .

وإذ قد تبين لك هذه الجملة فى كلامنا، فكلام الله تعالى المنزل على رسوله أدخل فى باب النعمة، لأنه به يعرف الحلال والحرام، وإليه يرجع فى

الشرائع والأحكام، ولذلك قلنا إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يعرى عن الفائدة، حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد له غير ظاهره ولا يبينه، لأن ذلك يتنزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية، فكما أن ذلك لا يحسن بل من يعد من باب العبث، كذلك في مسألتنا.

فحصل من هذه الجملة، أن كلام الله تعالى إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذي ذكرناه، فأما إذا كان الأمر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك، سيما إذا أثبتوه قديماً؛ فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم، خاصة إذا جوزوا عليه الكذب، وأن يأتي بخطاب لا يريد به شيئاً أصلاً، وأن يؤخر بيان المجمل عن حا الخطاب، بل عن حال الحاجة.

ونعود بعد هذه الجملة لإبطال هذه المذاهب.

أما الكلام على الصنف الأول، الذين قالوا: إن القرآن قديم مع الله تعالى، فهو أن نقول لهم: إنكم قد بلغت في الجهالة إلى أقصى الغاية، فإن القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره. يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله، متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن؛ ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً.

وقد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال: "وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" (١) والذكر هو القرآن، بدليل قوله: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا

(١) سورة الأنبياء - آية ٢.

له لحاظون" (١) فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً؛ وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال: "وإنا له لحاظون" فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى: "الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت" (٢) بين كونه مركباً من هذه الحروف، وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب أى، مجتمع من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً؛ ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال؛ وقال بعد ذلك: ثم فصلت، وما يكون مفصلاً كيف يجوز أن يكون قديماً.

وأظهر من هذا كله قوله تعالى: "الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني" (٣) وصفه بأنه منزل أولاً، ثم قال: أحسن الحديث، وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال؛ ووصفه بأنه حديث، وهو والمحدث واحد، فهذا صريح ما ادعيناه؛ وسماه كتاباً وذلك يدل على حدوثه كما تقدم، وقال: متشابهاً، أى يشبه بعضاً فى الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه؛ وما هذا حاله لا بد من أن يكون محدثاً، فهذا هو الكلام على الصنف الأول.

وأما الكلام على من قال إن كلام الله معنى قائم بذاته، فهو أن نقول: إن هذا دخول منكم فى كل جهالة، لأن الكلام الذى أثبتوه مما لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة، ويوجب عليكم تجويز المحالات، نحو: أن تجوزوا أن يكون فى المحل معان ولا طريق إليها، وأن يكون فى بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شىء من ذلك، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد تنهى فى الجهالة.

(١) سورة الحجر - آية ٩ .

(٢) سورة هود - آية ١ .

(٣) سورة الزمر - آية ٢٣ .

فإن قيل: لم قلت إنه لا طريق إليه؟ قلنا: لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورة، فالطريق إليه ما أن يكون صفة صادرة عنه، أو حكماً أوجبه هو، وليس ههنا صفة تصدر عن الكلام الذى أثبتوه، ولا حكم له يتوصل به إلى إثباته، فإثباته والحال هذه يؤدى إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد من نفسه شيئاً، ذلك الشيء هو الذى أثبتناه كلاماً، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. قيل له: إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شيء آخر، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير فى كيفية ترتيبه، فإذا أمكن أن يرجع به إلى الأمور، لم يجوز أن ينصرف إلى ما ذكرتموه.

وحكى عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهاني^(١)، أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر، وهذا يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتكليم، أو أن يكون متفكراً، تعالى الله عن ذلك. وهذا دخول منهم فى المجوسية، فهم الذين جوزوا الفكر على البارئ تعالى حيث قالوا: إنه تعالى فكر فكرة رديئة فتولد من فكرته الشيطان، فيكون ذلك أحد وجوه المضاهاة بينهم وبين المجوس.

فإن قيل: أو ليس أهل اللغة يقولون: فى نفسى كلام، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

قلنا: إن ما ذكرتموه عكس الواجب، فإن الأصل أن تثبت المعانى أولاً ثم يعبر عنها بعبارات، وأنتم فقد جعلتم العبارات طريقاً إلى إثبات المعانى ووصلة إليها، وذلك مما لا وجه له، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم خرساً، لكان لا بد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته، وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك.

(١) ابن فورك: هو محمد بن الحسن بن فورك كان أصولياً فقيهاً متكلماً توفي ٤٠٦ هـ.

وبعد، فإن العرب كما تقول: فى نفسى كلام، فقد تقول فى نفسى:
بناء دار، أو حج بيت الله تعالى، أو زيارة قبر رسول الله؛ فكان يجب أن
تكون هذه الأفعال كلها معانى فى النفس قائمة بذات فاعلها والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إن مرادهم بذلك، فى نفسى العزم على بناء دار، وعلى حج
بيت الله تعالى، إلى ما شاكل ذلك، قلنا: فافرض بمثل هذا الجواب.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ههنا طريقًا إلى إثبات الكلام، وهو مضادته
للخرس والسكوت؟ قلنا: ليس للكلام ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه؛
وبعد، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام، لكانا لا يضادان إلا هذا
الذى نسمعه نحن وأنتم ولا يعدون كلامًا، ويقال لهم أيضًا: إن المرجع
بالخرس إلى فساد يلحق آله الكلام، والسكوت هو أن لا يستعمل آلة الكلام
فيه حالة قدرته على استعماله، فلو كان ذلك ضد الكلام لكان لا ينبغي أن
يصح من الله تعالى خلق الكلام فى لسان الأخرس والساكت، وإلا فقد
اجتمع الضدان، والمعلوم خلافه، فبطل كلامهم هذا من كل وجه.

وإذ قد فرغنا من الكلام فيما يتعلق بالمعنى، فإننا نتبع ما يستعملونه من
العبارة، ونحصل الكلام عليهم فيها فنقول:

قولكم: إن الكلام معنى قائم بذاته القديم تعالى يحتمل أمورًا، لأن
القيام قد يذكر ويراد به الانتصاب، كما يقال: فلأن قائم، أى منتصب؛ وقد
يذكر ويراد به الدوام، كقوله: الحى القيوم أى الدائم؛ وقد يذكر ويراد به
الحفظ، كما يقال: السقف قائم بالسارية أى محفوظ به على معنى أنه لولاه
لسقط؛ وقد يذكر ويراد به الحلول، كما يقال: الكون قائم بالمحل، وشيء من
ذلك لا يتصور فى هذه المسألة، لأن الانتصاب والحلول وغيرهما مما لا يجوز
على الله تعالى.

فإن قيل: إنا لا نريد بهذه العبارة شيئًا من الأشياء، وإنما نعنى بها أنه
موجود به. قلنا: إن هذه العبارة أيضًا تستعمل فى معنيين:

أحدهما: أنه واقع من جهته وأنه هو الذى فعله، على ما يقال فى السموات والأرض أنها موجودة بالله.

والثانى: أنه لولاه لما وجد، كما يقال العرض موجود بمحلّه؛ فإن أردتم به الأول، فهو الذى نقوله، إلا أنه يقتضى حدوثه؛ وإن أردتم به الثانى فلا يصح، لأنه يوجب أن يكون ذلك المعنى قائماً بحياة القديم تعالى وبقدرته لا بذاته، وقد عرف خلافه.

وقد دل بعد هذه الجملة على أن المتكلم هو فاعل الكلام، ليفسد به ما ذهبوا إليه فى هذا الباب.

والذى يدل على صحة ذلك، هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا وتعلقوا بالكلام بفاعله سموه متكلماً، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجنى، فقالوا: إن الجنى يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله، فلو جاز أن يقال فى المتكلم إنه ليس هو فاعل الكلام، لجاز مثله فى الشاتم والضارب والكاسر وغير ذلك، فالطريقة فى الجميع واحدة، وإن كان البعض أظهر من البعض، وقد عرف خلافه.

ويدل على ذلك أيضاً، هو أن المتكلم لا يخلو؛ إما أن يكون متكلماً لأنه فعل الكلام، أو لأن الكلام أوجب له أو صفة، أو لأن الكلام حله أو بعضه، أو لأن الكلام أثر فى آتته على معنى أنه نفى الخرس والسكوت عنه، أو لأنه موجود به، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون المتكلم إنمّا كان متكلماً. لأنه فاعل الكلام على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة؟ قلنا: إنه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً، إذ لا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب الجهالات على ما مر.

فإن قيل: إن ههنا طريقًا؛ فإن الواحد منا يفصل بين كونه متكلمًا وبين أن لا يكون متكلمًا، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه.

قلنا: إن هذه التفرقة إذا أمكن أن نرجع بها إلى أنه يفعل في إحدى الحالتين الكلام ولا يفعل في الحالة الثانية، لم يكن أن نرجع به إلى ما ذكرتموه.

ويدل على ذلك أيضًا، هو أنه لو كان للمتكلم بكونه متكلمًا حال وصفة، لكان يجب أن يسبق العلم بتلك الحال قبل العلم بالكلام، كما في كونه عالمًا، فإن العالم لما كان له بكونه عالمًا حال، يسبق علمنا بكونه عالمًا على العلم بما يوجبه وهو العلم. وكذلك في المتحرك، فإن المتحرك لما كان له بكونه متحركًا حالة وصفه، حصل العلم بكونه متحركًا قبل العلم بالحركة، كذلك يجب مثله في مسألتنا، فكان يجب أن نعلم كون المرء متكلمًا وإن لم يخطر ببالنا الكلام، والمعلوم خلافه؛ فإننا ما لم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلم كونه متكلمًا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم لأن الكلام حله أو حل بعضه؟

قلنا: لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو المتكلم، لأن الكلام حله دون غيره، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة، المؤدى لها، المستحق المدح والتعظيم عليها، ولكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف المستحق الجلد، والمعلوم خلافه؛ وأيضًا، فكان يجب أن يكون اللسان هو الساعر، لأن الشعر إنما يسحله، وذلك يوجب صحة الفعل المحكم وتأتيه ممن ليس بعالم، وقد عرف خلافه.

وأيضًا، فكان يجب أن لا يوجد في العالم متكلم لأن أقل الكلام حرفان، وما من حرف إلا وقد اختص بمخرج مخصوص لا يمكن إخراجه من غير مخرجه فلا يجتمعان والحال ما قلناه في محل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلمًا، وفي ذلك ما قلناه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأنه أثر في آتته، على معنى أنه نفى لخرسه وسكوته؟ قلنا: لما قد مر من أن الخرس والسكوت لا يضادان الكلام، بل لا ضد للكلام أصلاً.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام يحتاج إليه؟ قلنا: إذا كان المتكلم محتاجًا إلى الكلام، والكلام محتاجًا إلى المتكلم؟ فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه، ووجه الحاجة واحد، وذلك في الاستحالة بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التضمين؟ قلنا: لا يجوز ذلك، لأن حاجة التضمين هو أن لا يحصل الذات إلا على صفة، ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة أخرى، ولا يحصل على تلك الصفة إلا بمعنى، فيقال: إن ذلك الشيء وجوده مضمن به، كما يقال في الجوهر أنه مضمن بالكون، على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز، ولا يكون متحيزًا وإلا وهو كائن، ولا يكون كائنًا إلا بكون، وهذا عما لا يتصور في الكلام والتكليم، فلا يصح أن يكون بينهما حاجة التضمين.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته؟ قلنا: قد أجبتنا عن كلتا العبارتين، وبيننا فسادهما وفساد معانيهما في غير هذا الوضع.

قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام كلامه أو كلام له؟

قلنا: إن هذا يستعمل على وجهين: أحدهما، بمعنى الاتصال والاختصاص، والثاني بمعنى الملك، وأى ذلك كان منهما فإنه لا يتصور في الكلام والتكليم.

فإن قيل: إن المراد بقولنا إن الكلام كلامه أو كلام له، أى أنه فعله، قلنا: هذا صريح مذهبنا فلا ننازعكم فيه.

إذا ثبت هذه الجملة فاعلم، أن الطريق الذى به يعرف أن الكلام كلام المتكلم طريقان: أحدهما، أن يسمع منه ويعلم وقوفه على دواعيه، والثانى، أن يخبرنا نبيُّ صادقٍ بذلك، هذا إذا كان الكلام فى الشاهد.

فأما فى القديم تعالى، فإننا إنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقتين: أحدهما أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، كأن يوجد فى حصاة أو شجرة أو حجر أو غير ذلك. والثانى، كأن يخبرنا نبيُّ صادقٍ، وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام الله تعالى، لأنه لو لم يخبرنا النبيُّ صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك، ولم يعرف من دينه ضرورة، ولا دل عليه قوله تعالى: "ولو كان من عند غير الله لوجدنا فيه اختلافاً كثيراً"^(١) وإلا كنا نجوز أن يكون منم جهته ﷺ، لأنه ليس من ضرورة المعجز أن يكون من جهة الله تعالى، بل لا يمتنع أن يمكن الله نبيه أو غيره، فيظهره على المدعى النبوة إذا كان صادقاً، وإنما الذى يجب فى المعجز أن يكون واقعاً للعادة خارقاً لها.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة، أن هذا الكلام الذى أثبتوه قائماً بذات البارى، إما أن يثبتوه حالاً فى الله تعالى، فإله تعالى يستحيل أن يكون محلاً، لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه.

وإما أن يثبتوه موجوداً لا فى محل، وذلك أيضاً محال، فإن حكم الكلام مقصور على محله، منه يسمع وعليه يضاد ضده، فلو وجد لا فى محل لا نقبل جنسه، وذلك محال.

وأيضاً، فلو صح وجوده لا فى محل وقدرنا فيه التضاد، لكان لا يخلو حال الكلامين وقد وجدنا لا فى المحل من أن يتضادا، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر، لم يصح؛ لأن ذلك يقتضى قلب

(١) سورة النساء - آية ٨٢.

جنسهما؛ وإن تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين في العالم، وقد عرف خلافه. فصح لك في هذه الجملة أن الكلام لا يصح وجوده لا في محل.

وإما أن يثبتوه موجوداً في غيره وذلك يقتضى حدوثه، لأن القديم لا يحل المحدث، ومحلّه إذا وجد فلا بد من أن يكون غير الله تعالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلاً لشيء من الأشياء.

ثم لا يجب أن يكون مبنياً بنية مخصوصة على ما يحكى عن أبي على، وكان يذهب إليه أبو هاشم أولاً ثم رجع عنه وقال: إن حكمه مقصور على محله على ما ذكرنا، وما هذا سبيله فلا حاجة به إلى مزيد من محله، اعتبر به بالسواد وغيره من المعانى التى يكون حكمها مقصوراً على محلها.

ولهذه الطريقة لم يجب في محله أن يكون متحركاً لا محالة، على ما يحكى عن أبي على أن به حاجة إلى الحركة.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أنه لو احتاج إلى الحركة لكان لا وجه له إلا أن الحركة سبب فيه؛ وليس كذلك، فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الاعتماد بشرط الصيغة التى يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صليبين عقيب حركات متوالية، أو حركات تقل السكنات بينها، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الاعتماد الذى وصفناه، يقل ويكثر بكثرته، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن نثبت شيئاً من الأسباب.

وبعد، فإننا إذا ضربنا جوزه على سنداته فإننا نسمع منها صوتاً، فقد وجد الصوت ولا حركة، ولو كان محتاجاً إليها لم نجد ذلك.

ومتى قيل: إن الصوت فى السندات إنما تولد من حركة الجوزة، قلنا: إن الحركة لا جهة لها، فلو ولدت الوت لولدت فى محلها، وإلا لم تكن بالتوليد فى هذه الجهة أولى من التوليد فى غيرها، وذلك يقتضى أن تولد فى سائر الجهات، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذي يتولد فيه يقف على الحركة ويوجد بحسبها، فلماذا وقفت الطست على الحركة يثبت بثباتها وينقطع بانقطاعها إن لم يحتاج إليها ولم يتولد عنها؟ قلنا: إنه إنما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة، وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متواليه أو حركات يقلل السكون بينها على ما ذكرنا، فلفقد الشرط ينبغي توليد الاعتماد، لا لأن الحركة هي المولدة.

فإن قيل: كيف يكون القديم تعالى متكلمًا بكلام يوجد في غيره، قلنا: كما يكون منعمًا بنعمة توجد في غيره، ورازقًا برزق يوجد في غيره، وهذا لأن المتكلم هو فاعل الكلام، وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لا محالة. ولصحة هذه الطريقة التي سلكتها في هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصور على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل، منعمًا مما يوجبه شيخنا أبو علي بن خلاد، وهو أن لا يوجد الكلام إلا في الهواء، وقلنا: إن الهواء وغير الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه.

وعلى الجملة، فإن أحدنا إذا كان لا يمكنه أن يتكلم إلا بالقم واللسان، وإلا إذا كان متمكنًا من النفس، وإلا بسبب هو الاعتماد بشرط الصبغة، فلأنه لما كان قادرًا بقدرة لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين في الكتب، لا لأن الكلام في نفسه يفتقر إلى شيء من هذه الأشياء نحو التنيه والحركة والهواء، فهذه جملة ما يحتمله هذا الموضوع.

وللمخالف في قدم القرآن شبه، من جملتها:

قولهم: قد ثبت أن القرآن مشتمل على أسماء الله تعالى، والاسم والمسمى واحد، فيجب في القرآن أن يكون قديمًا مثل الله تعالى. قالوا: والذي يدل على أن الاسم والمسمى واحد، هو أن أحدنا عند الحلف يقول: تالله والله، وهكذا يقول باسم الله، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه. وكذلك فقد قال لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر
أى السلام عليكما. وهكذا فإن أحدنا إذا قال: طلقت زينب، كان
الطلاق واقعاً عليها، فلو لم يكن الاسم والمسمى واحداً لكان لا يكون ذلك
كذلك.

وجوابنا أن هذه جهالة منكم مفرطة، لأن الاسم والمسمى لو كان واحداً
لكان يجب إذا سمي أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه، وإذا سمي
بعض الحلاوات أن يحلو فمه، وإذا سمي شيئاً من المحرقات أن يحترق فمه،
وليس الأمر كذلك؛ فما كل من قال ناراً أحرقت فمه وعلى هذا قال
بعضهم:

لو كان من قال ناراً أحرقت فمه لما تفوه باسم النار مخلوق
وأيضاً، فكيف يتصور أن يكون الاسم والمسمى واحداً، مع أن الاسم
عرض والمسمى جسم.

وأما ما ذكره من الحلف، فإن أحدنا إذا أراد أن يظهر ذلك من نفسه لم
يمكنه إلا بالعبارة عنه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ ولو كان الأمر على ما
زعمتموه لكان يجب فى الله تعالى أن يكون محدثاً فإن الحلف لا شك فى
حدوثه.

وأما قولنا: بسم الله الرحمن الرحيم، فإننا إنما نقرؤه لما فيه من اللطف،
والله قد تعبدنا به.

وقول لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما، مجاز، ونحن لا ننكر
استعمال المجازات.

وقولهم: ضرب زيد عمراً وطلقت زينب، فإن ذلك إنما انصرف إلى
المسمى لأن أحدنا أراد أن يصرفه إليه.

فإن قيل: إن كلامنا في الاسم، وما ذكرتموه كلام في التسمية، قلنا: لا فرق بين الاسم والتسمية، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل: سمي فلان فلاناً تسمية حسنة، وبين أن يقول سماه اسماً حسناً، ولهذا لو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر تناقض الكلام.

وهنا حكاية جرت بين بعضهم مع شيخ من شيوخنا، هذا موضعها. ويحكى أن بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل في هذه المسألة، فأخذ لوحاً وكتب عليه: الله، قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده وكتب بجنبه: الله آخر، فقال للحنبلي أيهما الله إذن؟ فانقطع المدبر.

وقد تعلقوا في ذلك بآيات من القرآن، من جملة ما، قوله تعالى: "ألا له الخلق والأمر"^(١) قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفي ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق.

وجوابنا أن هذا باطل، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين، أو لا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام بقوله: "وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح"^(٢)، ثم لا يجب أن لا يكون نبينا من الأنبياء، وكذلك فإنه فصل بين الفحشاء والمنكر ثم لا يجب أن تكون الفحشاء غير المنكر، وأيضاً فإنه تعالى فصل بين الفاكهة والرمان بقوله: "فيها فاكهة ونخل ورمان"^(٣) ثم لا يجب أن لا يكون الرمان من الفاكهة؛ كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: فما فائدة الفصل؟ قلنا: قد يفصل للتعظيم والتفخيم كفصله

(١) سورة الأعراف - آية ٥٤.

(٢) سورة الأحزاب - آية ٧.

(٣) سورة الرحمن - آية ٦٨.

بين جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة، وكفصلة بين نبينا وبين غيره من الأنبياء.

فإن قيل: كما يفصل للتعظيم فقد يفصل لاختلاف المذكورين، فلم حملتم هذا الفصل على أنه للتعظيم؟ قلنا: لقيام الدلالة على أن الأمر مخلوق، ولقوله: "وكان أمر الله مفعولا" (١).

ومن جملة ما يتعلقون به، قوله تعالى: "الرحمن علم القرآن خلق الإنسان" (٢) قالوا: إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الإنسان بالخلق ولم يصف القرآن به.

وجوابنا عن ذلك، ليس يجب إذا وصف الله تعالى الإنسان بأنه مخلوق أن لا يكون ما عدا الإنسان مخلوقاً، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ما عداه. فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكننا أسعد منكم، فقد قال: "علم القرآن" والتعليم لا يتصور إلا في المحدثات، وكذلك فقد قال: "علمه البيان" والبيان فالمرجع به إلى الدلالة، والدليل لا بد من أن يكون محدثاً أو في تقدير الحادث.

فإذا ثبتت هذه الجملة، وصح حدوث القرآن ووقوعه مطابقاً للصالح، فاعلم أنه لا يمتنع وصفنا بأنه مخلوق. وفي الناس من أنكر ذلك فخالف.

وخلافه لا يخلو؛ إما أن يكون من جهة المعنى، وذلك تقدم الكلام فيه؛ وإما أن يكون خلافاً من جهة العبارة، فيسلم حدوث القرآن، ويقول: إن تسميته مخلوقاً يوهم الموت عليه كما في سائر المخلوقات، وذلك محال. والجواب، أنه ليس يجب في المخلوقات أن تموت كلها، فإن الجمادات

(١) سورة الأحزاب - آية ٢٧.

(٢) سورة الرحمن - آية ٦.

مخلوقة ومع ذلك فإن الموت مستحيل عليها، وقد ألزمهم شيخنا أبو علي جواز الموت على الموت لأنه مخلوق، بدليل قوله تعالى: "الذى خلق الموت والحياة" (١) فالتزموا ذلك، وتعلقوا فيه بخير يروى عن النبي صلى الله وآله وسلم أنه قال: "يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش أملح فينادى بين أهل الجنة وأهل النار، ويقال يا أهل الجنة ويا أهل النار أتعرفون الموت؟ فيقولون لا، فيقال: هذا هو الموت، ثم يذبح، وينادى يا أهل الجنة خلود ولا موت، ويا أهل النار خلود ولا موت" ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يضرب عنه، ويطوى الكشح دونه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنما لا يجوز وصف القرآن بأنه مخلوق لأن الخلق هو الكذب، ولهذا يقال: قصيدة مخلوقة ومختلفة إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل، كذلك فقد قال تعالى: "إن هذا إلا خلق الأولين" (٢) وقال: "إن هذا إلا اختلاق" (٣).

وجوابنا عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأن الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالعرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، لهذا نراهم يقولون: خلقت الأديم هل لحي منه مطهرة أم لا، وقال الحجاج: إني إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت، أى إذا قدرت قطعت، وكذلك فقد قال زهير:

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وكذلك فقد قال غيره:

ولا يئط بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلا جيد الأدم

(١) سورة الملك - آية ٣.

(٢) سورة الشعراء - آية ١٢٧.

(٣) سورة ص - آية ٧.

وهذه الجملة كلها دلالة على أن الخلق إنما هو التقدير على ما نقوله،
وإذ كان هذا هطذا صح وصف القرآن بأنه مخلوق على ما ذكرناه. فأما
قولهم قصيدة مخلوقة أو مختلفة، فليس الغرض به أنها كذلك في نفسها، بل
المراد به أنها منسوبة إلى غير قائلها، وهذا كما يقال: قصيدة منحولة
ومصنوعة، أى منسوبة إلى غير قائلها، كذلك ههنا: ولهذا فلو قدرنا أن
تكون القصيدة مشتملة على الأوامر والنواهي، لكان يصح وصفها بأنها
مخلوقة ومختلفة، كما يصح وصفها بأنها مصنوعة ومنحولة مع أنه لا يتصور
فيه الكذب والصدق، لأن الكذب والصدق لا يدخلان في الأوامر والنواهي
وإنما يشبان في الأخبار وأما قوله تعالى: "إن هذا إلا خلق الأولين"^(١) فليس
المراد به الكذب على ما قالوه، وإنما هو قول منكرو البعث والنشور، الذين
قالوا: هل نحن إلا كأوليين ممن مضى.

وأما قوله تعالى: "إن هذا إلا اختلاق"^(٢) فإنه وإن أراد به الكذب
مجازاً، فليس يجب أن لا يكون حقيقته ما قد بيناه، وأن لا يوصف به القرآن
على المعنى الذى يصح ويسلم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الخلق إنما هو إيقاع الفعل على وجه الاختراع
على ما يقوله شيوخكم البغداديون ويحكى عن عباد بن سليمان الصميرى؟
قلنا: لما قد تقدم من أنهم كانوا يصفون الفعل المقدر بالغرض والداعى مقدراً
مخلوقاً، ولهذا كان الحجاج يمتدح: بأنى إذا وعدت وفيت، وإذا خلفت
فريت.

وأيضاً، فلو كان كما ذكره لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك،
وكان لا يصح قوله تعالى "فتبارك الله أحسن الخالقين" وقد أنكر عباد حين

(١) سورة الشعراء - آية ١٢٧ .

(٢) سورة ص - آية ٧ .

سمع هذه الآية أن يكون المراد به الجمع، وقال: إن الياء والنون زائدتان، وذلك جهل منه باللغة وبمواضع الكلام.

ولو لوع الناس بالكلام في الخلق والمخلوق، تكلم فيه شيوخنا أيضًا.

فذهب شيخنا أبو علي إلى أن الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، على ما اخترناه، وهو الصحيح من المذهب.

وأما شيخنا أبو هاشم، وأبو عبد الله البصرى، فقد ذهبوا إلى أن المخلوق مخلوق يخلق، ثم اختلفا:

فذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة.

وقال أبو عبد الله البصرى: بل هو الفكر، وقال: لولا ورود السمع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى، وإلا ما كنا نجوز إطلاقها عليه تعالى عقلا.

وحجته في هذا الباب قول زهير:

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

قالا: أثبت الخلق ونفى الفرى، فدل على أن الخلق معنى على ما نقوله.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا غير جائز على مذهبهما، لأن أبا هاشم لا يجوز أن يحصل الخلق ولا يحصل المخلوق، وهكذا فإن أبا عبد الله لا يجوز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل. فإذا إن دل ما أوردوه على فساد ما اخترناه، ليدلن على فساد ما ذكروه؛ على أننا قد بينا أن مراد زهير بذلك، أنك تقطع ما تقدر وفي الناس من هو بخلاف ذلك، فلا مطعن على كلامنا.

قال زهير بن سنان:

ونعود بعد هذه الجملة تمام الأدلة الدالة على أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون قديماً.

فمن جملة ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان كلام الله تعالى قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل الله تعالى.

وأيضاً، فلو كان قديماً، لوجب أن يكون عالماً لذاته، قادراً لذاته، كالقديم تعالى سواء؛ لما قد ذكرناه فيما قبل أن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، ومعلوم خلافه.

وأيضاً، فإن العدم مستحيل على القديم تعالى، فلو كان الكلام قديماً لما جاز أن يعدم، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يعاد به، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف؛ يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن أحدهما إذا قال: الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام الهمزة، وحال وجود الحاء اللام، وحال وجود الميم والذال اللام والحاء، حتى لا يلتبس الحمد بالمدح، والمدح بالمدح، ومعلوم أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً.

وأيضاً، فإن كلامه عز وجل لا يخلو؛ إما أن يكون مثلاً لكلامنا، أولاً. فإن كان مثلاً لكلامنا، فلا يجوز أن يكون قديماً، لأن المثلي لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث. وإذا كان مخالفاً لكلامنا فلا يعقل، لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه، فلو جاز أن يكون في الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معانٍ أخرى قديمة مخالفة لهذه المعاني، وذلك محال.

وأيضاً، فإنه تعالى قد من على رسوله موسى عليه السلام بقوله: "إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي" (١) فالامتتان لا يقع إلا بالحدث دون القديم.

(١) سورة الأعراف - آية ١٤٤.

وأيضاً، فإننا نقول لهم: ما تقولون فيما نتلوه ونسمعه فى المحاريب ونكتبه فى المصاحف؟ أفتقولون: إنه كلام الله تعالى؟ فإن قالوا: لا فقد انسلخوا عن الدين وخلعوا ربة الإسلام عن أعناقهم، وأخرجوا كلام الله تعالى من أن يصح الرجوع إليه فى الأحكام وتمييز الحلال من الحرام، وردوا على الله قوله: " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " (١) وعلى النبى صلى الله عليه وآله قوله " إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدى أبداً كتاب الله وعترتى أهل بيتى " (٢) فإن هذا هو المتروك فيما بيننا دون ما هو قائم بذات البارى. فإن قالوا: نعم، ولا بد لهم من ذلك، فلا شك فى حدوثه.

فإن قالوا: إن تحصيل مذهبنا فى ذلك هو أن هذا حكاية كلام الله تعالى.

قلنا: إن هذا بخلاف ما عليه الأمة، وعلى أنه كان يجب أن يكون محدثاً، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى، والجنس الواحد لا يجوز أن يشتمل على القديم والمحدث.

فإن قالوا: إن هذا عبارة كلام الله تعالى، قلنا لهم: إن العبارة أيضاً يجب تكون من جنس المعبر عنه، خاصة إذا كانا كلامين، وذلك يقتضى حدوثه على ما نقوله؛ فهذه جملة الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام قديم.

(١) سورة التوبة - آية ٦.

(٢) رواه أحمد فى المسند بلفظ: (إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض).

وفى رواية أخرى للحديث: (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبداً. كتاب الله وستى).

وإذ قد عرفت ذلك، فاعلم في الناس من ذهب إلى أنه تعالى متكلم لذاته، وهو محمد بن عيسى الملقب بالرغوثة^(١)، والذي يدل على فساد مذهبه في هذا الباب، أن المتكلم بما بيناه إذا كان فاعل الكلام لا إن له بكونه كذلك حالاً، فمن أثبت الله تعالى متكلماً لذاته فقد أخرجه عن كونه متكلماً أصلاً، وصار الحال فيه كالحال فيما إذا قلنا إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته، فكما أن ذلك يقتضى نفي القدرة والعلم عن الله تعالى، وإن كان لا يفيد خروجه عن كونه عالماً قادراً، لما كان للعالم بكونه عالماً حالاً، وللقادر بكونه قادراً حالاً؛ كذلك في مسألتنا.

ويدل على ذلك أيضاً، هو أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه، لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض؛ كما في كونه عالماً، فإنه لما كان عالماً لذاته، وكانت المعلومات غير مقصورة، وجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات، فكان يجب أن يكون متكلماً بالحسنى والرفث والكذب، وأن يكون شامئاً لنفسه ومثيئاً على نفسه سوء الثناء، تعالى الله عن ذلك؛ ولوجب أن يكون مخبراً عن كل ما يصح الأخبار عنه، والمعلوم خلافه، فإنه تعالى قال: "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك"^(٢).

وأيضاً، فلو كان القديم تعالى متكلماً لذاته لوجب أن يكون مكلماً لذاته، لأن المكلّم إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً، وذلك يوجب أن يكون الله تعالى قد كلم المخلوقين أجمع جهرة، وذلك محال، وما أدى إليه ويقتضيه يجب أن يكون محالاً.

فإن قيل: ليس أنه تعالى قادر لذاته عالم، ثم لا يجب أن يكون معلماً لذاته مقدرًا لذاته، فهلا جاز أن يكون متكلماً لذاته ولا يكون مكلماً لذاته.

(١) وتنسب إليه البرغوثة وهي إحدى فرق النجارية.

(٢) سورة غافر - آية ٧٨.

وجوابنا عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأننا قد احتريزنا عن ذلك بقولنا: إنه إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً، وليس كذلك ههنا، لأن المقدر إنما يكون مقدرًا بخلق القدرة والمعلم إنما يكون معلمًا بخلق العلم، ولم يثبت أنه خالق العلم والقدرة لذاته، ففسد قياس أحدهما على الآخر.

فإن قيل: إنما يجوز في المتكلم أن يكون كاذبًا إذا لم يثبت كونه صادقًا لذاته، وقد ثبت كون القديم تعالى صادقًا لذاته فاستحال عليه الكذب، وصار الحال فيه كالحال فيما نقوله في كونه حيًا أنه يصحح كونه جاهلاً وإنما يصحح ذلك بشرط أن لا يكون عالمًا لذاته، كذلك ههنا. وجوابنا عن ذلك، أن الدليل قد دلنا على أنه تعالى عالم لذاته فاستحال كونه جاهلاً، ولم يثبت ذلك في كونه صادقًا، فصح أنه تعالى لو كان متكلماً لذاته لم يكن بأن يكون صادقًا لذاته أولى من أن يكون كاذبًا لذاته.

فإن قيل: إنه بأن يكون صادقًا لذاته أولى، لأنه أخبر عن أشياء وكان كما أخبر، قلنا: وما تلك الأشياء؟ قالوا: خلقه السموات والأرضين، فقد قال تعالى: "ولقد خلقنا السموات والأرض" (١) وكان كما أخبر، قلنا: أليس قد قال ذلك فيما لم يزل ولم يخلق السموات والأرضين، فهلا حكمتم عليه بالكذب.

وأيضًا فما أنكرتم أن يكون غرضه بقوله: "ولقد خلقنا السموات والأرض" سموات وأرضين لم يخلقها بعد، فيكون كاذبًا على ما قلناه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وبعد، فلو كان الله تعالى متكلماً لذاته، لكان يجب أن يكون قائلًا فيما لم يزل: "إنا أرسلنا نوحًا إلى قومه" (٢) وإن لم يكن قد أرسل، وأهلك عادًا وثمودًا وإن لم يكن قد أهلك.

(١) سورة ق - آية ٢٨. (٢) سورة نوح - آية ١.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: "إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه" أى سنرسل، وأنه "أهلك عاداً" (١) أى سنهلك عاداً، جرياً على طريقة أهل اللغة، فإنهم يذكرون لفظ الماضى ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى: "ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار" (٢). وجوابنا عن ذلك، أن الإرادة والكراهة إنما يؤثران فى صفات الأفعال، فأما فى صفات الذات فلا، وعندكم أن كونه متكلماً من صفات الذات، فكيف يصير كونه مخبراً عما مضى كونه مخبراً عما يستقبل بالإرادة؟ فلو كان المراد بقوله تعالى "إنا أرسلنا نوحاً" أى سنرسل، لكان يجب أن لا تتغير فائدته للآن، حتى يكون غرضه، وأنه أرسل نوحاً وأهلك عاداً، أنه سيرسله ويهلكهم، وذلك يقتضى كونه كاذباً تعالى الله عن ذلك.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده متى وجد، فهلا جاز أن يكون الإخبار بأن الشيء سيكون، خبراً عن كونه إذا كان. وجوابنا أنه لا يصح أحدهما على الآخر، لأن الدلالة قد دلت على أن العلم بأن الشيء سيوجد، علم بوجوده متى وجد، وأن المعلوم يتغير لا العلم، ولم يقدّم مثل تلك الدلالة ههنا، بل قد علمنا أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضى غير الخبر الموضوع للدلالة على الاستقبال، كما أن صيغة الخبر فى الجملة، مخالفة لصيغة الأمر، فافترقا.

ومن خالف فى هذا الباب فقد تعلق بأن قال: لو لم يكن القديم تعالى متكلماً فيما لم يزل، لكان يجب أن يكون أحرص أو ساكتاً، كما فى الشاهد فإن ألدنا إذا لم يكن متكلماً يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين.

وربما يرودون هذا على وجه آخر، فيقولون: قد ثبت أنه تعالى حى، فيجب أن لا يخرج عن كونه متكلماً إلا إلى ضد هذه الصفة، وضد الكلام

(١) سورة النجم - آية ٥٠.

(٢) سورة الأعراف - آية ٤٤.

هو الخرس والسكوت، فيجب أن يكون أخرس أو ساكتًا، وفي علمنا باستحالة أن يكون الله تعالى موصوفًا بالخرس والسكوت دليل على أنه لا بد من أن يكون متكلمًا لذاته على ما قلناه. يبين ذلك أن الحى لا يخلو عن الصفة. وضدها لأن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما. فكما لا يجوز أن يحصل على حالتين ضدين، كذلك لا يجوز أن يخلو عنهما جميعًا. وإنما جمعنا بين الخلو والاجتماع، لأن بعد أحدهما فى العقل كبعد الآخر.

وربما أكدوا ذلك بالمحل واستحالة خلوه من الأكوان.

وجوابنا عن ذلك، ما تريدون بقولكم أنه تعالى لو لم يكن متكلمًا فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتًا؟ أتريدون به أنه لو لم يكن متكلمًا، مع صحة أن يكون متكلمًا أو مع استحالة أن يكون ذلك فيه؟ فإن أردتم به مع الاستحالة فلا يصح، وإلا كان يجب أن تكون الجمادات كلها ساكين خرسًا، والمعلوم خلافه.

وإن أردتم به مع الصحة، فمن أين ثبت لكم صحة هذه الصفة على الله تعالى فيما لم يزل، وكيف يصح أن يكون متكلمًا فيما لم يزل، مع أن المتكلم ليس إلا فاعل الكلام؛ فإن قالوا: لأنه حاصل على هذه الصفة فيما لا يزال، ولولا صحتها فيما لم يزل، وإلا كان لا يحصل عليها الآن، كما فى كونه عالمًا، فإنه كان عالمًا الآن وجب صحة أن يكون عالمًا فيما لم يزل.

قلنا لهم: ولم جمعتم بينهما، ولم صار كونه متكلمًا بأن يكون مردودًا إلى كونه عالمًا، أولى من أن يرد إلى كونه فاعلًا؟

فإن قالوا: لأن كل واحدة من الصفتين مستحقة للذات.

قلنا: وفى هذا خولفتم، وفيه وقع النزاع، فكيف يصح هذا الاستدلال؟ ثم يقال لهم: إن أحدنا إذا لم يكن متكلمًا، فلإنما يجب أن يكون أخرس أو ساكتًا لأنه متكلم بألة، ومتى لم يستعمل تلك الآلة فى الكلام كان ساكتًا

ومتى لحقته، آفة من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط كان أخرس، والقديم تعالى متكلم لا بآله، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر، هذا هو الجواب عن الأول.

وأما الجواب عن الثاني، فإننا نقول لهم: قولكم إن الحى لا يخلو عن الشيء وعن ضده ليس يصح، لأننا قد ذكرنا أن الواحد منا مع صحة كونه عالمًا بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريد لها ولا يكرهها، فقد خلا عن الصفة وضدها، وأما ما قالوه من أن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما، فإن ذلك جمع بين أمرين من غير علة جامعة، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والكون، فلا وجه له، لأن ذلك إنما وجب فى الجوهر والكون عندنا، لأن وجود أحدهما مضمن بوجود الآخر، وليس كذلك فى مسألتنا.

على أن هذه الجملة تنبنى على أن الخرس والسكوت ضدان للكلام؛ وليس كذلك، فإن الكلام لا ضد له من جنسه ولا من غير جنسه؛ أما من جنسه فلأن الذى يشبهه الحال فيه ليس إلا أن يقال: إن الرأى مضاد للزأى لاستحالة اجتماعهما ويمكن أن يجعل الوجه فى استحالة اجتماعهما شأى آخر سوى تضادهما، وهو أن كل حرف من الحروف لا يخرج إلا من مخرج مخصوص، فإذا أمكن أن يرجع باستحالة اجتماعهما إلى ما ذكرناه، لم يمكن الدلالة بهذه الطريقة على تضادهما.

يبين ذلك، أن استحالة اجتماع الشئين إنما يدل على تضادهما إذا كان لا يكون لتلك الاستحالة وجه سوى التضاد، فأما إذا كان هناك وجه آخر فلا؛ وعلى هذا فإنك تعلم استحالة حصول الجوهرين فى جهة واحدة على تماثلهما، وأما من غير جنسه، فلا شك أن الذى يشبهه فيه الحال ليس إلا الخرس والسكوت، وذلك لا يجوز أن يكون ضدًا للكلام، لأن المرجع بالخرس إلى فساد لمحق آلة الكلام من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط، والرطوبة واليبس عما لا يضادان الكلام، ولهذا يصح فى الكلام أن يجامع

الزطوية مرة واليبس أخرى؛ والمرجع بالسكوت إلى تسكين آلة الكلام حال القدرة عليه، والكون ضد الحركة والحركة مخالفة للكلام، فلا يجوز أن يكون ضدًا للكلام، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون ضدًا لشيئين مختلفين ليسا بضدين؛ وأيضًا، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام، لكان يجب استحالة أن يوجد الله الكلام في لسان الأخرس والساكت، وقد عرف خلافه.

وربما قال هؤلاء الأشعرية الذين أثبتوا كلام الله تعالى معنى قديمًا قائمًا بذاته: لو لم يكن متكلمًا بكلام قديم لكان لا بد من أن يكون متكلمًا بكلام محدث، وذلك الكلام المحدث لا يخلو إما أن يكون حالًا فيه أو في غيره، أولًا في محل؛ والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون متكلمًا بكلام قديم على ما نقوله.

وجوابنا، أن من حق القسمة أن تكون مشتملة على مذهب الخصم، وليست هذه القسمة كذلك، فإن ههنا قسمة قد أخللت بها، وهو أنه لا يجوز أن يكون متكلمًا لذاته فلا يصح.

فإن قالوا: تلك القسمة لا إشكال في إفسادها، فلو كان متكلمًا لذاته لكان يجب أن يكون متكلمًا بسائر ضروب الكلام وأجناسه، وذلك محال. قلنا: ولم وجب ذلك؟ أو لمت قد أثبتته متكلمًا بكلام قديم، ولم يكن يلزمك أن يكون متملكًا بسائر ضروب الكلام وأجناسه، فهلا جاز أن يكون متكلمًا لذاته وإن لم يجب ذلك فيه؛ وأيضًا، فلم لا يجوز أن يكون متملكًا بسائر ضروب الكلام وأجناسه، وأكثر ما فيه أن يكون كاذبًا شامئًا مثنيًا عليه بسوء الثناء، تعالى الله عن ذلك، وهذا كله مما يجوزونه.

ثم يقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلمًا بكلام محدث جالٍ فيه؟

فإن قالوا: لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعاني فيه، وذلك مستحيل. قلنا لهم: أو ليس أنه يجوز عندكم أن تحله

القدرة والعلم والحياة وليس يجب ذلك صحة أن تحلة سائر المعانى، فهل
جاز مثله فى مسألتنا؟

ومتى قالوا: إنا لا نقول بحلول القدرة القديمة والعلم فيه وإنما قائماً
به، قلنا: فجوزوا فى الكلام المحدث مثله.

ويقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام موجود لا فى محل؟
فإن قالوا: لأن المحدث لا يصح حلوله إلا فى محل، قلنا: إن هذا باطل
بالجواهر. فقد وجدت لا فى محل مع حدوثها.

فإن قالوا: كلامه من صفته، والصفة لا تقوم إلا بموصوف قلنا: لم
قلتم ذلك؟ ولا يجدون إلى تصحيح ذلك سيلاً.

ويقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث موجود فى
غيره فإن قالوا: لأن ذلك بوجب أن يكون ذلك الغير المتكلم به دونه، قيل
له: ولم يجب ذلك؟ فإن قالوا: لأن المعنى إذا حصل فى محل فلا بد من أن
يشترك لمحلّه منه اسم، قلنا: هذا باطل بالرائحة والصوت؛ وعلى أن المتكلم
ليس باسم مشتق لمحل الكلام، وإنما هو اسم الفاعل الكلام، بخلاف الأسود
والأبيض، فهلا جوزتم ما ذكرناه، ولا بد لكم من تجويزه.

ثم نقلب عليهم هذه القصة فى الكلام القديم فيقال لهم: ما هو قولكم
فيه؟ أتقولون إنه حال فيه تعالى، أو فى غيره، أو لا فى محل؟ وأى ذلك
اختاروه فهو اختيارنا فى الكلام المحدث، وهذا من طريق الجدل، وإن كان
المذهب فى هذا الباب ما قد أوضحناه فيما تقدم.

ومما يذكرونه فى هذا الباب قوله تعالى: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول
له كن فيكون"^(١)، ويقولون: لو لم يكن هذا "الكن" قديماً لوجب أن

(١) سورة يس - آية ٧٣.

يكون محدثاً، فكان لا يحدث إلا بكن آخر، والكلام فى ذلك الكن كالكلام فيه فيتسلسل إلى ما لا نهاية له .

وجوابنا، ما هذا الذى توجبون قدمه؟ أهو هذا المركب من الكاف والنون، أو غيره؛ فإن قالوا: هو الذى يركب من هذين الحرفين، فقد أحالوا، ولاشك فى حدوثه، فكيف يلتبس الحال فى ذلك وأحدهما يتقدم على الآخر ويعدم عند وجوده، ويمكننا بمثله، ويمكننا الإتيان بمثله، وكل هذه الوجوه مما يقدر فى قدمه ويدل على حدوثه .

فإن قالوا: لا بل الذى أوجبنا فيه القدم هو المعنى القائم بذاته . قلنا: ليس فى الآية ما يدل على ذلك المعنى فضلاً عن أيدل على حدوثه أو قدمه، فسقط تعلقهم به .

ثم يقال لهم: إن "كن" لا يؤثر فى كينونة شىء أصلاً إذ لو أثر لكان مؤثراً سواء كان من جهتنا أو من جهة الله تعالى، فإن المؤثرات لا تختلف بحسب اختلاف الفاعلين . ألا ترى أن الحركة لما كانت مؤثرة فى كون الجسم متحركاً لم تختلف بحسب اختلاف الفاعلين، كذلك كان يجب ههنا، ومعلوم أنا وإن أكثرنا من قول "كن" لم نحصل به شيئاً .

وبعد، فلو استدللنا بهذه الآية لكننا أسعد حالاً منكم، لأن فى الآية لفظة "أن" وهذه اللفظة إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال، وذلك يقتضى حدوثه؛ وكما أن فى الآية دليل على حدوث "كن"، ففيها دليل على حدوث الإرادة، لأن لفظة "إذا"، إذا دخلت على الفعل فى الماضى أفادته الاستقبال . وبعد، فإنه تعالى عقب "كن" بالمكون، وما يعقبه المحدث لا يجوز أن يكون قديماً، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس بقديم بما لو قدر تقدير الأوقات لكانت بلا حصر، فقد تعلقهم بهذه الآية من سائر الوجود .

ثم الغرض بهذه الآية وما يجرى مسجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، ونظيرها من كتاب الله تعالى قوله تعالى: "فقال لها وللأرض أتيانا طوعاً أو كرها"^(١)، ومن كلامهم، قول الشاعر:

وقالت له العينان سمعاً وطاعة
وحدرتا كالدر لما ينقب

فإن الغرض ليس إلا سرعة استجابة الدمع له.

واعلم أن من مذهب شيخنا أبي الهذيل (١) أنه تعالى إذا أراد الإحداث، فإنه إنما يحدثه بقوله كن، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء، لكنه ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء المجبرة بأنه كان يجب أن يمكنه إحداث كن إلا بكن آخر ثم كذلك فلا ينقطع، لأن غرضه بذلك أنه تعالى إذا أراد فعلاً من الأفعال فإنه يفعله بأن يقول له هذا القول لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة؛ وصار الحال في كالحال في أحدنا إذا قال: عطيتي لمن زارني درهم، فكما أنه لا يقتضى ذلك أن يعطى كل من زاره، وإنما يقتضى أنه إن أعطى فإنما يعطى هذا القدر، كذلك فى مسألتنا. وكذلك فلو قال: تعظيمنى لمن دخل على القيام، فكما أن ذلك لا يقتضى أن يقوم لكل من دخل عليه، وإنما يقتضى أنه إن عظم فإنما يعظم بهذه القدر، كذلك فى مسألتنا.

ما قاله رحمه الله فهذا هو العذر فيما ذكره، غير أن طريقته هذه غير مرضية، فلو كان لكن أثر فى الأحداث، لكان لا يتغير بحسب اختلاف الفاعلين له، بل كان يجب أن يؤثر، سواء فعلناه أو فعله الله تعالى، ومعلوم خلافه؛ فصح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة، وأن الصحيح فى هذا الباب هو أنه تعالى إنما يحدث ما يحدثه بكونه قادراً على ما نقوله؛ فهذه جملة ما يجب أن يحصل فى هذا الباب.

(١) سورة فصلت - آية ١١.

الكلام فى النبوات

ووجه اتصاله بباب العدل، هو أنه كإلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يعرفنها لكى لا يكون مخلا بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه.

وقد بدأ رحمه الله، بالدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما كان هو المقصود بالباب. وقبل الشروع فى ذلك نذكر الخلاف فيه، ونمهد قاعدة تكون توطئة للباب، وجواباً للمخالف.

واعلم، أن المخالف فى هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يثبتون الصانع بتوحيده وينكرون النبوات، ويقولون: إن ما أتى به الأنبياء؛ نحو أفضل أفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود، وأعمال الحج نحو التلبية والهولة ورمى الجمار والطواف، كلها مستقبحة من جهة العقل منكرة، لأن كل عاقل يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره، فيجب أن ترد ولا تقبل.

وربما قالوا: إن ما أتى به الأنبياء لا يخلو؛ إما أن يكون موافقاً للعقل ففى العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفاً له، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن لا يقبل منهم.

وربما قالوا: إنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا فلا بد من أن يظهر عليه علماً معجزاً دالاً على نبوته ليكون فرقاً بينه وبين المتنبي، ولا يمكننا أن نميز بين المعجز والحيلة بوجه، لأنه ما من معجز إلا ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وما جرى مجراها، أن لا يقبل قولهم ويعتمد على العقول.

والأصل فى هذا الباب أن نقول: إنه قد تقرر فى عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوز أن يكون فى الأفعال ما إذا

فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يعرفنا الله تعال حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكيف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلم معجز دال على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به، ولهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة، وأنها كالثواب في هذا الباب، فهو أيضاً مما لا ينفصل حسنه عن الوجوب؛ فهذا فصل.

فصل آخر

وهو أن تعمل أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرد، فلا. إذا اثبت هذا الأصلان بطل قول من قال: إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم، وإن أتوا بخلافة يجب أن يكون قولهم مردوداً عليهم غير معقول غير مقبول منهم، لأن ما تأتي به الرسل والحال ما قلناه، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر حملته في العقل؛ فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنا لما لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركب الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذا قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك بصر وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن. فكما لا يكون الحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل، فكذلك حال هؤلاء الرسل.

يبين ما ذكرناه، أن اختلاف الطريق لا يقدر في حصول ما يكون طريقاً إليه. فسواء. علمنا عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، أو علمناه سمعاً، فإننا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك.

يزيد ما ذكرنا وضوحاً، أنه إذا كان تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظلوماً، ثم أخبرنا بأن في الطريق سبباً، فإننا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق، ثم لا يقال أنه إذا أتى بما في العقل ففي العقل كفاية عنه، وإن أتى بخلافه فيجب الرد عليه، فكذلك الحال في ما أتى به الرسل، فبطل ما قالوه أولاً.

وأما ما ذكره ثانياً، من أن هذه الأفعال كلها قبيحة في العقل فأبعد، لأننا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بالقبح والحسن، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يقبح أم لا، فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول في الجواب عن ذلك، والواجب أن نقيده فنقول: إن حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن، وإلا كان قبيحاً هذا وإذا كان؛ هكذا وكنا قد علمنا يقول الرسول المصدق بالمعجز أن لنا في هذه الأفعال مصالح والطاقت فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح، يبين ذلك ويوضحه، أنا نستحسن القيام في كثير من الحالات نحو أن يكون تعظيماً لصديق أو يتضمن غرضاً من الأغراض، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق، وكذلك الركوع والسجود والمشى والكلام والطواف وغير ذلك، فما من شيء من هذه الأفعال إلا ولها وجه في الحسن إذا تعلق به أدنى غرض، فإذا كان يحسن منا الطواف حول البيت لنظر هل اشترم أم لا، وهذا غرض حقير، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من المصلحة واللطف ما قد قامت به الدلالة، وهكذا فإذا كنا نرمى صيداً مع أن النفع فيه يسير، ثم تستحسن الهرولة إليه كليلاً ينفلت فكيف لا تستحسن في أعمال الحج؟ وقد علم الله فيها من المصالح ما قد أظهره على لسان رسوله ﷺ.

