

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

موسى وعيسى عليهما السلام

في البركات العظامي عبادك المؤمنين

صَلَاة

للكاتبين الأفاضل الأفاضل الأفاضل

موسوعة النبوة

في التراث الكلامي عند الإمامية

لـ

المركز الإسلامي للأبحاث والدراسات الإسلامية

موسوعة النبوة في التراث الكلامي عند الامامية / اعداد المركز الإسلامي للدراسات
الاستراتيجية-الطبعة الأولى-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي
للدراستات الاستراتيجية، 1441 هـ = 2020.
603 صفحة ؛ 29×21 سم
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة 103-107.
ردمك : 9789922625911
1. الانبياء--عقائد الشيعة--ببليوجرافيات. أ. العتبة العباسية المقدسة. قسم الشؤون الفكرية و
الثقافية. المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، معد. ب. العنوان.

LCC : BP166.38 .M39 2020

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

موسوعة النبوة

في التراث الكلامي عند الإمامية

إعداد

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة الأولى: ١٤٤١ هـ

العدد: ١٠٠٠ نسخة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

هذه الموسوعة التي نُقدِّمها بين يدي قُرَّائنا الكرام؛ جزء من مشروع كبير قام به المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، يهدف إلى جمع وتبويب وتصنيف موضوعي للتراث الكلامي الإمامي المطبوع تحت عنوان (موسوعة التراث الإمامي في علم الكلام وردِّ الشُّبُهات والمسائل الخلافية)، حيث تهدف هذه الموسوعة إلى:

١ - ترتيب وتصنيف التراث الكلامي الإمامي بحسب الموضوع وحروف الهجاء.

٢ - تسهيل الوصول إلى المفردات الكلامية.

٣ - الاطلاع على جميع ما كتبه علماءنا حول المفردات الكلامية في مكان واحد.

٤ - رعاية التسلسل الزمني لنقل المفردات الأقدم فالأقدم.

٥ - الوقوف على تطوُّر الكلام الإمامي عبر القرون.

٦ - الوقوف على مناهج علماءنا الكلامية.

٧ - الوقوف على الشُّبُهات المطروحة مع ردِّها.

ولكن بما أنَّ العمل واسع الأطراف ارتأينا اقتطاع ما يخصُّ النبوة ونشره على حدة، ليكون تحت متناول ذوي الخبرة والاختصاص، لتقويم أصل المشروع وتقييمه. وقد سبق أن نشرنا ما يخصُّ تراث السيِّد المرتضى عليه السلام الكلامي بمناسبة مرور ألف عام على وفاته، وكذلك ما يتعلَّق بمباحث الإمامة.

منهجية العمل:

١ - تقطيع النصوص وتبويبها بحسب الموضوع وترتيب حروف الهجاء.

٢ - وضع رقم الصفحة والجزء في البداية ثم يأتي النصُّ.

٣ - تكرار بعض المباحث المشتركة في عدَّة أماكن توخياً للفائدة.

تنويه:

١ - هذا العمل رغم فوائده الكثيرة؛ يعاني من اختلال سياق الكلام بعد تقطيع النصِّ، ولمعالجة هذا الأمر ربَّما قمنا بنقل كلام المؤلِّف وإن لم يرتبط بأصل الموضوع.

٢ - حذفنا بعض الرسائل المنسوبة إلى السيِّد المرتضى عليه السلام رغم وجودها في رسائله المطبوعة، وهي: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، الحدود والحقائق، مسألة في معجزات الأنبياء عليهم السلام. واستعنا بتحقيق آخر بخصوص رسالة الحدود والحقائق كما ستراه في فهرس المصادر.

٣ - كما لم نتمكن مراعاة التسلسل الزمني في مؤلِّفات كلِّ متكلم حيث ربَّما يتقدَّم المتأخِّر ويتأخَّر المتقدِّم.

المصادر المعتمدة:

الفضل بن شاذان النيسابوري (ت ٢٦٠هـ):

الإيضاح في الردِّ على سائر الفرق، الطبعة الأولى، عام ١٤٣٠هـ، مؤسَّسة التاريخ العربي، تحقيق: السيِّد جلال الدين الأرموي.

محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١هـ):

- ١ - التوحيد، الطبعة العاشرة، عام ١٤٣٠هـ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني.
- ٢ - كمال الدين وتمام النعمة، الطبعة الخامسة، عام ١٤٢٩هـ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، تحقيق: علي أكبر الغفاري.

٣ - الاعتقادات، الطبعة الأولى، عام ١٤٣٣هـ، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم.

٤ - الهداية، الطبعة الثالثة، عام ١٤٣٢هـ، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم.

محمد بن الحسين بن موسى (الشريف الرضي) (ت ٤٠٦هـ):

- ١ - حقائق التأويل في مشابه التنزيل، مؤسسة البعثة، طهران، عام ١٤٠٦هـ، تحقيق: منتدى النشر.
- ٢ - المجازات النبوية، طبع عام ١٤٠٨هـ، تحقيق: مروان العطية ود. محمد رضوان الداية.

محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد) (ت ٤١٣هـ):

- ١ - المسائل العكبورية، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٢ - الإفصاح في الإمامة، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٣ - النكت الاعتقادية، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٤ - الحكايات في مخالقات المعتزلة، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٥ - تصحيح اعتقادات الإمامية، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٦ - أوائل المقالات، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٧ - الفصول المختارة من العيون والمحاسن، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٨ - المسائل السروية، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ٩ - عدم سهو النبي ﷺ، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ١٠ - النكت في مقدمات الأصول، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.
- ١١ - رسالة حول خبر مارية، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، طُبعت عام ١٤٣١هـ، دار المفيد.

علي بن الحسين بن موسى (السيد المرتضى) (ت ٤٣٦هـ):

- ١ - الشافي في الإمامة، الطبعة الثانية، عام ٢٠٠٦م، مؤسسة الصادق، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني.
- ٢ - الملخص في أصول الدين، الطبعة الأولى، عام ١٣٨١ش، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، قم، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي.

٣ - الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، تحقيق: السيد أحمد الحسيني.

- ٤ - شرح جمل العلم والعمل، الطبعة الثانية، عام ١٤١٩هـ، دار الأسوة، قم، تحقيق: الشيخ يعقوب الجعفري المراغي.

٥ - الموضح عن جهة إعجاز القرآن، منشورات العتبة الرضوية، قم، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي.

- ٦ - رسائل الشريف المرتضى، منشورات دار القرآن، قم، تحقيق ومراجعة: السيد أحمد الحسيني والسيد مهدي الرجائي.

- ٧ - أمالي السيد المرتضى، منشورات مكتبة السيد المرعشي، قم، عام ٢٠٠٧م، تحقيق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي.

- ٨ - تنزيه الأنبياء، منشورات مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، تحقيق: فارس حسّون كريم.
- ٩ - الذريعة إلى أصول الشريعة، منشورات دار التوحيد، قم، تحقيق: السيّد عبد الكريم الموسوي وآخرون.
- ١٠ - الانتصار، مؤسّسة النشر الإسلامي.
- ١١ - الحدود والحقائق، تحقيق: محمّد تقي دانش پژوه، مطبوع مع أربعة كُتب كلامية في ذكرى الشيخ الطوسي.
- ١٢ - جوابات المسائل الطرابلسيّة الأولى، مخطوط.
- ١٣ - جوابات المسائل السلّارية، مخطوط.
- محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي (ت ٤٤٩هـ):
- كنز الفوائد، طبع عام ١٤٠٥هـ، دار الأضواء، بيروت، تحقيق: الشيخ عبد الله نعمة.
- تقيّ الدين أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):
- ١ - الكافي في الفقه، الطبعة الأولى، عام ١٤٣٠هـ، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، تحقيق: الشيخ رضا الأستادي.
- ٢ - تقريب المعارف، تحقيق: الشيخ فارس الحسّون.
- ٣ - البرهان على ثبوت الإيمان، مؤسّسة آل البيت، قم، عام ١٤٠٩هـ، مطبوع مع كتاب أعلام الدين للدليمي.
- محمّد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي) (ت ٤٦٠هـ):
- ١ - الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٦هـ، دار الأضواء، بيروت.
- ٢ - تلخيص الشافي، مؤسّسة انتشارات المحبّين، تحقيق: السيّد حسين بحر العلوم.
- ٣ - التبيان في تفسير القرآن، نسخة برنامج مكتبة أهل البيت الالكترونية.
- ٤ - رسائل الشيخ الطوسي، تقديم: محمّد واعظ زاده الخراساني.
- ٥ - تمهيد الأصول في علم الكلام، منشورات جامعة طهران، عام ١٣٦٢ش، مراجعة د. عبد المحسن مشكوة الديني.
- محمّد بن الفتال النيسابوري (ت ٥٠٨هـ):
- روضة الواعظين، منشورات الرضي، قم.
- عبيد الله بن عبد الله السُّدّآبادي (ق ٥هـ):
- المنع في الإمامة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، تحقيق: شاهر شعب.
- إسحاق بن إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦هـ):
- الياقوت في علم الكلام، مكتبة السيّد المرعشي، قم، عام ٢٠٠٧م، تحقيق: عليّ أكبر ضيائي.
- الفضل بن الحسن الطبرسي (ق ٦هـ):
- مجمع البيان في تفسير القرآن، نسخة برنامج مكتبة أهل البيت الالكترونية.
- عليّ بن موسى بن جعفر بن طاوس (السيّد ابن طاوس) (ت ٦٦٤هـ):
- الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، عام ١٤٢٠هـ، تحقيق: السيّد عليّ عاشور.
- نصير الدّين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي (المحقّق الطوسي) (ت ٦٧٢هـ):
- ١ - تجريد الاعتقاد، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، تحقيق: السيّد محمّد جواد الجلاي.
- ٢ - تلخيص المحصّل، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٥هـ، دار الأضواء، بيروت.

أحمد بن موسى بن طاوس (ت ٦٧٣هـ):

بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية، الطبعة الثانية، عام ٢٠١٣م، مؤسّسة آل البيت، تحقيق: السيّد عدنان الغريفي.

نجم الدّين جعفر بن الحسن الحلّي (المحقّق الحلّي) (ت ٦٧٦هـ):

المسلك في أصول الدّين، العتبة الرضوية، مشهد، عام ١٤١٤هـ، تحقيق: الشيخ رضا الأستادي.

ميثم بن عليّ بن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

قواعد المرام في علم الكلام، طبع عام ١٤٠٦هـ، مكتبة السيّد المرعشي، قم.

عليّ بن سعيد بن هبة الله الراوندي (ق ٧هـ):

عجالة المعرفة في أصول الدين، مؤسّسة آل البيت، قم، عام ١٤١٩هـ، تحقيق: السيّد محمّد رضا الجلاي.

سديد الدّين محمود الحمصي الرازي (ق ٧هـ):

المنقذ من التقليد، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.

الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي (العلامة الحلّي) (ت ٧٢٦هـ):

١ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسّسة النشر الإسلامي، عام ١٤٣٣هـ، تصحيح: الشيخ حسن زاده الأملي.

٢ - الرسالة السعدية، مكتبة السيّد المرعشي، قم، عام ١٤١٠هـ، تحقيق: عبد الحسين محمّد عليّ بقال.

٣ - أنوار الملكوت في شرح الياقوت، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ١٤٣٢هـ، تحقيق: الشيخ حسن زاده الأملي.

٤ - نهج الحقّ وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم، عام ١٤١٤هـ، تحقيق: الشيخ عين الله الحسيني الأرموي.

٥ - تسليك النفس إلى حظيرة القدس، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، عام ١٤٢٦هـ، تحقيق: فاطمة رمضان.

٦ - معارج الفهم في شرح النظم، العتبة الرضوية، عام ١٤٣٠هـ.

٧ - مناهج اليقين في أصول الدين، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، عام ١٤٣٢هـ، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري

القميّ.

عميد الدّين عبد المطّلب بن مجد الدّين الحسيني العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، الطبعة الأولى، عام ١٣٨١ش، مركز ميراث مكتوب طهران، تحقيق: عليّ أكبر ضيائي.

المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ):

١ - اللوامع الإلهية، مؤسّسة بوستان كتاب، ط ٣، ١٤٢٩هـ، قم.

٢ - النافع يوم الحشر، مؤسّسة المعارف الإسلامية.

٣ - إرشاد الطالبين، مكتبة المرعشي، ط ٢، ٢٠١٢م، قم.

عليّ بن يونس العاملي النباطي البياضي (ت ٨٧٧هـ):

١ - الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، المكتبة المرتضوية، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٤ش، تحقيق: محمّد باقر البهودي.

٢ - الكلمات النافعات، تحقيق: مركز إحياء التراث الإسلامي، الناشر: مؤسّسة بوستان كتاب، مطبعة مكتب الإعلام

الإسلامي، ط ١.

محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائي (ق ١٠):

١ - شرح علىّ الباب الحادي عشر، إشراف وتقديم: زابينه اشميتكه، تحقيق وتصحيح: رضا يحيى پورفارمد، دار المحجّة البيضاء، ط ١، ١٤٣٥هـ، بيروت.

٢ - مجلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف، تقديم: زابينه اشميتكه، مؤسّسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين ومؤسّسة پژوهشي حكمت و فلسفة إيران، ط ١، ١٣٨٧ش، برلين وطهران.

* * *

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدّم بخالص شكري وتقديري لساحة الشيخ ياسر الصالحي حيث تبنّى تصحيح وإعداد وإخراج الموسوعة، وكذلك ساحة الشيخ أحمد النصيراي وقد تبنّى تقطيع النصوص، حيث لولاهما لما تمّ إنجاز هذا المشروع.

ونتمنّى من ذوي الخبرة أن يزودونا بالنواقص الموجودة ونقاط الخلل لتلافيها في الأعمال القادمة.
هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىّ محمّد وآله الطاهرين.

السيد هاشم الميلاني

النجف الأشرف

(ربيع الثاني / ١٤٤١هـ)

حرف الألف

١ - آدم ﷺ:

المعصية التي لا تكون إلا قبيحة، وأكده بقوله: ﴿فَعَوَى﴾، [فهذا تصريح بوقوع المعصية]، والغى ضد الرشد.

الجواب: يقال لهم: أمّا المعصية فهي مخالفة الأمر، والأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً، فلا يمتنع على هذا أن يكون آدم ﷺ مندوباً إلى ترك تناول من الشجرة، ويكون بمواقعتها تاركاً نفلاً وفضلاً وغير فاعل قبيحاً، وليس يمتنع أن يُسمّى تارك النفل عاصياً كما يُسمّى بذلك تارك الواجب، فإن تسمية من خالف ما أمر [به] سواء كان واجباً أو نفلاً بأنه عاصٍ ظاهرة، ولهذا تقول: (أمرت فلاناً بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني)، وإن لم يكن ما أمره به واجباً. وأمّا قوله:

﴿فَعَوَى﴾، فمعناه أنه / [ص ٤٤] خاب، ولأننا نعلم أنه لو فعل ما نُدب إليه من ترك تناول من الشجرة لاستحق الثواب العظيم، فإذا خالف الأمر ولم يصر إلى ما نُدب إليه، فقد خاب لا محالة، من حيث [إنه] لم يصر إلى الثواب الذي كان يستحق بالامتناع، ولا شبهة في أن لفظ (عوى) يحتمل الخيبة.

قال الشاعر:

فمن يلقَ خيراً يحمد الناس أمره

ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً

[من الطويل]

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون ترك الندب معصية؟ أو ليس هذا يوجب أن يُوصف الأنبياء ﷺ بأنهم عصاة في كل حال، وأنهم لا ينفكون من المعصية لأنهم لا [يكادون] ينفكون من ترك الندب؟

قلنا: وصف تارك الندب بأنه عاصٍ توسع وتجاوز، والمجاز لا يُقاس عليه ولا يُعدى به عن موضعه. ولو قيل: إنه حقيقة في فاعل القبيح وتارك الأولى والأفضل لم يجر إطلاقه أيضاً في الأنبياء ﷺ إلا مع التقييد، لأن استعماله قد كثر في القبائح، فإطلاقه بغير تقييد موهم.

لكننا نقول: إن أردت بوصفهم بأنهم عصاة أنهم فعلوا القبائح، فلا يجوز ذلك. وإن أردت أنهم تركوا بأنهم [عصاة] تركوا ما لو فعلوه لاستحقوا الثواب وكان أولى، فهم كذلك.

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

/ [ص ٣٧] ورووا أن آدم وحواء كفرا بالله تعالى وأشركا؛ وتأولوا قول الله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيئاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٩﴾ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٩ و ١٩٠]، على خلاف تأويله.

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ١١٢] المسألة الرابعة والأربعون: وسأل عن تحريم الله تعالى الشجرة على آدم، قال: وقد ثبت أنها الخنطة، والجسد لا بد له من الغذاء، فكأنه لما حرم عليه ما لا بد له منه دل على أنه يريد إخراجه من الجنة، وأنه قد أُلجأ إلى المعصية التي خرج بها من الجنة.

والجواب: أن الشجرة المحرمة على آدم ليست الخنطة على الاصطلاح والاتفاق، حسب ما ادّعاها السائل، وقد ذهب خلق كثير من المسلمين إلى أنها الكرمة، ولو كانت الخنطة كما قال السائل لما كان في تحريمها إلقاء آدم إلى تناولها، لأن له في غيرها من الغذاء مندوحة عنها، ولو لم تكن مندوحة عنها لما كان ملجأ إلى تناوله لأن الله تعالى إن يتعبده بالصبر على ما يتلف نفسه، كما تعبّد أكثر خلقه بالصبر على الشهادة وفرض عليهم من الصبر في القتال على ما لا / [ص ١١٣] بقاء لهم معه، وهذا أيضاً يبطل شبهة السائل فيما تعلق به من تحريم الله تعالى على آدم الأكل من الشجرة المذكورة في القرآن.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ٤٣] [تنزيه آدم ﷺ]:

مسألة: فمما تعلقوا به قوله تعالى في قصة آدم ﷺ: ﴿وَعَصَى- آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿٣٦﴾﴾ [طه: ١٢١]. قالوا: وهذا تصريح بوقوع

[في] النهي ترغيب في الفعل [المأمور به، وتزهيداً في الفعل نفسه. ولما كان الأمر ترغيباً في الفعل المأمور به] وتزهيداً في تركه، جاز أن يُسمّى نهياً. وقد يتداخل هذان الوصفان في الشاهد فيقول أحدنا: (قد أمرت فلاناً بأن لا يلقي الأمير)، وإنما يريد أنه نهاه عن لقاءه، ويقول: (نهيتك عن هجر زيد) وإنما معناه أمرتكم بمواصلته.

فإن قيل: ألا جعلتم النهي منقسماً إلى منهي قبيح ومنهي غير قبيح، بل يكون تركه أفضل من فعله، كما جعلتم الأمر منقسماً إلى واجب وغير واجب؟

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر، لأن انقسام المأمور به في الشاهد إلى واجب وغير واجب غير مدفوع، ولا خاف، وليس يمكن أحد أن يدفع أن في الأفعال الحسنة التي يستحق بها المدح والثواب ما له صفة الوجوب، وفيها ما لا يكون كذلك. فإذا كان الواجب مشاركاً للندب في تناول الإرادة له واستحقاق الثواب والمدح به، فليس يفارقه إلا بكرهية الترك، لأن الواجب تركه مكروه والنفل ليس كذلك. فلو جعلنا الكراهية تتعلق بالقبيح وغير القبيح من الحكيم تعالى، وكذلك النهي. كما جعلنا الأمر منه يتعلق بالواجب وغير الواجب، لارتفع الفصل بين الواجب والندب مع ثبوت الفصل بينهما في العقول.

فإن قيل: فما معنى حكايته تعالى عنها [قولها]: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥].

قلنا: معناه أننا نقصنا أنفسنا وبخسناها ما كنا نستحقه من الثواب بفعل ما أريد منا [من الطاعة]، وحرمانها الفائدة الجليلة من النعم وذلك الثواب، وإن لم يكن مستحقاً قبل أن / [٤٧] يفعل الطاعة التي يستحق بها، فهو في حكم المستحق، فيجوز أن يوصف [بذلك] من فوت نفسه بأنه ظالم لها، كما يوصف [بذلك] من فوت نفسه المنافع المستحقة. وهذا [هو] معنى قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.

فإن قيل: فإذا لم تقع من آدم ﷺ على قولكم معصية، فلم أخرج من الجنة على سبيل العقوبة وسلب لباسه على هذا الوجه؟ ولولا أن الإخراج من الجنة وسلب اللباس على سبيل الجزاء على الذنب، كما قال الله تعالى: ﴿فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمَا﴾ [الأعراف: ٢٠]، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]؟

فإن قيل: فأبي معنى لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ [طه: ١٢٢]؟ وأي معنى لقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]؟ فكيف تقبل توبة من لم يذنب؟ أم كيف يتوب من لم يفعل القبيح؟

قلنا: أمّا التوبة [في اللغة]: فالرجوع، ويُستعمل في واحد منّا، وفي القديم تعالى. والثاني أن التوبة [عندنا] وعلى أصولنا فغير موجبة لإسقاط العقاب، وإنما يسقط الله تعالى [حدة] العقاب عندها تفضلاً، والذي توجهه التوبة وتؤثره هو استحقاق الثواب، فقبولها على هذا / [ص ٤٥] الوجه إنما هو ضمان الثواب عليها. فمعنى قوله تعالى: ﴿تَابَ عَلَيْهِ﴾ أنه قبل توبته وضمن له ثوابها، ولا بد لمن ذهب إلى أن معصية آدم ﷺ صغيرة من هذا الجواب، لأنه إذا قيل له: كيف تقبل توبته ويُغفر له؟ ومعصيته [قد وقعت] في الأصل مكفرة لا يستحق عليها شيئاً من العقاب، لم يكن له بد من الرجوع إلى ما ذكرناه، والتوبة قد تحسن أن تقع ممن لا يعهد من نفسه قبيحاً على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والرجوع إليه، ويكون وجه حسنها في هذا الموضع استحقاق الثواب بها أو كونها لفظاً، كما يحسن أن تقع ممن يقطع على أنه غير مستحق للعقاب، وأن التوبة لا تؤثر في إسقاط شيء يستحقه من العقاب، ولهذا جوزوا التوبة من الصغائر وإن لم تكن مؤثرة في إسقاط ذم ولا عقاب.

فإن قيل: الظاهر من القرآن بخلاف ما ذكرتموه، لأنه أخبر أن آدم ﷺ منهي عن أكل الشجرة بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٩]، وبقوله: ﴿أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وهذا يوجب أنه ﷺ عصى بأن فعل منهياً عنه ولم يعص بأن ترك مأموراً به.

قلنا: أمّا النهي والأمر معاً فليسا يختصان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك، وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي وينهى بلفظ الأمر، فإنما يكون النهي نهياً بكرهية المنهي عنه [والأمر أمراً بإرادة المأمور به]. فإذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾، ولم يكره قربها، لم يكن في الحقيقة ناهياً، كما أنه تعالى لما قال: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ولم يرد ذلك، لم يكن أمراً. فإذا كان قد صحّ قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] إرادة لترك التناول، فيجب أن يكون هذا القول أمراً، وإنما ساء منهياً [عنه]، وسمى أمره [له في الآية] / [ص ٤٦] بأنه نهي من حيث كان فيه معنى النهي، لأن

يقتضي وقوع المعصية من آدم ﷺ، لأنه لم يتقدم من يجوز صرف [هذه] الكناية في جميع الكلام إليه إلا [ذكر] آدم ﷺ وزوجته، لأن النفس الواحدة هي آدم، وزوجها المخلوق منها هي حواء. فالظاهر على ما ترون يُنبئ عمّا ذكرناه، على أنه قد روي في الحديث أن إبليس (لعنه الله تعالى) لَمَّا أن حملت حواء عرض لها وكانت ممن لا يعيش لها ولد. فقال لها: [إن] أحببت أن يعيش ولدك فسميه عبد الحارث، وكان إبليس قد سُمي بالحارث، فلم يولدت سمّت ولدها بهذه التسمية. فلهذا / [ص ٤٩] قال تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾.

الجواب: يقال له: قد علمنا أن الدلالة العقلية التي قدّمناها في أن الأنبياء ﷺ لا يجوز عليهم الكفر والشرك والمعاصي غير محتملة، ولا يصح دخول المجاز فيها.

والكلام في الجملة يصح فيه الاحتمال وضروب المجاز، فلا بدّ من بناء المحتمل على ما لا يحتمل، فلو لم نعلم تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل، لكننا نعلم في الجملة أن تأويلها مطابق لدلالة العقل.

وقد قيل في تأويل هذه الآية ما يطابق دليل العقل ومما تشهد له اللغة وجوه:

منها: أن الكناية في قوله سبحانه: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ غير راجعة إلى آدم وحواء ﷺ، بل إلى الذكور والإناث من أولادهما، أو إلى جنسين ممن أشرك من نسلهما. وإن كانت الكناية الأولى تتعلّق بهما و[يكون] تقدير الكلام: فلما أتى الله آدم وحواء الولد الصالح الذي تميّاه وطلباه جعل كفار أولادهما ذلك مضافاً إلى غير الله تعالى. ويقوي هذا التأويل قوله سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. وهذا يُنبئ عن أن المراد بالثنائية ما أوردنا من الجنسين أو النوعين، وليس يجب من حيث كانت الكناية المتقدمة راجعة إلى آدم وحواء ﷺ، أن يكون جميع ما في الكلام راجعاً إليهما، لأنّ الفصح قد ينتقل من خطاب مخاطب إلى خطاب غيره، ومن كناية إلى خلافها. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ ﴿١٠٠﴾ لئولئكم بالله ورسوله، فانصرف من مخاطبة الرسول ﷺ إلى مخاطبة المرسل إليهم، ثم قال: ﴿وَتَعَزَّزُوا وَتُوقِّرُوا﴾ يعني الرسول ﷺ، ثم قال: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ [الفتح: ٨ و ٩] يعني مرسل الرسول. فالكلام واحد متصل بعبءه ببعض، والكناية مختلفة كما ترى.

قلنا: نفس الإخراج من الجنة لا يكون عقاباً، لأن سلب اللذات والمنافع ليس بعقوبة، وإنها العقوبة هي الضرر والألم الواقعان على سبيل الاستخفاف والإهانة. وكذلك نزع اللباس وإبداء السواة. فلو كانت هذه الأمور مما يجوز أن تكون عقاباً ويجوز أن يكون غيره لصرفناها عن باب العقاب إلى غيره، بدلالة أن العقاب لا يجوز أن يستحقّه الأنبياء ﷺ. فإذا فعلنا ذلك فيما يجوز أن يكون واقعاً على سبيل العقوبة، فهو أولى فيما لا يجوز أن يكون كذلك.

فإن قيل: فما وجه ذلك إن لم يكن عقوبة؟

قلنا: لا يمتنع أن يكون الله تعالى عَلِمَ أن المصلحة تقتضي تبقية آدم ﷺ في الجنة وتكليفه فيها متى لم يتناول من الشجرة، فمتى تناول منها تغيّرت الحال في المصلحة وصار إخراجها عنها وتكليفه في دار غيرها هو المصلحة. وكذلك القول في سلب اللباس حتّى يكون نزع بعد تناول من الشجرة هو المصلحة [كما كانت المصلحة] في تبقيته قبل ذلك، وإنها وصف إبليس بأنّه مخرج لها من الجنة من حيث وسوس إليهما وزين عندهما الفعل الذي يكون عنده الإخراج، وإن لم يكن على سبيل الجزاء عليه لكنّه يتعلّق به تعلق الشرط / [ص ٤٨] في المصلحة، وكذلك وصف تعالى بأنّه مُبِدٍ لسواتهما من حيث أغواهما، حتّى أقدم على ما سبق في علم الله تعالى بأنّ اللباس معه يُنزَع عنها، ولا بدّ لمن ذهب إلى أن معصية آدم ﷺ صغيرة لا يستحقّ بها العقاب من مثل هذا التأويل، وكيف يجوز أن يعاقب الله تعالى نبيّه بالإخراج من الجنة أو غيره [من العقاب]، والعقاب لا بدّ من أن يكون مقروناً بالاستخفاف والإهانة؟ وكيف يكون من تعبّدنا الله فيه بنهاية التعظيم والتبجيل مستحقاً منّا ومنه تعالى الاستخفاف والإهانة؟ وأي نفس تسكن إلى مستخفّ بقدره مهان موبخ مبكت؟ وما يميز مثل ذلك على الأنبياء ﷺ إلا من لا يعرف حقوقهم ولا يعلم ما تقتضيه منازلهم.

[حول إجماع إبليس لحواء بتسمية ولدها عبد الحارث]:

مسألة: فإن قال قائل: فما قولكم في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيئاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهَا لئِنْ آتَيْتَنَا صالحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا آتَاهُمَا صالحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ﴿١٠٢﴾ [الأعراف: ١٨٩ و ١٩٠]، أوليس ظاهر هذه الآية

/ [[ص ٥٠]] وقال الهذلي:

يا لهف نفسي كأن جدّة خالد

وبياض وجهك للتراب الأعفر

[من الكامل]

ولم يقل: وبياض وجهه.

وقال كثير:

أسيئي بنا أو أحسنني لا ملومة

لدينا ولا مقلية إن تقلت

[من الطويل]

فخاطب ثم ترك الخطاب.

وقال الآخر [كذلك]:

فدى لك ناقتي وجميع أهلي

ومالي إنّه منه أتاني

[من الوافر]

ولم يقل: منك أتاني.

فإن قيل: كيف يكنى عمّن لم يتقدّم له ذكر؟

قلنا: لا يمتنع ذلك، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ

بِالْحِجَابِ ۗ﴾ [ص: ٣٢]، ولم يتقدّم للشمس ذكر، وقال

الشاعر:

لعمرك ما يغني الشراء عن الفتى

إذا حشرت يوماً وضاق بها الصدر

[من الطويل]

ولم يتقدّم للنفس ذكر.

والشواهد على هذا المعنى كثيرة جداً، على أنه قد تقدّم ذكر

ولد آدم ﷺ، في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ

وَاحِدَةٍ﴾، ومعلوم أن المراد بذلك جميع ولد آدم ﷺ. وتقدّم

/ [[ص ٥١]] أيضاً ذكرهم في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا

صَالِحًا﴾، لأنّ المعنى أنّه لَمَّا آتَاهُمَا ولداً صالحاً. والمراد بذلك

الجنس، وإن كان اللفظ لفظ واحد. وإذا تقدّم المذكوران وعُقبَا

بأمر لا يليق بأحدهما، وجب أن يُضاف إلى من يليق به. والشرك

لا يليق بآدم ﷺ، فيجب أن نفيه عنه وإن تقدّم ذكره، وهو يليق

بكفّار ولده ونسله فيجب أن نُعلّقه بهم.

ومنها: ما ذكره أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، فإنّه يحمل

الآية على أنّ الكناية في جميعها غير متعلّقة بآدم ﷺ وحواء،

فيجعل الهاء في ﴿تَعَسَّاهَا﴾ والكناية في ﴿دَعَاؤَ اللّٰهَ رَبَّهُمَا﴾

﴿آتَاهُمَا صَالِحًا﴾ راجعين إلى من أشرك [من نسلها]. ولم يتعلّق بآدم ﷺ من الخطاب إلا قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، قال: والإشارة في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إلى الخلق عامّة. وكذلك قوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، ثمّ خصّ منها بعضهم، كما قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَبِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾، فخاطب الجماعة بالتسيير، ثمّ خصّ راكب البحر.

وكذلك هذه الآية أخبرت عن جملة أمر البشر بأنهم مخلوقون من نفس واحدة وزوجها، وهما آدم وحواء ﷺ. ثمّ عاد الذكر إلى الذي سأل الله تعالى ما سأل، فلمّا أعطاه إياه ادّعى له الشركاء في عطيته. قال: وجائز أن يكون عنى بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [المشركين خصوصاً، إذا كان كلُّ بني آدم مخلوقاً من نفس واحدة وزوجها، ويكون المعنى في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ خلق كلِّ واحدٍ منكم من نفس واحدة]. وهذا قد يجيء كثيراً في القرآن وفي كلام العرب.

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، والمعنى فاجلدوا كلِّ واحدٍ منهم [ثمانين جلدة]. وهذا الوجه يقارب الوجه الأوّل / [[ص ٥٢]] في المعنى وإن خالفه في الترتيب.

ومنها: أن تكون الهاء في قوله: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ راجعة إلى الولد لا إلى الله تعالى، ويكون المعنى أنّها طلبا من الله تعالى أمثالاً للولد الصالح، فأشركا بين الطلبتين. ويجري هذا القول مجرى قول القائل: (طلبت منّي درهماً فلمّا أعطيتك شركته بأخر)، أي طلبت آخر مضافاً إليه.

فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن تكون الكناية من أوّل الكلام إلى آخره راجعة إلى آدم وحواء ﷺ.

فإن قيل: فأيّ معنى على هذا الوجه لقوله: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾؟ وكيف يتعالى الله عن أن يُطلب منه ولد بعد آخر؟ قلنا: لم يُنزّه الله تعالى نفسه عن هذا الإشراك، وإنّا نزّهها عن الإشراك به، وليس يمتنع أن ينقطع هذا الكلام عن حكم الأوّل، ويكون غير متعلّق به، لأنّه تعالى قال: ﴿أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٩١]، فنزّه نفسه تعالى عن هذا الشرك دون ما تقدّم.

وليس يمتنع انقطاع اللفظ في الحكم عمّا يتصل به في الصورة، وهذا كثير في القرآن و[في] كلام العرب، لأنّ من عادة العرب أن

وعصى، بأن خالف وتناول، فلم يستحق عقاباً، لأنه لم يفعل قبيحاً، لكنه حرم نفسه الثواب الذي كان يستحقه على الطاعة التي نُدب إليها.

ومعنى قوله تعالى: ﴿فَعَوَى﴾ أي خاب. ولا شبهة في اللغة أن لفظة (عوى) تكون بمعنى (خاب)، قال الشاعر:
فمن يلقَ خيراً يحمده الناس أمره

ولم يغوَ لم يعدم على الغي لائماً
ومأ لم نذكره في كتاب (التنزيه) أن قوله تعالى: ﴿فَعَوَى﴾ بعد قوله: ﴿عَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ لا يليق إلا بالخيبة، ولا يليق بالغي الذي هو القبيح وضدّ الرشد، لأن / [[ص ١٢٤]] الشيء [لا] يُعْطَفُ على نفسه، ولا يكون سبباً في نفسه، ومحال أن يقال: عصي فعصى. ولا بد من أن يُراد بما عُطِفَ بالفاء غير معنى الأول. والخيبة هي حرمان الثواب بالمعصية التي هي ترك المندوب وسبب فيها، فجاز أن يعطف عليها. والغي الذي هو الفعل القبيح، لا يجوز عطفه على المعصية ولا أن يكون سبباً فيه.

فإن قالوا: ما المانع من أن يريد بـ ﴿عَصَى﴾ أي لم يفعل الواجب من الكف عن الشجرة، والواجب يستحق بالإخلال به حرمان الثواب، كالفعل المندوب إليه، فكيف رجّحتم ما ذهبتم إليه على ما ذهبنا نحن إليه؟

قلنا: الترجيح لقولنا ظاهر، إذ الظاهر من قوله تعالى: (عصى) فعوى) أن الذي دخلته الفاء جزاء على المعصية، وأنه كلُّ الجزاء المستحق بالمعصية، لأن الظاهر من قول القائل: (سرق فُطِعَ) و(قذف فُجِدَ ثمانين) أن ذلك جميع الجزاء لا بعضه.

وكذا إذا قال القائل: (من دخل داري فله درهم) حملناه على أن الظاهر يقتضي أن الدرهم جميع جزائه، ولا يستحق بالدخول سواه.

ومن لم يفعل الواجب استحقّ الذم والعقاب وحرمان الثواب، ومن لم يفعل المندوب إليه فهو غير مستحق لشيء كان تركه للندب سبباً تاماً فيه إلا حرمان الثواب فقط.

وبيّننا أن من لم يفعل الواجب ليس كذلك، وإذا كان الظاهر يقتضي أن ما دخلته الفاء جميع الجزاء على ذلك السبب لم يلق إلا بما قلناه دون ما ذهبوا إليه، وهذا واضح لمن تدبره.

الرسائل (ج ٣) / (أجوبة المسائل القرآنية) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١١٥]] مسألة: [قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ...﴾ الخ]:

يراعوا الألفاظ أكثر من مراعاة المعاني، فكأنه تعالى لَمَّا قال: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾، وأراد الاشتراك في طلب الولد، [جاء] بقوله تعالى: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ على مطابقة اللفظ الأوّل، وإن كان الثاني راجعاً إلى الله تعالى، لأنه يتعالى عن اتّخاذ الولد وما أشبهه. ومثله [ما روي عن] قول النبي ﷺ وقد سُئِلَ عن العقيقة فقال: «لا أُحِبُّ العقوقة، ومن شاء منكم أن يعقّ عن ولده فليفعل». فطابق اللفظ / [[ص ٥٣]] وإن اختلف المعنيان، [وهذا كثير في كلامهم].

فأمّا ما يدعى في هذا الباب من الحديث فلا يُلتفت إليه، لأنّ الأخبار يجب أن تُبنى على أدلّة العقول، ولا تُقبَل في خلاف ما تقتضيه [أدلّة] العقول. ولهذا لا تُقبَل أخبار الجبر والتشبيه، ونردّها أو نتأولها إن كان لها مخرج سهل. وكلُّ هذا لو لم يكن الخبر الوارد مطعوناً على سنده مقدوحاً في طريقه، فإنّ هذا الخبر يرويه قتادة عن الحسن عن سمرة وهو منقطع، لأنّ الحسن لم يسمع من سمرة شيئاً في قول البغداديين.

وقد يدخل الوهن على هذا الحديث من وجه آخر، لأنّ الحسن [نفسه] يقول بخلاف هذه الرواية فيما رواه خلف بن سالم، عن إسحاق بن يوسف، عن عروة، عن الحسن في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾، قال: هم المشركون. وبإزاء هذا الحديث ما روي عن سعيد بن جبير، وعكرمة، والحسن، وغيرهم، من أنّ الشرك غير منسوب إلى آدم وزوجته ﷺ، وأنّ المراد [به] غيرهما، وهذه جملة واضحة.

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازية) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٢٣]] فأمّا قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَعَوَى﴾ [طه: ١٢١]، فهذه الآية أوّل شيء تكلمنا عليها في كتاب (التنزيه)، وبيّننا أنّها لا تدلّ على وقوع قبيح من آدم ﷺ، وأنّ ظاهرها يحتمل الصحيح الذي نقوله، كما أنّه محتمل للباطل الذي يذهبون إليه.

لأنّ لفظة (عصى) تدلّ على مخالفة الأمر أو الإرادة، والأمر والإرادة قد يتعلّقان بالواجب وبما له صفة الندب، والأمر على الحقيقة أمر بالندب، كما أنّه أمر بالواجب دون الندب، فمن أين لهم أنّه خالف الواجب دون أن يكون عصي، بأن عدل عن المندوب إليه.

وليس أن يكون الله تعالى ندبه إلى الكف من تناول الشجرة

ويجوز أيضاً أن يكون آدم لِمَا رأى تلك الكتابة سأل عنها، قال الله تعالى: هذه أسماء من أكرمته وعظّمته وأجللته ورفعت منزلته، ومن لا أسأل به إلا أعطيت، وكانت هذه الكلمات التي تلقاها وانتفع بها.

فأمّا التوبة من آدم ﷺ وقبول الله تعالى توبته، وهو على مذهبننا الصحيح لم يوقع ذنباً ولا قارف قبيحاً ولا عصى بأن خالف واجباً، بل بأن ترك مندوباً، فقد بينا معناها مستقصى مستوفى في كتاب (تنزيه الأنبياء والأئمة ﷺ)، وأزلنا الشبهة المعترضة عن هذا المعنى، فمن أراد ذلك أخذ من موضعه. ومن الله نستمدُّ المعونة والتوفيق، وإياه نستهدي سبيل الرشاد، والحمد لله رب العالمين.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٢٢]] وليس لأحد أن يقول: هذا إن سلّم لكم في جميع الآيات لم يسلم لكم في قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ٣٥]، لأنّه قد خبر عن تأثير غوايته ووسوسته بها كان منها من الفعل، وذلك أن المعنى الصحيح في هذه الآية أن آدم وحواء كانا مندوبين / [[ص ١٢٣]] إلى اجتناب الشجرة، وترك تناول منها، ولم يكن ذلك عليها واجباً لازماً، لأن الأنبياء لا يتحلون بالواجب، فوسوس لها الشيطان حتّى تناولا من الشجرة فتركا مندوباً إليه، وحرما بذلك أنفسهما الثواب، وسُمّي إزلالاً لأنّه حطّ لهما عن درجة الثواب وفعل الأفضل، وقوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١] لا ينافي هذا المعنى، لأن المعصية قد يُسمّى بها من أخلّ بالواجب والندب معاً، وقوله: ﴿فَغَوَى﴾ أي خاب من حيث لم يستحق الثواب على ما نُدب إليه.

* * *

الأملالي (ج ٤) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٣٧]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...﴾ إلى قوله: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٩ و ١٩٠]، فقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الشرك بالله على الأنبياء ﷺ، لأنّه لم يتقدّم إلا ذكر آدم وحواء ﷺ، فيجب أن يكون قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ يرجع إليهما.

ما معنى قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]؟

الجواب: أمّا قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾، فالتلقي هاهنا هو القبول والتناول على سبيل الطاعة، وليس كل ما سمعه واحد من غيره يكون له متلقياً حتّى يكون متقبلاً، فيوصف بهذه السمة.

وأغنى قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى﴾ عن أن يقول: فرغت إلى الله لمن سألته عقبه: ظ: فرغ إلى الله بمن أو سأله عقبه، لأن معنى التلقي يفيد ذلك ويُنْبئ عمّا حُدِف من الكلام اختصاراً، / [[ص ١١٦]] ولهذا قال تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾، ولا يتوب عليه إلا بأن سأل ورغب ويفزع بتلك الكلمات.

وقد قرأ ابن كثير وأهل مكة وابن عباس ومجاهد: (فتلقى آدم من ربه كلمات) بالنصب [(من ربه)] ورفع (كلمات)، وعلى هذه القراءة لا يكون معنى التلقي القبول، بل يكون المعنى أن الكلمات تداركته بالنجاة والرحمة.

فأمّا الكلمات فقد قيل إنهما: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]. وقيل: بل هي: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر).

وقيل: بل الكلمات أن آدم ﷺ قال: يا رب، أرايت إن تبت وأصلحت، قال الله تعالى: إذن أرجعك إلى الجنة.

وقيل - وهذه رواية تختص أهل البيت -: إن آدم رأى مكتوباً على العرش أسماء معظّمة مكرّمة، فسأل عنها؟ فقيل له: هذه أسماء أجل الخلق منزلة عند الله تعالى، وأمكنهم مكانة ذلك بأعظم الثناء والتفخيم والتعظيم، أسماء محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين (صلوات الله عليهم)، فحينئذ سأل آدم ﷺ ربه تعالى وجعلهم الوسيلة في قبول توبته ورفع منزلته.

فإن قيل: على هذا الوجه الأخير كيف يطابق هذا الوجه قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾؟ وما الذي تلقاه؟ وكيف يُسمّى من ذكرتهم كلمات؟ وهذه إنمّا يتم في الوجوه الأول، لأنّها متضمّنة ذكر كلمات وألفاظ على كل حال.

قلنا: قد يُسمّى الكتابة كلمات على ضرب من التوسّع والتجوّز، وإذا كنّا / [[ص ١١٧]] قد ذكرنا أن آدم ﷺ رأى كتاباً يتضمّن أسماء قوم، فجائز أن يقال: إنهما كلمات تلقاها ورغب إلى الله بها.

الشاكرين لنعمتك علينا، لأنَّهما أرادا أن يكون لهما أولاد تؤنسهما في الموضع الذي كانا فيه، لأنَّهما كانا فردين مستوحشين، إذا غاب أحدهما بقي الآخر مستوحشاً بلا مؤنس، فلمَّا آتاها نسلًا صالحًا معافى وهم الأولاد الذين كانوا يولدون لهما لأنَّ حواء ﷺ كانت تلد في كلِّ بطن ذكراً وأنثى، فقال: إنَّها ولدت في خمسائة بطن ألف ولد.

وعنى بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ أي إنَّ هذا النسل الصالح الذي هم ذكر وأنثى جعل له شركاء فيما آتاها من نعمة، وأضاف بعد تلك النعم إلى الذين اتَّخذوهم آلهة مع الله تعالى من الأصنام والأوثان، ولم يعن بقوله تعالى: ﴿جَعَلَا﴾ آدم وحواء ﷺ، لأنَّ آدم لا يجوز عليه / [ص ١٣٩] الشريك لأنَّه نبيٌّ من أنبيائه، ولو جاز الشرك والكفر على الأنبياء لما جاز أن يشق أحدهما بما يؤدِّيه النبيُّ (عليه الصلاة والسلام) عن الله تعالى ﷻ، لأنَّ من جاز عليه الكفر جاز عليه الكذب، ومن جاز عليه الكذب لم يؤخذ بإخباره، فصحَّ بهذا أنَّ الإضرار في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ إنَّما يعني به النسل.

وإنَّما ذكر ذلك على سبيل التثنية لأنَّهم كانوا ذكراً وأنثى، فلمَّا كانوا صنفين جاز أن يجعل تعالى الإخبار عنهما كالإخبار عن الاثنين إذا كانا صنفين.

وقد دلَّ على صحَّة تأويلنا هذا قوله تعالى في آخر الآية: ﴿تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فبيِّن ﷻ أنَّ الذين جعلوا الله شركاء هم جماعة، ولهذا جعل إضرارهم إضرار الجماعة، فقال تعالى: ﴿يُشْرِكُونَ﴾. مضى كلام أبي عليٍّ.

وقد قيل في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا﴾ مضافاً إلى الوجه المتقدِّم - الذي هو أنَّه أراد بالصلاح الاستواء في الخلقة والاعتدال في الأعضاء - وجه آخر، وهو: أنَّه لو أراد الصلاح في الدِّين لكان الكلام أيضاً مستقيماً، لأنَّ الصالح في الدِّين قد يجوز أن يكفر بعد صلاحه فيكون في حالٍ صالحاً وفي أخرى مشركاً، وهذا لا يتنافى.

وقد استشهد في جواز الانتقال من خطاب إلى غيره، ومن كناية من مذكور إلى مذكور سواه، ليصحَّ ما قلناه من الانتقال من الكناية عن آدم ﷺ وحواء ﷺ إلى ولدهما بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ ﴿لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، فانصرف عن مخاطبة الرسول إلى مخاطبة المرسل إليهم، ثمَّ قال: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ يعني الرسول (عليه الصلاة والسلام)، ثمَّ قال: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ [الفتح: ٨ و ٩]، وهو يعني مرسل الرسول،

الجواب: قلنا: كما أنَّ ذكر آدم وحواء ﷺ قد تقدَّم، فقد تقدَّم أيضاً ذكر غيرهما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، ومعلوم أنَّ المراد بذلك جميع ولد آدم ﷺ في قوله: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا﴾، وأراد بالصلاح الاستواء في الأعضاء، والمعنى: فلمَّا آتاها ولداً صالحاً، والمراد بهذا الجنس دون الواحد، وإن كان اللفظ لفظ وحدة، والمعنى: فلمَّا آتاها جنساً من الأولاد صالحين. وإذا كان الأمر على ما ذكرناه جاز أن يرجع قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ إلى ولدهما، وقد تقدَّم ذكرهم.

فإن قيل: إنَّما وجب ردهُ إلى آدم وحواء ﷺ لأجل التثنية في الكلام، ولم يتقدَّم ذكر اثنين إلا ذكرهما ﷺ.

قلنا: إنَّ جُعِلَ هذا ترجيحاً في رجوعه إليهما جاز أيضاً أن يُجعل قوله تعالى في آخر الآية: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ / [ص ١٣٨] وجهاً مقرباً لرجوع الكلام إلى جملة الأولاد. ويجوز أيضاً أن يكون أشار في التثنية إلى الذكور والإناث من ولد آدم ﷺ وإلى جنسين منهم، فحسنت التثنية لذلك. على أنَّه إذا تقدَّم في الكلام أمران ثمَّ تلاهما حكم من الأحكام وعلم بالدليل استحالة تعلُّقه بأحد الأمرين وجب ردهُ إلى الآخر.

وإذا علمنا أنَّ آدم ﷺ لا يجوز عليه الشرك لم يجز عود الكلام إليه، فوجب عوده إلى المذكورين من ولد آدم ﷺ.

وذكر أبو عليٍّ الجبائي في هذا ما نحن نورده على وجهه، قال: إنَّما عنى بهذا أنَّ الله تعالى خلق بني آدم من نفس واحدة، لأنَّ الإضرار في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ إنَّما عنى به بني آدم ﷺ، والنفس الواحدة التي خلقهم منها هي آدم، لأنَّه خلق حواء من آدم. ويقال: إنَّه تعالى خلقها من ضلع من أضلاعه، ويقال: من طينته، فرجعوا جميعاً إلى أنَّهم خُلِقوا من آدم ﷺ.

وبيِّن ذلك بقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]، لأنَّه عنى به أنَّه خلق من هذا النفس زوجها، وزوجها هو حواء ﷺ. وعنى بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَعَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً﴾، وحملها هو حملها منه في ابتداء الحمل، لأنَّه في ذلك الوقت خفيف عليها.

ومعنى قوله تعالى: ﴿فَمَرَّتْ بِهِ﴾ أنَّ مرورها بهذا الحمل في ذلك الوقت وتصرفها به كان عليها سهلاً لخفته، فلمَّا كبر الولد في بطنها ثقل ذلك عليها، فهو معنى قوله تعالى: ﴿أَثْقَلْتُ دَعَوًا﴾ فنقل عليها عند ذلك المشي والحركة.

وعنى بقوله تعالى: ﴿دَعَوَا اللَّهُ رَبَّهُمَا﴾ أنَّهما دعوا عند كبر الولد في بطنها فقالا: لئن آتيتنا يا ربَّ نسلًا صالحاً لنكوننَّ من

﴿فَلَمَّا تَعَشَّاهَا﴾ [أي تغشَّى] كلُّ نفس زوجها، ﴿حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾ وهو ماء الفحل، ﴿فَمَرَّتْ بِهِ﴾ أي مارت، والمور التردُّد، والمراد: تردُّد هذا الماء في رحم هذه الحامل، ﴿فَلَمَّا أَثْقَلَتْ﴾ / [ص ١٤٣] أي ثقل حملها، أي بمصير ذلك الماء لحمًا ودمًا وعظامًا، ﴿دَعَا اللَّهَ﴾ أي الرجل والمرأة، لِمَا استبان حمل المرأة، فقالا: ﴿لَئِن آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا﴾ أي أعطاهما ما سألا من الولد الصالح نسبا ذلك إلى شركاء معه، ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

وقال قوم: معنى ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ أي طلبا من الله أمثالاً للولد الصالح، فشركا بين الطلبتين، وتكون الهاء في قوله تعالى: ﴿لَهُ﴾ راجعة إلى الصالح لا إلى الله تعالى، ويجري مجرى قول القائل: (طلبت مني درهما فلما أعطيتك أشركته بأخر)، أي طلبت آخر مضافاً إليه. وعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يكون قوله تعالى: ﴿جَعَلَا﴾ والخطاب كلُّه متوجَّهاً إلى آدم وحواء ﷺ.

التبيان (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٢٢٤] وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، صيغته صيغة النهي، والمراد به الندب عندنا، لأنَّه دَلُّ الدليل على أن النهي لا يكون نهيًا إلى بكراته للمنهى عنه، والله تعالى لا يكره إلا القبيح، والأنبياء لا يجوز عليهم القباح صغيرها ولا كبيرها. وقالت المعتزلة: إنَّ تلك كانت صغيرة من آدم - على اختلافهم في أنه كان منه عمداً أو سهواً أو تأويلاً - وإنَّها قلنا: لا يجوز عليهم القباح، لأنَّها لو جازت عليهم لوجب أن يستحقُّوا بها ذمًّا وعقاباً وبراءةً ولعنةً، لأنَّ المعاصي كلها كبائر عندنا، والإجباط باطل، ولو جاز ذلك لُنْفِرَ عن قبول قولهم، وذلك لا يجوز عليهم كما لا يجوز كلُّ منقَرٍ عنهم من الكبائر والخلق المشوَّهة والأخلاق المنقُرة. ولا خلاف أنَّ النهي يتناول الأكل دون القرب، كأنَّه قال: لا تقربا بالأكل، لأنَّه لا خلاف أنَّ المخالفة وقعت بالأكل لا بالدنو منها، ولذلك قال: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَّتْ لَهُمَا سَوَاءُئُهُمَا﴾ [طه: ١٢١].

[ص ٢٢٦] ولم يكن إخراجها من الجنة على وجه العقوبة، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ الأنبياء لا يجوز عليهم القباح على حال، ومن أجاز عليهم العقاب فقد أعظم الفرية، وقبح الذكر على الأنبياء. وإنَّما أخرجهم من الجنة لأنَّه تغيَّرت المصلحة لِمَا تناول من الشجرة،

فالكلام واحد متَّصل ببعضه ببعض، والخطاب منتقل من واحد إلى غيره. ويقول الهذلي:

يا لهف نفسي كأن جدَّة خالد

وبياض وجهك للتراب الأعفر

ولم يقل: وبياض وجهه. وقال كثير:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة

لدينا ولا مقلية إن تقلت

/ [ص ١٤٠] فخطب ثم ترك الخطاب. وقال آخر:

فدى لك يا فتى وجميع أهلي

ومالي إنَّه منه أتاني

/ [ص ١٤١] ولم يقل: منك أتاني. ووجدت أبا مسلم محمَّد

بن بحر يحمل هذه الآية على أن الخطاب في جميعها غير متعلِّق

بحوَّاء وآدم ﷺ، ويجعل الهاء في: ﴿تَعَشَّاهَا﴾ والكناية في ﴿دَعَا﴾

/ [ص ١٤٢] الله رَبُّهُمَا لَئِن آتَيْتَنَا صَالِحًا راجعتين إلى من

أشرك، ولم يتعلِّق بآدم وحواء ﷺ من الخطاب إلا قوله:

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الزمر: ٦]، لأنَّ الإشارة في قوله:

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إلى الخلق عامَّة. وكذلك قوله

تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾. ثم خصَّ منها بعضهم كما قال

تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي

الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾، فخطب الجماعة بالتسيير في

البرِّ والبحر، ثم خصَّ راكب البحر بقوله تعالى: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِمْ

بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢]، كذلك هذه الآية أخبرت عن جملة

أمر البشر، فإنَّهم مخلوقون من نفس واحدة وزوجها آدم وحواء

ﷺ. ثم دعا الذكر أي الذي سأل الله تعالى ما سأل، فلمَّا أعطاه

إياه ادَّعى الشركاء في عطيته.

وقال: جائز أن يكون عنى بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ

نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ المشركين خصوصاً، إذ كان كلُّ بني آدم مخلوقاً من

نفس واحدة.

ويجوز أن يكون المعنى في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ

وَاحِدَةٍ﴾ خلق كلِّ واحدٍ منكم من نفس واحدة، وهذا يجيء كثيراً

في القرآن، وفي كلام العرب. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ

الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾

[النور: ٤]، والمعنى: فاجلدوا كلَّ واحدٍ ثمانين جلدة، وقال:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا

إِيَّاهَا﴾ [الروم: ٢١]، فلكلِّ نفس زوج وهو منها، أي من جنسها.

فإن قيل: كيف يكون ذلك ترك الندب مع قوله: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]؟
قلنا: التوبة: قيل: الرجوع، ويجوز أن يرجع تارك الندب عن ذلك [والعزم على ألا يعود مثله فـ] يكون تائباً. ومن قال: وقعت معصيته محبطة [يقول: إنه توبة صحيحة لأن] بها يخرج عن الإصرار، كما تُجَدَّد [التوبة بعد التوبة وإن كانت] الأولى أسقطت العقاب.

[فإن قيل: كيف يكون ذلك ندباً أو صغيرة] وإبليس يقول لها: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٥٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الأعراف: ٢٠ و ٢١]. قيل: ما قبلا ذلك من إبليس، ولو قبلاه لكانت المعصية أعظم. فلما لم يعاتبها الله على ترك ذلك، دلَّ على أنَّها لم يقبلا. وهذا جواب من يقول: إنه كان صغيراً، أو كان ناسياً. وعلى ما قلناه - إنَّ ذلك كان ندباً - لا يحتاج إلى ذلك، بل دليل العقل أمنا من وقوع قبيح من آدم والأنبياء. فلو كان صريحاً لتركنا / [[ص ٢٢٨]] ظاهره لقيام الدليل على خلافه.

على أنه لا يمنع أن يقاسمها أنه لمن الناصحين في ترك الندب. وإنما ظاهر النهي تركه يوجب أن يصيرا من الخالدين.

* * *

التيان (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٣٦٧]] وعندنا أن ذلك [أي الاقتراب من الشجرة المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الأعراف: ١٩] لم يكن محرماً عليهما، بل نهياً تنزيه دون حظر، وبالمخالفة فاتهما ثواب كثير، وإن لم يفعلا بذلك قبيحاً، ولا أخلاً بواجب.

ومن خالفنا قال: أخطأ في ذلك، على خلاف بينهم بأن ذلك صغيرة أو كبيرة.

ومن قال: كانت صغيرة، منهم من قال: وقع ذلك منه سهواً ونسياناً. ومنهم من قال: وقع ذلك تأويلاً من حيث نهى عن جنس الشجر، فحمله على شجرة بعينها، فأخطأ في التأويل. وقد بينا فساد ذلك فيما مضى.

/ [[ص ٣٦٨]] وقوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [ص ٣٦٨] /
أن يكون نصباً على جواب النهي.

واقترض التدبير والحكمة تكليفه في الأرض، وسلبه ما ألبسه الله (تعالى) من لباس الجنة. وقال قوم: إنَّ لباس الله له ثياب الجنة كان تفضلاً، وللمتفضل أن يمنع ذلك تشديداً للمحنة، كما يفقر بعد الغنى، ويميت بعد الإحياء، ويُسقم بعد الصحة.

فإن قيل: كيف وصل إبليس إلى آدم حتى أغواه ووسوس إليه، وآدم كان في الجنة وإبليس قد أُخرج منها حين تآبى من السجود؟

قيل: عن ذلك أجوبة:

أحدها: أن آدم كان يخرج إلى باب الجنة، وإبليس لم يكن ممنوعاً من الدنو منه، وكان يُكلمه ويغويه.

الثاني: وقال آخرون: إنه كلمهما من الأرض بكلام فهماه منه وعرفاه.

والثالث: قال قوم: إنه دخل في فقم الحية، وخاطبها من فقمها. والفقم: جانب الشدق.

والرابع: قال قوم: راسلها بالخطاب. وظاهر الكلام يدل على أنه شافهما بالخطاب.

/ [[ص ٢٢٧]] والخامس: وقال قوم: يجوز أن يكون قرب من السماء فكلمهما.

فأما ما روي عن سعيد بن المسيب: أنه كان يحلف ولا يستثني، أن آدم ما أكل من الشجرة وهو يعقل، ولكن حواء سقته الخمر حتى إذا سكر قاده إليها فأكل. فإنه خبر ضعيف، وعند أصحابنا أن الخمرة كانت محرمة في سائر الشرائع. ومن لم يقل ذلك يقول: لو كان كذلك لما توجه العتب على آدم، ولا كان عاصياً بذلك، والأمر بخلاف ذلك. وإنما قلنا ذلك: لأن النائم غير مكلف في حال نومه لزوال عقله، وكذلك المغمى عليه، وكذلك السكران. وإنما يؤاخذ السكران بما يفعله في شرعنا لما ثبت تحريم ما يتناوله اسم المسكر، وإلا فحكمه حكم النائم عقلاً. وقد قلنا: إنَّ أكلها من الشجرة كان على وجه الندب، دون أن يكون ذلك محظوراً عليهما، لكن لما خالفا في ترك المندوب إليه تعيرت المصلحة واقتضت إخراجها من الجنة. وقد دللنا على ذلك في ما مضى.

والسادس: وقال قوم: تعمّد ذلك.

والسابع: وقال قوم آخرون: نُهي عن جنس الشجرة، وأخطأ.

والثامن: وقال قوم: إنه تأوّل النهي الحقيقي، فحمله على

الندب وأخطأ. وقد قدّمنا ما عندنا فيه.

علينا بِنِعْمِكَ التي تَتَمُّ بها ما فَوَّتَّناهُ نفوسنا من الثواب بضروب تَفْضُلُكَ لِنَكُونَنَّ من جملة من خسر ولم يربح. والإنسان يصحُّ أن يظلم نفسه بأن يُدْخَلَ عليها ضرراً غير مستحقٍّ، ولا يدفع عنها ضرراً أعظم، ولا يجتلب منفعةً توفِّي عليه. ولا يصحُّ أن يكون معاقباً لنفسه، ويجوز أن يأمر الله تعالى المكلف أن يضرب نفسه، ولا يحسن أن يأمره أن يعاقب نفسه، لأنَّ أمر الحكيم يدلُّ على الترغيب في الشيء، ولا يجوز أن يُرغَّبَ في عقابه، كما لا يجوز أن يُرغَّبَ في ذمِّه ولعنه.

التبيان (ج ٧) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢١٧]] أخبر الله تعالى عن آدم وحواء أنَّهما أكلا من الشجرة التي نهى الله عن أكلها، وعندنا أنَّ النهي كان على وجه التنزيه. والأولى أن يكون على وجه الندب دون نهي الحظر والتحريم، لأنَّ الحرام لا يكون إلَّا قبيحاً، والأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا كبيرها ولا صغيرها. وقال الجبائي: لا تقع معاصي الأنبياء إلَّا سهواً، فأما مع العلم بأنَّها معاصي فلا تقع.

وقال قوم آخرون: إنَّه وقع من آدم أكل الشجرة خطأ، لأنَّه كان نهي عن جنس الشجرة فظنَّ أنَّه نهي عن شجرة بعينها، فأخطأ في ذلك. وهذا خطأ، لأنَّه تنزيه له من وجه المعصية، ونسبة المعصية إليه من وجهين: أحدهما: أنَّه فعل القبيح. والثاني: أنَّه أخطأ في الاستدلال.

وقال قوم: إنَّها وقعت منه عمداً، وكانت صغيرة، وقعت محبطة. وقد بيَّنَّا أنَّ ذلك لا يجوز عليهم ﷺ عندنا بحال. وقال الرماني: لَمَّا حلف إبليس لها لم يقبلها منه، ولم يُصدِّقها، ولكن فعلا ذلك لغلبة شهوتها، كما يقول الغاوي للإنسان: ازن بهذه المرأة، فإنَّك أن أخذت لم تُحَدِّدْ، فلا يُصدِّقه ويزني بها لشهوته. وقال الحسن: أكلت حواء أولاً وأبت عليه أن يجامعها حتَّى يأكل منها، فأكل حينئذٍ.

وقوله: ﴿فَبَدَّتْ لَهَا سَوَاتُهَا﴾ [طه: ١٢١] أي ظهرت لها عوراتها، لأنَّ ما كان عليها من اللباس نُزِعَ عنها، ولم يكن ذلك على وجه العقوبة بل لتغيير المصلحة في نزوعها وإخراجها من الجنة وإهباطها الأرض وتكليفها فيها. وإنَّها جمع (سواتها) وهو لاثنين، لأنَّ كلَّ شيءين من شيءين، فهو من موضع الثنية جمع، لأنَّ الإضافة ثنية / [[ص ٢١٨]] مع أنَّه لا إخلال فيه لمناسبة الجمع للثنية. وقال السدي: كان لباس سواتها الظفر.

والثاني: أن يكون جزءاً عطفاً على النهي، فكأنَّه قال: لا تقربا هذه الشجرة، ولا تكونا من الظالمين. ومعنى ﴿الظَّالِمِينَ﴾ على مذهبنا المراد به الباخسين نفوسهم ثواباً كثيراً، والمفوتين نعيماً عظيماً. ومن قال: إنَّهما ارتكبا قبيحاً قال: ظلما أنفسهما بارتكاب القبيح. وعلى مذهب من يقول بأنَّ ذلك كانت صغيرة وقعت مكفرة لا بدَّ أن يحمل الظلم هاهنا على نقصان الثواب الذي انحبط بمقارنة الصغيرة له، فأبو عليٍّ ذهب إلى أنَّ ذلك وقع منه نسياناً. وقال البلخي: وقع منه تأويلاً، لأنَّه نُهي عن جنس الشجرة فتأوَّلَه على شجرة بعينها. وهذا خطأ، لأنَّ ما يُقطع سهواً أو نسياناً لا يحسن المؤاخذه به. وأما الخطأ في التأويل فقد زاد من قال ذلك قبيحاً آخر، أحدهما: ارتكاب المنهي، والثاني: الخطأ في التأويل به.

[[ص ٣٧٤]] قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، آية بلا خلاف.

في هذه الآية حكاية عمَّا قال آدم وحواء ﷺ لَمَّا عاتبها الله ووبَّخها على ارتكابها ما نهاهما عنه، وإخبار عن اعترافها على أنفسهما بأن قالوا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾، ومعناه: بخسناها الثواب بترك المندوب إليه. والظلم هو النقص. وعلى مذهب من يقول: إنَّها فعلا صغيرة لا بدَّ أن يحمل قوله: ﴿ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ على تنقيص الثواب، لأنَّ عندهم أنَّ الصغيرة انقصت ثواب طاعاتهم، فكان ذلك ظلماً للنفس، فأما من يقول: إنَّ الصغيرة تقع مكفرة من غير أن تُنقص من ثواب فاعلها شيء، فلا يتصور معنى لقوله: ﴿ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ ولا يثبت فيها فائدة، لأنَّها لم يستحقَّ عقاباً بلا خلاف.

وصفة ظالم مفارقة لقولنا: ظلمنا، لأنَّ الظالم اسم ذمٍّ في أكثر التعارف، وظلم قد يُستعمل في غير المستحقِّ للعقاب والذمِّ، كما أنَّ اسم (مؤمن) اسم مدح لمستحقِّ الثواب، وآمن يؤمن بخلاف ذلك عند القائلين بالوعيد.

وقوله: ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾ معناه: إن لم تستر علينا، لأنَّ الغفر هو الستر على ما بيَّنَّا فيما مضى، وعلى مذهب من يقول: إنَّ معصيتهم كانت صغيرة وقعت مكفرة لا معنى لقوله: ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾، لأنَّ الغفران كائن لا محالة، ولا يحسن المؤاخذه به. وقوله: ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [٣٣] المعنى: إن لم تفضل

الجواب: آدم ﷺ وإن كان عالماً بعداوة إبليس له يجوز أن يظن أنه لا يقدم على اليمين بالله كاذباً، لأن كثيراً من الفساق قد يرتدعون ويحجمون عند الإقدام على اليمين بالله [كاذباً] وإن فعلوا كثيراً من الأفعال القبيحة.

وأما علمه بأن الله تعالى لا يفعل إلا ما هو مصلحة لا يمنع من أن يجوز أن مصلحته تتعلق بالخلود في الجنة بشرط أن يأكل من الشجرة، ومتى لم يأكل منها فإن المصلحة تقتضي إخراجها، فآثر الخلود فيها بالبشرية والطبع، وإن كان في الحالين يفعل الله تعالى ما هو مصلحة له فيه عن بقاء الخلود والنعيم ولم يؤثر دار البلاء والشقاء.

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ١٦٨] واختلَفَ في هذا النهي [أي السوارد في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة ٣٥]]، فقيل: إنه نهي التحريم. وقيل: إنه نهي التنزيه دون التحريم، كمن يقول لغيره: (لا تجلس على الطرُق)، وهو قريب من مذهبننا، فإن عندنا أن آدم كان مندوباً إلى ترك تناول من الشجرة، وكان بالتناول منها تاركاً نفلًا وفضلاً ولم يكن فاعلاً لقبيح، فإن الأنبياء ﷺ لا يجوز عليهم القبائح لا صغيرها ولا كبيرها. وقالت المعتزلة: كان ذلك صغيرة من آدم ﷺ، على اختلاف بينهم في أنه وقع منه على سبيل العمد أو السهو أو التأويل.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز واقعة الكبائر على الأنبياء ﷺ، من حيث إن القبيح يستحق فاعله به الذم والعقاب، لأن المعاصي عندنا كلها كبائر، وإنما تسمى صغيرة بإضافتها إلى ما هو أكبر عقاباً منها، لأن الإحباط قد دلّ الدليل عندنا على بطلانه، وإذا بطل ذلك فلا معصية إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب، وإذا كان الذم والعقاب منفيين عن الأنبياء ﷺ وجب أن ينتفي عنهم سائر الذنوب. ولأنه لو جاز عليهم شيء من ذلك لنفر عن قبول قولهم. والمراد بالتنفير أن النفس إلى قبول قول من لا تجوز عليه شيئاً من المعاصي أسكن منها إلى قول من يجوز عليه ذلك. ولا يجوز عليهم كل ما يكون منفرًا عنه من الخلق المشوّهة والهيات المستنكرة.

وإذا صح ما ذكرناه علمنا أن مخالفة آدم ﷺ لظاهر النهي كان على الوجه الذي بيناه.

* * *

وقوله: ﴿وَطَفِقًا﴾ يعني ظلاً وجعلاً يفعلان.

وقوله: ﴿يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾، فالخصف خيط الشيء بقطعة من غيره، يقال: خصفه يخصفه خصفًا، فهو خاصف وخصّاف. وقيل: إنهما كانا يطبقان ورق الجنة بعضه على بعض ويخيطان بعضه إلى بعض ليسترا به سواتهما.

وقوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ معناه خالف ما أمره الله به فخاب ثوابه.

والمعصية مخالفة الأمر سواء كان واجباً أو ندباً، قال الشاعر:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني ...

ويقال أيضاً: أشرت عليك بكذا فعصيتني، ويقال: غوى

يغوي غوايةً وغياً إذا خاب، قال الشاعر:

فمن يلقَ خيراً يحمد الناس أمره

ومن يغو لا يُعَدَم على الغي لائماً

أي من يجب، وفي الكلام حذف، لأن تقديره أن آدم تاب إلى الله وندم على ما فعل، فاجتبه الله واصطفاه، ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [طه: ١٢٢] أي قبل توبته، وهداه إلى معرفته وإلى الثواب الذي عرضه له.

وقوله: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [طه: ١٢٣]، يعني آدم وحواء وإبليس وذريته. وقد بينا معنى الهبوط فيما تقدّم واختلاف الناس فيه. والمعنى أنه أخرج هؤلاء من الجنة بأن أمرهم بالخروج منها على وجه تغيير المصلحة في أمره، ولإبليس على وجه العقوبة. وقد بينا فيما تقدّم أن إخراج إبليس من الجنة كان قبل ذلك حين أمره الله بالسجود لآدم فامتنع فلعنه وأخرجه، وإنما أغوى آدم من / [ص ٢١٩] خارج الجنة، لأنه قيل: إن آدم كان يخرج إلى باب الجنة. وذكرنا أقوال المفسرين في ذلك فيما مضى.

* * *

الرسائل / (المسائل الحائريات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٣٠٥] مسألة: عن آدم ﷺ لما أقسم له إبليس أن الله تعالى لم ينهه وزوجته أن يأكلا من الشجرة إلا ليكونا ملكين أو يكونا من الخالدين، كيف أصغى إلى قبول يمينه والله تعالى يُخبره بعداوته له؟ وكيف ذهب عليه بأنه أفضل من الملائكة إذ كان الله قد أسجدهم له تشريفاً وتكريماً عليهم، وكيف ذهب عليه أن بقاءه في الجنة إن بقي فيها مصلحة له، وأن خروجه عنها إن أخرج منها كذلك، وأن الله لا يفعل به إلا الأصلاح؟ فيكون ذلك أجمع مانعاً له من قبول قوله. ما العذر له في ذلك؟ والكلام فيه على الاختصار.

فضلك، ﴿لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٣٣) أي: من جملة من خسر ولم يربح. والإنسان يصح أن يظلم نفسه بأن يدخل عليها ضرراً غير مستحق، فلا يدفع عنها ضرراً أعظم منه، ولا يجتلب به منفعة توفى عليه، ولا يصح أن يكون معاقباً لنفسه. ﴿قَالَ أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (الأعراف: ٢٣ و ٢٤)، قد مر تفسيره في سورة البقرة.

* * *

[[ص ٤٠٨]] ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا﴾ الله ﴿صَالِحًا﴾ كما التمساه ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠].
اختلف في من يرجع الضمير الذي في ﴿جَعَلَا﴾ إليه على وجوه:

أحدها: أنه يرجع إلى النسل الصالح، أي: المعاني في الخلق والبدن لا في الدين، وإنما ثنى لأن حواء كانت تلد في كل بطن ذكراً وأنثى، يعني أن هذا النسل الذين هم ذكر وأنثى جعلوا له شركاء فيما أعطاهما من النعمة، فأضافا تلك النعم إلى الذين اتخذوهم آلهة مع الله تعالى من الأصنام والأوثان، عن الجبائي.

وثانيها: أنه يرجع إلى النفس وزوجها من ولد آدم لا إلى آدم وحواء، عن الحسن، وقتادة، وهو قول الأصم، قال: ويكون المعنى في قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]: خلق كل واحد منكم من نفس واحدة، ولكل نفس زوج هو منها، أي:

من جنسها، كما قال سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١]، فلما غشى كل نفس زوجها ﴿حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفًا﴾ وهو ماء الفحل، ﴿فَلَمَّا أَتَقَلَّتْ﴾ بمصير ذلك الماء لحمًا ودمًا وعظمًا، دعا الرجل والمرأة ربهما لئن آتيتنا صالحاً، أي: ذكراً سوياً ﴿لَتَكُونَنَّ مِنْ

الشَّاكِرِينَ﴾ (١٨٨)، وكانت عاداتهم أن يندوا البنات، ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا﴾ يعني الأب والأم ﴿صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾، لأنهم كانوا يسمون عبد العزى وعبد اللات وعبد منات. ثم رجعت الكناية إلى جميعهم في قوله: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١٣)، فالكناية في جميع ذلك غير متعلقة بآدم وحواء، ولو كانت متعلقة بها لقال: عَمَّا يُشْرِكُونَ. وقال أبو مسلم: تقدير الآية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، والخطاب لجميع الخلق، ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ يعني:

آدم، وجعل من ذلك النفس زوجها، وهي حواء، ثم انقضى حديث آدم وحواء، وخص بالذكر المشركين من أولاد آدم، الذين سألو ما سألو، وجعلوا له شركاء فيما آتاهم. قال: ويجوز

[[ص ١٧١]] المعنى: ثم بين سبحانه حال آدم ﷺ، قال: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ أي: حملهما على الزلّة. نسب الإزال إلى الشيطان لما وقع بدعائه ووسوسته وإغوائه. ﴿عَنْهَا﴾ أي: عن الجنة، وما كانا فيه من عظيم الرتبة والمنزلة. والشيطان المراد به إبليس. ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، من النعمة والدعة. ويحتمل أن يكون أراد: إخراجها من الجنة حتى أهبطا. ويحتمل أن يكون أراد: من الطاعة إلى المعصية. وأضاف الإخراج إليه لأنه كان السبب فيه، كما يقال: صرفني فلان عن هذا الأمر.

ولم يكن إخراجها من الجنة وإهباطها إلى الأرض على وجه العقوبة، لأن الدليل قد دل على أن الأنبياء ﷺ لا تجوز عليهم القبائح على حال، ومن أجاز العقاب على الأنبياء فقد أساء عليهم الثناء وأعظم الفرية على الله سبحانه وتعالى. وإذا صح ما قلناه فإنما أخرج الله آدم من الجنة لأن المصلحة قد تغيرت بتناوله من الشجرة، فاقتضت الحكمة والتدبير الإلهي إهباطه إلى الأرض، وابتلاءه بالتكليف والمشقة، وسلبه ما ألبسه إياه من ثياب الجنة، لأن إنعامه عليه بذلك كان على وجه التفضل والامتنان، فله أن يمنع ذلك تشديداً للبلوى والامتحان، كما له أن يفقر بعد الإغناء، ويميت بعد الإحياء، ويسقم بعد الصحة، ويعقب المحنة بعد المحنة.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٣٤]] ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾، ومعناه: بخسناها الثواب بترك المندوب إليه، فالظلم هو النقص. ومن ذهب إلى أنهم فعلا صغيرة فإنه يحمل الظلم على تنقيص الثواب، إذا كانت الصغيرة عنده تُنقص من ثواب الطاعات.

فأما من قال: إن الصغيرة تقع مكفرة من غير أن تُنقص من ثواب فاعلها شيئاً، فلا / [[ص ٢٣٥]] يُتصور هذا المعنى عنده، ولا يثبت في الآية فائدة.

ولا خلاف أن حواء وآدم لم يستحقا العقاب، وإنما قالوا ذلك لأن من جل في الدين قدمه كثر على يسير الزلل ندمه.

وقيل: معناه: ظلمنا أنفسنا بالتزول إلى الأرض، ومفارقة العيش الرغد.

﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾ معناه: وإن لم تستر علينا، لأن المغفرة هي الستر على ما تقدم بيانه. ﴿وَوَرَّحْنَا﴾ أي: ولم تفضل علينا بنعمتك التي يتيم بها ما فوتناه على نفوسنا من الثواب وبضروب

التي لا يصحُّ فيها الاحتمال ولا يتطرق إليها المجاز والاتساع قد دلت على عصمة الأنبياء ﷺ، فلا يجوز عليهم الشرك والمعاصي وطاعة الشيطان، فلو لم نعلم تأويل الآية لعلمنا على الجملة أنّ لها وجهاً يطابق دلالة العقل، فكيف وقد ذكرنا الوجوه الصحيحة الواضحة في ذلك؟

على أنّ الرواية الواردة في ذلك قد طعن العلماء في سندها بما هو مذكور في مواضعه، ولا نحتاج إلى إثباته، فإنّ الآية تقتضي أنّهم أشركوا الأصنام التي تُخلَق ولا تُخلَق لقوله: ﴿يُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً﴾ [ص ٤١١] ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٩١]، وفي خبرهم أنّهم أشركوا إبليس اللعين فيما ولد لهما بأن سمّوه عبد الحرث، وليس في ظاهر الآية لإبليس ذكر.

وحكى البلخي عن جماعة من العلماء أنّهم قالوا: لو صحّ الخبر لم يكن في ذلك إلا إشراكاً في التسمية، وليس ذلك بكفر ولا معصية، واختاره الطبري.

وروى العياشي في تفسيره عنهم ﷺ: أنّه كان شركهما شرك طاعة، ولم يكن شرك عبادة.

الطرائف (ج ٢) / عليّ بن طاوس (ت ٦٦٤هـ):

[ص ٥٢] قال عبد المحمود: من جملة ما وقفت عليه من تقبيح هؤلاء الأربعة المذاهب لذكر رُسل الله وأنبيائه، أنّهم ينسبون آدم وحواء إلى الشرك، ورووا في ذلك أخباراً ذكروها في كتبهم وتوارخهم، ونقلوا منها طرفاً في الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند أبي هريرة وغيره، وذكروا في الجمع بين الصحيحين أخباراً في تقبيح ذكر الأنبياء ﷺ والرُّسل جملةً وتفصيلاً تُنكرها عتره نبيهم، بل تُنكرها أعداء الإسلام من أهل الملل، ويشهدون بتنزيههم عنها.

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٢٤٧] الأولى: قصّة آدم ﷺ، وفيها شبهتان:

الأولى: وفيها وجوه:

الأول: قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]، وهو صريح في المعصية.

الثاني: قوله: ﴿فَغَوَى﴾ [طه: ١٢٢]، والغواية ذنب.

الثالث: قوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [طه: ١٢٢]، والتوبة ندم على ذنب.

أن يذكر العموم ثمّ يخصُّ البعض بالذكر، ومثله كثير في الكلام، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَينَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢]، فخطب الجماعة بالسير، ثمّ خصّ راكب البحر بالذكر. وكذلك هذه الآية أخبرت عن جملة البشر بأنهم مخلوقون من آدم وحواء، ثمّ عاد الذكر إلى الذي سأل الله تعالى ما سأل فلما أعطاه إيّاه ادّعى له شركاء في عطيته. قال: وجائز أن يكون عنى بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ المشركين، خصوصاً إذا كان كل واحد من بني آدم مخلوقاً من نفس واحدة وزوجها.

[ص ٣١٠] وذكر قريباً من قول الأصمّ، قال: وقد يجيء مثله في التنزيل وغيره، قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ﴾ [النور: ٤]، والمعنى: فاجلدوا كل واحدٍ منهم.

وثالثها: أنّ الضمير يرجع إلى آدم وحواء ﷺ، ويكون التقدير في قوله: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ جعل أولادهما له شركاء، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فصار ﴿جَعَلَا﴾، وهذا مثل قوله سبحانه: ﴿اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٥١]، ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً﴾ [البقرة: ٧٢]، والتقدير: وإذ قتل أسلافكم نفساً، واتخذ أسلافكم العجل، فحذف المضاف. وعلى هذا الوجه تكون الكناية من أوّل الكلام إلى آخره راجعة إلى آدم وحواء. ويقويه قوله سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

ورابعها: ما روت العامة أنّه يرجع إلى آدم وحواء، وأنّهما جعل الله شريكاً في التسمية، وذلك أنّهما أقاما زماناً لا يؤلّد لهما، فمرّ بهما إبليس ولم يعرفاه فشكوا إليه، فقال لهما: إن أصلحت حالكما حتّى يؤلّد لكما ولد، أتسميانه باسمي؟ قالوا: نعم، وما اسمك؟ قال: الحرث. فولّد لهم فسمّياه عبد الحرث، ذكره ابن فضال.

وقيل: إنّ حواء حملت أوّل ما حملت، فأتاها إبليس في غير صورته، فقال لها: يا حواء يا حواء، ما يؤمّنك أن تكون في بطنك بهيمة؟ فقالت لآدم: لقد أتاني آت فأخبرني أنّ الذي في بطني بهيمة، وإنّي لأجد له ثقلاً، فلم يزالا في همّ من ذلك، ثمّ أتاها فقال: إن سألت الله أن يجعله خلقاً سوياً مثلك ويسهّل عليك خروجه، أتسميه عبد الحرث؟ ولم يزل بها حتّى غرّها فسمّته عبد الحرث برضاء آدم، وكان اسم إبليس عند الملائكة الحارث.

وهذا الوجه بعيد تأباه العقول وتُنكره، فإنّ البراهين الساطعة

﴿٣٥﴾ [ص: ٣٢]، والضمير للشمس على قول، ومثله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ [يوسف: ٢]، والضمير للقرآن.

/ [[ص ٢٤٩]] أو نقول: دلّ قوله: ﴿آتَاهُمَا صَالِحًا﴾ على ذكر ولد، لأنّ صالحاً صفة لا بدّ لها من موصوف، والولد للجنس.

أو نقول: لا نُسلم أنّ النفس الواحدة هي آدم بل غيره من ولده، وجعل زوجها من جنسها، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١]، ﴿فَلَمَّا تَعَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيْفًا﴾، وهو ماء الفحل، ﴿فَلَمَّا أَثْقَلَتْ﴾ لصيرورة ذلك الماء لحماً ودماً وعظماً دعا الرجل وزوجته ربّهما ﴿لَئِنْ آتَيْتِنَا صَالِحًا لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ ﴿١٨٣﴾، وكانت عادتهم الكراهة للنبات، ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ لأنّهم كانوا يسمّون عبد العزى وعبد شمس وعبد يغوث، ثم رجعت الكناية إلى جميعهم بقوله: ﴿يُشْرِكُونَ﴾ ﴿١٣٦﴾ فليس حينئذ الضمير عائداً إلى آدم وحواء.

* * *

٢ - إبراهيم عليه السلام:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

/ [[ص ٣١]] ورووا أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام كذب ثلاث كذبات.

* * *

[[ص ٣٤٩]] وحَتَّى نحلتم إبراهيم عليه السلام الكذب في قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]؛ وما فعل شيئاً فرعتم أن هذا كذب والله عليه السلام يقول: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، فرعتم أن حجّة الله كذب. وقلتم: إنّه قال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ﴿٨٨﴾ [الصافات: ٨٩]؛ ولم يكن سقيماً؛ فرعتم أن هذا القول منه كذب وإنّه كان منه طاعة.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٦١]] [تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الكفر والعصيان]:

[مسألة]: فإن قال قائل: فما معنى قوله تعالى حاكياً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ﴾ ﴿٧٦﴾ ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ

الرابع: ارتكاب المنهي عنه، لقوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وارتكاب المنهي عنه ذنب.

الخامس: سمّاه ظالمًا بقوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ﴿٣٥﴾ [البقرة: ٣٥]، ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣].

السادس: اعترافه أنّه لولا المغفرة لكان من الخاسرين، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ ﴿٣٣﴾ [الأعراف: ٢٣].

السابع: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، حملها على الزلّة.

والجواب عن الأوّل: أنّ المعصية مخالفة الأمر، وهو شامل للواجب والندب، فلم لا يكون المراد مخالفة الثاني؟ / [[ص ٢٤٨]] وعن الثاني: أنّ الغواية هي الخيبة بترك ثواب المندوب.

وعن الثالث: أنّ التوبة قد يكون عن ذنب لإسقاط عقابه، وتلك توبة العوامّ، وأمّا الخواصّ فيتوبون عن غير ذلك إمّا انقطاعاً إليه تعالى ووجه استحقاق الثواب واللفظ، أو عن ترك الأولى، أو عن خطور المعصية بالبال، أو عن الاشتغال لغير الله.

وعن الرابع: أنّ النهي للتنزيه.

وعن الخامس: أنّ الظلم نقص الثواب، أي تكونا من ناقصي الثواب بترك الأولى فـ ﴿ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ أي نقصناها بدليل ﴿وَلَمْ تَظْلِمْنَا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [الكهف: ٣٣].

وعن السادس: أنّ المغفرة الستر، أي إن لم تستر علينا وترحمنا وتفضل علينا بما يتمّ به ما نقصناه من ثوابنا.

وعن السابع: أنّ الوسوسة تكون في ترك المندوب وفعل المكروه.

الثانية: قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾ إلى قوله: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ﴿٣٦﴾ [الأعراف: ١٨٩ و ١٩٠]، دلّت على وقوع الشرك من آدم وزوجته، إذ لم يتقدّم من يمكن صرف الكناية إليه غيرهما.

والجواب: أنّ الإجماع منعقد على امتناع الشرك على الأنبياء، فلا يكون مراداً. هذا مع أنّ الضمير في ﴿جَعَلَا﴾ راجع إلى جنس الذكور والإناث من نسلهما، ويؤيده قوله: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ﴿٣٦﴾ جمعه نظراً إلى الأفراد، ونحو قوله تعالى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]، وعود الضمير إلى غير المذكور لفظاً جائز كثير شائع، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ

فإن قيل: الآية تدلُّ على أن إبراهيم عليه السلام ما كان رأى هذه الكواكب قبل ذلك، لأنَّ تعجُّبه منها تعجُّب من لم يكن رآها، فكيف يجوز أن يكون إلى مدَّة كمال عقله لم يشاهد السماء وما فيها من النجوم؟

/ [[ص ٦٣]] قلنا: لا يمتنع أن يكون ما رأى السماء إلَّا في ذلك الوقت، لأنَّه على ما روي كان [قد] ولدته أمُّه في مغارة خوفاً من أن يقتله النمرود، ومن يكون في المغارة لا يرى السماء، فلمَّا قارب البلوغ وبلغ حدَّ التكليف خرج من المغارة ورأى السماء وفكَّر فيها. وقد يجوز أيضاً أن يكون قد رأى السماء قبل ذلك إلَّا أنَّه لم يُفكِّر في أعلامها، لأنَّ الفكر لم يكن واجباً عليه، وحين كمل عقله وحرَّكته الخواطر فكَّر في الشيء الذي كان يراه قبل ذلك ولم يكن مفكِّراً فيه.

والوجه الآخر في أصل المسألة: هو أن إبراهيم عليه السلام لم يقل ما تضمَّنته الآيات على طريق الشكِّ، ولا في زمان [مهلة] النظر والفكر، بل كان في تلك الحال موقناً عالماً بأنَّ ربَّه تعالى لا يجوز أن يكون بصفة [شيء] من الكواكب، وإلَّا قال ذلك على سبيل الإنكار على قومه والتنبيه لهم على أن ما يغيب ويأفل لا يجوز أن يكون إلهاً معبوداً، ويكون قوله: ﴿هذا ربي﴾ محمولاً على أحد وجهين:

[أحدهما]: أي هو كذلك عندكم وعلى مذاهبكم. كما يقول أحدنا للمشبَّه على سبيل الإنكار لقوله: هذا ربُّه جسم يتحرَّك ويسكن.

والوجه الآخر: أن يكون قال ذلك مستفهماً، وأسقط حرف الاستفهام للاستغناء عنه، وقد جاء في الشعر ذلك كثيراً: قال الأخطل:

كذبتك عينك أم رأيت بواسطة

غلس الظلام من الرباب خيالاً

[من الكامل]

/ [[ص ٦٤]] وقال الآخر:

لعمرك ما أدري وإن كنت دارياً

بسبع رمين الجمر أم بثمان

[من الطويل]

وأشدوا قول الهذلي:

رفوني وقالوا يا خويلد لم تُرَع

فقلت وأنكرت الوجوه هم هم

[من الطويل]

[يعني أهم هم؟].

إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ [الأنعام: ٧٦ - ٧٨]، وأليس ظاهر هذا الكلام يقتضي أنه عليه السلام كان يعتقد في وقت من الأوقات إلهية الكواكب، وهذا ممَّا قلت: إنَّه لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام؟

الجواب: قيل له: في هذه الآية جوابان:

أحدهما: أن إبراهيم عليه السلام إنَّما قال ذلك في زمان مهلة النظر، وعند كمال عقله وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه، وتحريك الدواعي على الفكر والتأمُّل له، لأنَّ إبراهيم عليه السلام لم يُخلَق عارفاً بالله تعالى، وإلَّا اكتسب المعرفة لِمَّا أكمل الله تعالى عقله، وخوفه من ترك النظر بالخواطر والدواعي.

فلمَّا رأى الكواكب - وقد روي في التفسير أنه [رأى] الزهرة - وأعظمه ما رآها عليه / [[ص ٦٢]] من النور وعجيب الخلق، وقد كان قومه يعبدون الكواكب ويزعمون أنَّها آلهة. قال: ﴿هذا ربي﴾ على سبيل التفكُّر والتأمُّل لذلك، فلمَّا غابت وأفلت وعلم أن الأفلول لا يجوز على الإله، علم أنَّها محدثة متغيِّرة منتقلة. وكذلك كانت حاله في رؤية القمر والشمس، وأنَّه لِمَّا رأى أفولهما قطع على حدوثها واستحالة إلهيتها، وقال [في] آخر الكلام: ﴿يا قوم إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٨ و٧٩]. وكان هذا القول منه عقيب معرفته بالله تعالى، وعلمه بأنَّ صفات المحدثين لا تجوز عليه تعالى.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقول عليه السلام: ﴿هذا ربي﴾ مخبراً، وهو غير عالم بما يُخبر به، والإخبار بما لا يأمن المخبر أن يكون كاذباً فيه قبيح. وفي حال كمال عقله ولزوم النظر [له] لا بدَّ من أن يلزمه التحرُّز من الكذب، وما جرى مجراه من القبيح؟

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما: أنَّه لم يقل ذلك مخبراً، وإلَّا قاله فارضاً ومقدراً على سبيل الفكر والتأمُّل، ألا ترى أنَّه قد يحسن من أحدنا إذا كان ناظراً في شيء ومحتماً بين كونه على إحدى صفتيه، أن يفرضه على إحداهما لينظر فيما يُؤدِّي ذلك الفرض إليه من صحَّة أو فساد، ولا يكون بذلك مخبراً في الحقيقة؟ ولهذا يصحُّ من أحدنا إذا نظر في حدوث الأجسام وقدمها أن يفرض كونها قديمة، ليتبيَّن ما يُؤدِّي إليه ذلك الفرض من الفساد.

والجواب الآخر: أنَّه أخبر عن ظنِّه، وقد يجوز أنَّه يظنُّ المفكِّر والمتأمِّل في حال نظره وفكره ما لا أصل له، ثمَّ يرجع عنه بالأدلة والعلم، ولا يكون ذلك منه قبيحاً.

وقال ابن أبي ربيعة:

ثم قالوا تحبها قلت بهراً

عدد الرمل والحصى والتراب

[من الخفيف]

فإن قيل: حذف [حرف] الاستفهام إنما يحسن إذا كان في الكلام دلالة عليه و عوضاً عنه، وليس تستعمل مع فقد العوض. وما أنشدتموه فيه عوض عن حرف الاستفهام المتقدم. والآية ليس فيها ذلك.

قلنا: قد يُحذف حرف الاستفهام مع ثبات العوض عنه ومع فقدته إذا زال اللبس في معنى الاستفهام، وبيت ابن أبي ربيعة خالٍ من حرف الاستفهام ومن العوض عنه.

وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١]، قال: (هو أفلا اقتحم العقبة؟ فألقيت ألف الاستفهام). وبعد فإذا جاز أن يلقوا ألف الاستفهام لدلالة الخطاب عليها، فهلاً جاز أن يلقوها لدلالة العقول عليها؟ لأن دلالة العقل أقوى من دلالة غيره.

/ [[ص ٦٥]] [تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الكذب]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى مخبراً عن إبراهيم عليه السلام لما قال له قومه: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [٦٢] قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ [٦٣] [الأنبياء: ٦٢ و٦٣]، وإنما عنى بالكبير الصنم الكبير. وهذا كذب لا شك فيه، لأن إبراهيم عليه السلام هو الذي كسر الأصنام، وإضافته تكسيرها إلى غيره ممن لا يجوز أن يفعل شيئاً لا يكون إلا كذباً.

الجواب: قيل له: الخبر مشروط غير مطلق، لأنه قال: ﴿إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [٦٣]، [ومعلوم أن الأصنام لا تنطق]، وأن النطق مستحيل عليها. فما علق بهذا المستحيل من الفعل أيضاً مستحيل، وإنما أراد إبراهيم عليه السلام بهذا القول تنبيه القوم وتوبيخهم وتعنيفهم بعبادة من لا يسمع ولا يبصر ولا ينطق ولا يقدر أن يُخبر عن نفسه بشيء، فقال: إن كانت هذه الأصنام تنطق فهي الفاعلة للتكسير، لأن من يجوز أن ينطق يجوز أن يفعل. وإذا علم استحالة النطق عليها علم استحالة الفعل [عليها]، وعلم باستحالة الأمرين أنها لا يجوز أن تكون آلهة معبودة، وأن من عبدها ضالٌ مضلٌّ، ولا فرق بين قوله: إنهم فعلوا ذلك إن كانوا ينطقون، وبين قوله: إنهم ما فعلوا ذلك ولا غيره لأنهم لا ينطقون ولا يقدرون.

وأما قوله عليه السلام: ﴿فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [٦٣]، فإنما هو

أمر بسؤالهم أيضاً على شرط، والنطق منهم شرط في الأمرين، فكأنه قال: إن كانوا ينطقون فاسألوهم، فإنه لا يمتنع أن يكونوا فعلوه. وهذا يجري مجرى قول أحدنا لغيره: من فعل هذا الفعل؟ فيقول: زيد إن كان فعل كذا وكذا. ويشير إلى فعل يضيفه السائل إلى زيد، وليس في الحقيقة من فعله. ويكون غرض المسؤول نفي الأمرين [جميعاً] عن زيد، وتنبيه السائل على خطئه في إضافة ما أضافه إلى زيد، وقد قرأ بعض القراء وهو محمد بن علي السميني اليماني: [بل] فعله / [ص ٦٦] [كبيرهم] بتشديد اللام، والمعنى فعله، أي فعل فاعل ذلك كبيرهم. وقد جرت عادة العرب بحذف اللام الأولى من لعل، فيقولون: لعل.

قال الشاعر:

لعل صروف الدهر أو دولاتها

تؤيدلنا اللمة من للماتها

فتستريح النفس من زفرتها

[من الرجز]

[أي لعل صروف الدهر].

وقال الآخر:

[تقول بتي قد أنى إناكا]

يا أبتا علك أو عساكا

[تسقينى الماء الذي سفاكا]

[من الرجز]

فإن قيل: فأى فائدة [في] أن يستفهم عن أمر يعلم استحالته؟

وأى فرق في المعنى بين القراءتين؟

قلنا: لم يستفهم ولا شك على الحقيقة، وإنما نبههم بهذا القول على خطيئتهم في عبادة الأصنام. فكأنه قال لهم: إن كانت هذه الأصنام تضر وتنع وتعطي وتمنع، فلعلها هي الفاعلة لذلك التكسير، لأن من جاز منه ضرب من الأفعال جاز منه ضرب آخر، وإذا كان [ذلك] الفعل الذي هو التكسير لا يجوز على الأصنام عند القوم، فما هو أعظم منه أولى بأن لا يجوز عليها وأن لا يُضاف إليها، والفرق بين القراءتين ظاهر، لأن القراءة الأولى لها ظاهر الخبر، فاحتجنا إلى تعليقه بالشرط ليخرج من أن يكون كذباً. والقراءة الثانية تتضمن حرف الشك / [ص ٦٧] والاستفهام، فهما مختلفان على ما ترى.

فإن قيل: أليس قد روى [بشر بن مفضل]، عن عوف، عن

العرب المشارف للشيء باسم الداخل فيه، ولهذا يقولون فيمن أذنفه المرض وخيف عليه الموت: هو ميّت. وقال الله تعالى [للنبيّ ﷺ]: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠].

فإن قيل: فلو أراد ما ذكرتموه لقال: فنظر [نظرة] إلى النجوم ولم يقل: ﴿في النجوم﴾، لأن لفظه (في) لا تُستعمل إلا فيمن ينظر كما ينظر المنجم.

قلنا: ليس يمتنع أن يريد بقوله: ﴿في النجوم﴾ أنه نظر إليها، لأن حروف الصلوات يقوم بعضها مقام بعض، قال الله تعالى: ﴿وَأَصْلَبَنَّاكُمْ فِي جُدُوعِ التَّحْلِ﴾ [طه: ٧١]، وإنما أراد على جدوعها. وقال الشاعر: / [[ص ٦٩]]

اسهري ما سهرت أم حكيم

واقعدى مرّة لذاك وقومي

وافتحى الباب فانظري في النجوم

كم علينا من قطع ليل بهيم

[من الخفيف]

وإنما أراد: أنظري إليها لتعرفي الوقت.

ومنها: أنه يجوز أن يكون الله تعالى أعلمه بالوحي أنه سيمتحنه بالمرض في وقت مستقبل، وإن لم يكن قد جرت بذلك المرض عادته، وجعل [الله] تعالى العلامة على ذلك ظاهرة له من قبل النجوم، إما بطلوع نجم على وجه مخصوص، [أو أفول نجم على وجه مخصوص، أو اقترانه بأخر على وجه مخصوص]. فلما نظر إبراهيم في الأمانة التي نُصبت له من النجوم قال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٨٨]، تصديقاً بما خبره الله تعالى.

ومنها: ما قال قوم في ذلك من أن من كان آخر أمره [الموت] فهو سقيم، وهذا حق، لأن تشبيه الحياة المفضية إلى الموت بالسقم من أحسن التشبيه.

ومنها: أن يكون قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٨٨] [معناه: أنني سقيم] القلب والرأي، خوفاً من إصرار قومه على عبادة الأصنام. وهي لا تسمع ولا تبصر. ويكون قوله: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ [٨٨] على هذا معناه: أنه نظر وفكر في أمها محدثة مخلوقة مدبرة مصرفة.

وعجب كيف يذهب على العقلاء ذلك من حالها حتى يعبدوها؟! ويجوز أيضاً أن يكون قوله تعالى: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ [٨٨]، معناه أنه شخص ببصره إلى السماء كما يفعل المفكر المتأمل، فإنه ربما أطرق إلى الأرض، وربما نظر إلى السماء استعانةً في فكره. وقد قيل: إن النجوم هاهنا هي نجوم النبت، لأنه يقال

الحسن، قال: بلغني أن رسول الله ﷺ قال: إن إبراهيم عليه السلام ما كذب متعمداً قط إلا ثلاث مرّات كلهنّ يجادل بهنّ عن دينه، قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٨٨] [الصافات: ٨٩]، وإنما تمارض عليهم لأنّ القوم خرجوا من قريتهم لعيدهم وتخلّف هو ليفعل بأهتهم ما فعل. وقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقوله لسارة: (إنها أختي) لجبار من الجبابرة [لما أراد] أخذها.

قلنا: قد بيّنا بالأدلة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ولا خلاف الظاهر، أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم الكذب. فما ورد بخلاف ذلك من الأخبار لا يلتفت إليه، ويُقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً [صحيحاً] لايقاً بأدلة العقل، فإن احتمل تأويلاً يطابقها تأولناه ووفقنا بينه وبينها. وهكذا نفعل فيما يروى من الأخبار التي تتضمّن [ظواهرها] الجبر أو التشبيه.

فأمّا قوله عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٨٨]، فسنبين بعد هذه المسألة بلا فصل وجه ذلك، وأنه ليس بكذب.

وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾، قد بيّنا معناه وأوضحنا عنه.

وأمّا قوله عليه السلام لسارة: (إنها أختي)، فإن صحّ فمعناه أمها أختي في الدين، ولم يرد أحوّة النسب.

وأمّا ادّعاءهم على النبيّ ﷺ أنه قال: «ما كذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات»، فالأولى أن يكون كذبوا عليه عليه السلام، لأنه كان أعرف بما يجوز على الأنبياء عليهم السلام وما لا يجوز عليهم / [[ص ٦٨]] [منّا]، ويحتمل إن كان صحيحاً أن يريد [أنه] ما أخبر بما ظاهره الكذب إلا ثلاث دفعات، فأطلق عليه اسم الكذب لأجل الظاهر، وإن لم يكن على الحقيقة كذلك.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الشكّ في الله]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى مخبراً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ [٨٨] فقال إِنِّي سَقِيمٌ [٨٨] [الصافات: ٨٨ و٨٩]، والسؤال عليكم في هذه الآية من وجهين: أحدهما: أنه حكى عن نبيّه عليه السلام النظر في النجوم، وعندكم [أن] الذي يفعله المنجمون من ذلك ضلال، والآخر: [قوله عليه السلام]: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٨٨]، وذلك كذب.

الجواب: قيل: في هذه الآية وجوه:

منها: أن إبراهيم عليه السلام كانت به علّة تأتيه في أوقات مخصوصة، فلما دعوه إلى الخروج معهم نظر إلى النجوم ليعرف منها قرب نوبة علته، فقال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [٨٨]. وأراد أنه قد حضر وقت العلة وزمان نوبتها، وشارف الدخول فيها. وقد تسمّى

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن العجز]:

مسألة: فإن قال: فما قولكم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وهذا يدلُّ على انقطاع إبراهيم عليه السلام وعجزه عن نصرته دليله الأوَّل، ولهذا انتقل إلى حجَّةٍ أخرى، وليس ينتقل المحتجُّ من شيء إلى غيره إلا على وجه القصور عن نصرته.

الجواب: قلنا: ليس هذا بانقطاع من إبراهيم عليه السلام، ولا عجز عن نصرته حجَّةٌ أوَّلَى، وقد كان إبراهيم عليه السلام قادراً لما قال له الجبَّار الكافر: أنا أُحْيِي وَأُمِيتُ في جواب قوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، ويقال: إنَّه دعا رجلين فقتل أحدهما واستحيى الآخر، فقال عند ذلك: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾. وموَّه بذلك على من بحضرة على أن يقول له: ما أردت بقولي: إنَّ ربي [الذي] يحيي ويميت ما ظننته من استبقاء حيٍّ، وإنَّها أردت [به] أنه يحيي الميت الذي لا حياة فيه. إلا أن إبراهيم عليه السلام علم أنه إن أورد ذلك عليه التبس الأمر على الحاضرين وقويت الشبهة، لأجل اشتراك الاسم، فعدل إلى ما هو أوضح وأكشف وأبين وأبعد من الشبهة، فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ ولم يبقَ عنده شبهة.

ومن كان قصده البيان والإيضاح فله أن يعدل من طريق إلى آخر لوضوحه وبعده عن الشبهة، وإن كان كلا الطرفين يُفضي إلى الحق. على أنه بالكلام الثاني ناصر للحجَّة الأولى، وغير خارج عن سنن نصرتها، لأنَّه لما قال: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، فقال له في الجواب: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾، فقال له [إبراهيم]: من شأن هذا الذي يحيي ويميت أن يقدر على أن يأتي / [ص ٧٢] بالشمس من المشرق، ويصرفها كيف يشاء. فإن ادَّعت أنت القدرة على ما يقدر الربُّ عليه فانت بالشمس من المغرب كما يأتي هو بها من المشرق، فإذا عجزت عن ذلك علمنا أنك عاجز عن الحياة والموت، ومدَّعٍ فيها ما لا أصل له.

فإن قيل: فلو قال له في جواب هذا الكلام: وربُّك لا يقدر [على] أن يأتي بالشمس من المغرب، فكيف تلزمني أن آتي بها من المغرب؟

قلنا: لو قال له ذلك لكان إبراهيم عليه السلام يدعو الله أن يأتي بالشمس من المغرب، فيجيبه إلى ذلك، وإن كان معجزاً خارقاً

لكلِّ ما خرج من الأرض وغيرها وطلع: إنَّه [نجم] ناجم، وقد نجم، ويقال للجميع: نجوم، ويقولون: نجم قرن الطيبي، ونجم ثدي المرأة، وعلى هذا الوجه يكون إننا نظر في حال الفكر والإطراق إلى / [ص ٧٠] الأرض، فرأى ما نجم منها، وقيل أيضاً: إنَّه أراد بالنجوم ما نجم له من رأيه وظهر [له] بعد أن لم يكن ظاهراً.

وهذا وإن كان يحتمله الكلام، فالظاهر بخلافه، لأنَّ الإطلاق من قول القائل: (نجوم) لا يُفهم من ظاهره إلا نجوم السماء دون نجوم الأرض، ونجوم الرأي، وليس كلِّما قيل فيه: إنَّه نجم، وهو ناجم على الحقيقة، يصلح أن يقال فيه: نجوم بالإطلاق، والمرجع في هذا إلى تعارف أهل اللسان.

وقد قال أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني: إنَّ معنى قوله تعالى: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ ﴿٨٨﴾ فقال إني سقيم ﴿٨٩﴾ أراد في القمر والشمس، لما ظنَّ أنَّها آلهة في حال مهلة النظر - على ما قصَّه الله تعالى في قصَّته في سورة الأنعام - ولما استدللَّ بأفولها وغروبها على أنَّها محدثان غير قديمين، ولا إلهين. وأراد بقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ﴿٨٩﴾ إني لست على يقين من الأمر، ولا شفاء من العلم، وقد يُسمَّى الشكُّ بأنَّه سقم كما يُسمَّى العلم بأنَّه شفاء. قال: وإنَّما زال عنه هذا السقم عند زوال الشكِّ وكمال المعرفة.

وهذا الوجه يضعف من جهة أنَّ القصَّة التي حكاها عن إبراهيم عليه السلام فيها هذا الكلام يشهد ظاهرها بأنَّها غير القصَّة المذكورة في سورة الأنعام، وأنَّ القصَّة مختلفة، لأنَّ الله تعالى قال: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ﴾ ﴿٨٧﴾ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ ﴿٨٥﴾ أَفُنكَآ آلهةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ ﴿٨٦﴾ فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٧﴾ فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾ [الصفافات: ٨٣ - ٨٩]، فبينَ تعالى كما ترى أنَّه ﴿جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ ﴿٨٤﴾، وإنَّما أراد [به] أنه كان سليماً من الشكِّ، وخالصاً للمعرفة واليقين.

ثم ذكر أنَّه عاتب قومه على عبادة الأصنام، فقال: ﴿مَاذَا تَعْبُدُونَ﴾ ﴿٨٥﴾، وسمَّى عبادتهم بأنَّها إفك وباطل. ثم قال: ﴿فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٨٧﴾، وهذا قول عارف بالله تعالى، مثبت له على صفاته، غير ناظر ولا ميل ولا شك، فكيف يجوز أن يكون قوله تعالى من بعد ذلك: / [ص ٧١] ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ ﴿٨٨﴾ أنَّه ظنَّها أرباباً وآلهة؟ وكيف يكون قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ﴿٨٩﴾ أي لست على يقين ولا شفاء؟ والمعتمد في تأويل ذلك ما قدَّمناه.

ووجه آخر: وهو أن نمرود بن كنعان لمّا قال لإبراهيم عليه السلام: إِنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ رَبَّكَ يَحْيِي الْمَوْتَى، وَأَنْتَ قَدْ أَرْسَلْتَ إِلَيَّ لَتَدْعُوَنِي إِلَىٰ عِبَادَتِهِ، فَاسْأَلْهُ أَنْ يَحْيِيَ لَنَا مَيِّتًا إِنْ كَانَ عَلَىٰ ذَلِكَ قَادِرًا، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَتَلْتِكَ.

قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾، فيكون معنى قوله: ﴿وَلَكِنْ لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ على هذا الوجه، أي لآمن [من] القتل ويظمن قلبه بزوال الروح والخوف. وهذا [الوجه] الذي ذكرناه وإن لم يكن مروياً على هذا الوجه فهو مجوّز، وإذا جاز صلح أن يكون وجهاً في تأويل الآية مستأنفاً [متابعاً].

ووجه آخر: وهو أنه يجوز أن يكون إبراهيم عليه السلام إنمّا سأل إحياء الموتى لقومه ليزول / [[ص ٧٤]] شكهم في ذلك وشبهتهم. ويجري مجرى سؤال موسى عليه السلام الرؤية لقومه، ليصدر منه تعالى الجواب على وجه يزيل منه شبهتهم في جواز الرؤية عليه تعالى.

ويكون قوله: ﴿لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ على هذا الوجه، معناه أن نفسي تسكن إلى زوال شكهم وشبهتهم، أو ليظمن قلبى إلى إجابتك إياي فيما أسألك فيه. وكل هذا جائز، وليس في الظاهر ما يمنع منه، لأن قوله: ﴿وَلَكِنْ لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ ما تعلق في ظاهر الآية بأمر لا يسوغ العدول عنه مع التمسك بالظاهر، وما تعلقت هذه الطمأنينة به غير مصرح بذكره، قلنا: إن تعلقه بكل أمر يجوز أن يتعلّق به.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟﴾ وهذا اللفظ استقبال. وعندكم أنه كان مؤمناً فيما مضى.

قلنا: معنى ذلك: أو لم تكن قد آمنت؟ والعرب تأتي بهذا اللفظ، وإن كان في ظاهره الاستقبال، وتريد به الماضي. فيقول أحدهم لصاحبه: أو لم تعاهدني على كذا وكذا، وتعاهدني على أن لا تفعل كذا وكذا؟ وإنما يريد الماضي دون المستقبل.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠]؟ قلنا: قد اختلف أهل العلم في [معنى] قوله تعالى: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾، فقال قوم: معنى [قوله]: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾: أدهنن وأملهن.

قال الشاعر في وصف الإبل:

تظلل معقلات السوق خرصاً

تصور أنوفها ريح الجنوب

للعادة. ولعلّ الخصم إنمّا عدل عن أن يقول له ذلك علماً [منه] بأنّه إذا سأل الله تعالى فيه أجابه إليه.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الشك في قدرة الله]:

مسألة: فإن قال قائل: فما معنى قوله تعالى حاكياً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]. أوليس هذا الكلام والطلب من إبراهيم عليه السلام يدلّان على أنه لم يكن موقناً بأن الله تعالى يحيي الموتى؟ وكيف يكون نبياً من يشك في ذلك؟ أوليس قد روى المفسرون أن إبراهيم عليه السلام مرّ بحوت نصفه في البرّ ونصفه في البحر، ودواب البرّ والبحر تأكل منه، فأخطر الشيطان بباله استبعاد رجوع ذلك حياً مؤلفاً، مع تفرّق أجزائه وانقسام أعضائه في بطون حيوان البرّ والبحر؟! فشكّ فسأل الله تعالى ما تضمّنته الآية.

وروى أبو هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نحن أحقّ بالشك من إبراهيم عليه السلام».

الجواب: قيل له: ليس في الآية دلالة على شك إبراهيم عليه السلام في إحياء الموتى، وقد يجوز أن يكون عليه السلام إنمّا سأل [الله تعالى] ذلك ليعلمه على وجه يبعد عن الشبهة، ولا يعترض فيه / [[ص ٧٣]] شك ولا ارتياب، وإن كان من قبل قد علمه على وجه للشبهة فيه مجال، ونحن نعلم أن في مشاهدة ما شاهده إبراهيم عليه السلام من كون الطير حياً ثم تفرّقه وتقطّعه وتباين أجزائه ثم رجوعه حياً كما كان في الحال الأولى من الوضوح وقوة العلم ونفي الشبهة ما ليس لغيره من وجوه الاستدلالات، وللنبى عليه السلام أن يسأل ربّه تخفيف محنته، وتسهيل تكليفه.

والذي يبيّن صحّة ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾، فقد أجاب إبراهيم عليه السلام بمعنى جوابنا بعينه، لأنّه بيّن أنّه لم يسأل ذلك لشك فيه وفقد إيمان [به]، وإنما أراد الطمأنينة، وهي ما أشرنا إليه من سكون النفس، وانتفاء الخواطر والوساوس، والبعد عن اعتراض الشبهة.

ووجه آخر: وهو أنّه قد قيل: إن الله تعالى لمّا بشر إبراهيم عليه السلام بخلّته واصطفائه واجتباؤه، سأل الله تعالى أن يريه إحياء الموتى ليظمن قلبه بالخلّة، لأنّ الأنبياء عليهم السلام لا يعلمون صحّة ما تضمّنه الوحي إلا بالاستدلال، فسأل إحياء الموتى لهذا الوجه لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك.

وهل أمره بدعائهنَّ وهنَّ أحياء أو أموات؟ وعلى كلِّ حالٍ فدعاؤهنَّ قبيح، لأنَّ أمر البهائم التي لا تعقل ولا تفهم قبيح. وكذلك أمرهنَّ وهنَّ أعضاء متفرقة أظهر في القبح.

قلنا: لم يرد ذلك إلا حال الحياة دون [حال] التفرُّق والتمزُّق. فأراد بالدعاء الإشارة إلى تلك الطيور، فإنَّ الإنسان قد يشير إلى البهيمة بالمجيء أو الذهاب فتفهم عنه، ويجوز أن يُسمَّى ذلك دعاء، إمَّا على الحقيقة أو على المجاز.

وقد قال أبو جعفر الطبري: إنَّ ذلك ليس بأمر ولا دعاء، ولكنَّه عبارة عن تكوين الشيء ووجوده، كما قال تعالى في الذين مسخهم: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [الأعراف: ١٦٦]، وإنَّما خبرٌ عن تكوينهم كذلك من غير أمر ولاء دعاء، فيكون المعنى على هذا التأويل. ثمَّ اجعل على كلِّ جبل منهنَّ جزءاً، فإنَّ الله تعالى يُؤلِّف تلك الأجزاء ويعيد الحياة فيها، فيأتينك سعيًا، وهذا وجه قريب.

فإن قيل على [هذا] الوجه الأوَّل: كيف يصحُّ أن يدعوها وهي أحياء؟ وظاهر الآية يشهد بخلاف ذلك، لأنَّه تعالى [لَمَّا] قال: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾، وقال عقيب هذا الكلام من غير فصل: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾، فدَلَّ ذلك [على] أنَّ الدعاء توجَّه إليهنَّ وهنَّ أجزاء متفرقة.

قلنا: ليس الأمر على ما ذكِر في السؤال، لأنَّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾ لا بدَّ من تقدير محذوف بعده، وهو: (فإنَّ الله يُؤلِّفهنَّ ويحييهنَّ ثمَّ ادعهنَّ يأتينك سعيًا). ولا بدَّ لمن حمل الدعاء لهنَّ في حال التفرُّق وانتفاء الحياة من تقدير محذوف في الكلام، لأنَّنا نعلم أنَّ تلك الأجزاء والأعضاء لا تأتي عقيب الدعاء بلا فصل، ولا بدَّ من / [ص ٧٧] أن يُقدَّر في الكلام عقيب قوله: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ﴾، فإنَّ الله تعالى يُؤلِّفهنَّ ويحييهنَّ فيأتينك سعيًا.

فأمَّا أبو مسلم الأصفهاني فإنه فراراً من هذا السؤال حمل الكلام على وجه ظاهر الفساد، لأنَّه قال: إنَّ الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بأن يأخذ أربعة من الطيور، ويجعل على كلِّ جبل طيراً، وعبر بالجزء عن الواحد من الأربعة، ثمَّ أمره بأن يدعوهنَّ وهنَّ أحياء من غير إماتة تقدَّمت ولا تفرُّق من الأعضاء، وأمرهنَّ على الاستجابة لدعائهنَّ، والمجيء إليه في كلِّ وقتٍ يدعوها فيه. ونبَّه بذلك على أنَّه تعالى إذا أراد إحياء الموتى وحشرهم أتوه من الجهات كلَّها مستجيبين غير ممتنعين كما تأتي هذه الطيور بالتمرين والتعويد.

[من الوافر]

أراد أن ريح الجنوب تملُّ أنوفها وتعطفها. / [ص ٧٥] وقال الطرمّاح:

عفايف أذيال أو ان يصورها

هوى والهوى للعاشقين صوّر

[من الكامل]

ويقول القائل لغيره: صر وجهك إليّ، أي: أقبل به عليّ.

ومن حمل الآية على هذا الوجه لا بدَّ [من] أن يُقدَّر محذوفاً في الكلام يدلُّ عليه سياق اللفظ، ويكون تقدير الكلام: خذ أربعة من الطير فأملهنَّ إليك، ثمَّ قطعهنَّ، ثمَّ اجعل على كلِّ جبل منهنَّ جزءاً.

وقال قوم: إنَّ معنى 'صُرهنَّ' أي قطعهنَّ [وفرقهنَّ]، واستشهدوا بقول توبة بن الحمير:

فلمَّا جذبت الحبل لطَّت نسوعه

بأطراف عيدان شديد أسورها

فأدنت لي الأسباب حتَّى بلغتها

بنهضي وقد كاد ارتقائي بصورها

[من الطويل]

وقال الآخر:

يقولون إنَّ الشأم يقتل أهله

فمن لي إن لم آتته بخلود

تغرَّب آبائي فهلاً صراهم

من الموت إن لم يذهبوا وجدودي

[من الطويل]

أراد: قطعهم. والأصل: صرّى يصري صرياً، من قولهم: يأت يصري في حوضه، إذا استسقى ثمَّ قطع، والأصل: صرى، فقُدِّمت اللَّام وأُخرت العين. هذا قول الكوفيين، وأمَّا البصريون فإنَّهم يقولون: إنَّ صار يصير، ويصور بمعنى واحد، أي قطع. ويستشهدون / [ص ٧٦] بالأبيات التي تقدَّمت، وبقول الخنساء: (لظَلَّت الشَّمُّ منها وهي تنصار).

وعلى هذا الوجه لا بدَّ في الكلام من تقديم وتأخير، ويكون التقدير: فخذ أربعة من الطير [إليك] فصرهنَّ، أي قطعهنَّ. فـ (إليك) من صلة خذلان التقطيع لا يُعدَّى بـ (إلى).

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾؟

حسن الاستغفار للكُفَّار. فاستثناء الاستغفار من جملة الكلام لهذا الوجه، ولأنه لم يكن ما أظهره أبوه من الإيمان ووعده به معلوماً لكلِّ أحدٍ، فيزول الإشكال في أنه استغفر لكافر مصرّاً على كفره.

ويمكن أيضاً أن يكون قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ﴾ استثناء من غير التأسي، بل من الجملة الثانية التي تعقبها هذا القول بلا فصل، وهو قوله: ﴿إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ أَبَدًا﴾، لأنه لما كان استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه مخالفاً لما تضمنته هذه الجملة، وجب استثناءه. وإلا توهم بظاهر الكلام / [ص ٧٩] أنه عامل أباه من العداوة والبراءة بما عامل به غيره [من الناس].

فأما قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ﴾ [أباه]، فقد قيل: إن الموعدة إنما كانت من الأب بالإيمان للابن، وهو الذي قدّمناه، وقيل: إنها كانت من الابن بالاستغفار للأب في قوله: ﴿لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾. والأولى أن تكون الموعدة هي من الأب بالإيمان للابن، لأننا إن حملناه على الوجه الثاني كانت المسألة قائمة. ولقائل أن يقول: ولم أراد أن يعده بالاستغفار وهو كافر؟ وعند ذلك لا بدّ [من] أن يقال: إنّه أظهر له الإيمان حتّى ظنّه به، فيعود إلى معنى الجواب الأوّل.

فإن قيل: فما تُنكرون من ذلك، ولعلّ الوعد كان من الابن للأب بالاستغفار، وإنما وعده به لأنه أظهر له الإيمان؟ قلنا: ظاهر الآية يمنع من ذلك، لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ﴾، فعلّل حسن الاستغفار بالموعدة، ولا يكون الموعدة مؤثّرة في حسن الاستغفار إلاّ بأن يكون من الأب للابن بالإيمان، لأنّها إذا كانت من الابن لم يحسن لها الاستغفار، لأنه [إن] قيل: إنّها وعده الاستغفار لإظهاره له الإيمان، فالمؤثّر في حسن الاستغفار هو إظهار الإيمان لا الموعدة.

فإن قيل: أفليس إسقاط عقاب الكفر والغفران لمرتكبه كان جائزاً من طريق العقل، وإنّما منع منه السمع، وإلاّ جاز أن يكون إبراهيم عليه السلام إنّما استغفر لأبيه لأنّ السمع لم يقطع له على عقاب الكُفَّار، وكان باقياً على حكم العقل، وليس يمكن أن يدعي أنّ ما في شرعنا من القطع على عقاب الكُفَّار كان في شرعه لأنّ هذا لا سبيل إليه؟

قلنا: هذا الوجه كان جائزاً لولا ما نطق به القرآن من خلافه،

وهذا [الجواب] ليس بشيء، لأن إبراهيم عليه السلام إنّما سأل [الله] أن يريه كيف يحيي الموتى، وليس في يحيي الطيور وهنّ أحياء بالعادة والتمرين دلالة على ما سأل عنه ولا حجة فيه. وإنّما يكون في ذلك بياناً لمسألته إذا كان على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: إذا كان إنّما أمر بدعائهنّ بعد حال التأليف والحياة، فأبي فائدة في الدعاء وهو قد علم - لما تألفت أعضاؤها من بعد وتركّب - أنّها قد عادت إلى [حال] الحياة؟ فلا معنى للدعاء إلاّ أن يكون متناولاً لها وهي متفرقة.

قلنا: للدعاء فائدة بيّنة، لأنه لا يتحقّق من بعد رجوع الحياة إلى الطيور وإن شاهدتها متألّفة، وإنّما يتحقّق ذلك بأن تسعى إليه وتقرب منه.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الاستغفار للكُفَّار]:

مسألة: فإن قال قائل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ﴾ [ص ٧٨] وَعَدَّهَا إِيَّاهُ [التوبة: ١١٤]، وكيف يجوز أن يستغفر لكافر أو أن يعده بالاستغفار؟

الجواب: قلنا: معنى هذه الآية أنّ أباه كان وعده بأن يؤمن وأظهر له الإيمان على سبيل النفاق، حتّى ظنّ به الخير، فاستغفر له الله تعالى على هذا الظنّ، فلمّا تبين له أنّه مقيم على كفره رجع عن الاستغفار له وتبرّأ منه، على ما نطق به القرآن، فكيف يجوز أن يجعل ذلك ذنباً لإبراهيم عليه السلام وقد عذره الله تعالى في [قوله]: إنّ استغفاره إنّما كان لأجل موعدة، وبأنّه تبرّأ منه لما تبين له [منه] المقام على عداوة الله تعالى؟

فإن قيل: فإن لم تكن هذه الآية دالّة على إضافة الذنب إليه، فالآية التي في صورة الممتحنة تدلّ على ذلك، لأنه تعالى قال: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [الممتحنة: ٤]، فأمر بالتأسي [والافتداء] به، إلاّ في هذا الفعل. وهذا يقتضي أنّه قبيح.

قلنا: ليس يجب ما ذكّر في السؤال، بل وجه استثناء [استغفار] إبراهيم عليه السلام لأبيه من جملة ما أمر الله تعالى بالتأسي به فيه، لأنه لو أطلق الكلام لأوهم الأمر بالتأسي به في ظاهر الاستغفار من غير علم بوجهه، والموعدة السابقة من أبيه له بالإيمان، وأدّى ذلك إلى

وَبَيَّنِّي أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقد عبد كثير من بنيه الأصنام، وكذلك السؤال عليكم في قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ [إبراهيم: ٤٠].

الجواب: قيل له: أما المُفسِّرون فإتَّهم حملوا هذا الدعاء على الخصوص وجعلوه متناولاً لمن أعلمه الله تعالى أنه يؤمن ولا يعبد الأصنام حتَّى يكون الدعاء مستجاباً، ويبتنوا أن العدول عن ظاهره المقتضي للعموم إلى الخصوص بالدلالة واجب. وهذا الجواب صحيح.

ويمكن في الآية وجه آخر: وهو أن يريد بقوله: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾﴾، أي افعل بي وبهم من الألطاف ما يباعدنا عن عبادة الأصنام، ويصرف دواعينا عنها.

وقد يقال فيمن حذَّر من الشيء، ورغَّب في تركه، وقويت صوارفه عن فعله: إنَّه قد جنَّبه. ألا ترى أن الوالد قد يقول لولده إذا كان قد حذَّره من بعض الأفعال وبين له قبحه وما فيه من الضرر، وزين له تركه وكشف له عمَّا فيه من النفع: إنني قد جنَّبتك كذا وكذا ومنعتك منه؟ وإنَّما يريد ما ذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: كيف يدعو إبراهيم عليه السلام بذلك وهو يعلم أن الله تعالى لا بدَّ أن يفعل هذا اللطف المقوي لدواعي الإيثار، لأنَّ هذا السؤال أولاً يتوجَّه على الجوابين جميعاً، لأنَّه تعالى لا بدَّ أن يفعل [هذا اللطف الذي يقع الطاعة عنده لا محالة، كما لا بدَّ أن يفعل] ما يقوي الدواعي إلى الطاعات.

والجواب عن هذه الشبهة: أن النبيَّ عليه السلام لا يمتنع أن يدعو بما يعلم أن الله تعالى سيفعله على كلِّ حالٍ، على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والتندُّل [له] والتعبد.

فأمَّا قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، فالشبهة تقلُّ فيه، لأنَّ ظاهر الكلام يقتضي الخصوص، وفي ذرِّيَّته الكثير ممَّن أقام الصلاة.

/ [ص ٨٢] [تنزيه إبراهيم عليه السلام عن المجادلة]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَمَا لَيْتَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾﴾ [هود: ٦٩]؟ وكيف يُحضر إبراهيم عليه السلام للملائكة طعام وهو يعلم أنَّها لا تطعم؟ ومن أيِّ شيء كانت مخافته منهم لَمَّا امتنعوا من تناول الطعام؟ وكيف يجوز أن يجادل ربَّه فيما قضاه وأمر به؟

الجواب: قلنا: أمَّا وجه تقديم الطعام فلاَّنه عليه السلام لم يعلم في

لأنَّه تعالى لَمَّا قال: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾﴾ [التوبة: ١١٣]، ثمَّ قال عاطفاً على ذلك: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ / [ص ٨٠]﴾ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، فصرَّح بعلَّة حسن الاستغفار، وأتمَّ الموعدة. ولو كان الوجه في حسن الاستغفار [على] ما تضمَّنه السؤال، لوجب أن يُعلَّل استغفاره لأبيه بأنَّه لم يعلم أنَّه من أهل النار لا محالة، ولم يقطع في شرعه على عقاب الكفَّار.

والكلام يقتضي خلاف هذا، ويوجب أنَّه ليس لإبراهيم عليه السلام من ذلك ما ليس لنا، وأنَّ عذره فيه هو الموعدة دون غيرها. وقد قال أبو علي بن محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي في تأويل الآية التي في [سورة] التوبة، ما نحن ذاكروه ومنبِّهون على خلافه.

قال - بعد أن ذكر أن الاستغفار إنَّما كان لأجل الموعدة من الأب بالإيمان -: إنَّ الله تعالى إنَّما ذكر قصَّة إبراهيم عليه السلام بعد قوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]، لثلاً يتوهم أحد أن الله سبحانه كان جعل لإبراهيم عليه السلام من ذلك ما لم يجعله للنبيِّ ﷺ، لأنَّ هذا الذي لم يجعله للنبيِّ ﷺ لا يجوز أن يجعله لأحد، لأنَّه ترك الرضا بأفعال الله تعالى وأحكامه.

وهذا الذي ذكره غير صحيح على ظاهره، لأنَّه يجوز أن يجعل لغير نبيِّنا ﷺ ممَّن لم يقطع له، على أن الكفَّار معاقبون لا محالة، أن يستغفر للكفَّار، لأنَّ العقل لا يمنع من ذلك، وإنَّما يمنع السمع الذي فرضنا ارتفاعه.

فإن قال: أردت أنَّه ليس لأحدٍ ذلك مع القطع على العقاب. قلنا: ليس هكذا يقتضي ظاهر كلامك، وقد كان يجب إذا أردت هذا المعنى أن تُبينه وتزيل الإبهام عنه، وإنَّما لم يجوز أن يستغفر للكفَّار مع ورود الوعيد القاطع على عقابهم، زائداً على ما ذكره أبو عليٍّ من أنَّه ترك الرضا بأحكام الله تعالى، ولأنَّ فيه سؤالاً له تعالى أن يكذب في إخباره، وأن يفعل القبيح من حيث خبر بأنَّه لا يغفر للكفَّار مع الإصرار.

/ [ص ٨١] [تكريم إبراهيم عليه السلام باستجابة دعائه]:

مسألة: فإن قال: إذا كان من مذهبكم أن دعاء الأنبياء عليهم السلام لا يكون إلا مستجاباً، وقد دعا إبراهيم عليه السلام ربَّه فقال: ﴿وَاجْنُبْنِي

استحسنوا أن يأتوا بعد (لَمَّا) بالمستقبل تعويلاً على أن اللفظة تدلُّ على مضيئه. فكما قالوا: إن زرتني زرتك، فهم يريدون: إن زرتني أزرك. قالوا: ولَمَّا زرتني أزرك، وهم يريدون: لَمَّا زرتني زرتك.

وأنشدوا في دخول الماضي في جواب (إن) قول الشاعر:

إن يسمعوا ربيّةً طاروا بها فرحاً

منّي وما سمعوا من صالح دفنوا

[من البسيط]

/ [[ص ٨٤]] وقول الآخر في دخول المستقبل جواباً بالماضي:

وميعاد قوم إن أرادوا لقاءنا

بجمع منى إن كان للناس مجمع

يروا خارجياً لم ير الناس مثله

تشير لهم عين إليه وإصبع

[من الطويل]

ويمكن في هذا جواب آخر، هو أن يُجَعَلَ «يُجَادِلُنَا» حالاً لا جواباً للفتحة (لَمَّا). ويكون المعنى: أن البشرى جاءت في حال الجدل للرسل.

فإن قيل: فأين جواب (لَمَّا) على هذا الوجه؟

قلنا: يمكن أن نُقَدِّره في أحد موضعين: إمّا في قوله تعالى:

﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَلِيمٌ وَأَوَاهُ مُنِيبٌ﴾ [هود: ٧٥]، ويكون التقدير: قلنا: إن إبراهيم ﷺ كذلك.

والموضع الآخر أن يكون أراد تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ

إِبْرَاهِيمَ الرُّوحُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٧٤]

ناديناه: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [هود: ٧٦]. فجواب (لَمَّا) هو: ناديناه، وإن كان محذوفاً ودلّ عليه لفظه النداء. وكلُّ هذا جائز.

[تنزيه إبراهيم ﷺ عن القول بخلق الله للأفعال]:

مسألة: فإن قيل: أليس [قد] حكى الله تعالى عن إبراهيم ﷺ

قوله لقومه: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۗ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٥ و٩٦]، وظاهر هذا القول يقتضي

أنّه تعالى خلق أعمال العباد، فما الوجه فيه؟ وما عذر إبراهيم ﷺ

في إطلاقه؟

الجواب: قلنا: من تأمل هذه الآية حقّ التأمل، علم أن معناها

بخلاف ما يظنّه المجبّرة، لأنّه تعالى خبر عن إبراهيم ﷺ بأنّه عبّر

قومه بعبادة الأصنام واتخاذها آلهة من دون الله / [[ص ٨٥]]

تعالى، بقوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾، وإنّا أراد المنحوت

وما حمله النحت دون عملهم الذي هو النحت، لأنّ القوم لم

الحال أنّهم ملائكة، لأنّهم كانوا في صورة البشر فظنّهم أضيافاً، وكان من عادته ﷺ إقراء الضيف، فدعاهم إلى الطعام ليستأنسوا به وينسطوا، فلمّا امتنعوا أنكر ذلك منهم، وظنّ أنّ الامتناع لسوء يريدونه، حتّى خبروه بأنّهم رُسل الله تعالى أنفذهم لإهلاك قوم لوط ﷺ.

وأما الحنيذ: فهو المشويّ بالأحجار، وقيل: [إنّ] الحنيذ الذي

يقطر ماؤه ودسمه [وقد شوي]، وقد قيل: إنّ الحنيذ هو النضيج.

وأنشد أبو العباس:

إذا ما اعتبطنا اللحم للطالب القرى

حنذناه حتّى يمكن اللحم آكله

[من الطويل]

فإن قيل: فكيف صدّقهم في دعواهم أنّهم ملائكة؟

قلنا: لا بدّ [من] أن يقترن بهذه الدعوى علم يقتضي

التصديق، ويقال: إنّه دعوا الله بإحياء العجل الذي كان ذبحه وشواه لهم، فصار حيّاً يرعى.

وأما قوله تعالى: ﴿يُجَادِلُنَا﴾، فقيل: معناه يجادل رُسلنا، وعلّق

المجادلة به تعالى من / [[ص ٨٣]] حيث كانت لرُسله، وإنّا

جادلهم مستفهماً منهم هل العذاب نازل على سبيل الاستئصال أو

على سبيل التخويف؟ وهل هو عامٌّ للقوم أو خاصٌّ؟ وعن طريق

نجاة لوط ﷺ وأهله المؤمنين ممّا لحق القوم؟ وسمّى ذلك جدالاً

لما كانت فيه من المراجعة والاستبثات على سبيل المجاز.

وقيل: إنّ معنى (جادلنا) أي ساءلنا في قوم لوط ﷺ أن

نؤخّر عذابهم رجاء أن يؤمنوا أو أن يستأنفوا الصلاح. فخبره الله

تعالى بأنّ المصلحة في إهلاكهم، وأنّ كلمة العذاب قد حقّت

عليهم، وسمّى المسألة جدالاً على سبيل المجاز.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ

الرُّوحُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٧٤]،

فأتى بفعل مستقبل بعد (لَمَّا)، ومن شأن ما يأتي بعدها أن يكون

ماضياً؟

قلنا: عن ذلك جوابان:

أحدهما: أنّ في الكلام محذوفاً، والمعنى: أقبل يجادلنا أو جعل

يجادلنا، وإنّا حذفه لدلالة الكلام عليه واقتضائه له.

والجواب الآخر: أنّ لفظه (لَمَّا) يطلب في جوابها الماضي،

كطلب لفظه (إنّ) في جوابها المستقبل. فلمّا استحسنوا أن يأتوا في

جواب (إنّ) بالماضي، ومعناه الاستقبال، لدلالة (إنّ) عليه،

لفظة (ما) فيما ذكرناه أشبهه بأن تكون حقيقة، وفيما ذكرناه أشبهه بأن تكون مجازاً، ولو لم يثبت فيها إلا أنها مشتركة بين الأمرين، وحقيقة فيها، لكان كافياً في إخراج الظاهر من أيديهم، وإبطال ما تعلقوا به. وليس لهم أن يقولوا: [إن] كل موضع استعملت فيه لفظة (ما) مع الفعل، وأريد بها المفعول فيه، إننا علمنا بدليل، والظاهر بخلافه. وذلك أنه لا فرق بينهم في هذه الدعوى وبين من عكسها، فادعى أن لفظة (ما) إذا استعملت مع الفعل وأريد بها المصدر دون المفعول فيه كانت محمولة على ذلك بالدليل، وعلى سبيل المجاز. والظاهر بخلافه، على أن التعليل وتعلق الكلام الثاني بالأول على ما بيناه أيضاً ظاهر، فيجب أن يكون مراعى.

وقد بيننا [أيضاً] أنه متى حُمل الكلام على ما ظنوه لم يكن الثاني متعلقاً بالأول ولا تعليلاً فيه، والظاهر يقتضي ذلك. فقد صار فيما ادّعوه عدول عن الظاهر الذي ذكرناه [في معنى الآية]، فلو سلم ما ادّعوه من الظاهر في معنى اللفظة معه لتعارضتا، فكيف وقد بيننا أنه غير سليم ولا صحيح؟

وبعد: فإن قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ لا يستقل بالفائدة بنفسه، ولا بد من أن يُقدَّر محذوفاً يرجع إلى (ما) التي [هي] بمعنى (الذي)، وليس لهم أن يُقدِّروا الهاء ليسلم ما ادّعوه بأولى متناً إذا قدرنا لفظة (فيه)، لأن كلا الأمرين محذوف، وليس تقدير أحدهما بأولى من الآخر، إلا بدليل.

/ [[ص ٨٧]] هذا على أننا قد بيننا أن مع تقدير الهاء يكون الكلام محتملاً لما ذكرناه، كاحتماله لما ذكرناه. ومع تقديرنا الذي بيناه يكون الكلام مختصاً غير مشترك، فصرنا بالظاهر أولى منهم، وصرنا للمعنى الذي ذهبنا إليه الرجحان على معناهم. على أن معنى الآية والمقصود منها يدلان على ما ذكرناه، حتى إننا لو قدرنا ما ظنّه المخالف لكان ناقصاً للغرض في الآية ومبطلاً لفائدتها، لأنه تعالى خبر عن إبراهيم عليه السلام بأنه قرعهم ووبّخهم بعبادة الأصنام، واحتج عليهم بما يقتضي العدول عن عبادتها.

ولو كان مراده بالآية ما ظنوه من أنه تعالى خلقهم وخلق أعمالهم، وقد علمنا أن عبادتهم للأصنام من جملة أعمالهم، فكأنه قال [الله تعالى]: والله خلقكم وخلق عبادتكم للأصنام، لوجب أن يكون عاذراً لهم ومزيلاً للوم عنهم، لأن الإنسان لا يدّم على ما خلق فيه، ولا يعاتب، ولا يؤبّخ.

وبعد فلو حملنا الآية على ما توهموه، لكان الكلام متناقضاً من وجه آخر، لأنه قد أضاف العمل إليهم بقوله: ﴿وَمَا

يكونوا يعبدون النحت الذي هو فعلهم في الأجسام، وإنما كانوا يعبدون الأجسام أنفسهم.

ثم قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وهذا الكلام لا بد [من] أن يكون متعلقاً بالأول ومتضمناً لما يقتضي المنع من عبادة الأصنام، [ولا يكون بهذه الصفة إلا والمراد بقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾] الأصنام التي كانوا ينحتونها. فكأنه تعالى قال: كيف تعبدون ما خلقه الله تعالى كما خلقكم؟ وليس لهم أن يقولوا: إن الكلام الثاني قد يتعلق بـ [الكلام] الأول على خلاف ما قدرتموه، لأنه إذا أراد أن الله خلقكم وخلق أعمالكم، فقد تعلق الثاني بالأول، لأن من خلقه الله لا يجوز أن يعبد غيره، وذلك أنه لو أراد ما ظنوه، لكفى أن يقول [الله تعالى]: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾. ويصير ما ضمّته إلى ذلك من قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ لغواً لا فائدة فيه، ولا تعلق له بالأول، ولا تأثير [له] في المنع من عبادة الأصنام. فصحّ أنه أراد ما ذكرناه من المعمول فيه، ليطابق قوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُتُونَ﴾.

فإن قالوا: هذا عدول عن الظاهر، لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، لأن هذه اللفظة لا تستعمل على سبيل الحقيقة إلا في العمل دون المعمول فيه. ولهذا يقولون: أعجبنى ما تعمل وما تفعل، مكان قولهم: أعجبنى عملك وفعلك.

قيل لهم: ليس بمسلم لكم أن الظاهر ما ادّعيتموه، لأن هذه اللفظة قد تستعمل في المعمول فيه والعمل على حدّ واحد، بل استعمالها في المعمول فيه أظهر وأكثر.

ألا ترى أنه تعالى قال في العصا: ﴿تَلْقَفْ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧]، وفي آية أخرى: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا﴾ [طه: ٦٩]؟ ومعلوم أنه لم يرد أنها تلقف أعمالهم التي هي الحركات والاعتمادات، وإنما أراد أنها تلقف الحبال وغيرها ممّا حلّه الإفك. وقد قال الله تعالى: / [[ص ٨٦]] ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ [سبأ: ١٣]، فسّمى المعمول فيه عملاً.

ويقول القائل في الباب: إنه عمل النجار، [ومما يعمل النجار]، وكذلك في الناسج والصانع.

وهاهنا مواضع لا يستعمل فيها (ما) مع الفعل إلا والمراد بها الأجسام دون الأعراس التي هي فعلنا. لأن القائل إذا قال: أعجبنى ما تأكل وما تشرب وما تلبس، لم يجز حمله إلا على المأكل والمشروب والملبوس دون الأكل والشرب والتلبس. فصحّ أن

وما أدري كيف يكون الغيبة بعد الظهور دليلاً على الحدوث، والظهور بعد الغيبة غير دليل عليه، وقد تقدّم الظهور بعد الغيبة عنده على الغيبة بعد الظهور، وشفع ذلك التحيز والحركة، بل العلم بذلك مقارن للعلم بالظهور.

ولا أدري كيف يسوغ أن لا يعلم أعلم الأنبياء من دلالة هذه الأمور ما يعلمه النبي، أو من علم حرارة، أم الرجوع منه واجب. الجواب: اعلم أننا قد تكلمنا في كتابنا الموسوم بـ (تنزيه الأنبياء والأئمة (صلوات الله على جماعتهم)) على تأويل هذه الآية، وأجبنا فيها بهذا الوجه الذي حكي في السؤال وبغيره. والوصل الذي يجب تحقيقه أن النبي عليه السلام أو الإمام لا يجوز أن يخلف عارفاً بالله تعالى وأحواله وصفاته، لأن المعرفة ليست ضرورية، بل مكتسبة بالأدلة فلا بد من أحوال يكون غير عارف ثم تجدد له المعرفة.

/ [[ص ٤١٣]] إلا أن نقول: إن المعرفة لا يجوز أن تحصل إلى النبي أو الإمام، إلا في أقصر زمان يمكن حصولها فيه، لأن المعصية لا تجوز عليه قبل النبوة أو الإمامة كما لا تجوز عليه بعدها.

وقد روي أن إبراهيم عليه السلام وُلد في مغارة، وأنه ما كان رأى السماء ثم تجددت رؤيته لها، فلما رأى ما لا تعهده ولا تعرفه من النجم ولم يره متجدد الطلوع بل رآه طالعا ثابتاً في مكانه، من غير أن يشاهده غير طالع ثم طالعا. فقال فرضاً وتقديراً على ما ذكرناه: «هذا رأيي»، فلما أفل واستدل بالأقول على الحدوث علم أنه لا يجوز أن يكون إلهاً. وجرى ذلك في القمر والشمس.

ولو كان علم تجدد طلوعه كما علم تجدد أفروله، لاستدل على حدوثه بالطلوع، كما استدل بالأقول. لا [ظ: إلا] إنا قد فرضنا أنه لم يعلم ذلك.

ومن الجائز أن يكون عالماً به على الوجوب لمن شاهد السماء من طلوع الكواكب ثم تجدد طلوعه فيها.

وقد زال بهذا البيان الذي أوضحناه الشك في الجواب الذي اختار في الكتاب المشار إليه، لأنه بنى على أننا فرّقنا في دلالة الحدوث بين طلوع متجدد وأقول متجدد، وقد بينا أن [ظ: أنا] ما فرّقنا بين الأمرين، وكيف نُفرّق بين ما فرق فيه.

* * *

الرسائل (ج ٣) / (أجوبة المسائل القرآنية) // السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٨٥]] مسألة: قال الله تعالى مخبراً عن إبراهيم عليه السلام أنه

تَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾، وذلك يمنع من كونه خلقاً لله تعالى، لأن العامل للشيء هو من أحدثه وأخرجه من العدم إلى الوجود، والخلق في هذا الوجه لا يفيد إلا هذا المعنى، فكيف يكون خالقاً ومحدثاً لما أحدثه غيره وعمله؟! على أن الخلق إذا كان هو التقدير في اللغة، فقد يكون الخالق خالقاً لفعل غيره إذا كان مقدرراً له ومدبراً. ولهذا يقولون: خلق الأديم فيمن قدره ودبره، وإن كان ما أحدث الأديم نفسه. فلو حملنا قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾﴾ على أفعالهم دون ما فعلوا فيه من الأجسام، لكان الكلام على هذا الوجه صحيحاً. ويكون المعنى: والله دبّركم ودبر أعمالكم، وإن لم يكن محدثاً لها وفاعلاً. وكل هذه الوجوه واضحة لا إشكال فيها بحمد الله تعالى ومثته.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة) // السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤١١]] المسألة الرابعة عشر: [حول قول إبراهيم: هذا رأيي]:

ما جواب من اعترض ما أورده (حرس الله مدته) في كتابه الموسوم بـ (التنزيه) من تجويزه أن يكون قول إبراهيم عليه السلام للنجم والشمس والقمر: «هذا رأيي» [الأنعام: ٧٦]، أول وقت تعين فرض التكليف للنظر عليه، وأنه قال ذلك فرضاً له مقدرراً، لا قطعاً ولا معتقداً، فلما رأى أفرول كل واحدٍ منها رجوعاً عما فرض وأحال ما قدر.

فقال: الذاهب إلى هذا لا ينفك من أن يلزمه أحد أمرين، وهما القول بأن تحيز هذه الكواكب وحركاتها لا تدل على حدوثها، كما تدل على [ظ: عليه] أفرولها، / [[ص ٤١٢]] إذ لو دل لما أهمل القطع به على حدوثها، والرجوع عما فرضه فيها إلى حين أفرولها، واستدلاله بذلك عليه.

والقول بأن إبراهيم عليه السلام في حال كمال عقله قصر عن المعرفة، بأن التحيز والحركات تدل على الحدوث.

وإلى أي الأمرين ذهبتم كان قادحاً في معتمد لكم، لأن الذهاب إلى الأول يقدح في دلالة الحركات والتحيز عندكم على الحدوث.

والثاني يقدح فيما تذهبون إليه من عصمة الأنبياء قبل النبوة وبعدها، وفي إهمال القطع بالأدلة المثمرة للعلم المطلوب، تغيير من المهمل لذلك، والتغيير بالنفس قبيح.

شيئين: أحدهما ما قال الزجاج: (واذكر إذ قال). والثاني: (ألم تر) إذ قال) عطفاً على ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

المعنى: وقيل في سبب سؤال إبراهيم أن يريه كيف يحيي الموتى ثلاثة أقوال:

أحدها: قال الحسن وقتادة والضحاك وأبو عبد الله الصادق عليه السلام: إنه رأى جيفة قد مزقها السباع تأكل منها سباع البرّ وسباع الهواء ودوابّ البحر، فسأل الله تعالى أن يريه كيف يحييها.

وقال ابن إسحاق: كان سبب ذلك منازعة نمرود له في / [[ص ٣٢٦]] الإحياء، وتوعّده إيّاه بالقتل إن لم يحيي الله الميت بحيث يشاهده، ولذلك قال: ﴿لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ إلى أنه لا يقتلني الجبار.

وقال قوم: إنهم سأل ذلك لقومه، كما سأل موسى الرؤية لقومه.

وقال قوم: إنهم سألوه لأنه أحبّ أن يعلم ذلك علم عيان بعد أن كان عالماً به من جهة الاستدلال. وهو أقوى الوجوه.

وقال قوم: إنهم سأل ذلك لأنه كان شاكاً فيه، وروي فيه رواية، فهذا باطل، لأنّ الشكّ في أنّ الله قادر على إحياء الموتى كفر لا يجوز على الأنبياء، لأنه تعالى لا يجوز أن يبعث إلى خلقه من هو جاهل بما يجوز عليه وما لا يجوز. والذي يبيّن ذلك أنّ الله تعالى لما قال له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ فقرر أنّه قال إبراهيم: ﴿بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾، فبيّن أنّه عارف بذلك مصدّق به، وإنّما سأل تخفيف المحنة بمقاساة الشبهات، ودفعها عن النفس.

والألف في قوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ ألف إيجاب. قال الشاعر:
ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح
أي قد آمنت لا محالة، فلم تسأل ذا؟ فقال: ﴿لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾.
وقوله: ﴿لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ معناه: ليزداد يقيناً إلى يقينه، وهو قول الحسن وقتادة وسعيد بن جبير والربيع ومجاهد. ولا يجوز ﴿لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ بالعلم بعد الشكّ الذي قد اضطرب به، لما بيّناه، ولكن يجوز أن يطلب علم البيان بعد علم الاستدلال. وقيل: معناه ﴿لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ بأن لا يقتلني الجبار.

* * *

التيبان (ج ٧) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٦٠]] فأما ما روي عن النبي ﷺ بأن قال: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلها في الله»، فإنّه خبر لا أصل

قال: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ [إبراهيم: ٤١]، والذي أخبرنا الله تعالى أنّه وعد أباه بالاستغفار دون أمّه، فقال: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [المتحنة: ٤]، وقال: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ [مریم: ٤٧]، وقال: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣].

فما وجه استغفاره لوالديه؟ وهل لأحد أن يقرأ: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ بياء ساكنة غير مشدودة، فيكون ذلك موافقاً لقوله: ﴿وَاعْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٦]، ومحققاً لما وعده به من الاستغفار؟

الجواب: اعلم أنّا قد بيّنا في كتابنا الموسوم بـ (تنزيه الأنبياء والأئمّة) / [[ص ٨٦]] القول في استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه، بسطناه وشرحناه وفرّغناه، فمن أراد النهاية وقف عليه من هناك.

وفي قوله: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ وجهان:

أحدهما: أنّ عند الشيعة الإمامية أنّ الأب الكافر الذي وعده إبراهيم عليه السلام بالاستغفار لما وعده ذلك بالايان، إنّما كان جدّه لأّمّه، ولم يكن والده على الحقيقة، وأنّ والده كان مؤمناً. ويجوز أن يكون الأُمّ أيضاً مؤمنة كوالده، ويجعل دعاء إبراهيم عليه السلام لها بالمغفرة دليلاً على إيمانها.

والوجه الأحسن: أنّا لا نجعل ذلك إبراهيم دعاء لنفسه، بل تعليماً لنا كيف ندعو لنفوسنا وللوالدين المؤمنين منا، كما تعبّد الله نبينا ﷺ بأن يقول: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهو عليه السلام لا يُحْطَى للعصمة، وإنّما قال ذلك تعليماً لنا.

فأمّا القراءة بتسكين الياء، فإن كانت مروية وقد روي بها جازت، وإلا فالإبداع غير جائز.

* * *

التيبان (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣٢٥]] قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، آية واحدة بلا خلاف.

القراءة: قرأ حمزة وحده (فَصُرْهُنَّ) بكسر الصاد. الباقر بضمّها.

الإعراب: العامل في قوله: ﴿وَإِذْ﴾ يحتمل أن يكون أحد

كذلك، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقوله في سارة: إِنَّهَا أُخْتِي وكانت زوجته».

فأول ما فيه أنه خبر واحد لا يُعوّل عليه. والنبِيُّ ﷺ أعرف بما يجوز على الأنبياء وما لا يجوز من كل واحد، وقد دلّت الأدلّة العقلية على أن الأنبياء لا يجوز أن يكذبوا في ما يؤدّونه عن الله من حيث إنّه كان يُؤدّي إلى أن لا يُوثق بشيء من أخبارهم وإلى أن لا ينزاح علّة المكلفين، ولا في غير ما يؤدّونه عن الله من حيث إنّه تجوز ذلك يُنفّر عن قبول قولهم، فإذا يجب أن يُقطع على أن الخبر لا أصل له. ولو سلّم لجاز أن يكون المعنى مع ظاهره مظاهر للكذب، وإن لم يكن في الحقيقة كذلك، لأن قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ﴿٨٥﴾ قد بيّن الوجه فيه. وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ بيّناه في موضعه. وقوله في سارة: إِنَّهَا أُخْتِي، معناها: إِنَّهَا أُخْتِي فِي الدِّينِ، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وإن لم يكونوا بني أبٍ واحد.

* * *

الطرائف (ج ٢) / علي بن طائوس (ت ٦٦٤هـ):

[[ص ٥٢]] وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ فِي الْحَدِيثِ الْحَادِي وَالْعَشْرِينَ بَعْدَ / [[ص ٥٣]] الْمَاتِنِينَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ يَرَوِيهِ عَنْ نَبِيِّهِمْ، قَالَ فِي صِفَةِ حَالِ الْخَلْقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَتَتْهُمْ يَأْتُونَ آدَمَ وَيَسْأَلُونَهُ الشَّفَاعَةَ فَيَعْتَدِرُ إِلَيْهِمْ، فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَعْتَدِرُ إِلَيْهِمْ، فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُونَ: يَا إِبْرَاهِيمُ، أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ وَخَلِيلُهُ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ فَيَقُولُ هُمْ إِبْرَاهِيمُ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَلَا يَغْضَبُ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي كُنْتُ كَذَبْتُ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ.

قَالَ الْحَمِيدِيُّ: فَذَكَرَهَا أَبُو كَتَّانٍ يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ بْنِ كِنَانِيٍّ فِي الْحَدِيثِ: نَفْسِي نَفْسِي أَذْهَبُوا إِلَيَّ غَيْرِي.

قال عبد الحمود: كيف جاز لهؤلاء الأربعة المذاهب أن يذكروا عن نبيهم مثل هذه ويصحّحوه، وقد ذكروا عنه أنه ما كان يقبح ذكر أحد من رعيته وأُمَّته، ويستتر على الخلائق بجهدته؟ فكيف صدّقوا عنه أنه يقول ذلك عن إبراهيم خليل الله ورسوله وجد محمد ﷺ، والذي أحال في كتابهم الإسلام إليه فقال: ﴿مَلَّةٌ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]، ويقولون في توجّههم على ملّة إبراهيم، وقال في كتابهم: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ﴾ [المتحنة: ٤]؟

له، ولو حسن الكذب على وجه كما يتوهّم بعض الجهّال لجاز من القديم تعالى ذلك. وزعموا أن الثلاث كذبات هي قوله: ﴿فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣] وما كان فعله. وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ﴿٨٥﴾ [الصفات: ٨٩] ولم يكن كذلك. وقوله في سارة لَمَّا أراد الجبار أخذها: إِنَّهَا أُخْتِي، وكانت زوجته. حتّى قال بعضهم: كان الله أذن له في ذلك. وهذا باطل، لأنّه لو أذن الله له فيه، لكان الكذب حسناً، وقد بيّنّا أنّه قبيح على كل حال.