وفى اليهود من ذهب إلى أن محمداً عليه السلام كان مبعوثاً؛ إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم.

ونحن نذكر جملة تدلك على جواز النسخ، ثم تتبع كلام هؤلاء الفرق الثلاثة بعون الله تعالى وحسن توفيقه، فنقول: إن الشرائع أطفاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف باختلاف الأزمان والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين فى زمان فى شريعة، وفى زمان آخر فى شريعة أخرى، وهذا ظاهر يستنا، فإن من يدبر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه فى الرفق مرة وفى العنف أخرى، وذلك فى الأولاد الكثيرة أظهر، وصار الحال فى ذلك كالحال فى المرض والشفاء والحياة والموت، فكما أنه تعالى يمرضنا ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك ههنا لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا بالمرض فى أن يتعبدنا بشريعة مرة، وفى إلا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى، فصح بذلك ما قلناه فى جواز نسخ الشرائع.

ونعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق، فنقول للفرق الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضى أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً: إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى يجب انقلاب باطلاً والباطل حقاً، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً، ولا يمتنع فى المثليين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً، فإن دخول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار، وقد يكون باطلاً قبيحاً بأن يكون لا عن إذن، مع أن الدخولين مثلاً.

بل يمكن ذلك فى الفعل، فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن.

وكذلك فإن السجدين مع أنهما مثلاً، وربما تكون إحداهما حسنة بأن تكون سجدة للرحمن، والأخرى بأن تكون سجدة للشيطان.

بل يمكن تصوير ما قلناه في السجدة الواحدة، فإنها إذا قصد بها عبادة الرحمن كانت حسنة، وإن قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة.

ثم يقال لهم: أليس كان لا يلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل أن يبعث، ثم لزمنا ذلك بعد البعثة، ولم يقتض أن يكون الحق قد صار باطلاً والباطل قد صار حقاً، فهلا جاز مثله في مسألتنا.

فإن قالوا: إن أحد الاعتقادين غير الآخر، وأكثر ما فيه أنهما مثلان، والمثلان لا يمتنع أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً: فهلا فنعم بمثله في مسألتنا.

وإن قالوا: إن هذا ليس من النسخ في شيء فلا تصح لكم هذه المعارضة. قلنا: إنه وإن كان لا يسمى نسخاً، إلا أن معناه معنى النسخ، فقد لزمنا اعتقاد لدلالة ما كان يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا تلك الدلالة، وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمعتبر إنما هو بالمعنى لا بالتسمية.

وعلى نحو هذه الطريقة يجرى الكلام مع الذين أنكروا النسخ لاقتضائه البدء.

إذا ثبت هذا، فالفعل لا يدل على صدق الدعي للنبوة، إلا إذا كان على أوصاف وشرائط:

أحدهما: أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جل وعز، وإنما قلنا هذا هكذا، لأن المعجز ينقسم إلا ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القدر؛ كإحياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص، وقلب العصاحية، وما شاكل؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال إلى أشباهه وحنين الجذع وما جرى مجراه، والقرآن من هذا القبيل، فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر، ولهذا فإننا لو خيلنا وقصيه العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام، أعطاه الله تعالى زيادة

أمكنه منعه الإتيان به، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى، بل إذا جرى فى الحكم كأنه من جهة تعالى كفى، وعلى كل حال، فلا بد من أن يكون جارياً فى الحكم مجرى فعل الله ليصح كونه دلالة دالة على صدق علمه، وإلا، فلو لم يجر هذا المجرى لم يكن نسبته إلى صدق من ظهر عليه، إلا كنسبته إلى كذبه.

والثانى: أن يكون واقعاً عقيب دعوى المدعى للنبوة، لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، وبهذه الطريقة منعنا من القديم المعجز على ما جوزه شيخنا أبو القاسم؛ وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، إلا أنه إذا ثبت صدق المدعى للنبوة بمعجز وتراخى عن دعواه معجز آخر جاز، وعلى هذا، فإن إخبار النبي عن الغيوب، نحو إخباره علياً عليه السلام "إنك تقابل الناكثين والمرقين والقاسطين" وقوله لعمار: "ستقتلك الفئة الباغية، وأخرزادكم ضياح من لبن" كلها أعلام معجزة دالة على صدقه مع تأخرها عن دعواه، جاز ذلك لثبوت صدقه بدلالة أخرى غير هذه الدلالة، فهذه الطريقة التى أوجبناها، من أن يكون المعجز واقعاً عقيب دعوى المدعى للنبوة، وإنما أوجبناها إذا لم يكن المعجز نفس المدعى للدعوى فأما إذا كان كذلك، نحو كلام عيسى عليه السلام فى المهدي، فادعائه النبوة، فلا. وإن كان من الناس من ذهب إلى أن ذلك معجزاً لذكرياً عليه السلام. والثالث أن يكون مطابقاً لدعواه فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس، لم يكن يتعاق بدعواه فلا يدل على صدقه.

يبين ذلك، أن قبائلاً لو قال يحضرة جماعة: إني رسول فلان إليكم وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامى هذا، فإنه إذا بلغه ولم يحرك، وسكن رأسه، لم يدل على صدقه، إن لم يدل على كذبه.

وفى أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقاً وكان بالعكس

فإنه يدل على التكذيب، وحكى أن مسيلمة لما أدعى بحضرة الناس: إني رسول الله إليكم، ومعجزتي أنى إذا بزقت في هذه البئر فارماؤها، والله تعالى أمر حتى غاص ماء ذلك وصار تكذيباً له، وذلك مما لا أصل له عندنا. وما هذا حاله فإنه لا يجوز على الله تعالى، لأنه إذا أراد تكذيب شخص كان يمكنه ذلك بأن لا يظهر عليه المعجز عقر دعواه، فإحداث شيء آخر والحال ما قلناه يكون عبثاً لا فائدة فيه.

والرابع: أن يكون ناقصاً لعادة من بين ظهرائه، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن يدل على صدق من ظهر عليه أصلاً؛ ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوة. وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها لم تصح له دعواه. ولم يدل ذلك على صدقه؛ وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في الشرق، فإنه يدل على صدقه لما انتفض في أحدهما ولم ينتقض في الآخر.

وكما لا بد من اعتبار هذه الشرائط في المعجز حتى يدل على صدق من ظهر عليه، فلا بد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم أو في الحكم كأنه من جهته على ما سبق، فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن في المعجز دلالة على صدق أحد. وإنما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على ما يدل عليه بطريقة التصديق؛ ألا ترى أن من ادعى بحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية، وجعل الدلالة على صدقه أنه متى أراد وضع التاج على رأسه فعل، فإنه متى فعل ذلك كان بمنزلة أن يقول له صدقت في دعواك، وإذا كان هذا هكذا، فلو جوزنا أن يكون هذا المعجز من جهة من يصدق الكاذب لا يمكننا أن نعلم صدق من ظهر عليه. ولهذا قلنا: إن هؤلاء المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى.

فمتى حصل المعجز على هذه الأوصاف والشرائط التي راعيناها كان دالاً على صدق المدعى للنبوة، وإذا قد عرفت ذلك من حال المعجز، فقد ظهر لك

الفرق بينه وبين الشعوذة وما يتوصل إليه بالحيلة، لما؛ قد ذكرنا من أن المعجز لا بد أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جل وعلا، وليس كذلك الحيلة. وكذلك فإن المعجز لا بد أن يكون ناقضاً للعادة خارجاً لها، وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد. وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم ونعلم، وهذا غير ثابت في المعجز. وكذلك فإن الحيل مما يقع فيها الاشتراك، وليس كذلك المعجز. وكذلك فإن الحيلة تفتقر إلى آلات وأدوات لو فدقت واحدة منها لم تنفذ، وليس كذلك المعجز.

وأقوى ما يذكر ههنا، أن المشعوذ والمحتال ينفذ حيلته على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بها دارية ومعرفة؛ وليس هذا حال المعجزة، فقد جعل الله سبحانه وتعالى معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه، حتى جعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية، لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر؛ وحصل معجزة عيسى عليه السلام إبراء الأكمة والأبرص، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب، وجعل معجزة نبينا محمد ﷺ القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة، لما كانت للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان، وبها كان يفاخر أهله ويتباهى. فقد وضع لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجزة والحيلة.

ثم إنه رحمه الله، ذكر أن البعثة لا بد من أن تكون لطفًا للمكلفين، وأن يكون مفعولا على أبلغ الوجوه وذكر الصفات التي يكون المبعوث عليها.

وجملة ذلك، أن الرسول لا بد من أن يكون منزهاً عن المنفرات جملة كبيرة أو صغيرة، لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم، وما هذا سبيله فلا بد من أن يكون مفعولا بالمكلف على أبلغ الوجوه، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لا بد من أن يجنب رسوله عليه السلام ما ينفر عن القبول منه لأنه لو لم يجنبه عما هذه حاله لم يقع القبول منه، ولأن المكلف

لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه، فيجب أن يجنبهم الله تعالى عن سائر ماله حظ في التنفير.

ولذلك جنب الله تعالى رسوله عليه السلام عن الغلظة والفظاظة، وذكر علته فقال: "ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" (١).

وإذا قد صح لك ما قلناه، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها، خلافاً لما يقوله أهل الحشور ويجرى في كلام أبي على في مواضع، فإن كلامه في مواضع يقتضى أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة، وإن كان لا يجوز بعدها.

فأما الحشوية، فقد جوز ذلك عليهم في الحالين، ويتمكون في ذلك بأباطيل لا أصل لها، نحو قولهم: إن داود هم بامرأة أوربا وعشها، ويوسف هم بامرأة العزيز كما هت هي به إلى غير ذلك. وفساد ذلك، قد دخل أثناء الكلام الذى قدمناها؛ فقد ذكرنا أن الرسول لا بد من أن يكون منزهاً عما ينفر عن القبول عنه، والكبائر كلها منفرة، فيجب أن يجنب الله تعالى رسوله عنها. يبين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول ممن لم يتدنس بالمعاصى ولا ارتكب شيئاً من كبائرها، كما هي مطبوعة على أن لا تقبل، ممن يتعاطاها. فمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحسن ولم يتدنس عندهم بمعصية قط، أقرب منهم إلى لقبول قول الحجاج وكان يرتكب من الفواحش ما كان يرتكبه.

فإن قيل: إن هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة، فالمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحجاج وقد تاب وأناب ورجع وأقلع يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم ير قط إلا على الصلاح. وجوابنا، أنا لا نسلم ذلك، فإن الطباع على ما ذكرناه قبل؛ وكيف يمكن ذلك، ولو ادعى ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول ممن صفته ما ذكرنا أقرب من القبول ممن

(١) سورة آل عمران - آية ١٠٩.

كان يتعاطى الكبائر ويرتكبها، أمكن أن الناس ربما يسمعون كلام الحجاج لكن لا على حد استماعهم كلام غيره، فقد جعلت الطباع على الإصغاء إلى كلام الرئيس دون المرؤوس، فإنك تعلم أن محفلاً من المحافل لو اشتمل على الرأس والذنب، وتكلم كل منهم بكلام، فإن إصغاء أهل المحفل إلى كلام الرئيس فأما القبول فلا، ففسد ما ظنوه.

قالوا: جوزوا الكبيرة على الرسول سراً ويحيث لا يطلع عليه أحد، فإنه والحال هذه مما لا ينفر عنه. قيل: إن الرسول لا بد من أن يرسل الله تعالى إليه رسولا آخر، فمتى جوز عليه الكبيرة قياساً على نفسه، لم يكن أقرب إلى القبول منه. وعلى أنا إذا جوزنا الكبيرة على الأنبياء نفرنا ذلك عن القبول منهم كما لو قطعنا فصح أن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها، وكما لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم شيء في المنفردات على ما سبق، نحو الكذب والسرقة ونحو دمامة الخلفة وقبح المنظر، بحيث ينفر، وليس يمتنع فيما ينفر في زمان ألا ينفر في زمان آخر، فإن للأزمنة والعادات تأثير في ذلك.

فأما الصغائر التي لاحظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير، فإنها مجوزة على الأنبياء، ولا مانع يمنع منه، لأن قلة الثواب مما لا يقدر في صدق الرسل ولا في القبول منهم.

وقد ذكر بعد هذا، أن البعثة لا بد من أن تكون لطفاً لنا، وكما تكون لطفاً فلا بد أن تكون لطفاً للمبعوث، لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط؛ وذلك صحيح على ما تقدم. وذكر أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصية وجب بعثتهما لا محالة، ولا يجوز له الإخلال بها، وكذلك إذا علم أن صلاحنا في بعثة جماعة وجب أن يبعث الكل؛ فأما إذا علم أن الصلاح معلق ببعثة كل واحد

من الجماعة على انفراد، فإنه يكون بالخيار، إن شاء اختار هذا، وإن شاء اختار غيره؛ وليس يلزمه بعثة الأفضل إذا كان هو والمفضول سواء في المصلحة؛ هذا قبل البعثة، فأما بعدها فإن المبعوث يصير أفضل لا محالة بتحملة الرسالة. وقد اتفقت الأمة على أن المبعوث يكون أفضل من غير المبعوث لا محالة.

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة، الكلام في نسخ الشرائع.

والسبب الداعي إليه، هو أن اليهود لما أنكور نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام افترقوا:

فمنهم من قال: إنما أنكرونا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى، وذلك يقتضى أن يصير الحق باطلا حقاً، وذلك محال.

وربما قالوا: إن النسخ يقتضى البدء، وهو أن يكون قد ظهر الله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافياً، وذلك يخرج عن كونه عالماً لذاته.

ومنهم من قال: إن نسخ الشريعة جاز من جهة العقل إلا أن السمع منع من ذلك، وقد قال موسى عليه السلام: شريعتي لن تنسخ أبداً؛ فلهذا الوجه أنكرونا نبوة من جاء بعده.

ومنهم من قال إن نسخ الشرائع جاز من جهة العقل والشرع جميعاً، إلا إنما أنكرونا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما.

فدل على أن ما قالوه في هذا الباب مما لا وجه له. وليس لأحد أن يقول: كان يجب أن لا يتغير الحال في هذه الأعمال، أن لو كانت ألقافاً ومصالح، وأن تكون مستحسنة أبداً غير مستقبحة في شيء من الحالات، كما في رد الوديعة وشكر النعمة، وقضاء الدين وكما في الظلم والكذب، وما جرى مجراهما؛ وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة على فساد ما ظنتموه، لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له، لأن هذه

الأفعال لا تفارقهما وجوه الحسن والقبح بخلاف ما نحن فيه، ففارق الحال في أحدهما الحال في الآخر.

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة الرسول والنبى، ولا بد من ذلك.

أعلم أن الرسول، من الألفاظ المتعدية أى لا بد من أن يكون هناك مرسل ومرسل إليه، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره، حتى إذا أدت غير ذلك فلا بد من أن تقيد.

وأما النبى فقد يكو مهموزاً ومشدداً، وإذا كان مهموزاً فهو من الأبناء، وهو الإخبار؛ وإذا وصف به الرسول، فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى؛ وإذا كان مشدداً فإنه يكون من النبوة وهو الرفعة والجلالة، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه المعظم رفعه الله تعالى وعظمه. وفى الخير أن بعضهم قال للرسول عليه السلام ينا نبى الله مهموزاً، فقال له الرسول: لست نبى الله وإنما أنا نبى الله.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق فى الاصطلاح بين الرسول والنبى، وقد خالف فى ذلك بعضهم، واستدل بقوله تعالى: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى" (١) قالوا: فصل القديم تعالى بين الرسول والنبى، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر، والذي يدل على اتفاق الكلمتين فى المعنى هو أنهما يثبتان معاً ويزولا معاً فى الاستعمال، حتى لو اثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمانة إثبات كلتى اللفظين المتفقين فى الفائدة، وأما قوله تعالى: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى" فإنه لا يدل على ما ذكره، لأن مجرد الفعل لا يدل على اختلاف الجنس؛ ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء ثم لا يدل على أن نبينا ليس من الأنبياء، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة، كذلك ههنا.

(١) سورة الحج - آية ٥٢.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة، أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا ليعرفنا المصالح، فلا بد من أن يدعى النبوة، ويظهر عليه العلم المعجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة^(١)، وذلك يقتضى أن نبين حقيقة المعجز أولا.

أعلم أن المعجز هو من يعجز الغير، كما أن القدر هو من يقدر الغير، هذا فى اللغة.

وأما فى المصطلح عليه، فهو الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة؛ وشبهه بأصل اللغة، هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم.

غير أنا نورد فصلا نبين فيه الفصل بين النسخ والبدء وما يختص به كل واحد من الشروط والأوصاف، إن شاء الله وبه الثقة.

ويقال لهم أيضاً: ما قولكم فى شريعة موسى، هل نسخت ما قبلها من الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله - هو مذهب بعضهم - قلنا: كيف يمكنكم وقد علمتم أن آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حظره موسى، وكذلك بعدها أختن إبراهيم عليه السلام فى الكبر وأوجه موسى فى الصغر، وجاء الجمع بين أختين فى شرع يعقوب ولم يجر فى شرع موسى. وعلى أن فيما ذكرتموه يقتضى ألا تضيفوا هذه الشريعة إلى موسى ولا تنسبها إليه، وفى ذلك خروج عن اليهودية، والمعلوم من حالكم أنكم تضيفون هذا الشرع إلى موسى عليه السلام، وتقولون: لا يجوز أن تكون نسبه إلى موسى كنسبه إلى يوشع.

فإن() قالوا: نعم، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء،

(١) أنكر المعتزلة وكرامات الأولياء خوفاً من تأثيرها على العامة واختلاطها لديهم بمعجزات

الرسول - راجع الجزء الرابع من المعنى للقاضى عبد الجبار ففیه تفصیل.

ولابد لهم من ذلك - وهو مذهب جماعة منهم - قلنا: فهلا اقتضى انقلاب الحق باطلا والباطل حقًا، وهلا اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافيًا عليه تعالى الله عن ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الثانية، الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير أن السمع منع منه، وهو قول موسى "شريعتي لا تنسخ أبدًا" فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام، ولا يجدون إلى ذلك سبيلا. ومتى قالوا: إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره، قلنا: لو كان كذلك لعرفناه نحن على طوال اختلاطنا ومناظرتنا إياكم، ونحن لا نعرفه، فكيف يمكنكم إدعاء التواتر فيها.

وقد أنكروه العنانية من أصحابكم، وقالوا: إن نسخ الشريعة جائز من جهتي العقل والشرع، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أنكرونا نبوتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير، ولو كان متواترًا لعلموه.

ثم يقال لهم: لا يخلو سمال هذا الخبر من أحد وجهين، فإما إن يكون المراد به أن شريعتي لا تنسخ على يدي من معه معجز، أو على يدي من لا معجز معه. فإن أردتم به أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه فإننا نوافقكم، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدي من معه معجز، فإن ذلك مما لا يجوز أن يكون قد أراده موسى عليه السلام، لأن ذلك يقدر في نبوته، ويكون لأمته أن يقولوا: فلم يجب اعتقاد والانقياد لك، وقد جوزنا أن يكون ههنا صاحب معجزة، لا يلزمنا متابعتة والاعتقاد لنبوته والانقياد له.

وإذا كان الأمر بهذه الصفة فلا وجه للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته، سيما وقد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم^(١) بالأدلة القاطعة فيجب أن يتناول، لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض.

(١) السلام على الآل والصحب زيادة من نسخة أخرى.

وتأويله، هو أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا منعجز معه؛ وعلى أن يوشع كان نبياً في زمن موسى عليه السلام وبقي بعده، وقد نسخ شريعته بشريعة موسى؛ ولا يمكن إدعاء أنه لم يمكن معه شريعة أصلاً، وإلا كان لا يثبت في بعثة والحال هذه فائدة، فقد ذكرنا أن البعثة إنما تجب إذا علم الله أن صلاحنا تتعلق بشريعة لا نعرفها نحن، فبيعت الرسول ليغفرنا، فأما إذا عبرت عن هذه الفائدة، فإنها تكون عبثاً.

وبعد، فإن هذا الخبر ليس هو من كلام موسى، فإن المعلوم أنه كان لا يتكلم بلغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة العبرانية، فلا يمكن الاحتجاج بظاهره؛ سيما ومن المجوز أن يكون المترجم قد أدخل بقرينه كانت معه، فلم يفسرها.

متى قالوا: إن المترجم والناقل ما يألوا جهداً في ترجمة كلام الأنبياء، قلنا: إن حسن الظن به يمنعنا من تجويز ما جوزناه، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه.

فإن قالوا: لو أمكن أن يقال في كلام موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ ما ذكرتموه، ليمكن أيضاً مثله في نبيكم. محمد " لا نبي بعدى فما الفصل بيننا وبينكم في ذلك؟ قلنا: أول ما في هذا أنه لا يمكن إنكار أن هذا من كلام محمد صلى الله عليه وعلى آله^(١) بخلاف ما أوردتموه. على أنا لم ندع أنه خاتم الأنبياء لمكان هذا الخبر، فإننا نعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وخاتم الأنبياء، ولهذا شاركتمونا في العلم بذلك مع إنكاركم نبوته، وشككم في صدقه.

ومتى قالوا: وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء، قلنا: إن هذا مما لا سبيل لكم إليه، فلو كان كذلك لشاركتكم في

(١) السلام على آل زيادة من نسخة أخرى.

العلم به على طول مخالطتنا لكم ومناظرتنا إياكم، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة، فكيف يصح لكم ذلك، ومعلوم أن يوضع كان نبياً بعده كما كان نبياً في زمانه؛ وأيضاً فقد بشر عليه السلام بمجيء كثير من الأنبياء بعده، فكيف يقال: إن المعلوم من دينه ضرورة أنه لا نبى بعده.

فإن قالوا: هب أنكم علمتم من دين نبيكم ضرورة أنه آخر الرسل فبأى طريق علم ذلك نبيكم، فلا بد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما احتججنا به عليكم. قلنا: إنما علم ذلك نبينا عليه السلام بالاضطرار إلى قصد جبريل ومتى سألوا عن ذلك في جبريل عليه السلام، قلنا: إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له أن صلاح أمة محمد لا يتغير عما هو عليه، ولا يمكنكم إدعاء هذه الطريقة في كلام موسى عليه السلام؛ فبان الفصل بين الموضوعين.

فإن قالوا: إن شريعة موسى على الأوامر والنواهي، والأمر بمطلقة يقتضى التكرار، وما هذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه. قلنا: أول ما فى ذلك أن الأمر يقتضى التكرار بمطلقه عندنا، وإنما يفيد الفعل مرة واحدة، لأنه يتنزل منزلة قول القائل: أريد منك أن تفعل كذا؛ ومعلوم أن ذلك مما لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة، فكذلك الأمر فإنه فى مثل حاله.

وبعد، فلو ثبت أن الأمر بمطلقه يقتضى التكرار والدوام، فإنه لا يمنع من ورود النسخ عليه، بل يصح أن ينسخ غيره، لأجل أن دلالة الأمر على ما يدل عليه، كما هو مشروط بزوال العجز والمرض وما جانس ذلك، فلا بد أن يكون مشروطاً بالأ يتغير الصلاح، فأما إذا تغير فلا، وفى ذلك صحة ما قلناه من أن ما هذا سبيله يصح ورود النسخ عليه. وتفصيل الكلام فى ذلك موضوعه أصول الفقه.

فصح لك بهذه الجملة فساد قول هؤلاء اليهود، الذين قالوا: إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل، غير أن الشرع منع من ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا: إن نسخ الشريعة جاء من جهتي الشرع والعقل، إلا أنا أنكرنا نبوة محمد نبيكم حيث عدم المعجز، فهو أن نبين لهم في فصل عقيب هذا الكلام، أن النبي ﷺ لم يعد العلم المعجز الدال على صدقه، وأن الله تعالى أيده بالأعلام الباهرة.

وأما الذين قالوا: إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب من دون سواهم، فإن الكلام عليهم هو أن نقول لهم: إنه صلى الله عليه إذا ادعى أنه مبعوث إلى الكافة ثم صدقه الله تعالى بالأعلام المعجزة، فإنه لا بد من أن يكون مبعوثاً إلى الأحمر والأسود.

فصل، إن قال قائل: ما الفصل بين النسخ والبداء وما حقيقتهما، فإن أكثر كلامكم المتقدم مبنى عليه ويتعلق به. وقيل له:

أما، النساء فهو في الأصل الإزالة أو النقل، على ما اختلف فيه أصحابنا؛ فأما في الشرع، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر على شرعي، على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه، فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثابت، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل، لم يكن نسخاً بل كان نقضاً. واعتبرنا أن تكون الدالتان شرعيتين، لأنهما لو كانا عقليتين أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية لم يعد نسخاً؛ ألا ترى أن من لزمه رد الوديعة مثلاً، ثم لم يلزمه بعد ذلك لعجز طراً عليه أو لمرض اعتراه، لم نقل: إنه قد نسخ عنه رد الوديعة.

وكذلك فإن من لزمه الصلاة والصيام ثم عرض ما يمنعه من ذلك من جنون أو غيره حتى لا يلزمه، لا يقال: إنهما قد نسخا عنه، فلا بد إذن مما اعتبرناه؛ واعتبرنا أن يكون ذلك على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتاً، لينفصل حال النسخ عن حال تعليق الحكم بغاية لحركات في اللفظ، نحو قوله تعالى: "ثم أتموا الصيام إلى الليل"^(١) وما جرى مجراه، فإن ذلك لا يكون من

(١) سورة البقرة - آية ١٨٨ .

النسخ في شيء، وأن لا ينفصل عنه إلا بما ذكرناه؛ واعتبرنا أن يكون مترًا حيًا عنه ضربًا من التراخي لأنه لو لم يعتبر ذلك لالتبس الناسخ بالمخصص، والمنسوخ بالعام، وبينهما من الفرق ما لا يخفى؛ فلا بد إذن في اعتبار هذه الشرائط، حتى لو أنحزم شرط منها لكان لا يكون نسخًا، فهذه جملة ما يجب اعتباره في النسخ حتى يكون نسخًا.

وأما البداء، فإنه لا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور؛ نحو أن يكون المكلف واحدًا والفعل واحدًا والوقت واحدًا والوجه واحدًا، ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا لزمت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم، ثم يقول إنه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشت اللحم، وإنما يسمى بداء لأنه يقتضى أنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافيًا عليه من قبل.

والبداء، هو الظهور في اللغة، ولا بد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، حتى لو تغاير واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء، ألا ترى أنه لو تغير المكلف فقال لأحد الغلامين مثل ما قلناه أولاً، وللغلام الثاني مثل ما قلناه ثانيًا، لم يكن من البداء في شيء؛ وهكذا لو تغاير الفعل أو الوقت أو الوجه، فمعلوم أنه لو قال له: إذا زالت الشمس فاشتر اللحم، ثم قال بعده: ولا تشت السمن والإقط، أو قال: إذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلاني، ثم قال بعده: إذا أصبحت فلا تفعل الفعل، فإنه لا يكون بداء البتة تغاير أحد هذه الوجوه الأربعة.

وإذا قد تقرر هذا لديك وأحطت به علمًا، فقد استبان لك الفرق بين النسخ والبداء، وعلمت أن النسخ لا يتناول عين ما كان ثابتًا، ولا المكلف الذي كان مكلفًا بذلك الفعل في أغلب الأحوال، فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل

فإن قيل: ما دليلكم على نبوة محمد ﷺ وهذا كان مقصودكم بكل ما قدمتموه؟ قيل له: الدليل على نبوته أنه قد ادعى النبوة وظهر عليه المعجز عقيب دعواه، وقد بينا أن المعجز يدل على صديق ما ظهر عليه إذا كان الحال ما ذكرناه.

فإن قيل: وما المعجز الذي ظهر على محمد؟ قلنا: معجزات كثيرة، من جميلتها القرآن.

فإن قيل: وما وجه الإعجاز في القرآن؟ قلنا: هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم في الفصاحة، والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا منه، لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله.

ولا يمكنك أن تعرف صحة هذه الجملة إلا إذ عرفت وجود محمد صلى الله عليه، وأنه قد ادعى النبوة، وظهر عليه القرآن، وسمع منه ولم يسمع من غيره، وأنه تحدى العرب بمعارضته بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يأتوا به، لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله، فمتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفاً بنبوة محمد صلى الله عليه:

أما وجوه، وإدعاء النبوة، وأن القرآن معجز ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة، ولا مانع يمتنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطراراً، فإن العلم بالملوك والبلدان ويكون المصنفات منسوبة إلى مصنف ضرورة.

وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن، وتقريعه إياهم بالعجز عن ذلك، ففي أصحابنا من جعل العلم ضرورياً، ومن جعله مكتسباً. ومن جعله مكتسباً قال: ليس المرجع بالتحدي إلا أن يعتقد أن له مزية على غيره بسبب

ما معه، وهذا كان حال النبي عليه السلام مع القوم، فكان يعتقد أنه خير الناس لمكان ما جاء به من القرآن، فكيف يمكن إنكار أنه لم يتحداهم بمعارضته ولم يقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله؟

وأيضاً، فكتاب الله تعالى مشحون بآيات التحدى، نحو قوله عز وجل: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن" (١) الآية. وقوله "فاتوا بعشر سور مثله مفتريات" (٢) وقوله "فاتوا بسورة من مثله" (٣) إلى غير ذلك من الآيات التى معناها معنى هذه الآيات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه الآيات التى هى آيات التحدى زيدت فى القرآن. وجوابنا، لو أمكن أن يقال فى هذه الآيات إنها مزيدة لأمكن أن يقال (٥) فى قوله "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة" (٤) وقوله "إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق" (٥) وغيرهما من الآيات، حتى يجوز ذلك فى أثر القرآن، ومعلوم فساده.

وأيضاً، فإن هذه الآيات مسموعة الآن والتحدى قائم على وجه وفى الفصحاء كثرة فى هذه الأزمان فيجب أن يأتوا بمثله، ومتى قالوا: إن الفصاحة تناقصت الآن كالشعر، قلنا: إن أمكن أن يقال ذلك فى الشعر فلا يمكن فى الفصاحة، ففى خطباء هذه الأزمنة من لا يدانى كلامه أفصح فصيح فى ذلك الزمان. فهذا وأصل بن عطاء ربما نفى خطبة من خطبه بكثير من كلام فصحاء أولئك العرب، وهذا أبو عثمان عمرو بن عبيد، ففضل من كلامه ربما يزيد على كلام أئمتهم كلاماً وأجزلهم لفظاً وأفصحهم كلاماً، فكيف يصح ما ذكرتموه.

(١) سورة الإسراء - آية ٨٨.

(٢) سورة هود - آية ١٣.

(٣) سورة يونس - آية ٣٨.

(٤) سورة البقرة - آية ٤٣، ١١٠.

(٥) سورة المائدة - آية ٦.

وأما ترك العرب معارضة القرآن، وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر أيضاً؛ فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن، تركوه إلى المقاتلة، وذلك يؤذن بمعجزهم عن ذلك، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما.

فإن قيل: ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة؟ قيل له: إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم، فإنه لا يجوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معاً، وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الأخرى أن تخصص إحداهما بالنقل، بل الواجب أن ينقلا جميعاً أولاً ينقلا، فأما أن ينقل أحدهما دون الأخرى، فلا.

يبين ذلك، أن من البعيد أن يسقط من المنبر ويقع على بعض الحاضرين فيقتله، ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل قتله، ولا وجه لذلك إلا أن الحادثين وقعا معاً، وكان الداعى إلى نقل أحدهما هو كالداعى إلى نقل الآخر، وكذلك كان يجب مثله في المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل القرآن، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلاً.

ولا يمكن إنكاراً ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر؛ بل لو قيل: إن الداعى إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى، إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق، المخالف ينقله ليرى الناس أن فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه، والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة في شيء.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً، هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعلومات الريبكة كمعارضة مسيلمة وغيره عليه لعنة الله، فلولا أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك، وإلا كان لا يقل إلينا هذه المعارضة على ركتها، كما لم ينقل ما هو أقوى منها.

وبعد، فإن المعارضة لو كانت لكانت هي الحجة ولكان القرآن هو الشبهة، والله تعالى لا يجوز أن يساط علينا الشبهة على وجه لا سبيل إلى حلها، ويمكن من إخفاء الحجة على حد لا يمكن الظفر بها، بل كان يجب أن يقوى الدواعى إلى نقل المعارضة إن لو وقعت، فلما لم يفعل، دلنا ذلك على أنها لم تقع البتة، وأن ذلك تمن.

فإن قيل: إنما ذكرتموه فينبني على أن العرب كانوا أهل حرص على إبطال أمره ونوهين شأنه، ولم يمكنهم ذلك إلا بالمعارضة، ونحن لا نسلم ذلك، قيل له: إن ذلك معلوم بالاضطرار، فمعلوم أن النبي صلى الله عليه أدعى منزلة رفيعة عليهم وهم كانوا في غاية الأئفة والحمية والإباء، فكيف لم يحرصوا والحال ما ذكرناه على إبطال أمره ورفع حجته إن لو قدروا.

فإن قيل، لم يقع النزاع في ذلك، فمعلوم أنهم كانوا في غاية الحرص على دفعه بما أمكن، وإنما الكلام في أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه، فإن القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج، ولو عدلوا ذلك تقديراً، فلم يعلموا أن أمره يبطل بالمعارضة.

قيل له: أما الأول، فلا يصح، لأن المعارضة كانت عادتهم، ولهذا لم يأت شاعر بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعر آخر يعارضه أو رام معارضته، وهذا معلوم من حال شعرائهم، نحن امرئ القيس وعلقمة وأشباههما؛ وأما الثانى، فباطل أيضاً، لأن كل أحد يعلم أن خصمه إذا اتاه وأدعى لمكانه منزلة عظيمة عليه، وتحدهاء بمعارضته، فإنه متى عارضة فقد أبطل دعواه، وهذا مما لا يخفى على الصبيان فكيف على دهاة العرب؛ فإن صبياً تحدى آخر، وقال: إنى أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر عليه، فإن الصبى الآخر يعلم أن دعوه تبطل بطفرة ذلك الجدول أن بإشالته ذلك الحجر، فكيف يصح ما ذكره.

فإن قيل: إنهم أرادوا استئصاله فلماذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة، لا لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه، فلنا: لو لا عجزتم عن الإتيان بمعارضة القرآن، وإلا كانوا لا يريدون استئصاله، فلما أرادوا ذلك واشتغلوا به، دلنا على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه.

يبين ذلك يوضحه، أن هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة، لو قدروا عليها لكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ومكانه في العرب المكان الذي كان، ولا يليق بالعاقل البالغ الكامل العدول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل، فحيثئذ يعذر في العدول عنه إلى ما هو أصعب منه، إلا فكيف اختاروا المقاتلة وهو صعب جداً، على المعارضة التي كانت أسهل عليهم من كل شيء؟ فلما اشتغلوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التي كانت من المجوز أن لا يرتفع غرضهم بها بأن تكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التي كانت عندهم بزعمهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والقعود، تينا عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرنا.

فإن قيل: الغرض بالمقاتلة إنما كان إبطال دعواه وحسم مادته، والقوم فقد علموا أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لا ينتهي بها، وأن الخلاف يبقى ولا يزول، والناس يكونون بعد المعارضة بين رجلين: رجل له، ورجل عليه، فهذا يقول: المعارضة أفصح، وذا يقول: القرآن أفصح، فتطول المنازعة ولا تنقطع، فلماذا لم يشتغلوا بالمعارضة، وعدلوا عنها إلى المحاربة.

قيل لهم: إن هذه الطريقة، إن صرفت عن معارضة القرآن، فلتصرفن عن سائر المعارضات لشمولها أجمع، وذلك يوجب أن لا يوجد كلامهم معارضة. والمعلوم من عاداتهم خلافه؛ فلم يقل علقمة: إذا اشتغلت بمعارضة أمريء القيس كان الناس بين متعصب لى ومتعصب على، فيكون حالي وقد

عارضت كلامه كحالى ولم أعارض كلامه، وهكذا الحال فى غيرهما من الشعراء الذين قد اشتغلوا بهذه الطريقة .

فإن قيل: لا يخلو حال المعارضة، إما أن تكون مثل القرآن، أو فوقه، أو دونه؛ وإذا كانت مثله كان للخصم أن يقولك هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة بسبيل، وإن كانت فوقه أو دونه كان للخصم أن يشغب فيها ويقول: الفوقية للقرآن لا لها، فكيف تجعل ذلك معارضة، فلا ينقطع التشاجر والمنازعة، ولا بد فى آخر الأمر من الرجوع إلى ما بدأ به من المحاربة والإضراب عن المعارضة .

قيل: ليس يجب فى المعارضة أن تكون مثل ما تحصل المعارضة معارضة له، ولا أن تكون فوقه، بل إذا قاربه وداناه بحيث يلتبس الحال فيه كفى، وبعد معارضته اعتبر ذلك بسائر المعارضات، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ وعلى أن هذه الطريقة تسد باب المعارضات أصلاً، وذلك كما لا وجه له .

فإن قيل: فإذا تركوا المعارضة مع إمكانها أو عداه إلى المحاربة، فليس إلا أن يحكم فيما ذكرتموه دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة للقرآن للعجز لا غير .

قيل له: ليس هذا من الباب الذى قسم عليه بسبيل، فإن ذلك أمر يستدرك بطريقة الاستدلال والاستنباط، وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضرورى لا يتصور فيه الخطأ، ففسد ما ظننتموه .

فإن قيل: إنما تركوا معارضة القرآن لأنه كان مشتملاً على أقاصيص لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يجعلوها معارضة للقرآن على السبيل الذى ذكرتموه، فلذلك امتنعوا عن المعارضة؛ لا لأجل العجز .

قيل له: إن القرآن لا يختص بذكر القصص دون ما سواها بل كان مشتملاً على كثير من أنواع الكلام، فلو كانت المعارضة ممكنة لهم لأتوا بسائر

أنواع الكلام وجعلوها معارضة للقرآن؛ ولم يأخذهم في الأول باعتقاد تلك الأقايص وأنها كانت كما ذكر، بل ورضى من جهتهم بأن يضعوا من عندهم قصصاً ويكسونها من العبارات الجيدة العظيمة الجزلة ما يقارب القرآن في الفصاحة ويدانية، وليلبس الحال فيه، فلا معنى لما ذكرتموه.

وأيضاً، فلا إشكال أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتحدى اليهود بذلك، وفيهم العلماء بالأخبار والعارفون بالأقايص، حتى أن كل قصة مجهولة نقص في عالم الله تعالى تنسب إليهم وتؤخذ منهم.

وبعد، فإن العرب قد بعثوا إلى الفرس يطلبون منهم القصص، نحو قصة رستم واسفنديل، وجمعوا من ذلك شيئاً كثيراً، ثم عجزوا في الآخرة أن يجعلوه معارضة القرآن، فصح سقوط ما أوردوه.

فإن قيل: أكبر ما في هذه الجملة التي أوردتموها، أن القرآن قد بلغ في الفصاحة حداً لا يتمكن العرب من معارضته، وذلك لا يوجب كونه معجزاً دالا على ثبوته، فإن من الجائز والحال ما ذكرتموه أن يكون القرآن من جهته ﷺ لتقدم في معرفة الفصاحة، ولهذا قال: "أنا أفصح العرب". وما الحال فيما أتى به ﷺ، كالحال فيما يأتي به بعض من تميز في صناعة من الصناعات، فكما أنه لا يستحق بهذا القدرة النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله وعز، فكذلك الحال فيما نحن فيه.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته، فإنه يستحيل فيمن نشأ بين جماعة يتعاطون البلاغة ويتباهون بالفصاحة أن يتعلمها ويأخذها منها، ثم يبلغ فيها أحداً لا يوجد في كلام واحد منهم بل في كلام جماعتهم فصل يساوى كلامه في الفصاحة، أو يدانيه أوى يقرب منه أو يشتهبه الحال فيه؛ وهذا الحال مع سائر كلامهم، فلا بد من أن تكون قد انتقضت فيه عاداتهم، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة الله تعالى على كل حال، وهكذا الحال في سائر الصناعات

عندنا؛ فلو نشأ غلام فيما بين جماعة من الصناع وتعلم منهم الصناعة، ثم بلغ في العلم بالصناعة مبلغاً لا يوجد في أعمالهم عمل يساوى عمله ولا يقاربه ولا يدانيه، ثم ادعى هو لأجله النبوة، فإنه لا بد من أن يصدق، لمكان ما آتاه الله تعالى من العلم بتلك الصناعة.

فإن قيل: هب أن القرآن معجزة، وأن العرب إعجازه لعلمهم بأنه قد تنهى في الفصاحة حداً، وأنتم فبأى طريق علمتم معنا فيه يا معشر العجم. قلنا: إن العلم بذلك على وجهين: أحدهما علم تفصيل، والآخر علم جملة، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل، ونحن فقد علمناه على سبيل الجملة.

وطريقته، هو أن محمداً ﷺ تحدى العرب فلم يمكنهم الإتيان بمثله، فلو لا كونه معزاً دالاً على نبوته، وإلا لما كان ذلك كذلك.

وإذ قد ثبت إعجاز القرآن، فأعلم أن للمصطفى عليه السلام معجزات آخر سواه، غير أنا بدأنا بالقرآن الذي يبالي على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الأيام، لما كان أظهر من سائر ما نوره في هذا الباب، ولا يمكن المخالف إنكاره بوجه.

وجملة ماله من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى: ما يعلم ضرورة؛ وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال.

ولا يمكن أن يقال: لو كان في معجزاته ما يعلم ضرورة لاشارك فيه المخالف والموافق ولعلمه كل عقل، فإن هذا هو الواجب في الضروريات، لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى: ما يكون من بداية العقول فيجب اشتراك العقل فيه، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بمخبر الأخبار، ونحو العلم بالمدرجات وغيرهما، فإن ما هذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيما عند الاشتراك في طريقة؛ ولهذا الذي ذكرناه جاز في أصحاب الحديث أن يعلموا

تقدم غزوات النبي ﷺ على البعض ضرورة، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد، وهذا ظاهر لا إشكال فيه. إذا ثبت هذا، فمن معجزاته التي تعد من الضرب الأول: إشباعه العدد الكبير والجم الغفير من الطعام اليسير، وإشباع جماعة من الطعام لا يمكن إلا بزيادة أجزاء الطعام، وذلك مما لا يمكن من القادرين بالقدرة، فلا بد من أن يكون من جهة الله تعالى، أظهره عليه ليدل على صدقه عليه السلام.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الهواء استحال طعاماً، لا أنه كثرت أجزاءه. وجوابنا، أول ما في هذا، أن الهواء لو استحال طعاماً على يديه لكان لابد من أن يكون معجزاً له فلا يقدر ذلك فيما قلناه. وجب فإن للهواء شيء عفيف، فكيف يستحيل ما يشبع منه العدد الكبير.

وأيضاً، فلو استحال الهواء هناك حطاماً لكان يجب أن يستحيل طعاماً في سائر المواضع، ومعلوم خلافه. ومن الضروب الأول أيضاً، إجابة الشجرة له حين دعاها، وعودها إلى مكانها، ولا شك في كون ما هذا حاله معجزاً دالاً على صدق من ظهر عليه.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنه كان معه جاذب؟

قلنا: فبأي طريق عادت إلى مكانها؟

فإن قالوا: وكان معه دافع أيضاً؟

قلنا: لو كان كذلك، لكان يجب أن يرى الناس مع شدة حرصهم على التفحيص عن حاله.

وبعد، فإن الجاذب والدافع إذا اجتمعا كان يجب أن تقف الشجرة ولا تتحرك من مكانها.

ومن الضرب الأول أيضاً، حنين الجذع؛ فإن النبي ﷺ كان يخطب على جذع قبل أن ينصب له المنبر، فلما أن نصب المنبر تحول إلى المنبر، فحن الجذع حنين الناقة إلى ولدها، ولم يسكن حتى احتضنه النبي ﷺ فسكن.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنه كان في الجذع خروق الريح فيه، فيسمع منه ذلك الصوت شبيهاً بالحنين؟

قلنا: لو كان كذلك يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده، ومعلوم أن ذلك لم يكن يسمع إلا في الحال الذي قلناه.

ومن الضرب الأول، تسبيح الحصى في يده، فإن ذلك غير مقدور للقادرين بالقدرة. وفي معجزاته عليه السلام كثرة لو تكلمنا على جميعها لظال الكلام.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة، أنه تعالى كما جعل القرآن معجزاً دالاً على نبوة محمد صلى الله عليه، فقد جعله دليلاً لنا على الأحكام، وأوجب علينا الرجوع إليه في الحلال والحرام، فيجب الرجوع إليه والأخذ بما يوجهه ويقتضيه والإيمان به كله: مجمله ومفصله، محكمه ومتشابهه، ووعدته ووعيده، وأمره ونهيه.

وذلك كما ذكر، لأن القرآن أما أن يكون من باب الأقاويص، أو الأوامر والنواهي، أو الوعد والوعيد، وأي ذلك كله وجب الإيمان به على ما ذكرناه.

أما الأقاويص، فلا بد من أن يعتقد صدقه فيها، سيما علمنا بدلالة العدل أنه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه.

وأما الأوامر والنواهي، فكذلك إذا علمنا تعالى، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة، ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة، فلزمنا الامتثال بأوامره والانتها عن نواهي.

وكذلك الوعد والوعيد، فإننا إذا كنا نعلم أنه تعالى حكيم لا يلغز ولا يعسى، ولا يخف في وعده ووعيده، فلا بد من أن نعتقد أن ما وعد به المؤمنين من الثواب واصل إليهم لا محالة، وما توعد به العصاة نازل بهم، وأنه لا شرط ههنا ولا استثناء، إذ لو كان لبيته، فلا يجوز وهو حكيم، أن يخاطب بخطاب يفيد ظاهره من الأمور ولا يريد به تم لا يدل عليه؛ فهذه جملة ما ذكره في هذا الموضوع ولاستقصاء الكلام فيه موضع يخصصه.

فصل

وإذا قد عرفت إعجاز القرآن وما يتصل به، فاعلم أن الملحدة يوردون وجوعاً من المطاعن فيه.

ومن جملتها، قدحهم في إعجازه، وقولهم: إن كل من عرف شيئاً من اللغة لا يعجز عن الإتيان بسورة من مثله أو بعشر سور مثله.

وقد تقدم الكلام في ذلك، فقد بينا أن العرب مع معرفتهم بالفصاحة، وحرصهم على إبطال أمره، عجزوا عن الإتيان بمثله، فلولا كونه معجزاً، وإلا لما وجب ذلك.

ومنها، ادعاؤهم أن القرآن بعضه بعضاً ويدافعه، وقولهم: إن المناقضة ليست بأكثر من أن يثبت بأول الكلام ما ينفي بآخره، وهذا حال القرآن، فإن قوله "قل هو الله أحد" (١) يناقض قوله "ليس كمثله شيء" (٢) وهذا يوجب نفى الصانع الحكيم.

ونحن فقد ذكرنا غير مرة أننا لا نكالم الملحدة في مسائل العدل وما يتصل به، بل ننقل الكلام معهم إلى إثبات الصانع. وعلى أن المناقضة لا تثبت في العبارة المجردة، وإنما تثبت في العبارة والمعنى جميعاً؛ ألا ترى أن

(١) سورة الإخلاص - آية ١.

(٢) سورة الشورى - آية ١١.

قائلا لو قال: زيد في الدار وليس زيد في الدار، فإنه لا يتناقض كلامه، إذا أراد بأحد الزيدين زيد بن عبد الله، وبالزيد الآخر زيد بن خالد، وهكذا إذا أردنا بأحد الدارين غير ما أراده أولا، وهكذا لو أراد كونه فيها في وقت وأن لا يكون فيها في وقت آخر.

ثم يقال لهم: لو كان في القرآن التناقض الذي ذكرتموه لكان لابد من أن تعرفه العرب، والقوم كانوا أعرف بوجوه المناقضات منكم، وأن يجعلوا ذلك حجة على النبي صلى الله عليه ودفعاً لما أتى به، سيما وكان يتكرر عليهم قوله تعالى: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافنا كثيرا"^(١) قالوا: المناقضة في القرآن ظاهرة، لأن قوله: "قل هو الله أحد"^(٢) يتناقض قوله "ليس كمثله شيء"^(٣) قيل له ليس الأمر على ما ظننتموه، فالآيتان تشتركان في الدلالة على تبرئة الله تعالى عن المثل والند، غير أن الكاف في أحدهما مزيدة، وكثير ما يوجد ذلك في كلامهم كقول الشاعر: وصاليات ككما يؤثفين.

ومنها، سؤالهم هم وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكماً، وبعضه متشابهاً.

وجوابنا عن ذلك، أنا نقول لهم: إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى، وقد ذكر أصحابنا في وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها.

أحد الوجوه، أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحشنا عليه، ونهانا عن

(١) سورة النساء - آية ٨٢.

(٢) سورة الإخلاص - ١.

(٣) سورة الشورى - آية ١١.

التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكمًا وبعضه متشابهًا، ليكون ذلك داهيًا لنا إلى البحث والنظر، وصارفًا عن الجهل والتقليد.

والثاني، أنه جعل القرآن على هذا الوجه، ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع؛ فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة.

والثالث، أنه تعالى أن يكون بالقرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علمًا دالًا على صدق النبي عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الإعجاز.

وهذه الوجوه كلها في غاية الحسن، ويكفيك الجواب الأول في دفع سؤال الملمحة، فإن الأصل أن لا نكلمه في مسائل العدول وفي أفعال الله المحتملة، وهو ينازعك في حدوث الأجسام وإثبات الصانع.

ونذكر بعد ذلك حقيقة المحكم والمتشابه، فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول أو فعل، أو في إجماع من الأمة.

فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم. ومشايخنا رحمهم الله، قد بذلوا الجهد في إحكام هذه الأصول بما يضيف عنه هذا الوضع، فلهدا اقتصرنا على هذا المقدار والله ولي التوفيق.

وتتبع هذه الجملة بخلاف من خالفنا في القرآن، ففيه أنواع من

الخلاف.

منها خلاف جماعة من الإمامية الروافض، الذين جوزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا: إنه كان على عهد رسول الله ﷺ أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، وحتى قالوا: إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وأنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف. وما أتوا في ذلك إلا من جهة الملحدة الذين أخرجوهم من الدين من حيث لا يعملون.

والذى يدل على فساد مقالتهم هذه، أن القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على هذا الحد الذى جوزوه، لكان لا يكون معجزاً دالا على صدق محمد ﷺ، ولكان لا يقع لنا الثقة بشيء يتضمنه من الشرائع والأحكام، لتجوز أن يكون قد تعبدنا بصلاة سادسة، وبصوم شهر آخر، وبهج بيت بخراسان، وكان ما يدل عليها هو الذى لم ينقل إلينا من القرآن، بل كان يجب أن لا نثق بشيء من الأحكام، لتجوز أن تكون هذه الأحكام كلها منسوخة، وقد نقل إلينا المنسوخ. وهكذا الكلام إذا جوزنا الزيادة فيه، فكنا نجوز أن لا يكون غسل الأيدي من واجبات الوضوء، لتجوز أن يكون قوله "وأيديكم إلى المرافق" (١) مزيدة، وفى ذلك من الفساد ما لا يخفى له.

وبعد فلم يخل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعة يحفظون القرآن ويدرسونه ويعملونه الناس، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان بحيث لا يشعر به الحفظة ومعلوم أنه لو زيد فى هذه الكتب التى يتداولها الناس فصل منها فصل، لعرفه من كان من أهلها لا محالة وأنكره فى الحال.

ومتى: قالوا كيف يصح ما ذكرتموه، ومعلوم أن عثمان هو الذى تلقف القرآن من الصحابة آية آية ثم تولى جمعه، وأنه كان متفرقا فى الصحابة لا يدرى عدد سورة ولا آياته.

(١) سورة المائدة - آية ٦.

قلنا: لم يكن الأمر على ما ذكرتموه فقد كان في الصحابة جماعة يحفظون القرآن، نحو أمير المؤمنين عليه السلام، وأبي بن كعب، ولهذا يروى أن النبي ﷺ قرأ على أبي القرآن، وكذلك فقد روى أن النبي صلى الله عليه قال لأبي: أى سورة تقرأ فى الصلاة؟ فقال: فاتحة الكتاب، فقال: هو السبع المثانى. ولو كان على ما ظنوه لكان لا تصح هذه الجملة. وأيضاً، فروى أن الصحابة كانوا يختمون القرآن فى التراويح على عهد عمر، فلولا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يتهيأ لهم ختمه، وكذلك فقد روى أنه لما نزلت سورة التوبة قال النبي: أثبتوها آخر سورة الأنفال، فكيف يصح والحال هذه أن يدعى أن المتولى لجمع القرآن إنما هو عثمان، وأنه قد تلقفه آية من هذا وآية من ذلك؟ وهل هذا إلا دعوى لا تقوم بصحته حجة.

ومن الخلاف فى القرآن، خلاف من يقول إنه مما لا يمكن معرفة المراد بظاهره البتة، وإنما تعبدنا بتلاوته لما لنا فى ذلك من النفع.

وذلك مما لا إشكال فى فساده، فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً فى العبث. على أن المعلوم من دين الأمة ضرورة خلافه، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن فى معرفة الأحكام من الحلال والحرام، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون فى رجوعهم إليه معنى.

وأيضاً، فمعلوم من دين النبي صلى الله عليه أنا متعبدون بمعرفة الأحكام، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه فى معرفتها. فلولا لم يكن معرفة المراد به البتة، لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز.

وبعد، فلا بد فى الرسول من أن يكون قد عرف المراد به، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد عرفه ضرورة، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره، لعلمه باللغة

وما يحتاج إليه، وهذا يوجب في غيره أن يشاركه في العلم بما يراد في القرآن، إذا شاركة في العلم بالعربية وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز، فلا وجه لتطويل الكلام في هذا الفصل قد بلغ في الوضوح النهاية.

ولعل شبه هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظاهر القرآن شيء قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله" (١) وظنهم أن قوله تعالى: "والراسخون في العلم يقولون آمنا به" (٢) مبتدأ غير معطوف على الأول، وذلك مما لا وجه له، لأن قوله تعالى: "والراسخون في العلم، معطوف على الله تعالى، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى.

وفرقة أخرى قالت. إن القرآن مما لا يمكن معرفة المراد به، فإن الألفاظ محتملة، فما من لفظ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص كما يجوز أن يراد به العموم، وإذا كان هكذا فلا بد من أن نتوقف، وتنتظر القرينة المميزة للعام من الخاص، والخاص من العام، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف.

والذي يدل على فساد مقالتهم، ما ذكرناه من أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب ولا ينتظرون إلى ما ذكره. وأيضاً، فإن هذا القول يخرج القرآن من أن يكون موصوفاً بشيء مما وصفه الله تعالى، نحو كونه هدى وبيئاً وشفاء ونوراً، وكذلك ففي قولهم هذا تكذيب لله تعالى، لأن الله تعالى يقول: "ما فرطنا في الكتاب من شيء" (٣) ولا تفريط أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفة المراد به البتة، بل لا بد من انتظار القرينة. ويقال لهم أيضاً: إن القرينة لا بد من أن تكون من قبيل الكلام، فبأى شيء يعرف المراد به؟ فلا بد من أن يقولوا: بظاهرة أو قرينة أخرى، فإن جوزوا أن

(١) سورة آل عمران - آية ٧.

(٢) سورة آل عمران - آية ٧.

(٣) سورة الأنعام - آية ٣٨.

يعرف المراد بظاهرة فهلا قالوا بذلك في القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة، وإن قالوا بقرينة أخرى لعلمنا عليهم السؤال في تلك القرينة.

ومما يذكر ههنا أيضاً، خلاف المرجئة الذين، أنكروا أن يكون للعموم لفظة موضوعة له. وقالوا: ليس يجوز في عمومات الوعيد أن تجعل على الشمول والاستغراق، فلا لفظة موضوعة لهذا المعنى.

والكلام في ذلك يختص باب الوعد والوعيد، غير أنا نشير هنا إليه، فنقول: إن القائل إذا قال من دخل دارى أكرمته صح له أن يستثنى أى رجل ماء، حتى إن شاء استثنى منه زيداً، وإن شاء عمراً، وإن شاء بكراً، أو خالداً، فلولا أن هذه اللفظة موضوعة للعموم وإلا كان فى الاستثناء على الحد الذى ذكرناه لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته.

والقوم، فقد أنكروا ألفاظ العموم وقالوا: لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للعموم لم يصح استعمالها فى الخصوص الذى هو نقيضه، فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة له البتة.

وجوابنا، إن قدح هذا فى أن يكون هذا اللفظ موضوعاً للعموم ليقدرن أيضاً فى أن تكون العشرة موضوعة لهذا العدد المخصوص، فإن لك أن نقول: على لفلاف عشرة إلا درهماً، قد أدت التسعة دون العشرة.

ومتى قيل: فما وجه التأكيد فيه أن لو كان موضوعاً للعموم؟ قلنا: إن التأكيد لا يقدر فى عمومته، إذ لو قدح فيه ليقدرن أيضاً فى الخصوص، ومعلوم أن القائل كما يقول لقيت أجمعين؟ فقد يقول أيضاً: جاءنى زيد نفسه، فليس إلا أن يعتمد ما قلناه.

ومما يذكر فى هذه الجملة أيضاً، خلاف المرجئة إذ قالوا: ليس يجب أن تجعل عمومات الوعيد على عمومها، فمن الجائز أن يكون ههنا شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى.

وذلك مما لا وجه له أيضاً عندنا، فإنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه، لأن ذلك يقدح في حكمته وبصير ملغزاً معمياً.

ويقال لهم أيضاً: لو جاز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، لجاز مثله في عمومات الوعد، بل كان يجوز مثله في الأوامر والنواهي، والمعلوم خلافه.

فإن قالوا: لا تكليف علينا في عمومات الوعيد، وليس كذلك الحال في الأوامر والنواهي، قلنا: ليس الحال على ما ظننته في عمومات الوعيد تكييفاً، وهو أن نعتقد أنه تعالى لا يخلف في وعده ولا في وعيده ولا يغير قوله ولا يبدله، كما أخبر به حيث يقول: "ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد" (١).

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فصلاً، وجملة ما يجب أن يحصل فيه الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله عز وجل .
اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية، والفقهاء الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها، ولن يكون المرء، فقيهاً عالماً بأحكام وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك . ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح؛ فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل التشابه على المحكم والفصل

(١) سورة ق - آية ٢٩ .

بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فإن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز، اعتماداً على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن المفسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى "ليس كمثله شيء" ^(١) على قوله: "قل هو الله أحد" ^(٢) وقوله: "ولقد ذرانا لجهنم كثيراً من الجن والإنس" ^(٣) إلى قوله: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" ^(٤) وهكذا الحال في غيرها من الآيات المتشابهة والمحكمة.

فهذا هو الذى يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف.

وأما من عدها من المكلفين، فالذى يلزمه فى القرآن أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله جل وعز: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافنا كثيراً" ^(٥) وأن محكمه يوافق متشابهة، وأنه لا تناقض فيه ولا كذب، وأنه محروس عن المطاعن، لا زيادة فيه ولا نقصان، وأن يؤمن به على الجملة.

إن سأل سائل فقال: أليس من مذهبكم أن القرآن مما يعرف المراد بظاهره، فكيف احتاج والحاج ما قلتموه إلى التفسير وهلا ذلكم على ما قاله أصحاب الوقف والروافض، الذين يقولون: إنه مما لا يعمل تأويله ولا المراد بظاهره.

(٢) سورة الشورى - آية ١١ .

(٢) سورة الإخلاص - آية ١ .

(٣) سورة الأعراف - آية ١٧٩ .

(٤) سورة الذاريات - آية ٥٦ .

(٥) سورة النساء - آية ٨٢ .

قيل له: إن احتياج القرآن إلى مفسر يلفظ أوضح منه مما لا يخرج عنه عن
إمكان أن يعرف المراد بظاهره، لولا ذلك وإلا كان لا يمكن المفسر أن يفسره
وكان لا يكون التفسير تفسيراً له، فما ذكرتموه غير قادح فيما قلناه. وإنما
احتيج إلى تفسير القرآن، لأن دعوة النبي عليه السلام انتشرت في عالم الله
تعالى وبلغت العالم ولم تقتصر على العرب، فلم يكن بد من أن تفسر لهم
ذلك حتى يمكنهم معرفته، كما أنا إذا أردنا إن نفهم العرب ما نقوله بلساننا
فلا يمكننا ذلك إلا بأن نفسره لهم، كذلك ههنا.

فهذه جملة الكلام في الأصل الثاني.

الأصل الثالث
الوعد والوعيد

o
b
e
i
k
a
n
d
i
.
c
o
m

الأصل الثالث من الأصول الخمس

وهو الكلام فى الوعد والوعيد

كان يجب أن نذكر حقيقة الوعد والوعيد على العادة، غير أنا قد ذكرناه فيما تقدم فلا نعيده، ونشتغل بما يختص هذا الموضوع.

وجملة الكلام فى هذا الباب يقع فى ثلاثة مواضع:

أحدها الكلام فى المستحق التى معها تستحق.

والثالث: الكلام فى كيفية الاستحقاق، أهو على طريق الدوام، أم على طريق الانقطاع.

أما المستحق بالأفعال، فهو المدح والذم، وما يتبعهما فى الثواب والعقاب، ولكل واحد فى هذه الألفاظ معنى.

أما الذم، فهو قول ينبئ عن انقطاع حال الغير، وهو على ضربين:

ضرب يتبعه العقاب من جهة الله تعالى، وذلك لا يستحق إلا على المعصية، وحقيقة المعصية فعل ما يكرهه الغير من نوع من الرتبة. وهو أن يكون العاصى دون المعصى، ولهذا لا يقال عصى الأمير فلاناً كما يقال عصى فلان الأمير، ولا يفهم من إطلاق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى، حتى أنك لو أدت غيرها لقيدن فقلت: عصى فلان أباه أو وجدته أو الأمير، إلى غير ذلك.

وضرب لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى.

وأما المدح فمعناه، قول: ينبئ عن عظم حال الغير، وينقسم أيضاً إلى: ما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، وما لا يتبعه الثواب.

وما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى إنه لا يستحق إلا على الطاعة،
وحقيقة الطاعة قد مر في غير هذا الموضع.

وأما لا يتبعه الثواب، فهو المدح المقابل للنعمة، المستحق؛ فهذا هو
حقيقة هذه الألفاظ.

وأما الكلام في الشروط التي معها تستحق هذه الأحكام، فأعلم: أنا قد
ذكرنا أن الذم ينقسم إلى ما يتبعه العقاب من جهة الله، وإلى ما لا يتبعه
العقاب.

ما يتبعه العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان: أحدهما يرجع إلى
الفعل: والآخر يرجع إلى الفاعل. ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون قبيحاً،
وما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم قبحه أو يتمكن من العلم بذلك، ولهذا
قلنا: إن الصبي لا يستحق على فعل القبيح الذم لما لم يكن عالماً بقبحه، ولا
متمكناً من العلم بذلك. ولقنا: إن الخارجى يستحق الذم على قتل المسلم وإن
كان قد اعتقد أنه حسن، لما كان متمكناً من العلم بقبحه؛ هذا في الدم الذى
يتبعه العقوبة في جهة الله تعالى.

وما لا يتبعه العقوبة من جهة الله تعالى فإن الشرط في استحقاقه أيضاً
شرطان: أحدهما يرجع إلى الفعل، وهو أن يكون إساءة، والآخر يرجع إلى
الفاعل وهو أن يكون قد قصد بفعالها الإساءة إليه.

وكما ذكرنا: إن الذم قسمان على ما ذكرنا؛ فقسم منه يتبعه العقاب،
وقسم منه لا يتبعه ذلك، فكذلك المدح أيضاً قسمان على ما ذكرنا؛ فقسم
يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، والشرط في استحقاقه شرطان: أحدهما،
يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه، والآخر يرجع إلى
الفاعل وهو أن يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنه، فلا بد من اعتبارهما
معاً كما في الذم، ولهذا قلنا: إن الصبيان لا يستحقون على أفعالهم المدح،
لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن.

وأما ما لا يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، فالشرط قبله أيضاً شرطان: أحدهما، يرجع إلى الفعل والآخر يرجع إلى الفاعل، والراجع إلى الفعل فهو الإحسان إليه.

وهذه هي الشروط التي معها يستحق المدح والذم على الأفعال.

وأما الشروط في استحقاق الثواب والعقاب على الأفعال فكا لشرط في استحقاق المدح والذم عليهما، غير أنه لابد في اعتبار شرط آخر فيهما، وهو أن يكون الفاعل ممن يصبح أن يثاب ويعاقب، وإن شئت قلت الشرط: هو أن يكون الفاعل ممن يفعل ما يفعله لشهوة أو شبهة، ولذلك قلنا: إن الهنود يستحقون على إحراقهم أنفسهم العقوبة من جهة الله تعالى وإن كانوا لا يفعلون ما يفعلونه لشهوة بل لشبهة اعتضرتهم، وهو أنهم يتخلصون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم النور؛ وإنما لم يكن بدمن اعتبار هذا الشرط، لأنه لو لم يعتبر للزم استحقاق القديم تعالى العقوبة، ومعلوم أنه لو قدر وقوع القبيح من جهته لم يستحق العقوبة، وإن استحق الذم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فهذه جملة الشروط التي يجب اعتبارها في ذلك.

فإن قيل: هذه الشروط المعتبرة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب، فما المؤثر في ذلك؟ قيل له: فعله القبيح هو المؤثر، وما عداه شرط.

وإنما قلنا: إن هذا هكذا، لأنه لا يجوز في علمه بقبيح القبيح أو تمكينه من ذلك أن يكون مؤثراً في استحقاق العقاب، فإن ذلك مما يكون من قبل الله تعالى، وفعل الله تعالى لا يجوز أن يستحق عليه العقوبة، وإنما يستحق العقاب على ما يفعله لا غير، هذا في الذم والعقاب.

وأما المؤثر في استحقاق المدح والثواب، فهو فعله للواجب واجتنابه للقيح وما يجرى هذا الجرى، وما عده شرط فيه.

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فأعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدًا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله.

وإنما قلنا: إن هذا هكذا، لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالمًا عابثًا على ما تقدم عند الكلام في الآلام والأعواض.

فإن قيل: هلاً كفى أن يستحق المكلف في مقابلة هذه الأفعال الشاقة المدح؟ قيل له: لا، لأن المدح لا يقع به الاعتداء تجرد عن نفع يتبعه.

وأيضًا، فإن المدح لا يستحق من الله تعالى على الخصوص، بل القديم وغير القديم سواء في استحقاق المدح من جهته، وما يستحق في مقابلة التكليف فلا بد من أن يكون من فعل الله تعالى.

ومتى قالوا: هلاً كفى المدح من جهة الله تعالى؟ قلنا: لا يقع الاعتداء به أيضًا على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم هذا ومعلوم أن أحسدنا يبذل جهده حتى يجمد السلطان أمره ويمدحه ولا يبالي بما يتحمله من المشاق في ذلك؟ قيل له: إنما يرغب في ذلك لما يرجو في الجاه والحشمة حتى لو تجرد المدح فإنه لا يرضى به ولا يختاره.

فإن قيل: أو ليس العرب بذلوا مهجهم وأموالهم طلبًا للمدح والذكر، حتى عدلوا الذكر عمرًا ثانيًا، قلنا لهم: إن ذلك أحدجها لاتهم التي يوصفون بها، وعلى كل حال فلا بد أن يكونوا اعتقدوا في ذلك نفعًا يزيد على ما

يلحقهم من المشاق، وصار في ذلك كإبصائهم بعقر بعير وحبس فرس أو
جمل على قبورهم، ويتصب الرماح، ووضع السيوف عليها، كل ذلك لما
يعتقدون فيه في النفع العظيم.

وبعد، فلو لم يكن في هذه الأفعال مشقة، وكنا نأتى بالواجبات
ونتجنب القبائح لاستحقنا المدح، وإذا اعتراك في الواحد منا شك فلا شبهة
في أنه تعالى يستحق المدح على فعل الواجب وترك القبيح، وإن كان لا
نلحقه مشقة؛ فلا بد إذاً من أن يكون بإزاء هذه المشقة ما يقابلها وهو الثواب
على ما نقوله.

وبعد، فإن المدح مما يمكن إيصاله إلى مستحقه من دون الإعادة، فكان
لا يثبت للإحياء بعد الأمانة وجه، وفي علمنا بأنه تعالى يعيد الإحياء بعد
الأمانة قطعاً دليل على أنه لا بد من استحقاق الثواب، الذي لا يمكن إيصاله
إليهم إلا بالإعادة، وهذا أيضاً وجه.

وعلى هذا يجرى الجواب على قولهم: هلا جاز في المستحق على هذه
الأفعال الشاقة أن يكون من جنس السرور، لأن السرور متى تجرد عن نفع،
لا يعتد به على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن الثواب إنما يستحق على الأفعال
الشاقة، ومعلوم أن أحدنا يستحق الثواب على ما لا شقة فيه، فنحو معرفة الله
تعالى وغير ذلك، وكذلك فإن التقى الصالح ربما لا تلحقه بهذه الطاعات
كثير مشقة، لما قد تعودته وألفه، ثم لم يخرج بذلك عن استحقاق الثواب
عندكم.

قيل له: إنا لم نوجب أن يكون في نفس الفعل مشقة، بل يجوز أن
يكون فيه أو في سببه، أو في مقدمته، أو فيما يتبعه ويتصل به، ولا شبهة في
أن معرفة الله تعالى بهذه المنزلة، فإنها وإن لم يثبت فيها مشقة ففي سببها

وهو الفكر من المشقة ما لا يخفى، وأيضاً فإن المخالفة عليها وتوطين النفس على خل الشبهة ودفع الخصوم مشاق عظيمة، بل لو قيل: بأن ما تتضمنه معرفة الله تعالى من المشقة، لا يتضمنه غيرها في الأفعال لكان ممكناً، فكيف يصح ما ذكره.

وقولهم: إن البر التقي ربما لا يلحقه مشقة في أداء هذه الطاعات واجتناب المعاصي فكيف استحق عليه الثواب بما لا معنى له، فإن هذه الأفعال بما لا تعرى عن مشقة فيها أو فيما يتصل بها على ما ذكرنا، غير أنه من حيث راض نفسه على ذلك بأن وضع بين عينيه ما يستحقه على الاشتغال بخلافها من العقاب، وما يستحقه على الإتيان بها من الثواب، سهل ذلك عليه، وصار كالتاجر الذي جعل ما يناله من الربح في تلك التجارة نصيب عينيه، فإنه والحال هذه يسهل عليه ما يناله من مشاق السفر وغيره، كذلك ههنا؛ وعلى هذا المعنى قال الله تعالى "وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين" (١).

وعلى هذه الطريقة يجرى الجواب عن قولهم: أستم قد رويتم عن النبي ﷺ، أن أحدنا يؤخر على قضاء وطره من الحلال، ومعلوم أنه لا مشقة في ذلك، فإننا نقول: ليس يجب أن تكون المشقة في ذلك نفسه، بل يكفي أن تتعلق بتوطين النفس على الاقتصار عليها وأن لا يتجاوزها إلى من هي أشهى إليه منها، فعلى هذا يجرى الكلام عندنا في استحقاق الثواب من جهة الله تعالى.

وأما شيخنا أبو القاسم، فقد خالف في هذه الجملة، وقال: إن القديم تعالى إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة فإن ذلك غير ممتنع، فمعلوم أن من أخذ غيره من فارغة الطريق فرباه وأحسن تربيته وخوله وموله وأنعم عليه بضروب من النعم، جاز له أن يكلفه فعلاً يلحقه بذلك

(١) سورة البقرة - آية ٤٥.

مشقة، نحو أن يقول: ناولنى هذا الكوز، أو تم لى هذا السطر، ولا يجب أن يغرم فى مقابل ذلك شيئاً آخره، كذلك فى القديم تعالى فعمه عندنا لا تحصى وأياديه لدينا لا تحصر ولما ذهب فى ذلك إلى ما ذكرناه قال: إنه إنما يثبت المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك، بل للوجود.

والأصل فى الجواب عليه أن يقال: إن القديم تعالى إذا جعل هذه الأفعال الشاقة علينا وكان يمكنه ألا يجعلها كذلك، فلا بد من أن يكون فى ذلك من الثواب ما ذكرناه. واستشهاد بالواحد منا، وأنه إذا أنعم على الغير بضروب من النعم فإنه يحسن منه أن يكلفه ما يلحق به مشقة نحو أن يقال له ناولنى هذا الكوز أو ما يجرى فلا يصح، لأنه إنما يحسن منه ذلك فى الموضع الذى لا يتبين للإنسان فيه كبير مشقة، وليس كذلك سبيل ما كلفنا الله تعالى، ففى ذلك ما يتضمن الجود بالنفس والمخاطرة بالروح فلا يقاس بما أورده، ولهذا فلو كلف النعم الذى وصفه النعم عليه بما يتضمن المشقة العظيمة، نحو المواظبة على خدمته والقيام بين يديه آناء الليل والنهار وما شاكل ذلك، لم يحسن إليه، بل كان يكون للمنعم عليه أن يقول: كان من حقك ألا تتفضل على بالأول حتى لا تأخذنى بهذه التكاليف من بعد.

أما قوله فى الثواب، وأنه إنما يجب إيصاله إلى المطيعين من حيث الجود، فظاهر التناقض، لأن الجود هو التفضل والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله، فكيف يقال: إن هذا يجب من حيث الجود، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل، وذلك محال.

وإذا قد بينت هذه الجملة، فالذى نعلمه من حال الثواب المستحق من جهة الله تعالى، أنه لا بد من أن يكون من جنس الملاذ، فأما أن يكون لمآكل والمشارب والمناكح، فإن طريقة السمع، ويمكن أن نعلمه أيضاً بترغيب الله

تعالى فيه، فيقال: لو لم يكن من قبيل ما قد اشتبهناه في الدنيا لكان لا يصح فيه الترغيب، فهذا هو الذى نقوله فى استحقاق الثواب.

وأما استحقاق العقاب، فالذى يدل عليه العقل والسمع أيضاً.

أما الدلالة العقلية فى ذلك، فدلالتان:

إحدهما: أن القديم تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات، وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه، ولا وجه له إلا أنا إذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيماً.

فإن قيل: ولم لا يجوز أن يكون الوجه فى ذلك، أنا إذا أخللنا به وأقدمنا على خلافه استحققنا الذم من الله تعالى ومن جهة العقلا.

قيل له: إن الذم إذا ترعى عن ضرر يتبعه لم يحتفل به، ولهذا لا نبالى بدم هؤلاء المخالفين لنا لما لم يتبعه مضرة.

فإن قيل: هلا جاز أن يكون الوجه فى الإيجاب هو لكى يستحق من جهته الثواب.

قيل له: لا، لأن الثواب نفع وطلب النفع لا يجب، فالإيجاب لأجله لا يحسن، لولا ذلك وإلا كان يحسن منه إيجاب النوافل، فإن بها أيضاً يستحق الثواب، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: هلا حسن منه هذا الإيجاب لوجوه هذه الواجبات؟ قيل له: إن وجوب الشيء فى نفسه لا يكفى فى حسن الإيجاب، ولهذا فإن من خوفه السلطان بقطع عضو من أعضائه إن لم يشاطره على ماله، فإنه يجب عليه أن يشاطره على ماله وإن كان لا يحسن من السلطان ذلك الإيجاب.

فإن قيل: يلزم على هذا تجوز أن يوجب الله تعالى القبائح، ويقبح

الواجبات، ومتى امتنعتم من ذلك فلا ذلك: إلا لأن الإيجاب إنما يجوز ويحسن لوجوب الشيء في نفسه. قيل له: إن ما ذكرته مما لا يلزمنا، لأننا قلنا، لا يكفي وجوب الشيء في حسن الإيجاب، بل لابد من اعتبار أمر آخر وهو استحقاق الضرر إن أخللنا به، وإنما كان يلزم ذلك، أن لو قلنا: لا يجب فيما أوجبه الله تعالى أن يكون واجبا أصلا، وذلك مما لم نقله، فهذه دلالة.

والدلالة الثانية: ما قاله الشيخ أبو هاشم؛ وتحريرها، أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونقرة الحسن، فلا بد من أن يكون في مقابلته (٦) في العقوبة ما يجزنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات، وإلا كان يكون المكلف مغرى بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: إن بالذم يزول الإغراء ويثبت الخوف، قيل له: قد مضى ما هو جواب عن ذلك، فقد ذكرنا أن الذم المجرد مما لا يقع به الاعتداء.

فإن قيل: إن ظن العقاب والخوف منه يزيل الإغراء، فمن أين قطعتم على استحقاق العقوبة من جهة الله تعالى؟ قيل إن ظن العقاب إنما يؤثر في زوال الإغراء متى كان استحقاق العقاب معلوماً ثم ظن أنه يفعل به ما يستحقه، فحيثئذ يؤثر في زوال الإغراء، فأما على خلاف هذه الطريقة فلا. وعلى هذا فإن أهدنا لو أخبر بأن في الطريق سبعا، فإنه يخاف سلوك ذلك الطريق متى علم مضرة الشبع قطعاً، وأنه من الأجناس المؤذية، ثم يظن أنه إن سلك تلك الطريق ربما يناله ضرر، فحيثئذ يصرفه ذلك عن سلوك تلك الطريق، فأما ذلك إذا لم يكن الحيوان من الأجناس المضرة المؤذية، ولا يكون هناك مضرة معلومة، فإنه مما لا يصرفه من سلوكها، كذلك ههنا، وهذا هو الطريق العقلي.

أما الدلالة السمعية في ذلك، فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالشواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يخب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما،

وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوي، وقال، وقال: لا يصح الاعتماد على غيرها في ذلك، ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها.

وقد تعلقت الملحدة في ذلك بشبه وهي أن قالوا: إن غرض القديم بالتكليف نفع المكلف، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله تعالى، فليس يجوز أن يعاقب، وأكثر ما فيه أنه فوت على نفسه النفع، فكيف يحسن من الله تعالى أن يعاقبه لذلك؛ وصار الحال في الأجير إذا فوت الأجرة على نفسه بأن ترك العمل، فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجرة على نفسه، كذلك ههنا.

وجوابنا، أن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف، وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب، ذلك وجه استحقاق العقاب كما في الدم؛ ألا ترى أن العقلاء لا يذمون المخل بالواجب والفاعل للقبيح على تفويت النفع بالواجب على نفسه، وإنما يذمون لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح، فكذلك في العقاب؛ وقياسهم ذلك على الشاهد لا يصح، لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب.

ومما يتعلقون في ذلك، أن العقاب ضرر من جهة الله تعالى، وإيصال الضرر إلى الغير إنما يحسن لتشفي الغيظ، أو لنفع المعاقب أو المعاقب، وأي هذه الوجوه كان فهي مفقودة في مسألتنا هذه، فيجب القضاء بقبح العقاب من جهة الله تعالى.

والجواب، أن هذه القسمة محتملة للزيادة غير مترددة بين النفي والإثبات، فلا يصح الاحتجاج بها؛ على أن هذه الوجوه التي ذكرتها مما لا تأثير لها في حسن العقاب فإن تشفي الغيظ مما لا يتضمن وجهاً في حسن الإضرار بالغير، وهكذا نفع المعاقب؛ وبعد فقد خلت هذه القسمة عن مذهب الخصم، فإن من مذهب من خالف في هذه المسألة إنما يحسن من الله تعالى

معاقبة المكلف لاستحقاقه له بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات، ولم يدخل هو هذا القسم في القسمة، التي أوردها ففسد كلامه. ثم نقلب عليهم هذه القسمة وفي الدم. فيقال: إن الذم أيضاً ضرر فيجب أن لا يحسن إلا لتسفي الغيظ أو لنتفع على ما ذكرتموه، ومعلوم خلافه. فإن قالوا: بل للاستحقاق، قلنا: فارضوا منا بمثله في العقاب، فثبت بهذه الجملة استحقاق الثواب والعقاب؛ وإذا صح ذلك، فاعلم أن الثواب إنما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصي.

فإن قيل: يجب على هذا أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي أن يكون مثاباً معاقباً في حالة واحدة، وذلك محال. وجوابنا، أن هذا إنما يلزمه أو لم يسقط واحد منهما الآخر، فأما إذا سقط الأقل بالأكثر فإن ذلك مما لا يجب.

فإن قيل: فما قولكم فيمن استويا في حقه أكان يجب أن يثاب ويعاقب دفعة واحدة؟ قيل له إنهما لا يستويان، ولا خلاف في ذلك بين أبي علي وبين أبي هاشم، وإنما الخلاف في أن ذلك يعلم عقلاً وسمعاً ولا يعلم إلا سمعاً.

فعند أبي علي، أن ذلك يعلم عقلاً وسمعاً، وقال أبو هاشم: لا يعلم إلا سمعاً، فإن الأمة أجمعت على لا دار غير الجنة والنار؛ فلو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين: فلما أن يدخل النار وذلك ظلم، وإما أن يدخل الجنة ثم لا يخلو حاله وقد دخل الجنة، إما أن يثاب وذلك لا يجوز، لأن إثباته من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، وإما أن يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين وذلك مما لا يصح أيضاً وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يميز حاله من حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، فليس إلا أن نقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف

ومعاصيه وقد خالف فى هذه الجملة الصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الأعراف، وعلى هذا قال تعالى: "ونادى أصحاب الأعراف رجلاً يعرفونهم بسيماهم" (١) وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع. وأما الأعراف المذكورة فى القرآن فإنها مواضع فى الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما فى عرف الديك والدابة وغيرهما.

وإذ قد تقرر هذه الجملة، وفاعلم أن المكلف لا يخلو؛ إما تخلص طاعاته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما؛ وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو؛ إما أن نتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر فإنه لا بد من أن يسقط الأقل بالأكثر؛ وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر، فقلت: إن المكلف لا يخلو؛ إما أن يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدرًا واحدًا، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر. لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرًا واحدًا لما قد مر، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر فإن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر يزول، وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ.

وقد خالفنا فى ذلك كثير من المرجئة، وعباد بن سليمان الصيمرى، فإن مذهبه أن العقوبة لا تزول بالنوبة، فأما كثرة الطاعات فما لا تأثير لها فى ذلك، غير أنه يثبت مزية لمن خلط الطاعات بالمعاصى لا يثبتها لمن خلصت معاصيه، وتلك المزية والتفرقة إذا لم يرجع بهما إلى ما ذكرناه من الإحباط والتكفير لا يعقل ولا يثبت لهما معنى.

وجملة القول فى ذلك، هو أننا قد ذكرنا أن المكلف إما أن تخلص طاعاته أو معاصيه، أو يجمع بينهما ويخلطه، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوى على ما تقدم، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر والآخر أقل منه، فيسقط الأقل بالأكثر، وهذا هو الذى نعينه بالإحباط والتكفير.

(١) سورة الأعراف - آية ٤٨ .

فإن قيل: هذا الذى ذكرتموه بيان المذهب ومعنى القول بالإحباط والتكفير، فما الدلالة على ذلك؟ قيل له: الدليل عليه، هو ما قد ثبت أن الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام، فلا يخلو المكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب، أو يستحق العقاب فيعاقب، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب يثاب ولا يعاقب، أو يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، ولا يؤثر الأكثر فى الأقل على ما نقوله. لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب فإن ذلك خلاف ما اتفقت عليه الأمة، وأيضاً فقد أدلنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب فلا وجه لذلك، ولا يصح أيضاً أن يستحق الثواب والعقاب معاً فيكون مثاباً معاقباً دفعة واحدة لأن ذلك مستحيل، والمستحيل مما لا يستحق، لأن الاستحقاق يترتب على صحته أن يفعل وإمكانه، إذ المرجع به إلى حسن فعل أو وجوبه لأمر متقدم على وجه لولاه لما حسن أو لما وجب، وهذا كما ترى مبنى على الصحة، فلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر.

وهذا هو الذى يقوله الشيخان أبو على وأبو هاشم ولا يختلفان فيه، وإنما الخلاف بينهما فى كيفية ذلك على ما سيجىء من بعد إن شاء الله وحده.

فإن قيل هلا كان الحال فى الثواب والعقاب عندكم فى أن لا يقع بينهما الإحباط والتكفير كالحال فى العوض مع العقاب؟ قيل له: إن كان المذهب ما اختاره أبو على فلا سؤال، لأن سوى بينهما أو يجرى على القياس؛ وإن كان المذهب ما يقوله أبو هاشم، فالفرق ظاهر، لأن الذى له ولأجله قال بأن الثواب يحيط بالعقاب، هو أنهما يستحقان على طريق الدوام، وأن أحدهما يستحق على سبيل التعظيم والإجلال، والآخر على سبيل الاستحقاق والنكال، ولا يمكن الجمع بينهما، وهذا غير ثابت فى العوض مع العقاب، فلا معنى لقياس أحدهما على الآخر.

يبين ذلك، أن العوض لا يستحق دائماً، ولا هو مستحق على سبيل التعظيم والإجلال حتى يثبت بينه وبين العقاب منفاة، وإذا كان هذا هكذا سقط ما قالوه، وصح أن من يستحق العوض على الله والعقاب منه، فإنه إن شاء وفر عليه ما يستحق من العوض في الدنيا، وإن شاء في عرصات القيامة، وإن شاء جعله تخفيفاً من عقابه، لا لأن العوض يستحق على هذا الوجه، لكن لأن إيصاله إليه على الوجه المستحق لا يمكن.

وأول هذه الوجوه أوضح، والثالث جيد، ففيه كلام، لأن الأمة أنفقت على أن من فارق الدنيا مستحقاً للعقوبة، لم ينله بعد ذلك. روح ولا راحة، ومتى قيل على الوجه الغالب أن هذا يقتضى الفرار إلى ما فررت منه، وهو القول بوقوع الإحباط في العوض والعقاب، كان الجواب أن يقال: ولا كذلك، فإنه لو استحق مثلاً عشرة أجزاء من العوض لا يسقط بهذا القدر من العقاب إلا وقتاً واحداً، خلاف ما لو كان الكلام في الثواب والعقاب فلا يصح ما توهمه.

فهذا هو الجواب عما أورده من السؤال على أبي هاشم.

وأما أبو علي. فقد حكينا عنه التسوية بين العوض والثواب في هذا الباب، ولعله إنما يسوى بينهما من حيث كان يقول: إن العوض يستحق على طريقة الدوام كالثواب، فأما بعد رجوعه عن ذلك فلا يبقى للشبه في هذه المسألة موقع.

فإن قيل: إذا كان الشيخان لا يختلفان في وقوع الإحباط والتكفير، ففي أي موضع اختلفنا في هذه المسألة؟ قلنا في موضعين: أحدهما، أن الإحباط والتكفير إذا وقعاً في الطاعة والمعصية أم في الثواب والعقاب، فقال أبو علي: إنهما يقعان في الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يصح أن يؤثر أحدهما على الآخر، دون الثواب والعقاب اللذين لا يوجدان معاً حتى يصح تأثيراً أحدهما في الآخر: وقال أبو هاشم: لا بل يقعان في الثواب والعقاب، قال: وذلك

لأن الذى أوجب القول فى الإحباط والتكفير هو امتناع الجمع بينهما للمنافاة، والذى امتنع الجمع بينهما إنما هو الثواب والعقاب، حيث كان أحدهما مستحقاً على سبيل التعظيم والإجلال، والآخر على سبيل الاستحقاق والتكافؤ دون الطاعة والمعصية، فمعلوم أن الجمع بينهما يمكن غير معذور، فيجب أن لا يقع الإحباط والتفكير إلا فى المستحقين على ما ذكرته. وقال أيضاً: إن الطاعة والمعصية متى خرجتا عن أن يستحق عليهما الثواب والعقاب، كأن تقعا من صبي أو مجنون لم يقع فيهما الإحباط والتفكير، فمتى وقعا على الحد الذى يستحق عليه الثواب والعقاب وقع فيهما الإحباط والتفكير فيجب أن لا يجب إلا فى المستحقين، وذلك ظاهر.

وقال أيضاً: إنا لا نعنى بالإحباط والتفكير إلا أنه لا يحسن من الله تعالى فعل ما كان قبيحاً منه، أو يقيح منه فعل ما كان حسناً، فلا بد من أن يقع فيهما تغيير حاله من حسن إلى قبح ومن قبح إلى حسن، دون الطاعة والمعصية فإنهما إذا وقعا لم يتغير حالهما بعد ذلك.

وبهذه الطريقة نجيب عن قول أبى على، أى كيف يقع الإحباط والتفكير بين المستحقين، وهما معدومان لا يصح أن يؤثر أحدهما فى الآخر؟ فنقول: إنا إذا قلنا إن الأقل يسقط بالأكثر، فإن الأكثر يؤثر فيه، فلسنا نعنى به إلا أنه مثل تأثير العلة فى المعلول، أو السبب فى المسبب، فيسقط ما تعلق به، ويسلم ما اختاره أبو هاشم.

وهنا موضع آخر وقع فيه الخلاف بينهما، وهو الكلام فى الموازنة، فإن أبا على ينكره، وأبا هاشم يشبهه ويقول به؛ وصورته أن يأتي المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً من العقاب، فمن مذهب أبى على أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به فى كل وقت عشرين جزءاً من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التى أتى بها تأثير، بعد ما ازداد عقابه عليه. وقال أبو هاشم: لا، بل يقبح

من الله تعالى ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذى قد استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب، ولعمري إنه القول اللائق بالله تعالى دون ما يقوله أبو على. والذى يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذى أمر به، وعلى الحد الذى لو أتى بها منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب، فيجب أن يستحق عليها الثواب وإن ونسها بالمعصية، إلا أنه لا يمكن والحالة هذه أن يوفر عليه على الحد الذى يستحقه لاستحالاته، فلا بد من أن يزول من العقاب بمقداره، لأن دفع المضرة كالنفع فى أنه مما بعد فى المنافع، وعلى هذا يصح قوله تعالى: "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره" (١).

فأما على مذهب أبى على، يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتى به من الطاعات، وقد نص الله تعالى على خلافه. ومتى قيل: فكيف لم يثبته أن لو كان الأمر على ما يظنونه، قلنا: لما قد ذكرنا من أن إثباته غير ممكن ولا متصور.

وأما شيخنا أبو على، فقد تعلق فى ذلك بوجوه: أحدها، هو أن الفاسق بإقدامه على المعاصى وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه، وأخرجها من أن تستحق الثواب البتة، وعلى هذا المعنى قال تعالى: "أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون" (٢) وصار حاله كحال من خاط لغيره ثوباً ثم فقه قيل أن يسلمه إلى صاحبه، فإنه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق، كذلك ههنا. وربما استدل على ذلك بقوله تعالى: "وقدمنا ما عملوا من عمل" (٣) الآية. ويقول: لولا أن الأمر فى ذلك على ما ذكرته

(١) سورة الزلزلة - الآيتان ٧، ٨.

(٢) سورة الحجرات - آية ٢.

(٣) سورة الفرقان - آية ٢٣.

وإلا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى في أعمال الكفار والمركبين للكبائر، وربما يقول: إن الثواب إذا سقط فإنما يسقط إما بالندم على ما أتى به من الطاعة، أو بعقاب أعظم منه، ثم سقط بالندم الكل، فكذلك إذا سقط بالعقاب الذى هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل، فلا فرق بينهما فى قضية العقل.

والأصل فى الجواب عن ذلك.

أما ما ذكره أولاً، وهو أن الفاسق لإقدامه على المعاصى وارتكابه الكبائر أخرج نفسه من أن يستحق الثواب فلا يصح، لأن الفاسق أتى بالطاعة على الوجه الذى كلف وأمر به، وعلى حد لو تفرد عن الكبيرة لكان يستحق عليها الثواب، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرج منه من أن يكون مستحقاً للثواب، ففسد ما ظنه.

وأما ما أورده فى مثال ذلك فلا يصح أيضاً، لأن الخياط لم يستحق الأجرة من حيث أنه إنما يستحق الأجرة على تسليم العمل، ولم يسلمه، بل فقه قبل التسليم، حتى لو قدرنا أن فتق بعد التسليم لكان يسلك فى ذلك طريقة الموازنة على ما نقوله، وقوله تعالى: "أن تحبب أعمالكم" (١) فإننا لا ننكره، فهو كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله، إلا أنه لا يقتضى إلا الإحباط على الحد الذى نقوله دون ما ذهب إليه، فذلك محض الظلم والله تعالى منزّه عنه. وأما قوله تعالى "وقدمنا إلى ما عملوا" (٢) الآية: فإنه لا تعلق له بظاهره لأن الهباء إنما هو يستعمل فى أجسام رقيقة، وأفعال العباد أعراض، فكيف تجعل أجساماً، وهل ذلك إلا قلب الأجناس؟ ومتى عدل عن الظاهر واشتغل بالتأويل لم يكن هو به أحق فتناوله على وجه يوافق دلالة العقل

(١) سورة الحجرات - آية ٢.

(٢) سورة الفرقان - آية ٢٣.

والشرع، فنقول: إن المراد أن الفاسق لا يستحق بأعماله الثواب على الحد الذى كان يستحقه لو لم يدينسه بالمعصية الكبيرة، فلا ينفع به كما لا ينفع بالهباء المنشور.

وأما ما ذكره من أن الثواب إنما يسقط بالندم أو بعقاب أعظم منه، ثم إذا سقط كله، وكذلك إذا سقط بالعقاب وجب أن يسقط كله، فجمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح؛ ثم يقال: إن الندم إنما أثر فى سقوط الثواب بأجمعه، لأنه بذل المجهود فى تلافى ما وقع منه حتى يصير فى الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل، وهذا غير ثابت فى العقاب، وتأثيره فى الثواب فإنه إنما يؤثر فى إزالته بطريقة المقابلة على الحد الذى كشفناه، فهذه جملة ما ذكره فى هذه المسألة.

فصل: واتصل بهذه الجملة، الكلام فى الصغيرة والكبيرة وما يتعلق بهما لأننا إذا قلنا: إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعته، وما يسحقه على الصغيرة مكفر فى جنب ما له من الثواب لم يكن بدء من بيان معنى الكبيرة والصغيرة.

وجملة ذلك، أن الكبيرة فى عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً وإما مقدرًا. وقد يستعمل ذلك على وجهين آخرين لا نذكرهما ههنا، فليس المقصود ههنا إلا ما ذكرناه.

وأما الصغيرة، فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققاً وإما مقدرًا، واحترزنا فى الموضعين بقولنا: إما محققاً وإما مقدرًا عن الكافر ومن لم يطع البتة، فإنه قد وقع فى أفعاله الصغيرة والكبيرة، على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطاً بما ارتكبه من المعصية، أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفرًا فى جنب ما يستحقه من الثواب.

وقد أنكرت الخوارج أن يكون فى المعاصى صغيرة، وحكمت بأن الكل كبيرة.

ولا تخلاف في ذلك بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم، وإنما الخلاف بينهما في هل يعلم عقلا اشتمال المعاصي على صغير وكبير أولاً يعلم ذلك إلا شرعاً. فذهب أبو علي إلى أن ذلك لا يعلم إلا شرعاً، وقال: لو خلينا وقضية العقل لكننا نحكم بأن المعاصي كلها كبائر، فمعلوم أن أقل قليل المعاصي يستحق عليها جزاء من العقاب، وأقل قليل الطاعات يستحق عليها جزء واحداً من الثواب وذلك لما للقديم تعالى علينا من النعم، ويجعل ذلك أحد الوجوه التي تعظم المعصية لأجلها، ويشبه ذلك بإساءة الولد إلى الولد الشفيق البار، قال: فكما أن ذلك أعظم من الإساءة إلى الأجنبي كذلك الجحان ههنا.

فإن قيل: وما تلك الدلالة الشرعية التي دلتم على أن في المعاصي ما هو كبير وفيها ما هو صغير، أفى كتاب الله تعالى ذلك، أم في سنة رسوله عليه السلام، أم في اتفاق الأمة؟

قيل له: أما اتفاق الأمة فظاهر على أن أفعال العباد تشتمل على الصغير والكبير غير أننا نتبرك به وتتلو آيات فيها ذكر الصغير والكبير وما في معناه، قال الله سبحانه وتعالى: "ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها" (١) وقال تعالى: "وكل صغير وكبير مستطر" (٢) وقال: "وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان" (٣) فرتب المعاصي هذا الترتيب؛ بدأ بالكفر الذي هو أعظم المعاصي وثناه بالفسق وختم بالعصيان، فلا بد من أن يكون قد أراد به الصغائر، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله. وقال أيضاً: "الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم" (٤) فلا بد من أن يكون المراد باللمم

(١) سورة الكهف - آية ٤٩ .

(٢) سورة القمر - آية ٥٢ .

(٣) سورة الحجرات - آية ٧ .

(٤) سورة النجم - آية ٣٢ .

الصغائر، وإلا كان لا يكون للاستثناء معنى وفائدة، إذ المستثنى لا بد من أن يكون غير المستثنى منه. وقال أيضاً: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"^(١) وأراد به الصغيرة على ما شرحه المفسرون لكتاب الله تعالى في تفسيرهم. فهذه الوجوه التي ذكرناها علم أن في المعاصي صغيراً كما أن فيها كبيراً، وإلا فلو خيلنا وقضية العقل لكنا نقطع على أن الكل كبير على ما ذكرناه، وأبو هاشم كان يقول: كنا نعلم عقلاً أن سرقة درهم لا تكون كسرقة عشرة دراهم، وأن أحدهما كبير والآخر خلافه، وذلك مما لا يصح لما قد تقدم.

ومما يذكر ههنا، خلاف جعفر بن حرب: أن كل عمد كبير؛ وأظن أن ذلك مذهباً لبعض السلف من أصحابنا. والذي يدل على أن ذلك مما لا يصح، هو أن الكبير الصغير كما بينا إذا كان كلاماً في مقادير الثواب والعقاب فلا بد من أن يكون الطريق إليه دلالة تذلنا على أن كلها عمد كبير فيجب التوقف فيه، ويجوز أن يكون كبيراً، ويجوز أن يكون صغيراً.

وبعد، فإن الكفر يكون كفرةً وإن لم يكن هناك عمد، وكذلك الكبير لا يمتنع أن يكون كبيراً وإن لم يكن هنا عمد، فلا يثبت والحال هذه للعمد تأثير فكان يجب متى وقع الفعل الذي لا يمكن بالقطع بكونه كبيراً ولا عمد هناك إلا يقطع بكونه كبيراً وإن كان هناك عمد، لأن العمدة مما لا تأثير له في كون الفعل كبيراً أو صغيراً.

ومما يدخل في هذه الجملة، أن الله تعالى لا يجوز أن يعرفنا الصغائر بأعيانها، والذي يدل على ذلك أن الصغائر إغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلت أن تعريف الصغائر من الله تعالى إغراء بالقبيح؟

(١) سورة النساء - آية ٤٨.

قلنا: إن المكلف إذا علمها صغيرة مما لا يجوز أن يستحق بفعلها العقاب بل يكون عقابها مكفرًا في جنب له من الثواب كان في الحكم كالمبعوث عليها، ومغرى بها. يبين ذلك، أنه إذا علم أن له فيه نفعًا في الحال، ولا مضرة لا في الحال ولها في المآل، كان في الحكم كمن قيل له: لم لا تفعله ولا تبعة عليك فهذا إغراء على ما قلناه وليس لأحد أن يقول: إن مع العلم بقبحه لا يثبت الإغراء، لأنه إذا انتفع به في الحال ولا مضرة له في الحال ولا في المستقبل كان مغرى بفعله...

فإن قيل: إنه إذا علم أنما يستحق على الصغيرة من العقاب يسقط جملة من ثوابه على قولكم بالموازنة، لا يكون مغرى بفعله ولا مبعوثًا عليه.

قيل له: أما على مذهب أبي كلام فإنه لا يقول بالموازنة، وأما على مذهب أبي هاشم، فالجواب، إن المكلف إذا علم انتفاعه بالصغيرة في الحال، وعلم أنه لا يشتهي شيئًا في الآخرة إلا وصل إليه ما يشتهي، فإنه لا يبالي بسقوط ما سقط من ثوابه.

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا يحسن من الله تعالى التكليف بالنوافل والترغيب وفيما يستحق عليها من الثواب، فإن المكلف إذا علم أنه يصل إلى ما تشتهيه في الآخرة متى فعل الواجبات واجتنب المقيحات لم يعتد بما يستحق على النوافل من الثواب. يزيد ذلك وضوحًا، أنه كما يمكن أن يقال: إنه لا يعتد بما يسقط من ثوابه بالصغيرة إذا علم أنه لا يشتهي شيئًا إلا إليه مع أنه كالحاصل له بالاستحقاق، فبأن لا يعتد بما يستحقه على النوافل من الثواب أولى وأحق، لأنه لم يحصل بعد.

قيل له: فرق بينهما؛ فإن القديم إنما كلفنا النوافل وحسين منه ذلك لما كانت مسهلة للفرائض داعية إليها. لا لمجرد الثواب؛ حتى إن لم يقع به اعتداد وجب أن لا يحسن، وليس ذلك الحال في الصغيرة على ما ذكرنا.

فإن قيل: أليس أنه تعالى عرف الأنبياء الصغائر بأعيانها، فكيف منع من ذلك؟ قيل له: إنهم إنما يعلمون ذلك بعد الوقوع، ونحن لا ننكر أن يعلموا ذلك بعد الوقوع.

فإن قيل: إذا علم بعد الوقوع أنها صغيرة قاس عليها مثلها فيكون مغرى على فعلها، قلنا: إن ذلك لا يمكن، لأن الصغيرة يجوز أن يكون كبيراً، على أن النبي إذا علم أن بعض ما قد استحقه من الثواب سقط وسيسقط بصغيرة أخرى بقدرها، كان ذلك أقوى الصوارف له إلى أن لا يختار أمثاله، فصح لك بهذه الجملة أن تعريف الشعائر مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: لم جوزتم على الله تعالى ما هو شر من هذا، وهو تعريف بعض المكلفين أنه يبقى مدة من الدهر، وبشارة للبعض بالجنة، وذاك نحو إخبار الله تعالى علياً عليه السلام على لسان رسول الله ﷺ: أنه يبقى إلى أن يقابل الناكشين والقاسطين والمارقين، ونحو بشارته بالخير.

قيل له: إن الفرق بين المسألتين ظاهر، فإن تعريف الصغائر موضوع للإغراء على ما وصفناه، وليس هكذا الحال في تعريف البقاء والبشارة بالجنة لأنهما ليس بموضوعين للإغراء، بل الحال فيه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص؛ ففى الناس من يكون ذلك داعياً له إلى الكثير فى العبادات وصارفاً عن ارتكاب الفواحش، ومنهم من يكون حاله بخلافه، والله تعالى إنما يعرف ذلك من المعلوم من حاله أنه لا يدعو إلى قبيح بل يصرفه عنه إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يمكن إدعاء أن ذلك ليس بموضوع للإغراء مع أنه ما من مكلف إلا ومتى علم أنه يبقى مائة سنة كان ذلك داعياً له إلى أن لا يتجنب المحارم رجاء أن يثوب فى آخر عمره ويدخل الجنة.

قيل له: علمه بأنه يبقى إنما يدعوه إلى الاشتغال بالمناكير متى قطع على أنه لا يستفد بها البتة بها في آخر عمره لا محالة، فأما ومن المجوز أن لا يتوب بأن يعرض عارض فيمنعه من التوبة ويحول بينه وبينها، لم يكن، بدعوة الداعي إلى شيء مما يستضر به في المستقبل على ما ظننتموه.

وأما البشارة بالجنة، فإنه لا بد من أن يقطع على أنه إنما يكون من أهل الجنة متى اجتنب الفواحش، وأدى الفرائض، فكيف يدعوه الداعي والحال ما قلنا إلى الفساد.

فصل: قد ذكرنا أن المدح والذم والثواب يستحقان على الطاعة والمعصية، والذي نذكره ههنا أن المدح والثواب كما يستحقان على الطاعة فقد يستحقان على أنه لا يفعل القبيح، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق على الإخلال بالواجبات، وهذه مسألة بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم.

فعند أبي علي، أن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل، فأما على أنه لا يفعل فلأننا على قوله إن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك.

وأما عند أبي هاشم، فإن لا يفعل كالفعل في أنه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب.

والذي يدل على صحة هذا أنا متى علمنا إخلاله بالواجبات علمنا استحقاقه للذم وإن لم نعلم أمراً آخر، كما أنا متى عرفنا كونه عارفاً فاعلاً للقبيح علمنا أنه يستحق الذم وإن لم نعلم شيئاً آخر، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين مؤثراً في استحقاق الذم على ما نقوله.

يبين ذلك ويوضحه، أن من كان عنده وديعة وطولب بالرد فاستلقى على قفاه وتناقل ولم يرد استحقاق الذم، كما لو ظلمه وغصب قطعة من ماله،

وليس ههنا ما يصرف إليه استحقاقه الدم سوى إخلاله بما هو واجب عليه، فيجب أن يكون الإخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الدم عليه.

وأيضاً، فإنه تعالى لو لم يتب من استحق الثواب أو لم يلفظ مع أن له في المعلوم لطفًا بعد التكليف لاستحق الدم تعالى عن ذلك، وإنما استحق لإخلاله بالواجب. وليس ههنا ما يلتبس الحال فيه فيقال: إنما الدم عليه لا على الإخلال بالواجب، ولكن استحق الدم لهذا الوجه، ولئن أمكن الشيخ أبا على أن يقول في الواحد منا أنه لا يخلو عن الأخذ والترك، فلا يمكن ذلك في الله تعالى، فليس هو من القادرين بالقدرة.