وقيل: معنى قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ أي سأسقم، لأنّه لَمَّا نظر إلى بعض الكواكب عَلِمَ أنّه وقت نوبة حمّى كانت تجيئه، فقال: إِنِّي سَقِيمٌ. وقيل: معناها: إِنِّي سَقِيمٌ، أي غمّاً بضلالكم. وقيل: معناها: سَقِيمٌ عنكم، فيما أدعوكم إليه من الدين. وقيل: إنّ من كانت عاقبته الموت جاز أن يقال فيه: سَقِيمٌ، مثل المريض المشفى على الموت.

وأما قوله في سارة: إِنَّهَا أُخْتِي، فإنّه أراد في الدين.

وأما قول يوسف لإخوته: ﴿إِنكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ ﴿٧٠﴾ [يوسف: ٧٠]، فقد قال قوم: هو من قول مؤدّن يوسف على ظنّه فيما يقتضيه الحال من الظنّ الذي يُعمّل عليه. وقيل: معناها: إنكم لسارقون يوسف عليه السلام.

* * *

التيبان (ج ٨) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٥٠٩]] وقيل في معنى قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ﴿٨٩﴾ [الصفات: ٨٩]: إِنِّي سَقِيمٌ الْقَلْبِ مِمَّا أَرَى مِنْ أَحْوَالِكُمُ الْقَبِيحَةِ مِنْ عِبَادَةِ غَيْرِ اللَّهِ وَعَدُولِكُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ مَعَ وَضُوحِ الْأَدَلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى تَوْحِيدِهِ وَاسْتِحْقَاقِهِ لِلْعِبَادَةِ مُنْفَرِدًا بِهَا. وقيل: إنّه كان عرضت له / [[ص ٥١٠]] علّة في الحال، وكان صادقاً في ذلك. وقيل: معناها: أنّ عاقبتي الموت، ومن كان عاقبته الموت جاز أن يُعبّر عن حال حياته بأنّه مريض. وقيل: معناها: أنّي سأسقم في المستقبل. وقيل: إنّه أراد بقوله: سَقِيمٌ مطعون، فلذلك تركوه خوفاً من أن يتعدّى إليهم الطاعون.

فأمّا من قال: إنّه لم يكن سقيماً وإنّا كذب فيه ليتأخّر عن الخروج معهم إلى عيدهم لتكسير أصنامهم، وأنّه يجوز الكذب في المكيدة والتقيّة، فقوله باطل، لأنّ الكذب قبيح لا يحسن على وجه.

فأمّا ما يروونه من أنّ النبي ﷺ قال: «ما كذب أبي إبراهيم إلّا ثلاث كذبات يحاجز بها عن ربّه: قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ﴿٨٩﴾ ولم يكن

قَدْ قَرَصَتْكَ نَمَلَةٌ أَحْرَفَتْ أُمَّةً مِنَ الْأُمَّةِ تُسَبِّحُ».

قال عبد المحمود: هل يليق بعقل يعرف سنة الأنبياء أن يُصدِّق عن أحد منهم الطعن في بعضهم وخاصة من قد شهدوا أنه أكمل الأنبياء؟ فكيف يُصدِّق عن أكملهم أنه يجاهر بدمهم ويذكر لهم عيوباً وهو الذي صدقهم وزكاهم ومدحهم وعرف أمته بهم؟ وهل كان يقع من نبي مثل هذه الحركات التي لا تقع إلا من الملوك الجبارين، والذين لا يفكرون في سخط مالك يوم الدين حتى يقولوا عن نبيهم مثل هذه المقالة؟

ومن ذلك ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند أنس بن مالك في الحديث السادس والخمسين من المتفق عليه، وهو حديث طويل يتضمن ذم هؤلاء الأربعة المذاهب لجماعة من الأنبياء وغلطهم في ذلك على من وصفوه بأنه أكمل الأنبياء.

* * *

نهج الحق / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٥٢]] وفي الجمع بين الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال في صفة الخلق يوم القيامة: «وَأِيَّتُهُمْ بِأَتُونَ آدَمَ وَيَسْأَلُونَهُ الشَّفَاعَةَ فَيَعْتَدِرُ إِلَيْهِمْ، فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَعْتَدِرُ إِلَيْهِمْ، فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُونَ: يَا إِبْرَاهِيمُ، أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ وَخَلِيلُهُ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَمَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ فَيَقُولُ لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي / [[ص ١٥٣]] قَدْ غَضِبَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَمْ يَغْضَبْ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَدْ كَذَبْتُ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، نَفْسِي نَفْسِي، أَذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي».

وفي الجمع بين الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ».

كيف يحل هؤلاء نسبة الكذب إلى الأنبياء؟ وكيف الوثوق بشريعتهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم؟

وفي الجمع بين الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ، إِذْ قَالَ: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» [البقرة: ٢٦٠]، وَيَرْحَمُ اللَّهُ لَوْطًا» [قال لو أن لي بكم قوة أو أوي إلى ركن شديد] [هود: ٨٠]، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طَوَّلَ لَبِثِ يُونُسَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ».

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٥٠]] الثالثة: قصة إبراهيم عليه السلام، وفيها وجوه:

ومع ذلك تراهم قد بلغوا من الجهل إلى أن يقولوا على الله: إنه أمرهم باتباع ملة إبراهيم والتأسي به فيما لفقوه عليه من الكذب، أتراهم لو سمعوا أحداً يقول عن أبي بكر وعمر أو أحد الصحابة: إنه كذب ثلاث كذبات، أما كانوا يكذبون الحديث في ذلك ويقدحون في القائل ويسقطون رواية من يرويها؟ فكيف استجازوا أن يصححوا عن الأنبياء ﷺ ما يكذبونه عن بعض الصحابة؟ إن هذا من تناقضهم الهائل واختلافهم الباطل.

/ [[ص ٥٤]] ومن ذلك في المعنى ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السابع والأربعين بعد المائتين من المتفق عليه من مسند أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ»، ثم شرحها أبو هريرة في حديثه عن نبيهم.

قال عبد المحمود: سوء لمستمع هذا الحديث على وجه التصديق به، وسوء لراويها ومصححه، والله ما كان نبيهم بهذه الصفات، ولقد رأيت في كتابهم وأحاديثهم عنه أنه نهى عن ذم الدواب التي لا تعقل، وأنه ما ذم طعاماً قط ولو كان مدموماً، فكيف يقال عن من تنزه عن ذم طعام مدموم، ونهى أصحابه عن الغيبة، وعن ذم الدواب والناس: إنه يصرح بالشهادة على إبراهيم أنه كذب؟ معاذ الله من سوء عقائد هؤلاء الأربعة المذاهب.

ومن ذلك ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث الثامن والخمسين من المتفق عليه من مسند أبي هريرة، قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» [البقرة: ٢٦٠]»، قَالَ: «وَيَرْحَمُ اللَّهُ لَوْطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طَوَّلَ لَبِثِ يُونُسَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ».

قال عبد المحمود: وكيف يجوز لأهل الملة أن يصححوا عن نبيهم قدحه في الأنبياء وتقبیحه لذكرهم؟ وكيف يجوز تصديق من يروي مثل ذلك عنه؟ وكيف يجوز لعقل أن يقتدي بقوم هذه صفاتهم أو يثق برواياتهم؟

ومن ذلك ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين أيضاً في الحديث السادس والسبعين من المتفق عليه من مسند أبي هريرة، قال: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «قَرَصَتْ نَمَلَةٌ / [[ص ٥٥]] نَبِيًّا مِنْ الْأَنْبِيَاءِ، فَأَمَرَ بِقَرِيَةِ النَّمْلِ فَأَحْرِقَتْ، فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ: أَنْ

والجواب: أنه دليل على صدق جبرائيل عليه السلام، وأنه ملك لا شيطان. أو كما قال جعفر بن محمد عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيْهِ: إِنِّي أَخَذْتُ خَلِيلًا، وَعَلَامَتُهُ أَنِّي أَحْيَيْتُ الْمَوْتَى بِدَعَائِهِ وَسْؤَالِهِ، فَلَمَّا ظَهَرَ مِنْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ صُنُوفُ الطَّاعَاتِ، وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ ذَلِكَ الْخَلِيلُ، وَطَلَبَ الْإِجَابَةَ لِلطَّمَأْنِينَةِ عَلَى ذَلِكَ». أو أنه لتعاقد الأدلة، فإنه عرف ذلك عقلاً، وأراد وقوعه حساً.

السادس: أنه استغفر لأبيه الكافر، والاستغفار للكافر حرام، لقوله: «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ» [التوبة: ١١٣].

والجواب: لا يلزم من تحريمه عندنا تحريمه في شرعه، أو أنه رجا إيمانه فلما آيس منه تبرأ منه.

/ [ص ٢٥٣] السابع: قوله: «وَأَجَعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ» [البقرة: ١٢٨]، وطلب الحاصل محال.

والجواب: أنه تضرع وانقطاع.

الثامن: قوله: «أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي» [الشعراء: ٨٢].

والجواب: أنه محمول على ترك الأولى.

/ [ص ٢٥٤] التاسع: «وَأَجْبُنِي وَيَسِّي أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» [إبراهيم: ٣٥]، ولم يجب دعاؤه في حقهم.

والجواب: أنه محمول على البعض، وهم المعصومون. مع أننا لا نسلّم عدم إجابة الدعاء، وأنه جنبهم بالألطف المقرّبة، فيكون عامّاً.

* * *

أبوا إبراهيم عليه السلام:

التيان (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[ص ٣٠٢] وقوله: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» [إبراهيم: ٤١]، نداء من إبراهيم لله تعالى أن يغفر له ولوالديه ولجميع المؤمنين، وهو أن يستر عليهم ما وقع منهم من المعاصي عند من أجاز الصغائر عليهم، ومن لم يجز ذلك حمل ذلك على أنه انقطاع منه إليه تعالى فيما يتعلّق به، وسؤال على الحقيقة في غيره. وقد بينّا أن أبوي إبراهيم لم يكونا كافرين، وفي الآية دلالة على ذلك، لأنه سأل المغفرة لهما يوم القيامة، فلو كانا كافرين لما قال ذلك، لأنه قال تعالى: «فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ» [التوبة: ١١٤]، فدل ذلك على أن أباه الذي كان كافراً جدّه لأمه أو عمّه على الخلاف. قال البلخي: إن أمّه كانت مؤمنة، لأنه سأل أن يغفر لأبيه، وحكى أنه «كَانَ مِنَ الصَّالِحِينَ» [٣٨]

/ [ص ٢٥١] الأوّل: قوله: «هَذَا رَبِّي» ثلاث مرّات، وهو كلام غير مطابق، فيكون خطأ، مع أن فيه اعتراف بألوهية الكواكب، وهو كفر بالإجماع.

الجواب: أنه ذكر على سبيل الفرض ليُبطله، كما يقول المجادل لخصمه: الجسم قديم، ثم يقول: لو كان قديماً لم يكن متغيّراً. أو أنه استفهام على سبيل الإنكار، وأسقط حرف الاستفهام، وهو كثير شائع. أو القول مضمّر فيه تقديره: يقولون: هذا ربّي.

الثاني: أنه قال: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» [الأنبياء: ٦٣]، وهو كذب، لأنه هو الذي كسّرهم لا الصنم الكبير.

والجواب: أنه عنى نفسه، أو أنه استهزاء بهم، أو إنّما نسبه إليه مجازاً لأنه السبب الحامل له على ذلك لشدة غيظه من تعظيمهم له، أو أنه مشروط بنطقهم، لقوله: «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» [٣٣] ونطقهم محال، فالمعلّق عليه محال أيضاً، وقصده بذلك تعنيفهم على عبادة من لا يسمع ولا يقدر.

الثالث: قوله: «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ» [٨٨] فقال: «إِنِّي سَقِيمٌ» [الصافات: ٨٨ و ٨٩]، والنظر في النجوم حرام، وقوله: «إِنِّي سَقِيمٌ» [٨٨] كذب.

والجواب: أن النظر فيها ليس بحرام مطلقاً، بل اعتقاداً لتأثيرها، وأمّا الاستدلال بها على الصانع فلا، بل ذلك من أعظم الطاعات. أو أنه كان به علة تأتية في أوقات مخصوصة يعرفها بالنجوم، فلما دعوه إلى الخروج نظر إلى النجوم ليعرف وقت قربها وعدمه، وعليه يخرج جواب الثاني، وعبر عن الإشراف على الشيء بحصوله. على أننا نقول: لم لا يجوز أنه كان سقيماً في الحال؟ أو نقول: إنه كان سقيماً القلب حزناً وهماً لما رأى إصرارهم على عبادة الأصنام عند نظره في النجوم وإظهاره لهم أنّها مخلوقة مدبرة.

/ [ص ٢٥٢] الرابع: قوله: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ» عقيب قول النمرود: «أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ» [البقرة: ٢٥٨]، وذلك يدل على انقطاعه عن الحجّة.

والجواب: أنه انتقال من مثال إلى مثال، لاشتراكهما في الدليل، وهو صدور غير المقدور منّا. وأنه تنزّل في المنع، كما تقول في الجدل: سلّمنا أنه كذا فرضاً وتقديراً.

الخامس: قوله: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُنْزِلُ الْمَوْتَى...» إلى قوله: «وَلَكِنْ لِيُظَمِّنَ قَلْبِي» [البقرة: ٢٦٠]، وهو يدل على شكّه في الإحياء.

بالمعروف والنهي عن المنكر، وقصته مشهورة يطول شرحها؟
الجواب: قلنا: أمّا ظاهر القرآن فليس يدلّ على أنّ أيوب عليه السلام
عوقب بما نزل به من المضارّ، وليس في ظاهره شيء مما ظنّه
السائل، لأنّه تعالى قال: ﴿وَأذْكَرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِيّ
مَسِّيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [٥١] والنصب هو التعب، وفيه
لغتان: بفتح النون والصاد، وضّمّ النون وتسكين الصاد. والتعب
هو المضرة التي لا تختصّ بالعقاب، وقد تكون على سبيل
الامتحان والاختبار.

/ [ص ١١٤] وأمّا العذاب فهو أيضاً يجري مجرى المضارّ
التي [لا] يختصّ إطلاق ذكرها بجهة دون جهة. ولهذا يقال للظالم
والمبتدئ بالظلم: إنّه معدّب ومضرّ ومؤلم، وربّما قيل: معاقب على
سبيل المجاز. وليست لفظة العذاب بجارية مجرى لفظة العقاب،
لأنّ لفظة العقاب تقتضي ظاهرها الجزاء، لأنّها من التعقيب
والمعاقبة، ولفظة العذاب ليست كذلك. فأما إضافته ذلك إلى
الشیطان، وإنّما ابتلاه به فله وجه صحيح، لأنّه لم يصف المرض
والسقم إلى الشيطان، وإنّما أضاف إليه ما كان يستضرّ به من
وسوسته، ويتعب به من تذكيره له ما كان فيه من النعم والعافية
والرخاء، ودعائه [له] إلى التضجّر والتبرّم ممّا هو عليه، ولأنّه كان
أيضاً يوسوس إلى قومه بأن يستفدروه ويتجنّبوه [ويستخفّوه] لما
كان عليه من الأمراض البشعة المنظر، ويُخرجوه من بينهم. وكلّ
هذا ضرر من جهة اللعين إبليس.

وقد روي أنّ زوجته عليه السلام كانت تخدم الناس في منازلهم
وتصير إليه بما يأكله ويشربه، وكان الشيطان (لعنه الله تعالى) يُلقِي
إليهم أنّ داءه عليه السلام يُعدي، ويُحسّن إليهم تجنّب خدمة زوجته من
حيث كانت تباشر قروحه وتمسّ جسده، وهذه مضارّ لا شبهة
فيها.

وأما قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِيّ
مَسِّيَ الضَّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [٨٣] فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ
مِنْ ضُرٍّ وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرْنَا
لِلْعَابِدِينَ ﴿٥١﴾ [الأنبياء: ٨٣ و ٨٤]، فلا ظاهر لها أيضاً يقتضي ما
ذكروه، لأنّ الضرّ هو الضرر الذي قد يكون محنة كما يكون
عقوبة.

فأمّا ما روي في هذا الباب عن جهلة المفسّرين فمما لا يلتفت
إلى مثله، لأنّ هؤلاء لا يزالون يضيفون إلى ربهم تعالى وإلى رُسُلِهِ
عليه السلام كلّ قبيح [ومنكر]، ويقذفونهم / [ص ١١٥] بكلّ عظيم،

[الشعراء: ٨٦]، وقال: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ
[المتحنّة: ٤] ولم يقل لأبويه: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [٥١] أي يقوم
فيه الحساب. والعامل في ﴿يَوْمَ﴾ قوله: ﴿اغْفِرْ لِي﴾.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٩٠] [٩٠] إنّ أزر كان جدّ إبراهيم لأمه أو كان عمّه، من
حيث صحّ عندهم أنّ آباء النبيّ إلى آدم كلّهم كانوا موحدّين،
واجتمعت الطائفة على ذلك.

وروي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «لم يزل ينقلني الله من أصلاب
الطاهرين إلى أرحام المطهّرات، حتّى أخرجني في عالمكم هذا، لم
يُدنّسني بدنس الجاهلية»، ولو كان في آباءه كافر لم يصف جميعهم
بالطهارة، مع قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]،
ولهم في ذلك أدلّة ليس هنا موضع ذكرها.

* * *

مجمع البيان (ج ٦) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٤٢٦] [٤٢٦] قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا
لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾ [مریم: ٤٢] وقد
بيّنّا فيما مضى أنّ الذي يقول أصحابنا: إنّ هذا الخطاب من
إبراهيم عليه السلام إنّما توجه إلى من سمّاه الله أباً له، لأنّه كان جدّاً
لإبراهيم عليه السلام لأمه، وأنّ أباه الذي ولده كان اسمه تارخ، لإجماع
الطائفة على أنّ آباء نبيّنا ﷺ إلى آدم عليه السلام كلّهم مسلمون
موحدّون. ولما روي عنه ﷺ أنّه قال: «لم يزل ينقلني الله تعالى
من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهّرات، حتّى أخرجني في
عالمكم هذا»، والكافر غير موصوف بالطهارة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا
الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨].

* * *

٣ - أيوب عليه السلام:

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ١١٣] [١١٣] [في أنّ أيوب عليه السلام عذب امتحاناً ولم يُعاقب]:

مسألة: فإن قيل: فما قولكم في الأمراض والمحن التي لحقت
[نبيّ الله] أيوب عليه السلام، أو ليس قد نطق القرآن بأنّها كانت جزاءً
على ذنب في قوله: ﴿أُنِيّ مَسِّيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [٥١]
[ص: ٤١]، والعذاب [لا يكون] إلاّ جزاءً كالعقاب [والآلام
الواقعة على سبيل الامتحان لا تُسمّى عذاباً ولا عقاباً، أو ليس قد
روى جميع المفسّرين أنّ الله تعالى إنّما عاقبه بذلك لثلاً يترك الأمر

القيحة، بل قد يكون من الحسن والقبیح معاً. وليس يُنكر أن يكون أمراض أيوب عليه السلام وأوجاعه ومحتته في جسمه ثم في أهله [وماله] بلغت مبلغاً عظيماً يزيد في الغم والألم على ما ينال المجذوم، وليس تُنكر تزايد الألم فيه عليه السلام، وإنما تُنكر ما اقتضى التنفير.

فإن قيل: أفنقولون: إن الغرض مما ابتلي به أيوب عليه السلام كان الثواب أو العوض أو هما على الاجتماع؟

وهل يجوز أن يكون ما في هذه الآلام من المصلحة واللفظ حاصلًا في غيرها مما ليس بألم أم تمنعون من ذلك؟ قلنا: أمّا الآلام التي يفعلها الله تعالى لا على سبيل العقوبة فليس يجوز أن يكون / [ص ١١٧] غرضه سبحانه فيها العوض من حيث كان قادراً على أن يتدي بمثل العوض، بل الغرض فيها المصلحة وما يُؤدّي إلى استحقاق الثواب. فالعوض تابع والمصلحة أصل، وإنما يخرج بالعوض من أن يكون ظلمًا وبالغرض من أن يكون عبثًا.

فأمّا الألم، إذا كان فيه مصلحة ولفظ، وهناك في المعلوم ما يقوم مقامه فيها، إلا أنه ليس بألم، أمّا بأن يكون لذّة أو ليس بألم ولا لذّة، ففي الناس من ذهب إلى أن الألم لا يحسن في هذا الموضع، وإنما يحسن [بـحيث لا يقوم مقامه ما ليس بألم] في المصلحة، والصحيح أنه حسن، والله تعالى مخير في فعل أيهما شاء، والدليل على صحّة ما ذكرناه أنه لو قبح والحال هذه، لم يخل من أن يكون إنمّا قبح من حيث كان ظلمًا أو من حيث كان عبثًا. ومعلوم أنه ليس بظلم، لأنّ العوض الزائد العظيم الذي يحصل عليه يُخرجه من كونه ظلمًا. وليس أيضاً عبث لأنّ العبث هو ما لا غرض فيه، أو ما ليس فيه غرض مثله. وهذا الألم فيه غرض عظيم جليل، وهو الذي تقدّم بيانه. ولو كان هذا الغرض غير كافٍ فيه ولا يُخرجه من العبث لما أخرجته من ذلك إذالم يكن هناك ما يقوم مقامه.

وليس لهم أن يقولوا: إنّه إنمّا قبح وصار عبثًا من حيث كان هناك ما يُغني عنه، لأنّ ذلك يُؤدّي إلى أن كلّ فعلين أليّن كانا أو لذّتين، أو ليسا بأليّن ولا لذّتين، أو أفعال تساوت في وجه المصلحة يقبح فعل كلّ واحدٍ منها، لأنّ العلة التي ادّعت حاصلة.

وليس له أن يقول: إنّ الألم إنمّا يقبح إذا كان فيه من المصلحة، مثل ما في فعل هو لذّة من حيث كان يُغني عنه ما ليس بألم، وذلك

وفي روايتهم هذه السخيفة ما إذا تأمّله المتأمل علّم أنه موضوع باطل مصنوع، لأنهم رويوا أنّ الله تعالى سلط إبليس على مال أيوب عليه السلام وغنمه وأهله، فلمّا أهلكهم ودمّر عليهم، ورأى من صبره عليه السلام وتماسكه، قال إبليس لرّبه: يا ربّ، إنّ أيوب قد علّم أنّك ستخلف عليه ماله وولده فسلطني على جسده، فقال تعالى: قد سلطتك على جسده [كلّه] إلا قلبه وبصره، قال: فأناه فنخه من لدن قرنه على قدمه فصار قرحة واحدة، ففدّف على كنانة لبني إسرائيل سبع سنين وأشهرًا تختلف الدواب على جسده، إلى شرح طويل نصون كتابنا عن ذكر تفصيله، فمن يقبل عقله هذا الجهل والكفر كيف يُوثق بروايته، ومن لا يعلم أنّ الله تعالى لا يُسلط إبليس على خلقه، وأنّ إبليس لا يقدر على أن يُقرح الأجساد ولا [أن] يفعل الأمراض كيف يُعتمد [على] روايته؟!

فأمّا هذه الأمراض [العظيمة] النازلة بأيوب عليه السلام فلم تكن إلا اختبارًا وامتحانًا، وتعريضًا للثواب بالصبر عليها، والعوض العظيم النفيس في مقابلتها، وهذه سنة الله تعالى في أصفياه وأوليائه عليه السلام. فقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال وقد سئل: أيّ الناس أشدّ بلاء؟ فقال: «الأنبياء ثمّ الصالحون ثمّ الأمثل فالأمثل من الناس»، فظهر من صبره عليه السلام على محتته وتماسكه ما صار به إلى الآن مثلاً، حتّى روي أنّه كان في خلال ذلك كلّه [صابراً] شاكراً محتسباً ناطقاً بما له فيه [من] المنفعة والفائدة، وأنّه ما سمعت له شكوى ولا تفوه بتضجر ولا تبرّم، فعوّضه الله تعالى مع نعيم الآخرة العظيم الدائم أن ردّ عليه ماله وأهله / [ص ١١٦] وضاعف عددهم في قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٤]، وفي سورة ص: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [ص: ٤٣]، ثمّ مسح ما به [من العليل] وشفاه وعافاه وأمره على ما وردت به الرواية، بأن اركض برجلك الأرض فظهرت [له] عين فاغتسل منها، فتساقط ما كان على جسده من الداء. قال الله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ [ص: ٤٢]، والركض هو التحريك، ومنه: ركضت الدابة.

فإن قيل: أفنصححون ما روي [من] أنّ الجذام أصابه حتّى تساقطت أعضاؤه؟

قلنا: إنّ العمل المستقدرة التي تُنفر من رآها وتوحشها، كالبرص والجذام فلا يجوز شيء منها على الأنبياء عليه السلام لما تقدّم ذكره في صدر هذا الكتاب، لأنّ النفور ليس بواقف على الأمور

يقوم مقامه في الغرض، لأننا قد بينّا أنّ ذلك لو كان هو وجه القبح لكان كلُّ فعل فيه غرض يقوم غيره فيه مقامه عبثاً وقبيحاً، وقد علمنا خلاف ذلك، وإنّما قبح بذل المال لمن يتحمّل الضرب، والغرض إيصال المال إليه من حيث يحسن أن يتدبّر بدفع المال الذي هو الغرض من غير تكلف الضرب، فصار عبثاً وقبيحاً من هذا الوجه، وليس يمكن مثل ذلك في الألم إذا قابله ما ليس بألم، لأنّ ما فيه من الغرض لا يمكن الابتداء به.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٥٨]] السادسة: قصّة أيوب ﷺ في قوله: ﴿أَنِّي مَسَّيْتُ الشَّيْطَانَ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١]، والعذاب على الذنب.

والجواب: المراد بالعذاب الوسوس التي يلقيها الشيطان في قلبه فيتوحّش منها، وكيف يجوز حمله على صدور الذنب عنه مع أنّه مدحه في آخر الآية بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٤٤]؟

* * *

أنّ العوض الذي في مقابلته يخرج من كونه ضرراً ويُدخله في أن يكون نفعاً، ويجريه على أقلّ الأحوال مجرى ما ليس بضرر، فقد عاد الأمر إلى أنّ الألم بالعوض قد ساوى ما ليس بألم، وحصل فيه من الغرض المؤدّي إلى المصلحة مثل ما فيه، فيجب أن يكون مخيراً في الاستصلاح بأيّهما شاء.

/ [[ص ١١٨]] فإن قيل: ما أنكرتم أيكون الفرق بين الأمرين أنّ اللذة قد يحسن أن تُفعل بمجرد كونها لذّة، ولا يفتقر في حسن فعلها إلى أمر زائد، والألم ليس كذلك، فإنّه لا يحسن أن يُفعل بمجرد ولا بدّ من أمر زائد يجعله حسناً.

قلنا: هذا فرق بين الأمرين في غير الموضع الذي جمعنا بينهما فيه، لأنّ غرضنا إنّما كان في التسوية بين الألم واللذة إذا كان [في] كل واحدٍ منهما مثل [ما] في صاحبه من المصلحة، وأن يحكم بصحة التخيير في الاستصلاح بكل واحدٍ منهما، وإن كنا لا نُنكر أنّ بينهما فرقا من حيث كان أحدهما نفعاً يجوز الابتداء به واستحقاق الشكر عليه، والآخر ليس كذلك، إلّا أنّ هذا الوجه وإن لم يكن في الألم فليس يقتضي قبحه، ووجوب فعل اللذة.

الآ ترى أنّ اللذة قد يساويها في المصلحة فعل [ما] ليس بألم ولا لذّة، فيكون المكلف تعالى مخيراً في الاستصلاح بأيّهما شاء، وإن كان يجوز ويحسن أن يفعل اللذة بمجرد ما من غير عوض زائد، ولا يحسن ذلك الفعل الآخر الذي جعلناه في مقابلتها متى تجرّد، وإنّما يحسن لغرض زايد ولم يُخرجهما اختلافهما في هذا الوجه من تساويهما فيما ذكرناه من الحكم، وإذا كانت اللذة قد تساوي في الحكم الذي ذكرناه من التخيير في الاستصلاح ما ليس بلذّة، وبينّا أنّ العوض قد أخرج الألم من كونه ضرراً وجعله بمنزلة ما ليس بألم، فقد بان صحّة ما ذكرناه لأنّ التخيير بين اللذة [والألم] وما ليس بلذّة ولا ألم، إذا حسن متى اجتمعا في المصلحة. فكذلك يحسن التخيير [بين اللذة وما جرى مجرى ما ليس بألم ولا ضرر من الألم] الذي يقابله المنافع، وليس بعد هذا إلّا قول من يوجب فعل اللذة لكونها نفعاً، وهذا مذهب ظاهر البطلان لا حاجة بنا إلى الكلام عنه من هذا الموضع.

/ [[ص ١١٩]] فإن قيل: ما أنكرتم ما يكون الاستصلاح بالألم إذا كان هناك ما يستصلح به، وليس بألم يجري في القبح والعبث مجرى من بذل المال لمن يتحمّل منه ضرب المقارع، ولا غرض له إلّا إيصال المال في أنّ ذلك عبث قبيح؟

قلنا: أمّا قبح ما ذكرته فالوجه فيه غير ما ظننته من أنّ هناك ما

حرف الدال

٤ - داود عليه السلام:

الإيضاح/ الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

/ [[ص ٣٣]] ورووا أن داود عليه السلام قدم أوربا بن حنان أمام التابوت ليقتل فيتزوج امرأته.

* * *

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ١٠٢]] ومن كلامه (أدام الله عزه) أيضاً: سئل الشيخ (أدام الله حراسته) عن معصية داود عليه السلام ما كانت؟

فقال: فيها جوابان:

أحدهما: أن الله سبحانه لما جعله خليفة في الأرض بقوله: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]، أراد سبحانه وتعالى أن يهدبه ويؤدبه لأمر علمه منه، فجعل ذلك بملائكته دون البشر، وأهبط عليه الملكين في صورة بشرين، فقالا له: ﴿خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ [ص: ٢٢ و ٢٣]، فقال داود عليه السلام للمدعي حاكماً على المدعى عليه من غير أن يسأل المدعى عليه عن صحة دعوى المدعى: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ﴾ [ص: ٢٤].

وقد كان الحكم يوجب أن لا يعجل بذلك حتى يسأل المدعى عليه فيقول له: ما تقول في هذه الدعوى؟ فلما عجل بالحكم قبل الاستببات كان ذلك منه صغيرة ووجب عليه التوبة منها وتبين ذلك في الحال ففعل ما وجب عليه مما وصفناه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤ و ٢٥].

/ [[ص ١٠٣]] والجواب الآخر: حكاه الناصر فأخبر أن داود عليه السلام ذكرت له امرأة أوربا ابن حنان فسأله أن ينزل له عنها ليتزوج بها بعد انقضاء عدتها، وكان ذلك مباحاً في شرعه، فامتنع

عليه أوربا ورغب بامرأته على جزع لحقه من الامتناع عليه ورهبة حصلت له منه.

وكانت الخطيئة من داود عليه السلام أن طلب ذلك من أوربا بن حنان وهو نبي ومملك مطاع وأوربا رعيته وتابع، ولو سأل أوربا ذلك مثله من الرعيته لما كان بسؤاله مخطئاً لأنه لم يكن يحدث له عند الامتناع من الجزع والخوف والهلع ما حدث له عند الامتناع من نبي ومملكه ورئيسه داود عليه السلام، وهذا الجواب غير بعيد، والله نسأل التوفيق.

* * *

تنزيه الأنبياء/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٥٣]] [تنزيه داود عليه السلام عن المعصية]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُسْفِ إِذْ تُسَوِّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ١٥٣] إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ [ص: ٢٢] إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ [ص: ٢٣] قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ [ص: ٢٤] فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ [ص: ٢٥ - ٢٥]، أوليس قد روى أكثر المفسرين أن داود عليه السلام قال: رب قد أعطيت إبراهيم وإسحاق ويعقوب من الذكر ما وددت أنك أعطيتني مثله، فقال الله تعالى: إني ابتليتهم بما لم ابتلك بمثله، وإن شئت ابتليتك بمثل ما ابتليتهم وأعطيتك كما أعطيتهم، قال: نعم، فقال [الله] [جلَّ وعزَّ] [له]: فاعمل حتى أرى بلاءك، فكان ما شاء الله أن يكون، وطال عليه ذلك حتى كاد ينساه. فبينما هو في محرابه إذ وقعت عليه حمامة، فأراد أن يأخذها فطارت إلى كوة المحراب، فذهب ليأخذها فطارت / [[ص ١٥٤]] [من الكوة]، فاطلع من الكوة فإذا امرأة تغتسل فهاها وهم بتزويجها، وكان لها بعل يقال له: أوربا، فبعث به إلى بعض السرايا وأمره بتقديمه أمام التابوت الذي فيه

السكينة، وكان غرضه أن يُقتل فيتزوج بامرأته، فأرسل الله تعالى إليه الملكين في صورة خصمين ليبتكاه على خطيئته، وكنياً عن النساء بالنعاج.

وعليكم في هذه الآيات سؤال من وجه آخر، وهو: أن الملائكة لا تكذب، فكيف قالوا: ﴿خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢]؟! وكيف قال أحدهما: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ...﴾ إلى آخر الآيات [ص: ٢٣]؟ ولم يكن من [كل] ذلك شيء.

الجواب: قلنا: نحن نُفسر الآية ونُبين أنه لا دلالة في شيء منها على وقوع الخطأ من داود عليه السلام، فهو الذي يُحتاج إليه، فأما الرواية المدعاة، فساقطة مردودة، لتضمنها خلاف ما يقتضيه العقول في الأنبياء عليهم السلام، وقد طعن في روايتها بما هو معروف، فلا حاجة بنا إلى ما ذكره.

وأما قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أُنَاكَ نَبَأُ الْخُصْمِ﴾ فالخصم مصدر لا يُجمع ولا يُثنى ولا يؤنث، ثم قال: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ فكُنِيَ عنهم بكناية الجماعة، وقيل في ذلك: إنه خرج الكلام على المعنى دون اللفظ، لأن الخصمين هاهنا كالقبيلين أو الجنسين. وقيل: بل جمع، لأن الاثنين أقل الجمع، وأوله لأن فيها معنى الانضمام والاجتماع. وقيل: بل كان مع هذين / [ص ١٥٥] الخصمين غيرهما ممن يعينهما ويؤيدهما، فإن العادة جارية فيمن يأتي باب السلطان بأن يحضر معه الشفعاء والمعاونون. فأما خوفه منها فلائنه عليه السلام كان خالياً بالعبادة في وقت لا يدخل عليه فيه أحد على مجرى عادته، فراعه منها أنهما أتيا في غير وقت الدخول، أو لأنهما دخلا من غير المكان المعهود. وقولهما: ﴿خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ جرى على التقدير والتمثيل. وهذا كلام مقطوع عن أوله، وتقديره: (أرأيت لو كنا كذلك واحتكمنا إليك)، ولا بد لكل واحد من الإضرار في هذه الآية، وإلا لم يصح الكلام، لأن خصمان لا يجوز أن يبتدوا به.

وقال المفسرون: تقدير الكلام: (نحن خصمان)، قالوا: (وأنا) مما يضمه المتكلم ويضمه المتكلم له أيضاً، فيقول المتكلم: سامع مطيع، أي أنا كذلك. ويقول القافلون من الحج: (أبون تائبون لرَبَّنَا حامدون)، أي نحن كذلك.

وقال الشاعر:

وقولا إذا جاوزتما أرض عامر

وجاوزتما الحيين نهداً وخشعما

نزيعان من جرم بن ريان أنهم

أبوا أن يجيروا في الهزاهز محجما

[من الطويل]

أي: نحن نزيعان.

ويقال للمتكلم: مطاع معان. ويقال له: أراحل أم مقيم؟

/ [ص ١٥٦] وقال الشاعر:

تقول ابنة الكعبي لِمَا لقيتها

أمنطلق في الجيش أم متشاقل

أي: أنت [منطلق] كذلك.

فإذا كان لا بد في الكلام من اضمار فليس لهم أن يضمروا شيئاً بأولى منا إذا أضمرنا سواه.

فأما قوله: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً...﴾ إلى آخر الآية، فإنها هو أيضاً على جهة التقدير والتمثيل اللذين قدّمناهما، وحذف من الكلام ما يقتضي فيه التقدير.

ومعنى قوله: ﴿وَعَزَّيْنِي فِي الْخِطَابِ﴾ أي صار أعز مني.

وقيل: إنه أراد قهرني وغلبنى.

وأما قوله: لقد ظلمك من غير مسألة الخصم، فإن المراد به: إن كان الأمر على ما ذكرت، ومعنى ظلمك: أي نقصك وثلماك، كما قال الله تعالى: ﴿آتَتْ أَكْطُهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً﴾ [الكهف: ٣٣].

ومعنى ﴿ظَنَّ﴾ قيل: فيه وجهان:

أحدهما: أنه أراد الظن المعروف الذي هو خلاف اليقين.

والوجه الآخر: أنه أراد العلم واليقين، لأن الظن قد يرد بمعنى العلم، قال الله تعالى: ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا﴾ [الكهف: ٥٣]، وليس يجوز إن يكون أهل الآخرة ظانين لدخول النار، بل عالين قاطعين.

وقال الشاعر:

فقلت لهم ظنّوا بإلقاء مذحج

سراتهم في الفارسي المسرد

[من الطويل]

/ [ص ١٥٧] [أي: أيقنوا]. والفتنة في قوله: ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ

أَنَّمَا فَتَنَاهُ﴾ هي الاختبار والامتحان لا وجه لها إلا ذلك في هذا الموضع. كما قال [الله] تعالى: ﴿وَفَتَّنَاكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠].

فأما الاستغفار والسجود فلم يكونا لذنوب كان في الحال، ولا فيما سلف على ما ظنه بعض من تكلم في هذا الباب، بل على سبيل

وثالثها: أنه روي أن امرأة تقدّمت مع زوجها إليه في خاصمة بينهما من غير محاكمة ولكن على سبيل الوساطة، وطال الكلام بينهما وتردّد، فعرض داود عليه السلام للرجل بالنزول عن المرأة لا على سبيل الحكم لكن على سبيل التوسّط والاستصلاح، كما يقول أحدنا لغيره: (إذا كنت لا ترضى زوجتك هذه ولا تقوم بالواجب من نفقتها فانزل عنها)، فقدّر الرجل أن ذلك حكم منه لا عرض، فنزل عنها وتزوّجها داود عليه السلام، فأتاه الملكان يُنبّهانه على التقصير في [ترك] تبين مراده للرجل، وأنه كان على سبيل العرض لا الحكم.

ورابعها: أن سبب ذلك أن داود عليه السلام كان متشاغلاً بعبادته في محرابه، فأتاه رجل وامرأة يتحاكمان، فنظر إلى المرأة ليعرفها بعينها فيحكم لها أو عليها، وذلك نظر مباح على هذا الوجه، فمالت نفسه [إليها] ميل الخلق والطباع، ففصل بينها وعاد إلى عبادته، فشغله الفكر / [[ص ١٥٩]] في أمرها وتعلّق القلب بها عن بعض نوافله التي كان قطعها على نفسه فعوتب.

وخامسها: أن المعصية منه إنّما كانت بالعجلة في الحكم قبل التثبت، وقد كان يجب عليه لَمّا سمع الدعوى من أحد الخصمين أن يسأل الآخر عمّا عنده فيها، ولا يقضي عليه قبل المسألة. ومن أجاب بهذا الجواب قال: إنّ الفرع من دخولها عليه في غير وقت العادة أنساه التثبت والتحفظ.

وكلّ هذه الوجوه لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، لأنّ فيها ما هو معصية، وقد بيّنّا أنّ المعاصي لا تجوز عليهم، وفيها ما هو منفر، وإن لم يكن معصية، مثل أن يخطب امرأة قد خطبها رجل من أصحابه فتقدّم عليه وتزوّجها. ومثل التعريض بالنزول عن المرأة وهو لا يريد الحكم.

فأمّا الاشتغال عن النوافل فلا يجوز أن يقع عليه عتاب، لأنّه ليس بمعصية ولا هو أيضاً منفر، فأمّا من زعم أنّه عرض أوربا للقتل وقدمه أمام التابوت عمداً حتّى يُقتل، فقوله أوضح فساداً من أن نشاغل برده.

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لا أوتي برجل يزعم أنّ داود عليه السلام تزوّج امرأة أوربا إلاّ جلده حدّين: حدّاً للنبوة وحدّاً للإسلام».

فأمّا أبو مسلم فإنه قال: لا يمتنع أن يكون الداخلان على داود عليه السلام كانا خصمين من البشر، وأن يكون ذكر النعاج محمولاً على الحقيقة دون الكناية، وإنّما ارتاع منها لدخولها من غير إذن وعلى

الانقطاع إلى الله تعالى، والخضوع له، والتذلل والعبادة والسجود، وقد يفعله الناس كثيراً عند النعم التي تتجدّد عليهم وتنزل [وتؤول وتردّد] إليهم شكراً لمولاهما، وكذلك قد يُسبحون ويستغفرون الله تعالى تعظيماً وشكراً وعبادة.

وأما قوله تعالى: ﴿وَحَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابٌ﴾، فالإنابة هي الرجوع. ولَمّا كان داود عليه السلام بما فعله راجعاً إلى الله تعالى ومنقطعاً إليه، قيل فيه: إنّهُ أناب، كما يقال في التائب الراجع إلى التوبة والندم: إنّهُ منيب.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَعَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾، فمعناه أنّا قبلنا منه وكتبنا له الثواب عليه، فأخرج الجزاء على وجه المجازات به، كما قال تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال جلّ وعزّ: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، فأخرج الجزاء على لفظ المجازي عليه.

قال الشاعر:

ألا لا يجهلنّ أحد علينا

فجهل فوق جهل الجاهلينا

[من الوافر]

ولمّا كان المقصود في الاستغفار والتوبة إنّما هو القبول، قيل في جوابه: (فغفرنا لك) / [[ص ١٥٨]] أي: فعلنا المقصود به. كذلك لمّا كان الاستغفار على طريق الخضوع والعبادة المقصود به القربة والثواب، قيل في جوابه: (غفرنا) مكان (قبلنا).

على أنّ من ذهب إلى أنّ داود عليه السلام فعل صغيرة، فلا بدّ من أن يحمل قوله تعالى: ﴿فَعَفَرْنَا﴾ على غير إسقاط العقاب، لأنّ العقاب قد سقط بها هناك من الثواب الكثير من غير استغفار ولا توبة، ومن جوّز على داود عليه السلام الصغيرة، يقول: إنّ استغفاره عليه السلام كان لأحد أمور:

أولها: أن أوربا بن حنان لمّا أخرجه في بعض ثغوره فقتل، وكان داود عليه السلام عالماً بجمال زوجته، فمالت نفسه إلى نكاحها بعده، فقتل غمّه بقتله لميل طبعه إلى نكاح زوجته، فعوتب على ذلك بنزول الملكين من حيث حمله ميل الطبع، على أن قلّ غمّه بمؤمن قُتل من أصحابه.

وثانيها: أنّه روي أنّ امرأة خطبها أوربا بن حنان ليتزوّجها، وبلغ داود عليه السلام جمالها فخطبها أيضاً فزوّجها أهلها بداد داود عليه السلام وقدموه على أوربا وغيره، فعوتب عليه الحرص على الدنيا، بأنّه خطب امرأة قد خطبها غيره حتّى قدّم عليه.

قوله: ﴿فَعَفَرْنَا لَهُ﴾ بعد الإنابة، وإن كانت الخطيئة عُفِرَتْ في الدنيا.

وقيل: إنَّه خطب امرأة كان أوريا بن حيان قد خطبها فدخل في سومه، فاختاروه عليه، فعاتبه الله على ذلك، لأنَّ الأنبياء يتنزَّهون عن ذلك وإن كان مباحاً، لأنَّه ممَّا يُنْفَرُ على بعض الوجوه.

وقيل: بل أنفذ به إلى غزوة، وكان يُحِبُّ أن يستشهد ليتزوَّج امرأته، لأنَّها كانا تحاكما إليه ف وقعت امرأته في قلبه واشتهاها شهوة الطباع من غير أن يُحِدِّثَ امرأاً قبيحاً. وأولى الوجوه ما قدَّمناه أنَّه ترك الندب في ما يتعلَّق بأدب القضاء، لأنَّ باقي الوجوه ينبغي أن يُنزَّه الأنبياء عنها، لأنَّها تُنْفَرُ في العادة عن قبول أقوالهم.

فأمَّا ما يقول بعض الجهَّال من القُصَّاص: إنَّ داود عشق امرأة أوريا، وإنَّه أمره بأن يخرج إلى الغزو، وأن يتقدَّم أمام التابوت، وكان من يتقدَّم التابوت من شرطه ألا يرجع إلى أن يغلب أو يُقتل، فخير باطل موضوع، وهو مع ذلك خبر واحد لا أصل له، ولا يجوز أن تُقبَل أخبار الآحاد في ما يتضمَّن في الأنبياء ما لا يجوز على أدون الناس، فإنَّ الله نزَّههم عن هذه المنزلة وأعلى قدرهم عنها. وقد قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مَنَ / [ص ٥٥٥] الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، وقال: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الدخان: ٣٢]، فكيف يختار تعالى من يتعشَّق نساء أصحابه ويُعَرِّضهم للقتل من غير استحقاق، ولا يُجوز مثل هذا على الأنبياء إلا من لا يعرف مقدارهم ولا يعتقد منزلتهم التي خصَّهم الله فيها، نعوذ بالله من سوء التوفيق.

وقد روي عن عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: «لا أوتى برجل يقول: إنَّ داود ارتكب فاحشة إلاَّ ضربته حدَّين: أحدهما للكدف، والآخر لأجل النبوة».

مجمع البيان (ج ٨) / الفضل الطبرسي (ق ٦ هـ):

[ص ٣٥٣] [قوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾﴾ [ص: ٢٤]، واختلَف في استغفار داود عليه السلام من أي شيء كان؟ فقيل: إنَّه حصل منه على

غير مجرى العادة، قال: وليس في ظاهر التلاوة ما يقتضي أن يكونا ملكين.

وهذا الجواب يُستغنى معه عمَّا تأوَّلنا به قولهما، ودعوى أحدهما على صاحبه، وذكر النعاج. والله تعالى أعلم بالصواب.

البيان (ج ٨) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[ص ٥٥٣] فقال له داود: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٤]، ومعناه: إن كان الأمر على ما تدعيه لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، فأضاف السؤال إلى المفعول به وهي النعجة وإن أُضيف إليها. ثم أخبر أنَّ كثيراً من الشركاء والخلطاء ليبغي بعضهم على بعض فيظلمه.

وقال أصحابنا: كان موضع الخطيئة أنَّه قال للخصم: لقد ظلمك، من غير أن يسأل خصمه عن دعواه. وفي آداب القضاء ألاَّ يحكم بشيءٍ ولا يقول حتَّى يسأل خصمه عن دعوى خصمه، فما أجاب به حكم به. وهذا ترك الندب في ذلك. وفي ذلك قول آخر، وهو: إنَّ في الناس من قال: إنَّ ذلك كان صغيرة منه وقعت مكفرة، والشرط الذي ذكرناه لا بدَّ فيه، لأنَّه لا يجوز أن يُجْرَ النبيُّ أنَّ الخصم ظلم صاحبه قبل العلم بذلك على وجه القطع، وإنَّما يجوز مع تقرير الشرط الذي ذكرناه.

ثم استثنى من جملة الخلطاء الذين بعضهم يبغي على بعض الذين آمنوا بالله وعملوا بما يوجب عليهم، فإنَّهم لا يفعلون ذلك. ثم قال: وقليل الذين كذلك. فروي أنَّ الملكين غابا من بين يديه، فظنَّ عند ذلك أنَّ الله اختبره بهذه الحكومة وابتلاه. وقرئ (فتناه) بالتخفيف بمعنى أنَّ الملكين فتناه بها. وقال قوم: الظنُّ العلم كأنَّه قال: وعلم داود ذلك. / [ص ٥٥٤] وقال آخرون: إنَّها ظنَّ ظناً قوياً، وهو الظاهر. وقوله: ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾ معناه: سأل الله المغفرة والستر عليه، ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾﴾ أي رجع إليه بالتوبة.

ثم أخبر تعالى أنَّه أجاب دعوته وغفر له ذلك، وأخبر أنَّ له مع المغفرة عند الله لزلزلي، والزلزلي القربة من رحمة الله وثوابه في جنته. ﴿وَحُسْنَ مَّآبٍ ﴿٢٥﴾﴾ [ص: ٢٥]، فالآب والمرجع والمصير والمآل واحد.

ومن قال: إنَّ ذلك كان صغيرة وقعت مكفرة يقول: معنى

فإن شئت ابتليتك»، فقال: «نعم يا رب فابتلني»، فبينما هو في محرابه ذات يوم إذ وقعت حمامة، فأراد أن يأخذها فطارت إلى كوة المحراب، فذهب ليأخذها فأطلع من الكوة، فإذا امرأة أوربا بن حيان تغتسل، فهويها وهمم بتزويجها، فبعث بأوربا إلى بعض سراياه، وأمر بتقديمه أمام التابوت الذي فيه السكينة، ففعل ذلك وقُتِل. فلما انقضت عدتها تزوجها، وبنى بها، فولد له منها سليمان. فبينما هو ذات يوم في محرابه يقرأ، إذ دخل عليه رجلان، ففزع منها، فقالا: «لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض...» إلى قوله: «وقليل ما هم» [ص: ٢٢ - ٢٤]، فنظر أحد الرجلين إلى صاحبه ثم ضحك، فتنبه داود على أنهما ملكان بعثهما الله إليه في صورة خصمين ليكتاه على خطيئته، فتاب وبكى حتى نبت الزرع من كثرة دموعه.

فمما لا شبهة في فساده، فإن ذلك مما يقدح في العدالة، فكيف يجوز أن يكون أنبياء الله الذين هم أمناؤه على وحيه وسفراؤه بينه وبين خلقه بصفة من لا تُقبل شهادته، وعلى حالة تُنفّر عن الاستماع إليه والقبول منه؟ جل أنبياء الله عن ذلك.

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا أوتى برجل يزعم أن داود تزوج امرأة أوربا، إلا جلده حدين: حداً للنبوة، وحداً للإسلام».

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٢٦٠] التاسعة: قصة داود عليه السلام، وهي في تأويل قوله تعالى: «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُضُمِ إِذْ / [ص ٢٦١] تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿١١﴾» إلى آخرها [ص: ٢١]، فقد روي أنه قال لربه: قد أعطيت إبراهيم وإسحاق ويعقوب من الذكر ما لوددت أنك أعطيني مثله، قال تعالى: إني ابتليتهم بما لم ابتلك بمثله فإن شئت ابتليتك مثلهم، قال: نعم، قال: ستبتلي في يوم كذا وشهر كذا، فلبث دهرًا، فتمثل له إبليس في صورة حمامة من ذهب في غاية الحسن فوقع في محرابه، فأراد أخذها ليري بني إسرائيل قدرة الله تعالى، فذهبت إلى الكوة فقام ليأخذها، وطارت من كوة المحراب، فنظر فإذا امرأة أوربا تغتسل، فتعجب من حسننها، فالتفت فرأته، فنقضت شعرها فغطى جميع بدنها فزاد تعجبًا، قالوا: وكان عمره إذ ذاك سبعين سنة، فأحب أن يقتل زوجها ليتزوجها، وكان مع ابن أخت داود عليه السلام في جيش، وأنفذ إليه خاله أن قدم أوربا أمام التابوت، وكان في شرعه أن من تقدم

سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والخضوع له والتذلل بالعبادة والسجود، كما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام بقوله: «وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴿٨٢﴾» [الشعراء: ٨٢]. وأمّا قوله: «فَعَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ» [ص: ٢٥]، فالمعنى: إنا قبلناه منه، وأثناه عليه. فأخرجه على لفظ الجزاء مثل قوله: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» [النساء: ١٤٢]، وقوله: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» [البقرة: ١٥]. فلما كان المقصود من الاستغفار والتوبة القبول، قيل في جوابه: «عَفَرْنَا». وهذا قول من يُنزه الأنبياء عن جميع الذنوب من الإمامية وغيرهم، ومن جوز على الأنبياء الصغائر قال: إن استغفاره كان لذنوب صغير وقع منه.

ثم إنهم اختلفوا في ذلك على وجوه:

أحدها: أن أوربا بن حيان خطب امرأة، وكان أهلها أرادوا أن يزوجهما منه، فبلغ داود جمالها، فخطبها أيضاً فزوجهما منه، فقدموه على أوربا، فعوتب داود على الحرص على الدنيا، عن الجبائي.

وثانيها: أنه أخرج أوربا إلى بعض ثغوره فقتل فلم يجزع عليه جزعه على أمثاله من جنده، إذ مالت نفسه إلى نكاح امرأته، فعوتب على ذلك بنزول الملكين.

وثالثها: أنه كان في شريعته أن الرجل إذا مات وخلف امرأة، فأولياؤه أحق بها إلا أن يرغبوا عن التزويج بها، فحينئذ يجوز لغيرهم أن يتزوج بها. فلما قُتِل أوربا خطب داود عليه السلام امرأته، ومنعت هيبه داود وجلالته أولياءه أن يخطبوا، فعوتب على ذلك.

ورابعها: أن داود كان متشاغلاً بالعبادة، فأتاه رجل وامرأة متحاكمين إليه، فنظر إلى المرأة ليعرفها بعينها، وذلك نظر مباح، فمالت نفسه إليها ميل الطباع ففصل بينهما، وعاد إلى [ص ٣٥٤] عبادة ربه، فشغله الفكر في أمرها عن بعض نوافله، فعوتب.

وخامسها: أنه عوتب على عجلته في الحكم قبل التثبت، وكان يجب عليه حين سمع الدعوى من أحد الخصمين أن يسأل الآخر عما عنده فيها، ولا يحكم عليه قبل ذلك. وإننا أنساه التثبت في الحكم فزعه من دخولها عليه في غير وقت العادة.

وأما ما ذُكر في القصة أن داود كان كثير الصلاة، فقال: «يا رب فضلت علي إبراهيم فأخذته خليلاً، وفضلت علي موسى فكلمته تكليماً»، فقال: «يا داود، إنا ابتليناهم بما لم نبتلك بمثله،

وأما ما قيل في القصة والآية، فقيل: إن أهل ذلك الزمان اعتادوا أن ينزل بعضهم لبعض عن امرأته إذا أعجبتهم، فاتفق أن عين داود عليه السلام وقعت على امرأة أوريا، فأعجبتهم، فسأله النزول عنها، فاستحيا أن يردّه، ففعل، ففترّجها. فقيل له: إنك مع جلاله منزلتك وكثرة نسائك لم يكن ينبغي لك أن تسأل رجلاً ليس له إلا امرأة واحدة النزول عنها.

وقيل: خطبها أوريا، ثم خطبها داود عليه السلام، فأثره أهلها.

وقيل: إن الخصومة كانت على الحقيقة بين شخصين من الإنس، وفيه وجهان: أحدهما: أن الخصومة كانت في الغنم، وثانيهما: أن أحدهما كان موسراً وله نساء كثيرة سراري ومهاير، والآخر معسر ليس له إلا امرأة واحدة، فاستنزله الموسر عنها.

/ [[ص ٢٦٤]] وأما فرعه، فلدخلها عليه في غير وقت الحكومة، وخاف أن يكونا مغتالين له ليقنتلاه، وبه فسّر بعضهم الآية، وهو أنهم تسوّروا قاصدين قتله ظناً منهم أنه غافل، فلما رأهم فرغ، لما تقرّر في العرف أن أحداً لا يتسوّر دار غيره إلا لقصد الإساءة به خصوصاً إذا كان صاحب المنزل معظماً، فلما رأوه مستيقظاً اخترعوا حكومة، وأتهم قصده لأجلها، والفرض عدمها.

وأما استغفاره، فجاز أن يكون لغيره، إذ ليس فيه إشعار بكونه لنفسه، وذلك كاستغفار الأنبياء لأهمهم، والملائكة للمؤمنين.

سَلَمْنَا، لكن جاز أن يكون على وجه الانقطاع إلى الله تعالى والتدليل.

﴿وَحَرَّ رَاكِعًا﴾ [ص: ٢٤]، أي ساجداً، فعلى وجه الشكر. وإنابته هي رجوعه إلى عبادة ربهم، لأنهم دخلوا عليه في وقت العبادة، فشغلوه عنها. وقوله: ﴿فَعَقَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾ [ص: ٢٥]، أي لأجله على الوجه الأوّل، وعلى الثاني أي قبلنا استغفاره، وسمي القبول غفراناً تسميةً للشيء بمقابله، كقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقول الشاعر:

ألا لا يجهلنَّ أحد علينا

فيجهل فوق جهل الجاهلينا

* * *

التابوت لا يرجع حتّى يُفْتَحَ على يده أو يُقْتَلَ، فتقدّم أوريا ففتّح على يده، فأرسل إليه ثانية: أن قدّمه إلى جيش كذا أعظم من الأوّل، ففتّح على يده، فأرسل إليه ثالثةً فقدّمه فقتل، وتزوّج / [[ص ٢٦٢]] داود عليه السلام بامرأته، فولدت له سليمان عليه السلام، فأرسل له الملكين في صورة الخصمين ليكتاه على خطيئته، ويدلّ على ذلك قوله: ﴿فَاسْتَعْفَرَ رَبَّهُ وَحَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾﴾ إلى قوله: ﴿فَعَقَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾ [ص: ٢٤ و ٢٥].

والجواب: أن هذه القصة كذب لا محالة، لوجوه:

الأوّل: أن العقل يستقبح نسبة هذا الفعل إلى بعض أراذل الناس ممن لا مزية له، فكيف يجوز نسبه إلى أنبياء الله الذين فضّلهم وشرفهم واصطفاهم على العالمين؟

الثاني: ما روي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «من حدّث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلده مائة وستين جلدة»، وهي حدّ الغيبة على الأنبياء.

الثالث: أنّه تعالى ذكر داود عليه السلام بصفات المدح والثناء قبل هذه الآيات وبعدها، فكيف يليق ذلك بمقام التبكيك والتأنيب. وبيان مدحه من وجوه:

الأوّل: قوله: ﴿عَبَدْنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]، أي القوّة في الدين، إذ الكفّار أولو قوّة في الدنيا، فلا يكون ذلك مدحاً. وإذا كان قوياً في دينه كان معناه شدّة العزم على فعل الطاعة وترك المعصية.

الثاني: ﴿إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾﴾ [ص: ١٨ و ١٩].

/ [[ص ٢٦٣]] الثالث: ﴿وَسَدَدْنَا مُلْكَهُ﴾ [ص: ٢٠]، وليس المراد كذا بالمال، إذ هو من صفات الكفّار.

الرابع: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخُطَابَ ﴿٢٠﴾﴾ [ص: ٢٠]، وهي جامعة للكلمات العلمية والعملية.

الخامس: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ [ص: ٢٥]، والخلافة من أعظم المناصب خصوصاً عقيب القصة.

السادس: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ ﴿٢١﴾﴾ [ص: ٤٠].

السابع: أنّه قد قيل في الآية والقصة غير ذلك ممّا يوافق المعنى والمقام، فلا يجوز العدول عنه إلى خلافه بما يمنعه الدليل، فإنّ قول الملائكة: ﴿حَضَمَانٌ﴾ [ص: ٢٢] كذب، وقوله: ﴿لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْبَةً وَوَلِيٌّ نَعْبَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [ص: ٢٣] كذب أيضاً. وحمل النعاج على النساء عدول عن الظاهر.

حرف الزاي

٥ - زكريا عليه السلام:

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٢٠٩]] مسألة ٩: استبعاد زكريا أن يكون له غلام:

ومن سأل عن معنى قوله تعالى - حاكياً عن زكريا - : ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٠]، فقال: كيف أقدم زكريا - وهو نبي - على استبعاد أمرٍ وعده الله به، وضمن كونه له؟! هذا بعد أن كان هو السائل فيه والطالب له! فما الحجّة في ذلك؟

/ [[ص ٢١٠]] فالجواب: أن في هذه المسألة أقوالاً:

١ - منها: أن الله سبحانه لمّا بَشَّرَ زكريا بالولد، بعد مسألة أن يهب له ذرية طيبة تكون وارثة لوفره وداعمة لظهره، وأيقن أن ذلك كائن لا محالة، اعترف بالنعمة لرّبه سبحانه، فقال: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾، لولا أنك فضّلتني على كل من كانت هذه حاله في الكبر والعقم واليأس من الولد، وذلك أن الله سبحانه لم يرزق الكبير والعقيم (ولداً قبل) ذلك، فصارت هذه النعمة خاصّة لزكريا عليه السلام فاز بحظوتها وبان بمزيتها، فقال: أتى يكون لي ولد لو سوّيت بيني وبين من هذه حاله! ولكنك فضّلتني بمزية هذه النعمة، وبلّغتنني ما لم يكن في الأُمّية، ولم يقل ذلك على سبيل التعجب، لأنّه يعلم أن الله على كل شيء قدير، وكيف يجوز أن يُحمّل ذلك منه على الاستبعاد لما وعد به والتعجب من كونه، وقد وعده الله بوقوعه، وهو من الأنبياء الذين تلقوا شرف الوحي والرسالة، وسمعوا حسيس الملائكة، وعلموا أن موعود الله صادق وأمره واقع، وأنّه سيورق الهشيم ويستنتج العقيم؟!

٢ - وقيل فيها قول آخر، وهو: أن الله تعالى لمّا بَشَّرَ بالولد، وكان عنده أن العاقر لا تلد، والعقيم لا تُنسل، قال: أتى يكون لي ولد! أي: من أي امرأة أرزق الولد؟ من امرأتي هذه العاقر أم / [[ص ٢١١]] من غيرها؟ ليعلم من أي النساء يُرزق الولد الذي بَشَّرَ به، فرجع الله سبحانه إليه القول يُخبره أنّه هيّن عليه أن

يهب له ذلك من العاقر مع الكبر، فعلم أن الولد يكون من امرأته، وهي على تلك الصفة من العقم، زيادة في قدر النعمة التي خوّلها، والمنزلة التي أهل لها، لا أنّه تعجّب من كون ذلك، مع علمه بقدره الله سبحانه عليه، ولكنّه على سبيل الاستفهام: أيرزق الولد من العقيم العاقر أو من الولود الناتق؟

٣ - وقيل فيها قول آخر، وهو: أن زكريا لمّا بَشَّرَ الله بالولد، تحقّق كونه لا محالة، ولكنه أراد أن يعلم كيف يهبه له؟ أي فعل سبحانه ذلك وهو وزوجته على ما هم عليه من جلال السنّ وتصرّم العمر، أو يعيدهما إلى حال الشباب ثم يرزقها الولد على مجرى عادات الناس؟ وذلك كقول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُنحِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠] ليزداد بذلك علماً إلى علمه، فأخبر الله زكريا بقوله: ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ أنّه يرزقه الولد من زوجته، وهما على حالهما من الكبر والعقم، لتكون النعمة أتم والآية أعظم، لأنّها جاءت بعقب اليأس من الولد، وكان موقعها منهما فوق موقعها ممّن يرجو الولد باقتبال زمانه وعنفوان شبابه. وكان الحسن البصري يقول: عجباً لابن آدم! سأل ربّه أن يرزقه الولد ففعل ذلك، ثمّ قال: كيف ترزقنيه؟ فما جبهه عن حاجته دون أن أعلمه ما سأل عنه، ولم يدر متى يكون ذلك! فأراد أن يرى علامة يعرف بها / [[ص ٢١٢]] أن الولد قد أخذ مستقرّه من بطن أمّه، فقال: ﴿رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا...﴾ [آل عمران: ٤١].

٤ - وقال أبو عليّ الجبائي: لم يقل زكريا ذلك ردّاً على ربّه وعلى ملائكته، ولكنه قال إقراراً بصحّته واستعظاماً لقدرة النعمة به، إذ جاء على اليأس من الأمر المطلوب، وكان خارجاً عن العادة والتقدير. وهذه سبيل من كان آيساً من أمر يريده، ثمّ جاء من وجه كان يستبعد مجيئه منه، أن يقول: كيف كان هذا؟ وكيف وقع؟ وما أعجب ما اتّفق! فكان قول زكريا ما قاله على هذه الطريقة، لا إنكاراً للقدرة ولا ذهاباً مع عارض الشبهة.

ونحى أبو مسلم بن بحر هذا النحو وزاد فيه أن قال: إن من شأن من بَشَّرَ بما كان يتمناه أن يُولّد له فرط السرور عند أوّل ما

بَلَّغَنِي الْكِبْرَ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ» من غير إنكار منه لقدرة تعالى على ذلك، بل ليرد من الجواب ما يزداد به بصيرةً و يقيناً.

ويجوز أن يكون سأل الولد مع الكبر وعقم امرأته، ليفعل الله تعالى ذلك على سبيل الآية وخرقاً للعادة من أجله، فلمَّا رزقه الله الولد عجب من ذلك وأنكره بعض من ضعفت بصيرته من أمته فقال عليه السلام: (أَتَيْتُ يَكُونُ لِي وَلَدٌ)، ليرد من الجواب ما يزول به شكُّ غيره، فكأنه سأل في الحقيقة لغيره لا لنفسه / [[ص ١٠٤]] ويجري ذلك مجرى موسى عليه السلام أن يريه الله تعالى نفسه لمَّا شكَّ قومه في ذلك، فسأل لهم لا لنفسه.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٦٨]] الثالثة عشرة: قصّة زكريا عليه السلام، وهي أنه تضرّع في طلب الولد، فلمَّا بُشِّرَ به شرع يتعجّب في إمكانه حال كبره وعقم زوجته، وهو شكُّ في قدرة الله تعالى. والجواب: أنه بُشِّرَ حال انقطاع رجائه، ففرح وزاد فرحه، فسأل عن الكيفية والكمية لسمع البشارة مرّةً أُخرى، فيزداد سروره.

* * *

يهجم على سمعه ما يقتضيه، الاستئناف في المعرفة والزيادة في الاستبانة، ثم عند إنعام الفكر ومراجعة العقل يعلم أن الله على كل شيء قدير.

٥ - وذكر أبو جعفر الطبري عن عكرمة والسدي: أنّهما قالوا في ذلك: (إنّ الملائكة لمّا نادى زكريا بالبشارة، اعترض ذلك النداء الشيطان، فوسوس إليه أنّ ما سمعه من غير جهة الملائكة وأنّه من جهة الشيطان، ولو كان من الله تعالى لكان وحياً، فشكَّ حينئذٍ وقال ما قاله).

وهذا القول جهل عظيم من قائله، وقلة بصيرة بمنازل الأنبياء عليه السلام وما يجوز عليهم ممّا لا يجوز، لأنّهم عليه السلام تجلُّ أقدارهم عن تلاعب / [[ص ٢١٣]] الشياطين بهم، وأن يشكّل نداء الشيطان من نداء الملك عليهم، وإذا كانت الملائكة هي التي أتته بالبشارة، وقد جرت عادته - إذ هو نبيٌّ - باستماع كلامها، وألفَ مهابطها، وتلج صدره بما تؤدّيه إليه عن ربّها، فأبيّ عذر له في أن يعترضه الريب أو يختلجه الشكُّ؟ وهل دليل أدلّ على أن زكريا لم يشكّ في أنّ النداء الذي نودي به كان من قبل ربّه، من قوله في الجواب عنه: ﴿رَبِّ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾؟ ولو كان شاكاً كما زعموا لما جعل رجوع الخطاب متوجّهاً إلى الله تعالى، بل جعله مبهماً وموقوفاً، كما يفعل الشاكُّ المرتاب، والذاهل الحيران، وكان أقرب أحواله أن يقول: أُنِّي يكون لي غلام، ولا يبدأ مخاطباً الله سبحانه بقوله: ﴿رَبِّ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾، فلمّا قال ذلك (استدللنا) بخروج الجواب على معرفة الخطاب. وهذا كافٍ بتوفيق الله.

* * *

الرسائل (ج ٣) / (أجوبة المسائل القرآنية) / السيّد المرتضى

(ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٠٣]] وسأله (قدّس الله روحه) أبو القاسم بن عليّ بن عبد الله بن شيبه العلوي الحسني عن قول الله تبارك وتعالى في قصّة زكريا عليه السلام: ﴿أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَّغَنِي الْكِبْرَ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ﴾ [آل عمران: ٤٠].

فكأنه سأل أمراً يستحيل كونه، وقد علمنا لا محالة أنّ زكريا عليه السلام لا محالة يعلم أن الله تعالى لا يعجزه بما يريد، فما وجه الكلام فيه؟

فأجاب عن ذلك وقال: إنّه غير ممتنع أن يكون زكريا لم يمثل الذرّيّة في حال كبره وهرمه، بل قبل هذا الحال، فلمّا رزقه الله ولداً على الكبر ومع كون امرأته عاقراً قال: ﴿أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ

حرف السين

٦ - سليمان عليه السلام:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

/ [[ص ٣٥]] ورووا أن الشيطان قعد في مجلس سليمان بن داود وكان يأتي نساءه وهنَّ حيض.

/ [[ص ٣٦]] وهذا كله ردُّ على الله تعالى لأنَّ الله لا يُسلط الشياطين على نساء النبيين حتى ينكحوهنَّ، تبارك الله عما تقول الحشوية وتعالى علواً كبيراً.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٦١]] [تنزيه سليمان عليه السلام عن المعصية]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [٣٠] إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾ [ص: ٣٠ - ٣٣]، أو ليس ظاهر هذه الآيات يدلُّ على أنَّ مشاهدة الخيل ألهته وأشغله عن ذكر ربِّه، حتَّى روي أنَّ الصلاة فاتته، وقيل: إنَّها صلاة العصر، ثمَّ إنَّه عرقب الخيل وقطع سوقها وأعناقها غيظاً عليها، وهذا كله [فعل] يقتضي ظاهره القبح؟

الجواب: قلنا: أمَّا ظاهر الآية فلا يدلُّ على إضافة قبيح إلى سليمان عليه السلام، والرواية إذا كانت مخالفة لما تقتضيه الأدلة لا يلتفت إليها لو كانت قوية [صحيحة] ظاهرة، فكيف إذا كانت ضعيفة واهية؟ والذي يدلُّ على ما ذكرناه على سبيل الجملة أن الله تعالى ابتدأ الآية بمدحه وتقريظه والثناء عليه، فقال: ﴿نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [٣٠]، وليس يجوز أن يُثني عليه بهذا الثناء ثمَّ يتبعه من غير فصل بإضافة القبيح إليه، وأنَّه تلهَّى بعرض الخيل عن فعل المفروض عليه من الصلاة. والذي يقتضيه الظاهر أن حبه للخيل وشغفه بها كان بإذن ربِّه وبأمره / [[ص ١٦٢]] وتذكيره إياه، لأنَّ الله تعالى قد أمرنا بإرباط الخيل وإعدادها لمحاربة الأعداء، فلا يُنكر أن يكون سليمان عليه السلام مأموراً بمثل ذلك. فقال: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾، ليعلم من حضره أن اشتغاله

بها واستعاذته لها لم يكن لهواً ولا لعباً، وإنَّما اتَّبع فيها أمر الله تعالى وأثر طاعته.

وأما قوله: ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه أراد: [إني] أحببت حباً، ثمَّ أضاف الحبَّ إلى الخير.

والوجه الآخر: أنه أراد: أحببت اتِّخاذ الخير. فجعل بدل قوله: (اتِّخاذ الخير) حبَّ الخير.

فأما قوله تعالى: ﴿رُدُّهَا عَلَيَّ﴾، فهو للخيل لا محالة على مذهب سائر أهل التفسير.

فأما قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [٣١]، فإنَّ أبا مسلم محمد بن بحر وحده قال: إنَّه عائد إلى الخيل دون الشمس، لأنَّ الشمس لم يجر لها ذكر في القصَّة، وقد جرى للخيل ذكر فردُّه إليها أولى إذا كانت له محتملة، وهذا التأويل يُبرئ النبي عليه السلام عن المعصية.

فأما من قال: إنَّ قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [٣١] كناية عن الشمس، فليس في ظاهر القرآن أيضاً على هذا الوجه ما يدلُّ على أنَّ التواري كان سبباً لفوت الصلاة، ولا يمتنع أن يكون [ذكر] ذلك على سبيل الغاية لعرض الخيل عليه ثمَّ استعادته لها.

فأما أبو عليّ [الجُبَّائي] وغيره، فإنَّه ذهب إلى أنَّ الشمس لَمَّا توارت بالحجاب وغابت كان ذلك سبباً لترك عبادة كان يتعبَّد بها بالعشي، وصلاة نافلة كان يُصلِّيها فنسيها شغلاً بهذه الخيل وإعجاباً بتقليبها، فقال هذا القول على سبيل الاغتمام لما فاتته من الطاعة، وهذا الوجه أيضاً لا يقتضي إضافة قبيح إليه عليه السلام، لأنَّ ترك النافلة ليس بقبيح ولا معصية.

وأما قوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [٣٣]، فقد قيل فيه وجوه:

منها: أنه عرقبها ومسح أعناقها وسوقها بالسيف من حيث شغلته عن الطاعة، ولم يكن / [[ص ١٦٣]] ذلك على سبيل العقوبة لها لكن حتَّى لا يتشاغل في المستقبل بها عن الطاعات، لأنَّ للإنسان أن يذبح فرسه لأكل لحمها، فكيف إذا انضاف إلى

عليه السلام، وأن النبوة لا تكون في خاتم، ولا يسلبها النبي عليه السلام، ولا تُنزع عنه، وأن الله تعالى لا يُمكن الجنّي من التمثيل بصورة النبي عليه السلام، ولا غير ذلك ممّا افتروا به على النبي عليه السلام. وإنّما الكلام على ما يقتضيه ظاهر القرآن، وليس في الظاهر أكثر من أنّ جسداً أُلقي على كرسيه على سبيل الفتنة [له] وهي الاختبار والامتحان، مثل قوله تعالى: ﴿الم أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٥١﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿٥٢﴾﴾ [العنكبوت: ١ - ٣]، والكلام في ذلك الجسد ما هو إنّما يرجع فيه إلى الرواية الصحيحة التي لا تقتضي إضافة قبيح إليه تعالى، وقد قيل في ذلك أشياء:

منها: أنّ سليمان عليه السلام قال يوماً في مجلسه وفيه جمع كثير: (لأطوفنّ الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهنّ غلاماً يضرب بالسيف في سبيل الله)، وكان له في روي عدد كثير من السراري، فأخرج كلامه على سبيل المحبة بهذا الحال، فنزّهه الله تعالى عن الكلام الذي ظاهره الحرص على الدنيا والتشبّث بها لئلا يُقتدى [به] في ذلك، فلم تحمل من نسائه / [ص ١٦٥]] إلا امرأة واحدة [فألقت] ولداً ميّتاً، فحُمِلَ حتّى وُضِعَ على كرسيه جسداً بلا روح، تنبهاً له على [أنّه] ما كان يجب أن يظهر منه ما ظهر، فاستغفر ربّه وفرع إلى الصلاة والدعاء.

وهذا الوجه إذا صحّ ليس يقتضي معصية صغيرة على ما ظنّه بعضهم حتّى نسب الاستغفار والإنابة إلى ذلك، [وذلك] لأنّ محبة الدنيا على الوجه المباح ليس بذنب وإن كان غيره أولى منه، والاستغفار عقيب هذه الحال لا يدلّ على وقوع ذنب في الحال ولا قبلها، بل يكون محمولاً على ما ذكرناه آنفاً في قصّة داود عليه السلام من الانقطاع إلى الله تعالى وطلب ثوابه.

فأمّا قول بعضهم: إنّ ذنبه من حيث لم يستثن مشيئة الله تعالى لِمَا قال: (تلد كل امرأة منهنّ غلاماً). وهذا غلط، لأنّه عليه السلام وإن لم يستثن ذلك لفظاً فقد استثناه ضميراً أو اعتقاداً، إذ لو كان قاطعاً مطلقاً للقول لكان كاذباً أو مطلقاً لما لا يأمن أن يكون كذباً، وذلك لا يجوز عند من جَوَز الصغائر على الأنبياء عليه السلام.

وأما قول بعضهم: إنّّه عليه السلام إنّما عوتب واستغفر لأجل أنّ فريقين اختصما إليه، أحدهما من أهل جرادة امرأة له كان يُحبّها، فأحبّ أن يقع القضاء لأهلها فحكم بين الفريقين بالحقّ، وعوتب على محبة موافقة الحكم لأهل امرأته. فليس [هذا] أيضاً بشيء، لأنّ هذا المقدار الذي ذكره ليس بذنب يقتضي عتاباً إذا كان لم

ذلك وجه آخر يُحسّنه؟ وقد قيل: إنّّه يجوز أن يكون لِمَا كانت الخيل أعزّ ماله عليه أراد أن يكفّر عن تفریطه في النافلة فذبحها والتصدّق بلحمها على المساكين. قالوا: فلمّا رأى حسن الخيل راقته وأعجبته، أراد أن يتقرّب إلى الله تعالى بالمعجب له الرائق في عينه.

ويشهد بصحّة هذا المذهب قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢].

فأمّا أبو مسلم فإنّه ضَعَفَ هذا الوجه وقال: لم يجز للسيف ذكر فيضاف إليه المسح، ولا تُسمّى العرب الضرب بالسيف والقطع به مسحاً، قال: فإن ذهب ذاهب إلى قول الشاعر:

مدمن يجلو بأطراف الذرى

دنس الأسواق بالعضب الأفل

[من الرمل]

فإنّ هذا الشاعر يعني أنّه عرقب الإبل للأضياف فمسح بأسنمتها ما صار على سيفه من دنس عراقبيها وهو الدم الذي أصابه [منها]، وليس في الآية ما يوجب ذلك ولا [ما] يقاربه. وليس الذي أنكره أبو مسلم بمنكر، لأنّ أكثر أهل التأويل - وفيهم من يشار إليه في اللغة - روى أنّ المسح هاهنا هو القطع، وفي الاستعمال المعروف: (مسحه بالسيف) إذا قطعه وبتره. والعرب تقول: (مسح علاوتها) أي ضربها.

ومنها: أن يكون معنى مسحها هو أنّه أمرّ يده عليها صيانة لها وإكراماً لما رأى من حسنّها. فمن عادة من عرضت عليه الخيل أن يمرّ يده على أعرافها وأعناقها وقوائمها.

ومنها: أن يكون معنى المسح هاهنا هو الغسل، فإنّ العرب تُسمّى الغسل مسحاً، فكأنّه لِمَا رأى حسنّها أراد صيانتها وإكرامها فغسل قوائمها وأعناقها، وكلّ هذا واضح.

/ [ص ١٦٤]] [تنزيه سليمان عليه السلام عن الفتنة]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾﴾ [ص: ٣٤]، أو ليس قد روي في تفسير هذه الآية أنّ جنياً [كان] اسمه صخرًا تمثّل على صورته وجلس على سريره، وأنّه أخذ خاتمه الذي فيه النبوة، فألقاه في البحر، فذهبت نبوته وأنكره قومه حتّى عاد إليه من بطن السمكة؟

الجواب: قلنا: أمّا ما رواه القصاص الجّهال في هذا الباب فليس ممّا يذهب على عاقل بطلانه، وأنّ مثله لا يجوز على الأنبياء

وقال كعب بن زهير:

زالوا فما زال أنكاس ولا كشف

يوم اللقاء ولا سود معازيل

[من البسيط]

وإنما أراد: فما زال منهم انعكاس ولا كشف، وشواهد هذا المعنى كثيرة.

[تنزيه سليمان عليه السلام عن الشح وعدم القناعة]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قول سليمان عليه السلام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٥]، أو ليس ظاهر هذا القول [منه عليه السلام] يقتضي الشح والظن والمنافسة، لأنه لم يقنع بمسألة الملك حتى أضاف إلى ذلك أن يمنع غيره [منه]؟

الجواب: قلنا: قد ثبت أن الأنبياء عليهم السلام لا يسألون إلا ما يؤذن لهم في مسألته، [لا] سبباً إذا كانت المسألة ظاهرة يعرفها قومهم. وجائز أن يكون الله تعالى أعلم سليمان عليه السلام أنه إن سأل ملكاً لا يكون لغيره كان أصلح له في الدين والاستكثار من الطاعات، وأعلمه أن غيره لو سأل ذلك لم يجب إليه من حيث لا صلاح له فيه.

ولو أن أحدنا صرح في دعائه بهذا الشرط حتى يقول: (اللهم اجعلني أيسر أهل زماني، وارزقني مالاً يساويني فيه غيري إذا علمت أن ذلك أصلح لي وأنه أدمى إلى ما تريده مني)، لكان هذا الدعاء منه حسناً جميلاً، وهو غير منسوب [به] إلى بخل ولا شح. ولا يمتنع أن يسأل النبي عليه السلام هذه المسألة من غير إذن إذا لم يكن [شرط] ذلك بحضرة قومه، بعد أن يكون هذا الشرط مراداً فيها، وإن لم يكن منطوقاً [به]. و[على] هذا الجواب اعتمد أبو علي الجبائي.

/ [ص ١٦٨] ووجه آخر: وهو أن يكون عليه السلام إنما التمس أن يكون ملكه آية لنبوته ليتبين بها من غيره ممن ليس بنبي. وقوله: ﴿لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ أراد به: لا ينبغي لأحد غيري ممن أنا مبعوث إليه، ولم يرد من بعده إلى يوم القيامة من النبيين عليه السلام. ونظير ذلك أنك تقول للرجل: (أنا أطيعك ثم لا أطيع أحداً بعدك)، تريد: ثم لا أطيع أحداً سواك، ولا تريد بلفظة (بعد) المستقبل، وهذا وجه قريب.

وقد ذكر أيضاً في هذه [الآية] ومما لا يذكر فيها مما يحتمله الكلام أن يكون عليه السلام إنما سأل ملك الآخرة وثواب الجنة التي لا

يرد القضاء بما يوافق أمرته على كل حال، بل مال طبعه إلى أن يكون الحق موافقاً لقول فريقها، وأن يتفق أن يكون في جهتها من غير أن يقتضي ذلك ميلاً منه إلى الحكم، أو عدولاً عن الواجب. ومنها: أنه روي أن الجنّ لماً ولد لسليمان عليه السلام ولد قالوا: (للقين من ولده مثل ما لقينا من أبيه)، فلماً ولد له غلام أشفق عليه منهم فاسترضعه في المزن وهو السحاب، فلم يشعر إلا وقد وُضِعَ على كرسيه ميتاً تنبهاً [له] على أن الحذر لا ينقطع مع القدر. ومنها: أنهم ذكروا أنه كان لسليمان عليه السلام ولد شاب ذكي، وكان يُحِبُّه حباً شديداً، فأماته الله / [ص ١٦٦] [[تعالى على بساطه فجاءه بلا مرض، اختباراً من الله تعالى لسليمان عليه السلام وابتلاءً لصبره في إمامته ولده، وألقى جسده على كرسيه، وقيل: إن الله (جل ثناؤه) [أماته] في حجره وهو على كرسيه فوضعه من حجره عليه.

ومنها: ما ذكره أبو مسلم، فإنه قال: جائز أن يكون الجسد المذكور هو جسد سليمان عليه السلام، وأن يكون ذلك لمرض امتحنه [الله] تعالى به.

وتلخيص الكلام: (ولقد فتنا سليمان وألقينا منه على كرسيه جسداً)، وذلك لشدة المرض. والعرب تقول في الإنسان إذا كان ضعيفاً: (إنه لحم على وضم)، كما يقولون: (إنه جسد بلا روح) [تغليظاً] للعلّة ومبالغة في فرط الضعف.

﴿ثُمَّ أَنَابَ﴾ أي رجع إلى حال الصحة، واستشهد على الاختصار والحذف في الآية بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعْ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ولو أتى بالكلام على شرحه لقال: يقول الذين كفروا منهم - أي من المجادلين - كما قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾، إلى قوله: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩].

وقال الأعشى في معنى الاختصار والحذف:

وكأن السموط عكفها السلد

كعطفني جيداء أم غزال

[من الخفيف]

/ [ص ١٦٧] [[ولو أتى بالشرح لقال: عكفها السلك

[منها].

القبائح ونزّه الله تعالى عن مثل ذلك هو: إنه لا يجوز أن يمكّن الله تعالى جنياً ليتمثل في صورة نبيّ لما في ذلك من الاستبعاد. وإنّ النبوة لا تكون في الخاتم. وإنّه تعالى لا يسلب النبيّ نبوته، وليس في الآية شيء من ذلك، وإنّا قال فيها: إنّه ألقى على كرسيه جسداً. وقيل في معنى ذلك الجسد أقوال:

منها: أن سليمان قال يوماً في مجلسه وفيه جمع كثير: لأطوفنّ الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهنّ غلاماً يضرب بالسيف في سبيل الله، وكان له في ما يروى عدد كثير من السراري، فأخرج الكلام على سبيل المحبة لهذا الحال، فنزّهه الله عمّا ظاهره الحرص على الدنيا، لئلا يقتدى به في ذلك، فلم يحمل من نسائه إلا امرأة واحدة ولداً ميّتاً، فحمل حتى وُضِع على كرسيه جسداً بلا روح، تنبهاً له على أنّه ما كان يجب أن يظهر منه ما ظهر، فاستغفر الله وفرغ إلى الصلاة والدعاء على وجه الانقطاع، لا على أنّ ذلك كان صغيرة. ومن قال: من حيث إنّه لم يستثن مشيئة الله في ذلك، فقوله فاسد، لأنّه وإن لم يذكر مشيئة الله لفظاً فلا بدّ من تقديرها في المعنى وإلا لم يأمن أن يكون خبره كذباً، وذلك لا يجوز على الأنبياء عند من جوز الصغائر عليهم. قال الحسن وغيره: لا يجوز على الأنبياء.

/ [[ص ٥٦٣]] ومنها: أنّه روي أنّ الجنّ لَمَّا وُلِدَ لسليمان ولد قالوا: لنلقينّ منه ما لقينا من سليمان، فلمّا وُلِدَ له ولد أشفق منهم، فاسترضعه في المزن، فلم يشعر إلا وقد وُضِعَ على كرسيه ميّتاً، تنبهاً على أنّ الحذر لا ينفع مع القدر.

ومنها: أنّه ذكّر أنّه وُلِدَ لسليمان ولد ابتلاه بصره في إماتة ولده على كرسيه. وقيل: إنّه أماته في حجره وهو على كرسيه، فوضعه من حجره.

ومنها ما ذكره أبو مسلم، فإنّه قال: يجوز أن يكون الجسد جسد سليمان، وأن يكون ذلك لمرض امتحنه الله به، وتقديره: وألقينا منه على كرسيه جسداً لشدة المرض، كما يقولون: (فلان لحم على وضم) إذا كان ضعيفاً، و(جسد بلا روح)، تغليظاً للعلّة وقوّة الضعف.

* * *

مجمع البيان (ج ٨) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٦٠]] [قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾] [ص: ٣٤] واختلف العلماء في زلّته وفتنته والجسد الذي ألقى على كرسيه على أقوال:

يناله المستحقّ إلا بعد انقطاع التكليف وزوال المحنة، فمعنى قوله: ﴿لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ أي لا يستحقّه بعد وصولي إليه أحد من حيث لا يصحّ أن يعمل ما يستحقّ به لانقطاع التكليف.

ويقوي هذا الجواب قوله: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾، وهو من أحكام الآخرة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ ظاهر الكلام بخلاف ما تأولتم، لأنّ لفظة ﴿بَعْدِي﴾ لا يفهم منها [بعد] وصولي إلى الثواب. وذلك أنّ الظاهر غير مانع من التأويل الذي ذكرناه، ولا منافٍ له، لأنّه لا بدّ [من] أن تُعلّق لفظة ﴿بَعْدِي﴾ بشيء من أحواله المتعلقة به، وإذا علّقناها بوصوله إلى الملك كان ذلك في الفائدة ومطابقة الكلام كغيره ممّا يُذكر في هذا الباب.

ألا ترى أنا إذا حملنا لفظة ﴿بَعْدِي﴾ على [بعد] نبوتّي أو بعد مسألتي أو ملكي، كان ذلك كله - في حصول الفائدة به - يجري مجرى أن تحملها إلى بعد وصولي إلى الملك؟ فإنّ ذلك ممّا يقال فيه أيضاً: (بعدي). ألا ترى أنّ القائل يقول: (دخلت الدار بعدي)، و(وصلت إلى كذا وكذا بعدي)، وإنّا يريد بعد دخولي وبعد وصولي؟ وهذا واضح بحمد الله تعالى [ومنه].

* * *

التيان (ج ٨) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٥٦١]] ثمّ قال تعالى على وجه القسم: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾، ومعناه: اخترناه وابتليناه وشدّدنا المحنة عليه. ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً﴾، قال ابن عباس: ألقى شيطاناً اسمه صخر على كرسيه. وقال مجاهد: كان اسمه آصف. وقال السدي: كان اسمه خنفيق، وكان ملكه في خاتمه يخدمه الجنّ والشياطين ما دام في يده، فلمّا أذنب سليمان نزع الله منه الخاتم، وجعل مع الجنّي، فاجتمعت / [[ص ٥٦٢]] عليه الجنّ والشياطين. وقيل: إنّه كان ذنبه أنّه وطى في ليلة عدّة كثيرة من جواربه حرصاً على كثرة الولد. وقيل: كان ذنبه أنّه وطى امرأته في الحيض.

وقوله: ﴿ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص: ٣٤] يعني تاب إلى الله من خطيئته، فردّ الله عليه الملك، لأنّ الجنّي لَمَّا أخذ خاتمه رمى به في البحر، فردّه عليه من بطن سمكة - ذكر ما قلناه المفسّرون - والذي قاله المفسّرون من أهل الحقّ ومن نزّه الأنبياء عن

زالوا فما زال أنكاسٌ ولا كشفٌ

عند اللقاء ولا ميلٌ معازيلٌ

ولو أتى بالشرح لقال: فما زال منهم أنكاس.

وأما ما ذُكرَ عن ابن عباس أنه ألقى شيطان اسمه صخر على كرسيه، وكان مارداً عظيماً لا يقوى عليه جميع الشياطين، وكان نبي الله سليمان لا يدخل الكنيف بخاتمه، فجاء صخر في صورة سليمان حتى أخذ الخاتم من امرأة من نسائه، وأقام أربعين يوماً في ملكه، وسليمان هارب.

وعن مجاهد: أن شيطاناً اسمه آصف قال له سليمان: كيف تفتنون الناس؟ قال: أرني خاتمك أخبرك بذلك. فلما أعطاه إياه نبذه في البحر، فذهب ملكه، وقعد الشيطان على كرسيه، ومنعه الله تعالى نساء سليمان، فلم يقربهن، وكان سليمان يستطعم فلا يُطعم، حتى أعطته امرأة يوماً حوتاً، فشق بطنه فوجد خاتمه فيه، فردَّ الله عليه ملكه.

وعن السدي: أن اسم ذلك الشيطان حقيق.

وما ذُكرَ أن السبب في ذلك أن الله سبحانه أمره بأن لا يتزوج في غير بني إسرائيل، فتزوج من غيرهم. وقيل: بل السبب فيه أنه وطئ امرأة في حال الحيض، فسال منه الدم، فوضع خاتمه ودخل الحمام، فجاء إبليس الشيطان وأخذه.

وقيل: تزوج امرأة مشركة، ولم يستطع أن يكرهها على الإسلام، فعبدت الصنم في داره أربعين يوماً، فابتلاه الله بحديث الشيطان والخاتم أربعين يوماً. وقيل: احتجبت ثلاثة أيام، ولم ينظر في أمر الناس، فابتلي بذلك.

فإن جميع ذلك مما لا يُعوَّل عليه، لأن النبوة لا تكون في خاتم، ولا يجوز أن يسلبها الله النبي، ولا أن يُمكن الشيطان من التمثيل بصورة النبي، والقعود على سريره، والحكم بين عبادته، وبالله التوفيق.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٦٤]] العاشرة: قصّة سليمان عليه السلام، وهي وجوه:

الأول: أنه ترك الصلاة حتى توارت الشمس أي غابت، بسبب اشتغاله بحب الخيل، وهي من أمور الدنيا، حتى قال بعض الحشوية: إنه أمر بردّها وتقطيع سوقها وأعناقها والصدقة بها، كفارة لخطيئته.

منها: أن سليمان قال يوماً في مجلسه: لأطوفن الليلة على سبعين امرأة، تلد كل امرأة منهنّ غلاماً يضرب بالسيف في سبيل الله، ولم يقل: إن شاء الله، فطاف عليهنّ، فلم تحمل منهم إلا امرأة واحدة، جاءت بشقّ ولد، رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ، قال: ثم قال: «فوالذي نفس محمد بيده، لو قال: إن شاء الله، لجاهدوا في سبيل الله فرساناً». الجسد الذي ألقى على كرسيه كان هذا. ثم أناب إلى الله تعالى، وفرغ إلى الصلاة والدعاء على وجه الانقطاع إليه سبحانه، وهذا لا يقتضي أنه وقع منه معصية صغيرة ولا كبيرة، لأنه وإن لم يستثن ذلك لفظاً فلا بدّ من أن يكون قد استثناه ضميراً واعتقاداً، إذ لو كان قاطعاً للقول بذلك لكان مطلقاً لما لا يأمن من أن يكون كذباً، إلا أنه لما لم يذكر لفظة الاستثناء عوتب على ذلك من حيث ترك ما هو مندوب إليه.

ومنها: ما روي أن الجن والشياطين لما ولد لسليمان ابن، قال بعضهم لبعض: إن عاش له ولد لنلقين منه ما لقينا من أبيه من البلاء، فأشفق منهم عليه فاسترضعه في المزن وهو السحاب، فلم يشعر إلا وقد وُضع على كرسيه ميتاً، تنبيهاً على أن الحذر لا ينفع عن القدر، فإنما عوتب على خوفه من الشياطين، عن الشعبي، وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام.

ومنها: أنه وُلد له ولد ميّت، جسّد بلا روح، فألقى على سريره، عن الجبائي.

ومنها: أن الجسد المذكور هو جسد سليمان لمرض امتحنه الله تعالى به. وتقدير الكلام: وألقينا منه على كرسيه جسداً لشدة المرض، فيكون: «جسداً» منصوباً على الحال. والعرب تقول في الإنسان إذا كان ضعيفاً: (هو جسّد بلا روح)، و(لحم على وضم). «ثم أناب ﷺ» أي: رجع إلى حال الصحة، عن أبي مسلم. واستشهد على ذلك بقوله تعالى: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ...» إلى قوله: «يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﷻ» [الأأنعام: ٢٥]. ولو أتى بالكلام على شرحه لقال: يقول الذين كفروا منهم، أي: من المجادلين، كما قال سبحانه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ...» إلى قوله: «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً» [الفتح: ٢٩]، ومثله قول الأعشى:

/ [[ص ٣٦١]]

وكان السموط علّقها السلد

سك بعطفي جيداء أم غزال

ولو أتى بالشرح لقال: علّقها السلك منها. وقال كعب بن زهير:

الثالث: قيل: إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَلَدَ لَهُ غَلَامٌ، فَخَافَ عَلَيْهِ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَأَمَرَ السَّحَابَ فَحَمَلْتَهُ، وَأَمَرَ الرِّيحَ أَنْ يَحْمِلَ إِلَيْهِ غِذَاءَهُ، فَهَاتِ الْوَلَدَ وَأَلْقِي مِيتًا عَلَى كُرْسِيِّهِ.

وَأَمَّا الْحِكَايَةُ الْخَبِيثَةُ وَكِتَابُ اللَّهِ وَنَبِيُّهُ مَبْرَأَانِ مِنْهَا، لِأَنَّ النَّبِيَّةَ لَا تَكُونُ فِي خَاتَمِ، وَلَا يَسْلُبُهَا اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَهْلِهَا، وَلَا يَجُوزُ أَيْضًا تَمْكِينُ الْجَنِيِّ مِنَ التَّشْبِيهِ بِصُورَةِ سُلَيْمَانَ وَالتَّلْبِيسِ عَلَى قَوْمِهِ.

الثالث: قول سليمان عليه السلام: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٥]، وهذا فيه إشعار بالحسد.

والجواب من وجوه:

الأول: أَنَّهُ طَلِبُهُ لِيَكُونَ مَعْجِزَةً لَهُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَأَهْلُهُ كَانُوا يَتَنَافَسُونَ فِي الْمُلْكِ وَالْمَالِ وَالجَاهِ، وَمَعْجِزَةٌ كُلُّ نَبِيٍّ مِنْ جِنْسِ مَا يَعْبُزُّ بِهِ أَهْلُ زَمَانِهِ، أَيُّ أُعْطِيَ مُلْكًا لَا يَنْبَغِي حَصُولَهُ لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ.

الثاني: أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْآيَةِ إِشْعَارٌ بِمُلْكِ الدُّنْيَا، فَجَازَ أَنْ يَكُونَ مُلْكُ الْآخِرَةِ، أَيُّ مُلْكًا لَا يَنْتَقِلُ عَنِّي لِمَا عَلِمَ عِنْدَ مَرَضِهِ أَنَّ مُلْكَهُ يَنْتَقِلُ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَلَمَّا رَجَعَ إِلَى الصِّحَّةِ سَأَلَ ذَلِكَ.

الثالث: أَنَّهُ لَمَّا تَقَرَّرَ عِنْدَ أَكْثَرِ النَّاسِ أَنَّ الْإِشْتِغَالَ بِالْمُلْكِ يَلْهِي عَنِ الطَّاعَةِ وَالْإِقْبَالِ عَلَيْهَا، فَسَأَلَ مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ، وَيَكُونُ مَعَ ذَلِكَ غَيْرَ مُشْتَغَلٍ عَنِ الطَّاعَةِ.

والجواب: أَنَا نَفْسُ الْآيَةِ وَتُبِّينَ عَوْدَ الضَّمِيرِ فِيهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَطَابِقِ، ثُمَّ تَبَيَّنَ خَطَأُ الْقَائِلِ.

/ [[ص ٢٦٥]] أَمَّا الْأَوَّلُ، فَلَأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا جَلَسَ لِعَرْضِ الْخَيْلِ عَلَيْهِ، قَالَ: إِنِّي أَحْبَبْتُ حَبَّ الْخَيْلِ مَبَالِغَةً فِي حُبِّهِ، فَإِنَّ الشَّخْصَ قَدْ يُحِبُّ شَيْئًا وَلَا يُحِبُّ أَنْ يُحِبَّهُ، وَأَمَّا إِذَا أَحَبَّهُ وَأَحَبَّ أَنْ يُحِبَّهُ فَذَلِكَ مَبَالِغَةٌ فِي حُبِّهِ. وَقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي، أَيُّ هَذِهِ الْمَحَبَّةُ بِسَبَبِ ذِكْرِ رَبِّي وَعَنْ أَمْرِهِ لَا عَنْ هَوَى النَّفْسِ، فَإِنَّ رِبَاطَ الْخَيْلِ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ شَرَعًا كَمَا فِي شَرْعِنَا، ثُمَّ أَمْرٌ بِإِرْكَاضِهَا حَتَّى غَابَتْ عَنْهُ رِيَاضَةٌ لَهَا، ثُمَّ أَمْرٌ بِرَدِّهَا وَجَعَلَ يَمْسَحُ سَوْقَهَا وَأَعْنَاقَهَا تَشْرِيفًا لَهَا، أَوْ إِظْهَارَ الرَّحْمَةِ بِهَا وَشَفَقَتَهُ، أَوْ لِأَنَّهَا أَعْظَمُ الْأَعْوَانِ فِي دَفْعِ الْعَدُوِّ، أَوْ لِأَنَّهَا مَبَالِغَةٌ بِمَصَالِحِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا، فَعَلِيَ هَذَا يَكُونُ الضَّمِيرَانِ عَائِدِينَ إِلَى الْخَيْلِ، وَيَكُونُ الْكَلَامُ آخِذًا بِبَعْضِهِ بِحِجْزَةِ بَعْضٍ.

وَأَمَّا الثَّانِي، وَهُوَ عَوْدُ الضَّمِيرِ إِلَى الشَّمْسِ الَّذِي هُوَ مَبْنِيٌّ الشَّبَهَةَ، فَغَيْرُ صَحِيحٍ.

أَمَّا أَوَّلًا، فَلَأَنَّهُ عَوْدٌ إِلَى غَيْرِ مَذْكَورٍ، وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ. وَأَمَّا ثَانِيًا، فَلَأَنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي عَوْدَ الضَّمِيرِ فِي رَدِّهَا إِلَى الشَّمْسِ أَيْضًا، لِيَكُونَ الْكَلَامُ مَرْتَبَطًا بِبَعْضِهِ بِبَعْضٍ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ: ﴿رُدُّوْهَا﴾ [ص: ٣٣]، فَظَاهِرُهُ خِطَابُ الْعَارِضِينَ لِلْخَيْلِ، وَهُمْ لَا قُدْرَةَ لَهُمْ عَلَى رَدِّ الشَّمْسِ، وَخِطَابُ اللَّهِ بِهِ غَيْرُ لَائِقٍ بِخِطَابِ الْأَنْبِيَاءِ لَهُ تَعَالَى.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا﴾ [ص: ٣٤]، قيل: إِنَّ جِنًّا اسْمَهُ صَخْرٌ تَمَثَّلَ بِصُورَتِهِ، وَجَلَسَ عَلَى سَرِيرِهِ، وَأَخَذَ خَاتَمَهُ الَّذِي فِيهِ النَّبِيُّ، وَأَلْقَاهُ فِي الْبَحْرِ، فَذَهَبَتْ نَبِيُّتُهُ، فَأَنْكَرَهُ قَوْمُهُ حَتَّى عَادَ إِلَيْهِ مِنْ بَطْنِ السَّمَكَةِ.

والجواب: أَمَّا الْآيَةُ، فَفِيهَا وَجْهُ:

الأول: المراد بالفتنة الابتلاء والامتحان، بأن أمرضه مرضاً شديداً، وألقى جسده على كرسيه من شدة المرض، فصار كالميت، كما يقال: (لحم على وضيم)، و(جسد بلا روح)، / [[ص ٢٦٦]] على معنى شدة الضعف، وحذف الهاء مبالغة.

الثاني: قيل: إِنَّ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لِأَطْوَفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى مَائَةِ امْرَأَةٍ، فَتَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ غَلَامًا يِقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَلَمْ يَقُلْ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَطَافَ، فَلَمْ تَحْمَلْ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً جَاءَتْ بِوَلَدٍ نِصْفِ غَلَامٍ، فَجَاءَتْ إِلَيْهِ الْقَابِلَةَ وَأَلْقَتْهُ عَلَى كُرْسِيِّهِ، فَكَانَ الْإِبْتِلَاءُ بِتَرْكِ الْإِسْتِثْنَاءِ.

حرف الشين

٧ - شعيب عليه السلام:

تنزيه الأنبياء/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ١٢١]] في قول شعيب عليه السلام: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا﴾:

مسألة: فإن قيل: ما معنى قوله تعالى في الحكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ [هود: ٩٠]، والشيء لا يُعْطَفُ على نفسه لاسيما بالحرف الذي يقتضي التراخي والمهلة، وهو (ثم)، وإذا كان الاستغفار هو التوبة فما وجه هذا الكلام؟
الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه:

أولها: أن يكون المعنى: اجعلوا المغفرة غرضكم وقصدكم الذي إليه تجرون ونحوه تتوجهون، ثم توصلوا إليه بالتوبة [إليه]، فالمغفرة أول في الطلب وآخر في السبب.

وثانيها: أنه لا يمتنع أن يريد بقوله: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ أي سلوه التوفيق للمغفرة والمعونة عليها ثم توبوا [إليه]، لأن المسألة للتوفيق ينبغي أن تكون قبل التوبة.

وثالثها: أنه أراد بـ (ثم) الواو، [فالمعنى] استغفروا ربكم وتوبوا إليه، وهذا الحرفان قد يتداخلان فيقام أحدهما مقام الآخر.

/ [ص ١٢٢]] ورابعها: أن يريد استغفروه قولاً ونطقاً، ثم توبوا إليه، لتكونوا بالتوبة فاعلين لما يسقط العقاب [ولا تقتصروا على القول الذي لا يُقْطَعُ على سقوط العقاب] عنده.

وخامسها: أنه خاطب المشركين بالله تعالى فقال لهم: استغفروه من الشرك بمفارقتهم ثم توبوا [إليه]، أي ارجعوا إلى الله تعالى بالطاعات وأفعال الخير، لأن الانتفاع بذلك لا يكون إلا بتقديم الاستغفار من الشرك ومفارقتهم. والتائب والآيب والتائب والمنيب بمعنى واحد.

وسادسها: ما أومى إليه أبو علي الجبائي في تفسير هذه الآية لأنه قال: أراد بقوله: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ أي أقيموا على التوبة إليه، لأن التائب إلى الله تعالى من ذنوبه يجب أن يكون [تائباً إلى الله في كل وقت يذكر فيه ذنوبه بعد توبته الأولى،

لأنه يجب أن يكون] مقيماً على الندم على ذلك، وعلى العزم [على] أن لا يعود إلى مثله، لأنه لو نقض هذا العزم لكان عازماً على العود، وذلك لا يجوز.

وكذلك لو نقض الندم لكان راضياً بالمعصية مسروراً بها، وهذا لا يجوز. وقد حكينا ألفاظه بأعيانها، حملة على هذا الوجه أنه أراد التكرار والتأكيد والأمر بالتوبة بعد التوبة. كما يقول أحدنا لغيره: (اضرب زيداً ثم اضربه)، و(افعل هذا ثم افعله).

وهذا الذي حكيناه عن أبي عليٍّ أولى مما ذكره في صدر هذه السورة، لأنه قال هناك: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾، أن معناه استغفروا [ربكم] من ذنوبكم السالفة ثم توبوا إليه بعد ذلك من كل ذنب يكون منكم أو معصية، وهذا ليس بشيء، لأنه إذا جُمِلَ الاستغفار المذكور في الآية على التوبة [منه] فلا معنى لتخصيصه بما سلف دون ما يأتي، لأن التوبة من ذلك أجمع واجبة، ولا معنى أيضاً لتخصيص قوله: ﴿ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ من المعاصي المستقبلية دون الماضية، لأن الماضي والمستقبل مما يجب التوبة منه، فالذي حكيناه أولاً عنه أشفى وأولى.

/ [ص ١٢٣]] [حول نكاح ابنته عليها السلام]:

مسألة: فإن قيل فما الوجه في عدول شعيب عليه السلام عن جواب ابنته في قولها [له]: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾...، إلى قوله لموسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ [القصص: ٢٦ و ٢٧]، وهي لم تسأل النكاح ولا عرضت به، فترك إجابتها عن كلامها وخرج إلى شيء لم يجز ما يقتضيه.

الجواب: إنها لما سألته [أن] يستأجره ومدحته بالقوة والأمانة، كان كلامها دالاً على الترغيب فيه، والتقريب منه، والمدح له بما يدعو إلى إنكاحه، فبذل له النكاح الذي يقتضي غاية الاختصاص، فما فعله شعيب عليه السلام في غاية المطابقة لجوابها ولما يقتضيه سؤالها.

[في قول شعيب عليه السلام: ﴿فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قول شعيب عليه السلام: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٥٨]] السابعة: قصّة شعيب عليه السلام في قوله: ﴿إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وملّتهم باطلة، فدَلَّ على أَنَّهُ كان على مذهب باطل وخلصه الله منها.

والجواب: جاز أَنَّمَا كانت حَقَّةً وُضِّحَتْ بِشَرِّعِهِ عليه السلام، ولهذا قال: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾ / [[ص ٢٥٩]] اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، أي إن يشاء استمرار حكمها وعدم نسخها، إذ لو كانت باطلة لزم نسبة مشيئة الكفر إليه تعالى، وهو باطل لا يجوز نسبته إلى الأنبياء إجماعاً.

* * *

أَثَمَّتْ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أَرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٧﴾﴾ [الفصص: ٢٧]؟ وكيف يجوز في الصداق هذا التخيير والتفويض؟ وأي فائدة للبت فيما شرطه هو نفسه وليس يعود عليها من ذلك نفع؟

الجواب: قلنا: يجوز أن تكون الغنم كانت لشعيب عليه السلام، وكانت الفايذة باستئجار من يرعاها عائدة عليه، إلا أَنَّهُ أراد أن يُعَوِّض بنته عن قيمة رعيها فيكون ذلك مهراً لها. وأمّا التخيير فلم يكن إلا فيما زاد على الثماني حجج ولم يكن فيما شرطه مقترحاً تخييراً، وإِنَّمَا كان فيما تجاوزته وتعداه.

ووجه آخر: [وهو] أَنَّهُ يجوز أن تكون الغنم كانت للبت وكان الأب المتوليّ لأمرها والقابض لصداقها، لأنَّه لا خلاف أن قبض الأب مهر ابنته البكر البالغ جائر، وأنَّه ليس لأحد من الأولياء ذلك غيره، وأجمعوا أن بنت شعيب عليه السلام كانت بكراً.

/ [[ص ١٢٤]] ووجه آخر: وهو أن يكون حذف ذكر الصداق، وذكر ما شرطه لنفسه مضافاً إلى الصداق، لأنَّه جائز أن يشترط الوليُّ لنفسه ما يخرج عن الصداق. وهذا الجواب يخالف الظاهر، لأنَّ قوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُكَلِّمَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ﴾ يقتضي ظاهره أن أحدهما جزاء على الآخر.

ووجه آخر: وهو أَنَّهُ يجوز أن يكون من شريعته عليه السلام العقد بالتراضي من غير صداق معيّن، ويكون قوله: ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي﴾ على غير وجه الصداق، وما تقدّم من الوجوه أقوى.

* * *

الرسائل (المسائل الحائريات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣٠٨]] مسألة: عن شعيب عليه السلام كيف استجاز أن يرعى بناته وذلك فعل مستقبح من رعيته فكيف منه عليه السلام؟ ما وجه العذر في ذلك؟

الجواب: العادات في ذلك مختلفة، وإِنَّمَا يستقبحها الناس اليوم كما استقبحوا في ذوي الأقدار من الرجال أن يرعوا مواشيهم بنفوسهم وإن فعله موسى عليه السلام وكثير من الأنبياء، ولا يمتنع أن تكون عاداتهم بخلاف عاداتنا.

وقيل: إن شعيباً كان منقطعاً إلى بريّة لم يكن فيها من يرعى له بأجرة، فاحتاج ما يصلح شأنه من معيشته ولم يكن يتأتى له في ذلك، لأنَّه قيل: إنَّه كان أكمه فرعى بناته غنمه ليكون قوتهم من ذلك.

* * *

حرف العين

٨ - العصمة:

مباحث عامة:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[ص ٩٤] قالوا: نقول: إن الله (جل ثناؤه) تعبد خلقه بالعمل بطاعته واجتناب معصيته على لسان نبيه ﷺ، فبين لهم جميع ما احتاجوا إليه من أمر دينهم صغيراً كان أو كبيراً، فبلغهم إيّاه خاصاً وعمماً ولم يكلهم فيه إلى آرائهم ولم يتركهم في عمى ولا شبهة؛ علم ذلك من علمه وجهل ذلك من جهله، فأما ما بلغه عمماً فهو ما الأمة عليه من الوضوء والصلاة والخمس والزكاة والصيام والحج والغسل من الجنابة واجتناب ما نهى الله عنه في كتابه من الزنا والسرقه والاعتداء والظلم وأكل مال اليتيم وأكل الربا [وقذف المحصنات] وما أشبه ذلك مما يطول شرحه / [ص ٩٥] وتفسيره وهو معروف عند الخاصة والعامة. وأما ما بلغه خاصاً فهو ما وكلنا إليه قوله ﷺ: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [النساء: ٥٩]، وقوله ﷺ: «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [النحل: ٤٣]، فهذا خاص لا يجوز أن يكون من جعل الله له الطاعة على الناس داخلًا في مثل ما هم فيه من المعاصي وذلك لقول الله (جل ثناؤه): «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» [البقرة: ١٢٤]، [علمنا] أن الظالمين ليسوا بأئمة يعهد إليهم في العدل على الناس وقد أبى الله أن يجعلهم أئمة ثم أعلمنا بقوله تبارك وتعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» [النساء: ٥٨] أن ذلك عهد من الله تعالى عهده إليهم لم يعهد هذا العهد إلا [إلى الأئمة الذين يحكمون بالعدل ولا يجوز أن يأمر بالعدل من لا يحسنه] وإنما أمر أن يحكم بالعدل من يحسن أن يحكم بالعدل [فعلمنا] من قوله تعالى ومما قال رسول الله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين

يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا يقتل مؤمناً / [ص ٩٦] متعمداً وهو مؤمن»، وهكذا [أن] الإمام لا يكون إماماً حتى يتبرأ من الظلم ويؤذي الأمانة إلى البر والفاجر.

* * *

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[ص ٣٣] [٣٦] باب الاعتقاد في العصمة:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة (صلوات الله عليهم) أنهم معصومون مطهرون من كل دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴿التحریم: ٦﴾. ومن نفى عنهم العصمة في شيء من أحوالهم فقد جهلهم. واعتقادنا فيهم أنهم موصوفون بالكمال والتمام والعلم من أوائل أمورهم إلى أواخرها، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عيب ولا جهل.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ١٣٤] [١٥٣] - القول في العصمة ما هي؟

أقول: إن العصمة في أصل اللغة هي ما اعتصم به الإنسان من الشيء كأنه امتنع به عن الوقوع فيما يكره، وليس هو جنساً من أجناس الفعل، ومنه قولهم: (اعتصم فلان بالجبل) إذا امتنع به، ومنه سُميت (العصم) وهي وعول الجبال لامتناعها بها.

والعصمة من الله تعالى هي التوفيق الذي يسلم به الإنسان مما يكره إذا / [ص ١٣٥] أتى بالطاعة، وذلك مثل إعطائنا رجلاً غريقاً جبلاً ليتشبث به فيسلم، فهو إذا أمسكه واعتصم به سُمي ذلك الشيء عصمة له لما تشبث وسلم به من الغرق ولو لم يعتصم به لم يسم (عصمة)، وكذلك سبيل اللطف إن الإنسان إذا أطاع سُمي (توفيقاً) و(عصمةً)، وإن لم يطع لم يسم (توفيقاً) ولا (عصمةً)، وقد بين الله ذكر هذا المعنى في كتابه بقوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وحبل الله

هو دينه، ألا ترى أنهم بامتنال أمره يسلمون من الوقوع في عقابه، فصار تمسكهم بأمره اعتصاماً، وصار لطف الله لهم في الطاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة والنبیین والأئمة معصومون لأنهم متمسكون بطاعة الله تعالى.

وهذه جملة من القول في العصمة ما أظنُّ أحداً يخالف في حقيقتها، وإنما الخلاف في حكمها كيف تجب وعلى أي وجه تقع، وقد مضى ذكر ذلك في باب عصمة الأنبياء وعصمة نبينا (عليه وعليهم الصلاة والسلام)، وهي في صدر الكتاب، وهذا الباب ينبغي أن يضاف إلى الكلام في الجليل، إن شاء الله تعالى.

* * *

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ١٢٨]] فصل: في العصمة:

قال أبو جعفر عليه السلام: باب الاعتقاد في العصمة.

قال الشيخ المفيد عليه السلام: العصمة من الله تعالى حُجَجُه هي التوفيق واللفظ والاعتصام من الحُجَجِ بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى، والعصمة [تفضُّل من الله] تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم، وليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح، ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن، ولا ملجئة له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم الله تعالى أنه إذا فعله بعبدٍ من عبده لم يؤثر معه معصيته له، وليس كل الخلق يُعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة والأخيار.

/ [[ص ١٢٩]] قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ...﴾ الآية [الأنبياء: ١٠١]، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [الدخان: ٣٢]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾ [ص: ٤٧].

* * *

النكت الاعتقادية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٣٧]] فإن قيل: ما حدُّ العصمة؟ فالجواب: العصمة لطف يفعلُه الله تعالى بالملكف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليها.

* * *

الحدود والحقائق / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٧٣٤]] ٧١ - حقيقة العصمة هي اللطف الذي يفعلُه

الله فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح.

* * *

الرسائل (ج ٣) / (مسألة في العصمة) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):
[[ص ٣٢٥]] ما حقيقة العصمة التي يُعتدُّ وجودها للأنبياء والأئمة عليهم السلام؟ وهل هو معنى يضطرُّ إلى الطاعة ويمنع من المعصية، أو معنى يضام الاختيار؟ فإن كان معنى يضطرُّ إلى الطاعة ويمنع من المعصية، فكيف يجوز الحمد والذمُّ لفاعلها؟ وإن كان معنى يضام الاختيار، فاذكروه ودلُّوا على صحَّة مطابقته له، ووجوب اختصاص المذكورين به دون من سواهم. فقد قال بعض المعتزلة: إنَّ الله عصم أنبياءه بالشهادة لهم بالاعتصام، وضلَّ قوماً بنفس الشهادة عليهم بالضلال، فإن يكن ذلك هو المعتمد أنعم بذكره ودلُّ على صحَّته وبطلان ما عساه نعلمه من الطعن عليه، وإن كان باطلاً دلُّ على بطلانه وصحَّة الوجه المعتمد دون ما سواه.

الجواب - والله التوفيق - : اعلم أنَّ العصمة هي اللطف الذي يفعله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع / [[ص ٣٢٦]] من فعل القبيح، فيقال على هذا: إنَّ الله عصمه، بأن فعل له ما أختار عنده العدول عن القبيح، ويقال: إنَّ العبد معتصم، لأنَّه اختار عند هذا الداعي الذي فعل الامتناع عن القبيح.

وأصل العصمة في وضع اللغة المنع، يقال: عصمت فلاناً من السوء إذا منعت من فعله به، غير أنَّ المتكلمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله الله تعالى به، لأنَّه إذا فعل به ما يعلم أن يمتنع عنده من فعل القبيح، فقد منعه منه، فأجروا عليه لفظ المنع قسراً أو قهراً.

وأهل اللغة يتصارفون ذلك ويستعملونه، لأنَّهم يقولون فيمن أشار على غيره برأي فقبله مختاراً، واحتمى بذلك من ضرر يلحقه، وهو ماله إن حماه من ذلك الضرر ومنعه وعصمه منعه، وإن كان ذلك على سبيل الاختيار.

فإن قيل: أفقتولون فيمن لطف له بما اختار عنده الامتناع من فعل واحد قبيح: إنَّه معصوم؟

قلنا: نقول ذلك مضافاً ولا نطلقه، فنقول: إنَّه معصوم من كذا ولا نطلق، فيوهم أنَّه معصوم من جميع القبائح، ونطلق في الأنبياء والأئمة عليهم السلام العصمة بلا تقييد، لأنَّهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح، دون ما يقوله المعتزلة من نفي الكبائر عنهم دون الصغائر.

فإن قيل: فإذا كان تفسير العصمة ما ذكرتم، فألاً عصم الله جميع الملكفين وفعل بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح.

فلاناً من السوء إذا منعت حلوله به، غير أن المتكلمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللفظ الذي يفعله الله تعالى به، لأنه إذا فعل به ما يعلم أنه يمتنع عنده من فعل القبيح فقد منعه من القبيح، فأجروا عليه لفظ المانع قهراً وقسراً. وأهل اللغة يتعارفون ذلك أيضاً ويستعملونه، لأنهم يقولون في من أشار على غيره برأيٍ قبله منه مختاراً وحتماً بذلك من ضرر يلحقه وسوء يناله أنه حماه من ذلك الضرر ومنعه وعصمه منه وإن كان على سبيل الاختيار.

فإن قيل: أفنقولون فيمن لطف به بما اختار عنده الامتناع من فعل قبيح واحد: إنه معصوم؟

قلنا: نقول ذلك مضافاً ولا نطلقه، فنقول: إنه معصوم من كذا، / [[ص ١٩٠]] ولا نُطلق فيوهم أنه معصوم من جميع القبائح، ونُطلق في الأنبياء والأئمة عليهم السلام العصمة بلا تقييد، لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح بخلاف ما تقوله المعتزلة من نفي الكبائر عنهم دون الصغائر.

فإن قيل: فإذا كان تفسير العصمة ما ذكرتم، فألاً عصم الله جميع المكلفين وفعل بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح؟

قلنا: كل من علم الله تعالى أن له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبيح فإنه لا بد أن يفعله به وإن لم يكن نبياً ولا إماماً، لأن التكليف تقتضي فعل اللطف على ما دل عليه في مواضع كثيرة، غير أنه لا يمتنع أن يكون في المكلفين من ليس في المعلوم أن شيئاً متى فعل اختار عنده الامتناع من القبيح، فيكون هذا المكلف لا عصمة له في المعلوم ولا لطف وتكليف من لا لطف له يحسن ولا يقبح، وإنما القبيح منع اللطف فيمن له لطف مع ثبوت التكليف.

فأمّا قول بعضهم: إن العصمة هي الشهادة من الله تعالى بالاستعصام فباطل، لأن الشهادة لا تجعل الشيء على ما هو به، وإنما تتعلق به على ما هو عليه، لأن الشهادة هي الخبر والخبر عن كون الشيء على صفة لا تؤثر في كونه عليها، فحتاج أولاً إلى أن يتقدم لنا العلم بأن زيدا من المعصوم أو معتصم ويوضح عن ذلك، ثم تكون الشهادة بأنه متحرك أو العلم بأنه على هذه الصفة، وفي هذا البيان كفاية لمن تأمل.

* * *

البرهان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٥١]] ولا بد من كونه معصوماً من القبائح، لوجوب

قلنا: كل من علم الله تعالى أن له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبح، فإنه لا بد أن يفعله وإن لم يكن نبياً ولا إماماً، لأن التكليف يقتضي فعل اللطف على ما دل عليه في مواضع كثيرة.

غير أننا لا نمنع أن يكون في المكلفين من ليس في المعلوم أن فيه سبباً متى / [[ص ٣٢٧]] فعل اختار عنده الامتناع من القبح، فيكون هذا المكلف لا عصمة له في المعلوم ولا لطف، ولا يكلف من لا لطف له بحسن ولا يقبح، وإنما القبيح منع اللطف فيمن له لطف مع ثبوت التكليف.

فأمّا قول بعضهم: إن العصمة الشهادة من الله تعالى بالاستعصام، فباطل لأن الشهادة لا يجعل الشيء على ما هو به، وإنما تتعلق به على ما هو عليه، لأن الشهادة هي الخبر، والخبر عن كون الشيء على صفة لا يؤثر في كونه عليها، فيحتاج أولاً إلى أن يتقدم إلى العلم بأن زيدا معصوم أو معتصم ويوضح عن معنى ذلك، ثم تكون الشهادة من بعده مطابقة لهذا العلم، وهذا بمنزلة من سُئل عن حد المتحرك، فقال: هو شهادة بأنه متحرك، أو العلم بأنه على هذه الصفة.

وفي هذا البيان كفاية لمن تأمل.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٨٩]] المسألة السادسة: في العصمة:

ما حقيقة العصمة التي يُعتقد وجوبها للأنبياء والأئمة عليهم السلام؟ وهل هو معنى يضطر إلى الطاعة ويمنع من المعصية؟ فكيف يجوز الحمد والذم لفاعلهما؟ وإن كان معنى يضام الاختيار فاذكروه ودلوا على صحته ومطابقته له ووجوب اختصاص المذكورين به دون من سواهم. فقد قال بعض المعتزلة: إن الله تعالى عصم أنبيائه بالشهادة لهم بالاستعصام كما ضلل قوماً بنفس الشهادة عليهم بالضلال، فإن كان ذلك صحيحاً فدل على صحته وطلان ما عساه يعلمه من الطعن فيه، وإن يكن باطلاً دل على بطلانه وصحة الوجه المعتمد فيه دون ما سواه.

الجواب - وبالله التوفيق - : اعلم أن العصمة هي اللطف الذي يفعله الله تعالى فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح، فيقال على هذا: إن الله تعالى عصمه بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، ويقال: إن العبد معتصم لأنه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح.

وأصل العصمة في موضوع اللغة المنع، يقولون: عصمت

من قال: إنَّ العصمة هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسين البصري.

وقال بعضهم: العصمة هي الأمر الذي يفعله الله بالملكف من الألفاظ المقرَّبة من الطاعة المبعَّدة عن المعصية.

وقال قوم: العصمة لطف يفعله الله بالملكف بحيث لا يكون له داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته عليها، وهو الحقُّ. فالعصمة لا تنافي القدرة وإلا لما استحقَّ الثواب على اجتناب المعاصي، ولما كان مكلفاً.

* * *

الاعتماد/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٤٢]] والمعصومون: الموصوفون بالعصمة، وهي في أصل اللغة: المنع، وفي الاصطلاح: عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالملكف [بحيث] لا يكون له معه داعٍ إلى فعل المعصية، ولا إلى ترك الطاعة، مع قدرته على ذلك.

* * *

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١٢]] و(المعصوم) المتَّصف بالعصمة، وهي لغة المنع، واصطلاحاً هي عبارة / [[ص ١٣]] عن لطف يفعله الله تعالى بالملكف، بحيث يتمتع منه بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة، مع قدرته عليها.

و(الخطأ) ضدُّ الصواب، [وقد عرفته].

واعلم أنَّه ﷺ معصوم في أربعة:

الأوَّل: في مقاله لا يقول باطلاً.

الثاني: في فعاله لا يفعل باطلاً.

الثالث: في تروكه لا يترك حقاً.

الرابع: في تقريراته، أي لا يقرب بحضرته باطل وهو ساكت عنه، إذ لا يجوز له التقيَّة.

والثلاثة الأوَّل يشاركه الإمام فيها، وأمَّا الرابع فلا، إذ يجوز على الإمام التقيَّة كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

* * *

عصمة الأنبياء:

الإيضاح/ الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٣٥٤]] فزعمتم أنَّ الله (جلَّ ثناؤه) بعث إلى خلقه أنبياء كذابين ومخطئين؛ وأمرهم / [[ص ٣٥٥]] بطاعتهم، كلُّ هذه الشنعة محتملة عندكم فراراً بأنَّتمكم أن تقرُّوا عليهم بالخطأ

تعظيمه على الإطلاق وقبح ذمِّه، والحكم بكفر المستخفِّ به مع وجوب ذمِّ فاعل القبيح.

* * *

تقريب المعارف/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ١٥٠]] [اشتراط العصمة في الرئيس]:

وهذا اللطف لا يتمُّ إلا بوجود رئيس أو رؤساء لا يد على أيديهم يرجع إليه أو إليهم الرئاسات، ولا يكون كذلك إلا بكونه معصوماً، لأنَّنا قد بيَّنا وجوب استصلاح كلِّ مكلف غير معصوم بالرئاسة، فافتضى ذلك وجوب رجوع الرئاسات إلى رئيس معصوم، وإلا اقتضى وجود ما لا يتناهى من الرؤساء، أو الإخلال بالواجب في عدله تعالى، وكلاهما فاسد.

ولنا تحرير الدلالة على وجه آخر، فنقول: العلم بوجوب الحاجة إلى رئيس لا ينفصل من العلم بوجه الحاجة، لأنَّنا علمنا حاجة المكلفين إلى رئيس من حيث وجدناه لطفاً في فعل الواجب واجتناب القبيح، وهذا لا يتقدَّر إلا في من ليس بمعصوم، فصار العلم بالوجوب لا ينفصل من العلم بوجهه.

وترتيب الأوَّل أولى، لبعده من الشبهة وإسقاطه الاعتراض بعصمة كلِّ رئيس، وافتقار هذا إلى استئناف كلام لإسقاط ذلك.

* * *

المقنع في الإمامة/ عبید الله السُّدَّ آبادي (ق ٥هـ):

[[ص ٥١]] ومعنى قولهم: (العصمة) أنَّه ﷺ لم يهَمْ بمعصية قطُّ، ولا اختارها في حالتي صغره وكبره، ولا عبد صنماً ولا وثناً.

* * *

عجالة المعرفة/ محمَّد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٦]] ويُسَمَّى (عصمة)، وهي: لطف يختار عنده الطاعة، ويصرفه عن المعصية، مع قدرته على خلافه.

* * *

الإيضاح والتبيين/ ابن العتائقي (ق ٨هـ):

/ [[ص ٣٧٥]] قال: (البحث الثالث: في أنَّ الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه).

أقول: كلامه ظاهر.

واعلم أنَّ القائِلين بالعصمة اختلفوا في المعصوم، فمنهم من قال: المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعصية، ومنهم من قال: إنَّه يكون متمكِّناً منها، ومن الأوائل من قال: إنَّه مختصُّ في بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم

ظَهَرَكَ ﴿٣٧﴾ [الشرح: ٢ و ٣]، فظاهر هذا الكلام يدلُّ على أنه قد قارَفَ الكبائر، وقد ثبت أنه مصروف عن ظاهره بضروب من البرهان، فكذلك القول فيما تضمَّنته الآية في أمير المؤمنين عليه السلام.

* * *

المسائل العكبرية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣٩]] المسألة الثامنة: وسأل فقال: قد ورد الخبر أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «ما منَّا إلَّا من همَّ أو عصى إلَّا يحيى بن زكريا، فإنَّه ما همَّ ولا عصى»، قال: وقد سمَّاه الله سيِّداً ولم يسمَّ غيره، وإذا صحَّ ذلك فهو خير الأنبياء.

/ [[ص ٤٠]] والجواب - وبالله التوفيق -: أنَّ هذا الخبر غير ثابت عن النبيِّ ﷺ، ولو ثبت لما وجب أن يكون يحيى أفضل الأنبياء، إذ كان من همَّ وعصى قد تزيد تكاليفه على من لم يهمَّ ولم يعص، وتكون طاعاته وقربه أكبر، وأعماله أشقَّ وأكثر صلاحاً للخلق وأنفع، لاسيَّما وهم الأنبياء ومعاصيهم - على مذهب من جوز ذلك عليهم من أهل العدل - صغائر مغفورة.

فأمَّا وصف الله تعالى ليحيى بأنه سيِّد، فذلك أيضاً ممَّا لا يوجب تفضيله على الأنبياء عليهم السلام، لأنَّه لم يوصف بالسيادة والفضل عليهم، وإنَّما وُصِفَ بسيادة قومه والتقدُّم على أتباعه وأهل عصره، وذلك غير مقتضٍ لسيادته على النبيِّين وتقدُّمه في الفضل على كافَّة المرسلين حسبما ذكرناه.

* * *

النكت الاعتقادية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣٧]] فإن قيل: هل النبيُّ الذي أثبتموه معصوم أم لا؟ فالجواب: معصوم من أوَّل عمره إلى آخره عن السهو والنسيان والذنوب الكبائر والصغائر عمداً وسهواً.

فإن قيل: ما حدُّ العصمة؟ فالجواب: العصمة لطف يفعله الله تعالى بالملكف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليها.

فإن قيل: ما الدليل على أنه معصوم من أوَّل عمره إلى آخره؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنه لو عهد منه في سالف عمره سهو أو نسيان لارتفع الوثوق عن إخباراته، ولو عهد منه خطيئة لفرقت العقول من متابعتها فتبطل فائدة البعثة.

* * *

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٦٢]] ٣٢ - القول في عصمة الأنبياء عليهم السلام:

ولينجوا بما فعلوا حتَّى قلت: لهم بالأنبياء أسوة في خطأهم وكذبهم وقد برأ الله الأنبياء من الخطأ والكذب.

* * *

المجازات النبوية/ الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٢٥٦]] [[٢٢٥]] ومن ذلك قوله (عليه الصلاة والسلام)

في دعاء كان يدعو به: «ربِّ تقبَّلْ توبتي واغسل عني حوبتي».

وهذه استعارة، والحوبة والحبوب: المأثم، والمراد أحطط عني وزري، وتعمَّد ذنبي وخطيئتي، ولكن المعصية لِمَا كانت كالدرن الذي يصيب الانسان، فيفحش أثره، ويقبح منظره، أقام (عليه الصلاة والسلام) إمطة وزرها، وإسقاط إثمها، مقام غسل الأدران، وإمطة الأدناس، لأنَّ الإنسان بعدها يعود نقياً الأثواب، طاهراً من العاب.

وهذا الدعاء من النبيِّ (عليه الصلاة والسلام) على وجه التعبُّد والخضوع، والتطامن والخشوع، لا أنَّ له (عليه الصلاة والسلام) حوبة يستحطُّ وزرها، ويستغسل درنها، أو يكون قوله (عليه الصلاة والسلام) ذلك على طريق التعليم لأُمَّته كيف يتوب العاصي، وينيب الغاوي، ويستأن من الخائف، ويستقيم الجانف.

والسبب الذي لأجله قلنا: إنَّ الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يواقعوا المعاصي، ويقدموا على المغاوي، أنَّ الحكيم تعالى إذا أرسل رسولا / [[ص ٢٥٧]] جنَّبه كلَّ ما يُنفِّر عنه، ويصرف عن القبول منه، ومعرفة ما يُقطع على أنه منفرٌّ مأخوذ من عادات الناس، وكبائر المعاصي كلُّها منفرَّة لأنَّها تُخرج من ولاية الله تعالى إلى عداوته، وتوجب عاجل مقتته وعقوبته.

وفي الصغائر خلاف ليس كتابنا هذا موضع بيانه، واستقصاء حجاجه، وقد بسطنا الكلام على ذلك في باب مفرد من جملة كتابنا الكبير في متشابه القرآن، فمن أراد استيعاب معانيه، ومعرفة الخلاف فيه، فليقصد مطالعته من هناك بتوفيق الله.

* * *

الإفصاح في الإمامة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١٦٩]] لسنا نقول في عصمة أمير المؤمنين عليه السلام بأكثر

من قولنا في عصمة النبيِّ ﷺ، ولا نزيد على قول أهل العدل في عصمة الرُّسُل عليهم السلام من كبائر الآثام، وقد قال الله تعالى في نيِّه ﷺ: «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» [الفتح: ٢].

وقال تعالى: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» [التوبة: ١١٧].

وقال تعالى: «وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ﴿٥﴾ الَّذِي أَنْقَضَ

وذلك حكم كل معصية، إذ كان فاعلها يجيب بفعلها من ثواب تركها، وكانت الغواية هي الخيبة في وجه من الوجوه، وعلى مفهوم اللغة، قال الشاعر:

ومن يلقى خيراً يحمد الناس أمره

ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً

وقال الله سبحانه في آية الدّين عند ذكر الشهود:

﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، يريد لئلا تنسى إحداهما، فسمي النسيان ضلالاً، وذلك معروف في اللغة.

فلما تقرّر أنّ كل معصية غواية وكل نسيان ضلال دلّ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْتَجِمَ إِذَا هُوَ ①﴾ ما ضل صاحبكم وما عوى ②﴾ [النجم: ١ و ٢]، على أنّه قد نفى عن نبيّه (عليه وآله السلام) المعاصي على كل وجه، والنسيان من كل وجه، وهذا بين لمن تأمله.

قال الشيخ (أدام الله عزّه): وأقول: إنّ ترك النفل قد يُسمّى معصية كما أنّ فعله قد يُسمّى طاعة لاسيّما إذا وقع ذلك من نبيٍّ أو وصيٍّ أو صفيٍّ فإنّهم لمنزلتهم عند الله سبحانه يؤاخذهم بالقليل من الفعل ولا يعذرهم فيه ليؤدّبهم بذلك ويهدّهم ويزجرهم عن مثله في المستقبل، ولو وقع من غيرهم ما كان ليؤاخذهم به ولا يُعجل لهم الأدب عليه على ما قدّمت ذكره.

* * *

تصحيح اعتقادات الإمامية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٢٩]] والأنبياء والأئمة عليهم السلام من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وإمامتهم من الكبائر كلّها والصغائر، والعقل يُجوز عليهم ترك مندوب إليه على غير التعمّد للتقصير والعصيان، ولا يجوز عليهم ترك مفترض إلا أنّ نبينا ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده كانوا سالمين من ترك المندوب، والمفترض قبل حال إمامتهم وبعدها.

فصل: فأما الوصف لهم بالكمال في كل أحوالهم، فإنّ المقطوع به كمالهم في جميع أحوالهم التي كانوا فيها حُججاً لله تعالى على خلقه.

/ [[ص ١٣٠]] وقد جاء الخبر بأنّ رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام من ذريته كانوا حُججاً لله تعالى منذ أكمل عقولهم إلى أن قبضهم، ولم يكن لهم قبل أحوال التكليف أحوال نقص وجهل،

أقول: إنّ جميع أنبياء الله (صلوات الله عليهم) معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها وما يستخفّ فاعله من الصغائر كلّها، وأمّا ما كان من صغير لا يستخفّ فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة وعلى غير تعمّد وممتنع منهم بعدها على كل حال، وهذا مذهب جمهور الإمامية، والمعتزلة بأسرها تخالف فيه.

٣٣ - القول في عصمة نبينا محمد ﷺ:

وأقول: إنّ نبينا محمداً ﷺ ممن لم يعص الله ﷻ منذ خلقه الله ﷻ إلى أن قبضه ولا تعمّد له خلافاً ولا أذنب ذنباً على التعمّد ولا النسيان، وبذلك نطق القرآن وتواتر الخبر عن آل محمد عليهم السلام، وهو مذهب جمهور الإمامية، والمعتزلة بأسرها على خلافه.

وأما ما يتعلّق به أهل الخلاف من قول الله تعالى: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] وأشبه ذلك في القرآن ويعتمدونه في الحجّة على خلاف ما ذكرناه فإنّه تأويل بضدّ ما توهموه، والبرهان يعضده على البيان، وقد نطق / [[ص ٦٣]] الفرقان بما قد وصفناه فقال (جلّ اسمه): ﴿وَالْتَجِمَ إِذَا هُوَ ①﴾ ما ضلّ صاحبكم وما عوى ②﴾ [النجم: ١ و ٢]، فنفى بذلك عنه كل معصية ونسيان.

* * *

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٠٣]] قال الشيخ (أدام الله عزّه): فإنّ قال قائل: أليس قد نطق القرآن بوقوع المعصية من نبيٍّ من أنبياء الله سبحانه في حال نبوته، وهذا خلاف مذهبك في ارتفاع المعاصي عن الأنبياء كلّهم والأئمة عليهم السلام لأنهم على أصلك معصومون من الذنوب والخطأ في الدّين.

فالجواب: أنّ الذي أذهب إليه في هذا الباب أنّه لا يقع من الأنبياء عليهم السلام ذنب بترك واجب مفترض، ولا يجوز عليهم خطأ في ذلك ولا سهو يوقعهم فيه، وإنّ جاز منهم ترك نفل ومندوب إليه على غير القصد والتعمّد، ومتى وقع ذلك منهم عوجلوا بالتنبيه عليه، فيزولون عنه في أسرع مدّة وأقرب زمان.

فأما نبينا ﷺ خاصّة والأئمة من ذريته عليهم السلام فلم يقع منهم صغيرة بعد النبوة والإمامة من ترك واجب ولا مندوب إليه، لفضلهم على من تقدّمهم من / [[ص ١٠٤]] الحجج عليهم السلام، وقد نطق القرآن بذلك وقامت الدلائل منه ومن غيره على ذلك للأئمة من ذريته عليهم السلام، قال الله تعالى وقد ذكر معصية آدم عليه السلام: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ③﴾ [طه: ١٢١]، فسمي المعصية غواية

الأنبياء ﷺ جميع المعاصي من حيث كان كل شيء منها يستحقُّ به فاعله الذمُّ والعقاب، لأنَّ الإحباط باطل عندهم، وإذا بطل الإحباط فلا معصية إلاَّ ويستحقُّ فاعلها الذمُّ والعقاب، وإذا كان استحقاق الذمِّ والعقاب منفيًّا عن الأنبياء ﷺ وجب أن تنفي عنهم سائر الذنوب، ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقاً بالإحباط، فإذا بطل الإحباط فلا بدُّ من الاتفاق على أن شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء ﷺ من حيث يلزمهم استحقاق الذمِّ والعقاب، لكنَّه يجوز أن نتكلَّم في هذه المسألة على سبيل التقدير، ونفرض أن الأمر في الصغائر والكبائر على ما تقوله المعتزلة، ومتى فرضنا ذلك لم نُجوز أيضاً عليهم الصغائر لما سنذكره ونبيِّنه إن شاء الله تعالى.

[تنزيه الأنبياء ﷺ كافة عن الصغائر والكبائر]:

واعلم أن جميع ما تنزهه الأنبياء ﷺ عنه، ونمنع من وقوعه منهم يستند إلى دلالة العلم / [[ص ٣٦]] المعجز إمَّا بنفسه أو بواسطة، وتفسير هذه الجملة: أن العلم المعجز إذا كان واقعاً موقع التصديق المدَّعي النبوة والرسالة، وجارياً مجرى قوله تعالى له: صدقت في أنك رسولي ومؤدِّ عني. فلا بدُّ من أن يكون هذا المعجز مانعاً من كذبه على الله سبحانه في ما يؤدِّيه [عنه]، لأنَّه تعالى لا يجوز أن يُصدِّق الكذاب، لأنَّ تصديق الكذاب قبيح، كما أن الكذب قبيح، فأما الكذب في غير ما يؤدِّيه عن الله وسائر الكبائر فإنَّها دلُّ المعجز على نفيها، من حيث كان دالًّا على وجوب اتباع الرسول وتصديقه فيما يؤدِّيه، وقبوله منه، لأنَّ الغرض في بعثة الأنبياء ﷺ تصديقهم بالأعلام المعجزة هو أن يُمثَّل ما يأتون به، فما قدح في الامتثال والقبول وأثر فيها يجب أن يمنع المعجز منه. فلهذا قلنا: إنَّه يدلُّ على نفي الكذب والكبائر عنهم في غير ما يؤدِّونه [عن الله] بواسطة، وفي الأوَّل يدلُّ بنفسه.

فإن قيل: لم يبق إلاَّ أن تدلُّوا على أن تجوز الكبائر يقدر فيها هو الغرض بالبعثة من القبول والامتثال.

قلنا: لا شبهة في أن من نجوز عليه كبائر المعاصي ولا نأمن منه الإقدام على الذنوب، لا تكون أنفسنا ساكنة إلى قبول قوله أو استماع وعظه كسكونها إلى من لا نجوز عليه شيئاً / [[ص ٣٧]] من ذلك. وهذا هو معنى قولنا: إنَّ وقوع الكبائر منفر عن القبول، والمرجع فيما ينفر وما لا ينفر إلى العادات واعتبار ما تقتضيه، وليس ذلك ممَّا يستخرج بالأدلة والمقاييس، ومن رجع إلى العادة علم ما ذكرناه، وأنَّه من أقوى ما ينفر عن قبول القول،

فإنَّهم يجرون مجرى عيسى ويحيى ﷺ في حصول الكمال لهم مع صغر السنِّ وقبل بلوغ الحلم. وهذا أمرٌ تجوزُه العقول ولا تنكره، وليس إلى تكذيب الأخبار سبيل، والوجه أن نقطع على كمالهم ﷺ في العلم والعصمة في أحوال النبوة والإمامة، ونتوقَّف فيما قبل ذلك، وهل كانت أحوال نبوة وإمامة أم لا؟ ونقطع على أنَّ العصمة لازمة لهم منذ أكمل الله تعالى عقولهم إلى أن قبضهم ﷺ.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٤]] اختلف الناس في الأنبياء ﷺ، فقالت الشيعة الإمامية: لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوة ولا بعدها، ويقولون في الأئمة مثل ذلك، وجوز أصحاب الحديث والحشوية على الأنبياء الكبائر قبل النبوة، ومنهم من جوزها في حال النبوة سوى الكذب فيما يتعلَّق بأداء الشريعة، ومنهم من جوزها ذلك في حال النبوة بشرط الإسرار دون الإعلان، ومنهم من جوزها على الأحوال كلّها، ومنعت المعتزلة من [وقوع] الكبائر والصغائر المستخفة من الأنبياء ﷺ قبل النبوة وفي حالها، وجوزت في الحالين وقوع ما لا يستخفُّ من الصغائر، ثم اختلفوا فمنهم من جوز على النبيّ ﷺ الإقدام على المعصية الصغيرة على سبيل العمد، ومنهم من منع [من] ذلك وقال: إنَّهم لا يقدمون على الذنوب التي يعلمونها ذنوباً، إلاَّ على سبيل التأويل.

وحكي عن النظام، وجعفر بن مبشر، وجماعة ممن تبعها، أنَّ ذنوبهم لا تكون إلاَّ على سبيل السهو والغفلة، وأنَّهم مؤاخذون بذلك، وإن كان موضوعاً من أممهم، لقسوة معرفتهم وعلو مرتبتهم. وجوزوا كلّهم ومن قدّمنا ذكره من الحشوية وأصحاب / [[ص ٣٥]] الحديث على الأئمة ﷺ الكبائر والصغائر، إلاَّ أنَّهم يقولون: إنَّ بوقوع الكبيرة من الإمام تفسد إمامته، ويجب عزله والاستبدال به.

واعلم أنَّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة في تجوزهم الصغائر على الأنبياء (صلوات الله عليهم) يكاد يسقط عند التحقيق، لأنَّهم إنَّما يُجوزون من الذنوب ما لا يستقرُّ له استحقاق عقاب، وإنَّما يكون حظُّه نقص الثواب على اختلافهم أيضاً في ذلك، لأنَّ أبا عليّ الجبائي يقول: إنَّ الصغيرة يسقط عقابها بغير موازنة، فكأنَّهم معترفون بأنَّه لا يقع منهم ما يستحقُّون به الذمُّ والعقاب.

وهذه موافقة للشيعة في المعنى، لأنَّ الشيعة إنَّما تنفي عن

فإنَّ حظَّ الكبائر في هذا الباب [إن] لم يزد على حظِّ السخف والمجون والخلاعة ولم ينقص.

فإن قيل: أوليس قد جَوَّز كثير من الناس على الأنبياء ﷺ الكبائر مع أنَّهم لم ينفروا عن قبول أقوالهم والعمل بما شرَّعوه من الشرائع؟ وهذا ينقض قولكم: إنَّ الكبائر منفرة.

قلنا: هذا سؤال من لم يفهم ما أوردناه، لأننا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق، وأن لا يقع امتثال الأمر جملة، وإننا أردنا ما فسَّرناه من أنَّ سكون النفس إلى قبول قول من نُجَوِّز ذلك عليه لا يكون على حدِّ سكونها إلى من لا نجوِّز ذلك عليه، وإننا مع تجويز الكبائر نكون أبعد من قبول القول. كما أننا مع الأمان من الكبائر نكون أقرب إلى قبول القول.

وقد يُقَرَّب من الشيء ما لا يحصل الشيء عنده، كما يبعد عنه ما لا يرتفع عنده، ألا ترى أنَّ عبوس [وجه] الداعي للناس إلى طعامه وتضجُّره وتبرُّمه منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه؟ وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرج من أن يكون منفرًا، وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسُّمه يُقَرَّب من حضور دعوته وتناول طعامه، وقد يرتفع [من] الحضور مع ما ذكرناه ولا يخرج من أن يكون مقربًا، فدلَّ على أنَّ المعبر في باب المنفر [عنه] والمقرب ما ذكرناه دون [غيره، ودون] وقوع الفعل المنفر عنه أو ارتفاعه.

/ [[ص ٣٨]] فإن قيل: فهذا يقتضي أنَّ الكبائر لا تقع منهم في حال النبوة، فمن أين أنَّها لا تقع منهم قبل النبوة، وقد زال حكمها بالنبوة المسقطه للعقاب والذم، ولم يبق وجه يقتضي- التنفير؟

قلنا: الطريقة في الأمرين واحدة، لأننا نعلم أنَّ من يجوز عليه الكفر والكبائر في حال من الأحوال وإن تاب منها، وخرج من استحقاق العقاب بها لا نسكن إلى قبول قوله، كسكوننا إلى من لا يجوز ذلك عليه في حال من الأحوال ولا على وجه من الوجوه، ولهذا لا يكون حال الواعظ لنا الداعي إلى الله تعالى ونحن نعرفه مقارفاً للكبائر مرتكباً لعظيم الذنوب، وإن كان قد فارق جميع ذلك وتاب منه عندنا وفي نفوسنا كحال من لم نعهد منه إلا النزاهة والطهارة، ومعلوم ضرورة الفرق بين هذين الرجلين فيما يقتضي السكون والنفور، ولهذا كثيراً ما يُعَيَّر الناس من يعهدون منه القبائح المتقدمة بها وإن وقعت التوبة منها، ويجعلون ذلك

عيباً ونقصاً وقادحاً ومؤثراً. وليس إذا كان تجويز الكبائر قبل النبوة منخفضاً عن تجويزها في حال النبوة، وناقصاً عن رتبته في باب التنفير، وجب أن لا يكون فيه شيء من التنفير، لأنَّ الشئيين قد يشتركان في التنفير، وإن كان أحدهما أقوى من صاحبه. ألا ترى أنَّ كثير السخف والمجون والاستمرار عليهما والانهاك فيهما منفر لا محالة، وأنَّ القليل من السخف الذي لا يقع إلا في الأحيان والأوقات المتباعدة منفر أيضاً، وإن فارق الأول في قوَّة النفي ولم يُخرجه نقصانه في هذا الباب من الأول من أن يكون منفرًا في نفسه؟

فإن قيل: فمن أين قلت: إنَّ الصغائر لا تجوز على الأنبياء في حال النبوة وقبلها؟

/ [[ص ٣٩]] قلنا: الطريقة في نفي الصغائر في الحالتين هي الطريقة في نفي الكبائر في الحالتين عند التأمل، لأننا كما نعلم أنَّ من نُجَوِّز كونه فاعلاً لكبيرة متقدمة قد تاب منها وأفزع عنها ولم يبق معه شيء من استحقاق عقابها وذمها، لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من لا نجوِّز عليه ذلك.

وكذلك نعلم أنَّ من نجوِّز عليه [الصغائر] من الأنبياء ﷺ أن يكون مقدماً على القبائح مرتكباً للمعاصي في حال نبوته أو قبلها، وإن وقعت مكفرة لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من نأمن منه كل القبائح ولا نُجَوِّز عليه فعل شيء منها.

فأمَّا الاعتذار في تجويز الصغائر بأنَّ العقاب والذم عنها ساقطان فليس بشيء، لأنَّه لا معتبر في باب التنفير بالذم والعقاب حتَّى يكون التنفير واقعاً عليها، ألا ترى أنَّ كثيراً من المباحات منفر ولا ذمَّ عليه ولا عقاب، وكثيراً من الخلق والهيئات منفر وهو خارج عن باب الذم؟ على أنَّ هذا القول يوجب على قائله تجويز الكبائر عليهم قبل البعثة، لأنَّ التوبة والإفلاع قد أزالا الذمَّ والعقاب اللذين يقف التنفير على هذا القول عليها.

فإن قيل: كيف تُنْفَر الصغائر وإنَّها حظها لتقليل الثواب وتنقيصه؟ لأنَّها بكونها صغائر قد خرجت من اقتضاء الذمَّ والعقاب، ومعلوم أنَّ قلة الثواب غير منفرة. ألا ترون أنَّ [كثيراً] من الأنبياء ﷺ قد يتركون كثيراً من النوافل ممَّا لو فعلوه لاستحقُّوا كثيراً من الثواب، ولا يكون ذلك منفرًا عنهم؟

قلنا: [إنَّ] الصغائر لم تكن منفرة من حيث قلة الثواب معها، بل إنَّما كانت كذلك من حيث كانت قبائح ومعاصي لله تعالى،

السهو يزيل التكليف ويخرج الفعل من أن يكون ذنباً مؤاخذاً به، ولهذا لا يصح مؤاخذة المجنون والنائم. وحصول السهو في أنه مؤثر في ارتفاع التكليف بمنزلة فقد القدرة والآلات والأدلة، فلو جاز أن يخالف حال الأنبياء ﷺ في صحة تكليفهم مع السهو، جاز أن يخالف حالهم لحال أمهم في جواز التكليف مع فقد سائر ما ذكرناه، وهذا واضح. فأما الطريق الذي يُعلم به أن الأئمة ﷺ لا يجوز عليهم الكبائر في حال الإمامة، فهو أن الإمام إنما احتج إليه لجهة معلومة، وهي أن يكون المكلفون عند وجوده أبعد من فعل القبيح وأقرب من فعل الواجب على ما دللنا عليه في غير موضع، فلو جازت عليه الكبائر لكانت علة الحاجة إليه ثابتة فيه، وموجبة وجود إمام يكون إماماً له، والكلام في إمامته كالكلام فيه، وهذا يؤدي إلى وجود ما لا نهاية له من الأئمة [وهو باطل]، أو الانتهاء إلى إمام معصوم [وهو المطلوب].

ومما يدل أيضاً على أن الكبائر لا تجوز عليهم، أن قولهم قد ثبت أنه حجة في الشرع كقول الأنبياء ﷺ، بل [قد] يجوز أن ينتهي الحال إلى أن الحق لا يعرف إلا من جهتهم، ولا يكون الطريق إليه إلا [من] أقوالهم على ما بيناه في مواضع كثيرة، وإذا ثبت هذا الجملة جروا مجرى الأنبياء ﷺ فيما يجوز عليهم وما لا يجوز، فإذا كنا قد بيننا أن الكبائر والصغائر لا يجوزان على الأنبياء ﷺ قبل النبوة ولا بعدها، لما في ذلك من التنفير عن قبول أقوالهم، ولما في تنزيههم عن ذلك من السكون إليهم، فكذلك يجب أن يكون الأئمة ﷺ منزَّهين عن الكبائر والصغائر قبل الإمامة وبعدها، لأن الحال واحدة.

وإذ قد قلنا ما أردنا تقديمه في هذا الباب فنحن نبتدئ بذكر الكلام على ما تعلق به من جواز الكبائر على الأنبياء ﷺ من الآيات.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الراهية) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [ص ١٢١] المسألة السابعة: [هل يقع من الأنبياء الصغائر أو الكبائر]:

إذا كان من مذهب الإمامية المحقة أن الأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا صغيرها ولا كبيرها، فما معنى الظواهر التي وردت في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]، وما أشبه ذلك من الأنبياء ﷺ بالوجه الصحيح في تأويل هذه الأخبار.