يزيد هذه الجملة وضوحاً، أن العقلاء يستحسنون من لم يرد الوديعه مع الإمكان وزوال الأعذار، إذا علموا ذلك من حاله، وإن لم يخطر ببالهم شيء آخر، فلولا أن الإخلال بالواجب جهة في استحقاق الدم، وإلا كان لا يجوز ذلك، لأن العلم بحسن دفعة يتفرع على العلم بما يستحق عليه الدم وهم لا يعلمون شيئاً سوى إخلاله بما وجب عليه مع إزاحة العلة والتمكين، فصح ما اخترناه من المذهب.

وأما أبو على فقد بينا مذهبه ذلك على أصل قد حكيناه عنه غير مرة، وهو استحالة خلو القادر بالقدرة عن الأخذ والترك، وذلك أصل قد ثبت عندنا فساد، وأشرنا إلى طريقة القول في فساد.

حيث بينا أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس في الأسواق قد لا يريد لها ولا يكرهها، فقد خلا من لأمرين جميعاً، ففسد أصله هذا، وفساد الأصل يؤذن بفساد ما بنى عليه، لأن فساد الأصل يؤذن بفساد الفرع لا محالة.

وكذلك فقد ذكرنا أن القديم تعالى إن لم يتب من استحق الثواب، كيف يكون الحال.

ومن خالف في ذلك فقد تعلق بوجوه:

منها، هو أن مذهبيكم هذا يضارع مذهب جهم، حيث جوز أن يعاقب العبد على ما لا يتعلق به أصلاً، بل حالكم أسوأ من حاله لأن أكثر ما جوزه أن يعاقب العبد على ما لا يتعلق به، فأما أن لا يكون هناك فعل يتصرف إليه استحقاق الذم والعقاب فلا، وأنتم قد جوزتم أن يذم ويعاقب وإن لم يكن هناك ولا كف ولا أخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة، وذلك أدخل في الجهالة من قول جهم.

وجوابنا، أنك إن أردت بما أوردته أنا فحوز ذم من يستحق الذم أصلاً فليس كذلك، فإن إخلاله بالواجب جهة استحقاق الذم معقولة على ما بيناه، وإن أردت به أنا جوزنا أن يذم المرء ويعاقب لا على فعل فذلك مجاب إليه وهو الذى اتخذناه مذهباً فما الذى يطله، وهل هذه الطريقة إلا طريقة التشنيع الذى لا يعجز عنه عاجز؟

ثم الفرق بيننا وبينه، وهو أنه جوز أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به، ولا بدواعيه البتة، بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه أصلاً، وليس كذلك حالنا، فإنما جوزنا ذمة ومعاقبته على إخلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القدرة على ذلك، وخلقى بين فعله وأن لا يفعل، وأزيحت علتة، فكيف يشبه أحد المذهبين الآخر، وهل هذا إلا من قلة التمييز والتحصيل.

ومن ذلك قولهم: إنكم إذا جوزتم أن يعاقب المكلف على أن لا يفعل ما وجب عليهن فكأنكم جوزتم أن يعاقب على العدو وذلك محال، لأن هذا الفعل كان معدوماً ولم يستحق عليه ذمًا ولا عقابًا، فإن العدم لا يقع فيه اختصاص، فكان يذب إذا أحل أحد بالواجب أن يستحق جميع من فى العالم الذم ومعلوم خلافه.

والجواب عنه كان بالجواب عما سبق، وهو أنه لم يستحق الذم والعقاب على العدم حتى يلزم ما ظنوه، وإنما يستحق على إخلاله بالواجب مع التمكن وإزاحة العلة.

ومنها: ما يقولونه في ذلك: أن المكلف لو استحق الذم والعقاب على الإخلال بما وجب عليه، لوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيح منه، وهذا يوجب في المكلف إذا جمع بين هذين الأمرين أن يكون مستحقاً للثواب والعقاب وذلك محال، ما أدى إليه ويقتضيه وجب أن يكون محالاً، وليس ذلك إلا القول بأن لا يفعل ليس حجة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب.

وجوابنا، إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لو لم نقل بالإحباط والتكفير فأما ومن قولنا أنه إذا جمع بين هذين الأمرين كان الحكم للأغلب منهما، على العقاب، فإن هذا الكلام ساقط. ومتى قالوا: أن لا يفعل نفى، والنفى لا يقع فيه التزايد فكيف يكون أحدهما أغلب من الآخر، وكيف يثبت لأحدهما حكم لا يثبت مثله في الآخر؟

كان الجواب، إن التزايد والحال ما ذكرتموه إنما يقع في الثواب المستحق على أن لا يفعل القبيح والعقاب المستحق على الإخلال بالواجب، على مذهبنا أن الإحباط والتكفير إنما يقعان بين المستحقين، لا على ما يقوله أبو علي أنهما إنما يقعان بين الفعلين أو بين الفعل وأحد المستحقين، ففسد هذا السؤال أصلاً.

ومما يورده أصحاب أبو علي في هذا الباب، عبارات لا متعلق لهم بها، نحو قولهم: إن من لم يرد الوديعة أو أخل بغيره من الواجبات، يسمى ظالماً وغاصباً ومتعدياً إلى غير ذلك من الألفاظ، وهذه الألفاظ والأسامي إنما تشتق عن الأفعال، فلولا أن هناك أفعالاً أخذت منها هذه الأشياء واشتقت منها، وإلا كان لا يصح هذه التسمية.

والجواب، أن هذا توصل منكم بالعبارات إلى إفساد ما قدر كبه الله تعالى في العقول، وذلك مما لا سبيل إليه؛ يبين ذلك ويوضحه أنهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالماً وإن لم يعلموا هناك فعل السبته، فكيف يصح ما

ذكرتموه؟ فهذه جملة ما نذكره نحن في هذه المسألة، ولاستقصاء الكلام فيها واستيعاب الأسئلة والأجوبة مكان آخر هو أخص به من هذا المكان.

فصل

قد ذكرنا أن المدح والثواب والذم والعقاب، كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة والمعصية فقد يستحقه على أن لا يفعل، وذكرنا الوجه في ذلك حسب ما يتحمله الموضع؛ والذي نذكره ههنا ما يؤثر في إسقاط الثواب والعقاب.

اعلم أن الثواب يسقط بوجهين: أحدهما، بالذم على ما أتى به من الطاعات، والثاني بمعصية هي أعظم منه.

وإنما قلنا: إن الثواب يسقط بالندم على الطاعة، لأن الحال في ذلك كالحال فيمن حسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان، فإن ندمه على ذلك يسقط كان يستحقه، كذلك ههنا.

وأما سقوطه بمعصية هي أعظم من ذلك، فظاهر أيضاً، لأن ذلك بمنزلة أن يحسن إلى غيره قدرًا من الإحسان ثم يسيء إليه إساءة هي أعظم من ذلك بكثير، ومعلوم أنه والحال هذه لا يستحقه مدحًا ولا شكرًا كما كان يستحق من قبل الإساءة، كذلك الحال في مسألتنا.

هذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق ولا ثالث لهذين الوجهين، إذ لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البتة.

وأما العقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية، أو بطاعة هي أعظم منه.

والوجه فيه كالوجه في الثواب، لأن نظير الندم في الشاهد الاعتذار. ومعلوم أن أحدنا إذا أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذارًا صحيحًا، فإنه

يسقط ما كان يستحقه من الذم حتى لا يحسن من الماء إليه أن يذمه بعد ذلك، فكذلك الحال في التوبة مع العقاب، هذا في الندم.

وأما الطاعة التي هي أعظم منه، فإنما تؤثر في إسقاط العقوبة المستحقة، لأن الحال في ذلك كالحال في من أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم، ثم أعطاه في مقابلته من الأموال السنوية ما لا تسمح نفس بها، ولا ترخص في بذلها، فإنه والحال هذه لا يستحق من قبله الذم على تلك الإساءة الكبيرة لمكان هذه العطفية الجزيلة فكذلك في مسألتنا هذه، فهذان وجهان يؤثران في إسقاط العقاب كما في الثواب، غير أن كثرة الطاعة إنما تؤثر في سقوط ما يستحق من العقوبة إذا كان الكلام في الصغائر، فأما الكبائر فإن عقابها لا يزول بكثرة الطاعات المفوعة في مثل هذه الأعمال على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى.

وهنا وجه آخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى، وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصي وهذا الوجه لا يثبت في الثواب على ما مر.

فإن قيل: أو يحسن من الله تعالى أن يسقط ما يستحقه الكافر والفاسق من العقوبة، أم كيف القول فيه، قلنا: قد اختلف العلماء في ذلك.

فمن مذهبنا، أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم، غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه، وقال البغداديون: إن ذلك لا يحسن من الله تعالى إسقاطه، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

فصل

اعلم أن البغدادية من أصحابنا، أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار

العقاب عندهم أعلى حالا في الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب، فإنه يجب فعله بكل حال.

والذي يدل على فساد مذهبهم هذا وصحة ما أخذناه، هو أن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس في إسقاطه حق ليس من توابعه وإليه استبقاؤه، فله إسقاطه، كالدين، فإنه لما كان حقًا لصاحب الدين خالصًا، لوم يتضمن إسقاط حق ليس من توابعه، وكان إليه استبقاؤه، كان له أن يسقطه كما أن له أن يستوفيه، كذلك في مسألتنا.

وقولنا: ليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه احتراز عن الذم، فإنه من حيث يسقط بسقوط العقاب سقط، لأنه كان من توابعه، كالأجل مع الدين.

فإن قيل: الحق هو الصاحب أن ينتفع به، والنتفع يستحيل على الله تعالى، فكيف يصح قولكم إن العقاب حق الله تعالى؟ قيل له: إن غرضنا بذلك نالدلالة على أن الله تعالى أن يعفو عن العصاة كما أن له أن يعاقبهم، خلافاً لما يقوله البغداديون.

فإن قيل: أليس أن الذم حق الماء إليه ثم لا يكون له إسقاطه، فهلا جاز أن العقاب أن يكون حقًا لله تعالى، وإن لم يكن له إسقاطه؟ قى له: إن فيما ذكرناه ما يسقط هذا السؤال، فقد قلنا: إن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس هكذا سبيل الذم، فإنه كما هو حق الماء إليه فهو حق للمسيء أيضاً ولجميع العقلاء، فإنهم متى تيقنوا أنهم يذمون على الإساءة لا يقدمون عليها، أو يكونون أقرب أن لا يقدموا عليها.

وهكذا الجواب إذا قالوا: إن الشكر حق للمنع ثم ليس له إسقاطه، وكذلك العقاب؛ لأن الشكر كما أنه حق للمنع فهو حق للمنع عليه،

ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى والمدح من العقلاء، فكيف يدعى أنه حق المنعم.

فإن قيل: أليس أن الثواب حق للعبد، كما أن العقاب حق الله تعالى، ثم لا يكون للعبد إسقاط ما يستحقه من الثواب، فهلا جاز مثله في العقاب؟ قيل له: إن الحق إنما كان يصح من استحقه إسقاطه متى كان استيفاؤه إليه وإن لم يكن في الحكم كالمجوز عليه، فلهذا فإن الصبي لا يقدر على إسقاط حقه وإن كان الحق له، لما لم يكن من أهل الاستيفاء؛ إذا ثبت هذا، فحال الواحد منا مع الثواب كحال الطفل مع ماله من الحقوق، فكما أنه ليس له إسقاط شيء من حقوقه، لما لم يكن إليه استيفاؤها وكان محجوراً عليه، كذلك ههنا. يزيد ذلك وضوحاً أن العبد يكون في حكم الملجأ إلى أن لا يسقط ما يستحقه من الثواب، فسقط هذا السؤال أصلاً.

وأما شبه البغداديين في هذا الباب فهو أن قالوا: إن العقاب لطف من جهة الله تعالى، واللطف يجب أن يكون مفعولاً بالملكف على أبلغ الوجوه، ولن يكن كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى، فمعلوم أن الملكف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر.

وربما يؤكدون ذلك بقولهم: إن العقاب إذا كان لطفاً للمكلف فلا بد من أن يعرفه الله تعالى أنه يفعله به، وإلا كان مخلاً بما وجب عليه.

والأصل في الجواب عن ذلك، هو أن يقال لهم: إن اللطف يجب أن يفعل بالملكف على أبلغ الوجوه على ما ذكرتموه، ولكن إذا كان ممكننا، وههنا لا يمكن، لأنه لا حالة إلا الفاسق يجوز أن يتوب إلى الله تعالى، ويندم على ما أتى به ويقطع عنه، فكيف يمكن تعريفه أنه يفعل به العقوبة لا محالة. لولا صحة هذه الجملة، وإلا كان يجب أن يعرف أن نوبته لا تقبل إذا أقدم على الكبيرة وإن بالغ في الإنابة وبذل الجهد في تلافى ما وقع منه، أن

هذا في باب اللطف أقوى، ومتى قيل: إن ذلك غير ممكن فلا يجوز، قلنا: فهلا رضيتم منا بمثله.

وبعد، فإن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والصراف، ولاحظ للعقاب في ذلك، وإنما الذي يثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب، فكيف يصح ما ادعوه.

فصل

وقد ذكرنا رحمة الله بعد هذه الجملة أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، وعطف على ذلك القول في أنه يستحق العقوبة.

والترتيب الصحيح في ذلك، هو أن نذكر أولاً أنه يستحق العقوبة، ثم ترتيب عليه في أنه يفعل به ما يستحقه.

والذي يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"^(١) الآية، ووجه الاستدلال به، هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق عند حصول الشرائط المعتمدة في هذا الباب عن طريق الجزاء والنكال؛ فيجب أن يكون مستحقاً للعقوبة، وكذلك فقد قال تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله"^(٢). وهذا يدل على أن الزاني مستحق للعقوبة، وكذلك فقد قال تعالى: "إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات"^(٣) الآية، واللعن هو الطرد والتباعد من الرحمة والثواب، بدليل قول الشاعر:

دعوت به القطا ونفيت عنه مكان الذئب كالرجل اللعين

(١) سورة المائدة - آية ٣٨.

(٢) سورة النور - آية ٢.

(٣) سورة النور - آية ٢٣.

ولن يكون ذلك كذلك، إلا وهو مستحق للعقوبة من جهة الله عز وجل وهكذا فقد قال تعالى " وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين^(١) " وهذا يدل على ما ذكرناه أيضاً.

فإن قيل: كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون المحدود مستحقاً للعقاب، مع أن الحدود كما تقام على الفاسق فقد تقام على التائب، وعلى هذا يورى أن ما عزا رحم بعد التوبة، وكذلك فالعامرية مع أنها تابت توبة نصوحاً رجمت.

قيل له: أول ما فى ذلك، أن هذه مسألة خلاف:

فمن مذهب بعض الفقهاء أن التائب لا يقام عليه الحد، اللهم إلا إذا كان من حقوق الأدميين نحو القصاص وما جرى مجراه، هذا أحد قولى الشافعى، فعلى هذا لا كلام.

وإذا قلنا بأنه يقام عليه الحد كما يقام على الفاسق، كان الجواب عنه: إننا لم نستدل بمجرد الحد على استحقاقه للعقوبة، بل قلنا: إنه يجد على طريق الجزاء والنكال، ولن يكون كذلك إلا وهو مستحق للعقوبة، وليس هذا حال التائب، فمعلوم أنه لا يحد بالآية جزاء ونكالا، وإنما يقام عليه الحد تطهيراً على طريق الابتلاء والامتحان، فيكون سبيل هذه الآلام النازلة به سبيل الأمراض التى ينزلها الله تعالى بالصالحين من عباده ابتلاء وامتحاناً.

وأما حديث ماعز والعامرية، فإن من خالف فى إقامة الحد على التائب قال: إن ماعز لم يتب على الحقيقة، ولهذا لما أخذه حر الحجارة قال: غرنى قومى وفرحتى قتله بعضهم بعظم رماه به، وليس هذا من كلام التائب فى شىء، ويذكر شيئاً شبيهاً بهذا فى توبة العامرية، فالأولى أن نسلك فى الجواب على ذلك ما ذكرناه، وهو أنهما إنما حد تطهيراً على طريق الابتلاء

(١) سورة النور - آية ٢.

والامتحان لا على سبيل الجزاء والنكال، فقد روى عن النبي ﷺ في حق العامرية: أنها ثابت توبة تابها من بين الأخشيين لقبل منهم.

فهذا هو الكلام في أن الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى وانه لا ينفعه ثواب وإيمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب.

وأما الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه، فالخلاف فيه مع مقاتل بين سليمان وجماعة من الخراسانية والكرامية، فإنهم يذهبون إلى أن الفاسق لا يعاقب بل لا يعاقب أيضاً المشرك، ويقولون: إن الشرك مما لا معنى له، غير أنهم لا يظهرون هذا المذهب لكل أحد بل يسرونه.

والذي يدل على فساد مذهبهم هذا، والعقل والشرع.

أما العقل، فهو أن الفاسق إذا علم أنه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة كان يكون مغرى على القبيح، ويكون في الحكم كأن قيل له: أفعل فلا بأس عليك.

وأما الشرع، فهو أن الأمة اتفقت على أن المشرك يعذب بين أطباق النيران، ويعاقب أبد الأبدين ودهر الداهرين، فكيف يصح إطلاق القول بأنه لا يعاقب؟

وكما يقع الخلاف في هذه المسألة مع هؤلاء فقد يقع مع طائفة أخرى يقولون: إن الله تعالى يجوز أن يعفو عن الفاسق، ويجوز أن يعاقب، ولا، يعلم حقيقة ذلك وهو الذي تقوله المرجئة الأول.

والذي يدل على فساد هذا المذهب، طريقان اثنان: أحدهما طريقة مركبة من العقل والسمع، والأخرى طريقة سمعية.

أما المركبة، فهي أن الفاسق لا يخلو؛ إما أن يدخل الجنة أو النار، إذ لا دار بينهما. فإن دخل النار فهو الذي نقوله، وإن دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يكون مثاباً أو مفضلاً عليه، لا يجوز أن يكون مثاباً لأن إثابة من لا يستحق

الثواب يقبح، ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأمة قد اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة، يجب أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين، فيجب أن يكون معاقباً على ما نقوله.

وأما السمعية في هذا الباب، فهو أن يستدل بمعمومات الوعيد على ذلك. وإذا أردت الاستدلال بها فلا بد أن تبني ذلك على صليين: أحدهما، وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه ولا بين المراد به، لأن ذلك يكون إلغازاً وتعمينه وتورية، والألغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى، وذلك ظاهر لا إشكال فيه.

والثاني، أن في اللغة لفظة موضوعة للعموم، وذلك فقد اختلف للناس فيه اختلافاً شديداً ليس هذا موضع ذكره، وإنما الذي نذكره هنا، الدلالة على ما اخترناه من المذهب، وهو أن فيه لفظة موضوعة له.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه "ما" و"من" إذا وقعنا نكرتين في لمجازات أفادتا العموم والاستغراق، لأن أهل اللغة أطبقوا على أن قول القائل من دخل داري أكرمته، بمنزلة قوله: إن دخل داري زيد أكرمته وإن دخل موضوع للعموم والاستغراق على ما نقوله.

وأيضاً، فإن له أن يستثنى من هذا الكلام من شاء من العقلاء، فيقول: من دخل داري أكرمته إلا فلانا وإلا فلانا، ولولا شمول هذه اللفظة للعقلاء، واستغراقها لهم، وإلا كان لا يجوز ذلك، لأن من حق الاستثناء أن يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته.

وهذا ما استدلال ببعض كلامهم على البعض.

ونظيره، استدلالنا باستعمالهم لفظة أجسم من الجسم، على أنه الطويل العريض العميق.

فإن قيل: إن ما ذكرتموه يا بني على أن من أحد الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لا حتمله ولصلح له، لا ما ذكرتموه.

قيل لهم: الذي يدل على صحة ما ادعيناه في الاستثناء، هو أنه إذا دخل على أسماء الأعداء وأخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته. ألا ترى أن القائل إذا قال: على عشرة إلا درهماً، فإنه يكون قد أخرج باستثناءه هذا ما لولاه لشملة ودخل تحته لا محالة، حتى لولا هذا الاستثناء لكان يكون مقراً بالعشرة كملاً، والآن لم يلزمه بإقراره إلا التسعة، إذا صح ذلك في الاستثناء وقد دخل على أسماء الأعداء، فكذلك إذا دخل على غيره، لأن حقيقة اللفظ وفائدته لا تتغير بحسب دخوله في المواضع التي تدخل عليه.

وبعد، فلو كان الاستثناء من الكلام إلا ما لولاه لصلح دخوله تحته وكان الكلام محتملاً له، لم يمتنع استثناء الأعلام من النكرات، فكان يصح أن يقول قائل: رأيت رجلاً إلا زيداً، لأن قولنا رجل يحتمل زيداً ويصلح له كما يحتمل غيره ويصلح له، وفي علمنا بفساد ذلك دليل على أن من حق الاستثناء ما ادعيناه.

وبعد، فقد نص أهل اللغة على أن الاستثناء هو إخراج بعض من جملة، والبعض عندهم هو ما شمله وغيره اسم واحد، فأو أن هذه القضية التي ذكرناها واجبة في الاستثناء وإلا كان لا يصح ذلك.

فإن قيل: كيف يصح أن يقال: إن قول القائل من دخل دارى أكرمه يصح أن يستثنى منه أى عاقل، ومعلوم أنه لا يصح أن يستثنى منه الملائكة والجن، فيقول: من دخل دارى أكرمه إلا الملائكة والجن، ولا أن يستثنى منه اللصوص فيقول: إلا اللصوص.

قيل له: أما الملائكة والجن فلا قدرة له على إكرامهم ولا على إهانتهم، ولهذا لا يحسن منه أن يستثنى منهم، ولهذا فإن القديم تعالى لما قدر على

إكرامهم وإهانتهم كما أُقَدِر على إكرام غيرهم وإهانتهم، صح أن يقول: من أطاعني أكرمته عاجلاً وأثبته آجلاً، إلا الملائكة فإنني أؤخر أكرامهم وإثباتهم إلى دار السلام، وكذلك يصح مثله في الشياطين فيقول: من عصاني أهتة عاجلاً وعاقبته آجلاً إلا الشياطين فإنني أؤخر (٥) عقوبتهم إلى الآخرة؛ وأما اللصوص فإنما لم يحسن منه استثناءهم لأن المعلوم من حاله أنه لا يكرمهم ولا يبرهم، فهو في غنية عن التلفظ به، ولهذا فلو كان ممن يرى اللصوص ويكرمهم، لكان يصح منه هذا الكلام ويحسن، ولا يقدح هذا الكلام فيما قلناه.

فإن قيل: إن استدلالكم بجواز الاستثناء من قول القائل: من دخل داري أكرمته وما جرى مجراه على أنه موضوع للعموم، يوجب عليكم القول بأن اسم الجمع والجنس موضع للعموم المعلوم الذي لا يشكل أنه يصح فيه الاستثناء، فيقول القائل: رأيت الناس إلا زيداً وعمراً.

قيل له: فلا جرم نقول بأن ما يصح منه الاستثناء من أسماء الجمع موضوع للعموم والاستغراق، غير أن الذي يصح فيه إنما هو اسم الجمع المعرف بالألف واللام، إذا لم تكن اللام فيه لتعريف العهد دون قوله: رأيت رجالاً، فمعلوم أنه لا يصح فيه الاستثناء، فلا يقول القائل رأيت رجالاً إلا زيداً، لما لم يجب أن يكون قوله رجالاً شاملاً له لا محالة، اللهم إلا إذا أراد استثناء العقبة، فيكون استثناءه من تقدير، لكن لا يكون حينئذ استثناء حقيقياً.

دليل آخر، وأحد ما يدل على أن في اللغة لفظة موضوعة للعموم والاستغراق، هو أن "من" إذا وقعت نكرة في الاستفهام أفادت العموم، ولهذا نص أهل اللغة على أن قول القائل من عندك، بمنزلة قولهم أزيد عندك أبكر، أخالد، حتى يأتي على جميع العقلاء؛ فلو كونه موضوعاً للعموم والاستغراق، وإلا كان لا يقوم هذا المقام على ما ذكرناه. فصح قول أبي

هاشم. إن أهل اللغة العربية لما استطاعوا الاستفهام باسم الجمع، أقاموا قولهم من عندك مقامه لا يحتاجوا إلى تعدد الأسماء.

فهذا وجه يدل على أن "من" إذا وقعت نكرة في الاستفهام أفادت العموم والاستغراق.

ويدل على ذلك أيضاً، أن للمجيب أن يجيب بذكر جماعة العقلاء، كما أن له يجيب بذكر آحادهم، فلولا أن السؤال مشتتاً عليهم بأجمعهم، ومتناولاً لهم كلهم، وإلا كان لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال إلا إذا أجاب بذكر الجماعة؛ ويجرى ذلك مجرى بالحمار والفرس في أنه لا يصح، لما لم يكن السؤال متناولاً له؛ وفي علمنا بخلافه دليل على صحته ما قلناه. فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه دليل لنا، ولولا أن هذه اللفظة من الألفاظ المشتركة التي يحتمل أن يراد بها الخصوص كما يحتمل أن يراد بها العموم، وإلا لم يكن للمجيب أن يجيب إلا بذكر الجماعة، فلما كان له أن يجيب بذكر الجماعة مرة وبذكر فريق دون فريق أخرى، دل ذلك على أنه محتمل للخصوص احتماله للعموم. قالوا: ومما يؤكد هذه الجملة، أن قول القائل: أكل الناس عندك؟ لما كان مستغرقاً عاماً لم يجز أن يذكر في جوابه الآحاد، بل وجب أن يحاب إما بذكر الكل أو بنفسى الكل، كذا كان يجب مثله في هذا المكان.

قيل له: إنا لم نستدل إلا بالسؤال، وقلنا ولا شموله للكل واشتماله على الجميع وإلا كان لا يصح أن نجيب مرة بذكر الآحاد ومرة بذكر الجماعة، كما أنه لم يتناول الحمار والفرس تناوله العقلاء لم يصح البتة أن يجاب بذكره، وذلك واضح.

ومما يوضح هذه الجملة، أن السائل لم يدر من عنده، وجوز أن يكون واحداً أو جماعة، احتاج إلى أن يورد لفظة شاملة للآحاد والجموع، فقال: من عندك؛ ثم المجيب يجيب بذكر الحاضرين عنده، فإن كان الحاضر عنده

واحدًا أجاب بذكره، وإن كان في الحاضرين كثره أجاب بذكرهم، ففسد ما ظنوه، وهو قولهم: كان ينبغي أن لا يصح الجواب إلا بذكر الجماعة، كما في قوله: أكل الناس عندك، فلا ذلك إلا أن قوله أكل الناس عندك لم يتناول إلا الكل فقط دون كل واحد منهم، فلذلك لم يجوز أن يجيب بذكر واحد منهم، بل واجب واحد منهم، ويقول: ليس كل الناس عندي؛ فأما أن يجيب بذكر بعضهم دون الباقيين فلا. وليس كذلك ههنا، فإن قولنا: من عندك، شمال الكل وكل واحد منهم، فصلح بالجواب أن يذكر الأحاد كما يصلح أن يذكر الجميع فهذا هو الفرق بينهما والله أعلم.

فإن قيل: وأي فائدة في التطويل ولا صورة لما ذكرتموه في كلام الله تعالى بل لا يجوز ذلك عليه لأنه استفهام، والاستفهام هو الاستعلام، والاستعلام على العالم لذاته محال.

قلنا: هب أن الأمر في ذلك على ما ذكرته، أليس يوجد ذلك في كلام الرسول عليه السلام وفي كلام الأمة، على أن غرضنا لم يكن بإيراد ما أوردناه إلا بيان أن في اللغة صيغة موضوعة للعموم والاستغراق، وذلك قد سلم وصح. وأيضًا فإن العموم معنى قد عقلوه ومست حاجتهم إلى العبارة عنه، كما مست الحاجة إلى العبارة عن المعاني التي عقلوها، من نحو الأسد والسيف والخمر؛ فيجب كما وضعوا لكل واحد من هذه الأشياء اسمًا مع اكتفائهم بالاسم الواحد أن يضعوا للعموم أيضًا لفظًا، وفي ذلك ما يدلنا على أن في اللغة لفظة موضوعة للعموم، وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو عبد الله رحمه الله تعالى.

وإذا مضى طرف من الكلام في أن في اللفظ لفظة موضوعة للعموم، فإننا نعود إلى الاستدلال بحمومات الوعد على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة، بتوفيق الله تعالى.

فمن جملة ما يمكن الاستدلال به على ذلك قوله تعالى "ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها"^(١) فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليها، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيته، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه.

فإن قيل: إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق، ألا ترى إلى قوله تعالى "ويتعد حدوده" وذلك لا يتصور إلا في الكفر وإلا فالفاسق لا يتعدى حدود الله تعالى وأجمع.

قيل له: الخطاب شامل لهما جميعاً على ما ذكرناه، فمن حصر فعليه الدليل.

ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه باطل لأنه تعالى قال: "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن"^(٢) إلى قوله: "ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه"^(٣) ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متعدياً جميع الحدود، وعلى أن الآية بالاتفاق في وعيد الفاسق من أهل الصلاة، فقد وردت في قصة المواريث، ولئن اشتبه الحال في هل يجب قصر الخطاب على سبيه أم لا يجب ذلك، فلا شبهة في أن حمله على سبيه واحد واجب لا محالة، وأما قوله تعالى "ومن يتعد حدوده" فذلك اسم جمع مضاف، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يحمل على الثلاثة، فعلى هذا لا كلام في أن الفاسق كالكافر في أنه ربما يتعدى ثلاثة بل أربعة من حدود الله تعالى.

وأما أبو علي، فإنه وإن كان يحمل ما هذا سبيله على العموم

(١) سورة النساء - آية ١٤ .

(٢) سورة الطلاق - آية ١ .

(٣) سورة الطلاق - جزء من الآية ١ .

والاستغراق إلا أن في هذا الموضع يقول: لو حملته على الاستغراق لخرج الكلام عن الفائدة البتة، لأنه لا يوجد في الكفار من تعدى على حدود الله أجمع، فلا يمكن حكه والحال هذه لا على الكفار ولا على الفساق فحملته على الثلاثة للعرف الحاصل فيه، فالمتعارف من حال الأمة أنهم يجرون هذا الاسم على الفاسق فيقولون: قد تعدى من حدود الله تعالى وجاز الرسم، فيسقط هذا السؤال أصلاً؛ وعلى أن قوله تعالى في سورة الجن: "ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً"^(١) ليس فيه ذكر التعدى لحدود الله، فهلا دل على ما قلناه؟

فإن قيل: الآية لا تدل على ذلك، لأنه ورد في شأن الكفار، ولهذا قال بعده: "حتى إذا راوا ما يوعدون فسيعلمون من أضعف ناصراً وأقل عدداً"^(٢) ولا هذا يكون إلا مع الكفار.

قيل له: إن قوله "ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً": كلام مستقل بنفسه غير محتاج إلى ما بعده، فتخصيص ما بعده لا يمنع من عمومه، والكلام في أن تخصيص آخر الآية لا يمنع من أن عموم أولها موضوعه أصول الفقه، غير أنا نذكر له مثالا وهو قوله: "المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"^(٣) ذلك على وجه شمل البوائن والرجعيات ثم خص آخر الآية بالرجعيات منهن دون البوائن بقوله: "وبعولتهن أحق بردهن في ذلك"^(٤)، ولا يمنع منه مانع فكذلك الحال في ما قلناه.

ومن ذلك، قوله تعالى: "ومن مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها"^(٥) الآية. ووجه الاستدلال، هو أنه تعالى بين أن من قتل مؤمناً عنداً جزاؤه وعاقبه وغضب عليه ولعنه، وفي ذلك ما قلناه.

(١) سورة الجن - آية ٢٣ .

(٢) سورة مريم - آية ٧٥ .

(٣) سورة البقرة - آية ٢٢٨ .

(٤) سورة البقرة ٦ - جزء من الآية ٢٢٨ .

(٥) سورة النساء - آية ٩٣ .

فإن قيل: ليس في الآية إلا الجزاء وهو الاستحقاق، لأن تقدير الآية: فجزاؤه إن جاز جهنم، ونحن لا ننكر الاستحقاق ولا نأباه، وإنما كلامنا في هل يفعل به ما يستحقه أم لا، فما دليلكم على محل النزاع؟

قيل له: قولكم إن تقدير الآية فجزاؤه إن جازاه تقدير شرط لم ينب عن الظاهر ولا دل عليه، فكيف يجوز في الشرط أن يكون معتبراً، ومعلوم أنه لو كان له اعتباراً لبينه الله تعالى واعتبره، فلما لم يعتبره ولا دل عليه علم أنه لا عبرة به.

وبعد، فإن الجزاء مصدر جزى أو جازى والمصدر لا بد من أن يكون أمراً حادثاً أو فعلاً وقع، وليس هذه حال الاستحقاق، فكيف يحمل على قوله: وغضب الله عليه، فحمل الجزاء على الاستحقاق يقتضى أن يكون الفعل معطوفاً على الاسم، والفعل لا يعطف على الاسم وإنما يعطف على الفعل، أو ما يجرى مجرى الفعل، ولذلك لا يقال: زيد وفعل، وعمرو ويفعل: فيجب أن يكون تقدير الآية: ومن يقتل مؤمناً متعمداً، جوزى به، وغضب الله عليه، ولعنه، وفي ذلك صحة ما ادعيناه.

فإن قيل: لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا التعلق بظاهرها، وإلا كان يجب أن تكون المجازة عقيب القتل، فإن الفاء للتعقيب، وإذا لم يكن حملة على حقيقتها ولا التعلق بظاهره فلستم بأن تحملوه على بعض المجازات أولى من أن نحمله على البعض، فحملناه على الاستحقاق.

قيل له: إن الكلام متى لم يكن حملة على ظاهره وحقيقته، وهناك مجاز أن أحدهما أقرب والآخر أبعد، فإن الواجب حملة على المجاز الأقرب دون الأبعد، لأن المجاز الأبعد من الأقرب كالمجاز، وكما لا يجوز في خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز حملة على الحقيقة، فكذلك لا يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما هو أقرب منه، وعلى هذا فلو قال الله تعالى، أو قال رسوله عليه السلام: فلان يصلى، فلا يمكن حملة على الصلاة الشرعية

فى الحال؁ ولكن يحمل على أنه غدا؁ فإنه يحمل عليه ولا يحمل على الدعاء؁ لما كان فى حملته على الدعاء حملا للكلام على المجاز الأبعد مع إمكان حملته على المجاز الأقرب؁ وذلك فى الفساد بمنزلة حمل الخطاب على المجاز مع إمكان حملته على الحقيقة.

إذا ثبت هذا؁ وأمكن أن يحمل قوله: "فجزاؤه جهنم" على أنه سيجازى فى الآخرة؁ لا وجه لحمله على الاستحقاق؁ وإلا اقتضى أن يكون قد عدل بكلام الله تعالى عن الحقيقة إلى المجاز؁ وذلك مما لا يسوغ أصلا.

ومن جملة ما يمكن الاستدلال به أيضا؁ قوله؁ "إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون"^(١) ووجه الاستدلال به؁ هو أن المجرم واسم يتناول الكافر والفاسق جميعا؁ فيجب أن يكونا مرادين بالآية؁ معنيين بالنار؁ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه؁ فلما لم يبيئه دل على أنه أرادهما جميعا.

والكلام فى أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعا ظاهر لا شك فيه من جهة اللغة والشرع جميعا.

أما من جهة اللغة؁ فلأنهم لا يفرقون بين قولهم مذنب وبين قولهم مجرم؁ فكما أن المذنب شامل لهما جميعا فكذلك المجرم.

وأما من جهة الشرع؁ فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم مجرم لزناه؁ وبين قولهم فاسق لزناه.

فإن قالوا: الآية وردت فى شأن الكفار؁ وعلى هذا قال تعالى فى آخرها: "لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون"^(٢) وقال بعد ذلك: "أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم"^(٣) وهذا لا يتأتى إلا فى الفكرة.

(١) سورة الزخرف - آية ٧٤.

(٢) سورة الزخرف - آية ٧٥.

(٣) سورة الزخرف - آية ٨٠.

قيل لهم أن قوله تعالى "إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون" (١) كلام عام مستقل بنفسه، فدخول التخصيص في آخره لا يمنع من عموم أو له، وأوردنا في مثاله قوله: "المطلقات يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء" (٢) وقوله: "وبعولتهن أحق بردهن" (٣)، وله نظائر آخر في القرآن ومنه قوله: "وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين" (٤) بعد قوله: "وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن (٤)"، فأحدى الجملتين عاملة شاملة للمكالمات البالغات وغيرهن، والأخرى خاصة بالبالغات المالكات لأمر أنفسهن إلا منهن، ولم يمنع عموم إحداهما من خصوص الأخرى، فكذلك الحال ههنا.

فإن قيل: لا ظاهر لهذه الآية، لأن في الآية لفظة إن، وهي لتحقيق الحال، ولذلك يدخل في خبره اللام فيقتضى أن يكون المرء معاقباً في الحال، وخلافه معلوم، فليس إلا أن يعدل عن الظاهر، فإذا عدلتم عن الظاهر وأخذتم في التأويل فلستم بأولى منا فنحمله على الاستحقاق.

وجوابنا عن ذلك، ليس الأمر على ما ظنتموه، لأن "إن" كما أنه يرد لتحقيق الحال فقد يرد لتحقيق الخبر في المستقبل، بل الخير في المستقبل إلى التحقيق أحوج إليه منه في الحال، وعلى هذا قوله تعالى: "وإن ربكم ليحكم بينهم يوم القيامة" (٥) أورد في كلام لفظة "إن" وأدخل اللام في خبره، ولم يقصد به إلا تحقيق الحكم في المستقبل.

وبعد، فإن في الآية لفظة الخلود، والخلود لا يتأتى إلا في المستقبل، فكيف يقال إن ظاهر الآية يوجب أن يكون المجرم معذباً في الحال؟

(١) سورة الزخرف - آية ٤٧ .

(٢) سورة البقرة - آية ٢٢٨ .

(٣) سورة البقرة - آية ٢٤١ .

(٤) سورة البقرة - آية ٢٣٧ .

(٥) سورة النحل - آية ١٢٤ .

وبعد، فإن أكبر ما فيه أن حملة على ظاهره لا يمكن، أو ليس لابد من أن يحمل على المجاز الأقرب دون الأبعد، فقد بينا أنه لا يجوز حمل خطاب الله تعالى على المجاز الأبعد، مع إمكان حملة على المجاز الأقرب، وأن حال المجاز الأبعد من المجاز الأقرب كحال المجاز مع الحقيقة، فكما أنه لا يحمل كلام الله تعالى على المجاز مع إمكان حملة على الحقيقة، كذلك ههنا. وإذا كان هذا هكذا، ومعلوم أن حملة على أن يعذب في مستقبل الأوقات حمل له على المجاز الأقرب، وليس كذلك الحال في ما إذا حمل على الاستحقاق.

ومما لا يمكن به من عمومات الوعيد في كتاب الله تعالى كثير، فإنه يمكن أن يستدل بقوله تعالى "ومن يعمل سوءاً يجز به" (١) الآية، ويمكن لاستدلال بقوله: "ومن يعمل سوءاً يجز به" (٢) ويمكن أن يستدل بقوله تعالى: "وإن الفجار لفي جحيم" (٣) الآية، وفي ذلك كثرة على ما ذكرناه. وطريقة الاستدلال بالكل والاعتراض عليها ما نهينا عليه، فلا نطول به الكلام.

فإن قيل: أستم أخرجتم التائب وصاحب الصغيرة عن هذه، وقلتم: إن الشرط ألا يكون مع العاصي توبة أو طاعة من معصية، حتى يدخل تحت هذه العمومات، فهلا جاز لنا أن نقول: إن الشرط في ذلك أيضاً أن لا يسقط الله تعالى عنه العقوبة ولا يغفر ذنبه، فأما إذا أسقط عنه العقوبة وغفر له ذنبه فإنه لا يدخل تحت هذه العمومات؛ ومتى أجبتم إلى ذلك، ومعلوم أن القديم تعالى يحسن منه التفضل بالعفو والإسقاط، لم يمكنكم القطع على أن

(١) سورة النساء - آية ١٢٣.

(٢) سورة النساء - آية ١٢٣.

(٣) سورة الانفطار - آية ١٤.

العصاة وأصحاب الكبائر يدخلون تحت هذه العمومات، وأنهم يعاقبون لا محالة.

قيل له: إن ما اعتبرناه من الشروط شروطاً، اقتضته الدلالة وقامت عليها الحجة، وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه، فإن ذلك لا ينبئ عنه الظاهر ولا تقتضيه دلالة، فلا يجوز إثباته بوجه.

وبعد، فإن فيما ذكرتموه إخلاء كلام الله تعالى عن الفائدة، وحملاً له ما يقتضيه مجرد العقل، ومهما أمكن حمله على فائدة مستجدة معلومة بالشرع فذلك هو الواجب.

وبعد، فإن القديم تعالى إذا توعد العصاة فإنما يتوعدهم بالعقاب الحسن، ولا يحسن معاقبة التائب وصاحب الصغيرة، فلماذا أخرجنا من عمومات الوعيد، وليس كذلك الحال في صاحب الكبيرة، فإن عقابه يحسن، وجواز أن يتفضل بالإسقاط لا يخرج العقاب من أن يكون حسناً، بخلاف التوبة، وبخلاف ما إذا كانت طاعة أعظم من معاصيه، ففارق أحدهما الآخر.

وأيضاً فإن ما ذكرته يقتضى أن يكون الشيء مشروطاً بنفسه، لأنك إذا جعلت الشرط في أن يفعل الله العقوبة بالفاسق أن لا يعفو ولا يغفر لذنبه، ومعلوم أن المرجع بأن لا يعفو عنه إلى فعل العقوبة، فقد شرطت الشيء بنفسه، والشيء لا يجوز أن يجعل شرطاً في نفسه.

وبعد، فإن هذا أن أوجب التوقف في وعيد الفاسق، فليوجب التوقف في وعيد الكفار، لأن حسن التفضل بالعفو والإسقاط ثابت في حق الكافر ثباته في حق الفاسق، فليزعمهم أن يتوقفوا في وعيد الكفار، ومن توقف في ذلك فقد انسلخ عن الدين.

فإن قيل: إنما قطعنا على وعيد الكفار ولم نتوقف فيه لأن ذلك معلوم

من دين النبي صلى الله عليه، وليس هكذا وعيد الفساق، ولهذا كفرتم المتوقف في وعيد الكفار ولم تكفروا المتوقف في وعيد الفساق.

قيل له: إن ذلك مما لا يقدر فيما أو أوردناه، بل يزيد الإلزام تأكيداً، فالواجب أن يتركوا المذهب الذى يقتضيه.

ثم يقال لهم: هب أن هذا معلوم من دين النبي عليه السلام ضرورة، فمن أين علمه النبي عليه السلام حتى يتدين به.

فإن قالوا: اضطراراً من قصد جبريل نقلنا معهم الكلام إليه، وأن قالوا: اضطر هو إلى قصد الله قلنا: إن هذا لا يصح، والدار دار تكليف.

ومتى قالوا: إن جبريل علم ذلك من حيث زاد الله تأكيداً حتى قطع، لما كان ذلك التأكيد على المراد به.

قلنا: ما من تأكيد إلا وهو معرض للاحتمال، فكيف يمكن ذلك؛ ولا محيص للمرجئة عن هذا الكلام؟

فإن قيل: إنه تعالى كما توعد العصاة بالعقاب فقد وعد المطيعين بالثواب والفاسق يستحق الأمرين جميعاً، فلم يمكن بالدخول فى عمومات الوعيد أولى من الدخول فى عمومات الوعد، فيتوقف فيه، إن لم يقطع على أنه بفضله، وسعة جوده وكرمه يدخله الجنة.

قيل له: فكيف يصح القول بأن الفاسق مستحق للثواب، ولو كان كذلك لكان لا يستحق معه العقاب، وقد دللنا على استحقاقه للعقوبة، وبيننا أن السارق إذا سرق عشرة دراهم من حرز على الشروط المعتبرة فى هذا الباب، وظفر به الإمام وهو مصر على ذلك، قطع يده بالآية على سبيل الجزء والنكال، ولن يكون ذلك كذلك إلا وما كان يستحقه من الثواب بطاعته، قد سقط بارتكابه الكبيرة، فهذه جملة ما نقوله فى هذا الفصل.

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام فى أن الفاسق يخلد فى النار ويعذب فيها أبداً الأبدىن دهر الدهارين، وعطف عليه الكلام فى أنه يستحق العقاب على طريق الدوام، وكان الترتيب الصحيح فى ذلك هو أن يذكر أولاً أن الفاسق يستحق العقوبة على طريقة الدوام ثم يرتب على ذلك، الكلام فى أنه يعذب بالنار أبداً، غير أنا نسلك طريقته ونجربى على منهاجه، فنبدأ بما بدأ به.

والذى يدل على أن الفاسق يخلد فى النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التى مرت، إلا وفيها ذكر الخلود والتأيد أو ما يجرى مجراهما.

وهنا طريقة أخرى مرتكبة من السمع، وتحريرها هو أن العاصب لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه، أو لا يعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقى فى النار خالداً، وهو الذى نقوله، وإن عفى عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة أولاً، فإن لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن فى النار وجب أن يكون فى الجنة لا محالة. وإذا دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قيل: ومن أين أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح؟

قلنا: لأن الثواب إنما يستحق على طريقة التعظيم والإجلال، وما هذا سبيله لا يسحن دون الاستحقاق؛ ولهذا فإنه لا يحسن من الواحد منا أن

يعظم أجنبيًا على الحد الذى يعظم والده، وأن يعظم والده على الحد الذى يعظم به النبى ﷺ، أن يعظم النبى على الحد الذى يعظم رب العزة.

فهذا هو الكلام فى أن الفاسق يعذب بالنار أبد الأبدين.

وأما الكلام فى أن العقاب يستحق على طريقة الدوام، فهو أنه لو لم يستحق على طريقة الدوام لكان لا يحسن من الله تعالى أن يعذب الفاسق بالنار ويخلدهم فيها، وقد دللنا على أن الفاسق يعذبه الله تعالى أبد الأبدين، فدل على أن استحقاق العقاب على طريقة الدوام.

ودلالة على أخرى وهو المعتمد فى هذا الباب، وتحريره أن العقاب كالذم يثبتان فى الاستحقاق معًا ويزولان معًا، حتى لا يجوز أن يثبت فكذلك كان يجب مثله فى العقاب.

فإن قيل: ولم قلت إن الذم والعقاب يثبتان معًا ويزولان معًا، حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما ويسقط الآخر.

قيل له: لأن المثبت لأحدهما هو المثبت للآخر، والمسقط لأحدهما هو المسقط للآخر؛ ألا ترى أن المثبت والمؤثر فى استحقاقه إنما هو الإقدام على المعاصى والإخلال بالواجبات، وهذا يعنيه هو المثبت للعقاب؛ وهكذا فإن المسقط للذم إنما هو التوبة أو طاعة أو طاعة هى أعظم من المعصية، وهذا هو المسقط للعقاب، فصح أن المؤثر فى استحقاقهما واحد؛ وإذا كان كذلك وجب إذا استحق أحدهما على طريق الدوام، وجب أن يستحق الآخر أيضًا على سبيل الدوام، لأنه لا يجوز فى شيئين استحقاق على وجه واحد، وكان المؤثر فى إثبات أحدهما وإسقاطه هو المؤثر فى الآخر وإسقاطه أنه يستحق أحدهما دائمًا والآخر مقطوعًا، بلا لابد أن يستحقًا منقطعين أو دائمين. فأما أن يستحق أحدهما دائمًا والآخر منقطعًا فمحال؛ إذا ثبت هذا، ومعلوم أن الذى يستحق دائمًا فكذلك العقاب.

فإن قيل: ومن أين أن الذم يستحق دائماً؟ قيل له: إن ذلك مما لا يقع في إشكال، فمعلوم أن من لطم والده وكان مصراً عليه يحسن منه ومن غيره أن يذمه على ذلك الصنيع دائماً، حتى لو قدر أن يميتة الله تعالى ثم أحياه لكان يحسن من الوالد ذمه على صنيعه به، وكذلك يحسن من العقلاء أن يذموه به.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن العقاب يتبع الذم، وأنهما يشتان معاً ويزولان معاً، ومعلوم أن القديم لو أقدم على قبيح لا يستحق الذم تعالى عن ذلك، ولا يستحق العقوبة. وجوابنا عن ذلك، أننا لم ندع أنهما يشتان معاً ويزولان معاً على كل وجه، وأن أحدهما لا يفصل عن الآخر بحال، وإنما قلنا: إنهما إن ثبتا واستحقا جميعاً ثبتاً معاً، فإن الذي يؤثر في استحقاق أحدهما هو المؤثر في استحقاق الآخر، وما أثر في إسقاط أحدهما هو المؤثر في إسقاط الآخر، وما هذا حاله فلا بد من أن يكون مستحقاً على وجه واحد، فأما أن يستحقا منقطعين أو دائمين، وأما أن يكون أحدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن الذم يستحق على طريق الدوام، وقياسكم العقاب عليه، ومعلوم أن المسيء والمساء إليه لو ماتا لسقط الذم، قيل له: إن سقط بموتهما شيء فإثماً يسقط فعل الذم لا الاستحقاق، وكلامنا في الاستحقاق، ولا حال ينتهي إليه المسيء إلا يحسن من الماء إليه ذمه وإن أماتهما الله تعالى مراراً وأحيها مراراً. وبعد، فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام، لكان لا يفترق الحال في ذلك بين الكافر والفاسق، فكان لا يسحن من الله تعالى معاقبة الكفار على التأييد، وفي علمنا يحسن ذلك منه، دليل على أن العقاب يستحق منه على طريقة الدوام سواء أكان الكلام في الكافر، أو الفاسق.

فإن قيل: إن بينهما فرقاً، لأن طاعة الفاسق ترد عقاب معاصيه من

الدوام إلى الانقطاع، وهذا غير ثابت في حق الكافر. قيل له: هذا لا يصح لأنه لا تأثير لطاعات الفاسق في رد العقوبة من الدوام إلى الانقطاع، ولولا ذلك وإلا كان يجب أن تنقطع عقوبة الكافر أيضاً، لأن في أفعاله أيضاً ما هو طاعة فإن قيل: إن هذا يبنى على أن للكافر طاعة، ونحن لا نسلم ذلك.

قلنا: إن الطاعة ليست أكثر من أن يفعل ما أراه الله تعالى، وفي أفعاله ما قد يريده الله تعالى، نحو رد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين إلى غير ذلك، فكان يجب أن يرد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع، كما في طاعات الفاسق، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: إن الشرط في الطاعة أن يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر.

قلنا: إن في الكفرة من يعرف الله تعالى ويقربه، نحو اليهود والنصارى، فكان يجب أن ينقطع عقابهم، ومعلوم خلافهم ذلك.

وبعد، فقال يقال في الملحد أنه مطيع للشيطان بارتكابه الكبيرة وإقدامه على الفواحش وإن لم يعلمه ولا اعترف به.

وبعد، فلو ردت طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع لوجب أن ترد ذمه من الدوام إلى الانقطاع، وفي علمنا بأنه يستحق الذم دائماً وأنه لا تأثير لطاعاته في الذم البتة، دليل على أن مقارنة الطاعة للمعصية لا مما لا يرد عقابها من الدوام إلى الانقطاع على ما قاله الخالدي.

وأما الذي يقوله الخالدي^(١) في هذا الباب: فهو أن الطاعة مزية على المعصية من حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فعله ولا يجوز إلا خلال به، وليس كذلك ما يستحق على المعصية، فإنه يجوز التفضل بإسقاطه

(١) الخالدي: هو محمد بن إبراهيم بن شهاب أحد المعتزلة بالبصرة.

وعفوه، فلهذا صح أن ترج طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع.

قيل له: إن هذا المزية التي ذكرتها ثابتة لسائر الطاعات على سائر المعاصي به؛ ولا فرق بين الطاعات الفاسق وطاعات الكافر بها، فهلا رد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع؟

ويقال له أيضاً: إن الطاعة إذا كانت لا تؤثر بنفسها، فالمعلوم أنه لو لم يستحق عليها الثواب لكان لا يكون لها تأثير البتة، وكذلك الثواب، فإن الثواب إنما يثبت له تأثير بطريقة الكثرة، حتى لو كان العقاب أكبر لحبط (١) به الثواب، ولو تساويا سقطاً جميعاً، حتى لا يبقى ههنا إلا المزية التي أثبتتها للطاعة على المعصية، وهي وجوب أن يفعل به ما يستحق على الطاعة، وحسن التفضل بإسقاط ما يستحق على المعصية، وحال هذه المزية مع الطاعة كحالها مع معصية أخرى، فكان يجب إذا قارنت معصية بمعصية أخرى أن ترد عقابها من الدوام إلى الانقطاع، بل كان يجب أن ترد طاعات الغير عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع، لما ذكرنا أن هذه المزية حالها مع طاعاته كحالها مع طاعة الغير، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: أو ليس من مذهبكم أن ثواب طاعاته يؤثر في عقاب معصيته ولا يؤثر ثواب الغير في ذلك، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟ قلنا: أن بينهما فرقا ظاهراً، لأنه إنما وجب في ثوابه أنه يؤثر في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن أن يستحقها، معاً لأن الاستحقاق يترتب على صحة الجمع بينهما الجمع بينهما لا يمكن، لأن أحدهما يستحق على طريق الجزاء والنكال، والآخر على طريق التعظيم والإجلال وهما متنافيان، وليس كذلك فيما ذكرته، فتغير ممتنع أن يستحق أحد الشخصين الثواب، والآخر العقاب، فسقط ما أورده.

وقد تمسكت المرجئة في ذلك بوجوه، من جملتها:

ما روى عن النبي صلى الله عليه وعلى آله أنه قال " فخرج من النار قوم بعد ما امتحسوا وصاروا فمحمًا وهو يدل على ما اخترناه من المذهب .

وجوابنا، أن هذا الخبر لم تثبت صحته، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع، ومسألتنا طريقها العلم فلا يمكن الاحتجاج به .

فإن قيل: كيف يمكن ادعاء أن هذا الخبر منقول بطريق الآحاد، ومعلوم أن المرجئة على كثرتهم ينقلونه، ويستدلون به على أن الفاسق لا يخلد في النار أبدًا، ويخرج منها .

قيل له: إن كثرة نقله الخبر في الطريق الأخير مما لا اعتبار به، بل لا بد من أن يستوى طرفاه ووسطه، ففسد هذا الكلام .

ثم إنا نعارضهم بأخبار رويت عن النبي ﷺ في هذا الباب، من جملتها قوله صلى الله عليه: " لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق " وهذا يدفع ما احتجوا به في المسألة، ومن ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال: " من تردى من جبل فهو يتردى من جبل في نار جهنم خالداً مخلداً " ومن ذلك قوله ﷺ " من قتل نفسه بجديدة في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم أبداً " (١) أو قوله أيضاً: " من يحتسى سما يحتسى سما في نار جهنم خالداً أبداً " (٢) إلى غير ذلك من الأخبار المروية في هذا الباب .

ولئن أمكن ادعاء التواتر في الخبر الذي أورده ليتمكن به في هذه الأخبار فإن الحال فيها أظهر، نقلها أكثر .

إنا نتأول هذا الخبر الذي أورده على وجه يوافق الأدلة، إن المراد: يخرج

(١) رواه البخارى والترمذى والنسائى .

(٢) رواه البخارى والترمذى والنسائى .

من النار، أى يخرج من عمل أهل النار قوم، ونظير ذلك موجود فى كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

أما من كتاب الله تعالى، فقوله تعالى: "وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها"^(١) يعنى على عمل من استحق ذلك.

وأما من كلام الرسول عليه السلام، فهو أنه مر بمؤذن يؤذن ويقول: أشهد أن لا إله إلا الله، على الفطرة، فقال المؤذن: أشهد أن محمداً رسول الله، فقال: صلى الله عليه: خرج من النار؛ أى من عمل أهل النار، كذلك الحال ههنا، ولا يجوز غير ما ذكرناه.

ومما يتعلق به المرجئة قوله "فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك"^(٢) وتعلقهم بهذه الآية على بعدها من وجهين: أحدهما هو أنه علق دوام عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض وهما منقطعتان لا محالة، فيجب فى العقاب المعلق دوامه بدوامهما أن يكون منقطعاً أيضاً؛ والثانى هو أنه تعالى قال: "إلا ما شاء ربك" فاستثنى وعلق بالمشيئة، وهذا يدل على أن العقوبات مما لا يدوم وينقطع على الحد الذى نقوله ونذهب إليه.

ومتى قلت: إن هذا إن أوجب انقطاع عقاب الفساق، فليوجب انقطاع عقاب الكفار أيضاً فالشقاء يتناولها جميعاً.

قيل لكم: إنا نعلم ضرورة من دين النبى ﷺ أن عقابهم لا ينقطع بل يدوم، ولهذا لا يخالفنا فيه الملحد والموحد، فيجب أن يكون المراد بالآية الفساد دون من عداهم.

وجوابنا عن ذلك، أن تعليق عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض

(١) سورة آل عمران - آية ١٠٣.

(٢) سورة هود - آية ١٠٦.

دل على انقطاع عقاب أهل النار ليدلن على انقطاع ثواب أهل الجنة أيضًا، فقد علق الله ثواب السعداء بدوام السموات والأرض، حيث قال: "وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض" (١) ثم قال من بعده "إلا ما شاء ربك" (٢) فاستثنى منه وعلق بالمشيئة، كما في الآية التي قبلها، ومعلوم أن ذلك لا يقتضى انقطاع ثواب السعداء وكذلك ما قيل، فيجب أن لا يدل على انقطاع عقاب الأشقياء، ثم يقال لهم: إن هذا جهل منكم باللغة وبموضوعها، لأن المراد بقوله "ما دامت السموات والأرض" (٣) التباعد لا التوقيت، يدل ذلك على ذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى: "حتى يلج الجمل في سم الخياط" (٤) فمعلوم أنه تعالى لم يرد بهذا الكلام إلا التباعد فقط، ومن كلام أهل اللسان قولهم: لا أفعل ذلك ما در شارق وما لاح كوكب ولو ناح قمرى وما هتفت حمامه وما لاح عارض وما لتى الله ملب وما دعا الله دعا وما بل البحر صوفه، إلى غير ذلك.

ومن شعر الشعراء قول بشر بن أبى حازم:

فرج لخير وانتظري إياي إذا ما الفارط الغيرى آبا

وقال آخر:

وأقسم المجد حقا لا يحالفهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر

وقال آخر:

إذا شاب الغراب أتيت أهلى وصار القار كاللبن الحليب

(١) سورة هود - آية ١٠٨ .

(٢) سورة هود - آية ١٠٦ .

(٣) سورة هود - آية ١٠٦ .

(٤) سورة الأعراف - آية ٤٠ .

وقال أيضاً:

إلى أن يؤوب الفارطان كلاهما ويتشر في القتلى كلبى بن وائل

وقد قال شيخنا أبو علي: إن المراد بالسموات والأرض المذكورة سموات الآخرة وأرضها وذلك مما يدوم ولا ينقطع، ولا معنى لاستبعاد هذا لكلام، فليست السماء بأكثر مما علاك فأظلك، ولا الأرض إلا ما هو تحتك فأفلك ففسد تعلقهم بالآية والحال ما قلناه.

ومتى سألوا عن الاستثناء وما وجهه كيف علق بالمشيئة قيل في الجواب: المراد به القدر الذي يحاسبون فيه، ويقفون للحسان، فهذا ظاهر، فهذه جملة الكلام في الجواب عن هذه الآية.

ومن قوى ما يعتمده المرجئة:

قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"^(١) وتعلقهم بهذه الآية من وجوه:

أحدها، أنه لا بد من أن يكون التفضل مضمراً في قوله: "إن الله لا يغفر أن يشرك به"^(١) وإلا فمتى باب تلك الكافر وأسلم ونقدم على ما كان عليه الكفر فإنه يجب غفر أنه لا محالة، وإذا ثبت أن التفضل مضمّر هذه الجملة فكذلك في الجملة الثانية أيضاً، لتطابق النفي الإثبات، وليوافق آخر الكلام أوله؛ فيقضى ظاهر الآية أنه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر ما دونه تفضلاً. والذي يصح غفرانه تفضلاً مما دون الشرك ليس إلا الكبيرة، فإن الصغيرة تقع مغمورة لا محالة وفي ذلك ما أوردناه؛ فهذا وجه.

والثاني، هو أنه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة، فيقال ويعفر ما دون تلك لمن يشاء والمشية لا تدخل في غفران الصغائر فإنها مكفرة في

(١) سورة النساء - آية ٤٨.

جنب على ما لصاحبها من الثواب، فلا بد من أن يكون المراد به الكبائر دون ما عداها من الصغائر؛ يزيد ذلك وضوحاً، أنه لا يقال يثيب الله تعالى الملائكة والأنبياء إن شاء، كما يقال يرزق فلاناً مالا وولداً إن شاء، لا ذلك إلا لأن ما يجب فإنه لا مجال للمشيئة فيه، إذا ثبت هذا ومعلوم أن الصغيرة واجب غفرانها فالكبيرة تدخل تحت هذه الآية؛ وكذلك التائب لا يجوز أن يكون مراداً بالآية فإن غفرانه أيضاً مما يجب، فليس إلا أن يحمل على الكبيرة على الحد الذى نقوله.

والثالث، أنه تعالى أضاف فى الآية الغفران إلى نفسه فقال: "ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" (١) والذى يتعلق به من المغفرة ليس إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون التائب وأصحاب الصغائر، فإن التائب بتوبته قد أزال ما استحق من العقاب، وكذلك صاحب الصغيرة باجتنابه الكبائر قد أزال عن نفسه ما استحق من العقوبة، ولا حاجة بهما إلى من يزيل عنهما العقوبة، والمغفرة إنما هو إزالة ما يستحق المرء من العقوبة، ولا يتصور والحال ما قلناه إلا فى صاحب الكبيرة دون من سواه.

والرابع، هو أن قوله يغفر ما دون ذلك عام، يتناول الصغائر والكبائر جميعاً، ألا ترى أن القائل إذا قال: ما فى كيسى فهو لفلان عن جميع ما فيه وشمل، حتى أن له أن يستثنى أى قدر شاء، فوجب القضاء بأنه تعالى يغفر ما دون الشرك صغيراً كان أو كبيراً.

والخامس، هو أنه لفظة دون لا تستعمل إلا فيما قرب من الشيء دون ما بعد عنه، ألا ترى أن القائل إذا قال: الألف فما دونه ليس يجوز أن يريد بالألف والشعيرة، وإن كان يجوز أن يريد به الألف وتسع مائة أو ما يجرى وهذا المجرى.

(١) سورة النساء - آية ٤٨ .

فهذه هي الوجوه التي أوردوها في هذا الباب، ونحن نحيب عن فصل فضل من ذلك، بعد أن نحيب عن الكل بجواب مقفح إن شاء الله تعالى.

اعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى قالوا: إن الآية مفتقرة إلى البيان، لأنه قال: "ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" (١) ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر، فسقط احتجاجهم بالآية.

وإذا سئلنا عن بيانه في قوله تعالى: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم" (٢) على هذا قال الحسن البصرى لما سئل عن هذه الآية: يا لكع، أما سمعت في قوله تعالى: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه" (٣) الآية، فهذا أحد ما نمنعهم به من الاستدلال بهذه الآية.

ووجه آخر، هو أن أكثر ما في الآية تجويز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرط على ما هو مقرر في العقل، فلو خيلنا وقضية العقل لكننا نجوز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يرفع بهم ما يستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة وإلا نابة.

ومتى قيل: فما تلك العمومات؟ قلنا: قد احتججنا بها في المسأل، نحو قوله: "ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً" (٤) ونحو قوله: "ومن يعمل سوءاً يجز به" (٥) ونحو قوله: "بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" ونحو قوله: "إن الأبرار لفي نعيم" (٦) الآية، إلى غير ذلك مما يكثُر عده.

-
- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| (١) سورة النساء - آية ٤٨ . | (٢) سورة النساء - آية ٣١ . |
| (٣) سورة النساء - آية ٣١ . | (٤) سورة الجن - آية ٢٣ . |
| (٥) سورة النساء - آية ١٢٣ . | (٦) سورة الانفطار - آية ١٤ . |

ونعود بعد هذه الجملة إلى تفصيل الكلام عليهم في التعلق بهذه الآية،
فنقول:

إن ما ذكرتموه أولاً، أن التفضل إذا كان مضمراً في الجملة يجب أن
يكون مضمراً في الجملة الثانية دعوى، فما دليلكم عليها؟

فإن قالوا: لا إشكال في ذلك، فمعلوم أن القائل إذا قال لا أكل
الفاكهة على الشبع وأكل الحلوى، كان مراده وأكل الحلوى على الشبع،
وكذلك ههنا.

قلنا: إن هذا ليس بوزن مسألتنا، فإن الشبع مذكور في الجملة الأولى
مظهر فيها، فلا يمتنع أن يكون مضمراً في الجملة الثانية، وليس كذلك ما
نحن فيه، فإن التفضل غير مذكور في الجملة الأولى ولا مظهر فيها حتى
يجب أن يكون مضمراً في الجملة الثانية، بل إنما أثبتناه في الجملة الأولى
لدلالة دلت عليه، وحجة، قامت به، واقتضاه، ولم يثبت مثل تلك الأدلة
فيما دون الشرك، فبطل احتجاجهم من هذا الوجه. وبعد، فليس يجب إذا
كان الشيء مظهراً في الجملة الأولى من الكلام أن يكون مضمراً في الجملة
الثانية لا محالة، فإن قائلًا لو قال: لا أعطى أهل الرى شيئاً وأعطى العلماء،
لم يقتض قوله هذا كون العلماء من الرى، بل يجوز أن يكونوا من البصرة أو
غيرها من البلدان، كذلك ههنا. وبهذه الجملة أجبت الحنيفة عن قولهم: إن
قول النبي ﷺ "ألا لا يقتل مؤمن بكافر" يجب أن يكون محمولاً على
الحربى لأنه قال بعد ذلك: "ولا ذو عهد في عهده"، فيكون المراد به ولا ذو
عهد في عهده بكافر، لأن الكافر إذا كان مذكوراً في الجملة الأولى فلا بد من
أن يكون مضمراً في الجملة الثانية لا محالة، ولن يكون كذلك إلا والمراد
بالكافر المذكور في الخبر الحربى، فالمعلوم أن الذى يقتل بالذمى وإنما الذى لا
يقتل بالذمى هو الحربى.

وقلنا: إن قوله ألا لا يقتل مؤمن بكافر، كلام مستقل بنفسه، وليس

يجب إذا كان فيه ذكر الكافر أن يكون ذلك مضمراً في الجملة التي تليه لا محالة .

وبعد، فلو كان التفضل في الجملتين جميعاً على ما ظنوه، لوجب إذا أظهر في الجملة الثانية ما يخالفه، فيقول: ويغفر ذلك لمجتنبى الكبائر أن يتناقض كلامه كما في قوله تعالى: " فلا تقل لهما أف (١) " فإنه لما اقتضى بظاهره نفي التأفيف وبفحواه نفي الشتم لم يجوز أن ينضم إلى ما يخالف فحواه فيقول: فلا تقل لهما أف وأضربهما، لأنه يعد كلامه في المناقضة، كذلك كان يجب مثله ههنا، ولهذا الوجه منعنا من القول بدليل الخطاب، وقلنا: إن قوله عليه السلام " في سائمة الغنم الزكاة " لو دل على ما لا زكاه فيه، لكان يجب إذا قال: في سائمة الغنم زكاة وفي المعلوفة أيضاً زكاة أن يتناقض كلامه، لأن المناقضة هي أن يثبت بآخر الكلام ما نفى بأوله أو ينفي بآخره ما أثبت بأوله؛ وعلى زعمهم هذا، لو قال: في سائمة الغنم زكاة، كان قد أثبت بزكاة في السوائم بالظاهر، ونفاء عن المعوفات بدليل الخطاب، ومتى قال بعده: في المعلوفة أيضاً زكاة ق أثبت تأخر الكلام ما نفاه بأوله، وهذا صريح المناقضة على ما ذكرناه. كذلك في هذه المسألة التي نحن بصددناها .

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب أن لا يغفر الله مالى ما دون الشرك بالتوبة، لأنه وعد أن يغفر، فصلا، والمعلوم خلافه؛ فهذا هو الكلام على الوجه الأولى .

وأما ما ذكره ثانياً، من أن الواجب لا يعلق بالمشيئة، فلا يصح؛ لأنه كما يراد التفضل ويعلق بالمشيئة، فقد يراد الواجب ويعلق بالمشيئة، وعلى هذا قوله تعالى: " ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم " (٢) فعلق قوله: " أو

(١) سورة الإسراء - آية ٢٣ .

(٢) سورة الزخرف - آية ٢٤ .

يتوب عليهم" بالمشيئة، مع أنه إما أن يراد به قبول التوبة أو اللطف للتوبة، وأى ذلك كان فهو واجب عليه، فصحح أن تعليق الشيء بالمشيئة لا يقدح في وجوبه والغرض بهذا الجنس من الكلام الإبهام على السامع، وذلك مما لا مانع يمنع منه إذا تعلق به الصلاح، ونظيره قوله تعالى: " وأرسلناه إلى مائة أو يزيدون" (١) أبهم على السامع لما كان الصلاح نعلق بأنهم لا يعلموا كما كانوا.

وأما ما قالوه ثالثاً، ومن أنه أضاف الغفران إلى نفسه، فالذى له ولأجله جاز تلك الإضافة، هو أنه تعالى لما كان هو المعاقب، وكان هو الذى لا يختار أن يعاقب المكلف العقوبة التى كان يستحقها من قبل، لم يمتنع أن يضيفه إلى نفسه سواء كان واجباً من باب التفضل، وعلى هذا صحح قوله تعالى: " وإنى لغفار لمن تاب وآمن عمل صالحاً ثم اعتدى" (٢) فأضاف الغفران إلى نفسه، مع أنه واجب عليه فكيف يصح ما قالوه؟

ومتى قيل: إن استعمال الغفران فى هذا الموضع مجاز، قلنا: إن ذلك مما لا وجه يقتضيه، وكيف يقال إنه مجاز فى هذا الموضع، مع أنه يطرد على اطراده فى غير هذا الموضع.

وأما ما قالوه رابعاً: من أن "ما" عام، فإنه وإن كان كذلك، إلا أنه لا يجوز أن يعم ههنا لأنه قال فى آخره: "لمن يشاء" فيجب أن يكون المراد به ويغفر لبعض مرتكبي ما دون الشرك، وجرى فى ذلك مجرى قول القائل: لا أعطى الزيد شياً، وأعطى العمرين من أشياء، فكما أنه يريد به التبعض دون العموم، فكذلك ههنا.

وأما ما قالوه خامساً، من أن لفظ دون، إنما تستعمل فى ما قرب منه

(١) سورة الصافات - آية ١٤٧.

(٢) سورة طه - آية ٨٢.

الشيء دون ما بعد عنه، فلا يصح؛ لأنه يجوز استعماله في الموضوعين جميعاً حقيقة، ولهذا فإن أحدنا إذا قال: السلطان فمن دونه في بلد كذا لما شملهم من القحط في شدة وبلية لم يجب أن يريد به السلطان ووزيره، بل يريد به من عداه من الأكابر والأصاغر، وإذا كان هذا هكذا فقط سقط تعلقهم بالآية من هذه الوجوه، وثبت أن المراد بها النائب وصاحب الصغيرة على ما ذكرناه.

وأحد ما يتعلقون به، قوله تعالى: "إن اله يغفر الذنوب جميعاً"^(١) وجوابنا أنه لا تعلق لكم بظاهر الآية، لأن ظاهرها يقتضى أن يغفر الله تعالى الذنوب كلها سواء كان ذنباً لكفرة أو الفسقة.

ومتى قالوا: إن الكافر مستثنى منه بقوله "إن الله لا يغفر أن يشرك به"^(٢) قلنا: فكذلك الفاسق المرتكب الكبيرة المصير على ذلك مستثنى منه بقوله: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه"^(٣) الآية. وعلى طريق أن ما قالوه إغراء للمكلف بالقبيح، وذلك لا يحسن من الله تعالى، فيجب أن يكون المراد به أن يكون يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة. وعلى هذا قال عقيبه "وانبيوا إلى ربكم"^(٤) وأكده بقوله: "من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون"^(٤)؛ فلولا أن المراد به ما ذكرناه، وإلا كان لا يكون لقوله جل وعز: "من قبل أن يأتيكم العذاب" معنى، ومتى قالوا: إن المراد بقوله "وانبيوا" الإنابة إلى الإسلام لا الإنابة التي هي التوبة، بدليل الآيات التي ذكرها الله تعالى بعد، نحو قوله وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب^(٥) إلى قوله "أليس في جهنم مثوى للمتكبرين"^(٦) قيل لهم: إن الإنابة تحتمل أن تكون إنابة إلى

(٢) سورة النساء - آية ٤٨ .

(٤) سورة الزمر - آية ٥٤ .

(١) سورة الزمر - آية ٥٣ .

(٣) سورة النساء - آية ٣١ .

(٥) سورة الزمر - آية ٥٤ .

(٦) سورة الزمر - آية ٦٠ .

الإسلام، وتحتفل أن تكون الرجوع عن المعصية، فمن خصمه بالرجوع إلى أحد الوجهين دون الثاني، فقد خصمه بغير دلالة. ومتى قيل: ليس هذا من ألفاظ في العموم، حتى يقال: إنكم قد خصصتم من دون دلالة، وإنما هو من باب ما يقال: إن العبارة الواحدة أريد بها معنيان مختلفان، فكيف يصح لكم ذلك؟ قيل له: الإنابة إذا كان يراد بها به الرجوع، وذلك يحتمل أن يراد به الرجوع إلى الإسلام، وأن يراد بها الرجوع عن المعصية، فإن كل واحد منهما رجوع الله إلى الله تعالى، لم يكن لتخصيص الوجهان دون الثاني وجه.

وأحد ما يتعلق به، قوله تعالى: "وإن ريك لذو مغفرة للناس عن ظلمهم" (١) قالوا: بين أنه يغفر للظلمة في حال ظلمهم، وفي ذلك ما نريده.

وجوابنا عن ذلك، أن الأحد بظاهر الآية مما لا يجوز بالإنفاق، لأنه يقتضى الإغراء على الظلم، وذلك مما لا يجوز على الله تعالى فلا بد من أن يؤول، وتأويله هو أنه يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب.

فإن قيل: إن هذا ذكرتموه ينبنى على أن لفظة "الناس" المذكورة في الآية تقتضى العموم، ونحن لا نسلم ذلك.

قيل له: قد بينا أن اللام إذا دخل على اسم جنس ولم يكن هناك معهود ينصرف إليه، فلا بد من أن يفيد استغراق الجنس فيقتضى الإغراء على ما ذكرناه، فليس إلا أن يقال في تأويله ما بيناه.

ومتى قالوا: ليس يجوز أن يسمى التائب ظالمًا، والآية تقتضى جواز ذلك ففسد تأويلكم.

قلنا: ليس يمتنع أن يسمى التائب ظالمًا، فإن من رمى مسلمًا وتاب قبل الإصابة يسمى ظالمًا على توبته، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يزيد ذلك وضوحًا،

(١) سورة الرعد - آية ٦.

أن الظالم اسم مشتق غير منقول من اللغة إلى الشرع، فيجوز أن يسمى به التائب وغير التائب، وعلى هذا قال آدم عليه السلام: ربنا ظلمنا أنفسنا الآية؛ فسمى نفسه ظالمًا وإن كان قد تاب. وقال موسى عليه السلام: "رب أنى ظلمت نفسي فاغفر لي" (١) فغفر له على توبته.

غير أنا لا نطلق هذا اللفظ على التائب لأنه يوهم الخطأ، ويقتضى استحقاقه للذم وهو غير مستحق للذم، وإذا كان الذى له ولأجله لم يجز للواحد أن يصف التائب بأنه ظالم هو ما ذكرنا من إيهامه الخطأ، وذلك مرفوع عن كلام الله جل ذكره، لما قد ثبت عدله، لم يمتنع أن يصفه الله تعالى به، إذ لا يريد به إلا المعنى الصحيح، وجرى ذلك مجرى قوله تعالى: "وعصى آدم ربه فغوى" (٢) فكما أنه جاز له إجراء لفظ العاصي على آدم لثبوت حكمته جل وعز، لأنه لم يرد به إلا المعنى الصحيح دون الفاسد، ولم يجز لنا ذلك لما لم تثبت حكمتنا، كذلك ههنا، فهذا تمام القول فى هذه الآية.

وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: "فأنذركم نارا تلتظى لا يصلها إلا الأشقى. الذى كذب وتولى" (٣) "والفاسق لم يكذب ولم يتول، فيجب أن لا يعذب على الحد الذى نقول. وجوابنا عن ذلك، لا نعلق لكم بظاهر هذه الآية، لأن ظاهر الآية يقتضى أن لا يعذب بالنار قطعًا وأنتم لا تقطعون بذلك، وعلى أن فى الكفر ما لا يكون تكذيبًا نحو الزنا بين يدي رسول الله صلى الله عليه، ونحو الاستحقاق به بالشم أو الضرب أو غير ذلك، فيجب فى الكافر الذى هذا سبيله أن لا يصلى النار، وقد عرف خلافه.

(١) سورة القصص - آية ١٦.

(٢) سورة طه - آية ١٢١.

(٣) سورة الليل - الآيات ١٤، ١٥، ١٦.

وأيضاً، فإن قوله تعالى "فأنذرتكم نارا تلتظي^(١)" نكرة، فأكثر ما فيه أن لا يصلى تلك النار إلا الأشقياء الذين يكذبون، فمن أين أنه لا يجوز أن يصلى الفاسق بغيرها من النيران، فبطل ما ذكرتموه؛ وعلى أن ظاهر الآية يقتضى الإغراء، لأن الفاسق متى أعتقد وعلم أنه وإن أتى بكل فاحشة وبلغ فى الفسق كيل مبلغ لا يصلى بالنار، كان مغرى على القبيح ومحرضاً عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: إن الإغراء يزول بالخوف من أن يعاقبه فى الموقف بالتعطيش وغيره من أنواع العقوبات، قلنا: إن هذا خرق الإجماع، لأن الأمة اتفقت على أن من استحق العقوبة إذا لم يعاقبه الله تعالى بالنار فى دار الآخرة، لا يعاقبه خارج النار.

وعلى أن شيخنا أبا الهذيل، ذكر أن الآية تتناول الكافر والفاسق جميعاً، لأن قوله: "تولى" يجوز أن يكون المراد به الفاسق غير أن هذا الكلام يضعف من طريق العربية.

ومما يتمسكون به قوله تعالى: "ولا تيأسوا من روح الله أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون^(٢)" قالوا: إن الآية تدل على أن الذى يجب أن يكون آيساً من روح الله تعالى إنما هو الكفار دون الفاسق.

وجوابنا، إن اليأس المذكور فى الآية، إنما هو إنكار الجنة والنار، فأكثر ما تتضمنه الآية أن الفاسق لا ينكره، ونحن لا نقول إنه ينكره، فلا يصح التعلق به.

فإنه قيل: إن هذا تخصيص من دون دلالة، قيل له: إنا خصصناه بذلك للأدلة الدالة عليه، وهى عمومات الوعيد.

(١) سورة البلد - آية ١٤ .

(٢) سورة يوسف - آية ٨٧ .

فإن قيل: إن هذه الآية ليس بأن تحمل على عمومات الوعيد أولى من أن تحمل عمومات الوعيد على هذه الآية، فيجب أن يتوقف فيهما، فقد وقف القولان موقفاً واحداً. قيل لهم: إن الدلالة قد دلت على أن الفاسق يئس من رحمة الله يوم القيامة لا محالة، فلم يكن بدمن أن يحمل اليأس المذكور في الآية على إنكار الجنة والنار، ففسد ما قالوه.

وقد قالت المرجئة: لو أمكن الاستدلال بعمومات الوعيد والآخذ بظاهرها لأمكن مثله في قوله تعالى "ومن لم يحكم به أنزل الله فأولئك الكافرون" (١) فلو أخذتم بذلك، وأجبتكم إلى هذا الكلام لزمكم القول بأن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، وذلك دخول في مذهب الخوارج، وأنتم لا تقولونه ولا ترضونه مذهباً. قيل له: إنما خصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه وحدة قامت به ولم تقم مثل الدلالة في عمومات الوعيد، وليس يجب إذا خصصنا عاماً لدلالة اقتضته ووجه أوجبه، أن نخص كل عام في كتاب الله تعالى، وإن لم تقتضيه دلالة.

وبعد، فإن قوله بما أنزل الله عام، كما أن قوله ومن لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر، ونحن هكذا نقول، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في هذا الباب.

فصل في الشفاعة

ووجه اتصاله بباب الوعيد، هو أن هذا أحد شبه المرجئة الذين يوردون علينا طعنًا في القوم بدوام عقاب الفساق. وجملة القول في ذلك، هو أنه لا خلاف بين الأمة في أن النبي صلى الله عليه ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنهما ثبتت لمن؟

(١) سورة المائدة - آية ٤٤.

فعدنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة.

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على صحة ما اخترناه من المذهب، نذكر الشفاعة.

أعلم أن الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، فكان صاحب الحاجة بالشفيع صار شفيعاً.

وأما في الإصلاح، فهو مسألة الغير أن ينفع أو أن يدفع عنه مضرة، ولا بد من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه ومشفوع إليه. وقد سأل رحمه الله نفسه، إن المشفوع إليه إذا أجاب الشفيع هل يكون مكر ما له أم لا؟ والأصل فيه، أنه يكو مكرماً له، لأنه لا بد من أن يكون قد قصد بالإجابة إكرامه، وإلا لم يكن إيصاله تلك المنفعة إلى الغير ودفعه ذلك الضرر بشفاعته.

إذا ثبت هذا، فالذي يدل على ما ذكرناه، هو أن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا ينزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر بقتله، فكما أن ذلك يقبح فكذلك ههنا هذا والذي ذكره قاضي القضاة.

والذي يذهب إليه أبو هاشم، هو أنه تحسن الشفاعة مع إصرار المذنب على الذنب كما في العفو، ولعل الصحيح في هذا الباب ما اختاره قاضي القضاة.

وأحد ما يدل على ذلك أيضاً، لأن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو؛ ما أن يشفع، أولاً؛ فإن لم يشفع لأنه يقدر بإكرامه، وإن شفع فيه لم يجزأ أيضاً لأننا قد دللنا إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلاً.

وأيضاً، فقد دلت على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف

يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي عليه السلام والحال ما تقدم، ومما يدل على ذلك قوله تعالى "واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً" (١) الآية، وقوله تعالى "وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع" (٢) فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة، فلو كان النبي شفيعاً للظلمة لكان لا أجل وأعظم منه.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: "أفأنت تتقذ من فى النار" (٣) وقوله: "ولا يشفعون إلا لمن ارتضى" (٤).

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام فى فائدة الشفاعة وموضوعها.

وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع، والدلالة على منزلته من المشفوع.

وأما موضوعها فقد اختلف الناس فيه، فعندنا أن موضوع الشفاعة هو لكى يصل المشفوع له إلى حاجته، ثم إن حاجته إما أن تكون نفعاً يناله من مال وحشمة وتمييز وخلعة، أو ضرر يدفع عنه.

وقد خالف فى لك المرجئة، وقالت: إن موضوعها إنما هو لدفع الضرر عن المشفوع له لا غير، وذلك ظاهر الفساد؛ فإن الوزير مثلاً كما يشفع إلى السلطان ليزيل عن حاجب من حجابة الضرر، فقد يشفع ليخلع عليه ويميزه ومن الحجاب، ففسد ما ظنوه.

ومتى قيل: إن الشفاعة التى هذه سبيلها ترجع إلى ما ذكرناه، فإن

(١) سورة البقرة - آية ٤٨.

(٢) سورة غافر - آية ١٨.

(٣) سورة الزمر - آية ١٩.

(٤) سورة الأنبياء - آية ٢٨.

الحاجب لو لم يستضر بانحطاط رتبته لكان لا يكون للشفاعة فى رفع مرتبته وتميزه عن غيره معنى .

قلنا: إن هذا تعسف ولا وجه له، بل لو جعل الأصل فى هذا الباب النفع، ويرجع بدفع الضرر إليه، لكان أولى وأوجب .

فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة، خلاف ما تقوله المرجئة .

وقد تعلقوا فى ذلك بما روى عن النبى ﷺ أنه قال: " شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى " وقالوا: إن النبى ﷺ قد نص على صريح ما ذهبنا إليه .

والجواب، أن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صح فإنه (١) منقول بطريق الآحاد عن النبى، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به .

ثم إنه معارض بأخبار رويت عن النبى ﷺ فى باب الوعيد، نحو قوله: " لا يدخل الجنة تمام ولا مدمن ولا عاق " (٢) وقوله: " من قتل نفسه بحديدة فحديده فى يده يجأبها بطنه يوم القيامة فى نار جهنم خالداً مخلداً " إلى غير ذلك، فليس بأن يوجد بما أورده بما أولى من أن يوجد بما روينا، فيجب اطراحهما جميعاً، أو حمل أحدهما عن الآخر، فنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله، ونقول: المراد به شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى إذا تابوا. ومتى قالوا: إن التائب فى غنى عن الشفاعة ولا فائدة فيها، قلنا ليس كذلك، فإن ما استحق التائب من الثواب قد أنحبط بارتكابه الكبيرة، ولا ثواب له إلا مقدار ما قد استحقه بالتوبة، فيه حاجة إلى نفع التفضل عليه. فإن قالوا: إن ذلك شىء وقد وعده الله به حيث يقول " ويزيدهم من فضله " فلا يثبت للشفاعة والحال ما ذكرتموه تأثير .

(١) رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه وأحمد .

(٢) رواه أحمد وابن ماجه والنسائى .

قلنا: إنه تعالى لم يذكر أنه يزيدهم من فضله دون شفاعة النبي ﷺ، فلا يمتنع تجويز أن يكون التفضل هو هذا الذي قد وعد به، بل لا يمنع أن يتفضل عليهم نوعاً آخر من التفضل، ففضله أوسع مما يظنونه. وقد قال أبو الهذيل: إن الشفاعة إنما أثبتت لأحاب الصغائر وذلك لا يصح، لأن الصغائر تقع مكفرة في جنب الطاعات.

فإن قيل: إن النبي ﷺ يشفع ليعاد ما قد انحبط بصغيرته من الثواب. قيل له: إن ذلك قد انحبط وبطل وخرج من أن يستحق، فكيف يصح عوده بالشفاعة؟ ثم يقال لهؤلاء المرجئة: أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق وذلك خلف.

فإن قالوا: أليس أن الأمة قد اتفقت على هذا فقد اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة، ثم لم يلزم أن يكون هذا الدعاء لأن يجعلهم فساقاً ملعونين، فهلا جاز مثله ههنا؟

قلنا: إن بين الموضوعين فرقاً لأن عندكم أن الشفاعة لا تصح ولا يثبت لها معنى إلا للفساق، فسؤال الله تعالى ودعاؤه حتى يجعله من أهل الشفاعة دعاء له حتى يجعله من أهل الفسوق، وليس كذلك الحال في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة، لأن هذا القول يحسن من أصحاب الصغائر والكبائر جميعاً، حتى يحسن من الأنبياء.

وأيضاً، فما من شيء نفعله من المباحات إلا ويجوز أن يقع فيها ما هو معصية، وإذا كان ذلك مجوزاً، حسن بنا الدعاء بهذه الدعوة، ولم يتضمن الدعاء بأن يجعلنا الله تعالى من المتعاطين للأفعال القبيحة والمخلين بالواجبات؛ فقد ذكرنا أن التوبة قد تحسن عما لا يقبح أصلاً، وليس هكذا حال الشفاعة عندكم، فإن النبي ﷺ لا بد من أن يعلم أنه إن لم يشفع له عاقبه الله تعالى بما ارتكبه من الكبائر.

على أن غرض الأمة بهذه الدعوة لو ثبت اتفاقهم عليها، أن يسهل الله لهم السبيل إلى التوبة بالألطف وما يجرى مجراها لما هو غرضهم بتلك الدعوة، ولا يمكنهم أن يكيلوا علينا بهذا الكيل، فالمرء ما لم يكن من أهل الكبيرة لا تحسن شفاعته على موضوع مقالتهم، ويقال لهم أيضاً: ما قولكم فيمن خلق بطلاق امرأته، أنه ليفعل ما يستحق به الشفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة، ويصير من أهل الفسوق والعصيان ولا بد من بلاء وحسبك من مذهب هذه حاله فساداً. فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى هذا الباب.

الأصل الرابع
المنزلة بين المنزلتين

oboi.kanadi.com

الأصل الرابع

وهو الكلام فى المنزلة بين المنزلتين

فصل

اعلم أن هذا الفصل كلام فى الأسماء والأحكام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين .

ومعنى قولنا: إنه كلام فى الأسماء والأحكام، هو أنه كلام فى أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه المؤمن، وإما يسمى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليس منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما.

إذا ثبت هذا، فاعلم، أن المكلف لا يخلو حاله من أحد أمرين: فإما أن يكون مستحقاً للثواب، أو يكون مستحقاً للعقاب؛ فإن كان مستحقاً للثواب فهو من أولياء الله، وإن كان مستحقاً للعقاب فهو من أعداء الله تعالى .

ثم إنه إن كان مستحقاً للثواب فلا يخلو: إما أن يستحق الثواب العظيم، أو يستحق ثواباً دون ذلك؛ فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو: إما أن يكون من بنى آدم، أو لا يكون. فإن لم يكن من بنى آدم فإنه يسمى ملكاً ومقرباً. وما يجرى هذا المجرى، وإن كان من بنى آدم، سمي نبياً ومصطفى ومختاراً، إلى غير ذلك .

وإذا استحق ثواباً دون ذلك، فإنه يسمى مؤمناً نقياً صالحاً، سواء كان من الجن أو من الإنس .

وإن كان من أعداء الله تعالى، فلا يخلو: إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو العقاب دون ذلك.

فإن كان مستحقاً للعقاب العظيم، فإنه يسمى كافراً، والكفر أنواع: من ذلك النفاق، وهو أن يسر صاحبه خلاف ما يظهره؛ ومنه الارتداد، وهو أن يكون كان مؤمناً ثم خرج عنه إلى الكفر، ومنه التهود والتنصر والتمجس، وتعداد ذل وشرحه يطول.

وإن استحق عقاباً دون ذلك سمي فاسقاً.

ولما اقتضت هذه الجملة التي تقدمت أن يذكر حقيقة المدح والذم، والتعظيم والتبجيل، والاستخفاف والإهانة، والثواب والعقاب، والموالاتة والمعاداة أخذ رحمه الله يتكلم عليها وأكثرها قد تقدم، غير أنا نجمعها ههنا، فنقول:

إن المدح هو كل قول ينبئ عن عظم حال الغير، فهو إذن قول وقع على وجه دون وجه، وكل وجه وقع على وجه دون وجه فلا بد أن يقصد كما في الكون خبيراً، فإنه لما أن يقع لما جاز أن يقع خبيراً وجاز أن يقع ولا يكون خبيراً، لم يكن بد من قصد له ولكانه صار خبيراً.

ثم إن المدح على ضريين: أحدهما ضرب مدح يستحق بالطريق الذي يستحق به الثواب، وذلك نحو المدح المستحق على أداء الواجبات واجتناب المقبحات، والثاني، مدح لا يستحق بهذه الوجه، وذلك كالمدح على استواء الأعضاء وحسن الوجه والقد والقامة وغير ذلك.

وأما الذم، فهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير، ويعتبر فيه القصد كما في المدح.

وهو أيضاً على وجهين: أحدهما، يستحق على الطريقة التي يستحق بها العقاب، وذلك كالذم المستحق على الإخلال بالواجبات والإقدام على

المقبحات، والثاني، لا يستحق على هذه الطريقة، وذلك نحو الذم على دمامة الخلق والشكل والعرج وما شاكل ذلك.

وأما التعظيم والاستخفاف فهما كالمدح والذم سواء، غير أنهما إنما يستعملان في القول، والفعل جميعاً، والمدح لا يستعملان إلا في الأقوال. وأما التبجيل، فهو رفع منزلة الغير، فهو إذن يخالف المدح والتعظيم، ولهذا لا يقال فلان يبخل الله تعالى كما يقال يعظمه ويمدحه، لما كان المرجع به إلى رفع منزلة الغير وذلك في الله غير متصور؛ وليس كذلك المدح والتعظيم، فإنه ليس بأكثر من قول أو فعل ينبئ عن حال الغير، فيتأتى في الله تعالى وفي غيره.

وأما الشواب، فهو كل نفع مستحق على طريق التعظيم والإجلال، ولا بد من اعتبار هذه الشرائط، ولو لم يكن منفعة وكان مضرة لم يكن ثواباً، ولو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن التفضل، وكذلك فلو لم يكن مستحقاً على سبيل التعظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض، وإذا حصل هذه الشرائط كلها فهو ثواب.

وأما العقاب، فهو كل ضرر محض يستحق على طريق الاستحقاق والنكال. فلا بد من أن يكون ضرراً، لأنه لو كان منفعة لم يكن عقاباً، وكذلك فلو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن الظلم وهكذا فلو لم يستحق على سبيل الاستحقاق والنكال لم ينفصل عن الحدود التي تقام على التائب وعن هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى.

وأما الموالاتة فهي مفاعلة من الولاية، والولاية قد تذكر ويراد بها النصر، كما قال الله تعالى: "لا مولى لهم" (١) أى لا ناصر لهم؛ وقد تذكر ويراد بها الأولى، قال الله تعالى: "إنما وليكم الله ورسوله" (٢) الآية، أى

(٢) سورة المائدة - آية ٥٥.

(١) سورة محمد - آية ١١.

الأول بكم إنما هو الله ورسوله والمؤمنون بهذا الوصف؛ وقد تذكر بها المحبة، وهو إرادة الغير، يقال: فلان ولى فلان، أى يريد خيره، ولذلك لا تستعمل فى القديم تعالى لأن النفع والضرر مستحيلان عليه، وإذا استعمل فويل: فلان من أولياء الله، فذلك على طريق التوسع، والمراد به أنه يريد نصرة أولياء الله أو يريد خيرهم. وإذا قيل: إن الله ولى عبده، فالمراد به أنه يريد إثابته والتفضل عليه.

وأما المعادة فمفاعلة من العداوة أيضاً، ومعناه إرادة نزول الضرر بالغير، وإذا قيل: فلان يعادى الله تعالى، فالمراد به أنه يريد نزول الضرر بأوليائه، وإذا قيل فى الله تعالى أنه عدوه، فالمراد به أنه يريد معاقبته.

فصل

وإذا قد فرغنا عن حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها، عدنا إلى المقصود بالباب.

وجملة القول فى ذلك أن الغرض بهذا الباب هو أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، وإنما يسمى فاسقاً.

وقد جعل رحمه الله الكلام فى ذلك فى فصلين: أحدهما، فى أنه لا يسمى مؤمناً خلاف ما يقوله المرجئة. والثانى، فى أنه لا يسمى كافراً على ما يقوله الخوارج.

والذى يدل على الفصل الأول، وهو الكلام فى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والموالة، فإذا قد ثبت هذان الأصلان، فلا إشكال فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً.

ونحن وإن منعنا من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة، فلا منع

من إطلاقه عليه مقيداً، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه لا يمتنع أن يقيد هذا الاسم بإطلاقه مالا يفيدُه إذا قيد، فإنك تعلم أن الرب إذا أطلق لا ينصرف إلا إلى القديم تعالى، وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى فيقال: رب الدار ورب البيت.

وقد خالفنا بذلك أبو القاسم، وقال: إن هذا الاسم يفيد مقينه ما يفيد مطلقه، واستدل على ذلك بقوله "جنة عرضها كعرض السموات والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله" (١)، وذلك مما لا وجه له؛ فإن المعلوم أن المراد بالآية، أن الجنة التي ذكرها الله تعالى إنما أعدها للذين آمنوا بالله ورسوله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإنما اقتصر ورسوله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإنما اقتصر على هذا القدر في الآية لما قد بينه في آية أخرى، وركب أصله في العقل.

وهذه الجملة تنبئ على أن المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير مبقى على موضوع اللغة، وأما الذي يدل على أنه صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم، هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم، ألا ترى إلى قوله تعالى: "قد أفلح المؤمنون" (٢) وقوله: "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم" (٣) وقوله: "إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله إذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه" (٤) إلى غير ذلك من الآيات، وأما الذي يدل على أنه غير مبقى على الأصل، هو أنه لو كان مبقى على ما كان عليه في اللغة، لكان يجب إذا صدق المرء غيره أو أمنه من الخوف أن يسمى مؤمناً وإن كان

(١) سورة الحديد - آية ٢١.

(٢) سورة المؤمنون - آية ١.

(٣) سورة الأنفال - آية ٢.

(٤) سورة النور - آية ٦٢.

كافراً، وكان يجب أن لا يسمى الأخرس مؤمناً، لأنه لم يصدر من جهة التصديق، وكان يجب أن لا يزول بالندم ولا يقع به لأن الأسماء المشتقة هذه سبيلها، ألا ترى أن الضارب لما كان اسماً مشتقاً من الضرب، ووقع من أحدنا الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالندم وغيره؟ وكذلك الشاتم والكاتب.

ومتى قيل: أليس أن الظالم مع أنه اسم مشتق من الظلم لم يجز إجراؤه على التائب وزال بالتوبة والندم، فقد أجبنا عن ذلك، وبيننا أنه إنما لم يجز إجراؤه على التائب لا لأمر يرجع إلى موضوع اللغة، بل لأنه يوهم الخطأ، ولهذا يجوز من الله تعالى أن يسمى التائب ظالماً لما لم يثبت في حقه هذا المعنى.

وأيضاً، فكان ألا يسمى المرء مؤمناً إلا حال اشتغاله بالإيمان، فإن هذا هو الواجب في الأسماء المشتقة من الأفعال، ألا ترى أنه لا يسمى الضارب ضارباً وإلا وهو مشغول بالضرب، والمصلى مصلياً إلا وهو في الصلاة، فأما الضرب المتقدم والصلاة التي قد أتى الفراغ عليها، فإنه لا يشتق له منها اسم، فكان. يحب فيمن آمن بالأمس أن لا يسمى اليوم مؤمناً، بل يقال كان مؤمناً، وقريب من هذا الكلام ما يحكى أن بعض مشايخنا ألزم ابن فورك^(١) في كلام جرى بينهما، أن يؤذن المؤذن ويقول: أشهد أن محمداً كان رسول الله، فارتكب المدير ذلك وافتضح، فأمر به محمود^(٢) حتى نكل وجر برجله.

وأحد ما يدل على ذلك أيضاً، هو أنه لو كان مبقى على الأصل، لكان يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومقيده، ومعلوم خلاف ذلك.

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦، قامت له مناظرات مع المعتزلة، ثم اشتد به الأمر فخرج إلى الأمير ناصر الدولة محمد بن إياهم، ويقال إنه مات مسموماً بأيدي شعبة ابن كرام المجسمة. انظر طبقات السبكي ٣ : ٥٢.

(٢) هو السلطان محمود بن شيبكتكين الفرنوي المتوفى سنة ٤٢١.

واعلم أن ههنا أسماء آخر غير الإيمان، نقلت من الاسم إلى الشرع، والكلام فى ذلك إنما يتضح إذا بينا جواز نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع، وأن ما هو جائز فهو ثابت.

أما الذى يدل على أن نقل الأسماء جائز، هو ما قد ثبت أن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ولا وضعوا لها أسماء، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامى لما قد عرفوه بالشرع، بل الحكمة تقتضى ذلك. وصار الحال فيه كالحال فىمن استحدث صناعة من الصناعات ولها آلات مختلفة ليس لها فى اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها، فكان أن له أن يضع لكل واحد منها اسمًا، بل الحكمة تقتضى ذلك، كذلك ههنا.

وأما الذى يدل على أن ما هو جائز فهو موجود ثابت فظاهر، لأن الصلاة كان فى الأصل عبارة عن الدعاء، والآن صارت بالشرع اسمًا لهذه العبادة مشتملا على هذه الأركان المخصوصة، وكذلك الصوم فقد كان فى الأصل عبارة عن الإمساك، والآن صار بالشرع اسمًا لإمساك مخصوص فى وقت مخصوص، وكذلك الزكاة كان فى الأصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع اسمًا لإخراج قطعة من المال مخصوصة.

إذا ثبت هذا، فإن قولنا مؤمن، من الأسماء التى نقلت من اللغة إلى الشرع وصار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم.

وكما أن قولنا مؤمن، جعل بالشرع اسمًا لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك قولنا مسلم، جعل بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما إلا من جهة اللفظ.

والكلام فى ذلك يقع فى موضعين: أحدهما، أن قولنا مسلم غير مبقى على ما كان عليه فى الأصل، والثانى، أن الشرع جعله اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم.

أما الذى يدل على أنه غير مبقى على الأصل، هو أنه لو كان مبقى على الأصل لكان يجوز إجراؤه على الكافر إذا أنقاد للغير، ومعلوم خلافه؛ ولكان يجب أن لا يجرى على النائم والساهى لأن الانقياد غير مقصود منهما، ولكان يجب أن لا يسمى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به دون من سبق منه الإسلام.

ومتى قيل كذا، نقول: قلنا: يلزم على هذا أن لا نسمى أصحاب النبى ﷺ الآن مسلمين حقيقة وقد عرف خلاف ذلك، ولكان والذى يدل على صحته هو أن الأمة اتفقت على أن ركعتى الفجر من الدين، وإذا ثبت أنه من الدين ثبت أنه من الإيمان، لأن الدين والإيمان واحد. وقد احتج أبو على وأبو هاشم لما ذهبوا إليه بأن قالوا: لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة وأخل بها أن يكون تاركا لبعض الإيمان، ويصير بذلك ناقص الإيمان غير كاملة، وقد عرف خلافه.

وجوابنا عن ذلك أن هذا لا يصح، لأنه إنما لم يجب أن يجرى عليه هذا الاسم ويقال تارك للإيمان أو أنه غير كامل الإيمان، لأنه يوهم الخطأ ويقتضى أن يكون مستحقاً للذم، حتى أنه لو لم يقتض ذلك جاز أن يوصف به تارك النوافل، فسقط ما قالاه. يبين ذلك ويوضحه، أن البر والتقوى يقعان على الطاعات جملة الفرائض منها والنوافل، ثم ليس يجب إذا أخل المرء بالنافلة أو تركها أن يقال إنه غير كامل التقوى وأنه ناقص البر، لا لوجه سوى ما أشرنا إليه من أن ذلك يوهم استحقاقه للذم واللعن، كذلك ههنا؛ فهذا هو حقيقة الإيمان عندنا.

وقد ذكر رحمه الله بعد ذلك ما يقوله المرجئة وغيرهم فى حقيقة الإيمان.

وجملة ذلك، أن كلام المخالفين فى حقيقة الإيمان مختلف:

فعد التجارية وجههم، أن الإيمان هو المعرفة بالقلب وذلك مما لا يصح، لأنه لو كان كذلك لكان يجب في من علم الله تعالى وجحدته أو لم يجحدته ولم يأت بشيء من الفرائض، وتعدى حدود الله تعالى أن يكون مؤمناً، وقد عرف خلاف ذلك.

وعند الكرامية^(١) أن الإيمان إنما هو الإقرار باللسان، وهذا يوجب عليهم أن يكون المناق الذي يظهر الإسلام بلسانه ويقر به مؤمناً، ومعلوم من دين النبي ﷺ ودين الأمة خلافه ضرورة.

وقد ذهبت الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهذا كما أنه فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ العربية لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت. وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب. وبعد، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى وبرسوله ولا عمل، فخوارج أن يكون مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه، وذلك خلف من القول. وإنما بنى القوم كلامهم هذا على مذهبهم في الكلام أنه معنى فأنم بدات المتكلم، وأنه ليس يرجع به إلى ما نعلقه من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وقد أفسدنا مقالتهم هذه وصحنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا نعيده ههنا.

وقد تكلم رحمه الله بعد هذه الجملة في تقسيم الأسماء.

وجملة ذلك، أن الأسماء تنقسم إلى شرعى وإلى عرفى وإلى لغوى فاللغوى نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة بدأ، والجارحة الأخرى رجلا.

والعرف نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابة، مع أن هذا الاسم

(١) نسبة إلى عبد الله محمد بن كرام وهو من الصفات الذين يثبتون الصفات وقد انتهى بهم الأمر إلى التشبيه والتحسيم (راجع الملل والنحل للشهد الثاني في ص ١ ص ١٠٨).

فى الأصل كان اسماً لكل ما يدب على وجه الأرض؛ وتسميتهم هذه الآنية المخصصة قارورة، مع أنها كانت فى الأصل عبارة عما يستقر فيه الشئ.

والشرعى ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية، وذلك نحو الأسماء التى تجرى على الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة، وقد كانت فى الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت فى الشرع اسماً لهذه العبادة المخصصة، والزكاة فد كانت فى الأصل عبارة عن النماء والظهارة، ثم صارت بالرع اسماً لإخراج طائفة من المال، إلى غيرهما من الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما.

وتنقسم الأسماء قسمة أخرى: إلى ما يفيد المدح والتعظيم، وإلى ما يفيد الذم والاستخفاف، وإلى ما لا يفيد واحداً منهما.