وقد بيننا أن الملجأ في باب التنفير إلى العادة والشاهد. وقد دللنا على أنها يقتضيان بتنفير جميع الذنوب والقبائح على الوجه الذي بيناه. وبعد: فإن الصغائر في هذا الباب بخلاف الامتناع من النوافل، لأنها تنقص ثواباً مستحقاً ثابتاً، وترك النوافل ليس كذلك، وفرق واضح في العادة بين الانحطاط عن رتبة ثبتت واستحقت، وبين قوتها، وأن لا تكون حاصلة جملة. ألا ترى أن من ولي ولاية جليلة / [ص ٤٠] وارتقى إلى رتبة عالية، يؤثر في حالة العزل عن تلك الولاية والهبوط عن تلك الرتبة، ولا يكون حاله هذه كحاله لو لم ينل تلك الولاية ولا ارتقى إلى تلك الرتبة؟ وهذا الكلام الذي ذكرناه يُبطل قول من جوز على الأنبياء ﷺ الصغائر على اختلاف مذاهبهم في تجويز ذلك [عليهم] على سبيل العمد أو التأويل. إلا أن أبا علي الجبائي ومن وافقه في قوله: إن ذنوب الأنبياء لا تكون عمداً، وإنما يقدمون عليها تأويلاً، وتمثيل لذلك بقصة آدم عليه السلام، فإنه نُهي عن جنس الشجرة دون عينها، فتأول فظن أن النهي تناول العين، فلم يقدم على المعصية مع العلم بأنها معصية، قد ناقض، لأنه إنما ذهب إلى هذا المذهب تنزيهاً للأنبياء ﷺ، واعتقاداً أن تعمّد المعصية [مع العلم] يوجب كبرها، فنزّهه عن معصية وأضاف إليه معصيتين، لأنه مخطئ على مذهبه في الإعراض عن تأمل مقتضى النهي، وهل تناول الجنس أو العين، لأن ذلك واجب عليه، ومخطئ في تناول من الشجرة، وهاتان معصيتان.

وبعد: فإن تعمّد المعصية ليس يجب أن يكون مقتضياً لكبرها لا محالة، لأنه لا يمتنع أن يكون مع التعمّد لصاحبها من الخوف والوجل ما يوجب صغرها، ويمنع من كبرها. وليس له أن يقول: إن النظر فيما كلفه من الامتناع من الجنس أو النوع لم يكن واجباً عليه، لأن ذلك إن لم يكن واجباً عليه فكيف يكون مكلفاً؟ وكيف [يكون تناوله معصية؟] ولا بد على هذا من أن يُخطئ الله تعالى بباله ما يقتضي وجوب النظر في ذلك عليه. وإذا وجب عليه النظر ولم يفعله فقد تعمّد الإخلال بالواجب، ولا فرق في باب التنفير بين الإقدام على المعصية والإخلال بالواجب. فإذا جاز عنده أن يتعمّد [نفس] الإخلال بالواجب ولا يكون منه كبيراً، جاز أن يتعمّد [منه] نفس تناول ولا يكون منه كبيراً.

/ [ص ٤١] فأما ما حكيناه عن النظام وجعفر بن ميسر ومن وافقهما، من أن ذنوب الأنبياء ﷺ [تقع منهم] على سبيل السهو والغفلة، وأتهم مع ذلك مؤاخذون بها، فليس بشيء، لأن

الجواب: اعلم أن الأدلة العقلية إذا كانت دالة على أن الأنبياء ﷺ لا يجوز أن يوقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً، فالواجب القطع على ذلك، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب.

لأنها إما أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهراً خالصاً، لما دلت العقول على خلافه. لأنها إذا كانت محتملة حملها على الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا على أنه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر مما يوافق الحق.

/ [[ص ١٢٢]] والذي يدلُّ عقلاً أن الأنبياء لا يجوز أن يفعلوا قبيحاً، وأن القبيح على ضربين: فضرب منه يمنع الآيات من وقتهم، كالكذب فيما يؤدونه والزيادة فيه أو النقصان، أو الكتمان لبعض ما كلفوا تبليغه، لأن المعجزات تقتضي صدق من ظهر عليه. وأنه لا يجوز أن يحرف الرسالة ولا يبدلها.

ويقتضي أيضاً أن لا يجوز عليه الكتمان مما أمر بأدائه، لنقض الغرض في بعثه.

والضرب الآخر من القبائح هو ما لا تعلق له بالأداء والتبليغ، فهذا الضرب الذي يمتنع منه أنه منعي عن القول منهم، وإنما بعثوا ليؤدوا ما حملوه، وليعلموا بما أدوه التفسير من القول، يقتضي نقض الغرض أيضاً.

والصغائر في هذا الباب كالكبائر، لأن الكل من حيث كانت قبائح تنفرد ولو لم تكن كذلك لكان السكون من المبعوث إليه أكثر وأوفر، فمن جوز الصغائر عليهم واعتقد بأنها لا يستحق به في الحال العقاب، كمن جوز عليهم الكبائر قبل النبوة وإن كانوا فيها حال النبوة ممتنعين، واعتذر مثله في الصغائر غير أن الكبائر الماضية قبل النبوة لا يستحق لها شيء من الصغائر.

وأن الكبائر الماضية قبل النبوة لا يستحق بها العقاب، وإنما سقط عقابها لأجل زيادة ثواب طاعات فاعلها، ألا ترى أنها لو انفردت لاستحق بها العقاب، ولا مخلص للخصوم من هذه النكته.

وقد بينا ذلك وشرحناه واستوفيناه في كتابنا المعروف بـ (تنزيه الأنبياء والأئمة) وبلغنا فيه الغاية القصوى.

/ [[ص ١٢٣]] وذكرنا أيضاً في هذا الكتاب تأويل كل آية ادّعي أن ظاهرها يقتضي وقوع معصية من نبي، وبيننا الصحيح من تأويلها، وسقنا الكلام في نبي بعد نبي، من آدم إلى نبينا محمد ﷺ، وفعلنا مثل ذلك في الأئمة. وهذا كتاب جليل الموقع في الدين كثير الفائدة.

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٣٧]] فصل: في أن الأنبياء ﷺ لا يجوز [عليهم]

شيء من المعاصي قبل النبوة ولا بعدها:

عندنا أنه لا يجوز على الأنبياء ﷺ فعل قبيح في حال النبوة ولا / [[ص ٣٣٨]] فيما تقدمها، ولا يجوز عليهم كبير الذنوب ولا صغيرها.

وقالت المعتزلة ومن وافقها من الزيدية وغيرهم: إن الكبائر لا يجوز عليهم قبل النبوة ولا بعدها، وجوزوا الصغائر في الحالين بعد ألا تكون مستحقة من ذلة.

وأجاز الحشوية وأصحاب الحديث عليهم الكبائر سوى الكذب في حال النبوة، وجوزوا الجميع قبل النبوة.

وقد أشبعنا الكلام في هذا الباب في كتابنا الموسوم بتنزيه الأنبياء والأئمة ﷺ. غير أننا لا نخلي هذا الكتاب من جملة فيه منفعة.

والذي يدلُّ على أن الكذب لا يجوز عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى هو العلم المعجز، لأنه ادعى الرسالة، وأنه صادق فيما يؤديه، فصدق على هذه الدعوى بالمعجز، أمن بهذا التصديق كونه كاذباً فيما يؤديه، لأن تصديق الكذاب لا يجوز عليه تعالى.

فأما الكذب فيما لا يؤديه وباقي الذنوب فالذي يؤمن من وقوعها أن تجوز عليهم صارف عن قبول أقوالهم ومنفر عنهم.

ولا يجوز أن يبعث من يوجب علينا أتباعه وتصديقه وهو على صفة تُنفر عنهم، وقد جنَّب الأنبياء ﷺ الغلظة والغلظة، [والخلق الشنيعة، وكثيراً من الأمراض مع حسن ذلك لأجل التنفير، فأولى أن يُجنَّبوا لذلك.

فإن قيل: كيف تحكمون بأن تجوز الكبائر منفر ومن الناس من أجاز ذلك على الأنبياء مع قبوله منهم.

قلنا: ليس المراد بقولنا: (إنه منفر) أن الفعل الذي نفر عنه لا يجوز أن / [[ص ٣٣٩]] يقع معه، إنما نريد أنه أقرب أن لا يقع، وليس كل صارف عن الشيء نقطع على أن ذلك الشيء لا بد أن يرتفع عنده، كما ليس كل داع يجب أن تقع عنده ما هو داع إليه. ألا ترى أن قطوب الداعي للناس إلى طعامه وتضجره وتبرمه صارف عن حضور طعامه ومنفر عنه، وإن جاز أن يقع معه، وطلاقة وجهه وتبسمه داعياً إلى الحضور، وإن جاز أن لا يقع عندها.

وقد يقع في بعض الأحوال القبول من السخيف المتهالك في

قلنا: لأن ذلك مؤدًى إلى نقض غرض مرسله، لأن الغرض في إرساله وصول ما حمّله وكلفه أداءه إلى من هو مصلحة له حتى يكون مزيجاً لعلتهم، فإذا علم أنه لا يؤدي انتقض الغرض، ولم يكن مزيجاً لعلّة المكلفين في معرفة مصالحهم.

وليس يجري تكليف الرسالة مجرى تكليف غيرها، لأن الغرض في باقي التكاليف تعريض المكلف للشواب وتمكينه من استحقاقه، وذلك حاصل أطاع أو عصى، والغرض في تكليف الرسالة ما يرجع إلى المرسل إليه من العلم إلى مصالحهم، فإذا أرسل من يعلم أنه لا يؤدي انتقض الغرض وارتفعت / [ص ٤١٣] إزالة العلة.

وقد تكلمنا على الآيات التي يتعلّق بها المطلون في جواز المعاصي من الأنبياء (صلوات الله عليهم)، وبيننا الصحيح في تأويلها في كتابنا المفرد بتزيبه الأنبياء والأئمة، وما هو هاهنا عارض غير مقصود لا يكون استيفاء الكلام عليه كاستيفائه بحيث هو الأصل المقصود.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):
[[ص ٦٥]] [العصمة]:

ومن حقّ المبعوث أن يكون معصوماً فيما يؤديه من المصالح والمفاسد من حيث كان تجويز الخطأ عليه في شيء من ذلك عن سهو أو عمد، يرفع الثقة بشيء مما جاء به، ويمنع من امتثاله، لوقوف الامتثال على علم المكلف كون ما أمر به صلاحاً وما نهى عنه فساداً، وتجويز الخطأ عليه يرفع الثقة بشيء مما أتى به، فوجب لذلك القطع على عصمته فيما يؤديه، ولهذا الاعتبار أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء عليهم السلام في الأداء، لعلمهم بأن تجويز الخطأ فيه يسقط فرض الشرائع فعلاً وتركاً.

ومن حقّه أن يكون معصوماً من جميع القبائح صغائرها وكبائرها، لأن تجويز القبيح عليه يقتضي التنفير عنه، لأن من علم موقفاً للقبيح أو جوّز عليه ذلك تنفّر النفوس عن أتباعه ولا تسكن إليه سكونها إلى من لا يجوز منه القبيح، إذ كان الغرض في بعثة النبي ﷺ العمل بما يأتي به، وكان ذلك فرعاً لصدقه الموقوف على النظر في معجزه المتعلّق بحصول داع إليه، وجب تنزيهه عن كلّ شيء نفّر عنه.

ولهذا الاعتبار نزههم الكلّ الفظاظة والغلظة والجنون والجذام والبرص وإن كان ذلك حسناً، من حيث كان مقتضياً

القبائح وإن كان ذلك في نفسه منفرّاً، ويرتفع القبول من الناسك المتناسك وإن كان ذلك داعياً.

ودليل نفي الكبائر عنهم قبل النبوة ما اعتمدنا من التنفير بعينه، لأن من المعلوم ضرورة أنّ النفوس إلى من لم يرتكب قطّ الكبائر - وإن تاب منها - أسكن وأقرب إلى قبول قوله ممّن فعل ذلك.

والمعول ما ذكرناه على العادة والاختيار.

ودليل نفي الصغائر عنهم في حالة النبوة وقبلها هو أيضاً ما بيّناه، لأنّ النفوس إلى من لم يُعهد منه قبيح أسكن والقبول منه أقرب ممّن واقع القبائح وباشر الفواحش، وإن وقعت محبطة العقاب على ما يذهب إليه مخالفوننا، لأنّ ذهاب عقابها بكثرة ثواب فاعلها لا يُجرّجها من كونها قبائح وذنوباً، ممّا لو انفرد لاستحقّ الذمّ والعقاب.

ولا اعتبار عندنا وعندهم في باب التنفير باستحقاق الذمّ والعقاب، لأنّ الكبائر المتقدّمة للنبوة بعد وقوع التوبة منها لا يُستحقّ بها ذمّ ولا عقاب، ومع هذا فقد منعنا منها لطريقة التنفير، ولأنّ النفوس مع فقدانها أسكن وأقرب إلى القبول. وكذلك الصغائر لا يُجرّجها بكونها منفرةً أنّه لا ذمّ عليها ولا عقاب إذا / [ص ٤٠٣] كانت في نفوسها قبائح، وممّا لو انفرد لاستحقّ به الذمّ والعقاب.

فأمّا قولهم: إنّه لا حظّ للصغائر إلّا بتنقيص الثواب، ونقصان الثواب غير منفرّ، لأنّه لو نفّر لما أخلّ الأنبياء بالنوافل، وقد علمنا إخلالهم بها.

وذلك أنّ الصغائر وإن كانت عندهم ينقص الثواب فهي قبائح، ولو انفردت لاستحقّ به الذمّ والعقاب، وليس كذلك الإخلال بالندب.

على أنّه يمكن التفرقة بين الإخلال بالنفل وبين الصغائر، وإن نقص الثواب عندنا بأنّ النفل ينقص معه ثواب لم يتقدّر استحقاقه، وإنما فات استحقاقه والصغيرة تُؤثّر في ثواب استقرّ به واستحقّ به ثم زال وبطل.

وفرّق كثير بين فوت ما لم يحصل ولم يستقرّ، وبين الفوت الحاصل المستقرّ. ألا ترى أنّ من ولي ولاية جلييلة في دين أو دنيا واستقرّت له يُنفّر عنه عزله عنها، ولا يجري ذلك مجرى من لم يؤلّ تلك الولاية قطّ؟

فإن قيل: فبأيّ شيء علمتم أنّ النبي ﷺ لا يجوز عليه كتمان ما بُعث لأدائه؟

تعالى نبياً ويوجب علينا أتباعه، وهو على صفة تُنْفَر عنه. ولهذا جَنَّبَ الله تعالى الأنبياء الخُلُق المشينة والأمراض المنفّرة والفظاظة والغلظة، لما كان ذلك منفراً في العادة.

ولسنا نريد بالتنفير أن لا يقع القبول منهم، فليس لأحد أن يقول: إنه يقع القبول ممن جَوَزَ ذلك عليهم؛ لأننا إننا نريد بالتنفير ما يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول، وليس كلُّ صارف / [[ص ٤٦٦]] عن الفعل يرتفع معه الفعل، كما أنه ليس كلُّ داعٍ إليه يقع معه الفعل. ألا ترى أن البشر في وجه الضيف داعٍ إلى حضور طعامه، وربما لا يقع معه الحضور، والقطوب في وجهه صارف، وربما يقع معه الحضور، ولم يخرج بذلك من كونه داعياً وصارفاً؛ فكذلك ما قلناه. وقد لا يقع القبول من الواعظ الزاهد الناسك، ويقع القبول من الماجن السخيف، ولا يخرج بذلك من كون النسك والزهادة داعياً، وكون السخف والمجون صارفاً.

ودليل التنفير الذي اعتمدناه ينفي عنهم جميع القبائح في حال النبوة وقبلها، وكبائر الذنوب وصغائرها؛ لأن النفوس إلى من لا يعهد منه قطُّ في حال من الأحوال قبيح - لا صغير ولا كبير - أسكن وإليه أميل ممن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفي الجميع عنهم في كلِّ حالٍ.

فإن قيل: الصغائر لا حظَّ لاستحقاق الذمِّ والعقاب عليها، وإنما حظُّها تنقيص الثواب، ولو وجب أن نُنزِّههم عما يُنقص الثواب لوجب أن لا نُجوز عليهم الإخلال بالنوافل.

قلنا: ليس الأمر على ذلك؛ لأن الصغائر وإن كان حظُّها تقليل الثواب، فإنها قبائح وذنوب ومما يستحقُّ عليه الذمُّ والعقاب لو انفردت عن الطاعة، وليس كذلك النوافل؛ لأنه لا حظُّ لها في استحقاق ذمٍّ ولا عقاب على حالٍ، فبان الفرق بينهما. على أنه يلزم على ذلك تجويز الكبائر عليهم قبل النبوة؛ لأنه لا حظُّ لها بعد النبوة أكثر من تنقيص الثواب؛ لأن عقابها وذمُّها قد زال بالتوبة وتحمل النبوة.

ولا جواب عن ذلك إلا ما قلناه من أن هذه قبائح وذنوب، وإن كان عقابها زائلاً. ومتى يُرجع في ذلك إلى التنفير فهو بعينه قائم في الصغائر.

على أن قولهم: حظُّ الصغائر تنقيص الثواب، وتمثيلهم ذلك بالإخلال بالنوافل ليس بصحيح؛ لأن الإخلال بالنوافل لم يزل ثواباً كان ثابتاً مستقراً، والصغائر أزالته ثواباً كان ثابتاً حاصلًا، وفرق بين من كان على منزلة عالية فانحطَّ عنها، وبين من لم يبلغها

للتنفير عنه، وله وجب تنزيهه عن كفر الآباء وخساستهم في الناس وعهر الأزواج، من حيث كان المرء يُعير بكفر آباءه و/ [[ص ٦٦]] خساستهم، وأن رتبة من نسله الفضلاء الأبرار في النفوس بخلاف رتبة من نسله الفُجَّار وذوو الدنائة.

ولذلك نجد العقلاء يتمدحون بفضل آباءهم وعلو قدرهم، ويذمُّون من نسله الأراذل ويصغرون به وإن كان فاضلاً، وكذلك الحكم في عهر الأزواج وكونه غاضاً من قدر أزواجهن بغير شبهة.

وإذا وجب تنزيههم عليهم السلام من كلِّ منفّر وإن كان حسناً، فأولى بالتنزيه المنفّر القبيح.

وأيضاً فإن النبي ﷺ يستحقُّ التعظيم على الإطلاق، والاستخفاف به كفر، ولو كان ممن يصحُّ منه القبيح لوجه، توجّه الاستخفاف إليه متى أوقعه، وكونه مستحقاً لمطلق التعظيم مانع من ذلك، فاقتضى هذا الاعتبار أن لا يبعث الله تعالى من يعلم من حاله إثارة شيء من القبيح، لقبح تحريم الاستخفاف والحكم بكفر فاعله مع وجوب فعله.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٦٤]] والنبيُّ يجب أن يكون معصوماً من القبائح كلّها، صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها، على طريق العمدة والسهو، وعلى كلِّ حالٍ، بخلاف ما قالته المعتزلة من جواز الصغائر عليه إذا لم تكن / [[ص ٤٦٥]] مستحقّة، وبخلاف من فرق بين حال النبوة وقبل النبوة من أصحاب الحديث من الحشويّة ومن أصحابنا، وبخلاف من أجاز عليهم الكبائر إلا الكذب فيما يؤدُّونه.

يدلُّ على ذلك هو أن القبيح لا يخلو أن يكون كذباً أو غير كذب، والكذب لا يخلو أن يكون فيما يؤدُّونه عن الله تعالى أو فيما لا يؤدُّونه.

فأمّا الكذب فيما يؤدُّونه عن الله فلا يجوز عليه؛ لأن العلم المعجز يمنع من ذلك؛ لأنه إذا ادّعى الرسالة على الله وصدّقه بالعلم المعجز فجرى ذلك مجرى قوله له: صدقت، فلو لم يكن صادقاً لكان ذلك قبيحاً؛ لأن تصديق الكذاب قبيح، لا يجوز عليه تعالى.

وأما الكذب فيما لا يؤدُّونه وجميع القبائح الأخر فإننا نُنزِّههم عنها؛ لأن تجويز ذلك يُنْفَر عن قبول قولهم، ولا يجوز أن يبعث الله

والعبوس يُنْفَرُ وربَّما وقع معه الحضور؟ وإن كان ذلك لا يقدح في كون أحدهما داعياً والآخر صارفاً. ولا يقع القبول من الواعظ الزاهد ويقع من الماجن السخيف، ولا يخرج ذلك السخف من كونه صارفاً والزهد من كونه داعياً. ودليل التنفير يقتضي نفي جميع القبائح عنهم صغيرها وكبيرها، والفرق بينهما مناقضة.

وقولهم: حبط الصغائر تنقيص الثواب، ليس بصحيح إذا سلّمنا الإحباط، لأنّها وإن نقصت الثواب فهي فعل قبيح وإقدام عليه، ومع ذلك تزيل ثواباً حاصلًا، وفي ذلك نقل من مرتبة عالية إلى ما دونها، وذلك لا يجوز على الأنبياء، كما لا يجوز أن يُعرَّلوا عن النبوة بعد حصولها، ولا يلزم تجويز الكبائر قبل النبوة، / [[ص ٢٦٢]] لأنَّ حبطها نقصان الثواب لأنَّ عقابها قد زال بالتوبة والنبوة، وذلك لا يقوله أكثر من خالفنا.

وأما ما يُستدلُّ به من الظواهر التي يقتضي ظاهرها وقوع العصية من الأنبياء نحو قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]، فقد بيّنا الوجه فيه في التفسير، واستوفاه المرتضى في التنزيه، فلا يحتمل ذكر ذلك هاهنا. بل نقول: الظواهر تُبنى على أدلّة العقول (ولا يُبنى أدلّة العقول) على الظواهر، وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم تأولنا الآيات إن كان لها ظواهر، وإن كان أكثرها لا ظاهر له على ما بيّنا هناك. وأما الذي به يُعلم أنّه لا يجوز عليه الكتمان بما بُعث لأدائه فهو آتالو جَوَزْنَا ذلك لأدّى إلى نقض الغرض في إرساله فنؤل ما حمّله وكُلّف أدائه إلى من هو مصلحة لهم حتّى يكون مزيجاً لعلتهم، فإذا عَلِمَ أنّه لا يُؤدّي انتقض الغرض ولم تحصل إزاحة العلة في معرفة / [[ص ٢٦٣]] المكلفين. وليس ذلك بمنزلة تكليف من علم الله أنّه يكفر، لأنَّ الغرض بتكليفه لا يتعدّاه. ثمَّ الغرض تعريضه لمنافع الثواب فإذا لم يفعل أتى من قِبَل نفسه، وتكليف النبوة الغرض فيه متعلّق بغير النبيّ وإن كان فيه غرض يرجع إليه فعلى وجه التبع، فلا يجوز أن يكون الأمر على هذا ومع هذا فلا يُؤدّيه، لأنَّ ذلك يخلُّ بإزاحة علة المكلفين في تكليفهم وذلك لا يجوز.

* * *

التبيان (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٢٤]] والأنبياء لا يجوز عليهم القبائح صغيرها ولا كبيرها. وقالت المعتزلة: إنَّ تلك كانت صغيرة من آدم - على اختلافهم في أنّه كان منه عمداً أو سهواً أو تأويلاً - وإنّا قلنا: لا

قط. ألا ترى أن من ولي الخلافة ثمَّ خُلِعَ عنها، لا يكون حاله في النفوس كحال من لم يَلها قط، وأنَّ تلك تُنْفَرُ وهذه لا تُنْفَرُ؟ وأما الذي به يُعلم أنّه لا يجوز عليه كتمان ما بعث لأدائه فهو أن ذلك يُؤدّي إلى نقض الغرض؛ لأنَّ الغرض في إرساله وصول ما حمّله وكُلّف أدائه إلى من هو مصلحة له، حتّى يكون مزيجاً لعلتهم، فإذا عَلِمَ أنّه لا يُؤدّي انتقض الغرض، ولم يكن مزيجاً لعلة المكلفين في معرفة / [[ص ٤٦٧]] مصالحتهم.

وليس ذلك يجري مجرى سائر التكليف، وإن عَلِمَ أنّه لا يفعل ما كُلف؛ لأنَّ الغرض بسائر التكليف تعريض المكلف للمنافع بفعله، فإذا لم يفعله أتى من قِبَل نفسه، وتكليف النبوة الغرض فيه يتعلّق بغير النبيّ - وإن كان فيه غرض يرجع إلى النبيّ فعلى وجه التبع -، فلا يجوز أن يكون الأمر على ذلك ومع هذا لا يُؤدّيه؛ لأنَّ ذلك يخلُّ بإزاحة علتهم في التكليف.

وأما شبهة المخالف في ذلك من الآيات فقد بيّنا ذلك في كتاب (التنزيه) مستوفى، فلا يحتمل ذكره هاهنا.

* * *

الاقتصاد / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٦٠]] الكلام في العصمة:

ويجب أن يكون النبيّ معصوماً من القبائح صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها، على طريق العمد والنسيان وعلى كلِّ حال. يدلُّ على ذلك أن القبيح لا يخلو أن يكون كذباً فيما يُؤدّيه عن الله أو غيره من أنواع القبائح، فإن كان الأوّل فلا يجوز عليه، لأنَّ المعجز يمنع من ذلك، لأنّه ادّعى النبوة (على الله) وصدّقه بالعلم المعجز، فجرى ذلك مجرى أن يقول له: صدقت، فلو لم يكن صادقاً لكان قبيحاً، لأنَّ تصديق الكذاب قبيح لا يجوز عليه تعالى.

وأما الكذب في غير ما يُؤدّونه وجميع القبائح الأخر، فإنّها تُنزّههم عنها لأنَّ تجويز ذلك يُنْفَرُ عن قبول قولهم، ولا يجوز على الله أن يعث نبياً، ويوجب علينا اتّباعه وهو على صفة تُنْفَرُ عنه، ولهذا جنب الله تعالى الأنبياء الفظاظة والخلق المشينة، والأمراض المنفّرة، / [[ص ٢٦١]] لما كانت هذه الأشياء منفّرة في العادة.

ومرادنا بالتنفير هو أن يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول، ويصرف عنه وإن جاز أن يقع على بعض الأحوال، كما أن ما يدعو إلى الفعل قد لا يقع معه الفعل. ألا ترى أن التبشير إلى وجه الضيف داع إلى حضور طعامه، وربّما لم يقع معه الحضور.

القلوب، ولو جاز عليه السهو والنسيان لارتفع الوثوق من إخباراته، فتبطل فائدة البعثة، وهو محال.

* * *

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ١٠٦]] (١٨) والدليل على أنه ﷺ معصوم عن جميع القبائح كلها، عمداً وسهواً، صغيرةً وكبيرةً: بدليل أنه لو لم يكن كذلك لجاز عليه الكذب والخطأ، فلم تثق الناس بما أخبر به عن الله، فتبطل نبوته.

* * *

الباقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٧٣]] العصمة لطف يمنع من اختص به من الخطاء، ولا يمنعه على وجه القهر، وإلا لم يكن المعصوم مثاباً، ووجه عصمة الأنبياء أنهم لو لم يكونوا معصومين لأدى إلى التنفير عن قبول أقوالهم، وذلك مما يدرأه المعجز ودلالته.

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):
[[ص ٣٩٢]] وقوله: ﴿وَتُبَّ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٢٨] فيه

وجوه:

أحدها: أنها قالا هذه الكلمة على وجه التسييح والتعبد والانقطاع إلى الله سبحانه ليقندي بهما الناس فيها، وهذا هو الصحيح.

وثانيها: أنها سألا التوبة على ظلمة ذريتها.

وثالثها: أن معناه: ارجع إلينا بالمغفرة والرحمة.

وليس فيه دلالة على جواز الصغيرة عليهم أو ارتكاب القبيح منهم، لأن الدلائل القاهرة قد دلت على أن الأنبياء معصومون منزّهون عن الكبائر والصغائر، وليس هنا موضع بسط الكلام في ذلك.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):
[[ص ٣٦٥]] ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي﴾ [الأعراف: ١٥١]،

وهذا على وجه الانقطاع إلى الله سبحانه والتقرب إليه، لا أنه كان وقع منه أو من أخيه قبيح كبير أو صغير يحتاج أن يستغفر منه، فإن الدليل قد دل على أن الأنبياء لا يجوز أن يقع منهم شيء من القبيح.

* * *

يجوز عليهم القبائح، لأنها لو جازت عليهم لوجب أن يستحقوا بها ذمًا وعقاباً وبراءةً ولعنةً، لأن المعاصي كلها كباثر عندنا، والإحباط باطل، ولو جاز ذلك لُنْفِرَ عن قبول قولهم، وذلك لا يجوز عليهم كما لا يجوز كل منْفِرَ عنهم من الكبائر والخلق المشوّهة والأخلاق المنفّرة.

* * *

[[ص ٥٣٨]] وقال قتادة: الأسباط: يوسف وإخوته ولد يعقوب اثني عشر رجلاً، فولد كل واحدٍ منهم أمة من الناس، فسموا الأسباط. وبه قال السدي والربيع وابن إسحاق. وأسماء الاثني عشر ذكروهم: يوسف، ويامين، وروبييل، ويهوذا، وشمعون، ولاوي، ودان، وقهاب، ويشجر، وتفتالي، وجاذ، وأشر. ولا خلاف بين المفسرين أنهم ولد يعقوب. وقال كثير من المفسرين: إنهم كانوا أنبياء. والذي يقتضيه مذهبنا أنهم لم يكونوا أنبياء بأجمعهم، لأنه وقع منهم من المعصية ما فعلوه مع يوسف ﷺ ما لا يخفاء به، والنبى عندنا لا يجوز عليه فعل القبائح لا صغيرها ولا كبيرها، فلا يصح مع ذلك القول بنبوتهم.

* * *

التيان (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٦٥]] واستدل الجبائي أيضاً بالآية [أي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾] [الأنعام: ٦٨] على أن الأنبياء يجوز عليهم السهو والنسيان، قال: بخلاف ما يقوله الرافضة بزعمهم من أنه لا يجوز عليهم شيء من ذلك. وهذا ليس بصحيح أيضاً، لأننا نقول: إننا لا يجوز عليهم السهو والنسيان فيما يؤدونه عن الله، فأما غير ذلك فإنه يجوز أن ينسوه أو يسهو عنه مما لم يؤد ذلك إلى / [[ص ١٦٦]] الإخلال بكمال العقل، وكيف لا يجوز عليهم ذلك وهم ينامون ويمرضون ويُعشى عليهم؟ والنوم سهو، وينسون كثيراً من متصرفاتهم أيضاً وما جرى لهم فيما مضى من الزمان، والذي ظنه فاسد.

* * *

الرسائل / (مسائل كلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٩٧]] (٢٤) مسألة: نبينا محمد ﷺ معصوم - من أول عمره إلى آخره، في أقواله وأفعاله وتركه وتقريراته - عن الخطأ والسهو والنسيان، بدليل أنه لو فعل المعصية لسقط محله من

والفظاظة، والغلظة، والأبنة وشبهها، والأكل على الطريق وشبهه.

* * *

نقد المحصل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

[[ص ٣٦٨]] قال: مسألة: في عصمة الأنبياء ﷺ:

القائلون بالعصمة، منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ومنهم من زعم أنه يكون متمكناً منه. والأولون: منهم من زعم أنه يكون مختصاً في بدنه أو في نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواص البدنية، لكن فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعري.

والذين لم يسلبوا الاختيار فسروها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد، وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الإلجاء، وهؤلاء احتجوا على فساد قول الأولين من العقل، بأن الأمر لو كان / [[ص ٣٦٩]] كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحاً، ولبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب. ومن النقل بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الإسراء: ٣٩]، ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبَيَّنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [٧٤].

ثم إن هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة: أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفسوق. والفرق بين الفعل والملكة معلوم. وثانيها: أن يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات. وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى. ورابعها: أنه متى صدر عنه أمر من الأمور من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملاً، بل يعاتب ويُنَبَّه عليه ويُضَيَّقُ الأمر فيه عليه. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان الشخص معصوماً عن المعاصي لا محالة، لأن ملكة العفة إذا حصلت في جوهر النفس، ثم انضم إليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة، صار ذلك العلم معيناً له على مقتضى الملكة النفسانية، ثم الوحي يصير متمماً لذلك، ثم خوف المؤاخذه على القدر القليل يكون مؤكداً لذلك الاحتراز، فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكيد حقيقة العصمة.

مجمع البيان (ج ٨) / الفضل الطبرسي (ق ٦ هـ):

[[ص ٣١٧]] والمعاريض: أن يقول الرجل شيئاً يقصد به غيره، ويُفهم عنه غير ما يقصده، ولا يكون ذلك كذباً. فإنَّ الكذب قبيح بعينه، ولا يجوز ذلك على الأنبياء، لأنه يرفع الثقة بقولهم، جلَّ أَمْناءُ الله تعالى وأصفاؤه عن ذلك.

* * *

الطرائف (ج ٢) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤ هـ):

[[ص ٥١]] ثم رأيت هؤلاء الأربعة المذاهب قد اتفقوا وأجمعوا على أن الأنبياء ﷺ يصحُّ أن يقع منهم الذنوب، وأن يكون لهم عيوب، وخالفوا عتره نبيهم الذين أمروا بالتمسك بهم، فإنَّ العترة وأتباعها مجمعون على تنزيه الأنبياء، وعصمة رُسلِ إله الأرض والسماء.

بل رأيت أولئك الأربعة المذاهب قد رووا في كتبهم المعتمدة أن قد وقعت من الأنبياء ذنوب عظيمة وعيوب ذميمة، فزادني ذلك نفوراً من أتباع هؤلاء الأربعة المذاهب، واستعظمت تقبيحهم لذكر أنبياء الله ورُسله وخاصته، وقد تقدّم من الكلام ما يدلُّ على أن الأنبياء لو كانوا كذلك ما كانت تحصل الثقة بهم والتصديق لهم والطمأنينة إلى ما يقولون من الشرائع ويُجبرون به من الله من مصالح الخلائق، وكان يقع النفور عنهم والشك فيما يقع منهم، وكيف يجوز في العقول أن يكون نواب الله المترجمون عنه على صفات توجب الشك فيما يقولون أنه منه؟

ولقد قال هشام بن عبد الملك لغيلان: أنت الذي تزعم أن الله لم يؤلني ولم يرض ما أنا فيه؟ فقال له غيلان: وهل رأيت أميناً يؤتي الخائنين أمانته، أم رأيت مصلحاً يؤتي المفسدين إصلاحه، أم رأيت كريماً يدعو إلى أمر ثم يصد عنه، أم رأيت حكيماً يقضي بما يعيب أم يعيب بما يقضي، أم رأيت حكيماً يكلف فوق الطاقة؟ فصريح العقول يشهد أن رُسل الله والمترجمين عنه يجب أن يكونوا معصومين منزَّهين عن الخطأ والسهو والغلط وكل منفر عنهم وحائل بين الخلائق وبين القبول منهم.

* * *

تجريد الاعتقاد / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

[[ص ٢١٣]] ويجب في النبي العصمة، ليحصل الوثوق فيحصل الغرض، ولو جوب متابعتة وضدّها، وللإنكار عليه، وكمال العقل، والذكاء، والفتنة، وقوة الرأي، وعدم السهو، وكل ما يُنفر عنه من: / [[ص ٢١٤]] دناءة الآباء، وعهر الأمهات،

أقول: لو قال: (الأنبياء ﷺ أكثر علماً بفتح الفواحش، وأوفر إقبالاً على الأمور الإلهية، فيكون صدور الذنب عنهم أفحش) لكان أقرب. والمحصن يُرجم لا لشرفه بل لاستغناؤه عن الزنا بخلاف غيره.

/ [[ص ٣٧١]] قال: الثاني: أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، لكنه مقبول الشهادة، وإلا لكان أدنى حالاً من الأمة.

الثالث: أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها، فلم يكن إيذاؤه محرماً، لكنه محرّم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

الرابع: لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]، فيفرضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب، وهو محال.

أقول: هذا الدليل لا يختص بالكبيرة، فإنه في الصغيرة أيضاً قائم.

قال: وأما الذين لم يجوزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر، واتفق الأكثرون على أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة: أحدها: السهو والنسيان، والثاني: ترك الأولى، والثالث: اشتباه المنهي بالمباح.

أقول: ترك الأولى ليس من المعاصي، فإن الأولى وغير الأولى يشتركان في كونها مباحين، وإنما يُعاتب على ترك الأولى لا [على] سبيل العقوبة، بل على سبيل الحث على فعل الأولى. وأيضاً اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم، لأنه يدل على جهلهم بالمنهيات، والجاهل بها كيف يجتز عنها؟ وأيضاً يجب الاقتداء بهم، لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، والذي يشبهه عليه المنهي بالمباح كيف يُقتدى به؟

قال: واختلفوا في الوقت الذي تُعتبر فيه العصمة. أما الفضلية من الخوارج فقد جوزوا [بعثة من يعلم الله تعالى أنه يكفر، ومنهم من لم يجوز ذلك، لكنه جوز] بعثة من كان كافراً قبل الرسالة. وهو قول ابن فورك، لكنه زعم أن هذا الجائر لم يقع. ومن الحشوية من زعم أن الرسول ﷺ كان كافراً قبل البعثة، / [[ص ٣٧٢]] لقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، ولقوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾

أقول: في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الأمور الأربعة نظر، لأنهم جعلوا الوحي أحد أسبابها. وكثير من الأمة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة، وبعصمة حواء ومريم وفاطمة، ولم يقولوا بالوحي إليهم. والتحقيق يقتضي أن لا تكون العصمة لأجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية، لأن ذلك يقتضي أن لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها، بل تكون بالتكليف. والأجود أن يقال: إن الله تعالى في حق صاحبها لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك، هذا على رأي المعتزلة. أو يقال: إنها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي، وهذا على رأي الحكماء.

/ [[ص ٣٧٠]] قال: ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضلية من الخوارج، فإنهم اعتقدوا أن كل ما يُطلق عليه اسم العصيان فهو كفر، ثم إنهم جوزوا على الرسل المعاصي، فلا جرم جوزوا الكفر عليهم. ويدل على فساده أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجباً فيه، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]، وفساده يدل على فساد قولهم.

ومن الناس من لم يجوز الكفر، لكنه جوز إظهار الكفر على سبيل التقيّة. واحتجوا عليه بأن إظهار الإسلام إذا كان مفضياً إلى القتل كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة، وهو غير جائز. وهذا أيضاً باطل، لأنه يفرضي إلى خفاء الدين بالكلية. ولأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة، لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له، فكان يلزم أن لا يجوز لأحد من الأنبياء إظهار الدعوة، لأن الخوف الشديد كان حاصلاً لإبراهيم عليه السلام في زمن نمرود، ولموسى عليه السلام في زمان فرعون، مع أنهم لم يمتنعوا من إظهار الحق.

ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا إظهاره، لكنه جوز الكبائر عليهم. والأكثرون لم يقولوا به، لوجوه: الأول: لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، وذلك غير جائز. بيان الملازمة: أن درجات الأنبياء في غاية الشرف، وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، والمحصن يُرجم وغيره يُحد، وحد العبد نصف حد الحر؟ وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي ﷺ أقل حالاً من الأمة فبالإجماع.

أَنْفُسَنَا» [الأعراف: ٢٣]، والله تعالى قبل توبتها فقال: «فَتَابَ عَلَيْهِ» [البقرة: ٣٧]، وكلُّ ذلك ينافي النسيان. ومنهم من سلّم أن آدم كان متذكراً للنهي، لكنّه أقدم على تناول بالتأويل، وهو من وجوه:

أحدها: زعم النّظام أن آدم فهم من قوله: «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» [البقرة: ٣٥] الشخص، وكان المراد النوع، وكلمة (هذه) كما تكون إشارة إلى الشخص فكذلك تكون إشارة إلى النوع، كقوله ﷺ: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلاّ به». وزعم آخرون أن النهي وإن كان ظاهراً في التحريم لكنّه ليس نصّاً فيه، فصرّفه عن الظاهر لدليل عنده.

أقول: يُؤكّد قول من يقول: المراد من قوله تعالى: «وَعَصَى آدَمُ» [طه: ١٢١]: (وعصى أولاد آدم)، قوله تعالى في قصّة آدم ﷺ: «فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا» [الأعراف: ١٩٠]، وبالاتّفاق لم يشرك آدم ولا حواء، إنّما أشرك أولادهما. ومن يقول: إبليس ذكّر آدم، ومع هذا الذكر يمتنع النسيان، فجوابه: يجوز أن يكون وقت التذكّر غير وقت النسيان، وإلاّ فلا وجه لقوله تعالى: «فَنَسِيَ» [طه: ١١٥]. وهذا النهي يجوز أن يكون نهي الكراهة لا نهي التحريم. وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلاّ بالتأويل أو التوقّف.

* * *

نقد المحصّل (قواعد العقائد) / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
[[ص ٤٥٥]] واختلفوا في عصمة الأنبياء. والعصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي من غير إجبار له على ذلك. وقال بعضهم: هو من لا يصدر عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة، لا بالعمد ولا بالسهو، من أول عمره إلى آخره. وقال بعضهم: السهو لا ينافي العصمة. وقال بعضهم: الصغيرة لا تخلّ بالعصمة. وقال بعضهم: الشرط في عصمة الأنبياء اختصاصها بزمان دعوتهم، لا قبل ذلك. وقال بعضهم: اختصاصها في أدائها الرسالة فقط، أعني أنّه يُؤدّي ذلك ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو. وأمّا في سائر الأحوال فيجوز عليه جميع ذلك.

* * *

بناء المقالة الفاطمية / أحمد بن طاوس (ت ٦٧٣هـ):
[[ص ٢٠٧]] وأمّا ما سبق الحديث فيه من طعنه على الأنبياء فسأومئ إلى شيء منه لا أحسن الله تعالى جزاه.

[الشورى: ٥٢]، وأتفق المحصّلون على فساد ذلك. ومن الناس من طرد ذلك الحكم في الأئمة وقال: كما لا يجوز كون الرسول كافراً قبل البعثة لا يجوز أن يكون الإمام أيضاً كافراً قبل الإمامة، ولذلك يقدحون في إمامة الشيخين (رضوان الله عليهما).

وأما أنّه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة؟ فالأكثر من أهل السنّة جوّزوا ذلك مستدلّين بأفعال إخوة يوسف عليه السلام. ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوّتهم. ثمّ الذين جوّزوا ذلك قالوا: منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة، لكنهم إنّما جوّزوا ذلك على سبيل الندره بحيث يتوبون عنه ويستقيم حالهم فيما بين الخلق بالصلاح. فأما لو أصرّوا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز، لأنّ المقصود من بعثتهم يفوت على هذا التقدير.

وأما أنّه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها؟ فالروافض أوجبوا ذلك. ومن عداهم جوّزوه. ولكن اختلفوا في كيفيّتها، أمّا النظام والأصمّ وجعفر بن مبشّر فإنّهم جوّزوا ذلك على طريق السهو والنسيان. فيقال لهم: إمّا أن تقولوا: إنّهُ يبقى حال السهو مكلفاً. وهو غير جائز، لأنّه تكليف ما لا يُطاق. أو لا يبقى مكلفاً، وحينئذ لا يكون ذلك معصية. أو تقولوا: إنّها عوتبوا على ترك التحفّظ من النسيان، وهو قول أهل السنّة. ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الأولى.

لا يقال: لو كان ترك الأولى سبباً لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبداً، إذ لا عبادة إلاّ وفوقها عبادة، ولا يستحقّ العقاب على المباحات. لأنّنا نقول: استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنّها يتوجّه إذا يلزم منه فوات مصلحة، أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها. وفي الاعتذار عن قصّة آدم عليه السلام، منهم من زعم أن قوله تعالى: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» [طه: ١٢١]، أي عصي أولاد آدم، كما في قوله: «وَسئَلِ الْقُرْيَةَ» [يوسف: ٨٢]. ومنهم من سلّم أنّ المراد به آدم، ثمّ زعم ابن فورك أنّ ذلك كان قبل الرسالة. ومنهم من قال: كان ذلك بعد الرسالة، ثمّ زعم الأصمّ / [[ص ٣٧٣]] أنّه كان على سبيل النسيان، لقوله تعالى: «فَنَسِيَ» [طه: ١١٥].

والاعتراض عليه: أنّ إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة النهي فقال: «ما نهأكم ربّكم عن هذه الشّجرة» [الأعراف: ٢٠]، ومع هذا التذكير لم يمتنع حصول النسيان. وأيضاً إنّ الله تعالى يعاتبه على ذلك وقال: «أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشّجرة» [الأعراف: ٢٢]، وآدم وحواء اعترفا بالزلّة فقالا: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا

فإن قيل: هذا منقوض بقصة آدم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ...﴾ الآية [طه: ١١٥]، وثبت نبيه عن الشجرة وإقدامه عليها.

قلت: قد ذكر المفسرون أن إبليس قد حلف على النصيحة، وكان آدم من تعظيم الله بالمقام الأجدد، وما توهم أن أحداً يخلف بالله كذباً، فبنى على ما بنى.

فإن قيل: الإشكال موجود، إذ بنى على قول إبليس دون قول الله تعالى.

قلت: لعله توهم النسخ.

فإن قيل: لو كان الأمر كذا ما عوتب.

قلت: عوتب على بناءه على الوهم.

فإن قيل: الإشكال بحاله، إذ لو كان البناء على الوهم حسناً ما عوتب على ذلك.

قلت: قد تقع المعاتبة على ترك الأولى ويُسمى فاعل المرجوح عاصياً.

وأورد على جميع الأنبياء بل على جميع البشر من المأمورين والمنهين قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا...﴾ الآية [فاطر: ٤٥]، فإذا كان الله / [ص ٢١١] قد أخبر بما ترى عن المعصومين فلم يتبع قوم على عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان خطاياهم وهفواتهم، وللعمرية والعثمانية أن يعودوا عليهم بمثل ذلك وأكثر منه.

قال: (ومن أجهل ممن زعم أن علياً لم يخط قط، ولم يعص قط، ولم يضع شيئاً قط مع [هذا]).

والذي يقال على معنى الآية: إنه تعالى أراد بها غير الأنبياء، بيانه: السياق من قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَخَّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...﴾ الآية، وذلك أمارة عتاب يوم القيامة وبقاء الذنوب، وذنوب الأنبياء - لو ثبت كما يزعم قوم - فإنها تقع مكفرة لا يُؤخذون بها في القيامة.

والذي يقال على عدو الدين أيضاً: إنه بمقام البالغ في بغضه أمير المؤمنين الانحراف عنه، ومع هذا فإنه اجتهد ولم يذكر إلا أحكاماً أفتى بها، وقد بينا ما عندنا في ذلك جملة وتفصيلاً.

وأما أنا نجيء إلى عليٍّ أو أحاد المسلمين نلزمه الخطأ وإن لم نعرفه والقبيح وإن لم نعلمه فهذا شيء لا يرتضيه ذو دين ولا يعتمده ذو بصيرة، بل نحن بانون على عدالة من جربنا صيانه وعرفنا في الدين طريقته وقاعدته إلى أن نعرف منه جريمة ونتحقق منه خطيئة خاصة من ورد الأثر النبوي في شأنه بأنه لا

وإن السنة قضت بالستر على من وقعت منه الزلة وصدرت عنه الخطيئة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ١٩]، فكيف بسادات المؤمنين لو وقع مثلاً زلة أو صدرت عنهم خطيئة؟

ومن المستغرب كونه يجادل بالهوى عن بعض الصحابة ويقوى خلاف ذلك بضعف الدين في الطعن على الأنبياء ليقدم في عين الصحابة وسيدهم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]، وهذا خذلان بين.

شرح أولاً في التعرض بآدم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ / [ص ٢٠٨] إِحْسَانًا﴾ [النساء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، وهذا عكس ما اعتمد أبو عثمان، وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: ٨]، ومن الآثار والسنة شاهد بتوقير الوالد، وليس من توقيره ذكر نقائصه.

وطعن على موسى بقتل النفس بعد مغفرة الله تعالى له ذلك، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١١].

وطعن على ذي النون، وذلك بعد الرضا عنه.

/ [ص ٢٠٩] وذكر قصة داود وسليمان، وليس ذلك من الأخذ في شيء، لأنه غاية ما حكى أن قضية ذهبت عن داود وأصابها سليمان.

وطعن على داود بحديث الخصمين، وليس في ذلك طعن، لأنهم جاءا معرفين له أن منازعة أوريا مرجوحة لكثرة نساء داود دون أوريا، ولم يقل أحد أن الأنبياء لا يعاتبون ويسلكون ويتهون من قبل الله تعالى.

وأورد على رسول الله ﷺ قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ [عبس: ١]، وقد ذكر بعض الأفاضل أن ذلك العتاب لم يكن له بل لغيره.

وأورد عليه: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، وقد أجاب العلماء عن ذلك من وجوه أحدها: ليغفر لغيرك ذنبه إليك.

وأورد عليه المعاتبة في الأسرى، والجواب عنه: بما أن علياً عليه السلام سلك الطريق وأوضحت له المحجة وتبينت له الأحكام بما ثبت من / [ص ٢١٠] كونه عيبة علم رسول الله ﷺ، فلا تقع منه مخالفة، وأما غيره من الأنبياء فلا نقول: إنه نهي فخالف وأمر فجانب.

عنه معيناً عن ما نُسبَ إلى غيرهم، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿١٣١﴾﴾ [طه: ١٢١]، وقوله في قصة نوح: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، وقوله تعالى مجيباً: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦]، وقوله في قصة إبراهيم: ﴿وَأَعْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٨٦﴾﴾ [الشعراء: ٨٦]، وقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] تارةً عن النجم، وتارةً عن القمر، وتارةً عن الشمس، وفي قصة موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وفي قصة عيسى: ﴿وَإِنْ تَعَفَّرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨]، مع علمه بكفرهم، وأن الكافر لا يُعْفَرُ له، وفي قصة محمد: ﴿لِيُعْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، / [[ص ١٥٧]] ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ﴿٧﴾﴾ [الضحى: ٧]، ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ ﴿٢﴾﴾ [الشرح: ٢].

لأن العصيان هو المخالفة، وكما يُحتمل أن تكون المخالفة في واجب يُحتمل أن يكون في مندوب، ومع احتمال كل واحد من الأمرين يجب تزييله على ترك المندوب ليسلم الدليل العقلي عن الطعن.

ولأن الغي كما يكون ضد الرشد، فقد يكون كناية عن الخيبة التي هي ضد الظفر كقول الشاعر:
ومن يلق خيراً يحمد الناس أمره
ومن يغو لا يُعدم على الغي لائماً
أي يحب، فيكون معنى الآية: وخالف آدم ربه فخاب ولم يظفر بمراده.

وأما قصة نوح عليه السلام فغير دالة على وقوع المعصية، غاية ما في الباب أنه وصف ابنه أنه من أهله، وهو استمرار على العرف، وإخراج الله له عن الأهلية إنما هو إخراج له عن الأهل الذين وعده بنجاتهم، فكأنه قال: إنه ليس من أهلك الذين وعدناك بنجاتهم، ومثل هذا القدر قد يشبهه على / [[ص ١٥٨]] الأنبياء حتى يُنبهه الوحي.

وأما استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه فلم يكن لجهل بعدم المغفرة له، بل لمواعدته إياه، فأراد بذلك براء ساحته في الظاهر، لأن لا يظن به الخلف، وليكن حجته على أبيه أمم.

وقوله: ﴿هذا ربي﴾ لا يكون كفراً إلا مع الاعتقاد لصحته، ونحن فلا نُسلم أن إبراهيم كان منطوياً على ذلك الاعتقاد، وقد يقال مثل ذلك على سبيل الفرض والتقدير لمن يريد الاستدلال، كأن يقول: لو كان هذا ربي لما أفل، ففرض وقوعه ثم استدلل على إحالة ذلك الفرض، وهذا من الشائع في مذهب أهل النظر.

يفارق الحق ولا يزايل الصواب، فإننا بانون على أنه كذلك ظاهراً وباطناً. / [[ص ٢١٢]] وأما غيره ممن لم يرد فيه ما ورد فيه ولا نعرف منه حوباً، فإننا بانون على عدالته ظاهراً ما لم نعلم منه موافقة حوب وانتهاك حرمة.

الرسالة الماتعية / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٣٠٣]] عقيدة:

وإذا عرفت أن الأنبياء نُصبوا لإرشاد الخلق، وجب أن يكونوا معصومين من الذنوب كبيرها وصغيرها، لأنهم قدوة الخلق، فلو جاز وقوع الخطأ منهم لحمل ذلك على أتباعهم فيه. / [[ص ٣٠٤]] وبدل على ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤]، ولأن فعل المعصية منفر عن الاتباع، ويجب صون الأنبياء عن الأمور المنفرة.

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٥٤]] [البحث] الثاني: في صفات النبي:

والضابط عصمته عن ما يقدر في التبليغ، أو يُنفر عن القبول، فاتفقوا على اشتراط كمال العقل، وجودة الرأي، وإن وجد ذلك في الطفل كما في حق عيسى عليه السلام، وعلى اشتراط سلامته من العيوب الواضحة كالأبنة، وانطلاق الريح، واختلافوا في الجذام والبرص، وأجازوا اتصافه بالعمى والصمم.

وأما العصمة عن المعاصي فقد اختلفوا، فمنهم من عصمه عن الخلل / [[ص ١٥٥]] في التبليغ لا غير، ومنهم من عصمه مع ذلك عن الكبائر، والحق أنه معصوم عن الكل في حال النبوة وقبلها. وهل هو معصوم عن السهو أم لا؟ فيه خلاف بين أصحابنا، والأصح القول بعصمته عن ذلك كله.

لنا: لو جاز شيء من ذلك لجاز تطرفه إلى التبليغ، لكن ذلك محال، ولأن مع تجويز ذلك يرتفع الوثوق بخبره، فينتقض الغرض المراد بالبعثة. وأما قبل النبوة فهو معصوم عن تعمّد المعصية صغيرة كانت أو كبيرة، وبدل عليه من القرآن قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤].

/ [[ص ١٥٦]] وأما ما تضمنه الكتاب العزيز وكثير من الأخبار من ما ظاهره وقوع المعصية، فمحمول على ضرب من التأويل، لأن لا يتناقض الأدلة.

ولنذكر طرفاً من ما نُسبَ إلى أفضل الأنبياء ليكون الجواب

صفة للإنسان يمتنع بسببها من فعل المعاصي ولا يمتنع منه بدونها.

وعندنا: أن النبي معصوم عن الكبائر والصغائر عمداً وسهواً من حين الطفولية إلى آخر العمر.

وجوز بعض الخوارج صدور جميع الذنوب عن الأنبياء. وجوزت المعتزلة والزيدية وقوع الصغائر عنهم فيما يتعلّق بالفتوى دون الكبائر.

ثم منهم من جوزها سهواً فقط، وهو مذهب الأشعرية. فأما ما يتعلّق بأداء الشريعة فأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم فيه التحريف والخيانة لا عمداً ولا سهواً، وكذلك أجمعوا على أن وقت العصمة هو وقت النبوة دون ما قبله. لنا وجوه:

أحدها: أن غرض الحكيم من البعثة هداية الخلق إلى مصالحهم وحثهم بالبشارة والندارة وإقامة الحجّة عليهم بذلك لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، فلو لم يجب في حكمته عصمة / [ص ١٢٦] النبي لناقض غرضه من بعثه وإرساله، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. فعصمة النبي واجبة في الحكمة. أما الملازمة: فلأن بتقدير وقوع المعصية منه جاز أن يأمرهم بما هو مفسدة لهم وينهاهم عمّا هو مصلحة لهم، وذلك مستلزم لإغوائهم وإخلاقهم، فكان في بعثه غير معصوم مناقضة للغرض من بعثه.

وأما بطلان اللازم: فلأن مناقضة الغرض يستلزم السفه والعبث، وهما محالان على الحكيم كما تقدّم في باب اللطف.

الثاني: لو جاز صدور المعصية عن النبي لوجب علينا فعل المفسدة أو ترك المصلحة الواجبة، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنه يجب علينا فعل ما أمرنا به والانتهاه عمّا نهانا عنه لقوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، فتقدير أن يجوز المعصية عليه جاز أن يوجب علينا ما هو محرّم ويحرّم علينا ما هو واجب، ويجب علينا أتباعه في ذلك.

وأما بطلان اللازم: فلأن أمر الحكيم لنا بأتباعه مطلقاً يستلزم أمره لنا بفعل القبيح إذن، لكن الأمر بالقبيح ممتنع عليه تعالى.

الثالث: لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها

وأما قصة موسى عليه السلام فالفتنة المذكورة فيها يُراد بها الاختبار / [ص ١٥٩] والامتحان، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَفَتَّنَاكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠]، وقوله: ﴿لِتَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾ [طه: ١٣١]، والمراد ذلك كلّ الاختبار.

وأما قصة عيسى عليه السلام فنقول: إننا علم وجوب عقاب الكافر، وأنه لا يسقط بالعفو من الشرع لا من العقل، فجائز أن يكون عيسى عليه السلام جوز غفران الكفر كما يجوز غفران الفسق، ومع هذا الجواز لا يكون ذلك القول قادحاً في عصمته.

وأما قصة محمد عليه السلام فإنّ الذنب مصدر، فكما تصحّ إضافته إلى الفاعل تصحّ إضافته إلى المفعول، كما يضاف الضرب إلى الضارب وإلى المضروب. فالذنب المذكور يُتمل أن يكون من ما فعله أهل مكّة بالنبي عليه السلام قبل الفتح، فإن بتقدير إسلامهم يغفر لهم ذلك الذنب، وأضيف إلى النبي عليه السلام لأنه وقع ذلك منهم في حقّه.

وأما الضلال المنسوب إليه فجائز أن يكون إخباراً عن ضلاله بين مكّة والمدينة، فإنه يُحكى وقوع ذلك، وإن لم يكن متيقناً فهو ممكن. وهذا الوجه / [ص ١٦٠] حسن لولا أن هذه الآية نزلت بمكّة قبل الهجرة. ومن الممكن حملها على الضلال عن اكتساب المعاش، أو تدبير الأمور الدنيوية، أو غير ذلك من ما لا يتعلّق بالدين.

وأما الوزر المنسوب إليه، فيحمل على ثقل اتهامه لفتح مكّة، أو غير ذلك من الأمور المهمة عندها، والوزر هو الثقل، يشهد لذلك قول الشاعر:

فأعددت للحرب أوزارها

رماحاً طوالاً وخيلاً ذكورا

لا يقال: هذه التأويلات مصيِّرة إلى المجاز وعدول عن الظاهر.

لأننا نقول: قد يُصار إلى المجاز لدلالة، وقد بيّنا ما يدلّ على وجوب التأويل.

ونزيده بيانا أنه لو وقعت المعصية من النبي لكان إما أن يجب أتباعه ويلزم من ذلك ارتكاب المعصية، أو لا يجب وهو مخالفة للنبي.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[ص ١٢٥] البحث الأول: العصمة:

جواد كبوة، ولكل صارم نبوة، فأما المسخف فإنه يوجب خفة منزلة فاعلمها عند الناس، فلا يجوز على النبي. وبخلاف من فرّق بين حال النبوة وقبل النبوة من الحشوية من أصحابنا.

وبخلاف من أجاز عليهم الكبائر في حال النبوة إلا الكذب فيما يؤدونه.

وكذا تجب عصمته من الإخلال بالواجبات عليه. والذي يدل على صحّة ما ذكرناه وذهبنا إليه أن القبيح لا يخلو من أن يكون كذباً أو غير كذب، والكذب لا يخلو من أن يكون فيما يؤدّيه عن الله تعالى أو في غيره.

أما الكذب فيما يؤدّيه عن الله، فلا يجوز عليه، لأن العلم المعجز يمنع من ذلك، من حيث إنه إذا أدّى الرسالة عن الله تعالى وصدّقه تعالى بالعلم المعجز الذي أظهره عليه، فكأنه صدّقه بالقول وقال له: صدقت فيما قلت وأدّيت. فلو لم يكن صادقاً لكان ذلك قبيحاً، لأن تصديق الكذاب قبيح لا يجوز عليه تعالى.

فأما الكذب فيما لا يؤدّيه عنه تعالى، وجميع القبائح الأخر، وكذا الإخلال بالواجبات، فإنما نُزّهه عنها لأن تجويز ذلك يُنقّر عن قبول قوله، ولا يحسن أن يبعث الله نبياً إلى الخلق ويوجب عليهم اتّباعه وطاعته وهو على صفة تُنقّر عنه. ولوجوب تنزيه النبي وتجنّبه عمّا يُنقّر عنه ما جنّب الله تعالى أنبياءه الخلق المشينة والأمراض المنقّرة والفظاظة والغلظة لما كان ذلك منقراً في العادة. وعلى هذا قال جلّ وعلا لنبينا محمد ﷺ: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

[ص ٤٢٦] فإن قيل: كيف تقولون: إن ما ذكرتموه منقّر وقد وقع القبول ممن جوّز ذلك عليهم؟

قلنا: لسنا نريد بالتنفير أن لا يقع القبول جملة فيعترض بها ذكر في السؤال كلامنا، وإنما نريد بالتنفير ما يكون معه أبعد من القبول، فليس كل صارف عن الفعل يرتفع معه الفعل، كما أنه ليس كل داع إليه يقع معه الفعل. ألا ترى أن طلاقة الوجه والبشر في وجه الضيف داع إلى حضور طعام المضيف، وربّما يقع معه الخصوم والقطوب والتبرّم في وجهه صارف عن ذلك ومنقّر عنه، وربّما يقع معه الخصوم، ولم يخرجوا بذلك من كون أحدهما داعياً مقرباً والآخر صارفاً منقراً؟ فكذلك القول فيما أورد في السؤال. وقد يقبل بعض الناس قول الماجن المسخف ولا يقبل قول الواعظ الزاهد الناسك المتعفّف، ولا يبطل بذلك كون

منهم لا تُقبَل شهاداتهم، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، لكن اللازم باطل لأنها إذا لم تُقبَل في محقرات الأمور فكان أولى أن لا تُقبَل في الأديان الباقية إلى يوم القيامة.

[ص ١٢٧] واعلم أن الوجه الأوّل كما يدل على عصمة النبي فهو أيضاً يدل على عصمة الرّسل من الملائكة.

البحث الثاني: ينبغي أن يكون منزهاً عن كلّ أمر تُنقّر عن قبوله، إمّا في خلقه كالذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو في خلقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا ودناءة الآباء، لأن جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله والنظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الألفاظ التي فيها تقريب الخلق إلى طاعته واستمالة قلوبهم إليه.

المنتقد من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[ص ٤٢٤] القول في صفات النبي:

إنما نذكر هاهنا الصفات التي يجب اختصاص النبي بها من حيث هو نبي، وإلا فالصفات التي يجب حصولها لعامة المكلفين من القدرة والآلة وكمال العقل، وكونهم مزاحي العلة بجميع وجوه التمكين، فمما لا خلاف في وجوب حصولها له.

فمن الصفات التي يجب اختصاصها بها وثبوتها له دون سائر أمته الصفات التي يجب اختصاص الرؤساء والحكام بها، من الذكاء والفتنة وقوة الرأي وجودته، مزيته فيما كُلف ظاهرة على ما كُلف هؤلاء، فالصفات الحاصلة لهم يجب حصولها له بطريقة الأولى، سيما إذا كان تنفيذ الأحكام مفوضاً إليه. ولأنه لا بد لها في التمكين من أداء الرسالة، فاعتبار تلك الصفات في الرسول أولى من هذا الوجه. ولأن نقصان درجته في هذه الصفات يقتضي التنفير عنه.

ومن الصفات التي يجب أن يكون عليها ومختصاً بها كونه معصوماً من القبائح كلّها، صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها، على طريق العمد وعلى طريق الشهوة، وعلى كلّ حال.

بخلاف ما قاله المعتزلة من جواز الصغائر عليه إذا لم تكن مسخفة، كالتطيف وسرقة شيء يسير وخيانة حقيرة في المعاملة. قالوا: لأن ما لا يكون [ص ٤٢٥] مسخفاً من الصغائر يجري مجرى ما يفعله الإنسان سهواً، كالزلة اليسيرة التي لا ينجو منها المتحفّظ، حتّى قيل فيها: وأي جواد لا يكبو، ولكل

المجون والسخف صارفاً منفراً، وكون الزهد والعفة والنسك داعياً مقرباً.

وما اعتمدها من دلالة التنفير ينفي عن النبي جميع القبائح والإخلال بالواجبات وبعضها، في حال النبوة وقبلها، وكبائر الذنوب وصغائرها، لأن النفوس أميل وأسكن إلى من لا يعهد منه قط في حال من الأحوال، لا صغير ولا كبير ولا إخلال بواجب، ولا جوزت عليه شيئاً من ذلك منها إلى من كان بخلاف ذلك، فوجب نفي الجميع عن النبي في كل حال لما ذكرناه.

فإن قيل: الصغائر لا حظ لها في استحقاق الذم والعقاب عليها، وإنما حظها تنقيص الثواب، ولو وجب تنزيه الأنبياء عما ينقص الثواب لوجب تنزيههم عن الإخلال بالنوافل.

قلنا: ليس الأمر في الصغائر على ما ذكر في السؤال من أنه لا حظ له في استحقاق الذم والعقاب على ما سنبيته في نفي التحابط إذا تكلمنا في الوعيد إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

/ [[ص ٤٢٧]] ثم ولو سلمنا ذلك ها هنا تسليم جدل، لكان لنا أن نقول: إنها وإن لم يستحق عليها ذم ولا عقاب وإنما تأثيرها في نقصان الثواب، فإنها بذلك لم تخرج عن كونها قبائح وذنوباً، وكونها مما يستحق عليها الذم والعقاب لو انفردت. وليس كذلك النوافل، لأنه لا حظ للإخلال بها في استحقاق ذم ولا عقاب بوجه من الوجوه في حال من حالات، فبان الفرق بينهما.

ثم نقول للمعتزلة: يلزمكم على هذا التعليل أن تجوزوا الكبائر على الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة، لأنه لا حظ لها بعد النبوة أكثر من تنقيص الثواب، لأن عقابها وذمها قد زال بالتوبة وتحمل النبوة. ولا جواب لهم عن ذلك إلا ما قلناه من أنها قبائح وذنوب وإن كان عقابها وذمها زائلين، أو الرجوع إلى التنفير. وأبهما قالوا فهو بعينه قائم في الصغائر. على أن قولهم: الصغائر كالإخلال بالنوافل في تنقيص الثواب ليس من الإنصاف ولا هو صحيح، لأن الإخلال بالنوافل لم يُزل استحقاق ثواب كان مستحقاً مستقراً، والصغائر أزال استحقاق ثواب كان مستحقاً مستقراً. والفرق ظاهر بين من كان على منزلة عالية ثم انحط عنها، وبين من لم يبلغها قط في باب التنفير. ألا ترى أن من ولي الخلافة ثم خلع لا تكون حاله في النفوس كحال من لم يلها قط، وأن الخلع عن الخلافة مؤثر منفرد، وعدم الوصول إليها أصلاً غير مؤثر ولا منفرد؟

وثبت بما ذكرناه أنه لا يجوز على النبي كتمان ما بُعث لأدائه.

ويدل عليه زائداً على ما ذكرناه أن كتمان ما بُعث لأدائه يؤدي إلى نقض الغرض في إرساله وبعثته، لأن الغرض في إرساله إيصال ما حمّله وكلف أداءه إلى من هو مصلحة لهم حتى يكونوا مزاحي العلة، فإذا بعث تعالى من علم حاله أنه لا يؤدي مصالحهم إليهم انتقض الغرض ولم يكن تعالى قد أراح علتهم في تعريفهم مصالحهم. ولا يجري تكليف النبوة وأداء الرسالة مجرى سائر التكليف في جواز أن يكلف الله تعالى من علم من حاله أنه لا يمثل ولا يفعل، / [[ص ٤٢٨]] لأن الغرض في سائر التكليف مجرد تعريض المكلف للمنافع، فإذا لم يفعل ما كلف ولم يصل إلى المنافع التي عرض لها أتى في ذلك من قبل نفسه، وتكليف النبوة الغرض الأصلي فيه يتعلّق بغير النبي على ما أشرنا إليه، وإن كان فيه غرض يرجع إلى النبي فذلك على وجه التبعية، فلا يجوز أن يكون الأمر على ذلك ومع هذا يكتفون ولا يؤدي، لأن ذلك مخلّ بإزاحة علتهم في التكليف.

فأمّا الآيات والأخبار التي تمسك بها من يخالفنا في هذه المسألة، وزعموا أنها تقتضي إضافة الزلات والذنوب إلى الأنبياء، فقد ذكر سيّدنا المرتضى عليه السلام تأويلاتها في كتابه الموسوم بـ (تنزيه الأنبياء والأئمة)، وبين أنها لا تقتضي صحّة إضافة معصية إلى نبي، فمن أرادها فليطلبها منه.

ومن صفات النبي أن يكون مجنباً من الخلق المشينة والأمراض المنفرة على ما جرى في خلال كلامنا. وقد اختلفوا في تفصيل ذلك، فأجاز بعضهم العمى والصمم على النبي، وزعم أنها لا يُنفران. قال: ولهذا تسكن نفوسنا إلى العلماء العمي والصم إذا اختصوا بالفطنة، إلا إذا كانا مانعين من أداء الرسالة، فحيث يجب أن يُعصم منها. فأمّا البرص والجدام وما أشبهها، فلا خلاف في أنها لا تجوز على الأنبياء، لما فيها من التنفير.

والصحيح أن العمى والصمم أيضاً غير جائزين عليهم، لما فيها من التنفير أيضاً. وهذا ظاهر موجود من النفس، وإن كان التنفير فيها دون التنفير في الجدام والبرص وما أشبهها.

وينبغي أن يُعصم عن كثير من المباحات كالأكل في الطرقات، ويُعصم أيضاً عما يؤثر في معجزه ويوهم أنه من قبيله، كعلم الكتابة ونظم الشعر، لأن ذلك وإن كان فضيلة في كثير من الناس، إلا أنه لما كان معجزة نبينا عليه السلام خاصة من قبيل الكلام والإخبار عن الغيوب عُصم عليه السلام عن ذلك لئلا يوهم أن معجزته من قبيل الشعر، وأنه يطالع أخبار الأمم السالفة / [[ص

[[٤٢٩]] والقرون الماضية عن الكتب فيأتي بها من قبله، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

وذكر العلماء في جملة ما يُعصم منه النبي الحرف التي تُهون صاحبها على الناس كالحجامة والحمامية وغيرهما مما يرجع إلى خدمة الناس. فأما الاستيجار للأعمال التي لا يستهان بالعمل فيها فغير منفر، لأنه من جملة ما يُطلب به الرزق الحلال كراعية الغنم، لأن رعاية الغنم مما لا يُنفر أيضاً، بل هو معين على الاهتداء إلى سياسة الأمة وتدبير مصالحهم. وكون الإنسان ولد زنا مما يُنفر أيضاً، فلا يجوز عليهم (صلوات الله عليهم).

وقد قيل في كونه لقيطاً: إنه يُنفر، ولكن ذلك إنما يُنفر إذا بقي الأمر في اللقيط مشتبهاً، فأما إذا ظهر أنه لم يكن لقيطاً لاشتباه الحال فيه وفي نسبه وإنما كان لخوف الظلمة عليه فإنه لا يُنفر، كما كان في حق موسى عليه السلام.

ومن صفات النبي الذكورة، فإن الأنوثة منفرة، ولهذا ترى الرجال العقلاء يُرَدِّدون بالإناث في الأمور الراجعة إلى السياسة والحكومة بين الناس.

وأما الصبي، فغير منفر بنفسه، وإنما المنفر ما يصحبه ويقارنه من نقصان العقل وقلة الفطنة. فإذا كان الصبي كامل العقل والفطنة بحيث توفي فطنته على فطنة البالغين كان أعجب وأدعى إلى القبول، كما كان في حق يحيى وعيسى عليهما السلام.

وجملة الأمر أن النبي يجب أن يُعصم عن جميع ما يُنفر عن القبول منه، سواء كان متعلقاً بفعله أو كان خلقه وغريزة أو مرضاً من جهته تعالى أو نقيصة من جهة غيره كالدبابة.

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[٣٦]] / ولا بد أن يكون ممن لا يُغيّر ما يُوحى إليه، ويؤمن عليه من الكذب والتغيير، ويُسمى (عصمة)، وهي: لطف يختار عنده الطاعة، ويصرفه عن المعصية، مع قدرته على خلافه.

نهج الحق / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[٧٨]] وقالت الإمامية: إن أنبياء الله وأئمة منزّهون عن المعاصي، وعمّا يُستخفّ ويُنفر، ودانوا بتعظيم أهل البيت الذين أمر الله تعالى بمودّتهم، وجعلها أجر الرسالة، فقال: ﴿قُلْ

لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: ٢٣]. / [[ص ٧٩]] وقال أهل السنة: إنه يجوز عليهم الصغائر. وجوّزت الأشاعرة عليهم الكبائر.

[[ص ١٤٢]] عصمة الأنبياء:

١ - المبحث الثاني: أن الأنبياء معصومون:

ذهبت الإمامية كافة إلى أن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر، ومنزهون عن المعاصي، قبل النبوة وبعدها، على سبيل العمدة والنسيان، وعن كل رذيلة ومنقصة، وما يدل على الحسنة والضعف.

وخالفت الأشاعرة في ذلك وجوّزوا عليهم المعاصي، وبعضهم جوّزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها، وجوّزوا عليهم السهو والغلط.

ونسبوا رسول الله ﷺ إلى السهو في القرآن بما يوجب الكفر، / [[ص ١٤٣]] فقالوا: إنه صلى يوماً، وقرأ في سورة النجم عند قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٥﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [النجم: ١٩ و ٢٠]: «تلك الغرائق العلى، منها الشفاعة تُرتجى»، وهذا اعتراف منه ﷺ بأن تلك الأصنام / [[ص ١٤٤]] تُرتجى الشفاعة منها، نعوذ بالله من هذه المقالة التي تُسبب

النبي ﷺ إليها، وهي توجب الشرك، فما عذرهم عند رسول الله ﷺ وقد / [[ص ١٤٥]] قتل جماعة كثيرة من أهله وأقاربه على عبادة الأصنام ولم تأخذه في الله / [[ص ١٤٦]] لومة لائم، ويُسبب إليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو مقام إرشاد

العالم؟ وهل هذا إلا أبلغ أنواع الضلالة؟ وكيف يجامع هذا قوله تعالى: ﴿لَعَلَّآ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾؟ وهل أبلغ من هذه الحجّة، وهي أن يقول العبد: إنك أرسلت رسولاً يدعو إلى الشرك والكفر وتعظيم الأصنام وعبادتها؟ ولا ريب أن

القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١].

وَرَوَوْا عَنْهُ ﷺ أَنَّهُ صَلَّى الظُّهْرَ رَكَعَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدِ: أَفَصَّرْتَ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «أَصَدَقَ ذُو الْيَدِ؟»، فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ، / [[ص ١٤٧]] فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ... الْحَدِيثَ.

وَرَوَوْا فِي الصَّحِيحَيْنِ أَنَّهُ ﷺ صَلَّى بِالنَّاسِ صَلَاةَ الْعَصْرِ رَكَعَتَيْنِ، وَدَخَلَ حُجْرَتَهُ، ثُمَّ خَرَجَ لِبَعْضِ حَوَائِجِهِ، فَذَكَرَهُ بَعْضُ فَأَتَمَّهَا.

فَأَتَمَّهَا.

/ [[ص ١٥٢]] مع أنه لو نسب أحدهم إلى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبراً منه، فكيف يجوز نسبة النبي ﷺ إلى مثل هذه الأشياء التي يتبرأ منها؟
وَفِي الصَّحِيحِينَ أَنَّ مَلَكَ الْمَوْتِ لَمَّا جَاءَ لِقَبْضِ رُوحِ مُوسَى لَطَمَهُ مُوسَى، فَفَقَأَ عَيْنَهُ.

فكيف يجوز لعاقل أن ينسب موسى ﷺ مع عظمته، وشرف منزلته، وطلب قربه من الله تعالى، والفوز بمجاورة عالم القدس، إلى هذه الكراهة؟ وكيف يجوز منه أن يوقع بملك الموت ذلك، وهو مأمور من قبل الله تعالى؟

وَفِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فِي صِفَةِ الْخَلْقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: «وَأَيْتُهُمْ يَأْتُونَ آدَمَ وَيَسْأَلُونَهُ الشَّفَاعَةَ فَيَعْتَذِرُ إِلَيْهِمْ، فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَعْتَذِرُ إِلَيْهِمْ، فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُونَ: يَا إِبْرَاهِيمَ، أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ وَخَلِيلُهُ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَمَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ فَيَقُولُ لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي / [[ص ١٥٣]] قَدْ غَضِبَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَمْ يَغْضَبْ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَدْ كَذَبْتُ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، نَفْسِي نَفْسِي، أَذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي».

وَفِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ».

كيف يحل لهؤلاء نسبة الكذب إلى الأنبياء؟ وكيف الوثوق بشريعتهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم؟

وَفِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ، إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُصْنِي السَّمَوَاتِ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وَيَرَحِمُ اللَّهُ لُوطًا ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠]، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طُولَ لَبْثِ يُوسُفَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ».

كيف يجوز لهؤلاء الاجترار على النبي بالشك في العقيدة؟
وَفِي الصَّحِيحِينَ قَالَ: بَيْنَنَا الْحُبْشَةُ يَلْعَبُونَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِجَرَاحِهِمْ دَخَلَ عُمَرُ، فَأَهْوَى إِلَى الْحُصْبَاءِ، فَحَصَبَهُمْ بِهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «دَعَهُمْ يَا عُمَرُ».

وَرَوَى الْغَزَالِيُّ فِي إِحْيَاءِ عُلُومِ الدِّينِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ جَالِسًا وَعِنْدَهُ جَوَارِحٌ يُغْنِينَ وَيَلْعَبْنَ، فَجَاءَ عُمَرُ فَاسْتَأْذَنَ، فَقَالَ النَّبِيُّ لِلْجَوَارِحِ: / [[ص ١٥٤]] «اسْكُتْنَ»، فَسَكَتْنَ فَدَخَلَ عُمَرُ وَقَضَى حَاجَتَهُ ثُمَّ خَرَجَ، فَقَالَ لَهُنَّ: «عُدْنَ»، فَعُدْنَ إِلَى الْغِنَاءِ، فَقُلْنَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ هَذَا الَّذِي كُلَّمَا دَخَلَ قُلْتَ: «اسْكُتْنَ».

وَأَيُّ نِسْبَةٍ أَنْقَصَ مِنْ هَذَا وَأَبْلَغَ فِي الدَّنَاءَةِ؟ فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى إِعْرَاضِ النَّبِيِّ عَنِ عِبَادَةِ رَبِّهِ، وَإِهْمَالِهَا، وَالِاشْتِغَالِ عَنْهَا بِغَيْرِهَا، وَالتَّكَلُّمِ فِي الصَّلَاةِ، وَعَدَمِ تَدَارُكِ السُّهُوِّ مِنْ نَفْسِهِ لَوْ كَانَ، نَعُودَ بِاللَّهِ مِنْ هَذَا الْأَرَاءِ الْفَاسِدَةِ.

وَنَسَبُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ كَثِيرًا مِنَ النِّقْصِ، رَوَى الْحُمَيْدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كُنْتُ أَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، وَكَانَتْ لِي صَوَاحِبٌ يَلْعَبْنَ مَعِي، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَخَلَ تَقَبَعَنَ مِنْهُ، فَيُشِيرُ إِلَيْهِنَّ فَيَلْعَبْنَ مَعِي.

/ [[ص ١٤٨]] وحديث الحميدي أيضاً: كنت ألعب بالبنات في بيته، وهن اللعب.

مع أنهم رَوُوا فِي صِحَاحِ الْأَحَادِيثِ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورٌ مُجَسَّمَةٌ أَوْ تَمَاثِيلٌ، وَتَوَاتَرَ النُّقْلُ عَنْهُ بِإِنْكَارِ عَمَلِ الصُّورِ وَالتَّمَاثِيلِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ لَهُمْ نِسْبَةُ هَذَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَإِلَى زَوْجَتِهِ مِنْ عَمَلِ الصُّورِ فِي بَيْتِهِ الَّذِي أُسِّسَ لِلْعِبَادَةِ، وَهُوَ مَحَلُّ هَبُوطِ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ الْأَمِينِ فِي كُلِّ وَقْتٍ؟

وَلَمَّا رَأَى النَّبِيُّ ﷺ الصُّورَ فِي الْكِعْبَةِ لَمْ يَدْخُلْهَا حَتَّى تُحْمِتَ، مَعَ أَنَّ الْكِعْبَةَ بَيْتُ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِذَا امْتَنَعَ مِنْ دُخُولِهِ مَعَ شَرْفِهِ وَعُلُوِّ / [[ص ١٤٩]] مَرْتَبَتِهِ، فَكَيْفَ يَتَّخِذُ فِي بَيْتِهِ وَهُوَ أَدُونِ مِنَ الْكِعْبَةِ صُورًا وَيَجْعَلُهُ مَحَلًّا لَهُ؟

وَرَوَى الْحُمَيْدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ، قَالَتْ عَائِشَةُ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ، وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحُبْشَةِ، وَهُمْ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُمْ عُمَرُ.

وَرَوَى الْحُمَيْدِيُّ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ يُغْنِيَانِ بِغِنَاءِ بُعَاثٍ، فَاضْطَجَعَ عَلَيَّ الْفَرَاشِ، وَحَوْلَ وَجْهِهِ، وَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ فَانْتَهَرَنِي، وَقَالَ: مِزْمَارَةُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: «دَعَهَا»، فَلَمَّا غَفَلَ غَمَزْتُهُمَا فَخَرَجَتَا.

وكيف يجوز للنبي ﷺ الصبر على هذا، مع أنه نص على تحريم اللعب واللهو، والقرآن مملوء به؟ وبالخصوص مع زوجته، وهلا / [[ص ١٥٠]] دخلته الحمية والغيرة، مع أنه ﷺ أغبر الناس؟ وكيف أنكر أبو بكر وعمر ومنعهما؟ فهل كانا أفضل منه؟ وَقَدْ رَوُوا عَنْهُ ﷺ أَنَّهُ لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ مِنْ سَفَرٍ خَرَجَتْ إِلَيْهِ نِسَاءُ الْمَدِينَةِ يَلْعَبْنَ بِالْدَّفِّ فَحَرَّحًا بِقُدُومِهِ، وَهُوَ يَرْفُضُ بِأَكْرَامِهِ.

/ [[ص ١٥١]] وهل يصدر مثل هذا عن رئيس، أو من له أدنى وقار؟ نعوذ بالله من هذه السقطات.

وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ حُدَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَانْتَهَى إِلَيَّ سُبَّاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ قَائِمًا، فَتَنَحَّيْتُ، فَقَالَ: «اذْنُهُ»، فَدَنَوْتُ حَتَّى قُمْتُ عِنْدَ عَقْبِيهِ، فَتَوَضَّأَ فَمَسَحَ عَلَيَّ خُفَيْهِ.

فكيف يجوز أن يُنسب إلى رسول الله ﷺ البول قائماً، مع أن أردل الناس لو نُسب هذا إليه تبرأ منه؟

ثمَّ المسح على الخفين، والله تعالى يقول: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

فانظروا إلى هؤلاء القوم كيف يُجوزون الخطأ والغلط على الأنبياء، وأن النبي ﷺ / [ص ١٥٧] يجوز أن يسرق درهماً، ويكذب في أحسن الأشياء وأحقرها.

وقد لزمهم من ذلك محالات:

منها: جواز الطعن على الشرائع، وعدم الوثوق بها، فإنَّ المبلِّغ إذا جَوَّزوا عليه الكذب وسائر المعاصي جاز أن يكذب عمداً أو نسياناً، أو يترك شيئاً ممَّا أُوحى إليه، أو يأمر من عنده، فكيف يبقَى اعتماد على أقواله؟

ومنها: أنه إذا فعل المعصية، فإنَّما أن يجب علينا اتِّباعه فيها، فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب تركه، واجتمع الضدَّان، وإن لم يجب انتفت فائدة البعثة.

ومنها: أنه لو جاز أن يعصي لوجب إيذاؤه والتبري منه، لأنَّه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن الله تعالى قد نصَّ على تحريم إيذاء النبي ﷺ، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

ومنها: سقوط محلِّه ورتبته عند العوامِّ، فلا ينقادون إلى طاعته، فتنتفي فائدة البعثة.

ومنها: أنه يلزم أن يكونوا أدون حالاً من آحاد الأمة، لأنَّ درجات الأنبياء في غاية الشرف، وكلُّ من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، كما قال تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، والمحصن يُرجم، وغيره يُحدِّد، وحدُّ العبد نصف حدِّ الحرِّ.

[ص ١٥٨] والأصل فيه أن علمهم بالله تعالى أكثر وأتمَّ، وهم مهبط وحيه، ومنازل ملائكته.

ومن المعلوم أن كمال العلم يستلزم كثرة معرفته، والخضوع والخشوع فينا في صدور الذنب، لكن الإجماع دلَّ على أن النبي ﷺ لا يجوز أن يكون أقلَّ حالاً من آحاد الأمة.

وَكُلَّمَا خَرَجَ قُلْتُ: «عُدْنَ إِلَيَّ الْغَنَاءُ؟» قَالَ: «هَذَا رَجُلٌ لَا يُؤْثِرُ سَمَاعَ الْبَاطِلِ».

كيف يحلُّ لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبي ﷺ؟ أيرى عمر أشرف من النبي ﷺ حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبيُّ يؤثره؟

وَفِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، وَعُدَلَّتِ الصُّفُوفُ قِيَامًا قَبْلَ أَنْ يُخْرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَخَرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا قَامَ فِي مُصَلَّاهُ ذَكَرَ أَنَّهُ جُنُبٌ، فَقَالَ لَنَا: «مَكَانَكُمْ»، فَلَبِثْنَا عَلَيَّ هَيْئَتَنَا قِيَامًا، فَاعْتَسَلْتُ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَيْنَا وَرَأْسُهُ يَفْطُرُ، فَكَبَّرَ وَصَلَّيْنَا.

فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف أدنى الناس بأنَّه يحضر الصلاة ويقوم في الصف وهو جنب؟ وهل هذا إلا من التقصير في عبادة ربِّه، وعدم المسارعة إليها؟ وقد قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨]، فأَيُّ مكلفٍ أجدر بقبول هذا الأمر من النبي ﷺ؟

[ص ١٥٥] وَفِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ، قَالَ: وَأَكْثَرُ طَنِي الْعَصْرِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشْبَةِ فِي مُقَدِّمِ الْمَسْجِدِ، فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا، وَفِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَاهُ أَنْ يَكَلِّمَاهُ، وَخَرَجَ سَرْعَانَ النَّاسِ فَقَالُوا: أَفَصَّرَتِ الصَّلَاةُ؟ وَرَجُلٌ يَدْعُوهُ النَّبِيُّ ﷺ ذَا الْيَدَيْنِ، فَقَالَ: «لَمْ أَنْسَ وَلَمْ أَفْصِرْ»، قَالَ: بَلْ قَدْ نَسِيتُ، فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ.

فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل إلى رسول الله ﷺ؟ وكيف يجوز منه أن يقول: «ما نسيت»؟ فإنَّ هذا سهو في سهو، ومن يعلم أن أبا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله ﷺ، مع أنَّهما لم يذكر ذلك للنبي ﷺ؟

وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ دَعَا زَيْدَ بْنَ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ، وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ الْوَحْيُ عَلَيَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَدَّمَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُفْرَةً فِيهَا حَلْمٌ، فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا، ثُمَّ قَالَ: «إِنِّي لَا أَكُلُ مَا تَذْبَحُونَ عَلَيَّ أَنْصَابِكُمْ، وَلَا أَكُلُ مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ».

فلينظر العاقل هل يجوز له أن ينسب نبيِّه إلى عبادة الأصنام، والذبح [ص ١٥٦] على الأنصاب، ويأكل منه؟ وأنَّ زيد بن عمرو بن نفيل كان أعرف بالله منه وأنَّه حفظاً ورعايةً لجانب الله تعالى؟ نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة.

١ - ٢٠]، قرأ: «تلك الغرائيق الأولى، منها الشفاعة تُرتجى»،
/ [[ص ٧٣]] ثم استدرِك. وهذا في الحقيقة كفر.
/ [[ص ٧٤]] وأنه صلى يوماً العصر ركعتين وسَلَّم، ثم قام
إلى منزله، فتنازعت الصحابة في ذلك وتجادبوا في الحديث، إلى أن
طلع النبي ﷺ فقال: «فيم حديثكم؟»، فقالوا: يا رسول الله،
أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: «لم يقصر ولم أنس، فما
شأنكم؟»، قالوا: يا رسول الله، صلَّيت العصر ركعتين. فلم يقبل
النبي ﷺ حتى شهد بذلك جماعة، فقام وأتمَّ صلاته. وهذا المذهب
في غاية الرداءة.

/ [[ص ٧٥]] والحقُّ الأوَّل لوجوه: فإنه لو جاز عليه السهو
والخطأ، لجاز ذلك في جميع أفعاله، ولم يبق وثوق بإخباراته عن الله
تعالى، ولا بالشرائع والأديان، جواز أن يزيد فيها وينقص سهواً،
فتنتفي فائدة البعثة.

وفي المعلوم بالضرورة أن وصف النبي ﷺ بالعصمة أكمل
وأحسن من وصفه بضدّها، فيجب المصير إليه لما فيه من الاحتراز
عن الضرر المظنون، بل المعلوم.

/ [[ص ٧٦]] البحث الثالث: في أنه يجب أن يكون منزهاً عن
جميع ما يوجب النقص في المروءة والشرف والدين:

اختلف المسلمون هنا، فذهبت طائفة إلى أنه يجب تنزيه النبي
ﷺ عن جميع النقايس والدنئات والردايل، وما يوجب نقصاً
في الدين والمروءة والشرف والحسب. وذهبت طائفة إلى أنه لا
يجب ذلك، وجوزوا وصفه بضد ذلك.

/ [[ص ٧٧]] كما رووا عنه أنه جاء يوماً إلى سباطة قوم، فبال
قائماً. ولو وصف واحد منّا غيره بأنه يبول قائماً، لحصل له الكدر
بذلك والانفعال عنه.

/ [[ص ٧٨]] ورووا عنه أنه لما قدم المدينة غنّت له نساؤها
فرقص. وأي نقص أعظم من ذلك؟ مع أنه ذمّ على هذا الفعل في
كتابه العزيز، فقال: «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً
وتصديةً» [الأنفال: ٣٥].

/ [[ص ٧٩]] ورووا عن عمر أنه قال: [قال النبي ﷺ في
مرض موته: «يتوني بدواة وقرطاس لأوصي»، فقال عمر: إن
الرجل ليهجر. واختلف الصحابة الحاضرون هناك، فبعضهم
صوّب النبي ﷺ، وبعضهم صوّب رأي عمر. وهذه منقصة
عظيمة.

/ [[ص ٨٠]] ورووا عنه أنه كان يُصلي وعائشة تُفرك المنى

ومنها: أنه يلزم أن يكون مردود الشهادة، لقوله تعالى: ﴿إِنْ
جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، فكيف تُقبل
شهادته في الوحي؟ ويلزم أن يكون أدنى حالاً من عدول الأمة،
وهو باطل بالإجماع.

ومنها: أنه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به، لقوله
تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿لَقَدْ كَانَ
لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾
[آل عمران: ٣١]، والتالي باطل بالإجماع، وإلا اجتمع الوجوب
والحرمة.

* * *

الرسالة السعدية / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٧١]] المسألة السابعة: في النبوة:

وفيه مباحث:

البحث الأوَّل: في أن النبي ﷺ يجب أن يكون معصوماً:

[اختلف المسلمون هنا، فذهبت طائفة منهم إلى أن النبي يجب
أن يكون معصوماً] من الخطأ والمعصية، صغيرة كانت أو كبيرة.
وذهب آخرون إلى أنه لا يجب ذلك فيهم، فجوزوا على النبي
ﷺ سرقة درهم وحبّة، والكذب، والتطيف في الكيل، وغير
ذلك من الفواحش.

والأوَّل أصحّ، وإلّا لجاز منه الإخلال ببعض الشرائع،
والزيادة في بعضها، والتحريف والتبديل، والكذب على الله تعالى،
فيتنفي الوثوق بإخباره، ويسقط / [[ص ٧٢]] محلّه من القلوب،
ولا يحصل الجزم بصدقه، بل ولا الظنُّ، فلا تحصل فائدة البعثة.
ولأنه إذا فعل معصية وجب الإنكار عليه، وإيذاؤه وزجره عنها،
وذلك ينافي وجوب طاعته والقبول منه وتحريم إيذائه.

وأي عاقل يرتضي لنفسه الانقياد إلى تقليد من يعتقد هذه
المقالة، ويجعله واسطة بينه وبين الله تعالى؟

وأي عذر يكون له عند النبي ﷺ إذا جمع المحشر بينهما،
واضطرَّ إلى شفاعته، وقد اعتقد فيه هذه النقايس؟

البحث الثاني: في أنه لا يجوز عليه السهو:

اختلف المسلمون هنا، فذهبت طائفة إلى أن النبي ﷺ لا
يجوز عليه الخطأ ولا السهو. وذهبت طائفة أخرى إلى جواز ذلك،
حتى قالوا: إن النبي ﷺ كان يُصلي الصبح يوماً، فقرأ مع
(الحمد): ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾، إلى أن وصل إلى قوله تعالى:
﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿﴾ [النجم:

إذا ثبت هذا فنقول: الدليل على عصمة الأنبياء أنه لو وقع الخطأ لزم التنفّر عن أقوالهم، والتالي باطل وإلا لزم نقض الغرض من البعثة، فالمقدّم مثله. ولأنّ المعجزة دالة على صدقهم ووجوب اتّباعهم، فلو صدر الذنب عنهم لبطلت دلالة المعجزة على ما دلّت عليه. ولأنّه كان يوجب الاستخفاف بهم، والنهي لهم عن ذلك، والتوالي باطل، فالمقدّم مثله.

* * *

كشف المراد/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٧١]] المسألة الثالثة: في وجوب العصمة:

قال: ويجب في النبيّ العصمة، ليحصل الوثوق فيحصل الغرض، ولو وجوب متابعتة وضدّها والإنكار عليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فجاعة المعتزلة جوّزوا الصغائر على الأنبياء، إمّا على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم، أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم، أو لأنّها تقع محبطة بكثرة ثوابهم. وذهبت الأشعرية والحشوية إلى أنّه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب. وقالت الإمامية: إنّ تجب عصمتهم عن الذنوب كلّها صغيرها وكبيرها. والدليل عليه وجوه:

أحدها: أنّ الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام إنّما يحصل بالعصمة، فتجب العصمة تحصيلاً للغرض. وبيان ذلك: أنّ المبعوث إليهم لو جوّزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوّزوا في / [[ص ٤٧٢]] أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتّباعهم فيها ذلك، وحيث لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم، وذلك نقض للغرض من البعثة.

الثاني: أنّ النبيّ تجب متابعتة، فإذا فعل معصية فإنّما أن تجب متابعتة، أو لا. والثاني باطل، لانتهاء فائدة البعثة. والأوّل باطل، لأنّ المعصية لا يجوز فعلها. وأشار بقوله: (لوجوب متابعتة وضدّها) إلى هذا الدليل، لأنّه بالنظر إلى كونه نبياً تجب متابعتة، وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتّباعه.

الثالث: أنّه إذا فعل معصية وجب الإنكار عليه، لعموم وجوب النهي عن المنكر، وذلك يستلزم إيذاه، وهو منهي عنه، وكلّ ذلك محال.

قال: وكمال العقل، والذكاء، والفتنة، وقوّة الرأي، وعدم السهو، وكلّما يُنفّر عنه من دناءة الآباء، وعهر الأمّهات، والفظاظة، والغلظة، والأبنة وشبهها، والأكل على الطريق وشبهه.

من ثوبه، مع أنّ الله تعالى أمره فقال: ﴿وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ﴾ [المدثر: ٤]، فكيف استقدرت عايشة ذلك وهو ﷺ لم ينفر نفسه منه؟!

فالواجب على المحتاط في دينه تنزيه النبيّ ﷺ عن هذه النفايص، فإنّه أسلم عاقبة في الآخرة وأبلغ في تعظيم حال النبيّ ﷺ الذي ذكره عبادة وتعظيمه عبادة.

* * *

أنوار الملوكوت/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٢٥]] المسألة الثالثة عشر: في بيان عصمة الأنبياء:

قال: والقول في عصمة الأنبياء والردّ على مخالفي الملة أجمع:

العصمة لطف يمنع من اختصّ به من الخطاء، ولا يمنعه على وجه القهر، وإلا لم يكن المعصوم مثاباً. ووجه عصمة الأنبياء أنّهم لو لم يكونوا معصومين لأدّى إلى التنفّر عن قبول أقوالهم، وذلك ممّا يدرأه المعجز ودلالته.

أقول: ذهب الإمامية إلى أنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة وبعدها، عن الصغائر عمداً وسهواً، وعن الكبائر كذلك. وخالفهم فيه جميع الفرق.

/ [[ص ٢٢٦]] أمّا المعتزلة فذهب أكثرهم إلى عصمتهم عن الكبائر وتعمد الصغائر، وجوّزوا عليهم الصغائر سهواً، ومنهم من جوّز صدورها عنهم عمداً. ومن المجبّرة من أجاز الكبائر، وهم الحشوية.

والأشعرية منهم جوّزوا تعمد الصغائر.

والخوارج جوّزوا عليهم الكفر.

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من البحث عن العصمة ما هي، فنقول: ذهب قوم / [[ص ٢٢٧]] إلى أنّ المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي بأن يكون مختصاً بكيفية بدنية أو نفسانية تقتضي امتناع الإقدام، كما ذهب إليه بعضهم، أو يكون قادراً على الطاعة لا غير، أو غير قادر على المعصية كما اختاره أبو الحسن الأشعري.

وهذه الأقوال مشتركة في سلب القدرة، والحقّ خلافه، وإلا لزم أن لا يكون المعصوم مثاباً على ترك القبائح، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله، فإذا وجب أن تُفسّر العصمة بغير ذلك.

والأقرب ما اختاره الشيخ أبو إسحاق ﷺ، وهي عبارة عن لطف يفعل الله تعالى بالكلّف لا يكون له معه داع إلى المعصية وإلى ترك الطاعة، مع قدرته عليها.

إذا عرفت هذا فنقول: أفعال الأنبياء لا تخلو من أربعة: أحدها: الاعتقاد الديني.

وثانيها: الفعل الصادر عنهم من الأفعال الدينية.

وثالثها: تبليغ الأحكام ونقل الشرائع.

ورابعها: الأفعال المتعلقة بهم في الدنيا.

والقسم الأول أتفق العقلاء على امتناع الخطأ فيه، إلا ما نُقِلَ عن بعض الخوارج - وهم الفضيلية - من تجويز الكفر عليهم، لأن المعصية عندهم كفر، وجوزوا صدور المعصية منهم.

وأما الثاني فقد اختلف الناس فيه، فجوز بعضهم الكبائر عليهم، وآخرون منعوا منه وجوزوا الصغائر. والإمامية منعوا من القسمين عمداً وسهواً، قبل النبوة وبعدها.

وأما الثالث فقد اتفق الجمهور على المنع من الخطأ فيه عمداً وسهواً.

وأما الرابع فقد جوز أكثر الناس السهو عليهم فيه، وخالف في ذلك الإمامية، وهو الحق.

والدليل على وجوب العصمة أنه لو جاز على الرسول الخطأ لزم نقض الغرض من البعثة، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنه إننا بعث الأنبياء لتعريف الأحكام وإظهار الشرائع، فلو جوزنا عليهم المعصية عمداً وخطأً جوزنا كون الشرع كذباً، وتجويز ذلك يقتضي التوقف في صحة قوله. وأما بطلان التالي، فظاهر. وأيضاً فإنه يجوز أن يؤدي بعض ما لم يؤمر، أو يُنقص بعض ما أمر بتبليغه.

ويجب أن يكون النبي منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، لكون ذلك مستلزماً للتفكير، وذلك يخلُّ بالغرض / [ص ٣٩٧] (من المتابعة).

* * *

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [ص ١٨٧] المطلب الثالث: في وجوب العصمة:

ذهب الإمامية خاصة إلى وجوب عصمة النبي عن فعل قبيح أو إخلال بواجب، خلافاً لجميع الفرق، فإن جمهور الأشاعرة والحشوية جوزوا جميع المعاصي عليهم إلا الكفر والكذب في الأداء. وقال بعض المعتزلة: إننا يجوز عليهم الصغائر سهواً، وبعضهم: عمداً على سبيل التأويل، وبعضهم: على سبيل القصد، إلا أنها تقع مكفرة.

لنا: أن انتفاء العصمة يستلزم نقض الغرض بالبعثة، وهو

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها. وقوله: (وكمال العقل) عطف على (العصمة)، أي ويجب في النبي كمال العقل، وذلك ظاهر. وأن يكون في غاية الذكاء والفتنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأمور متحيراً، لأن ذلك من أعظم المنفترات عنه. وأن لا يصحَّ عليه السهو، لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه. وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، لأن ذلك منفر عنه. وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة، لئلا يحصل النفرة عنه. وأن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة نحو الأبنه وسلس الريح والجذام والبرص. وعن / [ص ٤٧٤] كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه، نحو الأكل على الطريق وغير ذلك، لأن ذلك كله مما يُنفّر عنه، فيكون منافياً للغرض من البعثة.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [ص ٣٩٥] عصمة الأنبياء:

قال: وإذا ثبت نبوته، فنقول: إنه معصوم وباقي الأنبياء. أما عن الاعتقاد الباطل، فبالإجماع إلا بعض الخوارج. وأما عن نقل الشرائع، فبالإجماع. لا سهواً ولا عمداً. واختلفوا في السهو في الفتوى وأفعالهم لا تقع الكبيرة عمداً ولا سهواً إلا عند الحشوية. وفي تعمد الصغيرة خلاف قال به أكثر المعتزلة. والحق مذهب الإمامية أنه لا تقع منهم الكبيرة والصغيرة، عمداً وسهواً، من أول العمر إلى آخره، لأنه لو بعث من يعصي لنقض غرضه، إذ الغرض تعريف المصالح، ولا يتم إلا بقبول قوله والطمأنينة إليه، ومتى جوز العصيان لم يسكن إليه. ولأنه يجوز أن يؤدي بعض ما لم يؤمر أو يُنقص. ويكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، لكونه منفرًا عنه، فيخلُّ بالغرض.

أقول: العصمة لطف يفعله الله تعالى بالملكف لا يكون معه داعٍ إلى ترك الطاعة وفعل المعصية، مع إمكان وجوده. وبعض الناس جعل المعصوم غير متمكن من المعصية، وهو خطأ، وإلا لم يستحق الثواب، فلم يكن له فضيلة في ذلك. فإذن الحق بقاء المعصوم على الاختيار، فإذا حصلت للإنسان ملكة مانعة من الفجور والإقدام على المعاصي، وانضاف إلى تلك الملكة العلم بما في / [ص ٣٩٦] الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة مع خوف المؤاخذه على ترك الأولى والفعل المنسي، فقد تكملت شرائط العصمة.

﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، وأطبق المحققون على بطلانه. وأكثر الأشاعرة جَوَّزوا الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة، لقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، وأطبق المحققون على بطلانه. وإخوة يوسف. ومنع الباقر من نبوتهم. وأنفق من عدا الإمامية على جواز الصغائر منهم قبل البعثة، لكن النظام والأصم جَوَّزه على سبيل السهو.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الخلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٦٢]] البحث السادس: في وجوب العصمة:

مقدمة:

العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك. والأوائل قالوا: إنَّها ملكة متمكِّنة في النفس لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي.

وقال آخرون: إنَّ المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، / [[ص ٣٦٣]] وهؤلاء منهم من قال: إنَّ عدم المكنة لا اختصاص بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه، ومنهم من ساوى بينه وبين أشخاص الإنسان في الخواص البدنية والنفسانية، وفسروا العصمة بالقدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعري.

وقال آخرون: إنَّ المعصوم متمكِّن من الفعلين واختصَّ بلطف الله تعالى كما قلناه نحن أولاً، وأبطلوا قول من سلب القدرة عن المعصية بأنَّه حينئذ لا مدح له في عصمته. ولأنَّه يبطل التكليف في حقِّه، فلا ثواب له ولا عقاب، واللوازم كلُّها فاسدة. ولقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠].

وسبب العصمة عند هؤلاء الأربعة أمور:

الأوَّل: اختصاص نفسه أو بدنه بملكة يمنعه من الإقدام على المعصية.

الثاني: أن يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذم على المعصية.

الثالث: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي إليه.

الرابع: أن يكون بحيث إذا ترك ما هو الأوَّل عوتب على ذلك، فإذا اجتمعت هذه الأربعة للإنسان كان معصوماً.

وهذا عندي باطل، فإنَّ الثالث لا يجب حصوله في كلِّ معصوم، فإنَّ الأئمة الاثني عشر والملائكة عليهم السلام معصومون

القبول منهم والامتنال لأوامرهم ونواهيهم، فإنَّه لو جَوَّز المكلف المعصية عنهم جَوَّز كون ما أمروا به معصيةً. ولأنَّه يجوز أن يُؤدِّي بعض ما أمر بأدائه وأن يُؤدِّي غير ما أمر به، فينتفي فائدة البعثة. ولأنَّه إذا فعل المعصية وجب الإنكار عليه، فيسقط محلُّه من القلوب. ولأنَّه لو جَوَّزنا المعصية عليه لم يجب علينا امتثال قوله إلا بعد العلم بصدقه، ويلزم الدور.

ويجب أن يكون معصوماً من السهو في ما يُؤدِّيهِ، خلافاً لجميع الفرق، وإلا لزم نقض غرض البعثة. وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، وإلا لزم التنفير عنه وسقوط محلِّه من القلب.

* * *

/ [[ص ١٩١]] المطلب السادس: في تحقيق العصمة:

من الناس من سلب القدرة على المعاصي عن المعصوم، إمَّا مع مساواة الغير في الخواص البدنية، لكن العصمة هي القدرة على الطاعة، أو عدم القدرة على المعصية. وهو قول أبي الحسن الأشعري. أو مع اختصاصه في نفسه أو بدنه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، كما ذهب إليه بعضهم. ومنهم من أثبت القدرة وفسر العصمة بأنَّه أمر يفعله تعالى بالعبد بحيث لا يقدم معه على المعصية بشرط أن لا ينتهي إلى الإلجاء، وإلا لما استحق المدح، ولبطل التكليف. ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠].

وأسباب العصمة عندهم أمور أربعة: حصول خاصية لنفسه أو بدنه تقتضي ملكة مانعة من الفجور، وحصول العلم بالمدح على الطاعة والذم على المعصية، وتأكيد تلك العلوم بترادف الوحي وترك إهمال معاتبته عند ترك الأوَّل. وفي اشتراط ترادف الوحي نظر، فإنَّ الأئمة ومريم وفاطمة عليهم السلام معصومون من غير وحي.

والتحقيق أن الله تعالى يفعل به لطفاً ينتفي معه داعي المعصية مع قدرته عليها.

/ [[ص ١٩٢]] المطلب السابع: في وقت العصمة:

اتفقت الإمامية على عصمتهم قبل النبوة وبعدها عن الصغائر والكبائر عمداً وسهواً، وإلا لزم نقض الغرض من الانقياد إليهم والتعظيم لهم لسقوط محلِّ من كان عاصياً. وجوَّزت الفضلية من الخوارج بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر. وابن فورك جَوَّز بعثة من كان كافراً ولم يقع. وبعض الحشوية زعم أن رسول الله

فإن قيل: لا نُسلّم حصول النفرة مع تجويز المعصية، وكيف ذلك وأكثر المسلمين على تجويزها عليهم ولم يمنعهم من قبول أقوالهم. ولأنّ المعصية إنّما يُنْفَر عنهم على تقدير استحقاق العقاب عليها، ونحن لا نُجَوِّز ذلك عليهم بل نُجَوِّز صدور الصغائر التي تقع مكفّرة. ولأنّ السمع قد دلّ على جواز الذنب عليهم.

فالجواب: أنّ حصول الذنب عنهم لا يوجب ترك قولهم بالكلية، بل يحصل فيه مفسدة في أغلب الأحوال، ومنع الذنب عنهم لطف يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة، وذلك لا يقدر فيه ما ذكرتم، وصدور الصغيرة عنهم ممتنع كالكبيرة، والذي ذكره في الاعتذار مبنيّ على تجويز التحابط، وهو باطل لما يأتي. ولأنّ كونها صغيرة ممّا يخفى على العقلاء، وذلك يوجب النفرة دائماً.

والسمع متأول، أمّا إجمالاً فبالحمل على ترك الأولى، وكون النهي نهي تنزيه لا تحريم. وأمّا تفصيلاً ففي كتبه المختصّة به. والسهو لا يجوز عليهم وإلاّ لجاز أن يسهو عن أداء ما يجب أدائه.

ويجب أن يكونوا منزّهين عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات ليحصل الانقياد إليهم وعدم التنفّر منهم.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدلي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٥٥]] [المسألة الثالثة عشر: في بيان عصمة الأنبياء]:

قال المصنّف: (القول في عصمة الأنبياء والردّ على مخالفي الملّة أجمع: العصمة لطف يمنع من اختصّ به من الخطاء، ولا يمنعه على وجه القهر، وإلاّ لم يكن المعصوم مثاباً. ووجه عصمة الأنبياء أنّهم لو لم يكونوا معصومين لأدّى إلى التنفّر عن قبول أقوالهم، وذلك ممّا يدرأه المعجز ودلالته).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهبت الإماميّة إلى أنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة وبعدها، عن الصغائر عمداً وسهواً، وعن الكبائر كذلك) أي عمداً وسهواً، (وخالفهم) أي وخالف الإماميّة (فيه) أي في عصمة الأنبياء عن الصغائر والكبائر عمداً وسهواً (جميع الفرق).

/ [[ص ٤٥٦]] أمّا المعتزلة، فذهب أكثرهم إلى عصمتهم عن الكبائر وتعمّد الصغائر، وجوّزوا عليهم الصغائر سهواً، ومنهم) أي ومن المعتزلة (من جوّز صدورها) أي صدور الصغائر (عمداً، ومن المجبرة من أجاز الكبائر، وهم الحشوية.

وفاطمة عليها السلام ومريم معصومتان من غير وحي إليهم. والرابع تابع للعصمة، نعم اعتقاد مؤاخذته على ترك الأولى سبب مؤكّد للعصمة.

وإذ قد تمهدت هذه المقدّمة فنقول: اتفق الناس بأسرهم - إلاّ الفضيلية من الخوارج - على أنّ الأنبياء معصومون عن الكفر، والفضيلية اعتقدوا أنّ كلّ ذنب كفر، ثمّ جوّزوا صدور الذنب عن الأنبياء.

/ [[ص ٣٦٤]] وذهب بعض الناس إلى إمكان صدور الكبائر عنهم، وأكثر الناس جزموا ببطلانه.

وقال آخرون: إنّهُ يجوز صدور الصغيرة عنهم، واختلفوا فقال قوم منهم: إنّما يجوز صدورها عنهم على سبيل السهو أو على وجه ترك الأولى أو على وجه الاشتباه بالمباح، أمّا على جهة القصد على المعصية فلا.

والإماميّة منعوا من صدور الصغيرة والكبيرة عنهم عمداً أو سهواً قبل النبوة وبعدها.

وقالت الفضيلية أيضاً: إنّهُ يجوز أن يبعث الله من علم منه أنّه يكفر، وقال فريق منهم: لا يجوز ذلك بل يجوز بعثة من كان كافراً قبل الرسالة، وهو منقول عن ابن فورك، وقال: هذا الجائز لم يقع، وبعض الحشوية قال بوقوعه.

وجوّز أكثر أهل السُنّة صدور الكبائر عنهم قبل الرسالة، وأمّا الصغائر قبل البعثة فجوّزها الجميع عدا الإماميّة.

والدليل على ما ذهب إليه الشيعة أنّ الله تعالى لو بعث من ليس بمعصوم لكان مناقضاً لغرضه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطية: أنّ الغرض من البعثة هو تحصيل الثواب بامتنال أوامرهم، وذلك لا يتمّ إلاّ بالسكون إلى أقوالهم وأفعالهم، وذلك غير حاصل إلاّ بعد العلم بعدم صدور الذنب عنهم.

ولأنّهُ لو لم يكن معصوماً لجاز منه الأمر ببعض ما لم يؤمّر به، والإخلال ببعض الشرع، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

/ [[ص ٣٦٥]] ولأنّهُ لو صدر عنهم الذنب لكانوا أقلّ درجة من العوام، لأنّ عقابهم يكون أشدّ من حيث إنّ معرفتهم بالله تعالى أنّهم، والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدّم مثله.

ولأنّهُ لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦].

ولأنّهُ كان يجب زجرهم عن الذنب، فلا يكون أذاهم محرّماً. ولأنّهُ كان يجب أن لا يتّبع، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أما عن الاعتقاد الباطل فبالإجماع إلا بعض الخوارج وهم الفضيلية من تجوز الكفر عليهم، لأن كل معصية كفر عندهم، وجوزوا صدور المعصية منهم.

/ [[ص ٣٥٣]] وقال القاضي أبو بكر من الأشاعرة: (يجوز أن يبعث الله من كان كافراً قبل البعثة)، ووافقه أكثر الأشاعرة على ذلك.

وأما عن نقل الشرائع فبالإجماع لا سهواً ولا عمداً، واختلفوا في السهو في الفتوى وأفعالهم لا تقع الكبيرة عمداً ولا سهواً إلا عند الحشوية، وفي تعمّد الصغيرة خلاف قال به أكثر المعتزلة، وأتفق الكل على أنه إن كان فعل الكبيرة على سبيل النسيان أو التأول فجاز.

والحق مذهب الإمامية أنه لا تقع منهم الكبيرة ولا الصغيرة، عمداً وسهواً وتأويلاً، من أول العمر إلى آخره، لأنه لو بعث الله تعالى من يعصي لنقض غرضه، إذ الغرض تعريف المصالح ولا يتم إلا بقبول قوله والطمأنينة إليه، / [[ص ٣٥٤]] ومتى جوزنا العصيان لم يسكن إليه، ولأنه يجوز أن يؤدي بعض ما لم يؤمر أو ينقص أو يزيد.

وأيضاً الأنبياء كانوا يأمرون بالطاعات وينهون عن المعاصي، فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعصية لدخلوا تحت قوله: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ كَبُرَ مَقْتاً... الآية [الصف: ٢ و ٣]، وتحت قوله: ﴿اتَّأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤]، ولأنهم يسارعون في الخيرات فيدخل تحت فعل الخيرات فعل كل ما ينبغي وترك كل ما لا ينبغي، وذلك هو العصمة.

وأيضاً قوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧]، وقوله: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٣]. وأيضاً الأنبياء أفضل من الملائكة، والملائكة معصومون مطلقاً من الكبائر والصغائر، فلو صدرت الذنوب من الأنبياء لما كانوا أفضل من الملائكة.

وأيضاً قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، والمراد الإمامة، وهو يدل على العصمة، فالنبي بها أولى.

وأيضاً قصّة خزيمه بن ثابت وتلقيه بندي الشهادتين دالة عليه.

/ [[ص ٣٥٥]] ويجب أن يكون الإمام الحق القائم مقام الرسول معصوماً حتى يحفظ الشريعة من الزيادة والنقصان وغير ذلك.

والأشعرية منهم) أي من الحشوية (جوزوا تعمّد الصغائر، والخوارج جوزوا عليهم الكفر.

وقبل الخوض في ذلك) أي في تحقيق الحق من هذه الأقوال وإبطال ما عده (لا بد من البحث عن العصمة ما هي؟)، لأن الحكم بكون الأنبياء معصومين عن الذنوب أو عن بعضها يتوقّف على تصوّر معنى العصمة، (فنقول: ذهب قوم إلى أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي بأن يكون مختصاً بكيفية بدنية) أي قائمة ببدنه (أو نفسانية) أي قائمة بنفسه (تقتضي امتناع الإقدام على المعصية، أو أنه يكون قادراً على الطاعة لا غير، أو غير قادر على المعصية كما اختاره أبو الحسن الأشعري، وهذه الأقوال) يعني الثلاثة (مشتركة في سلب القدرة) أي قدرة المعصوم على المعصية، والقول الثاني أخص من الثالث، لكون الثالث جزءاً منه والجزء أعم من الكل.

قوله: (والحق خلافه، وإلا لزم أن لا يكون المعصوم مثاباً على ترك القبائح، والتالي باطل إجماعاً، فالمدّم مثله. فإذا ذنّب وجب أن نفسّر العصمة بغير ذلك)، أي بغير الأقوال الثلاثة المقدّم ذكرها. (والأقرب ما اختاره [الشيخ] أبو إسحاق المصنّف (رحمه الله تعالى)، وهو أنّها عبارة عن لطف يفعل الله تعالى بالكلّف بحيث لا يكون له معه داع إلى المعصية وإلى ترك الطاعة مع قدرته عليهما. إذا ثبت هذا فنقول: الدليل على عصمة الأنبياء عليهم السلام أنه لو وقع الخطأ) منهم (لزم) / [[ص ٤٥٧]] التنفّر عن أقوالهم) أي عن متابعة أقوالهم (والتالي باطل، وإلا لزم نقض الغرض من البعثة)، إذ الغرض من بعثتهم متابعة الناس لهم وامتثال أوامرهم وأتباع أقوالهم، فالمدّم مثله. ولأن المعجزة دالة على صدقهم ووجوب أتباعهم، فلو صدر الذنب عنهم لبطلت [دلالة] المعجزة على ما دلّت عليه. ولأنه) أي ولأن وقوع المعاصي منهم (يوجب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن ذلك والتوالي)، أعني بطلان دلالة المعجزة على ما دلّت عليه ووجوب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن المعاصي (باطلة، فالمدّم مثله)، والملازمات الثلاث ظاهرة.

* * *

الإيضاح والتبيين / ابن العتائقي (ق ٨هـ):

/ [[ص ٣٥٢]] قال: (البحث السادس: في وجوب العصمة...)

إلى آخره. أقول: إذا ثبت نبوته فنقول: إنّه معصوم وكذا باقي الأنبياء،

/ [[ص ٢٤٤]] وقالت الأشاعرة: هي القدرة على الطاعة، وعدم القدرة على المعصية. وقال بعض الحكماء: إن المعصوم خلقه الله جبلة صافية وطينة نقيّة ومزاجاً قابلاً، وخصّه بعقل قوي وفكر سوي، وجعل له لطافاً زائدة، فهو قوي بما خصّه على فعل الواجبات واجتناب المقيّحات والالتفات إلى ملكوت السموات والإعراض عن عالم الجهات، فتصير النفس الأمارة بأسورة مقهورة في حيز النفس العاقلة.

وقيل: هو المختصّ بنفس هي أشرف النفوس الإنسانية، ولها عناية خاصّة وفيض خاصّ، يتمكّن به من أسر القوّة الوهمية والخيالية الموجبتين للشهوة والغضب، المتعلّق كل ذلك بالقوّة الحيوانية.

ولبعضهم كلام حسن جامع هنا، قالوا: العصمة ملكة نفسانية يمنع المتصّف بها من الفجور مع قدرته عليه، وتتوقّف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، لأنّ العفة متى حصلت في جوهر النفس وانضاف إليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة والطاعة من السعادة، صار ذلك العلم موجباً لرسوخها في النفس، فتصير ملكة.

ثم إن تلك الملكة إنّما تحصل له بخاصيّة نفسية أو بدنية تقتضيها، وإلا لكان اختصاصه بتلك الملكة دون بني نوعه ترجيحاً من غير مرجّح، ويتأكّد ذلك العلم بتواتر الوحي وإن يعلم المؤاخذه على ترك الأولى.

الثانية: في أقوال الناس في متعلّق العصمة وزمانها:

أجمعوا على امتناع الكفر عليهم إلاّ الفضيلية من الخوارج، فإنّهم جوّزوا صدور الذنب عنهم، وكلّ ذنب عندهم كفر، فلزمهم جواز الكفر عليهم.

وجوّز قوم عليهم / [[ص ٢٤٥]] الكفر تقيّة وخوفاً، ومنعه ظاهر، فإنّ أولى الأوقات بالتقيّة زمان ابتداء الدعوة، لكثرة المنكرين له حينئذٍ، لكن ذلك يؤدّي إلى خفاء الدّين بالكليّة.

وجوّز الحشوية وأصحاب الحديث عليهم الإقدام على الكبيرة والصغيرة ولو عمداً قبل النبوة وفي بعدها، وأمّا المعتزلة فمنعوا من الكبائر وما يُستخفّ من الصغائر قبل النبوة وفي حالها، وما لا يُستخفّ جوّزوه في الحالين. ثمّ منهم من أجاز الصغيرة عمداً، ومنهم من منع وجوّز إقدامهم على المعصية على سبيل التأويل، كتأويل آدم عليه السلام الإشارة النوعية بالشخصية وكان المراد الأولى، فنزّهه هذا عن معصية وأضاف إليه اثنتين، ومنهم من جوّز الذنوب كلّها سهواً أو غفلةً.

وهل يجوز أن يخلي الله نبياً عن نبوته؟

أجمع الأشاعرة على جوازه عقلاً، والمسلمون مجمعون على أنّ هذا لم يقع، وما روي أنّ بلعام كان نبياً وخُلِعَ عن نبوته لم يثبت ولم يصحّ سيّما على مذهبنا.

* * *

الاعتقاد/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٨٣]] قال (قدّس الله روحه) [أي العلامة الحلي]: ويجب أن يُعتقَد أنّه ﷺ معصوم، وإلا لا ترتفع الوثوق عن إخباراته، فتبطل فائدة البعثة.

أقول: من صفات النبي ﷺ كونه معصوماً. وقد تقدّم معنى العصمة.

والدليل على أنّه معصوم أنّه لو لم يكن معصوماً لجاز عليه الخطأ، ومع تجويز الخطأ عليه لا يختصّ الجواز بنوع من الخطأ دون نوع، ومن جملة الخطأ الكذب، فلو لم يكن معصوماً لجوّز المكلفون عند أمره لهم ونبيه إياهم أن يكون كاذباً في ذلك، فلا يمثلون ما يأمرهم به وينهاهم عنه، فتنتفي فائدة البعثة، لأنّ فائدة البعثة تبليغ التكليف من الله تعالى للمكلف، وفيه تعريض لهم للشواب الذي هو وجه حسن التكليف، فلا يكون في بعثة الأنبياء فائدة، وكلّ ما لا فائدة فيه فهو عبث، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر منه.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٤٣]] المطلب الثاني: في صفاته:

وفيه فصول:

[الفصل] الأوّل: في العصمة:

وفيه قطبان:

[القطب] الأوّل، فيه مسائل:

الأوّل: في تفسير العصمة، قال أصحابنا ومن وافقهم من العدلية: هي لطف يفعل الله بالمكلف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية، لانتفاء داعيه ووجود صارفه مع قدرته عليها. ووقوع المعصية ممكن، نظراً إلى قدرته، وممتنع نظراً إلى عدم الداعي ووجود الصارف. وإنّما قلنا: بقدرته عليها، لأنّه لولاه لما استحقّ مدحاً ولا ثواباً، إذ لا اختيار له حينئذٍ، لأنّهما يستحقّان على فعل الممكن وتركه، لكنّه يستحقّ المدح والثواب لعصمته إجماعاً، فيكون قادراً.

وقوع المعصية من / [[ص ٢٤٧]] الأنبياء، وهي في قصص متعدّدة يجاب عنها إمّا إجمالاً فتحمّل المعصية والمخالفة على ترك الأولى، كما قيل: «حسنت الأبرار سيئات المقرّبين»، جمعاً بين أدلّة العقل على عصمتهم، وبين أدلّة النقل المحتملة. وأيضاً جمعاً بين ما جاء من تعظيمهم في كلامه تعالى والثناء عليهم ووصفهم بالاصطفاء والاجتباء والخلة والإخلاص والخلافة، وغير ذلك من المحامد.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٩٧]] في وجوب عصمته ﷺ :

قال [أي العلامة الحلي]: الثاني: في وجوب عصمته ﷺ .

العصمة لطف خفي يفعل الله تعالى بالملكف بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك، لأنّه لو لا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله، فانفتت فائدة البعثة، وهو محال.

أقول: اعلم أنّ المعصوم يشارك غيره في الألفاف المقرّبة، ويحصل له زائداً على ذلك الأصل ملكة نفسانيّة لطفية يفعلها الله بحيث لا يختار معه ترك طاعة ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك.

وذهب بعضهم إلى أنّ المعصوم لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، وهو باطل، وإلّا لما استحقّ مدحاً.

إذا تقرّر هذا فاعلم، أنّ الناس اختلفوا في عصمة الأنبياء ﷺ، فجوّزت الخوارج عليهم الذنوب، وعندهم كلّ ذنب كفر. والحشويّة جوّزوا الإقدام على الكبائر، ومنهم من منعها عمداً لا سهواً، وجوّزوا تعمّد الصغائر.

/ [[ص ٩٨]] والأشاعرة منعوا الكبائر مطلقاً، وجوّزوا الصغائر سهواً.

والإماميّة أوجبوا العصمة مطلقاً عن كلّ معصية عمداً وسهواً، وهو الحقّ لوجهين:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه المصنّف، وتقريره: أنّه لو لم يكن الأنبياء معصومين لانفتت فائدة البعثة، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنّه إذا جازت المعصية عليهم لم يحصل الوثوق بصحّة قولهم، لجواز الكذب حينئذٍ عليهم، وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم ونهيهم، فينتفي فائدة بعثتهم، وهو محال. الوجه الثاني: لو صدر عنهم الذنب لوجب أتباعهم، لدلالة

وأما الأشاعرة فمنعوا الكبائر مطلقاً عمداً وسهواً، وجوّزوا الصغائر سهواً لا عمداً حال النبوة، وأما قبلها فجوّزوا جميع المعاصي عمداً وسهواً إلا الكفر.

وقال أصحابنا الإماميّة (رضوان الله عليهم): إنّهم معصومون من جميع المعاصي كبائر وصغائر، عمداً وسهواً وخطأً وتأويلاً، قبل النبوة وبعدها، من أوّل العمر إلى آخره، وهو الحقّ الصراح.

الثالثة: في الدليل على مذهبنا، وهو من وجوه:

الأوّل: لو لا العصمة لزم نقض غرض الحكيم، لكن اللازم باطل، فكذا الملزوم.

وأما الملازمة، فلأنّ بتقدير وقوع المعصية منه جاز أمر الناس بها فيه مفسدتهم ونهيمهم عمّا فيه مصلحتهم، وذلك مستلزم لإغوائهم وإضلالهم، وهو ضدّ مراد الحكيم، / [[ص ٢٤٦]] إذ غرضه هداية الخلق إلى مصالحهم وجذبهم بالبشارة والإنذار، كما قال سبحانه: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾ [النساء: ١٦٥]. وأما بطلان اللازم فظاهر، لأنّ مناقضة الغرض سفه وعبث، وهما محالان عليه تعالى.

الثاني: لو لم يكن معصوماً لزم وجوب فعل المعصية وترك الطاعة، واللازم كالملزوم في البطلان.

بيان الملازمة: أنّه بتقدير جواز المعصية عليه جاز أن يوجب الحرام ويحرّم الحلال، ويجب علينا اتّباعه لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. وأما بطلان اللازم، فلأنّ الأمر بالقبيح قبيح على الحكيم.

الثالث: لو لم يكن معصوماً لم يكن مقبول الشهادة، لكن اللازم باطل إجماعاً، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: أنّ بتقدير عدم عصمته يجوز وقوع المعصية منه، فيكون فاسقاً، فلا تُقبل شهادته لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦].

الرابع: لو كان جائز الخطأ فليفرض واقعاً، فإمّا أن يجب الإنكار عليه فيسقط محلّه من القلوب، أو لا يجب فيسقط وجوب النهي عن المنكر، والقسمان باطلان، وهما لازمان من جواز الخطأ، فيكون باطلاً.

الخامس: لو لم يكن معصوماً من أوّل العمر إلى آخره لجاز أن لا يؤدّي بعض ما أمر به، بل جاز إخفاء الرسالة ابتداءً، لكن اللازم باطل إجماعاً، فكذا الملزوم، والملازمة ظاهرة.

القطب الثاني: في تأويل آيات، احتجّ الخصم بظاهرها على

الصنایع الرذيلة. وإمّا في أخلاقه، فكالحقد والجهل والخمود والحسد والفظاظة والغلظة والبخل والجبن والجنون والحرص على الدنيا والإقبال عليها ومراعاة أهلها ومعافاتهم في أوامر الله وغير ذلك من الرذائل. / [[ص ١٠٢]] وإمّا في طباعه، فكالبرص والجدام والجنون والبكم والبله والأبنة، لما في ذلك كلّ من النقص الموجب لسقوط محلّه من القلوب.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٠٠]] [وجوب عصمة النبي]:

قال [أي العلامة الحلي]: البحث الثاني: في وجوب العصمة: لو لم يكن معصوماً لزم نقض الغرض، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنه إذا فعل المعصية فإمّا أن يتبع، وهو قبيح لا يقع التكليف به. وإمّا أن لا يتبع، فينتفي فائدة البعثة، وهو وجوب أتباعه. ولأنه مع وقوع المعصية منه يجب الإنكار عليه، ويسقط محلّه من القلوب، فلا يصار إلى ما يأمر به وينهى عنه. ولجاز أن لا يؤدي بعض ما أمر بأدائه، فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع، لجواز نسخه.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على وجوب البعثة، شرع في بيان [إثبات] / [[ص ٣٠١]] صفات النبي، وهو المسمّى بمطلب (كيف)، أي كيف النبي؟ وهو البحث عن الصفات التي تتمّ بها النبوة، فقال: البحث الثاني: في وجوب العصمة.

وقبل الخوض في الاستدلال نُقرّر معنى العصمة، فنقول: ذهب بعضهم إلى أن المعصوم لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ف قيل: سببه اختصاص بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه. وقال أبو الحسن: هو مساوي لغيره لكن ليس له قدرة على المعاصي. وقال أكثر الناس بإمكانها منه، فقال بعضهم: إن سبب العصمة أمور أربعة:

الأول: اختصاص نفسه وبدنه بملكة تمنعه من الإقدام على المعاصي.

الثاني: أن يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذم على المعصية.

الثالث: تأكيد تلك العلوم بتواتر الوحي.

الرابع: أن يكون بحيث إذا ترك ما هو أولى عوتب عليه.

وكلا القولين باطل:

أمّا الأول، فلأنه لو كانت المعاصي ممتنعة منه لما استحقّ ثواباً

النقل على وجوب أتباعهم، لكن الأمر حينئذٍ باتّباعهم محال، لأنّه قبيح، فيكون صدور الذنب عنهم محال، وهو المطلوب.

/ [[ص ٩٩]] في أنّ النبي ﷺ معصوم من أول عمره إلى آخره:

قال [أي العلامة الحلي]: الثالث: في أنه معصوم من أول عمره إلى آخره، لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد منه في سالف عمره أنواع المعاصي الكبائر والصغائر وما تنفر النفس منه.

أقول: ذهب القائلون بعصمتهم - فيما نقلناه عنهم - إلى اختصاص ذلك بما بعد الوحي، وأمّا قبله فمنعوا عنهم الكفر والإصرار على الذنب.

وقال أصحابنا بوجوب العصمة مطلقاً، قبل الوحي وبعده إلى آخر العمر.

والدليل عليه ما ذكره المصنّف، وهو ظاهر.

وأمّا ما ورد في الكتاب العزيز والأخبار ممّا يتوهم صدور الذنب عنهم، فمحمول على ترك الأولى، جمعاً بين ما دلّ العقل عليه وبين صحّة النقل، مع أنّ جميع ذلك قد ذكّر له وجوه ومحامل في مواضعه.

وعليك في ذلك بمطالعة كتاب تنزيه الأنبياء الذي رتبّه السيّد المرتضى علم الهدى الموسوي رحمه الله وغيره من الكتب، ولولا خوف الإطالة لذكرنا نبذة من ذلك.

* * *

/ [[ص ١٠١]] في أنّ النبي ﷺ يجب أن يكون منزهاً:

قال [أي العلامة الحلي]: الخامس، يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات، وعن رذائل الخلقية والعيوب الخلقية، لما في ذلك من النقص، فيسقط محلّه من القلوب، والمطلوب خلافه.

أقول: لمّا كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التام للنبي ﷺ وإقبال القلوب عليه، وجب أن يكون متصفاً بأوصاف المحامد من كمال العقل والذكاء والفتنة وعدم السهو وقوّة الرأي والشهامة والنجدة والعمو والشجاعة والكرم والسخاوة والجود والإيثار والغيرة والرأفة والرحمة والتواضع واللين وغير ذلك.

وأن يكون منزهاً عن كلّ ما يوجب التنفير عنه، وذلك إمّا بالنسبة إلى الخارج عنه، فكما في دناءة الآباء وعهر الأمّهات. وإمّا بالنسبة إليه، فإمّا في أحواله، فكما في الأكل على الطريق ومجالسة الأراذل، وأن يكون حائكاً أو حجّاماً أو زبالاً أو غير ذلك من

المعصية عنه، / [[ص ٣٠٣]] وجاز أن تكون المعصية ممكنة غير واقعة، لأنَّ الممكن لا يجب وقوعه، لأنَّ استمرار عدم الشيء لا ينال إمكانه. ويمكن أن يجب عنه: بأنَّ اعتقاد المكلفين جواز صدور المعصية عنه يُحْطِر لهم المحالات المذكورة، فيحصل التنفير عن متابعتة والانقياد التام لامثال أوامره ونواهيها.

[وجوب تنزه النبي ﷺ عن المعاصي عمداً وسهواً]:

قال [أي العلامة الحلي]: ومن هذا عُلِمَ أنه لا يجوز أن يقع منه الصغائر ولا الكبائر، عمداً ولا سهواً ولا غلطاً في التأويل. ويجب أن يكون منزهاً عن ذلك من أوّل عمره إلى آخره.

أقول: اعلم أنَّه لما استدلل على مطلوبه أشار إلى خلاف الناس هنا، ومحصل الأقوال هنا أن نقول: أفعال الأنبياء لا تخلو من أقسام أربعة:

الأوّل: الاعتقاد الديني.

الثاني: الفعل الصادر عنهم من الأفعال الدينية.

الثالث: تبليغ الأحكام ونقل الشريعة.

الرابع: الأفعال المتعلقة بأحوال معاشهم في الدنيا ممّا ليس بديني.

فالقسم الأوّل اتفق أكثر الناس على عصمتهم فيه، خلافاً للخوارج حيث جوزوا عليهم الكفر، لاعتقادهم أن كل ذنب صدر عمداً فهو كفر، وجوزوا [وا] صدور الذنب عنهم، فقد جوزوا عليهم الكفر. وخلافاً لابن فورك حيث جوز بعثه من كان كافراً، لكنّه قال: هذا الجائر لا يقع. وبعض الحشوية قال بوقوعه، وبعضهم جوزوا عليهم كلمة الكفر للتقية. وهذا باطل، لأنّه يفضي إلى إخفاء / [[ص ٣٠٤]] الدّين بالكليّة، لأنَّ أوّل الأزمان بالتقية حين إظهار الدعوة، لأنَّ الأكثر من الناس يكون منكراً.

وأما القسم الثاني، فقال ما عدا الإمامية: إنّه يجوز عليهم قبل البعثة فعل جميع المعاصي، كبائر كانت أو صغائر. واختلفوا في زمان البعثة، فقالت الأشعرية: لا تجوز الكبائر عليهم مطلقاً، وأما الصغائر فتجوز سهواً. وقالت المعتزلة بامتناع الكبائر مطلقاً، وأما الصغائر فاختلّفوا فيها، فقال بعضهم: إنَّها تجوز على سبيل السهو لا العمد، ولعلو درجتهم لا يؤاخذون بها. وقال بعضهم: إنَّها تجوز على سبيل التأويل، كما يقال: إنَّ آدم أوّل النهي عن الشجرة بالنهي عن الشخص وكان المراد النوع، فإنَّ الإشارة قد تكون إلى النوع، كقوله ﷺ: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلاّ به». وقال بعضهم: على سبيل القصد، لكنّها تقع محبطة لكثرة ثوابهم.

ولا مدحاً، ولا تمتنع تكليفه بتركها، إذ لا قدرة له عليها، واللوازم بأجمعها باطلة، فكذا الملزوم، والملازمة ظاهرة.

وأما الثاني، فلو جوه:

الأوّل: أنَّ الأوّل هو نفس العصمة لا سببها.

الثاني: أنَّ الثالث مختصّ بالأنبياء لا بكلّ معصوم، والمعصوم أعمّ من ذلك، فإنَّ الأئمة الاثني عشر والملائكة وفاطمة عليها السلام ومريم معصومون من غير وحي.

الثالث: أنَّ الرابع لازم للعصمة لا سببها.

والحقُّ أنَّ العصمة عبارة عن لطف يفعل الله بالمكلف، بحيث لا يكون له [مع ذلك] داع إلى ترك الطاعة ولا إلى فعل المعصية، مع قدرته على / [[ص ٣٠٢]] ذلك، ويحصل انتظام ذلك اللطف بأن يحصل له ملكة مانعة من الفجور والإقدام على المعاصي، مضافاً إلى العلم بما في الطاعة من الثواب والمعصية من العقاب، مع خوف المؤاخذة على ترك الأولى وفعل المنسي.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنَّ المصنّف استدلل على وجوب عصمة النبي ﷺ مطلقاً بوجوه:

الأوّل: لو لم يكن معصوماً لزم انتفاء فائدة البعثة، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه إذا لم يكن معصوماً كان فعل المعصية منه جائزاً، فلنفرضه واقعاً، إذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإذا وقعت المعصية فإمّا أن يجب أتباعه، أو لا. والأوّل باطل، لاستحالة التكليف بالقبيح منه تعالى. والثاني موجب لانتفاء فائدة بعثته، إذ الغرض من بعثته أتباعه.

وأما بطلان اللازم فظاهر، لاستلزامه الحرص على تحصيل أمر والسعي في إبطاله، وذلك سفه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى.

الثاني: أنَّ مع وقوع المعصية منه إمّا أن يجب الإنكار عليه، أو لا. والثاني باطل، لعدم وجوب النهي عن المنكر، فلو لم ينكر عليه لزم إبطال هذه الوظيفة، وهو باطل إجماعاً، فيتعيّن الأوّل، لكن ذلك موجب لسقوط محلّه من القلوب، فلا يصار إلى ما يأمر به وينهى عنه، فتنتفي فائدة البعثة.

الثالث: لو جاز عليه فعل المعصية لجاز أن لا يؤدّي بعض ما أمر به بأدائه، فيجوز أن يكون قد أمر بصلاة سادسة، أو بصوم شهر آخر، أو أنَّ الشرع سيُسخ ولم يؤدّي ذلك إلى أمّته، لكن ذلك يرفع الوثوق بإخباراته، ويجوز عدم استمرار حكم الشرع.

وفي الوجهين نظر، إذ المحال فيها نشأ من فرض وقوع

وهو لطف، يفعله الله تعالى بهم، لا يختارون معه فعل المعصية وترك الطاعة، مع قدرتهم. واتفق الإمامية على أنصافهم بها عن كل نقيصة، من أول عمرهم. والفضيلية من الخوارج جوّزوا ذنوبهم، واعتقدوا أن كل ذنب كفر، فجوّزوا كفرهم. وقال بعض الفضيلية بجواز أن يُبعث نبي مع أنه سيكفر، ومنع بعضهم ذلك، ولكن قال بجواز بعث من كان كافراً قبل البعث، وهو منقول عن ابن فورك، ولكن قال: إنه لم يقع. وقال بعض الحشوية بوقوعه. وذهب أكثر أهل السنة إلى جواز الكبيرة عليهم قبل البعثة، وجوّز من عدا الإمامية الصغيرة مطلقاً. ثم اختلفوا، فقال بعضهم: سهواً وخطأً لا عمدًا، وقال بعضهم: مطلقاً.

وأما تحريف الأحكام، والخيانة فيها، وإفتاء الرعية، فالجمهور منهم / [[ص ٥١]] على عدم جواز ذلك مطلقاً عليهم، وبعضهم أجازه سهواً منهم، وربما استندوا في ذلك إلى ظواهر آيات تدل على ذلك، وهي أوهام كاذبة، قد علّم جوابها من التنزيهات وغيرها.

والدليل على العصمة مطلقاً أن عدمها في وقت ما يناقض المقصود من بعثهم، وهو امتثال أمرهم الذي لا يتم إلا بالوثوق بقولهم، المسبب عن العلم بعدم صدور الذنب عنهم، ولو جوّزوا معصيتهم جوّزوا تزويدهم ونقصهم في مأموراتهم. ولو صدر الذنب عنهم لهبطوا عن منازل العوام، لعلو قدرهم. ولرذت شهادتهم لآية: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. ولأن معصيتهم تقتضي وجوب أذاهم، ونبوتهم تقتضي تحريمه، فلا يجتمعان، فمتى ثبتت المعصية انتفت النبوة وبالعكس. ولأنه لا يجب أتباعهم إلا بعد العلم بصدقهم، ومع تجويز عصيانهم لا نعلم بصدقهم، بل في ذلك التنفّر عنهم.

إن قيل: إن أكثر الناس لم يتنفّر عنهم، مع اعتقادهم عدم عصمتهم. قلنا: الذنب إذا حصل منهم لا يوجب ترك قولهم بالكليّة، فإن العصمة لما كانت مقربة غير موجبة للاتباع، كان عدمها غير موجب للامتناع، فقبول المجوّزين لعدم عصمتهم لا يقدح في أن عصيانهم مفسدة، وحينئذ فالعصمة واجبة.

إن قيل: فالصغائر منهم لا توجب التنفّر عنهم، لوقوعها مكفرة. قلنا: هذا بناء على التحابط، وهو باطل. ولأن الصغائر لا يميّزها أكثر الناس من الكبار، فينفّروا بسببها مطلقاً. ولا يعرف

والحشوية جوّزوا الإقدام على الكبائر، ومنهم من منع تعمّدها وجوّز تعمّد الصغائر.

وأما القسم الثالث، فأجمع الكل على عدم جواز الخطأ فيه.

وأما القسم الرابع، فجوّز أكثر الناس السهو.

وأصحابنا حكموا بعصمتهم مطلقاً، قبل النبوة وبعدها، عن الصغائر والكبائر، عمدًا وسهواً، بل وعن السهو مطلقاً ولو في القسم الرابع، ويدل عليه ما تقدّم.

[وجوب تنزه الأنبياء عن كل ما يُنفّر عنهم]:

قال [أي العلامة الحلي]: ويجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات، لئلا يقع التنفّر عنه فيسقط فائدة البعثة. / [[ص ٣٠٥]] أقول: حيث إن المقصود من البعثة انقياد الناس للرسل انقياداً تاماً وجب أن يكونوا منزّهين عن كل ما يُنفّر عنهم لتمام الغرض من بعثهم، وإلا لزم نقض الغرض وهو سفه.

وذلك أقسام:

الأول في نسبه، وهو أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء، أي لا يكون فيهم دني الحال، بأن يكون كافراً، أو مشتهراً بالفسق، أو زبلاً، أو نفاطاً، وغير ذلك. وعهر الأمّهات، أي لا يكون فيهنّ زانية.

الثاني في طباعه، وهو أن لا يكون فظاً غليظاً، ولا مأبوناً، ولا أجذم، ولا أبرص، أو سلس الريح، أو غير ذلك من المنفّرات.

الثالث في أخلاقه، وهو أن لا يكون حسوداً، ولا حريصاً على الدنيا، ولا حقوداً. وأن يكون كامل العقل فطناً ذكياً قوياً الرأي غير متردّد في الأمر.

الرابع في أحواله، وهو أن لا يكون حائكاً، ولا حجّاماً، ولا زبلاً، ولا معاشرراً للأرذال وأرباب الهزال، ولا أكلاً على الطريق، وغير ذلك ممّا لا يليق بأفعال العقلاء.

[عدم جواز السهو على النبي]:

قال [أي العلامة الحلي]: ولا يجوز عليه السهو مطلقاً في الشرع وغيره، لذلك.

أقول: لا يجوز على النبي ﷺ السهو مطلقاً، أي في الشرع وغيره. أمّا في الشرع، فلجواز أن لا يؤدّي جميع ما أمر به، فلا يحصل المقصود من البعثة. وأمّا في غيره، فإنه يُنفّر عنه.

* * *

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٥٠]] الفصل الرابع: في عصمة الأنبياء:

وأقول: إنَّ كلام عيسى عليه السلام كان على كمال عقل وثبوت تكليف وبعد أداء واجب كان منه ونبوة حصلت له، وظاهر الذكر دليل على ذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]، وهذا مذهب أهل الإمامة بأسرها وجماعة من أهل الشيعة غيرها، قد ذهب إليه نفر من المعتزلة وكثير من أصحاب الحديث وخالف فيه الخوارج وبعض الزيدية وفرق من المعتزلة.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٧٣]] [تنزيه عيسى عليه السلام عن ادّعاء الألوهية]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦]، وليس يخلو من أن يكون عيسى عليه السلام ممن قال ذلك، أو يجوز أن يقوله. وهذا خلاف ما تذهبون [إليه] في الأنبياء عليهم السلام. أو يكون ممن لم يقل ذلك ولا [يجوز أن] يقوله فلا معنى لاستفهامه [تعالى منه] وتقريره؟ ثم أي معنى في قوله: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، وهذه اللفظة لا تكاد تُستعمل في الله تعالى؟

الجواب: [قلنا]: إنَّ قوله تعالى: ﴿اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ ليس باستفهام على الحقيقة وإن كان خارجاً مخرج الاستفهام، والمراد به تقرير من ادّعى ذلك عليه من النصارى وتوبيخهم [وتأنيبهم] وتكذيبهم، وهذا يجري مجرى قول أحدنا لغيره: (أفعلت كذا وكذا؟)، وهو يعلم أنه لم يفعله، ويكون مراده تقرير من ادّعى ذلك عليه، وليقع الإنكار والجحود ممن خوطب بذلك فبيكت من ادّعاء عليه.

وفيه وجه آخر: وهو أنه تعالى أراد بهذا القول تعريف عيسى عليه السلام أن قوماً قد اعتقدوا فيه / [[ص ١٧٤]] وفي أمه أمهم إلهان، لأنه ممكن أن يكون عيسى عليه السلام لم يعرف ذلك [إلا] في تلك الحال. ونظيره في التعارف أن يُرسل الرجل رسولا إلى قوم فيبلغ الرسول رسالته ويفارق القوم فيخالفونه بعده ويبدلون ما أتى به وهو لا يعلم، ويُعلم [المرسل] المرسل له ذلك، فإذا أحب أن يُعلمه مخالفة القوم له جاز أن يقول [له]: (أأنت أمرتهم بكذا وكذا؟) على سبيل الإخبار [له] بما صنعوا.

الأكثر تكفير الصغاير، فلا يزول التنفّر، فلا يحصل النفع بالتنذير على كل تقدير. فقبح الله قوماً أضافوا إلى نبيهم ما تنفّر منه عقولهم، ويبرؤون منه لو نُسب إليهم، فنسبوه إلى عدم الغيرة والأنفة، حيث روى مسلم والبخاري أن عائشة وضعت خدّها على خدّه، وتفرّجت على السودان، / [[ص ٥٢]] وهم يلعبون في مسجده [بأمره]، وسيأتي ذلك في باب الطعن في رواة أحاديثهم. قال النبي:

مهلهل المسكين لا عقل له

روى بجهل خبراً لو ركله

وهو لعمرى خبر ما أبطله

تبأ لمن يرويه ما أجهله

قال أتى الأسود يلهو بها

يوماً وقد ثارت له قسطله

وأقبل الطهر على كتفه

زوجته عائشة المفضله

وقال للناس تنحوا لكي

تنظر ما الله لنا حوله

إن كان هذا سنة فيكموا

فحققوا عن هذه المسألة

واحتملوا أزواجكم مثله

وفرّجوها إن أتت منهله

لعلّه كان لها عاشقاً

يغتتم الفرصة في العيطله

وفي مسند أحمد بن حنبل أنه خرج في سفر، فسابق عائشة،

فسبقته تارةً وسبقها أخرى.

وفي الباب الثالث من كتاب النكاح من إحياء العلوم للغزالي: روي أنه كان يسابقها في العدو، فيحسن من مقام النبوة أن يعدو معها برجله كالأطفال والجّهال، وكيف ينقل هذا على وجه التصديق به، وفيه تسخيف عقل نبيّه؟ وسيأتي في الباب الخامس عشر ما أضافوه إلى نبيهم في صحاح أخبارهم.

* * *

٩ - عيسى عليه السلام:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١٢٥]] [١٣٧ - القول في كلام عيسى عليه السلام في المهدي:

[بيان معنى النفس في اللغة]:

فَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»، فَإِنَّ لَفْظَةَ النَّفْسِ تَنْقَسِمُ [فِي اللُّغَةِ] إِلَى مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ:

فَالنَّفْسُ نَفْسُ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحَيَوَانِ، وَهِيَ الَّتِي إِذَا فَقَدَهَا خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ حَيًّا، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» [الأنبياء: ٣٥].

وَالنَّفْسُ أَيْضاً ذَاتُ الشَّيْءِ الَّذِي يُجْبِرُ عَنْهُ كَقَوْلِهِمْ: (فَعَلَ ذَلِكَ فَلَانَ نَفْسَهُ)، إِذَا تَوَلَّى فَعَلَهُ، وَ(أَعْطَى كَذَا وَكَذَا بِنَفْسِهِ).

وَالنَّفْسُ أَيْضاً: الْآنَفَةُ، كَقَوْلِهِمْ: (لَيْسَ لِفَلَانٍ نَفْسٌ)، أَيْ لَا أَنْفَةٌ لَهُ.

وَالنَّفْسُ أَيْضاً: الْإِرَادَةُ، يَقُولُونَ: (نَفْسُ فَلَانٍ فِي كَذَا [وَكَذَا])، أَيْ إِرَادَتُهُ.

قال الشاعر:

فنفساي نفس قالت ائت ابن بجدل

تجد فرجاً من كل غمى تهاهما

[ونفس تقول اجهد نجاءك لا تكن

كخاضبة لم يغن شيئاً خضابها

[من الطويل]

ومنه أن رجلاً قال للحسن: يا أبا سعيد، لم أحجج قط [إلا ولي نفسان]، فنفس تقول لي: أحجج، ونفس تقول لي: تزوج!

/ [ص ١٧٥] فقال الحسن: إنهما النفس واحدة، ولكن هم تقول [لك]: أحجج، وهم تقول [لك]: تزوج، وأمره بالحجج.

وقال الممزق العبدى:

ألا من لعين قد نأها حميمها

وأزقها بعد المنام همومها

[فبانت له نفسان شتى همومها]

فنفس تُعزِّبها ونفس تلوّمها

[من الطويل]

والنفس أيضاً: العين التي تُصيب الإنسان، يقال: (أصابت فلاناً نفساً)، أي عين.

وروي أن رسول الله ﷺ كان يرقى فيقول: «بسم الله أرقيك، والله يشفيك من كل داء هو فيك، من عين عائن، ونفس نافس، وحسد حاسد».

وقال ابن الأعرابي: النفوس التي تصيب الناس بالنفس. وذكر رجلاً فقال: كان والله حسوداً نفوساً كذوباً.

وقال عبيد الله بن قيس في الرقيات:

يَتَّقِي أَهْلَهَا النَّفُوسَ عَلَيْهَا

فَعَلَى نَحْرِهَا الرِّقَى وَالتَّمِيمِ

[من الخفيف]

والنفس أيضاً من الدباغ مقدار الدبغة، تقول: (أعطني نفساً من الدباغ)، أي: قدر ما أدبغ به مرة.

/ [ص ١٧٦] والنفس أيضاً: الغيب، يقول القائل: (إني لا أعلم نفس فلان)، أي غيبه. وهذا هو تأويل قوله: «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»، أي: تعلم غيبي وما عندي، ولا أعلم غيبك وما عندك.

وقيل: إن النفس أيضاً: العقوبة، من قولهم: (أحدرك نفسي)، أي عقوبتي.

وبعض المفسرين حمل قوله تعالى: «وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» [آل عمران: ٢٨] على هذا المعنى، كأنه قال: يُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ عَقُوبَتَهُ.

روي ذلك عن ابن عباس والحسن. وآخرون قالوا: معنى الآية: ويحدركم الله إياه.

فإن قيل: فما وجه تسمية الغيب بأنه نفس؟

قلنا: لا يمتنع أن يكون الوجه في ذلك أن نفس الإنسان لما كانت خفية الموضوع [الذي يودعه سرها]، أنزل ما يكتمه ويجهد في سره منزلتها، فقليل فيه: (إنه نفس) مبالغة في وصفه بالكتمان والخفاء، وإنما حسن أن يقول مخبراً عن نبيه عليه السلام: «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» من حيث تقدم قوله: «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي» ليزدوج الكلام، فلهذا لا يحسن ابتداء أن يقول: أنا لا أعلم ما في نفس الله تعالى، و[إن] حسن على الوجه الأول. ولهذا نظائر في الكلام مشهورة.

[حول تفويضه الأمر لله تعالى]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى حاكياً عن عيسى عليه السلام: «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [المائدة: ١١٨].

وكيف يجوز هذا المعنى مع علمه عليه السلام بأنه تعالى لا يغفر للكفار؟

الجواب: قلنا: المعنى بهذا الكلام تفويض الأمر إلى مالكه وتسليمه إلى مدبره، والتبرؤ / [ص ١٧٧] من أن يكون إليه شيء من أمور قومه. وعلى هذا يقول أحدنا إذا أراد أن يتبرأ من تدبير أمر من الأمور، ويسلم منه، ويُفوض أمره إلى غيره،

ومعنى قولهم: اتَّحَدَا، أي صاراً شيئاً واحداً في الحقيقة، وهو المسيح.

فيقال لهم: أنتم مجتمعون معنا على أن الإله قديم، وأن الجسم محدث، وقد زعمتم أنهما صاروا واحداً. فما حال هذا الواحد، أقدم أم محدث؟

فإن قالوا: هو قديم، قيل لهم: فقد صار المحدث قديماً، لأنَّه من مجموع شيئين أحدهما محدث.

وإن قالوا: هو محدث، قيل لهم: فقد صار القديم محدثاً، لأنَّه من مجموع شيئين أحدهما قديم.

وهذا ما لا حيلة لهم فيه، وليس يتَّسع لهم أن يقولوا: بعضه قديم وبعضه محدث، لأنَّ هذا ليس باتِّحاد في الحقيقة. ولا أن يقولوا: هو قديم محدث، لتناقض ذلك واستحالة [تته]. ولا أن يقولوا: ليس هو قديم ولا محدث، فظاهرُ فساد ذلك أيضاً وبطلانه.

/ [[ص ٢٣٦]] وهذا كافٍ في إبطال الاتِّحاد الذي ادَّعوه. وقد سأهم بعض المتكلمين فقال: إذا كنتم تعبدون المسيح، والمسيح إله وإنسان، فقد عبدتم الإنسان، وعبادة الإنسان كفر بغير اختلاف.

مسألة أخرى عليهم:

قال لهم: إذا كان المسيح عندكم من مجموع شيئين: إله وإنسان، فأخبرونا عن القتل والصلب على ماذا وقع؟ أتقولون: إنَّه وقع بهما أم بأحدهما؟

فإن قالوا: بهما، قيل لهم: ففي هذا أن الإله ضُربَ وصُلِبَ وقُتِلَ ودُفِنَ، [وهي] فضيحة لا ينتهي إليها ذو عقل.