فالأول، ينقسم إلى ما لا يفيد المدح بمجردة، وذلك نحو قولنا مؤمن بر تقى، وإلى ما يفيد به بواسطة وقرينة، وذلك نحو قولنا مصلى ومطيع، فإن دلالة على استحقاق صاحبه المدح والتعظيم مشروطة باجتنابه الكبائر وما يجرى مجراها.

والثانى ينقسم، إلى ما يفيد الذم بمجردة، وذلك نحو قولنا فاسق ومتهتك وملعون وما يجرى هذا المجرى، وإلى ما يفيد به بواسطة وقرينة، وذلك نحو قولنا ظالم وعاصى، فإن دلالة على استحقاق الذم مشروطة بأن لا يكون معه طاعة أعظم من تلك العصية، ولذلك صح من الأنبياء أن يصفوا أنفسهم بالظلم على علم منهم بأنهم لا يرتكبون الكبائر ولا يستحقون ذماً لا لعناً. فإن قالوا: إذا لم يفد هذا الاسم الذى بمجردة فهلا أطلقوه على التائب وغيره من المؤمنين؟

قلنا: إنه لو لم يوهم الخطأ جاز، غير أنه موهم له على ما ذكرناه مواضع.

وأما مالا يفيد واحداً منهما، فنحو قولنا أكل وشارب وماش وساع
وداخل وخارج وقائم وقاعد، فإن هذه الأسماء مما لاحظ في إفادة المدح
والذم، ويجوز إجراؤه على المؤمن والفاسق جميعاً.

وإذ قد عرفت من حال الأسماء هذه الجملة التي عرفنا اسمها، فاعلم
أن ما يفيد المدح بمجرد لا يجوز إجراؤه غلا على من يستحق الذم؛ فأما مالا
يفيد المدح والذم بمجرد وإنما يقتضيه بقرينة. فإنه يصح إجراؤه على القبيلين
إلا إذا منع منه مانع.

وإذا قد فرغنا من الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى
مؤمناً وما يتصل به، فإننا نذكر بعده الكلام في أنه لا يسمى كافراً على ما
سبق الوعد به إن شاء الله.

فصل

والغرض به الكلام في أن يسمى صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً.

والخلاف به مع الخوارج على ما تقدم، ونحن ذكر أولاً حقيقة الكفر.
اعلم أن في أصل اللغة إنما هو الستر والتغطية، ومنه سمي الليل كافراً
لما ستر ضوء الشمس عنا وقال الشاعر:

حتى إذا ألفت ذكاء يمينها في كافر

وقال آخر:

حتى إذا ألفت يداً في كافر وأجن عورات الثغور ظلامها

ومنه سمي الزراع كافراً لستره البذور في الأرض، قال الله تعالى
"ليغيظ بهم الكفار"^(١) أي الزراع، هذا في اللغة.

(١) سورة التوبة - آية ١٢٠.

وأما في الشرع فإنه جعل الكافر اسماً لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وله شبه بالأصل، فإن من هذه حالة صار كأنه نعم الله تعالى عليه وأنكرها ورام سترها.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم، ولا تجرى عليه هذه الأحكام، فلم يجوز أن يسمى كافراً.

والأصل في الكلام على الخوارج أن نحقق عليهم الخلاف، فنقول: إن هذا الخلاف إما أن يكون خلافاً من جهة اللفظ، أو من طريق المعنى.

فإن خالفتمونا من حيث اللفظ، وقلتم: إن صاحب الكبيرة يسمى كافراً فلا يصح، لأننا قد ذكرنا أن الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويستحق أن تجرى عليه هذه الأحكام المخصوصة، وليس كذلك الفاسق.

وإن خالفتمونا من جهة المعنى، وقلتم: إنه يستحق العقاب العظيم ويستحق إجراء هذه الأحكام عليه كالكافر سواء، قلنا: إن هذا خلاف ما عليه الصحابة والتابعون، فإنهم اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم الميراث ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين.

هذا على الجملة، وإذا أردت تفصيل ذلك فعليك بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البغي، ومعلوم أنه لم يبدأ بقتالهم ولم يتبع مدبريهم، وكذلك فلم يسمهم كفره، ولهذا فإنه لما سئل عليه السلام عنهم أكفارهم؟ قال: من الكفر فروا. فقالوا: أمسلمين هم؟ لو كانوا مسلمين قاتلناهم، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا؛ فلم يسمهم كفاراً ولا مسلمين، وإنما سماهم بغاة، وقوله عليه السلام حجة، غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن، فإنهم ربما يكفرونه، وربما يتوقفون في إسلامه.

وأحد ما يدل على أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً آية

اللعان، فإن اللعان إنما ثبت بين الزوجين، فلو كان القذف كفرًا، لكان لا بد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتقطع بينهما عصمة الزوجية، فلا يحتاج إلى اللعان، فإنه لم يشرع بين الأجنبيين، وإنما يجرى بين الزوجين، فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافرًا، ولا يجوز أن يجرى عليه أحكام الكفرة.

وكما لا يجوز أن يسمى بذلك، فإنه لا يجوز أن يجرى عليه ما يفيد كفرًا مخصوصًا، فلا يسمى يهوديًا ولا نصرانيًا ولا متمجسًا لأن هذه الأسماء تقتضى اختصاصه بأحكام مخصوصة، وليس يستحق الفاسق شيئًا من تلك الأحكام.

وكما لا تجرى عليه هذه الأسماء فكذلك لا يجوز أن يسمى كافرًا نعم الله تعالى، خلاف ما يحكى عن الناصر وجماعة من الخوارج، لأن هذا اللفظ في نقيض قولنا: شاكر نعم اله، ومعنى قولنا شاكر نعم الله تعالى أنه، متعترف بنعم الله ومعظم له، فنقيضه هو أنه لا يعترف بنعم الله تعالى ولا يعظمه عليها، ولا شك في كفر من هذا حاله، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق، فكما لا يجوز أن يجرى عليه شيء من هذه الأسماء والأحكام التي تتبعها، فكذلك لا يجوز أن يسمى منافقًا، خلًا لما يذهب إليه الحسن والبكرية.

والذى يدل على فساد هذا المذهب، المناظرة التي جرت بين عمرو بن عبيد والحسن، فإنه قال للحسن: أفنقول إن كل نفاق كفر، قال: نعم، قال: أفنقول أن كل فسق نفاق، قال: نعم. قال: فيجب في كل فسق أن يكون كفرًا وذلك مما لم يقل به أحد.

وتحقيق هذه الجملة، أن المنافق صار بالشرع اسمًا لمن يستحق العقاب العظيم لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام، وصاحب الكبيرة ليس هذه حاله فلا يستحق هذا الاسم.

فإن قيل: إن النفاق ليس بأكثر من أن يظهر خلاف ما أسره وأبطنه، وهذا حال من يرأى ويظهر للناس أنه دين، وإذا ه بخلافه.

قلنا: إن هذا الذى نقوله إنما يصح من طريق اللغة، ونحن قد بينا أن المنافق صار بالشرع اسماً لهذا الكافر المخصوص. يبين ذلك أن أهل اللغة لم تفصل بين ما هو أبطنه من الإسلام أو الكفر، فكان يجب إذا أبطن بعض الناس الإسلام وأظهر الكفر لضرورة، أن يسمى منافقاً، والمعلوم خلافه.

وقد احتج الحسن لمذهبه بوجهين لا يصح واحد منهما:

الأول، هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء، فلا يمتنع إجراء هذا الاسم عليه.

وجوابنا، ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق فى استحقاق الذم، أو يشاركه فى الاسم، فمعلوم أنه يشارك الكافر فى ذلك ثم لا يسمى كافراً. وبعد، فإنه لا يستحق الذم والعقاب على الحد الذى يستحقه المنافق، وأيضاً فإن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة، فأتى يتساويان والحال ما قلناه.

والثانى يعتمده الحسن فى المسألة قوله: إنى بارتكاب الفاسق الكبيرة، علمت أن اعتقاده خلا، وأنه إذا أظهر الإسلام فذلك عن ظهر قلبه لا أنه قد أنطوى عليه، قال: يبين ذلك أنه لو كان معتقداً لله تعالى والثواب والعقاب لكان يكون فى حكم النوع من ارتكابه الكبيرة، فمعلوم أن أحدنا إذا قال له غيره: إن فعلت هذا أو تركته عاقبتك بهذه النيران المؤججة فى هذا البيت، وهو عالم بقدرته عليه وأنه لا يخالف فى وعده ولا وعيده، فإنه يكون كالمدفوع إلى أن لا يفعل ما يهدده بفعله ولا يترك ما تعلق الوعيد به، وكذلك ههنا: وهذا الوجه ظاهر الفساد لأنه ليس يجب فىمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه فى وعده ووعيده أن يكون ممنوعاً من ارتكاب

الكبيرة، كيف ولو كان لخرج عن كونه مكلفاً، بل لم يستحق المدح والذم والثواب والعقاب، وكيف يصح المنع من أن يرتكب المقر بالله تعالى وعدله وحكمته، وصدقه في قوله الكبيرة مع أنه يجوز أن يتوب الله تعالى عليه ويلطف له حتى يقلع عن ذلك ويندم عليه. وأما ما ذكره في الشاهد، فإنما ذلك لأنه يصير به ممنوعاً ملجأً حتى لو لم يصر ملجأً لكان الحال فيه كالحال فيما نحن بصدده.

وربما يحتج بوجه الثالث، وهو قوله تعالى: "إن المنافقين هم الفاسقون"^(١) وهذا لا يدل على موضع الخلاف، فإن أكثر ما فيه أن المنافق فاسق، فمن أين أن الفاسق منافق وفيه وقع النزاع؟ ومن ههنا قال بعض أصحابنا: إن ما اخترناه من المذهب مجمع عليه متفق، فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة وقول بعضهم إنه كافر، وقول البعض إنه مؤمن، وقول آخر إنه منافق، لم يختلفوا في أنه فاسق، فأخذنا نحن بالإجماع وتركنا لهم الخلاف، وإلى هذا أشار الصاحب بقوله:

فالكل في تفسيقه موافق قولى إجماع وخصمى خارق

وقد أعاد رحمه الله الكلام في الأسماء الدينية فأعدناها نحن، ولا نخليها من فائدة جديدة إن شاء الله تعالى.

واعلم أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب، فإن استحق الثواب، فإما أن يستحق الثواب العظيم أو يستحق ثواباً دون ذلك، فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو؛ إما أن يكون بنى آدم. فإن لم يكن من بنى آدم سمي ملكاً، ويتبعه قولنا مقرب وما شابه، وإن كان من بنى آدم سمي نبياً ويتبعه قولنا مختار ومصطفى ومجتبى وما يجرى هذا المجرى، فإن استحق ثواباً دون ذلك فإنه يسمى مؤمناً، ويتبعه من الأسماء ما يقاربه نحو قولنا بر تقى صالح إلى غير ذلك؛ هذا في المستحق للثواب.

(١) سورة التوبة - آية ٦٧.

فأما المستحق للعقاب فلا يخلو؛ إما أن يستحق العقاب العظيم، أو يستحق عقاباً دون ذلك. فإن استحق العقاب العظيم سمي كافراً، ويتبعه من الأسماء نظائره، نحو قولنا مشرك زنديق ملحد إلى غير ذلك. وإن استحق عقاباً دون ذلك سمي فاسقاً، ويتبعه قولنا متهتك ملعون فاجر، إلى غير ذلك. والغرض بتحقيق الكلام في هذه الأسماء وتكريرها، هو أن يعلم أنه لا يجوز إجراؤها إلا على مستحقيها، فلا يسمى صاحب الكيبرة مؤمناً ولا كافراً. وإذا قد عرفت ذلك من حال هذه الأسماء، فقد وضح لك أنه لا يجوز إجراؤها إلا على المكلفين الذين يستحقون المدح والذم والثواب والعقاب دون من لا تكليف عليه البتة. وفارق الحال فيها الحال في الأسماء بالمشقة، نحو قولنا ضارب وشاتم وكاسر، فإنه يجوز إجراؤها على المكلف وغير المكلف، وعلى المستحق الثواب على من لا يستحقه اللهم إلا إذا منع منه مانع، نحو قولنا ظالم وعاص وزان وسارق، فإنه لا يجوز أن يجرى على المؤمنين المستحقين للثواب وإن كان مبقى على الأصل غير منقول إلى الشرع لمنع، هو أنه جاز لمن يستحق الذم، فكأنه موضوع لهذا المعنى.

ولهذه الجملة التي ذكرناها من أن هذه الأسماء تتضمن استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب لم يجز إجراؤها على الله تعالى لأنها من الأسماء المكلفين إذا كانوا على أوصاف مخصوصة، وليس هذا الحال الله تعالى.

فإن قالوا: اعتراضاً على كلامنا أو ليس أن المؤمن اسم من أسماء الله تعالى، قلنا: إن هذا اللفظ إذا أطلق على الله تعالى فالمراد به أنه يصدق مصدقيه ورسله، أو أنه من عباده من ظلمه وعذابه، فأما على غير هذين المعنيين، فلا يستعمل فيه تعالى.

ومما أورده رحمه الله بعد هذه الجملة، وهو من لواحق هذا الباب، الكلام في الدعاء.

اعلم، أن الدعاء هو طلب المراد من الغير، شرط أن يكون المطلوب منه

فوق الطالب فى الرتبة، ولا بد من اعتبار الرتبة لىتميز عن السؤال، وإلا فالسؤال أيضاً طلب المراد من الغير.

وينقسم إلى ما يكون دعاء للغير، وإلى ما يكون دعاء عليه.

والدعاء للغير إما أن يكون دعاء له لمنافع دينية، أو دعاء له لمنافع دنيوية؛ فإن كان دعاء بمنافع دينية من المدح والشواب فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون الداعى قاطعاً على استحقاق المدعو له لتلك المنافع، كأن يكون علم ذلك من حاله بدلالة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام على مثل ما نقوله فى على عليه السلام وغيره أولاً، فإن قطع على كون المدعو له مستحقاً، جاز له الدعاء من غير اعتبار شرط، إن لم يقطع ولكن أغلب على ظنه استحقاؤه لذلك حسن منه الدعاء له أيضاً، ويكون مشروطاً بالاستحقاق وإن لم ينطق به فهو فى حكم المنطوق به، هذا فى الدعاء بالمنافع الدينية.

أما الدعاء فى المنافع الدنيوية فلا يجب اعتبار شىء من هذه الأشياء التى اعتبرناها، بل يجوز ذلك للمؤمن والكافر جميعاً؛ فهذا الدعاء للغير.

وأما الدعاء على الغير، فإنه تعول فيه القسمة التى ذكرناها فى الدعاء للغير، فإن الداعى إما أن يقطع على استحقاؤه لما يدعو عليه، فيحسن منه الدعاء عليه فلا يحتاج ههنا إلى دلالة يقطع لمكانها على أنه مستحق له، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالمشاهدة، وذلك كأن يشاهد يشرب الخمر أو يزنى أو يقذف أو يسرق إلى غير ذلك، بخلاف الأول؛ فغن كون الغير مستحقاً للشواب والرحمة لا يعرف هذه الطريقة، فمن المجوز أن يكون المرء مع تمسكه بمكارم الأخلاق، واشتغاله بهذه العبادات غير نقى الجيب، ولا مأمون العيب، وإما أن لا يقطع على ذلك بل يجوز استحقاؤه للعقاب ويجوز خلافه، وذلك بأن يكون قد شاهده مرة ويشرب الخمر أو يسرق أو يزنى أو يقذف إنساناً، ثم غاب عنه أو لم يدر هل تاب أم لم يتب، فيحسن أيضاً والحال ما ذكرناه لعنه

والدعاء عليه، ويكون مشروطاً بالاستحقاق، ولا يجب النطق بهذه الشريطة، فهي في الحكم كأنه منطوق بها.

وقد أردف رحمه الله هذه الجملة بذكر اللعنة وكان الأليق بهذه الكلمة أن تذكر مع أخواتها من الذم والاستحقاق وما جرى هذا المجرى، ونحن فقد ذكرنا حقيقة الطرد واستشهدنا له بيتاً، وهو

ذعرت به القطا ونفيت عنه مكان الذئب كالرجل اللعين

وفي الجملة، إنه لا يستعمل في الطرد عن كان خير بل خير مخصوص وهو الثواب، ولهذا لا يقال فيمن حرم مالاً وولداً أو لم يرزق أحداً منهما أن ملعون، فهو إذن أخص من الذم والذم أعم منه وأوسع، فإنه يستعمل في كل ضرر سواء كان من مضار الدين أو الدنيا، فعلى هذا يجرى الكلام في ذلك.

وللخوارج في هذا الباب شبه، منها، قولهم: إن الكافر إنما سمي كافراً لأنه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات وهذه حال الفاسق، فيجب أن يسمى كافراً.

وجوابنا، أنا لا نسلم أن الكافر إنما سمي كافراً لإخلاله بالواجبات وإقدامه على المقبحات، بل النسخ جعله اسماً لمن يستحق العقاب العظيم ويجرى عليه أحكام مخصوصة على ما تقدم، وليس كذلك حال الفاسق فإنه لا يستحق العقاب على هذا الحد ولا يجرى عليه هذه الأحكام، ففارق أحدهما الآخر، فهذه شبهة عقلية.

ولهم شبه من جهة السمع كثيرة، ويجرى الجواب عنها أو عن أكثرها على نمط واحد. من جملتها: قوله تعالى "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء"^(١) قالوا: يبين الله تعالى أن لا يغفر الشرك ويغفر

(١) سورة النساء - آية ٤٨ .

مادون ذلك، وقد اتفقنا على أن الكبائر غير مفقودة فيجب أن تكون معدودة في الشرك، وفي ذلك ما نقوله.

ومتى قلتم: إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان، فإننا لا ننازعكم في ذلك بل نقول: إنا قد اتفقنا على أن التي تقع مغفورة إنما هي الصغائر دون الكبيرة، فيجب أن تكون الكبائر ملحقة بالقبيل الذي لا يغفر الله تعالى وهو الشرك.

قيل لهم: إن هذا الذي ذكرتموه إن لو ثبت أن الشرك إنما يكون شركاً لأنه غير مغفور، حتى يصح القياس عليه فيقال: والكبيرة أيضاً غير مغفور فيجب أن تكون شركاً؛ وليس كذلك، فلا يصح هذا الاستدلال.

وبعد، فليس تميز الكبيرة عن الصغيرة بكونه مغفور، فإن صغيرة الكفار غير مغفورة ثم لم تكن كبيرة، فكيف يصح هذا الكلام؟

ومن جملها، قوله تعالى: "ومن لم يحكم بها أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (١) قالوا: وهذا نص صريح في موضع النزاع.

وجوابنا، لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لأنه يقتضى أن لا يكون في العالم كافر لأن "ما" موضوع أيضاً للعموم والاستغراق، كما أن "من" موضوع أيضاً للعموم، فكأنه قال: ومن لم يحكم ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، فلا بد أن يعدل عن الظاهر، وإذا عدلتم عن الظاهر، فلستم بالتأويل أولى فتأوله على وجه يوافق الأدلة، فنقول: إن المراد به، ومن لم يحكم بما أنزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر، ولا خلاف فيه.

وبعد، فإن الآية وردت في شأن اليهود، ولا شك في كفر اليهود.

وأحدا ما يتقلون به قوله تعالى "والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين" (٢) قالوا بين الله تعالى

(١) سورة المائدة - الآية ٤٧.

(٢) سورة آل عمران - الآية ٩٧.

أن تارك الحج كافر ومن ترك فهو كافر، وإذا أخذتم في تفسيره وخمله على ما تذهبون إليه فسرناه على الحد الذي يوافق الأدلة، فنقول: إن المراد به ومن ترك ذلك على وجه الاستحلال فهو كافر، ولا شك في كفر من هذا سبيله.

ومن جملتها، قوله تعالى: "يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا بما كنتم تكفرون" (١) قالوا: يبين أن مسودى الوجوه إنما هم الكفرة ولا إشكال في كون الفاسق من مسودى الوجوه فيجب أن يكونوا كفرة.

وجوابنا، إن الآية نعم ساتر الكفرة، لأنه تعالى قال: أكفرتم بعد إيمانكم فما قولكم في الكفر الأصلي؟ وكل ما هو اعتذاركم عن ذلك فهو عذرنا ههنا، ثم نقول لهم: ليس في تخصيص الله تعالى بعض مسودى الوجوه بالذكر ما يدل على أن لا مسودى الوجوه غيره، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه على ما نسمى مثاله فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ومن جملتها، قوله تعالى: "فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقي الذى كذب وتولى" (٢) قالوا: يبين الله تعالى أن النار لا يدخلها إلا كافر، وبالاتفاق إن صاحب الكبيرة من أهل النار فيجب أن يسمى كافرا.

وجوابنا، لا تعلق: لكم بظاهر الآية لأنه قال "لا يصلاها إلا الأشقي الذى كذب وتولى" (٣) وليس هذا حال الفاسق، فإذا لو كنا مستدلين بها عليكم لكان أولى. وبعد، فأكثر ما فيه أن جهنم نارا لا يصلاها إلا الأشقياء الذين ذكرهم الله تعالى، فمن أين أنه ليس هناك نيران أخر يصلاها غير

(١) سورة آل عمران - الآية ١٠٦.

(٢) سورة الليل - الآيات ١٤، ١٥، ١٦.

(٣) سورة الليل - الآيتان ١٥، ١٦.

الموصوفين بهذه الصفة، فقد ذكرنا أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفى ما عداه.

ومن جملتها قوله تعالى " فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة" ^(١) قالوا: قسم الله تعالى المكلفين إلى هذين القسمين، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ليس هو من القسم الأول، فيجب أن يكون من القسم الثاني، وفي ذلك ما نقوله. وجوابنا، إن أكثر ما في الآية صاحب الكبيرة من أصحاب المشأمة، فمن أين أنه يجب أن يسمى كافراً وفيه وقع الخلاف، فإن جعلوا الدلالة على ذلك قوله تعالى: "والذين كفروا بآيتنا هم أصحاب المشأمة" فذلك لا يدلهم على أن غير الكفرة لا يجوز أن يكونوا من أصحاب المشأمة، وفيه تنازعنا.

ومن جملة ذلك، قوله تعالى: وهل نجازى إلا الكفور" ^(٢) قالوا: لا شك أن صاحب الكبيرة مجازى فيجب أن يكون من الكفرة.

وجوابنا أن هذه الآية لا تدل على ما يريدونه، فإن الأنبياء عليهم السلام من المجازين أيضاً، ومتى قلتم إن المراد وهل يجازى بالنار إلا الكفور، كان في ذلك عدول عن الظاهر وترك له، فلم يكونوا والحال هذه بالتأويل أولى منا، فنقول: إن المراد وهل يجازى بعذاب الاستئصال إلا الكفور.

ومن جملة ما يتعلقون به قوله تعالى: "وأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وأما من أوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا" ^(٣)، الآية ولا متعلق لهم بهذه الآية أصلاً، فلنا نمنع من دخول صاحب الكبيرة النار ولا تقتضى الآية أكثر من ذلك.

(١) سورة الواقعة - الآيات ٨، ٩.

(٢) سورة سبأ - آية ١٧.

(٣) سورة الانشقاق - الآيات ٩، ١٠، ١١.

وعما يتعلقون به، قوله تعالى " فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول هاؤم
اقرأ كتابيه^(١) " وقوله " أنه كان لا يؤمن بالله العظيم " قالوا: إنه تعالى قسم
المكلفين قسمين، ولقد اتفقنا على أن هو من القسم الأول، فيجب أن يكون
من القسم الثاني في ذلك ما قلناه.

وجوابنا، أنا كما اتفقنا على أن الفاسق ليس من القسم الأول، فكذلك
اتفقنا على أنه ليس من الذين لا يؤمنون بالله العظيم، فكيف يصح هذا
الاحتجاج؛ ثم نقول: إن أكثر ما في ذلك أنه قسم الكلام قسمين فمن أين أنه
لا ثالث لهما، وقد ذكرنا أن إثبات صنفين لا يدل على نفى ثالث.

بيانه، قال الله تعالى في قسمة الحيوانات: " فمنهم من يمشى على بطنه
من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع^(٢) " ثم لا يدل على أن
المشاة لا يخرجون عن هذه الأقسام، كذلك فيما أورده.

ومن جملتها قوله تعالى: " وإن جهنم لمحيطة بالكافرين^(٣) " بين القديم
تعالى أن الذين تحيط بهم النار إنما هم الكفرة، ولا شك أن الفاسق ممن تحيط
به النار فيجب أن يكون كافراً.

والجواب، أن الآية تدل على أن النار محيطة بالكفرة، فمن أين أنها لا
تحيط بالقسمة مع الكفرة وفيه وقع خلاف. يبين ذلك، أن القائل إذا قال:
الدار محيطة بالعلماء ليس يجب أن لا يكون في الدار إلا العلماء، بل يجوز
ألا يكون فيها العلماء وغير العلماء، كذلك ههنا.

وأحدهما يتعلقون به قوله تعالى: " فمن نقلت موازينه^(٤)، " ومن
خفت موازينه^(٥) " الآية إلى قوله: " ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها

(٢) سورة النور - آية ٤٥.

(٤) سورة الأعراف - آية ٨.

(١) سورة الحاقة - الآية ١٩.

(٣) سورة العنكبوت - آية ٥٤.

(٥) سورة الأعراف - آية ٩.

تكذبون" (١) قالوا: بين الله تعالى أن من خفت موازينه فهو كافر، والمعلوم أن موازين أهل الكبائر قد خفت أن يكونوا كفرة.

وجوابنا، أن الذي يقتضيه ظاهر الآية، ليست إلا أن من خفت موازينه فهو خاسر، ونحن نقول: إن صاحب الكبيرة خاسر، ومتى قالوا: إن الآية وردت في شأن الكفار، فقد قال تعالى بعدها: " ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون" (٢) كان الجواب، أن هذه الآية مستقلة بنفسها منفصلة عما قبلها فكيف يصح ما ذكرتموه.

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم أن صاحب الكبيرة ليس من المكذبين بآيات الله تعالى، فكيف يمكن هذا الاستدلال.

ومن جملة ما يذكرونه، قوله تعالى: " ولا تأسوا من روح الله فإنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون" (٣) قالوا: يبين الله تعالى أنه لا يأس من رحمه الله إلا الكافرون ومعلوم أن صاحب الكبيرة آيس من رحمة الله تعالى، فيجب أن يكون كافراً.

وجوابنا أنا لا نسلم أنه آيس من روح الله، فكيف يكون كذلك مع أنه على رجاء أن يتوب الله تعالى ويلطف فينجو من عذابه، ويستحق ثوابه.

وأحد ما يستدلون به، قوله تعالى: هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن" (٤) قالوا: إن الله تعالى صف المكلفين هذين الصنفين، وصاحب الكبيرة لا بد أن يكون من أحد الصنفين، وصاحب الكبيرة لا بد أن يكون من أحد الصنفين، وقد ثبت أنه ليس بمؤمن، فيجب أن يكون كافراً.

(١) سورة المؤمنون - آية ١٠٥.

(٢) سورة المؤمنون - آية ١٠٥.

(٣) سورة يوسف - آية ٨٧.

(٤) سورة التغابن - آية ٢.

وجوابنا، أنا قد ذكرنا غير مرة، أن إثبات صنفين لا يدل على نفى ثالث؛ وبعد، فإن لفظة "من" في قوله: "فمنكم كافر مؤمن"^(١) للتبعيض، فكأنه قال: هو الذى خلقكم فبعضكم كفر وبعضكم آمن، وليس فيه أنه لا ثالث لهذين القسمين.

فهذه جملة ما يتعلق به الخوارج.

وأما المرجئة فقد تعلقنا فى أن صاحب الكبيرة مؤمن بشبهه:

من جملتها، لو كانت الصلاة من الإيمان، لوجب فىمن ترك صلاة واحد أن يوصف بأنه تارك للإيمان، وقد عرف خلافه.

وجوابنا: أن هذا يلزم أن لو قلنا: إن الإيمان هو الصلاة فقط، وأن الصلاة بمجردا هى الإيمان، فأما إذا قلنا إن الصلاة من الإيمان وجزء من أجزائه، فإن الذى يجب فى تاركة أن يكون تاركا لجزء من أجزاء الإيمان، وخصلة من خصال الإيمان، ومتى امتنعنا من إطلاق هذا اللفظ على من أدى الواجبات واجتنب المقبحات، فلأن ذلك يوهم الخطأ ويقتضى استحقاقه للذم وإن كان إذا أريد به هذا المعنى كان صحيحا، وغير ممتنع فى الكلمة إذا كان لها معنيان يصح أحدهما ولا يصح الآخر، أن لا يجوز من الواحد منا استعمالها، كقولنا عاص، فإن العصيان فى الحقيقة بتناول الصغيرة والكبيرة جميعا، غير أنه لا يجوز لنا أن نطلقه على الأنبياء عليهم السلام، وإن أردنا به المعنى الصحيح لإيهامه الخطأ، والقديم تعالى لما ثبتت حكمته ولم يثبت فى حقه هذا المانع، جاز منه إطلاق ما هذا سبيله ولهذا قال: "وعصى آدم ربه فغوى"^(٢).

ويزيد ما ذكرناه وضوحا، أن الخشبة والزجاجة حجتان من يحجج الله

(١) سورة التغابن - آية ٢ .

(٢) سورة طه - آية ١٢١ .

تعالى، ثم ليس يجب إذا انكسرنا أو انكسرت إحداهما أن يقال قد انكسرت حجة من حجج الله تعالى، كذلك ههنا. ثم إنا نقرب عليهم هذا في البر والتقوى، فنقول: أليس أن الصلاة من البر والتقوى، ثم ليس يجب فيمن ترك الصلاة أن يكون تاركاً للبر والتقوى، هلا كان كذلك ههنا؟

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: لو كان المرجع بالإيمان إلى الإيمان بالواجبات والاجتناب عن المقبحات، لكان يجب إذا أتى القديم تعالى بهذه الأشياء التي تعدونها إيماناً أن يسمى مؤمناً، وقد عرف خلاف ذلك.

قلنا: قد ذكرنا أن المؤمن اسم لمن يستحق المدح والشواب لإتيانه بالواجبات واجتنابه عن المقبحات، والقديم تعالى ليس هو من هذا القبيل فلا يلزم، قالوا: لو كان الإيمان هو أداء الواجبات وترك المحرمات، لوجب أن لا يجوز من الواحد منا أن نقول أن يقول أنا مؤمن على الإطلاق، لأنه لا يعلم هل أدى ما يجب أم لا، فكان يجب أن يقيد فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وذلك يوجب الشك، والمرء لا بد أن يقطع على أنه ليس من الكفرة. وجوابنا، أن هذا مجاب إليه فإننا نقول: لا يجوز أن يقول أحدنا لنفسه أنا مؤمن قطعاً، إذ لا يعلم ذلك من حاله، فأما نقيده بأن شاء الله، فليس يقتضى الشك، لأن هذه اللفظة موضوعة في العرف لقطع الكلاء عن النفاذ: فهذه جملة ما يتعلقون به من جهة العقل.

وأحد ما يتعلقون به من جهة السمع، قوله تعالى: "إن الذي آمنوا وعملوا الصالحات"^(١) قالوا: فلو كان الإيمان منقولا من اللغة إلى الشرع على الحد الذي يدعونه، لكان لا يثبت لهذا العطف معنى، وليست منزلة قوله: إن الذين آمنوا وأمنوا، وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات، وذلك مما لا وجه له، فليس إلا أن الإيمان مبقى على أصل الوضع.

(١) سورة البيّنة - آية ٧ والبروج - آية ١١.

وجوابنا، أنا لم ندع أن كل لفظة اشتقت من الإيمان فإنها لا تستعمل إلا فى المعنى الذى قلناه وأنه لا يجوز استعمالها فى ما وصعب له فى الأصل، وإنما قلنا: إن قولنا مؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والثواب من جهة الله تعالى، وإذا كان كذلك، فلا مانع يمنع من أن تكون هذه اللفظة التى ذكرها فى هذه الآيات مبقاة على أصل الوضع، فلا يقدح فى كلامنا؛ وعلى أنه ليس يبيعد أن يكون الغرض بذكر ذلك وعطف ما عطف عليه، وإن كان معناه أو طريقه التفحيم، وصار ذلك كعطفه نعى جبريل وميكائيل على سائر الملائكة، حيث قال: "وملائكته ورسله وجبريل وميكايل" (١) وكعطفه الصلاة الوسطى على الصلوات، فى قوله: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" (٢) وكقوله تعالى: "وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح" (٣) فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل فى عذاب القبر

وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شىء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندى يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذب القبر ولا يقرون به.

والكلام فيه يقع فى أربعة مواضع:

أحدهما فى ثبوته.

والثانى فى كيفية ثبوته.

والثالث فى الوقت الذى يقع فيه.

والرابع فى فائدته.

(١) سورة البقرة - آية ٩٨.

(٢) سورة البقرة - آية ٢٣٨.

(٣) سورة الأحزاب - آية ٧.

أما ثبوته، فالذى يدل عليه قوله تعالى: "مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا فلم يجدوا"^(١) فالفاء للتعقيب من غير مهلة، وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا"^(٢) الآية، ووجه دلالة على عذاب القبر ظاهر غير أنه يختص بآل فرعون ولا يعم جميع المكلفين.

والدلالة التي تعم، قوله تعالى: "ربنا إمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين"^(٣) ولا تكون الأمانة والإحياء مرتين إلا وفي إحدى المرتين إما التعذيب فى القبر أو التبشير على ما نقوله.

ومتى قالوا: إن إحدى الإمتتين إنما هو خلق الله تعالى من نطقه هي موات، قلنا: إن الأمانة فى الحقيقة إنما هو إبطال الحياة وإزالتها وتفريق البنية التى تحتاج هى فى الوجود إليها، وذلك لا يتصور فى النطفة التى لم تكن حية أصلاً. وبعد فقد أثبت الله تعالى الأمانة مرتين، وعلى هذا الذى ذكرتموه يقتضى أن يكون ذلك مراراً، ولقد قال الله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين"^(٤) الآية، ولم يصر حياً بعد ذلك بل علقمة، على ما قال تعالى: "ثم خلقنا النقطة علقمة فخلقنا العلقمة مضخة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما"^(٥) الآية.

ومما يدل على ذلك ما روى أن النبى ﷺ مر بقبرين فقال: "إنهما ليعذبان ما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشى بالنميمة والآخر كان لا يستتره من البول" وروى لا يستتر.

(١) سورة نوح - آية ٢٥.

(٢) سورة غافر - آية ٤٦.

(٣) سورة غافر - آية ١١.

(٤) سورة المؤمنون - آية ١٢.

(٥) سورة المؤمنون - آية ١٤.

فإن قالوا: كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع أنه يقتضى تعذيب (٣) عبده على الصغائر التي من شأنها أن تقع مغفورة؟ قلنا: المراد بقوله وما يعذبان من كبير عندهما، لأن المعصية في نفسها غير كبيرة؛ فهذا هو الكلام في ثبوت عذاب القبر.

وأما الكلام في كيفية ثبوته، فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم، فإنه لا بد من أن يحييهم لأن تعذيب الجماد محال لا يتصور، ولا يعترض ذلك ما روى عن النبي ﷺ في الميت أنه يستمع حقيق النعال، وأنه ليعذب نكاه أهله عليه، لأن الإدراك يترتب على الحياة، وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم، والله لا يفعل ذلك، وتفسير قوله صلى الله عليه: أن الميت ليعذب على بكاء أهله، أى على الوصية بذلك، فكان من عادة القوم الوصية بالبكاء والنوح عليهم.

وكما لا بد من الإحياء يصح التعذيب، فلا بد من أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب، وإلا اعتقد المعاقب المعذب أنه مظلون ولهذا المعنى قلنا: إن أهل النار لا بد من أن يكونوا عقلا؛ هذا هو الذى نعلمه من جهة العقل.

فأما الكلام في أن ذلك كيف يكون، وأنه تعنى يعث إليه ملكين يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير فيسألا به ثم يعذبانه أو يبشراته حسب ما وردت به الأخبار، فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل، وإنما الطريق إليه السمع.

وأما الوقت الذى ثبت فيه التعذيب، ونعين ذلك، فما لا طريق إليه، ومن الجائز أن يكون بين النفحتين على ما قال الله تعالى: "ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون فإذا نفخ فى الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون" (١). والبرزخ فى اللغة إنما هو الأمر لهائل العظيم، ولا معنى له إلا العذاب.

(١) سورة المؤمنون - آية ١٠١.

وأما فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلفين، فإنهم متى علموا أنهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد ذلك في تأثير جهنم كان ذلك صارفًا لهم عن القبائح داعيًا إلى الواجبات، وما هذا سبيله وكان في مقدور الله تعالى فلا بد من أن يفعله، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعيًا ولطفًا للمعذب، فإن تعذيبه يكون لطفًا للملك الموكل إليه ذلك، فهذه فائدته.

وأما القوم الذين دفعوا عذاب القبر وأنكروه، فقالوا: لو كان له أصل لكان يجب في النباش أن يرى العقوبة أو المثوبة للمعاقب والمثاب، فكان يشاهد عليه أثر الضرب وغيره، وفي علمنا بخلافه دليل على أن ذلك عمالا أصل له. قالوا: وما يؤكد هذا الكلام أنه لو كان كذلك لكان يجب في المطلوب والميت الذي لم يدفن أن يسمع أنيه وأن يشاهد اضطرابه كل واحد، والمعلوم أنه لا يرى مضطربًا اضطراب المعاقب، ولا يسمع له أنين البتة، فكيف يكون معذبًا والحال ما قلناه؟

والجواب، أن أكثر ما في هذا أن النباش وغيره لا يرون أثر العقوبة على الميت، ومن المجوز أن لا يعذبه الله تعالى في هذه الحالات التي يطلع عليها النباش أو غيره، أو يعذبه على وجه يستتر عنهم لوجه من المصلحة يرى في ذلك، وعلى أنا قد ذكرنا أن القوى في هذا الباب أنه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين النفختين على ما دل عليه كلامه تعالى.

ومما يذكرونه في هذا الباب، أن فيما تدعونه من أنه تعالى يبعث ملكين أحدهما منكر والأخير نكير حتى يسألا صاحب القبر ثم يعذبه أو يبشرانه تسمية ملائكة الله تعالى بما يليق بهم وبما يقتضى استحقاق الدم، وذلك لا وجه له.

وجوابنا، أن ما قدمناه من الدلالة يدل على العذاب ولا بد له من

معذب، ثم إن المعذب يجوز أن يكون هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره، وهذا في العقل.

غير أن السمع ورد بأنه يكل ذلك إلى ملكين: يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيراً، ولا شيء في ذلك مما يدعونه علينا، لأن هذا بمنزلة غيره من الألقاب التي لاحظ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب، وهو جار على طريقة العرب وتسميتهم أبنائهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من غير أن يفيدوا به مدحاً لا ذمّاً، بل لكى يقوم مقام الإشارة على ما هو موضوع التلقيب. وعلى أنا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماء المفيدة، فإنه ليس يفيد قولنا منكر أكثر من أن الغير لا يعرفه، وبأن لا يعرف شخص من الأشخاص ملكاً من الملائكة لم يدخل الملك في استحقاق الذم، وهكذا في قولنا نكير، فإنه فعيل بمعنى مفعول، وفعيل بمعنى مفعول شائع، قال الشاعر:

وقصيدة تأتي الملوك حكيمة

أى محكمة، فهذه طريقة القول في هذا الفصل.

فصل

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في أحوال القيمة، وما يجرى هناك من وضع الموازين والمسألة والمحاسبة وإنطاق الجوارح ونشر الصحف، وما جرى هذا المجرى.

وجملة ذلك أن كل هذه الأمور حق يجب اعتقاده والإقرار به.

وأما وضع الموازين، فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه، قال الله تعالى: "ونضع الموازين القسط ليوم القيامة" (١) وقوله: فمن تفلت موازينه فأولئك" (٢) الآية، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، ولم يرد

(٢) سورة المؤمنون - آية ١٠٢.

(١) سورة الأنبياء - آية ٤٧.

الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله: " وأنزلنا معهم الكتاب والميزان"^(١)، فلذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز.

يبين ذلك ويوضحه، أنه لو كان الميزان إنما هو العدل، لكان لا يثبت للنقل والخفة فيه معنى، فذل على أن المراد به الميزان المعروف الذى يشتمل على ما تشمل عليه الموازين فيما بيننا.

فإن قالوا: وأى فائدة وضع الموازين التى أثبتموها، ومعلوم أنه إنما يوضع ليوزن به الشيء ولا شيء هناك يدخله الوزن ويتأنى فيه، فإن أعمال العباد طاعتهم ومعاصيهم أعراض لا يتصور فيها الوزن.

قيل له: ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علماً للطاعة والظلم أمانة للمعصية، ثم يجعل النور فى إحدى الكفتين والظلم فى الكفة الأخرى، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى، وكما لا يمتنع ذلك فكذلك لا يمتنع أن يجعل الطاعات فى الصحائف ثم توضع الطاعات فى كفة صحائف المعاصى فى كفة فأيهما ترجحت حكم لصاحبه به، هذا هو كيفية ذلك. وأما فائدته، فهو تعجيل مسرة المؤمن وغم الكافر، هذا فى القيامة.

وفيه فائدة أخرى تتعلق بالتكليف، وهى أن المرء مع علمه أن أعماله توزن على الملاء كان عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وهذه فائدة عظيمة.

وأما الحساب فما لا يجوز إنكاره فقد قال تعالى: " فأما أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا، وينقلب إلى أهله مسرورا"^(٢) غير أن

(١) سورة الحديد - آية ٢٥. (٢) سورة الانشقاق - آية ٨.

محاسبة الله تعالى إيانا لا تجرى على حد ما تجرى المحاسبة بين الشريكين المتعاملين فإن ذلك فيما بيننا إنما يكون بعقد الأصابع أو ما يجرى مجراه، وليس هكذا محاسبة الله تعالى عباده، فإن ذلك يكون بخلق العلم الضرورى فى قلبه أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا، فيسقط الأقل بالأكثر، وعلى هذا صح ذلك بسرعة ما دل عليه قوله تعالى: "إن ربك سريع الحساب"^(١) ومن ههنا استدل بعض مشايخنا بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسمًا، وإلا كان لا يتأتى منه محاسبة الخلائق بسرعة ولا يمكنه خلق العلم فيهم، فكان يتعثر عليه ولا يمكنه إلا بمدة مديدة وزمان طويل، وفى علمنا بأنه تعالى سريع الحساب ولا يمكنه إلا بمدة مدبدة وزمان طويل، وفى علمنا بأنه تعالى سريع الحساب دليل على أنه تعالى ليس من قبيل هذه الأجسام والفائدة فى المحاسبة نحو الفائدة ووضع الموازين.

وأما المسألة، فما يجب اعتقاده أيضًا، فقد قال تعالى: "فوربك لنسألنهم أجمعين"^(٢) وقال: "وقفوهم إنهم مسؤولون"^(٣) وقال: "ليسأل الصادقين عن صدقهم"^(٤) إلى غير ذلك.

والفائدة فى ذلك كالفائدة فى نظائره، مما تقدم.

وأما نشر الصحف، فقد نطق به القرآن قال الله تعالى: "وإذا الصحف نشرت"^(٥) وأما نطق الجوارح فقد دل عليه قوله تعالى: "يوم تشهد عليه ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون"^(٦) وقوله: "أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء"^(٧) وذلك يكون على وجهين: إما أن يتولى الله تعالى خلق

(١) سورة غافر - آية ١٧ .

(٢) سورة الحجر - آية ٩٢ .

(٣) سورة الصافات - آية ٣٤ .

(٤) سورة الأحزاب - آية ٨ .

(٥) سورة التكوير - آية ١٠ .

(٦) النور - آية ٧٤ .

(٧) سورة فصلت - آية ٢٢ .

الكلام فى جوارحه فتشه عليه، وإما إن يجعل كل عضو من أعضائه حياً
بإنفراده فيشهد عليه، وإن كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه ومال
إلى الوجه الأول، وقال: إن الذى تقتضيه هذه الآية ليس إلا شهادة جوارحه
عليه، ولو صار كل عضو من أعضائه حياً بإنفراده لم يكن سمعياً ولا بصره،
اللهم إلا أن يقال أراد بقوله يشهد عليهم سمعهم، أى ما كان سمعاً لهم من
قبل، وذلك على الأحوال كلها عدول عن ظاهر كلام الله تعالى، فلا وجه له
مع إمكان أن يجرى على ظاهره.

ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده، الصراط؛ وهو طريق بين الجنة
والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد
دل عليه القرآن، قال الله تعالى: "اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم" (١). فلسنا نقول فى الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من
الشعر وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن
اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار: فإن تلك
الدار ليست هى بدار تكليف، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما
هذا سبيله فى الدقة والحدة؛ وأيضاً فقد ذكرنا إن الصراط هو الطريق، وما
وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه.

وقد حكى فى الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة
الدالة على هذه الطاعات التى من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة
الدالة على المعاصى التى من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار.

وذلك مما لا وجه له، لأن فيه حملاً لكلام الله تعالى على ما ليس
يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول فى أن كلام الله تعالى مهما أمكن حملة
على حقيقته، فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز.

(١) سورة الفاتحة - آية ٧.

وعلى أنا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئاً يحكى عن
عباد، أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك
بها، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها، والفائدة فى أن جعل الله تعالى
إلى دار الجنة طريقاً حاله ما ذكرنا، هو لكى يتعجل به للمؤمن مسرة وللكافر
غمماً، وليضمنه اللطف فى المصلحة على ما سبق فى نظائره.

وأحوال القيامة وكيفية الإعادة، أكبر من أن يحتمله هذا الموضوع ففتقر
منها على هذا المقدار، ونسأل الله السلامة عن عذابه والفوز بثوابه وإن سائله
لا يخيب، وهو قريب مجيب.



obekandi.com

الأصل الخامس

وهو الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وكان من حقنا أن نذكر حقيقة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، غير أنا قد قدمنا فى أول الكتاب فلا نعيدها ههنا.

وجملة ما نقوله فى هذا الموضوع، أنه لا خلاف بين الأمة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إلا ما يحكى عن شذمة من الأمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد. والذى يدل على ذلك بعد الإجماع قوله تعالى: "كتتم خير أمة أخرجت للناس^(١)" الآية وقوله تعالى حاكياً عن لقمان "يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر^(٢)" ومما يدل على ذلك مما روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال "ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل"

والغرض بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل على هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدل عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر فى العقول، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى^(٣)"، حتى تفى إلى أمر الله الآية، فبدأ بإصلاح ذات البين، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها حسب ما ذكرناه.

ولا خلاف فى هذه الجملة بين شيخنا أبى على وأبى هاشم، وإنما الخلاف بينهما فى أن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعلم عقلاً أو شرعاً.

(١) سورة آل عمران - آية ١٨٠.

(٢) سورة لقمان - آية ١٧.

(٣) سورة الحجرات - آية ٩.

فذهب أبو على إلى أن ذلك يعلم عقلا .

وقال أبو هاشم: بل لا يعلم عقلا إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيحلقه بذلك غم، فإنه يجب عليه النهي ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه، فأما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً، وهو الصحيح من المذهب .

والذي يدل على أن ذلك مما لا سبيل إلى وجوبه من جهة العقل إلا في الموضع الذي ذكرنا، هو أنه إن وجب عقلا فيما أن يجب للنفع أو لدفع الضرر، ولا يجوز أن يجب للنفع لأن طلب النفع لا يجب فلان لا يجب الإيجاب لأجله أولى، فليس إلا أن يكون وجوبه لدفع الضرر على ما نقوله .

فإن قيل: هلا جاز أن يكون الوجه في وجوبه هو أن لا يقع المنكر ولا يضيع المعروف فيكون وجوبه معلوماً عقلا فإن ذلك أمر معقول؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يمنعنا الله تعالى عن المنكر ويلجئنا إلى المعروف، ومعلوم خلافه .

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الوجه في وجوبه كونه لطفاً لنا ومصلحة؟

قلنا: إن هذا وإن كان هو الوجه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير أنا لا نعلم ذلك من حاله إلا لأنه ليس في قوة العقل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدعونا إلى الواجب ويصرفنا عن القبيح .

فإن قيل: أولستم قد عرفتم بالعقول أن معرفة الله تعالى لطف، وأن نعمته من كافر في الحال أو كان كافراً من قبل مفسدة، فهلا جاز مثله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قلنا: إن هذا اقتراح على العقل وذلك مما لا وجه له، فليس يجب إذا علمنا أمراً من الأمور عقلا، بأن قرر الله تعالى في عقولنا، أن نعلم أيضاً بالعقل ما لم يقرره فيه، ففسد هذا الكلام .

يبين ذلك، أن ما قالوه جمع بين أمرين من غير علة جامعة بينهما، فيقال لهم: ما أنكرتم أننا علمنا كون المعرفة لطفًا لنا بالعقل، لأنه قرر تعالى كونه لطفًا في عقولنا، وهذا غير ثابت فيما نحن فيه، فلا يجب أن نعلمه أيضًا بالعقل.

وأما ما يقوله أبو علي في هذا الباب، فهو أنه لو لم يكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل، لكان يجب أن يكون المكلف مغرى بالقيح، ويكون في الحكم كمن أبيح له ذلك، فليس يصح، لأن ذلك يقتضى أن لا يجب واجب ولا يقبح قبيح إلا والطريق إلى وجوبه أو قبحه العقل، والإلزام أن يكون المكلف مغرى على القبيح وعلى الإخلال بما هو واجب عليه، ويكون كأنه أبيح له ذلك، ومعلوم خلاف ذلك.

يبين ذلك ويوضحه، أن وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما نعلمه شرعًا، ثم لم يقتض أن يكون المرء من قبل كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب، أو يكون في الحكم كمن أبيح له شيء من ذلك.

وبعد، فكيف تصح هذه العبارة، مع أن الإباحة ليس المرجع بها إلا إلى تعريف المكلف حسن الفعل وأنه لا صفة له رائدة على حسنه، إما يخلق العلم الضروري أو بنصب الأدلة، فكيف يصح إباحة ما ليس بمباح.

ومما يقوله أيضًا هو أنه قد ثبت أن الامتناع عن المنكر واجب، فيجب أن يكون المنع منه أيضًا واجبًا، لأنه لا فرق في قضية العقل بينهما.

وجوابنا، لو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح أن يمنعنا عن ذلك ويضطربا إلى خلافه، ومعلوم خلاف ذلك. فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هو السمع إلا في الموضوع الذى ذكرناه، على ما يقوله أبو هاشم.

والشرائط المعتبرة في هذا الباب قد ذكرناها في أول الكتاب، فمن استكمل تلك الشرائط لزمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن لم يستكملها لم يلزمه.

واعلم أن بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقاً من حيث أن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمانة به، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه، حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملاً، وليس كذلك النهي عن المنكر فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط، حتى يمنعه منعاً، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين، فإن لم يتته خشناً له القول، فإن لم يتته ضربناه، فإن لم يتته قاتلناه إلى أن يترك ذلك.

واعلم أن مشايخنا أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه فيقال:

المعروف ينقسم إلى ما يجب، وإلى ما هو مندوب إليه، فإن الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب.

وأما المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها، فإن النهي إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت في الجميع.

غير أنها تنقسم إلى ما يختص المكلف، وإلى ما يتعداه.

وما يختصه فينقسم إلى ما يقع به الاعتداد، وإلى ما لا يقع به الاعتداد.

فأما ما يقع به الاعتداد، فإن النهي عنه واجب من جهتي العقل والشرع جميعاً، أما من جهة العقل فلأنه يدفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر، ودفع الضرر عن النفس واجب، وأما من جهة الشرع فلأن قوله تعالى: "كتم خير

أمة أخرجت الناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" (١) لم يفصل بين أن يكون هذا الضرر مما يختصه وبين أن يكون مما يتعداه. وأما مالا يقع به الاعتداد، فذلك كأن يحاول أحدنا اغتصاب دائق من ماله وهو بمنزلة قارون في اليسار، فإنه لا يجب النهى عنه إلا سمعاً، فأما من جهة العقل وهو غير مستضر به فلا يجب، هذا فيما يختصه.

وأما ما يتعداه، فإنه ينقسم إلى ما يقع به الاعتداد فيجب النهى عنه شرعاً وعقلاً إن لحق قلبه به مخصص، وإلى مالا يقع به الاعتداد فلا يجب النهى عنه إلا شرعاً، وهذه بقية القول في هذا الفصل.

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة، الكلام في أن المنكر إذا كان من باب الاعتقادات وكيفية النهى عنه، ثم عطف عليه الكلام فيمن أراد التوبة عنه كيف يتوب. وهذا الفصل الأخير باب التوبة أليق وبذلك الموضع أخص غير أنا لا نخالفه في ذلك بل نوافق عليه.

وجملة القول في ذلك، أنه لا فرق في باب المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب، وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهى عنها، إذ النهى عنها وإنما وجب لقبحها، والقبح بعمها.