وإن قالوا: بل وقع ذلك على أحدهما وهو الناسوت، لأنَّ اللاهوت لا يجوز عليه هذا.

قيل لهم: فإذا قد صحَّ مذهب المسلمين في أنَّهم ما قتلوا المسيح ولا صلبوه، لأنَّ المسيح عندكم ليس هو الناسوت بانفراده، وإنَّما هو مجموع شيئين، لم يظفر اليهود إلا بأحدهما الذي [ليس] هو المسيح.

مسألة أخرى عليهم:

يقال لهم: أيجوز أن يكون جسم متحرِّك، وشخص أكل شارب، تحلُّه الأعراض الحادثات، وتنااله الآلام والآفات قديماً؟ فإن قالوا: يجوز ذلك، لم يأمنوا أن يكون ناسوتاً قديماً.

وإن قالوا: لا يجوز ذلك، قيل لهم: فالمسيح عليه السلام كانت فيه هذه الصفات معلومات مرئيات.

[يقول]: (هذا الأمر لا مدخل لي فيه، فإن شئت أن تفعله، وإن شئت أن تتركه)، مع علمه وقطعه على أن أحد الأمرين لا بد أن يكون منه. وإنَّما حسن منه ذلك لمَّا أخرج كلامه مخرج التفويض والتسليم.

وقد روي عن الحسن أنَّه قال: معنى الآية: إن تُعدُّهم في إقامتهم على كفرهم، وإن تغفر لهم فتوبة كانت منهم، فكأنَّه اشترط التوبة وإن لم يكن الشرط ظاهراً في الكلام.

فإن قيل: فليَمِّ لم يقل: وإن تغفر لهم فإنَّك أنت الغفور الرحيم، فهو أليق في الكلام ومعناه من العزيز الحكيم؟

قلنا: هذا سؤال من لم يعرف معنى الآية، لأنَّ الكلام لم يخرج مخرج مسألة غفران، فيليق بما دُكر في السؤال، وإنَّما ورد على معنى تسليم الأمر إلى مالكة. فلو قيل: فإنَّك أنت الغفور الرحيم، لأوهم الدعاء لهم بالمغفرة، ولم يقصد [ذلك] بالكلام. على أنَّ قوله: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [أبلغ في المعنى] وأشدَّ استيفاءً من [له] من الغفور الرحيم، وذلك أنَّ الغفران والرحمة قد يكونان حكمةً وصواباً، ويكونان بخلاف ذلك، فهما بالإطلاق لا يدلَّان على الحكمة والحسن. والوصف بالعزيز الحكيم يشتمل على معنى الغفران والرحمة، وإذا كانا صوابين، ويزيد عليها باستيفاء معانٍ كثيرة، لأنَّ العزيز هو المتبع القادر الذي لا يذلُّ ولا يضامُّ، وهذا المعنى لا يُفهم من الغفور الرحيم البتَّة. وأمَّا الحكيم فهو الذي يضع الأشياء مواضعها ويصيب بها أعراضها، ولا يفعل إلا الحسن الجميل، فالمغفرة والرحمة إذا اقتضتها الحكمة دخلتا في قوله: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، وزاد معنى هذا اللفظ عليهما من حيث اقتضاء وصفه بالحكمة في سائر أفعاله، وإنَّما طعن بهذا الكلام من الملحدِّين من لا معرفة له بمعاني الكلام، وإلا فبين ما تضمَّنه القرآن من اللفظ وبين ما ذكره فرق ظاهر في البلاغة، واستيفاء المعاني والاشتغال عليها.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٢٣٥]] بيان عن قول النصراني ومسألة عليهم لا

جواب لهم عنها:

اعلم أنَّهم يزعمون أن المسيح عليه السلام مجموع من شيئين: لاهوت وناسوت، يعنون باللاهوت الله (سبحانه وتعالى عمَّا يقولون)، وبالناسوت الإنسان، وهو جسم المسيح، أن هذين اتَّحدا فصارا مسيحاً.

وقوله: (يا إلهي، قد علموا أنك أنت الله وحدك لا شريك لك، وأنت أنت الله الخالق، وأنت أنت أرسلت المسيح عيسى لئيبغ رسالتك، وأن نعبدك وحدك لا شريك لك).

وقال له الحواريون: أين تذهب وتدعنا؟ فقال: (أذهب إلى إلهي وإلهكم، فأسأله أن يبعث إليكم البرقليط فإنه الذي / [ص ٢٣٩] يُذكركم الحق، ولا يتكلم إلا بأمره، وإذا جاءكم فهو يشهد لي، ويبيّن لكم أمري).

وزعموا أن الشيطان جرّب المسيح، وأراه ملكوت الأرض، وقال له: هذا كلُّه لي، فاسجد لي سجدة واحدة، أعطكهُ وأسلطك عليه، فقال له: (اعزب عني، فإن الله أمرني أن لا أسجد لغيره).

وقال الحواريون: الآن علمنا أن الله بعثك، فرفع عينه إلى السماء فقال: (ربّ قد بلغت رسالتك، وإنما جئت الخلد لمن علم أنك وحدك أرسلت المسيح من عندك، وقد أمرتهم يا إلهي بالذي أمرتني به، علموا أنك أرسلتني، فكيف أتبغى لك من الناس ولا أتبغى للناس منك؟).

فصل:

فإن قالوا: هذا كلُّه إنّما قاله المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته.

قيل لهم: وما يدريك ذلك؟ وبعد، فهل هو صادق فيما قال أم كاذب؟

فإن قالوا: كاذب، فقد أعظموا الفرية. وقيل لهم: وما يؤمّنكم أن يكون جميع ما قاله لكم كذب؟ أو كيف يتحد الإله الصادق بالإنسان الكاذب؟

وإن قالوا: إنّه لم يقل إلا حقاً، قيل لهم: فأيّ حجّة بقيت في أيديكم مع ما أقررتم بأن المسيح قاله وصدق فيه؟ / [ص ٢٤٠] وهل هو إلا دالٌّ على ما يقول المسلمون؟ وقد احتجوا بأنّ في الإنجيل: (أمضي إلى أبي).

فيقال لهم في هذا: إنّه شارككم بهذا اللفظ في النبوة، فإن وجب أن يكون ابنه فالجميع أبناءه.

على أنّه لفظه يحتمل التأويل، ويكون معناه: ربّي وربكم، وإلهي وإلهكم.

وفي هذا المختصر من الكلام عليهم كفاية، والحمد لله.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٢٦٨] الرابعة عشرة: قصّة عيسى عليه السلام، وهي وجوه:

فإن أنكروا ذلك كابروا وقبح معهم الكلام.

/ [ص ٢٣٧] وإن أقرّوا به وقالوا: قد كان على هذه الصفات.

قيل لهم: فقد صحّ حدوثة، وبطل قدمه، وحصلتم عابدين لبشر مخلوق مربوب.

فإن قالوا: إنّما رأينا ناسوته المحدث، ولم نر لاهوته القديم.

قيل لهم: أوليس من مذهبكم أنّها اتّحدا وصارا شيئاً واحداً؟

فإذا قالوا: نعم، قيل لهم: فيجب أن يكون من رأى أحدهما فقد رآهما، وإن لم يكن الأمر كذلك فما اتّحدا.

فصل آخر من قولهم وكلام عليهم:

هم يذهبون إلى أن إلههم من ثلاثة أقانيم، والأقنوم عندهم هو الجوهر، يعنون الأصل، فالثلاثة الجواهر عندهم إله واحد، ويُسمّون هذه الثلاثة: الأب والابن والروح.

فيقال لهم: إذا جاز أن يكون عندكم ثلاثة أقانيم إلهاً واحداً، فلم لا يجوز أن يكون ثلاثة آلهة أقنوماً واحداً، ويكون ثلاثة فاعلين جوهرًا واحداً؟

فما أبطلوا به هذا بطل به قولهم سواء.

فصل من قولهم:

وقد احتجوا فقالوا: وجدنا من له ابن أشرف وأفضل ممّن لا ابن له، ومن لا ابن له ناقص.

قالوا: وكذلك وجدنا من لا حياة له ميّت، والروح هي الحياة، فوجب أن تصف إلهنا بالشرف والكمال، ووجود الحياة.

فيقال لهم: فقولوا: إن له بنين عدّة، فإن ذلك أكثر لشرفه، وأسنى لمنزلته، / [ص ٢٣٨] بل قولوا: إن له نسلاً، وإن له جدّاً، لأن من له ابن ابن أجل ممّن ليس له إلا ابن فقط.

وإذا أوجبت الروح التي زعمتم أنّها الحياة لئلا يكون ميّتاً، فأوجبوا له علماً لئلا يكون جاهلاً، وقدرة لئلا يكون عاجزاً، قولوا أيضاً: إن له عينين ليكون ناظراً، أو جميع الحواس ليكون مدرّكاً.

فإن قالوا: إن [كان] له ما ذكرتم، لما اتّحد بالناسوت فصار مسيحاً.

قيل لهم: بل يجب أن يكون له فيما لم يزل وإلا كان ناقصاً.

فصل: من الألفاظ التي يقرّون أنّ المسيح عليه السلام قالها، وهي دالّة على بطلان مذهبهم فيه:

قوله عليه السلام في الإنجيل: (لا يكون الرسول أعظم ممّن أرسله).

وقوله: (من آمن بي وآمن بالذي أرسلني).

الأول: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْمَيْنِ﴾
 [المائدة: ١١٦]؟ إن كان قد قال ذلك فذلك ذنب عظيم،
 وإن لم يقل فالسؤال عبث منه تعالى.

والجواب: أنه لم يقع منه، ونمنع العبثية، بل ذلك تقريع
 لمن قال ذلك من النصارى، كما قيل: إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا
 جَارَةَ.

الثاني: ﴿لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]،
 والنفس هي الجسد، فقد أوهم إطلاق الجسمية عليه تعالى.
 وأيضاً كلمة ﴿فِي﴾ للظرفية، وهي لا تُعْقَلُ إِلَّا لِلْأَجْسَامِ.
 والجواب: المراد الذات، والظرفية مجاز.

الثالث: ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المائدة: ١١٨]، والغفران
 للكافر غير جائز.

والجواب: المراد من هذا تفويض الأمر إليه تعالى
 بالكلية.

* * *

حرف القاف

* * *

تصحيح اعتقادات الإمامية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ١٢٣]] فصل: في نزول القرآن:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: إنَّ القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة إلى البيت المعمور، ثمَّ أنزل من البيت المعمور في مدَّة عشرين سنة... الخ.

قال الشيخ المفيد عليه السلام: الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً. ونزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً بحال يدلُّ على خلاف ما تضمَّنه الحديث، وذلك أنَّه قد تضمَّن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه، وذلك لا يكون على الحقيقة إلا / [[ص ١٢٤]] بحدوثه عند السبب، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠]، وهذا خبر عن ماضٍ، ولا يجوز أن يتقدَّم مخبره، فيكون حينئذٍ جزءاً عن ماضٍ وهو لم يقع بل هو في المستقبل. وأمثال ذلك في القرآن كثيرة.

وقد جاء الخبر بذكر الظهار وسببه، وأمَّا لَمَّا [جادلت النبي صلى الله عليه وسلم] في ذكر الظهار أنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وهذه قصَّة كانت بالمدينة فكيف يُنزل الله تعالى الوحي بها بمكَّة قبل الهجرة، فيُخبر بها أمَّها قد كانت ولم تكن! ولو تتبَّعنا قصص القرآن لجاء ممَّا ذكرناه كثير لا يتسع به المقال، وفيما ذكرناه منه كفاية لذوي الألباب.

وما أشبه ما جاء به الحديث بمذهب المشبهة الذين زعموا أنَّ الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً بالقرآن ومخبراً عمَّا يكون بلفظ (كان)، وقد ردَّ عليهم أهل التوحيد بنحو ما ذكرناه.

وقد يجوز في الخبر الوارد في نزول القرآن جملة في ليلة القدر بأنَّ المراد أنَّه نزل جملة منه في ليلة القدر، ثمَّ تلاه ما نزل منه إلى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فأما أن يكون نزل بأسره وجميعه في ليلة القدر، فهو بعيد ممَّا يقتضيه ظاهر القرآن والمتواتر من الأخبار وإجماع العلماء على اختلافهم في الآراء.

١٠ - القرآن:

نزول القرآن:

الاعتقادات/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

/ [[ص ٢٧]] [[٣١]] باب الاعتقاد في نزول القرآن في ليلة

القدر:

قال الشيخ عليه السلام: اعتقدنا في ذلك أنَّ القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة إلى البيت المعمور، ثمَّ نزل من البيت المعمور في مدَّة عشرين سنة، وأنَّ الله تبارك وتعالى أعطى نبيه صلى الله عليه وسلم العلم جملة. وقال له: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

وقال عليه السلام: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [١٦] إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا / [[ص ٢٨]] قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ [القيامة: ١٦ - ١٩].

* * *

المسائل العكبرية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٩١]] المسألة الثالثة والثلاثون: وسأل عن قوله تعالى:

﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ [الحشر: ٢١]، قال: وليس يخشى الله إلا مكلف يعقل، فما معنى هذا الكلام؟

والجواب عن ذلك كالمقدم في المسألة الأولى: وهو أنَّ الله تعالى يُجبر عن عظم قدر القرآن وجلالة محلِّه، وموقع وعده ووعيده ومواعظه من القلوب، فقدر تقديره على المثل، وكان الكلام في ذلك مجازاً، ومعناه أنَّ القرآن لو أنزل على جبل في شدته وعظمه، وكان الجبل حيًّا مع ذلك عاقلاً ففهمه وعرف معانيه، لانصدع مع شدته، وانخشع مع صلابته من خشية الله، ألا ترى إلى قوله في صلة الكلام: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾؟ فيبين أنَّ ذلك مثل نبيه به على / [[ص ٩٢]] عظم محلِّ القرآن وما يجب أن يكون الإنسان عليه عند سماعه وتدبره، من الحذر من الله تعالى والخشوع له والطاعة والخضوع.

وذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدُلُّ على ما ذهب إليه، إذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. ولو تكافئا في الظاهر، لوجب تجويز ما ذهب إليه، إلا أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الآيتين جميعاً، وليس للعقل في ذلك مجال، فلا بد من سمع لا يدخله الاحتمال.

ويلزم تجويز ما ذهب إليه أيضاً على مقتضى ثبوت هذه الصورة مشتركة بين العموم والخصوص على سواء.

وقد جاءت روايات إن لم يوجب القطع بهذا الجائز أوجبت ترجيحه ونحوها يقتضي أن الله سبحانه أنزل القرآن على نبيه ﷺ جملة واحدة، ثم كان جبرئيل عليه السلام يأتيه عن الله سبحانه، بأن يظهر في كل زمان ما يقتضيه الحوادث والعبادات المشروعة فيه، وأشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

فإن يكن القطع بذلك صحيحاً على ما ذهب إليه أبو جعفر عليه السلام أنعم بذكره وتصرفه، وإن يكن عنده باطلاً تطوّل بالإبانة عن بطلانه وكذب روايته، وإن كان الترجيح له أولى ذكره، وإن كان الصحيح عنده تكافئ الجائزين نظره إن شاء الله تعالى.

الجواب: أمّا إنزال القرآن على النبي ﷺ في وقت واحد أو في أوقات مختلفة، فلا طريق إلى العلم به إلا السمع، لأنّ البيانات العقلية لا تدلُّ عليه ولا تقتضيه. وإذا كان الغرض بإنزال القرآن أن يكون علماً للنبي ﷺ ومعجزاً لنبوته وحجّة في صدقه، فلا حجة في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعاً أو متفرّقاً.

وما تضمّنه من الأحكام الشرعية فقد يجوز أن تكون مترتبة في أزمان مختلفة، فيكون الاطلاع عليها والإشعار بها مترتبين في الأوقات بترتيب العبادات.

وكما أنّ ذلك جائز، فجائز أيضاً أن ينزل الله تعالى جملة واحدة على النبي ﷺ، وإن كانت العبادات التي فيه تترتب وتختصّ بأوقات مستقبلية وحاضرة.

والذي ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه عليه السلام من القطع على أنّه أنزل جملة واحدة، وإن كان عليه متعبداً بإظهاره وأدائه متفرّقاً في الأوقات. إن كان معتمداً في ذلك على الأخبار المروية التي رواها فتلك أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً، وبإزائها أخبار كثيرة أشهر منها وأكثر تقتضي أنّه أنزل متفرّقاً، وإنّ بعضه نزل بمكّة وبعضه بالمدينة، ولهذا نسب بعض القرآن إلى أنّه مكّي وبعضه مدني.

/ [[ص ١٢٥]] فصل: فأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه: ١١٤]، ففيه وجهان غير ما ذكره أبو جعفر وعوّل فيه على حديث شاذ:

أحدهما: أن الله تعالى نهاه عن التسرّع إلى تأويل القرآن قبل الوحي إليه به، وإن كان في الإمكان من جهة اللغة ما قالوه على مذهب أهل اللسان.

والوجه الآخر: أنّ جبرئيل عليه السلام كان يوحى إليه بالقرآن فيتلوه معه / [[ص ١٢٦]] حرفاً بحرف، فأمره الله تعالى أن لا يفعل ذلك ويصغي إلى ما يأتيه به جبرئيل، أو ينزله الله تعالى عليه بغير واسطة حتّى يحصل الفراغ منه، فإذا تمّ الوحي به تلاه ونطق به وقرأه.

فأما ما ذكره المعوّل على الحديث من التأويل فبعيد، لأنّه لا وجه لنهي الله / [[ص ١٢٧]] تعالى له عن العجلة بالقرآن الذي هو في السماء الرابعة حتّى يقضى إليه وحيه، لأنّه لم يكن محيطاً علماً بما في السماء الرابعة قبل الوحي به إليه، فلا معنى لنهيه عمّا ليس في إمكانه.

اللهمّ إلا أن يقول قائل ذلك: إنّه كان محيطاً علماً بالقرآن المودع في السماء الرابعة، فينتقض كلامه ومذهبه، لأنّه كان في السماء الرابعة لأنّ ما في صدر رسول الله ﷺ وحفظه في الأرض فلا معنى لاختصاصه بالسماء، ولو كان ما في حفظ رسول الله ﷺ يوصف بأنّه في السماء الرابعة خاصّة لكان ما في حفظ غيره موصوفاً بذلك، ولا وجه يكون حينئذٍ لإضافته إلى السماء الرابعة، ولا إلى السماء الأولى فضلاً عن السماء الرابعة! ومن تأمل ما ذكرناه علم أنّ تأويل الآية على ما ذكره المتعلّق بالحديث بعيد عن الصواب.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة) /

السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٠١]] المسألة الحادية عشر: [كيفية نزول القرآن]:

ما القول عنده فيما ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه عليه السلام من أنّ القرآن نزل جملة واحدة على النبي ﷺ إلى أن يعلم به جملة واحدة، وانصرف على قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً...﴾ الآية [الفرقان: ٣٢]، إلى أنّ العلم به جملة واحدة، انتفى على الذين حكى / [[ص ٤٠٢]] الله سبحانه عنهم هذا لا عنه عليه السلام بقول الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

منتظراً ما قضى الوحي به وقوع منه، فإن نزول ذلك على أن المراد به قبل أن يوحى إليك بأدائه، فهو خلاف الظاهر.

وقد كنا سئلتنا إملأء تأويل هذه الآية قديماً، فأملينا فيها مسألة مستوفاة، وذكرنا عن أهل التفسير فيها وجهين، وضممنا إليهما وجهاً ثالثاً تفرّدنا به.

وأحد الوجهين المذكورين فيها: أنه كان ﷺ إذا نزل عليه الملك بشيء من القرآن قرأه مع الملك المؤدّي له إليه قبل أن يستتمّ الأداء حرصاً منه ﷺ على حفظه وضبطه، فأمر ﷺ بالثبوت حتى ينتهي غاية الأداء، لتعلق الكلام ببعضه ببعض.

والوجه الثاني: أنه ﷺ مهي أن يبلغ شيئاً من القرآن قبل أن يوحى إليه بمعناه وتأويله وتفسيره.

والوجه الذي انفردنا به: أنه ﷺ مهي عن أن يستدعي من القرآن ما لم يوح إليه به، لأن ما فيه مصلحة منه لا بد من إنزاله وإن لم يستدع، لأنه تعالى لا يدخر المصالح عنهم وما لا مصلحة فيه لا ينزله على كل حال، فلا معنى للاستدعاء، ولا تعلق للآية بالموضع الذي وقع فيه.

* * *

التحدي بالقرآن ومعارضته:

النكت في مقدمات الأصول / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٤٢]] [٧٣] فإن قال: ما الدليل على نبوة محمد ﷺ؟
فقل: ما قهر به العرب، والعجم، والخاصة، والعامّة، من القرآن.
[٧٤] فإن قال: ما وجه دلالة القرآن؟ فقل: وجهها التحدي الواقع بسائر الفصحاء والبلغاء، وعجزهم عن معارضته بمثله في النظام.

[٧٥] فإن قال: ومن أي وجه حصل عجزهم عنه؟ وما الحجّة في ذلك والبرهان؟ فقل: برهان ذلك عدوهم عن المعارضة إلى السيف الذي هو أشق على الأنفس من سائر أجناس الكلام.

* * *

الموضح عن جهة إعجاز القرآن / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٧٥]] فصل: في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن:
المعتمد في تحديه ﷺ بالقرآن حصول العلم لكل عاقل سمع الأخبار وخالط أهلها بذلك، على حدّ حصوله بظهوره (عليه وآله السلام) بمكّة، وأدعائه النبوة ودعائه الناس إلى نفسه، إلى أمثال ما ذكرناه من أحواله الظاهرة المعلومة.

ولا فرق بين من أنكر بعضها وأظهر الشك فيه وبين من أنكر جميعها؛ لأنّ طريق العلم بالكلّ للعقلاء متفق غير مختلف.

وأنه ﷺ كان يتوقّف عند حدوث حوادث كالظهار وغيره على نزول ما ينزل إليه من القرآن، ويقول ﷺ: «ما أنزل إليّ في هذا شيء».

ولو كان القرآن أنزل جملة واحدة لما جرى ذلك، ولكان حكم الظهار وغيره ممّا يتوقّف فيه معلوماً له، ومثل هذه الأمور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها بأخبار الآحاد خاصّة.

/ [[ص ٤٠٤]] فأما القرآن نفسه فداًل على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾، ولو كان أنزل جملة واحدة لقليل في جوابهم: قد أنزل على ما اقترحتم، ولا يكون الجواب ﴿كَذَلِكَ لِيُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢]، وفسر المفسرون كلهم ذلك بأن قالوا: المعنى إنا أنزلناه كذلك أي متفرّقاً يتمهل على أسماعه، ويتدرّج إلى تلقّيه.

والترتيل أيضاً إنّما هو ورود الشيء في أثر الشيء، وصرف ذلك إلى العلم به غير صحيح، لأنّ الظاهر خلافه.

ولم يقل القوم: لولا أعلمنا بنزوله جملة واحدة، بل قالوا: لولا أنزل إليك جملة واحدة، وجوابهم إذا كان أنزل كذلك أن يقال: قد كان الذي طلبتموه، ولا يحتاج لإنزاله متفرّقاً بما ورد بنزوله في تمام الآية.

فأما قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فإنّما يدلّ على أنّ جنس القرآن نزل في هذا الشهر، ولا يدلّ على نزول الجميع فيه.

ألا ترى أنّ القائل يقول: كنت أقرأ اليوم القرآن، وسمعت فلاناً يقرأ القرآن، فلا يريد جميع القرآن على العموم، وإنّما يريد الجنس.

ونظائره في اللغة لا تُحصى، ألا ترى أنّ العرب يقول: هذه أيام أكل فيها اللحم، وهذه أيام أكل فيها الثريد، وهو لا يعني جميع اللحم وأكل الثريد على العموم، بل يريد الجنس والنوع.

/ [[ص ٤٠٥]] وقد استقصيت هذه النكتة في مواضع كثيرة من كلامي.

فأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه: ١١٤]، فلا ندري من أيّ وجه دلّ على أنه أنزل جملة واحدة، وقد كان أنه ﷺ يبيّن وجه دلّته على ذلك. وهذه الآية بأن تدلّ على أنه ما أنزل جملة واحدة أولى، لأنه تعالى قال: ﴿قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾، وهذا يقتضي أن في القرآن

ووصوله إلى ما وصل إليه، ويُجِبُّون أن ينتقض أمره، ويفسد حاله، ولم يظهر لهم من أحواله ممَّا كان كالذريعة إلى تلك الرتبة وبلوغ تلك المنزلة، إلا أمر من الأمور / [[ص ٢٧٧]] أو فعل من الأفعال لم يبين منهم إلا به، وهم طامعون في مساواته فيما أظهره [فيها] يُفسد أمره، ويحلُّ عقده، ويُبطل نظام رئاسته؛ فإننا نعلم أن ظهور هذه الحال في باب التحدي والبعث على المساواة في الأمر الذي تُطلب الرئاسة بسببه، أبلغ وأقوى من التحدي بالقول والتفريع باللفظ، حتَّى يقطع متى لم يقع من هؤلاء الحُساد والأعداء مثل هذا الفعل الذي ذكرناه، على قصورهم عنه وتعدُّره عليهم، كما يُقطع على القصور والتعدُّر متى وقع الطلب بالقول والتحدي باللفظ.

فإن قيل: كيف يصحُّ أن يكون إضافته (عليه وآله السلام) الكتاب إلى ربِّه وانتظاره نزول الملك به تحدياً، فطلباً من القوم المساواة فيه، وأنتم تعلمون أن موسى ﷺ كان يدعي في التوراة مثل ذلك، ولم يكن متحدياً بها، ولا هي معجز عند كلِّ أحدٍ؟ قلنا: إننا لم نجعل الإضافة وانتظار الوحي فقط هما المقتضيين للتحدي، بل لوقوعها على وجه الاحتجاج وأدعاء التميُّز والتخصُّص. وهذا معلوم من قصده ﷺ، وظاهر من حاله.

وموسى ﷺ لم يدع قطُّ نزول التوراة على سبيل الاحتجاج على مخالفيه والإبانة منهم، وإنما كان يذكر ذلك لأصحابه وأتباعه ممَّن عرف صدقه بغيرها من معجزاته.

على أن موسى ﷺ لما ادَّعى النبوة والإبانة أظهر ما جعله الله تعالى برهاناً لنبوته وتحدي الناس به، كانقلاب العصا وغيرها، ولم يقتصر على ادِّعاء نزول التوراة عليه؛ فوجب أن يطلب بمساواته فيما تحدى بفعله وصرَّح بالاحتجاج به.

/ [[ص ٢٧٨]] ولو أنه ادَّعى النبوة والمزية ولم يُظهر شيئاً يدعي به الإبانة والتخصيص أكثر من قوله: إن التوراة كلام الله تعالى وأنه يُوحى بها إليّ، لكان يجب على من حاجه وقصد إلى إبطال أمره أن يساويه فيما احتجَّ به، ويُظهر كلاماً يدعي فيه ما ادَّعاه موسى ﷺ في التوراة، ليبيِّن للناس أنه كغيره وأنه لا مزية له.

وليس هكذا نبينا ﷺ؛ لأننا نعلم ظهور شيء على يده، وادَّعى به المزية والإبانة، واحتجَّ به في جميع الأحوال، فجرى مجرى القرآن.

وليس لأحد أن يقول: فلعلَّ تعويله في دلالة نبوته إننا كان

والواجب أن نُعلم مرادنا بذكر التحدي الذي ندعي وقوع العلم به على هذا الوجه ولكلِّ أحد؛ فإن كثيراً ممَّن نفى العلم به وأظهر الشكَّ فيه يُقدِّر أننا نريد بالتحدي [معنى] مخصوصاً، ولفظاً يتضمَّن التبكيت والتعجيز والمطالبة بفعل مثل القرآن مسموعاً.

وليس مرادنا ذلك، والذي نريده ونحيل على العقلاء في العلم به وارتفاع الشكِّ فيه، ما هو معلوم من قصده والظاهر من حاله أنه (عليه وآله السلام) كان يحتجُّ بالقرآن ويدعي من جهته الإبانة والمزية، وأن الله تعالى خصَّه به وأيده بإنزاله، ويتنظر نزول الوحي به، وهبوط جبرئيل ﷺ بالشيء منه بعد الشيء. وهذا ممَّا لا يمكن أحداً دفعه، ومن دفعه قام مقام الدافع لسائر ما عددنا.

/ [[ص ٢٧٦]] وليس يُنكر وقوع التجاهل ودفع الضرورات من الواحد والاثنين، ولا اعتبار بمثل ذلك فيما يعمُّ العلم به وتزول الشكوك فيه.

وهب أن قوماً شكُّوا في بعض ما ذكرناه - وإن كان لا طريق للشكِّ عليه - ونحن نعلم أن أحداً لا يشكُّ في أنه ﷺ كان ينتظر نزول الوحي بالقرآن، ويدعي أن جبرئيل ﷺ يتولى إنزاله عليه ومخاطبته به، وأنه كان يجعل ذلك مزيةً له وإبانةً.

وهذا غاية التحدي ونهاية ما يبعث على المساواة والمعارضة؛ لأنَّه (عليه وآله السلام) إذا ادَّعى النبوة وألزم البشر الانقياد له ومفارقة ما هم عليه من دين وعادة ورئاسة، ولم يظهر منه شيء يمكن أن يدعي به الإبانة إلاَّ انتظاره للوحي بالقرآن. والدواعي إذاً متوافرة إلى مساواته في الأمر الذي سُوي فيه لم يكن له مزية ولا في يده حجة ولا شبهة، فكان يجب أن يُظهر كلِّ واحدٍ منهم - من العرب - مثل ما أظهره ويدعي مثل ما ادَّعاه، ويفعل كلاماً بعد كلام يُظهر أن جبرئيل ﷺ - أو غيره من الملائكة - أنزله إليه، ويتعمد لانتظاره ووقت نزوله في الأوقات؛ فإن مثل القرآن - إذا لم يكن معجزاً ولا ممنوعاً عن معارضته - ممكن لهم، وادِّعاء نزول الملائكة به أدخل في باب التمكُّن؛ لأنَّه ممكن لكلِّ قادر على الكلام، وإن كان الأوَّل يختصُّ بالتمكُّن منه الفصحاء.

وممَّا يبيِّن أن الحال التي وصفناها تقوم مقام التحدي بالقول والتفريع باللفظ - بل ربَّما زادت عليها - أن أحدنا لو نال رئاسةً في الدنيا جليلة، ووصل إلى منزلة رفيعة، وأظهر أن له فضلاً على غيره وتقدُّماً على سواه، وأن ما ناله يستحقُّه بما هو عليه، وكان له مع ذلك أعداء ومنافسون يحسدونه، ويثقل عليهم تقدُّمه

وكان من جميع ما تكلفوه أن يطالبوه بحجة على قوله، ويواقفوه على أنه مطالب بما لو طوب بمثله لم ينفصل؟!

وكيف جاز أيضاً من جماعة من عقلائهم وفضلائهم ومن لا يُنسب إلى عناد ولا يُرمى بقلّة تدئين وتحرج، أن ينقادوا له ويتبعوه؟!

بل كيف جاز من جميع المستجيبين - مع كثرتهم ووفور عدّتهم، وعلماً بتدئين أكثرهم - أن يتبعوه ويؤازروه ويصدقوه، وهو لم يُظهر شيئاً يقتضي التصديق، إمّا بالحجة أو الشبهة؟!

وكل هذا لو جاز لكان فيه نقض العادة وخروج عن المعهود المألوف فيها، وكان يقتضي الإعجاز والدلالة مثل ما يقتضيه التحدي بالقرآن، بل ما هو أظهر منه في باب الأعجوبة؛ فكان المدافع للتحدي بالقرآن لا يتمكن من دفعه الاعتراف بما يجري في الإعجاز مجراه ويزيد عليه.

وإذا وجب - بجميع ما ذكرناه - أن يكون (عليه وآله السلام) محتجاً بأمر ما، ومدّعياً به الإبانة والتميز، ولا شيء يدعى فيه ذلك إلا وحال القرآن أظهر، ولا طريق إلى إثباته (عليه وآله السلام) متحدياً ومحتجاً بغيره إلا وهو على أوضح الوجوه، فقد صحّ التحدي بالقرآن، وصار ما دلّ على ثبوت التحدي بأمر من الأمور في الجملة يدلّ - بالترتيب الذي رتبناه - على ثبوت التحدي بالقرآن بعينه.

ومما اعتمد في العلم بالتحدي: أن القرآن قد صحّ نقله بالتواتر الذي صحّ به أمثاله. وآيات التحدي المتضمنة / [[ص ٢٨١]] للتوبيخ والتعجيز في صحته، من جملته. وقد كان القوم يسمعونها حالاً بعد حال، وفيها من التحريك والإزعاج ما هو معلوم. وهذه الآيات نزلت بمكة، والعلم بنزولها هناك مستفاد بالنقل الذي به علم نزولها في الجملة، فليس لأحد أن يشكك في تقدّم نزولها، ويقول: لعلها نزلت في آخر الأمر!

على أنه لو ثبت تأخير نزولها لكان ما قصده من إثبات التحدي بالقرآن حاصلًا على كل حال، ولا فرق بين تقدّمه وتأخره في الدلالة إذا علمنا أن المعارضة لو كانت ممكنة لوجب وقوعها.

وسنبيّن فيما يأتي بمشيئة الله تعالى أن اختلاف الأحوال، وزيادة عدد الأنصار وقتلتهم، وقوة الأمر وضعفه، لا تأثير له في ذلك، وأن المعارضة لو أمكنت لوقعت على تصرف الحالات.

وربما طعن طاعنون في هذه الطريقة بأن يقولوا: من أين

على معجزاته التي ليست بقرآن، كانشقاق القمر، والميضأة، وحنين الجذع، وما شاكل ذلك، فلا يثبت لكم معنى التحدي في القرآن من حيث ظهر عليه، إذا كان قد أغنى عنه في باب الحجّة؛ وذلك لأننا قد بينّا أن المعلوم من قصده ﷺ في إضافته إلى ربّه تعالى، وانتظار نزول الملك به طريقة الاحتجاج وأدعاء المزيّة، فحالها إذن كحال غيره من المعجزات؛ إن ثبت أنّها ظهرت وأدعى بها النبوة على حدّ ظهور القرآن.

فكيف وليس ذلك بثابت؛ لأنّه لا شيء من معجزاته - سوى القرآن - يُعلم ظهوره واحتجاجه وفزعه إليه على حدّ العلم بالقرآن؟!

وإنما يرجع في إثبات هذه المعجزات إلى ضروب من الاستدلال والطرق التي يعترضها كثير الشبهات، ولا يُحتاج إلى شيء منها في القرآن.

/ [[ص ٢٧٩]] على أنه لا شيء من معجزاته ﷺ إلا وقد تقدّم ادّعاءه للنبوة ومطالبتة الخلق بالانقياد له والدخول تحت طاعته (وجوده وظهوره) سوى القرآن؛ فكيف يصحّ نفي جعله ﷺ دليل نبوته؟

ومما يُعتمد عليه في ثبوت التحدي بالقرآن: أنّا قد علمنا ادّعاءه (عليه وآله السلام) النبوة، وإلزامه الناس طاعته والدخول في ملّته. ولا بدّ لمن دعا إلى مثل هذه الحال - بل إلى ما هو دونها - من إظهار أمر ما يقوم مقام الحجّة والدلالة؛ لأنّ أحداً من الفضلاء لا يجوز أن يُقدّم على مثل هذه الدعوى من غير تعلّق بحجّة أو شبهة. حتّى إن جميع المتنبّين وضروب المخرفين قد فزعوا، فيما ادّعوه ودعوا إليه، إلى تعلّق أشياء ادّعوا أنّها حجج وبراهين؛ فلو ساغ أن يُقدّم على ما ذكرناه عاقل مع بعده، لم يجز - لمن ادّعى عليه الرئاسة، وطالبه بالطاعة والانقياد، وألزمه مفارقة دينه وعادته - ألا يطالبه بحجّة على قوله وبرهان على وجوب اتّباعه.

فكيف يصحّ أن يدعى نبينا ﷺ - من بين جماعة العرب - النبوة والرئاسة، ويطلبهم بالانسلاخ من جميع ما ألفوه وعرفوه من العبادات والعادات والأفعال، من غير أن يُظهر شيئاً يجعله كالحجّة على صحّة أمره وصدق قوله، ولا يكون فيهم من يطالبه بذلك، مع علمنا بتوفر دواعيهم وشدة حرصهم على تكذيبه وتوهين أمره، وأنهم قد تحمّلوا في طلب ذلك المشاق، وبذلوا فيه الأنفس / [[ص ٢٨٠]] والمهج، وتعلّقوا بكلّ أباطيل وشبهة،

كذلك ما أمسك اليهود والنصارى وسائر الطوائف الخارجة عن دين الإسلام عن موافقة أهل الإسلام على ذلك؛ لأن إمساحهم لا يخلو أن يكون مع العلم بحالهم فيما أضافوه إلى كتابهم، أو مع عدم العلم به، ولأن ما فعلوه مما يجوز أن يخفى عليهم.

ولن يجوز أن يُمسكوا مع العلم؛ لعلمنا بتوفر دواعيهم، وشدة تعلُّقهم وتوصلهم إلى كل أمر هجَّن الإسلام وأهله، وأدخل الشبه على معتقديه.

ولا يجوز أيضاً أن يكون ذلك ممَّا خفي عليهم؛ لأنَّهم إذا كانوا من الاختلاط بأهل الإسلام على ما هو معروف، وعلمنا أنَّ احتجاج المسلمين عليهم في النبوة متَّصل غير منقطع، سلفاً على سلف، وخلفاً على خلف، فلا بدَّ متى ظهر منهم في باب التحدي والاحتجاج على صحَّة ما لم يعرفوه، ثمَّ أضافوه إلى قولهم - بعد أن لم يضيفوه إليه - أن يعلموا بذلك من حالهم، ويوافقوهم عليه، ويحتجُّوا عليهم به.

ألا ترى أنَّ المسلمين - بعد ما سبق لهم من الاحتجاج في المعجزات التي دلَّ عليها الكتاب والتي لم يدلَّ عليها ما سبق - لو أضاف بعضهم إلى القرآن آية أو آيات تتضمَّن ذكر معجزة باهرة لم يُقدِّم ذكرها والاحتجاج بها، ثمَّ حاجَّ بها مخالفِي الملة - لوجب أن يعلموا محاله، ويوافقوا على أن ما فعله مبتدع لم يتقدَّم وجوده؟ وإذا صحَّ ما ذكرناه - ولم يكن أحد من مخالفِي الإسلام يدَّعي أن آيات التحدي ممَّا حدث الاحتجاج بها، وأن يشير إلى زمانٍ بعينه ذُكرت فيه، ولم تكن مذكورة قبله، ولا أن أحداً وقف على ذلك ولا ادَّعاه - فقد ثبت أنَّها من جملة الكتاب الذي أظهره الرسول ﷺ.

وقد اعتمد بعض المتكلمين في ثبوت التحدي بالقرآن على ما نُقل من قول / [[ص ٢٨٤]] الوليد بن المغيرة في القرآن: (إني قد سمعت الشعر والخطب، وليس هذا منه في شيء)، ووصفه له بأنَّه سحراً! وقول أمية بن خلف: (لو نشاء لقلنا مثل هذا). وإحضار بعضهم أخبار الفرس، وادَّعائه أنَّه معارض للقرآن.

قال: لأنَّ التحدي لو لم يكن واقعاً به ومعلوماً من جهته، لم يكن لجميع ذلك معنى.

وليس هذا ممَّا يصحُّ الاعتماد عليه؛ لأنَّ جميع ما ذُكر ليس بمعلوم ولا مقطوع عليه، وإنَّما المرجع فيه إلى أخبار آحاد. وليس يصحُّ أن يثبت التحدي من طريق الظنِّ، بل لا بدَّ فيه من العلم اليقين.

علمتم أن آيات التحدي من جملة القرآن الذي سمعه العرب وتلَّى عليهم؟ ولعلَّها مضافة إلى الكتاب بعد تلك الأزمان.

وكيف يصحُّ أن يجمعوا بين جملة القرآن - وما جرى مجراه من الأقوال الظاهرة - وبين تفصيل آياته وكلمه في وقوع العلم وزوال الريب؟ وأنتم تعلمون أن العلم بجملته مخالف العلم بتفصيله؛ لأنَّ العلم الأوَّل يشترك فيه جميع العقلاء المخالطين لأهل الأخبار من غير اختصاص، ولا يصحُّ دخول الشبه عليه منهم. والثاني يدَّعيه قوم من جملتهم، ولو شكَّكوا فيه لشكَّ أكثرهم، فيجب أن يُصحَّحوا أن حكم آيات التحدي حكم جملة القرآن، ليصحَّ ما ادَّعيتموه.

/ [[ص ٢٨٢]] والجواب عن هذا الطعن: أننا لا نشكُّ في الفرق بين العلم بجملة القرآن وتفصيله، من الوجوه التي ذكرت، لأنَّ العلم بجملته لا يشكُّ في عمومته وزوال الشبه عنه، والعلم بتفصيله يجوز دخول الشبه فيه.

ولسنا نرضي طريقة من سوى بين الأمرين وادَّعى أن العلم بالتفصيل كالعلم بالجملة، وأنَّ من دفع العلم بالحرف والكلمة والآية، في أنه دافع لما يعلمه ضرورة، كالدافع بجملة الكتاب.

غير أنه ليس إذا لم يقع العلم بالشيء ضرورةً - إن جعل العلم بجملة القرآن من باب الضرورة، أو على وجه لا مجال للشكِّ والشبه عليه - وجب أن ينفي ويمنع من أن يكون إلى العلم به طريق.

والعلم بآيات التحدي وما جرى مجراها، من تفضيل القرآن، وإن لم يكن على حدِّ العلم بجملته؛ فإلى العلم بها طريق واضح، وهو نقل جماعة المسلمين وتواترهم؛ لأنَّهم بأجمعهم ينقلون أن هذه الآيات ممَّا كان يُتلَّى على عهد الرسول (عليه وآله السلام) في جملة الكتاب. وقد علمنا أن شروط التواتر حاصلة فيهم، بل في كلِّ فرقة من فرقهم؛ فيجب أن يُعلم بخبرهم صحَّة نقل هذه الآيات، وبطلان قول من قدح في إثباتها.

على أن آيات التحدي ليس يخلو حالها من وجهين: إمَّا أن تكون من جملة ما كان يقرأه الرسول ﷺ ويحتجُّ به على القوم، أو لا تكون كذلك وتكون مضافة إلى الكتاب بعد أن لم تكن فيه.

فإن كانت على الوجه الأوَّل: فقد ثبت ما أوردناه من التحدي على أكد الوجوه.

/ [[ص ٢٨٣]] وإن كانت على الوجه الثاني: فقد كان يجب أن يكون التعلُّق بها في وقوع التحدي حادثاً مستقبلاً، ولو كان

والدواعي متوفرة إلى جميع ما عدتموه، ثم دلوا على أن ما هذه حالة لا بد من نقله، وأنه إذا لم يُنقل عليم انتفاؤه.

قلنا: أمّا الذي يدل على أن المعارضة لو وقعت لكانت ظاهرة فاشية، فهو أن الذي يدعو إلى فعلها يدعو إلى إشاعتها وإعلانها؛ لأن ما دعا إلى تعاطيها هو طلب التخلص مما طلب الرسول (عليه وآله السلام) القوم به من مفارقة عاداتهم في الأديان والعبادات والرياسات، وأن يدفعوا بها نبوته، ويدحضوا حجته، ويصرفوا الوجوه عن أتباعه ونصرته.

وهذه الأمور بعينها داعية إلى إظهار المعارضة وإعلانها؛ لأن الغرض بها والاحتجاج بفعلها لا يتّان إلا مع الإظهار دون الإخفاء والكتمان، أو لا يرى الشاك فيها ذكرناه أن غرض القوم في تكلف المعارضة لم يكن ليعلم الله تعالى أنهم قد عارضوا، بل ليعلم ذلك المحتج عليهم والناس جميعاً، فيسقطوا عنهم ما ظنوه بهم من العجز والقصور، ويشهدوا بوضوح حجّتهم، وعلو كلمتهم، وتزول الشبهة في صدق من ادعى النبوة فيهم. وهذا كله لا يصح إلا مع إظهار الاحتجاج وإعلانه، وتكراره وترداده.

/ [[ص ٢٨٧]] وأمّا العلم بأن الحاجة إلى نقلها ماسة والدواعي متوفرة فهو أظهر من أن يحتاج فيه إلى تكلف دلالة؛ لأننا نعلم علماً لا يخالنا فيه شك ولا يعترضنا ريب أن مخالفي الملة من اليهود والنصارى، والمجوس والبراهمة، وأصناف الملحدين، من الحرص على التشكيك في الإسلام وتطلب ما يوهنه ويوقع الشبهة فيه، على ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، وأنهم يتدبرون ويبدلون الأموال لمن أوقع فيه شبهة وإن ضعفت، وعصه بَعْضِيهِة وإن بعدت، حتى أخرجتهم هذه الأحوال إلى حفظ السبِّ والهجاء، وإن كان لا حجة في شيء منها ولا شبهة، وإلى نقل كلام مسيلمة الركيك الدال على ضعف عقله، ونقصان تمييزه، وما جرى مجراه، فكيف بهم لو ظفروا بمعارضة مشبهة وكلام مماثل؟!

وما يشك عندنا عاقل عارف بأحوال الناس في أن الدواعي إلى نقل ما ذكرناه تبلغ من القوة إلى حدّ الإلجاء الذي لا مصرف عنه ولا معدل.

وأما الكلام في قرب العهد فواضح جدّاً؛ لأن حكم المعارضة في القرب حكم القرآن وسائر ما علمنا وقوعه وظهوره في تلك الأزمان، فكيف يؤثّر بعد العهد في بعض هذه الأمور دون بعض، وحكم الكلّ فيه متفق غير مختلف؟

والكتاب - وإن نطق ببعض هذه الأخبار - فليس يصحّ الاعتماد عليه في صحّتها؛ لأن الكتاب لا يكون حجةً ومقطوعاً على صحّة أخباره إلا بعد صحّة التحدي به، فكيف يصحّ أن يُرجع في إثبات التحدي إلى ما لا يُعلم إلا بعد ثبوته؟!

على أن قول أمية بن خلف: (لو نشاء لقلنا مثل هذا) لا يدل على أنه مُحدّي به وطولب بفعل مثله. وقد يقول الإنسان هذا مبتدئاً فيما لا يدعى إليه.

وكذلك تعجّب الوليد منه ووصفه بأنه سحر لا يدل على أكثر من استغرابه له واستطرافه. فأما الاستدلال به على التحدي فبعيد، والمعتمد على ما تقدّم.

/ [[ص ٢٨٥]] فصل: في أن القرآن لم يُعارض:

الكلام في هذا الباب يقع في موضعين:

أحدهما: مع من يدعي أن القرآن قد عورض بمعارضة محفوظة منقولة، ويومئ إلى كلام مسيلمة، أو ما جرى مجراه مما سنذكره.

والموضع الآخر: مع من يقول: جوّزوا وقوع المعارضة، وإن لم تكن محفوظة ولا معلومة، ويدعي أن نقلها - لو كانت واقعة - غير واجب، أو يدعي حصول موانع عن نقلها. والكلام على الوجه الثاني أهم وأوسع، ونحن نُقدّمه.

فنقول: إن القرآن لو عورض لوجب نقل المعارضة والعلم بها؛ لأن ظهورها في الأصل واجب، والحاجة إلى نقلها ماسة، والدواعي متوفرة، والعهد قريب.

وإنما يُجيز وقوع الشيء وإن لم يُنقل، اختلال هذه الشروط التي ذكرناها فيه، أو بعضها.

فأمّا إذا تكاملت فلا بد من النقل، ولهذا قال المتكلمون: إن معارضة القرآن لو وقعت لجرت في النقل مجرى القرآن، بل زادت عليه؛ لأن جميع ما يقتضي نقل / [[ص ٢٨٦]] القرآن - من توفر الدواعي، وشدة الحاجة، وقرب العهد - حاصل في المعارضة، وهي تزيد عليه من حيث لو وقعت لكانت هي الحجة في الحقيقة، وكان القرآن قائماً مقام الشبهة ونقل الحجة. وما به تزول الشبهة أولى في الدين، والدواعي إليه أقوى. وإذا صحّت هذه الجملة ولم نجد نقلاً في المعارضة، وجب القطع على انتفائها، وكذب مدّعياها.

فإن قيل: دلوا أولاً على تكامل الشروط التي ذكرتموها في المعارضة لو كانت ثابتة، وأن ظهورها في الأصل واجب،

المؤمنين (صلوات الله عليه وسلامه)، ومناقبه وسوابقه، لَمَّا أن كان معلوماً ومنتهياً إلى أبعد الغايات لم يمنع من نقل الفضائل، ولا اقتضى انقطاع نقلها، وإنما منع من التظاهر بالنقل في بعض الأحوال.

ونحن نعلم أنه لم تكن حال مخالفي الإسلام في زمن من الأزمان مشاكلة لحال الشيعة في أزمان بني أمية وما أشبهها فيما يوجب التقيّة ويقتضي الخمول والخوف، ويمنع من التصرف على الاختيار.

وإذا كان غاية الخوف ونهاية ما يوجب التقيّة لم يمنعا من النقل، فأولى أن لا يمنع من ذلك ما [لم] يبلغ هذه الغاية ولم يقاربا.

وثانيها: أن أهل الإسلام إنما كثروا وصاروا بحيث يُخاف منهم بعد الهجرة. ومدّة مقامهم بمكة كانوا هم الخائفين المغمورين، والتقيّة فيهم لا منهم؛ فقد كان يجب أن تظهر المعارضة في هذه المدّة وتنتشر في الآفاق ويسير بها الركبان، ولا تكون قوّة الإسلام وأهله من بعد مؤثّرة في ظهورها، ونقلها وحصول العلم بها. وعلّمنا بانتفائها في هذه الأحوال كافٍ في الدلالة على النبوة؛ لأنّه يقتضي تعذّرها على وجه لا يخالف العادة.

وثالثها: أنّنا نعلم أن قوّة الإسلام إنما ابتدأت بالمدينة وبعد الهجرة، وقد كانت في تلك الحال ممالك أهل الشرك وبلاد الكفر غالباً على الأرض، مطبّقة / [[ص ٢٩٠]] للشرق والغرب، ولم تزل تتناقص وتضيق بقدر سعة الإسلام وانتشاره وغلبته على مكان بعد مكان. وقبض الرسول ﷺ وأكثر البلاد يغلب عليها الكُفّار، وكانت مملكة الفرس كحاله لم تنقرض، وكذلك ممالك الروم ومن جرى مجراهم. وإلى هذه الغاية لم يخلُ العالم من بلاد كفر واسعة، وممالك كثيرة لعلّها تقارب بلاد الإسلام، إن لم تزد عليها. فقد كان يجب أن تظهر المعارضة في هذه البلاد ويتصل نقلها، وكان يجب - إذا تقدّم ظهورها، ومنع من نقلها والتظاهر بذكرها غلبة الإسلام على بعض البلاد - أن تظهر وتُنقل في غير ذلك البلد من بلاد الكفر، وبحيث لا خوف ولا تقيّة.

ورابعها: أن الخوف والتقيّة لو منعا من نقل المعارضة على ما ادّعي، لمنعا من نقل الافتراء والهجاء وما تُعْطوي من المعارضات التي لا تأثير لها؛ لأنّ قوّة الإسلام وأهله - إن كانت مانعة من بعض ذلك وموجبة لانقطاع نقله - فهي [غير] مانعة من نقل جميعه.

فأمّا الدلالة على أن ما اختصّ هذه الشرائط فنقله واجب، وهي أن الدواعي إلى النقل إذا كانت على ما وصفناه من القوّة، ولا مانع عن النقل يُعقل فيوجب وقوعه؛ لأنّ تجويز ارتفاعه ينقض ما علمناه من حصول الدواعي وقوّتها. ويجري النقل في هذا الباب مجرى سائر الأفعال التي متى علمنا قوّة الدواعي إليها وارتفاع الموانع عنها حكمنا بوجوب وقوعها، ومتى جوّزنا ارتفاعها نقض هذا التجويز ما فرضناه من قوّة الدواعي، وارتفاع الموانع.

/ [[ص ٢٨٨]] وبمثل هذه الطريقة يُعلم أنه لم يكن في زمن النبي ﷺ نبيٌّ ظهر على يده من المعجزات والآيات أكثر وأبهر ممّا ظهر على نبينا (عليه وآله السلام)، وأنّه لم يظهر على يده قرآن آخر أظهر فصاحةً وأبين بلاغةً من هذا، وأنّه لم تقلب على يده المدن، ولم يقيم الأموات من قبورهم ولم تصر السماء أرضاً، والأرض سماءً.

وهذه الطريقة أيضاً نسلك في أنه ليس بين بغداد والكوفة بلد أوسع وأكثر أهلاً من بغداد؛ وأنّه لم يكن بين ملكين عرفنا أحوالهما واتّصلت بنا آثارهما، ملك أعظم قدراً منها وأكثر جنداً، لم يتصل بنا خبره ولم يُنقل إلينا أحواله. ونظائر ما ذكرناه كثيرة.

ومتى لم تصحّ الطريقة التي سلكنها في نفي المعارضة، لم يكن إلى نفي سائر ما ذكرناه طريق.

على أنّنا قد بينّا أن المعارضة لو وقعت، لكانت مساويةً للقرآن فيما اقتضى نقله وظهوره والعلم به، وليس يصحّ أن يتساوى شيان في المقتضي للحكم ولا يستويان في الحكم.

وإذا وجب نقل القرآن وظهوره وجب نقل كلّ ما جرى مجراه فيما يقتضي النقل والظهور.

فإن قيل: قد ادّعيتم أن الدواعي إلى النقل متوفّرة والموانع مرتفعة، وقد مضى دليلكم على إثبات الدواعي، فمن أين حكمتم بارتفاع الموانع؟ ولم أنكرتم أن يكون الخوف من أنصار النبي ﷺ وأعوانه، وتظاهر المستجيبين لدعوته / [[ص ٢٨٩]] وتكاثرهم هو المانع من نقل المعارضة، والموجب لانكثامها واندفانها؟!

قلنا: هذا يسقط من وجوه:

أحدها: أن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل جملةً والعدول عنه على كلّ وجه. وإنما يمنع - إن منع - من التظاهر به، بهذا جرت العادات. ألا ترى أن الخوف من بني أمية في نقل فضائل أمير

/ [[ص ٢٩٢]] وليس لقلّة العدد من هذا الباب تأثير، إذا كان النقل فيما تقوم به الحجّة والخوف والتقيّة، لَمَّا إن حصلنا من باب النصّ لم يُؤثّرنا في انقطاع نقله ويمنعنا من روايته، وإنّما منعنا من النّظائر به في بعض الأحوال، والنقل ثابت مع ذلك غير منقطع.

فقد كان يجب - قياساً على ما جرى - أن يحصل نقل المعارضة ويتصل عمّن ذكرنا وفور دواعيه وقوّتها إلى النقل، ولا يكون كتمان من كتمها وعدل عن نقلها - لأجل الرئاسة أو غيرها من ضروب الدواعي - موجباً لانقطاع نقلها، من جهة من لم يحصل له مثل هذا الداعي، بل هو على ضدّه، ودواعيه كلّها متوفرة إلى النقل والحفظ.

ولا يكون أيضاً الخوف مانعاً من نقلها، وموجباً لدروسها وانقطاعها، كما لم يكن موجباً مثل هذا في النصّ. وكان الملزم لنا ما ذكرناه.

والحائل للمعارضة على النصّ يقول: إذا جاز أن يعدل عن نقل النصّ من دعتة الدواعي إلى كتمانها من فرق الأُمّة، وينقله من جملتهم من دعتة الدواعي إلى نقله، فألاً جاز أن تقع معارضة القرآن ويعدل عن نقلها من علمنا توفّر دواعيه إلى النقل، ومن جوازنا أن يكون له داع إلى تركه، حتّى يطبق الخلق على ترك النقل، مع علمنا بتوفّر دواعي أكثرهم إليه؟

وهذا من أوضح المعارضات فساداً وأبعدها من الصواب، اللهمّ إلا أن يقول: إذا جاز في النصّ ما ذكرتموه، فألاً جاز مثله في المعارضة؟ (ومن قبل ذلك لم / [[ص ٢٩٣]] يمتنع منه فنقلناه). ويجب منه أن يُجيز نقل المعارضة من كلّ من علمنا توفّر دواعيه إلى نقلها من مخالفي الإسلام، الذين بنقل بعضهم تجب الحجّة وينقطع العذر. وإذا كنّا غير واجدين له، قطعنا على انتفائها.

على أن لا تُسلم في نقل المعارضة من أسباب الانكتم والخفاء، مثل ما علمنا ثبوته من نقل النصّ؛ لأننا نعلم أن الدولة والسلطان، والعزّة والكثرة، والبسطة والقدرة، وسائر أسباب التمكّن حاصلة في مخالفي النصّ ودفاعيه، منذ قبض الرسول ﷺ وإلى هذه الغاية، وأنّ القائلين بالنصّ والمعتقدين له في سائر هذه الأحوال مغمورون مقهورون، وإن اختلفت الحال بهم:

فتارة: تنتهي بهم التقيّة والخوف إلى جحود مذاهبهم والتظاهر بخلافها، حتّى إنّ من عرف بمذهبه منهم إمّا أن يكون مستتراً مندفعاً لا يوقف على خبره، أو مسفوكاً دمه، متنتهكاً حرمة!

وخامسها: أن تجوز خفاء المعارضة وانقطاع نقلها، للوجه الذي ذكر، يقتضي أن يجوز كون جماعة من الأنبياء في زمانه ﷺ ظهر على كلّ واحدٍ منهم من الآثار والمعجزات ما يزيد على ما ظهر عليه، بل على ما ظهر على سائر الأنبياء المتقدّمين من الذين اتّصلت بنا أخبارهم [وكلّهم دعا إلى نسخ شرعه وإبطال أمره، وجميعهم حاربه ونازله، وجرى بينهم وبينه من الوقائع والغارات أكثر ممّا جرى بينه وبين قريش، لكنّ خبرهم وتفصيل أحوالهم ممّا انكتم عنّا ولم يتصل بنا، لمثل ما ذكر من الخوف وغلبة الإسلام.

وكان لا يُنكر أيضاً أن يكون كلّ واحدٍ من قريش قد عارضه بمعارضة أفصح / [[ص ٢٩١]] من القرآن، ولم يُنقل شيء من ذلك، للعلّة التي ادّعى المخالف أنّها منعت من نقل معارضة أحدهم. وما يلزم من هذا أكثر من أن يُذكر، والتنبيه على بعضه يُغني عن ذكر سائره.

ولا سبيل إلى الامتناع من شيء ممّا ذكرناه وإقامة الدلالة على بطلانه، إلاّ وهو بعينه طريق إلى العلم بانتفاء معارضة القرآن، ودليل على بطلانها.

فإن قيل: أليس النبي ﷺ قد نصّ عندكم على أمير المؤمنين ﷺ بالإمامة، وأعلن ذلك وأظهره، وإن كنّا لا نجد الأُمّة تنقل هذا النصّ، ولا نعلمه كعلمها بأمثاله من الأمور الظاهرة، وإنّما يدعي نقله من بين جماعة الأُمّة فرقة قليلة العدد بالإضافة إلى جميع فرق الأُمّة، وتزعمون أنّتم أنّ العلّة في عدول الجمهور عن نقله وإطباقهم على كتمانها انعقاد الرياسات، وطلب الولايات، ودخول الشبهات، والميل إلى الهوى والعصبيّة، إلى أمور كثيرة تذكرونها؟!!

فإنّ السبب في خفاء النصّ، وقصوره في باب الظهور من سائر الأمور الظاهرة، كثرة دافعيه وغلبتهم، وقلة المقرّين وخسولهم، وأنّ ناقله لم يزل خائفاً (من نقل وقوعه مشفقاً) منه؛ فألاً جاز أن يكون القرآن قد عورض، وخفيت معارضته علينا ولم يُنقل بمثل سائر ما ذكرتموه من الغلبة والولايات والرياسات والخوف والتقيّة؟!!

قلنا: قد رضينا بما نذهب إليه في النصّ مثلاً وعياراً؛ لأنّ النصّ لَمَّا إن وقع - فدعت قوماً الدواعي إلى قلبه وكتمانها والعدول عن نقله وروايته، ودعت آخرين الدواعي إلى روايته ونقله - وقع من كلّ فريق ما تقتضيه دواعيه، فحصل الكتمان من قوم والنقل من آخرين، وإن كانوا أقلّ عدداً منهم.

الذي ذكرناه، لوجب أن لا يصحَّ من الجمع العظيم من العقلاء الاعتقاد له والتدين به، كما لا يصحُّ منهم ذلك في أمثاله. / [[ص ٢٩٥]] ولوجب أن تقبح مناظرة معتقديه، كما قبحت مناظرة من خالف في البلدان، واعتقد النصَّ على أبي هريرة. وكان جميع ما تكلفه خصوم الشيعة - من مناظرتهم في النصِّ، ووضع الكتب عليهم فيه - خطأً وعبثاً!

ومن صار في الدعوى إلى هذه الحال هانت قصته، وخفت مؤنته، وما يقابل به الشيعة من تجاسر على هذه الدعوى من خصومهم معروف.

فإن قيل: كيف يكون العلم بفقد القرآن جارياً مجري العلم بفقد النبي الذي وصفتموه والبلد الذي ذكرتموه، وقد ناظر المتكلمون قديماً وحديثاً من ادَّعى المعارضة، ووضعوا الكتب عليه، وهم لا يفعلون ذلك مع من خالف في القرآن وما جرى مجراه؟

وإذا جاز أن يناظر هؤلاء - وإن كانت حالهم حال من خالف في البلدان وغيرها - جاز أيضاً أن يناظر الذاهب إلى النصِّ على أمير المؤمنين عليه السلام، وإن كانت حاله حال مدَّعي النصِّ على أبي هريرة.

قلنا: لم يناظر المتكلمون قديماً ولا حديثاً من ادَّعى أن القرآن قد عورض بمعارضة ظهرت وشاعت، وعلمها الموافق والمخالف، ومع هذا لم تنقل، كما أنَّهم لا يناظرون من ادَّعى نبياً معه عليه السلام، وبلداً غير معروف. وأكثر ما يُستعمل في مثل هذا، التنبيه والتوقيف.

وما وجدنا أيضاً قوماً من العقلاء يذهبون إلى وجود هذه المعارضة، ويتدينون باعتقادها أو تجوزها، ولا معتبر بالواحد والاثني من يجوز أن يُظهر خلاف ما يُبطن، ويهون عليه التظاهر بالمكابرة والمباهة.

وإنما ناظر المتكلمون من جَوَّز وقوع مناظرة لم يطَّلع عليها إلا الواحد / [[ص ٢٩٦]] والاثني ومن جرى مجراها ممن يجوز أن يكتبها ويطوي ذكرها لبعض الأغراض.

أو من قال: جَوَّزوا أن تكون المعارضة قد حصلت بعد قوَّة الإسلام وأهله، ممن لم يتمكَّن من إظهارها خوفاً وتقيَّةً.

فأمَّا معارضة اطَّلع عليها جماعة الأولياء والأعداء، ووقع الاحتجاج بها في المحافل والمناظرة عليها في المجمع، فليست ممَّا يُنكره عاقل أو يُجوزُه!

وتارةً أخرى - وهي أحسن أحوالهم ونهاية رجائهم -: يكونون غير خائفين على نفوسهم، ولا ملجئين إلى جحد مذاهبهم، غير أن مخالفتهم أعلى كلمة، وأنفذ أمراً، وأشدُّ انبساطاً. وهذه أحوالهم في سائر البلاد وضروب الممالك، فإنما ما نعرف مملكة من الممالك، ودولة من الدول بذا العهد الذي ذكرناه، وإلى قريب من زماننا هذا كانت الشيعة مستوليةً عليها، وكان مخالفتها مغموراً فيها، وبعض هذه الأمور يقتضي من الخفاء أكثر ممَّا عليه النصُّ.

وليس هذه حال مخالفي الإسلام؛ لأننا قد بيَّنا أنَّهم في الأصل كانوا أكثر / [[ص ٢٩٤]] وأظهر، وأن الإسلام لَمَّا عزَّ وقوي وكثر أهله، واتَّسعت أقطاره، لم يخلُ كلُّ زمان من بلادٍ للكفر وأهله واسعة، وممالك منيعة، وسلطان ظاهر، فكيف يسوَّى بين نقل المعارضة - لو كان لها أصل - وبين نقل النصِّ طي الخفاء والظهور، وحالهما من التباين على ما وصفناه؟!

وكيف يصحُّ أن يُسوَّى عاقل بين النصِّ والمعارضة، ويلزم أحدهما على الآخر؟ وقد بيَّنا أنَّ العلم بأن القرآن لم يعارض معارضة ظهرت وانتشرت على الحدِّ الذي أوجبه مجري مجرى العلم بأنه لم يظهر في زمانه عليه السلام من كبير الآيات والمعجزات، وأنه لم يعارضه جميع العرب، وأنه لا بلد مشاكل بغداد بينها وبين واسط، إلى سائر ما عدَّناه.

ونحن نعلم أن أحداً من العقلاء المخالطين لأهل الأخبار لا يشكُّ في شيء من هذه الأمور، وحكم بعضها في حصول العلم بانتفائه حكم جميعها، وإن أراد المخالف أن يجعل هذا العلم ضرورياً فليعمل، فما مضايقة هاهنا في الفرق بين الضرورة والاكْتِسَاب.

ومعلوم أن حكم النصِّ فيما ذكرناه مفارق للمعارضة وما أشبهها؛ فإن مخالفتنا فيه لا يمكنه أن يدَّعي أن العلم بانتفاء النصِّ على أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) كالعلم بانتفاء بلدٍ بين واسط وبغداد على الصفة التي ذكرناها، أو كالعلم بانتفاء النصِّ بالإمامة على سلمان أو على أبي هريرة. وهذا بيِّن في الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: فإن مخالفتكم في النصِّ ربَّما ادَّعوا العلم بفقده، على الحدِّ الذي ذكرتموه!

قلنا: لو كان العلم بفقد النصِّ على أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) يجري مجرى العلم بفقد النصِّ على أبي هريرة وانتفاء البلد

يستحسن إظهار مثله عن نفسه إلى الغباء والجنون، وقيموه مقام من يُسخر منه ويهزأ به؛ فكيف يُسوي عاقل بين ما جرى هذا المجرى وبين أفصح الكلام وأبلغه وأصح معاني وأكثره فوائد؟! وقد كان غير مسيلمة من وجوه الفصحاء وأعيان الشعراء، على الكلام الفصيح أقدر، وبه أبصر وأخبر؛ فلو كانت معارضة القرآن ممكنة وغير ممنوعة لكان القوم إليها أسبق، وبها أولى.

وأما ما ذكر [و]ه ثانياً من فعل النضر بن الحارث، فتمويهه بما فعله غير خافٍ على أحد؛ لأن التحدي إنما كان بأن أتوا بمثله في فصاحته ونظمه، لا في طريقة / [[ص ٢٩٨]] القَصص والأخبار. وكيف يُظن ذلك والاقتصار وقع في التحدي على سورة من جملة الكتاب، وليس كلُّ سورة تتضمن أخبار الأمم الماضية؟

ودعاؤه عَلَيْهِ أيضاً لهم إلى أن أتوا بعشر سور مفتريات يدلُّ على أنه لا اعتبار في التحدي بما تضمنه القرآن من أخبار الأمم، وأنه وقع بما لا فرق بين الافتراء والصدق.

على أننا لم نجد أحداً من القوم احتجَّ بفعل النضر وحاجَّ بمعارضته، ولا ذكره في شيء من الأحوال على اختلافها. ولم يكن هذا إلا لعلمهم بتمويهه، وأنه لا حجة فيما صنعه ولا شبهة. وقد كان أيضاً نفر من فصحاء قريش وغير قريش - ممن انتهت حاله إمّا إلى الانقياد والاستجابة والبصيرة، أو إلى القتل وتلف النفوس والأهل والمال - على مثل ما فعله أقدر، فلو علموا فيه حجة أو شبهة لبادروا إليه.

وأما ما ذكره ثالثاً من الحكاية عن أبي حذيفة بن المغيرة، فإنما حكى الله تعالى معنى كلامه لفظه بعينه، وعلى هذا الوجه حكى تعالى في القرآن كثيراً من أقوال الأمم الماضية، وإن كنا نعلم أن لغاتهم مخالفة للغة العرب، وهكذا يحكي العربي عن الأعجمي، والفصيح عن الأكن.

ولو كان ما تضمنه القرآن حكاية لفظه بعينه على ترتيبه ونظامه، لوجب أن يحتجَّ به العرب، ويتنبهوا على حصول المعارضة، بل تناقض القرآن؛ لأنه كان يتضمن على هذه الدعوى، الشهادة بأن معارضة سورة ممن عارضة غير ممكنة، والشهادة بأنها قد بانت ممن وقعت الحكاية عنه. وما يدعي أحد من القرآن مثل هذه المعارضة.

/ [[ص ٢٩٩]] وأما ما ذكره رابعاً فهو نفس القرآن، وإنما غيّرت منه كلمة بعد أخرى، فليس هكذا تكون المعارضة؛ لأن

فإن قيل: ولم أنكرتم أن يكون أحد العرب قد عارض القرآن، ولم يطلع على خبره إلا الواحد والاثنان من أصحاب النبي ﷺ، وأهل العصبية له، وأن من علم بذلك من حاله قتله وطوى معارضته، فلماذا لم تظهر؟! قلنا: إذا كنا قد علمنا بأن المعارضة لم تقع من وجوه الفصحاء وجماعة الخطباء والشعراء الذين كانوا يتمكّنون من إظهار المعارضة لو فعلوها، ولا تمَّ عليهم فيها شيء مما دُكر، مع توفر الدواعي وشدّة الحرص، فقد دلَّ ذلك على أنهم مصروفون عن المعارضة، وأنها متعذرة عليهم على وجه يخالف العادة، وأن الرسول ﷺ صادق فيما خبر به عن ربه من منعهم عن مساواته ومعارضته، تأييداً له وتصديقاً لدعوته.

وتعلم حينئذ أن جميع الخلق في التعذر والقصور على هذه الصفة، وأن المنع لا بد أن يكون عاماً شائعاً؛ لأن ما يقتضي حصوله في موضع من المواضع يقتضي عمومته، ولهذا نقول كثيراً: إن علمنا بقصور واحد من العرب - ممن علمنا تمكّنه من الفصاحة وتصرفه فيها - عن المعارضة، وأنه رامها واجتهد فيها فلم يتأت له، كافٍ في الدلالة على النبوة وصحة المعجز، وإن لم نعلم أن حكم غيره حكمه في التعذر. والحق بحمد الله أوضح وأشهر من أن يخفى على طالبه من وجهه.

وتعلم حينئذ أن جميع الخلق في التعذر والقصور على هذه الصفة، وأن المنع لا بد أن يكون عاماً شائعاً؛ لأن ما يقتضي حصوله في موضع من المواضع يقتضي عمومته، ولهذا نقول كثيراً: إن علمنا بقصور واحد من العرب - ممن علمنا تمكّنه من الفصاحة وتصرفه فيها - عن المعارضة، وأنه رامها واجتهد فيها فلم يتأت له، كافٍ في الدلالة على النبوة وصحة المعجز، وإن لم نعلم أن حكم غيره حكمه في التعذر. والحق بحمد الله أوضح وأشهر من أن يخفى على طالبه من وجهه.

/ [[ص ٢٩٧]] فأما الكلام على من أشار إلى أشياء بعينها، وادّعى أنها معارضة للقرآن:

فربما تعلقوا بكلام مسيلمة، وربّما ذكروا ما فعله النضر بن الحارث من القصص بأخبار الفرس.

وربّما تعلقوا بما حكاه الله تعالى في كتابه عن أبي حذيفة بن المغيرة من قوله: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً» [الإسراء: ٩٠] إلى آخر الحكاية عنه، ويقولون: إن كلامه المحكي يساوي سورة قصيرة من القرآن!

وربّما عمدوا إلى بعض القرآن فغيّروا من خلاله وأثنائه ألفاظاً، وأبدلوا بغيرها، وادّعوا أنها معارضة، كقولهم: (إنّا أعطيناك الجاهر، فصلل ربك وبادر، إن شانتك لكافر!) وجميع ما حكيناها ضعيف، وأنه لا تدخل على عاقل به شبهة.

أما ما ذكره أولاً من التعلق بكلام مسيلمة فجميع العقلاء - فضلاً عن الفصحاء - يعلمون بعد ما حكى من كلامه عن الفصاحة، بل عن السداد وصحة المعاني، وأنه لا حظ له من الفصاحة ولا نصيب من الاستقامة، حتّى إنهم ينسبون من

وجرى ذلك مجرى من له غرض يصل إليه بفعل لا كلفة عليه فيه ولا مشقة، فعدل عنه إلى تكلف ما يشق ويتعب ولا يوصل إلى الغرض المطلوب، مع ارتفاع الشبهة عنه في الأمرين. ولا شك في أن من هذه حاله يجب القطع على أن ما به يصل إلى غرضه متعذر عليه.

واعلم أن جميع ما يورده المخالفون من الشبه في هذا الباب يرجع إلى أصل واحد وإن كثرت، وهو القدر في توفر الدواعي إلى المعارضة.

وأنت متى تأملت ما يتعلقون به من الشبه وجدته لا يخرج عما ذكرناه؛ لأنهم ربما نازعوا في أصل ما ادعينا من قوة الدواعي إلى المعارضة، وقالوا: من أين لكم أن الأمر على ما ادعيتموه؟ وطالبوا بالدلالة عليه على سبيل الجملة.

وربما قالوا: جوزوا أن يدخل على القوم في ذلك شبهة من غير تعيين لها؛ فإنهم لم يكونوا من أهل الجدل والنظر، ولو كانوا أيضاً من أهلها كان دخول الشبهات عليهم ممكناً غير ممتنع، لأنه لا سبيل لكم إلى ادعاء معرفة ضرورية تعم العقلاء بأن المعارضة أولى من غيرها. وإذا كان المرجع إلى الاستدلال، جاز دخول الشبه فيه.

[ص ٣٠٣] وربما عينا الشبهة التي يدعون دخولها على القوم وأشاروا إليها، فقالوا: لعلمهم اعتقدوا أن المعارضة لا تبلغ في قطع المادة وحسم الأمر مبلغ الحرب، فعدلوا إلى الحرب، لأنهما سبب الراحة.

وربما قالوا: لا يمنع أن يكونوا عدلوا عن المعارضة ظناً منهم بأن الخلاف يقع فيها، ويتنازع الناس أمرها، فيقول قوم: قد أصيب بها موضعها، ويأبى ذلك آخرون، ويتردد فيها من الكلام والخوض ما تشتد معه الشوكة، وتقوى العدة، ويفضي الأمر إلى الحرب، فقدموها.

وربما قالوا: لعل المثل الذي دعاهم إلى الإتيان به أشكل عليهم، ولم يعلموا هل المراد به الماثلة في الفصاحة، أو في التكلم، أو فيهما، أو في الإخبار عن الغيوب؟ فعدلوا عن المعارضة لهذا الإشكال إلى الحرب.

وربما قالوا: جوزوا أن يكونوا تركوا المعارضة، لأنهم علموا فضل المأثور من كلامهم وأشعارهم على ما أتى به في الفصاحة والبلاغة، وظهور ذلك للفصحاء على وجه لا يقع فيه إشكال. ورأوا أن تكلف المعارضة - مع ظهور الحال - لا معنى له،

القول بذلك يؤدي إلى أن يكون جميع اللكن والمعجمين متمكنين في معارضة سائر الفصحاء والشعراء؛ لأننا نعلم أن هذا الضرب من المعارضة لا يتعذر عليهم.

وما تجري هذه المعارضة إلا مجرى من عمد إلى بعض القصائد فغير قوافيها فقط، وترك باقي ألفاظها على حاله وادعى أنه قد عارضها، أو غير من كتاب مصنف فاتحته وخاتمته، فأورد جميعه على ترتيبه، ثم ادعى مثل ذلك!

على أننا قد بينا أن من تقدم من العرب الفصحاء الذين أهمهم هذا الأمر وكرههم كانوا بهذه الأمور أقوم وأعرف، ولم يتركوا التعرض لها إلا لعلمهم بأنه لا طائل فيها.

[ص ٣٠١] فصل: في أن معارضة القرآن لم تقع لتعذرها: أكد ما يدل على أن الفعل متعذر على الفاعل ألا يقع منه، مع توفر دواعيه إليه. وعلى هذه الطريقة يعتمد في أن الألوان وما جرى مجراها من الأجناس غير مقدورة لنا، وفي الفصل بين القادر ومن ليس بقادر، والعالم ومن ليس بعالم؛ لأن دواعي أحدنا إذا قوي إلى جنس الفعل فلم يقع حكمنا بتعذره.

فإن كان تعذره مع ارتفاع سائر الموانع، حكمنا بأنه غير مقدور لمن تعذر عليه.

وإن كان هناك مانع، لم يدل التعذر على ارتفاع القدرة، بل جوزنا أن يكون تعذره للمانع مع كونه مقدوراً.

وإن كان الذي تعذر هو وقوع الفعل على بعض الوجوه دون جنسه، نظرنا أيضاً، فإن تعذر مع كمال الآلات وارتفاع الموانع، حكمنا بأن تعذره لارتفاع العلم، وإلا جوزنا أن يكون التعذر لبعض الموانع، أو لفقد بعض الآلات، مع كون من تعذر عليه عالماً، فمن قدح في هذه الطريقة لم يمكنه أن يعلم شيئاً مما ذكرناه.

وإذا صححت هذه الجملة، ووجدنا العرب الذين تحدوا بالقرآن لم يعارضوه - مع توفر دواعيهم إلى المعارضة وكثرة بواعثهم عليها، ومع أنهم لم يعارضوا عدلوا / [ص ٣٠٢] إلى أمور يشق فعلها، ويثقل تحملها، كالحرب وما في معناها مما لا يصلون به، وإن تناهوا فيه، إلى غرضهم على الحقيقة - وجب القطع على تعذر المعارضة، وصار عدولهم إلى الأمر الشاق المتعب الذي لا يوصل إلى المراد مع تركهم السهل (الذي لا كلفة فيه) وهو موصل إلى المراد) مورداً لدلالة التعذر، موضحاً لطريقها.

وإن كان انصرافهم عن المعارضة - مع توفر الدواعي - كافياً في العلم بتعذرها لو لم يتجشموا، مع الانصراف عنها فعلاً شاقاً،

فرط الحميّة!

وإذا ثبت بما ذكرناه قوّة دواعيهم إلى دفع أمره، وإبطال حجّته، وحلّ عقده - وكان المؤثر في ذلك على الحقيقة هو المعارضة دون غيرها - وجب أن تكون الدواعي إليها متوفّرة، وصار ما دعاهم إلى دفع قوله ونسخ أمره يدعوهم إلى المعارضة بعينها.

يبيّن ذلك: أنّه (عليه وآله السلام) لمّا ظهر فيهم ادّعى الإبانة منهم بالنبوّة لا بالملك والدولة، وجعل حجّته على صدقه ووجوب أتباعه، امتناع المعارضة عليهم؛ فلا محالة أنّ الداعي للقوم إلى ردّ حجّته وإبطال قوله هو بعينه داعٍ إلى فعل المعارضة؛ لأنّه عليه السلام إنّما احتجّ بامتناعها وادّعى الإبانة من جهة تعدّرها، فلا شبهة في أنّها لو كانت ممكنة لما جاز العدول عنها.

على أنّه لا حاجة بنا إلى الاستدلال على توفّر دواعي القوم إلى إبطال أمره وتفريق جمعه، لظهور ذلك وعلم العقلاء السامعين للأخبار به اضطراراً؛ لأنّه ظهر من القوم من الاجتهاد في محاربتة ومغالبتة، وركوب الأخطار، وتحمّل الأثقال، والتغريب بالنفوس والأموال، إلى غير هذا من التغلغل إلى صنوف الحيل وضروب المكائد، واستعمال ما لا تأثير له ولا شبهة في مثله، كالسبّ والهجاء، وإحضار أخبار الفرس، وادّعاء المعارضة بها، ما يضطرّ العقلاء إلى قوّة حرصهم على دفاع أمره، وأنّه لم يظهر منهم ما ظهر إلّا لفرط الاهتمام، وأنّ الأمر قد برّح بهم وأخرجهم، وأخذ بمخنتهم!

/ [[ص ٣٠٦]] وإذا كنّا قد بيّنا أنّ الداعي إلى كلّ هذه الأمور هو الداعي إلى المعارضة، بل ليس يصحّ أن يكون داعياً إلى شيء منها إلّا بعد عوز المعارضة وتعدّرها؛ لأنّ الغرض من المطلوب بها يقع دون غيرها؛ فقد تمّ ما أوردناه.

والجواب عمّا ذكرناه ثانياً: أنّ القوم وإن لم يكونوا من أهل النظر والجدل؛ فليس يجوز أن تدخل عليهم شبهة لا يجوز دخول مثلها على أحد من العقلاء، بل على من نقص عن مرتبة العقلاء من الصبيان؛ لأنّه لا أحد من الناس قرّع بفعل من الأفعال وادّعى عجزه عنه، إلّا وهو يفرع إلى فعله إذا كان ممكناً.

ولا يجوز أن يشته ذلك عليه، حتّى يظنّ أنّ العدول إلى غير الفعل أولى، ولهذا نجد الصبيان متى تحدّى بعضهم بعضاً برمي غرض أو طفر نهر، فإنّ المتحدّي يبادر إلى فعل ما تحدّى به إذا كان ممكناً. ولا يصحّ أن يصرّفه عنه صارف مع الإمكان.

كما يفعل الحصفاء بمن يتحدّاهم ويُقرّعهم بالعجز عن المشي والتصرّف في حال مشيهم وتصرّفهم؛ فإنّهم لا يكادون يستعملون مع من هذه حاله شيئاً من المحاجة والمواقفة، بل يكون الإمساك عنه أحرى ما عومل به.

وربّما قالوا: لعلّ الذين كانوا يتمكّنون من معارضته جماعة من جملة العرب واطّأته على إظهار المعجز، لتشاركه فيما يتمّ له.

وليس تخرج هذه الشبهة أيضاً عمّا حصرناه من الأصل وقلنا: إنّ مرجع / [[ص ٣٠٤]] الشبهة في هذا الباب إليه؛ لأنّ المعارض بها كأنّه يقول: إنّ القوم المتمكّنين من المعارضة انصرفوا عنها للغرض الذي ذكره. فهو مخالف لطريقة ثبوت الدواعي، وإنّما ذكرنا هذه لثلاثاً يظنّ ظانّ خلافه.

وإنّما لم نذكر ما لا يزالون يتعلّقون به من قولهم: لعلّه عليه السلام تعمّل للقرآن دهرًا طويلاً، فتأتى منه ما لم يتأتّ منهم، أو لأنّه كان أفصحهم.

ولم نذكر أيضاً ما يتعلّقون به ويجعلونه كالمانع من فعل المعارضة، مثل قولهم: إنّه بدأهم بالحرب، وشغلهم بها عن المعارضة، وقولهم: إنّهم امتنعوا منها لخوفهم من أوليائه وأنصاره؛ لأنّ هذا من قائله اعتراف بتعدّرها، وهو الذي قصدناه بهذا الفصل.

وإن كان مع اعترافه بالتعدّرها قد ادّعى دخوله فيما جرت العادة بمثله، وبطلان ذلك يأتي في فصل منفرد من بعد، بمشيئة الله تعالى. ونحن الآن نجيب عمّا أوردناه شيئاً فشيئاً.

أمّا الجواب عمّا ذكرناه أوّلاً من المنازعة في حصول الدواعي إلى المعارضة وتوفّرها: فواضح أنّا قد علمنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله استنزل العرب عن رياستهم وعباداتهم وعباداتهم، وأوجب عليهم كلفاً تتعب نفوسهم وأجسامهم، وحقوقاً تثلم أموالهم وأحوالهم، وطالبهم بأن يقطع الرجل منهم في الدّين نسبه ورحمه، بل يبرأ منهما ويجاهدهما ويتربّص بإقاع غاية المكروه بها، إلى غير ما ذكرناه ممّا يُزعج يسيره النفوس، ويهيج الطباع، وتبلغ الدواعي في دفعه وطلب الخلاص منه إلى حدّ الإلجاء.

هذا، لو لم يُصب هذه الأمور التي عدّناها من القوم فضل حميّة وإباء، وعزّ / [[ص ٣٠٥]] جانب وأنف، وقلة احتمال للضيم، وامتناعاً من إعطاء المقادة؛ فكيف بها وقد وردت منهم على ما هو الغاية فيما وصفناه؟ لا شكّ في أنّها تبلغ في إثارتهم وبعثهم ما لا يبلغه في غيرهم، لما هم عليه من المزيّة، وعندهم من

ومحال أن يعتقدوا الأول؛ لأننا قد بينّا أن ذلك ممّا لا يدخل فيه شبهة، وكيف / [[ص ٣٠٨]] يصحّ دخولها فيه وهو (عليه وآله السلام) مصرّح بأنني إنّما بنت منكم بامتناع معارضي عليكم، وأنكم متى أتيتم بمثل ما جئت به فلا [حجّة] لي عليكم؟! فليس يصحّ أن يشكّكهم في أن بالمعارضة به دون غيرها تثبت حجّتهم، وتسقط دعواه إلا ما شكّكهم في الضروريات [و]أخرجهم عن كمال العقول.

وإن كانوا اعتقدوا القسم الثاني فهو غير مؤثّر فيما يريد، ولا مقتضى للانصراف عن المعارضة؛ لأنّه ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} لم يتحدّهم بالقهر والدولة، ولم يدعّ الإبانة منهم؛ فإنّهم لا يتمكّنون من قتاله أو قتله وقتل أصحابه، فتفرّزوا إلى الحرب التي هي أبلغ في هذه الأمور، وأن ما تحدّاهم (عليه وآله السلام) بما ذكرناه ممّا لا يؤثّر فيه.

ولو انتهوا فيها إلى غاية ما في نفوسهم من قتله (عليه وآله السلام) وقتل أصحابه، واستئصال أنصاره، لم يدلّ ذلك على سقوط حجّته عنهم، ولا شكّ العقلاء في أنّهم هم المقهورون بالحجّة، وإن قهروا بالدولة؛ لأنّ المحقّ جائز أن يغلب، كما أن المبطل جائز أن يغلب. والعقلاء لا يختارون لأنفسهم الدخول فيما يكون الحجّة فيه عليهم مع مشقّته، ويعدّلون عمّا تكون الحجّة فيه لهم مع سهولته.

هذا، مع أنّهم في استعمال الحرب على خطب؛ لأنّهم غير واثقين بالظفر الذي قد بينّا إذا انحصل لم يكن فيه حجّة.

وليس هم في استعمال المعارضة على شيء من الخطر، مع ثقتهم بأنّ حجّتهم بها تثبت، ودعوى خصمهم عندها تسقط.

على أنّهم لو بدأوا بالمعارضة قبل الحرب لكانوا بين أمرين:

/ [[ص ٣٠٩]] إمّا أن يتفرّق جمع عدوّهم، وتزول الشبهة في أمره، فتحصل الراحة من أجل الطرّق وأقربها. أو أن يقيم قوم معه على العناد والخلاف، فيستعمل حينئذ الحرب في موضعها، وبعد الإغدار وإقامة الحجّة.

(ولو أنّهم لمّا لم يبتدئوا بالمعارضة، إقامة الحجّة بالحرب حسم المادّة) وبلوغ الغاية، لكان ذلك أولى وأشبه باختيار العقلاء، ممّا يدّعيه مخالفونا من إعراضهم عن المعارضة جملة مع الإمكان.

وبعد، فقد كان يجب إن كان انصرافهم عن المعارضة إلى الحرب للوجه الذي ذكّر - لمّا جرّبوا الحرب مرّة بعد أخرى وعلموا أنّها لم تفض إلى مرادهم، وأنّ أمالهم فيها لم تنجح، بل كانت عليهم لا لهم - أن يرجعوا إلى المعارضة؛ لأنّ الشبهة الصارفة عنها قد زالت.

وما يكون العلم به ضروريّاً متقرّراً في كلّ العقول - وافرهما وناقصها - لا يجوز أن يشكل على العرب - مع وفور عقولهم وحلومهم، وإن لم يكونوا من أهل الجدل والنظر - على أنّ القوم قد اختصموا في هذا الباب بما لا يسوغ معه دخول الشبهة عليهم فيه لو ساع؛ فعولوا على غيره؛ لأنّ عادتهم جارية بالتحديّ بالشعر والتعارض فيه، والتحاكم إلى الحكّام في تفضيل بعضه على بعض. ولم نجد أحداً منهم - في سالف ولا آنف - فزع عند تحديّ خصمه له بالقصيدة من الشعر، إلى سبّه وحربه! بل إلى معارضته بما يمكنه من الشعر. وهذه عادة القوم مستقرّة مستمرة، لم تتخرّم في وقت من الأوقات؛ فكيف عدلوا في باب القرآن عن عادتهم وطريقتهم لو لا أنّ معارضته متعدّرة وغير ممكنة؟!]

/ [[ص ٣٠٧]] على أنّ الشبهة التي تدّعي دخولها على القوم لا تخلو من أن تكون في أنّهم متمكّنون من المعارضة، أو في أنّ حجّته (عليه وآله السلام) تسقط بفعالها.

وليس يجوز أن يدخل عليهم في الأمرين شبهة؛ لأنّهم يعملون قدر ما في إمكانهم من الكلام الفصيح، ويُفرّقون بينه وبين ما ليس في وسعهم منه.

ولو أشكل هذا على كلّ أحد لم يجز أن يُشكل عليهم، وهم الغاية والقدوة في هذه المعرفة.

ولو فرضنا أنّ الأمر اشتبه عليهم - على بعده - لوجب أن يُجرّبوا نفوسهم ويتعاطوا المعارضة، ليعلموا حقيقة حالهم، ولم يجز أن يعدلوا إلى غير ذلك ممّا لا تأثير له، مع طمعهم في تأتي المعارضة.

فأمّا الوجه الثاني: فبعيد من دخول الشبهة أيضاً فيه؛ لأنّهم لا يصحّ أن يشكّوا في أنّ بالمعارضة تسقط عنه الحجّة فتزول التبعة إلا وهم شاؤون في كفيّة التحديّ والاحتجاج.

وإذا كان لا شبهة على القوم في ذلك بما تقدّم بيانه - ولأنّه (عليه وآله السلام) كان مصرّحاً بالاحتجاج بتعدّد المعارضة، وجاعلاً امتناعها دليل نبوّته والعلم على صدقه - فقد بطل قول من تعلّق بدخول الشبهة على القوم، من حيث بينّا أنّه لا وجه يصحّ أن تدخل منه.

والجواب عمّا ذكرناه ثالثاً: أنّ اعتقادهم في المعارضة أنّها لا تبلغ مبلغ الحرب، لا يخلو أن يكون اعتقاداً؛ لأنّها لا تبلغ مبلغها في سقوط الحجّة وحصول الغرض المطلوب، أو في الراحة والاستيصال.

خافوا أمراً يجوز أن يقع وألا يقع، ففعلوا ما يقطعون معه على وقوعه بعينه، وزيادة عليه.

وبعد، فقد بينّا أن عدول من يُتحدّى بفعل من الأفعال عنه دليل على تعذّره عليه، وأنّه لا يعذره عند أحد من العقلاء أن يقول: إنّما تركت الإتيان بما دُعيت إليه خوفاً من أن يشتهب الأمر فيه، ويظنّ بعض الناس أنّي ما خرجت من الواجب.

والجواب عمّا ذكرناه خامساً: أنّه قد بينّا في صدر هذا الكتاب أنّ المثل الذي دعاهم النبي ﷺ إلى الإتيان به لا بدّ أن يكون مفهوماً عندهم، وأنّ الشكّ لو اعترضهم فيه لاستفهموه، لاسيّما مع تطاول زمان التحدي وتماديّه.

وذكرنا أنّ القوم قد استعملوا من ضروب الإعانات وصنوف الاقتراحات، ما كان أيسر منه وأولى أن يستفهموه عن كيفية ما دعاهم إلى فعله، وأنّهم لم يعدلوا عن الاستفهام إلاّ بحصول العلم، كما أنّهم لم يعدلوا عن المعارضة إلاّ للتعدّر.

على أنّ القرآن إذا لم يكن معجزاً ولا ممنوعاً من معارضته، فمماثلته من جميع وجوهه ممكنة غير متعدّرة، فقد كان يجب لو شكّوا أن يعارضوا بما يقدرّون عليه؛ فإنّه ليس يصحّ إذا فرضنا ارتفاع الإعجاز أن نقيس مراده بالمثل بشيء يخرج عن إمكانهم.

والجواب عمّا ذكرناه سادساً: أنّ هذه الشبهة أولاً، إنّما يصحّ أن ترد على مذهب من يرى أنّ العادة انخرقت بفصاحة القرآن، وأنّ جهة إعجازه هي الفصاحة؛ فأما على مذهبنا في الصرفة فلا وجه للتعلّق بها؛ لأنّ الأمر لو كان على ما قالوه من زيادة المأثور

من كلام العرب وشعرها على القرآن في الفصاحة / [ص ٣١٢] ووضوح العلم بالتفاوت بينهما - وليس كذلك على الحقيقة - لما أخلّ بصحة مذهبنا في الأعجاز؛ لأنّ التحدي عندنا إنّما وقع بالصرف عن أن يتسابقوا معارضة له، تشابهه في الفصاحة وطريقة النظم، وذلك لما لم يكن فلا معتبر بما تقدّم من كلامهم، لو وجد فيه ما يزيد على القرآن في الفصاحة أو يساويه.

ألا ترى أنّه ﷺ لو جعل دليل نبوته امتناع الحركة عليهم في وقت مخصوص لم يكن ما تقدّم من حركاتهم وتصرفهم على اختيارهم حجة عليه؟!

على أنّ الأمر في القرآن بخلاف ما ظنّوه؛ لأنّ جميع الفصحاء وكلّ من له أدنى علم بهذا الشأن يعلم علوّ مرتبة القرآن في الفصاحة، وأنّه أفصح الكلام وأبلغه.

على أنّ الحرب إنّما صاروا إليها بعد الهجرة، وبعد مضيّ ثلاث عشرة سنة؛ فإن كان عليه عدولهم عن المعارضة إلى ما قالوه فألاً فعلوها في السنين المتقدّمة للحرب؟! فكيف عدلوا عنها في ذلك الزمان وهم لم يهّموا بعد بالحرب ولا خرجوا إليها؟

فيقول قائل: إنهم آثروها لما ادّعي من قطع المادّة. وكيف أمسكوا في تلك الأحوال عن المعارضة والحرب معاً، وعدلوا إلى السفه والقذف والهجاء والسبّ وما لا تدخل على عاقل شبهة في أنّه لا يؤثّر على المعارضة مع إمكانها؟

وبعد، فكيف ارتكب القوم في باب القرآن خاصّة ما لم تجر عادتهم بارتكابه، / [ص ٣١٠] بل ما لم تجر عادة العقلاء - ولا الصبيان - بمثله؟!

لأنّا قد بينّا أنّ جميع من يُتحدّى ويُقرّع بالعجز عن بعض الأمور لا يجوز أن يفزع في المخرج منه إلاّ إلى فعله، إذا كان ممكناً، وأنّ عدوله عنه مع ارتفاع الموانع دليل على تعذّره وقصوره عنه. وأشرنا إلى عادات جميع الناس في هذا الباب، وإن كنا قد بينّا أنّ للعرب في ذلك فضل مزيّة، لاختصاصهم بعادة التحدي بالشعر وما جرى مجراه والتفاخر فيه، وأنّ أحداً منهم لم يعدل عنه عند تقرّيع نظير له، وتحديّه بقصيدة من الشعر إلى حربته وقتاله، ولا فعل ذلك واعتذر منه بمثل ما اعتذر به في ترك معارضة القرآن.

والجواب عمّا ذكرناه رابعاً: أنّا قد بينّا أنّ التحدي وقع بفعل ما يقارب القرآن ويدانيه، لا بما يماثله على التحقيق، ولا شيء أدلّ على مقاربة ما يأتون به القرآن وأشباهه من وقوع الاختلاف بين أهل العلم بالفصاحة فيه؛ لأنّ مثل ذلك لا يكون في البعيد المتفاوت؛ فلو أتوا بما يختلف الناس فيه هذا الضرب من الاختلاف، كانوا قد فعلوا ما وجب عليهم، لأنّه لم يتحدّهم إلاّ بهذا بعينه، على ما تقدّم بياننا له.

على أنّ ما ذكروه لا يصحّ أن يكون مانعاً من فعل المعارضة؛ لأنّ أكثر ما في الأمر أن يكونوا إذا عارضوا اشتبه على قوم فاعتقدوا أنّهم لم يخرجوا عمّا وجب عليهم إذ أظهروا اعتقاد ذلك، عناداً وعصبية، وإن كان من عداهم من الناس جميعاً يعتقد خروجهم من الواجب، ووقوع معارضتهم موقعها.

والعاقل لا يختار أن يكون عند جميع العقلاء ملوماً محجوجاً مشهوداً عليه / [ص ٣١١] بالعجز والقصور؛ خوفاً من أن يشتهب على بعضهم أمره؛ لأنّ ما خافوه من بعضهم - من ظنّ العجز بهم على طريق - قد لحقهم من جميعهم بالحجّة؛ فكأنّهم

يعارض بما يقدر عليه ويتمكن منه؛ فإن هذه الجماعة - وإن فرضنا أنها أفصح - فليس يجوز أن يبعد كلامها من كلام من كان دونها في الفصاحة البعد التام، حتى لا يكون فيه ما يقاربه ويشابهه. بهذا جرت العادات في التفاضل في جميع الصنائع، وقد بيننا أن إتيانهم بما يقارب ويداني كافٍ في إقامة الحجّة؛ / [[ص ٣١٤]] لأنهم بذلك تُحَدُّوا وإليه دُعُوا.

على أن من تأمل الأمر حقّاً تأمله وجده بخلاف ما ظنّوه؛ لأنّ وجوه الشعراء وأعيان الفصحاء كانوا من غير جملة النبي ﷺ، ومن غير رهطه، وإن اختلف الحال بهم:

فمنهم من مات على كفره وانحرافه، كالأعشى وهو في الطبقة الأولى، وغيره ممن لم نذكره.

ومنهم من دخل في الإسلام بعد أن كان على نهاية العداوة والخلاف على النبي ﷺ، والسعي عليه، والقدح في أمره، ككعب بن زهير - وهو في الطبقة الثانية - ومن جرى مجراه؛ فإنّ كعباً أسلم بعد أن كان أشدّ الناس عداوةً للرسول (عليه وآله السلام)، حتى أباح ﷺ دمه وتوعّده.

ومنهم من كان إسلامه وأتباعه بعد زمان، وبعد أن كان الخلاف منه معلوماً وإن لم ينته إلى حال كعب، ثمّ إنّه لمّا دخل في الإسلام لم يحظ فيه من المنزلة والاختصاص والمشاركة بما يظنّ معه المواطة، كليب بن ربيعة، والنابغة الجعدي، وهما في الطبقة الثالثة، ومن مائلها.

ولو ذكرنا أعيان شعراء قريش وغير قريش من الأوس والخزرج وغيرهم من المجوّدين في ذلك العصر وفصحاءهم وخطباءهم، ومن مات منهم على شركه وكفره، ومن أظهر الإسلام بعد العداوة الشديدة والخلاف القوي لأطلسنا، ومن أراد معرفة ذلك أخذه من مواضعه.

وبعد، فإنّ المتقدمين في صنعة من الصنائع أو علم من العلوم، لا يجوز أن يخفى حالهم على أهل ذلك الشأن؛ فقد كان يجب إذا كان الفضل في الفصاحة - / [[ص ٣١٥]] منتهياً إلى جماعة بعينها - أن تكون معروفة عند الفصحاء، وكان يجب أن يفزعوا إليهم في فعل المعارضة ويطالبوهم بها، فمتى امتنعوا عليهم ودافعوا بفعالها، علموا أنّهم مواطنون موافقون، ولم يمسكوا عن موافقتهم وموافقتهم ﷺ على ذلك وإعلامه أنّه لا حجّة عليهم فيها أظهره، لاسيّما إذا انضاف إلى هذا أن يظهر اختصاص هذه الجماعة به وانتفاعهم بأيّامه ومشاركتهم في أمره؛ لأنّ الغرض

وإنّما يقع الشكّ ويحتاج إلى الاستدلال في أنّ هذه المباينة هل انتهت إلى خرق العادة أم لا؟

وهم إن لم يفرّقوا بين مواضع منه وبين فصيح كلام العرب - على ما تقدّم ذكره - فليس ذلك بنافع في هذه الشبهة؛ لأنّهم يعلمون فضل أكثره وجمهوره على كلّ كلام، ويظهر لهم منه ما يُحَيِّرهم.

وما لم تظهر فصاحته لهم من جملة هذا الظهور، لم ينته عندهم إلى حدّ يُطرح معه قول المحتجّ به، ويقول فيه على حصول العلم وزوال الشكّ. ومثل هذه الشبهة لا يتشاغل بها محضّل.

على أنّ العقلاء إنّما يستحسنون الإعراض عمّن يتحدّاهم بما يكون الأمر فيه ظاهراً معلوماً متى أمنوا اعتراض الشكوك والشبهات في تلك الحال، وقطعوا على أنّها لا تُعقّب فساداً، ولا يحصل لها شيء من التأثير. فأما إذا انتهت الحال إلى / [[ص ٣١٣]] بعض ما انتهت إليه حال الرسول ﷺ، من القوّة والظهور، وكثرة المستجيبين، وتظاهر الأعداء والأنصار، والتمكّن من الأعداء، وبلوغ المراد فيهم؛ فإنّ أحداً من العقلاء لا يعدّ الإمساك عن الاحتجاج والمعارضة هاهنا حزمياً، بل غاية الجهل ونهاية العجز؛ فقد كان يجب أن يكونوا كفّوا عن المعارضة ابتداءً، للعلّة التي ذكرت أن يسبقوها عند بلوغ الأمر المبلغ الذي ذكرناه.

وبعد، فإنّ من يُطرح قوله ويُعرض عن محاجّته ومواقفته - اعتقاداً لظهور أمره، وأنّ الشبهة لا تعترض في مثله - لا يحارب ولا يغالب، ولا تُعمَل الأفكار في نصب المكائد له وإيقاع الحيل عليه، ولا يعارض بها لا شبهة في مثله، ولا يقال له: لو شئنا [لقلنا] مثل قولك فـ ﴿أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾ [يونس: ١٥]، ولا تُقترَح عليه الآيات، ولا تُبدّل الأموال لمن يهجوّه ويقذفه؛ لأنّ كلّ شيء من هذه الأمور يدلّ على غاية الاهتمام، ونهاية الحرص.

وكيف يعتقد عاقل أنّ ترك المعارضة كان على سبيل الإطراح وقلة الاكتراث، كما يُستعمل مع الأغبياء والمجان، ومن لا تأثير لفعله وقوله؟!

والجواب عمّا ذكرناه سابقاً: أنّا لو سلّمنا جواز ما ظنّوه من مواطة جماعة له على إظهار المعجز، وفرضنا أيضاً أنّ هذه الجماعة كانت أفصح العرب، لم يكن ذلك بنافع لخصومنا في ردّ استدلالنا بالقرآن؛ لأنّ غير هذه الجماعة ممّن لم يواطىء قد كان يجب أن

على أننا قد بينّا أن التحدي وقع بالقرآن [من جهة] المعارضة؛ فيعلم أنّهم عنها مصروفون، وأنّه إنّما طالبهم بأن يفعلوا من الكلام ما كان المعلوم من حالهم تمكّنهم منه وأنّه الغالب على كلامهم دون ما تُشكّل الحال فيه، وذلك يُسقط التعلّق بكونه أفصحهم؛ لأنّه لم يُطالبهم إلاّ بما يعهدون ويعرفون من الفصاحة على طريقتنا.

وثانيها: أنّ الأوضح وإن امتنعت مساواته من جميع كلامه؛ فإنّ مساواته في البعض غير ممتنعة، بهذا جرت العادات.

ألا ترى أنّ من كان في الطبقة الأولى من الشعراء - وإن كانوا قد بانوا من سائر أهل الطبقات وتقدّموا في الفصاحة - فإنّه لا بدّ أن يكون في كلام من تأخّر عنهم ما يساوي كلامهم بل ربّما زاد عليه، ولهذا نجد كثيراً من المحدثين يساؤون [شعراء] الجاهلية ويأثّلونهم في مواضع كثيرة من كلامهم - وإن كان المتقدّمون يفضلونهم في جملة كلامهم وعمومه - فقد كان إذا كان التحديّ وقع بسورة من عرضه، وإن قصرت، أن يُعارض ولا يمنع التقدّم في الفصاحة من معارضته.

وثالثها: أنّ هذا لو كان جائزاً لكان القوم الذين تحدّوا بالقرآن فعجزوا عن معارضته، إليه أهدى وبه أعلم؛ فكان يجب أن يوافقوه على ذلك ويحتجوا به، / [[ص ٣١٩]] ويقولوا له: وما في تعدّد معارضتك ممّا يدلّ على نبوتك، وأنت إنّما أمكنك الإتيان بما تعدّر علينا لفرط فصاحتك لا لمكان نبوتك، وما تقدّمك في هذا الباب إلاّ كتقدّم فلان وفلان في كذا وكذا من لا حجّة في تقدّمه، ولا نبوة له، ولا عادة انخرقت على يده! وفي إمساحهم عن هذا - مع أنّ مثله لا يذهب عليهم - دليل على أنّ الأمر بخلافه.

ليس لهم أن يقولوا: إنّنا لم يُقرّوا له بالفصاحة والتقدّم فيها لأنّفة التي كانت طريقتهم وعاداتهم؛ لأنّهم إنّما يأنفون من الاعتراف بمثل ذلك في الموضوع الذي يقتضي الاعتراف به نقصاً يلحقهم، وضرراً يدخل عليهم، وشهادة لخصمهم بما يُعظم أمره ويُنوّه باسمه.

وليس هذه حال الاعتراف بما ذكرناه في القرآن؛ لأنّهم إذا اعترفوا بذلك ووافقوا عليه، كان فيه تكذيب للمحتجّ عليهم، وصرف الوجوه عنه، وإزالة الشبهة في أمره، والخلاص ممّا ألزمهم الدخول فيه.

فأيّ نقصٍ وضررٍ يدخل هذا الاعتراف؟ وهل النقص الشديد والضرر الحقيقي إلاّ في الإمساح عن الموافقة والصبر على المذلة؟

بإظهار المعجز إذا كان ما ذكرناه فهو إذا وقع لا بدّ أن يظهر، ولا يصحّ أن ينكتم.

على أنّ تجويز ما ذكره يقتضي دفع طريق العلم بأنّ أحداً من الناس بان في زمنٍ من الأزمان من أهل عصره في علم من العلوم، أو صنعة من الصنائع؛ لأنّا لا نأمن على هذا القرآن أن يكون في عصر كلّ فاضل علمنا فضله واشتهرت عندنا حاله، جماعة يزيدون عليه في الفضل، واطّاهم على إظهار العجز عن حاله، والإمساح عن إظهار مثل ما أظهره، لبعض المنافع!

وليس يؤمن من تجويز ما ذكرناه إلاّ ما يؤمن من الأوّل، ويُبطّل قول المتعلّق به.

/ [[ص ٣١٧]] فصل: في أنّ تعدّد المعارضة كان مخالفاً للعادة:

إذا ثبت بما قدّمناه تعدّرها فليس يمكن أن يدعى دخول التعدّد فيما جرت العادة بمثله، إلاّ بأحد الوجوه التي ذكرناها، مثل قولهم: إنّهم كان أفصحهم، أو تعمّل للقرآن فتأتى منه ما تعدّر عليهم. أو منعهم عن المعارضة بالحروب. أو امتنعوا منها خوفاً من أصحابه ونصّاره، من حيث كانت قوّة الدولة، واجتماع الكلمة يحسان ويمنعان من استيفاء الحجج، والتصرّف فيها عن الاختيار.

وهذا الوجه الأخير خاصّة يمكن أن يجعل قدحاً في ثبوت الدواعي إلى المعارضة، من حيث كانت هذه الأمور المذكورة - إذا صحّت - غيرت أحوال الدواعي، فلحق بالفصل المتقدّم، وإن كان لحوقه بهذا الفصل من حيث أمكن أن يجعل ما ذكر كالمانع من المعارضة.

فإذا أبطلنا هذه الوجوه لم يكن وراءها إلاّ أنّ التعدّد كان على وجه يخالف العادة، وحينئذٍ يعود الأمر إلى الأقسام التي ذكرناها في صدر هذا الكتاب وأبطلناها، عدا القول بالصرفة منها، ونحن نتكلّم على ما أوردناه من الوجوه:

/ [[ص ٣١٨]] أمّا تعلّقهم بأنّه ﷺ كان أفصحهم، فيسقط من وجوه:

أولها: أنّ كونه أفصحهم لا يمنع من أن يقارب كلامهم كلامه مقارنة قد جرت بمثلها العادة؛ لأنّه ليس يصحّ في العادة أن يتقدّم أحد في شيء من الصنائع حتّى لا يقاربه فيها غيره، بل لا بدّ - وإن انتفت المساواة - من المقاربة. وقد مضى أنّه تحدّاهم بأن يأتوا بما يقاربه لا بما يماثله على التحقيق؛ فقد كان يجب أن يعارضوا وإن كان أفصحهم.

فكيف يصح أن تكون مانعة عن المعارضة وهي غير مانعة مما يجري مجراها؟!

وأيضاً: فإنَّ الحرب لم تكن دائمة متصلةً، بل قد كانوا يُعَبِّئونها أحياناً، ويعاودونها أحياناً؛ فقد كان يجب - إن كانت الحرب هي المانعة من المعارضة - أن يأتوا في أوقات الإغياب وعند وضع الحرب أوزارها.

وأيضاً: فإنَّه (عليه وآله السلام) لم يكن محارباً لجميع أعدائه من العرب في حال واحدة، وإنَّها كان يقوم بالحرب منهم قوم ويقعد آخرون، فكيف لم يعارضه من لم يكن محارباً إذا كانت الحرب شغلت المحاربين؟

وأيضاً: فإنَّ المدَّة التي أقام فيها رسول الله ﷺ بمكة لم يكن في شيء منها محارباً، وإنَّما كانت الحروب بعد الهجرة، فألاً عارضوا في تلك الأحوال، إن كانت المعارضة ممكنة؟

وأيضاً: فلو كانت الحرب منعت من المعارضة مع إمكانها، لوجب أن يُواقف القوم النبي ﷺ على ذلك، ويقولوا له: كيف نُعارضك وقد منعتنا بحربك عن معارضتك؟ ولا حجة لك في امتناع معارضتك علينا إذا كنت قد شغلتنا عنها / [[ص ٣٢٢]] واقتطعتنا عن فعلها!

وأما التعلُّق بأنَّهم لم يعارضوا خوفاً من أوليائه وقوَّة دولته، فأضعف من كلِّ ما تقدَّم.

والجواب عنه: أنَّ خوفاً لم يمنع من نصب الحروب وزحف الجيوش في مقام بعد مقام، ومرة بعد أخرى، ولم يمنع أيضاً من الهجاء والقذف.

وإدعاء المعارضة بأخبار الفرس لا يجوز أن يكون عند عاقل مانعاً من فعل المعارضة.

على أنَّه قد بينَّا فيما مضى أن النبي ﷺ كان مدَّة مقامه بمكة هو الخائف، وأنَّ أصحابه ونصَّاره في تلك الأحوال كانوا قليلين مغمورين مهتضمين، وأنَّ قوَّة الإسلام وأهله كان ابتداءها بالمدينة.

ولم يخلُ الكُفَّار أيضاً في أحوال القوَّة والغلبة والتمكُّن - وإلى الآن - من بلادٍ واسعة، وممالكٍ كثيرة، لا تقيَّة على أهلها من الإسلام وأهله. فقد كان يجب أن يعارضوا في أوَّل الأمر كيف شاؤوا، وفي أحوال القوَّة والتمكُّن في بلدانهم، وبين أعداء الإسلام. وإذا لم يفعلوا فقد صحَّ أن تُعدَّ المعارضة كان على وجه مخالفٍ للعادة. وهذا بيِّن لمن تأمَّله ونصح نفسه. تمَّ الكتاب.

ولو كان يلحقهم بالاعتراف بعض العار لكان ما يُثْمِرُه هذا الاعتراف من وجوه المنافع ويصرفه من ضرور المصارِّ وصنوف الصغار، يوفي عليه ويُلجئ إلى المبادرة إلى فعله.

/ [[ص ٣٢٠]] ورابعها: أنَّنا قد علمنا أنَّ حال كلامه ﷺ كحال كلام غيره إذا أضفناهما إلى القرآن، وليس لشيء من كلامه مزية في هذا الباب. ولو كان القرآن من كلامه، وتعدَّرت معارضته - لأنَّه أفصحهم - لظهر ذلك في كلامه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّه تعمَّل لإخلال ما عدا القرآن من كلامه من مثل فصاحته؛ لأنَّنا قد علمنا من حاله (عليه وآله السلام) أنَّه قصد في مواضع كثيرة ومقامات عدَّة، إلى إيراد الفصيح من الكلام والبليغ من الخطاب، وكلامه في كلِّ ذلك غير متميِّز من كلام غيره من الفصحاء. والاعتماد على ما تقدَّم من الوجوه؛ لأنَّه أولى وأوضح.

فأمَّا التعلُّق بأنَّه تعمَّل للقرآن زماناً طويلاً فتأتى منه ما تعدَّر [عليهم] فيسقط بالوجوه الأربعة التي ذكرناها. ووجه سقوطه بالوجوه الثلاثة المتقدِّمة واضح يُغني عن التنبيه.

وأما وجه سقوطه بالرابع، فهو: أنَّ من تقدَّم في الفصاحة وعلت منزلته فيها لا يجوز أن يُباين كلامه - الذي لا يرتجله ولا يُروِّي فيه - لما يتعمَّل غاية المباينة، بل لا بدَّ أن يكون فيما لم يتعمَّل له مثل الذي يُروِّي فيه ويتعمَّل لإيراده، أو ما يدانيه ويقاربه؛ بهذا جرت العادات.

وإذا وجدنا كلامه (عليه وآله السلام) - بالإضافة إلى القرآن - ككلام غيره، بطلت هذه الشبهة.

ومما يُبطلها زائداً على ما تقدَّم: أنَّ السبب في ذلك لو كان التعمُّل لوجب، مع تطاول الزمان، أن يتعمَّلوا ويظفروا بما دُعوا إليه من المعارضة، وقد تحدَّاهم ﷺ بالقرآن مدَّة مقامه بمكة، وهي ثلاث عشرة سنة، لم يتخلَّلها شيء من الحروب، / [[ص ٣٢١]] وفي بعض هذه المدَّة فسحة للروية والتعمُّل؛ فقد كان يجب أن يتعمَّلوا فيها أو فيما بعدها من الأزمان، مع تهاديها وتطاولها؛ وكلُّ هذا يبيِّن بطلان التعلُّق بالتعمُّل.

فأمَّا تعلُّقهم بأنَّه (عليه وآله السلام) منعهم عن المعارضة بالحروب وأتصلها، فضعيف جداً.

والجواب عنه: أنَّ الحرب لا تمنع من الكلام، والمعارضة ليست بأكثر من كلام على وجه مخصوص، وقد كانوا يتمثلون في حروبهم بالشعر ويرتجلونه في الحال ولا تمنعهم الحرب من ذلك،

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة) /
السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٤٣٦] [[المسألة الحادية والعشرون: [تحدي القرآن
بقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾]:

قال لي قائل وقد أسي: إذا كنتم معشر المسلمين تظنون الآن
من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سورة من سور القرآن صغيرة
كانت أو كبيرة، كانت الحججة له لا عليه.

فها أنا أورد لكم مثل سورة ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ ﴿١﴾﴾
[الكوثر: ١]، على وجهين: أحدهما: (لقد أتيناك المفخر، فتهجد
به واشهر، واصبر فعدوك الأصغر).

والآخر: (لقد أنذرتنا المحشر، وشددنا أزرك بحذر، فاصبر
على الطاعة توجراً).

فقلت له: الأول كلام أبدل بكلام في معناه، فقال: وما الذي
تُخرجه عن المعارضة وإن كان كذلك، مع أن الثاني على غير هذه
الصفة، وقد صححت فيه الفصاحة والنظم اللذان وقع التحدي
بهما. ثم ذكر: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾﴾ [الكافرون: ١]، وأدعى
أنها لبعيدة من الفصاحة.

وسيدنا (فسح الله في مدته) لينعم بما عنده في ذلك، وبياضح
خروج ذلك عن المعارضة، هذا إن كان قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾
[البقرة: ٢٣]، يوجب تخييرهم طوال السور وقصارها.

/ [[ص ٤٣٧]] وهل يجوز أن يكون القول بقيد سورة
يختارها هو عليه، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار، أو يكون
الماء راجعة في هذا المكان عليه ^{عليه السلام}، وهو لأن مثله من [ظ: ممن]
لم يستفد من المخلوقين العلم والحظ لا يأتي بذلك ولا أولاه،
بالإجابة عن هذه الشبهة، فلما يرد من عنده المزية القوية الراجحة،
لا أعدمه الله تعالى التوفيق وقع [ظ: وقمع] به كل ضال وزنديق.

الجواب: اعلم أن الذي يعلم أن هذا الذي حكى في المسألة
من الكلام المسجوع ليس بمعارضة للقرآن، وأن معارضته لا
تتأتى في آنف الزمان، كما لا تتأتى في سالفه. أن من المعلوم
ضرورة أن الذين تحدوا بالقرآن من فصحاء العرب وبلغائهم
وخطبائهم وشعرائهم كانوا على المتأخرة لو كانت متأتية غير
ممنوعة أقدر وبها أبصر وأخبر.

فلما وجدناهم مع التصريح والتعجيز وتحمل الضرر الشديدة
في مفارقة الأديان والأوطان والريانيات والعبادات فقدوا [ظ:
قعدوا] عن المعارضة ونكلوا عن المقابلة علمنا أن من يأتي بعدهم
عنها أعجز ومنها أبعد.

وإن كل شيء تكلفه بعض الملحدين في هذه الأزمان القريبة
وآدعوا أنه معارضة ليس بواقع، لأن ما يقدر عليه أهل زماننا هذا
من كلام فصيح ذلك السلف، عليه أقدر و[ما] أعجز عنه ذلك
السلف، فمن يأتي بعدهم أولى بالعجز.

وهذا دليل في نفي المعارضة، وما يحتاج معه إلى تصفح
المعارضات / [[ص ٤٣٨]] وتأملها وبيان قصور منزلتها عن
منزلة القرآن.

فأما هذا الكلام المسطور المحكي في المسألة كلام لا فصاحة له
ولا بلاغة فيه، ولا يتضمن معنى دقيقاً ولا جليلاً، فكيف
يعارض به ويقابل ما هو في غاية الفصاحة، والكلفة والتحمل فيه
ظاهر.

وأين قوله: (لقد أتيناك المفخر) من قوله: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ
الْكَوْثَرَ ﴿١﴾﴾ [الكوثر: ١]؟ وأين قوله: (فتهجد لله واشهر) من
قوله: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴿١﴾﴾ [الكوثر: ٢]؟ وأين قوله:
(فاصبر فعدوك الأصغر) من قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٥﴾﴾
[الكوثر: ٣]؟ ومن له أدنى علم بفصاحة وبلاغة لا يعد هذا
الذي تكلف وأمارات الكلفة والمهجنة فيه بادية فصيحاً ولا بليغاً،
بل ولا صحيحاً مستقيماً.

فأما (الكوثر) فقد قيل: إنه نهر في الجنة. وقيل: إن الكوثر
النهر بلغة أهل السبوة. وقيل: إن الكوثر إنما أراد به الكثير، فكأنه
تعالى قال: إنا أعطيناك الخير الكثير. وهو أعجب التأويلين إليّ،
وأدخل في أن يكون الكلام في غاية الفصاحة، فإن العبارة عن
الكثير بالكوثر من قوي الفصاحة.

وقوله: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴿١﴾﴾ أن استقبل القبلة في نحرك،
وهو أجود التأويلات في هذه اللفظة من أفصح الكلام وأبلغه
وأشده اختصاراً، والعرب تقول: هذه منازل تتناحر، أي تتقابل.
وقال بعضهم:

أبا حكم هل أنت عمٌ مجالد

وسيد أهل الأبطح المتناحر
فأما قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٥﴾﴾ فمن أعجب الكلام
بلاغة واختصاراً وفصاحة، وكم بين الشاني والعدو في الفصاحة
وحسن العبارة. وقيل: إن الأبتَر هو الذي لا نسل له ولا ذكر له
من الولد، وأنه عنى بذلك العاص بن وائل السهمي. وقيل: إن
الأبتَر هاهنا هو المنقطع الحججة والأمل والخير، وهو أحب إليّ
وأشبه بالفصاحة.

ومما يدل أيضاً عليه في ثبوت التحدي: أنه ﷺ بغير شبهة دعا الناس كلهم إلى نبوته والعمل بشريعته، وخلع ما كانوا عليه من الأديان، ولا بدّ فيمن ادّعى إلى مثل هذه الحال بل إلى ما هو دونها كثيراً من إظهار أمر يحتجّ به إمّا حجّة أو شبهة، ولو عُريت دعواه ﷺ من أمر يحتجّ به لأسرع القوم إلى مطالبتة بما يقتضي تصديقه، ولقالوا له: من أين نعلم أنّك صادق في الرسالة ولم تدع برهاناً ولا علماً، لاسيّما مع شدّة عداوتهم وعزّة نفوسهم وثقل وطأته عليهم، فإذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنه يحتجّ بالقرآن مضيف الإبانة إليه.

ولو لم يكن محتجاً بشيء كيف استجاب له [من استجاب] من الفصحاء والفضلاء، وما جرت العادة أن يستجيب مثل هؤلاء إلا بحجّة أو شبهة. وفي تصديقهم دعوته بلا حجّة ولا شبهة خرق للعادة، كما أنّ في إمساك أعدائه عن مطالبتة بحجّة فيما ادّعاه من النبوة خرق للمعادة.

وإذا ثبت بما ذكرناه أنّه لا بدّ من تعلّقه فيما ادّعاه من النبوة بأمر يدعي الإبانة به والتميز، فلا يمكن أن يشار إليه في ذلك إلاّ وحال القرآن أظهر منه وأوضح.

على أنّه لا شيء من معجزاته ﷺ سوى القرآن إلاّ وقد تقدّمه ادّعاؤه للنبوة، وإلزام الخلق الدخول تحت شرائعه، فلا يجوز أن يكون ما تأخّر عن الدعوى هذا التأخر هو الحجّة فيها، والقرآن يتقدّم ذلك كلّ.

/ [[ص ٣٦٦]] ومن المعتمد في وقوع التحدي أنّ القرآن قد ثبت صحّة نقله والعلم بأنّ آيات التحدي والتفريع والبعث على المعارضة من جملته ضروري على ما بيّناه، وآيات التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة فلا غاية وراؤها في باب التحدي.

ولمن لعلّه أن يُفرّق بين العلم الضروري الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله أن يقول: آيات التحدي إن كانت من جملة ما كان يُقرأ في أيام النبي ﷺ فهو المراد والكفاية بالتحدي واقعة بها، وإن كانت ممّا أُضيف إلى القرآن حادثاً فذلك باطل، لأنّه لو جرى ذلك ما خفي على أعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم، ولكانوا يوافقون على حدوث هذه الآيات، لأنّ أسلافهم ما عرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم بالظاهر من أحوالنا، ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة لنبينا ﷺ ما ادّعاها أحد من المسلمين في سالف الزمان في أنّ أعداء الدّين لا يجوز أن تمسكوا عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى.

/ [[ص ٤٣٩]] فهذه السورة على قصرها كما تراها في غاية البلاغة إذا انتقدت وركّية تنبع كلّ فصاحة إذا اختبرت. ومن لم يقدر على هذا الاختيار والاعتبار، فيكفيه في نفي المعارضة والقدرة عليها ما قدّمناه من الدليل على سبيل الجملة.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾، فداخل فيه الطوال والقصار من غير تعيين على سورة يقع الاختبار عليها منه ﷺ من غير تفرقة بين القصار والطوال.

ولا خلاف بين المسلمين في ذلك، لأنّ التحدي أوّلاً وقع بجمع القرآن في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، ثم وقع الاقتصار على سورة واحدة فقال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ولم يُفرّق بين طويلة وقصيرة. والهاء في قوله: ﴿مِثْلِهِ﴾ راجعة إلى القرآن لا إليه ﷺ بلا شكّ والأمر به [ظ: ولا مرية].

فأمّا سورة الكافرين وادّعائه [ظ: وادّعاء] من جهل في حالها أنّها بعيدة من الفصاحة والذي يكذب هذه الدعوى على خلوها من الفصاحة ولقالوا له: كيف يُعدّ زيادة فصاحة قراءتك على فصاحتنا، وهذه السورة خالية من الفصاحة؟ فقد وافقوا على ما هو دون ذلك، وهم للفصاحة أنقد وبمواضعها أعلم. وإنّما يجهل فصاحة هذه السورة من لم يعرف، فظنّ أنّ تكرار الألفاظ فيها لغير فائدة مجدّدة، والأمر بخلاف ذلك.

وقد بيّنا في كتابنا المعروف بـ(غرر الفرائد) أنّ هذه السورة وإن تكرّرت فيها الألفاظ، فكلّ لفظ منها تحته معنى مجدّد، وأنّ المتكرّر ليس هو على وجه التأكيد الذي ظنّه الأغبياء، وبيّنا فوائد كلّ متكرّر من ألفاظها، ومن فهم ما قلناه فيها علم أنّها في سماء الفصاحة والرجاحة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٣٦٤]] فصل: في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن:

اعلم أنّه إذا فهم معنى قولنا: إنّ ﷺ تحدّى بالقرآن، زال الخلاف من العقلاء فيه. لأنّا لا نريد بالتحدي أكثر من أنّه ﷺ كان / [[ص ٣٦٥]] يدّعي أنّه تعالى خصّه بالقرآن وأبانه به، وأنّ جبرئيل ﷺ يهبط به، وما في ذلك إلاّ ما هو معلوم ضرورة لا يتمكّن أحد من دفعه. وهذا [هو] غاية التحدي في المعنى والبعث على إظهار معارضته له فيه إن قدر عليها.

فصل: في أن القرآن لم يُعارض:

اعلم أن كل أمر لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به، فوجب إذا لم يُنقل القطع على انتفائه. ولهذا يجب القطع على أنه لم يكن مع النبي ﷺ نبي آخر يدعي النبوة لنفسه.

وبمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان التي لو كانت لاتصلت أخبارها بنا، وكذلك ضروب الحوادث.

وإنما قلنا: إن ظهور المعارضة لو كانت واجبا لأن جميع ما يقتضي-نقل / [[ص ٣٦٧]] القرآن من قوة الدواعي وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه، لأنها كانت حينئذ هي الحججة والقرآن شبهة، ونقل الحججة أولى من نقل الشبهة.

وكيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي إلى فعلها يدعو إلى ظهورها، لأن داعيهم إلى فعلها إنما هو التخلص مما أزموه من خلع العبادات والديانات والرئاسات التي ألقوها ونشأوا عليها، والاستبدال بذلك كله ما لم يعرفوه ولم يألفوه بالإظهار لما يتم أغراضهم. وكيف لم يُنقل المعارضة لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمة مع ركائته وبعده عن الشبهة، فكيف لا يُنقل ما فيه حججة [أو شبهة] قوية؟

وليس لأحد أن يدعي: أن الدواعي وإن توفرت إلى نقل المعارضة فهناك موانع من نقلها، وهو الخوف من أنصار النبي ﷺ ومتبعي شرعه وهم كثيرون مهيبون يُخاف من مثلهم.

وذلك أن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على كل وجه، وإنما يمنع من المظاهرة، ولهذا لم ينقطع نقل فضائل أمير المؤمنين ﷺ بالخوف من بني أمية، بل منع الخوف من التظاهر بها، فكان يجب أن ينقل أعداء الإسلام المعارضة لو كانت مكتوماً فيما بينهم.

وأيضاً فإن الكثرة في الإسلام كانت بعد الهجرة، فكان يجب نقل المعارضة قبل ذلك في مدة مقامه ﷺ بمكة، وإذا نُقلت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوة الإسلام من بعد ذلك موجبة لاندفانها وخفائها.

/ [[ص ٣٦٨]] اللهم إلا أن يقال: إن المعارضة لم تقع في تلك المدة وإنما وقعت بعد الهجرة، وفي ارتفاع المعارضة طول المقام بمكة - وهو ثلاث عشرة سنة - كفاية في إعجاز القرآن وقيام الحججة به وثبوت خرق العادة فيه أو بما يُنقل به.

وأيضاً فإن قوة الإسلام وإن افتتحت بالمدينة، فقد كانت في تلك الأحوال لأهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلاد عريضة،

والغالب على أكثر البلاد ومعظمها في تلك الأحوال الكفار، ومملكة الفرس كانت ثابتة لم تزل، وكذلك ممالك الروم وإلى هذه الغاية ما خلا العالم من بلاد واسعة [الكفر]. فكان يجب ظهور المعارضة في هذه البلاد، وفي علمنا فقد ذلك دليل على وجوب القطع على أن المعارضة لم تكن.

وأيضاً فإن الخوف في الإسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السب والهجاء والافتراء، وقد علمنا أن كل ذلك قد نُقل ولم يمنع مانع منه.

وأيضاً فإن التشكك في وقوع المعارضة والاعتذار في خفائها بالتيقن من كثرة أهل الإسلام يقتضي أن نُجوز كون جماعة في زمانه يدعون النبوة لنفوسهم ظهر على أيديهم من المعجزات أكثر مما ظهر على يده ﷺ، وكل واحد منهم دعا إلى نسخ شرعه ﷺ. وإنما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكره في نقل المعارضة.

وليس يلزم الإمامية القائلين بالنص الجلي على أمير المؤمنين ﷺ - وإن كان السب في خفائه وعدم انتشاره في جميع الأمة الخوف من أعدائه وكتبان أكثر الأمة له - أن يُجوزوا وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك.

والفرق بين الأمرين واضح، لأن النص وإن كتبه قوم فقد نقله آخرون، / [[ص ٣٦٩]] وإن كانوا أقل منهم عدداً، وإن لم يشعر مخالفو الإمامية نقله فقد شاعت في الإمامية روايته وإن كانوا في بعض الأحوال غير متظاهرين بها. فإن جرت المعارضة مجراه فيجب أن نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحججة، ولا يكون الخوف موجبا لانقطاع نقلها، كما لم يكن الخوف في النص قاطعاً لنقله.

على أننا ندعي العلم الضروري بأن المعارضة لم تقع، ولم لا يمكن مخالفو النص أن يدعي العلم الضروري بأن النص لم يقع؟ فإن قيل: فبم تدفعون وقوع معارضة لم يتفق أن يعلمها إلا واحد أو اثنان من الصحابة، وأن من علم ذلك قتل هذا المعارض، فانكتم المعارضة ولم يظهر؟

قلنا: المعارضة إذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين المشهورين من الذين كانوا يتمكنون من إظهار المعارضة لو قدروا عليها وفعلوها، وما كان يتم عليهم ما ذكّر من القتل وطبي ما عارضوا به فقد ذلك كافٍ في الدلالة على صحة النبوة، لأنهم إما أن يكونوا مصروفين عن المعارضة على ما يقوله

أصحاب الصرفة أو يكونوا إنَّما لم يعارضوا لخرق فصاحة القرآن لعادتهم، وأيُّ الأمرين كان فلا بدَّ من العلم بتساوي الخلق فيه، وأنَّ أحداً غير ما ذكرناه غير متمكَّن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي قدَّروه في السؤال في أنَّ جهة انتفاء المعارضة هي التعذُّر.

اعلم أنَّ ارتفاع الفعل من فاعله مع علمنا من توفُّر دواعيه إليه، وقوَّة بواعثه عليه دليل على تعذُّره، وهذه الطريقة قطعنا على أنَّ الألوان والجواهر وما جرى مجراها من الأجناس غير مقدورة لنا، وإذا انضاف إلى ارتفاع الفعل مع قوَّة الدواعي علمنا [بارتفاع الموانع قضينا بأنَّ الفعل غير مقدور / [[ص ٣٧٠]] لمن تعذَّر عليه، وإذا تعذَّرت هذه الجملة وعلمنا أنَّ العرب تحدُّوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوَّة الدواعي وشدَّة الحاجة إلى المعارضة علمنا أنَّها متعذِّرة عليهم، فإذا انضاف إلى العدول عن المعارضة تكلف الأمور الشاقَّة كالحرب وما يجري مجراها ممَّا لا حاجة لهم فيه - ولو بلغوا إلى كلِّ غاية منهم -، قوي علمنا بتعذُّر المعارضة عليهم.

وقد طعن المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها إلى أصل واحد، وهو توفُّر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها إنَّ طالبا بالدلالة على أنَّ دواعيهم إليها كانت قويَّة وموجبة لأنَّ يفعلوها لا محالة إنَّ كانوا قادرين عليها:

الأوَّل: أن قالوا: جوَّزنا دخول الشبهة عليهم في المعارضة وأنَّ تركها أولى من فعلها من غير تعيين لوجه هذه الشبهة.

والثاني: قولهم: لعلمهم اعتقدوا أنَّ الحرب أولى من المعارضة، لأنَّها مريحة ومنجية والمعارضة ليست كذلك.

والثالث: أن يكونوا خافوا أن يعارضوا فيقع خلاف فيما يعارضون به، وهل هو في موقعه أو غير موقعه، ويتردَّد خوض ونزاع يقوى معه الشوكة وتكثر معه العدَّة وينتهي الأمر إلى الحرب، فقدموا إلى ما لا بدَّ [من] المصير إليه.

الرابع: أنَّ الماثلة التي دعوا إلى الإتيان بها أشكل عليهم المراد بها، وهل أريد بها الماثلة في الفصاحة أو في النظم أو فيهما أو في غيرهما؟ فعدلوا إلى الحرب لهذا الاشتباه.

الخامس: أنَّهم عوَّلوا على أنَّ في أشعارهم المنظومة وخُطَبهم المنثورة ما يماثل بل يزيد على بلاغة القرآن وفصاحته، وأنَّ ما يستأنفوه من المعارضة لا يزيد على ما تقدَّم، وجرؤا في ذلك مجرى من تحدَّى غيره وقوعه بالعجز عن / [[ص ٣٧١]] المشي

والحركة في حال هو فيها ماشٍ متصرِّفٍ.

السادس: أن قالوا: جوَّزوا أن يكون المتمكَّنون من المعارضة جماعة قليلة العدد، وأنَّها واطأته على إظهار المعجز لتشاركه فيما يتمُّ من رياسته.

والجواب عمَّا ذكرناه أوَّلاً: أننا لا نحتاج إلى تعاطي استدلال على قوَّة دواعي القوم إلى المعارضة، لأنَّ ذلك معلوم ضرورةً لكلِّ من سمع أخبارهم. وكيف لا يكون ذلك معلوماً وقد طالبهم ﷺ وهم ذوو الحميَّة والعصيَّة والأنفة، وبالامتناع من الذلَّة بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياساتهم، وأن يصيروا أتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، وأمرهم بالبراءة من آبائهم وأبنائهم، وجهاد كلِّ من خالف دينه من حميم ونسيب، وعلموا أنَّ بالمعارضة يزول ذلك كله ويبطل ويضمحلُّ؟ فأبي دأع هو أقوى من داعي المعارضة؟ وكيف لا يكونون مدعوِّين إليها ومبعوثين عليها، وقد خرجوا اهتماماً بما دهمهم إلى ضروب من تحمُّل المشاقِّ بالمحاربة والمغالبة، وبذل الأموال، وتحمُّل الأثقال، وتنظُّم الهجاء، واستعمال السبِّ والقذف، وكلِّ ذلك لا يُغني ولا فيه طائل. فلولا أنَّ المعارضة متعذِّرة لبادروا إليها، فهي أسهل وأمثل وأقطع للمادَّة من كلِّ شيءٍ تكلفوه.

والجواب عن ثانيها: أنَّ الشبهة إنَّما يجوز دخولها فيما يُشتبه ويُلتبس على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكلِّ عاقل فما جرت العادة بأن يدخل فيه شبهة. وفعل المتحدِّي ما تحدَّى به لا يدخل على عاقل شبهة في أنَّه واجب بل ملجأ إليه إذا حصلت القدرة عليه، وما لا يدخل الشبهة على الصبيان والعوامِّ فيه، لأنَّ أحدهم لو دعا غيره إلى رمي غرض أو طفر جدول لبادر إلى فعله / [[ص ٣٧٢]] لو كان قادراً عليه، ولا يجوز أن يدخل عليه شبهة فيعدل عن الفعل مع القدرة. وما لا تدخل الشبهة فيه على ما ذكرناه كيف تدخل على الحكماء الرجحان على أنَّ للعرب عادة في تحدِّي بعضهم عن بعض، وما كانوا يفزعون عند التحديِّ إلا إلى المعارضة دون غيرها من ضروب الأفعال؟ فلو صحَّ دخول الشبهة على غيرهم في هذا الباب لم يجز دخولها عليهم للعادة التي بيَّناها.

والجواب عن ثالثها: أنَّ القوم لا يجوز أن يعتقدوا أنَّ الحرب أولى من المعارضة، لأنَّه ﷺ ما ادَّعى الإبانة منهم بالغلبة والقهر، وأنَّهم لا يتمكَّنون من قتاله، وفزعوا إلى الحرب التي هي

والجواب عن سادسها: أن هذه الشبهة لا يصح أن يسأل عنها من ذهب إلى أن الله تعالى صرف عن المعارضة، وأن التحدي على التحقيق إنما هو بالصرفة، وإنما سأل عنها من ذهب إلى أن العادة انحرفت بفصاحة القرآن.

فإذا قيل: إنما عولوا في أنهم غير مصروفين عن المعارضة على ما تقدم من كلامهم الفصيح في شعر وغيره.

/ [[ص ٣٧٤]] قلنا: لا معول على ذلك، لأن التحدي وقع بأن الله تعالى يصرفهم مستقبلاً عن المعارضة، فلو كان موجوداً في كلامهم الموجود المتقدم ما يائله في الفصاحة لكان مؤكداً لحجته لصرافهم عما هو ممكن مقدور، كما لو ادعى أن دليل نبوته امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما تقدم من حركاتهم حجة في دفع.

وبعد، فإن العقلاء إنما يعرضون عن معارضته من تحديهم بأمر للوجه الذي ادعوه إذا كانت الشبهات مرتفعة والأمر ظاهر غير ملتبس، وأمنوا من أن يعقب الإعراض عنها فساداً أو اغتراراً من جمع عظيم، وقد كان يجب لها رأوا عاقبة إطراحهم المعارضة وما صاروا إليه من التعب أن يستأنفوها ويعلموا خطأهم من الكف عنها.

ومن لا يعارض احتقاراً لشأنه وتعوياً على ظهور القدرة على المعارضة، لا تُنصب له الحروب وتُجهز إليه الجيوش، ولا يعارض بها لا شبهة في مثله، ولا تُبدل البذول لمن يهجو ويقذفه، لأن ذلك كله يدل على قوة الاهتمام والإطراح، والتهاون ضد ذلك.

والجواب عن سابعها: أنا لو قدرنا وقوع ما فرضوه على بعده لوجب على من لم يواطئه من الفصحاء أن يعارضوا بما يقدرون عليه، فإننا وإن فرضنا أنهم أدون فصاحة ممن واطأه، فليس يجوز بمجرى العادة أن يكون التفاضل بينهم وبين من هو أفصح منهم ينتهي إلى ارتفاع المقارنة والمدانة بين كلام الجماعة، والإتيان بما يقارب في هذا الوجه كافٍ في الحجة.

على أن التأمل يُبطل هذه الشبهة، لأن الفصحاء والبلغاء ووجوه الشعراء كانوا منحرفين عنه ﷺ، ومن طبقة أعدائه كان الأعشى، وهو في الطبقة الأولى، ومن أشبهه ممن مات على كفره وخروجه عن الإسلام، وكعب بن زهير أسلم في آخر الأمر، وهو معدود في الطبقة الثانية، وكان من / [[ص ٣٧٥]] أشد الناس عداوة للإسلام، وليد بن ربيعة والنابعة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة أسلموا بعد زمان طويل، وما رأيناها خطيباً في الإسلام برتبة ولا منزلة توهم مواطاة وقعت معها.

أبلغ في هذا الباب. وإنما تحديهم وادعى البينونة منهم بأن معارضة القرآن الذي أظهره يتعدر عليهم، فلا شبهة في أن المعارضة أولى من الحرب لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم فيه على خطر ولا خطر في معارضته؟

ولو بدأوا بها أمام الحرب لكانوا بين أحد حسنين: إما أن يتفرق جمع عدوهم فيستريحوا منه من أقرب الطرق وأخصرها، أو أن يقيم قوم عناداً أو خلافاً بعد سماع المعارضة على التمسك بنصرته، فيستعملوا حينئذ الحرب في موضعها وعند أوائها، وعقيب الإعدار، وإقام الحجّة. ولو كانوا جمعوا بين المعارضة والحرب، فإن الحرب لا يمنع من المعارضة التي هي كلام مسموع وقول منقول، لأخذوا الصواب من طرفيه.

على أنهم لما جربوا الحرب مراراً كثيرة ولم يبلغوا بها غرضاً، كان يجب أن يرجعوا إلى المعارضة لزوال الشبهة الصارفة عنها. على أن الحرب إنما وقعت بعد الهجرة وبعد مضي ثلاثة عشر سنة، فما علة امتناعهم من المعارضة طول المدة المتقدمة للحرب؟ وكيف خلوا في تلك الأحوال من المعارضة والحرب معاً؟

والجواب عن رابعها: أن التحدي إذا ثبت أنه إنما كان بأن يأتوا بها / [[ص ٣٧٣]] يقارب القرآن، ويشته به بالفصاحة، لأن المماثلة على التحقيق لا تُضبط، وما جرت العادة بأن يتحدى بعضهم بعضاً في أشعارهم وخُطبهم إلا كذلك، فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يعارضون به، وذلك إذا وقع فهو المطلوب المتبغى، لأنهم ما دُعوا إلا إليه؟

وبعد، فقد كان يجب أن يعارضوا على كل حال وإن خافوا التباس ذلك، لأنهم كانوا عند من لا يشته ذلك عليه - وهم الأكثر - معذورين خارجين، فما دُعوا إليه فإن العاقل لا يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوباً محجوجاً لخوفه من أن يشته ما يأتي به على بعضهم، فكأنهم خافوا ظن العجز من بعض الناس ففعلوا ما يوجب العلم بعجزهم عند جميع الناس.

على أنه لو اعتذر عاقل مُحدي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر لكان عند جميع العقلاء ملوماً.

والجواب عن خامسها: أن المثل الذي دُعوا إليه لا يجوز أن يشته عليهم المراد به، وقد جرت عادتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً، ولو اشتبه ذلك عليهم لاستفهموه مع تطاول الأيام. وبعد، فإن القرآن إذا لم يكن دالاً على النبوة فليس بمتعدراً بمثلته ومعارضته من جميع الوجوه، فالأفعال ذلك ما يقدر على؟

ولا يجوز أن تلحقهم أنفة بالاعتراف له بالفضل بالفصاحة، لأن هذا الاعتراف وتخلصهم من غاية الضرر ونهاية الذل، فلا أنفة فيه، وإنما الأنفة فيما يؤدي إليه تركه.

وأيضاً فليس يظهر من كلامه ﷺ فصاحة تزيد على فصاحة غيره من القوم، ولو كان أفصحهم وكان القرآن من كلامه وتعذرت / [[ص ٣٧٧]] معارضته لهذه العلة لظهرت المزية في كلامه على كل حال بفصاحته.

وليس لهم أن يقولوا: إنه تعمّد فلم يظهر فصاحته. لعلمنا ضرورةً بأنه ﷺ في أحوال كثيرة قصد إلى إيراد أفصح كلام وأبلغه، ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الأحوال متميزاً من كلام غيره.

وأما الجواب عن الثاني من قولهم: إنه تعمّل القرآن زماناً طويلاً. فهو الوجوه الأربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الأولى.

ومما يبطل التعلّق بالتعمّل - مضافاً إلى ما تقدّم - أنه كان ينبغي أن يتعمّلوا فيعارضوا مع امتداد الزمان وتطاول الأوقات، فقد كانت لهم فسحة وعليهم مهلة.

وأما عن ثالث ما قد حوا به: فهو أن المعارضة كلام والحرب لا يمتنع من الكلام، وقد كانوا ينشدون الشعر ويرتجلونه في حال الحروب، فليست الحرب مانعة من المعارضة. ومع هذا فإن الحرب لم تكن متصلة وقد كانت تُترك أحياناً، فألاً وقعت المعارضة في حال الإمساك عن الحرب؟

وأيضاً فلم يكن جميع الأعداء من العرب محاربين، فألاً عارض من لم يحارب؟

وأيضاً فإن مدة مقامه ﷺ بمكة لم يكن محارباً، فقد كان يجب أن تقع المعارضة في أحواله مدة مقامه بمكة. ولو كان الأمر على ما ذكروه أيضاً لواقف القوم عليه، ولقالوا: طلبت منا معارضة شغلنا عنها بالحرب، فلا حجة لك في امتناع معارضتنا.

والجواب عن رابع ما تعلّقوا به قد مضى، لما بيننا أن المعارضة ما وقعت لمنع الخوف من الأنصار والأتباع من نقلها وإظهارها، وبيننا في إفساد أن تكون وقعت ولم تظهر للخوف ما هو بعينه مبطل، لكون الخوف مانعاً من فعلها، وكل خوف ما منع من قود الجيوش إلى حربها، وجمع الجموع في مقام بعد / [[ص ٣٧٨]] آخر، وما منع أيضاً من الهجاء والافتراء أو المعارضة بأخبار

ومن قوياً ما يقال في حل هذه الشبهة: إن حال المتقدمين في كل صناعة لا يجوز أن يخفى على أهل تلك الصناعة، ولا بد من أن يعرفوهم بأعيانهم، فكان يجب لسا طولبوا بإيراد الكلام الفصيح أن يفزعوا إلى من يعلمون تقدّمه فيهم، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطأة، فوافقوا عليها وبكتوا بها وأسقطوا الحجّة عن نفوسهم بذكرها، وما رأيناهم تعرّضوا لذلك.

وبعد، فإن تطرّق هذه الشبهة يقتضي - أن لا يُقطع على تقدّم أحد في صناعة ولا على أنه أفضل أهل زمانه فيها، لأن غاية ما يقتضي ذلك أن يتحدّى أهل الزمان فلا يعارضوه، وإذا جوزنا المواطأة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنه ثابت.

فصل: في أن تعذّر المعارضة كان على وجه خارق للعادة:

اعلم أنه إنما يمكن أن يدعى دخول تعذّر المعارضة في العادة بأن يقال: إنه كان ﷺ أفصحهم فتأتى له ما لم يتأت لهم، أو تعمّل زماناً طويلاً ولم يتمكّنوا مع قصر الزمان عن معارضته، أو منعهم المعارضة بالحروب وشغلهم بها، أو أنهم لم يفعلوها خوفاً من أصحابه وقوة أمره. وإذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق إلا أن التعذّر كان غير معهود.

/ [[ص ٣٧٦]] والجواب عن الأول: أننا قد بيننا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة، والأفصح يقاربه في كلامه وفصاحته من هو دون طبقته. بهذا جرت العادات. فإذا لم يباثلوا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة، وإذا كان المذهب الصحيح الذي يُستدل على صحته بمشيئة الله تعالى هو مذهب الصرفة، فإنما وقع التحدي بأن أتوا من الكلام بما هو في تمكّنهم منه وقدرتهم عليه معلوم من حالهم، وأنه كان متأتياً غير متعذّر بمجرى عادتهم، فإذا لم يفعلوا فلا تهم صرّوا.

وأيضاً فإن الأفصح إنما يمتنع مساواته في جميع كلامه أو أكثره، وليس ممتنع مساواته في الجزء منه على من كان دون طبقته. بهذا جرت العادات، ولهذا ساوى أهل الطبقات المتأخرة لأهل الطبقة الأولى من الشعراء في البيت والأبيات، وربّما زادوا عليهم في القليل. وإذا كان التحدي وقع بسورة قصيرة بعرض القرآن وكونه أفصح لا يمتنع من مساواته بمجرى العادة في هذا القدر اليسير.

وأيضاً فلو كان هكذا لكان العرب به أعلم وإليه أهدى، فكان يجب أن يوافقوه عليه، ويزول بموافقتهم حجّته، ويقولوا له: لا حجة في امتناع معارضتك كما لا حجة في تقدّم فاضل على مفضل.

رستم واسفنديار، لا يجوز أن يكون مانعاً عند عاقل من فعل المعارضة.

* * *

شرح جُمل العلم والعمل / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٧٥]] مسألة: قال السيد المرتضى عليه السلام: فإذا وقع التصديق فلا بد من دلالة على الصدق وإلا كان قبيحاً، وقد دلَّ الله تعالى على صدق نبيِّه محمد عليه السلام بالقرآن، لأنَّ ظهوره من جهته عليه السلام معلوم ضرورةً، وتحديه العرب والعجم بمعارضته معلوم أيضاً بقرب من الضرورة، وارتفاع معارضته معلوم أيضاً بقرب من الضرورة، وأنَّ ذلك للتعذر معلوم بأدنى نظر، لأنَّه لو لا كان التعذر لعرض، ولو لا أنَّ التعذر خرق العادة لوقف على أنَّه لا دلالة في تعذر معارضته.

فإنَّما أن يكون القرآن من فعله تعالى على سبيل التصديق له عليه السلام فيكون هو العلم المعجز، أو يكون صرف القوم عن معارضته، فيكون الصرف هو العلم الدالُّ على نبوته عليه السلام. وقد بيَّنَّا في كتاب (الصرفة) الصحيح من ذلك وبسطناه.

شرح ذلك: قد بيَّنَّا أن المعجز إذا جمع شرائط التي ذكرناها لا بدَّ من أن يكون دالاً على الصدق ومفعولاً لأجله، وأنَّه لا يجوز أن يُفعل لغير ذلك، لأنَّ ذلك وجه القبيح. وضررنا لذلك الأمثال بما يُعني عن إعادته.

فأمَّا الذي يدلُّ على نبوة رسول الله محمد عليه السلام / [[ص ١٧٦]] فهو القرآن الموجود المعلوم ضرورةً ظهوره من جهته، فإنَّه لم يظهر من جهة غيره. والاستدلال به مبنيٌّ على أشياء: منها: أنَّه عليه السلام ظهر على يده القرآن، وقد بيَّنَّا أنَّ ذلك معلوم بالضرورة.

ومنها: أنَّه عليه السلام تحدَّى العرب بذلك، وذلك أيضاً معلوم علماً لا يتخالجنا فيه الشكُّ والشبهة، ولأنَّه أيضاً معلوم أنَّه جعل هذا القرآن علماً على صدقه، وأنَّه ممَّا خصَّه الله به وأبانه من سائر خلقه. ولسنا نريد بالتحدي أكثر من هذا.

وقد نطق القرآن في أي كثيرة تتضمن التحدي، مثل قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، ومثله قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وفي موضع آخر: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجْنُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وفي موضع آخر: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤]، وهذه آيات صريحة في التحدي.

ومنها: أنَّهم لم يعارضوه. والعلم بذلك قريب من الضرورة، لأنَّهم لو عارضوه لوجب أن يُعلم كما علِّم القرآن، لأنَّ الدواعي متوفرة إلى نقل ذلك.

ولأنَّه لو عارضه لكانت المعارضة هي الحجَّة والقرآن شبهة، / [[ص ١٧٧]] فكان نقل ما هو الحجَّة أولى من نقل ما هو الشبهة، وقد علمنا أنَّه لم يُنقل ولو كان لنقله.

على أنَّهم قد نقلوا من كلام مسيلمة الكذاب وأسود العنسي وطليحة الأسدي ما هو معروف ممَّا لا يشبه القرآن ولا يقارنه، بل كلُّ / [[ص ١٧٨]] من يسمعه يعلم أنَّه ليس منه في قبيل ولا دبير. ومنها: أن نُبيِّن أنَّهم إنَّما لم يعارضوه للتعذر لا غير.

والذي يدلُّ على ذلك أنَّه قد علمنا أنَّهم قد اجتهدوا في إبطال أمر رسول الله عليه السلام وإطفاء نوره بكلِّ ما قدروا عليه، فلمَّا أعيتهم الحيلة عدلوا إلى قتاله وبذلوا نفوسهم وأموالهم دونه. ونحن نعلم أنَّهم لو كانوا قادرين على معارضته لعارضوه، لأنَّ الكلام كان سهلاً عليهم غير متعذر من جهتهم، وقد كانوا يفتخرون بذلك في نظمهم ونثرهم، ولما عدلوا إلى ما هو أشقُّ على النفوس من بذل النفوس والأموال، لأنَّ العاقل لا يختار في بلوغ أغراضه ما هو شاقُّ على نفسه على ما هو سهل عليه.

فكيف وهم يعدلون إلى ما هو شاقُّ من قتاله ومعاداته ولم يبلغوا أيضاً أغراضهم في تكذيبه وإطفاء نوره، لأنَّ جميع ذلك لم يدلُّ على كذبه، لو عارضوه لدلَّ على كذبه وحصلت لهم أغراضهم.

فلمَّا لم يفعلوا ذلك مع كمال عقولهم ورجحان آرائهم وفرط / [[ص ١٧٩]] فصاحتهم، دلَّ على أنَّهم لم يعارضوه للتعذر.

ومنها: أنَّ التعذر بلغ إلى حدِّ خرق العادة. والذي يدلُّ على ذلك أنَّه لو لم يكن خارقاً للعادة لوافقوه على ذلك وقالوا له: فلمَّ إذا تعذَّر علينا معارضتك دلَّ على صدقك؟ وهلاً جرى هذا مجرى تعذُّر الشعر على المفحم والخطابة على الألكن، وإن كان كلُّ ذلك لا يخرج العادة؟

فلمَّا لم يقولوا له هذا القول ولم يوافقوا عليه، دلَّ على أنَّهم علموا أنَّه خارق لعاداتهم. ولأجل هذا نسبوه إلى السحر ولم ينسبوه لا إلى الشعر ولا إلى الكهانة ولا إلى غير ذلك.

وإذا ثبتت الأمور التي ذكرناها دلَّ على أنَّ القرآن معجز خارق للعادة ودالُّ على صدقه (عليه السلام والصلاة).

* * *

توضيح ذلك صحّة النطق من كلّ قادر على الكلام بجميع ضروبه المماثلة لصيغة القرآن وغيرها، ولو كان القرآن متعذراً الجنس لم يصحّ منّا حكايته كما لا يصحّ منّا حكاية شيء من الأجناس الخارجة عن مقدورنا كالجواهر والحياة والقدر وغيرها. فلم يبقَ لتعذّر معارضته مع خلوص الدواعي إليها والقدرة عليها إلا أن الله تعالى سلبهم العلوم التي تصحّ معها المعارضة في كلّ حال تعاطوها.

وليس لأحد أن يدّعي حصول معارضة منع الإسلام من ظهورها، لأنّ السلطان كان للعرب المتحدّين بالقرآن دون النبيّ ﷺ، فلو كان هناك معارضة لوجب بقضيّة العادة ظهورها في سائر الأقاليم على وجه لا يصحّ استتارها فيما بعد، لاسيّما وسلطان الإسلام لم يظهر حين ظهر وإلى الآن على جميع الكفّار، بل كثير من الممالك المخالفة فيه باقية إلى هذا الزمان، فلو كان هناك معارضة لوجب على أقلّ الأحوال ظهورها في ممالك أهل الخلاف.

/ [[ص ٧٣]] وبعد، فلو كان هناك معارضة لوجب أن تكون هي الحجّة والقرآن هو الشبهة، وذلك يوجب في حكمته تعالى توفير الدواعي إلى نقلها وشياعها ليحصل لكلّ مكلف مدعو إلى الإسلام طريق إلى العلم بها ليفرق بين الدليل والشبهة، وفي عدم الظنّ بها فضلاً عن العلم دليل واضح على عدمها.

وليس لأحد أن يقول: إنّما لم يعارضوا لأنّهم رأوا أنّ الحرب أحسم لمادّة هذا المدّعى، لأنّ الحرب لا حجّة فيها لو اقترنت بالظفر، وفيها عظيم المشقّة وكبير الخطر، والمعارضة بعيدة من ذلك وفيها الحجّة، والعامل لا يعدل عن الأسهل وفيه الحجّة إلى الخطر الأعظم مع تعرّيه منها، وليست قريش وغيرها من عقلاء العرب المتحدّين بالقرآن بهذه الصفة من السفه والغفلة.

وبعد، فقد كان ينبغي - لِمَا حربوا الحرب، فلم يبلغوا بها طائلاً، بل نهكهم وأماتهم - أن يرجعوا إلى المعارضة. وأيضاً فإنّ الحرب لم تحصل إلا بعد مضيّ أزمان تصحّ في بعضها المعارضة.

على أنّ المعلوم من حال القوم تعرّضهم لها وقصورهم عنها وتصريحهم - لِمَا عجزوا - بأنّ النبيّ ﷺ ساحر وكاهن، وأنّ الجنّ تلقى إليه هذا الكلام.

فزال بهذا اللبس عن كلّ متأملّ بعجزهم عن المعارضة، وأنّهم إنّما عدلوا إلى هذا التخريص المقترن بالحرب، لِمَا أعميتهم الحيل، فعل السفه المتقطع العاجز عن ماثلة خصمه.

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٧٠]] والقرآن دالٌّ على نبوّته ﷺ من وجوه:

منها: حصول العلم بتحدّيه الفصحاء، وتقريعهم بالعجز عن الإتيان بمثله / [[ص ٧١]] بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ﴾ [هود: ١٣]، ثم اقتصر على واحدة فقال سبحانه: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ثم قطع على معينهم بتعذّره فقال: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وهذا منه مع ما ضمّ إليه من المناقشة في رتبة الفصاحة ونظم كلمها ودعوى الرئاسة وتضليلهم وآبائهم ووعدهم ووعيدهم عاجلاً وأجلاً يقتضي توفير دواعيهم إلى معارضته إلى حدّ لم يبق لهم صارف عنها.

فلَمَّا لم يحصل والحال هذه، ثبت كون القرآن خارقاً للعادة من فعله تعالى عقيب دعواه ﷺ، فافتضى ذلك كونه صادقاً فيها.

وإنّما قلنا: إنّ خرق العادة بالقرآن مختصّ به تعالى، لأنّه لا يخلو أن يكون تعذّر المعارضة لأنّه خرق العادة، أو نظمه، أو بمجموعها، أو لتعذّر جنسه، أو لأنّ الله تعالى سلبهم العلوم التي يتأتّى معها المعارضة.

والأوّل ظاهر الفساد، من حيث كُنّا وكلّ عارف برُتب الكلام في الفصاحة يعلم فرق ما بين شعر الجاهلية وشعر المحدثين في زماننا هذا في الفصاحة على وجه لا لبس فيه. ولا يحصل لنا مثل هذا الفرق بين قصار سور القرآن وفصيح كلام العرب، ولو كان خارقاً للعادة بفصاحة، لوجب أن يكون الفرق بينه وبين فصيح الكلام أضعاف الفرق الحاصل بين شعر المتقدمين والمتأخّرين، لكون هذا معتاداً وذلك معجز، وفي تعذّر هذا الفرق دليل على خروج فصاحته عن جهة الإعجاز.

/ [[ص ٧٢]] والثاني مقدور لكلّ أحد، من حيث علمنا ارتفاع التفاوت في النظم بصحّة وقوعه بركيك الكلام أو فصيحة من كلّ عاقل.

والثالث مقدور، لأنّنا إذا علمنا كون الفصاحة والنظم مقدورين على الانفراد صحّ من القادر عليهما الجمع بينهما.

والرابع ظاهر البطلان، لأنّ القرآن من نوع الكلام، والكلام من جنس الصوت، والصوت مقدور لكلّ محدث بغير شبهة، وصحّة وقوعه على كلّ وجه من ضروب الكلام به.

وأيضاً: فإن آيات التحدي صريحة في القرآن، مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ (هود: ١٣)، ومثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣)، وفي موضع آخر: ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (يونس: ٣٨)، وقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: ٨٨).

وليس لأحد أن يقول: إن آيات التحدي ملحقة بالقرآن مزيدة فيه؛ لأننا قد بيننا فيما مضى أن جملة هذا القرآن من الله، وأنه ما ظهر إلا من جهته.

على أنه لو كانت هذه الآيات زیدت بعده ﷺ لما خفي ذلك على أعدائه والطاعنين في نبوته، ولكانوا يوافقونهم عليها، ويقولون: هذه الآيات حدثت، وأسلاف المسلمين لم يعرفوها ولا سمعوها، ولكان يجري مجرى ادعاء معجزة اليوم لم يدعها أحد من سلف المسلمين في أنه ما كان يمسكون عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى، وأنها لم تكن تُعرف في سالف الإسلام. فلما لم يفعلوا ذلك علم أن هذه الآيات مثل سائر القرآن الذي كانت على عهد النبي (عليه وآله السلام).

[الكلام في أن القرآن لم يُعارض]:

وأما الكلام في أنه لم يُعارض: فهو أنه لو كان عورض لوجب أن يُنقل، ولو نُقل لعلم كما / [[ص ٤٧٥]] علم نفس القرآن. فلما لم يعلم دل على أنها لم تكن. وإنما قلنا ذلك؛ لأن كل أمر لو كان لوجب أن يُنقل، فإذا لم يُنقل علم أنه لم يكن، ولهذا نعلم أنه ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منها؛ لأنه لو كان لنقل وعلم.

وبمثله يعلم أنه لم يكن مع النبي ﷺ نبي آخر، وأنه لم تكن هجرته إلى خراسان، ولم تكن حروب أخرى يجري مجرى بدر وحنين، وأنه ﷺ لم يتعبد بالحج إلى بيت بخراسان وبصلاة سادسة وما جرى مجرى ذلك؛ لأنها لو كانت لنقلت ولعلمت.

وإنما قلنا: إن المعارضة لو كانت لوجب نقلها؛ لأن الدواعي كانت تكون متوفرة إلى نقلها، والحاجة ماسة إليه مع قرب العهد، ولأنها كانت تكون هي الحجّة والقرآن شبهة، ونقل الحجّة أولى من نقل الشبهة.

على أن ما يدعو إلى المعارضة يدعو إلى نقلها وإظهارها، وهو طلب التخلص مما ألزمه من خلع الديانات والعبادات وبطلان الرياضات التي ألفوها ونشأوا عليها. ولأجل ذلك نقلوا كلام

لأننا نعلم أن من تحدى أهل صناعة بشيء منها وقرعهم بالعجز عن مماثلته، / [[ص ٧٤]] فعدلوا بعد التأمل لما أتى به إلى شتمه وضربه، أنهم عاجزون عنها مستحقون اللوم والتوبيخ من كافة العقلاء.

وليس لهم أن يقولوا: إنه ﷺ شغلهم بالحرب عن المعارضة، لأن الحرب لم تحصل إلا بعد مضي أزمان يصح في بعضها المعارضة لو كانت مقدورة.

وأيضاً فإن الحرب لم تكن مستمرة في الأزمان، فألا عارضوا في الزمان الخالي منها.

وأيضاً فإن الحرب لم يمنع من الروية والفكر لإيقاع الكلام الفصيح على الوجه المعارض بغير إشكال.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٧٣]] وأما الذي يدل على أنه ﷺ تحدى به، أنه كان فهو أن معنى قولنا: إنه (عليه وآله السلام) تحدى به، أنه كان يدعي أن الله تعالى خصه بهذا القرآن وأبانه به، وأن جبرئيل ﷺ كان يهبط عليه به، وذلك معلوم ضرورة، لا يمكن أحداً دفعه، وهذا غاية التحدي في المعنى والبعث على إظهار معارضته له إن كان مقدوراً.

وأيضاً: فقد علمنا أنه ﷺ دعا الناس كافة إلى نبوته والعمل بشرعه وخلع جميع ما كانوا عليه من الأديان، ومن ادعى مثل هذه المنزلة لا بد أن يحتج بأمر باهر حجّة كان أو شبهة؛ لأنه ما ادعى النبوة أحد فيما مضى إلا وذكر أمراً قال: إنه دال على صدقه؛ لأنه لو عريت دعواه من حجّة لسارع الناس إلى تكذيبه ومطالبتة بما يدل على صدقه، ولقالوا: من أين نعلم أنك صادق، ولست تدعي أمراً هو حجّة لك أو برهان على صدقك؟

فإذا لم يكن منهم شيء من ذلك دل على أنه احتج بهذا القرآن، ولو لم يكن محتجاً بشيء أصلاً لما أجابه من أجابه مع عقلهم وحصافتهم، وما جرت العادة أن يستجيب أمثال هؤلاء من / [[ص ٤٧٤]] غير حجّة ولا شبهة. وفي تصديقهم له بغير حجّة ولا شبهة حرق عادة.

فإذا ثبت أنه لا بد أن يكون متعلقاً بأمر ما فيها ادعاه من النبوة، فلا شيء يمكن أن يشار إليه إلا والقرآن أظهر منه وأولى.

على أنه لا شيء من معجزاته ﷺ سوى القرآن إلا وقد تقدمه ادعاء النبوة، فلا يجوز أن يكون ما تأخر عن الدعوى هذا التأخر هو الحجّة فيها، والقرآن متقدم.

نقل المعارضة في جماعة ينقطع بنقلهم الحجّة، أو تدخل فيه به الشبهة. ولما لم يُنقل أصلاً بان الفرق بينهما.

/ [[ص ٤٧٧]] على أننا نعلم ضرورة أن المعارضة لم تكن، فلا يمكن مخالفي النصّ ادّعاء الضرورة في نفي النصّ.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن تكون المعارضة وقعت من واحد أو اثنين ولم تشع، فقتلها أصحاب النبي ﷺ، وكُتِبَ ذلك واستمرّ؟

قلنا: إذا كانت المعارضة تعدّرت على الفصحاء المعروفين والشعراء والخطباء المبرزين فقد كفى ذلك في باب حرق العادة وثبوت كونه معجزاً، إمّا بأن يكونوا مصروفين - على مذهب من قال بالصرفة - أو لأنّ القرآن بفرط فصاحته حرق العادة، وأيّها كان وجب تساوي الكلّ فيه وأنّ أحداً غير من ذكرناه لم يتمكّن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي سألوها عنه.

وأما الذي يُعلم به أنّ جهة انتفاء المعارضة التعدّر لا غير، فهو أنّ كلّ فعل ارتفع من فاعله مع توفرّ دواعيه إليه وشدّة بواعثه عليه، علِمَ أنّه ارتفع للتعدّر، ولهذا قلنا: إنّ الجواهر والألوان وغير ذلك ليست في مقدورنا، وخاصّةً إذا علمنا أنّ الموانع المعقولة مرتفعةٌ كلّها، فيجب أن يُقطع على ذلك من جهة التعدّر، لا غير.

وإذا ثبتت هذه الجملة، وعلمنا أنّ العرب تحدّوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوّة دواعيهم وشدّة حاجتهم إلى المعارضة، علمنا أنّها كانت متعدّرة عليهم، وخاصّةً وقد رأيناهم تكلفوا مشاقاً عظيمةً من الحروب وبذل النفوس والأموال ممّا لا حجّة فيه، ولو بلغوا الغاية القصوى، فوجب القطع على أنّهم لم يعارضوه للتعدّر، لا غير.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّه كانت لهم صوارف من المعارضة ولم تكن توفّرت دواعيهم؟

وذكروا في الصارف أنّه يجوز أن يكون دخلت عليهم الشبهة، فظنّوا أنّ ترك المعارضة أولى من فعلها.

وربّما قالوا: اعتقدوا أنّ الحرب أولى منها؛ لأنّها منجزّة والمعارضة ليست كذلك، أو خافوا من وقوع خلاف فيما يعارضون به، وهل هي في موضعها أو لا، ويحصل فيه نزاع وتقوى / [[ص ٤٧٨]] الشوكة، ويفضي الأمر إلى الحرب، فقدّموا لذلك.

وربّما قالوا: أشكل عليهم المراد بالمثلية، وهل أريد بمثله في الفصاحة أو النظم أو فيها أو غير ذلك؟

مسيلمّة، مع ركاكته وسخافته وبعده عن دخول الشبهة فيه، فكيف لم يُنقل ما هو حجّة في نفسه أو فيه شبهة قويّة؟

وليس لأحد أن يقول: إنّ هناك موانع من نقله، وهو الخوف من أنصاره ﷺ والمتديّنين بشرعه، وهم كثيرون يُخاف جنيتهم، كما قلتكم أنّتم لمخالفكم من نقل النصّ الجليّ على / [[ص ٤٧٦]] أمير المؤمنين ﷺ.

وذلك؛ أنّ الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكليّة، وإنّما يمنع من المظاهرة به والمكاشفة له، ولهذا نُقل النصّ على أمير المؤمنين ونُقِلَت فضائله ﷺ مع حصول الخوف من بني أميّة، فكان يجب على هذا القياس أن تُنقل المعارضة نقلاً خفياً، وعلى وجه لا يُتظاهر به.

على أنّ كثرة المسلمين كانت بعد الهجرة، فكان يجب أن يعارضوه وقت كونه بمكّة، وإذا نُقلَت حينئذٍ لم يُؤثّر فيه ظهور المسلمين وقوّة شوكتهم فيما بعد.

ومتى قيل: إنّ المعارضة لم تقع في تلك المدّة، وإنّما وقعت بعد الهجرة.

قيل: يكفي في الإعجاز ارتفاع المعارضة بالقرآن ثلاث عشرة سنة، وحرق العادة به ثابت. ولهذا لو عورض القرآن اليوم لما قدح في كونه معجزاً في وقته وعجزهم عن معارضته.

على أنّ الشرك والكفر وإن ضعفا بعد الهجرة بالمدينة وبالقرب منها، فإنّ سائر البلاد كان الكفر فيها قوياً، وكان يجب أن يعارضوه في تلك البلاد ويظهروه لينكشف بطلان أمره، ولو لم يكن إلاّ بلاد الروم وبلاد الفرس لكفى، وبلاد الروم الكفر فيها قوياً إلى يومنا هذا، وكذلك بلاد الهند وغيرها، ومع هذا فلم يُسمَع بمعارضة القرآن فيها، وهم أحرص الناس على إبطال الإسلام. وكلّ ذلك دليل على بطلان المعارضة.

على أنّ الخوف لم يمنع من نقل هجائه والسبّ له، فكيف منع من معارضة القرآن؟

على أنّه يلزم على تجويز معارضته - لم تُنقل خوفاً - تجويز جماعة ادّعوا النبوة في زمانه وبعده، وظهرت عليهم أعلى من معجزه، ومع هذا لم تُنقل أخبارهم خوفاً من المسلمين، وكلّ ذلك تجاهل.

وأما الفرق بيننا وبينهم فيما نقلناه من النصّ الجليّ فواضح؛ لأنّ النصّ وإن كتبه قوم فقد نقله آخرون، وإن كانوا أقلّ منهم. وشياعه وظهوره في الإماميّة غير مدفوع، فكان يجب على ذلك

الحرب، وإن لم ينجع رجوعوا إلى الحرب. بل كان يجب أن يجمعوا بين الحرب والمعارضة؛ لأن أحدهما غير مانع من صاحبه؛ فإن المعارضة كلام مسموع منقول، فكانوا يأخذون الحجّة من الوجهين.

على أنّهم جرّبوا الحرب دفعات كثيرة، فحيث لم يظفروا بما أرادوا كان يجب أن يأتوا بالمعارضة لتزول الشبهة. مع أنّ الحرب كانت بعد الهجرة، وكان قبل ذلك يجب أن يعارضوه.

وأما قولهم: إنّهم خافوا من الالتباس والاشتباه، فهو المطلوب للقوم، وهو أن يأتوا بشيء تشبهه الحال فيه على السامعين، فيعتقدون أو أكثرهم أو جماعة منهم بأنّه مثل القرآن. على أنّهم عرفوا عاداتهم في معارضة بعضهم بعضاً في الشعر والخطب، وأنّهم يطلبون في ذلك ما يقارب، دون ما يماثل على الحقيقة؛ لأنّ المماثلة على الحقيقة لا تنضب، وكان يجب أن يعارضوا بها اعتادوه وألفوه. ولو اعتذر عاقل تحدي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر كان غير معذور عند العقلاء.

وقولهم: إنّهم لم يفهموا ما أراد بمثله، باطل؛ لأنّه كان يجب أن يستفهموه عن مراده. على أنّ عاداتهم [في] تحدي بعضهم بعضاً في الشعر والخطب كانت معروفة، فكيف كان يشتبه عليهم الأمر فيه؟

على أنّه إذا كان القرآن غير معجز عندهم، فلا يتعدّر معارضته من كلّ وجه، فكان يجب أن يعارضوه من كلّ وجه.

فأما قولهم: إنّ كان في كلامهم ما هو مثل القرآن، فلا يتوجّه على أصحاب الصرّة؛ لأنّهم / [[ص ٤٨٠]] يُسلمون ذلك، لكنّهم يقولون: إنّهم منوعوا من مثله في المستقبل، فلا ينفع بأنّ ذلك فيما مضى منهم موجود، بل ذلك يؤكّد الحجّة عليهم.

ومن يقول: إنّ جهة الإعجاز فرط الفصاحة، لا يُسلم أنّه كان في كلامهم مثله. على أنّه إنّما يجوز أن يُحال على ما مضى إذا كان الأمر ظاهراً لا يلتبس، فأما مع دخول الشبهة على العقلاء فلا يجوز أن يقتصروا على الحوالة، ولا بدّ من تكلف المعارضة لإزالة الشبهة.

ومن لا يُفكر في ذلك احتقاراً له وتعوياً على أنّ في كلامهم مثله كيف يتكلف المشاقّ العظيمة والحروب الخطرة؟ وكلّ ذلك يدلّ على عظم العناية به، بخلاف ما قالوه.

فأما قولهم: إنّّه واطأه قوم من الفصحاء، فباطل؛ لأنّه كان يجب أن يعارضه من لم يواطئه منهم، وإن كانوا أدون منهم في

وربّما قالوا: إنّهم عوّلوا على أنّ في أشعارهم وخطبهم ما يقارب القرآن في فصاحته أو تفضيله، وأنّ ما يستأنف منه لا يزيد على ما تقدّم، ويجري ذلك مجرى من تحدّى غيره بالعجز عن الحركة، وهو ماش.

وربّما قيل: إنّ المتكّنين من المعارضة نفر قليل، واطّوه على ذلك وأظهروا العجز ليتّم ما راموه من الرياسات.

قلنا: أمّا العلم بتوفّر دواعيهم فضروريّ لا يحتاج إلى تكلف استدلال عليه، وكيف لا يكون كذلك وقد تحدّاهم ﷺ، وهم أهل الأنفة والحمية والامتناع من المذلة والرجوع عن الأديان وترك الرياسات، وأن يصيروا أتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، وأمرهم بالبرائة من آبائهم وأبنائهم وجهاد كلّ من خالف دينه من قريب ونسب، مع علمهم بأنّ المعارضة يزيل جميع ذلك ويضمحلّ، فليس هاهنا داع أقوى من هذا. وكيف لا يكون لهم داع وقد تكلفوا من المشاقّ والمحاربة وبذل النفوس والأموال ونظم الهجاء واستعمال القذف والسبّ ما هو معروف، وإن كان جميع ذلك لا يُغني شيئاً ولا يبطل أمره.

وأما ما قالوه من التباس الأمر فيه والإشكال، فإنّما يجوز ذلك فيما يشتبه على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكلّ عاقل فلا تدخل في مثله شبهة ولا يجوز. وفعل المتحدّي ما تحدّى به لا يدخل على عاقل شبهة في أنّه واجب، ولا تدخل الشبهة فيه على العوامّ والصبيان. ألا ترى أنّ أحدهم لو دعا غيره إلى طفر ساقية لبادر إلى فعله إذا كان قادراً، ولا تدخل عليه شبهة فيعدل عنه مع القدرة عليه، فكيف يجوز أن تدخل الشبهة في ذلك على من كان مثل العرب في ذلك الوقت، من العقل والفضل وعلمهم وعاداتهم المستمرة بتحدّي بعضهم بعضاً بالخطب والشعر، وتحاكمهم فيه إلى الحكّام في تفضيل بعضهم بعضاً؟ فكيف دخلت عليهم الشبهة في معارضة القرآن، مع أنّ / [[ص ٤٧٩]] الحال ما وصفناه؟

وأما قولهم: إنّهم اعتقدوا أنّ الحرب أنجع من المعارضة، فباطل؛ لأنّ النبيّ (عليه وآله السلام) ما ادّعى البيئونة بالغلبة والقهر وأنّهم لا يقدرّون على قتاله وغلبته فيفزع عند ذلك إلى قتاله، وإنّما تحدّاهم بأنّ معارضة مثل القرآن يتعدّر عليهم، فلا شكّ عند ذلك أنّ المعارضة أولى من الحرب.

هذا لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم على خطر فيه، ولا خطر في المعارضة. وكان يجب أن يُقدّموا المعارضة قبل، فإنّ أنجعت كفّوا

والبيتان والكلمة والكلمتان ما هو مثل فصاحتهم، بل ربما كان أفصح إذا كان هذا هو المعتاد. والتحدّي وقع بسورة، وأقصر سورة ثلاث آيات، وكان يجب أن يقع مثل هذا من القوم وإن لم يبلغوا منزلته في الفصاحة.

على أنه لو كان الأمر على ما قالوه لكانت العرب الذين تحدّوا به يوافقونه على ذلك، ويقولون: أنت أفصحنا، فلا يتأتّى منا ما تأتّى منك، ولا حجة لك فيه؛ فإنهم كانوا بذلك أعرف من غيرهم. فلما لم يوافقوه دلّ على أن ذلك باطل.

وليس لأحد أن يقول: إننا لم يوافقوه؛ لأن في ذلك اعترافاً له بالفضل عليهم.

وذلك؛ أن هذا الاعتراف يبطل ما هو أعظم وأفخم - من ادّعاء النبوة والبيئونة منهم بتأييد من الله -، ويخلصهم من المضارّ العظيمة التي دُفِعوا إليها.

على أن كلامه ﷺ معروف، وليس يظهر في كلامه من الفصاحة ما يقتضي أنه أفصح الجماعة، ولو كان الكلام من فعله لظهر في كلامه ما يقاربه وبمثاله.

فأما قولهم: إنه تعمّل لذلك، فلم يظهر في كلامه الذي هو سوى القرآن ما أظهره من القرآن، فلاجل ذلك لم يظهر، فباطل بما تقدّم.

على أنه كان ينبغي أن يتعمّلوا مثل ذلك حتّى يصحّ لهم ما صحّ له مع تطاول الزمان وامتداد الوقت.

فإن قالوا: شغلهم بالحرب، فقد مضى الكلام عليه. على أن الحرب لا يمنع من المعارضة؛ لأنها كلام، وهو جائز منهم على جميع الأحوال، مع أن الحرب لم تكن قبل الهجرة ولا كانت بعد / [[ص ٤٨٣]] الهجرة في جميع الأوقات، وكان ينبغي أن يتعمّل للمعارضة في الأوقات التي لم يكن حرب.

وأيضاً: فإن جميع أعداء النبي ﷺ لم يكونوا محاربين له، فكان يجب أن يعارضه من ليس بمحارب. وكل ذلك يدلّ على بطلان هذا السؤال.

* * *

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٧٠]] وأما الذي يدلّ على أنه تحدّي بهذا القرآن فهو أن معنى التحديّ أنه ﷺ كان يدّعي أن الله تعالى خصّه بهذا القرآن وأبانه، وأن جبرئيل ﷺ كان يهبط عليه فيه، وذلك معلوم ضرورة ولا يمكن أحد دفعه، وهذا غاية التحديّ في المعنى والبعث على إظهار معارضته إن كان مقدوراً.

الفصاحة؛ فإنهم كانوا يقاربونهم؛ لأن التقارب بين الفصحاء لا ينتهي إلى التباين العظيم الذي يخرق العادة.

على أن ذلك باطل؛ لأنّ البلغاء والفصحاء الذين كانوا في ذلك العهد كانوا معروفين، وكلهم كانوا منحرفين عنه ﷺ، وكانوا في حيز أعدائه؛ لأنّ الأعشى الكبير - وهو في الطبقة الأولى - ومن أشبهه، مات على كفره وخروجه عن الإسلام، وكعب بن زهير أسلم في آخر / [[ص ٤٨١]] الأمر، وهو من الطبقة الثانية وكان من أشدّ الناس عداوة للإسلام وأهله، وليد بن ربيعه والناطقة الجعدي من الطبقة الثالثة أسلم بعد زمان طويل، ومع هذا لم يحظيا في الإسلام بطائل.

على أن المتقدّمين في كل صناعة لا يجوز أن يخفى حالهم ومعرفتهم بمجرى العادة، وكان يجب أن يفزعوا حين طولبوا بالمعارضة إلى من يعلمون تقدّمه، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطاة، فحيثئذ يوافقونه عليه ويكتونه بها، ويسقطون بذلك الحجة عن نفوسهم، ولم يفعلوا ذلك.

على أن هذا يوجب أن لا يُقَطَّع على تقدّم أحد في صناعة، ولا على أنه أفضل أهل زمانه؛ لأن غاية ما في ذلك أن يتحدّى أهل الزمان ولا يعارضوه به، فإذا جاز التواطؤ لم يبق طريق يُقَطَّع منه على ما قلناه، وذلك فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن النبي ﷺ كان أفصح العرب، فلاجل ذلك تأتّى منه من القرآن ما تعدّر على غيره، أو لأجل أنه تعمّل ذلك في زمان طويل فلم يتمكّنوا من معارضته في قصير من الزمان، ثم شغلهم عنها بالحروب؟

قيل: هذا الكلام لا يتوجّه على القائلين بالصرفة؛ لأنهم يقولون: إن مثل ذلك كان في كلامهم وخطبهم، وإنما صرّفوا عن مثل ذلك في المستقبل، فلا معنى لكونه أفصح. ومن جعل جهة الإعجاز الفصاحة يمكنه أن يقول: كونه أفصحهم لا يمنع من أن يقاربه ويدانوه في الفصاحة، و / [[ص ٤٨٢]] ذلك هو المطلوب في المعارضة على عادة القوم، والأفصح يقاربه من هو دونه في الفصاحة، إلا أن يجعلوا كونه أفصح على حدّ خرق العادة بفصاحته، وذلك هو المطلوب في باب الإعجاز.

على أن كونه أفصح إنّما يمنع من مساواته في جميع كلامه أو أكثره، ولا يمنع ذلك من مساواته في القليل منه. بهذا جرت العادات، ولأجل هذا يتفق من المتأخّرين - الذين هم دون فصاحة المتقدّمين الذين هم في الطبقة العليا بطبقات - البيت

ولا يمكن أن يدعى وقوع المعارضة من واحد أو اثنين وأنه قيل فلم يسمع، وذلك أنه إذا كانت المعارضة متعذرة على الفصحاء والمعروفين والشعراء والخطباء المبرزين كفى ذلك في باب خرق العادة، وثبوت كونه معجزاً، إمّا بأن يكونوا مصرّفين على مذهب من قال بالصرفة، أو لأن القرآن فقط فصاحته خرق العادة. وأيّها كان وجب تساوي الكلّ فيه وأن أحداً لم يتمكّن من المعارضة، وذلك يمنع من التجويز الذي سألوه عنه.

/ [[ص ٢٧٣]] وإذا ثبت أنهم لم يعارضوه فإنما يعلم أنهم لم يعارضوه للعجز، لأن كل فعل لم يقع مع توفّر الدواعي لفاعله وشدة براعته عليه قطعنا على أنه إن لم يقع للتعذر. ولذلك قطعنا على أن الجواهر والألوان ليست في مقدورنا مع علمنا بتوفّر الدواعي إلى فعلها وانتفاء الموانع المعقولة. فيخرج من هذا أن يُقطع على أن جهة ارتفاع ذلك للتعذر لا غير.

لأننا علمنا أن العرب تحدّوا بالقرآن، وتوفّرت دواعيهم إلى معارضته، ولم يكن هناك مانع فوجب القطع على أن ذلك للتعذر لا غير، فكيف وقد علمناهم تكلفوا المشاق من بذل النفوس والأموال والحروب العظيمة التي أفتتهم طلباً لإبطال أمره، فلو كانت المعارضة مباينة لما تكلفوا ذلك، لأن العاقل لا يترك الأمر السهل الذي يبلغ به الغرض ويفعل الأمر الشاق الذي لا يبلغ معه الغرض، ومتى فعل ذلك دلّ على أنه مختلّ العقل سفيه الرأي، والقوم لم يكونوا بهذه الصفة.

وليس لأحد أن يقول: إنهم اعتقدوا أن الحرب أنجع من المعارضة فلذلك عدلوا إليها. وذلك أن النبي ﷺ لم يدع النبوة فيهم بالغلبة والقهر، وإنما ادعى أن معارضة مثل القرآن متعذر / [[ص ٢٧٤]] عليهم، وأنه المختصّ بذلك، ولا ينفع مع ذلك الحرب لو غلبوا، فكيف وهم كانوا أكثر الأوقات مغلوبين مقتولين؟ وكان يجب مع هذا أن يقدموا المعارضة، فإن أنجعت وإلا عدلوا إلى الحرب. أو كان يجب أن يجمعوا بينها فيكون أبلغ وأنجع. وفي عدولهم عنها دليل على أنهم كانوا عاجزين.

وليس لهم أيضاً أن يدعوا: إنهم التبس عليهم الحال، فلم يعرفوا ما أراد بالتحدي من المعارضة بالمثلية. وذلك أنه لو كان كذلك لاستفهموه وقالوا له: ما الذي تريد بذلك، فكيف وهم كانوا عارفين في تحدي بعضهم بعضاً بالشعر والخطب، وكيف التبس عليهم الأمر هاهنا؟

فإن قالوا: خافوا أن يلتبس الأمر فيظنّ قوم أنه ليس مثله.

وأيضاً فمعلوم أنه ﷺ ادعى النبوة، ودعا الناس كافة إلى الإقرار بنبوته والعمل بشرعه، ومن ادعى هذه المنزلة لا بدّ أن يحتجّ بأمر يجعله حجّة على دعواه صحيحاً كان أو فاسداً، لأنه لو عرى دعواه من حجّة أو شبهه لسارع الناس إلى تكذيبه وطالبوه بها يدلّ على صدق قوله، فلمّا لم يكن ذلك منهم دلّ / [[ص ٢٧١]] على أنه احتجّ بهذا القرآن أو بما هذا القرآن أظهر منه. وأيضاً آيات التحدي في القرآن ظاهره نحو قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وفي موضع آخر: ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨]، وقوله: ﴿لَئِن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وهذا صريح بالتحدي.

وأما الذي به يعلم أنه لم يعارض فهو أنه لو كان عورض لوجب أن يُنقل، ولو نُقل لعلم كما علم نفس القرآن، فلمّا لم يعلم دلّ على أنها لم تكن. وإنما قلنا ذلك لأن كل أمر لو كان لوجب أن يُنقل، فإذا لم يُنقل قطعنا على أنه لم يكن، وبهذا يعلم أنه ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منهما، وأنه ليس في الشريعة صلاة سادسة، ولا حجّ إلى بيت بخراسان، لأنها لو كانت لوجب نقلها مع سلامة الأحوال. وإنما قلنا: كان يجب نقل المعارضة لو كانت لأن الدواعي كانت تتوفّر إلى نقلها، لأنها كانت تكون هي الحجّة دون القرآن، ونقل الحجّة أولى من نقل الشبهة. على أن الذي دعا إلى المعارضة داع إلى نقلها وإظهارها، والداعي لهم إلى ذلك طلب التخليص ممّا ألزموه من ترك أديانهم ومفارقة عاداتهم، وبطلان الرئاسة التي ألفوها، ولذلك نقلوا كلام مسيلمة والأسود العنسي وطليحة مع ركاكته وسخافته وبعده عن دخول الشبهة فيه، فكيف لم يُنقل ما هو حجّة في نفسه إذ فيه شبهة قويّة؟

/ [[ص ٢٧٢]] ولا يمكن أن يدعى فيه الخوف من أنصاره وأتباعه، فممنع ذلك من معارضته، لأن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكليّة وإنما يمنع من المظاهرة به والمجاهرة، فكان يجب أن يُنقل على وجه الاستسرار كما نُقل ما نحن ندعيه من النصّ الجليلي وغيره. على أن كثرة المسلمين وكثرة أنصاره كانوا بعد الهجرة فهلاً عارضوه قبل ذلك بمكة، ثم لم يعارضوه ويظهِروه في بلاد الكفر كالروم وبلاد الفرس والهند وغيرها؟ فإن أصل الفرس الكفر فيها إلى يومنا هذا، وكيف لم يمنع الخوف من نقل هجائه وسبّه مع نقل معارضته؟ والكلام في ذلك استوفيناه في (شرح الجمل).

جعلوه أفصح (وأنه خرق العادة بفصاحته كفى ذلك لأهل الإعجاز. على أن كونه أفصح) لا يمنع من مساواته ومقاربتة في قليل من الكلام الذي يتأتى به سورة قصيرة، بذلك جرت العادة. ألا ترى أن المتقدمين من الشعراء وإن كانوا أفصح من المتأخرين لا يمنع أن يقع منهم البيت والبيتان مثل فصاحة أولئك.

ثم لو كان الأمر على ما قالوه لوافقوه على ذلك وقالوا له: أنت أفصحنا فلذلك يأتي منك ما تعذر علينا، فيكون (في ذلك) إبطال أمره / [[ص ٢٧٧]] وإن كان فيه اعتراف بقصد لا يضرهم وإنما يضرهم السكوت عنه. وقولهم: إنه تعمّل باطل، لأنه كان يجب أن يتعمّلوا مثله، وإنما بقي ثلاثاً وعشرين سنة بينهم يتحدثاهم، وفي دون ذلك بكثير يمكن التعمّل.

وإذا ثبت بهذه الجملة أن القرآن معجز لم يضرنا أن لا نعلم من أي جهة كان معجزاً، لأننا إذا علمناه معجزاً خارقاً للعادة علمنا ثبوته، ولو شككنا في جهة إعجازه لم يضرنا ذلك. غير أننا نومي إلى جملة من الكلام فيه.

* * *

التيان (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٧٢]] قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدَنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٢٣].

الحجة: هذه الآية فيها احتجاج الله تعالى لنبيه محمد ﷺ على مشركي قوم من العرب والمنافقين وجميع الكفار من أهل الكتابين وغيرهم، لأنه خاطب أقواماً عقلاء ألباء في الذروة العليا من الفصاحة، والغاية القصوى من البلاغة، وإليهم المفرغ في ذلك. فجاءهم بكلام من جنس كلامهم، وجعل عجزهم من مثله حجة عليهم، ودلالة على بطلان قولهم. ووبّخهم وقرعهم وأمهلهم المدّة الطويلة. وقال لهم: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، ثم قال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨]، قال في موضع آخر: ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾، وخبرهم أن عجزهم إنما هو عن النظر والجنس مع أنه ولد بين أظهرهم / [[ص ١٧٣]] ونشأ معهم ولم يفارقهم في سفر ولا حضر. وهو من لا يخفى عليهم حاله لشهرته وموضعه. وهم أهل الحميّة والأنفة يأتي الرجل منهم بسبب كلمة على القبيلة، فبدلوا أموالهم ونفوسهم في إطفاء أمره، ولم يتكلموا معارضته بسورة ولا خطبة، فدل ذلك على صدقه. وذكرنا ذلك في الأصول.

* * *

قيل: هذا هو المطلوب أن يختلف العقلاء فيه، فطائفة يقولون: إنه مثله، وطائفة يقولون: إنه ليس مثله، فيحصل الخلاف وتقع الشبهة، وذلك أولى من ترك المعارضة التي تقوى معها الشبهة بالعجز.

وليس لهم أن يقولوا: إنه لم تتوفّر دواعيهم إلى ذلك، وذلك أن هذا باطل، وكيف لم تتوفّر دواعيهم وهم تكلموا من المشاقّ العظيمة من القتال وإنفاق الأموال ما هو معروف؟ والعقل لا يتكلم ذلك فيما لا يتوفّر دواعيه إلى إبطاله.

/ [[ص ٢٧٥]] فإن قالوا: إنما لم يعارضوه لأن في كلامهم ما هو مثله أو مقاربه.

قلنا: هذا غير مسلم، ولو سلّم لما نفع، لأنّ التحديّ إنّما وقع لعجزهم عن معارضته في المثل، لا بأنّه ليس في كلامهم مثله، ولو كان في كلامهم مثله لكان ترك المعارضة بالمثل أبلغ وأعظم في باب العجز.

فإن قيل: وإطاه قوم من الفصحاء.

قلنا: هذا باطل، لأنّه كان ينبغي أن يعارضه من لم يواطئه، فإنّهم وإن كانوا أدون منهم في الفصاحة كانوا يقدرّون على ما يقاربه، فإنّ التفاوت بين الفصحاء لا ينتهي إلى حدّ يخرق العادة. على أنّ الفصحاء المعروفين، والبلغاء المستمرّين في وقته كلّهم كانوا منحرفين عنه، كالأعشى الكبير، الذي هو في الطبقة الأولى، ومن أشبهه مات على كفره. وكعب بن زهير أسلم في آخر الأمر وهو في الطبقة الثانية، وكان من أعدى الناس له ﷺ، وليد بن ربيعة، والنابعة الجعدي من الطبقة الثالثة أسلم بعد زمان طويل، ومع هذا لم يحظيا في الإسلام بطائل.

على أنّه لو كان ينبغي أن يوافقوه على ذلك ويقولون له: الفصحاء المبرزون واطنوك ووافقوك، فإنّ الفصحاء في كلّ وقت لا يخفون على / [[ص ٢٧٦]] أهل الصناعة.

فإن قيل: لم لا يكون النبي ﷺ أفصح العرب، فلذلك تأتّى منه القرآن وتعذر على غيره، أو تعمّل ذلك في زمان طويل فلم يتمكّنوا من معارضته في زمان قصير؟

قيل: هذا لا يتوجّه على من يقول بالصرفة، لأنّ القائلين بها يقولون: إنّ مثل ذلك كان في كلامهم وخطبهم وإنّما صرفوا عن معارضته في المثل، فلا معنى لكونه أفصح. ومن قال جهة الإعجاز الفصاحة يقول: كونه أفصح لا يمنع من أن يقاربه ويدانوه، وذلك هو المطلوب المعتاد عندهم في المعارضة. فإن

وقلنا: إنَّ انتفاء المعارضة للتعدُّر، لأنَّ الفعل إذا لم يقع من القادر مع توفُّر دواعيه إليه، فذلك دليل على تعدُّره عليه، ولهذا قطعنا على أنَّ الجواهر غير مقدروة لنا.

/ [[ص ١٣٤]] وإذا كان كذلك، وكان ﷺ قد طالب العرب المتحدِّين - وهم ذوو الحميَّة والأنفة والامتناع من المذلَّة - بالرجوع عن دياناتهم، والنزول عن رياساتهم، والتبرِّي من آبائهم وأبنائهم، والمحاربة لهم وسفك دمائهم، وعلموا أنَّ بالمعارضة يزول ذلك كلُّه ويبطل، توفَّرت دواعيهم إليها وخلصت من الصوارف، فإذا لم تحصل والحال هذه قطعنا على تعدُّرها عليهم.

وأيضاً فرمىهم النبي ﷺ بأنَّه ساحر و كاهن وأنَّ الجنَّ تلقى إليه هذا الكلام، دليل واضح على تعرُّضهم للمعارضة وعجزهم عنها.

على أنَّ تكلفهم للحرب التي لا حجة فيها لو اقترنت بالظفر، وفيها عظيم المشقَّة وكبير الخطر، وعدوهم عن المعارضة التي هي بخلاف ذلك كلُّه، دليل على أنَّها متعدِّرة عليهم أشدَّ التعدُّر.

لأنَّ العاقل لا يعدل عن الأخصَّ الأسهل - وفيه الحجَّة - إلى الأشقَّ الأصعب مع تعرُّيه منها إلاَّ لقوَّة العجز عنه، وبهذا يبطل القول بأنَّهم لم يعارضوه لأنَّهم رأوا أنَّ الحرب أحسم لمادته.

وأيضاً فكان ينبغي لَمَّا جرَّبوا الحرب فلم يبلغوا بها غرضاً ولا أجرت عليهم نفعاً أن يرجعوا إلى المعارضة النافعة لهم لو قدروا عليها.

على أنَّ الحرب لم يكن إلاَّ بعد الهجرة، فما وجه امتناعهم من المعارضة ثلاث عشرة سنة مدَّة مقامه بمكَّة؟ وبهذا يفسد القول بأنَّه شغلهم بالحرب عن المعارضة.

وأيضاً فالمعارضة كلام، والحرب لا يمنع من الكلام، وقد علمنا أنَّهم كانوا يبتدؤون فيها الخُطب ويرتجلون الأشعار.

/ [[ص ١٣٥]] على أنَّه كان يجب أن يوافقوه على ذلك ويقولوا: شغلنا بالحرب عن المعارضة، فلا حجة لك في ارتفاعها منَّا، وهذا ما رأيناهم فعلوه.

وإنَّما قلنا: إنَّ تعدُّر المعارضة كان خارقاً للعادة، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ الحرب أو الخوف من أنصاره لم يكونا مانعين من المعارضة.

ولا يجوز القول بأنَّه كان أفصح القوم فتأتى منه ما تعدُّر عليهم مثله، لأنَّ الأفصح إنَّما تمتنع مساواته في جميع كلامه أو أكثره، ولا تمتنع في القدر اليسير منه على ما هو دون طبقته، ولهذا

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٦٧]] وتحدَّيه به في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وغيرها من الآيات، وعجزوا عن معارضته، لأنَّه لو عورض لنُقِل، وعجزهم عن المعارض كان للتعدُّر دون غيره، لشدَّة شعفهم بإطفاء نوره وإبطال أمره، فلو قدروا / [[ص ٦٨]] على المعارضة لعارضوه.

* * *

[[ص ٦٩]] وتجويز أن يكون النبي ﷺ أفصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله أو يقاربه.

وتجويز وجود المعارضة - وإن لم تُنقل كما نقوله في النصِّ عن الإمام - ليس بشيء، لأنَّ النصَّ نقله أهل التواتر والمعارضة لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلاً / [[ص ٧٠]] عن المسلمين.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[[ص ١٣٢]] وقلنا بانتفاء معارضته، من حيث ثبت أن كلَّ أمر يجب نقله وظهوره / [[ص ١٣٣]] والعلم به إذا وقع، فواجب فيه متى لم يُنقل ولم يظهر، القطع على انتفائه وأنَّه لم يكن.

والمعارضة هذه حالها لو حصلت، لأنَّها تكون هي الحجَّة والقرآن هو الشبهة، ونقل الحجَّة وظهورها أولى من نقل الشبهة وظهورها، فيجب - إذا لم يُنقل المعارضة ويظهر - القطع على أنَّها لم تكن.

ولا يمكن أن يدعى حصول معارضة منَع الخوف من أنصار النبي ﷺ من ظهورها، لأنَّ السلطان كان للعرب المتحدِّين بالقرآن دون النبي ﷺ مدَّة مقامه بمكَّة، والكثرة في الإسلام إنَّما كانت بعد الهجرة.

فلو كان هناك معارضة لوجب بقضيَّة العادة ظهورها في الآفاق تلك المدَّة، وانتشارها على وجه لا يصحُّ معه فيما بعد استتارها وخفاؤها.

على أنَّ الخوف من المذكورين لم يمنع من سبِّه وهجائه والافتراء عليه، وإذا لم يمنع من ذلك فهو بأن لا يمنع من المعارضة أولى.

على أنَّ الخوف لا يقتضي ارتفاع النقل وانقطاعه على كلِّ وجه، وإنَّما يمنع إن منع من التظاهر به، فكان يجب أن ينقل أعداء الإسلام المعارضة لو كانت نقلاً مكتوماً إلى نظرائهم، فتظهر في ممالكهم وبلادهم، وفي فقد العلم بذلك دليل على انتفائها.

فإن قيل: ما يؤمنكم من أن تكون هذه الآيات زيدت في القرآن، فلا يصحّ / [[ص ٤٤٣]] الاحتجاج بها؟

قلنا: لا خلاف في أن القرآن الذي في أيدينا ونقلوه في العواشر والختمات وفي الصلوات وتعلّمه وتعلّمه على ما فيه من السور والآيات هو الذي كان في عهد الصحابة، وأنه لم يزد فيه شيء بعد عهد الصحابة، وإنما ادّعى بعض الناس أنه زيد فيه في عهد عثمان، فلو كانت هذه الآيات زيدت في القرآن لأنكرها كثير من الصحابة، ولجرى فيه من الكلام والنزاع ما كان لا يجوز أن يخفى علينا كما لم يخف علينا ما جرى بينهم في المعوذتين، مع أن الذي خالف فيها كان عبد الله بن مسعود وحده. وإنما أوجبنا ما ذكرناه من إنكار الصحابة لذلك، لأنهم كانوا يتدينون بالإسلام ويعظمون الأمر في الزيادة في القرآن، والمتدين بذلك لا يجوز أن يعلم زيادة في القرآن فلا ينكرها، سواء كان تدنيته بذلك واستعظامه له تقليداً أو احتجاجاً. وعلى أنه لو كانت هذه الآيات زيدت بعده ﷺ في القرآن لما خفي ذلك على أعدائه والطاعين في نبوته، وكانوا يوافقون المسلمين عليها ويقولون: هذه الآيات مستحدثة وسلف المسلمين لم يعرفوها ولا سمعوها. ولكن يجري مجرى ادّعاء معجزة اليوم لم يدعها أحد من سلف المسلمين في أنهم ما كانوا يمسكون عن الموافقة على حدوث الدعوى لها، وإنما لم تعرف في سالف الإسلام. فلما لم يفعلوا ذلك علمنا أن هذه الآيات مثل سائر القرآن الذي كان يتلى على عهد رسول الله ﷺ.

وأما أنهم لم يعارضوه، فبيانه هو أنهم لو عارضوه لوجب أن يُنقل ويُعلم كما نُقل وعلم القرآن نفسه، فلما لم يُنقل ولم يُعلم دلّ على أنهم لم يعارضوه. وإنما أوجبنا نقل المعارضة لو كانت، لأن من حق كل أمرين ظاهرين عجيبيين معتدّ بهما يقعان في وقت واحد أو زمان متقارب إذا نُقل أحدهما أن يُنقل الآخر، لأنّ / [[ص ٤٤٤]] الدواعي كما تتوفّر إلى نقل أحدهما تتوفّر إلى نقل الآخر، بذلك جرت العادة، والطباع مجبولة على ما ذكرناه. ألا ترى أنه لو سقط الخطيب من المنبر يوم الجمعة - والعياذ بالله - بحضور القوم ووقعت فتنة في الجامع بسبب من الأسباب، فإنه كما يُنقل أحدهما يُنقل الآخر؟ ولا يجوز ولا يُتصور من طريق العادة أن يُنقل السقوط ولا يُنقل الفتنة أو على العكس. هذا مع أنه لا حاجة للناس ماسّة إلى نقل أمثال هذا، فكيف إذا كان الواقع أمراً تمس الحاجة إلى نقله، كالمعارضة التي كانت حاجة أعداء النبي ماسّة إلى إظهارها ونقلها أن لو كانت، فإنهم بذلك كانوا يتخلّصون ممّا ألزمهم النبي ﷺ.

ساوى أهل الطبقات المتأخرة أهل الطبقة الأولى في البيت والآيات، وإذا كان التحدي واقعاً بسورة لم يكن كونه أفصح مانعاً من مساواته فيها.

على أن تعذر المعارضة لو لم يكن خارقاً للعادة لوافقوه ﷺ على أنه لا دلالة له في تعذر معارضته، وأسقطوا بالموافقة حجته، فلما لم يفعلوا ذلك دلّ على أن التعذر كان حاصلًا على وجه خارق للعادة، وهذا يبطل كل شيء يتعلّلون به في ذلك، فثبت ما قلناه أولاً، والمنة لله تعالى.

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٤٤٢]] قلنا: أمّا أن القرآن ظهر عليه ولم يُسمع قبله، فلا ينزع فيه إلا جاحد، مثل الذي ينزع في دعواه النبوة، والذي ينزع في وجوده.

وأما أنه ﷺ تحدّى العرب به فيتبين بيان حقيقة التحدي ومعناه، وذلك لأن معنى التحدي في العرف هو تحريض المدعي لاختصاصه وتمييزه بأمر غيره على أن يأتي بنظر ذلك الأمر إن قدر عليه وأمكنه، والغرض به إظهار قصوره وعجزه عن ذلك، كما يقول أحدنا لغيره: أنا أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر على ذلك، فيحرضه بهذا القول على تعاطي ذلك الطفر أو تلك الإشالة، وغرضه إظهار قصوره وعجزه بما ادّعى اختصاصه به. وهو تفعل من الحداء، وهو حث البعير وتعريضه على السير بالنغيات وقول الشعر.

إذا ثبت وتقرّر معنى التحدي، فلا شك في أن هذا المعنى كان من النبي ﷺ، إذ كل من عرفه وعرف دعواه النبوة وظهور القرآن عليه، عرف أنه ﷺ كان يفخر بالقرآن ويدعي تمييزه به عنهم، وأن الله تعالى أنزله عليه وخصه به، وكل هذا يبعث ويحرض العدو على مساواته فيما يعجز به ويدعي التمييز لأجله، فثبت وتحقق أنه تحداهم بالقرآن.

وبعد، فآيات التحدي موجودة في القرآن مفصلة، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٣٤]، وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣].

ﷺ في دعواه، إذ قد ظهر عليه على هذا الفرض خارق عادة من جهته تعالى. وإنما قلنا: إن ذلك يكون من جهته تعالى، لأنهم إنما لم ينقلوها من حيث إنه تعالى صرفهم عن نقلها، وضعف دواعيهم عن نقلها. هذا، كما لو فرصنا كون بلدة بين بغداد والبصرة أكبر منها، ثم لا يُنقل كون تلك البلدة بوجه من الوجوه، أليس يكون ذلك نقض عادة ولا يُتصور أن يكون ذلك على طول الزمان إلا بأن يصرف الله تعالى عن نقل ذلك؟

فإن قيل: ما ذكرتموه إنما يكون فيه انتقاض العادة أن لو لم ينقلوها مع عدم الموانع والصوارف، فلعله كان هناك مانع من نقل المعارضة وهو الخوف من أنصاره والمتديين بشرعه، وهم كثيرون يُخاف جنيتهم. كما تقولون أنتم لمخالفكم في نقل النص الجلي بالإمامة على أمير المؤمنين ﷺ.

/ [[ص ٤٤٦]] قلنا: إن النبي ﷺ في مدة مقامه بمكة ما كان بحيث يُخاف جانبه، وما كانت له سطوة ولا كان في المسلمين كثرة ولا لهم شوكة، بل كان الأمر معكوساً، إذ كانت الكثرة والشوكة في جانب الأعداء. ولهذا كان يقول: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، ولهذا أيضاً احتاج إلى الهجرة بالليل، وبعد هجرته وانتقاله إلى المدينة إنما علت كلمته وظهرت كثرة المسلمين وشوكتهم بعد زمان، وكان يجب أن يعارضوه في تلك المدة ويُظهروها وينشروها في البلاد، وإذا ظهرت ونقلت لم يؤثر فيه ظهور المسلمين وشوكتهم.

فإن قيل: المعارضة لم تقع في تلك المدة وإنما وقعت بعد الهجرة.

قلنا: فيكفي في الإعجاز وانتقاض العادة بالقرآن ارتفاع المعارضة ثلاث عشرة سنة، ولهذا لو عارض القرآن اليوم لما قدح في كونه معجزاً خارقاً للعادة في وقته. على أن الكفر والشرك وإن ضعف بالمدينة بعد الهجرة وما يقرب منها، فإن سائر البلاد كان الكفر فيها قوياً، فكان يجب أن يعارضوه في تلك البلاد ويُظهروها لينكشف بها بطلان أمره.

ثم نقول للسائل: الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكيفية، وإنما يمنع من المظاهرة به، ولهذا نُقل النص على أمير المؤمنين ﷺ، ونقلت فضائله مع حصول الخوف من بني أمية، فكان يجب أن يُنقل المعارضة خفياً وعلى وجه لا يتظاهر به. وبعد، فإن الخوف لم يمنع من نقل هجائه والسب له، فكيف منع من معارضة القرآن؟

ونظير مسألتنا أن يقوم مصارع في بلد ويدعي تميزه عن سائر أقرانه في المصارعة وأنه يغلبهم ولا يغلبه أحد منهم، ويشيع ويفشي هذه الدعوى منه، ثم يقوم في مقابلته واحد ويصارعه ويصرعه ويغلبه ويُبطل دعواه، أفيتصور أن يُنقل دعوى المصارع تميزه عن الأقران ولا يُنقل بطلان دعواه بغلبة غيره عليه وقهره له؟ أو يشيل واحد حجراً ثقيلاً ويدعي تميزه عن الأقران بإشالته، فيجيء واحد ويشيل مثل إشالته، ويُبطل بذلك دعواه، أفيمكن من حيث العادة أن يُنقل أحد الأمرين دون الآخر، مع أنهما جميعاً وقعا ظاهرين؟

ووجه آخر في بيان وجوب ظهور المعارضة ونقلها لو كانت، وهو أنه لو وقعت المعارضة لكانت هي الحجّة والقرآن شبهة، ونقل الحجّة أولى من نقل الشبهة، فكان يجب على الحكيم تعالى أن يقوي دواعي الناقلين إلى نقلها لينقلوها إزاحة لعلّة المكلفين.

وليس لأحد أن يدعي أنهم عارضوه ولكنهم لم يُظهروا المعارضة، وذلك لأن ما يدعوهم إلى المعارضة يدعوهم إلى إظهارها وهو طلب التخلص مما ألزمهم من خلع الديانات والعبادات وبطلان الرياسات التي ألفوها ونشأوا عليها. ولهذا أظهروا كلام مسيلمة مع سخافته وركاكته وبعده عن دخول الشبهات فيه ونقلوه، فكيف لم ينقلوا ما فيه شبهة قوية أو هو حجّة؟

/ [[ص ٤٤٥]] فيتقرر بها ذكرناه أنه لو وقعت المعارضة من العرب لوجب نقلها والعلم بها، وإذا لم تُنقل ولم تُعلم دل على أنها لم تكن، لأن كل أمر يكون مما لو كان لوجب أن يُنقل، فإنه إذا لم يُنقل نعلم بذلك أنه لم يكن، ولهذا نعلم أنه ليس بين بغداد والبصرة بلدة أكبر منهما، وأنه لم يكن مع النبي ﷺ نبي آخر، وأنه لم يكن له هجرة إلى خراسان، ولم يكن له حروب أخر تجري مجرى بدر وحنين، وأنه ﷺ لم يتعبد بالحج إلى بيت العراق، وبصلاة سادسة، لأنه لو كان شيء من ذلك لنقل وعلم.

فعند هذا البيان نقول للمنازع: لم يخل الحال في المعارضة من أحد أمرين: إما أن لم يكن أصلاً والبتة، أو كان ولكنها لم تُنقل. فإن كان القسم الأول - وهو أنهم لم يعارضوه - ثبت ما أردناه من عدم المعارضة مع طول المدة، فترتب عليه بقاء كلامنا في الاحتجاج، وإن كان القسم الثاني - وهو أن المعارضة وقعت منهم ولكنها لم تُنقل مع ما قد بيننا من وجوب نقلها من طريق العادة لو كانت -، كان ذلك انتقاضاً للعادة، فيدل على صدقة

قلنا: لوجوه، منها: أنه ﷺ تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن على ما بيناه، وقرعهم بالمعجز عن مساواته، وقد كانت الفصاحة صناعتهم التي يفخرون بها. وكلُّ صاحب صناعة يدعي الافتخار بها وبلوغ الغاية فيها، فإنه إذا قرعَ بالمعجز عن شيء منها يأنف من أن يرى مقصراً فيها، وأنفته تدعوه إلى الإتيان بما يتحدى به. ألا ترى أن من ادعى البراعة في الطبِّ والهندسة إذا قرعَ بالمعجز في فنِّه، فإنه يتوفَّر دواعيه إلى مساواة من قرعه بالمعجز والزيادة عليه؟ ومنها: أنه جاء بما يكرهونه من نقلهم عن العادات المألوفة إلى ما لم يألفوه.

ومنها: منعه إيَّاهم عن الاسترسال في المشتبهات، وأمره لهم بالأمر الشاقَّة من العبادات.

ومنها: إلزامه لهم تضليل من كانوا يُصوِّبونهم ويُعظِّمونهم من أسلافهم، واستخفاف بما كانوا يُعظِّمونهم من أصنامهم والتبري منها.

ومنها: أنه كان في تمام أمره رئاسته على كبرائهم وتقدُّمه على رؤسائهم.

ومنها: توعُّده العاصي بالعقاب الأليم الذي كانوا غير معتقدين له.

فجميع ما عدَّناه كانوا يكرهونه، وكرهتهم لها تدعوهم إلى كسر ما يتمُّ به أمره وما يكرهونه، وقد علموا أن الإتيان بالمعارضة يُبطل دعواه ويكسر أمره وحقَّته ويُجَلِّصهم من جميع ما ذكرناه. ثمَّ وقد تجدد من قتل أقاربهم ما أكَّد عدواتهم له وحرصهم على كسر حجَّته.

فإن قيل: بيَّنتم شدة حاجتهم وتوفَّر دواعيهم إلى المعارضة، لِمَ قلتُم: إنَّها لم يكن عنها صارف؟

قلنا: الصارف عنها إمَّا أن يكون صارفاً دينياً أو دنيوياً. / [[ص ٤٤٩]] أمَّا الدِّيني فغير متصوِّر، لأنَّهم ما كانوا يتديَّنون بفرض طاعة وترك معارضة، بل كانوا معتقدين لضدِّ ذلك أو نقيضه. وأمَّا الدنيوي فهو الرغبة أو الرهبة بأن يقال: كانوا يرهبونه ويخافون جانبه إن عارضوه، أو يرغبون في ترك معارضته لاعتقادهم أنَّهم يصلون بسبب ذلك الترك إلى نفع عظيم في الدنيا عاجل أو آجل.

ومعلوم أنَّهم ما كانوا يرهبونه خاصَّة في مدَّة مقامه بمكَّة، بل كان هو ﷺ الخائف منهم في تلك المدَّة، وبعد هجرته ﷺ من مكَّة أيضاً ما كانوا خائفين منه في بلادهم في غالب أحوالهم.

وأيضاً فإنه يلزم على تجويز معارضة لم تُنقل تجويز أن يكون في زمانه ﷺ جماعة ادَّعوا النبوة وكذا بعده وظهرت عليهم معجزات، ومع هذا لم يُنقل شيء من ذلك خوفاً من المسلمين، والبلوغ إلى هذا الحدِّ تجاهل.

/ [[ص ٤٤٧]] والفرق بيننا وبينهم فيما نقلناه من النصِّ الجليِّ ظاهر بيِّن، لأنَّ النصِّ وإن كتبه قوم فقد نقله آخرون وإن كانوا أقلَّ منهم، وظهوره وشياعه في أصحابنا الإمامية غير خافٍ، وكان يجب على هذا نقل المعارضة في جماعة يثبت بنقلهم الحجَّة أو يدخل به الشبهة، فلمَّا لم يُنقل أصلاً بان الفرق بينها. على أنَّا نعلم أن المعارضة لم تكن على حدِّ علمنا بأنَّه ما كان للنبيِّ ﷺ هجرة إلى خراسان، ولا يمكن مخالفتنا في النصِّ ادَّعاء مثل هذا العلم في نفي النصِّ.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: المعارضة وقعت من واحد أو اثنين ولم تشع، فقتلها أصحاب النبيِّ ﷺ، وإن كُتِم ذلك واستمرَّ؟

قلنا: إذا كانت المعارضة تعدَّت على الفصحاء المعروفين والشعراء والخطباء المبرزين، كفى ذلك في باب خرق العادة وانتقاضها وكون القرآن معجزاً، إمَّا بأن يكونوا مصروفين على مذهب من قال بالصرفة، أو لأنَّ القرآن بفرض فصاحته خرق العادة، فلذلك عجز أولئك المشاهير من الفصحاء عن معارضته. وإذا فرضنا كون القرآن خارقاً للعادة بفرض فصاحته، فإنَّما أن يكون القرآن من جهته تعالى أو من جهة الرسول، فإن كان من جهته تعالى فلا كلام فيه، وإن كان من جهته ﷺ فهو إنَّما يتمكَّن من مثل تلك الفصاحة بعلوم خصَّه الله تعالى بها، فتلك العلوم تكون خارقة للعادة من جهته تعالى. وأيُّ الثلاثة ثبت وصحَّ تمَّ بذلك صدقه، ونعلم بعد العلم بصدقه أن أحداً غير ما ذكرناه لم يتمكَّن من المعارضة، ويبطل التجويز الذي ذكره السائل، فاتَّضح وتقرَّر انتفاء المعارضة وعدمها.

أمَّا أن عدم المعارضة لانفتائها كان للتعدُّر، فبيانه: أنه توفَّرت دواعيهم واشتدَّت حاجتهم إلى الإتيان بها، ولم يكن لهم عنها صارف، ولم يأتوا بها، وكلُّ من توفَّرت دواعيه واشتدَّت حاجته إلى فعل ولم يصرف عنه صارف ثمَّ لم يفعله فهو غير متمكِّن منه، وإنَّما [لم] يفعله لتعدُّره عليه.

/ [[ص ٤٤٨]] فإن قيل: لِمَ قلتُم: إنَّ دواعيهم إلى المعارضة وحاجتهم إليها كانت شديدة؟

ولا سحر، ولقد جاءكم بأمر عظيم، ثم قرأ ما سمع وأخبرهم أنه ناشده أن يكف، وقال لهم: قد تعلمون أن محمداً إذا قال شيئاً لم يكذب، فخفت أن ينزل بكم العذاب. أفيقال في مثل هذا الكلام: إنهم لم يحتفلوا بهذه القصة؟ أوردتها صاحب كتاب الإيجاز في بيان إعجاز القرآن.

وفي الجملة معلوم أنه إن لم يكن القرآن ناقضاً للعادة بفصاحته، فإنه ليس بدون كلام أفصحهم، فكيف يقال: لم يحتفلوا؟ وبعد، فلو كانوا غير محتفلين به ﷺ لما قاتلوه ولما هجوه، ولو لم يحتفلوا به في بدو الأمر لكانوا يحتفلون به / [ص ٤٥١] حين كثر أتباعه وكاد يتم أمره.

فإن قيل: لعلمهم انصرفوا عن المعارضة لاعتقادهم أن الحرب أولى، لأنها منجزة والمعارضة ليست كذلك، أو خافوا من وقوع خلف فيما يعارضون به القرآن، وهل هو مساوٍ له أم لا؟ ويحصل فيه نزاع ويقوى الشوكة ويفضي الأمر إلى الحرب، فقدّموا الحرب لذلك.

قلنا: قول السائل: (لعلمهم انصرفوا عن المعارضة لاعتقادهم أن الحرب أولى) باطل، لأنه ﷺ لم يدع البيئونة بالغلبة والقهر، وأنهم لا يقدرّون على قتاله حتى يفرغوا إلى قتاله، وإنما ادّعى البيئونة بالقرآن وتحداهم بمعارضته، وإذا كان كذلك فلا يدخل على عاقل شبهة في أن المعارضة أولى من المحاربة.

وقد تقدّم أن هذا أمر لا يخفى على الصبيان، فإن الصبي الذي قال له الصبي الآخر: (أنا أطفر هذا الجدول وأنت لا تقدر على ذلك)، يعلم أن دعواه إننا تبطل بأن يطفر الجدول لا بأن يضربه أو يشتمه.

هذا لو وثقوا بالظفر والغلبة، فكيف وهم على خطر فيه ولا خطر في المعارضة؟ وكان يجب أن يُقدّموا المعارضة فإن أنجحت كفّوا عن الحرب وإن لم تنجح حينئذ كانوا يرجعون إلى الحرب. بل كان يجب أن يجمعوا بين الحرب والمعارضة، لأن أحدهما غير مانع من الآخر، إذ المعارضة كلام مسموع لا يمنع منه الحرب، فكانوا يأخذون الحجّة من الوجهين. على أنهم جرّبوا الحرب مراراً، فحيث لم يظفروا بها أرادوا كان يجب أن يأتوا بالمعارضة لتزول الشبهة. هذا، مع أن الحرب كانت بعد الهجرة، فكان يجب أن يعارضوه قبل الهجرة.

وأما قول السائل: (أو خافوا من وقوع خلف واشتباها في المعارضة، وأنّها هل / [ص ٤٥٢] هي مساوية للقرآن أم ليست

وأما الرغبة، فظاهر أيضاً أنّها كانت من جهتهم في المعارضة لا في تركها، إذ بها كانوا يتوسّلون إلى أغراضهم ومقاصدهم من إبطال أمره وتوهين شأنه لا بتركها، وهذا ممّا لا يخفى على عوامّ الناس، بل ولا على صبيانهم. ألا ترى أن صبيّاً لو قال: أنا أشيل هذا الحجر أو أطفر هذا الجدول وأنت لا تقدر على ذلك، لكانت رغبة ذلك الصبي الآخر في إشالة ذلك الحجر أو طفر ذلك الجدول لا في ترك ذلك؟ لعلمه بأن دعواه إننا تبطل بإشالة الحجر أو طفر الجدول.

فإن قيل: فلعلهم لم يحتفلوا به أو بالقرآن لقصوره في الفصاحة عندهم، فكان هذا هو الذي صرفهم عن المعارضة.

قلنا: المعلوم خلاف ما ذكر في السؤال، كيف يقال: لم يحتفلوا به، مع علمهم بأنه من أجل قبائلهم وأرأس عشائرتهم، ومع شهرته ﷺ عندهم بالسداد والأمانة حتى لقبوه بـ (الأمين)؟ وكيف يقال: لم يحتفلوا بالقرآن لقصوره عندهم في الفصاحة، وقد بلغ من إعجابهم بالقرآن أن شبهوه بالسحر، وقد قالوا فيه: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ [ص: ٧]، و﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥]. / [ص ٤٥٠] فما لا يُحتفل به كيف يقال فيه هذه الأقاويل؟

ولقد بلغ من شدّة اهتمامهم بأمر القرآن عند سماعه أن اجتمعوا وتشاوروا في أمره، فقال أبو جهل والملا من قريش: (قد التبس علينا أمره فعليكم برجل يعرف السحر والكهانة والشعر). فقال عتبة بن ربيعة: أنا لذلك، فأتى النبي ﷺ، فقال: أنت يا محمد خير أم هاشم؟ أنت خير أم عبد المطلب؟ أنت خير أم عبد الله؟ فيم تشتم اهتنا وتضلل آباءنا؟ فإن كان بك الرئاسة سوّدناك، وإن كان يك الباءة زوّجناك، وإن كان بك المال أغنيانا. فلما فرغ من كلامه، أمره النبي ﷺ بالاستماع، وقرأ رسول الله ﷺ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حَم ١ تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٢ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٣ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ٤﴾، حتى انتهى إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ٥﴾ [فصلت: ١ - ١٣].

فلما سمع عتبة ذلك امتلأ صدره حيرة ورعباً، فناشده بالرحم أن يكف، ثم قام يمشي والهاً دهشاً قد سقط طرف رده، ما يشعر به. فقال قائلهم: (كفوا ثوب سيّدكم). ثم اجتمع إليه أبو جهل والملا، فقال عتبة: والله لقد جاءكم بشيء ما هو بشعر ولا كهانة

فلا ينفع القول بأن مثل ذلك كان في الزمان الماضي موجوداً منهم، بل ذلك مؤكّد الحجّة عليهم. ومن يقول بأنّ جهة الإعجاز فرط الفصاحة، لا يُسلّم أنّه كان في كلامهم مثله. وبعد، فإنّ الحوالة على ما مضى إنّما يجوز فيما يكون الأمر فيه ظاهراً غير ملتبس، فأما مع دخول الشبهة على العقلاء فلا يجوز الاقتصار على الحوالة المشار إليها، بل لا بدّ من تكلف المعارضة لإزالة الشبهة.

ثمّ يقال للسائل: من لا يفكر في ذلك ولا يلتفت إليه احتقاراً له وتعوياً على أنّ في كلامهم مثله، كيف يتكلف المشاقّ العظيمة والحروب الخطيرة؟ فجميع هذا دلالة على عظم العناية من جهتهم بأمر الرسول وما جاء به من القرآن، بخلاف ما قاله السائل.

فإن قيل: إنّ الذين تمكّنوا من المعارضة كانوا نفرًا قليلاً واطّووه ^{عَلَيْهِمُ} على ذلك، وأظهروا العجز ليمتّ ما راموه من الرئاسات.

قلنا: هذا باطل أيضاً، لأنّه كان يجب أن يعارضوه من لا يواطؤه، لأنّهم وإن كانوا دون من واطّووه في الفصاحة على ما زعمه السائل، فإنّهم كانوا يقاربونهم، بذلك جرت العادة، إذ من المعلوم أنّ التفاوت بين الفصحاء / [[ص ٤٥٤]] لا ينتهي إلى التباين العظيم الذي ينقض العادة.

على أنّ الفصحاء والبلغاء الذين كانوا في ذلك العهد كانوا معروفين، وكلّهم كانوا في حيّز أعدائه ومنحرفين عنه، لأنّ الأعشى الكبير الذي هو في الطبقة الأولى ومن أشبهه ماتوا على كفرهم وخروجهم عن الإسلام. وكعب بن زهير وهو من الطبقة الثانية أسلم في آخر الأمر، وكان في زمان كفره أشدّ الناس عداوة للإسلام وأهله. وأسيد بن ربيعة والنابغة الجعدي من الطبقة الثالثة أسلما بعد زمان طويل، ومع ذلك لم يحظيا في الإسلام بطائل.

وبعد، فإنّ المتقدّمين في كلّ صناعة لا يجوز أن تخفى حالهم ومعرفتهم بمجرى العادة، فكان يجب أن يرجعوا حين تحدّوا بالمعارضة وطولبوا بها إلى من يعلمونه متقدّماً في الفصاحة، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا أنّهم واطّووه، فحينئذ كانوا يوافقونه عليه وينكبونه بها ويسقطون بذلك الحجّة عن نفوسهم، ومعلوم أنّهم لم يفعلوا ذلك.

ثمّ يقال للسائل: هذا الذي أوردته يقتضي أن لا يقطع على

كذلك؟)، فلا يصحّ أن يفهم عن المعارضة، إذ هو المطلوب من القوم، وهو أن يأتوا بكلام يشتهبه الحال فيه على السامعين فيعتقدون أو أكثرهم أو جمع منهم أنّه مثل القرآن وإن خالف فيه أقوام، على ما هو معلوم من عادتهم في معارضة بعضهم بعضاً في الشعر والخطب، فإنّهم ما كانوا يطلبون في ذلك إلاّ المقارب دون المماثل المساوي الحقيقي، لأنّ ذلك ينضب، فكان يجب أن يعارضوه بما اعتادوه وألفوه. ولو اعتذر عاقل تحدّي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر، كان غير معذور عند العقلاء.

فإن قيل: إنّهم لم يفهموا ما أراد بمثله، وأشكل عليهم المراد بالمثلية، وأنّه هل أريد المماثلة في الفصاحة أو النظم أو الأسلوب أو فيها أو غير ذلك؟ فلهذا لم يعارضوه، وهذا هو الذي صرفهم عن المعارضة.

قلنا: هذا باطل، لأنّه لو كان كذلك، لوجب أن يستفهموه عن مراده. ولو أنّ أحداً ممّن تحدّاه غيره بشعر أو خطبة أو صناعة تقاعد عن معارضة متحدّيه واعتلّ بمثل هذه العلة واعتذر بمثل هذا العذر، لما قبل هذا العذر منه عاقل، ولذمّه كلّ من سمعه ويقول: فكان من حقك أن تستفهم من تحدّك عن مراده بالمثلية.

على أنّ هذا باطل من وجه آخر، وهو أنّ تحدّي بعضهم بعضاً في الشعر والخطب كان معروفاً معهوداً فيما بينهم، وهو أنّ المطلوب فيه المساواة في الفصاحة والنظم والأسلوب والوزن والقافية في الشعر والأسجاع في الخطب، فكيف اشتبه الأمر عليهم فيه؟ وبعد، فإنّ القرآن إذا لم يكن معجزاً عندهم فلا يتعدّر معارضته من كلّ وجه، فكان يجب أن يعارضوه من كلّ وجه.

فإن قيل: إنّهم عوّلوا على أنّ في أشعارهم وخطبهم ما يقارب القرآن في فصاحته أو يفصله، وأنّ ما يستأنف منه لا يزيد على ما تقدّم، ويجري ذلك مجرى من تحدّي غيره بالعجز عن الحركة وهو ماشٍ.

/ [[ص ٤٥٣]] قلنا: قول السائل: (إنّه كان في كلامهم ما يقارب القرآن في فصاحته) فغير نافع للخصوم، لأنّه وإن سلّم ذلك فلا شكّ في أنّه لم يكن في كلامهم ما يماثل القرآن في أسلوبه ونظمه وفصاحته، مع أنّ جميع ذلك مطلوبة في التحدي المعهود فيما بينهم على ما أشرنا إليه، فكيف يمكنهم التعويل على ما ذكره السائل؟

ثمّ وإنّ هذا السؤال لا يتوجّه على أصحاب الصرفة، لأنّهم يُسلّمون ذلك، إلاّ أنّهم يقولون: إنّهم منوعوا من مثله في المستقبل،

فإن قيل: إننا لم يوافقوه على ذلك، لأن في ذلك اعترافاً له بالفضل عليهم.

/ [[ص ٤٥٦]] قلنا: هذا الاعتراف يبطل ما هو أعظم وأرفع درجة من ادعاء النبوة والبينونة منهم بتأييد من الله تعالى، ويُحلّصهم من المضارّ العظيمة التي دُفِعوا إليها. وبعد، فكلامه وخُطبه ﷺ معروف، وليس يظهر فيها ولا في أحدهما ما يقتضي أنّ التفاوت الذي بينه وبينهم في الفصاحة بلغ حدّها بين القرآن وبين كلامهم، ولو كان القرآن من فعله ﷺ لظهر في كلامه ما يقاربه وبمثاله.

أمّا قول السائل: (إنّه تعمّل ذلك في زمان طويل، فلم يتمكّنوا من معارضته في زمان قصير) فباطل أيضاً بما تقدّم، وهو أنّ هذا السؤال غير متّجه على أصحاب الصرفة. وأصحاب الفصاحة يمكنهم أن يقولوا في الجواب عنه: إنّ ما يُتعمّل في زمان طويل إنّما يصعب معارضة جميعه في زمان قصير، فأما معارضة القليل منه فإنّه لا يتعدّر في الزمان القصير على مجرى العادة، فكان يجب أن يعارضوا بعض السور القصار في زمان قصير. على أنّه كان ينبغي أن يتعمّلوا مثل ذلك في زمان طويل، حتّى يتأتّى منهم ما تأتّى منه. فإن قيل: شغلهم بالحرب.

قلنا: قد ذكرنا أنّه ما كان هناك في نيّف وثلاث عشرة سنة. على أنّ الحرب لا يمنع من المعارضة، لأنّها كلام، وهو جائز ممكن منهم على جميع الأحوال. ألا ترى أنّ ما يُنقل منهم من الأشعار والأرجوزات التي قالوها وأنشأوها في حال الحرب والقتال. على أنّ بعد الهجرة لم يكن في جميع الأوقات قتال على طول الزمان، فكان ينبغي أن يتعمّلوا للمعارضة في الأوقات التي لم يكن فيها حرب. وبعد، فجميع أعداء النبي ﷺ لم يكونوا محاربين له، فكان يجب أن يعارضه من ليس بمحارب.

فثبت وتقرّر أنّ عدم المعارضة وانتفاءها إنّما كان للتعدّر، وأنهم عجزوا عنها ولم يتمكّنوا منها. أمّا أنّ تعدّر المعارضة عليهم كان خارقاً للعادة فظاهر، / [[ص ٤٥٧]] وذلك لأنّ ما يعجز عن مثل جميعه وعمّا يقاربه وعن مثل بعضه وعمّا يقاربه جميع أهل الصناعة، لا شبهة في أنّه يكون ناقصاً لعاداتهم. ألا ترى أنّ نجّاراً لو عمل سريراً أو باباً أو غيرهما ممّا يكون من عمل النجّارين، لكان ذلك ناقصاً لعاداتهم بلا إشكال؟ إذ لا معنى لكونه ناقصاً لعاداتهم إلاّ هذا، وهو أنّه من قبيل صناعتهم ومن جنس ما يتعاطونه ومن نوع ما ألفوه، إلاّ أنّهم يعجزون عن مثله وعمّا يقاربه وعن مثل بعضه وعمّا يقاربه، فهو خارج عمّا اعتادوه.

تقدّم أحد في صناعة أصلاً والبتّة، ولا على أنّه أفضل أهل زمانه، لأنّ غاية ما يُعلم به تقدّمه وفضله أن يتحدّى أهل زمانه ولا يعارضوه. فإذا جاز ما ذكرته من التواطي لم يبق طريق يُقطع به على ما ذكرناه، وذلك فاسد.

فإن قيل: أستم تروون عن نبيكم أنّه قال: «أنا أفصح العرب»، وتقولون: إنّه كان صادقاً فيما قال؟ فجوّزوا أن يكون القرآن كلامه، وأنّه إنّما تأتّى منه ما تعدّر على غيره من الكلام الفصيح الذي هو القرآن، لتقدّمه في الفصاحة أو لأجل أنّه تعمّل ذلك في زمان طويل، فلم يتمكّنوا من معارضته في زمان قصير ثمّ شغلهم عنها بالحرب.

/ [[ص ٤٥٥]] قلنا: هذا السؤال أيضاً لا يتوجّه على أصحاب الصرفة، لما ذكرناه عنهم من أنّه كان مثل ذلك في الفصاحة في كلامهم وخُطبهم، وإنّما صُرفوا عنه في المستقبل، فعلى هذا لا معنى لكونه أفصح.

ومن جعل جهة الإعجاز فرط الفصاحة، يمكنه أن يقول: كونه أفصحهم لا يمنع من أن يقاربه ويدانوه في الفصاحة، وهو الذي كان مطلوباً منهم، على ما جرت به عادتهم، فإنّ الأفصح يقاربه من هو دونه في الفصاحة، بل ربّما يزداد عليه في القليل من كلامه. اللهمّ إلاّ أن يدعوا بلوغ زيادته عليهم في الفصاحة حدّاً خرق العادة ونقضها، فيكون فيه تسليم ظهور خارق للعادة من جهته تعالى عليه، وهو تخصيص الله تعالى إياه بالعلوم التي بها تمكّن من مثل تلك الفصاحة، وفي ذلك تسليم صدقه في دعواه النبوة، وهو المقصود.

على أنّ كونه أفصح إنّما يمنع من مساواته في جميع كلامه أو أكثره، ولا يمنع ذلك في مساواته في القليل منه، بهذا جرت العادة. ولأجل هذا يتفق من المتأخّرين الذين هم في الفصاحة دون المتقدّمين الذين هم في الطبقة العليا بطبقات من البيت والبيتين والكلمة والكلمتين ما يكون في الفصاحة مثل كلامهم، بل ربّما كان أفصح. وإذا كان هذا هو المعتاد، والتحدّي وقع بسورة في القرآن من السور القصار، فكان يجب أن يقع منهم معارضة سورة من السور القصار وإن لم يبلغوا حدّه في الفصاحة. وأيضاً فلو كان الأمر على ما قدره السائل، لكانت العرب الذين تحدّوا بالمعارضة يوافقونه على ذلك ويقولون: أنت أفصح منّا، فلا يتأتّى منّا ما يتأتّى منك، ولا حجّة لك فيما تقوله. فإنّهم بذلك كانوا أعرف من غيرهم. فلما لم يوافقوه على ذلك دلّ على أنّ ما قدره السائل باطل.

وَأَنَّ مَشِيَّتَهُ دَلِيلُ نَبْوَتِهِ، لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا مَكَابِرَةٌ وَقَحَةٌ، لَا يَنْتَهِي أَحَدٌ إِلَيْهَا، سِوَمَا وَقَدْ كَفَى مَوْزُونَةَ الْاِحْتِجَاجِ بِدُخُولِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ فِي دِينِهِ، إِمَّا بِحِجَّةٍ غَيْرِ الْقُرْآنِ أَوْ بِلَا حِجَّةٍ بِزَعْمِ الْخَصْمِ.

وَلَوْ أَنَّ وَقَحًا مَكَابِرًا يَفْعَلُ مِثْلَ ذَلِكَ لِأَنَّكَرِهِ عَلَيْهِ أَكْثَرَ النَّاسِ مِنْ أَوْلِيَائِهِ وَأَعْدَائِهِ وَالطَّالِبِينَ الْمُسْتَرَشِدِينَ. أَمَّا الْأَوْلِيَاءُ فَلِلْإِشْفَاقِ عَلَيْهِ مِنْ اِفْتِضَاحِهِ، وَأَمَّا الْأَعْدَاءُ فَلِلْاِحْتِجَاجِ بِهِ عَلَيْهِ، وَأَمَّا الطَّالِبُ الْمُسْتَرَشِدُ فَلِظُهُورِ الْأَمْرِ فِيهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِحِجَّةٍ وَلَا شَبِيهَةٍ.

وَجَمَلَةُ الْأَمْرِ: أَنَّهُ لَا بَدَّ فِي مِثْلِ هَذَا الرَّأْيِ أَنْ يَخَالَفَ فِيهِ جَمَاعَةٌ وَيَذْهَبَ إِلَى / [[ص ٤٥٩]] فَسَادَهُ الْأَكْثَرُونَ خَوْفًا مِنْ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ عَلَيْهِمْ، وَيُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى فِسَادِ قَوْلِهِمْ، حَيْثُ اِحْتَجُّوا بِالْأَمْرِ الْمَأْلُوفِ الَّذِي لَا يَحْتَجُّ الْعُقَلَاءُ بِمِثْلِهِ.

وَمِمَّا يُوَضِّحُ مَبَايِنَةَ الْقُرْآنِ لِكَلَامِ الْبَشَرِ فِي فَصَاحَتِهِ وَنَظْمِهِ وَأَسْلُوبِهِ أَنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَكْثَرَ مِنْ قِرَاءَةِ كَلَامِ بَعْضِ الْفَصَحَاءِ، اِكْتَسَبَ بِذَلِكَ فَصَاحَةً تَقْرُبُ مِنْ فَصَاحَتِهِ وَتَقْبَلُ بِذَلِكَ طَرِيقَتَهُ، وَقَدْ وَجَدْنَا الْخَاصَّةَ وَالْعَامَّةَ مِنَ الْفَصَحَاءِ وَغَيْرِهِمْ يُكْثِرُونَ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَتَلَاوَتِهِ إِكْثَارًا لَا يَوْجَدُ مِثْلَهُ مِمَّنْ يُكْثِرُ مِنْ قِرَاءَةِ غَيْرِ الْقُرْآنِ، حَتَّى إِنْ فِيهِمْ مَنْ يَخْتَمُ كُلَّ يَوْمٍ خَتْمَةً، وَفِيهِمْ مَنْ يَخْتَمُ فِي كُلِّ أُسْبُوعٍ، وَمَعَ هَذَا مَا وَجَدْنَا أَحَدًا مِنْهُمْ تَقْبَلُ طَرِيقَتَهُ فِي كَلَامِهِ أَوْ اِكْتَسَبَتْهُ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ شَيْئًا مِنْ الْفَصَاحَةِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ النَّظْمِ. وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِأَحَدِ أَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنَّهُ لَا مَزِيَّةَ لَهُ فِي النَّظْمِ وَالْفَصَاحَةِ، وَإِمَّا لِأَنَّهُ فِي نَظْمِهِ وَفَصَاحَتِهِ مَبَايِنَ لِكَلَامِ النَّاسِ وَلَيْسَ مِمَّا يَنْطَبِعُ لِلْبَشَرِ، وَمَعْلُومٌ بِطَلَانِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ بِاضْطِرَارٍ، فَتَحَقَّقَ الثَّانِي.

* * *

الصراط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٤٢]] فَإِنَّهُ تَحَدَّاهُمْ بِمَعَارِضَتِهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، فَلَوْ قَدَرُوا عَلَيْهِ مَعَ كَوْنِهِمْ ذَوِي فَصَاحَةٍ وَبَلَاغَةٍ، لَمْ يَعْدِلُوا عَنْهُ إِلَى مَحَارِبَتِهِ وَفِيهَا بَدَلُ أَنْفُسِهِمْ وَالْهَبُوطِ عَنْ رِيَّاسَاتِهِمْ، إِذِ الْعَاقِلُ لَا يَعْدِلُ عَنِ الْأَخْفِ الْأَسْهَلِ وَفِيهِ الْحِجَّةُ إِلَى الْأَشَقِّ الْأَثْقَلِ مَعَ عَدَمِ الْفَائِدَةِ.

وَقَدْ نَقَلَ الْإِمَامُ الطَّبْرَسِيُّ فِي اِحْتِجَاجِهِ أَنَّ ابْنَ أَبِي الْعُوجَا، وَأَبُو شَاكِرِ الدِّيَصَانِيِّ، وَابْنُ الْمُقَفَّعِ، وَعَبْدُ الْمَلِكِ الْبَصْرِيُّ، اجْتَمَعُوا عِنْدَ الْبَيْتِ، يَهْرُؤُونَ بِالْحَاجِّ، وَيَطْعَنُونَ بِالْقُرْآنِ، وَعَيْنُوا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ رِبْعًا مِنَ الْقُرْآنِ أَنْ يَنْقُضَهُ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي الْقَابِلِ وَقَدْ نَقَضُوهُ كُلَّهُ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا فِي الْقَابِلِ، قَالَ ابْنُ أَبِي الْعُوجَا: أَمَّا

فَإِنْ قِيلَ: بَيَّنَّا أَنَّ هَذَا الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ الَّذِي ظَهَرَ عَلَيْهِ ﷺ كَانَ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى، حَتَّى يُمْكِنُكَمُ الْاِسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى صَدَقِهِ فِي دَعْوَاهُ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مِنْ جِهَةٍ غَيْرِ تَعَالَى لَمْ يَدَلَّ عَلَى صَدَقِهِ، وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُهُ تَعَالَى وَمِنْ جِهَتِهِ إِلَّا بِقَوْلِهِ ﷺ، وَصَدَقَ قَوْلُهُ إِنَّهَا تَعْلَمُونَهُ بِالْقُرْآنِ، إِذْ تَسْتَدَلُّونَ بِالْقُرْآنِ عَلَيْهِ، فَعَلَى هَذَا يَصِيرُ اِسْتِدْلَالُكُمْ هَذَا دَوْرًا وَاسْتِدْلَالًا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ وَرَاجِعًا إِلَى اِسْتِدْلَالِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ.

قُلْنَا: إِذَا ثَبِتَ بِمَا بَيَّنَّاهُ أَنَّ تَعَدُّرَ الْمَعَارِضَةِ كَانَ خَارِقًا لِلْعَادَةِ، أَيِ ظُهُورِ الْقُرْآنِ عَلَيْهِ عَلَى وَجْهِ تَعَدُّرِ عَلَيْهِمْ مَعَارِضَتَهُ، فَبَيَّنَّا أَنَّ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فِي ذَلِكَ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى هُوَ أَنَّهُ لَا يَخْلُو حَالُ الْقُرْآنِ مِنْ أَحَدِ أَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ خَارِقًا لِلْعَادَةِ بِفَصَاحَتِهِ فَلِذَلِكَ تَعَدَّرَ عَلَيْهِمْ مَعَارِضَتُهُ، أَوْ لَا يَكُونَ خَارِقًا لِلْعَادَةِ بِالْفَصَاحَةِ وَإِنَّمَا تَعَدَّرَ عَلَيْهِمْ مَعَارِضَتُهُ لِأَنَّهُ تَعَالَى صَرَفَهُمْ عَنْهَا.

إِنْ كَانَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ لَمْ يَخُلْ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ نَفْسَهُ مِنْ فَعْلِهِ تَعَالَى، فَلَا يَبْقَى شَكٌّ فِي أَنَّ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى، أَوْ يَكُونُ مِنْ فَعْلِهِ ﷺ. فَهُوَ لَمْ يَتِمَّكَّنْ مِنْ مِثْلِ تِلْكَ الْفَصَاحَةِ إِلَّا لِأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ خَصَّهُ بِالْعُلُومِ الَّتِي تَمَّكَّنَ بِهَا مِنْهُ، فَيَكُونُ تَخْصِيصُهُ بِتِلْكَ الْعُلُومِ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى، وَيَكُونُ الْقُرْآنُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ كَأَنَّهُ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى، فَيَدَلُّ عَلَى صَدَقِهِ. وَإِنْ كَانَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ صَرَفُ الْعَرَبِ عَنِ الْمَعَارِضَةِ، فَلَا شَكَّ فِي أَنَّ ذَلِكَ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى.

/ [[ص ٤٥٨]] فَعَلَى الْحَالَاتِ كُلِّهَا يَتَحَقَّقُ ظُهُورُ خَرَقِ عَادَةِ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى عَلَيْهِ: إِمَّا نَفْسَ الْقُرْآنِ أَوْ تَخْصِيصَهُ بِالْعُلُومِ الَّتِي بِهَا تَمَّكَّنَ مِنْ مِثْلِ الْقُرْآنِ فِي الْفَصَاحَةِ، أَوْ صَرَفَ الْقَوْمِ، وَيَثْبِتُ بِذَلِكَ صَدَقَهُ. وَإِذَا ثَبِتَ صَدَقَهُ وَقَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ وَمِنْ فَعْلِهِ تَعَالَى، يَلْزَمُ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ وَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرَ عَلَى مَا قَدَّرَهُ السَّائِلُ. وَلَكِنْ هَذَا التَّقْسِيمُ إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا أُجْبِنَا عَنْ سُؤَالِ الْجَنِّ، وَسَنَجِيبُ عَنْهُ بِمَا أَجَابَ بِهِ الْقَائِلُونَ بِفِرَاطِ الْفَصَاحَةِ، وَنَذَكُرُ مَا عِنْدَنَا فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِيْمَا بَعْدَ عِنْدِ الْكَلَامِ فِي جِهَةِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ.

وَبَعْدَ، فَلَوْ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي ظُهُورِ الْقُرْآنِ عَلَيْهِ مَا يَنْقُضُ الْعَادَةَ لَكَانَ مِثْلَ كَلَامِهِمْ أَوْ مِقَابِرِهِ، وَكَانَ ذَلِكَ مَانِعًا مِنْ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى قَلْبِهِ أَوْ يَدُورَ حَوْلَ خَاطِرِهِ أَنْ يَدَّعِي بِحَضْرَةِ الْعَرَبِ الْعَارِفِينَ بِالْفَصَاحَةِ أَنَّ الْجَنِّ وَالْإِنْسَ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى مَعَارِضَتِهِ وَالْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ، وَأَنَّ ذَلِكَ دَلَالَةٌ صَدَقَهُ فِي دَعْوَاهُ النَّبَوَّةِ. كَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِهِ أَنْ يَدَّعِي بِحَضْرَةِ الْعُقَلَاءِ الْأَصْحَابِ الْمُتَصَرِّفِينَ الْمَاشِينَ فِي مَسَالِكِهِمْ وَطُرُقَاتِهِمْ أَنَّ النَّاسَ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يَمْشُوا مِثْلَ مَشِيَّتِهِ

وأيضاً فالأنبياء السالفون أخبروا به، ففي التوراة فارقليطا، وفي الإنجيل المحنا، وفي خرايج الراوندي: في الإنجيل فارقليطا وإيمشحا، وهو محمد ﷺ.

وقال الشهرستاني في (الملل والنحل): أجمع أهل الكتاب على أن التوراة بشرت بواحد، واختلافهم في تعيينه، أو في الزيادة عليه، وقد ثبت إعجاز القرآن، وفيه: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» [الأعراف: ١٥٧]، وقال عيسى عليه السلام: «وَمُبَشَّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» [الصف: ٦].

* * *

خلق القرآن:

التوحيد/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

/ [[ص ٢١٨]] ٣٠ - باب القرآن ما هو؟

١ - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ بْنُ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبَدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ، قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي عَنِ الْقُرْآنِ أَحَالِقُ أَوْ مَخْلُوقٌ؟ فَقَالَ: «لَيْسَ بِخَالِقٍ وَلَا مَخْلُوقٍ، وَلَكِنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى».

٢ - حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ، قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ فِي الْقُرْآنِ؟ فَقَالَ: «كَلَامُ اللَّهِ لَا تَتَجَاوَزُوهُ، وَلَا تَطْلُبُوا الْهُدَى فِي غَيْرِهِ فَتَضِلُّوا».

٣ - حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ الْمَوْدُبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِي الْقُرْآنِ؟ فَقَالَ: «هُوَ كَلَامُ اللَّهِ وَقَوْلُ اللَّهِ وَكِتَابُ اللَّهِ وَوَحْيُ اللَّهِ وَتَنْزِيلُهُ، وَهُوَ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ».

٤ - حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدِ الْبَطْنِيِّ، قَالَ: كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى بَعْضِ شُعْبَةَ بْنِ عَدَاذٍ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، عَصَمْنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ مِنَ الْفِتْنَةِ، فَإِنْ يَفْعَلْ فَقَدْ أَعْظَمَ بِهَا نِعْمَةً، وَإِنْ لَا يَفْعَلْ فَهِيَ الْهَلَكَةُ، نَحْنُ نَرَى أَنَّ الْجِدَالَ فِي الْقُرْآنِ

أنا فمندا افترقنا فمفتكر في قوله تعالى: «فَلَمَّا اسْتَتْيَأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا» [يوسف: ٨٠]، فلم أقدر أضم إليها من فصاحتها مثلها، فشغلنتني عمًا سواه. وقال عبد الملك: وأمّا أنا فمفتكر في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ» [الحج: ٧٣]. وقال أبو شاعر: وأمّا أنا فمفتكر في قوله تعالى: «لَوْ كَانَ / [[ص ٤٣]] فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» [الأنبياء: ٢٢]. وقال ابن المقفع، وكان أفصح أهل عصره: إن هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر، وإني مفتكر في قوله تعالى: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي...» الآية [هود: ٤٤]، لم أبلغ غاية المعرفة بها، ولم أقدر على الإتيان بمثليها. قال هشام: فبينما هم كذلك إذ مرّ بهم الصادق عليه السلام، فقرا: «قُلْ لَنْ يَجْتَمَعَ الْإِنْسُ وَالْحِجْنُ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» [الإسراء: ٨٨].

وقد حكى أبو عبيدة أن أعرابياً سمع: «فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ» [الحجر: ٩٤]، فسجد. وسمع آخر: «فَلَمَّا اسْتَتْيَأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا» [يوسف: ٨٠]، فقال: أشهد أن لا مخلوق يقدر على مثل هذا. وسمع الأصمعي جارية تستغفر، فقال لها: ممّ، ولم يجر عليك قلم؟ فقالت شعراً:

أستغفر الله لذنبي كلّه قتلت إنساناً بغير حلّه
مثل غزال ناعم في دلّه فانتصف الليل ولم أمله
فقال لها: ما أفصحك يا جارية؟ فقالت: أفصاحة بعد قوله
تعالى: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ
فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ
الْمُرْسَلِينَ» [القصص: ٧]؟ فجمع تعالى في آية أمرين ونهيين
وخبرين وبشارتين.

ولمّا أراد النابغة الإسلام، حين سمع صوت قارئ يقرأ القرآن، وعلم بفصاحته، قال أبو جهل له: يُحْرَمُ عليك الأطينين. وأخبر الله تعالى عن الوليد بن المغيرة بذلك، في قوله: «فَكَرَرَ وَقَدَّرَ» [إلى آخر الآية [المدثر: ١٨]].

/ [[ص ٤٤]] وقد نُقِلَ في وجه إعجازه وجوه آخر كالصرفه وغيرهما، فمن وُقِّق لها وقف عليها.

واعلم أن تواتر القرآن عيني، وغيره معنوي، مثل إخباره ﷺ بالمغيبات، وانشقاق القمر، وتسيح الحصى، ونبوع الماء من بين أصابعه، وغيرها من المعجزات المشهورة، فإن كل فرد منها وإن نُقِلَ بالاحاد إلا أنّها اشتركت في معنى واحد هو خرق العادة، وسيأتي في ذلك فصل مفرد إن شاء الله تعالى.

زعم أنه غير مخلوق بمعنى أنه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ فقد أخطأ وقال غير الحق والصواب، وقد أجمع أهل الإسلام على أن القرآن كلام الله ﷻ على الحقيقة دون المجاز، وأن من قال غير ذلك فقد قال منكراً من القول وزوراً، ووجدنا القرآن مفصلاً وموصلاً وبعضه غير بعض وبعضه قبل بعض كالناسخ الذي يتأخر عن المنسوخ، فلو لم يكن ما هذه صفته حادثاً بطلت الدلالة على حدوث المحدثات وتعددت إثبات محدثها بتناهيها وتفرقها واجتماعها.

وشيء آخر وهو أن العقول قد شهدت والأمة قد اجتمعت على أن الله ﷻ صادق في إخباره، وقد علم أن الكذب هو أن يُخبر بكون ما لم يكن، وقد أخبر الله ﷻ عن فرعون وقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، وعن نوح أنه نادى ابنه وهو في معزلة: ﴿يَا بُنَيَّ اذْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ [هود: ٤٢]، فإن كان هذا القول وهذا الخبر قديماً فهو قبل فرعون وقبل قوله ما أخبر عنه، وهذا هو الكذب، وإن لم يوجد إلا بعد أن قال فرعون ذلك فهو حادث لأنه كان بعد أن لم يكن.

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[ص ٥٢] وأقول: إن كلام الله تعالى محدث وبذلك جاءت الآثار عن آل محمد ﷺ وعليه إجماع الإمامية والمعتزلة بأسرها والمرجئة إلا من شذ عنها / [ص ٥٣] وجماعة من أصحاب الحديث وأكثر الزيدية والخوارج.

وأقول: إن القرآن كلام الله ووحيه، وأنه محدث كما وصفه الله تعالى وأمنع من إطلاق القول عليه بأنه مخلوق وبهذا جاءت الآثار عن الصادقين ﷺ، وعليه كافة الإمامية إلا من شذ منهم وهو قول جمهور البغداديين من المعتزلة وكثير من المرجئة والزيدية وأصحاب الحديث.

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطبرية) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ١٥٢] المسألة الخامسة: [القرآن محدث غير مخلوق]: وسأل (أحسن الله توفيقه) عن القرآن هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟

الجواب - وبالله التوفيق - : إن القرآن محدث لا محالة، وأمارات الحدث في الكلام آيين وأظهر منها في الأجسام وكثير

بدعة، اشترك فيها السائل والمجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، ويتكلف المجيب ما ليس عليه، وليس الخالق إلا الله ﷻ، وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله / [ص ٢١٩] لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله وإياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مسفقون.

٥ - حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ بْنِ أَبِي عَمْرٍو، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ، قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيُّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِي الْقُرْآنِ، فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ مَنْ قَبْلَنَا؟ فَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّهُ مَخْلُوقٌ، وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَمَا إِنِّي لَا أَقُولُ فِي ذَلِكَ مَا يَقُولُونَ، وَلَكِنِّي أَقُولُ إِنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ».

٦ - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَمْرَانَ الدَّقَاقِ بْنِ أَبِي عَمْرٍو، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْجَعْفَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ سَعْدِ الْخَفَافِ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، قَالَ: لَمَّا وَقَفَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْخَوَارِجِ وَوَعظهم وذكّرهم وحدّتهم القتال، قَالَ لَهُمْ: «مَا تَنْفَعُونَ مِنِّي؟ أَلَا إِنِّي أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»، فَقَالُوا: أَنْتَ كَذَلِكَ، وَلَكِنَّكَ حَكَمْتَ فِي دِينِ اللَّهِ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَاللَّهِ مَا حَكَمْتُ مَخْلُوقاً، وَإِنَّمَا حَكَمْتُ الْقُرْآنَ، وَلَوْ لَا أَنِّي غَلَبْتُ عَلَى أَمْرِي وَخَوْلَفْتُ فِي رَأْيِي لَمَا رَضِيتُ أَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا بَيْنِي وَبَيْنَ أَهْلِ حَرْبِ اللَّهِ حَتَّى أُعْلِيَ كَلِمَةَ اللَّهِ وَأَنْصَرَ دِينَ اللَّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ وَالْجَاهِلُونَ».

قال مصنف هذا الكتاب: قد جاء في الكتاب أن القرآن كلام الله ووحى الله وقول الله وكتاب الله، ولم يجيء فيه أنه مخلوق، وإنما امتنعنا من إطلاق المخلوق عليه لأن المخلوق في اللغة قد يكون مكذوباً، ويقال: كلام مخلوق أي مكذوب، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ﴾ [ص ٢٢٠] [إفكاً] [العنكبوت: ١٧] أي كذباً، وقال تعالى حكاية عن منكري التوحيد: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [ص: ٧] أي افتعال وكذب، فمن زعم أن القرآن مخلوق بمعنى أنه مكذوب فقد كفر، ومن قال: إنه غير مخلوق بمعنى أنه غير مكذوب فقد صدق وقال الحق والصواب، ومن

تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ [ص: ٧]، يريد الكذب لا محالة.

* * *

الملخص في أصول الدين / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٤٢]] فصل: في وصف القرآن بأنه مخلوق:

اعلم أن الصحيح في فائدة وصف الشيء بأنه مخلوق، أنه حدث من فاعله مقدرًا، وهو مذهب أبي علي، وكان أبو هاشم يذهب إلى أن هذا الوصف مشتق من الخلق وهو التقدير، وعنده أن التقدير والخلق جميعاً إرادة، وأن الخالق قد يكون خالقاً لفعل غيره، وقد يشترك الإتيان في تقدير الشيء، فيكونان عنده خالقين له.

وكل هذا لا يليق بالمذهب الذي قدّمناه.

وامتنع أبو هاشم من وصف المعدوم بأنه مخلوق، وإن كان مراداً، لأنه جعل الإرادة إذا تعلقت بالموجود سُميت خلقاً، وإذا تعلقت بالمعدوم لا تستحق هذه التسمية، كما نقوله / [[ص ٤٤٣]] في العزم: إن الإرادة لا تُسمى عزمًا إلا متى كان مرادها معدوماً، ومع وجود المراد لا تُسمى بذلك.

وقد ذهب أحد شيوخ أصحاب أبي هاشم إلى أن الخلق التقدير، والتقدير هو الفكر والنظر في حال الأمر المقدور، ووافق أبو هاشم على أن المخلوق مشتق من الخلق.

قال: ولو عرّف الشرع لم أصف الله تعالى بأنه خالق لشيء من أفعاله، لأن المعنى الذي يقتضيه اللغة في هذه اللفظة لا يجوز عليه.

والذي يدل على صحة المذهب الذي اخترناه: أننا وجدنا أهل اللغة متى وجدوا [وا] الفعل مقدرًا، وصفوه بأنه مخلوق، ولهذا وصفوا الإنسان والسيارات والأرض بذلك، ومتى لم يقع مقدرًا لم يصفوه بذلك، كأفعال الساهي والنائم، وكل هذا من غير أن يخطر ببال الواضعين بذلك إرادة ولا فكر أو لا رويّة، كما أنهم يصفون من فعل المحكم من الفعل بأنه عالم، من غير أن يخطر ببالهم علم به كان عالماً، وكما أننا نمتنع من كون الوصف بأنه عالم مشتقاً من العلم، وإن كان العالم منّا لا يكون كذلك إلا مع وجود العلم، فكذلك يجب أن يمتنع من مثل ذلك في المخلوق، وإن كان الخالق لا بد أن يكون قاصداً ومريداً، وبعض المريد قد يكون مفكراً.

واعتل أبو هاشم لقوله بأن الشاعر في قوله:

من الأعراس، لأن الكلام يُعلم تجدده بالإدراك، ونقيضه يفقد الإدراك، والمتجدد لا يكون إلا محدثاً، والنقيض لا يكون قديماً، وما ليس بقديم وهو موجود محدث، فكيف لا يكون القرآن محدثاً؟ وله أول وآخر رابعاً جزء جزء ... أمارات الحدث، وهو موصوف بأنه منزل ومحكم، ولا يليق بهذه الأوصاف القديم، وقد وصفه الله تعالى بأنه عربي، وأضافه إلى العربية، ومعلوم أن العرب ... أول فيما أضيف إليها لا بد أن يكون محدثاً إذا دل.

/ [[ص ١٥٣]] وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه محدث مصرحاً غير ملوح، ولا يجوز أن يصفه بغير ما يستحقه من الأوصاف.

فأمّا الوصف للقرآن بأنه مخلوق، فالواجب الامتناع منه والعدل عن إطلاقه، لأن اللغة العربية تقتضي فيما وُصف من الكلام بأنه مخلوق أو مختلق أنه مكذوب مضاف إلى غير فاعله، ولهذا قال الله ﷻ: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ [ص: ٧]، ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧].

ولا فرق بين قول العربي لغيره: كذبت، وبين قوله: خلقت كلامك واختلقته، ولهذا يقولون: قصيدة مخلوقة إذا أُضيفت إلى غير قائلها وفاعلها. وهذا تعارف ظاهر في هذه اللفظة يمنع من إطلاق لفظه (الخلق) على القرآن. وقد ورد عن أئمتنا عليهم السلام في هذا المعنى أخبار كثيرة تمنع من وصف القرآن بأنه مخلوق، وأنهم عليهم السلام قالوا: «لا خالق ولا مخلوق».

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في قصة التحكيم: «إنني ما حكمت مخلوقاً، وإنما حكمت كتاب الله ﷻ».

ويشبه أن يكون الوجه في منع أئمتنا عليهم السلام من وصف القرآن بأنه مخلوق ما ذكرناه وإن لم يُصرحوا عليهم السلام به.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيات) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٣٠١]] مسألة سابعة وخمسون: [القرآن منزل غير مخلوق]:

القرآن منزل أو مخلوق؟

الجواب: القرآن كلام الله تعالى أنزله وأحدثه تصديقاً للنبي ﷺ، فهو مفعول.

ولا يقال: إنه مخلوق، لأن هذه اللفظة إذا أُطلقت على الكلام أوهمت أنه مكذوب، ولهذا يقولون: هذا كلام مخلوق، فقال الله

ض القوم يخلق ثم لا تغري أثبتة خالقاً ونفى كونه قاطعاً، فوجب أن يكون الخلق غير الغري الذي هو القطع، وأن الخلق هو قصده إلى القطع، فلذلك مدح في صدر البيت من يفعل ما يعزم عليه، زارياً على من يعزم ولا يفعل.

وهذا الذي احتج به لا حجة فيه، لأن قولهم: (خلقت الأديم) أي خلقت تخطيطه والرسوم التي تفعل فيه، ليدل على ما يصنع منه من الآلات، وقد يفعل ذلك ولا يكون قاطعاً له، فخلق الأديم على قولنا وقوله غير قطعه وفريه، وإنما يصح ذلك ما ذكره، لو لم يكن هناك فعل واقع بحسب الحاجة الداعية سوى القطع، ثم نفى كونه قاطعاً مع إثباته خالقاً، فأما والأمر على ما ذكرناه فلا شبهة فيما ذكره.

/ [[ص ٤٤٤]] والذي يبين صحة ما اعتمدها أنهم لا يُسمون من فكر في قطع الأديم وأراد قطعه، وهو غائب عنه أو حاضر من غير أن يماسه ويمدده ويرسم عليه الخطوط والرسوم خالقاً، فإذا فعل ما ذكرناه سمي خالقاً. ألا ترى إلى قول الشاعر:

ولا يسطأ بأيدي الخالقين ولا

أيدي الخوالق إلا جيّد الأدم وإنا يأت بأيديهم إذا باشروه ومددوه، ورسموا عليه الرسوم، وقوله: (خلقت الأديم) مجاز، وفيه حذف والمراد خلقت تقديره.

وإذا صحّت الجملة التي قدّمناها، فقد كان القياس يقتضي - لولا ضرب من التعارف وسببته - أن يُسمى القرآن، وكل كلام وقع مقدراً مقصوداً به إلى وجه من وجوه الحكمة، بأنه مخلوق، ولكنهم تعارفوا لفظة (الخلق) و(الاختلاق) في الكلام إذا كان كذباً مضافاً إلى غير قائله، ولهذا يقولون فيمن كذب أنه: (خلق، واختلق، وخرق وخرّج وافتعل)، كل ذلك بمعنى ذلك واحد، وفي التنزيل: ﴿وَحَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، ويقولون في القصيد: إنها مخلوقة متى أضيفت إلى غير قائلها، لأن إضافتها إلى غير قائلها كذب، وإن كانت هي في نفسها تتضمن الصدق، لأنهم راعوا في هذه اللفظة - إذا استعملوها في الكلام - معنى الكذب.

وقد نصّ صاحب كتاب العين وصاحب الجمهرة في كتابيهما على ما يشهد بما ذكرناه في معنى هذه اللفظة.

وقال الله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، و﴿إِنْ

هذا إلا اختلاق ﴿٧﴾ [ص: ٧]، و﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلِقُ الْأَوَّلِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [الشعراء: ١٣٧]، وهذه الجملة تمنع من إجراء لفظ (الخلق) على القرآن، لئلا يوهم أنه كذب، أو مضاف إلى غير قائله.

ومما يوضح عن صحة ما قلناه، أنه لا يمكن أحد أن يحكي عن ناطق باللغة العربية في شعر أو نثر أنه استعمل لفظة (مخلوق) في الكلام، إلا على معنى الكذب أو الإضافة إلى غير قائله، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام لما أنكر الخوارج التحكيم، أنه قال لهم: / [[ص ٤٤٥]] «أما والله ما حكمت مخلوقاً، ولكنني حكمت كتاب الله تعالى».

وقد علمنا أنه عليه السلام لم يثبت الحدث، ولا أن فاعله فعله مقدراً، لكنه منع من إطلاق هذه اللفظة عليه للمعنى الذي ذكرناه.

وقد روي عن جماعة من الأئمة من آل الرسول عليه السلام في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه، ويمنع من إطلاق هذه الجملة في القرآن. وهذه الأخبار وإن أمكن أن يقال في كل خبر منها بعينه: إنه خبر واحد، فلجملة قوّة وتأثير مما يقتضي قوّة الظن، وإن لم يفضي إلى العلم واليقين، لجواز أن نعتمده في هذا الموضوع، مضافاً إلى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذه اللفظة.

فإن قيل: فيقولون: إن لفظة (مخلوق) و(مخلتق) مما وُضع في الأصل لإفادة التقدير فيما ليس بكلام، وفي الكلام كونه كذباً أو ممّا وُضع للتقدير في كل شيء، ثم اختص بالاستعمال والعرف بما ليس بكلام وتغيّرت فائدته.

قلنا: كل واحد من الأمرين جائز عندنا، وليس ندرى أي الوجهين هو الواقع، والغرض أن يصحّ هذه اللفظة، [بأن] لا يُستعمل في الكلام مطلقاً على ما يُستعمل في غيره، وأنها في الكلام يفيد معنى مخصوصاً، وهو الذي ذكرناه، وهل الوضع اقتضى ذلك أو العرف غيره، ممّا لا يعلم ولا يجب أن يعلم!؟

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

والطريق إلى العلم بكونه متكلماً هو السمع، وقد علمنا ضرورة من دين النبي عليه السلام أن القرآن كلامه تعالى، وإذا ثبت كونه تعالى متكلماً وجب أن يكون كلامه فعله، لثبوت الاشتراك فيما له كان المتكلم متكلماً، ولأن كلامه تعالى من جنس الصوت،

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٦٧]] والذكر هو القرآن بدلالة قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ولا يجوز أن يكون المراد به الرسول لقوله: ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾ والكلام هو الذي يصح استماعه دون الرسول.

ويصفه بأنه مجعول، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وينعته بأنه منزل، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾، وقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾. ويوصف بأنه عربي، كما قال: ﴿بِلِسَانٍ / [[ص ٦٨]] عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، والعربية محدثة.

ولا تصفه بأنه مخلوق، لأنه يُوهَم بأنه مكذوب، أو مضاف إلى غير قائله، لأنه المعتاد من هذه اللفظة، قال الله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ [ص: ٧]، و﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولَيْنِ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، وقال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، فلم يُوصَف الكلام بالخلق إلا إذا أُريد به الكذب أو الانتحال، كما يقولون: هذه قصيدة مخلوقة ومختلقة إذا كانت متنحلة مضافة إلى غير قائلها. وهذه الجملة تكفي فيما قصدناه، لأن شرح جميعه بيّناه في (شرح الجمل)، وذكره يطول به ما قصدناه.

التبيان (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣٢٠]] وفي هذه الآية [أي في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾] [الحجر: ٩] دلالة على حدوث القرآن، لأن ما يكون منزلاً ومحفوظاً لا يكون إلا محدثاً، لأن القديم لا يجوز عليه ذلك ولا يحتاج إلى حفظه.

التبيان (ج ٩) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٨٠]] وفيه [أي في قوله تعالى: ﴿حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾] ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [٢] وَإِنَّهُ فِي أُمَّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ ﴿١﴾ أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ ﴿٥﴾ [الزخرف: ١ - ٥] دلالة على حدوثه، لأن المجعول هو المحدث، ولأن ما يكون عربياً لا يكون قديماً لحدوث العربية.

فإن قيل: معنى ﴿جَعَلْنَاهُ﴾: سَمَّيْنَاهُ، لأنَّ الجعل قد يكون بمعنى التسمية.

وهو محدث فيجب كونه محدثاً، ولأنه خطاب لمخاطبين، فلو كان قديماً لكان ما فيه من الأخبار الماضية كذباً وباقي الأخبار والأوامر والنواهي عبثاً، وهو يتعالى عن ذلك، ولأنه قد أخبر أنه محدث فقال: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، و﴿مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ﴾ [الشعراء: ٥].

وقول المخالف: إن القديم هو ما هذا الكلام حكاية عنه، ظاهر الفساد، لأننا قد بيّنا أن الكلام من جنس الأصوات، وهي محدثة، فيجب الحكم بحدوث كل كلام، لكونه صوتاً، وما ليس بصوت لا يكون كلاماً.

ولأن ما هذا القرآن حكاية عنه لا يخلو أن يكون من جنس هذا الكلام أو مخالفاً له، فإن يكن من جنسه فحكمه حكمه في الحدوث، وإن كان من غير جنسه لم يميز أن يكون هذا القرآن حكاية له، لأن الشيء لا يكون حكاية لما ليس مثلاً له، ولئن جاز أن يكون هذا التلوُّ حكاية لما ليس من جنسه ليجوزن ذلك في أصوات الطير، بل في كل جنس من الأعراض، فيوصف بأنه قرآن، وهذا ضلال.

ولأن ذلك يقتضي أن لا يوصف هذا بأنه قرآن ولا كلام الله تعالى، لأنه ليس بكلام الله ولا هو القرآن، وإن القرآن خلافه، وهذا كفر، وقد وصف الله / [[ص ١٠٨]] تعالى هذا التلوُّ بأنه قرآن وكلامه وأنه منزل من لدنه، وكل ذلك يقضي بفساد ما قالوه.

والقرآن وإن كان محدثاً، فوصفه بأنه مخلوق بدعة، وإن كان المعنى واحداً، لأمر، منها: أنه لا يوجد هذا الاسم في كتاب ولا سنة، بل الوصف له مختص بالأحداث.

ومنها: أن وصف الكلام بأنه مخلوق يفيد مكذوب، يقال: هذا كلام مخلوق ومختلق ومخرق ومفتعل بمعنى مكذوب، ومنه قوله: ﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وقوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولَيْنِ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، وإذا كان إطلاق الخلق على الكلام يفيد الكذب وجب تنزيه كلامه تعالى عن هذا الوصف.

ومنها: ما روي عن أئمتنا عليهم السلام من القول بتبديع من وصفه بالخلق.

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٢٤٣]] وأن القرآن كلام رب العالمين، وأنه محدث

ليس بقديم.

الآخر، فمعاذ الله أن يكون مخلوقاً بذلك المعنى.
والقوم ربّما يؤوّلون الخلق على معنى آخر، وذلك المعنى هو
كونه حيّاً على ما يدلُّ عليه ما يُحكى عن بعضهم، فإنّه يروى أنّه
جرى بين واحد من العدلية وبين واحد من الصفاتية في خلق
القرآن، فجلس ذلك الإنسان الذي كان ينفي خلق القرآن من
الغد للتعزية، فقيل له: ما أصابك؟ فأجابهم بأنّ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ
أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١] توفّي، فجلست للتعزية.
وهذا محال على ما ترى، ودالٌّ على عدم فطنة من يقول ذلك،
فإنّ لا نعني بالخلق هذا المعنى، ولا هو معلوم من وضع أهل
اللسان. وذلك لأنّ الخلق عندهم يفيد التقدير، قال الشاعر:
ولأنت تغري ما خلقت

وبعض القوم يخلق ثم يغري

يريد: تَمَّ ما قدرته، وغيرك ما يَتَمَّ ما يُقدِّره.

وقد اختلف أهل العدل في معنى هذه الكلمة، فذهب
البغداديون إلى أنّ الخلق هو الاختراع، فلم يصفوا فعل غير الله
تعالى بالخلق.

وذهب البصريون إلى أنّ معناه التقدير، على ما هو معروف من
أهل اللسان. ثمّ اختلفوا فذهب أبو هاشم إلى أنّ معنى التقدير
هو الإرادة، وكلُّ فعل يُفعل مع الإرادة له فهو مخلوق. وذهب
أبو عبد الله البصري إلى أنّ معنى التقدير / [ص ٢٣٥] هو
التفكير، وكلُّ فعل يُفعل عن تفكير وتدبر يصفه بأنّه مخلوق، فيلزمه
أن لا يصف أفعال الله تعالى بأنّها مخلوقة حقيقة، وإنّما يستعمل
فيها المخلوق على طريق التوسّع والتجوّز، ولا شك في أنّه حصل
تعارف شرعي بأنّه لا يُطلق اسم الخالق على غير الله تعالى وإن
كان الله تعالى أثبت الخلق في حق غيره، كما قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ
أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ۝﴾ [المؤمنون: ١٤]، وقال لعيسى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ
مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠]، إلّا أنّ الخالق مطلقاً لا
يقال إلّا لله تعالى، للتعريف الذي ذكرناه.

إن قالوا: أليس الله تعالى يقول: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾
[الأعراف: ٥٤]؟ فصل بين الخلق والأمر، وقال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ
۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝﴾ [الرحمن: ١ - ٣]، فصل
بين القرآن وبين الإنسان في الخلق، فلو كان القرآن داخلياً في
الخلق بمعنى من المعاني لما صحَّ هذا الفرق.

قلنا: لا دلالة لكم في الآيتين، إنّما أراد تبارك وتعالى بالآية
الأولى أنّه خلق العقلاء وخلق غيرهم لهم، فكلُّهم له، وله أن

قلنا: لا يجوز ذلك هاهنا، لأنّه لو كان كذلك لكان الواحد منّا
إذا سمّاه عربياً فقد جعله عربياً، وكان يجب لو كان القرآن على ما
هو عليه وسمّاه الله أعجمياً أن يكون أعجمياً، أو كان يكون بلغة
العجم وسمّاه عربياً أن يكون عربياً، وكلُّ ذلك فاسد.

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٣٤٢] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من
آيةٍ أو ننسها نأت بخيرٍ منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله على كلِّ
شيءٍ قديرٌ ۝﴾ [البقرة: ١٠٦]] دلالة على أنّ القرآن محدث،
وأنّه غير الله تعالى، لأنّ القديم لا يصحُّ نسخه. ولأنّه أثبت له
مثلاً والله سبحانه قادر عليه، وما كان داخلياً تحت القدرة فهو
فعل، والفعل لا يكون إلّا محدثاً.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[ص ٢٣٣] القول في وصف القرآن وكلامه تعالى:
إن قالوا: بَمَ تصفون كلام الله تعالى؟ أتصفونه بأنّه مخلوق أم
لا تصفونه بذلك؟

قلنا: نصفه بما وصفه الله تعالى به من كونه محدثاً على ما قال
تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم محدثٍ إلّا استمعوه﴾، يعني
بالذكر القرآن لا غير، بدلالة قوله: ﴿إلّا استمعوه﴾. ونصفه بأنّه
منزل، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۝﴾ [القدر: ١].
وبأنّه مجعول وعربي، قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾
[الزخرف: ٣]، وبأنّه محكم وحكيم، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ
أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١]، وقال: ﴿يس ۝ وَالْقُرْآنِ
الْحَكِيمِ ۝﴾ [يس: ٢].

فأمّا كونه مخلوقاً فلا نُطلقه، لما فيه من الإبهام، من حيث إنّّه
مشارك بين معنيين: أحدهما أنّه واقع مقدّر لمصالح العباد، والآخر
أنّه مفترى مكذوب مضاف إلى غير قائله، كما يقال: هذه قصيدة
مخلوقة ومختلفة، إذا أُضيفت إلى غير قائله. قال الله تعالى حاكياً
عن الكفار: ﴿إِن هَذَا إِلَّا خِطْلًا ۝﴾ [ص: ٧]، و﴿إِن / [ص
٢٣٤] هذا إِلَّا خَلْقُ الْأَوْلِيَيْنِ ۝﴾ [الشعراء: ١٣٧]، عنوا به
القرآن، وأنّه ليس كلام الله تعالى على ما يقوله محمد ﷺ. فتحرّز
من إطلاق القول فيه بأنّه مخلوق لهذا الإبهام. ونقول لمن يسألنا
عن كون القرآن مخلوقاً: إن عنيت به أنّه فعله تعالى، وفعله مقدّر
بحسب مصالحي العباد، فهو مخلوق بهذا المعنى. وإن أردت المعنى

حفظوا، وكانوا يتهجّدون بالقرآن ويقومون به في الليل والنهار ويذاكر بعضهم بعضاً بما جرى منه في هذا الباب؟ وهذا كله لولا أنّه مسوّر مجموع محفوظ لا يتصوّر ولا يتخيّل. وقد رووا أنّ النبيّ ﷺ كان يأمر عند نزول كلّ آية بإثباتها فيما يليق بها من السور ويقول ﷺ: «أثبتوها في موضع كذا»، وكان له ﷺ كتاب معروفون يكتبون القرآن ويثبتونه، وإنّما قلّ تدوين القرآن وتخليده بطون الصّحف في أيامه ﷺ لأنّه ﷺ كان يحثُّ أصحابه على حفظ القرآن وتلقّنه، فكانوا يتبارزون في ذلك ويتنافسون فيه ويُعولون عليه.

فإن قيل: فإذا كان الأمر على ما ذكرتموه فأبيّ شيء فعل عثمان ولم يقيم عليه ما أتاه في معنى المصاحف؟ وقد روي الكلُّ أنّ أبا بكر أيضاً جمع القرآن وكان يستشهد عليه، فلو كان مجموعة مفروغاً منه لما احتيج إلى فعل أبي بكر ولا عثمان.

قلنا: أمّا عثمان فما جمع من القرآن ما كان مفترقاً مبدداً ونظم منه ما كان شتيتاً على ما يعتقده من لا فطنة له، وكيف يكون / [[ص ٢١٢]] ذلك وقد بينّا أنّ القرآن كان منظوماً مؤلفاً مسوّراً على عهد رسول الله ﷺ؟ وإنّما جمع عثمان الناس على قراءة زيد، فأنكر الناس عليه تضيق ما أباحه الله تعالى وإخراجهم من التخيير في القراءات والحروف إلى التعيين، وجرى بينه وبين ابن مسعود في ذلك ما جرى، وأنكروا أيضاً إحراق المصاحف، وقالوا: إنّ ذلك يقتضي الاستهانة بحقّها.

ومن اعتذر لعثمان بقوله: إنّّه خاف انتشار الأمر في حروف القرآن، وخاف الزيادة والنقصان لأمارات لاحت له، فجمع الناس على حرف واحد لما ظنّه من المصلحة، وأنّه أيضاً حرّق المصاحف استخفافاً بها لكن تحصيئاً لها. وقد تكلمنا على ذلك واستوفيناها في كتابنا (الشافى في الإمامة).

فأمّا أبو بكر فإنّه أمر الناس بتدوين القرآن والزيادة في تخليده المصحف، لأنّ المعول كان على الحفظ في أيام النبيّ ﷺ وخاف من قلّة الحفّاظ انثلامهم، فحثّ على الزيادة في تدوين القرآن وإثباته في الصّحف زيادة في تحصيله والاحتياط عليه.

تحريف القرآن:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ١٠٧]] [فقالت المرجئة: فلعلّ بقية الأحكام في القرآن الذي ذهب؟ قلنا هم: فلم لم تُكلّفوهم أن يأتوكم بالقرآن الذي

يأمرهم ويحكم عليهم، لأنّهم عبده، ولا يدلُّ على أنّ الأمر ليس فعلاً له ولا خلقاً له. وأراد في الآية الثانية إثبات النعمة والامتنان بها على المكلفين، والامتنان إنّما يحصل بتعليم القرآن لا بخلقه من دون التعليم.

وكيف يمكن الاستدلال بإفراد الشيء بالذكر على أنّه غير داخل في الجملة المذكورة؟ أليس الله تعالى قال: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨]، ولم يدلّ على أنّ جبرئيل وميكائيل ليسا من الملائكة؟ وقال: / [[ص ٢٣٦]] ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]، ولم يدلّ على أنّ الصلاة الوسطى ليست من الصلوات.

قالوا: أليس قد روي عنه ﷺ: «القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر بالله العظيم»؟

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، فلا يصحُّ الاعتداد عليه. ثمّ هو معارض بما روي عنه ﷺ أنّه قال: «كان الله ولا غيره، ثمّ خلق الذكر، والذكر هو القرآن»، وبما روي عنه ﷺ أنّه قال: «ما خلق الله من سماء والأرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي». ثمّ نقول: ولو صحّ هذا الحديث، لكان معناه أنّ القرآن كلام الله تعالى غير مفترى ولا مخلوق، بخلاف ما يقوله الكفّار من أنّه من افتراء محمّد ﷺ. ولا شكّ في أنّ من وصف القرآن بذلك كان كافراً، فأما من قال: إنّّه كلام الله ووحيه وتنزيله، وإنّه أحدثه بحسب مصالح العباد وأنزله على رسوله، كيف يكون كافراً؟

جمع القرآن:

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢١١]] فإن قيل: أفنقولون: إنّ القرآن كان على عهد النبيّ ﷺ مسوّراً مجموعاً هذا الجمع مؤلفاً هذا التآليف الذي نشاهده أم حدث ذلك بعده؟

قلنا: الصحيح الذي لا شبهة فيه على من سمع الأخبار وخالط أهل العلم بالقرآن أنّ القرآن مجموع على هذه الهيئة والصفة في أيام النبيّ ﷺ، وكيف يخفى على ذي تحصيل وقد علمنا ضرورة بالأخبار المتواترة أنّ القرآن كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في تلك الأيام، وقد عيّن على جماعة من الصحابة كانوا يحفظونه كلّهم، وقد عرّض على النبيّ ﷺ درساً وتلاوة جماعة من أصحابه كابن مسعود وغيره وختموه عليه عدّة ختمات وحفظوا من كلامه ﷺ في مواضع من القرآن إذا انتهوا إليها في القراءة ما

وكذلك ما روي من النهي عن قراءة القرآن كله في ليلة واحدة، وأنه لا يجوز أن يختم في أقل من ثلاثة أيام، تصديق لما قلناه أيضاً.

بل نقول: إنه قد نزل من الوحي الذي ليس بقرآن، ما لو جُمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبعة عشر ألف آية. وذلك مثل قول جبرئيل للنبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لَكَ: يَا مُحَمَّدُ، دَارِ خَلْقِي».

ومثل قوله: «أَتَقِي شَحْنَاءَ النَّاسِ وَعَدَاوَتَهُمْ». ومثل قوله: «عِشْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ، وَأَحِبِّ مَنْ شِئْتَ فَإِنَّكَ مُفَارِقُهُ، وَاَعْمَلْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مُلَاقِيهِ. وَشَرَفُ الْمُؤْمِنِ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ، وَعِزُّهُ كَفُّ الْأَذَى عَنِ النَّاسِ».

/ [[ص ٢٩]] ومثل قول النبي ﷺ: «مَا زَالَ جَبْرَائِيلُ يُوصِينِي بِالسُّوَالِكِ حَتَّى خِفْتُ أَنْ أُذْرَدَ وَأُحْفِي، وَمَا زَالَ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِثُنِي، وَمَا زَالَ يُوصِينِي بِالْمَرْأَةِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي طَلَاقُهَا، وَمَا زَالَ يُوصِينِي بِالمَمْلُوكِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيَضْرِبُ لَهُ أَجْلاً يُعْتَقُ بِهِ».

ومثل قول جبرئيل ﷺ للنبي ﷺ: «حِينَ فَرَعَ مِنْ عَزْوَةِ الحُنْدَقِ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ لَا تُصَلِّيَ العَصْرَ إِلَّا بِبَنِي قُرَيْظَةَ».

ومثل قوله ﷺ: «أَمْرِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ، كَمَا أَمَرَنِي بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ».

ومثل قوله ﷺ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ لَا نُكَلِّمَ النَّاسَ إِلَّا عَلَى مِقْدَارِ عُقُولِهِمْ».

ومثل قوله ﷺ: «إِنَّ جَبْرَائِيلَ أَتَانِي مِنْ قِبَلِ رَبِّي بِأَمْرٍ قَرَّتْ بِهِ عَيْنِي، وَفَرِحَ بِهِ صَدْرِي وَقَلْبِي، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ: إِنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَقَائِدُ العُرِّ الْمُحَجَّلِينَ».

ومثل قوله ﷺ: «نَزَلَ عَلَيَّ جَبْرَائِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ رَوَّجَ فَاطِمَةَ عَلِيًّا مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ، وَأَشْهَدَ عَلَى ذَلِكَ خِيَارَ مَلَائِكَتِهِ، فَزَوَّجَهَا مِنْهُ فِي الْأَرْضِ، وَأَشْهَدَ عَلَى ذَلِكَ خِيَارَ أُمَّتِكَ».

ومثل هذا كثير، كله وحي ليس بقرآن، ولو كان قرآناً لكان مقروناً به، وموصلاً إليه غير مفصول عنه كما كان أمير المؤمنين ﷺ جمعاً، فلما جاءهم به قال: «هَذَا كِتَابُ رَبِّكُمْ كَمَا أَنْزَلَ عَلَى نَبِيِّكُمْ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ حَرْفٌ، وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ حَرْفٌ».

فقالوا: لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ، عِنْدَنَا مِثْلَ الَّذِي عِنْدَكَ. فَانصَرَفَ وَهُوَ يَقُولُ: ﴿فَتَبَدُّوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلاً فَبَيْتَسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

ذهب؟ قالوا: [وهل] يجوز ذلك؟! قلنا لهم: وهذا الذي قلموه من الرأي أشد من ذلك لأنه لا يجوز لهم أن يأتوكم بالقرآن / [[ص ١٠٨]] لأن القرآن هو من عند الله والرأي في الحلال والحرام صعب لأن الحلال والحرام هو من عند الله ﷻ لا من قول [من] يخطئ ويصيب، فهم لم يكلفوهم أن يأتوهم بالقرآن الذي ذهب أو بمثله من تلقاء أنفسهم كما أتوهم بالحلال والحرام من تلقاء أنفسهم فما هو إلا في مجرى واحد إننا هو أمر ونهي ولكنكم لم تجدوا بدءاً من أن تقرؤوا بالقرآن الذي عجزتم عن تأويله أنتم وآباؤكم الأقدمون، وهذا القرآن بكلامه وتمامه وحرامه وحلاله بلا اختلاف ولا تنازع عند الأئمة (عليهم السلام والصلوات من الله والرحمة والبركات)، فحرمتم معرفته بجحودكم الإمام وتضييعكم الحق وقد عرفتم موضعه فلم يهدكم الله كما قال ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهف: ٥٧]، وكذلك السنة التي جهلتموها وقد أبانها رسول الله ﷺ في كل حلال وحرام ولكن كثر [أبناكم] فطلبتهم فوق أقداركم فكيف جاز لكم أن تضيّعوا أكثر القرآن ولا يجوز أن تضيّعوا أكثر [السنة؟!]. ولما عجزتم عن [جميع] السنة كما عجزتم عن جميع القرآن ولم تكن في القرآن حيلة احتلتم بالأحاديث الكاذبة عن النبي ﷺ على تجهيله وعجزه عما يحتاج الناس إليه واحتلتم على السنة بنقصها وأنها لم تكمل].

* * *

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢٨]] [[٣٣]] باب الاعتقاد في مبلغ القرآن:

قال الشيخ أبو جعفر ﷺ: اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك.

ومبلغ سوره عند الناس مائة وأربع عشرة سورة. وعندنا أن (الضحى) و(ألم نشرح) سورة واحدة، و(إيلاف) و(ألم تر كيف) سورة واحدة.

ومن نسب إلينا أننا نقول: إنه أكثر من ذلك، فهو كاذب.

وما روي من ثواب قراءة كل سورة من القرآن، وثواب من ختم القرآن كله، وجواز قراءة سورتين في ركعة نافلة، والنهي عن القرآن بين سورتين في ركعة فريضة، تصديق لما قلناه في أمر القرآن، وأن مبلغه ما في أيدي الناس.

وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْقُرْآنُ وَاحِدٌ، نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ عَلَيَّ وَاحِدٍ، وَإِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ وَقَعَ مِنْ جِهَةِ الرُّوَاةِ».

* * *

المسائل العكبرية/ الشيخ المفيد (ت ١٣٤ هـ):

[[ص ١١٩]] فصل: وأمّا قوله: خبرونا هل الحجّة ثابتة فيما جمعه عثمان؟ فإن أراد بالحجّة الإعجاز فهي فيه، وإن أراد الحجّة في جميع المنزل فهي في أكثره دون جميعه، وهذا الباب يطول الشرح بمعناه، وفيما أثبتناه منه كفاية إن شاء الله تعالى.

* * *

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ١٣٤ هـ):

[[ص ٤٦]] وأنفقوا على أن أئمة الضلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن، وعدلوا فيه عن موجب التنزيل وسنة النبي ﷺ.

* * *

[[ص ٨٠]] ٥٩ - القول في تأليف القرآن وما ذكر قوم من

الزيادة فيه والنقصان:

أقول: إن الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ، باختلاف القرآن وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف / [[ص ٨١]] والنقصان، فأما القول في التأليف فالموجود يقضي فيه بتقديم المتأخر وتأخير المتقدم ومن عرف الناسخ والمنسوخ والمكي والمدني لم يرتب بما ذكرناه. وأمّا النقصان فإنّ العقول لا تحيله ولا تمتع من وقوعه، وقد امتحنت مقالة من ادّعاه، وكلمت عليه المعتزلة وغيرهم طويلاً فلم أظفر منهم بحجّة اعتمدها في فساده. وقد قال جماعة من أهل الإمامة إنّه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يُسمّى تأويل القرآن قرآناً، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: ١١٤]، فسمّى تأويل القرآن قرآناً، وهذا ما ليس فيه بين أهل التفسير اختلاف.

وعندي أن هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل، وإليه أميل والله أسأل توفيقه للصواب.

وأما الزيادة فيه فمقطوع على فسادها من وجه ويجوز صحتها من وجه، فالوجه الذي أقطع على فساده أن يمكن لأحد من

الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حدّ يلتبس به عند أحد من الفصحاء، وأمّا الوجه المجوّز فهو أن يُزاد فيه الكلمة والكلمتان والحرف والحرفان وما أشبه ذلك ممّا لا يبلغ حدّ الإعجاز، ويكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن، غير أنّه لا بدّ متى وقع ذلك من أن / [[ص ٨٢]] يدلّ الله عليه، ويوضّح لعباده عن الحقّ فيه، ولست أقطع على كون ذلك بل أميل إلى عدمه وسلامة القرآن عنه، ومعني بذلك حديث عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، وهذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بني نوبخت عليه السلام من الزيادة في القرآن والنقصان فيه، وقد ذهب إليه جماعة من متكلمي الإمامية وأهل الفقه منهم والاعتبار.

* * *

المسائل السروية/ الشيخ المفيد (ت ١٣٤ هـ):

/ [[ص ٧٨]] المسألة التاسعة: [صيانة القرآن من التحريف]:

ما قوله - أدام الله تعالى حراسته - في القرآن: أهو ما بين الدفتين، الذي في أيدي الناس، أم هل ضاع ممّا أنزل الله تعالى على نبيه منه شيء، أم لا؟ وهل هو ما جمعه أمير المؤمنين عليه السلام، أم ما جمعه عثمان بن عفان على ما يذكره المخالفون؟

الجواب: لا شك أن الذي بين الدفتين من القرآن جميعه كلام الله تعالى وتنزيله، وليس فيه شيء من كلام البشر، وهو جمهور المنزل. والباقي ممّا أنزله الله تعالى عند المستحفظ للشرعية، المستودع / [[ص ٧٩]] للأحكام، لم يضع منه شيء.

وإن كان الذي جُمع ما بين الدفتين الآن لم يجعله في جملة ما جمع لأسباب دعت به إلى ذلك، منها: قصوره عن معرفة بعضه. ومنها: شكّه فيه وعدم تيقّنه. ومنها: ما تعمّد إخراجه منه.

وقد جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن المنزل من أوّله إلى آخره، وألفه بحسب ما وجب من تأليفه، فقدّم المكي على المدني، والمنسوخ على الناسخ، ووضع كلّ شيء منه في محله.

فلذلك قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «أما والله لو قرئ القرآن كما أنزل لألفيتمونا فيه مسمّين كما سُمّي من كان قبلنا».

/ [[ص ٨٠]] وقال عليه السلام: «نزل القرآن أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع سنن وأمثال، وربع فرائض وأحكام، ولنا أهل البيت كرائم القرآن».

/ [[ص ٨١]] فصل: [لزوم التقيّد بما بين الدفتين]:

غير أن الخبر قد صحّ عن أئمتنا عليهم السلام أنّهم أمروا بقراءة ما بين

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):
 [[ص ٢٠٠]] المسألة العاشرة: ما القول في من اعتقد أن القرآن ليس على كماله وتماه، وأن ترتيبه وتأليفه ليسا على الصحيح عند الله تعالى من نظامه، واستشهد على ذلك بقول الله تعالى الذي يشهد به على أهل الكتاب المتقدمين بالتحريف لها والنقص منها، وبقول النبي ﷺ: «لتسلكن سنن الذين من قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة حتى لو أن أحدهم دخل في جحر ضب لدخلتموه»، وبما ورد عن الأئمة عليهم السلام من الأخبار في هذا المعنى فهل ذلك دليل مستمر يشهد بصحة اعتقاده أو غيره الصحيح دونه أو الاعتقاد فاسد بالجملة؟ فإن يكن ذلك دليلاً صحيحاً أحرز المثوبة بالتأكيد لمعانيه والإرشاد إليه والزيادة فيه، وإن كان باطلاً دل على بطلانه بواضح بيانه وذكر ما يجب الاعتقاد عليه، وتطول بتأول قوله ﷺ: «إِنَّا حُنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٦﴾» [الحجر: ٩]، وقوله تعالى: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» [فصلت: ٤٢]، على ما يطابق ما يورده في معناه، وإن يكن الاعتقاد لما تقدم ذكره مستحيلاً والأدلة المقدم شرحها غير مستمرة أعرب عن استحالة ذلك وفساده ووجوب الرجوع عن اعتقاده إن شاء الله تعالى.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنه لا بد من بيان أمرين في هذه المسألة:

/ [[ص ٢٠١]] أحدهما أن هذا القرآن الموجود بين الدفتين كلام الله تعالى الذي نزل به جبرئيل عليه السلام، والأمر الآخر أنه جميع ما أنزله الله تعالى من القرآن لم يلحقه نقص ولا ثلم، وأنه لا زيادة في هذا القرآن على هذا الموجود المتلوه.

فأمّا الدليل على الفصل الأوّل فهو النقل المتواتر المتظاهر، لأنّ نقل القرآن يشترك فيه العامي والخاصي والملي والذمي والعالم والجاهل، وقد نقل الخلق كلّهم النقل الموجب للعلم المثمر لليقين المزيل للشك والريب أنّ هذا القرآن الموجود في المصحف هو الذي كان يُقرأ على عهد الرسول ﷺ ويُتلى في المحاريب ويتدارسه الحُفَظاء ويُفَرَعُ إليه في الحوادث والأحكام، كما نقلوا هجرة الرسول ﷺ وحرابه وغزواته ووفاته وأحواله الظاهرة وسيرته المعلومة، وكما نقل الناقلون كُتُبَ المصنّفين ودواوين الشعر أو خطب الخطباء ورجز الرّجّاز والبلدان العظيمة والحوادث المشهورة، فالتشكك في القرآن كالتشكك في جميع ما عدّناه، بل للقرآن على ذلك كلّ المزيّة الظاهرة، لأنّ العناية به

الدفتين، وأن لا يتعداه إلى زيادة فيه ولا نقصان منه حتى يقوم القائم عليه فيقرأ للناس القرآن على ما أنزله الله تعالى وجمعه أمير المؤمنين عليه السلام.

/ [[ص ٨٢]] وإثما نهونا عليه السلام عن قراءة ما وردت به الأخبار من أحرف تزيد على الثابت في المصحف لأنّها لم تأت على التواتر، وإثما جاء بها الآحاد، وقد يغلط الواحد فيما ينقله.

ولأنّه متى قرأ الإنسان بما خالف ما بين الدفتين غرر بنفسه وعرض نفسه للهلاك.

فهونا عليه السلام عن قراءة القرآن بخلاف ما ثبت بين الدفتين لما ذكرناه.

فصل: [وحدة القرآن وتعدد القراءات]:

فإن قال قائل: كيف يصحّ القول بأنّ الذي بين الدفتين هو كلام الله تعالى على الحقيقة، من غير زيادة فيه ولا نقصان، وأنتم تروون / [[ص ٨٣]] عن الأئمة عليهم السلام أنّهم قرأوا: «كنتم خير أئمة أخرجت للناس»، و«كذلك جعلناكم أئمة وسطاً».

وقرأوا: «يسألونك الأنفال»، وهذا بخلاف ما في المصحف الذي في أيدي الناس؟

قيل له: قد مضى الجواب عن هذا، وهو: أنّ الأخبار التي جاءت بذلك / [[ص ٨٤]] أخبار آحاد لا يُقطع على الله تعالى بصحتها، فلذلك وقفنا فيها، ولم نعدل عمّا في المصحف الظاهر على ما أمرنا به حسب ما بيّناه.

مع أنّه لا يُنكر أن تأتي القراءة على وجهين منزلين: أحدهما: ما تضمّنه المصحف.

والثاني: ما جاء به الخبر، كما يعترف مخالفوننا به من نزول القرآن على أوجه شتى.

فمن ذلك: قوله تعالى: «وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٦٠﴾» [التكوير: ٢٤]، يريد: ما هو ببخيل.

وبالقراءة الأخرى: (وما هو على الغيب بظنين)، يريد: بمثّهم.

ومثل قوله تعالى: «جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» [التوبة: ١٠].

/ [[ص ٨٥]] وعلى قراءة أخرى: (من تحتها الأنهار).

ونحو قوله تعالى: «إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ» [طه: ٦٣].

وفي قراءة أخرى: (إن هذين لساحران).

وما أشبه ذلك بما يكثر تعداده، ويطول الجواب بإثباته. وفيما ذكرناه كفاية إن شاء الله تعالى.

وما الأمان لولا الطريقة التي ذكرناها من أن يكون كتاب سيبويه على أضعاف حجمه فعمد بعض حاسديه وأعدائه إلى أحسنه وأجمعه لمذاهب الغريبة فنقصه وحذفه وصادف ذلك قوة منه وبسطة فاستمر له؟ وكذلك القول في كُتُب الفقه والعلوم والآداب، وهذا من قائله ومرتكبيه دخول في مذهب السمنية دافعي الأخبار والذين يذهبون إلى أن الحق موقوف على ما شوهد وعوين دون غيره.

وللقرآن المزيّة الظاهرة والرتبة الراجحة على جميع ما عدّناه من كُتُب العلماء ودواوين الشعراء، لأنّ الداعي إلى نقل القرآن وضبطه وكماله وتمامه ديني شرعي تُرجى فيه الجنة ويُخاف النار، وليس كذلك الدواعي إلى نقل العلوم والآداب والأشعار، لأنّ الأغراض فيها دنيوية ونقلها على حقائقها يرجع إلى العادات ومجاريها. والقرآن يشارك هذه الأمور في دواعيها والبواعث على نقلها ويفرد عنها / [[ص ٢٠٣]] بالدواعي الدينية القويّة.

والأصل في الطريقة التي سلكتها العلم بالمدرّكات، لأنّ أحدنا يعلم ما يُدرّكه إذا تكاملت شرائطه، ويعلم نفي ما لا يُدرّكه ويقطع على انتفائه، فالطريق إلى العلم بالمدرّك هو أن يكون من قبيل ما لو حضر لوجب إدراكه، فمتى حضر أدركناه وعلمناه إذا تكاملت الشرائط، ومتى لم تُدرّك ما هذه صفته قطعنا على نفيه وأنّه ليس بحاضر لنا، ويجعل انتفاء الإدراك له والعلم به طريقاً إلى انتفاء حضوره إذا كان ممّا لو حضر لأدرّك وعُلم. وكذلك القول فيما طريقه الأخبار أن كلّ شيء لو وقع لوجب نقله والعلم به.

فإن قيل: الفرق بين ما ذهبنا إليه في نقصان القرآن وبين ما أُلزمتونا من معارضة القرآن وتجويز بلدان ووقائع وحوادث وملوك زائدة على ما عُرف ونُقِل أنّا نعلم ضرورة في كلّ ذلك أنّه لم يكن ونقطع عليه، وأنتم لا تعلمون ولا تتمكّنون من ادّعاء مثل ذلك في نقصان القرآن لثبوت الخلاف فيه.

قلنا: الطريق إلى العلم بنفي جميع ما ذكرناه هو أنّه لو كان لوجب نقله وظهوره على وجه يوجب العلم، فإذا لم يكن ذلك علمنا نفيه، وهذه الطريقة قد أفسدتموها على أنفسكم لتجويزكم أن يُكتم من القرآن ما كان ظاهراً، فلا نجده في النقل المفصلي إلى العلم، ومن أفسد طريق علم بشيء مخصوص لا يجوز أن يكون عالماً به، وهذا كما نقول لمن خالفنا في الرويّة: إذا جوّزت حضور جمّ كثيف من غير أن تُدرّكه، وكان صحيح البصر مع ارتفاع

أقوى والدواعي إلى ضبطه وحفظه أكثر، لأنّه يتضمّن الأحكام الشرعية التي يُفزع في كلّ حال إليها ويُعوّل فيها على ظواهره وألفاظه، ولأنّه معجزة باقية وحجّة على النبوة مستمرة حتّى إنّ علماء المتكلمين لمّا كابروا وجاحدوا النبوة في إعجاز القرآن أو التحديّ به قالوا لهم: نحن نعرض لكم عمّا مضى ونتحدّى في هذه الأزمنة به لأنّه باقٍ مستمرّ، فإذا علمنا عجز كلّ فصيح بليغ على تطاول الأيام على معاصرته قطعنا على ثبوت الحجّة في النبوة. وليس يوجد هذا ولا بعضه فيما تظاهر نقله من الحوادث والوقائع والبلدان والكُتُب المصنّفة والأشعار المرصفة.

وإذا كان الضبط لذلك أجمع لا خفاء فيه والشكّ فيه مرتفع فأولى أن يكون ذلك في القرآن مع مزاياه الظاهرة.

فإن قيل: ألا استدلتكم على هذا الفصل بإجماع الأمة عليه، لأنّها لا تختلف في أن هذا الموجود في المصحف كلام الله وإنّما يختلفون فيما زاد عليه.

قلنا: الأصل في الدلالة ما ذكرناه وبيّناه، ولو عوّلنا على الإجماع أيضاً فيه لجاز، لأنّ من خالف من أصحابنا خاصّة في تغيير / [[ص ٢٠٢]] كلمات من هذا الموجود وتبديلها وتحريفها عمّا أنزلت عليه شاذّ لا يُعوّل على خلاف مثله، لكنّا إذا عوّلنا في هذا الفصل على هذه الطريقة وزيّنا خلاف من خالف فيها وشدّد عنها جاز أن يُعوّل في الفصل الثاني وهو نفي النقصان وأنّه لا زيادة على هذا الموجود على هذه الطريقة ولا يجعل خلاف من خالف في ذلك من نقله الحديث من أصحابنا مؤثراً في هذا الإجماع كما لم يجعله مؤثراً في الفصل الأوّل.

وأما الدلالة على الفصل الثاني فهو: أنّا نعلم أنّ كلّ حادث وقع ظاهراً فاشياً فلا بدّ من نقله النقل الذي يوجب العلم ويثليج الصدر ويقطع العذر، فإذا فقدنا نقله على هذا الوجه الذي ذكرناه والعلم به وجب القطع على انتفائه، ولهذا نقطع على أنّه لا بلد بين واسط وبغداد أكبر منها، ولا غزاة ولا حرب للنبيّ ﷺ إلا ما نُقِلَ وعُرفَ ولا حادثة عظيمة إلا وقد روي ودوّن ولا خليفة للنبيّ ﷺ غير من سَطِرَ ودُكِرَ، وهذه الطريقة يُعلم أنّ القرآن لم يُعارض بما هو أفصح منه ثمّ كُتِبَ ذلك وطوي لبعض الأغراض. وبظنير هذا كلّ ما نعلم أنّه لا زيادة في كلّ كتاب مصنّف وشعر مدوّن على ما ضُبطَ وتداول، وأنّه لم يكن في زمن جرير والفرزدق شاعراً أشعر منها وأعلى طبقةً وأظهر مزيّةً كُتِبَ أمره وطوي شعره حسداً له ومنافسةً ثمّ استمرّ ذلك.

قلنا: أوّل ما نقوله في هذا السؤال: إنّ الشيعة لا تدّعي أنّ كلّ ما نُقِصَ من القرآن وحُدِفَ قد وردت الأخبار به، بل يذهبون إلى أنّ الذي تضمّنت الأخبار المنقولة ذكره من هذه الألفاظ قليل من كثير وجزء من كلّ، وقد صرّحوا بأنّ في السور القصار ما كان كسورة البقرة طولاً، وأنّه نُقِصَ منه حتّى انتهت إلى هذه القلّة، ومن كان هذا مذهبه لا ينفصل بهذا الانفصال، وكلامنا متوجّه عليه ولازم له.

ثمّ لو سلّمنا أنّ جميع ما نُقِصَ من القرآن قد نُقِلت ألفاظه في أخبارهم معلوم أنّ هذه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تشلج صدرأً ولا تقطع عذراً ولا تعمل إلّا على أنّها بريّة من ضعف الطُّرُق وتهمة الناقلين وتخليط المخبرين، وليست كذلك عند التصفّح والتأمّل. وأحسن أحوالها أن توجب الظنّ البعيد عن العلم اليقيني / [[ص ٢٠٥]] وقد بيّنا أنّ كلّ أمرٍ وجب نقله إذا وقع انتشاره وحصول العلم به يجب نفيه إذا لم يُنقل على هذا الوجه، ولا فرق في وجوب القطع على نفيه بين ألا يُنقل أصلاً وبين أن يوجد نقله في الآحاد. ألا ترى أنّ معارضة القرآن وهي من الباب الذي إذا وقع وجب ظهوره ونقله على وجه الظهور والانتشار لا فرق في وجوب نفيها لها بين ألا ينقلها ناقل ويذكرها ذاك وبين أن ينقلها الواحد والاثنان، لأنّ ما يجب نقله على وجه مخصوص وكيفية معيّنة لا فرق بين أن تُنقل على وجه يخالف تلك الكيفية وبين أن لا يُنقل جملةً.

ولصحّة هذه الطريقة لا يُلْتَمَت إلى نقل الآحاد لبلدان ووقائع وحوادث زائدة على ما عرفناه وعهدناه، لأنّ هذا الباب الذي إذا وقع وجب تظاهر النقل به وتداول الكلّ له، ولا يجوز أن يقف على الآحاد، فإذا فقدنا هذه الطريقة فيه قطعنا على انتفائه وصار نقل الآحاد فيه كأنّه لم يكن.

فإن قيل: هذا كلام من قد نشط لنقض أصوله في الإمامة والاستناد إلى أصول المعتزلة، لأنّهم يُعولون في دفع النصّ الجليّ على أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وسلامه) الذي تنفرد الشيعة بالإماميّة بنقله على مثل هذه الطريقة بعينها، فيقولون: لو كان النبي ﷺ قد نصّ على أمير المؤمنين (صلّى الله عليه وسلّم) بالإمامة والخلافة بعده بلا فصل مصرّحاً غير معرض وأظهر ذلك وأعلنه، لوجب أن تنقله الأمة بأسرها ولا يختصّ بالإماميّة دون غيره. ويقولون: لا فرق بين مدّعي هذا النصّ وصورته هذه وبين مدّعي معارضة القرآن وبلدان زائدة على البلدان، ويكيلون بالصاع الذي كلّمنا به في هذه الشناعات والنكيرات.

الموانع كلّها فأجز أن يكون بين يديك فيل يرقص وأنهار جارية وجبال راسية وأنت لا تراها، لأنّ الله تعالى لم يفعل لك الإدراك. فإذا قال لنا: أعلم ضرورةً أنّه ليس بين يدي جبل ولا فيل، فبهذا العلم أمن ممّا ذكرتموه.