ومتى فصل بينها بأن أفعال القلوب مما لا يمكن الإطلاع عليها، فذلك أمور مغيبة عنا، وما هذا سبيله لا يجب النهى عنه.

قلنا: إن في أفعال القلوب ما يمكن الإطلاع عليه، فقد علمنا من حال العلوية بعضهم لبني أمية واعتقادهم فيهم، وكذلك فإنما نعلم ضرورة من حال من يدرس طول عمرة مذهباً من المذاهب وينصره ويدعو الناس إليه ويبدل جهده فيه وفي الدعاء إليه أنه معتقد لذلك المذهب: وإذا قد تقرر أن الإطلاع

(١) سورة آل عمران - آية ١١٠.

على الاعتقاد ممكن، وصح لدينا خطأ بعض الاعتقادات وفسادها، وكونها من باب المناكير، فإنه يلزمنا عنها على حد لزوم النهي عن غيرها من المناكير، فهذا جملة ما يلزم تحصيله في الفصل الأول.

أما الفصل الثاني:

فالأصل فيه: أنه من اعتقد ثم ظهر له فساد وكونه خطأ باطلاً، فإن الواجب عليه أن يتوب عنه ويندم عليه لا محالة، إلا أنه لا يخلو؛ إما أن يكون قد أظهره من نفسه فظهر وانتشر واطلع عليه الناس، أو لم يظهره لأحد ولم يطلع عليه أحد كفاه التوبة بينه وبين الله تعالى، وإن أظهره حتى أطلع عليه غيره، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد دعا أو لم تكن منه الدعوة، فإن لم يبدء غيره إليه غير أنه ظهر منه ذلك وعرف هوية، فإن الواجب عليه أن يتوب من ذلك سرّاً وبين يدي الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد الفاسد كيلا يتهموه بعد ذلك، وإن كان منه إلى ذلك المذهب والاعتقاد الفاسد دعوة فلا يخلو؛ إما أن يكون قد قبل منه غيره أولاً، فإن لم يقبل منه غيره كفاه التوبة بين يديه على الحد الذي ذكرناه؛ فإن قيل، فإن الواجب عليه أن يتوب عن ذلك ويعرف ذلك الغير الذي قبل منه توبته عنه، وأنه قد تبين له فساد ذلك الاعتقاد. ثم هل يجب عليه إفساد ذلك المذهب، وحل تلك الشبهة التي ألقاها إليه؟ ينظر، فإن كان في الناس من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة عليه لم يلزمه إلا القدر الذي ذكرناه، ويكون حل تلك الشبهة من فروض الكفايات، وإن لم يكن في العلماء من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة، أو كان في العلماء الذين يقومون مقامه في الحل كثرة، غير أن لبيانه مزيد على بيانهم، فإن الواجب أن يظهر من ذلك الاعتقاد التوبة، ثم يبين وجه الخطأ فيه ويحل له الشبهة التي ألقاها إليه، فهذه طريقة القول في ذلك.

ومما يشبه هذه الجملة، الكلام في المفتي إذا أخطأ، ما الذي يلزمه أراد التوبة عنه؟ وجملة القول فيه: أن من أفتى، فإما أن تكون فتواه فيهما الحق

فيه واحد وأخطأ فيلزمه التوبة عنه وأن يذكر للمستقى خطأه في ذلك، وإما أن تكون فتواه فيما لا يتعين الحق فيه واحد بل يكون طريقة الاجتهاد، ثم إنه في ذلك بين أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه غير أنه ترجح لديه وجه على الوجه الذى أفتى به فلا يلزمه والحال هذه شىء، إذ لم يكن عليه غير تأدية الاجتهاد حقه وقد فعل، وبين أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل أفتى فيما بدا له، فيلزمه والحال هذه أن يتوب عن ذلك، ويبين للمستفتى أنى قد قصرت فى الجوانب ولم أؤد الاجتهاد حقه.

وقريب من هذا، الكلام فى الحاكم إذا أخطأ فى الحكومة، لأنه إما أن يكون قد حكم بما الحق فيه واحد، أو بما طريقه الاجتهاد. فإن كان قد (٤) حكم بما الحق واحد وأخطأ لزمه أن يتوب عن ذلك ويظهر للمحكوم له والمحكوم عليه خطأه فى الحكم، وإن حكم بما فى طريقه الاجتهاد، فإما أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه وحكم بما أدى إليه الاجتهاد ثم تغير حاله فى الاجتهاد ورأى القوة فى خلاف ما حكم به، وإما أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل حكم بما بدا له؛ فإن كان الأول فلا شىء عليه البتة، إذا الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد، اللهم إلا أن يكون قد ظهر له أن القوة فى أحد الوجهين قبل الحكم إلا أنه حكم بالأضعف عنده، فحيثئذ يلزمه الحكم بالأقوى والرجوع إلى المحكوم عليه وبيان أن الحكم كيت كيت، وإن كان الثانى فإنى الواجب أن يتوب عن ذلك ويبين للمحكوم له والمحكوم عليه أن الحكم كذا وكذا وأنى لم أحكم يوم حكمت عن اجتهاد. فهذه طريقة القول فى ذلك.

فصل فى الإمامة^(١)

وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكلام فى الإمامة؛
ووجه اتصاله بهذا الباب أن أكثر ما يدخل فى الأمر بالمعروف والنهى عن
المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة.

وجملة ذلك أن معرفة الإمام واجب، ولسنا نعى به أنه يجب معرفته
سواء كان أو لم يكن، وإنما المراد إذا كان ظاهراً يدعو إلى نفسه، ولا خلاف
فى هذا إلا شىء يحكى عن قاضى القضاة أبى الحسن على بن عبد العزيز
الجرجاني، ومن البعيد أن يكون قد أنكر ما قلناه، وإنما الذى يقوله أن ذلك
لا يجب على الكافة والعوام، وإنما هو من تكليف العلماء.

فقد حصل لك أنما أدعيناه من وجوب معرفة الإمام على الحد الذى
نقوله مجمع عليه.

واعلم أن الكلام فى الإمامة يقع فى خمسة مواضع: أحدها فى حقيقة
الإمام، والثانى فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام، والثالث فى صفات
الإمام، والرابع فى طرق الإمامة، والخامس فى تعيين الإمام.

(١) عنى القاضى بموضوع الإمامة واختلاف الأمة فيه عناية كبيرة، فقد وقف عليه الجزء
العشرين من كتاب المغنى، وتناوله بإفاضة فى المحيط، وكان لكتابته أثرها الكثير فى
الفكر الإسلامى، فأما المؤيدون لرأيه فقد نحووا نحوه فى تبويب الموضوع وتقسيمه،
فكانت أغلب الدراسات التى كتبت بعده مطبوعة بطابعه، وأما المخالفون فقد ألفوا كتباً
بذاتها فى نقض رأيه أو أشاروا إلى ما كتب فى مؤلفاتهم. ومن الذين ألفوا ضده
الشريف المرتضى الإمامى الذى وضع كتاباً باسم الشافى فى نقض الإمامة كما وردت فى
المغنى، أما القاضى جعفر بن عبد السلام الزيدى فقد كتب فى الرد على القاضى لما
ضمنه فى المحيط بالتكليف حل موضوع الإمامة، وألف أبو الحسين البصرى كتاباً فى
نقض الشافى وتأييد القاضى. ويجب أن نلاحظ هنا أن معلق شرح الأصول مانكديم
زيدى ولذلك فإنه كتب هذا الموضوع مخالفاً للقاضى عبد الجبار.

أما الفصل الأول

وهو أن الإمام في أصل اللغة هو المقدم، سواء كان مستحقاً للتقديم أو لم يكن مستحقاً. وأما في الشرع فق جعله اسماً لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد، احترازاً عن القاضي والمتولى. فإنهما يتصرفان في أمر الأمة ولكن يد الإمام فوق أيديهم. هذا هو الفصل الأول.

وأما الفصل الثاني

وهو الكلام فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام. اعلم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية، نحو إقامة الحد وحفظ بيضة البلد وسد الثغور وتجهيز الجيوش وتعديل الشهود وما يجرى هذا المجرى. ولا خلاف في أن هذه الأمور لا يقوم بها إلا الأئمة، إلا في إقامة الحد والغزو، فعندنا أن إقامة الحدود والغزو وغيرها من هذه الأشياء التي عددناها في أنه لا يقوم بها إلا الأئمة، والدليل عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم حجة على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى.

وقد ذهبت الإمامية إلى أن الإمام إنما يحتاج إليه لتعرف من جهته الشرائع، والذي يدل على فساد مقالتهم هذه، هو أن الشرائع معروفة أدلتها من كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة؟ فأى حاجة بالأمة إلى الإمام؟ وفيهم من قال بأن الحاجة إلى الإمام هو لأنه لطف في الدين وذلك مما لا دلالة عليه. وبعد، فكيف يجوز أن يغيب الإمام عن الأمة طوال هذه المدة، مع كونه لطفاً في الدين، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة.

فإن قيل: إن هذا الذي ذكرتموه إنما يدل على فساد ما يقوله هؤلاء، فما دليلكم على صحة ما اخترتموه مذهباً.

قلنا: الإجماع، فقد اتفقت على اختلافها في أعيان الأئمة أنه لا بد من إمام يقوم بهذه الأحكام وينقلها، وإجماع الأمة حجة لقوله ﷺ: عليكم بالسواد الأعظم، وقوله: لا تجتمع أمتي على الضلالة.

ومما يجعل عليه أيضاً آية المشاقة والاستدلال بها مشروح في مجموع العمدة.

وأما الفصل الثالث

في صفات الإمام؛ اعلم أن الإمام يجب أن يكون من منصب مخصوص خلاف ما يحكى عن طائفة من الخوارج، ولا يكفي هذا القدر حتى يكون فاطمياً، ثم لا يجب أن يكون حسنياً أو حسينياً بل الذى لا بد منه هو أن يكون من أحد البطينين، ويجب أن يكون مبرراً فى العلم مجتهداً ولا خلاف فيه وإنما اختلفوا فى القاضى. وقد حكى عن أبى حنيفة، أنه لا يجب فى القاضى أن يكون مجتهداً، وإن كان قاضى القضاة استبعد عنه هذه الحكاية وقال: إنما أراد به أنه ليس يجب أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وترتيب أبوابها، وهكذا غرضنا إذا اعتبرنا كون الإمام مجتهداً، فليس من ضرورته أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وحكاياتهم وترتيب أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء وترجيح بعض أقوال بعضهم على البعض كفى، غير أنه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئاً من اللغة، ليتمكن النظر فى كتاب الله تعالى ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يرده، وإن كان فى معرفة مراد الله بخطابه وغير ذلك يحتاج إلى أمور آخر غير العلم بالعربية المجردة، وهو أن يكون عالماً بتوحيد الله وعدله، وما يجوز على الله تعالى من الصفات وما لا يجوز، وما يجب له من الصفات، ويكون عالماً بنبوة محمد صلى الله عليه؛ فإذا قولنا ينبغى أن يكون مجتهداً يجمع هذه الأمور كلها.

ولا بد مع هذه الشرائط أن يكون ورعاً شديداً، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات فى الأمور.

فهذه جملة ما يعتبر من الأوصاف في الشخص حتى يصلح للإمامة .
فأما الأول، وهو أنه يمكن من منصب مخصوص فلا بد من اعتباره
لدلالة الإجماع، فإن أبا بكر لما ادعى الجماعة أن الأئمة من قريش لم ينكر
عليه أحد .

وأما كونه عالمًا بحيث معه مراجعة العلماء والفرق بين ضعيف الأقوال
وقويها، فإنه لو لم يكن عالمًا لم يمكنه القيام بشيء من هذه الأحكام التي
احتجج إليه لمكانها، فما من شيء منها ومن لا علم له بهذه الجملة التي
عددناها لا يتأتى منه تنفيذها .

وأما العفاف والورع، فلأنه لو كان متهتكًا لم يجز له تولية القضاة ولا
تعديل الشهود وإقامة الحدود وسد الثغور بالإجماع . يبين ذلك ويوضحه، أن
بالاتفاق منع من جواز التولية من قبل الطريق، فلا وجه لذلك إلا نهتكهم
وتظاهروهم بالفسق، فإذا كان الإمام بهذه الصفة لم يكن إمام ولا جار التولى
من قبله .

وأما الشجاعة وقوة القلب، فلأنه لم يكن كذلك لم يمكنه تجيش
الجيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفرة، وقد ذكرنا أن هذه الأحكام هي
التي أحوجت إلى الإمام .

وأما الفصل الرابع

وهو الكلام في طرق الإمامة . فقد اختلف فيه؛ فعندنا أنه النص في
الأئمة الثلاثة والدعوة والخروج في الباقي، وعند المعتزلة أنه العقد والاختيار
وإليه ذهب المجبرة، ويحكي عن الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة
الأعمال، وإلى قريب من هذا ذهب عباد في طريق النبوة، فقد قال إن
طريقها الجزاء على الأعمال، وقالت الخوارج إن طريقها الغلبة، وقال العباسية
بل الإرث، وقالت الإمامية والبكرية إن طريقها النصر .

ونحن إذا أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب فلنا طريقان: أحدهما هو أن نبدأ بالدلالة عليه، والثاني، أن نبين فساد هذه المقالات كلها حتى لا يبقى إلا ما نقوله.

أما الذى يدل على ما ذهبنا إليه ابتداء: الإجماع: فلا خلاف بين الأمة أن من انتدب لنصره الإسلام وناذ الظلمة وكان مستكملاً لهذه الشرائط التى اعتبرناها، فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له، وكذلك فقد اتفق أهل النبى صلى الله عليه وعلى آله على أن طريق الإمامية إنما هو الدعوة والخروج على الحد الذى ذكرناه، هذا إذا أردت ابتداء على ذلك.

فأما إن أردت هذه المقالات، فإن الذى يشتهبه الحال فيه ليس لا مقالة المعتزلة، وما عداها فظاهر السقوط.

وإذا أردت إفساد مقالاتهم فلك فيه طريقان:

أحدهما، هو أن تطالبهم بتصحيح ذلك وتفسد عليهم ما يحتجون به.

والثانى هو أن تبدأ بالدلالة على فساد مقالاتهم

أما الطريق الأول، فهو أن نقول: ما دليلكم على أن العقد والاحتياور طريق الإمامة؟ فإن قالوا: إن الإمامة عقد من العقود، بل هى من أقلها رتبة وأعظمها منزلة فلا بد من عاقد يعقدها للمعقود له، قلنا. هب أن الأمر على ما ذكرتموه فمن أين أن الإمامة عقد، وأن العقد لا بدله عن عاقد يعقده فمن أين أنه لا يجوز أن يكون العاقد نفس الإمام حتى يعقد لنفسه على الحد الذى نقوله، وصار الحال فيه كالحال فى الدور. وهكذا تتبع كلامهم وتفسد عليهم الوجوه التى يذكرونها فى هذا الباب، فهذه طريقة القول فى ذلك.

وإذا أرت ابتداء الدلالة على فساد مذهبهم، فالأصل فيه أن نقول:

لو كان الأصل فى الإمامة إنما هو العقد والاختيار لكان لا بد من أن يكون إليه طريق، والطريق إليه إما العقل أو الشرع، والعقل بما لا يجوز أن

يكون طريقاً إليه لأن الإمامة حكم شرعى فيجب أن يكون الطريق إليه أيضاً شرعياً، وإذا كان الطريق إليه الشرع، فأما أن يكون الكتاب أو السنة أو الإجماع، وشيء من ذلك غير ثابت هناك.

قالوا: إن الإجماع حاصل على ذلك، فمعلوم أن نفرًا من الصحابة حضروا الشقيفة وعقدوا لأبى بكر الإمامة ولم ينكر عليهم، ولم يقل أن العقد ليس بطريق إلى الإمامة، وفي ذلك ما نقوله؛ يبين ذلك ويوضحه، أن الصحابة يومئذ كانوا بين مبايع عاقد، وبين متابع، وبين ساكت سكوتًا يدل على الرضى، وهذه صورة الإجماع.

وربما يؤكدون ذلك، بأن عمر جعل الأمر شورى بين ستة ولم ينكر عليه أحد، ولو كان طريق الإمامة غير العقد والاختيار لأنكروا عليه، بل كان لا يدخل على بن أبى طالب تحت الشورى، ويقول: إن الله قد نص على فى حكم كتابه وكذا الرسول، فلم أدخل معكم فى الشورى، وهذا الأمر لاحق لغيرى فيه؟.

وجوابنا، أن هذا إنما يصح لو ثبت أن الصحابة كانوا بين مبايع ومتابع وساکت سكوتًا يدل على الرضى، وهذه صورة الإجماع، ونحن لا نسلم ذلك، فمعلوم أن عليًا عليه السلام لما امتنع عن البيعة هجموا على دار فاطمة، وكذلك؛ فإن عمارًا ضرب وأن زبيرًا كسر سيفه، وسلمان استخف له، فكيف يدعى الإجماع مع هذا كله، وكيف يجعل سكوت من سكت دليلًا على الرضى؟ وأما دخوله عليه السلام فى الشورى؛ فلأنه كان صاحب الحق، ولصاحب الحق أن يطلب حقه بما يمكنه، فلا يصح ما ذكرتموه.

وقد اعترضت المعتزلة على الذى اخترناه من وجوه تقدم بعضها ولم يتقدم البعض.

فمما لم يتقدم: إنما قد فسرتم به الدعوة والخروج من حكم الإمامة،

فكيف يجعل طريقًا إليها؟ قلنا: لا يمتنع ذلك، فإن أحد الأمرين ينفصل عن الآخر.

ومن ذلك قولهم: إن الدعوة والخروج لما كان طريقًا للإمامة، لكان يجب إذا اتفق الدعوة من شخصين يصلح كل واحد منهما لذلك، أن ينعقد أمرهما وبصيرة إمامين لحصول الدعوة والخروج، وذلك لم يذكره أحد سوى ناصركم وأنتم فقد تأولتم كلامه كيلا يلحقه خرق الإجماع، وجوابنا، إن ذلك قلما يتفق في وقت واحد، ولو اتفق قالوا وجب أن ينظر فيمن سبقت دعوته، فأيهما سبقت دعوته فهو للإمام. وإن اتفق منهما الدعوة في وقت واحد، فإنه لا تتعقد إمامه واحد منهما، وصار الحال في ذلك كالحال في ولى النكاح، فكما انه لا ينعقد النكاح ما لم يسبق أحد العقدتين على الآخر، كذلك ههنا.

وعلى أن هذا لازم لهم في العقد والاختيار، فيقال لهم: ما تقولون لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان لإمامه، وكل ما ذكره عن عذر هناك فهو عذر لنا ههنا.

واعلم أن أبا علي أبا هاشم لم يختلفا في أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عقد له أولاً، وإنما الخلاف فيما إذا اتفق لهما دفعة واحدة. فعند أبي هاشم أنه لا ينعقد إمامه واحد منهما كما في ولى النكاح فلا بد أن يعقد ثانيًا لأحدهما، وقد قال أبو علي: إنه لو اتفق العقد لهما جميعاً في حالة واحدة فإن الواجب أن يقرع بينهما، وعلى الأحوال كلها فما أمكنهم ذكره في العقد يمكننا أن نذكره في الدعوة إذ لا فصل.

وأما الفصل الخامس.

في تعيين الإمام؛ اعلم أن مذهبنا، أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه، على ابن أبي طالب، ثم الحسن ثم الحسين، ثم زيد بن علي، ثم من صار

بسيرتهم وعند المعتزلة، أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على عليه السلام، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم، ولهذا تراهم إمامة عمر بن عبد العزيز، لما سلك طريقهم.

وعند الإمامية أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه، على ثم الحسن ثم الحسين إلى تمام اثني عشر، فهذه طريقة القول في تعيين الإمام وذكر الخلاف.

فصل

اعلم أن من مذهبنا أن الزمان لا يخلو عن إمام، ولسنا نعنى به أنه لا بد من إمام متصرف فالمعلوم أنه ليس، وإنما المراد به ليس يجوز خلو زمان ممن يصلح للإمامة.

ثم إن العلم الحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقلياً، بل إنما نعلمه شرعاً.

وقد خالفنا في ذلك أبو القاسم، وقال: إنا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً، وإليه ذهب الإمامية.

ويقولون: إن الإمام لا بد أن ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه.

وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أن ينصبوه إن لم ينص الله تعالى عليه، لأن مصلحتهم في ذلك؛ وهذا يحتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما تقوله الإمامية إن الإمام لطف في الدين، ويحتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما يقوله بعض أصحابه. فإن أراد به الأول، فالفرق بينه وبين الإمامية هو من الوجه الذي ذكرته، ولأجل ذلك لا يجب في الغمام أن يكون معصوماً وأوجبت الإمامية ذلك، وإن أراد الثاني؛ فالفرق بينه وبين الإمامية ظاهر، لأنهم يقولون إن الإمام لطف في الدين كمعركة الله بتوحيده وعدله وغير ذلك من الألفاظ، وهم لا يقول به.

والذى يدل على فساد مقالتهن، هو أنه لو كان العلم بوجوب وجود الإمام عقلياً، لسكان لا بد من أن تكون الحاجة إلى الإمام أيضاً فى العقليات، ومعلوم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، فكيف يصح أن نعلم الحاجة إليه عقلاً.

فإن قيل: هلا جاز أن يحتاج إلى الإمام فى العقليات؟ قلنا: إنه لو احتيج إليه فى ذلك لكان لا يخلو الحاجة إليه من أن تكون لمنافع دينية أو دنيوية.

ولم يجز أن تكون من الحاجة إليه للمنافع الدنيوية، كأن يقال يحتاج إليه لتعرف من جهته الأغذية من السمومات وما يضر بما ينفع، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالسير والأخبار، ولذلك يشترك فى معرفته العقلاء وغير العقلاء من البهائم ونحوها، لأن ذلك يمكن أن يعرف من واحد فلا يحتاج إلى غيره فيقده فى حاجة الناس إلى الإمام فى سائر الأزمان.

وإذا قيل بالحاجة إليه للمنافع الدينية فلا يخلو: إما أن يحتاج إليه فى التكاليف العقلية أو السمعية، فإن احتيج إليه فى التكاليف العقلية لم يجز وإلا احتاج الإمام إلى إمام آخر، والكلام فى ذلك الإمام كالكلام فيه فيتسلسل، ولأنه لا يحتاج فى شىء من التكاليف العقلية إلا إلى الأقدار والتمكين وإزاحة العلة بالالطاف، ولا تأثير فى شىء بل حاله وحال غيره فى هذه الأمور على سواء.

فإن قيل: ما أنكرتم أن له مزية على غيره من حيث يتعلق بوجوه لطف للمكلف. قلنا: إذا قيل بوجوه لطف للمكلفين وصلاحهم، فإنه المراد أن يؤدى عليهم عن الله تعالى ما فيه صلاحهم أو يقوم بمصالحهم، وأى ذلك من هذين الأمرين فلاحظ للإمام فيه.

وبعد، فلا يكون ذلك كذلك إلا الطريق إليه الشرع وفى ذلك ما نقوله.

فإن قيل: إن وجوه الإمام لطف من وجه آخر، وهو أن الناس يطيعون الله تعالى ويتجنبون المعاصي انقياداً لأمره وأتباعاً له وانخراطاً في سلك طاعته، قلنا: إن ذلك مما لا نعلمه من حال جميع الناس، بل في الأدميين من إذا ولى عليه غيره كان ذلك داعياً إلى الفساد، وعلى هذا فإن أبا جهل لما بعث إليه النبي صلاة الله عليه، كان قد بلغ في العناد وترك الاستسلام والانقياد كل مبلغ ولم يطع كغيره وكذا الحال في غيره من الكفرة.

وبعد، فهذا الكلام يوجب على قائله وجود الأئمة الكثيرة، فإن هذا الغرض إلا يندفع بإمام واحد والناس في العالم مفترقون، بل الواجب أن ينصب في كل محلة إمام، ليكون أهل تلك المحلة إلى الطاعة أقرب، انقياداً له وطاعة لرضاه، وفي ذلك الفساد ما لا يخفى على أحد.

فصل

اعلم أنا قد قدمنا الكلام في طريق الإمامة واختلاف الأقوال فيه، غير أنا نعيده ههنا على نوع من الاختصار، ونضم إليه ما يشذ ويسقط، فنقول:

إن الزيدية اتفقوا على أن الطريق إلى إمامة علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام النص الخفي. وأن الطريق إلى إمامة الساقين الدعوة والخروج. ثم اختلفوا في أنه هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؟ فقال بعضهم: يجب نفسقه وهم الجارودته، وقال آخرون لا يجب وهم الصاحبة.

وأما الإمامية فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة؟؟؟ النص المحلى الذى يكفر من أنكره، ويجب تكفره، فيكفروا لذلك صحابة النبي عليه السلام.

وقد وافقتهم البكرية والكرامية في أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي عليه السلام أبو بكر، وإليه ذهب الحسن البصرى.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلوهم أو يسلمون" (١) فيقولون: إنه ورد في أبي بكر، فهو أول من دعا إلى أهل الردة بعد رسول الله ﷺ؛ ذلك مما لا يسلم لهم أن المراد به أبو بكر، بل الصحيح أنه في علي عليه السلام ودعائه إلى قتال من قاتلوه من القاسطين، والمدقين والناكثين.

ومتى قيل: إن الآية تقتضى إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعلى لم يدع إلا إلى القتال أهل القبلة من أهل البغي، قلنا: ليس في قومه تعالى: أو يسلمون ما ظنتموه.

وربما يستدلون بتقديم النبي ﷺ إياه في الصلاة، وذلك أيضا فمن البعيد، لأن النبي صلى الله عليه قدم كثيرا من الصحابة ولم يدل على إمامتهم، وبعد، فإن الإمامة في الصلاة بمعزل عن القيام بالإمامة الكبرى والقيام بأمر الأمة، ولهذا يصح لأحدهما العبد دون الآخر، فكيف قاسوا أحد الأمرين على الآخر، وما وجه الشبه بينهما.

وأما المعتزلة، فقد ذهبت إلى أن طريق الإمامة العقد والاختيار، ورامت تصحيح ذلك بوجوه تقدم بعضها وهذا باقيها:

قالوا: طريق الإمامة بالاتفاق إما العقد والاختيار، أو النص، وقد بطل النص فلم يبق إلا العقد والاختيار.

قالوا: والذي يدل على أنه لا نص، هو أنه لو كان كذلك لكان لا يخلو: إما أن يكون نصا جليا أو خفيا. لا يجوز أن يكون نصا جليا، لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون الراد كافرا لرده ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ، وفي ذلك تكفير الصحابة على فحش القول به، ولكان لا يجوز أن يخفى الحال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم ضرورة، لولا ذلك وإلا

(١) سورة الفتح - آية ١٦.

كان أن يخفى الحال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم ضرورة، لولا ذلك وإلا كان يجوز أن يكون الله تعالى قد تعبدنا بصلاة سادسة وبحج إلى غير بيته الحرام إلا أنه خفى على الناس أمره ولم يظهر، وذلك شنع بكرة. فبطل النص الجلى .

وأما النص الخفى فإنه كان يجب أن لا يذهب الصحابة بأسرهم عن الغرض به، فقد كانوا فى غاية المعرفة بالمقاصد وما يجرى، وفى علمنا بأنهم لم يعرفوا هناك نصاً ولا أقروا به دليل على أنه لم يكن له أصل؛ بعد، فلو كان هناك نص لأورده المنصوص عليه واستدل به على إمامته، والمعلوم أنه لم يورده ولم يحتج به وفى ذلك دلالة على أن ذلك لم يكن. والجواب أنكم ألزمت الإمامية ما يلتزموه فلا معنى له.

وأما النص الخفى على ما نقوله ليس يجب أن يعرفه كل أحد؛ فإن ذلك إنما يجب فيما العلم به ضرورى، ولسنا ندعى أن الصحابة اضطرت إلى قصد النبى بذلك .

فإن قالوا: فلم ذهبوا عن الغرض به ولم يعرفه أحد؟ قلنا: لأنهم لم ينظروا فيه أو حملوه على وجه آخر غير الإمامية، وعلى أنا لا نسلم أن الصحابة بأسرهم ذهبوا عن الغرض به، فمعلوم أن أصحاب على عليه السلام كانوا يعرفون ذلك، وكذلك فكان على يدعيه ويعتقده، فكيف صح لهم ما قالوه؟

وقد دخل فى الجواب عن قولهم: لو كان هناك نص لاحتج به المنصوص عليه تحت هذه الجملة. وقد سأل قاضى القضاة نفسه حين دل على أنه لا نص، بأنه لو كان لأظهره المنصوص عليه واستدل على إمامته وفى علمنا بأنه لم يفعل دليل على أنه لم يكن، وقال: ما أنكرتم أنه لم يورده ولم يتمسك به فى تثبيت إمامته لعمله أو لغلبة ظنه أنهم لا يصغون إليه ولا ينظرون إليه فيه؟ وأجاب عن ذلك: بأن هذا مما لا يمكن، مع أن حال

الصحابة في الاستسلام للحق والانقياد له والرجوع إليه بحيث لا يخفى على أحد، وعلى هذا فالمعلوم أن علياً لما أنكر على عمر إقامة الحد على الحامل، فقال: هب أنك عليها سلطاناً فما سلطانك على ما في بطنها، أصغى إليه فرجع إلى قوله، وقال: لولا على لهلك عمر، وكذا فقد روى أنه رجع في بعض الحوادث إلى قول معاذ لما بين له أن الحق في قوله، وقال: لولا معاذ لهلك عمر. وهكذا روى أنه على محله في القلوب ومكانه فيها ومنزلته في العلم، وترك قوله لقول امرأة أنكرت عليه بعض الحوادث، وقال: كلكم أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت؛ إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا يلتبس الحال فيها. فلو كان مع المنصوص عليه نص، لكان من سبيله أن يورده عليهم ويحتج به عندهم، سيما وقد عرف من حالهم أنهم يرجعون إلى قول كل أحد إذا تبين لهم الحق في جنبته، فلما لم يظهره ولا احتج علم أنه لم يكن أصلاً.

وقد جرى في كلامنا ما هو جواب عن هذا، فقد ذكرنا أنه علياً النصوص وأظهر الاستدلال بها، فكيف يمكن ادعاء أنه لم يظهر ذلك، وحديث الشورى يشتمل على نيف وسبعين دلالة وفضيلة أوردها على بن أبي طالب مستدلاً ببعضها على إمامته، وبعضها على فضله على الصحابة، وهذا واضح عند من أنصف.

وربما قالوا: إن الصحابة وإن اختلفوا في المختار لم يختلفوا في الاختيار، وهذا دعوى منه، فمن خالف في إمامه أبي بكر لم يعتقد الاختيار طريقاً للإمامة.

وربما يؤكدون كلامهم المتقدم يقول العباس بن عبد المطلب لعلي بن أبي طالب عليه السلام: أمدد يدك أبياعك، وقول علي: لو كان عمي حمزة وأخي جعفر حين لفعلت، وباحتجاج علي على طلحة والزبير بالبيعة وقولهم لهما: بايعتmani ثم نكثتmani؛ ويقولون: إن هذا كله ينافي النص

ويؤذن أصحابهم بأن طريق الإمامة عند على وغيره العقد والاختيار على الحد الذى نقوله وقريب من هذا احتجاجهم بدخول على عليه السلام تحت الشورى، فقد ذكرنا أن الوجه فيه أنه كان لا يصل إلى حقه إلا بالدخول فيه وهذا سائغ، وعلى أنه وإن دخل فى الشورى فلم يجعل الأمر موقوفاً على اختيارهم إياه وعقدهم للإمامة، وأما احتجاجه على طلحة والزبير بالبيعة فلكى يبين لهم أنهم لا يثبتون على الحق أصلاً. فهذه جملة ما يحتمله هذا المعجم.

فإن قيل: فما ذلك النص الذى دلكم على إمامة على عليه السلام؟ قيل له: نصوص كثيرة من كتاب الله تعالى نحو قوله: "إنما وليكم الله ورسوله"^(١) الآية. بين الله تعالى أن الولاية له عز وجل ثم لرسوله ثم للموصوف بإيتاء الزكاة فى حال الركوع، ولا خلاف فى أن الموصوف بذلك على عليه السلام دون سواه. فإن قال قوله تعالى: "الذين يقيمون الصلاة"^(٢) الجماعة، فكيف يصح حمله على الواحد؟ قيل له: لا بد من أن يحمل على واحد وإلا لزم أن يكون المولى والمولى عليه واحداً وذلك مما لا سبيل إليه، وبعد فإن فى آخر الآية ما يمنع من حمله على الجماعة لأن الواو فى قوله: وهم راکعون، واو الحال، فيجب أن يكون المراد به من أدى الزكاة فى حال الركوع، ومتى قيل: إن الآية عمولة على المحبة والنصرة، قلنا: لا تنافى بين بعض هذه الأمور وبين البعض، فنحمله على الجميع.

ومن ذلك قول النبى ﷺ: "أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى" أثبتت لعلى عليه السلام جميع المنازل التى كانت ثابتة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة. ومن المنازل التى كانت ثابتة لهارون من

(١) سورة المائدة - آية ٥٥ .

(٢) سورة المائدة - آية ٥٥ .

موسى الإمامة، فوجب ثبوتها على عليه السلام. وفي ساداتنا من ادعى بأن الخبر متواتر، وفيهم من قال أنه متقلّى بالقبول وهو الصحيح.

ومن ذلك حديث غدِير خم بطوله، وموضع الدلالة منه قوله: "من كنت مولاه"، والمولى والأولى فى اللغة وعرف الشرع واحداً، قال الله تعالى: "فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين^(١)" وقال لييد:

مولى المخافة حلقتها وإمامها

ولتطويل الإمامة واستيفاء القول فيها موضع آخر.

فصل فى التفضيل

اعلم أن الأفضل فى الشرع، هو الأكثر ثواباً، ولذلك قال مشايخنا: إن طريق معرفته الشرع، لأنه لا مجال للعقل فى مقادير الثواب والعقاب.

إذا ثبت هذا، فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على عليه السلام، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان فلذلك سموه شيئاً. وأما أبو على وأبو هاشم فقد توقفا فى ذلك، وقالوا: ما من خصلة ومنقبة ذكرت فى أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذكور لصاحبه.

وأما شيخنا أبو عبد الله البصرى فقد قال: إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بن أبى طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، ولهذا كان يلتزم بالمفضل، وله كتاب فى التفضيل طويل.

وقد كان قاضى القضاة يتوقف فى الأفضل من هؤلاء الأربعة كالشيخين، إلى أن شرح هذا الكتاب فقطع على أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين على عليه السلام.

(١) سورة التحريم - آية ٤.

فأما عندنا: إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين على ثم الحسن، ثم الحسين عليهم السلام.

والذى يدل على ذلك الآيات والأخبار المروية فى على عليه السلام، نحو خبر الطير وخبر المنزلة وغيرهما، وأيضاً فما منقبتة من المناقب كانت متفرقة فى الصحابة إلا وقد كانت مجتمعة فى أمير المؤمنين من العلم والروع الشجاعة والسخاء وغير ذلك، ومما يدل على ذلك إجماع أهل البيت، وهذا كما يدل على أن أفضل الصحابة، فإنه يدل على أن الحسن كان أفضل الصحابة بعده، ثم الحسين عليهم السلام. فهذه جملة ما هو له فى هذا الموضع.

فصل

فى الكلام فى الأخبار؛ ووجه اتصاله بما تقدم، هو أن الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق لها سواها.

وجملة القول فى ذلك، أن الأخبار لا تخلو؛ إما أن يعلم صدقها، أو يعلم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها.

والقسم الأول ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتساباً.

ما يعلم صدقه اضطراراً فكالا لأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجرى هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبى صلى الله عليه كان يندىن بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن ما هذا سبيله يعلم اضطراراً. وأقل العدد الذين يحصل العلم بخيرهم خمسة، حتى لا يجوز من أن يكون خبرهم مما (٣) عرفوه اضطراراً، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضرورى بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراراً.

وما يعلم صدقه استدلالاً فهو كالخير بتوحيد الله تعالى وعدله ونبوة نبيه عليه السلام وما يجرى هذا المجرى، وكالخير عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبي صلى الله عليه ولم يرجوه عنه ولا أنكر عليه، فإننا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنه لو كان كذباً لأنكره النبي صلى الله عليه، فلما ينكره دل على صدقه فيه، وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني، فهو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى: ما يعلم كذبه اضطراراً، وإلى ما يعلم اكتساباً.

ما يعلم كذبه اضطراراً، فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وما جرى هذا المجرى.

وما يعلم كذبه استدلالاً، فكأخبار المجبرة المشبهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم إلى غير ذلك من الضلالات.

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا؛ وفي هذه الجملة أيضاً، فإن في الناس من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد، وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به.

أما الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد، فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به، وأكثر ما فيه أنه تعبد على طريقة الظن وذلك ثابت جائز. بل لو قيل: بأن أكثر العبادات الشرعية تبنى على الظن كان ممكناً. وبعد، فمعلوم أن القاضى قد تعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين، وإن لم يقتض ذلك العلم وإنما يقتضى غالب الظن.

وأما الذى يدل على ثبوت التعبد به: الإجماع، وههنا أصل آخر، وهو أن أهذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل

على به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجه، لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بالتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول، وتفصيل هذه الجملة موضعه أصول الفقه.

فصل

في القضاء والقدر وجملة القول في ذلك أن القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه قال الله تعالى: "فقضاهن سبع سموات في يومين^(١)" وقال: "فلما قضى موسى الأجل^(٢)" الآية، وقال أبو ذؤيب:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع التوابع نبغ

وقد يذكر ويراد به الإيجاب. قال الله تعالى "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً^(٣)" وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار كقوله: "وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلمن علو كبري^(٤)" واستعماله في هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً بها في الباقي، كالأثبات فإنه حقيقة في الإيجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء، وقد يذكر بمعنى العلم.

وأما القدر فقد يذكر ويراد به البيان، قال الله تعالى: "إلا امرأته قدرناها من الغابرين"^(٥)، وقال الشاعر:

(١) سورة فصلت - آية ١٢.

(٢) سورة القصص - آية ٢٩.

(٣) سورة الإسراء - آية ٢٣.

(٤) سورة الإسراء - آية ٤.

(٥) سورة النمل - آية ٥٧.

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر

أمرك هذا فاجتنب منه التبر

وإذ قد عرفت ذلك، وسألك عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ كانا لواجب في الجواب عنه أن تقول، إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاد الله من ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاءوا فعلوها وإن كرهوا تركوها؟ فلو جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك، فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل لفاعله.

وبعد، فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب.

وأيضاً، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد، والرضى بالكفر كفر.

فإن قيل: إنا نرضى بالكفر من حيث خلقه الله تعالى ولا نرضى به من حيث أنه قبيح فاسد مناقض.

قلنا: دعنا من هذه الترهات، أو ليس أن الكفر على سائر أوصافه وجهائه وقع بالله تعالى وبقضائه وقدره فكيف رضيتم وجهه من دون وجهه؟

فإن قيل: الرضا بقضاء الله تعالى واجب، وإنما يجب على الجملة لا على التفصيل فلا يلزم، قلنا إذا كان لا فعل من أفعال العباد حقاً كان أو باطلاً إيماناً أو كفراً إلا وهو بقضاء الله وقدره، فقولكم: نرضى بجملته ولا نرضى بتفصيله مناقضة كمنافضة الملحدة، اللذين يقولون إن لكل واحد من حركات الفلك أولاً ليس لجملتها أول، فكما أن ذلك خلف كذلك ههنا، هذا إذا أريد بالقضاء والقدر الخلق.

فإن أريد به الإيجاب وقيل هل تقولون بأن أفعال العباد بقضاء الله

تعالى وقدره، كان كالجواب أن في الأفعال مالا يجب بل لا يحسن، فكيف (٢) أوجه الله تعالى وقضاه وقدره؟

وإذا أريد به الإعلام والإخبار، فإن ذلك يصح على بعض الوجوه، غير أنه لا يجوز لنا إطلاق هذه العبارة لما قد بنا أن العبارة متى كانت مستعملة في معنيين أحدهما صحيح والآخر فاسد فإنه لا يجوز إطلاقه إلا لمن ثبتت حكمته وصح علمه، فأما الواحد منا ولم يثبت ذلك فيه فلا. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في من القدرية من الأمة.

اعلم أن القدرية عندنا إنما هم المجبرة والمشبهة، وعندهم المعتزلة؛ فنحن نرميهم بهذا اللقب، وهم يرموننا به. وقد حكى عن بعضهم أنه قال: إن المعتزلة كانت تقلبنا بالقدرية، فقلبناها عليها، وقد أعاننا السلطان على ذلك.

والذى يدل على أنهم هم القدرية، ما ذكره قاضى القضاة فى مجلس بعضهم وقد سئل عن هذه المسألة؛ وتحريره أن الاسم اسم دم، فيجب أن يجرى على من له مذهب مذموم فى القدر، وليس ذلك إلا مذهب المجبرة.

ومما يدل على ذلك أيضاً، قول النبى صلى الله عليه: القدرية مجوس هذه الأمة فشبه القدرية بالمجوس على وجه لا يشاركهم فيه غيرهم، فبناء تنظر أى المذاهب يشبه المجوس على هذا الحد، فليس ذلك إلا مذهب هؤلاء المجبرة فإنه يضاهى مذهب المجوس من وجه:

أحدها، هو أن المجوس يقولون فى نكاح البنات والأمهات: بقضاء الله وقدره، ولا يشاركهم فى القول بذلك إلا هؤلاء المجبرة، إذ لا سواهم يقول فيما يجرى هذا المجرى أنه بقضاء الله تعالى وقدره.

وأحدها، هو أن المجوس يقولون إن مزاج العالم وهو شيء واحد حسن من النور قبيح من الظلمة، ولا يشاركونهم في القول بذلك إلا المجبرة لأنهم هم الذين يقولون إن الكفر وهو شيء واحد يحسن من الله تعالى ويقبح من الواحد منا، يحسن من حيث خلقه الله تعالى ويقبح من حيث كسبه (٣).

وأحدها، هو أن المجوس يجوزون الأمر بما ليس في الوسع ولا في الطاقة، والنهي عما لا يمكنه الانفكاك منه؛ يقال إنهم يصعدون ببقرة إلى شاهق، وشدون قوائمها ثم يدهبونها، ويقولون: أنزلى ولا تنزلى، مع أن البقرة لا يمكنها الانفكاك من النزول ولا الإتيان بخلافه، وهذه حال القوم، لأنهم يقولون إن الله تعالى كلف الكافر الإيمان مع أنه لا يمكنه فعله ولا الإتيان به، ونهاه عن الكفر مع أنه لا يتصور الانفكاك منه.

وأحدها، هو أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر خلافه بل يكون مطبوعاً عليه، وكذلك القادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون مطبوعاً عليه، والقادر على الكفر لا يقدر على الإيمان بل يكون مطبوعاً عليه لا يمكنه مفارقتها ولا الانفكاك منه.

ومما يدل على أن القوم هم القدرية وهم مجوس الأمة، قول الرسول عليه السلام في آخر الخبر: "وهم خصماء الرحمن وشهود الزور إبليس" وهذه الأوصاف لا توجد فيهم، لأنهم هم الذين يخاصمون الله تعالى إذا عاقبهم على المعاصى وسألهم عنها، ويقولون: إنك أنت الذى خلقت فينا المعصية وأرجتها منا فمالك تعذبنا وتعاقبنا. وكذلك فإنهم هم الذين يشهدون الزور لإبليس وغيره من الشياطين إذا سألهم الله عن الإضلال والإغرار والإفساد، وقال لهم: أضللتهم عبادى وأغويتهموهم، فيجيبون بأنا لم يكن لنا فى شيء من ذلك ذنب، بل كنت أنت المتولى لجميع ذلك، فيطالبهم الله تعالى بإقامة الحجة فلا يجدون إلا شهادة هؤلاء القوم سبيلاً. وهم الذين يتعصبون للشياطين فى الدارين جميعاً، ألا ترى أننا إذا أردنا ذمهم ولعنهم

يمنعوننا عن ذلك ويقولون ما بالكم تلعنون من لا يتعلق به عن الإحلال أو لا غراء إلا مجرد هذه الإضافة دون المعنى. وأما في الدار الآخرة فإنه تعالى إذا رام عقابهم على ذلك ومعاتبتهم عليه، قالوا: إنك أنت الذى خلقت فيهم الضلال، وأقدرتهم على الإضلال، فما بالك تعذبهم به.

ويدل على ذلك أيضاً، ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال: لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً، قيل من القدرية يا رسول الله، قال: الذين يعصون الله تعالى ويقولون: كذلك ذلك بقضاء الله وقدره.

ومما يدل على ذلك أيضاً هو أن القدرى اسم نسبة، والنسبة قد تكون نسبة قرابة كنسبة الرجل إلى أبيه أو جده أو أحد أقربائه المعروفين كقولهم: هاشمى وعربى وعلوى، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرفته وصناعته المعروف هو بها، نحو باقلانى وقلانسى وصيدلانى وما يجرى هذا المجرى، قد تكون نسبه إلى بلده الذى يسكنه هو أو كان قد سكنه أبوه أو جده نحو بغدادى وبصرى ورازى وما يجرى مجراه، وقد تكون نسبه إلى لهجه بكلمة وحرصه على تكريرها وذلك نحو ما نقوله: الخارجى حكى أو لوعه وشدة حرصه على قول لا حكم إلى لله. إذا ثبت هذا، ووجوه النسبة كلها مفقودة هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير، فالواجب أن ينظر أن لهج أى القوم بالقضاء والقدر أكبر، وحرص أيهم أشد، ومعلوم أن القوم الذين يولعون بالإكثار من قولهم: لا تسقط ورقة ولا تنبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره، فيجب أن يكونوا هم القدرية.

ومما يدل على أنهم هم المستحقون لهذا الاسم، هو أنه اسم ثابت فلا يستحقه إلا المثبت للقدر، والذين يشتون القدر هم المجبرة، فأما نحن فإننا تنفيه ونتره الله تعالى أن تكون الأفعال بقضائه وقدره، فيجب أن يكونوا هم الموسون بهذا الاسم.

وبهذا أبطلنا قولهم لنا: إنكم المستحقون لهذا الاسم فقد نفيتم القدر
وقلتم لا قدر، فقلنا: القدرى اسم إثبات، ولا يجرى إلا على من أثبت القدر
على الوجه المذموم دون من نفاه تنزيهاً لربه عن الأفعال القبيحة.

قالوا: أنتم بهذا الاسم أحق منا فقد أثبتتم القدر لأنفسكم، قلنا: إن
القدر بمعزل عن القدرة، فما هذه الجهالة؟ وعلى أنه لا يخلو حالنا وقد أثبتنا
القدر لأنفسنا من أحد أمرين: إما أن نكون صادقين، أو كاذبين. فإن صدقنا
لم نستحق به اسم ذم وصار سبيلنا سبيل من أثبت القدرة لله تعالى، وحكم
بكونه تعالى قادراً، فكما أنه لا يستحق بذلك لا يسمى قدرى ويجرى عليه
اسم من أسماء الذم، كذلك إذا أثبتنا القدرة لأنفسنا وإن كذبنا لم يجرى إجراء
هذا الاسم علينا، وصار الحال فيه كالحال فيمن أثبت الصناعة لنفسه ولا علم
له بها البتة، فكما أنه لا يستحق أن بذلك أن يسمى صانعاً، كذلك فى
مسألتنا.

قالوا: فهلا رضيتم منا بمثل هذا الكلام؟ قلنا: ولا سواء، لأننا إنما
سميناكم القدرية لقوله صلى الله عليه: "القدرية مجوس هذه الأمة" ولأن
الاسم اسم نسبة ووجوه النسبة كلها مفقودة سوى اللهج بذكر القضاء والقدر،
والذين يلهجون ذلك ليس إلا أنتم، فاستحققتم هذا الاسم لا محالة.

قالوا: أنتم القدرية من الأمة، فمذهبكم الذى يضاهى مذهب المجوس
يحث أثبتتم فاعلين صانعين، كما أنهم أثبتوا فاعلين أحدهما النور والآخر
الظلمة.

قلنا إن مذهبنا هذا لا يضاهى مذهب المجوس، فلسنا نثبت صانعين
على الحد الذى أثبتموه، لأن القوم جعلوا النور فاعلاً للخير بطبعه على حد
لا يمكنه مفارقتة، والظلمة فاعلة للشّر بطبعها على حد لا يصح منها
الانفكاك منه، فليس هذا حالنا: فإنما أثبتنا فاعلين يفعلان ما يفعلانه على
طريقة الاختيار والإيثار. وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه مذهب المجوس من

هذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى، فالكل يوافقونا على أن هذه الأفعال تتعلق بينا ونحن الموجودون لها؛ وقد شبه النبي صلى الله عليه القدرية بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم، وذلك ثابت في المجبرة الذين جعلوا القديم مجبولاً على فعل الخير بحيث لا يقدر على قبيح حتى أنه لا يصح أن ينفرد الله تعالى بالظلم، والشيطان مجبول على الشر بحيث لا يمكنه مفارقتة والانفكاك عنه.

ولجعفر بن حرب كلام في هؤلاء المجبرة هذا موضعه؛ فقد ذكرنا حالهم أسوأ من حال بسائر أرباب الملل، وذلك ظاهر، فإن كل فرقة من الفرق لا يضيفون إلى معبودهم إلا ما اعتقدوا فيه الحسن سواهم.

ألا ترى أن الملحدة لما اعتقدت قبح هذه الصورة قالوا: لو كان ههنا صانع حكيم لما جاز أن يخلق هذه الصور القبيحة لأنه يقدح في حكمته، فنفوا الصانع كيلاً يلزمهم إضافة القبيح إليه.

وكذلك فإن اليهود لما اعتقدوا حسن القول بنبوة موسى عليه السلام والعمل بما في التوراة، وقبح الصيد في السبت، وتحريم المكاسب فيه، أضافوا إليه الأول ونفوا عنه الثاني.

وكذلك، فإن النصارى لما اعتقدوا وحسن القول بالتثليث ما عداه أضافوا الأول إليه ونزهوه عن الثاني.

هؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه المقبحات أضافوها إلى الله تعالى من غير حشمة ولا مراقبة، حتى أنك تراهم يفتخرون بذلك، ولا يأنفون منه فقد صار حالهم أسوأ سائر الكفرة.

ومما يوضح لك سوء حالهم في الإسلام، أنهم بإضافتهم الأفعال كلها حسنة وقبيحها إلى الله تعالى، سدوا على أنفسهم طريق معرفته أصلاً، فإن الطريق إلى إثبات المحدث في الغائب هو إثبات المحدث في الشاهد على ما مضى في غير موضع.

وكذلك، فنسبتهم القبائح إليه أخرجوا أنفسهم من صحة العلم بنبوة الأنبياء فإن صحة العلم بذلك بترتب على عدل الله وحكمته، وأنه لا يختار القبيح لا يفعله ولا يصدق الكذابين ولا يظهر عليهم الأعلام المعجزة، فصار حالهم لهذه الوجوه شرًا من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم.

وقريب من هذه الجملة الكلام فى أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصورهم، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك، فإذا لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز، وذلك بأن نقيد بالطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف لنا، ووقفنا، وعصمنا عن خلافه.

فصل، واتصل بهذه الجملة، الكلام فى حقيقة هذه الألفاظ التى هى المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة.

اعلم أن المعونة هى تمكين الغير من الفعل من الإرادة، ولا بد من اعتبار الإرادة، فإن من دفع إلى غيره سكينًا ليذبح بها بقرة أو شاة وأراد منه ذلك، يقال إنه أعانه على ذبح البقرة والشاة لما أراد منه ذلك، وهو يقوى كلامنا المتقدم، فإننا قد ذكرنا أنه لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من جهة الله تعالى على معنى أنه أعاننا عليها، لأنه لا يصح أن يقال إنه أعاننا على المعاصى لأنه لم يردنا، وإنما يتصور ذلك فى الطاعات، فلا جرم أجرنا استعمال هذه الألفاظ إذا أريد بها ذلك المعنى.

وأما اللطف والمصلحة فواحد، ومعناها ما يختار المرء عنده واجبًا أو يجتنب عنده قبيحًا على وجه لولاه اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. ثم إن ما هذا حالة ينقسم إلى ما يكون من فعلنا

فيلازمنا فعله سواء كان عقلياً أو شرعياً لأنه يجرى مجرى دفع الضرر، وإلى ما يكون من فعل القديم جل وعز ولا بد من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيجاً لعله المكلف ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف.

والمفسدة في تقيضة، فإن معناها هو ما يختار المرء عنده قبيحاً أو يجتنب واجباً أو يكون أقرب إلى ذلك، وما هذا حاله فلاشك في أنه يجب على الله تعالى الامتناع منه، وفي هل يجب المنع منه ينظر، فإن كان من جهة المكلف وجب على الله المنع بلا خلاف بين شيخنا أبي على رأبي هاشم، وإن كان من جهة المكلف اختلفنا فيه، فعند على أنه يجب المنع منه كما لو كان من جهة غير المكلف، وعند أبي هاشم لا يجب، وكان الحال فيه كالحال في غيره من القبائح في أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها، وهو الصحيح من المذهب.