قلنا: طريق العلم إلى نفي المدركات قد أفسدته على نفسك، لأنّني إنّما أعلم أنّه لا مدرّك بحضرتي إذا كنت عالماً بأنّه لو كان حاضرأً لأدرّكته، وإذا جوّزت أن يحضر فلا أدركه مع ارتفاع الموانع سدّدت الطريق إلى العلم بانفتائه، ولهذا لا يعلم الضرير بأنّه لا جسم بحضرته، لأنّه لا يجوز أن يكون بين يديه، لأنّه يعلم متى كان أدركه وعلمه فلا يسلم لك العلم بنفي البلدان والحوادث ومعارضة القرآن مع إفساد الطريق إلى العلم بانتفاء ذلك.

فإن قالوا: نحن نعتمد في نفي ذلك كلّ على الإجماع الذي قد دلّ الدليل عندنا على / [[ص ٢٠٤]] أنّ الحجّة فيه.

قلنا: وهذا أطرف وأعجب، لأنّه لو كان الطريق إلى العلم بنفي ما ذكرناه الإجماع لوجب في من لا يعرف حجّة الإجماع من الخلق أجمعين ألا يعلم ما ذكرناه ويشكّوا فيه ويؤجّوزوا جميع ما عدّدناه، لأنّ حجّة الإجماع عند الإماميّة إنّما تستند إلى وجود إمام معصوم في كلّ زمان، وعند مخالفيهم أنّ دليل الإجماع القرآن أو السنّة، والملاحدة والبراهمة وكلّ مخالف في الشريعة ينفي طريق حجّة الإجماع، ويعلم نفي جميع ما عدّدناه كما يعلم نفي ما لا يُدرّكه من الأجسام الكثاف، فلو كان هذا معلّقاً بالإجماع لارتفع العلم عمّن لا يُصحّح الإجماع ولا يراه حجّةً.

ولا فرق بين من نفى عمّن خالف في حجّة الإجماع العلم بنفي البلدان والحوادث والوقائع الزائدة على ما علمناه وجوّز شكّهم في ذلك وبين من نفى عنهم العلم بالمدركات.

وقد كان ينبغي على هذه الطريقة الفاسدة أن يكون من شكّ في وجود إمام معصوم في كلّ زمان بعد أن كان عالماً به ومن شكّ في صحّة النبوة بعد علم بها أن يشكّ في بلدان زائدة وحوادث وملوك غير ما عرفناه كما يشكّ عند شكّه في النبوة في الشرائع وكلّ متعلّق بها ومبنيّ عليها، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: كيف تُقدّمون على أن تدّعوا أنّ المنقوص من القرآن لم يُنقل وقد نقلت الشيعة من طرُقها ألفاظاً كثيرةً رويها أنّها كانت من جملة القرآن، ونقل رواة العامّة أيضاً شيئاً كثيراً من هذه الألفاظ ممّا ليس بثابت في المصحف ولا موجود في جملته؟

وإنما يحدث دفعة واحدة ولا يتم مثل ذلك في المتردد المتكرر، وهو أيضاً فرق بين واضح.

فإن قيل: قد أبطلتم من نقصان القرآن ما هو إجماع الشيعة الإمامية، لأنهم مجمعون على هذا المذهب وغير مختلفين فيه، ومن مذهبكم أن الإجماع لا يكون إلا على الحق.

قلنا: معاذ الله أن تجمع علماء الشيعة الإمامية على ما قد عرف / [[ص ٢٠٧]] بالأدلة الواضحة بطلانه، وما صرح به أصحابنا بالقول بنقصان القرآن إلا قوم من أصحاب الحديث الذين لا يفقهون ما يقولون ولا يعلمون إلى ما يذهبون، وإنما دأبهم تقليد الحديث والتسليم لما في الرواية من حق وباطل وغث وسمين من غير تفكير ولا تدبر، ومن هذه صفته لا يُعَدُّ في خلاف ولا إجماع، وأما علماء أصحابنا ومتكلمو فرقنا ونظار أهل مذهبنا كأبي جعفر بن قبة وأبي الأخوص وبنو نوبخت ومن تقدم عليهم وتأخر عن زمانهم (رضي الله عن جماعتهم) فما نعرف لهم قولاً صريحاً في نقصان القرآن بنفي ولا إثبات، فكيف يدعي مدع أن الإمامية مجمعة على القول بنقصانه والعلماء الذين هم العمدة في الإجماع لا نعرف مذاهبهم في الباب؟

ثم يقال لمن ذهب إلى هذا المذهب الفاسد: إذا جوزت أن يكون النبي ﷺ قد أدى جميع القرآن إلى جميع الأمة وبلغهم إياه كما أوجب عليه، وأثبت وتلي وحفظ وقُري كذلك، واستمع وتعلم عليه وتلقي وسار إلى البلدان والأمصار واستمرت الحال على ذلك إلى أن قبض النبي ﷺ، وفي أيام أبي بكر وعمر وصدر من أيام عثمان إلى أن تعرض لتغيير المصاحف وتمزيقها وحذف ما زاد على الموجود في هذا المصحف، فتم له هذا وصار المعروف ما دونه والمنكر ما أطرحه ونسي ما عدا هذا الموجود، فالأجل أن يكون ما جمعه عثمان قد حذف منه أيضاً بعد عثمان حذف كثيرة وأطرحت منه مواضع مختلفة، وأن قوماً من أعداء أهل البيت والمنافسين لهم في فضائلهم استدركوا على عثمان فأطرحوا سوراً وآيات كانت تتضمن مدح من لا يؤثرون مدحه وتعظيم من لا يُحِبُّون تعظيمه ودم من لا يريدون ذمه، فإن وقعت الإجابة إلى التزام هذا السؤال لزم مثل ذلك في كل كتاب مصنف وشعر مدون وأدب مسطور وكلام مذكور حتى ترتفع الثقة بجميع مخبر الأخبار ويلحق بالسمنية، وإن لم يجيزوا ذلك طولبوا بالفرق بينه وبين ما أجازوه، فإنهم لن يجدوه.

قلنا: ما نشطنا لنقض أصولنا ولا للانسلاخ عن مذاهبنا، وإنما لم تفهموا عنا ما النص الجلي الصريح الذي تنفرد الإمامية خاصة به، فقد عرف أن أبا جعفر بن قبة الرازي رحمه الله كان يذهب فيه إلى أن النبي ﷺ لم يقله بمشهد من جميع كل من سمع منه خبر الغدير وخبر تبوك، وأنه رحمه الله قال: غير ممتنع أن يكون ﷺ نص بهذا الضرب من النص بين يدي جماعة من أصحابه يصح نقلها ويجب العلم بخبرها وإن كانت طائفة من الأمة منكراً لهذا النص والعدول عن روايته وإن كان البعض الآخر منها قد رواه ونقله لهذا الاختصاص / [[ص ٢٠٦]] الذي ذكره، لأنه لم يجز في الأصل مجرى تلك الأخبار الظاهرة الفاشية كخبر الغدير وتبوك.

وعلى هذه الطريقة التي اختارها أبو جعفر رحمه الله معلوم ضرورة الفرق بين النص الجلي وبين نقل القرآن، لأن النص اختص بأدائه وسماعه قوم بأعيانهم والقرآن مؤدى إلى الخلق مجوج به الكبير والصغير والفصيح والأعجمي منشور في الآفاق وبين كل ملأ من الناس يُقرأ في الصلوات ويُتلى في المساجد ويحفظه الحفاظ يُلقنه الملقنون دائماً دائباً بلا فتور ولا انقطاع ولا إخلال ولا إباب، فكيف يجري نقل ذلك مجرى نقل خبر سمعته جماعة مخصوصة من النبي ﷺ في مقام واحد بغير تكرار ولا تردّد؟ وكيف يجوز أن يجري أحد الأمرين فيما فيه من جحد وتناس وإعراض وإنكار مجرى الآخر؟

على أن نقل النص الجلي على طريقة أبي جعفر رحمه الله قد قطع العذر وأثلج الصدر وأوجب العلم وأزال الشك لتواتر الشيعة الإمامية به، وخبر بعضها يوجب العلم عن كلها، وهذا غير موجود في نقصان القرآن ومعارضة البلدان الزائدة والحوادث المدعاة.

فأما من لم يسلك طريقة أبي جعفر رحمه الله من أصحابنا وقال: إن النص الجلي وقع بمحضر من جميع من سمع وشوفه بخبر الغدير، وإنما له أن يقول: هذا النص الذي تفرّدت الشيعة به وتواترت بنقله قد رواه كثير من رواة العامة من طريق الأحاد، وإنما خالفوا في تأويله، وليس يمتنع أن يعرض عن نقله معرضون لبعض الأغراض المعروفة، فلا يخرج عما حكمنا به في العادات وأقسام الضرورات، لأنه لما كتبه قوم وأعرضوا عن نقله قام به آخرون فنقلوه وتواتروا به ونشروه على وجه يوجب العلم ويزيل الريب، وليس هذا ولا بعضه موجوداً فيما بيننا من نقصان القرآن ومعارضته وسائر ما عدّدناه من الحوادث والبلدان وغيرها.

وقد بينا أن الكتمان والإعراض قد يتم فيما لا يتكرر ولا يتردد

ينبغي أن يضاف التحريف إلى عثمان ولا يجعل / [[ص ٢٠٩]]
من معانيه ومثاله، وإني لأطيل التعجب ممن يعتقد من أصحابنا أن
الله تعالى أنزل في هذا القرآن تصريحاً بدم رجال بأعيانهم وأسائهم
وأنسابهم من غير كناية ولا تعريض كما يقولون في قوله تعالى:
﴿وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ [الفرقان: ٢٧] ونظائره.

وكيف تقبل عقولهم ويتمثل في أوامهم أن قوماً قد بلغوا
الغاية القصوى في الاختصاص بالنبى ﷺ والقرب منه والتماس
به والاشتغال عليه، وأنه ﷺ كان على ظاهر الأمر يُعظمهم
ويُجلِّهم ويؤفِّهم بالأقوال والأفعال وفي مقال بعد مقال حتى
صار هذا التوقير والترحيب والتفخيم والتعظيم سبباً لاعتقاد قوم
فضلهم على أمير المؤمنين ﷺ أو مساواتهم له، ولا هذا لا يكون
إلا والاختصاص به ﷺ شديد، والأمر الدال على فضلهم
وكيد، فكيف يطابق هذا أن تنزل الآيات المحكمات بدمهم
وتوبيخهم وتهجينهم والنداء عليهم بأنهم بغاة عصاة منافقون
مداهنون مدغلون مبطلون، ثم يؤمر النبى ﷺ بتلاوة ذلك
عليهم وهو المأمور بمقاربتهم ومشاورتهم؟ وهل هذه الأقوال مما
تجتمع في قلب عاقل ولب محصل؟

إلا أن يقولوا: إن الله تعالى أمر النبى ﷺ بأداء القرآن على
وجه التصريح بالمدح والذم، وإنما أذاه على الوجه الذي نسمعه
الآن عليه، فهذا يقتضي نفي التحريف ونقص القرآن عن كل أحد
من عثمان وغيره، وإذا كان النبى ﷺ هو الذي أذاه في موضع
التصريح وأجمل في موضع التفصيل فهو الذي حرّف وبدل،
وحوشي من ذلك ﷺ، والذي أمره بذلك سفه وعبث تعالى الله
عما يقول المبطلون علواً كبيراً.

وقد كان لمن ذهب إلى هذا المذهب الخبيث أن يتوصل إلى ذم
من يريد ذمه بالأدلة الدالة على ذلك التي لا تفضي إلى نقص
الأصول وهدم الإسلام والشك في المعلومات، فله في ذلك سبح
طويل ونعوذ بالله من سوء التوفيق.

وقد كان قديماً يلزم من ذهب إلى نقصان القرآن أن يقال له:
جوز أن يكون فيما نقص منه فرائض وأحكام وشرايع، وكانوا
ينفصلون من هذا الإلزام بأن يقولوا: لو وقع هذا لكان إمام
الزمان يبيته ويوضح عنه، لأن التكليف إذا كان يقتضي عموم
نصب الأدلة للمكلفين متى كُتِبَ من القرآن ما يتضمّن فريضة
وعبادة لم يكن / [[ص ٢١٠]] للمكلفين في المستقبل طريق إلى
معرفة ما يلزمهم من التكليف، وهذا تكليف لما لا يطاق.

فإن فرّقوا بين الأمرين بأن القرآن الذي جمعه عثمان قد تناول
الزمان بتلاوته وتداوله على هذا الوجه فلا يمكن فيه التبديل ولا
يستمر فيه التحريف.

قلنا: والقرآن المنزل على النبى ﷺ / [[ص ٢٠٨]] أيضاً قد
كان متلوّاً متدارساً متنقلاً متداولاً في ابتداء نزوله بمكة وإلى
شطر أيام عثمان، فلا يتم التبديل والتحريف المدّعيان.

فإن قيل: ولم أنكرتم أن يكون ما حُذِفَ وطوي من القرآن
إنما حُذِفَ في ابتداء الأمر وفي أيام النبى ﷺ ثم استمر الأمر
عليه؟ فلا يجب أن يتم في هذا المصحف المجموع ما تمّ فيما تقدّم.

قلنا: هذا أعجب من كل شيء مضى، لأن القرآن إنما أنزله الله
تعالى على نبى ﷺ للإبلاغ والأداء والبيان، فليس يخلو من أن
يكون هو ﷺ - وحوشي من ذلك - الكاتم لبعض المعرض عن
أداء جميعه أو يكون ﷺ أدى ذلك وبلغه غير أن قوماً من
الأعداء كتموا ذلك في حياته وبدّلوه في أيامه، فلا يجوز أن يكون
ﷺ ما بلغ جميع القرآن وصدع بأدائه وهو مأمور بالأداء
والإبلاغ، لأن ذلك لا يجوز عليه ﷺ، ولأنه ينقض الغرض في
بعثته، ولا يجوز زائداً على ذلك وإن كان لم يمض في الأقسام أن
يكون تعالى أنزله إليه لا ليبلغ الجميع ويؤديه بل ليؤدي بعضاً
ويكتم بعضاً، لأن هذا الوجه يقتضي كون ما أنزل مما نهي عن
أدائه وإبلاغه عبثاً لا فائدة فيه، لأن القرآن إنما أنزل للأداء
والإبلاغ، فأى فائدة في إنزاله والأمر بطيه؟

وهذا الوجه والوجه الذي قبله يقتضيان ألا يكون لعثمان ولا
لغيره ممن يضاف إليه نقص القرآن ذنب في نقصه، لأنه ما نقص
شيئاً ولا حذف موجوداً وإنما النبى ﷺ لم يبلغ إلا هذا الموجود،
إما لأنه ﷺ كلف ذلك فقصر أو لم يكلف جملة ذلك، وفي هذا
من التجاهل ما فيه.

وإن كان الأمر على الوجه الأخير وهو أن النبى ﷺ بين وبلغ
جميع القرآن وإنما بعض أعداء أهل البيت ﷺ كتم في تلك الحال
ألفاظاً وحرّف مواضع لأغراض له، فهذا الوجه أيضاً ظاهر
الفساد، لأن هذا كيف يتم في أيام النبى ﷺ ومع حضوره
وعرض القرآن عليه وتداوله وتناوله؟ وإن كثيراً من أصحابه
ختموا عليه القرآن دفعات في أوقات مختلفة، فأى كتمان يتم مع
هذه العناية واستمرار هذه الرعاية والكلالة؟ وهل يعتقد ذلك
ويخطر بباله إلا من لا تحصيل له؟ وعلى هذا المذهب أيضاً لا

ذلك على حد علمنا بالجملة، وشرح هذا الباب وتفصيله فيه طول، وفيما ذكرناه كفاية.

فإن قيل: أفنقولون: إن القرآن كان على عهد النبي ﷺ مسوراً مجموعاً هذا الجمع مؤلفاً هذا التأليف الذي نشاهده أم حدث ذلك بعده؟

قلنا: الصحيح الذي لا شبهة فيه على من سمع الأخبار وخالط أهل العلم بالقرآن أن القرآن مجموع على هذه الهيئة والصفة في أيام النبي ﷺ، وكيف يخفى على ذي تحصيل وقد علمنا ضرورة بالأخبار المتواترة أن القرآن كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في تلك الأيام، وقد عين على جماعة من الصحابة كانوا يحفظونه كله، وقد عرّض على النبي ﷺ درساً وتلاوة جماعة من أصحابه كابن مسعود وغيره وختموا عليه عدة ختمات وحفظوا من كلامه ﷺ في مواضع من القرآن إذا انتهوا إليها في القراءة ما حفظوا، وكانوا يتهجّدون بالقرآن ويقومون به في الليل والنهار ويذاكر بعضهم بعضاً بما جرى منه في هذا الباب؟ وهذا كله لولا أنه مسور مجموع محفوظ لا يُصوّر ولا يُتخيّل. وقد روي أن النبي ﷺ كان يأمر عند نزول كل آية بإثباتها فيما يليق بها من السور ويقول ﷺ: «أثبتوها في موضع كذا»، وكان له ﷺ كتاب معروفون يكتبون القرآن ويثبتونه، وإنما قلّ تدوين القرآن وتخليده بطون الصحف في أيامه ﷺ لأنه ﷺ كان يحث أصحابه على حفظ القرآن وتلقّنه، فكانوا يتبارزون في ذلك ويتنافسون فيه ويعولون عليه.

فإن قيل: فإذا كان الأمر على ما ذكرتموه فأبى شيء فعل عثمان ولم يقم عليه ما أتاه في معنى المصاحف؟ وقد روي الكل أن أبا بكر أيضاً جمع القرآن وكان يستشهد عليه، فلو كان مجموعة مفروغاً منه لما احتيج إلى فعل أبي بكر ولا عثمان.

قلنا: أمّا عثمان فما جمع من القرآن ما كان مفروقاً مبدداً ونظم منه ما كان شتتاً على ما يعتقده من لافطنة له، وكيف يكون / [[ص ٢١٢]] ذلك وقد بينّا أن القرآن كان منظوماً مؤلفاً مسوراً على عهد رسول الله ﷺ؟ وإنما جمع عثمان الناس على قراءة زيد، فأنكر الناس عليه تضييق ما أباحه الله تعالى وإخراجهم من التخيير في القراءات والحروف إلى التعيين، وجرى بينه وبين ابن مسعود في ذلك ما جرى، وأنكروا أيضاً إحراق المصاحف، وقالوا: إن ذلك يقتضي الاستهانة بحقها.

ومن اعتذر لعثمان بقوله: إنه خاف انتشار الأمر في حروف

ويعولون على هذه الطريقة في الفصل بين العبادات والأحكام وبين ما يتضمّن مدح رجال أو ذمهم.

وهذا الجواب لا يُنجي من لزوم السؤال إذا رُتب على ما نذكره، وهو أن يقال: ما حُدّف ونُقِص من القرآن قد كنّا متعبدين بتلاوته وبالقربة إلى الله تعالى في قرائته وحفظه ودرسه، وكان واجباً علينا أن نقرأه في صلواتنا وإن كان واجباً على طريق التوسعة، لأنّه واجب له أبدال موجودة مقدور عليها، فلا بدّ لهم من الاعتراف بكلّ ذلك. فحيثُذ يقال لهم: فقد أفضى الأمر إلى منع المكلف العلم بما هو داخل في تكليفه ومشروع له، ومن جملة ألطافه إمّا على طريق الندب أو على طريق الوجوب الموسّع، وإذا جاز أن ينطوي على المكلف مع ثبات التكليف عليه بعض مصالحه في تكليفه جاز مثل ذلك في الجميع.

فإن قيل: أنقطعون على صحّة نقل القرآن والعلم به على جملته وتفصيله أو تفصلون بين الجملة والتفصيل؟

فإن قلتم: بالأوّل لزمكم أن يكون حروف القرآن وتفصيل أجزائه في العلم به والقطع عليه كالجملة، وهذا مركب صعب، ومتى اتّفق في شيء من المعلومات علم الجملة والتفصيل، وإن قلتم بالأخير لزمكم أن تُجوزوا الزيادة والنقصان في الحروف اليسيرة والأجزاء القليلة. وكيف لا يكون كذلك ونحن نعلم على هذا الوجه كثيراً من كُتب المصنّفين ودواوين الشعراء حتّى يشعر أهل العلم بذلك بلفظة ترداد وتنقص وتقدم أو تأخر؟ وإذا تمّ ذلك وانتظم فيما ليس بمعجز لنبيّ ولا حجة في الشرع ولا هو أصل في جميع العبادات والأحكام، فكيف ضبطوا قرائته وإعرابه وحروفه حتّى عرفوا الإجماع في ذلك، والخلاف وحتّى لو تحدّوا بحرف أو إعراب في القرآن لم يسبق إليه ولم يقرأ به أحد لسارعوا إلى أنه مدفوع غير معروف، فضبط القرآن وحفظه وذمّه عن تحريف وتبديل وزياده ونقصان قد زاد على كلّ مضبوط محفوظ من علم وأدب.

فأمّا العجب من تساوي الجملة والتفصيل في القطع والعلم فليس ذلك بعجب لأهل العلم بنقل كتاب سيبويه يعلمون جملته كما يعلمون تفصيله، / [[ص ٢١١]] وكذلك كتاب المزي في الفقه ودواوين جماعة من الشعراء يُعلم على هذا الوجه حتّى لا يغادر التفصيل الجملة وإن كان ذلك غير موجود في كلّ المعلومات، لأنّ العلم بوقعة بدر لا يساوي جملتها لتفصيلها لأنّنا لا نعلم قطعاً وبتاتاً ما جرى فيها من عدد القتلى وما جرى من

الرجم غير هذا، وما لا يوجب أن القرآن نقص منه شيء، وقد روي عنه ما يُسند إلى سعيد بن المسيب أنه قال على المنبر: عسى أن يكون بعدي أقوام يكذبون بالرجم ويقولون: لا نجد في كتاب الله، فلولا أيّ أكره أن أزيد في كتاب الله تعالى ما ليس منه لكتبت أنّه حقّ قد رجم رسول الله ﷺ ورجم أبو بكر ورجعت. وروي فيما يُسند إلى ابن عباس عن عمر أنّه قال: لقد هممت أن أكتب في ناحية المصحف: شهد عمر وعبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ رجم ورجمنا.

وقد جاء هذا المعنى بالألفاظ مختلفة من طُرُق كثيرة، وهذه الألفاظ لا تقتضي ما ادّعوه من نقصان القرآن، وأنّ آية الرجم كانت فيه فُحِّلَتْ، ولسنا نُنكر أن يكون روي عن عمر ما ادّعي من أنّه كان يقرأ آية الرجم إلّا أن الروايات مختلفة كما ترى والتمسك بالظاهر المعلوم المستفيض أولى.

وقد تأوّل قوم ما روي عنه من أنّه كان يقرأ آية الرجم، وفي بعض الأخبار: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، بأن قالوا: إن صحّ ذلك عن عمر فجاز أن تكون آية الرجم ممّا نُسخَتْ تلاوتها وبقي حكمها، فليس هذا بمنكر في القرآن، وقد يجوز نسخ التلاوة دون الحكم لأنّ النسخ إذا كان تابعا للمصلحة لم ينكر كل ذلك.

وبمثل هذه الطريقة نجيب المعارض بما روي أن من جملة القرآن: (ولو أن لابن آدم واديين من ذهب لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب)، فنقول: إذا عدلنا عن تسخيف هذه الرواية وتضعيفها لمنافاتها للأدلة الفاطمة والحجج / [[ص ٢١٤]] الواضحة تأولنا ذلك على أنّه ممّا نُسخَتْ تلاوته وبقي حكمه.

وقد روي أنّ ذلك من كلام النبي ﷺ إضافة إلى نفسه لا إلى القرآن، فروى عطاء أنّه سمع ابن عباس يقول: قال رسول الله ﷺ: «لو أن لابن آدم واديين من ذهب لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب»، وفي رواية أخرى عن أنس أنّ رسول الله ﷺ قال: «لو أن لابن آدم واديين من ذهب لأحبّ أن يكون له آخر، ولن يملأ فاه ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب»، وكم في الحديث المروي من متروك منبوذ مطروح مهجور لمخالفته للعقول، وكم فيه من أخبار جبر وتشبيه وتجويز لله تعالى ورمي له (جلّت عظمتها) بما لا

القرآن، وخاف الزيادة والنقصان لأمارات لاحت له، فجمع الناس على حرف واحد لما ظنّه من المصلحة، وأنّه أيضاً حرّق المصاحف استخفافاً بها لكن تحصيماً لها. وقد تكلمنا على ذلك واستوفيناها في كتابنا (الشافى في الإمامة).

فأمّا أبو بكر فإنّه أمر الناس بتدوين القرآن والزيادة في تحليده المصحف، لأنّ المعوّل كان على الحفظ في أيام النبي ﷺ وخاف من قلة الحفظ انثلامهم، فحثّ على الزيادة في تدوين القرآن وإثباته في الصّحف زيادة في تحصيله والاحتياط عليه.

فإن قيل: كيف تدعون أنّ القرآن كان مضبوطاً محفوظاً معلوم الجملة والتفصيل وهذا ابن مسعود وهو من سادة أهل القرآن والأئمة فيه يخالف في المعوذتين ويزعم أنّهما ليستا من القرآن، وهذا أبو يدعى في كلام القنوت أنّه من القرآن؟

قلنا: لا تعترض الأمور الضعيفة على القويّة ولا المظنونة على المعلومة ولا ترجع عمّا دلّت الأدلة العقلية عليه وأجأت الطُّرُق الضرورية إليه بأخبار شاذة نادرة، فأمّا ابن مسعود فإنّنا نجده ونرفع محلّه عن مثل هذا الذي حُكي عنه ورواه آحاد غير محصّلين ولا منتقدين لما يحكونه ويروونه. على أنّ أحداً ما حكى عن ابن مسعود أنّه نفى كون المعوذتين منزلتين على النبي ﷺ وفي جملة ما هبط به جبرئيل ﷺ، وإنّا اشتبه عليه الأمر وإن كان ما روى حقّاً في إثباتها في جملة المصحف وظنّ أنّها أنزلنا للتعوذ خاصّة.

فأمّا الكلام القنوت وما روي من أنّ أبيّ بن كعب ذهب إلى أنّه من القرآن وأنّه أثبت في مصحفه، فهذا أيضاً ممّا نستبعده في أبيّ بن كعب، ونستضعف الرواية فيه، ولا نرجع عن المعلوم المقطوع عليه بمثل هذه الأخبار الضعيفة السخيفة. وقد قيل: إنّ أبيّ بن كعب لمّا سمع النبي ﷺ يكرّر / [[ص ٢١٣]] هذه الألفاظ في القنوت ولا يتجاوزها غيرها، ولا يمتنع أيضاً أن تكون في جملة المنزل عليه وإن لم تكن من قبيل القرآن ألحقها في مصحفه تحصّناً لها وحفظاً لألفاظها لا على أنّها من جملة القرآن وعلى سبيل الامتزاج به، فقد يلحق الإنسان بأوائل المصاحف وأواخرها الأدعية وما يريد حفظه والتقرّب إلى الله تعالى بالمناجاة به.

فإن قيل: فما تقولون فيما روي عن عمر من آية الرجم وأنّها كانت في كتاب الله تعالى تُقرأ وأنّه لولا خوفه أن يقال: زاد في كتاب الله لألحقها به؟

قلنا: وهذا أيضاً من باب الاعتراض على المعلوم بما لا يبلغ حدّ المظنون ضعفاً وركاكّةً، والمشهور ممّا روي عن عمر في حديث

وتصنيف مصنف والعناية بكل ذلك ضعيفة والدواعي إلى زمه وضبطه قليلة كيف يجيزه في القرآن والعنايات به قوينة والههم إلى حراسته مصروفة؟ فكيف يجوز أن يشتبه على محصل مثل هذا ومعلوم مشهور أن القرآن انتشر حفظه والقائمون بتلاوته وقراءته للناس وتضاعف عددهم في زمان أبي بكر وعمر من صلاة التراويح في شهر رمضان، وأن القرآن كان يُحتم في المساجد ويُتلى من أوله إلى آخره؟ فهؤلاء الحفّاظ الذين كانوا يهتمون القرآن في المساجد كيف أنسوا ما أكلته الشاة في تلك الصحيفة المكتوبة وخرج عن قلوبهم وطار عن أفهامهم؟

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الَّذِي أَكَلْتَهُ الشَّاةُ فِي الصَّحِيفَةِ مَا جَمَعَهُ الْحَفَّاطُ وَلَا كَانَ فِيهَا يَتْلُونَهُ وَيَقْرَأُونَهُ فِي مَحَارِبِهِمْ وَتَرَاوِيحِهِمْ. فهذه المكابرة الظاهرة، لأنّ ختمات القرآن معروفة وقراءته من أوله إلى آخره ليلاً ونهاراً معهودة، فكيف يُدعى أنّ ما أكلته الشاة ما كان يحفظه أحد ولا يجمعه بشر لولا قلّة الفكر فيما يُطلق به اللسان.

وقد تأوّل قوم ما روي في قتلى اليمامة وأنه ذهب بذهابهم شيء كثير من القرآن على أنّ المراد به تحسينهم لتلاوته وترجيهم وحسن النطق به والعبارة عنه، فالناس في ذلك مختلفون اختلافاً شديداً، فكان المراد أنّه ذهب بذهابهم تحسين تلاوة القرآن وترتيبها / [[ص ٢١٦]] ونحوها. وقد يقول أحدنا في من كان يقوم بأمر في تلاوة أو معرفة تأويل أو تقويم وتهذيب: إنّه مات كذا بموت فلان وذهب بذهابه وفقد بفقده.

فإن قيل: فما تقولون في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وأنّ هذا كلام لا يتعلّق ببعضه ببعض، وأنّه لا يليق ببعضه ببعض، وأنّه قد روي أنّه كان بين هذين الكلامين كلام حذف وأطرح؟

قلنا: هذا انتقال من ادّعاء نقصان القرآن إلى الطعن في هذا الموجود منه والقدح في تأليفه وصحة نظمه، ويوضح الأمر في أنّ هذا الطعن من دسيس الملحدين والشاكّين في النبوة أنّ هذا يرفع الثقة بهذا القرآن الموجود وبما تضمّنه من الفوائد والأحكام ويخرجه أيضاً عن حدّ البلاغة والفصاحة، لأنّ تأليفه ونظمه على هذا المذهب الخبيث قد أفسد وعُيّر أو بُدّل، فأبى إعجاز بيقى فيه؟ وأيُّ احتجاج يثبت به؟ وهذا يقدر فيما أجمع المسلمون عليه من

يليق به، فما التعويل على أخبار الآحاد وفيها كلّ جهالة وضلالة وكفر وتعطيل.

وقد تأوّل أيضاً قوم ما روي أنّ سورة الأحزاب كانت مائتي آية ونبغاً وسبعين آية إذا لم يقتصروا على إطراح هذه الرواية وإبطالها لمنافاتها للأدلة الواضحة بأن قالوا: ليس يمتنع أن يكون ما زاد على الموجود من هذه السورة ممّا نسخت تلاوته أيضاً، ولولا أنّ الأمر على هذا الكيف كان يتذاكر الصحابة بذلك وقلوبهم طيبة وطباعهم ساكنة ودموعهم راقية مع شدة تحفّظهم للدين وعنايتهم به واعتناقهم له، وأنّ القرآن حجّة الله ﷻ الكبرى على العباد ومعجزة الرسول ﷺ الباقية الحاضرة على وجه الدهر، ولا مرجع لهم في الأحكام والعبادات والشرائع إلّا إليها، ومن الذي أمنهم من أن يكون فيما ذهب من السورة وغيرها أحكام وعبادات ومصالح والطف تفوت بفوت تلاوتها وضياح ما ذهب منها؟ وهل هذا منهم إلّا غاية الإضاعة والإهمال وسوء الأثر في الدين؟ وقد كان ينبغي لمن اعترف بأنّ في القرآن ما ذهب وفقد ولم يُعرف أن يجلس للعزاء أسفاً وغماً ويموت كمداً وحزناً ويدأب ليله ونهاره في طلب هذا الضائع وإثارة ذلك الفاتئ، وهذا لا يتمّ على العقلاء فيما لا يقارب عنايتهم به عنايتهم بالقرآن وتمسّكهم به وإدامتهم على درسه وحفظه وزمه وضبطه.

فأمّا ما يُضحك الثكلى ويلقى على العجب من لا عهد له به فهو ما يروونه ويستحسنون التفوه به من أنّ عثمان وعبد الرحمن وضعا صحيفةً ليكتبا / [[ص ٢١٥]] فيها القرآن فكتبا الكثير فيها فأتت شاة فأكلتها وذهب ما كان فيها لفقد من كان يحفظه. ومما يحكونه أيضاً من أنّه قُتل باليمامة قوم كثير كانوا يقرؤون شيئاً من القرآن كثيراً لا يقرؤوه غيرهم فذهب من القرآن ما كان عندهم. ومثل هذا الفنّ من الاحتجاج أذلّ وأقلّ من أن يُشاغل بدفعه ونقضه، فإنّه مدفوع منقوض بالعقول السليمة والفطر الصحيحة، ولو قيل لمن له أدنى عقل وتحصيل: أجز مثل هذا الذي روي في الصحيفة وفي قتل اليمامة في كتاب مصنف مشهور وشعر الطائيين على أضعاف ما يوجد الآن عليه غير أنّه قُتل قوم أو ماتوا فذهب بذهابهم ما كانوا يحفظونه ولا يعرفه غيرهم لنفر عقله من ذلك ولدفعه بصور الدفع ولحكم على من يسلكه في ذلك بأنّه معاند مجاهد، فما لا يجيزه العقلاء في شعر شاعر

الاستمتاع بملك اليمين. ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا﴾^(٢) يعني ألا تجوروا وتخرجوا عن الحدِّ الواجب.

ومنها أن قوماً من العرب كانوا يشفقون في حفظ مال الأيتام
والإنفاق عليهم بالعدل من خلل يجري منهم في ذلك أو زلل،
فأنزل الله تعالى: إذا خفتهم من هذه الحال وأشفقتهم من تجاوز
الواجب فيها فخافوا وأشفقوا أيضاً من نكاح النساء بغير عدد
محصور، فإن ذلك يجري في القبح والتحریم مجرى ما أشفقتهم منه،
فاتركوا الأمرين واقتصروا في نكاح النساء على العدد المباح.

ومنها أن القوم كانوا ربّما رغبوا في نكاح اليتامى الذين
يرثوهم ويلون عليهم، فكانوا يستحبون الجمع بين النساء
الكثيرات ويشفقون من نكاح من يلون عليهن من اليتامى خوفاً
من العجز عن / [[ص ٢١٨]] حقوقهن، فأنزل الله تعالى: إذا
خفتهم ألا تعدلوا في نكاح اليتامى والجمع بين الزوجات الكثيرات
فانكحوا عدداً مخصوصاً من هؤلاء الأيتام ومن غيرهن لتسلموا
من هذه الخيفة، فيكون قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ
مِنَ النِّسَاءِ﴾ على عمومته في الأيتام وغيرهن. ومنهم من جعله
خاصاً وأفرد اليتامى به كأنه تعالى قال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا
فِي الِيتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ نساءهن، وكلُّ
هذا جائز.

فإن قيل: قد ادّعى قوم في سورة العنكبوت اختلالاً في النظم
واختلافاً، فقالوا: إن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام قوله
لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
﴿١٦﴾ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ
تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ
الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٧﴾﴾، قالوا: ثم أتى
عقيل هذا الكلام: ﴿وَإِنْ تُكَذَّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ
وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٨﴾ أَوْلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ
الْحُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ فُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ
فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ
عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ
تُقْلَبُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا
لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ
اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾، ثم أتبع ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا
أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

أنه يجوز لعلماء المسلمين أن يحتجوا على من دفع إعجاز القرآن
وشك في أحواله المتقدمة بأن يتحدوا الآن بالقرآن الموجود مثبجاً
مبدلاً قد أُحيلت معانيه، وعلّق في التلاوة بعضه ببعض من غير
وجه تعلق صحيح فقد أبطلت هذه الطريقة المعتمد عليها
المرجوع إليها، ولو جهلنا وجه تعلق هذا الكلام بعضه ببعض
على التفصيل لم يضرنا ذلك، لأننا إذا علمنا صحة نقل القرآن على
تأليفه هذا ونظمه وأنه من كلام الحكيم الذي لا يجوز أن ينزله
مختل المعاني فاسد المباني علمنا على سبيل الجملة أن لكل شيء منه
وجهاً في الصحة والحكمة وإن لم يعثر عليه كل ناظر ومدبر كما
يقوله العلماء في جميع متشابه القرآن.

وبعد، فإن كان متبّعوا القرآن وطالبوا زلاته والمتوصلون إلى
القدح فيه بكلّ غثّ وسمين عن هذه الشبهة، وكيف لم يثيروها
ويتعلّقوا بها في معاب القرآن التي سُطرت وذكّرت؟
فإن قلت: هذا ما جرى في أيام الرسول ﷺ فيخرجه أعداء
الدين من البلغاء الفصحاء هناك.

قلنا: وما أشرنا إلى ذلك الزمان / [[ص ٢١٧]] وإنما أشرنا
إلى ما يلي زمان هذا التحريف والتبديل المدّعين وإلى وقتنا هذا،
فأين الملحدون والشاكّون وشياطين أهل الذمّة ومن لا شغل له
إلا تتبع القرآن والقدح فيه عن هذا الاعتراض لولا أنه سخيّف
ضعيف لا يتمسك به من له فطنة؟

وقد بيّن علماء أهل التأويل الوجه في تعلق هذا الكلام بعضه
ببعض، وذكروا وجوهاً منها أن المراد بالآية أن قوماً من قريش
كانوا يربون الأيتام، فربّما رغب أحدهم في أن يتزوّج باليتيمة التي
تكون في حجره وهو وليّها رغبةً في جمال أو مال أو يطمع في أن
ينكحها بدون صداقها، فنهى الله تعالى عن نكاحهنّ إلا بعد توفير
صداقهنّ، فأمر أن ينكحوا ما سواهنّ من النساء. وفسر هذه الآية
قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا
يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَأَمَّى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا
كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧].

ومنها أن أحدهم كان يسرف في إنفاق ماله في التزويج
فيحمله ذلك على الاستمداد من مال من في حجره من اليتامى
فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الِيتَامَىٰ﴾ يريد في
حفظ مالهم، وأشفقتهم أن تجوروا في ذلك بالإنفاق في التزويج
الذي ليس فيه عدد ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْثَاتٍ وَرَبَاعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ أو العدول إلى

ذلك مبدد في القرآن مردد في سور مختلفة وإن كانت المعاني واحدة والقصة متغايرة، وهذا بله من المقول عليه والمعتقد له.

فإن قيل: فلم تقدم في هذا القرآن المجموع الناسخ على المنسوخ والمكي على المدني والترتيب الصحيح يخالف ذلك؟ قلنا: أما ترتيب القرآن وتقديم بعضه على بعض فقد بينا أن النبي ﷺ هو الذي تولاه وتكفل به وأمر بما تقرّر فيه، وأنه كان يُنزل عليه ﷺ على ترتيبه هذا ونظمه، وليس ينكر أن يكون الله تعالى علم من المصلحة أن يقدم بعض الناسخ على المنسوخ وكذلك في المكي والمدني، لأن التقديم والتأخير في التلاوة والجمع يتبع المصلحة، فأمر النبي ﷺ بترتيبه على هذا الوجه، وليس في تقديم الناسخ / [[ص ٢٢٠]] على المنسوخ ما يوجب اشتباه ذلك الأمر في أنه ناسخ وذلك منسوخ، لأن بالدليل يُعلم كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً لا يتقدم ولا يتأخر، وإذا جاز أن تتعلّق المصلحة بهذا الترتيب فما العجب منه؟

وبعد فكيف يظنّ ذهاب الذي ذكره على من ألف القرآن إن كان مؤلّفه غير النبي ﷺ؟ أو ما كان يهتدي إلى تقديم المكي على المدني وهو يعلم أنه قبله في الزمان والمنسوخ على الناسخ وهو يعلم أنه قبله ومتقدم له؟ وأي فائدة له في التعرّض للمذمة والعيب في ترتيب لا يخفى عليه وجه الصواب فيه لولا أن الأمر على ما ذكرناه؟

فأما ما روي عن ابن مسعود (رحمة الله عليه) من أنه كان يقرأ: (وكفى الله المؤمنين القتال بعلي)، فإنه إن صحّ يجوز أن يكون محمولاً على أنه كان يتلفظ بذلك في خلال تلاوته ومن تلقاء نفسه على سبيل التأويل والتفسير، ولم يقل ذلك على أنه قرآن منزل.

فأما ما روي من طرّق أهل البيت عليهم السلام من قولهم: «لو قرئ القرآن كما أنزل لألفيتمونا فيه مسمين كما سمي من كان قبلنا»، وفي رواية أخرى: «لو قرئ القرآن كما أنزل لوجد فيه أسماء سبعين رجلاً من قريش ملعونين بأسمائهم وأسماء آبائهم وأسماء أمهاتهم»، وفي رواية أخرى: «أما والله لو قرئ القرآن كما أنزل لما اختلف فيه اثنان»، فمعنى ذلك أنه لو فهم مراد الله تعالى به وما قصده بإنزاله لكان كذا وكذا ممّا ذكر، وقد يقول أحدنا فيمن لا يعرف تأويل القرآن ولا يهتدي إلى أغراضه: أنت ما قرأت القرآن ولا تلوته، وإن كان حذق الناس بتلاوته، ولهذا لم يسم أحد حفظ القرآن مع الجهل بمعانيه بأهم أهل القرآن، وجعلوا المستحق لهذه السمة من يعرف تأويله وفائدته، ولا شك في أن

لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٤﴾ [العنكبوت: ١٦ - ٢٤]، قالوا: وهذا لا يليق بهذا الموضوع، وإنما يليق بأن يكون تالياً لكلام إبراهيم عليه السلام، لأنه جواب قوله وخطابه لأُمَّته.

قلنا: وهذا أيضاً من سؤال الملحدّين والشاكّين في القرآن الموجود وصحة نظمه واستقامة تأليفه، وهو خارج عن باب الكلام في نقصان القرآن. والجواب عنه: أن الكلام الفصيح في نظم ونثر قد يخرج المتكلّم به من قصة إلى غيرها ومن حكاية إلى أخرى ومن كناية إلى مواجهة، وقد يعترض بين الكلامين ما لا تعلّق له بها ولا يدخل في معناها ويعدون كلّ ذلك فصاحة وتصرفاً في البلاغة وتملكاً لأزمة الكلام يعطفونه كيف شاؤوا ويقودونه إلى حيث شاؤوا، فما المانع من أن يعترض بين كلام إبراهيم / [[ص ٢١٩]] وبين حكاية قومه ذلك الكلام الذي هو مؤكّد للمعنى وممهّد له وغير خارج عن معنى كلام إبراهيم عليه السلام، وهل يذهب ذلك إلا على غير متأمل؟

ووجه آخر وهو: أنه غير ممتنع أن يكون الكلام كلّ إلى قوله: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ﴾ حكاية عن إبراهيم عليه السلام ومن جملة خطابه لقومه، فليس في ذلك الكلام ما يُنبئ عن أن لا يكون كلاماً له ومن جملة خطابه لقومه، فعلى هذا الوجه ما اعترض بين كلام إبراهيم عليه السلام وحكاية جواب قومه غريب منها ولا أجنبي منها.

فإن قيل: أفليس قد اشتبه على قوم قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلَا تَهْتُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلُمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُمُونَ كَمَا تَأْلُمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠٤﴾ [النساء: ١٠٤]، فذهبوا إلى أن تمام ذلك ومما يجب أن يكون متصلاً به لاشتمال له على معناه في سورة آل عمران وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمَسُّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠]؟

قلنا: وهذا أيضاً في معنى ما تقدم، ومن الشبه الركيكة والطعون السخيفة، ومن أي وجه يجب أن يكون ما تماثل معناه أو تقارب من آيات القرآن في موضع واحد حتّى تكون متتالية متوالية؟ وما المانع من أن يُذكر المعنى الواحد ويُحكى في مواضع مختلفة وسور متغايرة؟ وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن يكون جميع ما شرحه الله تعالى وقصّه ممّا جرى لموسى عليه السلام مع فرعون والسحرة في موضع واحد حتّى يتلو بعضه بعضاً، وكذلك ما حكاه الله عن إبليس من امتناعه من السجود لآدم عليه السلام، وقد علمنا أن

فإن قيل: هذا القسم أيضاً لا يخرج عن المشافهة والتواتر، لأنَّ إمام العصر إذا كان موجوداً فإمّا أن يُعرَف مذهبه وأقواله مشافهةً وساعاً منه أو بالتواتر عنه.

قلنا: الأمر على ما تضمَّنه السؤال، غير أنَّ الرسول أو الإمام إذا كان متميّزاً متعيّناً عَلِمَتْ مذهبهم وأقوالهم بالمشافهة له وبالتواتر عنه، وإذا كان مستتراً غير متميّز العين وإن كان مقطوعاً على وجوده واختلاطه بنا عَلِمَتْ أقواله بإجماع الطائفة التي تقطع على أنَّ قوله في جملة أقوالهم وإن كان العلم بذلك من أحواله لا يعدها، أمّا المشافهة والتواتر وإنَّما تختلف الحلال بالتمييز والتعيين في حال وفقدهما في أخرى.

* * *

[ص ٢٣١] فأما تعلُّق من نفى النقصان بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فليس بكافٍ ولا شافٍ لأنَّه لفظه مجمل، ولقائل أن يقول: إنَّه محفوظ عن القدر فيه بما يثلم حجَّته ويوهن دلالته، وإذا سلَّم أنَّ الحفظ المراد به هو المنع من الإضاعة جاز أن يقولوا: إنَّه محفوظ عند إمام الزمان، فلم يتطرَّق عليه الضياع، ولو قيل للمتعلِّق بذلك: أليس يمكن بعض الملحدِّين أن يُمزَّق المصحف ويُجرِّقه؟ فإذا اعترف بذلك قيل له: فألاً كان محفوظاً على ظاهر الآية من هذا الفعل لا يقتضي إضاعة القرآن، لأنَّه موجود في صدور الرجال وفي بطون غير ما حُرِّق من المصحف، قيل له: وكذا ما نقص من القرآن موجود عند الإمام وشيعته وبين ثقافته، فلم تتمَّ الإضاعة على كلِّ حالٍ، وهذا بيِّن لمن تأمَّل.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):
[ص ٢٨٦] فأما القول بأنَّ في القرآن زيادة كُتِمَتْ ولم تُنقل فلم يتعدَّ الذاهبون إليه ما تناصرت به الروايات وأجمع عليه الرواة من نقل أي وألفاظ كثيرة شهد جماعة من الصحابة أنَّها كانت تُقرأ في جملة القرآن وهي غير موجودة فيما تضمَّنه مصحفنا والحال فيما روي من ذلك ظاهرة، وليس المعقول فيما جرى مجرى النقل على من ليس من أهله ممَّن يدفع باقتراح كلِّ ما نلَّم اعتقاداً له أو خالف مذهباً يذهب إليه، وليس يلزم لأجل هذا التجويز ما لا يزال يقوله لنا مخالفونا من إلزامهم التجويز، لأنَّ يكون في جملة ما لم / [ص ٢٨٧] يتَّصل بنا من القرآن فرائض وسُنن وأحكام، لأنَّنا نأمن ذلك بالوجه الذي ذكرناه وعوَّلنا عليه بالثقة

المعرفة بتأويل القرآن على حقيقته ومعرفة المراد به بعينه يزيل الخلاف ويقطع النزاع ويعرف من مستحقَّ المدح من مستحقَّ الذمِّ وأعداء الدِّين من أوليائه وإن لم يكن ذلك صريحاً، فإنَّ من أراد شيئاً بخطابه وعزَّاه ونحَّاه بكلامه فكأنَّه صرَّح به وسماه وعيَّنه.

فإن قيل: فما قولكم فيما روي عنه عليه السلام من قوله لأصحابه: «لتسلكنَّ سنن الذين من قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة حتَّى لو أنَّ أحدهم دخل جحر ضبَّ لدخلتموه»، قيل: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: «فمن إذا؟»، وقد ثبت أنَّ اليهود والنصارى خطابه عليه السلام / [ص ٢٢١] وقف على الدليل الدالِّ على إضافته إليه، وقد يُعلَّم في بعض الخطاب أنَّه كلامه تعالى بوجوه، منها: أن يختصَّ بصفة لا تكون إلَّا لكلامه تعالى، مثل أن يختصَّ بفصاحة وبلاغة خارجين عن العادة فنعلم أنَّه من مقدور غير البشر كما يذهب إليه من جعل إعجاز القرآن من جهة الفصاحة الخارق للعادة، وقد اعتمد قوم في إضافة كلامه إليه تعالى على أن يحدث على وجه لا يتمكَّن البشر - من إحدائه عليه كساعه من شجرة أو ما يجري مجراها.

وهذا ليس بمعتمد لأنَّ سماع الكلام من الشجرة يدلُّ على أنَّه ليس من فعل البشر، من أين أنَّه ليس من فعل جنِّي أو ملك سئل فنا الشجرة وخالها وسُمِع ذلك من كلامه؟ وهذا القدر أيضاً يمكن أن يُعترض به في الفصاحة، اللهمَّ إلَّا أن يتقدَّم لنا العلم بأنَّ فصاحة الجنِّ والملائكة لا تزيد على فصاحة البشر فيكون ذلك الوجه دليلاً على أنَّه من كلام الله تعالى.

والوجه المعتمد في إضافة الخطاب إلى الله تعالى أن يشهد الرسول المؤيَّد بالمعجز المقطوع على صحَّة نبوته وصدقه بأنَّ ذلك الكلام من كلامه تعالى، فيقع العلم ويحول الريب، كما فعل نبينا عليه السلام في القرآن.

وأما الطريق إلى معرفة خطاب الرسول والإمام عليه السلام فقد تكون المشافهة لمن يشاهدهما ويعلم ضرورة إضافة الخطاب إليهما، ومن نأى عنها فطريقه إلى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يفضي إلى العلم.

وهاهنا طريق أخرى تجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة، وهو أن يُعلَّم عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصه بإجماع جماعة على بعض الأقوال يثق بأنَّ قوله داخل في جملة أقوالهم.

أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم أنه ملحق به وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني.

ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وفي الناس من فرّق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن، والذي ذكرناه أولى.

/ [[ص ٣٦٣]] وقد بينّا في الموضوع الذي أشرنا إليه أن القرآن كان على عهد النبي ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، ودلّلنا على صحّة ذلك بأنّه كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتّى عيّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنّه كان يُعرض على النبي ﷺ، وأنّ الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي ﷺ عدّة ختمات. وكلّ ما ذكرناه يقتضي عند أدنى تأمّل أنّه كان مجموعاً مرتباً غير منشور ولا مبعوث.

وذكرنا أيضاً أنّ من يخالف هذا الباب من الإماميّة والحشوية لا يُعتدّ بخلافهم، وأنّه مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحّتها لا يرجع إلى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه.

والزمن من قال ذلك أيضاً: أن لا يُقطع على أن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفّان، وأن لا يأمن أن يكون بعضه أو [كله] قد وقع فيه تغيير وتبدل عمّا سطره عثمان وجمعه بعده، لأنّه إذا جاز فيما آداه النبي ﷺ نيفاً وعشرين سنة، وتداوله الناس ونشروه أن يتمّ فيه لعثمان النقص والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه، وهذا حدّ لا يبلغ إليه محصّل.

وقلنا: إن ادّعى مدّع أن النقصان والحذف إنّما وقع في ابتداء الأمر وفي أيام النبي ﷺ فهذا جهل ظاهر، لأن القرآن إنّما أنزله إليه ليؤدّيه ويبلّغه إلى أمّته، ومن المحال أن ينزل منه ما لا يؤمر بأدائه، لأن ذلك عبث.

ولا يجوز أن يؤمر بأداء الكلّ فيؤدّي البعض. ولأنّه لو كان الأمر على / [[ص ٣٦٤]] هذا لكان نقصان القرآن مضافاً إلى النبي ﷺ دون عثمان بن عفّان وغيره.

ولا يجوز أن يكون ﷺ قد أدّى الجميع فنقص منه قوم في حياته مواضع لأغراض يخصّهم، لأنّ هذا لا يتمّ في أيام النبي ﷺ مع عرض القرآن عليه في كلّ وقتٍ ودراسته، وأنّ جماعة من

بوصول جميع الشرع إلينا، وليس الملحد المشكّك في الدّين من لم يجعل الأمة المختلفة المتضاربة التي يجوز عليها الخطأ والضلال حجّة في حفظ الشرع وقصر حفظه على معصوم كامل لا يجوز عليه شيء ممّا عدّدناه، بل الملحد المشكّك في الدّين الناطق بلسان أعدائه وخصومه هو من ذهب إلى أن الشرع محفوظ بمن وصفنا حاله، لأن الناظر المتأمل إذا فكّر فيمن جعله هؤلاء القوم حجّة في الشرع حافظاً له، ورأى ما هم عليه من جواز الخطأ، والإعراض عن النقل، والميل إلى الهوى وأسبابه كان هذا له طريقاً مهيباً إلى الشكّ في الدّين، وارتفاع الثقة بالشرعية، إن لم يوفّقه الله تعالى لإصابة الحقّ، ويُلهمه ما ذهبنا إليه من أن الحافظ للشرع والحجّة فيه هو المعصوم الخارج عن صفات الأمة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٦١]] فإن قيل: كيف يكون أحد الأمرين كالآخر والإماميّة تدّعي تغييراً في القرآن ونقصاناً، وكذلك حشوية أصحاب الحديث؟

قلنا: قد بينّا صحّة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات، وأنّه غير / [[ص ٣٦٢]] منقوص ولا مبدّل ولا مغيّر، وأنّ العلم بأنّ هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله ﷺ كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتّاب المصنّفة المشهورة، والأشعار المدوّنة.

وذكرنا أنّ العناية اشتدّت بالقرآن والدواعي توفّرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع والكتّاب المصنّفة، لأنّ القرآن معجز النبوّة، وأصل العلم بالشرعية والأحكام الدينية. وكلّ شيء دعا إلى نقل جميع ما تقدّم حاصل فيه، ويستبدّد بدواعٍ إلى النقل ليست في الحوادث وما أشبهها، وأنّ علماء المتكلّمين بلغوا في ضبطه وحمايته، وإن عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتّى فرّقوا بين ما روي وعرف، وبين ما لم يُذكر ولم يُسطر. فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقد كتّنا ذكرنا في جواب المسائل المتقدّم ذكرها عند الكلام في صحّة نقل القرآن: أن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه كالعلم بجملته، وأنّه يجري في ذلك مجرى ما عُلم ضرورة من الكتّاب المصنّفة ككتاب سيبويه والمزني، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتّى لو أنّ مدخلاً

روحه)، واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حد لم يبلغه فيما ذكرناه، لأن القرآن معجزة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمائته الغاية، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقال أيضاً (قدس الله روحه): إن العلم بتفسير القرآن وأبعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتى لو أن مدخلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم أنه ملحق وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني. ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وذكر أيضاً عليه السلام أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، واستدل على ذلك بأن القرآن كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عيّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له، وإن كان يُعرض على النبي صلى الله عليه وسلم ويُتلى عليه، وإن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم عدّة ختمات. وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا مبثوث. وذكر أن من خالف في ذلك من الإمامية والحشوية لا يُعتدُّ بخلافهم، فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحته لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته.

المنقذ من التقليد (ج ١) / سيد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٤٧٦]] اعلم أنهم قد طعنوا فيه بوجوه:

منها: أن قالوا: القرآن مغير مبدل وليس الذي في أيديكم ما وقع به التحدي للعرب، فكيف يمكنكم الاستدلال به على

الصحابة ختموا عليه القرآن دفعات. فكيف خفي عليه ما نقص منه وكُتِبَ، وهو على مرور الأوقات معروض عليه. ولأن هذا الوجه يقتضي أيضاً أن عثمان ما نقص شيئاً يضاف إليه. ومن أراد استقصاء هذه المسألة رجع إلى الموضع الذي ذكرنا.

البيان (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٧٧]] وأمّا الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً، لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانها. والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى عليه السلام، وهو الظاهر في الروايات، غير أنه رويت روايات كثيرة، من جهة الخاصة والعامة، بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع، طريقها الأحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، والأولى الإعراض عنها، وترك التشاغل بها، لأنه يمكن تأويلها، ولو صححت لما كان ذلك طعنًا على ما هو موجود بين الدفتين، فإن ذلك معلوم صحته، لا يعترضه أحد من الأمة ولا يدفعه.

ورواياتنا متناصرة بالحث على قراءته والتمسك بما فيه، ورد ما يرد من اختلاف الأخبار في الفروع إليه. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم رواية لا يدفعها أحد أنه قال: «إني مخلف فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وأمتي لن يفرقا حتى يردا علي الحوض».

وهذا يدل على أنه موجود في كل عصر، لأنه لا يجوز أن يأمر بالتمسك بما لا تقدر على التمسك به. كما أن أهل / [[ص ٧٨]] البيت، ومن يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت. وإذا كان الموجود بيننا مجمعا على صحته، فينبغي أن نتشاغل بتفسيره وبيان معانيه، ونترك ما سواه.

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٤٢]] ومن ذلك: الكلام في زيادة القرآن ونقصانه فإنه لا يليق بالتفسير.

فأمّا الزيادة / [[ص ٤٣]] فيه فمجمع على بطلانه.

وأمّا النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة، أن في القرآن تغييراً أو نقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى عليه السلام (قدس الله

قلنا: الوجه الذي لم يُجَز التغيير في الفاتحة حاصل في جميع القرآن، وهي شهرة جميعه وقوة الدواعي إلى نقله على وجهه، لأنَّ القارئ للقرآن والحافظين له والمتعلمين له والعارضين له على الرسول ﷺ والمعلمين لهم كانوا كثيرين، وكذا القارئون له في صلواتهم والخاتمون له في زمنه ﷺ وزمن الصحابة بعده في غير الصلاة، وفي كلِّ شهر رمضان في التراويح كانوا جماعات كثيرين وكانوا يزدادون عصراً بعد عصر، وكلُّ هؤلاء كانوا معظمين للقرآن ومنكرين لتغييره لو عُيِّر. فكيف يجوز والحال هذه أن يُعَيَّر ويُبدَّل؟ وكيف لا ينكر ذلك منكر، ولا يجري للإنكار ذكر في عصر من الأعصار.

/ [[ص ٤٧٨]] أو ليس من المعلوم أنه لو عُيِّر كتاب معروف في فنٍّ من فنون العلم متداول بين أرباب ذلك العلم، ككتاب سيبويه في النحو، أو إصلاح المنطق في اللغة، أو القدوري في الفقه، أو المنصوري في الطب، بإسقاط البعض منه أو زيادة شيء فيه أو تقديم مؤخر أو تأخير مقدم، لعرفه العالمون بذلك الكتاب المدرسون منه والمتعلمون المتدربون منه؟ ولأنكروه ولردُّوه إلى الأصل المعلوم المقرَّر عندهم فيه، ولخاصموا من نازعهم في ذلك. وكذا القول في الدواوين المعروفة للشعراء، كديوان أبي تمام والبحري والمنتبي.

ومن المعلوم أنَّ دراسة هذه الكُتُب والدواوين ليس كدراسة القرآن وتلاوته في الكثرة، وانصراف الهمم إلى مراعاة هذه الكُتُب وحفظها لا يبلغ حدَّ انصراف الهمم والعناية من عوامِّ المسلمين وخواصِّهم إلى مراعاة القرآن وحفظه ودراسته وتلاوته والتمييز بين وجوه القراءات المختلفة فيه ووجوه العلل التي فيها الذي يعرفه القراء ويعتنون به.

فإذا لم يتم التغيير والتبديل في شيء ممَّا ذكرناه مع انخفاض رتبته عن القرآن بكثير في ما له ولأجله لا يتطرق إليه التغيير، كيف يتمُّ ويُتصور ذلك في القرآن؟

هذا على أنَّه قد وعد بحفظ القرآن من التغيير بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]، فصحَّ وتحقَّق أنَّ ما قالوه غير ممكن، ويلزم على ما قالوه وجوزوه الجهالات التي ألزمتها من جوز تغيير الفاتحة.

فإن قيل: أليس قد روي عن الصحابة إنكار بعضهم على بعض في الزيادة فيه والنقصان منه؟ كالرواية عن ابن مسعود في العوذتين أنَّهما ليستا من القرآن، وأنَّ سورتي القنوت من القرآن.

صدقه ﷺ؟ وأيضاً فلو كان معجزاً دالاً على صدقه لعصمه الله عن التغيير.

فيقال لهم أولاً: لِمَ زعمتم أنَّ القرآن مغَيَّر مبدل؟ بيّنوا ذلك ليتمكنكم القدح فيه. ثم إن كان غرضهم بما ادَّعوه من تغيير القرآن وتبديله القدح في نبوته ﷺ وصدقه في دعواه ودلالة صدقه، فإنَّه لا يحصل بما ادَّعوه من ذلك غرضهم ولا يتمُّ به بغيتهم. وذلك لأنَّ العلم بصدقه ﷺ في دعواه النبوة لا يحتاج إلى العلم بأنَّ هذا الذي هو موجود في أيدينا هو الذي ظهر عليه بعينه، بل على الجملة كافٍ في هذا الباب، بأن يُعلَم في الجملة أنَّه ﷺ أظهر كلاماً وقرأناً بلغتهم، وادَّعى أنَّه كلام الله أنزل عليه وخصَّه به دونهم. فإنَّهم لا يمكنهم الإتيان بمثله، وأنَّهم لم يأتوا بمثله مع حرصهم على الإتيان بمثله وشدة دواعيهم وحاجتهم إليه، فكان انتفاء ذلك المثل من جهتهم لتعذُّره عليهم، وإن كان ذلك خارقاً للعادة، سواء علِمَ ذلك القرآن بعينه أو لم يُعلَم، ولهذا يمكن الأُمِّيِّين من الأعاجم الاستدلال بالقرآن على نبوته وصدقه في دعواه وإن لم يعلموا القرآن على التعيين ولا تعلَّموه. على أنَّنا نُبَيِّن أنَّ القرآن ليس مغَيَّراً ولا مبدلاً، ليطل بذلك / [[ص ٤٧٧]] قولهم بأيِّ غرض قالوه.

فنقول لهم: أترعمون أنَّ جميع القرآن مغَيَّر مبدل أم بعضه دون بعض؟ إن قالوا: كلُّه، قلنا لهم: فجوزوا أن يكون الفاتحة مغَيَّرة مبدلة. إن قالوا بجواز ذلك، قلنا لهم: كيف يجوز ويتمُّ التغيير في الفاتحة مع أنَّهم كانوا يسمعونها منه ﷺ كلَّ يوم وليلة في صلاة الجهر ستَّ مرَّات، وكانوا يُعلِّمونها كلَّ من دخل في الإسلام، وكلُّ مصلٍّ كان يقرؤها في الصلاة الواجبة والمسنونة؟ ثمَّ كانوا يقرؤونها خارج الصلاة، وكلُّ من يتعلَّمها كان يعرضها على معلِّمها.

ثمَّ وكيف يجوز مع كثرة المعظِّمين لها والقارئين أن لا ينكروا تغييرها ويقبلوها مغَيَّرة، بعد ما شاعت فيهم على غير النظم الذي حفظوها وتعودوا قراءتها؟ ولو جاز تغيير مثلها في شهرتها وظهورها، لجاز تغيير كثير من الأخبار عن البلدان والملوك والباق والوقائع، حتَّى يجوز أن الكعبة ومكة والمدينة ليست هي ما يتعارفونها بل أخرى، لكنَّ الناس غيَّروا الخبر عنها، وكذا هذا في سائر البلدان والملوك، وفي ذلك لزوم طريقة السمنية وزوال الثقة بمخبر الأخبار.

وإن قالوا: إنَّنا نُجوز التغيير والتبديل في بعض القرآن دون بعض، وفيها عدا الفاتحة.

قلنا: هذه أخبار آحاد لم تقم بها حجة فلا يصح القدح بها في الأمور المعلومة. وعلى أن المروي في ذلك أنه كان فيما أنزل الله: (الشيخ والشيخة) و(لو كان لابن آدم واديان من ذهب)، وليس فيه أنه أنزل قرآناً. ثم ولو كان قرآناً أيضاً لما صرنا، لأنه كان قرآناً ثم نسخه الله تعالى، أي تلاوته، على ما قال تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

* * *

إعجاز القرآن:

الحكايات في مخالقات المعتزلة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):
[[ص ٦٩]] [٨] وشيخهم عبّاد يدفع الإعجاز في القرآن.

* * *

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٦٣]] ٣٤ - القول في جهة إعجاز القرآن:

وأقول: إن جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن المعارضة للنبي ﷺ بمثله في النظام عند تحديه لهم، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله وإن كان في مقدورهم دليلاً على نبوته ﷺ، واللفظ من الله تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان، وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان وهو مذهب النظام وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال.

* * *

الرسائل (ج ٢)/ (جوابات المسائل الرسية الأولى)/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٢٣]] المسألة الثالثة: [معرفة وجه إعجاز القرآن]:

إذا كان صدق مدعي النبوة لا يثبت إلا بالمعجز الخارق للعادة على وجه لا يتقدّر معه إضافته إلى محدث بحسنه أو صفته المخصوصة، ليعلم الناظر اختصاصه بالقديم تعالى الذي لا يجوز منه تصديق الكذب.

وكنتم تقولون: إن وجه الإعجاز في القرآن هو الصرفة المفتقر به [ظ: بها] إلى العلم بالفصاحة، ليعلم الناظر عدم الفرق الواجب حصوله بين المعجز والممكن. وذلك يقتضي تعدد حصول العلم بالنبوة على من ليس من أهل المعرفة، ولم يُفرّق ما بين صحيح الكلام وركيكة. وفي هذا سقوط تكليف النبوة على أكثر الخلق والأعاجم وغيرهم ممن لا بصيرة له بالفصاحة. أو القول بوجوب تقديم معرفة العربية، وذلك ممّا يتعدّر في

وعن أبي عكس ذلك، وهو أن المعوذين من القرآن وسورتي القنوت ليستا من القرآن، وإنكاره على ما قاله ابن مسعود، / [[ص ٤٧٩]] وكالرواية المتضمنة لاختلافهم في التسمية، وأنها هل هي من الفاتحة أم ليست منها؟

قلنا: إنه ما وقع بينهما خلاف في أن ذلك وحى منزل على الرسول، وإنما اختلفوا في أحكام هذه السور، فابن مسعود قال: إن المعوذين أنزلنا لتُحفظا لا لتُكتب، وإن حكمهما ليس كحكم سائر السور في التعظيم وحفظ الحرمة، وإن حكم سورتي القنوت حكم القرآن في التعظيم ومراعاة الحرمة. وأبي كان يقول بخلاف ذلك.

ثم وهذا الاختلاف إنما كان في بدو الأمر وأوله، فبعد ذلك كان للصحابة رضي الله عنهم اجتماع للبحث عن ذلك، فاتفقوا على آخر العرض على الرسول ﷺ وانقطع ذلك الخلاف، وكُتِبَ المصحف المتفق عليه، وسُمّوه الإمام، ليُكتب منه النسخ، وزال بذلك كل خلاف ظهر في بدو الأمر وبقي اختلاف القراءات التي تتفق صورة المكتوب منها وتختلف حركاتها مع اتفاق المعنى في أكثرها.

وقد كانت تلك القراءات منزلة على ما ورد في الحديث المعروف من قوله ﷺ: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شافٍ كافٍ». شرع ﷺ القراءة بها بأمر الله وإذنه. فاختر قوم قراءة وآخرون قراءة أخرى وجماعة غيرهما، ونصر كل قوم منهم ما اختاره ورَّجحه على غيره. هذا مع اتفاقهم على تجويز القراءة بغير ما اختاروه من القراءات.

ونحن إنما ندعي العلم بما أنفقوا عليه بعد وقوع الاختلاف وظهور بعضه ونقول: يستحيل تغييره وتبديله والزيادة والنقصان فيه، أي فيما رجع أمرهم إليه واتفقوا عليه، فلا يضرنا في ذلك الاختلاف الذي ظهر في ابتداء الأمر، إذ زال ذلك الخلاف بالإجماع على ما هو موجود في أدينا.

فأمّا التسمية فلم يختلفوا في أنها من القرآن، وأنها بعض آية من سورة النمل، / [[ص ٤٨٠]] وإنما اختلفوا في أنها هل هي آية من الفاتحة أو آية من كل سورة أو أنزلت ليبتدأ بها تبركاً واستفتاحاً في كل أمر ذي بال. وهذا الاختلاف فيها بعد الاتفاق على أنها آية من القرآن لا يقتضي ما رامه المخالف.

فإن قيل: أليس قد روي [عن] بعض الصحابة أنه قال: كان يقرأ في القرآن: (الشيخ والشيخة إذا زينا فارجوها البتة)، وقوله: (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليها وادياً ثالثاً)؟

الاستدلال، دون أن يُعلم أن الذي حرق به عادتنا حكم لا يجوز أن يُصدّق الكذب.

ولهذا قلنا: إنَّ سؤال الجنِّ عنه، إلَّا على مذهب القائلين بالصرفة، لأنَّ من يذهب يعلم أنَّ جهة تعذُّر المقدِّمة على العرب إنَّما هي للصرف عنها، لفرط الفصاحة، والصرف عن العلوم التي يساق معها الكلام الفصيح لا يصحُّ إلَّا من الله تعالى دون كلِّ قادر محدِّث.

والجواب عن هذه الشبهة: أنَّه إن كان هذا القول قادحاً في مذهب الصرفة، فهو قادح في مذهب خصومهم القائلين بأنَّ جهة إعجاز القرآن فرط فصاحته.

لأنَّه يقال لهم: وإذا كان الطريق إلى العلم بأنَّ فصاحة القرآن خارقة للعادة، وهو عدم معارضته، فلو عورض القرآن بما لا يشبه فصاحته كمعارضة مسيلمة، من أين كان يعلم العجم والعوامُّ وكلُّ من لا يعرف العربية ومراتب الفصاحة، أنَّ هذه المعارضة غير واقعة موقعها. وهو لا يعلم أنَّه علم معجز إلَّا بعد أن يعلم أنَّه لم يعارض معارض مؤثِّرة، فأبى شيء قالوه في ذلك قلنا لهم في مثله في نصرته القول بالصرفة.

والجواب عن الشبهة بعد المعارضة: أنَّ من ليس من أهل العلم بالفصاحة ومراتبها من أعجمي أو عامِّي، متمكِّن من العلم بفصل فصيح من الكلام على / [[ص ٣٢٦]] غيره، ومرتبة في الفصاحة بالرجوع إلى أهل الصناعة والسؤال لهم، فيعلم من ذلك ما تدعوه الحاجة إلى علمه، وإن لم يحتج إلى أن يكون هو في نفسه من أهل هذه الصناعة.

ألا ترى أنَّ العجمي والعامِّي اللذين لا يعرفان شيئاً من الفصاحة، يصحُّ أن يعلما أنَّ امرأ القيس أفصح ممَّن عداه من الشعراء، وأنَّ بعض الكلام الفصيح أفضل من بعض، حتَّى لا يدخل عليه في ذلك شبهة بالخبر ممَّن يعرف ذلك. وكذلك من لا يعرف منَّا النساجة أو الصياغة، يصحُّ أن يعلم في ثوب أنَّه أفضل من غيره أو في علق مصوغ.

وإذا كانت جهة العلم ثابتة للأعجمي كما أنَّها ثابتة للعربي، جاز أن يعلم بالرجوع إلى أهل الصناعة، أنَّ الفرق بين أفصح كلام العرب وبين بعض قصار المفضل [ظ: المفصل] في الفصاحة، غير ظاهر ظهور الفرق بين فصاحة شعر الجاهلية والمحدِّثين.

فحينئذٍ يعلم أنَّ جهة إعجازه هي الصرفة لا فرط فصاحته،

أكثر المكلفين ويتعذَّر في آخرين، مع ما فيه من إيجاب معرفة العربية ووقوف تكليف النبوة طول زمان مهلة المعرفة بها.

ولا يمكن أن يقال: حرق العادة وتعذُّر المعارضة كان هؤلاء المعلم بالنبوة.

لأنَّا قد بيَّنا ما لا خلاف فيه، من أنَّ حرق العادة غير كافٍ في الإعجاز، حتَّى يكون واقعاً على وجه لا يصحُّ دخوله تحت مقدور محدِّث، وهذا الحكم / [[ص ٣٢٤]] لا يحصل مع القول بالصرفة إلَّا بعد المعرفة بالعربية، وذلك يقتضي فساد ما بنينا القول به.

وكذلك إن قيل لنا أيضاً: إذا كان العلم بمراد الله تعالى ومراد رسوله والقائمين في الأمة مقامه (صلوات الله عليه وعليهم) لا يُعلم إلَّا بعد العلم بالعربية التي خوطبنا بها، فيجب على كلِّ مكلف العلم بها [ظ: و] أن يكون عالماً بالعربية، وذلك يقتضي وجوبها مستدامة لكلِّ مكلف للشيعة على النظر فيها.

الجواب - وبالله التوفيق -: اعلم أنَّ هذه الشبهة لم يخطر إلَّا ببال من تصفَّح كُتبي، وقرأ كلامي في نصرته القول بالصرفة، واعتمادي في نصرتها على أنَّ أحداً لا يُفرَّق بالضرورة، من غير استدلال بين مواضع من القرآن، وبين أفصح كلام للعرب في الفصاحة.

فإن كان يُفرَّق ما بين أفصح كلامهم وأدونه بفرقة ظاهرة، ومحال أن يُفرَّق بين المتقاربين من لا يُفرَّق بين المتباعدين، فتركيب هذه الشبهة من مفهوم هذا الكلام.

وليس يمكن أن يقول في هذا الموضوع ما لا يزال أن يقال من أنَّ الناظر إذا علم أنَّ القرآن قد تحدَّى به، ولم يقع المعارضة له، لتعذُّرها عليهم الذي لا يجوز أن يكون معتاداً.

فليس بعد ذلك إلَّا أن يكون القرآن حرق العادة بفصاحته، أو صُرف القوم عن معارضته، وأبى الأمرين كان فقد صحَّت النبوة، فلا فقر بنا إلى معرفة الوجه على سبيل التفصيل.

وذلك أنَّ هذه الطريقة غير مستمرة، على ما بيَّنا في كتابنا في نصرته الصرفة / [[ص ٣٢٥]] عليه، لأنَّ تعذُّر المعارضة يمكن أن يكون لفرط فصاحة القرآن وحرق عادتنا بفصاحته، إلَّا أنَّ الناظر يجوز [ظ: تجويز] أن يكون هذا القرآن من فعل جنِّ ألقاه إلى من ظهر عليه يخرق به عادتنا، لأنَّا لا نحيط علماً بمبلغ من دين [ظ: ديدن] الجنِّ في الفصاحة.

وإذا جَوَّزنا ذلك لم يثبت كونه معجزاً بهذا الضرب من

الآحاد غير معول عليها، ولا هي معتمدة في أصول ولا فروع، لأنها لا توجب علماً فتسكن النفس إلى مضمونها، ولا قامت دلالة على أن الله تعالى تعبد بالعمل بها وإن كانت لا توجب العلم، فقد كان ذلك جائزاً عندنا وإن كان الكثير من أصحابنا يحيلون ورود العبادة بالعمل على أخبار الآحاد. وخبر الرضا عليه السلام من حيز أخبار الآحاد، لأنه لا يوجب العلم والقطع، فلا معتبر بمثله.

على أن من جوز العمل في الشريعة بأخبار الآحاد يمنع من العمل بها في أصول الدين، وكيفية إعجاز القرآن ودلالته من أصول الدين، فكيف يرجع فيها إلى أخبار الآحاد في أمها إذا وردت بما ينافي الأدلة العقلية أطرحت ورُدَّت؟ وصحة القول بمذهب الصرفة عليه أدلة عقلية، فكيف يُعترض على ذلك بخبر واحد؟

وبعد فليس في هذا الخبر على ما به ما ينافي مذهب الصرفة ولا يُعترض عليه، لأن العرب الذين كان القدوة في الفصاحة والبلاغة إذا نُحِدُوا بهذا القرآن وقرعوا به بأنهم لا يأتون بمثله وهم الذين يظهر لهم أنهم مصروفون عن معارضته، لأنهم إذا تأملوا فصاحته وبلاغته ووجدوا ما يتمكن منه في عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك مقاربة تُجرجه من كونه خارقاً للعادة، ووجدوا من نفوسهم مع قوة الدواعي وشدة البواعث تعذر المعارضة، علم أن الله تعالى خرق عاداتهم بأن صرفهم عن المعارضة التي كانت لولا الصرفة متأتية، فوجه إعجاز القرآن على هذا المذهب العرف أعرف به وإليه أسبق لتمييزهم بين ما يقدرون عليه من الكلام الفصيح وبين ما لا يقدرون عليه، والقوم يعرفون ذلك من نفوسهم ضرورةً ومن سواهم يعلمه من طريق الاستدلال، فقد صار اختصاصهم بالتحدي والتعجيز دون غيرهم هو الوجه لأنهم أهل هذه الصناعة وأرباب البلاغة / [[ص ١٩٢]] وجرى القرآن في دلالته على صدق الرسول ﷺ من حيث لم يتأت للعرب معارضته مجرى معجزات موسى ﷺ وعيسى ﷺ، وجرى الاحتجاج على العرب بما هو من جنس فصاحتهم وبلاغتهم مجرى الاحتجاج على السحرة والأطباء بما هو من جنس صناعتهم، وإن كان المعجز هناك نفس قلب العصا حية وإبراء الأكمه والأبرص، ونفس هذا المعجز الحقيقي هو الصرفة عن المعارضة، إلا أننا لا نعلم أهذا الصرفة الذي هو العلم المعجز على الحقيقة إلا بالتحدي بالقرآن وتعذر معارضته على العرب على ما أوضحناه.

* * *

لأنه قد علم تعذر المعارضة لائحة، وإذا لم يكن [ظ: لم يمكن] معارضته لفرط الفصاحة فليس إلا الصرفة.

والقول في أحكام خطاب العربية يجري مجرى ما ذكرناه، في أن للأعجمي أن يعلمه من أهله وإن لم يكن هو في نفسه عالماً بالعربية. ومن هذا الذي يشك في أن من كُلف معرفة مراد الله تعالى بخطابه، ومراد الرسول ﷺ بكلامه، لا بد من أن يكون له طريق إلى معرفة ذلك؟

فإن كان من أهل العربية والعلم بموضوعات أهله، فهو يرجع إلى علمه / [[ص ٣٢٧]] ونفسه، فالعلم [ظ: في العلم] بالمراد من الخطاب. وإن كان ليس من أهل العربية، فلا بد من الرجوع إلى أهلها فيما يحتاج إلى علمه حتى يتم له العلم بالمراد من الخطاب.

وعلى هذا الوجه الذي أشرنا إليه يعلم الأعاجم مراد الله تعالى بخطاب القرآن ومراد العرب بخطابهم لهم وجوازهم [ظ: وجوابهم]. ويعلم أيضاً العربي مراد العجمي في خطابه له. وهذه جملة كافية.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٩٠]] المسألة السابعة:

ما القول في الخبر الوارد عن الرضا عليه السلام في إجابته ابن السكيت وقد سأله عن سبب اختلاف دلائل الأنبياء عليهم السلام، فقال عليه السلام: «إن الله تعالى بعث موسى ﷺ في زمان كان الأغلب فيه على أهله السحر والشعبدة والحيل، فأتاهم من عند الله بما أبطل به كيدهم وحيلهم وسحرهم، وبرز به على كافتهم، وكذلك بعث عيسى ﷺ في زمان كان الأغلب فيه على أهل الفلسفة والطب، فأتاهم من عند الله تعالى من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص والزمن بما أبطل به طبهم وبرز به على كافتهم، وبعث الله محمداً ﷺ في زمان كان الأغلب فيه على أهل الخطب والشعر والسجع وأنواع الفصاحة، فأتاهم من عند الله تعالى من القرآن بما زاد بهم عليهم وبرز به على / [[ص ١٩١]] كافتهم، وأعجزهم عن الإتيان بمثله. وهذا القول الثابت في الخبر المذكور معناه وإن اختلف لفظه يوجب أن حكم القرآن في خرقه لعادة الفصحاء ومفارقة لبلاغتهم حكم ما تقدم من معجزات موسى ﷺ وعيسى ﷺ ومفارقة لها وخرقها لعادة أممها وأهل عصرها، فليذكر ما عنده فيه مطابقاً لما يذهب إليه من الصرفة.

الجواب وبالله التوفيق: أقل ما نقوله في هذه المسألة: إن أخبار

الذخيرة في علم الكلام/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٧٨]] فصل: في جهة دلالة القرآن على النبوة:

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكّنون من ماثلة في نظمه وفصاحته، ولولا هذا الصرف لعارضوا.

وإلى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة إعجاز القرآن. وقد حكى عن أبي إسحاق النظم القول بالصرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها.

وقال قوم: إن القرآن اختصّ بمزية في الفصاحة خرفت العادات، وتجاوزت كلّ غاية أجرى الله تعالى العادة أن ينتهي الفصحاء إليها. وإن اختصاص الله تعالى له ﷺ إظهاره على يده مع خرقه العادة بفصاحة يدل على نبوته، لأن القرآن إن كان من فعله تعالى فهو دليل نبوته ومعجزها، وإن فعل النبي ﷺ فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة بفصاحته، إلا لأن الله تعالى فعل فيه علوماً بالفصاحة لم يجز به العادة بأن الله تعالى يفعلها. فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة إلى خرق العادة بهذه العلوم. وإذا علمنا بقوله ﷺ إن القرآن من فعل ربّه تعالى لا فعله، قطعنا على الوجه الأوّل.

وإلى هذا المذهب كان يذهب أبو عليّ الجبائي وابنه أبو هاشم ومن / [[ص ٣٧٩]] وافقهما. وكان أبو القاسم يذهب إلى أن تأليف القرآن ونظمه غير مقدور من العباد، واستحالة ذلك منهم كاستحالة إحداث الأجسام.

وقال قوم: إنّه كان معجزاً لا اختصاصه بنظم مخالف للمعهود. وأسند قوم إعجازه إلى ما تضمّنه من الإخبار عن الغيوب، وآخرون ذهبوا إلى أن وجه ذلك زوال التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله.

ونحن نبطل هذه المذاهب سوى القول بالصرفة، ونوجّه كلامنا إلى مذهب القائلين بوجه الإعجاز من جهة الفصاحة، فإنّ الكلام معهم أوسع ومذهبهم أقوى شبهة.

والذي يدل على ما اخترناه من صرف القوم عن المعارضة وأنها لم تقع لهذا الوجه لا لأنّ فصاحة القرآن خرفت العادة: أنّه لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجب أن يكون بينه وبين كلّ كلام يضاف إليه التفاوت الشديد والشاقّ البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وما هو خارق للعادة، فكان لا يشتبه فصل ما بينه

وبين ما يُضَمُّ إليه من أفصح كلام العرب على ما لا يشتبه عليه الفصل بين الكلامين الفصيحين بينهما من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره.

وقد علمنا أن أحدنا يفصل بلا روية ولا فكرة بين شعر الطبقة الأولى من الشعراء وبين شعر المحدثين، ولا يحتاج في هذا الفصل إلى الرجوع إلى ذوي الغايات في علم الفصاحة. ومعلوم أنّه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي بين المعتاد والخارق للعادة.

وإذا ثبت ذلك وكنا لا نُفرّق بين بعض قصار سور المفصل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامها، ولا يظهر لنا تفاوت ما بين الكلامين الظهور / [[ص ٣٨٠]] الذي قد بيّنا، فما بالنائمين الفصل القليل ولا نُميّز الكثير، ويرتفع الالتباس علينا مع التفاوت ولا يرتفع مع التفاوت.

والتعلّل منهم: بأنّ الفرق بين القرآن وأفصح كلام العرب إنّما يتجلّى للمتدبّر الفصحاء الذين تحدّوا به باطل، لأنّه لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت الشديد لوقف عليه ما هو دونه، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأمّا من علّله ينكر العلم بالفرق بين أشعار الجاهلية والمحدثين، فإنّنا نقول له: ما تنكر أن يخفى ما ادّعت أنّك لا تعلمه على العوامّ ومن لا درية له بشيء من الفصاحة كالأعاجم وغيرهم، وإنّما اعتبرنا بمن يظهر له أحد الأمرين ويخفى عليه الآخر، وبين ما ظهر له الفرق فيه دون ما التبس عليه أمره، وهم كثير.

فإن قيل: بينوا كيفية مذهبكم في الصرفة.

قلنا: الذي نذهب إليه أنّ الله تعالى صرف العرب عن أن يأتوا من الكلام بما يساوي أو يضاوي القرآن في فصاحته وطريقته ونظمه، بأن سلب كلّ من رام المعارضة العلوم التي يتأتّى ذلك بها، فإنّ العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى فينا بمجرى العادة.

وهذه الجملة إنّما ينكشف بأن يدل على أنّ التحدي وقع بالفصاحة بالطريقة في النظم، وأنهم لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا فاعلين ما دُعا إليه، وأن يدل على اختصاص القرآن بطريقة في النظم مخالفة لنظم كلّ كلامهم، وعلى أنّ القوم لو لم يُصرّوا لعارضوا.

والذي يدل على الأوّل: أنّه ﷺ أطلق التحدي وأرسله،

وإنها تنكر العمامة وأصحاب الجمل القول بأن القرآن ليس بمعجز إذا أُريد به أنه لا يدلُّ على النبوة وأنَّ البشر- يقدرُونَ على مثله. فأمَّا كونه معجزاً بمعنى أنه في نفسه خارق للعادة دون ما هو مسند إليه ودالُّ عليه من الصرف عن معارضته، فمِمَّا لا يعرفه من يُراد الشناعة عندهم، والكلام في تحقيق ذلك وقف على المتكلمين.

وإذا شُنع على من ذهب إلى خرق العادة بفصاحته بأنك تقول: إنَّ العرب بل كلُّ ناطق قادرُونَ على فعل مثل القرآن في فصاحته وجميع صفاته. بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله إلى مثل ما احتجنا إليه.

ومن ذهب إلى [أنَّ] القرآن موجود في السماء قبل النبوة، لا يمكنه أن يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام التصديق، لأنَّ العلم على صدق الدعوى لا يجوز أن يتقدَّمها بل لا بدَّ من حدوثة مطابقاً لها.

فإذا قيل: نزول جبرئيل عليه السلام إلى النبي ﷺ به جعله في حكم الحادث وإن كان متقدِّم الوجود.

قلنا: يجب على هذا القول أن يكون هبوط الملك به هو العلم الدالُّ على / [[ص ٣٨٣]] النبوة، لأنَّه الحادث عندها دون ما تقدَّم وجوده.

فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فالواجب أن يخفى الحالة فيه على فصحاء العرب، لأنَّهم إذا كان يتأتى منهم قبل التحدي ما تعدَّر بعده، وعند روم المعارضة فالحال في أنَّهم مُنعوا منها جليَّة ظاهرة، فلا يبقى لهم بعد هذا ريب في النبوة ولا شكَّ فيها، فكيف لم يتقادوا وأقاموا على دياناتهم وتكذيبهم.

قلنا: لا يبعد أن يعلموا تعدُّر ما كان متأتياً، ويجوز أن ينسبوه إلى الاتِّفاق، أو إلى أنَّه سحرهم، فقد كانوا يرمونه بالسحر، وكانوا يعتقدون [أنَّ] للسحر تأثيراً في أمثال هذه الأمور، ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته معروفة، وكذلك الكهانة.

ولو تخلصوا من ذلك كلُّه ونسبوا المنع إلى الله تعالى جاز أن يدخل عليهم شبهة في أنَّه فعل للتصديق، ويعتقدوا أنَّه ما فعله تصديقاً، بل لمحنة العباد كما يعتقده كثير من المبطلين، أو فعل للجدِّ والدولة، فكأنَّنا نُحصي وجود دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتَّى نذكرها، وإنَّما ذكرنا ما سنح منها.

وإذا قلنا السؤال على السائل عنه فقلنا: إذا كانت العرب علماء لخرق فصاحة القرآن لعاداتهم، وأنَّ أفصح كلامهم لا

فيجب أن يكون إنَّها أطلق تعويلاً على عادة القوم في تحدي بعضهم بعضاً، / [[ص ٣٨١]] فإنَّها جرت باعتبار الفصاحة وطريقة النظم، ولهذا ما كان يتحدَّى الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب، وأنَّهم ما كانوا يرتضون في معارضة الشعر بمثله إلا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة قافيته، ولو شكَّ القوم في مراده بالتحدي لاستفهموه. وما رأيناهم فعلوا، لأنَّهم فهموا أنَّه جرى فيه على عاداتهم.

وممَّا يبيِّن أنَّ التحدي وقع بالنظم مضافاً إلى الفصاحة: أنا قد بينَّا مقارنة كثير من القرآن لأفصح كلام العرب في الفصاحة، ولهذا خفي الفرق علينا من ذلك، وإن كان غير خافٍ علينا الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد. فلولا أنَّ النظم معتبر لعارضوا بفصيح شعرهم وبلغ كلامهم.

فأمَّا الذي يدلُّ على أنَّهم لولا الصرف [لعارضوا]: أنا قد بينَّا في فصاحة كلامهم ما فيه كفاية، والنظم لا يصحُّ فيه التزايد والتفاضل. ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما فيه على صاحبه، وإن زادت فصاحته على فصاحة صاحبه.

وإذا لم يدخل في النظم تفاضل فلم يبقَ إلا أن يكون الفضل في السبق إليه، وهذا يقتضي أن يكون السابق ابتداءً إلى نظم الشعر قد أتى بمعجز، وأن يكون كلُّ من سبق إلى عروض من أعارضه ووزن من أوزانه كذلك. ومعلوم خلافه.

وليس يجوز أن يتعدَّر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علوم، كما قلناه في الفصاحة. ولهذا كان كلُّ من يقدر من الشعراء على أن يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر على البسيط وغيره، ولو لم يكن إلا على الاحتذاء وإن خلا كلامه من فصاحة. / [[ص ٣٨٢]] وهذا الكلام قد فرَّغناه واستوفيناه في كتابنا في جهة إعجاز القرآن.

فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أنَّ القرآن ليس بمعجز على الحقيقة، وأنَّ الصرف عن معارضته هو المعجز. وهذا خلاف الإجماع.

قلنا: لا يجوز ادِّعاء الإجماع في مسألة فيها خلاف بين العلماء المتكلمين، ولفظة (معجز) وإن كان لها معنى معروف في اللغة بالمراد بالمعنى في عرفنا ما له حظُّ في دلالة صدق من اختصَّ به، والقرآن على مذهب أهل الصرفة بهذه الصفة، فيجوز أن يُوصف بأنَّه معجز.

له بالفصاحة متقدّموا العرب فيها كالوليد بن مغيرة وغيره؟ وكيف انقاد له ﷺ وأجاب دعوته كبراء الشعراء، كالنابغة الجعدي، ولييد بن / [[ص ٣٨٥]] ربيعة، وكعب بن زهير. ويقال: إن الأعمش الكبير توجه ليدخل في الإسلام فغاضه أبو جهل بن هشام وقال: إِنَّهُ يُحْرَمُ عَلَيْكَ الْأَطْيَبِينَ: الخمر والزنا، وصدّه عن التوجّه؟ وكيف يجيب هؤلاء الفصحاء إلا بعد أن بهرتهم فصاحة القرآن وأعجزتهم؟

قلنا: ما شهد الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته إلا بصحيح، وما أنكر أصحاب الصرفة علو مرتبة القرآن في الفصاحة، قالوا: ليس بين فصاحة - وإن علت على كل كلام فصيح - قدر ما بين المعجز والممكن، والخارق للعادة والمعتاد، فليس في طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته ردّ على أصحاب الصرفة.

وأما دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فإنها يجب أن يكون ذلك الأمر قهرهم وبهرهم، وأي شيء أبلغ في هذا الباب من تعذّر المعارضة عليهم إذا راموها مع تسهّل الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا؟

فإن قيل: كيف لم يصرف مسيلمة عمّا أتى به من المعارضة؟ قلنا: لا شيء أبلغ في دلالة القرآن على النبوة من تمكين مسيلمة من معارضته السخيفة، لأنّه لو لم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم ويشكل حالهم مصروفاً لعارض كما عارض مسيلمة، فتمكين مسيلمة من معارضته دليل واضح على ما نقوله في الصرفة.

وقد بيّنا في كتابنا في جهة إعجاز القرآن أنّ من لم يقل في جهته ما اخترناه من الصرفة يلزمه سؤالان لا جواب عنها إلا لمن ذهب إلى الصرفة:

السؤال الأول: أن يقال: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ ألقاه إلى مدّعي النبوة، وخرق به عادتنا، وقصد بنا إلى الإضلال لنا والتلبس علينا؟ وليس يمكن أن يدعى الإحاطة بمبلغ فصاحة الجنّ وأنها لا يجوز أن يتجاوز عن فصاحة العرب. ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بأن الله تعالى هو المؤيد بالقرآن لرسوله ﷺ.

/ [[ص ٣٨٦]] وقد يمكن إيراد معنى هذا السؤال على وجه آخر، فيقال: إن محمداً ﷺ لم يدع في القرآن أنّه كلامه، وإنها ذكر أنّ ملكاً هبط به إليه، وقد يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على

يقاربه، وأي شبهة بقيت عليهم في أنّه من يفعل الله تعالى صدق نبيّه ﷺ؟

فإذا قالوا: قد يتطرّق عليهم في هذا العلم شبهات كثيرة، لأنهم يجب أن يعلموا أنّ الله تعالى هو الخارق لهذه العادة بفصاحة القرآن وأنّ وجه خرقه لها تصديق الدعوة للنبوة، وفي هذا من الاعتراض ما لا يحصى.

قلنا: أجبوا نفوسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كافٍ. فإن قيل: إن كان الصرف هو المعجز فألاً جعل القرآن من أركّ كلامه / [[ص ٣٨٤]] وأبعده من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته أهبه؟

قلنا: لا بدّ من مراعاة المصلحة في هذا الباب، فربّما ما كان ما هو أظهر دلالة وأقوى في باب الحجّة من غيره وأصلح منه في باب الدّين، فما المنكر من أن يكون إنزال القرآن على هذه الرتبة من الفصاحة أصلح في باب الدّين، وإن كان لو قللت فصاحته مع الصرف عنه لكان الأمر فيه أظهر وأبهر.

ونقلب هذا السؤال على السائل عنه، فيقال له: الله تعالى قادر على ما هو أفصح من القرآن عندنا كلّنا، فألاً فعل ذلك الأفصح ليظهر مباينة القرآن لكلّ فصيح من كلام العرب، وتزول الشبهة عن كلّ أحد في أنّ القرآن يُساوى ويُتّارَب؟ فلا بدّ من ذكر المصلحة التي ذكرناها.

فإن ارتكب بعض من لا يُحصّل أمره أنّ القرآن قد بلغ أقصى ما في المقدور من الفصاحة، فلا يوصف تعالى بالقدرة على ما هو أفصح منه.

قلنا: هذا غلط فاحش، لأنّ الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير محصاة ولا متناهية. ثمّ لو انحصرت على ما ادّعي لتوجّه الكلام، لأنّ الله تعالى قادر بغير شبهة على أن يسلب العرب في أصل العادة العلوم التي يتمكّنون بها من الفصاحة التي نراها في كلامهم وأشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية التي هم الآن عليها، فيظهر حينئذٍ مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً تزول معه الشبهات ويجب معه التسليم. فألاً فعل ذلك إن كان الغرض ما هو أظهر وأبهر؟ وألاً أحيى الله تعالى عنه دعوته الأموات أو أكثرهم وأمات الأحياء أو أكثرهم؟ وألاً أحيى عبد المطلب ﷺ، ونقل جبال مكة عن أماكنها كما اقترح القوم عليه؟ فذلك كلّه أظهر وأبهر.

فإن قيل: إذا لم يكن القرآن خارقاً للعادة بفصاحته كيف شهد

إنَّ حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظٌّ في التمكين. فإذا عَلِمَ الله سبحانه أن من امتنع من القبيح وفعل الواجب عليه مع غواية إبليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع من القبيح أعظم وأكبر، لأنَّ المشقَّة عليه أكثر، ويجريه مجرى زيادة الشهوة وإن وقع عندها من القبيح ما لولا تقويها لما وقع، ويجري هذا كله مجرى التمكين الخارج عن باب الاستفساد.

وعلى هذا المذهب لا يمتنع أن يقال في سؤال الجنِّ مثله، وأنَّ ثواب من لم يتسرع إلى تصديق من ظهر على يده ما يجوز أن يكون من فعل الله تعالى أكبر وأعظم والمشقَّة عليه في هذا التكليف أغلظ والمحنة أكدر، فلحق ذلك بالتمكين وخرج من أن يكون استفساداً، فلا يجب منعه تعالى منه.

/ [[ص ٣٨٨]] ومما اعتمدوا أيضاً في جواب مسألة الجنِّ قالوا: إنَّه لا فرق في خرق العادة بالقرآن ودلالته على الإعجاز، وبين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل بعض الملائكة، لأنَّه إنَّما دلَّ إذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة لا لأنَّه من فعله تعالى، فيجب أن يدلَّ، وإن كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة.

والجواب عن ذلك: إنَّ خرق العادة غير كافٍ إذا جَوَزنا أن يخرقها غير الله تعالى ممَّن يجوز أن يفعل القبيح ويصدق الكذاب، وإنَّما دلَّ خرق العادة من فعله تعالى لأننا نأمن فيه وقوعه على وجه يقبح، وإذا كنَّا نُجَوِّز على الملائكة قبل العلم بصحَّة النبوة أن يفعلوا القبيح، فلا يجوز أن يجري تصديقهم لمن يصدقوه وأنَّ خرق العادة مجرى ما يفعله الله تعالى من ذلك. وأي فرق بين ما نُجَوِّز فيه من أن يكون من فعلنا، وبين ما نُجَوِّز فيه أن يكون من فعل جنِّي أو ملك [في ارتفاع دلالته على النبوة؟ وهل كان ما يجوز أن يكون من فعلنا غير دالٍّ على النبوة إلا من حيث جاز أن نفعل القبيح ونصدق الكذاب؟ وهذا بعينه قائم فيما نُجَوِّز فيه أن يكون من فعل جنِّي أو ملك]، وأنَّ خرق العادة إذا جَوَزنا أن يخرقها من لا يؤمن منه فعل القبيح.

وغير كافٍ في الدلالة على هذا الأصل الذي قرَّرناه تُحرِّك الشمس في غير جهة حركتها، لما كان ذلك معجزاً أو دالاً على صدق من يدَّعيه، علماً لتجويزنا أن يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة. إلا أن يتقدَّم ذلك دليل مقطوع به على أنَّ الملائكة لا تُعصي ولا تستفسد. وهذا ممَّا اعتمده صاحب

رَبِّه، وأن يكون القرآن الذي نزل به من كلامه لا من كلام خالقه، فإنَّ عادة الملائكة في الفصاحة ممَّا لا نعرفه، وعصمة الملائكة قبل العلم بصحَّة القرآن والنبوة لا يمكن معرفتها، فالسؤال متوجِّه على ما ترويه.

وقد حكينا في كتابنا المشار إليه طُرُقاً كثيرة لمخالفتنا سلوكها في دفع هذا السؤال، وبيَّنا فسادها بما بسطناها وانتهينا فيه إلى أبعاد الغايات، ونحن نذكر هاهنا ما لا بدَّ من ذكره ممَّا اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجنِّ أن قالوا: إنَّ هذا استفساد للمتكلِّمين وحكمته تعالى يقتضي المنع من الاستفساد.

وهذا غير صحيح، لأنَّ الذي يمنعه أن يفعل الله تعالى الاستفساد، فأما أن يمنع منه فليس بواجب، لأنَّ هذا يوجب أن يمنع الله تعالى كلَّ ذي شبهة من شبهته، وأن لا يُمكن المتعبِّدين المنخرقين من شيء دخلت منه شبهة على أحد.

وقد علمنا أنَّ المنع من الشبهات وفعل القبائح في دار التكليف غير واجب، وليس يجب إذا كان تعالى لا يستفسد أن يمنع من الاستفساد، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه في دار التكليف.

ومن اشتبه عليه الموضع الذي ذكرناه فإنَّما أتى من قبل نفسه وتقصيره، لأنَّه كان يجب أن لا يُصدق إلا من علم أنَّ الله تعالى صدَّقه [بذلك].

ثمَّ يقال للمعلِّق بهذا: أليس قد ضلَّ بزرادشت وماني والحلاج ومن جرى / [[ص ٣٨٧]] مجراهم من المنخرقين والمتمسكين جماعة وفسدت بهم أديانهم؟ فألاً منعهم الله تعالى من هذا الاستفساد إن كان المنع منه واجباً؟

فإن [قيل]: كلُّ من فسد وضلَّ عند مخاريق هؤلاء الذين ذكروا كان في معلوم الله تعالى أنَّه سيضلُّ ويُفسد وإن لم يدع هؤلاء إلى باطلهم.

قلنا: فما أنكرت أن يكون كلُّ من أضلَّ بها ألقته الجنُّ من هذا الكلام الفصيح قد عَلِمَ الله تعالى أنَّه كان يضلُّ لو لم تلقه. على أنَّنا لو شئنا أن نقول لقلنا: إنَّنا عالمون ضرورةً بأنَّه قد ضلَّ بالحلاج وماني ومن أشبههما من أصحاب الحيل والمخاريق من لولاهم لما ضلَّ ولبقي على الدين الصحيح لقلنا، وهذه الطريقة يختارها أبو عليَّ الجبَّائي، وزعم أنَّه إنَّما ضلَّ بدعاء إبليس (لعنه الله) ووساوسه، من لولا دعاؤه لعَلِمَ الله تعالى أنَّه كان لا يضلُّ.

ولأبي هاشم جواب آخر في استفساد إبليس، وهو أن يقول:

جاز أن يفعل في عادتنا، لأنه إذا فعله في عاداتهم فلا وجه للقبح، وإذا نقض عادتنا فهو صدق الكذاب. وليس هذا يجري مجرى نقل الكلام، لأنَّ الجنِّي إذا نقل إلينا كلاماً ما جرت عادتنا بمثل فصاحته، فبنفس نقله قد خرق عادتنا، وليس [الله تعالى] في ذلك فعل يخرق عادتنا. وإذا نقل الجسم المشار إليه فبنفس نقله الجسم لم يخرق عادتنا، وإنما الخارق لها من إحياء الميت عند تقريب الجسم منه. والفرق بين الأمرين غير خافٍ على المتأمل.

فإن قيل: سؤال الجنِّ يطرق أن يجوز فيمن ظهر على يده إحياء ميت أن لا يكون صادقاً، بل يكون الجنِّي أحضر من بُعد حياً وأبعد هذا الميت، لأنَّ خفاء رؤيته وسعة حيلته يتمُّ نعمها قبل ذلك، وأنَّ مدعي النبوة ادَّعى معجزاً له نقل جبل أو اقتلاع مدينة، ووقع ذلك. جَوَزنا أن يكون الجنُّ تولَّوه وفعلوه، ولو أنَّ المدعي تولَّى ذلك بجوارحه جاز في الجنِّي أن يتحمَّل عنه ذلك النقل ولا يحصل عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا قدح في جميع المعجزات أو الرجوع إلى أن الله تعالى يمنع من الاستفساد وأنتم لا ترضون بذلك.

/ [[ص ٣٩١]] قلنا: معلوم أنَّ أجسام الملائكة والجنِّ لطيفة رقيقة متخلخلة، ولهذا لا نراهم بعيوننا إلا بعد أن يُكَيَّفوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحلَّه قُدْر كثيرة، لحاجة القُدْر في كثرتها إلى الصلابة وزيادة البنية، ولهذا العلة لا يجوز أن [تحلَّ] النملة من القُدْر ما يحلُّ الفيل. فلا يجوز على هذا الأصل أن يتمكن ملك ولا جنِّي من حمل جبل ولا قلع مدينة إلا بعد أن يُكثف الله تعالى بنيته ويُعظِّم جثته، وإذا حصل هذه الصفة رآته كلُّ عين سليمة وميَّزته.

فإذا ادَّعى النبوة من جعل معجزه إقلاع مدينة أو نقل جبل فوقع ما ادَّعاه من غير أن يُشاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أو تولَّاه، يبطل التجويز لأن يكون من فعل جنِّي أو ملك، وخلص فعلاً لله تعالى. ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجنِّ والبشر، لأنَّ مدعي الإعجاز بحمل جبل ثقيل لا ينهض بحمله أحد منّا منفرداً لا بدَّ في الاعتبار عليه من أن يمنعه من الاستعانة بغيره، ويسدُّ باب كلِّ حيلة يتمُّ معها الاستعانة بالغير، فالجنِّي في هذا الباب كالإنسي إذا كُنَّا قد بينَّا أنه لا بدَّ من أن يكون كثيفاً مدرَكًا.

فأمَّا إبدال ميتٍ بحيٍّ أو إحضار جسم من بعيد، فليس يجوز أن يتمكن منه أيضاً إلا من له قُدْر تحتاج إلى بنية كثيفة يتناولها الرؤية.

الكتاب المعروف بالمغني ونقضناه عليه في كتابنا الموسوم بالموضح عن جهة إعجاز القرآن.

/ [[ص ٣٨٩]] ولا أدري كيف اشتبه على المحصلين هذا الموضوع، لأنَّه لا خلاف في أنَّ حركة الشمس لو جَوَزنا تغييرها بفعل بعض البشر الذين نُجوز عليهم فعل القبيح لما أثبتنا هذا التغيير معجزاً، فأبي فرق بين البشر والملائكة مع تجويز القبيح من الجميع؟

ومأ اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجنِّ: أنَّ هذا الطعن وإن قدح في إعجاز القرآن قدح في سائر المعجزات.

والجواب عن ذلك: أنَّ المعجزات على ضربين: ضرب يوصف القديم تعالى بالقدرة عليه نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، واختراع الأجسام. وهذا الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجنِّ والملائكة لخروجه عن مقدور كلِّ محدث.

والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور البشر. وهذا الوجه إنما يدلُّ إذا عُلِمَ أنَّ القدر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكن أحد من المحدثين منه، وإذا لا يُعلم هذا فلا دليل فيه.

فإذا قيل: وما الطريق إلى العلم بأنه ليس في إمكان جميع المحدثين؟

قلنا: غير ممتنع أن يُخبرنا الله تعالى على لسان رسولٍ يؤيِّده بمعجزة، ويختصُّ تعالى بالقدرة عليها، ويُعلمنا أنَّ عادة الجنِّ أو الملائكة مساوية لعادتنا، وإنما يتعدَّر علينا ما يتعدَّر عليهم، فمتى ظهر أمر يخرق عادتنا علمنا أنَّ ذلك معجز لعلمنا بمشاركة الملائكة والجنِّ لنا.

فإذا قيل: ما تُنكرون من أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجنِّ أن يُحيي الميت عند أدنى جسم له صفة مخصوصة إليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقربه من الحجر المغناطيس، وإذا جَوَزنا ذلك لم يكن في ظهور إحياء / [[ص ٣٩٠]] الميت على يد مدعي النبوة دليل على صدقه، لأنَّنا لا نأمن أن يكون الجنِّي نقل إلينا ذلك الجسم الذي أجرى الله تعالى عادة الجنِّ أن يُحيي الموتى عنده. وهذا طعن في جميع المعجزات.

قلنا: إحياء الله تعالى الميت عند تقريب هذا الجسم بيننا وفي عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب، وهذا لا يجوز عليه تعالى. وليس إذا أجرى الله تعالى عادة الجنِّ بأن يُحيي ميتاً عند تقريب جسم إليه من حيث لا نعلم ذلك ولا نعرفه

من فعلهم، ودلّ تركها على أنه ليس من فعلهم؟ وأي تأثير للترك ليس هو للفعل؟

على أتمهم إذا جعلوا ترك الموافقة دليلاً على أمان العرب من أن يكون القرآن من فعل الجنّ، فإننا نقول لهم: ما الذي أمنت العرب من أن يكون القرآن من فعل الجنّ، حتّى أمسكت لأجله عن الموافقة؟ أشيروا إليه بعينه حتّى نعلمه، وتكون الحجّة به قائمة إن كان صحيحاً، فإنّ هذا ممّا لا يحسن الحوالة به على العرب، وحال المتكلمين فيه أقوى وهم إليه أهدى.

فإن قيل: بينوا الآن كيف لا يلزم سؤال الجنّ من قال بالصرفة؟

قلنا: إذا كان الصحيح في جهة إعجاز القرآن أن الله تعالى سلب كلّ من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكّن منها، وعلمنا أنّ أحداً من المحدثين لا يقدر أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أضدادها، فلا فرق في هذا التعدّر بين ملك وجني وبشر، لأنّ وجه التعدّر هو أنّنا قادرون بقدر، فكلّ من شاركنا في القدر فلا بدّ من أن يتعدّر عليه ذلك. وهذا يقتضي أنّ الصرّف لا يقدر عليه إلاّ الله تعالى، ولا يدخل في مقدور أحد من المحدثين، فسؤال الجنّ ساقط عمّن قال بالصرفة ومتوجّه إلى مخالفهم.

وأما السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره - وقلنا: إنّ لازم لمن لم يقل بالصرفة وغير لازم لمن ذهب إليها - فهو أن يقال: إذا سلّم لكم تعدّر معارضة القرآن على كلّ بشر وجني وملك، وكلّ قادر من المحدثين، وسلّم أيضاً أنّه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم، ما المنكر من أن يكون أنزل هذا الكتاب على نبيّ من الأنبياء غير من ظهر من جهته تغلّب عليه وقتله الظاهر من جهته، وادّعى الإعجاز به؟

/ [[ص ٣٩٤]] ولسنا نعرف للقوم جواباً سديداً عن هذا السؤال، لأنّهم إذا ذكروا الاستفساد وغيره ممّا حكيناه عنهم في جواب سؤال الجنّ، فقد تكلمنا بما فيه كفاية، وإذا قالوا: إنّ العلم الضروري حاصل بأنّه لم يسمع من غيره، أو قالوا: نعلم ضرورة أنّ المظهر له لم يأخذه من غيره. قلنا: أمّا العلم بأنّه لم يأخذ من أحد ظهر على يده وعُرفت أخباره وانتشرت، فثابت لا محالة. وهو على خلاف ما تضمّنّه السؤال، لأنّه تضمّن أنّه أخذه ممّن لم يظهر له حال، ولا وقف له على خبر سواه، وكذلك العلم بأنّه لم يأخذه من غيره لا بدّ من أن يكون مشروطاً بما ذكرناه، وكيف يدعى إطلافاً أنّه لم يأخذه من غيره، وهو يذكر أنّ الملك نزل به

وأكثر ما يمكن أن يقال: جوزوا أن يكون الحيّ الذي أبدله الجنيّ بميتّ من أصغر الحيوان جثة كالذرة والبعوضة.

والجواب عن ذلك: أنّ أقلّ الأحوال أن يكون حامل هذا الحيوان مكافئاً له في القدر، ويجب تساويهما في الجثة والكتافة، فيجب رؤيته ولا يخفى حاله.

/ [[ص ٣٩٢]] وبعد، فإن فرضنا أنّ رؤية هذا الحامل غير واجبة، فلا بدّ من أن يكون ما يحمله وينقله مرثياً متميّزاً، وإلاّ لم يفرق بين حضوره وغيبته. وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله، ولا بدّ من أن يدركوه ويفطنوا بحاله ويتبّهوا على وجه الجملة فيه.

ويلحق هذا الوجه بالأوّل في مساواة الجنّ والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ولهذا نجد كثيراً من المشعبدين وأصحاب الحقّة يستترون جسماً ويظهرون آخر، ويبدّلون ميتاً بحيّ وصغيراً بكبيره. وإذا اعتبر عليهم المحضّلون ظهروا على مظانّ حيلهم ووجوهها، ولا بدّ في مدّعي النبوة من أن يؤمن فيه ما جوزناه في المشعبد، وليس يحصل الأمران إلاّ بصادق البحث وقويّ الامتحان.

وممّا أجاب به القوم عن سؤال الجنّ: أنّ القرآن لو كان من فعل الجنّ لوافقت العرب النبيّ ﷺ على ذلك، ولقالت له: ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نبوتك، لأنّه جائز أن يكون الجنّ ألقته إليك.

وهذا من ضعيف التعلّل، لأنّه ليس بواجب أن تعرف العرب هذا القدر ولا تهتدي إلى هذه الشبهة. وكم أورد المبتطلون في القرآن من الشبهات التي لم تخطر للعرب ببال، ولا رأينا أحداً من المتكلمين والمحصّلين جعل جواب هذه الشبهة أمّها لو كانت صحيحة لوافق عليها العرب، وإنّما تُحيل على العرب وتوجب أن يوافقوا عليه فيما يختصّ بالفصاحة، وما يجوز فيها من التقدّم والتأخّر وجهات التفاضل، وما أشبه ذلك ممّا المرجع فيه إليهم والمعول عليهم. فأما في الشبهات التي لا يخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون إلى البحث عنها، فلا معنى للحوالة عليهم بها.

ويقال لمن تعلّق بهذه الطريقة: خبرنا لو وافقت العرب على ذلك وادّعت في القرآن أنّه من فعل الجنّ، أكان ذلك دالاً على أنّه من فعل الجنّ على / [[ص ٣٩٣]] الحقيقة؟ فإن قال: نعم، قيل له: كيف؟ وكيف يدلّ على ذلك؟ وأي تأثير لدعواهم في تحقيق هذا الأمر؟ وإن قال: لا يدلّ، قيل له: كيف لم تدلّ الموافقة على أنّه

وقد كنا ذكرنا في كتابنا الموضح عن إعجاز القرآن جواباً سديداً عن هذا السؤال يمكن أن نجيب من ذهب في القرآن إلى حرق العادة بفصاحته، وإن كنا ما قرأناه لهم في كتاب، ولا سمعناه في مناظرة ولا مذاكرة، وإنما أخرجناه فكرة، وهو أن القرآن عند التأمل له يدلُّ على أن نبينا ﷺ هو / [[ص ٣٩٦]] المختصُّ به والمظهر على يده دون غيره. ممَّا تضمَّنه القرآن ممَّا يدلُّ على ذلك قوله تعالى في قصَّة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ١﴾ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ، إلى قوله تعالى: ﴿وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٤﴾ [المجادلة: ١ - ٤]، وجاءت الرواية المستفيضة بأنَّ جملة زوجة أوس بن الصامت، وقيل: خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها، وقال لها: أنت علي كظهر أمي. وكان هذا اللفظ ممَّا يطلِّق به الجاهلية زوجاتهم، فأنت المرأة النبي ﷺ فشكت حالها، فأُنزل الله تعالى كفارة الظهار.

ومن ذلك قوله مخبراً عمَّن انهزم من أصحاب النبي ﷺ في يوم أحد عنه وولي عن نصرته: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَعْدَائِكُمْ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]. والرواية واردة في هذه القصَّة بما يطابق التنزيل.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ٥﴾ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ [التوبة: ٢٥ و ٢٦]، وجاءت الأخبار بأنَّ بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لم نُغلب من قلة، وهو الذي عني بقوله تعالى: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾. وروي أنَّ الناس جميعاً تفرَّقوا عنه وأسلموه، ولم يثبت معه غير أمير المؤمنين عليه السلام والعباس بن عبد المطلب ونفر من بني هاشم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١﴾ [الجمعة: ١١]. وجاءت الأخبار / [[ص ٣٩٧]] بأنَّ النبي ﷺ كان يخطب يوم الجمعة على المنبر إذ أقبلت إبل لدحية الكلبي وعليها تجارة له ومعها من يضرب بالطلبل، ففرَّق الناس عنه ﷺ إلى الإبل لينظروا إليها، ولم يبق إلا عدَّة قليلة، فنزلت الآية المذكورة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَسِنٌ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ

عليه، فيجب أن يقولوا: إنَّه لم يُؤخذ من أحد من البشر، وإذا فرضنا أنَّ المأخوذ منه ذلك من البشر لم يطلع على حاله سواه لحق البشر في هذا بالملك.

وقد ذكروا في هذا السؤال: أن تجويز ذلك يُؤدِّي إلى تجويز مثله في سائر المعجزات، قالوا: فإذا قيل لنا: إن باقي المعجزات يُعلمُ حادثه في الحال على وجه يوجب الاختصاص، قلنا: أليس المستدلُّ قبل أن ينظر فيعلم حدوثها في الحال يُجوز ما ذكرتموه؟ وتجويزه ذلك منفرِّ له عن النظر فيها.

فالجواب عن هذا الوجه الضعيف: أن تجويز المستدلِّ الناظر في المعجزات أن تكون غير حادثه ولا مختصَّة، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها، وكيف يكون ذلك ويحسن أن كل ناظر في علم من أعلام الأنبياء ﷺ يجوز قبل نظره فيه أن يكون مخرقة وشعبذة ولم يقتض ذلك تنفيره عن النظر فيه، بل واجب نظره لثبوت الخوف وعدم الأمان من أن يكون المدعي صادقاً.

فكذلك حكم الناظر في الإعلام مع تجويزه أن يكون غير حادثه ولا / [[ص ٣٩٥]] مختصَّة، ولا يجب أن يكون منفرِّاً عن النظر، لأنَّ الخوف الموجب للنظر ثابت ما زال.

وممَّا يمكن أن يتعلَّقوا به: أن القرآن لو كان مأخوذاً من نبيٍّ خصَّه الله تعالى به لم يخل حاله من وجهين: إمَّا أن يكون قد أدَّى الرسالة، وظهر أمره وانتشر خبره، أو لم يؤدِّها، وفي الوجه الأول استحالة أن يخفى خبره وينطوي حال من قتله وغلبه على كتابه، لاسيما مع البحث الشديد والتنفير الطويل، وإن كان على الوجه الثاني وجب على الله تعالى أن يمنع من قتله وإلا انتقض الغرض في بعثته.

والجواب عن ذلك: أنَّه غير ممتنع أن يكون ذلك النبيُّ مبعوثاً إلى الذي قتله وأخذ الكتاب من يده، فليس بمنكر بعثة نبيٍّ إلى واحد، ونفرض أيضاً أنَّه أوقع به القتل بعد أداء الرسالة حتَّى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله.

فأمَّا جواب أهل الصرفة عن هذا السؤال فواضح لا إشكال فيه، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ سبب تعذُّر المعارضة على العرب هو سلبهم في الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكَّنون بها من المعارضة، فلو كان مظهر القرآن غير مصدِّق بهذا الكتاب وهو ناقل له عن نبيٍّ صدِّق به - كما تضمَّنه السؤال - لم يحسن صرف من رام المعارضة، لأنَّ ذلك غاية التصديق والشهادة بنبوته، لأنَّه ما ادَّعى ﷺ علماً له على نبوته سوى الصرف عن معارضته، فإذا وقع ذلك كان مطابقاً لدعواه وتصديقاً لها.

الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ [المنافقون: ٨]، وجاءت الرواية بأن قائل ما حكى في الآية عبد الله بن أبي سلول.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٣﴾ [التحریم: ٣]. ونزلت هذه الآية في قصة مشهورة، وأن النبي ﷺ أسرَّ إلى أحد زوجاته سرًّا، فأسرَّت عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، وأطلع النبي ﷺ على فعلها فعاتب المظهرة للسرِّ، فأجابت بما هو مذكور في الآية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾، إلى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٥٠﴾ [التوبة: ٤٠]. وقد وردت الرواية بخروج النبي ﷺ خائفاً من قريش واستتاره في الغار وأبو بكر معه، ونهيه له عما ظهر منه من الجزع والخوف على ما يطابق من ظاهر القرآن.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ / [ص ٣٩٨] عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِيَسَىٰ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾ [الأحزاب: ٣٧]. وعلى ما جاء به القرآن جرت الحال بين النبي ﷺ وبين زيد بن حارثة لما حضره مطلقاً لزوجته.

ولما ذكرناه من الآيات نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصاص حادثة، فدلَّ على اختصاص النبي ﷺ بهذا القرآن وأنه منزل له ومن أجله، كمسألتهم له ﷺ عن الروح، حتى نزل من القرآن ما نزل في ذلك. وكقولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩٢﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قِيْلًا ﴿٩٠﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٢]. وظاهر القرآن مطابق لما التمسوه وطلبوه منه ﷺ.

لم تخل هذه الأخبار المطابقة للقصاص، والوقائع، والأفعال، والأقوال، والسؤالات، والجوابات، وقد جرى ذلك فيما تقدَّم، بل جرى في هذه الأوقات التي وردت الأخبار بوقوعها فيها، ويكون الأخبار وإن كانت بلفظ الماضي إخباراً عمَّن يحدث في المستقبل. فذلك جائز على مذهب أهل اللسان.

والقسم الأوَّل يبطل من وجهين:

أحدهما: أن ذلك لو جرى فيما مضى لوجب أن يعلمه كلُّ عاقل سمع الأخبار، لأنَّ وجوب استفاضته وانتشاره يقتضي عموم العلم، وكيف لا نعلم حال نبيِّ كثير أعوانه وكان منهم مهاجرون وأنصار ومخلصون ومنافقون، / [ص ٣٩٩] وحارب في وقعة بعد وقعة أخرى، وحورب واستُتفي في الأحكام، واقترحت عليه الآيات والمعجزات، وكان أعداء النبي ﷺ يوافقون على هذه الحال، ويسارعون إلى الاحتجاج بها.

وإنما استحقَّ هذا السؤال تكلف الجواب عنه، لما تضمَّن أن الكتاب أخذ ممن لا يُعرف له خبر ولا وُقِفَ له على أثر ولا بُعث إلا إلى الذي أخذ الكتاب منه، وإذا ورد مورد آخر يقتضي الظهور والانتشار فالعلم الضروري يُبطله.

وأما الوجه الثاني في إبطال القسم الأوَّل: أن العادات تقتضي باستحالته أن يتفق بنظائر وأمثال لتلك القصاص التي حكيناها حتى لا نخالفها في شيء، ولا يغادر منها شيء شيئاً، واستحالة ذلك كاستحالة أن يوافق شاعر شاعراً على سبيل الموارد في جميع شعره وفي قصيدة طويلة.

ومن تأمل هذا حقَّ تأمله عَلِمَ أن اتِّفاق نظير لبعض هذه القصص محال، فكيف أن يتفق مثل جميعها؟

وأما القسم الثاني - وهو أن يكون هذه الأخبار إنَّما هي عمَّا يحدث مستقبلاً في الأوقات التي حدثت - والذي يُبطله، إذا تجاوزنا عن المضايقة في أن لفظ الماضي لا يكون للمستقبل: أننا إذا تأملنا وجدنا جميع الأخبار التي تلونها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها على يديه وتصدق دعوته ونبوته. ألا ترى إلى توبيخه تعالى للمولين على النبي ﷺ في يوم أُحد وحين، وشهادته بالرسالة في قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾، وفي قوله / [ص ٤٠٠] تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ [المنافقون: ٨]، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾؟ فكلُّ القصاص إذا تُوِّمَّتْ عَلِمَ أنَّها شهادة بنوَّة نبيِّنا ﷺ وصدقه.

وليس لأحد أن يقول: فلفلَّ هذه الآيات المقصودة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه، وإنَّما ألحقت به وأضيفت إليه. وذلك أن الذي يُؤمَّن من هذا الطعن: أننا قد علمنا أن كلَّ آية أو آيات اختصَّت بما ذكرناه من القصاص والحوادث تزيد على مقدار سورة قصيرة، وهي التي وقع التحدي بها وتعدَّرت معارضتها، فلو

إنَّها هو حروف لا يمتنع على أحد من أهل اللغة أن يأتي بالحرف منها بعد الحرف، فقد [كان] يجب أن يكون كلُّ من قدر على الحروف لا يمتنع عليه الشعر.

وهذا الكلام يدلُّ منه على أنَّ تعذُّر معارضة القرآن هي جهة تعذُّر الشعر / [[ص ٤٠٢]] على المفحَم، والشعر لا يُتعذَّر من المفحَم لأنَّه مستحيل منه ولا لفقد قدرته عليه، وإنَّها يُتعذَّر لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه، فإن ارتكب أنَّ الشعر مستحيل من المفحَم وهو قادر عليه فحش خطأؤه، وقيل له: قد يعود المفحَم شاعراً، ولو كان الشعر يستحيل منه لما جاز أن يقدر في حال من الأحوال عليه، وقد بيَّنا أنَّ الشعر ليس بأكثر من حروف تقدَّم بعضها على بعض، وجنس الحروف مقدور لكلِّ قادر على الكلام من مفحَم وغيره، فكيف يكون ذلك مستحيلاً، وإنَّها أوجب تعذُّر الشعر على المفحَم فقد العلم بغير شبهة.

أمَّا من ذهب الذاهب في جهة إعجاز القرآن إلى النظم، فربَّما فسَّر الذاهب إلى هذا المذهب قوله بما يرجع إلى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص، ومن فسَّر بما يرجع إلى الفصاحة كان قوله داخلياً فيها تقدَّم فساده.

وإن صرَّح بأنَّه أراد الطريقة والأسلوب فقد بيَّنا أنَّ طريقة النظم لا يقع فيها تزايد ولا تفاضل ولا يصحُّ التحدي فيها إلاَّ بالسبق إليها، وأنَّ السبق لا بدَّ فيه من وقوع المشاركة بمجرى العادة، وأنَّ كلَّ نظم من النظم لا يعجز أحد عن احتدائه ومساواته، وإن كان بكلام قبيح خالٍ من فصاحة. ومضى من هذا ما فيه كفاية.

وأمَّا من ذهب في جهة إعجاز القرآن إلى ما تضمَّنه الإخبار عن الغيوب، وهذا بلا شكٍّ وجه من وجوه إعجاز جملة القرآن، وضروب من آياته، والأدلة على أنَّه من الله تعالى، وليس بوجه الذي قصَّد بالتحدي وجعل العلم المعجز.

والذي يبطل هذا: أنَّ كثيراً من القرآن خالٍ من خبر بغيب، والتحدي وقع بسورة غير معينة. وأيضاً فإنَّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين: / [[ص ٤٠٣]] خبر عن ماضٍ، وخبر عن مستقبل. فالأوَّل الإخبار عن أحوال الأمم السالفة، والثاني مثل قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَهُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿الم ١ غَلَبَتِ الرُّومُ ٢ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ٣﴾ [الروم: ١ - ٣]، وأمثال ذلك من الأخبار التي وقعت مخبراتها موافقة للإخبار عنها.

تأتى للمحق أن يلحق بالقرآن مثل هذه الآيات لكان ذلك من العرب الذين تحدُّوا به أشدَّ تآتياً وأقرب تسهلاً.

وهذا جواب كافٍ إن اعتمده من ذهب إلى خرق العادة بفصاحته، ويعود إلى مذاهب من ذهب في إعجاز القرآن خلاف الصرفة ممَّا حكينا مذهبه.

أمَّا مذهب من يقول: إنَّه خرق العادة بفصاحته. فقد مضى الكلام الطويل في إبطال مذهبه.

وأمَّا مذهب البلخي فباطل، لأنَّه قال: إنَّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد كاستحالة إحداث الأجسام، وإبراء الأكمه والأبرص. وإذا كان القرآن لا نظم له على الحقيقة ولا تأليف وإنَّما يستعار فيه هذا اللفظ من حيث حدث بعضه في أثر بعض تشبيهاً بتأليف الجواهر، فكيف يصحُّ أن يقال: تأليف القرآن مستحيل؟ وأمَّا الحروف فهي كلُّها في مقدورنا، والكلام يتركب من حروف المعجم التي يقدر عليها كلُّ قادر على الكلام. وألفاظ القرآن غير خارجة من / [[ص ٤٠١]] حروف المعجم التي يقدر عليها كلُّ متكلم.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ مرادي بالنظم والتأليف هو الترتيب والفصاحة اللذان وقع القرآن عليها من غير إشارة إلى تأليف كتأليف الأجسام، وأن يكون تعذُّره كتعذُّر الشعر على المفحَم والفصاحة على الألكن، وإن كانا قادرين على أجناس الحروف.

وذلك أنَّه إذا أردنا ما ذكره [وفسَّره فقد عبَّر عنه بغير عبارته، لأنَّ الشعر لا يُتعذَّر على المفحَم والفصاحة على الألكن، لأنَّ جنسيها غير مقدور لها، وإنَّها يُتعذَّر ذلك منها لفقد العلم بكيفية تقديم الحروف وتأخيرها كما يتعذَّر الكتابة على الأممي لفقد العلم] لا لفقد القدرة. فقد لحق مذهب أبي القاسم بالمذهب الأوَّل الذي أبطلناه، وإن كان أخطأ في العبارة عنه.

ووجدت له في كتابه الموسوم بعيون المسائل والجوابات ما يدلُّ على أنَّه أراد غير ما دلَّ لفظه الذي حكيناه عليه، لأنَّه قال: واحتجَّ من ذهب إلى أنَّ نظم القرآن ليس بمعجز عنه إلاَّ أن الله تعالى أعجز عنه، وأنَّه لو لم يعجز عنه لكان مقدوراً عليه: بأنَّه حروف جعل بعضها إلى جنب بعض، فإذا قدر الإنسان على أن يقول: (الحمد) فهو قادر على أن يقول: (الحمد لله)، ثم كذلك كلُّ حرف. ثم قال بلخي: يقال له: وكذلك قول الشاعر:

يَعْتَشُونَ حَتَّى مَا يَهْرُ كَلَابِهِمْ

لا يسألون عن السوادِ المَقْبِلِ

وإن أردتم الأوّل، فقد كان يجب أن يقع لنا ولغيرنا الفرق بين كلام العرب وأشعارها قبل زمان التحديّ وبعد زمانه، ونجد بينها تفاوتاً، وليس نجد ذلك.

ويجب أيضاً: أن يكون ما ذكرتموه من اللبس الواقع على من ضمّ شيئاً من / [[ص ٣٤]] القرآن إلى فصيح كلام العرب، إنّما هو في كلامهم قبل زمان التحديّ، فأما فيما وقع منهم بعده فالأمر ظاهر، والفرق واضح. وهذا ممّا يعلمون ضرورةً خلافه؛ لأننا لا نجد من الفرق بين ما نضمّه إلى القرآن من كلام العرب وأشعارها قبل التحديّ إلا ما نجده بينه وبين كلامهم بعد ظهور القرآن ووقوع التحديّ به.

وهذا متى لم تُسلموه، وزعمتم أنّ بين كلامهم قبل التحديّ وبعده هذا الفرق العظيم، وأحلتم بمعرفته على غيركم أو ادّعيتموها لأنفسكم، طرّقت على دليلكم الذي قدّمتموه ما يهدمه؛ لأنّه معقود بهذا المعنى ومبنيّ عليه.

وإن كانت دواعيهم التي صرّفت عن المعارضة، فذلك فاسدٌ من وجوه:

أحدها: أنّا نعلم - نحن وكلُّ أحد - توفّر دواعي القوم إلى المعارضة وشدة حرصهم وكلّهم عليها. ولو كانت دواعيهم إلى المعارضة مصروفة لما علّم ما ذكرناه منهم.

ومنها: أنّ الدواعي إلى المعارضة ليست أكثر من علمهم بتمكّنهم منها، وما يعود بها من النفع، ويندفع من الضرر. وكلُّ هذا يعلمه القوم ضرورةً، بل العلم به ممّا يعدُّ من كمال العقل؛ فليس يصرفهم عن هذه الدواعي إلا ما أخرجهم من كمال عقولهم وألحقه بأهل النقص والجنون، ولم يكن القوم كذلك.

ومنها: أنّ ما صرف عن المعارضة لا بدّ أن يكون صارفاً عمّاً في معناها، وعمّاً يكون الدواعي إليه داعياً إليها. وقد علمنا أنّهم لم ينصرفوا عن السبِّ والهجاء وعن المعارضة، ممّا لا يشتبه على عاقل جهل من عارض بمثله وسخفه، / [[ص ٣٥]] كالفصص بأخبار رستم واسفنديار.

والصارف عن المعارضة صارف عن هذا؛ لأنّ ما يصرف عن المعارضة إنّما يرى أنّه لا غناء في فعلها، ولا طائل في تكلفها. وأنّ الحظّ في الإضراب عنها والعدول إلى المناجزة بالحرب. وهذا لا محالة يصرف عن جميع ما عدّدناه.

ومتى لم تعنوا بالصرفة أحد هذه الأقسام التي فصلناها،

فأمّا القسم الأوّل: فهو خبر عن أمور كائنة ومشهورة شائعة، وذلك لا يُسمّى خبراً عن غيب، وليس في ذلك إلا ما يمكن المخالف أن يدّعي أنّه مأخوذ من الكتّاب أو من أفواه الرجال.

فإذا قيل: لو كان ذلك لظهر وانتشر، قيل: يمكن أن يقع على وجه من الخفاء لا يظهر.

ثمّ أكثر ما يدّعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظنّ، فأما العلم اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله.

والقسم الثاني: إنّما يكون دالّاً إذا وقع عن مخبر مطابق للخبر وقبل أن يقع ذلك لا فرق في الخبر بين أن يكون صدقاً أو كذباً، ومن المعلوم أنّ الحجّة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

وأما من ذهب في إعجازه إلى زوال الاختلاف عنه والتناقض مع طوله، وادّعى أنّ ذلك ممّا لم يجز به العادة في كلام طويل بمثله. والذي يُبطل قوله: أنّه لا شبهة في أنّ ذلك من فضائل القرآن ومن آياته الظاهرة، لكنّه لا ينتهي إلى أن يدّعي أنّه وجه إعجازه وأنّ العادة انخرقت به، لأنّ الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم، وليس يمتنع أن يزول عن الكلام ذلك كلّ مع التيقظ الشديد والتحفظ التام. فمن أين لمُدّعي ذلك / [[ص ٤٠٤]] أنّ العادة لم تجر بمثله؟

فأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فإنّما هو جهة لعلمنا بالقرآن لو كان من عند غيره لكان فيه اختلاف، وإنّما رددنا على من قال: إنّني أعلم ذلك [بذلك] قبل العلم بصحّة القرآن، وجعله وجه إعجازه.

الموضّح عن جهة إعجاز القرآن / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٣٣]] [في بيان مذهب الصرفة]:

...، وكذلك لو كانوا منعوا بما يرفع التمكن من الكلام، ممّا يختصّ الآلة والبنية. وليس هذا مذهبكم فنظب في ردّه.

وإن كانوا سلّبوا العلوم فليس يخلون من أن يكونوا سلّبوا عند ظهور القرآن والتحديّ به؛ وقد كانت من قبل حاصلة لهم، أو يكونوا لم يزالوا فاقدين لها.

فإن أردتم الثاني، فهو مؤكّد لقولنا، بل هو نصّ مذهبنا؛ لأنّ القرآن يكون حينئذٍ خارقاً للعادة بفصاحته، من حيث لم يُمكن أحد من الفصحاء - في ماضٍ ولا مستقبل - من العلوم التي يقع معها مثله.

هذا الاعتبار - إلى جملة شعرهما وشعره، وجدنا أيضاً ما يمكن أن يساويه فيه من جملة شعرهما هذا المبلغ الذي ذكرناه بل أكثر منه، لأجل كثرة شعرهما وزيادته على شعر امرئ القيس .

وقد ثبت أن التحدي للعرب استقرّ أخيراً على مقدار ثلاث آيات قصار من عرض ستة آلاف آية وكذا طوالاً وقصاراً، لأنه وقع بسورة غير معيّنة، وأقصر السور ما كان ثلاث آيات، فلا بدّ أن تكون العرب - على المذهب الذي يُردُّ على القائلين به - غير متمكّنين من مساواته أو مقاربتة في مقدار ثلاث آيات. ولهذا عندهم لم يرومو المعارضة ولم يتعاطوها.

ونحن نعلم أن نسبة ثلاث الآيات التي لم يتمكّنوا من مساواته ومقاربتة فيها إلى جملة القرآن أقلّ وأنقص بأضعاف مضاعفة من نسبة ما يتمكّن الطائيان من مساواة امرئ القيس أو مقاربتة فيه، سواء أضفت ذلك إلى كل قصيدة من شعر امرئ القيس أو أضفته إلى جملة شعره، بل كان ما يتمكّن العرب من مقاربة القرآن فيه - إذا أضفناه إلى ما يتمكّن المحدثون من مقاربة المتقدمين فيه - لا نسبة له إلى القرآن. وليس هذا إلا لأنّ التباعد بين القرآن وبين ممكن فصحاء العرب قد جاوز كل عادة، وخرج عن كل حدّ. وأتته لم يفضل كلام فصيح فيما مضى ولا فيما يأتي [ص ٣٨] كلاماً هو دونه في الرتبة هذا الفضل ولا حصل بينهما هذا القدر، وإن كان أحدهما من الفصاحة في الذروة العليا، والآخر في المنزلة السفلى.

هذا إذا فرضنا بطلان الصرفة، ونسبنا تعدد المعارضة على العرب إلى فرط فصاحة القرآن، فكيف يمكن مع ما كشفناه أن يدعى أن ما بين القرآن وبين كلام فصحاء العرب من البعد في الفصاحة دون ما بين شعر الطائيين وشعر امرئ القيس؟! وما أوردناه من الاعتبار يوجب أن يكون بينها أكثر ممّا بين شعر المتقدمين والمحدثين بأضعاف كثيرة. وأنّ ذلك لو لم يكن على ما قلنا، وكان على ما توهمه الخصم، لوقعت المعارضة لا محالة. كما أن امرئ القيس لو تحدّى أحد الطائيين بيت من عرض شعره لسارع إلى معارضته ولم يتخلّف عنها. وهذا ممّا لا إشكال في مثله.

وبعد، فإنّ من يدعي أنّ خرق العادة بالقرآن إنّما كان من جهة فصاحته دون غيرها، لا يُقدّم على أن يقول: إنّ بين شيء من الكلام الفصيح وإن تقدّم، وبين غيره من الفصيح وإن تأخر، من البعد أكثر ممّا بين القرآن وفصيح كلام العرب؛ لأنّ كالمنافي لأصله، والمنافر لقوله.

فمذهبكم غير مفهوم، وأنتم إلى أن تفهمونا غرضكم فيه أحوج منكم إلى أن تدلّونا على صحته.

قيل له: أوّل ما نحتاج إليه في جوابك أن نُعلمك كنه مذهبنا في التحدي بالقرآن. وعندنا أنّ التحدي وقع بالإتيان بمثله في فصاحته وطريقته في النظم، ولم يكن بأحد الأمرين على ما تذهب - أنت وأصحابك - إليه، فلو وقعت المعارضة بشعر أو برجز موزون أو بمنتثور من الكلام ليس له طريقة القرآن في النظم، لم تكن واقعة موقعها.

والصرفة على هذا إنّما كانت بأن يسلب الله تعالى كلّ من رام المعارضة وفكر / [ص ٣٦] في تكلفها في الحال العلوم التي يتأتّى معها مثل فصاحة القرآن وطريقته في النظم.

وإذا لم يقصد المعارضة، وجرى على شاكلته في نظم الشعر، ووصف الخطب، والتصرّف في ضروب الكلام، تحلّى بينه وبين علومه، ولم يُخلّ بينه وبين معرفته. ولهذا لا نصيب في شيء من كلام العرب - منشوره ومنظومه - ما يقارب القرآن في فصاحته، مع اختصاصه في النظم بمثل طريقته.

وهذا الجواب لا يصحّ الأمر فيه إلا بأن ندلّ على أنّ التحدي وقع بالفصاحة مع الطريقة في النظم، وعلى أنّ القرآن مختصّ بطريقة في النظم مفارقة لسائر نظوم الكلام، وعلى أنّ القوم لو لم يُصرفوا على الوجه الذي ذكرناه لوقعت منهم المعارضة بما يساوي أو يقارب الوجه الذي ذكرناه، [و]لم يمكن أن يدعى أنّ شعر الطائيين ومن جرى مجراهما من المحدثين - إذا قدرنا ارتفاع من بينهما من ذوي الطبقات؛ لأنّ التقارب والتساوي فيما ذكرنا أنّهم يتساوون فيه - يريد أن يكون خارقاً للعادة وإن كان بائناً متقدماً.

على أنّ الدعوى في فصاحة القرآن - أنّها وإن خرقت عادة العرب وبانت من فصاحتهم فليس بينها وبين فصيح كلامهم من التباعد ما بين شعر امرئ القيس / [ص ٣٧] وشعر الطائيين - ظاهرة التناقض؛ لأنّنا قد علمنا أنّ الطائيين قد يقاربان ويساويان امرئ القيس من القصيدة في البيتين والثلاثة وإن تعدّر عليهما المساواة فيما جاوز هذا الحدّ. ونسبة ما يمكن أن تقع المساواة منها فيه إلى جملة القصيدة نسبة محصّلة؛ لعلّها أن تكون العُشر وما يقاربه؛ لأنّ القصيدة المتوسّطة في الطول والقصر من أشعارهم ليس تتجاوز من ثلاثين إلى أربعين بيتاً. وإذا أضفنا ذلك - على

فإن قال: عادة العرب وإن جرت في التحدي بها ذكرتموه، فإنه ليس يتمتع صحة التحدي بالفصاحة دون طريقة النظم، ولا سيما والفصاحة هي التي يصح فيها التفاضل والتباين. وهي أولى بصحة التحدي من النظم الذي لا يقع فيه التفاضل.

وإذا كان ذلك كذلك غير ممتنع فما أنكرتم أن يكون النبي ﷺ تحداهم بالفصاحة دون النظم، فأفهمهم قصده فلهذا لم يستفهموه؟!

قيل له: ليس يمنع أن يقع التحدي بالفصاحة دون النظم ممن بين غرضه / [[ص ٤١]] وأظهر مغزاه، وإننا منعنا في التحدي بالقرآن من حيث أطلق التحدي به، وعري مما يخصه بوجه دون وجه، فحملناه على ما عهدته القوم وألفوه في التحدي. ولو كان النبي ﷺ قد أفهمهم تخصيص التحدي - كما ادعيت - بقول مسموع لوجب أن ينقل إلينا لفظه، والمقام الذي قامه الرسول ﷺ فيه، وليس نجد في ذلك نقلاً.

وكذلك لو كان اضطرهم إلى قصده بمخارج الكلام، أو بما يجري مجرى مخارجه من الإشارات وغيرها، من غير لفظ مسموع، لوجب اتصال ذلك أيضاً بنا وحصول علمه لنا؛ لأن ما يدعو إلى نقل الألفاظ المسموعة يدعو إلى نقل ما يتصل بها من مقاصد ومخارج، لا سيما فيما تمس الحاجة إليه. ألا ترى أن النبي ﷺ لما نفى النبوة بعد نبوته بقوله ﷺ: «لا نبي بعدي»، ثم أفهم السامعين مراده من / [[ص ٤٢]] هذا القول، وأنه عنى به: لا نبي من البشر كلهم، وأراد بالبعد عموم سائر الأوقات المستقبلية، قريبا وبعيدا، اتصل ذلك بنا على حد اتصال اللفظ، حتى شركنا سامعيه في معرفة الفرض، وكنا في العلم به كأحدهم. وفي ارتفاع كل ذلك من النقل، دليل على صحة قولنا.

على أن التحدي لو كان مقصوراً على الفصاحة دون النظم لوقعت المعارضة من القوم ببعض فصيح شعرهم أو بليغ كلامهم، لأننا قد دللنا على أن خفاء الفرق علينا بين بعض قصار سور القرآن وفصيح كلام العرب، يدل على التقارب المزيل للإعجاز. والعرب بهذا أعلم وله أنقد، فكان يجب أن يعارضوا. وإذا لم يفعلوا، فلائهم فهموا من التحدي الفصاحة وطريقة النظم، ولم يجتمعوا لهم.

فأما اختصاص القرآن بنظم مخالف لسائر ضروب الكلام فأوضح من أن يتكلف الدلالة عليه. وكل سامع للشعر الموزون والكلام المشور يعلم أن القرآن ليس من نمطهما، ولا يمكن

وإذا استحسن ارتكابه مستحسن، معتصماً به مما تقدم من الزمانا، كان ما أوردناه مبطلاً لقوله ومكذباً لظنه. وهذا واضح بحمد الله.

فإن قال: ما الذي تريدون بقولكم: إنهم صرفوا عن المعارضة؟ أتريدون أنهم أعجزوا عنها، أم سلبوا العلوم التي لا تتأتى إلا بها، أم شغلوا عنها، وصرفت همهم ودواعيهم عن تعاطيها؟

فإن أردتم العجز فهو واضح الفساد؛ لأن العجز لا يختص بكلام دون كلام. / [[ص ٣٩]] ولو كانوا أعجزوا عن الكلام المساوي للقرآن في الفصاحة، لم يتأت منهم شيء من الكلام في الفصاحة، وبماثل في طريقة النظم، ونحن نفعل ذلك.

[قيل له]: أمّا ما يدل على أن التحدي كان بالفصاحة والنظم معاً أنا رأينا النبي ﷺ أرسل التحدي إرسالاً، وأطلقه إطلاقاً من غير تخصيص يحصره، أو استثناء يقصره؛ فقال ﷺ: «خبراً عن ربّه تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾» [الإسراء: ٨٨]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: ١٣].

فترك القوم استفهامه عن مراده بالتحدي وغرضه فيه، وهل أراد مثله في الفصاحة دون النظم، أو فيها معاً، أو في غيرهما؟ فعّل من قد سبق الفهم إلى قلبه وزال الريب عنه؛ لأنهم لو ارتابوا لسألوا، ولو شكوا لاستفهموا. ولم يجر ذلك على هذا إلا والتحدي واقع بحسب عهدهم وعاداتهم. وقد علمنا أن عاداتهم جارية في التحدي باعتبار طريقة النظم مع الفصاحة، ولهذا لا يتحدى الشاعر الخطيب الذي لا يتمكّن من الخطابة. وإنما يتحدى الشاعر الشاعر والخطيب الخطيب. ووجدنا أكثرهم لا يقنع بأن يعارض القصيدة من الشعر بقصيدة منه حتى يجعلها من جنس عروضاها، كأنها إن كانت من الطويل جعلها من الطويل، وإن كانت من البسيط جعلها من البسيط. ثم لا يرضيه ذلك حتى يساوي بينها في القافية، ثم في حركة القافية.

وعلى هذا المذهب يجري التنافض بين الشعر، كمنافضة / [[ص ٤٠]] جريير للفرزدق، وجريير للأخطل، وغير هؤلاء ممن لم نذكره، وهو معروف. وإذا كانت هذه عاداتهم، فإنما أحيلوا في التحدي عليها.

إضافته إليهما. والدلالة إنَّما تُقصد بحيث يتطرق الشبهة، فأما في مثل هذا فلا.

وأما الذي يدلُّ على أنَّهم لو لم يُصرفوا لعارضوا في الفصاحة والنظم جميعاً، فقد تقدّم في القول في الفصاحة ما يكفي.

وأما النظم: فهو ما لا يصحُّ التفاضل فيه والتزايد في معناه، ولهذا ترى / [[ص ٤٣]] الشعاعين يشتركان في النظم الواحد، وكلام أحدهما فصيح شريف، والآخر ركيك سخيف، وكذلك الخطيبين.

وإنَّما كان هذا؛ لأنَّه لا يصحُّ المزيّة في النظم حتّى يكون لأحد الشعاعين والخطيبين فضل في المعنى - الذي به كان الشعر شعراً، والخطابة خطابة - على الآخر، كما يصحُّ ذلك في الفصاحة، وجزالة الألفاظ، وكثرة المعاني والفوائد.

وإذا صحَّ هذا، فلم يبقَ إلَّا أن يقال: إنَّ السبق إلى النظم هو المعتبر. وذلك غير صحيح؛ لأنَّه يوجب أن يكون السابق إلى قول الشعر في ابتداء الظهور قد أتى بمعجز، بل يجب أن يكون السابق إلى كلِّ عروض من أعاريضه، ووزن من أوزانه يقتضي ذلك. وهذا يُؤدِّي إلى أن أكثر الخلق أصحاب معجزات!

فإن قال: كيف يكون السابق إلى الشعر من المعجزات، وهو ممَّا تقع فيه المساواة من المسبوق للسابق، حتّى لا يزيد أحدهما على الآخر فيه، والمعجز ما تعدُّر مثله على غير من اختصَّ به؟ وما أنكرتم أن يكون نظم القرآن معجزاً من حيث لم تقع فيه مساواة؟ قيل له: هذا الذي يدلُّ على أنَّ السابق إلى نوع من النظم لا يكون معجزاً على وجهه؛ لأنَّه ممَّا لا بدَّ من وقوع المساواة فيه والمماثلة، كما وقعت في غيره من أوزان الشعر وضروب الكلام التي سبق إليها، ثمَّ حصلت المساواة من بعد؛ لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ النظم ممَّا لا يصحُّ حصول المزيّة فيه ولا التفاضل. وليس ممَّا يُحتاج فيه إلى كثرة العلوم كما يُحتاج إليها في الفصاحة، بل العلم ببعض أوزان الشعر يمكن / [[ص ٤٤]] معه التصرّف في سائر أوزانه، وكذلك القول في منشور الكلام.

ولولا أن الأمر على هذا لم تُنكر أن يكون في الشعراء من يختصُّ بالقول في البسيط دون غيره من الأعاريض، من حيث قصر علمه عليه، ومنع سائر الشعراء منه، فلو اجتهد أن يقول بيتاً من غير البسيط لتعدُّر عليه، ولو اجتهد جميع الشعراء في أن يقولوا بيتاً منه لعجزوا عنه. وأن يكون فيهم من يختصُّ بالقول في الطويل على هذا الوجه، وهذا ممَّا يُعلم فساده. وهو دلالة على أنَّ النظم لا اختصاص في بعضها، وأنَّها ممَّا يجب الاشتراك فيه.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون التصرّف في الأوزان يحتاج إلى زيادة العلوم، وأن لا يكون العلم ببعضها علماً بسائرهما على ما ذكرتم، وأنَّ المساواة التي وصفتموها بين الشعراء في ضروب الأوزان، إنَّها وجبت من حيث أجرى الله العادة بأن يفعل لكلِّ من علّم وزناً من أوزان الشعر، العلم بسائر الأوزان؛ فليس يمتنع - على هذا - أن يفعل الله تعالى كلاماً له نظم لم يخصَّ أحداً من الخلق بالعلم به، ويجعله علماً لبعض أنبيائه؛ فلا يتمكّن أحد من البشر من مساواته فيه، من حيث فقدوا العلم بطريقة نظمه، وإن تمكّنوا من مساواة سائر ما يقع السابق إليه من الشعر والخطب.

وكيف نُنكر ذلك وقد رأينا كثيراً من الشعراء المتصرّفين في ضروب الشعر لا يهتدون لنظم الخطب، وكثيراً من الخطباء لا يقدرّون على الشعر؛ فما الذي يمنع / [[ص ٤٥]] من تعدُّر نظم القرآن على العرب، كما تعدُّر على خطيبهم الشعر، وعلى شاعرهم الخطابة، وهذا يُغني عن صرفتكم؟

قيل له: الحمد لله الذي جعل مذاهب المختلفين في وجه الإعجاز - وإن تفرّعت وتنوّعت - فالقرآن غير خارج بينها من أن يكون معجزاً للبريّة، وعلماً على النبوّة. وجعل ما يتردّد بينهم فيه من المسائل والجوابات - وإن قدحت في صحّة بعض مذاهبهم في تفصيل الإعجاز - فإنَّها غير قادحة في أصل الإعجاز وجملة الدلالة؛ لأنَّه لا فرق بين أن يكون خارقاً للعادة بفصاحته دون طريقة نظمه، أو بنظمه دون فصاحته، أو يكون متضمّناً للإخبار عن الغيوب، أو بأن يكون الله تعالى صرف عنه العرب وسلبهم العلم به؛ في أنّه على الوجوه كلّها معجز دالٌّ على النبوّة وصدق الدعوة، وإن اختلف وجه دلّالته بحسب اختلاف الطرُق.

وهذا من فضائل القرآن الشريفة ومراتبه المنيفة، التي ليست لغيره من معجزات الأنبياء ﷺ؛ لأنَّه لا شيء من معجزاتهم إلَّا وجهة دلّالته واحدة. وما قدح في تلك الجهة أخرجه من الإعجاز. ولو ألحق هذا ملحق بوجوه إعجاز القرآن لم يكن مخطئاً، ولكان قد ذهب مذهباً.

ثمَّ نعود إلى الجواب عن السؤال، فنقول: إنَّنا لو أحلنا في هذا الباب كلّ - نعني في أنَّ النظم لا بدَّ من وقوع المساواة فيه، وأنَّه لا يصحُّ أن ينفرد بنوع منه من لا يشركه فيه غيره - على موافقة الفريق الذي كلامنا الآن معهم، وهم الذاهبون في خرق العادة به إلى الفصاحة، لكننا قد وفينا حجاجهم حقّه؛ لأنَّهم معترفون معنا

وكلُّ الدَّواعي والبواعث، إذا أضفتها إلى دواعي العرب إلى المعارضة، رأيتها / [[ص ٤٨]] تقلُّ وتصغر. وأين الرغبة في المال، ومباهاة النظراء، والتقدُّم عند الأمراء، من الضرِّ بفراق الأوطان التي فيها نشأوا، وهجر الأديان التي عليها وُلِدوا؟! وأين فوت المال من فوت العزِّ، وحرمان الوجاهة عند بعض الناس، من حرمان الرئاسة على جميع الناس؟! وكلُّ ذلك أصاب العرب ونزل بهم، وفي بعض ما يُظفر بكلِّ نظم، ويهدي إلى كلِّ قول.

على أننا قد بيَّنا أن نظم مثل بعض سور القرآن لا يتعدَّر على من احتذاه ممَّن لا فصاحة له، ولا تصرَّف له في أوزان الكلام؛ فأجدر أن يتأتَّى للعرب، لو لم يُصدِّوا ولم يُصرِّفوا.

فإن قال: فهبوا أن التحدي وقع بالإتيان بمثل القرآن في الفصاحة والنظم معاً حسب ما ذكرتم، وأن في كلامهم الفصيح ما يقارب بعضه مقارنةً تزيل خرق العادة بفصاحته، وأن النظم كانوا يتمكنون منه على سبيل الاحتذاء، كما يتمكن منه من تعاطاه ممَّنًا بغير كلام فصيح، لم أنكرتم أن يكون إنمَّا تعدَّر عليهم ضمُّ أحد الأمرين إلى الآخر، حتَّى يوردوا فصاحتهم وألفاظهم الجزلة، ومعانيهم الحسنة التي يستعملونها في شعرهم ونثرهم، في مثل هذا النظم، كما قد يكون بعض الشعراء في بعض أوزان الشعر وأعاريضه أفصح في غيره من الأوزان، وكلامه فيه أجزل، ومعانيه أوقع، وإن كان قادراً على التصرُّف في سائر الأوزان؟ وكما يكون من جمع بين النظم والخطابة، كلامه في أحدهما أفصح، ومنزله أعلى، مع تمكُّنه من الأمرين؟! وإذا كان هذا ممَّا جرت العادة بمثله، فما الحاجة إلى الصرفة؟

/ [[ص ٤٩]] قيل له: إذا سلَّم أن القوم كانوا قادرين على الفصاحة والنظم وعالمين بها، فليس يقعد بهم عن المعارضة قاعد؛ لأنَّ المعارضة لا تحتاج إلى أكثر من التمكُّن من الفصاحة وطريقة النظم. وإنمَّا يتعدَّر معارضة الكلام الفصيح المنظوم ضرباً من النظم على من لا يتمكَّن من مثل فصاحته، أو من لا يتمكَّن من احتذاء طريقة نظمه. ومن تمكَّن منها فليس يتعدَّر عليه.

فأمَّا تجويد بعض الشعراء في بعض الأوزان، وعلوُّ كلامهم في بعض الأعاريض، فما لا يُنكر، إلاَّ أنه ليس يكون بين كلامهم فيما جودوا فيه وبينه فيما قصَّروا فيه، تفاوت عظيم وتباعده شديد. والتفاوت بين الكلامين في الفصاحة حاصل، وإن تقدَّم أحدهما على الآخر فيها. وكذلك القول فيمن جمع بين الشعر والخطابة، وجود في أحدهما.

بأنَّ النظم ليس بمعجز، ودلالتنا في دفعه واحدة، لكننا لا تقتصر على ذلك، ونورد ما يكون حجاجاً للكُلِّ، وبرهاناً على الجميع. / [[ص ٤٦]] [الدليل على أن نظم القرآن ليس بمعجز]:

والذي يدلُّ على أن نظم القرآن ليس بمعجز بنفسه: أننا نعلم أن كلَّ قادر على الكلام العربي، وتممكَّن من تقديم بعضه على بعض وتأخير بعضه عن بعض، لا يعجز أن يحتذي نظم سور القرآن بكلام لا فصاحة له، بل لا فائدة فيه ولا معنى تحتته، فإنَّ ذلك لا يضرُّ ولا يخلُّ بالمساواة في طريقة النظم. وقد رأينا كثيراً من السخفاء والمجان يعارضون - على طريق العبث والمجون - الشعراء المتقدمين والخطباء المجودين، فيوردون مثل القصيدة والخطبة في الوزن والطريقة، بكلام سخيِّف المعنى ركيك اللفظ، بل ربَّما لم يكن له معنى مفهوم. وقد فعل ذلك أبو العنيس الصيمري بالبحثري بين يدي المتوكِّل، فأجازه ووصله. فالمساواة في النظم حاصلة، ولكنَّها في إصابة المعنى وجزالة اللفظ متعدِّرة. وعلى هذا أكثر شعر الصيمري، وشعر أبي العبر؛ فإنَّ في أشعار هؤلاء / [[ص ٤٧]] وغيرهم ممَّن سلك مسلكهم، الكثير ممَّا له وزن الشعر وعروضه، ولا معنى تحتته يُفهم.

وهذا الطريق لو سلَّك على هذا الوجه في كلِّ نظم لما تعدَّر، وهو يكشف عن صحَّة ما اعتمدهنا.

فأمَّا تعدُّر الشعر على الخطباء والخطابة على الشعراء، فليس يُنكر أن يكون في الناس من لا ذوق له، ولا معرفة بالوزن، ولا يتأتَّى منه الشعر. وكذلك ربَّما كان فيهم من أَلِفَ الموزون من الكلام، ومرن عليه، فلا يهتدي لنظم الخطب والرسائل.

وكما وجدنا ذلك فقد وجدنا من جمع بين الطريقتين وبرَّر في المذهبين، وهم كثير. وليس كلُّ من لم يقل الشعر فهو متعدُّر عليه، بل ربَّما أعرض عنه؛ لأنَّه لا داعي له إليه، ولا حاجة له فيه. أو لأنَّه ممَّا لا يُحِبُّه ويستحليه. أو لأنَّه قد عرِفَ بغيره واشتهر بسواه. أو لأنَّ الجيِّد منه النادر لا يتفق له؛ فقد قيل لبعضهم: لم لا تقول الشعر؟ فقال: ما يأتي جيِّده وأبى رديِّه.

ولعلَّ كثيراً ممَّن لا يقول الشعر ولا يُعرِف به لو دعتهم إليه الحاجات، وبعثتهم عليه الرويات، لأتوا منه بما يُستحسن ويُستطرف.

وقد قال بعض الشعراء:

ما لقينا من جود فضل بن يحيى

جعل الناس كلَّهم شعراء

أوزان الشعر كما هي في غيره، وإن كان متمكناً من القول في سائر الأوزان؟! وإذا كان هذا التفاضل / [[ص ٥١]] معهوداً بيننا، فبأي شيءٍ فقتنا وفضلت علينا؟! وأين المعجز الذي لا بدّ لمُدّعي النبوة منه؟! وعن أي شيءٍ صُرفنا؟!

وفي عدول القوم عن هذا - وفيه لو اعتذروا به أوضح العذر وأكبر الحجّة - دليل على صحّة طريقتنا.

فإن قال: أراكم تسومون العرب من الاحتجاج والمواقفة، بما لا يهندي إليه إلا حُذاق المتكلمين وأولو التدقيق منهم؛ لأنّ العلم بالفصل بين ما يتعدّر على الخلق ولا يكون معجزاً ولا خارقاً للعادة وبين ما يتعدّر عليهم ويكون كذلك، والتمييز بين التفاضل المعتاد والتفاضل الذي ليس يُعتاد، أمر موقوف على النظر الذي ليس من شأن القوم، ولا يحسنونه. وإتسا وجدوا ما دعاهم إلى الإتيان بمثله، فتعدّر عليهم، ولم يبحثوا عن علّة هذا التعدّر وسببه، وهل العادة جارية بمثله، أم غير جارية؟ فلهذا لم يوافقوا.

قيل له: ليس يفتر ما ذكرناه إلى دقيق النظر كما ظننت، بل العلم به قريب من أوائل العقول التي لا اختصاص فيها بين العقلاء، وذلك أنّ كلّ عاقل يعلم أنّ النبي لا بدّ أن يبين من غيره، ويختصّ بما لا يشركه فيه من ليس بنبيّ.

ويعلم أيضاً: أنّ الذي يبين به لا يجوز أن يكون أمراً معتاداً؛ لأنّ المعتاد لا إبانة فيه. ولو أنّه ممّا يقع به الإبانة لوقعت بكلّ معتاد حتّى يدعى بالأكل والشرب، والقعود والنهوض، وهذا ممّا يعلمه جميع العقلاء. والعرب لا محالة عالمون به، وعاقلون أيضاً بأنّ شاعرهم قد يُجود في بعض الأوزان، ويُقصر في غيرها. وهذا ممّا إليهم المرجع في علمه.

فلو كانت حال القرآن في تعدّره على سائرهم حال ما يُقصر فيه بعض الشعراء / [[ص ٥٢]] من الأوزان مع تجويده في غيره لتسارعوا إلى موافقته. على أنّ ما بان منهم به ليس بمعجز ولا خارق للعادة، ولا مقتضٍ للصرف، وأنّه ممّا قد جرت العادات بمثله. وما رأيتم فعلوا.

وبعد، فقد قال الله تعالى مخبراً عنهم: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ۖ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيراً ۖ أَوْ تُسْفِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِلِلِّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً ۖ أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ

ولولا أنّ الأمر على هذا لم نُكِر أن يلحق شعر أحد الشعراء - في بعض الأعراب - بالطبقة العليا، ويكون شعره في باقي الأوزان في الطبقة السفلى. وهذا ممّا لا يشبهه بطلانه، فلو كانت حال العرب حال هؤلاء لوجب أن يكون بين فصاحتهم في أشعارهم وكلامهم وبينها في نظم القرآن فصل قريب قد جرت بمثله العادة، فكانت المعارضة حينئذٍ تقع لا محالة؛ لأنّهم دُعوا إلى مقاربتة لا مماثلته.

وإنّما يكون هذا السؤال نافعاً للخصم، لو كان التفاضل الذي ذكره بين شعر الشعراء ينتهي إلى أن يكون الفاضل فصيحاً، والمفضول لا حظّ له في الفصاحة؛ فيُحمّل تعدّر معارضة القرآن على ذلك.

فأمّا والأمر على ما بيّناه فأكثر ما فيه أن يكون بين كلام العرب، إذا لم يحتدوا نظم القرآن وبينه إذا احتدوه، مثل ما بين كلام أحد الشعراء في بعض الأوزان التي يُجود فيها، وكلامه في غيره من الأوزان؛ فكما أنّ من ساوى هذا الشاعر في رتبة / [[ص ٥٠]] الفصاحة وجود في الوزن الذي يُقصر هذا فيه لا يكون كلامه في هذا الوزن معجزاً للمقصر فيه ولا مانعاً له من معارضته لو طالبه بمقاربتة، فكذلك القول في القرآن.

وليس يمكن أحداً أن يدعي: أنّ العادة إن كانت جرت بين المتفاضل من الكلام بما ذكرناه فإنّ الله تعالى خرق هذه العادة في القرآن؛ لأنّه لا طريق يُرجى منه خرق العادة في هذا الموضع إلاّ الصرف الذي بيّناه. وإلاّ ما ذا يخرق العادة، والقوم متمكّنون من مثل فصاحته ونظمه، ولا مانع من المعارضة، والدواعي متوفرة إليها؟! وهذا كلّه يوجب وقوع المعارضة، لولا ما ذكرناه من الصرف الذي به انخرقت العادة.

وإنّما يسوغ ادّعاء خرق العادة بغير الصرف لمن جعل فصاحة القرآن مفاوتةً لسائر كلام العرب؛ حتّى إنّ أحداً منهم لا يتمكّن من مساواتها أو مقاربتها، من حيث لم يخصّوا بالعلوم التي تحتاج المعارضة إليها، أو قال في النظم مثل ذلك. وهذا قد مضى ما فيه.

على أنّه لو كان ما ظنّه السائل صحيحاً لواقف القوم عليه النبي ﷺ، ولقالوا له: أمّا فصاحتنا في شعرنا وكلامنا فهي مساوية أو مقاربة لما جئت به وطريقته في النظم؛ فنحن قادرون عليها. وإن شككت فجرّبنا، إلاّ أنّه ليس يتهيأ لنا كلام يساوي ما أتيت به في الفصاحة والنظم جميعاً، حسب ما التمسنا. كما لا يتهيأ لبعض الشعراء أن تكون فصاحته واستقامته معانيه في بعض

بالفصاحة في تلك الحال، فيتعذر ما كان مع حصول العلم متأثراً. وهذا يأتي على ما تضمنته سؤالك.

على أن العلم لو كان باقياً - كما ادّعت - لصحّ أن ينتفي عن العالم بضدّ من أضداده سوى الجهل، كالظنّ والسهو والشكّ والنسيان، وليس شيء من هذه / [[ص ٥٤]] قبيحاً فنزّه الله عن فعله. وكلّ واحد منها ينفي العلم، كما ينفيه الجهل والسهو والشكّ والنسيان؛ وإن كان في إثباتها معاني خلاف وكلام ربّما التبس.

قال: ليس في الظنّ معنى، والصحيح أنّه جنسٌ مضادٌ للاعتقاد، لعلمنا باستحالة كون أحدنا ظانّاً للشيء وعالمّاً به في حالٍ واحدٍ، كما يستحيل كونه عالماً به وجاهلاً؛ فما دلّ على أن الجهل ضدّ العلم هو دالٌّ على أن الظنّ ضدّ له أيضاً. ولأنّ أحدنا يميّز بين كونه معتقداً للشيء وظانّاً له، ويُفرّق بين حاله في ذلك. ولولا أنّه مضادٌ للاعتقاد لم يقع هذا الفرق والتمييز، فقد سقط السؤال على كلّ حالٍ.

فإن قال: إذا كان الصحيح عندكم استحالة البقاء على العلوم، وأنّ العرب إنّما صُرفوا عن المعارضة بأن لم يُفعل لهم العلم بها في الحال؛ فأبي معجز هاهنا؟ وأين ما يُوصف بأنه دلالة على صدق الرسول ﷺ؟ والصفة على هذا ليست أكثر من عدم العلوم بالفصاحة التي لم تكن موجودة ثمّ عُدّت، بل عدمها مستمرّاً. والموجود إنّما كان أمثالها؛ فكيف تُوصف بأنّها المعجز، والمعجز ما وقع موقع قول القائل للمدعي عليه: صدقت. وليس يقع هذا الموقع إلّا ما كان فعلاً واقعاً أيضاً على وجه مخصوص؟!

قيل له: المعجز - في دلالته على صدق الرسول - كأحد الدلائل الدالّة على ضرور المدلولات. وليس من حدّ الدلالة أن تكون ذاتاً موجودة، أو فعلاً حادثاً على الحقيقة، بل الدلالة ما أمكن أن يُستدلّ بها على ما هي دلالة عليه.

وإن كان قد ألحق قوم بهذا الحدّ: أن يكون لفاعلها أن يستدلّ بها ولها، ما يستدلّ بعدم الغرض على حدوثه، وبتعذر الفعل على أنّ من تعذّر عليه ليس بقادر. / [[ص ٥٥]] وبتعذره عليه حكمنا على أنّه ليس بعالم. وإن لم يكن ما استدللنا به من ذلك ذوات قائمة واقعاً لا حادثاً. وإذا صحّ هذا فالمعجز إنّما يدلّ على صدق الرسول إذا حصل على وجه لم تجر به العادة.

ولا فرق بين أن يكون فعلاً لم تجر العادة بوجوده على وجه مخصوص، وبين أن يكون عدم فعل لم تجر العادة بانتفائه على وجه

لِرُقَيْكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿١٣﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٣].

وتظاهرت الأخبار بأنهم طالبهوا بإحياء عبد المطلب، ونقل جبال مكة عن أماكنها. وهذا اقتراح من يُفرّق بين المعجزات وغيرها، ويُميّز بين أهرها وأظهرها إعجازاً، وبين ما يلتبس أمره ويدخل الشبهة في مثله. فكيف يذهب عليهم ما ذكره السائل؟!

على أنّ هذا السؤال عائد على من ذهب في إعجاز القرآن إلى فرط الفصاحة الخارجة عن العادة؛ لأنّه إذا اعتزّض فصيل له: بأيّ شيء تنكر أن يكون بين القرآن وبين فصيح كلام العرب فصل قريب قد جرت بمثله العادة؟ وأنّ التحديّ لِمَا وقع أشفق فصحاء العرب من معارضته؛ لعلمهم بأنّ ما يأتون به ليس بمماثل له، وظنّوا أنّهم إنّما دُعوا إلى مماثلته لا مقاربتة، ولم يكن عندهم ما عندكم من أنّ المقاربة - في إخراجها من أن يكون خارقاً للعادة - كالمثالة، ولا اهتدوا إلى أن يقولوا إنّ فضل كلامك على كلامنا كفضل كلام بعضنا على كلام بعض، وأنّ هذا لا يوجب لك الإبانة والتخصيص، كما لا يوجب لنا فضلنا على متوسّطنا؛ لأنّ ذلك ممّا لا يقف / [[ص ٥٣]] عليه إلّا النظارون المتكلمون، وليس العرب منهم، وهذا يُخرج القرآن من أن يكون معجزاً! لم يجد مفزعاً إلّا الكشف عن أنّ مثل ذلك لا بدّ أن تعرفه العرب، ومن هو أنقص معرفة من العرب. وأنّه ممّا يجوج إلى العلم بالنظر ولطيف الكلام، وهو الذي اعتمدها في الجواب.

فإن قال: كيف يصحّ ما ذكرتموه من سلب من رام المعارضة في الحال، العلم بالفصاحة والنظم، والعلوم يجوز عليها البقاء. وإذا كانت باقية فليس تنتفي عن العالم إلّا بوجود ضدها، وهو الجهل - بخروج المحلّ من صحّة حلولها فيه - والجهل قبيح لا يجوز أن يفعله القديم تعالى؛ لأنّه غنيّ عنه عالم بقبحه؟!

ولو فسد المحلّ وخرج من صحّة حلول العلم بالفصاحة فيه، لانتفت عنه سائر العلوم؛ فكان يجب أن يكون كلّ من قصد المعارضة، مختلس العقل، فاقداً لجميع علومه، لاحقاً بالمجانين والبهائم! بل يجب على هذا أن يكون أنقص من المجانين والبهائم؛ لأنّ في هؤلاء علوماً ببعض الأشياء. وهذا يُخرج من أن يكون عالماً بكلّ شيء. وما أظنّكم تبلغون إلى ادّعاء كلّ هذا!

قيل له: الصحيح عندنا أنّ العلوم لا يجوز عليها البقاء، وأنّ العالم إنّما يستمرّ كونه عالماً ويدوم لتجدد علوم تحدث في كلّ حالٍ. وإنّما يصرف الله تعالى عن المعارضة بأن لا يجدوا العلم

فعل قد جرت عادته باستمراره عليه فامتنع منه، لقيام مقام التصديق بالقول.

وإذا لم يختلف الحال في تصديق أحدنا لغيره على الوجهين جميعاً، لم يختلف أيضاً في تصديق الرُّسُل بالمعجزات على كلا الوجهين.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون عدم طلوع الشمس - على الوجه الذي ذكرتموه - ليس بمعجز ولا دلالة، وأن تكون الدلالة هناك - في الحقيقة - سكون الشمس في الموضع الذي سكنت فيه، ولم تحرك منه للطلوع على مجرى العادة. وليس مثل هذا معكم في منع العرب عن المعارضة؟!

قيل له: هذا في نهاية البعد، ومن أين للمستدل على النبوة أن الشمس إذا غابت عن بلدة فلا بد من أن تكون باقية، تقطع الأماكن حتى تنتهي إلى أفق / [[ص ٥٧]] المشرق ببلدة؟ وهب أن هذا حق بالأدلة عليه، ليس جهل المستدل على النبوة في ذلك أو شك فيه بمخرج له من صحة الاستدلال - بتأخر الشمس عن الطلوع - على النبوة إذا وقع على الوجه الذي كان ذكرناه.

ولو كان المعجز ما ذكرته لكان من فقد العلم به لا يتمكن من الاستدلال على صدق الرسول، وإن عُدِمَ طلوع الشمس على الوجه الذي ادّعاه واحتج به، وقد علمنا خلاف ذلك.

وبعد، فلو كان المعجز هو سكون الشمس في بعض المواضع الغائبة عن أبصارنا لوجب أن يكون ذلك معجزاً، وإن أطلع الله تعالى شمساً غيرها على هيأتها وجميع أوصافها من المشرق. ونحن نعلم أنه لو فعل ذلك لم يكن سكونها في الموضع الذي سكنت فيه معجزاً، ولا يمدل على النبوة.

فإن قال: إنها لم يكن سكونها - والحال على ما قدرتموه - معجزاً ولا دليلاً، من حيث كان المستدل يُجوز أن تكون هي الطالعة عليه لا مثلها. وإذا جَوَز ذلك لم يُعلم صدق الخبر بأنها لا تطلع.

ولو كان له سبيل إلى العلم بأن الشمس التي جرت العادة بطلوعها قد سكنت في بعض المواضع الغائبة عنه - وإن طلع مثلها عليه - لأمكنه الاستدلال على صدق المدّعي.

قيل له: كان سكون الشمس في الموضع الغائب إنَّها يكون دلالة على النبوة إذا لم تطلع شمس أخرى مكانها. وإذا جاز هذا أمكن أن يقال في مقابله: والمعجز أيضاً للنبي ﷺ هو العلوم

مخصوص؛ لأنَّ الله تعالى إذا كان قد أجرى العادة بأن يفعل في كلِّ حالٍ للفصحاء العلم بالفصاحة كما يفعل لهم بسائر الضرورات من الصنائع وغيرها، فلا بدَّ أن يكون منعه لهم في بعض الأحوال هذا العلم الذي تقتضي العادة استمرار تجدده دالاً على النبوة، إذا وافق هذا المنع دعوة مدَّعٍ للرسالة.

ويحتجُّ بأنَّ الله تعالى يمنع من ذلك لأجله، وعلى وجه التصديق له، كما أنَّه لَمَّا أجرى العادة بأن لا يُمكن الفصحاء إلا من قدر من العلوم يقع لأجلها منهم قدر من الفصاحة معلوم، كان تمكينه لبعض عباده - من العلوم التي يقع بها ما يتجاوز المبلغ الذي جرت به العادة تجاوزاً كثيراً - دالاً على النبوة، إذا وقع عقيب الدعوى والاحتجاج.

وكذلك لَمَّا كانت العادة جارية بطلوع الشمس من المشرق. ولا فرق في الدلالة على النبوة بين إطلاعها من المغرب إذا ادَّعى ذلك بعض الرُّسُل، وبين أن لا يُطلعها جملةً، إذا ادَّعى الرسول أن الله تعالى لا يُطلعها تصديقاً له، وعلمنا أن المتولي لإطلاعها وتسييرها هو الله تعالى.

ولو كان أيضاً ما يراه بعض المتكلمين من أن العلم الحاصل عند الأخبار المتواترة، ضروري من فعل الله تعالى، وأنه أجرى العادة بأن يفعله للعقلاء عند / [[ص ٥٦]] سماع الأخبار صحيحاً، يجري مجرى ما ذكرناه؛ حتى لو احتجَّ محتجُّ بأنَّ الله تعالى لا يفعل لأكثر العقلاء العلم بمخبر الأخبار المتواترة، مع تكرُّرها على أسماهم وكمال عقولهم، ووقع ذلك حسب ما ادَّعى، لكان دليلاً على صدقه.

وهكذا القول في جميع ما جرت به العادات؛ لا فرق في الدلالة على النبوة بين ثبوت ما جرت بانتفائه وبين انتفاء ما جرت بشبوته؛ لأنَّه إنَّما دلَّ من حيث كان خارقاً للعادة فمن أيِّ الجهتين خرقتها هو دالٌّ.

ومما يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنَّ دلالة المعجزات على النبوات محمولة على تصديق أحدنا لغيره فيما يدَّعيه عليه، إمَّا بقول يدلُّ على التصديق، أو بفعل ما يقوم مقامه. وقد علمنا أنَّ أحدنا لو ادَّعى عليه بعض أصحابه دعوى ما والتمس تصديقه فيها، فقال له: إن كنت صادقاً عليك فحرك يدك في جهةٍ مخصوصة، أو ضعها على رأسك، أو طالبه بغير ذلك ممَّا يعلم أنه لم يفعله مستمراً على عادة له، لكان إذا فعله دالاً على صدقه، ويجري فعله مجرى قوله: صدقت. وكذلك لو طالبه بدلاً ممَّا ذكرناه بأن يمتنع من

التي انتفت عمّن رام المعارضة لم تكن موجودة ثمّ عُدِمَتْ، بل انتفاؤها مستمرٌّ غير متجدّد. وليس كذلك عدم العرض الذي يُستدلُّ به على حدوثه، لأننا نعلم عدمه بعد وجوده متجدّد في الحقيقة.

قيل له: هذه العلوم وإن لم تكن انتفت بعد أن وُجِدَتْ على الحقيقة، فهي من حيث اقتضت العادة وجودها - لولا تصديق الرسول ﷺ - في حكم الوجود، وإن لم يُوجد؛ فجرى انتفاؤها في تجدده مجرى ما وُجِدَ على الحقيقة ثمّ عُدِمَ.

وإنما قلنا: (في حكم الوجود)، لأننا نعلم أن وجودها كان واجباً لا محالة، [حسب] مقتضى العادة؛ فإذا خرق الله تعالى العادة في أن يُوجدها واستمرَّ انتفاؤها، جرى مجرى ما طرأ عليه الانتفاء من الوجه الذي ذكرناه. وهذا بين لا إشكال فيه.

على أنّنا قد نستدلُّ بجواز عدم العرض على حدوثه، وإن لم يحصل العدم ويتجدّد. وليس كونه ممّا يجوز أن يُعدم متجدّداً على وجه، وهذا يبيّن أن الشرط الذي ذكّر ليس بمستمرٍّ في جميع الدلائل.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون الاشتراط في الدلالة أن تكون حادثةً هو في أصول الأدلّة؛ لأنّ مرجع جميع الأدلّة إلى الأفعال التي لا بدّ أن تكون حادثة؟! وأن يكون ما ذكرتموه من الاستدلال على حدوث العرض - بعدمه، وتعدُّر الفعل / [ص ٦٠] على من تعدّر عليه ليس بقادر - يرجع جميعه إلى دلالة الفعل، غير أنّه دالٌّ عليه بواسطة؛ لأنّ عدم العرض أو جواز عدمه، لا يُعلم إلّا بالفعل الذي هو تحريك الشيء بعد تسكينه، أو تسكينه بعد تحريكه. وكذلك تعدُّر الفعل على زيد، يدلُّ على أنّه ليس بقادر، من حيث عِلْمَ بالفعل أنّ الفاعل من حيث صحّ منه يجب أن يكون قادراً، فقد عادت أصول الأدلّة كلّها إلى الأفعال.

قيل له: هذا إذا صحّ لم يؤثر في طريقتنا؛ لأننا نتمكّن من ردّ الدلالة في الموضع الذي ذكرناه أيضاً، إلى الفعل على هذا الوجه. فنقول: إذا اتَّفقت العلوم بالفصاحة عند القصد إلى المعارضة، وقد كانت - لولا النبوة - واقعةً لا محالة على العادة، فقد عادت دلالة ذلك إلى الفعل أيضاً؛ لأنّ فعل العلوم لو لم يكن واجباً بالعادة لما دلّ انتفاؤها على شيء، فالمرجع إذاً الفعل في الدلالة، كما خرج ذلك في تعدُّر الفعل وغيره.

فإن قيل: خبرونا عن التحديّ بالإتيان بمثل القرآن، ما المراد به؟ لأنكم ليس تذهبون إلى أنّ العادة انخرقت بفصاحتها كما

التي يفعلها الله تعالى في العرب بالمدركات والصناعات وغيرها من العلوم الضرورية، منفردة عن العلم بالفصاحة وطريقة النظم؛ إذا راموا المعارضة فتعدّرت عليهم؛ لأنّه كان تعالى قد أجرى العادة / [ص ٥٨] بأن يُجدد لهم في كلّ حال العلم بما ذكرناه، وبالفصاحة والتصرّف في ضروب الكلام، ثمّ منعهم - عند تعاطي المعارضة - العلم بالفصاحة، وجدّد لهم ما سواها، كانت هذه العلوم الواقعة - منفصلة عن العلوم بالفصاحة، وقد جرت العادة بتجدد الجميع على حدّ سواء - هي المعجز، ويكون وقوعها. على الحدّ الذي ذكرناه، كالوجه في صحّة دلالتها على النبوة، إذا لم تطلع شمس أخرى.

على أنّ المعجز لو وُجِدَ بشرائطه كلّها - من غير دعوة مدّع ولا احتجاج محتجّ - لم يكن دالّاً على النبوة. وكذلك لو وقع عند ارتفاع التكليف وانتقاض العادات لم يكن دالّاً، فصار وقوعه - مع بقاء العادات - موافقاً لدعوى مدّع له ومحتجّ به، كالوجه في صحّة دلالة على النبوة، فلا يمتنع أيضاً أن يُجدد العلوم التي ذكرناها - من غير أن تتجدد معها العلوم بالفصاحة على مجرى العادة - دلالة على النبوة. ولو تجدد الجميع لم يكن دلالة؛ لأنّ خرق العادة - الذي هو المراعى في دلالة النبوة - حاصل لا محالة.

وهذا الكلام إنّما أوردناه في مقابلة السائل على سبيل الاستظهار في الحجّة وإقامتها من كلّ وجه، وإلّا فما قدّمناه من أنّه لا فرق في الدلالة على النبوة بين ثبوت ما تقتضي العادة انتفاءه وبين انتفاء ما يقتضي ثبوته، يُغني عن غيره.

فإن قال: أليس قد شرط بعض المتكلّمين في الدلالة أن تكون حادثةً على وجه مخصوص، فكيف يكون المعجز عدم العلوم بالفصاحة مع ذلك؟

قيل له: هذا ينكسر بما قدّمناه من دلالة عدم الغرض على حدوثه، وتعدُّر الفعل على [أنّ] من تعدّر عليه ليس بقادر، إلى غير ذلك ممّا ذكرناه.

اللهمّ إلّا أن يكون من شرط ذلك لم يرد الحدوث الحقيقي الذي هو الخروج / [ص ٥٩] من العدم إلى الوجود، بل أراد ما يُعقل من معنى الحدوث والتجدد؛ فيكون ما تكلمنا عليه غير خارج عن شرطه، لأننا نعقل من تجدد انتفاء العلوم بالفصاحة - على من قصد المعارضة - ما لولا تصديق الرسول ﷺ لم يكن.

فإن قال: أيّ تجدد يُعقل في الموضع الذي ادّعيتموه؟! والعلوم

تعمّل له زماناً طويلاً، وطالبهم بتعجيل معارضته، أو غير ذلك ممّا قد جرت العادات بمثله، ولا اختصاص لأحد فيه - فقد كان يجب أن يوافقوا النبي ﷺ، ويقولوا له: ليس في قصورنا عن معارضتك دليل على نبوتك وصدقك فيما ادّعتيه من صرف الله تعالى لنا عن المعارضة؛ لأنك إنَّما دعوتنا إلى مماثلتك فيما أتيت به. وقد يتعدّر مماثلة الفاضل عمّن لم يكن في طبقتة، لمجرى العادة من غير صرف. وإذا كنت إنَّما تدّعي النبوة لا الفضيلة المعتادة التي يدّعيها بعضنا على بعض فلا حجة فيما أظهرته. وما رأيانهم فعلوا ذلك ولا احتجّوا به.

وبعد، فقد كان لهم أن يقولوا له في الأصل: إن كان التحدي وقع بالمماثلة - سواء قدروا على مماثلته أو نكلوا عنها - فدعاؤك لنا إلى المماثلة طريق الشغب و باب العيب؛ لأن العلم بأنّ الكلامين متماثلان على التحديد ممّا لا يضبطه البشر، ولا يقف عليه إلاّ علام الغيوب (جلّ وعزّ)، فلو استفرغنا كلّ وسع في معارضتك، لكان لك أن تقول: ليس هذا مماثلاً لما جيئت به، وقد بقي عليكم ما لم تساووا فيه!

فقد دلّ ما ذكرناه على أنّ الذي دُعوا إلى فعله والمعارضة به هو المقارب الذي يظهر تمكّنهم منه. ولو كانوا دُعوا إلى المماثل أيضاً لم يُجَلّ ذلك بصحة طريقتنا من الوجه المتقدم.

وقد بيّنا قبل هذا أنّ العرب وإن لم يكونوا نظّارين ولا متكلمين، فقد كان يجب أن يوافقوا على مثل ما ذكرناه، من حيث علموا في الجملة أنّ النبي لا بدّ أن يبين بما ليس بمعتاد.

/ [[ص ٦٣]] وليس لأحد أن يقول: إنهم شكّوا في لفظ (التحدي)، وهل المراد به المماثلة أو المقاربة؟ لأننا قد دلّلنا فيما مضى على أنّهم لو شكّوا في ذلك لاستفهموا عنه، سيّما مع تمادي زمان التحدي وتطاوله وتكرّر التقرير على ألسانهم، وقد بلغوا من إعناتهم للنبي ﷺ وتبعه في أقواله وأفعاله ما كان أيسر - منه سؤاله عن مراده بالتحدي الذي هو أكد حُججه وأظهر دلائله.

وبعد، فقد كان يجب مع الشكّ أن يعارضوا ما يقدرّون عليه؛ فإن وقع موقعه فقد أنجحوا. وإن قال لهم: أردت بالمثل كذا ولم أرد كذا، عملوا على ما يوجب التفهيم، وعذرهم عند الناس فيما أوردوه احتمال القول الذي خوطبوا به وأشابهه.

ونحن نعلم أنّ الاستفهام مع الشكّ، أو المعارضة بالممكن إلى أن يصحّ الأمر وينكشف المراد أشبه بالعقلاء من العدول إلى السيف الذي لا يعدل إليه إلاّ ضيق الحالة، وتوجّه الحجة!

نذهب، فيكون المثل الملتمس ما أخرجه من أن يكون خارقاً للعادة وألحقه بالعتاد. ويتساوى فيه المماثل في الحقيقة والمقارب.

وهب أنّ طريقة النظم قُصِدَتْ أيضاً بالتحدي - على حسب ما اقتضته عاداتهم في تحدي بعضهم بعضاً - لا بدّ أن تكون الفصاحة مقصودة، وهي الأصل في التحدي.

والدعاء إلى الإتيان بالمثل - إذا لم تصحّ طريقتنا - محتمل، فقد يجوز على هذا أن يكونوا ظنّوا أنّهم دُعوا إلى مماثلته في الفصاحة على الحقيقة لا مقاربتة، فتعدّر عليهم المعارضة لا للصفة بل لعلو منزلته في الفصاحة عليهم، وتقدّم كلامه لكلامهم.

/ [[ص ٦١]] قيل له: المثل في الفصاحة - الذي دُعوا إلى الإتيان به - هو ما كان المعلوم من حالهم تمكّنهم منه وقدرتهم عليه، وهو المقارب والمداني لا المماثل على التحقيق الذي ربّما أشكل كيف حالهم في التمكّن منه، فالذي يكشف عن ذلك أنّه: ليس يخلو القرآن في الأصل من أن تكون العادة انخرقت بفصاحته، ويكون التحدي بإتيان مثله مصروفاً إلى ما أدخله في المعتاد، وأخرجه من انخراق العادة به. أو أن يكون معتاداً، والتحدي وقع بالصرف عن معارضته. ويكون دعاؤهم إلى فعل مثله ليمتنعوا، فتتكشف الحال في الصرفة.

فإن كان الأوّل فقد دلّلنا فيما تقدّم على أنّ العادة لم تنخرق به، وأنّ خفاء الفرق بين بعض ما وقع به القرب منه، وبين فصيح كلام العرب يدلّ على التماثل والمقارب المخرج له من أن يكون خارقاً للعادة، وأشبعنا القول في ذلك. وإن كان الأمر جرى على الوجه الثاني فهو الذي نصرناه.

وليس يخلو المثل الذي دُعوا إلى الإتيان به بعد هذا من أن يكون هو الذي قد علّم من حالهم أنّهم متمكّنون منه، وأنّه الغالب على كلامهم والظاهر على ألسنتهم، فذاك المقارب لا المماثل على التحقيق؛ لأنّ المماثل ممّا لا يظهر تمكّنهم منه هذا الظهور. ولو كانوا إلى ذلك دُعوا لوجب أن يعارضوا. وإذا لم يفعلوا - مع توفرّ الدواعي - فلائهم صُرفوا. ويكون ما دُعوا إلى فعله هو المماثل على الحقيقة.

فإن كانوا دُعوا إلى ذلك لم يخلّ حالهم فيه من أمرين: إمّا أن يكونوا قادرين عليه ومتمكّنين منه، أو غير متمكّنين.

ولو قدروا وتمكّنوا، لوجب أن يفعلوا. وإن كانوا غير متمكّنين - لا لأنهم صُرفوا عن ذلك وأُفقدوا العلم به في الحال، بل بقصورهم عن نظمه في الفصاحة، / [[ص ٦٢]] أو لأنّه

أحدهم على غيره يُقَرُّ بأنَّ كلام المفضول مقارب لكلام الفاضل. وليس هذا ممَّا تدخل الشبهة فيه دخولها في الأوَّل، ولا ممَّا يصحُّ أن يُعتقَد فيه المذاهب المختلفة؛ فقد عاد الأمر إلى أنَّه لو كان ﷺ تحدَّاهم بأنَّ يأتوا بمثل ما أتى به على هذا الوجه لكان متحدِّياً بما لا سبيل إلى علمه، ومطالباً لهم بما لو أحضروه لم يخرجوا عن التبعة.

وقد مضى أنَّهم لو كانوا فهموا ذلك من التحدي لما صبروا تحته، ولا أمسكوا عن الموافقة عليه؛ فقد دلَّ ما ذكرناه على أنَّ التحديَّ إنَّما كان بإيراد ما هو ظاهر في كلامهم، ومعلوم من حالهم.

وبعد، فلو كان التماثل الذي عناه السائل ممَّا لا يعترض فيه شكُّ، وكان أمره واضحاً جلياً - وليس كذلك في الحقيقة - لم يقدح الاعتراض بالتحديَّ به في إعجاز القرآن على مذهبه؛ لأنَّا قد بيَّنا قبل هذا الموضوع أنَّهم لو تحدَّوا بذلك / [[ص ٦٥]] وتمكَّنوا منه لعارضوا، ولو لم يتمكَّنوا لوجه من الوجوه المعتادة لوقفوا وتنبَّهوا على سقوط الحجَّة عنهم؛ فكلامنا مستقيم من كلِّ وجه.

فإنَّ قال: كيف يكون تماثل الكلامين وتفضيل أحدهما على الآخر غير مضبوطين، والأقوال فيها متكافئة حسبما ادَّعيتهم. وقد رأينا الشعراء وغيرهم من أهل الصنائع يتحدَّي بعضهم بعضاً، ويستفرغون الوسع فيما يُظهِرونه من صنائعهم؟ وإنَّما غرضهم في ذلك أن يُفضَّلوا على نظرائهم، ويُجعلوا في طبقات صناعتهم، ويُشهد لهم بالتقدُّم، ويُسلم إليهم الخدق. ولو كان ما قصدوا إليه من ذلك لا ينضبط والخلاف فيه لا ينقطع، لما أتعبوا نفوسهم وأبدانهم فيما لا وصول إليه.

قيل له: إنَّما تجشَّم من ذكرت من الشعراء وأهل الصنائع ما تجشَّموه من التحديِّ والمباهاة والمفاخرة؛ لأنَّ غايتهم القصوى التي يجرون إليها أن يغلب في الظنون فضلهم، ويعتقد أكثر العلماء - أو طائفة منهم على الجملة - تقدُّمهم. وهذا حاصل لهم وإن كان أمر بعضهم فيه أظهر فيه من بعض.

وليس في الدنيا عاقل من الشعراء ولا من غيرهم، يريد أن يقطع الناس بفضله على عديله ويطبِّقه مع نظيره، من جهة العلم اليقين. بل أحسن أحوالهم وأكبر آمالهم أن يُظنَّ ذلك فيهم، ويكون حالهم به أشبه وأليق؛ لأنَّه لا مجال للعلم في هذا، وإنَّما يُعمل فيه على الظنِّ وغالبه. وليس هذا من دلائل النبوة في شيء؛ لأنَّها مبنية على العلم دون الظنِّ.

فإنَّ قال: فاعملوا على أن الماثلة على التحديد - حتَّى لا يغادر أحد الكلامين الآخر في شيء - لا يعلمها إلاَّ علَّام الغيوب تعالى عمَّا ذكرت، ولا يصحُّ التحديُّ بها، لم أنكرتم أن تكون الماثلة الملتزمة منهم هي التي يُطبَّق بها العلماء بين الشاعرين والبليغين، والكاتبين والصانعين وإن لم يعلموا أنَّ فعل كلِّ واحدٍ مماثل لفعل الآخر من جميع أطرافه وحدوده؟

قيل له: قد بيَّنا أنَّ التحديَّ لا يجوز أن يكون واقعاً بأمر لا يُعلم تعذُّره أو تسهُّله. وأنَّه لا بدَّ أن يكون ما دُعوا إلى فعله ممَّا يرتفع الشكُّ في أمره ويزول الإشكال عنه.

ودلَّنا على ذلك بأنَّهم لو طُوبوا بما يُشكِّك ويلتبس، ولا تظهر براءة ذمَّتهم / [[ص ٦٤]] عند الإتيان به، لواقفوا على أنَّهم قد أعتنوا وكُلَّفوا ما لم يُطبقوا.

والماثلة التي ذكرتها بين الشاعرين وغيرهما، وإن لم تكن على التحديد والتحقيق، بل لأجل اشتباه الكلامين وشدَّة تقاربهما، ووصفاً بأنَّهما مثلان؛ فالإشكال الذي ذكرناه في ذلك أيضاً حاصل، والخلاف ثابت. ولهذا ما اختلف الناس في تطبيق الشعراء وتزليلهم وتفضيل بعضهم على بعض، قديماً وحديثاً. واختلفت في ذلك مذاهبهم، وتضادَّت أقوالهم، وجرى في هذا المعنى من التنازع ما لم يستقرَّ إلى الآن، فمن ذلك أنَّ أكثر المطبِّقين جعلوا الأعشى في الطبقة الأولى رابعاً، وقوم منهم جعلوا طرفة الرابع، وآخرون جعلوه الخامس.

واختلفوا أيضاً في تفضيلهم؛ فمنهم من فضَّل امرئ القيس على الجماعة، ومنهم من فضَّل زهيراً، ومنهم من فضَّل النابغة. وقد فضَّل قوم الأعشى / [[ص ٦٥]] على أهل طبقتهم؛ لكثرة فنون شعره.

فأمَّا جرير والفرزدق فالاختلاف في تفضيلهما أيضاً مشهور؛ فبعض العلماء والرواة يُفضِّل جريراً، وبعض آخر يُفضِّل الفرزدق. وآخرون يُفضِّلون الأخطل على الجميع، ويقولون: إنَّه أشدُّهم أسرَّ شعر، وأشبههم بمذهب الجاهلية، ولكلُّ فيما ذهب إليه قول واحتجاج.

ومن تأمَّل أقوال الناس في هذه المعاني حقَّ تأمُّلها علم أنَّها كالتكافئة المتقابلة، وأنَّه لا مذهب منها إلاَّ وله مخرج وفيه تأوُّل، وأنَّ الحقَّ المحض لو التمسَّ في خلالها لتعدَّر وجوده.

وقد علمنا أنَّ هؤلاء وإن اختلفوا فيما حكيناه، فلا اختلاف بينهم في أنَّ كلام الجماعة يقارب بعضه بعضاً. وكلُّ من فضَّل

وكذلك كان نقل الجبال عن أماكنها، ومنع الأفلاك من حركاتها معجزاً، كما كان إحياء الموتى، وإعادة جوارح العمي والزمنى معجزاً، وإن كان جنس الأول مقدوراً لهم، وجنس الثاني غير مقدور.

وإذا صحَّ هذا لم يمتنع القول بأنَّ القرآن معجز، من حيث كان وجود مثله في فصاحته وطريقة نظمه متعدداً على الخلق، لا اعتبار بما له تعدد؛ فإنَّ ذلك وإن كان مردوداً عندنا إلى الصرف، فالتعدُّر حاصل. كما لم يختلف ما تعدُّر فعل جنسه، وما تعدُّر فعل مثله في بعض صفاته في الوصف بالإعجاز، وإن كان سبب التعدُّر مختلفاً. فإن قال: الأمر وإن كان في لفظة (معجز) أو أصلها وما انتقلت إليه، على ما ذكرتموه؛ فإنَّ المعجز من شرطه - في الاصطلاح - أن يكون خارقاً للعادة، وإلا لم يكمل له الوصف بأنَّه معجز. وليس القرآن عندكم خارقاً للعادة، اللهمَّ إلا أن تحملوا نفوسكم على ادعاء ذلك، وتناؤلوا أن مثله في الفصاحة والنظم لمَّا لم يقع يجب أن يكون خارقاً للعادة. وهذا من التأويل البعيد؛ لأنَّ فصاحته عندكم معتادة فلا كلام فيها، وطريقته في النظم - وإن لم تُعهد - فهي كالمعهودة من حيث كان / [[ص ٦٩]] الناس قبل التحدي والصرف متمكِّنين من السبق إليها، وغير ممنوعين منها.

وكلُّ شيء وقع التمكُّن منه فهو في حكم المعتاد المعهود وإن لم يُوجد، فكيف يصحُّ الجواب مع ما ذكرناه؟
قيل له: إذا أجبناك إلى جميع ما اقترحت في سؤالك فقد أسقطنا شاعتك التي قصدتها؛ لأنَّ أكثر ما في كلامك أن يكون القرآن على مذهبنا غير خارق للعادة من حيث فصاحته ونظمه. وأن يكون خرق العادة راجعاً إلى الصرف عن معارضته. والعامة وأصحاب الجمل لا يعرفون ما المراد بهذا اللفظ، أعني: (خرق العادة)، ولا يعهدون استعماله، فكيف يستشنعون بعض المذاهب فيه؟ وإنَّما يُنكر أمثال هؤلاء ما قد عرفوه وألفوه، إذا قيل فيه بخلاف قولهم.

فإن ساجتتنا في هذا الموضع ومنعنا من إطلاق لفظة (معجز) على القرآن، مع قولنا: إنَّه غير خارق للعادة من حيث شرطت في (المعجز) أن يكون خارقاً للعادة، جاز أن نستفسرك في أول الكلام، فنقول لك: ما تريد بقولك: فيجب أن يكون القرآن غير معجز؟

أريد: يجب أن يكون الخلق - أو بعضهم - متمكِّنين من

وإنَّما يُعلم صدق النبي ﷺ في الخبر بأنَّهم لا يعارضونه ويدلُّ على أنَّهم مصروفون بأن نعلم يقيناً أنَّ المعارضة لم تقع من أحد منهم، وأنَّ من تعاطى من القوم - ما ادَّعى أنَّه معارضة - متعاطٍ لما لم يُدع إليه، ويتكلَّف ما لا حجة فيه.

/ [[ص ٦٧]] ومتى لم نعلم ذلك ونقطع على صحَّته، لم تستقم الدلالة على النبوة، وهذا ممَّا لا يقوم غالب الظنَّ فيه مقام العلم، كما قام مقامه في تطبيق الشاعر وتفضيله على أهل طبقتيه. إلا أن التطبيق والمفاضلة بين الفاضلين - وإن كانا مظنونين - فالتقارب بين الجماعة معلوم غير مظنون. ولهذا لا نرى أحداً من أهل القرية تشاكل عليه مقارنة كلام المفضول للفاضل؛ وإن علت طبقة أحدهما على صاحبه.

ولا يصحُّ اعتراض الشكِّ في أنَّ كلَّ واحدٍ من الكلامين مستبدُّ بحظٍّ من الفصاحة، وإن زاد في أحدهما ونقص في الآخر، حتَّى يقع في ذلك الخلاف والتنازع، ويُعتد في المذاهب، ويُصنَّف فيه الكُتُب، كما جرى كلُّ ما ذكرناه في التطبيق والمفاضلة بين النظرين.

فقد وضح أنَّ التحدي لم يقع إلا بأمر يصحُّ العلم به والقطع عليه، دون ما يغلب في الظنِّ، ولا يؤمن ثبوت الخلاف فيه.

فإن قال: فيجب على مذهبكم هذا أن يكون القرآن في الحقيقة غير معجز، وأن يكون المعجز هو الصرف عن معارضته!
قيل له: هذا سؤال من قد عدل عن الحجاج إلى الشناعة، واستنفر من يستبشع الألفاظ من غير معرفة معانيها من العامة والمقلِّدين. وقُل ما يُفعل ذلك إلا عند انقطاع الحجة ونفاد الحيلة. وما أولى أهل العلم والمتحرِّمين به، بتكُّب هذه السجية وتجنُّبها! ونحن نكشف عمَّا في هذا الكلام.

أمَّا (المعجز) في أصل اللغة ووضعها، فهو: أن يكون من جعل غيره عاجزاً، كما أنَّ (المقدر) - الذي هو في وزنه - من جعل غيره قادراً، و(المكرم) من جعله كريماً وفعل له كرامة.

/ [[ص ٦٨]] فإن كانوا قد استعملوا لفظة (مقدر) فيمن مكَّن غيره من الأسباب والآلات من غير أن يفعل له قدرة في الحقيقة، فكذلك استعملوا لفظة (معجز) فيمن فعل ما يقدر معه [على] الفعل، من سلب آله وما جرى مجراها وإن لم يكن فعل عجزاً، غير أن التعارف والاصطلاح قد ينقل هذه اللفظة - أعني لفظة (معجز) - عن أصل وضعها، وجعلوها مستعملة فيما تعدُّر على العباد مثله، سواء كان التعدُّر لأنَّهم غير قادرين على جنسه، أو لأنَّهم غير متمكِّنين من فعل مثله في صفته.

المعرفة به والتبيين لمعناه. فإن أنكر هذا - ممن ذكرته - منكر؛ فلائنه يستغربه ويستبدع الخوض فيه، لا لآئنه يعتقده كفراً وضلالاً، كما ينكر أكثر الفقهاء وجميع العامة ذكر الجوهر والعرض والحدوث والقدم، وإن كان كثير منهم يتسرع إلى الحكم في كل ما لا يعرفه ويألفه بأنه كفر وضلال!

إلا أننا ما نظنُّ أنك تُقاضينا إلى أمثال هؤلاء وتهاجنا بإنكارهم، فإننا لو رجعنا إليهم أو صغينا إلى أقوالهم لخرجنا عن الدين والعقل معاً، وحصلنا على محض العناد والتجاهل!

وبعد، فمتى قيل لمنكر هذا من الفقهاء والعامة - ما نريد بقولنا: (إن القرآن ليس بعلم) إخرجه من الدلالة على النبوة، ولا أن معارضته يمكن أحداً من البشر / [[ص ٧٢]] أن يأتي بها، وإننا أردنا كذا وكذا - رجع عن إنكاره، وعلم أن الذي نقوله بعد ذلك فيه ليس ممَّا يهتدي أمثاله إلى تصحيحه أو إبطاله، وأن غيره أقوم به منه. اللهمَّ إلا أن يكون مستحکم الجهل قليل الفطنة، فهذا من لا ينجع فيه تفهيم ولا تعليم، ولا اعتبار بأمثاله حسب ما قدمناه.

فإن قال: ما عنيتُ إلا العلماء النظَّارين؛ فإنهم بأسرهم يعترفون بأن القرآن علم على النبوة، ويُنكرون قول من أبى ذلك. وأما التماسكم ذكر حجَّتهم في ذلك فحجَّتهم هي الإجماع الذي هو أكبر الحجج. والفقهاء المقتضون على الفقه، وأصحاب الحديث والعامة، وإن لم يُعرف في ذلك أقوالهم متجردة، فهم تابعون للعلماء والمتكلمين.

ولو ذهبنا إلى اعتبار أقوال العوامِّ ومن جرى مجراهم في الإجماع طال علينا، ولم نتمكَّن - نحن ولا أنتم - من تصحيح دلالة الإجماع في باب واحد!

قيل له: كيف يسوغ لك ادِّعاء إجماع أهل النظر، والنظام وجميع من وافقه، وعباد بن سليمان، وهشام بن عمرو الفوطيِّ وأصحابها / [[ص ٧٣]] خارجون عنه؟

فأمَّا النظام فمذهبه في ذلك معروف. وأمَّا هشام وعباد، فكانا يذهبان إلى أن الأعراض لا تدلُّ على شيء؛ فالقرآن - على مذهبهما - لا يصحُّ أن يكون دالاً على النبوة ولا غيرها. وقد صار هشام وعباد إلى الموضع المستشع الذي رمت أيها السائل أن تنحله أصحاب الصرفة. وإذا خرج هؤلاء عن الجملة لم يُعدَّ القول إجماعاً من المتكلمين.

وبعد، فلو لم يخرج من ذكرنا لم يكن إجماعاً أيضاً؛ لأنَّ

معارضته ومساواته، أو يكون ممَّا يُستدلُّ به على نبوة النبي ﷺ وصدق دعوته؟

أم تريد أنه يجب أن لا يكون خارقاً للعادة بفصاحته ونظمه، ولا علماً على النبوة بنفسه، لكنَّ قصور الفصحاء عنه يدلُّ على الصرف الذي هو العلم في الحقيقة؟

وإن أردت الأول: فقد ظلمت؛ لأننا قد دللنا على أن معارضة القرآن متعذرة على سائر الخلق، وأن ذلك ممَّا قد انحسرت عنه الأطماع، وانقطعت / [[ص ٧٠]] فيه الآمال.

ودللنا أيضاً على أن التحدي بالقرآن وعود العرب عن المعارضة يدلان على تعذرها عليهم، وأن التعذر لا بد أن يكون منسوباً إلى صرفهم عن المعارضة؛ فالاستدلال به من هذا الوجه على النبوة صحيح مستقيم.

وإن أردت القسم الثاني: فهو قولنا، وما يأبى ما رسمناه إذا قيَّدناه هذا التقييد، وفسرناه هذا التفسير.

وقد زالت الشناعة على كلِّ حال؛ لأنَّ القوم الذين قصدت إلى تقييح مذهبنا في نفوسهم، إننا يُنكرون أن يكون القرآن غير معجز، ويُشنعون من يضاف مثل ذلك إليه. على تأويل أن يكون ممَّا يتمكَّن البشر من مساواته ومعارضته، أو يكون لا حظَّ له في الدلالة على النبوة، ونحن بريئون من ذلك ومن قائله.

فأمَّا ما بعد هذا من التفصيل فموقوف على المتكلمين وغيرهم، لا ما تتخيَّله، فضلاً عن أن تُبطله ولا تُصحِّحه!

فإن قال: الشناعة باقية؛ لأنَّ المسلمين بأسرهم يُنكرون قول من نفى كون القرآن علماً للنبي ﷺ، كما تُنكرون ما ذكرتموه وتبرأت من منه من نفى دلالاته جملةً، والقول بأنه ممكن غير متعذر.

/ [[ص ٧١]] قيل له: من هؤلاء المسلمون الذين يُنكرون ما ادَّعيتُه؟

فإن قال: هم النظَّارون والمتكلمون.

قيل له: معاذ الله أن يُنكر هؤلاء إلا ما أقاموا البرهان على بطلانه وقطعوا العذر في فساده؛ فإن كانوا منكرين لذلك - حسب ما ادَّعيت - فهات حجَّتهم في دفعه، لنسلم لها بعد الوقوف على صحَّتتها. وما نراك إلا أن تسلك طريق الاحتجاج.

وإن قال: هم الفقهاء، وأصحاب الحديث، والعامة، ومن جرى مجراهم.

قيل له: وكيف يُنكر هؤلاء ما لا يفهمونه؟! ولعله لم يخطر قطُّ لأحدهم ببال. والإنكار للشيء والتصحيح له إنَّما يكون بعد

في الحقيقة - هو الحادث عند دعوى النبوة ليكون متعلقاً بها تعلق التصديق، ولهذا لا يكون ما حدث قبل نبوة النبي ﷺ - بالمدد الطويلة، أو تأخر عنها - علماً له ولا معجزاً، فكيف يكون / [[ص ٧٥]] القرآن على هذا معجزاً، ووجوده متقدماً للنبوة؟!

فإن قال: القرآن وإن تقدم وجوده فإنها يصير معجزاً لنزول جبرئيل عليه السلام به، واختصاصه بالنبي ﷺ على وجه لم تجر العادة بمثله؛ فتحل في هذا الباب، وإن كان محكيًا منقولاً على المبتدأ للحدث. كما أن القديم تعالى لو خلق حيواناً في جبل أصم، وجعل بعض الأنبياء علمه ظهور ذلك الحيوان من الجبل، فصدع الله تعالى الجبل وأظهر الحيوان، لكان ذلك معجزاً، وإن كان خلق الحيوان متقدماً. ولم يكن بين ظهوره على هذا الوجه وبين ابتداء خلقه في الحال فرق في باب الإعجاز؛ فكذلك القول في القرآن.

قيل له: إذا كان نزول جبرئيل عليه السلام بالقرآن لم يجعله مبتدأ الحدث، لأنه وإن كان حادثاً عند الحكاية من قبل أن البقاء لا يصح عليه، فليس بمبتدأ الحدث. والحكاية له قائمة مقام نفس المحكي، حتى لو أنه مما يبقى لم يسمع إلا كما سمعت بحكايته، فيجب أن لا يكون هو العلم في الحقيقة؛ لأنه لم يبتدأ حدوثه عند الدعوى فيتعلق بها.

ويجب على هذا المذهب أن يكون العلم المعجز هو نزول جبرئيل عليه السلام به؛ لأن ذلك متجدد مبتدأ الحدث. وليس الأمر في صدع الجبل عن الحيوان المتقدم خلقه كما وقع لك؛ لأن المعجز في ذلك يجب أن يكون صدع الجبل؛ لأنه الحادث عند الدعوى، والمتعلق بها تعلق التصديق. فأما خلق الحيوان إذا كان معلوماً تقدمه، فلا يجوز أن يكون هو المعجز.

وفي نزول جبرئيل عليه السلام بالقرآن، وهل يصح أن يكون معجزاً أو لا يصح؟ وهل يكون العجز من فعل غير الله تعالى، كما تكون من فعله؟ كلام ستره مستقصى فيما بعد، بمشيئة الله تعالى. وإنما أوردنا هذا الكلام هاهنا لأن مذهب الخصوم يقتضيه.

/ [[ص ٧٦]] فإن قال: كيف يكون نزول جبرئيل عليه السلام بالقرآن علماً لنا على النبوة، وهو مما لا نعلمه ولا نقف على تجدد حدوثه؟! وإنما يصح أن يكون نزول جبرئيل عليه السلام علماً له عند النبي ﷺ، نستدل به على صدقه فيما يؤدبه عن ربه تعالى، فأما أن يكون علماً للنبي ﷺ في تكليفنا العلم بنبوته - وهو مما لا نقف عليه - فلا يصح!

قيل له: لنا سبيل إلى الوقوف عليه؛ لأن النبي ﷺ إذا تحدت

المتكلمين ليس هم الأمة بأسرها. وإذا كنا قد بيننا أن من عدا المتكلمين لا يعرف هذا، وربما لم يفهمه، وأن فيهم من إذا سمع الخفض في هذا القرآن - علم أو ليس يعلم - استبدع أي قول قيل في ذلك، واعتقد أن من قوة الدين وصحة العزيمة فيه الإضراب عن تكلف أمثال هذه الأقوال. وفيهم من إذا فهمه رضي بعض المذاهب فيه، وسخط بعضاً. فكان من ليس بمتكلم من سائر المسلمين لا قول له في هذا الباب، ولا أتباع ولا رضى.

وإنما لم تحصل أقوال العامة وأصحاب الجمل في مسائل الإجماع كما حصلنا أقوال الخاصة وآراءها، لعلمنا بتسليمهم ذلك للخاصة، وأتباعهم فيه؛ فيكون هذا الأتباع والانقياد قائماً مقام القول الموافق لأقوالهم. وليس هذه حالهم فيما سأل عنه السائل. وكل إجماع لم يكن هكذا، فهو غير صحيح.

ومن صار إلى ادعاء الإجماع في مسائل الكلام اللطيفة التي تخفى عن كثير من العقول كمسألتنا هذه، فعجزه ظاهر.

/ [[ص ٧٤]] ثم يقال له: أنت أيها السائل وأصحابك، تقولون: إن القرآن ليس بمعجز، ولا علم على النبوة؛ لأنه موجود قبل مولد النبي ﷺ في السماء. وإنما المعجز عندهم بنزول جبرئيل عليه السلام به إلى النبي ﷺ، فالتشنيع الذي ذكرته لازم لمذهبك.

فإن قال: نحن وإن قلنا: إن القرآن لم يكن علماً ومعجزاً قبل إنزاله واختصاص النبي ﷺ، فإننا نصفه بعد النزول والاختصاص بأنه علم ومعجز.

قيل له: قد علمنا ذلك من قولك: إن الذين أردت التشنيع علينا عندهم لا يرتضون القول بأن القرآن لم يكن علماً ومعجزاً، ثم صار كذلك. وهو موجود في الحالين، وعندهم أن في ذلك تصغيراً من شأنه وخطأ عن قدره.

فإن قلت: إنني إذا فهمتهم المراد بهذا القول كان المعجز يجب أن يكون ناقضاً للعادة، ومن شرطه كذا وكذا. ولما كان القرآن موجوداً في السماء لم تنتقض به عادة، ولم يحصل له شروط الأعلام والآيات، وأنه إنما صار كذلك بعد النزول؛ أزلت الشناعة.

قيل لك: ونحن أيضاً إذا أوقفناهم على الفرض في قولنا، وكشفناه الكشف الذي قدمناه، زال ما خامر قلوبهم من أن ذلك كالتعني في دلالة القرآن، وأنسوا به. وربما اعتقده منهم من فهمه. ويقال له: على أي وجه يصح قولكم: إن القرآن لم يكن علماً معجزاً قبل نزول جبرئيل عليه السلام به، ثم صار كذلك؟! والمعجز -

قيل له: فكيف يصحُّ كونه عَلِمًا للنبي ﷺ ومعجزاً، وهو من فعله؟ والعَلَمُ / [[ص ٧٨]] هو الواقع موقع التصديق، والتصديق يجب أن يقع مَن تعلقَت الدعوى به، وهو الله تعالى. وإذا كان من فعل النبي ﷺ، كان هو المصدِّق نفسه، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قال: إذا قَدَرنا ارتفاع حصول العلم لنا من دين النبي ﷺ بأنَّ القرآن من كلام الله تعالى، جَوَّزنا أن يكون القرآن هو المعجز، بأن يكون الله تعالى تَوَلَّى فعله. وجَوَّزنا أن يكون من فعل النبي ﷺ، ويكون المعجز إذ ذاك العلوم التي خُصَّ بها، فتأتى معها فعل القرآن.

قيل له: أفكان تجويزكم أن يكون القرآن غير معجز، وأن يكون المعجز في الحقيقة غيره - مع علمكم بصدق الرسول ﷺ من جهة القرآن - يدخلكم في شناعة؟! فإذا قال: لا.

قيل: فعلى أي وجه ألزمت أصحاب الصرفة الشناعة، وما قالوا أكثر من هذا الذي اعترفتم بأنه لا شناعة فيه؟! قالوا أكثر من هذا الذي اعترفتم بأنه لا شناعة فيه؟! قالوا أكثر من هذا الذي اعترفتم بأنه لا شناعة فيه؟!

فإن قال: لو جرى الأمر على ما قدَّمتموه، لما حصل الإجماع على أن القرآن عَلِمَ معجز. ولهذا لم يكن في القول بذلك شناعة. وإنما ألزمتنا أصحاب الصرفة الشناعة الآن، بعد حصول الإجماع. قيل له: ولا الآن حصل إجماع ذلك، كما ظننت، وقد مضى - في ادِّعاء الإجماع ما لا طائل في إعادته.

فإن قال: إذا كان فصحاء العرب - على مذهبكم - قادرين على ما يماثل القرآن في الفصاحة والنظم. أو على ما إن لم يماثله في الفصاحة قاربه مقارنةً تُخْرِجه من أن يكون خارقاً للعادة، فقد كانوا لا محالة عالمين بذلك من أنفسهم؛ لأنَّه لا يجوز أن تعلموا أتم ذلك ويخفى عليهم! فإذا علموه، فأحدهم إذا رام المعارضة فلم / [[ص ٧٩]] يتأتَّ له الكلام الفصيح الذي يعهده من نفسه، حتَّى إذا عدل عنها عدل إلى طبعه وجرى على عادته، لا بدَّ أن يقف على سبب تلبُّسه، والوجه الذي منه وهي، ويعلم أنَّ ذلك هو تعاطي المعارضة، لاسيَّما إذا جَرَّب نفسه مرَّة بعد أخرى فوجد التعدُّر مستمراً عند القصد إلى المعارضة، والتسهُّل حاصلاً عند الانصراف عنها، فحينئذٍ لا يعارضه شكُّ في ذلك، ولا يخالجه ريبٌ.

وإذا وجب هذا فأَيُّ شكٍّ يبقَى لهم في النبوة؟ وهل يعدل عنها منهم - وحالهم هذه - إلا معاند مكابر لنفسه وعقله؟! قالوا أكثر من هذا الذي اعترفتم بأنه لا شناعة فيه؟!

بالقرآن فصحاء العرب فلم يعارضوه، وصرفت أنت وأهل مذهبك تعدُّر المعارضة إلى خروج القرآن عن العادة في الفصاحة، لم تخلُ الحال عند الناظر المستدلُّ على النبوة من وجوه:

إمَّا أن يكون الله تعالى ابتداءً حدوث القرآن على يده وخصَّ به؛ فيكون المعجز حينئذٍ نفس القرآن. أو يكون أحدثه قبل نبوته، وأمر بعض الملائكة بإنزاله إليه، ليتحدَّى به البشر فيكون المعجز نزول الملك به لا نفس القرآن الذي تقدَّم حدوثه.

أو يكون خصَّه بعلوم تأتي معها فعل القرآن، فيكون المعجز هو العلوم التي أُبين بها من غيره.

فالمرجع في القطع على أحد هذه الوجوه إليه ﷺ؛ لأنَّ العلم بصدقه حاصل بتعدُّر المعارضة. وهي لا تتعدَّر إلا لأحد هذه الوجوه التي كلُّ واحدٍ منها يدلُّ على صدقه ﷺ.

وإذا تقدَّم العلم بصدقه معرفة المعجز بعينه، فُطِعَ عليه بخبره. وقد خبرَ ﷺ بأنَّ القرآن نزل به جبرئيل ﷺ، وإن كان حادثاً قبل الرسالة، فيجب عليك وعلى أهل مذهبك القول بأنَّ القرآن ليس بعَلَم في الحقيقة ولا معجز! وهذا يعيد / [[ص ٧٧]] الشناعة إليك.

ثمَّ يقال له: عرف العامة ما تقوله أنت وأصحابك، بل أكثر محصلي المتكلمين، من أنَّ جميع الخلق قادرين على مثل القرآن، وغير عاجزين عنه. واسمع قولهم في ذلك، فإنَّه أشنع عندهم وأفحش من كلِّ شيء!

فإن قال: هذا لا أُطلقه؛ لأنَّه يُوهِم أنَّهم يتمكَّنون من فعل مثله، وأنَّه يتأتَّى منهم متى راموه.

قيل له: قد أصبت في هذا الاحتراز والتقييد، إلا أنَّ المعنى مفهوم، وإن لم تُطلق اللفظ، ونحن أيضاً لا نُطلق أنَّ القرآن ليس بمعجز ولا عَلَم؛ لأنَّه يُوهِم أنَّ معارضته ممكنة غير متعدِّرة، وأنَّه لا دلالة فيه على النبوة، فلا تُسمُّنا ذلك. واقنع منَّا بما أقنعت به من طالبك بأنَّ القرآن...

ثمَّ يقال لهم: أَلست أنت وأصحابك كنتم تميزون - لولا إخبار الرسول ﷺ بأنَّ القرآن من كلام ربِّه تعالى - أن يكون فعلاً للنبي ﷺ؟ فإذا قال: نعم.

قيل له: فلو لم يُعلم ذلك من جهة النبي ﷺ، وبقي الجواز على حاله، ما الذي كان يكون المعجز في الحقيقة؟

فإن قال: القرآن هو المعجز على كلِّ حال، ولا فرق بين أن يكون من فعل الله تعالى، وبين أن يكون من فعل النبي ﷺ.

ثمّ يقال للسائل: إذا كان العرب عندك قد علموا مزية القرآن في الفصاحة على سائر الكلام، وعرفوا أيضاً أنّ هذه المزية خارجة عن العادة، وأنّها لم تقع بين شيء من الكلام؛ فقد استقرّ إذاً عندهم أنّ النبي ﷺ مخصوص من بينهم بما لم تجر العادة به، فكيف لم يؤمن جميعهم مع هذا، وينقد سائرهم، سيّما ولم يكن القوم معاندين، ولا في حدّ من يُظهر خلاف ما يُبطن؟!!

فإن قال: ليس يكفي في ذلك العلم بمزية القرآن وخروجه عن العادة؛ لأنّهم يحتاجون إلى أن يعلموا أنّ الله تعالى هو الخارق للعادة، وأنّه إنّما خرقها تصديقاً للمدّعي للنبوّة. وفي هذا نظر طويل يقصر عنه أكثرهم.

قيل له: الأمر على ما ذكرت، وهذا بعينه جوابك عن سؤالك، فتأمّله!

فإن قال: لو كان إعجاز القرآن وقيام الحجّة به من قبيل الصرفة عنه لا لمزيته في الفصاحة لوجب أن يُجعل في أدون طبقات الفصاحة، بل كان الأولى / [[ص ٨٢]] أن يُسلبها جملةً، ويُجعل كلاماً ركيكاً متقارباً؛ لأنّه مع الصرف عن معارضته، كلّما بعد عن الفصاحة وقرب ممّا يتمكّن من مماثلته فيه المتقدّم والمتأخّر، والفصيح [وغير الفصيح] كانت حاله في الإعجاز أظهر، والحجّة به آكد، وارتفعت في أمره كلّ شبهة، وزال كلّ ريب. وفي إنزال الله تعالى له على غاية الفصاحة دليل على بطلان مذهبكم، وصحّة قولنا.

قيل له: هذا من ضعيف الأسئلة؛ لأنّ الأمر وإن كان لو جرى على ما قدرته، لكانت الحجّة أظهر والشبهة أبعد؛ فليس يجب القطع على أنّ المصلحة تابعة لذلك! وغير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنّ في إنزال القرآن على هذا الوجه من الفصاحة المصلحة واللفظ للمكلفين ما ليس حاصلًا عنده لو قلّل من فصاحته وليّن من ألفاظه، فيُنزله على هذا الوجه. ولو علم أنّ المصلحة في خلاف ذلك لفعل ما فيه المصلحة، وهذا كافٍ في جوابك.

ثمّ يقال للسائل: أما يقدر القديم تعالى على كلام أفصح من القرآن؟

/ [[ص ٨٣]] فإن قال: لا، لأنّ فصاحة القرآن هي نهاية ما يمكن في اللغة العربية.

قيل له: ومن أين لك هذا؟ وما الدليل على أنّه لا نهاية بعدها؟ فإن رام أن يذكر دليلاً على ذلك لم يجد. وكلّ من له أدنى معرفة وإنصاف يعلم تعدّد الدليل في هذا الموضوع.

وقد علمنا أنّ من انحرف عن النبي ﷺ من العرب الفصحاء لم يكونوا بهذه الصفة، بل قد كان منهم من يتدين بمذهبه، ويتقرّب إلى الله تعالى بعبادته.

والأظهر من حالهم [أنّ] عدولهم عن تصديقه إنّما كان لتمكّن الشبه من قلوبهم، ولتقصيرهم في النظر المفصلي مستعمله إلى الحقّ. وهذا يكشف عن فساد ما ادّعيتموه.

قيل له: العرب وإن كانوا لا بدّ أن يعرفوا مبلغ ما يتمكّنون منه من الكلام / [[ص ٨٠]] الفصيح ومراتبه، فليس يجب - إذا امتنع عليهم عند القصد إلى المعارضة ما كان متأبياً ثمّ عاد إلى التأتّي والتسهّل مع العدل عنها - أن تعلموا أنّ سبب ذلك هو القصد إلى المعارضة. وإن علموا ذلك فليس يجب أن يعلموا أنّ المنع عنها من قبل الله تعالى، فإذا علموه فلا يجب أن يعلموا أنّ الله فعله تصديقاً للمدّعي للنبوّة؛ لأنّهم قد يجوز أن ينسبوا ما يجدونه من التعدّد ثمّ التسهّل إلى الاتفاق، أو إلى غيره من الأسباب.

فإذا عرفوا أنّه من أجل المعارضة جاز أن ينسبوه إلى السحر، فقد كان القوم - إلا قليلاً منهم - يصدّقون به ويعتقدون فيه أنّه يُغيّض الحبيب، ويُجيب البغيض، ويُسهّل الصعب، ويُصعب السهل. ولهم في ذلك وفي الكهانة مذاهب معروفة وأخبار مأثورة، وقد رموا النبي ﷺ بشيء من ذلك، ونطق به القرآن، فأكذبهم الله تعالى فيه، كما أكذبهم في غيره من ضروب القرف والتخرّص.

فإذا وصلوا إلى أنّه من فعل الله تعالى وزالت الشبهة في أنّه من فعل غيره، جاز أن يعتقدوا أنّه لم يكن للتصديق، بل للجدّد والدولة والمحنة للعباد؛ فأكثر الناس يرى أنّ الله تعالى إذا أراد إدالة بعض عباده، والإشادة بذكره، والرفع لقدره، سخر له القلوب، ودلّل له الرقاب، وقبض الجوارح ليتمّ أمره، وينتظم حاله. ولا فرق في هذا بين الضالّ والمهتدي، والصادق والكاذب. والله تعالى أن يمتحن عباده على رأيهم بكلّ ذلك.

والشبه التي تعترض في كلّ قسم من الأقسام التي ذكرناها كثيرة جداً. وقد استقصى الجواب عنه المتكلّمون في كتبهم، وإنّما أشرنا بها ذكرناه منها إلى ما / [[ص ٨١]] هو أشبه بأن يقع للعرب، وأقرب إلى أفهامهم وعقولهم.

وإذا كان العلم بأنّ القرآن معجز وعلم على النبوّة لا يخلص إلّا بعد العلم بما ذكرناه - وفيه من النظر اللطيف ما فيه -، فكيف يلزم أن يعرف العرب ذلك ببادي أفكارهم، وأوائل نظرهم؟!!

القرآن، فقال: قد سمعت الحُطْب والشعر وكلام الكهنة، وليس هذا منه في شيء. ثم فكَّر ونظر، وعبس وبسر وقال: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ [المذثر: ٢٤]! فاعترف بفضيلته، وأقرَّ بمزيته.

وقوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ يشهد بذلك؛ لأنه لما فرط استحسانه كلُّه، وأعجب به، وأحسَّ من نفسه بالقصور عن مثله، نسبه إلى أنه سحر، كما يقال فيما يُستحسن ويُستبدع من الكلام الحسن والصنائع الغريبة: هذا هو السحر! وقد قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمًا، وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا».

وكيف يكون الأمر على ما ذهبتم إليه، وقد انقاد للنبي ﷺ جَلَّةُ الشعراء وأمراؤهم، كليد بن ربيعة، والناطقة الجعدي، وكعب بن / [[ص ٨٦]] زهير!

وقد كان الأعشى - أحد الأربعة الذين جعلهم العلماء أوَّل الطبقات - وفد إلى مكة، وعمل على قصد النبي ﷺ، والإيمان به، وإنشاده القصيدة التي قالها فيه، وأولها: (ألم تغتمض عينك ليلة أرمدا).

فعاقه من ذلك ما هو معروف؛ وذلك أنه لما أتى مكة، نزل على عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، فسمع بخبره أبو جهل بن هشام، فاتاه في فتية من قريش، / [[ص ٨٧]] وأهدى إليه هدايا، ثمَّ سأله: ما الذي جاء به؟ فقال: جئت إلى محمد لأنظر ما يقول، وإلى ما يدعو. فقال أبو جهل: إِنَّهُ يُحْرِّمُ عَلَيْكَ الْأَطْيِينَ: الخمر والزنا! قال: كبرت وما لي في الزنا من حاجة! قال: إِنَّهُ يُحْرِّمُ عَلَيْكَ الْخَمْرَ! قال: فما الذي يُحِلُّ؟ فجعلوا يُجَبِّرونه بأسوأ الأفاويل. ثمَّ قال له: أنشدنا ما قلت فيه. فأنشدهم، حتَّى أتى على آخرها، فقالوا له: إِنَّكَ إِنْ أَنْشَدْتَهُ لَمْ يَقْبَلْهُ مِنْكَ! فلم يزالوا به حتَّى يصدُّوه، حتَّى قال: إني منصرف عنه عامي هذا، ومتلِّوم ما يكون. فانصرف إلى اليمامة، فلم يلبث إلا يسيراً حتَّى مات.

وليس يدعي هؤلاء - ومنزلتهم في الفصاحة والعقل منزلتهم - أنهم يتمكّنون من مساواته في حجته، ويقدرّون على إظهار مثل معجزته، ولو لم يُبهرهم أمره، ويُعجزهم ما ظهر على يده لما فارقوا أديانهم، وأعطوا بأيديهم!

/ [[ص ٨٨]] قيل له: إنَّما تكون الشهادة بفضل القرآن في الفصاحة وعلو مرتبته فيها رداً على من نفى فصاحته جملةً، أو من لم يعترف بأنَّه منها في الذروة العليا والغاية القصوى، وليس هذا مذهب أصحاب الصرفة.

وإنَّما أنكر القوم - مع الاعتراف له بهذا الفضل والتقدُّم في

وإن قال: القديم تعالى يقدر على ما هو أفصح من القرآن. قيل: فألاً فعل ذلك؟! فإننا نعلم أنه لو فعله لظهرت الحجّة وتأكدت، وزالت الشبهة وانحسرت، ولم يكن للريب طريق على أحد في أن القرآن غير مساوٍ لكلام العرب ولا مقارب، وأنه خارق لعاداتهم، خارج عن عهدهم.

فإن قال: قد يجوز أن يعلم تعالى أنه لا مصلحة في ذلك، وأنَّ المصلحة فيما فعله. ولو علم في خلافه المصلحة لفعله.

قيل له: فبمثل هذا أجنالك.

على أننا لو سلّمنا للسائل ما يدعيه من أن فصاحة القرآن قد بلغت النهاية، وأنَّ القديم تعالى لا يُوصف بالقدرة على ما هو أفصح منه، لكان الكلام متوجَّهاً أيضاً، لأنه ليس يمتنع أن يسلب الله تعالى الخلق في الأصل، العلوم التي يتمكّنون بها من الفصاحة التي نجدها ظاهرة في كلامهم وأشعارهم، ولا يُمكنهم منها. وإن مكّنتهم / [[ص ٨٤]] فمن الشيء النزر اللطيف الذي لا يُعتدُّ بمثله، وينسب فاعله فصحاؤنا العيِّ والبعد عن مذهب الفصاحة؛ فنظهر إذن مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً يرفع الشكَّ، ويوجب اليقين. وليس هذا ممَّا لا يمكن أن يُوصف الله تعالى بالقدرة عليه، كما أمكن ادعاء ذلك في الأوَّل.

ثمَّ يقال له: خبرنا، لو أنشر الله تعالى عند دعوة النبي ﷺ، جميع الأموات أو أكثرهم، أو أمات أكثر الأحياء أو سائرهم، وأهبط الملائكة إلى الأرض تنادي بتصديقه وتخطب البشر بنبوته. بل لو فعل (جلَّ وعزَّ) ما اقترح على نبيِّه (عليه وآله السلام) من إحياء عبد المطلب، ونقل جبال مكة من أماكنها، إلى غير ذلك من ضروب ما استدعوه واقترحوه، أمَّا كان ذلك أثبت للحجّة وأنفى للشبهة؟! فلا بدَّ من: نعم، وإلاَّ عدَّ مكابراً.

فيقال له: فكيف لم يفعل ذلك أو بعضه؟

فإن قال: لأنه تعالى علم المصلحة في خلافه! أو قال: لأنه لو فعل ذلك لكان الخلق كالمُلقَّين إلى تصديق الرسول ﷺ، وخرجوا من أن يستحقُّوا بذلك الثواب الذي أجرى بالتكليف إليه!

قيل له: هذا صحيح، وهو جوابنا لك.

فإن قال: لو كان فصاحة القرآن غير خارجة عن العادة، وكان إعجازه من قبَل الصرْف عنه - على ما ذهبتم إليه - لم يشهد الفصحاء المبرِّزون بفضلَه وتقدُّمه في / [[ص ٨٥]] الفصاحة، ولا قال الوليد بن المغيرة وقد اجتمعت إليه قريش وسألته عن

وإنما مُنِعَ من المعارضة عندنا من الفصحاء من يقارب كلامه، وتُشكِّلُ حاله. ولو لم يكن الأمر على ما ذكرناه، وكانت [حال] الفصحاء بأسرهم، في التخلية بينهم وبين المعارضة، حال مسيلمة وأمثاله؛ لوجب أن يقع منهم أو من بعضهم المعارضة، إمَّا بما يقارب أو بما يُدعى فيه المقاربة المبطلَّة للإعجاز. وأنت تجد هذا المعنى مستوفى في الدليل التالي لهذا الكلام، بمشيئة الله تعالى.

ثمَّ يقال له: ألسنت تعترف بأنَّ معارضة القرآن لم تقع من أحدٍ؟ وعلى هذا يبني جماعتنا دلالة إعجاز القرآن على اختلاف طُرُقهم.

فإذا قال: نعم.

قيل له: فكيف تقول في معارضة مسيلمة: لا اعتراض بمثلها؟! وإنما تبغي وقوع المعارضة المؤثرة، وهي المماثلة أو المقاربة على وجهٍ يوجب اللبس والإشكال!

قيل له: وعن هذه المعارضة المؤثرة صرف الله تعالى الخلق، فقد زال الطعن بمسيلمة.

فإن قال: فأجيزوا على هذا المذهب أن يكون في كلام العرب ما هو أفصح من القرآن!

/ [[ص ٩١]] قيل له: هذا لو أجزناه لم يقدح في إعجازه من الوجه الذي ذكرناه، بل كان أدخل له في الإعجاز، غير أننا قد علمنا بالامتحان والاستقراء أنه ليس في عالي فصيح العرب ما يتجاوز فصاحة القرآن، بل لم نجد في جميع كلامهم ما يساوي كثيراً من القرآن، ممَّا يظهر الفصاحة فيه خلاف ظهورها في غيره. وهذا موقوف على السبر والاختبار. وكلُّ من كان في معرفة الفصاحة أقوى كان بما ذكرناه أعرف.

/ [[ص ٩٣]] [في صرف الله تعالى العرب عن المعارضة]:

وممَّا يدلُّ على أن الله تعالى صرف فصحاء العرب عن معارضة القرآن، وحال بينهم وبين تعاطي مقابله: أن الأمر لو كان بخلاف ذلك - وكان تعدُّر المعارضة المبتغاة والعدول عنها لعلمهم بفضله على سائر كلامهم في الفصاحة وتجاوزه له في الجزالة - لوجب أن تقع منهم على كلِّ حالٍ؛ لأنَّ العرب الذين خوطبوا بالتحذير والتقريع، ووُجِّهوا بالتعنيف كانوا متى أضافوا فصاحة القرآن إلى فصاحتهم وقاسوا كلامه بكلامهم علموا أنَّ المزيَّة بينهما إنمَّا تظهر لهم دون غيرهم ممَّن نقص عن طبقتهم ونزل عن درجتهم، ودون الناس جميعاً ممَّن لا يعرف الفصاحة ولا يأنس بالعربية.

الفصاحة - أن يكون بينه وبين فصيح كلام العرب ما بين المعجز والممكن، والمتعاد والخارق للعادة. وليس يحتاج - ولا كلُّ من له حظُّ من العلم بالفصاحة وإن قلَّ - في المعرفة بفضل القرآن وعلوُّ مرتبته في الفصاحة إلى شهادة الوليد بن المغيرة وأضرابه، وإن كان قد يظهر لهم من فضله ما لا يظهر لنا؛ لتقدُّمهم في العلم بالفصاحة، إلَّا أنَّهم لو كتبوا ما عرفوه من أمره ولم يشهدوا به، لم يُجَلِّ ذلك بالمعرفة التي ذكرناها.

فأمَّا قول الوليد بن المغيرة: (قد سمعت الخُطْبَ والشعر وكلام الكهنة، وليس هذا منه في شيء)، فيحتمل أن يكون مصرُفاً إلى أنه مباين لما سمع في طريقة النظم؛ لأنَّه لم يعهد بشيءٍ من الكلام مثل نظم القرآن.

وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ [١٢] إنمَّا عنى به ما وجد [في] نفسه من تعدُّر / [[ص ٨٩]] المعارضة إذا رامها، مع تمكُّنه من التصرُّف في الكلام الفصيح، وقدرته على ضروبه؛ لأنَّه لمَّا تعدَّر عليه ما كان مثله على العادة ممكناً متأتياً، ظنَّ أنه قد سُحِرَ! ويكون قوله: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ [١٣]، إشارة إلى حاله وامتناع ما امتنع عليه، لا إلى القرآن.

وهذا أشبه بالقصة ممَّا تأوَّله السائل، وإن كان جواب ما ذكرناه واحتمال القول له يكفي في الجواب.

وأمَّا دخول الشعراء الذين ذكرهم في الدِّين، وتصديقتهم للرسول ﷺ، فإنمَّا يقتضي أن ذلك لم يقع منهم - مع إباؤهم وعزَّة نفسهم - إلَّا لآيةٍ ظهرت، وحبَّةٍ عُرِفَتْ. وأي آيةٍ أظهر أو حبَّةٍ أكبر من وجدانهم ما يتسهَّل عليهم من التصرُّف في ضروب الفصاحة والنظوم - إذا لم يقصدوا المعارضة - متعدِّراً إذا قصدوها، وممتنعاً إذا تعاطوها! وهذا أبهر لهم، وأعظم في نفوسهم، وأحقُّ بإيجاب الانقياد والتسليم ممَّا يظنُّه السائل وأهل مذهبه!

وإن قال: إذا كان الخلق عندكم مصروفين عن معارضة القرآن، فكيف تمكَّن مسيلمة منها؟ وكلامه وإن لم يكن مشبهاً للقرآن في الفصاحة ولا قريباً فهو مبطل لدعواكم أنَّ الصرف عامَّة لجميع الناس.

/ [[ص ٩٠]] قيل له: تمكين مسيلمة الكذاب ممَّا ادَّعى أنَّه معارضة من أدل دليل على صحَّة مذهبنا في الصرفة؛ لأنَّه لم يُمكن من المعارضة إلَّا من لا يشبهه على عاقل - فضلاً على فصيح - بعد ما أتى به عن الفصاحة، وشهادته بجهله أو اضطراب عقله.

منه! وأخرجهم ضيق الخناق وقصر الباع إلى أن أحضر أحدهم أخبار رستم واسفنديار، وجعل يقصُّ بها، ويوهم الناس أنه قد عارض، وأنَّ المطلوب بالتحدي هو القصص والأخبار!

/ [[ص ٩٦]] وليس يبلغ بهم الأمر إلى هذا وهم متمكنون ممَّا يوقع الشبهة، ويُضعف أمر الدعوة، فيعدلوا عنه مختارين، وأحلامهم وإن وفرت، وعقولهم وإن كملت، وأدعي أنها تمنع أمثالهم من الإقدام على المباهاة، والتظاهر بالمكابرة، وأدعاء ما تشهد أنفسهم ببطلانه، وتوقن قلوبهم بفساده؛ فإنَّ الحال التي دُفِعوا إليها حال تيسر العسير، وتصغر الكبير. ومن أشرف على الهوان بعد العزة والقصور بعد القدرة خفَّ حلمه، وعزب علمه، وركب ما كان لا يرتكبه، وأقدم على ما كان لا يُقدم عليه.

وليس يمكن أحداً أن يدَّعي أنَّ ذلك ممَّا لم يهتد إليه العرب، وأنَّه لو اتَّفَق خطوره ببالهم لفعلوه، غير أنَّه لم يتَّفَق؛ لأنَّهم كانوا من الفطنة واللبابة على ما لا يخفى عليهم معه أنفذ الكيدين، وأطف الخيلتين، فضلاً عن أن يذهبوا عن الحيلة وهي بادية، ويعدلوا عن المكيدة وهي غير خافية.

هذا، مع صدق الحاجة وقوتها، وضيق الحال وشدتها، والحاجة تفتق الحيلة، وتبدي المكنون، وتُظهر المصون.

وهب لم يفظنوا لذلك بالبديهة وقبل الفكرة، كيف لم يقفوا عليه مع التغلغل، ويظفروا به مع التوصل؟! وكيف لم يتَّفَق لهم مع فرط الذكاء وجودة الآراء، من الكيد إلاَّ أضعفه، ومن القول إلاَّ أسخفه؟! وهذا من قبيح الغفلة التي ينتزعه القوم عنها، ووصفهم الله تعالى بخلافها.

وليس يرد مثل هذا الاعتراض من موافق في إعجاز القرآن، وإنَّما يصير إليه من خالفنا في الملة، إذا بهرته الحجَّة وأعجزته الحيلة، فيرمي العرب بالبله والغفلة، ويقول: لعلَّهم لم يعلموا أنَّ المعارضة أنجع وأنفع، وطريق الحجَّة / [[ص ٩٧]] أصوب وأقرب؛ لأنَّهم لم يكونوا أصحاب نظر وفكر! وإنَّما كانت الفصاحة صنعتهم، والبلاغة طريقتهم، فعدلوا إلى الحرب التي هي أشقى للقوم، وأحسم للطمع.

وهذا الاعتراض إذا ورد علينا، كانت كلمة جماعتنا واحدة في ردِّه، وقلنا في جوابه: إنَّ العرب وإن لم يكونوا نظَّارين، فلم يكونوا غفلة مجانين، وفي العقول كلُّها - وافرها وناقصها - أنَّ مساواة المتحدِّي في فعله ومعارضته بمثله، أبلغ في الاحتجاج عليه من كلِّ فعل، وأقوى في فلَّ غربه من كلِّ قول.

وكان ما عليه ذوو المعرفة بفصيح الكلام من أهل زماننا - من خفاء الفرق عليهم بين مواضع من القرآن وبين فقر العرب البديعة وكلمهم العربية - سابقاً عندهم، متقرِّراً في نفوسهم، فأبى شيءٌ قعد بهم عن أن يعمدوا إلى بعض أشعارهم الفصيحة وألفاظهم المثورة البليغة فيقابلوه به، ويدَّعوا أنَّه مماثل لفصاحته وزائد عليها، لاسيَّما وخصمنا في هذه الطريقة يدَّعي أنَّ التحدي وقع / [[ص ٩٤]] بالفصاحة دون النظم وغيره من المعاني المدَّعاة في هذا الموضع؟! فساء

فساء حصلت المعارضة بمنظوم الكلام أو بمنشوره، فمن هذا الذي كان يكون الحكم في هذه الدعوى، وجماعة الفصحاء أو جمهورهم كانوا حرب النبي ﷺ ومن أهل الخلاف لدعوته والصدود عن محجَّته؛ لاسيَّما في بدو الأمر وأوله، وقبل أوان استقرار الحجَّة وظهور الدعوة وكثرة عدد الموافقين، وتظافر الأنصار والمهاجرين؟

ولا تعمل إلاَّ على هذه الدعوى، (لو حصلت لردِّها) بالتكذيب من كان في حرب النبي ﷺ من الفصحاء، أمَّا كان اللبس يحصل، والشبهة تقع لكلِّ (من لم يساوها، ولا في المعرفة) من المستجيبين للدعوة والمنحرفين عنها من العرب، ثمَّ لطوائف الناس جميعاً، كالفرس والروم والترك، ومن ماثلهم ممَّن لا حظَّ له في العربية؟

وعند تقابل الدعاوى في وقوع المعارضة موقعها، وتعارض الأقوال في الإصابة بها مكانها، تتأكد الشبهة، وتعظم المحنة، ويرتفع الطريق إلى إصابة الحقِّ؛ لأنَّ الناظر إذا رأى جُلَّ الفصحاء - وأكثرهم يدَّعي وقوع المكافاة والمائلة، وقوماً منهم يُنكر ذلك ويدفعه - كان أحسن أحواله أن يشكَّ في القولين، ويؤجِّز [على] كلِّ واحدٍ منهما الصدق والكذب؛ فأبى شيءٌ يبقى من / [[ص ٩٥]] المعجز بعد هذا؟! والإعجاز لا يتمُّ إلاَّ بالقطع على تعذر المعارضة على القوم، وقصورهم عن المائلة أو المقاربة.

والتعذر لا يُعلم إلاَّ بعد حصول العلم بأنَّ المعارضة لم تقع مع توفرِّ الدواعي وقوة الأسباب؛ فكانت حينئذٍ لا تقع الاستجابة من عاقل، ولا المؤازرة من متدين.

وليس يحجز العرب عمَّا ذكرناه ورع ولا حياء؛ لأنَّنا وجدناهم لم يرعوا عن السبِّ والهجاء، ولم يستحيوا من القذف والافتراء. وليس في ذلك ما يكون حجَّةً ولا شبهةً، بل هو كاشف عن شدة حنقهم، وقوة عداوتهم، وأنَّ الحيرة قد بلغت بهم إلى استحسان القبيح الذي كانت نفوسهم تأباه وتعافه، وطباعهم تشنأه وتنفر

أو لبعض أغراض الدنيا. ومثل هؤلاء لا يفزع فيهم إلا إلى السيف؛ لأن هذه الاعتراضات وما ماثلها متى صحّت، قدحت في أن ترك القوم للمعارضة المؤثرة، إنَّما كان للتعذُّر.

وإنَّما وجَّهنا دليلنا هذا إلى من يعترف معنا بأنَّ هذه المعارضة لم تقع، وأنَّها لم / [[ص ٩٩]] تقع للتعذُّر دون شيء من هذه الأعدار المدَّعاة. وكان ما قصدنا به إلى التعذُّر إنَّما هو للصرف لا لفرط الفصاحة، فليس يجوز أن تتعلَّق بشيء من ذلك وتجعله عذراً في ترك المعارضة التي ألزمتنا وقوعها من يخالف في الصرفة، ويوافق في جملة إعجاز القرآن، لأنَّه راجع عليه وعائد إليه.

والجواب عن هذه الشبهة مستقصى في الكُتُب، وقد مضى في أثناء كلامنا في هذا الدليل ما إن حُصِّل أمكن أن تسقط به جميع هذه الشبهات ونظائرها.

فإن قال قائل: إنَّ العرب كانوا يعلمون ضرورةً فرق ما بين فصيح كلامهم وفصاحة القرآن، فكيف تدَّعون مع ذلك - في شيء من كلامهم - أنه مساواة، والجمع الكثير من العقلاء لا يجوز عليهم ادِّعاء ما يضطُّرون إلى بطلانه، وإنكار ما يضطُّرون إلى صحَّته؟!

ولو جاز على الجماعات مثل هذا لم تُنكر أن يسأل إنسان بمدينة السلام عن الجسر، ويسترشد إليه، فيُخبره جميع أهلها أو جمهورهم بأنَّه في خلاف جهته، أو يجحدونه وجود الجسر جملةً! وإذا استحال هذا فالأوَّل مثله.

قيل له: هذه الدعوى على الناس التي ذكرتها، من المتكلمين، وجعلوها أساً وعماداً، وهي مع ذلك غير صحيحة، ولا خافية الفساد.

وليس يمتنع أن يجتمع العقلاء الكثيرون على إنكار ما يعلمونه ضرورةً، والإخبار بما يعلمون خلافه ضرورةً، إذا اجتلبوا بذلك نفعاً، أو دفعوا به ضرراً. لأنَّنا / [[ص ١٠٠]] نعلم أن بعض السلاطين الظلمة لو بحث عن أموال رعيتهم، وأراد معرفة أحوالهم، ليغلبهم عليها ويسلبهم، فاستدعى أهل بلدة وفيهم الكثرة التي تمتع من التواطؤ، ثمَّ سأل كلَّ واحدٍ منهم على انفراد عن حاله فطالبه بما له، لكذب فيه، ولما صدقه عنه، ولا تمتنع من دلالته عليه وإرشاده إليه. وهو يعلم مكانه ويقف على مبلغه، ولكان شُحُّ القوم بالمال وإشفاقهم عليه يقوم مقام التواطؤ والاتِّفاق.

إلا أنَّه ليس يجوز - قياساً على ذلك - أن يُخبروا بخبر واحد له

وليس يجوز أن تذهب العرب الألباء، عمَّا لا يذهب عنه العامة الأغبياء! والحرب غير مانعة من المعارضة، ولا صارفة عن المقابلة. وقد كانوا يستعملون في حروبهم من الارتحاز ما لو جعلوا مكانه معارضة القرآن كان أنفع لهم، وأجدى عليهم. مع أنَّه قد تقدَّم قبل أن الحرب من الزمان ما يتَّسع بعضه للمعارضة، إن كانت الحرب شغلت عنها، واقتطعت دونها.

وهذا بعينه كافٍ في جواب من يعدُّ كفَّهم عن المعارضة بما يقارب ويقع به اللبس على غيرهم؛ لأنَّهم لم يفتنوا لذلك ولم يتنبَّهوا عليه، ولأنَّ الحرب كانت عندهم أولى وأحرى.

على أنَّهم لو قدَّموا المعارضة أمام الحرب، وجعلوها مكان الهجاء والسبِّ، لم يجتمع بإزائهم من يحتاجون إلى محاربتهم ويجهلون في مغالبتهم، ولا استغنوا بها عن جميع ما تكلفوه من التعب، أو أكثره.

وفي إطباق الكلِّ على الإمساك عن المعارضة أكبر دليل على أنَّهم عنها مصر وفون، وعن تعاطيها مقتطعون.

/ [[ص ٩٨]] وإنَّما لم نذكر جميع ما يمكن الاعتراض به في هذا الدليل، مثل قولهم: فلعلَّ العدول عن المعارضة، إنَّما كان لاستصغارهم أمره، واستبعادهم تمام مثله، وأنَّ الأمر لستفحل وانتظم وتكاثر الأعوان والأصحاب، علموا أنَّ المعارضة لا تغني، وأنَّ الحرب أنجز، فصاروا إليها. أو لأنَّهم علموا زيادة كلامهم على كلامه، في معنى الفصاحة، وفضله في الجزالة، وأنَّ بينهما من ذلك ما لا يكاد يخفى على أحدٍ من الفصحاء. ورأوا من إقدامه على تحديهم وتقريعهم ما رأوا معه أنَّ الحزم في الإمساك عنه والعدول عن مقابلته، كما يفعل أهل التحصيل [مع] من تحدَّاهم وقرَّعهم بما لا يشتهه على أحدٍ فضلهم فيه وتقدُّمهم له؛ لولا أنَّهم أشفقوا من أن يعارضوه فيحصل الخلاف والتجادب في المساواة بالمعارضة أو المقاربة، ويتردَّد في ذلك الكلام، ويمتدُّ الزمان، فتقوى شوكتهم وتكثر عدَّتة، فخرجوا إلى الحرب لقطع المادَّة، أو لأنَّهم علموا أنَّ المعارضة إنَّما تُمكن من علم فيها المائلة أو المقاربة، وهم العدد اليسير، إذا أنصفوا أيضاً من نفوسهم، ولم يتَّبِعوا أهواءهم.

فأمَّا طوائف المتبَّعين وعامة المستجيبين الذين بهم النصرة وفيهم الكثرة، ممَّن لا يعلم المفاضلة بين الفصاحتين؛ فإنَّ المعارضة لا تكفُّهم ولا يرفعون بمثلهما رأساً؛ لأنَّهم لم يستجيبوا بالحجَّة، فُشِّكَّهم الشبهة. وإنَّما انقادوا بالتقليد وحسن الظنِّ،

فيحوز أموالهم. وهم يعلمون أن سؤاله لذلك لا لغيره، وأنه لا يجد مخبراً عن الجسر سواهم، وليس ممن يطول مقامه بينهم فيقف على مكانه بنفسه أو ببعض أصحابه، فلا بد أن يتلقوه جميعهم بالجحود والإنكار، سواء أفرّد كل واحد منهم بالسؤال أو ضمّه إلى غيره. بل هؤلاء وحالهم هذه ملجئون إلى الكتمان وترك الاعتراف.

/ [[ص ١٠٢]] وإذا جاز هذا على الجماعات الكثيرة على وجه من الوجوه، فقد بطل ما اعترض به السائل وزالت شناعته.

وبعد، فقد قال القوم للنبي ﷺ: لو نشاء لقلنا مثل هذا؛ وهم يعلمون من أنفسهم ضرورة خلاف ذلك، ويعلمون أيضاً أن كل سامع لهذا الكلام من الفصحاء يعلم كذبهم فيه، ولم يمنعهم - وهم كثير - العلم الضروري من ادعاء خلافه، فكذلك [لم] يمنعهم علمهم بفضل فصاحة القرآن على فصاحتهم من أن يدعوا في بعض كلامهم أنه مماثل له. بل إذا جاز عليهم الأول - وليس مما يدخل به شبهة على أحد - كان الثاني أولى بالجواز وأحرى، وهو مما يوقع كل شبهة ويوجب كل شك. وهذا بين لناظر.

فإن قال: هذا القول - وهو: لو نشاء لقلنا مثل هذا - إنما قاله أمية بن خلف الجمحي، والواحد يجوز عليه الإخبار بما يضطر إلى خلافه، إذا فرط غضبه وقويت عصبية. وليس كذلك الجماعات الكثيرة، وكلامنا إنما هو على جميع الفصحاء الذين لا يجوز هذا عليهم!

قيل له: إن كان قائل هذا هو أمية بن خلف الجمحي - حسب ما ذكرت - فما رأينا أحداً من الفصحاء كذبه ولا بكته، وقد سمعوا كلامه وأتصل بهم! والإمساك في مثل هذا الموضع وإظهار الرضا يقوم مقام المشاركة في الدعوى والتصديق لها، فألاً وقعت المعارضة أيضاً من أحدهم لقوة الغضب / [[ص ١٠٣]] والعصبية؟ فإن جميع الفصحاء حينئذ كانوا يمسكون عن تكذيبه والرد عليه، ويظهرون الرضا بفعله والتصديق لقوله، كما أمسكوا عن أمية بن خلف وهم مضطرون إلى تكذيبه وبهته.

وبعد، فلم يلزم أن تقع المعارضة من سائر الفصحاء حسب ما ظننت، وإنما ألزمتنا وقوعها في الجملة.

وخصوصاً - إن أحالوا على الجمع الكثير الذين لا يجوز عليهم التلاقي والتواطؤ والإخبار بما يضطرون إلى بطلانه - فهم يجيزون ذلك على النفر والجماعة التي يصح في مثلها التواطؤ، فكيف لم تقع المعارضة من عدّة هذه صفتهم؟

صيغة واحدة، من غير مواطأة؛ لأن العادة تُفرّق بين الأمرين لكذبه، وتوجب حاجة أحدهما إلى المواطأة، واستغناء الآخر عنها.

وفي هذا كلام كثير قد أحكمه أصحابنا الإمامية في مواضع، وفرّقوا بين الكتمان والإخبار، وما يحتاج من ذلك إلى تواطؤ وما لا يحتاج، فلذلك اقتصرنا على هذه الجملة، وهي كافية.

وليس لأحد أن يقول: إننا جاز ما ذكرتموه في الجماعة التي يسألها السلطان عن أموالها، فتكتمها، أو تدّعي فيها ما يعلم خلافه؛ لأن كل واحد منهم يُخبر عن ماله، فإذا كذب في الخبر عنه فإنما كذب في غير ما كذب الآخر فيه. ومخبرات أخبارهم مختلفة، وإذا اختلفت جاز هذا فيها، وفارقت الإخبار عن الشيء الواحد وكتمانها.

وذلك أن هذا الاستدراك لا يُغني في دفع كلامنا؛ لأنه كان يجب أيضاً أن يدّعي كل واحد من الفصحاء في بعض الكلام أنه معارضة للقرآن، ويكون ما يدّعي الواحد منهم أنه معارضة غير الذي ادّعى الآخر ذلك فيه. ولا يمنع كثرتهم من هذه الدعوى؛ لأنهم لم يُخبروا عن شيء واحد.

/ [[ص ١٠١]] على أنه لو قدرنا أن بين الجماعة التي وصفنا حالها وكثرتها نبياً أو رجلاً صالحاً يتفقون على ولايته وتعظيمه، ويتديّنون بدفع المكاره عنه، وأن بعض الظالمين جمعهم وسألهم عن مكانه، وغلب في ظنونهم أنهم إن دلّوه على موضعه قتله، لعلمنا أنهم لا بد أن يُنكروا معرفة مكانه، ويمتنعوا من الإرشاد إليه؛ وإن قوي في نفوسهم أن النبي أو الصالح لا ينجو من يد هذا الظالم، وأنه لا ينتهي عن البحث عنه والتنقير عن مكانه إلا بأن يُخبروه بأنه قد خرج عن بلدهم وبعد عنهم، لم يمتنع أيضاً أن يُخبره الجماعة بذلك.

فقد جاز على الجماعة الكثيرة أن تدّعي في الشيء الواحد ما يُعلم خلافه، وتكتم الشيء الواحد الذي يقف على مكانه.

فأمّا التشنيع بكتمان الجسر فإنما يبعد كتمان مثله؛ لأنه لا داعي يدعو إليه، ولشهرة مكان الجسر أيضاً، وأنه ممّا يظهر عليه بأهون سعي وأيسر أمر، ولكثرة عدد المخبرين عنه والعارفين به. وما يكون الكتمان نافعاً لخبره وماحياً لأثره ليس كذلك.

ولكن ليس ينكر أن يكون لأهل البلد في أحد جانبيه ذخائر جمّة وودائع وتجارات كثيرة وبضائع، ويقصدتهم من الجانب الآخر بعض الجائرين؛ فيسألهم عن مكان الجسر ليعبر عليه،

في بعض الكلام الفصيح - أنه معارضة للقرآن؛ وإن لم يكن مماثلاً في الحقيقة ولا مقارباً. ويُضمر أن ما ادَّعى ذلك فيه مثل للقرآن من بعض الوجوه التي يساوي القرآن فيها غيره من الكلام، ممَّا لم يتوجَّه التحدي والتفريع به.

وقد فعل قريباً من هذا النضر بن الحارث؛ فإنه ادَّعى معارضة القرآن بأخبار رستم واسفنديار، وأوهم أن التحدي وقع بالقصص والإخبار عن الأمم السالفة والقرون الغابرة، ولم يمنعه علمه - بأن الذي أتى به ليس بمعارضة عند أحدٍ من / [ص ١٠٥] الفصحاء - من الإقدام على دعواه.

وإذا جاز أن يعارض النضر بن الحارث بما ليس بمعارضة للقرآن عند أحدٍ من العقلاء - فصيحاً كان أو أعجمياً - من حيث لم يطابق ما أتى به من معنى التحدي المعلوم ضرورةً، جاز أيضاً أن يعارض غيره من القوم ببعض الشعر الفصيح أو الكلام البليغ، ويدَّعي فيه المماثلة في الوجه المقصود بالتحدي، ويكون هذا المعارض أعذر عند الناس من النضر بن الحارث، وأمره أقرب إلى اللبس والاشتباه؛ لأنَّ بهته وكذبه لا يظهر إلا لأهل الطبقة العليا في الفصاحة أو لجماعتهم، حسب ما يقترحه خصومنا.

والنضر بن الحارث كذبه ظاهر لكل من عرف الغرض بالتحدي بالقرآن، وهم العرب والعجم جميعاً. وهذا يؤكِّد القول بالصرفة ويوضحه.

فإن قال: كيف لم يُصرِّف النضر بن الحارث عمَّا ادَّعاه من المعارضة، وصرِّف غيره من الفصحاء؟ قيل له: هذا ممَّا قد تقدَّم الجواب عنه، عند الاعتراض بمسئلة.

وإنما صرِّف عندنا عن المعارضة من يحصل بمعارضته بعض الشبهة. ولهذا لم يُمكن أحد من الفصحاء من معارضته، ممَّا له مع طريقتة في النظم أدنى فصاحة، من حيث جاز أن يقع عند ذلك الشبهة لمن لا قوَّة له في العلم بالفصاحة.

فأمَّا من لا شبهة على أحدٍ بمعارضته ولا شك لعاقلي في أمره، فليس في صرفه فائدة، بل تمكينه من فعله برهان على أن غيره مصروف عن المعارضة، إذ لو كانت حاله في التخلية كحالة لسواه في الإتيان بالمعارضة.

وقد قلنا في الردِّ على من ذهب في إعجاز القرآن إلى خرق العادة بفصاحته، ونسب تعدُّر المعارضة إلى أن الله تعالى لم يجر

فإن عاد السائل إلى أن يقول: لو عارض مثل هؤلاء بما لا يماثل في الحقيقة، لما وافقهم الباقون من الفصحاء، ولا أمسكوا عن تكذيبهم!

قلنا لهم: فقد أظهروا موافقة أمية بن خلف الجمحي وأمسكوا عن تكذيبه، اللهم إلا أن تريد ما كان يمسك عنهم من كان في جهة النبي ﷺ، فهذا ما قدَّمنا فيه التماثل.

على أننا لو طالبناك - أيها السائل - بالدلالة على أن عدَّة الفصحاء الذين يعلمون فضل فصاحة القرآن على فصاحتهم وخروجه عن عاداتهم، كانت في ذلك الوقت كثيرةً، يستحيل في مثلها التواطؤ؛ لأنَّنا نرى في زماننا وفيما تقدَّمه، من هذه صفته، وفورهم في أزمان التحدي وظهورهم، فليس كلُّ من جاد في الفصاحة طبعه، وعلت منزلته، وتصرف في النثر والنظم، يجب أن يعلم ما ذكرناه؛ لأننا نرى في زماننا وفيما تقدَّمه، من هذه صفته، وهو لا يُفرِّق بين مواضع من القرآن، وفصيح كلام العرب في الفصاحة. وما لا يزال يقال في مثل هذا من أن أولئك كانوا على الفصاحة مطبوعين ومن عاداتهم لها مكتسبين، لا يُغني شيئاً.

/ [ص ١٠٤] لأنَّ القوم وإن كانوا مطبوعين على الفصاحة، فقد كانوا يتفاضلون فيها تفاضلاً شديداً؛ فليس يُنكر أن ينتهي بهم التفاضل إلى أن يكون الفاضل منهم هو الذي يعلم مزية فصاحة القرآن وفضيلته، والمفضول لا يعلم ذلك وإن كان مطبوعاً. وكما افترقوا في المنزلة والطبقة مع اتِّفاقهم في الطبع، وكذلك يفترقون في هذه المعرفة وإن اتَّفقوا في الطبع.

فإن قال: فلعلَّ أمية بن خلف لم يرد بقوله: (لو نشاء لقلنا مثل هذا) المماثلة في الفصاحة، وإنما أراد مثله في بعض الوجوه التي يتمكَّن فيها من مساواته، وهذا يُسقط الاحتجاج بقوله.

قيل له: كيف يريد ذلك وهو يعلم ضرورةً - وكلُّ من سمع التحدي أو اتَّصل به خبره - الفرض فيه، وأتمَّ دعوا إلى الإتيان بمثل القرآن في الفصاحة، أو في النظم والفصاحة معاً، حسب ما نصرناه؟

وهذا القول إنَّما وقع منه عند التفريع بالقرآن والمطالبة بفعل مثله، فليس يكون إلا مطابقاً لمعنى التحدي.

ولئن جاز أن يورد ذلك على سبيل التمثيل والتبليس - فيطلق هذا اللفظ الذي ظاهره يدلُّ على ادِّعاء التمكَّن من الإتيان بمثله في الوجه الذي وقع التحدي به - ولا يريد هذا بل يضمِّر شيئاً آخر، ما اقتضاه التحدي أيضاً أن يدَّعي هو أو غيره من العرب -

وهذا الوجه من الفصاحة هو المستحيل منّا، من غير إشارة إلى نظم في الحقيقة - هو غيره - أو تأليف، ولذلك تعذر الشعر على المفحم، والفصاحة / [[ص ١٠٩]] على الألكن، وإن كانا قادرين على جميع أجناس الحروف.

ولو كان ما ذكرتموه - من أن الحروف إذا كانت مقدورة لكل أحد ولم يُرَجَع بالكلام إلا إليها، فيجب أن يكون جميع ضروبه مقدورة - صحيحاً لوجب أن لا يتعذر الشعر على ناطق، ولا الكلام الفصيح على متكلم، وقد علمنا خلاف ذلك.

قيل له: إذا كان المراد بالنظم والتأليف ما ذكرته ونشرته فهو صحيح غير مدفوع، والذي أنكرنه غيره.

وقد قلنا في كلامنا: إنَّ النظم يُستعمل في الكلام، ويُراد به توالي حروفه.

وقد يقال: إنَّ نظم الشعر مخالف لنظم [النثر] بمعنى أن حدوث كلمات كل واحد منهما - في التقدّم والتأخر والترتيب - يخالف الآخر، إلا أن ذلك لا يوجب كون نظم القرآن على هذا التفسير مستحيلاً من العباد وغير مقدور لهم؛ لأنَّ من يقدر على الحروف هو قادر على تقديم إحداثها وتأخيرها، وضمَّ بعضها إلى بعض وتفريقه.

وإنَّها يتعذر ذلك على من يتعذر عليه لفقد العلم بكيفية تقديم بعض الحروف على بعض الوجوه التي إذا حدثت عليها كان الكلام شعراً أو خطابةً، أو غير ذلك.

/ [[ص ١١٠]] يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ الأمي يقدر على الكتابة؛ لأنَّ الكتابة ليست أكثر من حركات يده واعتماداتها بالألة، وهو قادر على سائر أجناس الحركات والاعتمادات، وإنَّها يتعذر عليه الكتابة لفقد العلم.

وتعذر الشعر على المفحم والفصاحة على الألكن من هذا الباب أيضاً؛ لأنَّ الشعر لم يتعذر على المفحم من حيث لم يكن قادراً على حروفه، أو على إحداثها متقدِّمةً أو متأخرةً حتَّى يقع شعراً، وإنَّها تعذر ذلك عليه من حيث فقد العلم بكيفية تقديم الحروف وتأخيرها، وضمَّها وتفريقها.

فإن كان المعنى الذي ذكرناه وفصلناه هو الذي عناه أبو القاسم البلخي وذهب إليه، فهو مخالف للفظ حكايته، وملحق له بالمذهب الذي رددناه عليه.

وقد وجدت له في كتابه الموسوم بـ (عيون المسائل والجوابات)، كلاماً في هذا الباب، يدلُّ على أنه أراد شيئاً فأساء

العادة بفعل العلوم التي يُتمكَّن بها من مثله، قولاً كافياً. وأوردنا على أنفسنا من الزيادات والمسائل ما لا نشكُّ في / [[ص ١٠٦]] أنه لم يخظر لأحدٍ من أهل هذا المذهب ببالي.

والحقُّ - بحمد الله - لا يزداد على البحث وشدة الفحص إلا قوةً ووضوحاً، والباطل لا يلبث أن ينهتك ستره، ويظهر أمره.

ونحن الآن رادُّون على المذاهب الأخر التي حكيناها، ليخلص القول بالصرفة، وتكمل في صحته الحجَّة، ومن الله تعالى نستمدُّ المعونة وحسن التوفيق.

/ [[ص ١٠٧]] [مذهب جماعة المعتزلة]:

[إعجاز القرآن في نظمه]:

أمَّا المذهب الذي حكاه أبو القاسم البلخي عن جماعة المعتزلة، وقواه ونصره من أن نظم القرآن وتأليفه يستحيلان من العباد، كاستحالة إحداث الأجسام، وإبراء الأكمه والأبرص. ولولا ذلك لجاز أن يلحق هذا القول بالمذهب الأوَّل، وإن كان لم يُصرِّح به؛ لأنَّ من بدأنا بذكرهم لا يمتنعون من القول بأنَّ القرآن غير مقدور للعباد، على التأويل الصحيح. وهم أيضاً يدفعون أن يكون هناك منع، أو عجز عن المعارضة - حسب ما حكى أبو القاسم - غير أنَّ التأكيد بالمقال الذي ذكره يمنع من ذلك.

والذي يُبطل هذا المذهب: أنَّ القرآن لا نظم له ولا تأليف على الحقيقة، وإنَّها / [[ص ١٠٨]] تستعار هذه اللفظة في الكلام من حيث حدث بعضه في إثر بعض، فشبه لذلك بتأليف الجواهر.

وإذا لم يكن في الكلام معنى زائد على ذوات الحروف، فكيف يصحُّ أن تتعلَّق به قدرة أو عجز، حتَّى يقال: إنَّ تأليف القرآن يستحيل من العباد كاستحالة كذا وكذا؟

فأمَّا الحروف فهي - أجمع - في مقدورنا، ومن قدر على بعض أجناسها فلا بدَّ أن يكون قادراً على سائرها.

والكلام كله - فصيحه وأعجميه - يتركَّب من حروف المعجم التي يقدر على جميعها كلُّ قادر على الكلام. وإذا كانت ألفاظ القرآن غير خارجة عن حروف المعجم التي نقدر عليها، لم يصحَّ قول من جعله مستحيلاً منّا كاستحالة الأجسام وغيرها من الأجناس التي لا يقدر المحذِّثون عليها!

فإن قال قائل: ما أنكرتم أنَّ المراد بقول من جعل النظم مستحيلاً منّا، غير ما ظننتموه من أن هناك معنى غير الحروف، حسب ما يجب في تأليف الجواهر، وأن يكون المراد بذلك وقوعه على هذا الترتيب.

الأجسام منّا، فكيف يحمل تعذّر الشعر على تعذّر القرآن ويدّعي أنّ ما يُعْتَلُّ به في أحد الأمرين يُعْتَلُّ بمثله في الآخر، وأحدهما مستحيل، والآخر جائز وإن كان غير مقدور؟!

ولو قيل له في جواب اعتراضه: الشعر إنّما يتعذّر على المفحم - لا من جهة أنّه يستحيل منه - بل لأنّه غير قادر عليه الآن، وجائز أن يُقدِّره الله تعالى عليه في المستقبل، أليس ما كان يتمكّن من المقابلة بمثل ذلك في القرآن؟!

على أنّا قد بيّنا قبل حكاية كلامه أنّ المفحم قادر على الشعر، وأنّ الشعر ليس / [[ص ١١٣]] بأكثر من حروف يتقدّم بعضها ويتأخّر بعض. والمفحم قادر على جميع ذلك، وإنّما يتعذّر عليه الشعر لفقد العلم بتقديم هذه الحروف وتأخيرها وضمّها وتفريقها، كما يتعذّر على الأمي الكتابة لذلك، لا لأنّه ليس بقادر على الحركات والاعتمادات.

ومما يكشف عمّا ذكرناه [أنّ] الشعر لو كان يتعذّر على المفحم، لأنّه [غير] قادر عليه، لم يتأتّ منه على سبيل الحكاية. وفي تأتيه منه - إذا كان حاكياً - دليل على أنّه قادر. وإنّما تعذّر ابتداءه له لفقد العلم؛ لأنّ ما يتعذّر لارتفاع القدرة عليه لا يقع على وجه من الوجوه، ما دامت مرتفعة، ألا ترى أنّ من حلّ إحدى يديه عجز عن الحركة، لا يقع منه تحريك هذه اليد ابتداءً ولا احتذاءً؟! وبعد، فهذا القول يُؤدّي إلى أنّ جميع الصنائع والأفعال الواقعة على الوجوه المختلفة غير مقدورة لمن تعذّرت عليه. ولو صحّ ذلك لارتفع الدليل على إثبات العالم عالماً؛ لأنّنا نستدلّ على إثبات العالم عالماً للكتابة وما شاكلها من الأفعال المحكيّة عن بعض الفاعلين دون بعض مع اشتراك من تعذّر عليه ومن / [[ص ١١٤]] تآتت منه في سائر الأوصاف التي أحدها كونها قادرين على الفعل، فلو كان من تعذّر عليه الفعل على بعض الوجوه غير قادر عليه، نسبنا تعذّره إلى ارتفاع القدرة. وتآتت إلى حصولها لم يفتقر إلى العلم أصلاً، ولا كان لنا في إثباته سبيل. وفي هذا نقض لأصول التوحيد والعدل، على سائر المذاهب وجميع الطرُق.

وأما قوله: لو كان الأمر على ما ذهبتم إليه لكان الواجب أن يسخّف نظمه؛ فقد سألنا أنفسنا عن هذا فيما تقدّم على أكد الوجوه وأبلغها، واستقصينا الجواب عنه.

ثمّ قال أبو القاسم، بعد الكلام الذي حكيناه عنه: (ويقال لهم: إنّنا لسنا ننكر أن يكون الله تعالى صرف العرب عن المعارضة

العبارة عنه، لأنّه قال: (واحتجّ الذين ذهبوا إلى [أنّ] نظمه - يعني القرآن - ليس بمعجز، إلّا أنّ الله تعالى أعجز عنه - فإنّه لو لم يُعجز عنه لكان مقدوراً عليه - بأنّه حروف قد جُعِلَ بعضها إلى جنب بعض. وإذا كان الإنسان قادراً على أن يقول: الحمد، / [[ص ١١١]] فهو قادر على أن يقول: لله، ثمّ كذلك القول في كلّ حرف. وإذا كان هذا هكذا فالجميع مقدور عليه، لولا أنّ الله تعالى أعجز عنه). ثمّ قال: (قيل لهم: أوّل ما في هذا أنّ الأمر لو كان على ما ذهبتم إليه لكان الواجب أن يسخّف نظمه، ويجعله أدون ما يجوز في مثله، ليكون العجز عنه أعظم في الأعجوبة، وأبلغ في الحجّة).

ثمّ يقال لهم: وكذلك قول الشاعر:

يغشون حتّى ما تهرّ كلابهم

لا يسألون عن السواد المقبل

إنّما هو حروف، لا يمتنع على أحد من أهل اللغة أن يأتي بالحرف بعد الحرف منها؛ فقد يجب أن يكون كلّ من قدر على ذلك، فقد يجوز أن يقدر على مثل هذا الشعر وأن لا يمتنع عليه. فإنّ مروا على هذا وضح باطلهم، وإن اعتلّوا بشيء كان مثله فيما تعلقوا به).

/ [[ص ١١٢]] وقد حكينا كلامه على وجهه وبألفاظه، وهو دالٌّ على أنّ تعذّر مثل القرآن على العرب يجري مجرى تعذّر الشعر الفصيح على المفحم. والشعر الفصيح ليس يتعذّر على المفحم، لأنّه مستحيل منه نظمه وترتيبه، حسب ما ذكرناه.

فإن كان ما يقال في تعذّر الشعر كقوله هو في تعذّر القرآن فيجب بأن يُصرّح بأنّ القرآن إنّما تعذّر لفقد العلم بمثل فصاحته ونظمه، كما صرّح القوم الذين ردّنا عليهم، ولا يُعبّر عن ذلك بعبارة تدلّ على خلافه. اللهمّ إلّا أن يكون يعتقد أيضاً أنّ الشعر مستحيل من المفحم، وهو غير قادر عليه. ويظنّ أنّه يجاب عن اعتراضه بتعذّر الشعر بمثل هذا؛ فذاك أسوأ لحاله، وأشدّ لتخليطه! فكيف يكون الشعر مستحيلاً من المفحم، وقد يعود المفحم شاعراً، بعد أن كان مفحماً. ولو كان ذلك مستحيلاً لما صحّ أن يقدر عليه في حال، كما لا يصحّ أن يقدر على الجواهر والألوان في حال.

ولو كان الشعر غير مستحيل من المفحم، لكنّه غير مقدور له لم ينفعه ذلك أيضاً في تصحيح كلامه؛ لأنّه لم يرصّ في القرآن بأن يقول: إنّّه غير مقدور، بل زعم أنّه يستحيل كاستحالة إحداث

بان بها من الشعر المنظوم وضروب الكلام المنثور. كما نقول: إنَّ نظم الشعر مفارق لنظم الحُطْب، ونظم الحُطْب مخالف لنظم الرسائل، ولا نعني بذلك الفصاحة، ولا ما يتعلَّق بالمعاني.

فأمَّا إن هم عنوا بذلك الفصاحة، أو ما يرجع إلى معنى الفصاحة، بطل تمييز مذهبهم ممَّا حكيناه ولحق بالمذهب الأوَّل إن ذهبوا إلى أنَّ تعذُّره لفقد العلم لا لفقد القدرة، وبالمذهب الثاني إن ذهبوا إلى استحالته على كلِّ وجه، على حدِّ ما حكاه البلخي عن نفسه وأصحابه.

[إعجاز القرآن في إخباره عن الغيوب]:

وأمَّا من جعل وجه إعجازه اختصاصهم بالإخبار عن الغيوب، فإنَّ قولهم يصحُّ إذا ذهبوا إلى أنَّ ذلك أحد وجوه جملة إعجاز القرآن، وضرب من ضروب دلائله على النبوة؛ لأنَّنا لا ندفع هذا ولا نُنكره، وهو من وجوه دلائل القرآن المذكورة، وجهات إعجازه الصحيحة.

فأمَّا إن أرادوا اختصاصه بالإخبار عن الغيوب هو الوجه الذي كان منه معجزاً أو دالاً، وأنَّه لا يدلُّ من غيره على النبوة، وأنَّ التحدي به وقع دون ما عده؛ فذلك يبطل من وجوه:

/ [[ص ١١٧]] أوَّها: أنَّه يوجب أنَّ في سور القرآن ما ليس بمعجز ولا يُتحدَّى به؛ لأنَّ كثيراً من السور غير متضمَّن للإخبار عن الغيوب. وقد علمنا أنَّ التحدي وقع بسورة من عرضه غير معيَّنة، وأنَّه لم يتوجَّه إلى ما يختصُّ من السور بالإخبار عن الغيب دون غيرها.

وثانيها: أنَّ التحدي لو وقع بذلك لكان خارجاً عن عرفهم، وواقعاً على خلاف عاداتهم. وقد بيَّنا فيما مضى أنَّ التحدي لم يكن إلَّا بما ألفوه وجرت عاداتهم في تحدي بعضهم بعضاً به.

وثالثها: أنَّ أخبار القرآن على ضربين: منها ما هو خبر عن ماضٍ، كالأخبار عن الأمم السالفة، والأنبياء المتقدمين. ومنها ما هو خبر عن مستقبل كقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله: ﴿الم ١ غُلِبَتِ الرُّومُ ٢ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: ١ - ٣]، وما أشبه ذلك من الإخبار عن الاستقبال التي وقعت، غير أنَّها وقع الخبر عنها.

/ [[ص ١١٨]] فأمَّا القسم الثاني: وهو الخبر عن المستقبل، فإنَّه إنَّما يكون دالاً عند وقوع مخبره موافقاً للخبر. وقبل وقوعه لا فرق فيه بين الصدق والكذب، اللهمَّ إلَّا أن تقع ممَّن قد دلَّت

بلطف من ألطافه، وإلَّا فإنَّه لم يكن بعجيب أن يُقدِّم جماعة على أن يأتوا بكلام يقدرون عليه، ثمَّ يدعون أنَّه مثل القرآن في نظمه. فأمَّا القدرة على مثل القرآن في الحقيقة فالقول فيه ما قلنا).

وهذا اعتراف منه بالصرفة على بعض الوجوه، وإذعان شطر مذهب القائلين بها. ولو قال في الجميع قولاً واحداً، وجعل تعذُّر المعارضة على الوجهين جميعاً للصرفة لاستراح من التلزيق الذي لا يثبت على نظر ولا فحص!

وأمَّا من ذهب في إعجاز القرآن إلى اختصاصه بنظم مخالف للمعهود فقد تقدَّم كلامنا عليهم عند اعتراضنا بمذهبهم على أنفسنا، وبيَّنا أنَّ التحدي لو وقع بطريقة النظم فقط لوقعت المعارضة من حيث كان النظم لا يصحُّ في معناه التزايد والتفاضل. ولا وجه يصحُّ التحدي به إلَّا السبق إليه، ودلَّلنا على أنَّ السبق إلى ما يجب وقوع المشاركة فيه لا تأثير له، ومثَّلنا ذلك بالسبق إلى قول الشعر في / [[ص ١١٥]] الابتداء، وإلى كلِّ عروض من أعارضه، وأنَّه ممَّا لا يصحُّ ادِّعاء الإعجاز به، لأنَّ المساواة فيه ممكنة. ودلَّلنا على أنَّ طريقة القرآن في النظم لا يتعدَّر احتذاؤها ولو بالكلام الذي لا فصاحة له ولا فائدة فيه. وأنَّه ولو بان من نظوم كلامهم المعهود، فنظمه كالمعهود من حيث تمكَّن من مساواته. واستقصينا ذلك استقصاءً شديداً، ولا طائل في إعادة ما مضى.

وممَّا يبطل هذا المذهب - وإن كان ظاهر البطلان - ما قدَّمناه ودلَّلنا على صحَّته من أنَّ التحدي وقع بحسب عرف القوم وعاداتهم من حيث أُطلق اللفظ به وأحيلوا في معرفة الفرض على ما تقرَّر في عاداتهم.

وقد علمنا أنَّه لا عهد لهم ولا عادة بأن يتحدَّى بعضهم بعضاً بطريقة نظم الكلام دون فصاحته ومعانيه، وأنَّ الفصاحة هي المقدِّمة عندهم في التحدي، والنظم تابع لها.

وما نظنُّ أنَّ مميراً يخفى عليه أنَّ معارضة القرآن لو وقعت بالكلام الذي لا فصاحة له ولا فائدة لدخل في معنى الهذيان، ولو كان له مع ذلك طريقة القرآن في النظم لكانت غير مؤثرة ولا واقعة الموقع المبتغى، وأنَّ المطلوب بالتحدي لم يكن هذا المعنى، وأنَّ الفصاحة إن لم تكن هي المقصودة بالتحدي دون غيرها، فلا بدَّ من أن تكون مقصودة مع غيرها.

/ [[ص ١١٦]] وهذا المذهب إنَّما يكون منفصلاً ممَّا تقدَّم من المذهبين إذا عنى الذاهبون إليه بنظم القرآن طريقته في النظم التي

دلالة غير ذلك الخبر على صدقه. فيعلم صحة الخبر بتلك الدلالة المتقدمة لا بنفسه.

ومعلوم أن الحجّة بالقرآن كانت لازمة لمن تُحَدِّي به قبل وقوع مخبرات أخباره المستقبلية، وأن النبي ﷺ كان يطالب القوم بالإقرار به ويدعوهم إلى التسليم. ولم يفعل ذلك إلا وهم يتمكّنون من الاستدلال على صدقه، وغير مفتقرين في العلم إلى حضور زمانٍ متراخ. وهذا يُبطل أن تكون جهة إعجازه ممّا يتضمّن من الإخبار عن الحوادث المستقبلية.

فأمّا القسم الأوّل: وهو الإخبار عن الماضي، فليس في أخبار القرآن عن الماضيات إلا ما هو خبر عن أمر ظاهر شائع قد اشترك أهل الأخبار في معرفته، أو عرفه كثير منهم. وكلّ ذلك ممّا يُنكر المخالف أن يدّعي أنه مأخوذ من الكُتُب، ومتلقّن من أفواه الرجال.

وما يقوله قوم من المتكلمين في هذا الموضع - من أن ذلك لو أُخِذ من الكُتُب / [[ص ١١٩]] والرجال لظهر وانتشر، ولعرف الملقّن له، والموقف عليه، وزمان طلبه، والاختلاف إلى أهله، لاسيّما مع البحث والتنقيب والتفتيش، وإنّ العادات بهذا جارية - ممّا لا يجوز أن يكَلّ الله تعالى من ألزمه العلم بالنبوة إليه، ويُعوّل به عليه؛ لأنّ أكثر ما فيه أن يكون ما ذكره أشبه وأولى، وليس يكون دليلاً على النبوة إلا ما أوجب اليقين المحض، ورفع كلّ شكٍّ وتجويز. ومتى لم يكن هذا لم ينقطع عذر المكلف به.

على أن الخبر عن الظاهر من الأمور الماضية لا يُوصف بأنّه خبر عن غيب، وإنّما يُوصف بذلك الإخبار عن الحوادث المستقبلية التي قد جرت العادة بأنّ البشر لا يحيطون علماً بها، ولا طريق لهم إلى معرفتها بالنظر في النجوم وما جرى مجراها. وإن علموها فعلى طريق الجملة، ويُردّ الخبر عنها على سبيل التفصيل. وقد يكون الإخبار عمّا مضى - إخباراً عن غيوب، إذا كانت واردة بما قد علّم خفاؤه، وفقد الاطلاع عليه، نحو الخبر عمّا أضمّره الإنسان في قلبه، وعرض عليه من فعله، ولم يُفِشْه إلى غيره، أو ممّا فعله متفرّداً به ومستسراً بفعله.

وليس في أخبار القرآن ما يجري هذا المجرى، وإن كان في أخباره ﷺ الخارجة عن القرآن ما يلحق بما ذكرناه، فهو غير مخلّ بكلامنا؛ لأننا إنمّا نتكلّم فيها تضمّن القرآن من الأخبار. وإذا لم يكن ذلك فيها صحّ ما أوردناه، ووضع / [[ص ١٢٠]] فساد قول من ذهب في إعجاز القرآن وقيام الحجّة به في الحال إلى

الأخبار التي تضمّنّها.

فإن قال: قد قلت في صدر هذا الكلام: إنّ الإخبار عن

الغيوب أحد وجوه إعجاز القرآن، فعلى أيّ وجهٍ يصحّ ذلك؟

قيل له: قد علمنا مبلغ ما يعرفه الناس بتجارهم وعاداتهم من أحكام الحوادث المستقبلية، وأنّ ذلك لم يبلغ إلى أن يُخبروا عن تفصيل ما يحدث على سبيل التحديد والتمييز؛ لأنّ أكثر ما يعملونه من ذلك الجملة التي يرجعون فيها إلى العادة، نحو علمهم بورود الحرّ والبرد في إبانها، وطلوع الشّمار والزروع في أوقاتها.

والعلم بهذه الجملة لا يُثمر العلم بالتفصيل الذي أوردناه؛ لأننا نحيط علماً بأنّ أحداً من الناس لا يمكنه أن يُخبر عن قوّة الحرّ والبرد في أيام بعينها، وتناقضه في أيام بعينها. وحال الأيام في العادة واحدة أو متقاربة في أنّها لا تقضي بخلاف بعضها لبعض في شدّة الحرّ ونقصانه، فيقع مخبره وفقاً لخبره.

وكذلك لا يجوز أن يُخبر بعضنا بأنّ بعض ثمار السنة المستقبلية سيفسد ويبطل، وبعضها يزكو ويكثر على سبيل التفصيل، ويكون حال ما خبر بصلاحه كحال ما خبر بفساده في الحاجة إلى ما قد جرت العادة بصلاحه عليه من الحرّ والبرد والهواء والرّكود، فيقع خبره صدقاً.

وليس يجوز أن تكون صناعة النجوم تكسب مثل هذا العلم؛ لأنّ الاستفادة بهذه الصناعة من أحكام الحوادث المستقبلية هو ما يجري مجرى الجمل دون التفصيل. ولهذا تجد أهلها يصيبون في ذلك في الأكثر، وربّما أخطأوا، كإخبارهم / [[ص ١٢١]] عن زيادة الحرّ والبرد ونقصانها، ووفور الأمطار والأنداء أو قلتها. وكلّ هذا على طريق الجملة.

فأمّا ما يصيبون فيه ولا يكادون أن يُخطئوا فيما يجري مجرى التفصيل، فهو أيضاً مضبوط محصور قد عرف الناس طريقه ووجهه، وأنّه الحساب الذي يدبّهم على كسوف القمر في وقتٍ معيّن وبرج محدود، وطلوع الكوكب أو غروبه في زمان بعينه.

ولو كانت غيره من الأحكام التي تدعوها تجري - في أنّ الحساب طريق إليها ودالٌّ عليها - مجراه لوجب أن توجد فيه الإصابة، ويُفقد الخطأ، كما وجدناه في الخبر عن كسوف الكواكب وغروبها، أو تكثّر الإصابة ويقلّ الخطأ. وقد وجدنا الأمر فيما يحكمون عليه وينذرون به بالصدّ من هذا؛ لأنّ الإصابة فيه هي القليلة والخطأ هو الكثير، وأنّ [ما] يقع من إصابتهم فيها الأقرب

لا تخرج عن قسمين: الضرورة، والاكتساب. وقد علمنا أنه ليس في سائر العلوم الضرورية المعتادة علم بما يحدث على سبيل التفصيل. ولو كان مكتسباً لكان واقعاً عن النظر في دليل، ولا دليل يدل على ما يتجدد من أفعال الناس وما يختارونه ويبتنونه مفصلاً.

وإذا صحّت هذه الجملة فالإخبار عن الغيوب لا يخرج عن وجهين: إمّا أن يكون من فعل الله تعالى، نحو ما تلوناه من أخبار القرآن، ومن فعل النبي ﷺ نحو ما قصصناه من أخباره الخارجة عن القرآن.

/ [[ص ١٢٤]] فإذا كانت من فعل الله تعالى لم تدل على اختصاصه بالعلم الخارق للعادة الذي ذكرناه، فقلنا: إن من أجله تمكّن من الصدق عمّا يحدث، بل يكون المعجز في هذا الموضع هو إنزال الخبر إليه وإطلاعه قبل أحد من البشر عليه، فقد حصل خرق العادة به لا محالة في هذا الوجه. وإذا كان من فعله ﷺ فهو دال على العلم الذي أشرنا إليه، والمعجز هاهنا هو العلم؛ لأنّه الذي خرق العادة.

والذي أنكرناه في صدر الكلام أن يكون الوجه الذي منه لزم العلم بصدق النبي ﷺ في الابتداء هو تضمّن القرآن للإخبار عن الغيوب، أو أن تكون جهة إعجازه مقصورة على ذلك دون غيره. فأما إذا قيل بأن هذه الجهة من إحدى جهات الإعجاز، ورُتّب الاستدلال بهذا الترتيب الذي ذكرناه؛ فذاك الصحيح الذي لا يمكن دفاعه.

[إعجاز القرآن في نفي الاختلاف عنه]:

وأما من ذهب إلى إعجازه من حيث زال عنه الاختلاف والتناقض، واعتلّ لقوله بأن العادة لم تجر بأن يسلم الكلام الطويل - مع سرد القصص فيه والأخبار - من ذلك، وأن في سلامة القرآن منه دلالة على أنه من فعل الله تعالى.

والصحيح الذي لا إشكال فيه أن سلامة القرآن - مع تطاوله، وتكرّر القصص / [[ص ١٢٥]] فيه وضرب الأمثال - من الاختلاف أو التناقض يدل على فضيلة عظيمة ورتبة جليّة ومزية على المعهود من الكلام ظاهرة؛ فأما أن ينتهي إلى الإعجاز وخرق العادة، فبعيد ولا برهان لمدعيه عليه؛ لأننا قد وجدنا الناس يتفاوتون في السلامة من هذه الأمور المذكورة تفاوتاً شديداً؛ ففيهم من يكثّر في كلامه الاختلال والاضطراب ويغلب عليه، وفيهم من يتحفّظ فقلّ ذلك في كلامه.

تمّ يقع من المخمّن والمرجم الذي لا يرجع في قوله إلى أصل، ولا ينظر في دليل.

وإذا صحّ ما ذكرناه، وورد القرآن بإخبار عن حوادث مستقبله مفصّلة ووقعت مخبراتها بحسب الأخبار، فيجب أن تكون دلالة أو معجزة؛ لخروجها عن العادة وعمّا يتمكّن البشر منه ويصلون إليه.

فمنها: قوله تعالى في انهزام المشركين ببدر: ﴿سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ ٤٥﴾ [القمر: ٤٥].

وقوله تعالى: ﴿الْم ١ غَلَبَتِ الرُّومُ ٢﴾ في أدنى الأرض وهم من بعد غلبتهم سيغلبون ٣﴾ [الروم: ١ - ٣].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ / [[ص ١٢٢]] آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ٩﴾ [الصف: ٩].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٦ وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [الجمعة: ٦ و٧].

فأما إخباره ﷺ عن الغيوب الخارجة عن القرآن، فكثيرة جداً، نحو قوله لأمر المؤمنين ﷺ: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين».

وإنذاره له ﷺ بقتل ذي الثدية، المخدج اليد.

وقوله ﷺ لعمار (رحمة الله عليه): «تقتلك الفئة الباغية».

/ [[ص ١٢٣]] وقوله ﷺ لسراقة: «كأني بك وقد لبست سوارى كسرى».

وما ذكرناه من هذه الأخبار قليل من كثير، وفي استقصاء ذكرها خروج عن الغرض، وهي معروفة. وجميع ما تلوناه من أخبار القرآن وقصصناه من أخباره ﷺ الخارجة عن القرآن وقعت مخبراتها وفقاً لها.

ومعلوم أن مثل هذه الأخبار لا تقع عن ظن وترجم؛ لأنّ الظن لا يمكن معه الصدق في مثل هذه الأخبار على سبيل التفصيل، ولا بدّ أن تكون دالة على علم المخبر بها.

وليس يجوز أن يكون العلم بذلك معتاداً؛ لأنّ العلوم المعتادة

كان كلاماً / [[ص ١٢٧]] للحكيم، وأنه لا تأثير لها في الإعجاز؛ لوجودها مع زواله.

على أن جميع ما ذكره من صحّة المعاني وملاءمة العقل، حاصل في كلامه ﷺ، وواجب في أخباره، وإن لم يجب فيها الإعجاز.

/ [[ص ١٢٩]] [مذهب القائلين إن إعجاز القرآن كونه قديماً]:

فأما المعتقدون بقدم القرآن، والجاعلو وجه إعجازه كونه قديماً، أو عبارة عن الكلام القديم وحكاية له، فإن الأدلة التي نصبها الله تعالى على حدث القرآن تقضي ببطان قولهم، وهي مذكورة في غير موضع.

وكيف يكون القرآن قديماً، وهو حروف وأصوات تُكْتَب وتُتلى وتُسْمَع، [و]جائز عليه التجزّي والانقسام، ذو أول وآخر؟! وكل هذه الصفات مما لا يجوز على القديم، ولا يختص بها إلا المحدث.

على أن القرآن من الكلام المفيد، والكلام لا يفيد إلا بأن يحدث بعضه في إثر بعض، ويتقدم بعضه على بعض؛ لأن قول القائل: (دار) لو لم يتقدم الدال على الألف، والألف على الراء، لم يكن بأن يُسْمَع (داراً) بأولى من أن يُسْمَع (راداً).

وهذا يبيّن أن الكلام إذا وُجِدَتْ حروفه كلّها معاً، ولم يكن لبعضها على بعض تقدّم في الوجوه لم يكن مفيداً.

وبعد، فإن القديم تعالى متكلم بالقرآن، وهذه الإضافة تقتضي أنه فاعل له؛ لأن الكلام إنَّما يضاف إلى المتكلم ممّا من حيث فعله.

/ [[ص ١٣٠]] يبيّن ذلك أنه لو أُضيف على غير هذا الوجه لم يخل من وجوه:

إمّا أن يقال: إنّه كلام له، وإنّه متكلم به من حيث أوجب كونه على صفة معقولة وحسب ما نقول في العلم وما جرى مجراه، أو لأنّه حلّه، أو حلّ بعضه؛ أو لأنّه قائم به.

والكلام ليس ممّا يوجب صفة للمتكلّم؛ لأنّه لو أوجب ذلك لاستحال - لو خُلِقَ له لسانان - أن يوجد فيهما حرفان متضادّان؛ لأنّه من حيث كان متكلماً بهما يجب أن يكون على صفتين متضادّتين، كما يستحيل وجود علم وجهل بشيء مخصوص في جزئين من قلبه، من حيث كان ذلك يوجب كونه على حالين متضادّتين.

وقد علمنا صحّة وجود الكلام بالآيتين لو خُلِقْتا، وجواز

فليس بمنكر أن يزيد بعضهم في التحفّظ والتصفّح لما يورده، فلا يُعْتَر منه على تناقض.

وليس يمكن أحداً أن يدعي أن التحفّظ وإن اشتدّ، والعناية وإن قويت، فإن المناقضة والاختلاف غير زائل؛ فإنّه متى ادّعى هذا تعدّر عليه إيراد شبهة تعضد دعواه، فضلاً عن برهان.

ولو قيل لمن سلك هذه الطريقة: أرنا أولاً - قبل أن ننظر فيما يمكن من الكلام المستأنف، أو لا يمكن - أن جميع ما تنوّق فيه الحكماء من كلامهم، ورووا فيه من أمثالهم قد لحق جميعه التناقض والاختلاف، حتّى إنّه لو لم يسلم شيء منه من ذلك لظهر بطلان قوله من قرب.

فإن قيل: أليس من البعيد أن يسلم الكلام الطويل بما ذكرناه؟ قيل: لسنا نشك في بُعد ذلك، وإنّما كلامنا على القطع على تعدّره وإلحاقه بما يخرق العادات؛ فأما بعده فقد سبق إقرارنا به.

فإن قالوا: فقد قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهذا نص صريح لصحّة ما ذهبنا إليه.

/ [[ص ١٢٦]] قيل لهم: إننا علمنا بهذا القول أنه لو كان من عند غيره لوجد فيه اختلاف كثير، وقد تقدّم لنا العلم بكونه صدقاً ودليلاً، من طريق ليس هو اعتبار زوال الاختلاف والتناقض عنه. وكلامنا إننا هو على من جعل وجه إعجازه وكونه دليلاً زوال الاختلاف عنه، وظنّ أنه: (يركن من استدراك)، وكذلك من جهة العادة واعتبارها. فليس القطع إذًا - على ما ذكره من طريق السمع - بقادح في طريقنا.

والكلام على من جعل إعجازه صحّة معانيه واستمرارها على النظر وموافقته للعقل، يقرب من الكلام على من اعتبر زوال الاختلاف والمناقضة؛ لأنّ كلّ ذلك إنَّما يدلّ على الفضيلة وعلو المنزلة، ويشهد بأنّ فاعله حكيم عليم. والإعجاز وخرق العادة غير هذا.

ولو لم يُصِرَف الله تعالى العرب عن معارضة القرآن لبطل الإعجاز عندنا، ولم يخرج القرآن من أن يكون على الصفات التي ذكروها من صحّة المعاني، وموافقة العقل.

وكذلك لو سلبه الله تعالى القدر من الفصاحة التي بان بها من الفصيح المعتاد - عند من ذهب إلى ذلك فيه - لوجب فيه جميع ما ذكره من الصفات، ولاستحال خروجه عنها.

وهذا يكشف عن أنّ هذه المعاني إنَّما وجبت فيه، من حيث

الأعراض، حتّى يقول: إنّ الصوت في الحقيقة ليس هو المسموع بل هو معنى في النفس يدلُّ هذا عليه. وكذلك اللون / [ص ١٣٢] وسائر الأجناس.

ولو قيل أيضاً لهؤلاء -: إنّ المعنى الذي يدعونه في النفس ليس هو الكلام في الحقيقة، بل الكلام معنى غيره. والمعنى الذي يشيرون إليه دالٌّ عليه ومنبئٌ عنه، ثمّ يجب ذلك عليهم في معنى بعد آخر - لم يجدوا فصلاً!

ولتقصّي هذه الجُمْل التي أوردناها موضع هو أليق بها من كتابنا هذا، وإنا نبهنا بما ذكرناه على طريق الكلام - وإن كان المقصد غيره - كراهة أن يخلو كلامنا من برهان على فساد ما تعلّق به القوم.

على أنّا لو تجاوزنا لهم عن الكلام في قِدم القرآن وحدوثه لم يصحّ أن يكون معجزاً على طريقته هذه، وبطلت فائدة التحدّي به، لأنّ المتحدّي لا يصحّ تحدّيه إلاّ بما هو مقدور متأتّ، إمّا منه أو من المؤيّد له بالعلم، فكأنّه يقول: تعاطوا فعل كذا وكذا ممّا ظهر على يدي، فإن تعذّر عليكم فاعلموا أنّي صادق، إمّا من حيث خصّني الله تعالى بما معه تأتّى منّي ما تعذّر عليكم، أو من حيث أظهر على يدي ذلك الفعل بعينه وأيدني به.

ومتى كان الأمر الذي دعاهم إلى فعله مستحيلًا متعذراً على كلّ قادرٍ، لم يصحّ التحدي به ولا الاحتجاج بتعذره؛ لأنّهم لو قالوا له: قد دعوتنا إلى ما لا تقدر أنت ولا المؤيّد لك على فعل مثله، فأين موضع حجّتك علينا؟ ولم صرت بأن تدعي الإبانة والتخصيص بتعذره علينا أولى بأن ندعي نحن عليك مثل ذلك من حيث تعذّر عليك، بل على كلّ قادرٍ؟! وإذا لم يكن بين هذه الدعاوى فرق بطل الاحتجاج بما ذكروه.

وبعد، فلا فرق بين التحدي بالقرآن إذا كان قديماً - على ما يدعون - وبين التحدي بذات القديم تعالى. وإذا فسد التحدي بذلك، من حيث استحالة تعلّق القدرة به، فالأول مثله.

/ [ص ١٣٣] فإن قالوا: التحدي إنّها كان بحكاية الكلام القديم، دون ذاته.

قيل لهم: ليس يخلو التحدي من أن يكون واقعاً بأن يحكوه بلفظه ومعناه معاً، أو بأن يحكوه بمعناه دون لفظه، أو بلفظه دون معناه.

وقد علمنا أنّ كلّ من قال: (القرآن)، فقد حكاه بلفظه ومعناه، وأنّ القوم الذين شوفهوا بالتحدي به قد كانوا يتمكّنون من ذلك ويفعلونه.

كونه متكلماً إنّما يوجد فيها، وإن امتنع ذلك في العلم والجهل وما جرى مجراها ممّا يوجب الأحوال للحيّ. فصحّ أنّ الكلام ممّا لا يوجب صفةً للمتكلّم، وبطل القسم الأوّل الذي ذكرناه.

وليس يجوز أن يكون متكلماً به لأنّه حلّه أو حلّ بعضه؛ لأنّ ذلك يوجب كون اللسان متكلماً، والصدى مخبراً وأمراً وناهيًا. ويوجب أيضاً إبطال كون المتكلّم متكلماً وسقوط هذه الإضافة أصلاً؛ لأنّ الكلام ليس بحرفٍ واحدٍ، وإنّما تجتمع الحروف فتصير كلاماً، ومحلّ كلّ حرفٍ غير محلّ الآخر؛ لحاجة الحرف إلى أبنية مختلفة، فيجب على هذا أن يكون قولنا: (قام زيد) ليس بكلامٍ متكلمٍ في الحقيقة؛ لأنّ المتكلّم ما حلّه الكلام. وهذه الجملة ليس يصحّ اختصاصها بمحلّ واحدٍ، فتخرج من أن تكون كلاماً متكلماً.

/ [ص ١٣١] فأما القول بأنّه: (متكلّم بالكلام لأنّه قائم به)، فلفظ مجمل قصد إلى المعلق به عند ضيق الكلام. وحاجته إلى التفسير والتفصيل كحاجة ما تقدّم.

وليس يصحّ أن يُراد بهذه اللفظة - أعني قولهم: قائم به - إلاّ بعض ما ذكرناه وأفسدنا [ه] من الحلول وإيجاب الصفة، وإلاّ فالوجوه التي تُستعمل فيها، من القيام الذي هو الانتصاب، أو الثبات والبقاء، أو غير ذلك ممّا لا يجوز على الكلام أصلاً.

وكذلك إن قيل: إنّ المتكلّم إنّما كان متكلماً لأنّ له كلاماً، وقعت المطالبة بتفسير هذه اللفظة، والكشف عن الغرض بها، فإنّه لا يمكن أن يُذكر فيها إلاّ بعض ما أوردناه وتكلّمنا عليه.

فإن قالوا: جميع ما ذكرتموه مبنيٌّ على أنّ الكلام هو الأصوات والحروف المسموعة. وليس الكلام في الحقيقة ما تظنون، بل هو معنى في النفس لا يجوز عليه شيء ممّا جاز على الأصوات التي ذكرتموها من الانقسام والتجزّي، وهذا المسموع عبارة عنه وحكاية له.

قيل لهم: ليس يجب أن تتكلّم في قِدم شيء أو حدوثه ونحن لا نعقله ولا نُثبتّه؛ لأنّ الكلام في الصفات فرع على إثبات الذوات. وما يقولونه في الكلام غير معقول عندنا ولا سبيل إلى إثباته، فلا معنى للتشاغل معكم بالخوض في قِدمه وحدوثه. والواجب أن تُطالبوا بإثبات ما تدعونه أوّلاً، فإنّه يتعذّر عليكم.

على أنّ من أثبت الكلام معنى في النفس - ولم يُشير إلى بعض المعاني المعقولة من أفعال القلوب، كالقصد والاعتقاد وما يجري مجراها - لم يجد فرقاً بينه وبين من ادّعى مثل ذلك في جميع أجناس

وما ذكرناه، إذا ضُبطَ وأُتقن استدرك ضابطه من جملته - إمّا تصریحاً أو تلويحاً - الجواب عن أكثر ما يستأنف المخالفون إيراداً من الاعتراضات والشبهات.

/ [[ص ١٣٥]] ونحن نتلو ذلك بذكر ما يلزم من عدل عن مذهب الصرفة، من أسئلة المخالفين في النبوة التي لا تتوجه على القائلين بالصرفة، ليكون ما نذكره أَدعى إلى القول بها، وأحث على اعتقادها. ثم نتبع ما ذكره صاحب الكتاب المعروف بـ (المغني) من الكلام في هذا المعنى، فنحكيه بألفاظه، ونبيّن عمّا فيه من فساد واضطراب، بعون الله تعالى ومشيئته.

/ [[ص ١٣٧]] فصل: [في بيان ما يلزم مخالف الصرفة]:

قد سأل مخالفو الصرفة، فقالوا: إذا كنتم إنّما تعتمدون في إعجاز القرآن أن الله تعالى هو المؤيد به لرسول الله ﷺ، تصديقاً له على خرقه لعادة الفصحاء من حيث قعدوا عن معارضته ونكلوا عن مقابله، فاعملوا على أن يخرجوه عن العادة في الفصاحة مسلّم لكم على ما اقترحتموه، من أين لكم أن الذي خرق به عادتنا، وألقاه إلى من ظهر عليه هو الله تعالى؟! وما أنكرتم أن يكون المظهر ذلك على يديه بعض الجن الذين قد اعترفتم بوجودهم، ويكون قصده به الإضلال لنا والتلبيس؛ لأنكم لا تحيطون علماً بمبلغ فصاحتهم، وهل انتهوا من الفصاحة إلى حدٍّ يجاوز ما نعهدهم أم لا؟ بل كل ذلك مجوّز غير مقطوع على شيء منه؟! وإذا كان ما ذكرناه جائزاً غير ممتنع بطل قطعكم على أنه من قبل الله تعالى!

/ [[ص ١٣٨]] وقد سُئِلَ عن هذا السؤال على وجه آخر أكد من الذي ذكرناه، قيل: إذا كان من ظهر القرآن على يديه لم يدعه لنفسه، ولا قال: إنه من كلامه، بل ذكر أن ملكاً ألقاه إليه وأدعى أنه رسول الله ﷺ، وأنتم - قبل أن يصحّ إعجاز القرآن ووجه دلالته على النبوة - تُجوّزون على الملائكة فعل القبيح؛ لأنكم إنّما ترجعون في عصمتها إلى الكتاب. ولا علم لكم أيضاً بمقدار فصاحة الملائكة ونهاية ما يقدر عليهم من الكلام، فكيف يصحّ قطعكم على أنه من عند الله تعالى، مع ما ذكرناه؟ ومن أين لكم أن الملك الذي أتى به صادق في دعواه أنه رسول الله، ولعله من كلامه، وإن فارق كلام البشر؟! وقد قام هذا السؤال بالقوم وقعد، وذهب بهم كلّ مذهب، وتعاطوا في الجواب عنه طُرُقاً، كلّها غير صحيح ولا مستمر.

وحكاية معناه دون لفظه متأتية من كلّ من عقل المعاني وفهمها، فصيحاً كان أو أكن، عربياً كان أو أعجمياً.

ومن أتى في الحكاية باللفظ والمعنى معاً فهو حالٌّ للفظ لا محالة، وإن ضمّ إليه المعنى؛ ففسدت الوجوه الثلاثة. وليس يمكن في القسمة غيرها؛ لأن ما خرج عنها ليس بحكاية.

فإن قالوا: إنّما تحدّاهم بالابتداء للحكاية على الوجه الذي وردت منه، فمن حكاها بعد السماع منه لا يكون معارضاً؛ لأنّه غير مبتدئها؟

قيل لهم: هذا رجوع إلى التحديّ بالمستحيل الذي لا يدخل تحت قدرة قادر؛ لأنّ الابتداء لا يتكرّر كالاحتذاء، فإذا طالبهم بأن يبتدئوا، فحكاية ما قد ابتدأ هو حكايته؛ فقد كلّفهم المحال الذي لا يُوصَف [به] القديم تعالى، وهو أقدر القادرين عليه.