وأما التوفيق، فهو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع، ومنه سمى توفيقاً. وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد، وليس يجب أن يكون مأمون الغيب حتى يجرى عليه ذلك.

وأما العصمة، فهي في الأصل المنع، ولهذا قال الله تعالى "لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم"^(١) أي لا مانع، ومنه قيل الذي يشد به رأس الدابة: عصام، وقد صار بالعرف عبارة لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمندفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجرى مجراهم.

فصل في الآجال

ووجه اتصاله بما تقدم، هو أنه ربما يسأل عن الآجال هل هي بقضاء الله وقدره.

(١) سورة هود - آية ٤٣.

وقبل الدخول فى المسألة نبين حقيقة الأجل؟

اعلم أن الأجل إنما هو الوقت، وأما فى العرف فإنما يستعمل فى أوقات مخصوصة، نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين، ولا يكادون يستعملونه فى غير ذلك. وذلك مما لا مانع منه، فإن الدابة كان فى الأصل عبارة عن كل ما يدب على وجه الأرض، والآن فقد خص ببعض ما يدب دون بعض؛ وكذا الملك كان مستعملاً فى كل رسول، والآن فقد خص به بعض الرسل، وهكذا الجن والقارورة.

وإذ قد فسرنا الأجل بالوقت فإننا نفسر الوقت أيضاً.

اعلم أن الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده أو ما يجرى مجرى الحادث، وإنما أوجبنا فى الوقت أن يكون حادثاً، لأنه لو كان باقياً لم يصح التوقيت به، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال أجبتك إذا السماء أو الأرض لما كان باقيين، ثم لا يجب أن يكون حادثاً على كل حال بل إذا جرى مجراه كفى، ولهذا لا فرق بين قولهم بين قولهم أجبتك إذا طلعت الشمس أو صحت السماء، وبين قولهم آتيتك إذا أمسك المطر، وبهذه الطريقة التى ذكرناها أبطلنا قول ابن زكريا المتطرب فى الوقت: إن الشئ لا يتقدم على غيره إلا بوقت ومدة، وقلنا له: إذا كان لا يجوز التوقيت بالباقي حتى لا يسمع قول القائل أجبتك إذا السماء، فكيف يصح أن يوقت بالقدين وهل هذا إلا الجهل المحض. ويقال له: وإن كان الكلام عليه ههنا كالعارض لا يخلو الوقت عندك من أن يكون شيئاً واحداً أو أشياء، وإذا كان أشياء لا يتقدم البعض منها على البعض كانت الحوادث كلها واقعة فى وقت واحد، وأما ما يجرى مجرى الوقت الواحد، فلا يثبت فيها التقدم والتأخر، وإن كان أشياء يتقدم بعضها على البعض، كان يجب أن لا يتقدم بعضها بعضاً إلا بوقت، والكلام فى ذلك الوقت كالكلام فيه فيتسلسل بما لا نهاية له، وذلك محال.

واعلم أن الوقت كالوقت في أنه ينبغي أن يكون حادثاً أو ما يجرى الحادث، ولهذا يصح أن يجعل الوقت وقتاً مرة ومؤقتاً أخرى. بيان ذلك، أن الإنسان ربما يقول: دخول زيد الدار حين طلوع الشمس، وربما يقول: طلوع الشمس حين دخول زيد الدار، فيوقت الأول بالثاني مرة ويوقت الثاني بالأول أخرى، فيكون طلوع الشمس في إحدى الحالتين وقتاً وفي الأخرى مؤقتاً، وذلك مما لا مانع يمنع منه.

وإذ قد عرفت هذه الجملة من حقيقة الأجل والوقت، فاعلم أن من مات حنف أنفه مات بأجله، وكذا من قتل فقد مات بأجله أيضاً، ولا خلاف في هذا.

والدليل عليه، أن الأجل ليس المراد به ههنا إلا وقت الموت، وهما قد ماتا جميعاً في وقت موتهما. وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت؟ فعند شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعاً لولاه وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعاً، والذي عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز.

وأما ما قاله أبو الهذيل فليس يصح، لأن ذلك الأجل الذي لو لم يقتل فيه لبقى إليه أجل مقدر غير محقق، فكيف يلزم أن يكون قاطعاً لأجله والحال ما ذكرناه؟ ولو جاز أن يقال إنه قد أفنى ولده، بأن يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يقتل، لرزق ولدًا، وأنه يكون قد اغتصب ماله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يرزق مالا لو لم يموت، ومعلوم خلافه.

وبعد، فكان يجب في الواحد منا إذا دخل حظيرة غيره وأتى على أغنامه أن يكون منعماً عليه بذبحها أجمع، لأنه قد جعلها مزاكاة بعد أن كانت بفرض الموت، والمعلوم خلافه.

وأما البغداديون فقد قالوا: إنه يعيش قطعاً، لأنه لو لم يعيش لكان لا يكون القاتل ظالماً له، وفي علمنا لخلافه دليل على أنه كان يعيش لا محالة، وربما يقولون: إنا نعلم من حيث العادة أن الجماعة الكبيرة لا تموت دفعة واحدة، وإن كنا نجاز أن يقتلوا دفعة واحدة، فكيف يصح ما ذكرتموه؟
والجواب:

أما الأول فدعوى منكم فمن أين؟ فلا يجدون إلى تصحيحه سبيلاً، يقال لهم: كيف لا يكون ظالماً له وقد أوصل إليه ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين؟ وهذه صورة الظلم. ويعد، فإنه فوت عليه الأعاوض التي كان يستحقها بالأمانة من جهة الله تعالى، فهلا صار له ظالماً، وعلى أنا نجاز أن يعيش بعد ذلك مدة فينتفع بحياته، فهلا جعلوه ظالماً والحال ما نقوله.

وأما الثانى فهو بين، لأن الجماعة كما يقتلون دفعة واحدة فقد يموتون دفعة واحدة أيضاً، والعادة قد جرت بذلك فكيف ينكرها من يعرف أحوال البلدان وعرف طواعين الشام ووباء المواضع الويئة نعوذ بالله منها.

وإذ قد تحقق لك هذه الجملة، وقال لك قائل: هل الآجال بقضاء الله وقدره؟ فمن الواجب عليك أن تفصل عليه الكلام فنقول: إن أردت بالقضاء الخلق فنعم، لأن الأجل بما قد تقدم عبارة عن حركات الفلك وهى من فضل الله تعالى. وإن أردت به الإيجاب فلا، وإن أردت به الإعلام فمن المجوز أن يرى الله تعالى الصلاح فى أن يعلم بعض الملائكة حالنا فى الحياة والموت وأنا نعيش إلى مدة ونموت بعدها، فعلى هذه الجملة ويجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل

وقد عطف على ما تقدم الكلام فى الأرزاق، ووجه اتصاله به هو أن يجرى فى كلام الناس، أن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله تعالى وقدره، فأراد أن يتكلم عليه.

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة الرزق.

اعلم أن الرزق هو ما ينتفع وليس للغير منه، ولذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً.

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو الكلاء والماء وما يجرى مجراهما، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة.

ثم إن سبب الملك ربما يكون الحياة، وربما يكون الأثر، وربما يكون المبايعة وربما يكون الهبة؛ هذا فى الأدميين.

وأما فى البهائم فإنه ينقسم أيضاً إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق وذلك نحو الكلاء والماء وغير ذلك، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك ما حواه فمه وحازه بهذه الطريقة.

فإن قيل: إنكم فسرتم الرزق بما ينتفع به، فما معنى الانتفاع؟ قلنا: الالتذاذ فإن قيل: ما حقيقة الالتذاذ؟ قلنا: إدراك الشيء مع الشهوة.

ثم إن ما يدرك مع الشهوة إلى ما يكون حادئاً وإلى ما يكون باقياً، ما يكون حادئاً، فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجرى هذا المجرى، وهو الذى يسمى لذة مرة والمآ أخرى، يسمى لذة إذا أدرك مع الشهوة والمآ إذا أدرك مع النفار. أما ما يكون باقياً فهو كالطعوم والأرباح، فإن الالتذاذ إنما يقع إدراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى يلتذ به. هذا هو الذى ذهب إليه أبو هاشم.

وقد خالقه فيه أبو على وقال: بل يحدث عند إدراك هذه الباقيات معانى يقع بها الالتذاذ، والصحيح ما اختاره أبو هاشم.

والذى يدل على صحته، هو أنه لو كان على ما ذكره أبو على، لكان يجوز اختلاف الحال فيه، فكان يجب أن يتناول فى بعض الحالات بعض الأطعمة الشبهة لا يقع بها الالتذاذ بأن يحد ذلك المعنى، وقد عرف خلافه، فليس إلا القضاء بأن الالتذاذ إنما بإدراك هذه الباقيات نفسها لا غير.

وإذا قد عرفت هذه الجملة فاعلم أن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى فهو الذى خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها، فهو الرزاق حقيقة وإذا وصف به الواحد منا فيقال: رزق الأمير جنده والسلطان رعيته، كان على نوع من التوسع والمجاز.

غير أنه ينقسم إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداء، وإلى ما يحصل بالطلب.

فالأول، نحو ما يصل إلينا من المنافع بطريق الإرث ونحوه مما وصل إليه بغير علاج. والثانى فكما يحصل بالتجارات والزراعات وغير ذلك.

ثم إن الطب ينقسم إلى ما يلحقه بتركه ضرر وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر، فإنه يجب عليه الاشتغال به دفعا للضرر عن نفسه، ومالا يلحقه بتركه ضرر فإنه وإن اشتغل به جاز وإن لم يشتغل به جاز أيضا وحسن.

واعلم أن جماعة من المتأكلة الذين سمو أنفسهم المتوكلة، خالفوا فى هذه الجملة، وذهبوا إلى أن الطلب قبيح. واحتجوا لذلك بوجهين: أحدهما، وهو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه، والثانى، هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغضبه الظلمة فيكون فى الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح، وهذا الذى ذكره بخلاف ما فى العقول.

أما قولهم إن الطلب ينافي التوكل ويضاده فمحال، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه، وعلى هذا قال رسول الله صلى الله عليه: لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصًا وتروح بطائًا. جعل التوكل هو أن تغدوا وتروح في طلب المعيشة من حله.

وأما قولهم: إن ذلك في الحكم كأنه أعلن الظلمة على ظلمهم فيجب قبحه فما تدفعه العقول، وقد تقرر في عاقل حسن التجارات والفلاحات طلبًا للأرباح، يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر إنما يتجر ليربح على درهم درهماً أو أقل من ذلك أو أكثر، لا ليغضبه السلطان، وكذلك الزراع فإنه إنما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حية أضعافها إلا ليجوزها الجورة. والظلمة فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال: إن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعالة الظلمة على ظلمهم. على أنا قد ذكرنا في غير موضع أن الإعانة لا تثبت إلا مع الإرادة، وبيننا في مثاله أن من رفع سكينًا إلى غيره ليذبح بها شاة فذبح مسلمًا لم يقل إنما أعانه على قتل المسلم وذبحه، وإن كان هو الذي رفع إليه السكين لهذا الغرض وإنما دفعه إليه لوجه آخر، ففسد هذا الكلام من كل وجه.

فهذا هو الرزق وما يتعلق به من الأقسام ما يحتمله هذا المكان.

وقد خالفنا في ذلك بعضهم وقالوا: أن الرزق هو ما يتغذى به ويؤكل، وذلك مما لا وجه له فإن الأولاد والأملاك أرزاق من جهة الله تعالى، ثم لا يقع به الاغتداء.

وبعد، فلو الحرام مما يقع به الاغتداء، ثم لا يجوز أن يكون رزقًا.

فإن قيل: من أين الحرام لا يجوز أن يكون رزقًا؟ قلنا: لأن الله تعالى منعنا من إنفاقه واكتسابه، فلو كان رزقًا لم يجز ذلك.

وبعد، فلو الله تعالى قال: "فل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق

فجعلتم منه حراما وحلالا^(١) " وأيضًا، فإنه تعالى مدحنا ما رزقنا، حيث قال: وما رزقناهم يتفقون " ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الإنفاق من الحرام، فصح لنا ما ذكرناه، فهذه طريقة القول فيه .

فصل فى الأسعار

قد ذكرنا وجه اتصاله بما تقدم والذي نذكره ههنا هو أن السعر شيء والثمن شيء آخر غيره، فالسعر هو ما تقع عليه المبيعة بين الناس، والثمن هو الشيء الذى يستحق فى مقابله (٣) المبيع . ثم إن السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص مرة أخرى، فالرخص هو بيع الشيء بأقل ما اعتيد بيعه فى ذلك الوقت وفى ذلك البلد، والغلاء بالعكس من ذلك . ولا بد من اعتبار البلد الوقت فتأثيرهما مما لا يخفى .

ثم إن الغلاء والرخص بما يكون من قبل الله تعالى، وربما يكون من قبل السلطان . ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين إليه، أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه . وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم .

وإذ قد عرفت ذلك وسئلت عن الأسعار أهي بقضاء الله وقدره أم لا؟

قلت: نعم ولم تحتج فيه إلى التقييد الذى مر فى نظائره .

فإن قال: إذا قلت إن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله وقدره فهلا سميتم أنفسكم فدرية ودخلتم تحت قول النبى عليه السلام: القدرية مجوس هذه الأمة؟ قلنا: لا لأن ذلك الاسم اسم ذو فلا يستحق إلا على المذهب مذموم، ونحن براء من ذلك على ما سبق القول فيه .

(١) سورة يونس - آية ٥٩ :

فصل فى التوبة

وهو آخر فصول الكتاب وإتمام آخر هذا الفصل وختم به الكتاب رغبة فى أن تكون عاقبة أمره وخاتمه أعماله التوبة، وترغيباً لنا أيضاً فى ذلك.

وجملة القول فى ذلك أن، المكلف تخلو حالة من أمور ثلاثة: إما أن تكون طاعاته أكثر من معاصيه، أو معاصيه أكثر من طاعاته، أو يكون متساويين.

لا يجوز أن يكونا متساويين وإن اختلف فى علة على ما تقدم.

وإذا كانت طاعاته أكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة فلا يجب التوبة عنها عقلاً وإنما يجب سمعاً، خلافاً لما يقوله أبو على فإن من مذهبه أن التوبة عن الصغائر تجب عقلاً وسمعاً، وقال أبو هاشم: بأن لا تجب إلا سمعاً، وهو الصحيح ولا ضرر فى الصغيرة فلا تجب التوبة عنها. يبين ذلك، أنه لا تأثيرها إلا فى تقليل الثواب، ولا ضرر فى ذلك.

وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة وتلزمه التوبة لكى يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة.

وصورتها، أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح. وفى هل التوبة تسقط العقوبة كلاهما.

فالذى عليه البغداديون من أصحابنا أنها لا تأثير لها فى إسقاط العقاب، وإنما الله يفضل بإسقاطه عند التوبة.

وأما عندنا فإنها هى التى سقطت العقوبة لا عنها والذى يدل على ذلك هو أن نظير التوبة فى الشاهد الاعتذار ومعلوم أن لجائى إذا تقدر المجيء عليه اعتذاراً صحيحاً فإنه ليس له أن يدمه بعد ذلك، لا لوجه سوى أنه امتد إليه، وهذا يدل على أن الاعتذار هو المسقط الذى نستحقه على الحنائة، وإذا ثبت ذلك فى الاعتذار فكذلك فى التوبة.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أنه إذا تاب لأبد من أن يسقط عنه العقوبة على حد لولاها لما أسقطت، ولن يكون كذلك إلا المسقط لها إنما هي التوبة، فإن بهذه الطريقة ينكشف تأثير المؤثرات، وهو أن يقف الحكم عليه حتى يثبت بثباته ويزول بزواله.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنها لو لم تكن مسقطة للعقاب، لكان يجب أن يحسن من الله تعالى أن لا يتفضل بل يعاقب عند التوبة، لأن التفضل إنما يبين عما ليس يتفضل بهذه الطريقة: وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنه تعالى يتفضل ولا يعاقب لأن الأصلح أن لا يعاقب، قلنا إن الأصلح مما لا يجب عندنا فكان يجب حسن المعاقبة بعد التوبة، وذلك مما قد عرف خلافه.

وإذا قد تقررت هذه الجملة، فاعلم أنه فى هذه القضية التى ذكرناه بين معصية ومعصية، إذ التوبة إذا أسقطت بعض المعاصى فإنها يسقطها لأنها بذل المجهود فى تلافى ما وقع منه، وهذا لا يختص ببعض المعاصى دون بعض، ولا خلاف فى ذلك إلا شىء يحكى عن بعضهم أن التوبة لا تسقط عقاب القتل، ونسب هذا المذهب إلى ابن عباس، فقيل إنه قال: لا توبة لمن قتل نفساً بغير حق، وذلك على بعده منه لا يصح، لأن التوبة بما ذكرناه من أنها بذل الجهد فى تلافى وما فرط منه لأبد من أن تسقط عقوبة سائر المعاصى، ولهذا تسقط عقوبة الكفر مع أنه أعظم حلا من القتل، لا لوجه سوى ما قلناه.

واعلم أن التوبة إن كانت توبة عن القبيح فإن صورته أن يندم على القبح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح، وإن كانت توبة عن الإخلال بالواجب ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى ذلك.

ولابد من اعتبار الندم والعزم جميعاً تكون التوبة توبة صحيحة؛ فإنه إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن تائباً توبةً نصوحاً.

وكما لابد من اعتبارهما جميعاً فلا بد من أن يكون الندم ندماً على القبيح لقبحه، وكذلك العزم عزمًا على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبيح، إذ لو ندم على القبيح لا لقبحه بل لوجه آخر، أو عزم على أن لا يعود إلى أمثاله لا لقبحه، لم يكن تائباً فحصل لك أن المرء لا يكون تائباً توبةً نصوحاً إلا إذا ندم على القبيح لقبحه، وعزم على أن لا يعود إلى مثله فى القبيح.

ولسنا نعى به أن يندم على القبيح اليوم ويعزم على ترك أمثاله غداً، بل لابد من اقتران الأمرين أحدهما بالآخر، فلو انفصلا لم تصح توبته، وهذا كله لأن من حق التائب أن يجعل نفسه فى الحكم كأنه لم يفعل من القبيح ما فعله، ولن يتأتى ذلك إلا على الطريقة التى ذكرناه من قبل. فإن قيل: وما الأصل فى التوبة من هذين الأمرين: الندم أو العزم، أو كل واحد منهما أصل برأسه؟ قيل له: بل الأصل بينهما إنما هو الندم والعزم شرط.

فإن قيل: فمن أين ذل ولا تتم التوبة إلا بمجموع الأمرين؟ قلنا: لأن التوبة إنما تجب على ما مضى فلا بد من أن يكون الأصل فيهما أمراً يتعلق بالماضى، والذى يتعلق بالماضى من هذين الأمرين ليس إلا الندم فإن العزم لا يتعلق بالماضى البتة، إذ المرجع به إلى إرادة مخصوصة وحالها ما ذكرناه.

فإن قيل: وما الندم ومن أى جنس هو قلنا: إنه أمر معقول يجده كل أحد من نفسه.

فإن قيل: كيف يوجب من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفى جنسه، وقال بعضهم: هو من قبيل الاعتقادات وهو الذى قال شيخكم أبو هاشم، وقال الآخرون: بل هو جنس برأسه وهو الذى اختاره شيخكم أبو على.

قيل له: إن الأمر فى اختلاف الناس فى الندم على ما ذكرته، غير أن ذلك لا يمنع من أن يكون معلوماً بالاضطرار موجوداً من النفس، فمعلوم أن العليم قد يوجد من النفس فى بعض الحالات، مع أن العقلاء اختلفوا فى جنسه، حتى ظن أبو الهذيل أنه جنس برأسه غير الاعتقاد، وكذلك فاللون مع أنه مدرك لحاسة العين قد اختلف فيه، فقال بعضهم: إنه جسم رقيق، وظن آخرون أنه صفة الجسم وهكذا فالظن يعلم صور ثم إن الناس اختلفوا فيه: فمنهم من ظنه من قبيل الاعتقاد، ومنهم من أثبتته جنساً برأسه. وعلى الأحوال كلها فإن اختلاف الناس فى الندم مما لا يقدح فى كونه بالاضطرار على الجملة.

فإن قيل: فما قولكم فى الندم أهو جنس برأسه على ما قاله أبو على أم الصحيح ما قاله أبو هاشم، والذي يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخرًا سوى الاعتقاد لكان لا يمتنع انفصال أحدهما عن الآخر، فكان يصح أن يعتقد الواحد منا استضراره بالفعل المتقدم مع التأسف على ذلك ثم لا يكون نادماً، أو يكون نادماً ولا يكون معتقداً هذا الاعتقاد، فإن هذه الطريقة هى الواجبة فى كل أمرين لا علاقة بينهما فى وجه معقول، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن الشرط فى صحة التوبة أن يعزم على أن لا يعود إلى أمثال ما أتى به من القبيح، مع أن العزم لا يتعلق بأن لا يعود إلى أمثاله إلى القبح، فإنه نفى والعزم وإرادة لا تتعلق بالنفى؟ قيل له: إن المراد بذلك أن يعزم على ترك أمثاله فى القبح، والترك فعل يصح تعلق العزم به.

فإن قيل: هلا كفى فى صحة التوبة أن يندم على القبيح ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى الصورة لا فى القبح؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لكان لا يصح توبة المحجوب عن الزنا، فإن صورة الزنا مما لا تتصور منه، فكان يجب أن تستحيل التوبة عنه، وفى علمنا بصحة توبته عن الزنا وغيره دليل

على أن ذلك مما لا يصح، وعلى أن في الواجبات ما هو بصورة القبيح، فكيف يصح هذا الذي ذكرتموه.

واعلم أن من أراد التوبة فيما أن تتميز له الصغائر من الكبائر أو لا تتميز، فإن تميز له الصغيرة من الكبيرة لم يلزمه التوبة عنها إلا سمعاً على ما سبق القول فيه، وهؤلاء الذين تتميز لهم الصغائر من الكبائر إنما هم الأنبياء دون سواهم، وإن لم تتميز له الصغيرة من الكبيرة تلزمه التوبة من كل معصية أتى بها لتجوز أن يكون كبيراً.

واعلم أن من اعتقد في بعض الكبائر أنها حسنة وتاب عن غيرها فإن توبته عنها تصح، غير أنها تقع محيطة في جنب هذا الاعتقاد، وذلك كتوبة الخارجى عن الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل.

وقريب من هذه الجملة الكلام في، هل تصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض أولاً تصح، والذي عليه شيخنا أبو على أنه تصح ما لم يصر على شيء من ذلك الجنس، فلو أنه تاب من شرب الخمر أصر على الزنا كان توبته عن الأول توبة نصوحاً صحيحة، فأما إذا أصر على شيء من ذلك الجنس لم تصح توبته، وذلك لأنه لو تاب عن شرب هذا القدر من الخمر مع إصراره على شرب قدر آخر فلا إشكال في أن لا تصح توبته هذه.

وأما شيخنا أبو هاشم، فقد ذهب إلى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض هو الصحيح من المذهب. والذي يدل على صحته أن التوبة عن القبيح يجب أن تكون ندماً عليه لقبحه وعزمه على أن لا يعود إلى أمثله في القبح على ما تقدم، وإذا كان هكذا فليس تصح توبته عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض، إذ لا يصح أن يترك أحدنا بعض الأفعال لوجه ثم لا يترك ما سواه في ذلك الوجه؛ ألا ترى أنه لا يصح أن يجتنب سلوك طريق لأن فيها سبغاً، ثم لا يجتنب سلوك طريقة أخرى فيما

سبع، وكذلك لا يصح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سماً، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سماً.

فإن قيل: أليس أن أحدنا يفعل فعلاً لوجه ثم لا يجب أن يفعل كل ما ساواه في ذلك الوجه، فهلا جاز مثله في الترك؟

قلنا: إن لكل واحد منهما حكماً مقررًا في العقل وموضعاً فيجب أن يفرد كل واحد منهما بحكمه ويقر في موضعه، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

يبين ذلك ويوضحه، أنه قد تقرر في عقل كل عاقل أن من تجنب سلوك طريق لأنها مسببة لآبد من أن يترك سلوكك كل طريق هذه سبيلها وإلا علم أنه لم يترك هذه الطريقة لهذه العلة. وكذلك من لم يتناول بعض الأطعمة لأنه مسموم لآبد من أن يترك كل طعام فيه، وإلا بأنه لم يترك تناول الطعام الأول لهذا الوجه.

وكما أن هذا مقرر في العقول فكذلك فقد تقرر في عقل كل عاقل أن من تفضل على غيره بدرهم لأنه حسن لم يجب أن يتفضل عليه بجميع دراهمه إثبات هذا الوجه وهذه الطريقة فيه، ولا إشكال في ذلك وإنما للكلام في علمته.

فالذي يذكره أبو هاشم في علة ذلك، أن الفعل مشقه، فليس يجب إذا فعل فعلاً لوجه أن يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه للمشقة، وليس كذلك الترك فلا مشقة فيه، لذلك افترق الحال في الفعل والترك؛ وذلك مما لا يصح، فإن المشقة غير حاصلة في حق القديم تعالى، ثم إنه ليس يجب إذا تفضل نوعاً من التفضل لجنسه ولكونه إحساناً بسائر التفضل.

فإن قيل: فما العلة الصحيحة في ذلك إذن، فقد أفسدتم كلام أبي هاشم؟ قلنا: الحكم معلوم، فإن أمكن أن يطلب له علة صحيحة فذاك، وغلا

لم يقدح فى صحة الحكم، ويكون من الأحكام التى لا يمكن أن تعلق لأنه بأى شىء علق فسد.

وأما أبو على فقد احتج لمذهبه بوجوه، من جملتها: أن الذى نقوله يقتضى أن لا تصح توبة أحدنا عن القبيح إلا إذا تاب عن الواجب أو الحسن أيضاً، وذلك خلف. قال: ويان ذلك، أن من ارتكب كبيرة وأراد أن يتوب عنها وعنده أن اعتقاد نبوة نبينا مثلاً فقيح، فإنه لا تصح توبته عن تلك الكبيرة إلا إذا تاب عن هذا الاعتقاد الذى هو واجب، وذلك فاحش من الكلام، والجواب أن هذا الإلزام إما أن يكون من جهة الداعى، أو من حيث التكليف فإن كان من حيث الداعى فملتزم، والدليل عليه الأمثلة المتقدمة وإن كان من حيث التكليف، فليس يلزم لأنه يصح توبة هذا الذى ذكرته على وجه لا يكون تائباً عن هذا الاعتقاد، وذلك بأن يتوب عن القبائح جملة فلا يدخل هذا الاعتقاد تحته، أو يتوب عن الكبيرة ولا يتعرض لهذا الاعتقاد أصلاً، أو يتوب عما يعلم قبحه وقطع عليه ولا يتعرض لما لا يمكنه القطع على قبحه، وإذا أمكنه أن يتوب عن الكبيرة على هذه الوجوه، كيف يصح ما ادعاه أبو على علينا؟

ومما يقوله أبو على فى هذا الباب أن الذى يذهبون إليه خرق الإجماع، وذلك فمنه دعوى مجردة، وكيف يمكن ادعاء الإجماع على ما يقوله مع أن أمير المؤمنين عليه السلام يخالف فيه، والقاسم بن إبراهيم وعلى موسى الرضى وواصل بن عطاء وجعفر بن مبشر وبشر بن المعتمر، هؤلاء كلهم من أجل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين فيكف ينعقد الإجماع بدونهم؟ وعلى أن الأمة لا تجوز إجماعهم على ما تقرر خلافه فى العق، وقد تقرر فى العقل أنه ليس يصح أن يترك أحدنا بعض القبائح لقبحه ثم لا يترك البعض مع مساواتها فى القبح.

ومن جملة ما يتعلق به أبو على، هو أن ما ذكرتموه من التوبة عن بعض

القبائح لا يصح من الإصرار على البعض، فوجب أن لا تصح توبة اليهودي مع إصراره على غضب دائق، فكان يجب أن يبقى يهودياً وأن تجرى عليه أحكام اليهود، ومعلوم خلاف ذلك.

وجوابنا ما تعنى بهذا الكلام؟ فإن أدت به أن عقابه لا بد أن يكون عقاب اليهود ولم يسقط من عقوبته شيء فإن ذلك مجاب إليه، لأنه لم يأت بما يسقط العقوبة عامة فبقيت عقوبته كما كانت، وإن أردت به أنه كان يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود ولما كانت تجرى عليه من قبل، فإن ذلك مما لا يجب.

فإن قيل: كيف لا تجرى عليه أحكام اليهود ومعلوم أنه يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهود، قلنا: إنه وإن استحق العقوبة على هذا الحد إلا أنه ليس يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود فإن أحدهما بمعزل عن الآخر وعلى هذا فإن المناق يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودي ثم لا يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود، ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى وهذا يدل على ما قلناه من أن استحقاقه للعقوبة مما لا تعلق له بإقامة الحدود عليها وأن لا تقام، فهذه جملة ما يتعلق به أبو على.

واعلم أن التوبة إذا حصلت بشرائطها كأن تكون ندماً على القبيح وعزماً على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبيح، لا يعتبر فيه الموافاة، خلاف ما يقول بشر ابن المعتمر وأصحابه، لأن التوبة بذل الجهد فى تلافى ما فرط منه حتى يصير به المرء فى الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل، وما هذا سبيله لا يعتبر فى الشاهد الاعتذار، ومعلوم أن المسئء إذا اعتذر إلى السماء إليه اعتذاراً صحيحاً سقط الذم الذى كان يستحقه من دون اعتبار الموافاة، فكذلك التوبة.

واعلم أن من لزمته التوبة لا يخلو حاله من أحد أمرين:

إما أن يكون ذكر لأمر بينه وبين الله تعالى، أولاً لأمر تعلق بالآدميين، فإن كان ذلك الشيء بينه وبين الله تعالى، فإما أن تكون من باب الاعتقادات أو من باب الأفعال، وأى ذلك كان فإن الذى يجب عليه أن يندم عليه لقبحه أو لكونه إخلالاً بالواجب، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح أو فى كون إخلالاً بالواجب. وعلى الجملة المأخوذة عليه أن يندل مجهوده فى تلافى ما وقع منه حتى يصير نفسه فى الحكم كان لم يأت بشيء مما أتى به، ولا أقدم على ما أقدم عليه.

وإن كانت التوبة تلزمه لأمر بينه وبين الآدميين فإن الواجب عليه الندم والعزم أن يتلافى ما وقع بجهدته، ثم إن تلافى ما وقع منه يختلف، فإن كان الواقع منه القتل فتلاقيه هو أن يسلم نفسه إلى ولى الدم إن طالبه بها ولن يعف عنه، وإن كان الواقع منه الغضب فتلافيه هو أن يرد المغضوب بعينه إلى صاحبه إن كان العين باقياً، وإن لم يكن فمثله إن كان من ذوات الأمثال، وإلا فقيمته إن كان من ذوات القيم، هذا إن كان صاحبه حياً، فإن لم يكن فألى ورثته، فإن لم يكن الإمام، فإن لم يكن فألى الفقراء، وصار سبيله سبيل العشور والزكوات.

وإن كان الذى وقع منه كلام يوحش الغيرة، فلا يخلو؛ إما أن يكو قد بلغ الذى قصده بذلك الكلام أو لم يبلغ، فإن بلغه لزمه الاعتذار الصحيح بعد الندم والعزم، وإن لم يبلغه كفاه الندم عليه والعزم ولا يجب أن يبلغه ذلك ويعلمه فإن ذلك ابتداء وحشة وهو فى إزالتها؛ ولتفصيل الكلام فى ذلك مكان آخر أبسط منه وأطول.

فصل

وقد وصل بهذه الجملة مسائل تتعلق بعضها بالتوبة وبعضها بالوعيد وغيره من جملتها، الصغائر هل تصير كبيرة بانضمام بعضها إلى بعض؟ والأصل فيه أنه لا يمتنع أن تصير كبيرة لأنه لا فرق بين أن يسرق عشرة

دراهم من حرز دفعة واحدة، وبين أن يسرق في دفعات إلى أن يتمه عشرة،
فى أنه إذا ظفر به الإمام وعلم ذلك من حاله قطع يده على سبيل الجزاء
والنكال.

ومن ذلك، الكلام فى أن الكبائر هل يجوز أن تصير كفرةً بانضمام
البعض إلى البعض، ولعل الأقرب أنها لا تصير كفرةً وإن انضم بعضها إلى
بعض فى مثل هذه الأعمار، فمعلوم أن صاحب الكبيرة وإن بلغ فى ارتكابه
الكبائر كل مبلغ لم يجز إجراء أحكام الكفار عليه، فلولا أن الكبائر لا تصير
كفرةً بانضمام البعض منها إلى البعض وإلا كان يجب ما ذكرناه.

ومن ذلك الكلام، فى هل يبلغ ثوات طاعات أحدنا حدًا يصير عقاب
الكبيرة مكفرةً فى جنبها والأعمار هذه؟ والأصل فيه أنه لا يبلغ، لأن أحدنا
وإن بلغ فى الطاعة كل مبلغ وسرق بعد عشرة دراهم من حرز على الشرائط
المعتبرة فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال، فلولا أن ما كان قد
استحقه من الثواب لم يبلغ حدًا يصير عقاب السرقة مكفرةً فى جنبه، وإلا
كان لا يجوز ذلك.

ومن ذلك، الكلام فى هل يجوز أن يبلغ ثواب أحدهما ثواب بعض
الأنبياء؟ والأصل فيه أنه لا يجوز، والدليل عليه الإجماع.

ومن ذلك، الكلام فى هل يصح أن يعلم أحدنا الصغيرة من الكبيرة،
وقد تكلمنا على ذلك وبيننا أنه لا يجوز، وإلا كان يكون المكلف مغزى يفعلها
لأنه لا ضرر فيها، فكأن من عرفها بعينها قال له: افعلها ولا ضرر عليك
فيها، وذلك مما لا يجوز. فعلى هذا ما من معصية إلا ويجوز أن يكون كبيراً
أو يجوز أن يكون صغيراً إذا لم يكن هناك دلالة على أنها من الكبائر.

ومن ذلك الكلام فى هل يصح أن يعلم أحدنا حال الغير فى استحقاق
الثواب والعقاب؟ ولا خلاف فى أنه يصح أن يعلم كونه الغير مستحقاً

للعقاب، فإنه إذا رآه يزنى ويشرب الخمر ويسرق لا بد من أن يقطع على أنه مستحق للعقاب، وإنما الكلام في أنه هل يصح أن يعلم استحقاؤه للثواب، والأصل في أنه لا طريق إلى ذلك من جهة العقل وإنما يعلم سمعاً، فإن وجد في حق بعض الأشخاص دلالة سمعية على أنه من أهل الجنة علم استحقاؤه للثواب وإلا فلا، وعلى هذا نعلم استحقاق الملائكة والأنبياء الثواب، وبهذه الطريقة علمنا أن علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من أهل الجنة.

والكلام في هل يصح أن نعلم كون أنفسنا من أهل الثواب والعقاب كالحال فيما ذكرناه، فإن من الممكن أن نقطع على استحقاقتنا للعقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقتنا للثواب وكوننا من أهل الجنة إلا سمعاً. ولا خلاف في هذا وإنما الخلاف في علته، فالذي قاله الشيخ أبو علي في علة ذلك: أن الطريق إلى ذلك ليس إلا علمه بأنه أدى ما وجب عليه، ولا يعلم أنه أدى ما وجب عليه الآن إلا في الحالة الثانية، وفي الحالة الثالثة لا يعلم أنه هل أدى ما وجب عليه في تلك الحالة إلا بعدها فلا ينتهي إلى حالة يعلم ذلك من نفسه، فلهذا تعذر عليه العلم باستحقاؤه للثواب وكونه من أهل الجنة. وأبو هاشم يقول: إن كانت هذه العلة علة صحيحة فذلك، وإلا فالحكم معلوم ولا أعلمه، ولا مانع يمنع من ذلك وسنرى هذا الكلام في غير هذا الموضوع إن شاء الله.

ومن ذلك الكلام في أن الإيمان هل يزيد ينقص؟ وجملة ذلك أن المرجع بالإيمان إذا كان إلى أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل وإلى اجتناب المقبحات فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان بلا إشكال، والذي يدل على أن الإيمان يزيد وينقص قوله تعالى: "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم" (١) الآية، وقوله تعالى: "وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم

(١) سورة الأنفال - آية ٢.

زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا" (١) الآية، وأيضاً فوقه تعالى: "قد أفلح المؤمنون" (٢) إلى قوله: "هم فيها خالدون" ووجه دلالة على ما ذكرناه واضح.

ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها كلمة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة عن الطريق، وقوله ﷺ: "بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان وحج بيت الله" وما يدل على ذلك قوله صلى الله عليه: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه" وقوله: "المؤمن من أمن جاره بوائقه" وقوله: "الإيمان لمن لا أمانة له" هذه كلها كما ترى يدل على أن الإيمان ما ادعيناه، وكما تدل على ذلك فإنها تدل على أنه يزيد وينقص.

ومن ذلك في الكلام في أن أهدنا هل يجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؟ والأصل فيه إنه يجوز، بل لا يجوز خلافه؛ وقد خلافتنا في ذلك جماعة من الكرامية، ونحن فقد ذكرنا ما في هذه اللفظ في باب الإرادة، وبيننا أن معناه قطع الكلام عن النفاذ، وقد يرد به الشرط وذلك في نحو أقوال أهدنا؛ أنا أحج بيت الله إن شاء الله تعالى، وأزور قبر الرسول إن شاء الله، فإنه والحال هذه يعنى به الشرط ويكون المراد به إن سهل الله تعالى لى ذلك ولطف لى فيه. فهذه جملة ما يجب أن يحصل فى هذا الباب. وإذ قد أتينا على ذلك وفرغنا منه فإننا نقطع عنده الكلام ونختم به الكتاب.

وأسأل الله تعالى أن يختم أمورنا بالحسنى، ويوفقنا لخير الدارين، ويرزقنا نعم الدنيا والآخرة وصلى الله على محمد وآله الطيبين الأخيار

(١) سورة التوبة - آية ١٣٤ .

(٢) سورة المؤمنون - آية ١ .

الأبرار، الذين قضوا بالحق وبه يعدلون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل.

كامل نساخة وقراءة وتصحيحًا بحمد الله تعالى ومنه، فالحمد لمن أعان على تمامه إذ كل من فضله وإنعامه يوم الثلاثاء من شهر جمادى الأولى من شهور سنة ستة وخمسين وسبعمائة، بخط مالكي أضعف عبيد الله وأحوجهم إلى رضاه ليستر الذنوب، الراجي رحمة علام الغيوب قاسم بن محمد بن أحمد بن علي ابن يحيى بن الحسين.

كان تمامه بالمشهد المقدس المنصوري على ساكنه السلام. وصلى على محمد وآله وسلم.

وفي آخر إحدى النسخ:

اللهم اغفر لكاتبه ومالكه وللقارئ فيه ولوالديهم وللمن دعا لهم بالعزة ولجميع المسلمين وآلهم.

1. The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions and activities. It emphasizes that this is crucial for ensuring transparency and accountability in the organization's operations.

2. The second part of the document outlines the various methods and tools used to collect and analyze data. It highlights the need for consistent data collection procedures and the use of advanced analytical techniques to derive meaningful insights from the data.

3. The third part of the document focuses on the implementation of data-driven decision-making processes. It provides a detailed overview of the steps involved in identifying key performance indicators (KPIs) and using data to inform strategic decisions.

4. The fourth part of the document discusses the challenges and risks associated with data management and analysis. It offers practical advice on how to mitigate these risks and ensure the integrity and security of the data.

5. The fifth part of the document concludes by summarizing the key findings and recommendations. It stresses the importance of ongoing monitoring and evaluation to ensure that the data-driven approach remains effective and relevant over time.

6. The sixth part of the document provides a detailed overview of the data collection and analysis process, including the various steps and tools involved. It also includes a list of references and a glossary of key terms.

7. The seventh part of the document discusses the importance of data privacy and security. It provides a comprehensive overview of the various measures that can be taken to protect sensitive data and ensure compliance with relevant regulations.

8. The eighth part of the document concludes by summarizing the key findings and recommendations. It stresses the importance of ongoing monitoring and evaluation to ensure that the data-driven approach remains effective and relevant over time.

9. The ninth part of the document provides a detailed overview of the data collection and analysis process, including the various steps and tools involved. It also includes a list of references and a glossary of key terms.

10. The tenth part of the document discusses the importance of data privacy and security. It provides a comprehensive overview of the various measures that can be taken to protect sensitive data and ensure compliance with relevant regulations.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة التحقيق
	فصل تمهيدى
٢٩	التعريف بالمعتزلة بالقاضى عبد الجبار وكتاب بشرح الأصول الخمسة
٨٣	النص المحقق - كتاب شرح الأصول الخمسة.
٨٥	أول الواجبات: النظر المؤدى إلى معرفة الله.
٨٥	الواجب وحده وحقيقته.
٨٦	حقيقة القبيح.
٨٧	أنواع الواجب.
٨٩	حقيقة النظر وأنواعه.
٩٢	معنى الفكر، والمعرفة.
٩٣	العلم غير الاعتقاد.
٩٥	معنى الضرورة والمشاهدة.
٩٨	أقسام العلم الضرورى.
١٠١	عودة إلى الأدلة على أن الله لا يعرف ضرورة.
١٠٦	الكلام على أصحاب المعارف وأبى القاسم البلخى.
١١١	الرد على من يقول: إن الله قد يعرف تقليداً.
١١٢	الرد على القول بتقليد الأزهدين.
١١٣	الرد على القول بتقليد الأكثرين.
١١٥	معرفة الله واجبة.
١١٧	ما ينبغى أن يعرف بالنظر.

- النظر فى طريق معرفة الله واجب . ١١٨
- مخالفة أصحاب المعارف، والإلهام، والطبع . ١١٨
- الضرر الذى يندفع بالنظر . ١١٩
- الربط بين الكلام فى أن النظر أول الواجبات وبين وجوب النظر . ١١٩
- النظر فى طريق معرفة الله من الواجبات التى لا ينفك عنها المكلف ١٢٠
- الرد على القول بأن النظر فى وجوب النظر أول الواجبات . ١٢٠
- ليس العلم بالله أول الواجبات . ١٢١
- ليس الخوف الذى يحصل بترك النظر أول الواجبات . ١٢١
- ليست مشاهدة الأدلة أول الواجبات . ١٢٢
- الواجبات الشرعية وأقسامها . ١٢٢
- فصل: فى أن الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الشرعية . ١٢٣
- فصل: أول نعم الله على الإنسان، ومعنى النعمة . ١٢٤
- معنى المنفعة . ١٢٧
- معنى النعم . ١٢٧
- حقيقة الشكر . ١٢٨
- فصل: فى معرفة كمال نعم الله . ١٣٣
- فصل: فى وجوب شكر نعم الله . ١٣٣
- فصل: الطريق الذى يتوصل فيه إلى العلم بالله . ١٣٤
- أنواع الدلالة، وأن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل . ١٣٥
- معرفة الله بالنظر إلى أفعاله، وأقسام الأفعال . ١٣٦
- الاستدلال بالأعراض على الله . ١٣٩

- ١٣٩ إثبات حدوث الأعراض .
- ١٤٠ فصل : فى إثبات أن الأعراض تحتاج لمحدث .
- ١٤١ فصل : فى الكلام فى إثبات الأكوان .
- ١٤٣ فصل : فى الكلام فى حدوث الأغراض أو الأكوان .
- ١٤٥ فصل : الكلام فى أن الأجسام لا تخلو من الأكوان .
- ١٤٧ فصل : فى أن الجسم إذا لم يتفك عن الأكوان وهى حادثة فهو محدث مثلها .
- ١٤٨ فصل : فى الشبه التى تورء فى قدم العالم .
- ١٥١ فصل : إذا كانت الأجسام محدثة فهى تحتاج إلى محدث .
- ١٥٣ فصل : حول القائلين بالنفس والعقل والعلة وأصحاب النجوم .
- ١٥٥ فصل : فيما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين .
- ١٥٧ فصل : فى حكم المخالف فى هذا الباب .
- ١٥٨ فصل : فى أن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع .
- ١٥٩ فصل : ، فى البدء من هذه الجملة بالتوحيد .
- ١٦٢ فصل : فى الجملة من العدل .
- ١٦٥ فصل : فى الجملة من الوعد والوعيد .
- ١٦٧ فصل : فى الجملة من المنزلة بين المنزلتين .
- ١٧١ فصل : فى الجملة من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
- ١٧٩ الأصل الأول : التوحيد .
- ١٨١ الكلام فى الصفات .
- ١٨١ فصل : الكلام فى أن الله قادر .

١٨٥	فصل: الكلام فى أن الله عالم .
١٨٩	فصل: الكلام فى أن الله حى .
١٩٤	فصل: فى أنه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات .
٢٠١	فصل: فى أنه تعالى موجود .
٢٠٦	فصل: فى أنه تعالى قديم .
٢٠٧	فصل: فى كيفية استحقاقه تعالى للصفات .
٢١٩	تفصيل الحديث على كل صفة من صفات الله .
٢٣٠	فصل: فيما يجب أن ينفى عن الله .
٢٣٢	الله غنى ، نفى الحاجة .
٢٣٦	فصل: فى أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسمًا .
٢٤٨	فصل: فى استحالة كون الله غرضًا .
٢٥٠	فصل: فى نفى الرؤية .
٢٧٨	شبه المخالفين والرد عليها .
٢٨٩	فصل: فى نفى الثانى .
٢٩٤	فصل: هل يجوز أن يكون مع الله ثان يشاركه معه ، فى صفاته .
٣٠٠	فصل: فى الكلام على النصارى .
٣٠٧	الأصل الثانى : العدل
٣٠٩	الفصل الثانى فى العمل ، حقيقة العدل .
٣١٩	فصل: فى أن الله موصوف بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحًا .
	فصل: وجوه من الإلزام أوردها مشايخ المعتزلة على القول بأنه
٣٢١	تعالى يفعل القبيح .

٣٢٧	فصل: فى خلق الأفعال.
٣٢٨	الخلافا فىه مع المجرىة.
٣٢٨	حقىة العمل.
٣٢٩	أقسام الأفعال.
٣٤٦	حقىة الظلم.
٣٦١	الكلام فى الكسب.
٣٦٣	حقىة الكسب.
٣٦٦	شبه القوم والرد عليها.
٣٨٠	الاختلاف حول المتولدات.
٣٨٢	فصل: فى الاستطاعة.
٣٨٣	طرق إثبات القدرة.
٤٠٣	تعلق القدرة بالتمائيل والمختلف والمتضاد.
٤٠٤	فصل: فى البدل عن الموجود.
٤٠٨	شبه المخالفين والرد عليها.
٤١٦	فصل: فى أن الله لا يجوز أن يكون مریداً للمعاصى.
٤٢٢	الله مرید بإرادة محدثة لا فى محل.
٤٢٣	فساد قول التجارىة.
٤٢٨	الكلام على الأشعرىة.
٤٣٠	شبه المخالفين والرد عليها.
٤٣٦	أفعال العباد وأنواعها وما یریده الله منها وما لا یریده.
٤٤٣	شبه المخالفين والرد عليها.

- ٤٥٦ فصل: أطفال المشركين لا يعذبون بذنوب آبائهم.
- ٤٥٨ شبه المخالفين والرد عليها.
- ٤٦١ فصل: فى الآلام.
- فصل: فى الرد على أبى على فى أن الألم يحسم من الله لمجرد
٤٦٧ العوض.
- ٤٧١ فصل: فى أحكام العوض.
- ٤٧٣ شبه المخالفين والرد عليها.
- ٤٧٦ شبه الملاحدة فى أصل الأعراض.
- ٤٧٧ فصل: فى الآلام الحاصلة من جهتنا.
- ٤٨٠ فصل: فى المستحق للعوض والمستحق عليه.
- ٤٨٢ فصل: شبه الملاحدة.
- ٤٨٣ فصل: سؤال يشبه أن يكون شبهة للمجبرة.
- ٤٨٥ فصل: فى التكليف وثمرته.
- ٤٨٧ تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر.
- ٤٩٣ فصل: فى وجوب الألفاظ وذكر الخلاف فيه.
- ٤٩٩ فصل: فيما بنا من النعم من الله.
- ٥٠٠ فصل: فى القرآن وذكر الخلاف فيه.
- ٥٠٢ حقيقة الكلام.
- ٥٠٤ إبطال قول من يقول إن القرآن قديم.
- ٥٠٨ المتكلم هو فاعل الكلام.
- ٥٠٩ شبه المخالفين والرد عليها.

- ٥٢٤ الكلام فى الخلق والمخلوق .
- ٥٣١ الكلام فى النبوات .
- فصل : لا يحكم على الفعل بالقبح والحسن بمجردة ، وإنما يكون
٥٣٢ كذلك لوجه .
- ٥٣٥ حقيقة المعجز .
- ٥٤٣ صفات الرسول .
- ٥٤٤ نسخ الشرائع .
- ٥٤٧ الفرق بين النسخ والبداء .
- ٥٤٩ فصل : معجزات الرسول .
- ٥٥٠ وجه الإعجاز فى القرآن .
- ٥٥٨ بقية معجزات الرسول .
- ٥٥٩ شبه الملحدة .
- ٥٦٠ الحكمة من المشابه .
- ٥٦١ حقيقة المحكم والمشابه .
- ٥٦٣ الرد على من يدعى أنه لا يعرف المراد بظاهر القرآن .
- ٥٦٦ فصل : فى شروط المفسر لكتاب الله .
- ٥٦٩ الأصل الثالث : الوعد والوعيد .
- ٥٧١ الأصل الثالث من الأصول الخمس ، وهو الكلام فى الوعد والوعيد
- ٥٧١ المستحق بالأفعال .
- ٥٧٣ شروط استحقاق الثواب والعقاب .
- ٥٧٤ المؤثر فى استحقاق المدح والثواب .

- ٥٨٠ شبه الملحدة.
- ٥٨٣ الإحباط والتكفير.
- ٥٨٥ اختلاف أبي على وأبي هاشم.
- ٥٨٧ الخلاف بين الشيخين فى الموازنة.
- ٥٨٨ فصل: الكلام فى الصغيرة والكبيرة.
- ٥٩١ لا يجوز أن يعرفنا الله بأعيان الصغائر.
- ٥٩٣ هل يستحق بالثواب والعقاب وعدمه.
- ٥٩٧ فصل: ما يؤثر فى إسقاط الثواب والعقاب.
- فصل: حول إيجاب البغدادية على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه.
- ٥٩٨
- ٦٠١ فصل: فى استحقاق الفاسق للعقوبة وأنه يفعل به ما يستحق.
- ٦١٧ فصل: فى تخليد الفاسق فى النار.
- ٦٢٣ شبه المرجئة والرد عليها.
- ٦٣٥ فصل: فى الشفاعة.
- ٦٣٧ فائدة الشفاعة وموضوعها.
- ٦٤١ الأصل الرابع: المشرك بين المنزليين.
- ٦٤٣ فصل: لم سمى بالأحكام والأسماء.
- ٦٤٦ فصل: المقصود من الباب.
- ٦٤٨ أقسام الأسماء.
- ٦٥٣ فصل: صاحب الكبيرة ليس كافراً.
- ٦٥٩ الكلام فى الدعاء.

- ٦٦١ شبه الخوارج والرد عليها.
- ٦٦٥ شبه المرجئة والرد عليها.
- ٦٦٨ فصل: فى عذاب القبر.
- ٦٧٢ فصل: فى أهوال القيامة.
- ٦٧٧ الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.
- ٦٧٩ الأصل الخامس وهو الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.
- ٦٨٢ أقسام المعروف.
- ٦٨٣ فصل: المنكر من الاعتقادات وكيفية النهى عنه.
- ٦٨٤ فصل: كيفية التوبة عن الاعتقادات الفاسدة.
- ٦٨٦ فصل: فى الإمامة.
- ٦٨٧ حقيقة الإمام.
- ٦٨٨ صفات الإمام.
- ٦٨٩ طرق الإمامة.
- ٦٩٢ تعيين الإمامة.
- ٦٩٣ فصل: هل يجوز خلو الزمان عن إمام.
- ٦٩٥ فصل: ملحق.
- ٧٠٠ فصل: فى التفضيل.
- ٧٠١ فصل: فى الأخبار.
- ٧٠٣ فصل: فى القضاء والقدر.
- ٧٠٩ أفعال العباد لا توصف أنها من الله.
- ٧١٠ فصل: فى حقيقة المعونة واللفظ والمصلحة والتوفيق والعصمة.

الصفحة

الموضوع

٧١١

فصل: فى الآجال .

٧١٥

فصل: فى الكلام على الأرزاق .

٧١٨

فصل: فى الأسعار .

٧١٩

فصل: فى التوبة .

٧٢٧

فصل: مسائل تتعلق بالتوبة وغيرها .