ولو قالوا له: وأنت أيضاً لا تقدر على الابتداء بجميع ما يبتدئ أحدنا حكايته، من كلام أو شعر، فليس لك من هذا إلا ما عليك؛ لكانت المقابلة واقعةً موقعها.

وإنّما صحّ لنا ولغيرنا - ممّن يرغب عن طريقة هؤلاء - الفصل بين حكاية / [[ص ١٣٤]] القرآن ممّن حفظه وتلاه وبين المعارضة التي يدعى القوم إليها؛ لأنّ التحديّ عندنا وقع بالابتداء مثله في فصاحته، مع طريقة نظمه لا بحكايته، فالتالي له وإن كان حاكياً فليس بمعارض عندنا. ويجب أن يكون معارضاً عند من ادعى أن التحديّ وقع بالحكاية.

فإن قالوا: فنحن أيضاً نقول: إنّ التحديّ وقع بأن يُحكى في فصاحته لا في ألفاظه ومعانيه، فلا يجب أن يكون التالي له معارضاً!

قيل لهم: هذا رجوع من طريقتكم، ودخول في مذهب الفرقة الأولى التي قد مضى الكلام عليها مستقصى.

وإذا صرتم إلى هذا، فأبى معنى القولكم: إنّ التحديّ به إنّما كان من حيث كان حكايةً للكلام القديم؟

ولا فرق في ما ذكرتموه الآن - بين أن يكون حكايةً لكلام قديم، أو لكلام محدث - في أنّ التحديّ به من جهة الفصاحة يصحّ على ما يقع التحديّ بالشعر وغيره، وإن لم يكن قديماً، ولا حكايةً لكلام قديم.

قد وفينا - أُرشدك الله - بما شرطنا من الردّ على جميع من خالف القول بالصرفة، واعتمدنا من بسط الكلام في مواضع، واختصاره في آخر ما اقتضته مواقعه، بعد أن لم نُخلّ به ولم نورد مستغنى عنه.

ثم يكون واقعاً موقع التصديق للمدعي، قائماً مقام القول له: إنَّكَ صادق.

فليس خرق العادة وحده هو المعتبر؛ لأنَّ الإخلال بما ذكرناه من الشروط - مع ثبوت خرق العادة - كالإخلال بخرق العادة دون ما ذكرناه؟

ومعلوم أنَّ المستدلَّ متى لم يقطع على أنَّ الله تعالى هو المصدِّق له، فلا بدَّ أن يكون مجوّزاً وقوع التصديق من بعض من يجوز منه فعل القبيح، ولا يؤمن من جهته تصديق الكذاب، ومع التجويز لذلك لا يحسن منه تصديق المدعي، فضلاً عن أن يجب عليه.

ولم يدلَّ الفعل الواقع من جهته تعالى على النبوة، إذا كان خارقاً للعادة من حيث خرقها فقط، على ما توهموه في الجواب، بل بأن تكامل له الشرطان جميعاً.

وقولهم: لا فرق في باب خرق العادة - بين أن يكون من فعل الله تعالى أو من / [[ص ١٤٢]] فعل الملك - صحيح، غير أنَّ الفرق وإن لم يكن بينهما من هاهنا فهو حاصل بينهما في الدلالة على الصدق التي هي مقصدنا.

فأمَّا قولهم في أوَّل الكلام: إنَّ المراعى خرق العادة، وظهور ما لولا صدق المدعي لم يظهر؛ فهو المطلوب، ولكن لا سبيل إليه مع (تجويز أن يقع) التصديق ممَّن لا يؤمن منه فعل القبيح؛ لأنَّ مع التجويز لا نأمن أن يكون المدعي غير صادق، وإن ظهر الفعل المخصوص على يده.

وإنَّما نأمن ذلك ونقطع على أنَّ ظهوره يدلُّ على الصدق وأنَّه لولا صدقه لم يظهر، إذا علمناه من فعل الحكيم الذي لا يقع منه القبائح، جلَّ وتعالى علواً كبيراً.

ونحن نزيد في استقصاء الكلام على هذا الموضوع فيما بعد، فقد تعلَّق به صاحب الكتاب الذي قدَّمنا ذكره، ووعدنا بتتبُّعه.

طريقة أخرى: وقد أُجيب عنه: بأنَّ العلم حاصل لكلِّ عاقل بأنَّ النبيَّ ﷺ هو الآتي بهذا القرآن والمظهر له، على حدِّ حصول العلم بوجوده ﷺ، ودعائه إلى الله تعالى، وتحديه العرب بالإتيان بمثل ما أتى به.

وإذا كان ما اعترض به من سؤال الجنِّ يوجب رفع العلم الذي ذكرناه، وجب إطراره.

وليس هذا بشيء؛ لأنَّ الذي وقع العلم به وارتفع الشكُّ فيه هو أنَّ القرآن لم يُسمَع إلا من النبيِّ ﷺ، ولم يظهر لنا إلا من جهته.

ونحن نذكر ما أجابوا به، وما يمكن أن يجاب به ممَّا لم يذكره، ونتكلَّم بما عندنا فيه.

/ [[ص ١٣٩]] ممَّا أُجيب به عنه، أن قالوا: قد ثبت أنَّ القديم تعالى حكيم لا يجوز عليه استفساد خلقه ولا التلبس على عباده، فلو مكَّن الجنَّ أو الملائكة ممَّا ذكرتموه، لكان نهاية الاستفساد والتضليل للمكلفين. وفي ثبوت حكمته دلالة على أنَّه يمنع ما طعنتم به، ولا يُمكن منه.

وليس الأمر في الاستفساد والتضليل هو أن يُلطف في القبيح، أو يسلب المكلفين الطريق إلى الفرق بين الحجَّة والشبهة، والدلالة وما ليس بدلالة.

فأمَّا المنع من الشبهات وفعل القبائح، فغير واجب عليه تعالى في دار المحنة والتكليف، من حيث كان في المنع عن ذلك دفع لهما. وليس يجب - إذا كان تعالى لا يفعل الشبهات - أن يمنع منها ويحول بين فاعلها وبينها، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه.

والاستفساد في هذا الموضوع منسوب إلى من أظهر ما ليس بمعجز على يد من ليس برسول، ولا يجوز نسبه إلى الله تعالى.

/ [[ص ١٤٠]] ومن انفسد به واشتبه عليه أمره، فمن قبل تقصيره أتي؛ لأنَّه لو شاء أن ينظر لعلم الفرق بين المعجز في الحقيقة وغيره؛ فإنَّ ما يُجوّز العقل وقوعه ممَّن يجوز أن يفعل القبيح، لا يصحُّ إلحاقه بالمعجزات.

ونحن نقض هذا المعنى عند مناقضتنا لصاحب الكتاب الملقَّب بـ (المغني)، فلذلك أحرنا بسط الكلام فيه هاهنا.

طريقة أخرى: قد أُجيب عنه، بأن قيل: إنَّ المراعى في دلالة المعجز على النبوة خرق العادة، وظهور ما لو لم يكن المدعي صادقاً لم يظهر. وقد علمنا أنَّ في ظهور القرآن - على الوجه الذي ظهر عليه - خرقاً للعادة، وأنَّه لا فرق في كونه خارقاً لها بين أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل بعض ملائكته. وإنَّما دلَّ إذا كان من فعله تعالى من الوجه الذي ذكرناه - وهو خرق العادة - فيجب أن يدلَّ وإن كان من فعل الملك؛ لاتفاقهما في وجه الدلالة. وبطل أن يكون التجويز الذي ذكر قادمًا في إعجازه.

وهذا في نهاية الضعف؛ لأنَّ الفعل الذي يكون معجزاً ودالاً على صدق من ظهر عليه لا بدَّ فيه من شرائط:

/ [[ص ١٤١]] أحدها: أن يكون خارقاً للعادة.

ثمَّ أن يكون من فعل الله تعالى.

وإن كان من فعل العقلاء لم يخل أن يكون فعله المؤمنون منهم، أو الكفار الفاسقون.

وليس يجوز أن يكون فعلاً للمؤمنين، والمقصود به التلبس على المكلفين والإضلال لهم، وإدخال الشبه عليهم.

ولو كان من فعل كفارهم لوجب أن يعارضه المؤمنون، ويتوَلَّوا إظهار مثله على يد من يزيل عن الناس الشبهة به، وذلك من أكبر قُرْبهم إلى الله تعالى.

وإذا فسدت كل هذه الأقسام بطل أن يكون من صنيع الجن على وجه.

/ [[ص ١٤٥]] فيقال لمن تعلق بهذا: ليس يجب لو كان من فعل الناقص عن كمال العقل أن يظهر فيه الاضطراب والتفاوت كما ظننت؛ لأنَّ الحدق بأكثر الصنائع لا يفتقر إلى كمال العقل وفوره، وإنما يحتاج في الصنعة المخصوصة إلى العلم بها، فليس يضرها - مع وجود العلم بها - فقد العلوم التي هي العقل، ولهذا نجد كثيراً من أهل الحدق بالصنائع والتقدم فيها بلهاً [غير] عقلاء، ويُقطع في أكثرهم على خروجه من جملة المكلفين، وبعده عن كمال العقل!

فمن أين لك أن فقد التفاوت والاختلال يدل على أنه ليس من فعل خارج عن الكمال؟ ثم من أين أن المؤمنين من الجن لا يقع منهم استفساد لنا وتلبس علينا، ونحن نعلم أن الإيمان لا يمنع من المعاصي والفسوق؟

و أكثر ما في هذا الفعل أن يكون معصيةً لله تعالى، والإيمان غير مانع من ذلك، سواء [من] قبل مذهب أصحاب الإحباط، أو مذهب من نفاه؛ لأنه على المذهبيين معاً جائز أن يعصي المؤمن. وإنما الخلاف في زوال ثواب إيمانه بالمعصية، أو ثبوته معها.

ثم من أين أن كفار الجن لو كانوا صنعوه لوجب أن يعارضه المؤمنون؟! وهذا إنما يثبت لك بعد ثبوت أمرين:

أحدهما: أن مؤمني الجن لا بد أن يتمكّنوا من الفصاحة التي يتمكّن كفارهم / [[ص ١٤٦]] منها، حتّى لا يزيدوا في ذلك عليهم.

والآخر: (أن المؤمنين لم يخلوا) بالواجب عليهم. فكل واحد من الأمرين لا سبيل لك إلى إثباته.

أمّا الوجه الآخر: فقد بيّنا ما فيه، وقلنا: إن الإيمان لا يمنع من موقعة المعاصي، فكذلك هو غير مانع من الإخلال بالواجب؛ لأنَّ الإخلال بالواجب ضرب من المعاصي.

فأمّا العلم بأنّه من فعله أو أنّه لم يأخذه من غيره، فليس معلوماً، بل / [[ص ١٤٣]] المعروف لنا خلافه؛ لأنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد نفى أن يكون من كلامه، وخبرنا بأنّه لقنه من ملك، هو رسول الله.

وفي هذا تأكيد الشبهة على طريقة خصومنا؛ لأنَّ للمخالف أن يقول: اعملوا على أيّ سلّمت أنّه ليس من كلامه، من أين لكم أن الملك الذي ألقاه إليه وادّعى أنّه رسول الله صادق؟ ولعلّه لم يأت عن أمر الله ولا برسالته، فيعود الأمر إلى السؤال الذي ذكرناه في صدر هذا الفصل، ويحتاج في الجواب عنه إلى غير ما ذكرناه.

طريقة أخرى: وربّما أجاب بعضهم بأن يقول: إنّما ثبت وجود الجن بعد ثبوت نبوة نبيّنا ﷺ؛ لأنّا من جهته علمنا وجودهم، فكيف يصحّ القدح في النبوة بها لا يصحّ إلا بعد صحّتها؟

وهذا في غاية الركافة؛ لأنَّ السؤال الذي أوردناه لا يفتقر في لزومه إلى القطع على وجود الجن وإثبات كونهم، بل لو سلّم أنّ جهة العلم بوجود الجن هي قول نبيّنا ﷺ، وما وردت به شريعتنا لكان الكلام لازماً؛ لأنَّ العقل لا بد أن يكون مجوّزاً لأن يكون لله تعالى خلق هم جنّ، ولولا أن ذلك جائز في العقل لما صحّ ورود الشرع به؛ لأنَّ الشرع لا يرد بإثبات ما يحيله العقل. وإذا جاز ذلك في العقل لزم الكلام.

وقال المخالف: إذا جاز في عقولكم أن يكون لله تعالى خلق غائبون عن أبصاركم، لا تبلغكم أخبارهم، ولا تحيطون علماً بمبلغ قواهم وعلومهم - كما / [[ص ١٤٤]] تدعون الإحاطة بذلك في الإنس - فلعلّ بعضهم صنع هذا الكتاب وأظهره على يد من ظهر من جهته!

وبعد، فإنَّ القطع على وجود الجن ليس موقوفاً على شريعتنا كما ظنّوه، بل هو موجود في شريعة اليهود والنصارى والمجوس والمانوية. وجميع طوائف الثنوية تعتقد أيضاً وجودهم، فشهرة ذلك - فيمن ذكرناه - تغني عن إقامة دلالة عليه.

وفي الجملة، فإنّ من كان يثبت الجن - من طوائف الناس - قبل شريعتنا، أكثر ممّن كان ينفيهم، فكيف يدّعي أنّ إثباتهم موقوف على شريعتنا، لولا الغفلة؟!

طريقة أخرى: ومما قيل في الجواب عمّا أوردناه: إنَّ القرآن لو كان من فعل الجن لم يخل من أن يكون من فعل عقلائهم، أو من فعل ذوي النقص منهم؛ فإن كان من جهة ناقصيهم ومن ليس بكامل العقل منهم، فيجب أن يظهر فيه الاختلال والتفاوت؛ لوجوب ظهور ذلك في أفعال ذوي النقص.

وأما التحدي والتقريع فإنها يأنف منها من أثر في حاله وحطاً من منزلته، فيبادر إلى المعارضة إشفاقاً من الضرر النازل به. فأما من لا يُشفيق من تغير حال فينا، وانخفاض مرتبة عندنا، وليس مخالطاً لنا فيحفل بدمنا أو مدحنا، فليس يجب فيه شيء مما أوجبه في غيره.

/ [[ص ١٤٨]] ولا ضرر أيضاً على الجن في النهي عن أتباعهم، واستماع غرورهم. ولو سلم في ذلك ضرراً، لكان ما يعود على الجن - من الشرف وشفاء الغيظ، بإدخال الشبهة علينا، ونفوذ حيلتهم ومكيدتهم فينا - يزيد عليه ويوفي، من حيث كان في طباعهم عداوة البشر والسعي في الإضرار بهم. والضرر اليسير قد يتحمل في مثل ما ذكرناه، وهذا كاف.

طريقة أخرى: ومما ذكر في جوابه: أن القرآن لو جاز أن يكون من فعل الجن ومما يتمكن من إلقائه إلينا وإظهاره على يد بعضنا لكانت العرب توافق على ذلك النبي ﷺ، وتحتج به عليه، وتقول له: ما أتيتنا به واحتججت علينا بالعجز عنه ليس يجب أن يكون من فعل ربك على جهة التصديق لك؛ لأن الجن جائر أن يقدروا عليه، فلا أمان لنا من أن يكون من فعلهم. وإنما ألقوه إليك طلباً لإدخال الشبهة علينا، فلا نبوة لك بذلك، ولا فضيلة! وليس يجوز أن يغفلوا عن الاحتجاج بمثل هذا - لو كان جائراً - مع علمنا بتغافلهم في رفع أمره ﷺ إلى كل باطل، وطرحهم أنفسهم كل مطرح.

والحازم العاقل لا يعدل عن أقوى الحجّتين وأوضح الطريقتين، إلى الأضعف / [[ص ١٤٩]] الأغمض، والجميع معرض له.

وإذا كنا قد أحطنا علماً بأن ذلك ما لم يحتج به العرب، ولم يتفوهوا بشيء منه، قطعنا على أنه لم يكن.

وهذا أضعف من كثير مما تقدّم؛ لأنه يوجب أن تكون العرب عارفة بكل شبهة يمكن إيرادها في إعجاز القرآن، حتى لا يخطر ببال أحد من المتكلمين شيء في هذا المعنى إلا وقد سبق خطوره لهم. وقد علمنا أن ذلك ليس بواجب.

[و] لو كان مثل هذا الاحتجاج صحيحاً لوجب أن يستعمل في الجواب عن كل شبهة يوردها المخالفون في القرآن، فيقال في كل ما يرد من ذلك: لو كانت هذه الشبهة قاذحة في إعجاز القرآن ومؤثرة في صحة دلالة على النبوة، لوجب [أن] توافق العرب النبي ﷺ على معناها، وتحاجّه بها، وتجعل علمنا بفقد موافقتهم

وأما الأول: فليس يمتنع أن يختص العلم بالفصاحة بالجيل الذين هم كافرون؛ لأن العلم بالمهن والصنائع قد يخص قبلاً دون قبيل وجيلاً دون جيل، وليس يجب في ذلك الشمول والعموم. ألا ترى أن العلم بالفصاحة قد اختص به العرب دون العجم، ثم قبائل من العرب دون قبائل، ثم سكان ديار مخصوصة دون غيرها، وضروب من الصنائع كثيرة قد اختص بعلمها قوم، حتى لم يتعددهم، لو شئنا عددناها؟

وإذا جاز هذا، فما المانع من أن تكون الفصاحة - أو هذا الضرب منها - إنما اختص به طوائف من الجن كافرون، ولم يتفق أن يكون في جملتهم مؤمن؟! وجواز ذلك كاف فيما أوردناه؛ فقد صحّ ضعف التعلّق بهذه الطريقة من كل وجه.

ومما قيل في الجواب عنه: إنه لو كان من فعل الجن أو في مقدورهم لوجب مع تحديهم به وتقريعهم بالعجز عنه أن يأنفوا، فيظهروا أمثالا على سبيل المعارضة.

ولو جاز أن يمسكوا عن المعارضة، وإظهار ما يدل على أنه من فعلهم / [[ص ١٤٧]] ومنقول من عندهم لجاز مثل ذلك في العرب؛ فكنا لا نأمن أن يكون أكثر العرب قادرين على المعارضة متمكّنين منها، وإن كانت لم تقع منهم.

فلما فسد ذلك في العرب - من حيث علمنا أن التحدي لا بد أن يبعثهم على إظهار ما عندهم، بل وعلى تطلب ما ليس عندهم - وجب مثله في الجن لو كانت قادرة على مثل القرآن؛ لعموم التحدي للكل وتوجهه إلى الجميع، لاسيما والقرآن مصحح لدعوة من نهى عن أتباع الشياطين والاعتزاز بهم، وأمرنا بالاستعاذة منهم والبراءة من أفعالهم.

وهذا كلام في غاية البعد عن الصواب؛ لأننا إنما نوجب في العرب المسارعة إلى المعارضة لو كانوا قادرين عليها، من حيث علمنا توفر دواعيهم إليها، وأنهم قد قاربوا حد الإلحاح إلى فعلها. ووجه ذلك ظاهر؛ لأن النبي ﷺ حملهم على مفارقة أديانهم، وخلع آلهتهم، وتعطيل رياستهم وعبادتهم، وحرّم عليهم أكثر ما كانت جرت به عاداتهم من المآكل والمشارب والمناكح ووجوه المتصرفات، وألزمهم من العبادات والكُلف ما يشق على نفوسهم، ويثقل على طباعهم. هذا، إلى تعجيزه لهم فيما كان إليه انتهاء فخرهم، وبه علو كلمتهم من الفصاحة التي كانت مقصورة عليهم، ومسلمة إليهم. وليس هذا - ولا شيء منه - موجوداً في الجن، فيحمل حالهم على العرب!

معجز ولا دالٌّ على التصديق؛ لأنَّه من جنس مقدور البشر. والمعجز لا يكون إلا بما ينفرد الله تعالى بالقدره عليه. وبين أن يكون ممَّا يقدر العباد على جنسه أنَّ العرب لم توافق عليه، ولم تحتجَّ به، وأنَّه لو كان بين الأمرين فرق في معنى الدلالة لوجب أن تقع منها الموافقة، بل كنَّا نعدل في الجواب عن جميع هذه الشبه إلى ذكر ما يُطلِّها، من غير أن نحيل بذلك على غيرنا، ولا يجري الكلُّ مجرى واحد.

ثمَّ يقال للمتعلِّق بما حكينا: أيجوز عندك أن يخطر لمن تأخَّر من المتكلِّمين أو لبعض مخالفني الملة، شبهة في القرآن لم تخطر للعرب؟

فإن قال: يجوز ذلك ولا يمتنع.

قيل له: فلعلَّ هذه الشبهة لم تخطر للعرب، فلهذا لم يوافقوا عليها.

وإن قال: لا يجوز أن يخطر لأحدٍ في هذا المعنى ما لم يخطر للعرب.

قيل له: ولمَ قلت ذلك؟ وكيف ظننت أنَّ العرب لا بدَّ أن تعرف كلَّ شيء، ويخطر ببالها دقيق هذا الباب وجليله؟! وهذا يوجب أن يكون جميع ما زاده المتكلِّمون على نفوسهم من الشبه في القرآن وأجابوا عنه، وكلَّ ما استدركه بعضهم على بعض، وفرَّعوه على مذاهبهم، / [[ص ١٥٢]] ومالأوا به الدروس، واستنفدوا فيه الأعمار، كان مستقرًّا عند العرب ومجموعاً علمه لهم. وليس يظنُّ مثل هذا الأمر ذو العقل فضلاً عن أن يعتقده.

وكيف يُتوهَّم هذا، ونحن نعلم أنَّ شبهة الجنِّ إنَّما زادها متكلمو الإسلام على أنفسهم قريباً، ولقنها منهم المخالفون في الملة، وأخذوها شبهة وعمدة. وأنَّها لم توجد في كتِّب من تقدَّم من المتكلِّمين وفي جملة ما زادوه على نفوسهم في القرآن، مع ما أنَّهم قد استقصوا ذلك بجهدهم، وبحسب مبلغ علمهم؟! ولا سمعت أيضاً فيما تقدَّم [من] أحد من المخالفين، مع تعلُّقهم بكلِّ باطل وتوصُّلهم إلى كلِّ ضعيف من الشبه. وما يغرب استدراكه على حدِّاق المتكلِّمين ووجوه النظَّارين، ثمَّ على أهل الخلاف في الله - وفيهم من له حذق بالنظر وخواطر قريبة فيه - أولى وأحرى بأن يذهب على العرب، ولا يخطر لهم ببال، وليس النظر من صنعتهن، ولا استخراج ما جرى هذا المجرى في قولهم؟!!

على ذلك دليلاً على بطلان التعلُّق به. فيؤول الأمر إلى أنَّ الجواب عن جميع شبه المخالفين في القرآن واحد لا يُحتاج إلى أكثر منه، ويصير جميع ما تكلفه المتكلِّمون - من الأجوبة والطُّرق، وما خصَّوا به كلَّ شبهة من القدح - عيباً وفضلاً وعدولاً عن الطريق الواضح إلى الوعر الشاسع.

وإنَّما يحتجُّ بمثل هذه الطريقة من يحتجُّ بها فيما يُعلم أنَّ العرب به أبصر ممَّا، وأهدى إلى استخراجها من جميعنا، بشروط الفصاحة ومراتبها، ومبلغ ما جرت به / [[ص ١٥٠]] العادات فيها، وكيفية التفاضل في صناعتها.

فنقول: لو كانت فضيلة القرآن في الفصاحة على سائر كلام العرب كفضيلة بعض الشعراء على غيره، أو لو كانت مرتبته في الفصاحة ممَّا قد جرت به العادة بالبلوغ إليها - لكن باستعمال التكلُّف الشديد والتعمُّل الطويل - لوجب أن توافق العرب على ذلك وتبين عنه، وذلك إذا ادَّعى من ذهب في إعجازه إلى النظم أنَّ جهة إعجازه بنظم غير مسبوق إليه.

يمكن أن يقال له: لو كان ما ظننته صحيحاً لوقفت العرب على أنَّ ذلك ليس بمعجز، من حيث كانوا يعلمون من أنفسهم أنَّهم قد سبقوا إلى ضروب من النظم كثيرة، وأنَّ حال بعض من سبق إلى بعض النظم لا يزيد على بعض في معنى السبق.

وكلُّ هذا إنَّما أمكن الرجوع فيه إلى هذه الطريقة؛ لأنَّه ممَّا لا بدَّ أن يقف عليه العرب، ولأنَّ مرجع غيرهم في العلم به إليهم، فيجعل إمساكهم عن ذكره دليلاً على أنَّه لم يكن، ويحيل عليهم بما لا بدَّ أن يزيد حالهم فيه على حالنا، وبما إن خفي علينا فلا بدَّ أن يكون ظاهراً لهم.

وليس كلُّ الشبه تجري هذا المجرى، ألا ترى أننا إذا سُئلنا، فقيل: لعلَّ القرآن وإن كان من فعل الله تعالى، فإنَّه لا يدلُّ على تصديق من ظهر على / [[ص ١٥١]] يديه؛ لأنَّه غير ممتنع أن يكون الله تعالى فعله لا للتصديق، بل للمحنة وتغليظ البلوى، أو لوجه آخر من المصلحة.

أو قيل لنا على طريقتنا في الصرفة: اعملوا على أنَّ الله تعالى صرف عن معارضة القرآن، من أين لكم أنَّه فعل ذلك تصديقاً للرسول ﷺ؟

لم نفرع إلى أن نقول: الدليل على أنَّه لم يرد إلا التصديق أنَّه لو احتُمِّل خلافه لواقفت العرب على ذلك، ولقالت كيت وكيت. وكذلك لو سُئلنا، فقيل لنا: ما أنكرتم أن يكون القرآن غير

طريقة أخرى: ومما يمكن أن يقال في السؤال الذي ذكرناه: إنَّ تجويز كون القرآن من صنع الجنِّ وما ألقته إلينا - طلباً لإدخال الشبهة - يُؤدِّي إلى الشكِّ في إضافة الشعر إلى قائله والكتب إلى مصنِّفيها، وجميع الصنائع إلى صنَّاعها! وكنا لا نأمن أن يكون الشعر المضاف إلى امرئ القيس ليس له، وإنَّما هو من قول بعض الجنِّ ألقاه إليه لبعض الأغراض، وأن يكون امرؤ القيس من أعجز الناس عن قول الشعر، وأبعدهم عن نظمه ورفضه! وكذلك (الكتاب) / [[ص ١٥٥]] المنسوب إلى سييويه في جمعه وترتيبه، ولا معرفة له بشيء منه.

فإذا كان الشكُّ فيما ذكرناه يقرب من مذاهب السوفسطائية، وإن لم يكن بينه وبين ما أزمناه فرق، وجب فساد الاعتراض بذكر الجنِّ.

فأول ما نقوله في الكلام على من تعلَّق بهذه الطريقة: إنَّ سائلها لم يُجب عمَّا سُئِلَ عنه، ولا انفعل ممَّا أزمه، وإنَّما عارض بما ظنَّ أنَّه لا فصل بينه وبين ما أُورد عليه.

ولو قيل له: أذكر ما يؤمن من الجميع، وأظهر له الشكِّ في الكلِّ لاتفتر ضرورةً إلى الجواب؛ اللهمَّ إلا أن يقول: إنني أعلم ضرورةً صحَّة إضافة هذه الأشعار والكتب إلى من أُضيفت إليه، ولا يعترض شكُّ في ذلك.

فيقال له حينئذٍ: أفتعلم أيضاً ضرورةً أن القرآن ليس من فعل الجنِّ، ولا يعترضك شكُّ فيه؟

فإن قال: نعم، كفى مؤونة الاحتجاج، ووجب عليه أن يجعل ذكر العلم الضروري هو الجواب عمَّا سُئِلَ عنه، فلا يتشاغل بغيره!

ولو كان هذا معلوماً ضرورةً لما صحَّ من العقلاء التنازع فيه، ولوجب أن يشتركوا في معرفته، وليس هم كذلك.

فإن قال: لست أعلم ما ذكرتموه في القرآن ضرورةً، وإن كنت أعلم الأوَّل.

قيل له: قد حججت نفسك، لأنَّ خصمك يقول لك: الفرق بين الموضوعين هو العلم الضروري الحاصل في أحدهما، وتعدُّره في الآخر.

على أن المعارضة أيضاً موضوعة غير موضعها؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ لم يقل قطُّ: إنَّ القرآن من فعله وإنَّه المبتدئ به، بل ذكر ﷺ أن ملكاً أنزله عليه بأمر ربِّه جلَّت عظمته على ما ذكرناه من قبل، ولا ادَّعى أحد من تابعيه أيضاً له أنه فعل القرآن.

ثمَّ يقال لهم: إذا جعلتم ترك العرب الموافقة على ما ذكرتموه دليلاً على أن القرآن ليس من فعل الجنِّ، ولا وارداً من جهتهم، فخبرونا عنهم لو واقفوا على ذلك وادَّعوه لكانت موافقتهم دليلاً على أنه من فعل الجنِّ!

فإن قالوا: نعم، قالوا ما يُرعب بالعقلاء عن مثله، وطولبوا بتأثير موافقتهم وتركها في الأمرين جميعاً، ووجه دلالتها، فإنَّهم لا يجدون متعلِّقاً.

فإن قالوا: لا تدلُّ دعواهم على أنه من فعل الجنِّ، وموافقتهم على ذلك على أنه من فعلهم في الحقيقة.

قيل لهم: فكيف لم تدلَّ الموافقة على هذا، ودلَّ تركها على ما ادَّعيتموه؟! / [[ص ١٥٣]] وأيُّ تأثير لتركها ليس (هو لفعلها)؟ فإن قالوا: لأنَّه لو كان من فعل الجنِّ لوجب أن يخطر ذلك ببال العرب، مع اجتهادهم في التماس الشبهات، [و] لو خطر لهم لوقفوا عليه. وإذا لم يفعلوا فلأنَّ ذلك ممتنع عندهم.

وليس دعواهم أنَّه من فعل الجنِّ بهذه المنزلة؛ لأنَّهم قد يجوز أن يكذبوا بادِّعاء ذلك، ويحملهم القصور عن الحجَّة وقلة الحيلة على البهت والمكابرة.

قيل لهم: هذا رجوع إلى أن العرب يجب أن تعرف كلَّ شيء، وقد قلنا في ذلك ما فيه كفاية.

وبعد، فليس يمكنكم أن تقولوا: إنَّ الجنَّ لو كانت فعلت القرآن لوجب أن تعلم العرب بحالهم؛ لأنَّه لا دليل لهم على مثل هذا، ولا طريق يوصلهم إلى العلم به.

وأكثر ما تدَّعون أن تقولوا: إنَّ العرب لا بدَّ أن يخطر ببالها جواز كون مثل القرآن في مقدور الجنِّ، وإذا خطر لها ذلك ولم يؤمنها من أن تكون فعلته وأظهرته شيء، لم يكن لها بدُّ من الموافقة عليه! وهذا ممَّا لا فرج لكم فيه، لأنَّنا نقول عنده: / [[ص ١٥٤]] فاذكروا ما الذي أمن العرب من أن يكون الجنُّ فعلته - مع تجويزها أن يكون مقدوراً - حتَّى عدلت من أجله عن الموافقة؟ وأشيروا إليه بعينه؛ فإنَّ هذا ممَّا لا يحسن أن يقع الحوالة به على العرب، فإنَّ حالهم فيه إن لم ينقص عن حال النظَّارين المتكلِّمين، لم يزد! وما فينا إلا من يُجوز أن يُخطئ العرب ومن هو أثبت معرفة من العرب في مثل هذا، ويعتقد فيه خلاف الحقِّ. فيعود الكلام إلى أن الجواب عن السؤال يجب أن يُذكر بعينه، ليقع النظر فيه والتصفُّح له، ويكون الحكم على صحَّته أو فساده بحسب ما يوجه النظر. وأنَّ (الحوالة في وقوعه) على غائب لا تُعني شيئاً.

ثم انصرف الفرزدق مغضباً يسحب رداءه حتى خرج من المسجد، فعجب الحاضرون مما جرى. فلما كان من الغد أتاهم الفرزدق وهم مجتمعون في مكانهم، فقال: ما فعل الأنصاري؟ فنالوا منه وشتموه، يريدون بذلك أن تطيب نفس الفرزدق.

فقال: قاتله الله! ما رُميتُ بمثله، ولا سمعتُ بمثل شعره!

ثم قال لهم: إني فارقكم بالأمس فأنت منزلي، فأقبلتُ أصعد وأصوب في كل فن من الشعر، وكأني مفحم لم أقل شعراً قط، حتى إذا نادى المنادي الفجر / [ص ١٥٨] رحلت ناقتي، ثم أخذت بزمامها. فقدت بها حتى أتيت ذباباً - وهو جبل بالمدينة - ثم ناديت بأعلى صوتي: أجيوا أخاكم أبا لبيبي!

فجاش صدري كما يجيش الرجل فعقلت ناقتي، وتوسدت ذراعها، فأقمت حتى قلت مائة وأربع عشرة قافية! فبينا هو ينشدهم، إذا طلع الأنصاري حتى انتهى إليهم، فقال: أما إني لم أتك لأعجلك عن الأجل الذي وقته لك، ولكنني أحببت ألا أراك إلا سألتك ما صنعت؟ فقال له الفرزدق: اجلس، ثم أنشده: عزفت بأعشاش وما كنت تعزف

فأنكرت من حدراء ما كنت تعرف

(أبو لبيبي) الذي ناداه الفرزدق في هذه القصيدة هو الذي يقال: إنه شيطان الفرزدق والمظاهر له على قول الشعر والملقية إليه، كما قالوا: إن عمراً شيطان المخبل السعدي، وإن مسحلاً شيطان الأعشى. وأنشدوا في ذلك قول الأعشى:

دعوت خليلي مسحلاً ودعواه

جهنم جدهم جدهم للمذم

وهو الذي يعنيه بقوله في هذه القصيدة أيضاً:

حباني أخي الجنني نفسي فداؤه

بأفح جياش من الصوت خضرم

/ [ص ١٥٩] وأنشدوا أيضاً في هذا المعنى لأعشى بني

سليم:

وما كان جنبي الفرزدق بارعا

وما كان فيهم مثل خافي المخبل

وما في الخوافي مثل عمرو وشيخه

ولا بعد عمرو [شاعر] مثل مسحل

وأراد بقوله: (الخوافي) الجن، وواحدهم خاف، سُموا بذلك

لخفائهم.

وكيف يصح حمل ذلك على كتاب أو شعر ظهر من جهة رجل بعينه ادّعه / [ص ١٥٦] لنفسه، وأنه المتفرد بنظمه وورصفه، وسلم إليه جميع الناس في دعواه، وأضافوا إليه ما أضافه إلى نفسه، ولم يُعثر في أمره على منازع ولا مخالف؟! وإنما تكون هذه المعارضة مشبهة للمعارضات لو كان النبي

ﷺ مضيفاً للكتاب إلى نفسه، وذاكراً أنه من فعله، فيسقط قول من نفاه عنه وشك في إضافته إليه بمثل ما ذكر.

فأمّا والأمر على ما ذكرناه لكان هذا المعارض يقول: إذا جاز أن يكون القرآن - الذي لم يدعه من ظهر على يديه، ولا أضافه إلى نفسه - فعلاً لغيره، فليجوز أن يكون ما ادّعه الشعراء والمصنّفون من شعرهم وكتبهم أضيف إليهم ولم يظهر إلا من جهتهم، فعلاً لغيرهم؟! وليس يخفى بعد هذه المعارضة على هذا الوجه.

وبعد، فمع التجويز لوجود الجن وتمكينهم من التصرف في ضروب العلوم والكلام، [و] عدم ما يؤمن من إتيانهم في ذلك إلى حدّ مقطوع عليه، لا بدّ من الشك في جميع ما ذكر.

وكيف لا يُشك في الشعراء أنفسهم يدعون أن لهم أصحاباً من الجن يلتقون الشعر على ألسنتهم، ويخطرونه بقلوبهم؟! وهذا حسن بن ثابت يقول:

ولي صاحب من بني الشيصان

فطوراً أقول، وطوراً هو!

وقصة الفرزدق في قصيدته الفائية مشهورة، وذلك أن الرواية جاءت بأنه كان جالساً في مسجد المدينة، في جماعة فيهم كثير عزّة، يتناشدون الأشعار، حتى / [ص ١٥٧] طلع عليهم غلام، فقال: أيكم الفرزدق؟

فقال له بعض الحاضرين: أهكذا تقول لسيد العرب

وشاعرها؟

فقال: لو كان كذلك لم أقل له هذا!

قال له الفرزدق: من أنت، لا أم لك؟!

قال: رجل من الأنصار من بني النجار، ثم أنا ابن أبي بكر بن

حزم، بلغني أنك تقول: إني أشعر العرب، وقد قال صاحبنا حسن شعراً، فأردت أن أعرضه عليك، وأوجلك فيه سنة، فإن قلت مثله فأنت أشعر الناس، وإلا فأنت كذاب متحل! ثم أنشده:

لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحي

وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

إلى آخر القصيدة. وقال له: قد أجلتك فيه حولاً.

ومأ يُؤيّد كلامنا ما هو ظاهر من اختلاف الرواة والعلماء بالشعر في قصائد وأبيات من قصائد كثيرة؛ ففيهم من يروي القصيدة - أو الأبيات منها - لشاعر بعينه، وآخرون يروونها لغيره، وأقوالهم في ذلك كالتكافئة؛ لأنّ كلاً منهم يُسند قوله إلى رواية.

وقد روي عن الرياشي أنّه قال: يقال: إنّ كثيراً من شعر امرئ القيس ليس له، وإنّما هو لفتيان كانوا يكونون معه، مثل عمرو بن قميئة وغيره، وزعم ابن سلام أنّ القصيدة المنسوبة إلى امرئ القيس التي أولها: / [[ص ١٦٢]] (حيّ الحمول بجانب العزل) إنّما رواها حمّاد، وهي لامرئ القيس بن عامر الكندي. وقد قيل: إنّها لابن الحُمير الباهلي.

وقد نفى عنه هذه القصيدة أيضاً المنفصل الضبي الراوية. وروي أنّ أول بيت من اللامية المنسوبة إلى امرئ القيس، وهو: (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل).

وقال قوم: هو وأبيات بعده من أول هذه القصيدة لامرئ القيس بن حُمّام - وقيل: جذام -، وإنّما علقمت على امرئ القيس بن حُمّام.

وروي عن ابن الكلبي أنّه كان ينفي عن امرئ القيس:

تطاول ليلك بالإثم

ونام الخليلي ولم ترق

/ [[ص ١٦٣]] ويضيفها إلى عمرو بن معديكرب.

وكان الأصمعي ينفي عنه قصيدته:

لا وأبيك ابنة العامري

لا يدعي القوم أنّي أفر

وروي عن أبي عبيدة في نفيها عنه مثل ذلك، وأنّه كان ينسبها إلى رجل من النمر بن قاسط، يقال له: ربيعة بن جشم، ويروي أنّ أولها:

أحار بن عمرو كأني خمر

وروي أبو العباس المبرّد، عن الثوري أنّه قال: / [[ص

١٦٤]] سمعت أبا عبيدة يحلف بالله أنّ القصيدة المنسوبة إلى علقمة بن عبدة: (طحا بك قلب في الحسان طروب) إنّها هي

للمثقب العبدي، قال: واسمه شاس بن بهار، وفيها يقول:

وفي كلّ قوم قد خبطت بنعمة

وحق لشاس من ندادك ذنوب

يعني نفسه. فقال له النعمان: إي والله، وأذنبه!

وقد قيل أيضاً: إنّ الجنّ قتلت حرب بن أمية، ومرداس بن أبي عامر السهمي، وأنّ السبب في ذلك إحراقها شجرة بقرية، وأتمّها لِمَا أحرقها سمعها هاتفاً يقول:

ويلّ لحرب فارسا قد لبسوا القوانسا
لتقتلن بقتله ججاجاً عنابسا

وهذا الخبر معروف. وكذلك سعد بن عبادة، قيل: إنّ الجنّ قتلتها، / [[ص ١٦٠]] وقالت في ذلك:

قد قتلنا سيّد الخبز رج سعد بن عباده

ورميناه بسهمي من فلم نخطئ فؤاده

ونظائر ما ذكرناه كثيرة جدّاً، إن ذهبنا إلى تقصّيها خرجنا عن غرضنا.

ومذاهب العرب في هذا الباب مشهورة، وما يدعونه فيه معروف، ولا سبيل معه إلى القطع على أنّ قصيدة بعينها من قول من أضيفت إليه، وأنّه السابق إلى نظمها والمتفرد به من غير معين ولا ظهير، على ما يحتاج إلى ذكر الجنّ، والتعلّق بما تدعيه العرب في بابهم.

ونحن نعلم أنّ مع نفيهم - أو نفي تمكّنهم من إظهار الشعر وغيره على أيدي البشر - لا يمكن القطع على شيء ممّا ذكر أيضاً؛ لأنّ الشعر المضاف إلى الشاعر نفسه يمكن أن لا يكون - أو أكثره - له، بأن أعانه عليه معين لم يصفه إلى نفسه، وأضافه هذا وأدعاه، فروي عنه.

[أو] أن يكون قولاً لخامل، ظفر به من ادّعاه فأضافه إليه دون قائله في الحقيقة، ولبعد العهد في هذا الباب تأثير قويّ.

وممّا يشهد بصحّة ما ذكرناه أنّنا قد وجدنا جماعة من مجوّدي الشعراء قد أغاروا على شعر غيرهم فانتحلوه، مع منازعة قائله لهم ومجازبتهم عليه. ولم / [[ص ١٦١]] يمنعهم ذلك من التصميم على الدعوى.

والفرزدق أحد المشتهرين بهذا الأمر، والرواية عنه مستفيضة بأنّه كان يصالت الشعراء على شعرهم فيغال بهم عليه، وكان يقول: (ضوال الشعر أحبّ إليّ من ضوال الإبل، وخير السرقة ما لا يجب فيه القطع)، يعني سرقة الشعر.

وإذا استحسّن الشعراء هذا وأقدموا عليه فيما له قائل حاضر ينازع فيه، فكيف بهم فيما قد انقطع فيه الخصومة وزالت الشنعة، إمّا لدروس خبر قائله وانقطاع أثره، أو لإمساكه، أو لغير هذا من الأسباب، وهي كثيرة.

يُعرف بمشاهدة الحال، ولا يمكن الإخبار عنه، فإنَّ المتمكّن من قول الشعر، يظهر منه عند المباحثة والامتحان ما يُضطرُّ إلى صدقه. وكذلك المنتحل يظهر منه ما يُضطرُّ إلى كذبه.

وفي هذا الباب لطائف يشهد بها الحسُّ، ومن بلي باختباره وكانت له معرفة به ودُرْبَة، علم بصحّة قولنا.

والشعر وغيره من الكلام يجريان مجرى الصنائع التي يظهر فيها الإتيان والإحكام في القطع على علم فاعلها أو الشكّ فيه؛ لأنَّ أحدنا لو أحضر غيره ثوباً منسوجاً حسن الصنعة متناسب الصورة، وادّعى أنَّه صانعه وناسجه، لم يجب تصديقه. ولو أنَّه نسج مثل ذلك الثوب بحضرة للزمه القطع على علمه بالنساجة وخبره بها.

ولو كان أيضاً المعتبر على هذا المدّعي صحّة قوله بعض أهل الحدق بالنساجة، حتّى يسأله عن لطائف تلك الصنعة وخصائصها - وعلم بعلم النَّسَاج أنَّه لا يُجيب فيه بالمرضي إلا بصير بالصنعة - فأجاب من كلِّ ذلك بالصحيح لوجب القطع على بصيرته، ولاستغنى بهذا القدر من الامتحان عن تكليفه النساجة بحضرة ممتحنة.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الشعر وغيره من أجناس الكلام يخالف الصنائع في أحد الوجهين اللذين ذكرتموها؛ لأنَّ الصنعة المبتدأة بحضرتنا نقطع على حدوثها / [[ص ١٦٧]] في الحال؛ لأنَّ النقل لا يمكن فيها، والكلام ممكن حفظه ونقله، فيجوز في كلِّ ما ادّعى الابتداء به أن يكون منقولاً لا مبتدأ؛ لأنَّ الشعر - وإن جاز فيه النقل والحفظ - فمعلوم أنَّ الاعتبار قد ينتهي إلى ما يمتنع معه تجويز مثل ذلك؛ لأنَّ الشاعر أو الكاتب إذا طوِّب بوصف حال مخصوصة أو حادثة بعينها مقطوع على أنَّها لم يتقدّم مثلها على صنعتها وهيئتها، وألزم تسمية حاضرهما، وذكر خصائصها، واستظهره عليه باقتراح وزن معيّن وقافية مخصوصة، علّم ابتدائه بما يأتي به، كما يُعلّم ابتداء غيره.

والكتابة والنساجة [كذلك] وإن كان العلم أعمض طريقاً من الثاني، لأنَّه مستند إلى العادات وما يجوز أن يتفق فيها وما لا يتفق. وبعد، فمعلوم عند أهل هذا الشأن أمر الاعتبار على الشاعر طريقاً يوصل إلى العلم بحقيقة أمره، وهل هو متمكّن من نظم الشعر أم لا، ليس هو الرجوع إلى مجرد دعواه لنفسه.

وإذا صحّت هذه الجملة التي أوردناها، وعلمنا بالنقل الشائع الذائع تصرّف سيبويه وأمثاله المشهّرين في علم النحو، وأنهم

فقيب لأبي عبيدة: فمن ألقاها على علقمة وروى فيها كثيراً؟ قال: صير في أهل الكوفة الذي تُضرب عنده الأشعار، وتؤكّد منه الأخبار - يعني حماداً -!

وغير أبي عبيدة يروي هذه القصيدة لعلقمة، ويقول: إنَّ علقمة كان له أخ يقال له: شاس، أسرته غسان، وحصل في يد الحارث بن أبي شمر الغساني، وامتدح علقمة الحارث بن أبي شمر بهذه القصيدة، وسأله إطلاق أخيه فأطلقه. وله معه خبر معروف. والقول فيما نحونا واسع، وإنَّما ذكرنا منه قليلاً من كثير. ومن أراد استقصاءه واستيفاءه طلبه من مظانّه، وفي الكُتُب المخصوصة به.

وكما أنَّ الرواة اختلفوا في الشعر، فأضاف قوم بعضها إلى رجل، وخالف / [[ص ١٦٥]] آخرون فأضافوها إلى غيره. واختلافهم في كتاب العين المنسوب إلى الخليل والأغاني المنسوب إلى إسحاق، معروف.

غير أنَّ الطريق الذي سلكناه لا يوجب علينا الشكّ في علم سيبويه بالنحو، وقدرة امرئ القيس وأمثاله على قول الشعر، وتجويز كون هذا جاهلاً بالنحو، وهذا مفحماً لا يستطيع نظم بيت من الشعر؛ لأنَّنا إنَّما سلكناه في إضافة القصيدة بعينها إلى الشاعر، من حيث لم يكن لنا طريق يوصلنا إلى العلم بأنَّه قائلها أكثر من قوله ودعواه.

وليس كذلك حال العلم بأنَّ رجلاً بعينه يقدر على نظم الشعر ويعلم النحو؛ لأنَّ الطريق إلى اختبار ذلك وامتحانه واضح لا ريب فيه، ألا ترى أنَّ من أتانا بقصيدة منظومة أو كتاب مصنّف في النحو، يجوز فيما أتى به أن يكون من نظم غيره وإن ادّعاه لنفسه، ولا سبيل لنا إلى العلم بصدقه من جهة قوله، ولا من قول من أضاف ذلك إليه ممَّن يجري مجراه في جواز الكذب عليه.

ولنا سبيل إلى اختبار حاله في المعرفة بالنحو والقدرة على قول الشعر بأن نسأله عن مسائل النحو المشكّلة، فإذا رأيناه يتصرّف في الجواب عنها والحلّ لمشكلها قطعنا على علمه بالنحو.

وإذا أردنا امتحانه في الشعر اقترحنا عليه أوزاناً بعينها، ومعاني مخصوصة، فالزمنه أن ينظم ذلك بحضرتنا، فإذا فعل وأردنا الاستظهار كررنا / [[ص ١٦٦]] اقتراح أوزانٍ ومعانيٍ آخر تقطع على أنَّ الشعر المأثور خالٍ ممَّا يجمع من المعنى والوزن ما اقترحناه؛ فإذا فعل فلا سبيل إلى تهمة.

ولهذه الأمور من الأمارات الدالّة على المنتحل من الصادق ما

علينا لكوننا قادرين بقدر، فكُلُّ من شاركنا فيها به قدرنا لا بدَّ أن يتعذَّر عليه ذلك.

وليس يقدر في ذكْرناه ما يقوله البغدادِيُّونَ من أن بعضنا يفعل في بعض العلوم. لأنَّ مذهبهم هذا وإن كان واضح البطلان، فإنَّهم إنَّما يقولون ذلك في العلوم التي يعتقدون أنَّ لها أسباباً مخصوصة توجبها، مثل العلوم بالمدرّكات. وليس للمعلوم بالفصاحة أسباب يشار إليها، يُدعى أنَّها توجبها. ولو ادَّعى ذلك أيضاً لم يمكن أن يُدعى أنَّ أصداد العلوم بالفصاحة أو غيرها من سائر العلوم، تقع موجبةً عن أسبابٍ من فعلنا. وهذا الموضع هو الذي يحتاج إليه.

فإذا صحَّت هذه الجملة صحَّ أن السؤال غير متوجِّه إلينا؛ لأنَّنا اعتمدنا في المعجز على أمر لا يقدر عليه غير الله تعالى.

وقد كان بعض المعتزلة قال لي، وقد سمع منِّي الكلام في مسألة الجنِّ وبيان لزومها لمن عدل عن الصرفة: هذا الذي تسلكه يُبطل جميع المعجزات؛ لأنَّه لا شيء منها إلا ويمكن أن يُدعى أنَّ الجنَّ صنعته، فيجب أن تترك هذه الطريقة للبراهمة، ولا تعتمدها وأنت تُصحِّح المعجزات!

فقلت له: كيف تظنُّ مثل ذلك، والمعجزات على ضربين: أحدهما: يختصُّ القديم تعالى بالقدرة عليه، نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، وخلق الجسم، وفعل القدر والعلوم المخصوصة. وهذا الوجه ينقسم:

/ [[ص ١٧٠]] فمنه: ما وقوع قليله كافٍ في الدلالة كوقوع كثيره، نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص؛ لأنَّ القليل منه والكثير لم تجر به العادة.

ومنه: ما يدلُّ إذا وقع منه قدر مخصوص - كالقدر والعلوم - أو وقع منه تغْيُر سببٍ ما، العادة جارية بوقوعه، لا يمكن أن يُعترض فيه بالجنِّ، كما لا يمكن بالإنس؛ لخروجه عن مقدور الجميع.

والضرب الثاني من الأوَّلين: هو ما دخل جنسه تحت مقدور العباد.

وهذا الوجه إنَّما يدلُّ عندنا إذا عُلِمَ أنَّ القدر الواقع منه والوجه الذي وقع عليه ممَّا لا يتمكَّن أحد من المحدثين منه؛ فمتى لم يُعلم ذلك لم يكن دالًّا، كما أنَّه متى لم يُعلم - عند خصومنا في الوجه أنَّ الفعل ممَّا لا يتمكَّن البشر منه - لم يدلُّ، فنُجري نحن اعتبار خروجه عن إمكان البشر.

كانوا يشرحون غامض المسائل، ويوضحون مشكلها على البديهية وفي الحال من غير رجوع إلى كتاب أو غيره، وأنَّ خصومهم كانوا ربَّما أعتتوهم وامتحنوهم بمسائل غريبة مفقودة من الكُتب، فتكون حالهم في الجواب بالصحيح عنها واحدة لا تختلف.

وهذه حال من تقدَّم في قول الشعر واشتهر به؛ لأنَّه لا أحد منهم إلا وقد امتحن واستظهر عليه، حتَّى عُرِف حقيقة أمره؛ إمَّا بامتحان مخصوص أتصل بنا، أو بأمر عرفناه على سبيل الجملة.

/ [[ص ١٦٨]] وقد كان كثير منهم يرتجل الشعر في المقامات والمحافل المخصوصة، ويصف في الوقت ما جرى فيها ممَّا لم يتقدَّم علمه به. وكذلك كانوا يصفون الحروب التي تجري بينهم، ويرتجزون في الحال بذكر ما جرى فيها، ويُعيرون بقتل من قُتل، وفرار من فرَّ، ونكول من نكل. وهذه الأمور إذا أُضيف بعضها إلى بعض خرج منها ما أردناه.

وفي الجملة: إنَّ كلَّ من ظهر منه الشعر وغيره ما لا يرجع في إضافته إليه إلا إلى قوله، دون دلالة أو أمارة توصلنا إلى صحَّة قوله، فالواجب الشكُّ في حاله. ونهاية ما يصير إليه في أمره عند حسن الظنِّ به، وقوَّة أمارات صدقه، أن يغلب في الظنِّ أنَّه صادق.

فأمَّا العلم اليقين فلا سبيل إليه إلا بسلك بعض ما قدَّمناه. ومن ليس بقويِّ البصيرة - إذا غلب ظنُّه في هذه المواضع، واستبعد أن يكون الأمر بخلاف ظنُّه - يعتقد أنَّه على علم يقين، ولو تنبَّه على بعض ما أوردناه لعرف أنَّه الحقُّ، وهذا واضح لمن نصح نفسه.

فإن قال قائل: قد بيَّنتم لزوم الاعتراض بالجنِّ لمخالفكم، وكشفتم عن بطلان أجوبتهم عنه، ولم يبق عليكم إلا أن تُبيِّنوا أنَّه غير لازم على مذهبكم، ولا قادح في طريقتكم، لیتمَّ ما أجریتم إليه من الغرض.

قيل له: سقوط هذا السؤال عن مذهب الصرفة لا إشكال فيه، وذلك أنَّنا إذا كنَّا قد دللنا على أنَّ تعذُّر المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة، وإنَّما كان لأنَّ العلوم التي يتمكَّنون بها من المعارضة سلِّبوها في الحال، فلا معنى للاعتراض بالملائكة والجنِّ؛ لأنَّ الأدلة القاهرة قائمة على أنَّ أحدًا من المحدثين لا يتمكَّن أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أصدادها، بل لا يقدر أن يفعل فيه شيئاً من أفعال / [[ص ١٦٩]] القلوب جملةً. ولا فرق في هذا التعذُّر بين ملك وجنِّي وبشر؛ لأنَّه إنَّما تعذَّر

دعوة الكذاب بما يجري مجرى التصديق له، وذلك قبيح لا يجوز عليه ﷻ!

ألا ترى أنه لو أراد أن يحرق العادة عند دعوته لم يزد على ما فعله من إحياء الميت بحسب دعواه، ولا معتبر بأن عادة الجنّ جارية به؛ لأنها إن كانت جرت بذلك فعلى وجه لا نقف عليه، لأن ما تجري به عاداتهم - أو لا تجري - غير داخل في عاداتنا، فلا بدّ من أن يكون إحياء الميت فيما بيننا على الوجه الذي ذكرناه خارقاً لعاداتنا؛ لأنها لم تجر بمثله.

وحكم كلّ عادة مقصور على أهلها، ومختصّ بهم، فغير ممتنع أن يكون ما / [[ص ١٧٣]] هو خارق لعادة بعضهم غير خارق لعادة بعض.

وليس يشبه هذا ما سألتم عنه في نقل القرآن؛ لأنّ الجنّي إذا كانت عادته جارية بمثل فصاحة القرآن ونقله إلى أحد البشر، فبنفس نقله قد خرق عاداتنا، من غير أن يكون لله تعالى في ذلك فعل يخالف ما أجرى به عاداتنا.

والجنّي إذا نقل إلينا الجسم المختصّ بطبيعته - قد أجرى الله تعالى عادة الجنّ بإحياء الموتى عندها - فبنفس نقله للجسم لم يحرق عاداتنا، وإنما الخارق لها من أحيى الميت عند تقريب ذلك الجسم منه، وفعل في عاداتنا ما أجرى به عادة غيرنا.

فقد صار الفرق بين الموضوعين هو الفرق بين أن يتولّى الله تعالى تصديق الكذاب، وبين أن لا يمنع من تصديقه، وليس يخفى بعد ما بينهما.

فقال: هب أن الكلام مستقيم من هذا الوجه، كيف يمكن الثقة مع ما ذكرتموه في الجنّ بأن الميت بعينه عاد حياً، وأنّ الجسم الذي تدّعي أنّه مخترع في الحال كذلك، دون أن يكون منقولاً من موضع آخر؟ ونحن نعلم أنّ الجنّي مع خفاء / [[ص ١٧٤]] رؤيته، وسعة حيلته، يمكنه إحضار حيّ، وإبعاد ميت عند دعوة المتنبّي.

والقول في الجسم كمثل؛ لأنّه يتمكّن من إحضار أيّ جسم شاء في طرفه عين، بغير زمانٍ متراخ.

وهذا أيضاً متأتّ في نقل الجبال واقتلاع المّدن لو ادّعاه مدّع؛ لأنّه إن أظهر تولّي ذلك بجوارحه أمكن الجنّي أن يتحمّل عنه النقل، ويكافئ ما في المحمول من الاعتمادات بأفعاله، فلا يحصل على المظهر لحملة شيء من الكلفة.

وإن لم يتولّه المدّعي بنفسه، بل ادّعى وقوعه وحصوله فقط، فالجنّي يكفيه بوقوعه على حسب دعواه، ويضيفه هو إلى ربّه.

وليس لك أن تقول: وكيف يُمكنهم العلم بأنّه ليس في إمكان جميع المحدثين، ولا سبيل لكم إلى ذلك؟!

وهذا يرّدكم إلى أن الوجه الذي تصحّ منه المعجزات واحد، وهو ما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه.

/ [[ص ١٧١]] وذلك أنّه ليس بمنكر أن يُجرنا الله تعالى على لسان بعض رسله - ممّن أيده ببعض المعجزات التي يختصّ (جلاً وعزّاً) بالقدرة عليها - بأنّ عادة الملائكة والجنّ مساوية لنا في كلّ الأفعال وفي بعضها، وأنّ ما يتعدّر علينا من ذلك يتعدّر عليهم؛ فمتى ظهر على يد مدّعي النبوة - بعد تقرّر هذا عندنا - فعل قد تقدّم علمنا بأنّ عادة الملائكة والجنّ فيه مساوية لعاداتنا، وتعدّر علينا على وجه يحرق عاداتنا، لحق ذلك بالمعجزات المتقدّمة، ودلّ كدالاتها. فقد وضح بطلان ما ظننته علينا من فساد طريق المعجزات.

فقال: ولم أنكرت أن يكون الله تعالى قد أجرى عادة الجنّ بأن يحيي الموتى بينهم عند إنداء جسم له طبيعة مخصوصة منه، وكذلك في الأكمه والأبرص، كما أجرى عاداتنا - عند كثير من المتكلّمين - بتحريك الحديد عند قرب حجر المغناطيس منه وانجذابه إليه. وكما العادة بما يظهر من التأثيرات عند تناول الأدوية، وإن كانت غير موجبة لها؟

وإذا جوّزنا ذلك لم يجب لنا تصديق من ظهر على يده إحياء الميت؛ لأنّا لا نأمن أن يكون الجنّي نقل إليه ذلك الجسم الذي قد أجرى الله عادة الجنّ بأن يحيي عنده الموتى وسلّمه إليه، فتأتى منه لأجله ما تعدّر علينا. ولا يجب على الله تعالى المنع من ذلك، لمثل ما ذكرتموه في الاحتجاج على خصومكم.

ويكون هذا السؤال مساوياً لما سألتم عنه من خالفكم لماً قلتم لهم: ففعلّ عادة الجنّ جارية بمثل فصاحة القرآن، ولعلّ بعضهم نقل هذا الكلام إلى / [[ص ١٧٢]] من ظهر على يده؛ لأنّ كون عادتهم جارية به، ونقلهم له على سبيل الاستفساد مقدور، ومنعهم منه غير واجب؛ فلا بدّ من أن ترجعوا إلى طريقتنا، أو تدخلوا في جملة البراهمة ومبطلي النبوات!

فقلت له: بين الأمرين فرق واضح لا يخفى على متأمّل؛ لأنّ إجراء عادة الجنّ بإحياء الميت عند تقريب بعض الأجسام منه - قياساً على حجر المغناطيس - غير منكر، إلا أنّ الجنّي إذا نقل ذلك الجسم إلينا، وسلّمه إلى بعضنا لم يحسن من الله تعالى أن يحيي عنده الميت، إذا احتجّ به كذاب؛ لأنّه تعالى هو الخارق لعاداتنا عند

على أنه إن لم يكن مرثياً فلا بد من أن يكون ما يُحضره وينقله مرثياً متميزاً من غيره، وإلا لم يكن فرق بين حضوره وغيبته. [و] ما كان هذه المنزلة لا يصحُّ ادّعاء الإعجاز والإبانة به.

وإذا كان ما ينقله مرثياً لم يخفَ على الحاضرين حاله، وجب أن يفظنوا به، ويُنَبِّهوا على الحيلة فيه.

ويلحق هذا الوجه أيضاً بالأول في مساواة الجنِّ للبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ألا ترى أن كثيراً من المشعبدين وأصحاب الحقّة يتمكّنون على سبيل الحيلة من ستر جسم وإظهار غيره، وإبدال ميّت بحيّ، وصغير كبير، وملوّن بملوّن يخالفه! وإذا اعتبر عليهم الحصفاء، وكشفوا عن مظانّ حيلهم ظهروا على أمرهم.

ولا بدّ في مدّعي النبوة من أن يؤمّن في أمره ما جُوز في المشعبذ، وليس يقع الأمان إلا بالامتحان الشديد والبحث الصحيح. وكما أنّنا لا نُصدّق مدّعي النبوة / [[ص ١٧٨]] والإعجاز بإحياء الميتّ إلا بعد أن نعلم أنه لم يقع في أمره حيلة منه ولا من غيره من البشر، وكذلك لا نُصدّقه حتّى نعلم أنّ الحيلة - فيما جاء به - لم يقع من بشر، ولا ملك، ولا جنّي. وطريق الاعتبار واحد على ما ذكرناه. فلمّا سمع ما أوردته، أمسك مفكراً فيه، ومتدبراً له.

سؤال عليهم آخر: وقد سألت المخالفون أيضاً، فقالوا: لو سلّم لكم جميع ما تدّعون في القرآن من تعدُّر معارضته على البشر، فإنّ التعدُّر إنّما كان لخروجه عن عاداتهم، وأنّ حكم الملائكة والجنّ وكلّ قادرٍ من المحدثين في تعدُّر المعارضة حكم البشر.

وسلّم أيضاً أنّ القرآن من فعل القديم تعالى - وذلك نهاية أمركم - لم يصحّ الإعجاز الذي تريدونه؛ لأنّه ليس بمنكر أن يكون الله تعالى أنزله على نبيٍّ من أنبيائه، فظفر به من ظهر من جهته، فغلبه عليه وقتله من حيث لم يُعلم حاله، وأدّعى الإعجاز به.

/ [[ص ١٧٩]] وإنّما ينفعكم ثبوت كونه فعلاً لله تعالى مع خرق العادة، إذا أمكنكم أن تدلّوا على اختصاص من ظهر على يديه، وأنّه إنّما فعل تصديقاً له. ومع السؤال الذي أوردناه لا يمكن ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ معنى هذا السؤال يرجع إلى معنى السؤال المتقدّم؛ لأنّها وإن كانا معاً طاعنين في الطريقة، فبينهما مزيّة ظاهرة؛ لأنّ سؤال من اعترض بالجنّ يقدح في كون القرآن من فعل الله ﷻ، وفي اختصاصه أيضاً به لمن ظهر على يده.

فقد عادت الحال إلى الشكّ في المعجزات واستعمال جوابنا الذي أنكرتموه، وهو أنّ القديم تعالى يمنع الجنّي من مثل هذا إذا كان جارياً مجرى الاستفساد، وإلا فما الجواب؟!!

فقلت له: أمّا اقتلاع المذّن وحمل الجبال وما جرى مجراها، فليس يجوز أن يكون فعلاً لملك ولا جنّي، وهما على ما هما عليه من الرقة واللطافة والتخلخل؛ لأنّ هذه الأفعال إذا وقعت ممّن ليس بقادر لنفسه احتاجت إلى قدرٍ كثيرة بحسبها، وزيادة القدر تحتاج إلى زيادة في البنية، وصلابة أيضاً مخصوصة، / [[ص ١٧٥]] ولهذا لا يجوز أن تحلّ النملة من القدر ما يحلّ الفيل، وإنّما نجيز ذلك بأن يزداد في بنيتها، ويُعظّم من خلقتها.

فالجنّي إذا تمكّن من حمل جبل أو مدينة، فلا بدّ أن تكثّف بنيته، وتكبر جثته. وإذا حصل كذلك لم يخفَ على العيون السليمة رؤيته، ووجب أن يكون مشاهداً كما نشاهد سائر الأجسام الكثيفة.

وإذا اقتلع مدّع للنبوة مدينة، أو ادّعى أنّه سينقلها، أو ينتقل من مكان إلى غيره، ووقع ما ادّعه من غير أن نشاهد جسماً كثيفاً تولّاه أو أعان عليه، بطل أن يكون من فعل الجنّ.

ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجنّ والبشر؛ لأنّ أحدهما لو ادّعى الإعجاز بحمل جسم ثقيل لا يقدر على النهوض بمثله أحد ممّن متفرداً، لم يكن بدّ في الاعتبار عليه من أن يمنعه من الاستعانة بغيره، ويزيل كلّ حيلة يمكن أن يستعان معها بالغير على وجه لا يظهر.

والجنّ في هذا الباب كالإنس؛ لأنّنا إذا كنّا قد بيّنا أنّه لا يتمكّن من هذه الأفعال إلا بأن يكون كثيفاً مدرّكاً، فالطريق الذي به نعلم أنّ الاستعانة لم تقع بإنسي، به نعلم أنّها لم تقع بجنّي.

فأمّا إبدال الميتّ بحيٍّ وإحضار جسم من بعد، فليس يجوز أن يتولّاه أيضاً إلا من له قدرٌ تحتاج إلى بنية كثيفة تقع الرؤية عليها.

/ [[ص ١٧٦]] وأكثر ما يمكن أن يقال هاهنا: جُوزوا أن يكون الجسم الذي ينقله لطيفاً، والحيّ الذي يحضره بدلاً من الميتة صغير الجثّة كالذرة والبعوضة؛ فليس بواجب أن يكون إنساناً أو حيواناً عظيم الجثّة.

وذلك ممّا لا يُجدي أيضاً في دفع كلامنا؛ لأنّ أقلّ أحواله أن يكون مكافئاً في القدر للذرة والبعوضة، حتّى يتمكّن من حمل أخفّ الحيوان وزناً. ولو كان كذلك لوجب أن يساويهما في الجثّة والكثافة، ويعود الأمر إلى أنّ / [[ص ١٧٧]] رؤيته واجبة.

العادة، ولو كان القرآن مأخوذاً من الغير على الوجه الذي ذكرتم لم يخرج من حصول خرق العادة به، لاسيما والعادة جارية بأن مثل ما ادّعيتموه لو وقع لظهر وانتشر. وإذا لم يظهر فليس ذلك إلا لأن الله تعالى شغل الناس عنه، وعدل بهم عن ذكره.

قالوا: فقد حصل ما نريده من خرق العادة على كل وجه. وهذا بعيد جداً؛ لأن خرق العادة وإن كان حاصلًا في القرآن فلم يحصل لنا اختصاص من ظهر على يده به على وجه يوجب أن العادة إنَّها خرقت من أجله، وعلى سبيل التصديق له.

وخرق العادة غير كافٍ إذا لم تعلم ما ذكرناه من الاختصاص، ألا ترى أن مدعياً لو ادّعى النبوة وحصل علمه ببعض الحوادث البديعة التي قد تقادم وجودها، ولم تقع مختصة بدعوة أحد بعينه، أو جعل (معجزته إحدى) معجزات الأنبياء المتقدمين وادّعى أنه المخصوص بالتصديق بذلك، لم نحفل بقوله، من حيث عدمنا فيما ادّعاه الاختصاص الذي لا بد منه، وإن كان خارقاً للعادة.

هذا إذا نسبنا خرق العادة إلى الله ﷻ من حيث نزل الكتاب. فإن نسبنا خرقها إلى من أظهره لنا، وسمعناه من جهته، وجعلنا إنزاله إلى من أنزل إليه غير معتد به في باب خرق العادة، من حيث لم نقف عليه، واعتبرنا في عادتنا ما اطّلعنا / [[ص ١٨٢]] عليه وأحطنا علماً به؛ فإن الكلام يكون أوضح، وسقوط الاحتجاج بما ذكره آيين؛ لزوال أن يكون الاختصاص وخرق العادة جميعاً من قبل القديم تعالى.

فأمّا قولهم: إن مثل ذلك لو جرى لوجب ظهوره بالعادة، وإذا لم يظهر فلا أمر من قبل الله تعالى؛ فليس بصحيح؛ لأن العادة إن اقتضت ظهور أمثال ما ذكرناه وانتشاره، فإنما تقتضيه فيما وقع في أصله ظاهراً. والإلزام بخلاف ذلك؛ لأنهم إنَّما ألزموا أن يكون مأخوذاً ممن لم يظهر على يده، ولا سُمع من جهته، ولا اطّلع أحد غير آخذه على حاله، والعادة لا تقتضي ظهور مثل هذا، فمن ادّعى اقتضاءها لظهوره - وإن كان على ما مثّلناه - طولب بالدلالة على صحّة قوله، ولن يجدها!

ومما تعلّقوا به أيضاً، أن قالوا: تجويز ما ألزمناه في القرآن يؤدّي إلى تجويز مثله في سائر معجزات الأنبياء (صلوات الله عليهم)، ويقتضي الشك في وقوع جميعها على هذا الوجه.

قالوا: فإن قيل لنا: إن تلك المعجزات مبينة للقرآن من حيث علّمت حادثه في الحال، على وجه يوجب الاختصاص ويرفع الشك.

والسؤال الثاني يتضمّن القدر في الاختصاص حسب، مع تسليم كونه من فعله تعالى. ولسنا نعرف للقوم جواباً مستمراً عن هذا السؤال.

وقد كنّا أخرجنا جواباً عنه يستمر على أصولهم، نحن نذكره بعد أن نُنبّه على فساد ما تعلّقوا به في دفعه، ثم نتلوه بذكر الجواب الذي يختص به أصحاب الصرفة لينكشف لزوم السؤال لهم دوننا، حسب ما استعملناه في السؤال المتقدم. ونحن ذاكرون ما تعلّقوا به.

ربّما قالوا: إن القديم تعالى قد منع من ذلك، من حيث يؤدّي إلى الاستفساد، وأجروه مجرى أن يعلم الله تعالى أن بعض الموهين ينقل القرآن إلى بلد شاسع، لم يتصل بأهله خبر النبي ﷺ ومعجزاته، فيدّعي به الإعجاز. وادّعوا في الأمرين أن الواجب على الله تعالى المنع منها.

/ [[ص ١٨٠]] وربّما قالوا: إن الذي يؤمن منه حصول العلم الضروري أن النبي ﷺ هو المظهر للقرآن بالإتيان به، وأنّه لم يُسمع من جهة غيره.

وربّما تعلّقوا بأن الشك في ذلك تشكك في إضافة الشعر إلى الشعراء، والكُتب إلى المصنّفين.

وهذه الوجوه الثلاثة قد تقدّم الكلام عليها والنقض لها، على حدّ من البسط والشرح لا يُجوج إلى تكرار.

فأمّا قولهم: (إن العلم حاصل بأنّه لم يُسمع من غيره)، فهو صحيح مسلم.

وكذلك إن قالوا: (إننا نعلم أن المظهر له لم يأخذه من غيره)، وأرادوا ممن يقف على خبره، ويجب أن تتصل بنا أحواله.

فأمّا على كل وجه، حتى يدّعوا وقوع العلم بأنّه لم يوجد من أحد - ظهر على يده أم لم يظهر، عرفناه أم لم نعرفه، كان ممن يجب أن تتصل بنا أخباره أم لم يكن - فهو المكابرة الظاهرة التي يعلمها كل من رجع إلى نفسه.

ولا بد أيضاً أن يكون هذا العلم مخصوصاً؛ لأنهم إن ادّعوه على العموم خرجوا عن الإسلام؛ لأننا قد بينّا أن المعلوم نزول الملك به، فيجب أن تقولوا على هذا: إننا نعلم أنّه لم يوجد من أحد من البشر ويجوز ذلك في غيرهم. [و] من حاسب نفسه وسبر ما عندها لم يجد فيها فرقاً فيما ادّعوا العلم به بين ملك وبشر، إذا فرضنا أن المأخوذ منه لا يجب أن يتصل بنا خبره.

/ [[ص ١٨٢]] وقد تعلّق بعضهم بأن المراعى هو خرق

قلنا: أليس من قبل أن ينكر المستدل، فنعلم حدوثها في الوقت، ووقوع الاختصاص التام بها، يجوز فيها ما ذكرتموه؟ وإذا جُوز ذلك كان تجويزه منقراً له عن النظر فيها. فإن كان لو نظر لعلم ما أمن من وقوع التنفير عن النظر في أعلام سائر الأنبياء، يؤمن من حصول ما أزمناه في القرآن. وليس هذا بشيء؛ لأن تجويز المستدل الناظر في المعجزات - قبل أن يعلم حدوثها، وثبوت الاختصاص بها - أن تكون غير حادثة، ولا مقتضية / [[ص ١٨٣]] للاختصاص، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها حسب ما ظنوه. وكيف نظن مثل ذلك ونحن نعلم أن الناظر في كل علم من أعلام الأنبياء عليهم السلام، يجوز قبل نظره فيه أن يكون مخرقاً وشعبذة، وغير موجب لتصديق من ظهر عليه؛ لأنه لو لم يكن مجوزاً لما ذكرناه لكان عالماً بأنه علم معجز. ولو كان عالماً لم يصح أن ينظر فيه ليعلم أنه معجز، (وتجويزه أن يكون غير معجز في الحقيقة).

فإن كان ظاهره الإعجاز لا يقتضي تنفيره عن النظر فيه، بل نظره فيه واجب، من جهة الخوف القائم، وعدم الأمان من أن يكون المدعي صادقاً.

فكذلك حكم الناظر في الأعلام - مع تجويزه أن تكون غير حادثة ولا مختصة - لا يجب أن يكون تجويزه منقراً عن النظر؛ لأن الخوف الموجب للنظر والبحث قائم.

ومما يمكن أن يتعلقوا به أن يقولوا: لو كان القرآن مأخوذاً من نبي خصه الله به وأنزله عليه لم يخل حاله من وجهين: إما أن يكون قد أذى الرسالة، وصدع بالدعوة، وظهر أمره، وانتشر خبره. أو يكون لم يؤدّها.

فإن كان الأول: استحال أن يخفى أمره، وتنطوي حال من قتله وغلبه على / [[ص ١٨٤]] كتابه، لاسيما مع البحث الشديد والتتبع التام.

وإذا كنا - مع ما ذكرناه من الفحص والبحث - لا نقف على خبره من هذه صفته، وجب القضاء بطلانه.

وإن كان الثاني: فالواجب على الله تعالى أن يمنع من قتله ليقوم بأداء الرسالة؛ لأنه إذا كان الغرض ببعثته تعريفنا مصالحنا، وتبيينها على ما لا نقف عليه إلا من جهته؛ فليس يجوز أن يمكن الله تعالى من اقتطاعه عن ذلك، كما لا يجوز أن يقتطعه هو عنه، ولهذا يقال: إن النبي إذا علم أن عليه شيئاً من الرسالة لم يؤدّه بعد، فإنه لا بد أن يكون قاطعاً على أنه سيقى إلى أن يؤدّيه، ويأمن القتل وغيره من القواطع عن الأداء.

وإذا فسد الوجهان جميعاً، بطل السؤال.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنه ليس بمنكر أن يكون ذلك النبي مبعوثاً إلى واحد من الناس، فإن جواز بعثة الرسل إلى أحاد الناس في العقول، كجواز بعثتهم إلى جماعتهم. وإذا جاز أن يكون مبعوثاً إلى الواحد، فما الذي تُنكر من أن يُقتل هو والذي بُعث إليه معاً، ويُتزع الكتاب من يده بعد أدائه الرسالة وقيامه بتكليفها؟ أو يكون مبعوثاً إلى الذي قتله وأخذ الكتاب منه وحده، ونقدّر أنه أوقع القتل به بعد أداء الرسالة، حتى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله.

/ [[ص ١٨٥]] وأمّا الجواب الذي ابتدأناه ووعدنا بذكره واستمراره على أصول الجميع، فهو: أن القرآن نفسه يدل على أن نبينا ﷺ هو المختص به دون غيره، فمما تضمنه - مما يدل على ذلك - قوله تعالى في قصة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ الذين يظاهرون منكم من نساءهم... إلى قوله تعالى: ﴿وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ١ - ٤].

وقد جاءت الرواية بأن جميلة زوجة أوس بن الصامت (وقيل: خولة بنت ثعلبة) ظاهر منها زوجها، فقال: أنت علي كظهر أمي! وكانت هذه الكلمة مما يطلقها في الجاهلية، فأتت المرأة إلى رسول الله ﷺ، وشكت حالها، فقال (عليه وآله السلام): «ما عندي في أمرك شيء»! فشكت إلى الله تعالى.

وروي أنها قالت للنبي ﷺ: إن لي صبية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا، وإن ضممتهم إليّ جاعوا. فأنزل الله تعالى كفارة الظهار على ما نطق به القرآن.

/ [[ص ١٨٦]] ومن ذلك قوله مخبراً عن المنهزمين عن النبي ﷺ في يوم أُحد: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُحْرَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣].

وقد وردت الرواية في هذه القصة مطابقة للتزليل.

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرْتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَلَيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين [التوبة: ٢٥ و ٢٦].

وقد جاءت الأخبار بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لن نغلب اليوم من قلة! وهو الذي عني بقوله تعالى: ﴿إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرْتُكُمْ﴾. وأن الناس جميعاً نفرقوا عن النبي ﷺ،

أَزْوَاجٍ أَدْعِيَاهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾
[الأحزاب: ٣٧].

وعلى ما تضمنت الآية جرت الحال بين النبي ﷺ وزيد بن حارثة.

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَتَخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، فتأويله الصحيح أن الله تعالى كان أوحى إلى نبيه ﷺ بأن يتزوج امرأة زيد، وأعلمه أنه سيطلقها، وأراد تعالى بذلك نسخ ما كانت الجاهلية عليه من حظر نكاح أزواج أديعائهم على نفوسهم.

/ [[ص ١٨٩]] و(الدعي) هو الغلام الذي يربيه أحدهم ويكفل به، ويدعوه ولده، وإن لم يكن ولده في الحقيقة.

فلما حضر زيد لطلاق زوجته أشفق رسول الله ﷺ من أن يُحسّن له طلاقها، أو يمسك عن وعظه، وأمره بالتأني والتثبت - مع ما عزم عليه من نكاح زوجته بعده، فيرجف به المنافقون، وينسبوه إلى ما قد نزهه الله تعالى عنه وباعده منه - فقال له: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾، وأخفى في نفسه إرادته لطلاقها، من حيث تعلق عليه فرض نكاحها، مراعاة لما ذكرناه.

وظاهر الآية يشهد بصحة هذا التأويل شهادة تزيل الشك وترفع الريب، ولو لم يكن إلا قوله تعالى: ﴿لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعِيَاهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾.

وإنما أحوجنا إلى ذكر تأويل الآية - وإن لم يكن مما نحن فيه - الخوف من أن يتعلق به نفس، فإن كثيراً من الناس قد اشتبه عليه تأويلها، ونسب إلى النبي ﷺ ما لا يليق به.

ولما ذكرناه من الآيات المطابقة للحوادث الواقعة والتقصص الحادثة، نظائر يطول ذكرها في كثير من القرآن إن لم يكن أكثره.

وأردنا اقتصاص أخبار النبي ﷺ في مغازيه ووقائعه وفتوحه، وما لقي / [[ص ١٩٠]] من أعدائه والمتظاهرين بحربه من الأقوال والأفعال المخصوصة، ثم من المنافقين والمختلفين به ممن أظهر الولاية وأبطن العداوة.

وندل أيضاً بذكر ما كان الرسول يسأل عنه إما استرشاداً أو إعانتاً؛ كقصّة المجادلة التي حكيناها، وكمسألتهم له ﷺ عن الروح، وكقولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجَرَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً﴾ أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً ﴿١١﴾ أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً ﴿١٢﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٢].

فأسلموه، ولم يثبت معه في الحال غير أمير المؤمنين عليّاً، والعبّاس بن عبد المطلب (رحمة الله عليه)، ونفر من بني هاشم. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْقَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١﴾ [الجمعة: ١١].

ووردت الرواية بأن النبي ﷺ كان يخطب على المنبر يوم الجمعة، إذ أقبلت إبل لدحية الكلبي، وعليها تجارة له، ومعها من يضرب بالطل، فتفرق الناس عن النبي ﷺ إلى الإبل لينظروا إليها، وبقي ﷺ في عدة قليلة، فنزلت الآية المذكورة.

/ [[ص ١٨٧]] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ [المنافقون: ٨].

والقائل - حكى في الآية، على ما أتت به الرواية - عبد الله بن أبي سلول.

ومن ذلك قوله ﷺ: ﴿وَإِذَا أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٣﴾ [التحریم: ٣].

والقصّة التي أنزلت هذه الآية فيها مشهورة؛ لأن النبي ﷺ أسر إلى إحدى زوجاته سراً، فأظهرت عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، وفشا من جهتها، فأطلع الله تعالى على فعلها النبي ﷺ، فعاتب المبتدئة بإظهاره، فأجابته بما هو مذكور في الآية. وشرح الحال معروف، وقد أتت به الأخبار.

/ [[ص ١٨٨]] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ...﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾ [التوبة: ٤٠].

وما وردت به الرواية من خروج النبي (صلّى الله عليه وآله) خائفاً من قريش واستتاره في الغار، وأبو بكر معه، ونبيه له عمّاً ظهر منه من الجزع والخوف مطابق لظاهر القرآن.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَ لِلْكِى لِيَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي

القَصص والسير والحوادث والوقائع، لو كان جرى متقدماً لاستحال أن يتفق حدوث أمثاله وما هو على سائر صفاته؛ لأنَّ استحالة ذلك في العادة معلوم لكلِّ عاقل ضرورةً، بل معلوم عند العقلاء أنَّ حدوث مثل قصَّة واحدة تقدّمت في سائر صفاتها وخصائصها، حتّى لا تغادر شيئاً، مستحيل. ولهذا نحيل أن يبتدئ الإنسان قصيدة من الشعر أو كتاباً مصنفاً، فيتفق لجماعة أو واحد موارده في جميع قصيدته أو كتابه حرفاً بحرف.

وإذا كنّا قد أحطنا علماً بحدوث مخبرات الأخبار - التي أشرنا إليها - على يد نبينا ﷺ، ومتعلّقة به وبزمانه، مطابقةً للقرآن، فقطعنا على أنَّ أمثالها وما هو مختصّ بجميع صفاتها لم يقع فيما مضى. وكان ذلك في النفوس أبعد من النوادر في القصائد والكتب.

وليس يخفى على من كان له حظٌّ من العقل أنَّ مثل وقعة بدر وحنين - في جميع أوصافهما ومكانهما، وفرار من فرّ عنهما، وثبات من ثبت، إلى غير ذلك / [[ص ١٩٣]] من أحوالهما التي جرت - لم يقع فيما مضى. وأنّه لم يكن على عهد نبينا ﷺ نبيٌّ جاءته المجادلة تستفتيه في الظهار، وسُئِل عن الروح، وانفضاض أصحابه عنه في يوم الجمعة طلب اللهو، وأسرَّ إلى زوجته حديثاً أفشته، والتسرُّ في الغار مع بعض أصحابه، إلى سائر ما عدّدناه. ولا معنى للإسهاب فيما جرى هذا المجرى في الظهور والوضوح. وأمّا القسم الثاني، وهو أن تكون هذه الأخبار إخباراً عمّاً سيحدث في الوقت الذي حدث فيه، ولا تكون مخبراتها واقعة فيما تقدّم؛ ففاسد.

فإن عدلنا عن المضايقة في لفظ الأخبار، ودلالة جميعها على الماضي الواقع، وذلك أنَّ جميع الأخبار التي تلونها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها على يديه، وتصديقه ونبوّته. ألا ترى إلى توبيخه تعالى للمولّين عن نبيّه ﷺ في يوم بدر وحنين، وتقريعه لهم من شهادته له بالرسالة، بقوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ / [[ص ١٩٤]] يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾، وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٦]، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ [المنافقون: ٨]، بعد حكايته عن عبد الله بن أبي [سلول] المناقق قوله: ﴿لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾، وقوله: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً﴾ [التحریم: ٣]؟

وجميع القصص إذا وجدتها شاهدة بما ذكرناه ودالة عليه، وأنَّ

فلو كان القرآن مأخوذاً من نبيٍّ مخصوص به، ليس هو من ظهر إلينا من جهته، لم يخلُ الحال في الأخبار الواردة المطابقة للقصص والحوادث - التي حكينا بعضها وأشرنا إلى جميعها - من أمرين:

إمّا أن تكون مخبراتها واقعة فيما تقدّم، حتّى تكون مثل جميع القصص والوقائع والأفعال والأقوال المذكورة، قد جرى لذلك النبيّ.

أو يكون لم يجر ذلك فيما تقدّم، بل جرى في الأوقات التي علمناها، وورد الخبر بوقوعه فيها. وتكون الأخبار المذكورة - وإن كانت بلفظ الماضي - إخباراً عمّاً يحدث في الاستقبال.

/ [[ص ١٩٠]] والقسم الأوّل يفسد من وجهين:

أحدهما: أنَّ بعض هذه السير والحوادث - فضلاً عن جميعها - لو وقع متقدماً، لوجب أن نعلمه نحن وكلُّ عاقل سمع الأخبار وأحاط بأهلها علماً لا تعترض فيه الشكوك، ولكان الخبر بذلك منتشرًا مستفيضاً كاستفاضة أمثاله.

وكيف لا يُعلم حال (نبيّ الله تعالى كثر أعوانه) وأصحابه، وكان منهم مهاجرون وأنصار، ومناصحون ومنافقون. ونازل أعداءه ونازلوه، وحاربهم في مواطن أخر وحاربوه، وحاجّهم في مقامات معلومة وبأقوال مخصوصة وحاجّوه، واستفتي، وأنزلت به العضلات، واقتُرحت عليه الآيات والمعجزات، وأظهر دينه وشرعه على سائر الأديان والشرائع، حسب ما تضمّنه القرآن؟! فأيّ طريق للشكِّ على عاقل في خفاء مثل هذا، وكلُّ الأسباب الموجبة للظهور والاستفاضة المتفرّقة مجتمعة فيه وإن كان أعداء نبينا ﷺ عن الظهور على ما ادّعى، والموافقة عليه والاحتجاج به وعهدهم به قريب، وهو واقع في / [[ص ١٩٢]] زمانهم وبلادهم، وبأعينهم وأسماعهم؟! وهذا ممّا لا يتوهّمه إلا ناقص العقل، خالٍ من الفطنة!

وكلامنا إنّما وقع فيمن لم يظهر له على خبر ولا أثر، ولا علم له ولا وليّ ولا عدوّ، وفرض نزول الكتاب عليه في فلاة من الأرض لا أنيس فيها له ولا صاحب غير من قدرنا أنّه قتله وأخذ الكتاب من يده.

فاستحقَّ السؤال بهذا الترتيب والتقدير بعض الجواب، ولو كان متممناً لما ذكرناه آنفاً لم يستحقَّ جواباً، لكان المتعلّق به مجنوناً.

والوجه الثاني من إفساد القسم الأوّل: أنَّ ما حكيناه من

وإنما توجه هذا السؤال الذي ذكرناه، وصعب جوابه على طريقتهم، من حيث جعلوا المعجز أمراً لا يُعلم حدوثه في الحال، ويمكن أن يكون منقولاً. فأمّا من جعل المعجز ما يُقطع على حدوثه في الحال، وثبوت الاختصاص التامّ فيه، فلا يوجّه السؤال عليه جملةً.

/ [[ص ١٩٧]] فصل: في بليغ [ما] ذكره صاحب الكتاب المعروف بـ (المغني) ممّا يتعلّق بالصرفة:

قال الشريف المرتضى (رضوان الله عليه): قال صاحب هذا الكتاب في فصل وسمه بـ (بيان ما يجب أن يُعلم من حال القرآن في الاختصاص ليصح الاستدلال به على صحّة النبوة):

(اعلم أنّ الذي يجب أن يُعلم في ذلك: ظهوره عند ادّعاء النبوة من قبله، وجعله إياه دلالةً على نبوته. وكلا الوجهين منقول بالتواتر معلوم باضطرار، وما عدا ذلك ممّا يشبهه الحال فيه، قد يصح الاستدلال بالقرآن، وإن [لم] يُعلم فلا وجه لذكره الآن، وإنّما يجب فيما حلّ هذا المحلّ أن نتشاعل بحلّ الشبه فيه عند ورود المطاعن، وإن كان الاستدلال صحيحاً، وإن لم يخطر بالبال - على ما ذكرناه في كثير من أصول الأدلّة - فليس لأحد أن يقول: يجب أن / [[ص ١٩٨]] يُعلم أولاً أنّ هذا القرآن لم يظهر في السماء على ملك، أو في الأرض على نبيّ أو غيره، وخفي أمره ثمّ جعله ﷺ دلالةً على نبوته؛ لأنّ هذا الجنس من الشبه - ما لم يخطر (بالبال) - لم يجب التشاعل به.

ولا يمتنع على كلّ حالٍ من العلم بأنّه ﷺ قد اختصّ بالقرآن (اختصاصه بالرسالة والدعوى، إلّا ما قد عرفناه؛ لأنّه إن أحدث) في السماء على ملك، فالاختصاص لا يصحّ إلّا على هذا الوجه. ولا يجوز أن يُطلب في الاختصاص ما لا يمكن أكثر منه، وهذا كما نقوله في تعلق الفعل بالفاعل؛ لأنّه لا يمكن فيه أكثر من وجوب وقوعه بحسب أحواله، فمتى طالب المطالب فيه بأزيد من هذا التعلّق فقد طلب المحال، لأنّنا إن قلنا (فيه: إنّه) يجب كوجوب المعلول فيه عن العلة إلى ما شاكله، كان ذلك ناقضاً للفعل والفاعل بطريق إثباتها.

فكذلك القول في القرآن، لأنّنا نعلم أنّه لو لم يحدث إلّا عند ادّعاء النبوة، ما كان يكون له من الحكم إلّا ما قد عرفناه، فإذا كان لو كان حادثاً لدلّ على النبوة، فكذلك [متى] جُورّ خلافه، فيجب أن لا يقدح في كونه دالاً، بل يجب إبطال التجويز بحصول طريقة الدلالة، كما أوجبنا على من قال: جُوروا أنّ / [[ص ١٩٩]]

الأمر على ما قلناه، كيف كان يحسن بيان حكم ما سألت عنه المجادلة من الظهار؟ وإنّما سألت - على دعوى الخصم - من ليس يتبيّن عمّا لا يجب بيانه، بل لا يحسن.

ومن تأمّل ما حكيناه وأمثاله من أخبار القرآن علم أنّ الذي تعلّقت به هذه الأخبار معظم مصدّق، مشهود له بالنبوة.

وإذا كنّا قد دلّلنا بما تقدّم على أنّها لم تكن أخباراً عن غير نبينا ﷺ، ولا نازلة إلّا في قصصه وحروبته والحوادث في أيامه؛ وجب أن يكون هو (عليه وعلى آله السلام) المختصّ بالتصديق والتعظيم دون غيره.

وليس لأحد أن يقول: فلعلّ ما ذكرته من الأخبار الواردة في القصص المعنيّة ليست من جملة الكتاب المعجز الذي أشرنا إليه، بل من فعل البشر، وإنّما ألحقت / [[ص ١٩٥]] بالكتاب، وأضيفت إليه؛ لأنّ الذي يؤمن من ذلك علمنا بأنّ كلّ آية - أو آيات - اختصّت بالقصص والحوادث المذكورة تزيد على مقدار أقصر سورة من القرآن كثيراً. ومن سبر ما قلناه عرف صحّته.

وإذا كنّا قد بيّنا أنّ التحدي وقع بسورة غير معيّنّة، وأنّ المعارضة تعدّرت، فلا بدّ من القطع على أنّ مقدار أقصر سورة من سوره متعدّد غير ممكن، فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما تلوناه من الآي - أو ما اختصّ بقصّة واحدة منه - ممكناً لأحد من البشر؟! ولو تأتّى ذلك من أحد لتأتّى للعرب مع اجتهادهم وحرصهم!

فإن قيل: فاذكروا الجواب الذي يختصّ به أهل الصرفة، كما وعدتم.

قيل: أمّا الجواب عن السؤال على مذهب الصرفة، فواضح قريب؛ لأنّنا إذا كنّا قد دلّلنا على أنّ تعدّد المعارضة على العرب لم يكن لشيء ممّا يدعيه خصومنا، وإنّما كان لأنّ الله تعالى سلبهم في الحال العلوم التي يتمكّنون بها من المعارضة، وأنّ هذه كانت حال كلّ من رام المعارضة وقصدها، فقد سقط السؤال عنّا؛ لأنّ النبيّ ﷺ لو لم يكن صادقاً، وكان ناقلاً للكتاب عن غيره - كما ادّعوا - لم يحسن صرف من رام معارضته والردّ عليه؛ لأنّ ذلك نهاية التصديق والشهادة بالنبوة، لأنّه (صلوات الله عليه وآله) على مذهبنا إنّما تحدّاهم بهذا الوجه دون غيره، فكأنّه / [[ص ١٩٦]] على التقدير قال: الدلالة على نبوّتي أنّ الله تعالى يصرفكم عن معارضتي متى رمتموها. فإذا صرفهم الله تعالى عن المعارضة فقد فعل ما التمسّه، وذلك غاية التصديق.

متى لم يثبت ذلك لم نأمن أن يكون من فعل بعض من يجوز أن يفعل القبيح ويُصدّق الكذّاب، فيخرج من أن يكون دالاً.

ولأنّ دعوى متحمّل الرسالة متعلّقة بالله تعالى، ومن جهته يُلتَمَس التصديق والدلالة، فيجب أن يقع التصديق والإبانة ممّن تعلّقت الدعوى به والتّمس التصديق من جهته. ألا ترى أنّ أحدنا لو ادّعى على غيره أنّه رسوله ومخبر عنه بها حمّله، والتّمس منه أن يُصدّقه، لم يجوز أن يدلّ على صدقه إلا ما وقع ممّن تعلّقت الدعوى به دون غيره من الناس؛ فكذلك القول في المعجز.

فأمّا الوجه في كونه ناقضاً للعادة، فهو: أنّه من لم يكن كذلك لم يُعلّم أنّه مفعول لتصديق المدّعي، بل جُوز أن يكون واقعاً بمجرى العادة، ولا تعلّق له بالتصديق. ولأنّ الفعل لودلّ - مع كونه معتاداً - على التصديق لم يكن بعض الأفعال المعتادة بذلك أولى من بعض، فكان يجب لو جعل مدّعي النبوة العلم على صدقه طلوع / [[ص ٢٠١]] الشمس من مطلعها، أو ورود بعض الثمار في إبانها، على الوجه الذي جرت به العادة أن يُعلّم بذلك صدقه. وهذا ممّا لا شبهة في بطلانه.

فأمّا الوجه في إيجابنا اختصاصه بالمدّعي للنبوة على وجه التصديق لدعواه فهو أنّه متى لم يُعلّم هذا، فلا بدّ من التجويز لوقوعه لغير وجه التصديق، ومع التجويز لذلك لا يُعلّم صدق المدّعي. فإذا لا بدّ من العلم بأنّه لم يفعل إلاّ للتصديق، وأنّه لو فعل لغيره لكان قبيحاً خارجاً عن الحكمة.

وإنّما زدنا في هذا الشرط أن يخصّ الله تعالى به المدّعي للنبوة على وجه التصديق، ولم نشرط الاختصاص المطلق الذي يشرطه غيرنا في هذا الموضع؛ لأنّ المعجزات على ضربين:

منها: ما لا يمكن فيه النقل والحكاية.

ومنها: ما يمكن ذلك فيه.

فالضرب الأوّل: إذا علّم حدوثه مطابقاً لدعوى المدّعي، على وجه لم تجر به العادة وأنّه من فعل القديم تعالى تكاملت دلالاته؛ لأنّ حال حدوثه غير منفصلة من حال اختصاصه بالمدّعي، ولأنّه ممّا لا يمكن أن يقال فيه: إنّه حدث غير مطابق لدعواه ولا مختصّ به، وجعله هو بالنقل والحكاية مختصّاً به.

وأما الضرب الثاني: فلا يمكن أن يُعلّم بوروده مطابقاً للدعوى أنّه مفعول لتصديقها؛ وإنّ علّم في الجملة أنّه من فعل الله تعالى وأنّه خارق للعادة؛ لأنّ حكايته إذا أمكنت جاز أن يكون الله تعالى فعله تصديقاً لغير من ظهر عليه.

الفعل من الله تعالى يقع بحسب مقاصد العبد، وأن لا يدلّ على ما ذكرتموه من وجوب وقوعه بحسب مقاصده. على أنّه لو فعله ينبغي أن يبطل التجويز بطريق الدلالة؛ لأنّ التجويز شكّ وإمكان، فكلاهما لا يقدر في الدليل. وكذلك القول فيما ذكرناه من حال القرآن).

الكلام عليه:

فنقول - وبالله التوفيق -: إنّ الواجب، قبل مناقضته، بيان مقدّمة موجزة فيما يحتاج المعجز إليه من الشرائط، ليتكامل دلالته على صدق المدّعي:

وأحد شروط المعجز: أن يكون من فعل الله تعالى.

والثاني: أن يكون ناقضاً للعادة التي تختصّ من ظهر فيهم.

والثالث: أن يخصّ الله تعالى به المدّعي النبوة على وجه التصديق لدعواه.

وإن شئت أن تختصر هذه الجملة، فتقول: المعجز هو: (ما فعله الله تعالى تصديقاً للمدّعي النبوة) فيشتمل كلامك على جميع ما تقدّم.

وإنّما لم يدخل في جملة الشروط أن يكون ممّا يتعدّر على الخلق فعل مثله، إمّا في جنسه، أو في صفته المخصوصة؛ لأنّ الشرط الأوّل الذي قدّمناه لا يمكن العلم بثبوته إلاّ بعد العلم بأنّه ممّا يتعدّر على الخلق فعل مثله؛ وإلاّ فلا سبيل إلى القطع على أنّه فعل الله تعالى، وتقديم الشرط الأوّل يغني عنه.

فأمّا ما يلحقه قوم بشروط المعجز من كونه واقعاً في حال التكليف، احترازاً من الطعن بما يوجد في ابتداء وضع العادات، وبما يُفعل مع زوال التكليف عند / [[ص ٢٠٠]] أشرط الساعة، فهو كالمستغنى عنه، وإن كان لذكره على سبيل الإيضاح وإزالة الإيهام وجه؛ لأنّ ما يقع في ابتداء العادات ليس يُنقض عادةً متقدّمة، فخروجه عمّا شرطناه واضح.

وما يقع بعد زوال التكليف إنّما يحصل بعد ارتفاع حكم جميع العادات مستقرّاً، وفي الموضع الذي انتقضت فيه عادة ثبتت أخرى واستقرّ حكمها، وهذا كلّه زائل بعد التكليف.

على أن نقض العادة لا يدلّ على النبوة إلاّ مع تقدّم الدعوى، حسب ما تضمّنه الشرط الثالث. وما يقع في ابتداء الخلق وبعد زوال التكليف، لم يقع مطابقاً لدعوى تقدّمت، فلا يجب أن يكون دالاً، ولم يثبت فيه الشرط الذي مع ثبوته يكون انتقاض العادة دالاً. والذي له قلنا: (إنّ المعجز يجب أن يكون من فعله تعالى) أنّه

والوجه الثاني: أنه لو سُلم - مع الاختصاص الذي ذكره، ومع نقضه للعادة وتعدُّره على البشر - كونه من فعل القديم تعالى، وخروجه من مقدور جميع المحدثين؛ لم تستقم أيضاً الدلالة دون أن يُعلم أن القديم تعالى هو الذي خصَّه به، وفعله على يده تصديقاً له.

ومتى لم يُعلم ذلك فلا بدَّ من التجويز؛ لوقوع الاختصاص من جهة غيره ممَّن يجوز أن يفعل القبيح؛ لأنه ممَّا يمكن فيه النقل والحكاية، ومع التجويز لذلك لا تصحُّ الدلالة.

وهذا الوجه أخصُّ بالطعن على ما أورده هاهنا، لأنه ذكر ما يحتاج إلى علمه من اختصاص المعجز بالرسول، دون حال المعجز في نفسه ومن فعل أيِّ فاعل هو، وإن كان قد صرَّح فيما يأتي بأنَّ مع تجويز كونه من فعل غير الله تعالى، قد يدلُّ على النبوة.

فقد وضح بما ذكرناه أنَّ ما ادَّعي أنه ليس بشرط في الدلالة وأنه إنما يجب / [[ص ٢٠٤]] بيان الوجه فيه - عند إيراد على سبيل الطعن والشبهة - لا بدَّ أن يكون شرطاً، بدلالة أنه متى ادَّعي [و] لم يتقدَّم العلم به للمستدلِّ، كان مجوزاً لما لا تصحُّ الدلالة مع تجويزه.

وليس له أن يقول: فكيف السبيل إلى العلم بالاختصاص الذي ذكرتموه، وأنَّ المعجز لم يظهر على غير مدَّعي النبوة، وذلك ممَّا لا سبيل إليه إذا كان المعجز ممَّا يمكن فيه النقل والحكاية؛ لأنَّا سنبيِّن فيما نستقبله من الكلام الطريق إليه، ونوضِّح القول فيه، ونكشفه بمشيئة الله تعالى وعونه.

فأمَّا قوله: إنَّ ظهور القرآن على يد الرسول ﷺ، هو الاختصاص الذي لا يمكن غيره؛ لأنه إن لم يكن حدث إلا في تلك الحال لم يصحَّ في الاختصاص غيره، وإن كان قد حدث في السماء على مَلَك، فالاختصاص لا يصحُّ إلا على هذا الوجه. وحمله ذلك على تعلق الفعل بالفاعل، واقتصارنا عليه في الدلالة، من غير طلب لما هو لديه منه من التعلُّق... إلى آخر كلامه؛ فباطل بما أوردناه؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّ الاختصاص الذي اقتصر عليه غير كافٍ في الدلالة، وأنه متى عَلِم أنَّ المظهر للمعجز على يد المدَّعي هو القديم تعالى، أو من أمره القديم تعالى بإظهاره استقامت دلالته.

وإن فرَّق بين الاختصاصين يكون أظهر من كون أحدهما دالاً على الأمر المطلوب، والآخر غير دالٍّ، ولا ممَّا يستحقُّ أن يكون دالاً، فكيف يصحُّ ادِّعاؤه مع ما ذكرناه أنه لو لم يحدث إلا عند

وإن ورد مطابقاً لدعواه بنقله وحكايته، أو بنقل من يجري مجراه في ارتفاع الأمان من أن يفعل القبيح، فلا بدَّ في هذا الضرب من اشتراط وقوع / [[ص ٢٠٢]] الاختصاص، من جهة القديم تعالى؛ لأنَّ وقوعه، ممَّن يجوز أن يفعل القبيح.

ولأنَّه لو جاز أن يدلَّ الاختصاص - الذي لا نأمن أن يكون الله تعالى ما أَرادَه ولا فعل المعجز من أجله - لجاز في الأصل أن يدلَّ على النبوة ما لا نثق بأنَّه من فعله تعالى.

فإذا كان ما ليس من فعله لا يدلُّ - من حيث جاز وقوعه ممَّن يفعل القبيح، ويصدِّق الكذَّاب - فكذلك ما لا يُعلم وقوع الاختصاص به من جهته تعالى لا يدلُّ لهذه العلة.

ولا فرق في حصول الاختصاص الدالِّ على النبوة بين أن يحدث الله تعالى ما يمكن فيه الحكاية والنقل على يد الرسول وبحضرته، وبين أن يُحدثه ويأمر بعض ملائكته بإزاله إليه واختصاصه به؛ لأنَّ على الوجهين جميعاً يرجع الاختصاص إلى القديم تعالى، غير أنه إذا أحدثه على يده كان المعجز نفس ذلك الفعل الحادث، وإذا أمر بنقله إليه كان العلم الواقع موقع التصديق هو أمره بنقله إليه.

ونحن نُؤخِّر استقصاء ما يحتمله هذا الكلام من الزيادات والتفريعات، لنتكلَّم عليه عند إيراد صاحب الكتاب له في مواضعه، لئلا يقع ممَّا تكرر.

وإذا صحَّت هذه الجملة التي أوردها بطل قول صاحب الكتاب: إنَّ الذي يجب أن يُعلم من الاختصاص ظهور القرآن من جهته وجعله إياه دلالة على نبوته، وأنَّ ما عدا ذلك - مثل أن لا يكون ظهر على يد غيره في السماء أو في الأرض - تصحُّ الدلالة من دونه، وإن كان يجب حلُّ الشبهة فيه، إذا أُورِد على سبيل الطعن، من غير أن يكون تقديمه واجباً في الدلالة؛ لأنَّ القدر الذي ذكره ليس بكافٍ في / [[ص ٢٠٣]] الدلالة من وجهين:

أحدهما: أنَّ ظهوره - وإن عَلِم من جهته، ثمَّ عَلِم أيضاً كونه ناقضاً للعادة ومتعدِّراً على البشر - فغير ممتنع عند المستدلِّ أن يكون من فعل من ليس ببشر من مَلَك أو جنِّي، ويكون ذلك الفاعل هو الذي خصَّ من ظهر على يديه؛ لأنَّ العقول لا دلالة فيها على مبلغ ما تنتهي إليه منزلة من عدا البشري في الفصاحة والبلاغة. وهي غير موجبة كون أحوالهم مساوية لأحوالنا فيهما حتَّى يُقطع على أنَّ ما يتعدَّر علينا متعدِّر عليهم. وهذا يبيِّن أنَّ الذي اقتصر على ذكره من الاختصاص ليس بمقنع.

كان من قبل حادثاً - فيجب أن لا يكون دليلاً على النبوة، وأن يكون الذي يدل عليها ما يُعَلِّم في الحال أنه حادث، كإحياء الموتى وقلب العصا حيةً، دون الأمور التي يجوز فيها ما ذكرناه.

وهذا كما قلتم: إن تعلق الفعل بفاعله إنما يدل على حاجته إليه، وحدوثه من قبله، متى عَلِمَ أنه حادث. فأما إذا لم يُعَلِّم ذلك لم يصح كونه دالاً.

وكذلك القول في المعجز، إنه لا بد من إثبات حادث عند دعواه من قبله تعالى محلُّ محل التصديق؛ فإذا كان الأمر الذي يظهر يجوز أن لا يكون في حكم الحادث، فيجب أن لا يصح الاستدلال به؛ أولستم قد فصلتم بين دلالة القيام والعود على حاجتهما إلى محدث، وبين حمرة موضع الضرب وخضرته بأن قلتم: إن ذلك حادث، فصح أن يدل؟

وهذا ليس بواضح، وإنما يظهر بعد كون، فلا يصح أن يدل، فيجب مثل ذلك في المعجز.

فإن قلتم: إن القرآن حادث في الحقيقة، في حال ظهوره على النبي ﷺ، فهو خارج من الباب الذي ظنتم.

قيل لكم: إنه - وإن كان حادثاً - فهو في حكم الباقي، كما أنه الآن (وإن كان / [ص ٢٠٧]) حادثاً إذا تلاه التالي فهو في حكم الباقي، فإذا جاز) فيه أن يكون في حكم الباقي وفي حكم الحادث، فيجب أن تدلوا على أنه في حكم الحادث، ليتّم الاستدلال لكم به على النبوة.

وبعد، فإنكم تقولون في القرآن ما يمنع أن يكون حادثاً في حال ظهوره على الرسول ﷺ عندكم، لأنكم تزعمون أنه تعالى أحدثه جملةً واحدةً في السماء، وأن جبريل عليه السلام كان ينزله على النبي ﷺ بحسب الحاجة إليه، فكيف يصح أن تُقدِّروه تقدير الحادث، وأنتم تُصرِّحون القول بأنه مما تقدّم حدوثه، فإذا كان ذلك حاله عندكم فكيف يدل على نبوته ﷺ؟

ثم قال: قيل له: إن المعبر في هذا الباب أن يظهر عند ادّعاءه النبوة ما لولا صحة نبوته لم يكن ليظهر، فمتى كان الأمر الذي يظهر عليه بهذا الصفة صح كونه دالاً على النبوة.

يبين ذلك أن ما يظهر عند ادّعاءه فقد كان يجوز أن يظهر لولا صحة نبوته لا يجوز أن يكون دالاً؛ فإذا كان هذا طريق دلالة المعجزات، وهو قائم في القرآن كقيامه في إحياء الموتى وما شاكله، فيجب أن تكون دلالة الجميع لا تختلف، من حيث لم يختلف طريق دلالته.

ادّعاء النبوة لم يكن له من الحكم إلا ما له، وإن كان حادثاً من قبل؟

وقوله: (إن هذا الاختصاص هو الذي لا يمكن غيره) إن أراد نفي صحة حصول اختصاص يزيد على ما ذكره، فيما أوردناه يُفسد؛ لأننا قد بينّا اختصاصاً أزيد مما اقتصر عليه، ودلّلنا أيضاً على أن دلالة المعجز / [ص ٢٠٥] لا تستمر إلا مع ثبوته، وأن الذي اقتصر عليه غير كافٍ في الدلالة.

وإن أراد أنه لا طريق يوصل إلى العلم، إنما هو أكثر من الاختصاص الذي ذكره، وإن كان حصوله جائزاً، فسنبين فيما بعد أن إلى ذلك طريقاً يمكن أن يُعَلِّم منه.

ولو لم يكن طريق يوصل إليه أيضاً - على ما اقترح - لم يجب أن يكون ما اقتصر عليه في الاختصاص دالاً؛ لأنه إن وجب ذلك كان بمنزلة من يقول: إذا لم يكن لي سبيل إلى العلم بالاختصاص الذي إذا ثبت وعلم حصوله كان دالاً على التصديق لا محالة - جعلت ما أجد السبيل إلى الوقوف عليه من الاختصاص دالاً، وإن كان ممّا إذا اعتبر لم تكن فيه دلالة.

فأما تعلق الفعل بالفاعل: فإنما لم يطالب فيه بتعلّق أزيد من المعلوم لنا؛ لأنّ القدر الحاصل من التعلّق كافٍ في الدلالة على ما نريده من كونه فعلاً له. ولو لم يكن ذلك كافياً لطالبنا بزيادة عليه. وإنما أبطلنا قول من يقول: جوزوا أن تقع أفعالكم من الله تعالى، بحسب قصودكم؛ لأنّها لا يمكن أن تضاف إلى الله تعالى إلا بهذا الضرب من التعلّق المعلوم حصوله معنا، وإذا كان تعلّقها بنا متيقناً - ولم يمكن أن يتعلّق بغيرنا، لو كانت متعلّقة به، إلا على هذا الوجه، واستحال أن تكون متعلّقة بنا وبغيرنا معاً. لاستحالة فعل من فاعلين - وجب القطع على أنّها أفعال لنا، ونفي حصول علقه بينها وبين غيرها.

فقد كان يجب على صاحب الكتاب، إذا أراد التسوية بين الأمرين أن يدل على أن الاختصاص الذي ذكره مقنع في الدلالة، وأن إثبات ما يزيد عليه غير ممكن، ليلحق بتعلّق الفعل بالفاعل. ولو فعل لم تكن عليه حجة، لكنّه اقتصر على الدعوى / [ص ٢٠٦] في أن الاختصاصين لا فرق بينهما، وقد بينّا أن بينهما فرقا واضحا.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: فإنّي أقدم بذلك في كونه معجزاً أصلاً.

فأقول: إذا كان لا ينفصل حاله - وقد حدث من حاله، وقد

صَحَّتْهَا صَحَّتْهُ! وهذا لا يخرج عن أن يكون غلطاً أو مغالطَةً؛ لأنَّه لا شبهة فيما ذكرته من أنَّ المعبر في هذا الباب - بما يظهر عند ادِّعاء النبوة ممَّا يُعَلِّم - أنَّه لولا صحَّة نبوة المدَّعي لم يظهر، لكن من أين لك فيما اقتصرت عليه وادَّعيت أنه كافٍ في الدلالة أنَّه بهذه الصفة؟

أوليس قد بيَّنا أنَّ ظهور الأمر الذي يمكن فيه النقل والحكاية - وإن كان خارجاً من العادة - غير كافٍ في الدلالة على صدق من ظهر على يديه واختصَّ به، من حيث كان جائزاً أن يكون هو الذي خصَّ نفسه بظهوره ونقله عمَّن خصَّه الله تعالى به وجعله علماً على صدقه، أو نقله إليه غيره ممَّن يجري مجراه في جواز فعل القبيح منه؟! وإنا متى لم نأمن هذه الحال فلا سبيل إلى التصديق والقطع على صحَّة الدعوى.

وقد كان يجب أن يكون توفُّرك كلُّه مصروفاً إلى أن الكفاية واقعة بالقدر الذي اقتصرت عليه، وأنَّه لولا صحَّة نبوة المدَّعي لم يكن، وإلا فلا منفعة فيما قدَّمته؛ لأننا نقول لك على سبيل الجملة: كلُّ أمر ظهر على مدَّعي النبوة - على وجه لولا صحَّة نبوته لما ظهر على ذلك الوجه - فهو دالٌّ على صحَّة النبوة، وبقى على من ادَّعى في فعل معيَّن - على سبيل التفصيل - أنه دالٌّ، أن يبيِّن موافقته لتلك الجملة.

وقد بيَّنا أيضاً الفرق بين دلالة إحياء الموتى وما جرى مجراه ممَّا لا يمكن / [[ص ٢١٠]] في النقل، وبين القرآن وأمثاله؛ لأنَّ النقل بحيث لم يكن فيه حصل لنا الأمان من الوجه الذي لأجل تجويز ما يأتي فيه النقل، لم يكن دالِّاً، فسقط بذلك قول من سوى بين الأمرين، وادَّعى أن طريق دلالة الجميع لا يختلف.

فأمَّا دلالة الفعل على الفاعل فغير مفتقرة إلى اعتبار جنس الفعل ونوعه والنظر في أحواله؛ لأنَّ تعلقه به واحتياجه في وقوعه إلى أحواله لا يختلفان، وإن اختلفت أجناس الأفعال وأحوالها. فالواجب على من ظنَّ في الموضع الذي تقدَّم - أنه دالٌّ من غير حاجة إلى النظر فيما أوجبنا النظر فيه، وحمل ذلك على دلالة الفعل على الفاعل - أن يبيِّن فيما ادَّعاه أنه بهذه الصفة؛ فإننا لم نقل في الفعل والفاعل ما ذكرناه إلا بدلالة أوجبت علينا القول به، ونحن نطلب بمثلها من ادَّعى، في بعض الأشياء، مساواته لدلالة الفعل على فاعله؟ مع أننا قد دللنا - فيما تقدَّم وتأخَّر - على أن الاقتصار على ما اقتصر عليه صاحب الكتاب غير كافٍ، وأنَّه مخلُّ بما لا بدَّ في دلالة التصديق منه، ولا غنى بها عنه.

ومتى لم نقل بهذه الطريقة لم يصح الاستدلال بالمعجزات. وهذا كما نقوله في دلالة المحدث على الفاعل أنه يعتبر فيه وقوعه بحسب أحواله، على وجه لولا لم يقع؛ فمتى علمنا ذلك من حاله دلاً، وإن اختلف أحواله وأجناسه؛ فكذلك إذا علمنا من حال الأمر الظاهر على مدَّعي النبوة أنه حادث عند دعواه، على وجه لولا ولولا صحَّة نبوته لما ظهر، فيجب أن يكون دالِّاً. واختلاف أحواله لا يؤثِّر في هذا الباب.

يبيِّن ذلك: أنه لو كان المعبر بأن يتقدَّم العلم بحال ذلك الأمر الظاهر لوجب مثله / [[ص ٢٠٨]] في الشاهد؛ فكان يجب أن لا يدلَّ ظهور الشعر والخطب ممَّن يختصُّ بهما على تقدُّم في العلم، بأن يُجوز أن ذلك قد كان حادثاً، وأنَّ المختصَّ به لم (يبتدئ به)، بل أخذه عن غيره، وهذا يُطَرِّق باب الجهالات في دلالة الفعل على أحوال الفاعلين.

يبيِّن ذلك: أنه قد ثبت أن إحياء الموتى حادث لا محالة من قبله تعالى، وأنَّ نقل الجبال وقلب المدن، إلى ما شاكلهما قد يجوز، بل نقطع على حدوثهما من قبل من ادَّعى النبوة. ولم يمنع ذلك من كونه دالِّاً، للوجه الذي ذكرناه، وهو أنه ممَّا قد علِّم أنه لولا صدقه في ادِّعاء النبوة لما ظهر، وإن خالف حالهما حال إحياء الموتى.

وكذلك فلو جعل دليل نبوته أنه يمتنع على الناس القيام والعود، أو يتفق من العالم تصديقه، والخضوع له عند أدنى وهلة، لكان ذلك يدلُّ كدلالة إحياء الموتى من الوجه الذي بيَّناه. وإن كانت الحال مختلفة، فبعض ذلك حادث من قبله تعالى وبعضه يكشف عن تغيير أحوال العقلاء في الدواعي، إلى غير ذلك.

فكذلك القول في ظهور القرآن: إنه يجب أن يكون دالِّاً، وإن لم يعلم المفكر أنه ابتداء، أو ابتداء في الحال؛ لأنَّ حاله - وهو كذلك - كحاله وإن كان مبتدئاً في الوقت، كما أن حال نقله الجبال عن قدرته كحاله لو كان القديم تعالى فعله).

الكلام عليه:

يقال له: قد أطلت السؤال والجواب معاً بما لا محصول. واعتمدت على / [[ص ٢٠٩]] دعوى لم تتشاغل بالدلالة على صحَّتها. وقدَّمت أمام جوابك مقدِّمةً صحيحةً، لكنك لم تتبيَّن وجه موافقتها لما ادَّعيت وعلَّلت عليه، وظننت أن المقدِّمة إذا كانت صحيحة مسلمة فقد صحَّ ما ربَّته عليها ممَّا لا تقتضي

قيل له: أفليس إذا علمت ببعض ما قدّمناه من الدلائل والأمارات، أن تلك / [[ص ٢١٢]] القصيدة لم يسبق إليها تقطع على علمه؛ فلا بدّ من: بلى؟!!

فيقال له: فقد صرت في باب إضافة الشعر إلى من ظهر عليه بغير حاله، وهل هو ممّا سبق إليه أو ابتداءً من جهة من ظهر معه؟ وبطل تقديرك أن ذلك غير محتاج إليه في باب الشعر. كما أنّه - على ما ادّعيته - غير محتاج إليه في دلالة القرآن؛ لأنّك قد صرّحت بأنّ القرآن دالٌّ مع تجويز الناظر أنّه منقول غير مبتدأ، وليس يمكنك أن تقول مثل هذا في دلالة الشعر وما أشبهه من الكلام. على أنّنا قد بيّنا أنّ تجويز الناظر في القرآن أن يكون مفعولاً - قبل ادّعاء من أظهر الرسالة، وأنّه انتقل إليه بغير الله تعالى، أو غير من أمره الله تعالى بنقله إليه - يمنع من صحّة الاستدلال به، فبطل ما ذكره على كلّ حال.

فأمّا تسويته بين نقل الجبال وإحياء الموتى، واتّفاق التصديق من جميع الخلق على وجه غير معتاد في باب الدلالة وإن كان وجهها مختلفاً، وقوله: فكذلك ظهور القرآن يدلُّ، وإن لم يعلم المفكّر أنّه ابتداءً في حال، لأنّ حاله وهو مبتدأ كحال لو كان غير مبتدأ في باب الدلالة؛ فلا شكّ في أنّ دلالة ما ذكره من نقل الجبال وإحياء الموتى والاتّفاق على التصديق غير مختلفة، وإن كانت هذه الأمور في أنفسها مختلفة. وإنّما لم تختلف لأنّ مرجع كلّ ذلك إلى فعل الله تعالى، يُقطع على أنّه لم يفعله إلّا للتصديق والإبانة؛ لأنّ إحياء الموتى وإن كان فعله تعالى، وواقعاً موقع التصديق بغير واسطة؛ فكذلك نقل الجبال واجتماع العالم على التصديق؛ لأنّ نقل الجبال يدلُّ - إذا لم يكن من فعله تعالى على يد من ظهر عليه - على اختصاص الفاعل بقدر لم تجر العادة بمثلها، واقعة من فعله تعالى على سبيل التصديق.

/ [[ص ٢١٣]] واجتماع الخلق على التصديق يدلُّ أيضاً على أمور فعلها (جلّ وعزّ) على خلاف العادة، اقتضت بإجماع الدواعي واتّفاقها.

وجميع هذه الوجوه نأمن فيها أن يكون الاختصاص بالتصديق واقعاً ممّن يجوز أن يصدّق كذاباً.

وليس كذلك الحال فيما يجري مجرى الكلام، إذا اعتبرنا وجه دلالته على النبوة؛ لأنّنا إذا لم نعلمه مبتدأ في الحال، ولم نعلم - إن كان غير مبتدأ - أنّ نقله إلى من ظهر عليه - إنّما كان بالله تعالى، وبمن أمره الله تعالى بنقله - يجوز أن يكون انتقاله وظهوره إنّما

فأمّا قوله: (لو كان المعترّ بأن يتقدّم العلم بحال ذلك الأمر الظاهر، لوجب أن لا يدلّ ظهور الشعر والخطب على علم من اختصّ بهما؛ لتجويزه أن يكون ذلك حادثاً من قبل، وأنّ المختصّ به أخذه عن غيره)، فقد بيّنا فيما تقدّم من هذا الكتاب كيفيّة القول في دلالة الشعر وما جرى مجراه من الكلام على علم فاعله، وما يُقطع به على إضافته إلى من ظهر منه وما لا يُقطع به، وفصلنا بينه وبين ظهور القرآن، واستوفينا غاية الاستيفاء.

على أنّنا نقول له: كلّ شعر أو كلام ليس بشعر ظهر من بعضنا، وجوّزنا أن يكون نقله وحكاياه، لفقد ما يقتضي أن يكون المبتدئ به والسابق إليه، من الدلائل والأمارات التي قد تقدّم ذكرنا لها فيما سلف من الكتاب؛ فإنّه لا يدلُّ على أنّ من ظهر عليه عالم بكيفيّة صيغته وترتيبه. وأكثر ما يدلُّ عليه من حاله أنّه عالم / [[ص ٢١١]] بحكايته؛ لأنّ الحكاية هي المعلوم حدوثها من جهته، وقد ضربنا لذلك مثلاً لا شبهة فيه، وهو: أن يُحضّر أحدنا ثوباً حسن الصنعة لم يشاهد قبله مثله، ويدّعي أنّه صانعه، ولا يرجع إلى إضافته له إليه إلّا إلى دعواه.

فإذا كان من الواجب عند كلّ أحد الامتناع من تصديق هذا المدّعي وإضافة الثوب إلى صنّعه والاستدلال به على علمه، دون أن يعلم أنّه هو المبتدئ بصنّعه، وأنّه لم ينقله عن صنّعه. ولا يجري ذلك في باب الدلالة مجرى أن يصنع بحضرتنا ثوباً، فكذلك القول في الكلام؛ لأنّ النقل فيه يمكن كما يمكن في الثوب وأشباهه.

ثمّ يقال له: خبرنا عنك لو أحضرك محضر قصيدة من الشعر، وادّعى أنّه مؤلّفها ومبتدعها - وهو ممّن يجوز أن يكذب في خبره، ولم ترجع في علمه بالشعر إلّا إلى ظهور القصيدة من جهته، دون أن يقع منه التصرف في أمثالها والقول في أوزانٍ ومعانيٍ تقترح عليه - ما كنت تقطع على علمه بالشعر وصحّة إضافة القصيدة إليه؟ فإن قال: (نعم، كنت أقطع بذلك)، قال قولاً مرغوباً عنه، ولزمه أن يقطع فيمن أحضره الثوب وسائر ما يمكن فيه النقل بمثل ذلك!

وقيل له: ومن أيّ وجه علمت صحّة قول هذا المدّعي، وأنت لا تأمن أن يكون كاذباً جاهلاً بقول الشعر وتأليفه، وإنّما نقل تلك القصيدة عن غيره؟ وفساد ارتكاب ذلك أظهر من أن يخفى، فيُحوّج إلى الإطالة.

فإن قال: إذا لم يظهر منه إلّا القدر الذي ذكرتموه، ولم يجز أن أقطع على علمه بتأليف الشعر، ولا على أنّه صاحب القصيدة.

كانا مَنَّ يجوز أن يُصدَّق الكَذَاب، فلم يكن إلا من هذا الوجه، وفارق ما تقدّم.

ولا فرق متى عُلِمَ مبتدأ في الحال - بين أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل من ظهر عليه - بعد أن يكون غير معتاد؛ لأنَّه إن كان من فعله تعالى جرى مجرى إحياء الموتى في الدلالة بغير واسطة. وإن كان من فعل من ظهر عليه جرى مجرى نقل الجبال وقلب المُلْدُن - إذا علمنا أن الله تعالى لم يتولَّ فعلهما - في الدلالة على أمور وقعت من فعله تعالى موقع التصديق، وهي العلوم التي يتمكّن معها من فعل مثل ذلك الكلام.

وليس المعول - في الطعن على ما اعتمده في هذا الموضع - على أن القرآن إذا لم يُعَلِّم مبتدأ في الحال وجوز أن يكون حادثاً قبلها لم يدلَّ على النبوة حسب ما سألت عنه نفسه. بل المعول على ما بيّنناه من أنه إذا لم يُعَلِّم حادثاً، ويجوز انتقاله مَنَّ يجوز منه فعل القبيح لم يكن [دالاً]. وإلا فلو علمناه متقدّم الحدوث، وأمنا أن يكون انتقاله واختصاصه مَنَّ ظهر عليه من جهة من يجوز منه القبيح، لكان دالاً.

ولعلنا أن نُفَصِّل فيما يأتي من الكتاب - بعون الله - الكلام في المعجز الواقع / [[ص ٢١٤]] موقع التصديق، وهل يجوز أن يتقدّم ما هذه صفته الدعوى أم لا يجوز؟

وهل القُدْر الكثيرة التي يتمكّن بها من الأفعال الخارجة عن العادة - إذا كانت هي المعجز والعلم الدالُّ على الصدق فيمن يختصُّ بها - ويجوز أن يتقدّم الدعوى، أم لا يجوز أن يتقدّمها، ولا بدَّ من حدوثها في حال الدعوى؟ فإنَّ كلام صاحب الكتاب إلى هذه الغاية ليس يقتضي أكثر ممَّا ذكرناه.

قال صاحب الكتاب: (وعلى هذا الوجه قلنا: إنَّ المبتدئ بالاستدلال على تعلُّق الفعل بالفاعل، ودلالته على أنه قادر قد يصحُّ استدلاله متى عُلِمَ تعلُّقه بأحواله، وإن لم يُفَكَّر في أنَّ الأعراس يجوز عليها الانتقال، وإن كان متى عرضت له شبهة في ذلك يلزمه أن ينظر في حلِّها، لا لأنَّ أصل استدلاله لم يصحَّ، وإنَّما كان كذلك لأنَّه مع تجويز الانتقال، حال ما يظهر منه في أنه يقع بحسب أحواله عنده، كحال متى لم يجز الانتقال عليه؛ فوجه الدلالة لا يتغيَّر بهذا التجويز، فلم يتغيَّر حاله في صحَّة الاستدلال. فكذلك القول فيما ذكرناه من دلالة القرآن على النبوة.

يبيِّن صحَّة ذلك: أن الناظر في إحياء الموتى - وإن لم يستدلَّ

فَيُعَلِّم أن الحياة لا يجوز فيها الانتقال والظهور والكمون - يمكنه أن يستدلَّ به على صحَّة النبوة، من حيث عُلِمَ أنه لولا صحَّة النبوة لم يحدث ذلك بالعادة، (فيقارن حاله عنده حال الأمور المستمرَّة على العادة)، فهذه التفرقة يمكنه الاستدلال؛ فإذا كانت صحيحة، وإن لم يقع النظر في أنَّ حدوثه متجدد في الحقيقة، أو / [[ص ٢١٥]] حدوثه في هذه العين متجدد، بل كان ذلك كالمجوز عنده.

فكذلك القول في القرآن، أنه لا فرق بين أن يُعَلِّم أن ظهوره ابتداءً لم يتقدّم من قبل، أو جُوز تقدّمه، ثمَّ ظهوره الآن على وجه لم تجر العادة بمثله، في أنَّ على الوجهين جميعاً قد عُلِمَ التفرقة بينه وبين ما يحدث على طريقة العادة.

وهذا يكشف لك عن صحَّة ما قلناه من أنَّ المعتبر في هذا الباب أن يعلم المستدلُّ أنه ظاهر عند الدعوى، على وجه يفارق حاله حال الأمور المعتادة. فمن عرف هذه التفرقة فقد صحَّ استدلاله، وإن جُوز فيه ما ذكرناه).

الكلام عليه:

يقال له: أمَّا الناظر في تعلُّق الفعل بالفاعل أنه قادر متى كان مجوزاً على الأعراس الانتقال فإنه لا سبيل له إلى العلم بأنَّ اختراع ذلك الفعل الذي عُلِمَ ظهوره من الفاعل، إنَّما كان به.

والاستدلال - مع هذا التجويز - على أنه قادر على اختراعه وإحداث عينه، إنَّما يُعَلِّم تعلُّق ظهوره به على الوجه الذي ظهر عليه.

ومتى عُلِمَ في الأعراس أنَّها لا يصحُّ عليها الانتقال صحَّ أن يُعَلِّم ما ذكرناه من تعلُّق الحدوث به. ولم نجد صاحب الكتاب فصل هذا التفصيل، بل أطلق القول بأنَّ دلالة الفعل لا تختلف في الحالين.

فإن كان أراد أنَّ الدلالة على الإحداث والاختراع لا تختلف - مع تجويز الانتقال وامتناعه - فقد بيَّننا اختلافها. وإن أراد أنَّها لا تختلف من الوجه الآخر، فقد ذكرناه.

/ [[ص ٢١٦]] وقد تقدّم الكلام في أن الناظر في القرآن إذا جُوز انتقاله إلى من ظهر على يده مَنَّ يجوز منه القبيح، لم يمكنه الاستدلال به. فبان الفرق بينه وبين دلالة الفعل على الفاعل.

فأمَّا الناظر في إحياء الموتى - مع تجويزه على الحياة الانتقال والكمون والظهور - فليس تخلو حاله من وجهين: إمَّا أن يكون - مع تجويزه على الحياة الانتقال - مجوزاً أن تنتقل بغير الله تعالى.

ثم يقال له: أليس قد يصحح أن يستدلَّ المستدلُّ، فيعلم أنَّ القديم تعالى قادر على أجناس وأفعال كثيرة لا يقدر البشر عليها، وإن كان شاكاً في حكمته ويُجوز أن يفعل القبيح؟ فلا بدَّ من الاعتراف بذلك؛ لأنَّ أحدَ العلمين غير متعلِّق بالآخر.

فيقال له: خبرنا عمَّن نظر في بعض ما يظهر على مدَّعي النبوة، فعرف أنَّه من فعل الله تعالى، وممَّا لا يتمكَّن البشر منه، وأنَّه خارق للعادة: أيصحُّ استدلاله به على النبوة، مع تجويزه على الله تعالى فعل القبيح، وتصديق الكذاب؟

إذا قال: لا، قيل له: فقد بطل قولك: إنَّ المعترف في صحَّة الاستدلال هو بأن يظهر عند الدعوة أمر مفارق للعادة، وأنَّ ما عدا ذلك من أحواله لا حاجة إلى العلم به.

/[[ص ٢١٨]] وبعد، فإنَّ الذي منع في هذا الموضع من صحَّة الاستدلال على النبوة، قائم في الموضع الذي اختلفنا فيه، إذا جَوَّز أن يكون ظهور ذلك الأمر وانتقاله ممَّن يجوز أن يفعل القبيح.

فإن قال: إذا سويتم في الكلام الذي ذكرتموه بين المعتاد وغير المعتاد في أنَّه غير دالٍّ، فلم شرطتم في دلالة المعجز أن يكون خارقاً للعادة؟ وأي تأثير لكونه خارقاً لها؟

قيل له: إنَّا لم نجعل المعتاد مساوياً بغير المعتاد في كلِّ موضع، وإلَّا أبطلنا الحاجة في دلالة المعجز إلى كونه خارقاً للعادة كما ظننت، وإنَّا سوينا بينهما في امتناع الاستدلال على النبوة بهما في الموضع الذي يجوز في كلِّ واحدٍ منهما أن يكون واقعاً ممَّن يجوز أن يفعل القبيح، ويصدق الكذاب.

فأمَّا تأثير كون الفعل خارقاً للعادة في غير هذا الموضع فواضح معلوم؛ لأنَّ ما وقع من أفعال الله تعالى على مجرى العادة إنَّما لم يدلَّ على النبوة من حيث جَوَّز الناظر أن يكون واقعاً لغير التصديق، وعلى مجرى العادة. وإذا كان غير معتاد زال هذا التجويز.

فإن قال: إنَّما قلت: المعترف بأن يعلم الناظر في الأمر الظاهر أنَّه خارق للعادة، ويكتفي به في الاستدلال؛ لأنَّه يأمن أن يكون ظهوره وانتقاله ممَّن يجوز أن يستفسد ويفعل القبيح، من حيث يعلم أنَّ القديم تعالى لا يُمكن من ذلك، ويمنع منه من يرومه؛ فيصحُّ استدلاله.

قيل له: فقد صرت إذاً إلى قولنا، وتركت ما أنكرناه عليك، لأنَّنا لم نخالفك في الوجه الذي منه أمان أن يقع من فاعل للقبيح،

أو يكون غير مجوِّز لذلك، بل معتقداً أنَّ انتقالها لا يكون إلَّا به تعالى.

فإن كان على الوجه الأوَّل: لم يصحَّ استدلاله على النبوة؛ لما ذكرناه من التجويز الذي لا نأمن معه أن يكون الانتقال وقع ممَّن يجوز أن يفعل القبيح.

وإن كان الناظر على الوجه الثاني: صحَّ استدلاله مع تجويز الانتقال؛ لأنَّ الانتقال في هذا الوجه يجري مجرى الحدوث والاختراع في أنَّه خارق للعادة، ومن فعل من نأمن منه فعل القبيح، فكيف يتوهم أنَّ الناظر في إحياء الموتى - دلالة على صدق من ظهر عليه - يمكنه الاستدلال به، مع تجويزه في الحياة أن تكون منتقلة بغير الله تعالى؟ وأن يكون ناقلها بعض من يجوز عليه تصديق الكذاب؟

وهل هذا إلَّا كقول من يقول: إنَّ الناظر في إحياء الموتى يمكنه الاستدلال به على النبوة، مع تجويزه أن تكون الحياة داخلية تحت مقدور البشر، ومن جملة ما يمكنهم أن يفعلوه؟

فإذا كان ظهور الحياة - مع هذا التجويز - لا يدلُّ، من حيث كُنَّا لا نأمن إذا كانت الحياة مقدورة لهم من أن يقع من مصدِّق للكذاب! وكذلك حالها عند من جَوَّز عليها الانتقال بغير من نشق بحكمته. وهذا أوضح من أن يخفى على متأمِّل.

فأمَّا قوله: (إنَّ المعترف هو أن يعلم المستدلُّ في القرآن وأمثاله أنَّه ظاهر عند /[[ص ٢١٧]] الدعوى، على وجه يفارق الأمور المعتادة. ومتى عرف هذه المعرفة صحَّ استدلاله، وإن جَوَّز فيه ما ذكرناه).

فقد مضى الكلام في أنَّ القدر الذي ذكره غير كافٍ في الدلالة، وأنَّه لا بدَّ أن يأمن الناظر من أن يكون ذلك الأمان الذي ليس بمعتادٍ ظهر بفاعل يجوز عليه الاستفساد وفعل القبيح؛ لأنَّ حكم الأمر المفارق للعادة - في هذا الوجه - حكم الداخل تحتها، من حيث جاز فيها جميعاً أن يقع من غير حكيم، وعلى وجه لا يوجب التصديق.

ثم يقال له: من أيِّ وجه لم يدلَّ سائر الأفعال المعتادة ممَّا إذا ظهرت على بعض من يدَّعي النبوة؟

فلا بدَّ من أن يُنزع إلى ما ذكرناه من أنَّها إذا كانت بهذه الصفة لم نأمن من أن تقع من مصدِّق أو كذاب.

فحينئذٍ يقال له: فإذا كانت هذه العلة موجودة من بعض ما يقع على خلاف العادة من الأفعال، فلا بدَّ من القول بأنَّه غير دالٍّ، وإلَّا فالمنافضة ظاهرة.

القرآن، حتَّى اعتمدت وجعلت أصلاً فعل من لا خلاف عليه، ولا نزاع فيما قرَّره؟

ولست تخلو فيما ادَّعيتَه من دلالة حركة الأفلاك على النبوة - مع التجويز الذي ذكرناه - من أن يسند إلى ضرورة أو إلى استدلال، وما نظنُّكَ تدَّعي في ذلك الاضطرار؛ لأنَّك تعلم أن الفرق بين ما يدلُّ على النبوة وما لا يدلُّ لا يُعلم إلاَّ بدقيق النظر وشديد التعب، فلم يبقَ إلاَّ الاستدلال الذي كان يجب أن نذكر وجهه، لينتظم الوصفين معاً.

ثمَّ يقال له: أيمن الناظر أن يستدلَّ بما ذكرته من حركة الأفلاك وطلوع الشمس، مع تجويزه وقوع ذلك من فعل البشر، وكونه من جملة مقدوراتهم؟
/ [[ص ٢٢١]] فإذا قال: لا.

قيل له: وأي فرق بين البشر في هذا والملائكة إذا كان مجوزاً - قبل صحَّة النبوة - على الملائكة المعاصي وفعل القبيح كما يجوزهما على البشر؟! فإنَّه لا يتمكَّن من إيراد وجه يفسد به الاستدلال، إذا كان مجوزاً لما ذكرناه في البشر إلاَّ وهو بعينه قائم ثابت في باب الملائكة.

فأمَّا قوله في أوَّل الفصل: (إنَّ ما يجري به عادة الملائكة قد يكون ناقضاً لعادتنا، وأنَّ نقل الملائكة الشيء إلى واحد دون آخر من باب نقض العادة) فصحيح، غير أنَّه لا ينتفع به؛ لأنَّا قد بيَّنا أن العلم بانتقاض العادة في هذا الموضع غير كافٍ مع التجويز، لما تقدَّم في صحَّة الاستدلال.

وإنَّما يكون ما ذكره - من أنَّ عادة الملائكة لا تمنع أن تكون فينا نقضاً للعادة - جواباً لمن قال: إنَّ عادتنا لا تنتقض إلاَّ بما نعلم خروجه عن عادة كلِّ أحد من الخلق، وهذا غير ما نحن فيه.

قال صاحب الكتاب بعد سؤال وجواب لا طائل فيها: (فإن قال: إنَّا نقول - فيما ذكرتموه في الشمس والفلك -: إنه يدلُّ على النبوة؛ لأنَّ الملَّك لو أراد أن يفعلَه على طريق الاستفساد لكان تعالَى يمنع منه).

وأجاب بأن قال: فكذلك القول في القرآن. وذكر أن هذا فصل بعد نقض العلة، لأنَّ الاعتلال إنَّما كان بأنَّ تجويز وقوعه ممَّن ليس بحكيم يمنع من الاستدلال به).

/ [[ص ٢٢٢]] الكلام عليه:

يقال: ما نسألُك عن السؤال الذي أوردته على نفسك، ولا نعتلُّ بها حكيمته، ونحن نعلم شدَّة حرصك على أن يعتلَّ مخالفك

فيذكر فيه طريقاً دون طريق! وإنَّما أنكرنا إطلاقك أن العلم بما أوجبه غير محتاج إليه ولا مفتقر في صحَّة الاستدلال إلى تقدُّمه، وأنَّه ليس يحتاج إلى أكثر من العلم بأنَّ الفعل على خلاف العادة. وإذا / [[ص ٢١٩]] اعترفت بأنَّه لا بدَّ من أن يأمن وقوعه من فاعل للقيح، فقد تمَّ ما أردناه.

وستنكَّم على فساد ما اعتمده - من إيجاب المنع من ذلك على الله تعالَى - ونبيِّن أنَّه لا وجه لوجوبه فيما بعد، بمشيئة الله تعالَى.

قال صاحب الكتاب بعد كلام قد تقدَّم منَّا إبطال ما فيه من شبهة: (فإن قال: إنَّ المفكَّر إذا جَوَّز ذلك، (وأن تكون نُقِلت ذلك) إلى الرسول ﷺ، على وجه لا يدلُّ [على النبوة] بل إرادة للمفسدة، لأنَّه يجوز أن يكون من فعل الملائكة، وأنَّ عادتهم جارية بهذا الحدِّ من الفصاحة، وإن كانوا يعصون ويجوز منهم الاستفساد. فكيف يصحُّ مع هذا التجويز أن يقولوا: إنَّ الاستدلال به يصحُّ؟

ثمَّ قال: قيل له: قد بيَّنا أنَّ ما هو عادة للملائكة قد يكون نقضاً للعادة فينا. وقد صحَّ أيضاً أن نقل الملائكة الشيء إلى واحد دون آخر، من باب نقض العادة من الوجهين، فلا يقدح ذلك في دلالته على النبوة، ولو كان ذلك يقدح في دلالة النبوة لوجب لو ادَّعى النبوة وجعل الدلالة على نبوته طلوع الشمس من مغربها، بل حركة الأفلاك على خلاف عادتها وحصل ذلك، ألا يمكن الاستدلال به على النبوة؛ لتجويز المفكَّر أن ذلك من فعل بعض الملائكة؛ لأنَّ العقل كما دلَّ على أنَّ مثل القرآن قد (يجوز أن) يقدر عليه الملَّك، / [[ص ٢٢٠]] فكذلك قد دلَّ على أنَّ ما ذكرناه في الشمس والفلك، قد يجوز أن يقدر عليه الملَّك؛ فإذا كان ذلك لا يقدح في دلالتها على النبوة من الوجه الذي ذكرناه، فكذلك في القرآن، فقد بطل ما سألت عنه).

الكلام عليه:

يقال له: لا فرق بين ما ذكرته من حركة الشمس في خلاف جهتها، وحركة الأفلاك على غير عادتها إذا جَوَّزنا، فرجع ذلك [بين] أن يكون من مقدور الملائكة وبين ما يظهر على مدَّعي النبوة من الكلام الذي يجوز أن يكون من مقدورهم، في أن جميعه لا يدلُّ على النبوة إلاَّ بعد العلم بأنَّ الملائكة لم تعص في فعل ذلك، على سبيل الاستفساد؛ لأنَّ العلة في كلِّ واحدة.

وكيف ظننت أنَّنا نقول في حركة الأفلاك بخلاف ما قلناه في

وإنما أبطلنا دلالة ما ذكرته على النبوة من الوجه الذي تقدم وتكرّر، وهو أننا لا نؤمن أن يكون من فعل من يجوز أن يصدّق الكذاب، ولو أمنا من ذلك لدلّ عندنا، وإن كان جنسه مقدور العباد، فقد صحّ أنّ التشاغل وقع بما لم ترده، ولا يجدي نفعاً.

/ [[ص ٢٢٤]] وأمّا اعتبار العادة فيما يختصّ القديم تعالى بالقدّر عليه فلا بدّ منه؛ لأنّ الاستدلال على النبوة يفتقر إليه، حسب ما ذكرناه في ما تقدم. فأما ما يجوز دخوله تحت مقدور من لا نؤمن أن يفعل القبيح، فإنّ اعتبار العادة والاستدلال بخبرها، إنّما يصحّان متى أمنا أن يكون وقع من مستفسد فاعل للقبيح؛ لأنّنا متى أمنا ذلك عاد الأمر - في صحّة الاستدلال - إلى الوجه الذي دلّ أنّ أحد الأمرين تعلّق بالآخر، حتّى يقال: من فساد هذا فسد ذلك.

فإن قال: فكيف السبيل إلى العلم - فيما يجوز دخوله تحت مقدور غير القديم (جلّ وعزّ)، ممّن يجوز أن يفعل القبيح من ملك أو جنّي - أنّه لم يقع إلّا منه تعالى، حتّى يستدلّ به على النبوة؟

وإذا كان لا سبيل إلى ذلك عاد الأمر إلى أنّ الذي يدلّ على النبوات، هو ما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه؛ وبطل قولكم: إنّ ما يشاركه في القدرة على جنسه قد يدلّ أيضاً.

قيل له: قد يمكن ذلك بأن يُعلم من الأمر الظاهر كالقرآن مثال أنّه متعذّر على البشر، إذا تحدّى به فصحاءهم فقعدوا عن معارضته، مع توفرّ الدواعي وقوّة البواعث. ويُعلم أنّ حكم من ليس بفصيح منهم حكم الفصحاء في التعذّر لا محالة.

ويعلم أنّه ليس من فعل ملك ولا جنّي، بأن يكون الله تعالى قد أعلمنا على يد بعض رُسُله؛ فمن أيّده بمعجز خارج عن أجناس مقدورات جميع المحدثين، كفعل الحياة واللون واختراع الجسم، يبلغ ما ينتهي إليه الملائكة والجنّ في الفصاحة، وأنّ عادتهم فينا كعادتنا، والغايات التي ينتهون إليها لا تتجاوز غاياتنا؛ فحينئذ يصحّ الاستدلال به على النبوة، وإن كان جنسه مقدوراً لغير الله تعالى.

/ [[ص ٢٢٥]] قال صاحب الكتاب بعد أن أعاد السؤال الذي يتضمّن الاعتلال بأنّ الله تعالى يمنع من جميع ذلك، لما فيه من الاستفساد: (وأجاب عنه بأنّ هذا الوجه قائم في القرآن، فيجب لو كان من فعل غيره - على طريق الاستفساد - أن يمنع منه. وذكر أيضاً: أنّ من لم يخطر ذلك بباله، قد يمكنه الاستدلال.

بها ذكرته؛ لتتنهز الفرصة في مقابلته بمثله في الموضع الذي وقع الخلاف فيه!

ولا شيء أضعف وأظهر بطلاناً من التعلّق بمنع الله تعالى في الموضوعين جميعاً؛ لأنّه إيجاب عليه تعالى ما لا وجه لوجوبه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: إنّ الباب في جميع ذلك واحد عندي، في أنّه يجب ألا يدلّ على النبوات، وإنّما يدلّ عليها ما لا يجوز حدوثه إلّا منه تعالى).

قيل له: قد بيّنا في باب مفرد أنّ ما يدخل جنسه في مقدور العباد، إذا وقع على وجه لم تجر العادة بمثله، فحلّ محلّ ما لا يدخل جنسه تحت مقدورهم، إنّما يدلّ على النبوة لخروجه في الحدوث عن طريق العادة؛ ولهذا الوجه لا يدلّ حدوث الثمار وخلق الولد في الأرحام على النبوات، ويدلّ على ذلك إحياء الموتى.

فإذا صحّ ذلك، ووجدت هذه الطريقة فيما يقدرون عليه في الجنس - إذا حدث على وجه مخصوص، نحو تغيير الأفلاك في حركاتها، والشمس والقمر في مطالعها، إلى غير ذلك - فيجب أن يكون دالاً على النبوات.

على أنّ هذا القول يوجب أن لا تُعتبر العادات إلّا فيما يختصّ تعالى بالقدرة / [[ص ٢٢٣]] عليه، لأنّ على ما سأل عنه، إذا صحّ في هذه الأمور أن يحدث من الملائكة، وجوز قبل السمع أن يفعلوا ذلك ويريدوا الفساد؛ فيجب أن يكون ذلك قدحاً في العادة، وكونها جارية على حدّ واحد من الحكيم.

ولو صحّ ذلك لما علمنا العادات، فيما يختصّ تعالى بالقدرة عليه أيضاً؛ لأنّنا لا نرجع في كلّ ذلك إلّا إلى طريقة واحدة.

الكلام عليه:

يقال له: إنّك بدأت بالسؤال الذي أوردته على نفسك ابتداءً صحيحاً، ثمّ ختمته بما أفسدت به السؤال جملةً، وطرقت لنفسك كلاماً تشاغلته به عن الفرض المهمّ الذي يُدار الخلاف عليه.

وقد قلنا فيما تقدم: إنّ حركة الفلك وطلوع الشمس - مع التجويز الذي ذكرناه - لا يدلّان على النبوة كما لا يدلّ غيرهما، وأنّ العلة في الجميع واحدة.

إلّا أنّنا لم نقل ذلك من حيث لم يدلّ على النبوة عندنا إلّا ما لا يجوز وقوع جنسه إلّا منه تعالى، حتّى يكون جوابك لنا عنه: أنّك ثبتّ في فصل مفرد أنّ ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد يجري مجرى ما لا يقدر على جنسه، في باب الدلالة إذا كان خارقاً.

فإن قال: فهل يجوز أن يدل ذلك على النبوة، إذا كان من فعل الملك على وجهه؟

ثم قال: قيل له: لا يمتنع أن يدل على ذلك، حتى لا يفترق الحال بين أن يكون من قبله [تعالى] وبين أن يكون من فعل الملك؛ وإننا منعنا فيما تقدم أن يكون من فعله على جهة الاستفساد، وأوجبنا أن يمنع القديم تعالى من ذلك.

فأما على غير هذا الوجه فلا يمتنع؛ لأنه لا فرق بين أن يقلب تعالى عادة الملائكة في أن يُحدثوا خلافها، أو يُحدث فيهم خلاف ذلك، إذا ثبت أنهم يطيعون ويستمرّون على ذلك؛ لأن عاداتهم على هذا الوجه كالعادة الثانية، من جهة الحكم؛ فإذا جرت عادة الملك في أن يُجرّك الفلك على طريقته؛ ثم انتقض ذلك علم أحد أمرين: إمّا أنه تعالى ألجأه وأحدث خلاف ما جرت به العادة في عليّته، أو غير دواعيه التي تتبعها العادات.

/ [[ص ٢٢٦]] وكذلك القول في القرآن إنه إذا أنزله الملك، وأوصله - عند ادعاء الرسول النبوة - إليه، حتى ظهر؛ فلا بد من أن يكون فيه نقض عادة (على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما).

وعلى هذا الوجه قال شيوخنا: إن نزول الملك على الرسول معجز لذلك الملك الذي هو رسول إليه عن الله تعالى؛ وإن كان النزول من فعله لما كان عندهم يتضمّن من نقض العادة.

وما ذكرناه، فإن اتفق مع ذلك أن ينزل على خلاف صورته فقد انضاف إليه معجز آخر؛ لأن العادة لم تجر بمثله.

وعلى هذا الوجه تُعدّ مشاهدته ﷺ لجبرئيل عليه السلام نقض عادة؛ لأنّها لم تجر بذلك، وكل ذلك يُصحّح (ما ذكرناه من قبل).

وإنما يجب في المعجز أن يكون في حكم الواقع من قبله تعالى، حتى يصحّح أن يكون بمنزلة التصديق؛ وقد يكون كذلك بأن يحدث وبأن يُعلّق بأمر حادث من قبله، على بعض الوجوه.

ولو أن الواحد منّا قال لزيد: أنا رسول عمرو إليك، فطالبه بالدلالة، لكان إذا أقبل على عمرو فقال: إن كنت رسولك فصدّقني، (أو حرّك يدك) على رأسك، أو قل لعبيدك وأولادك - الذين تعلم من حالهم أنهم يصدرون فيما يفعلون عن رأيك ولا يخالفونك - أن يُصدّقوني فيما ادّعت، فوقع ذلك منهم والحال ما ذكرناه، كوقوع التصديق من قبله، فكذلك القول فيه تعالى).

/ [[ص ٢٢٧]] الكلام عليه:

يقال له: قد عرفناك أنّا نرتضي السؤال الذي كرّرت إيراده على نفسك، ولا تعقل ما تضمّنه بوجه من الوجوه.

وقولك: (إنّ من لم يخطر ذلك بباله قد يمكنه الاستدلال)، ليس يخلو من أن تريد به: أنّ من لم يخطر بباله، هل القرآن متقدّم الحدوث، أو حادث في الحال، أو المنزل له على الرسول بعض الملائكة، والله تعالى المتوليّ لذلك، بعد أن يكون آمناً من أن يكون المنزل له - من الملائكة، أو المحدث له منهم إذا كان مجوّزاً بحدوثه من جهتهم - من عصي الله في إنزاله وإحداثه على سبيل الاستفساد؟ وتصديق من ليس بصادق، يمكنه الاستدلال به على النبوة، ولا يضرّه إلا أن يكون عالماً بحصول بعض الأحوال التي ذكرناها.

أو تريد أنّ من لم يخطر بباله هذه الأمور، يكون متمكناً من الاستدلال به على النبوة، مع أنّه لا يأمن أن يكون المحدث له - من الملائكة أو المنزل له - قد عصي في إحداثه أو إنزاله، وصدّق به من لا يجب تصديقه.

أو مع تجويزه، أن يكون من ظهر على يده هو الناقل له إلى نفسه عمّن جعله الله تعالى عالماً على صدقه.

فإن أردت الأوّل فهو صحيح لا شبهة فيه، والذي أنكرناه غيره.

وإن أردت الثاني فقد بيّنا بطلانه، ودلّلنا على أنّ الاستدلال لا يصحّ مع قيام هذا التجويز، وقلنا: إنّه لا فرق بين من قال ذلك وبين من قال: إنّ من لم يخطر بباله في الفعل الذي يظهر على مدّعي النبوة؛ هل هو من جملة مقدور البشر - فيما يتمكّنون من فعله - أم ليس كذلك يمكنه الاستدلال به على موته، وأنّ فقد / [[ص ٢٢٨]] هذا العلم لا يضرّ باستدلاله؟

وكذلك من لم يخطر بباله: هل القديم تعالى غير محتاج، وهل يجوز أن يفعل القبيح أم لا يمكنه الاستدلال على النبوة، بما يُعلم ظهوره من جهته على مدّعي النبوة، إذا علمه خارقاً للعادة؟ وليس يمكن أحداً أن يُفسد دلالة ما ذكرناه على النبوة بشيء إلا وهو بعينه يُفسد الدلالة بما خولفنا فيه.

فأما قوله: (إنّه لا فرق بين أن يتغيّر العادة في حركة الفلك بفعل القديم تعالى، أو بفعل الملك في باب الدلالة على النبوة، بعد أن نعلم أنّ الملائكة لا يعصون ولا يستفسدون)، فصحيح غير منكر، ولا فرق بين أن يُعلم من حالهم أنّهم لا يعصون ولا يستفسدون بما أوجهه - من المنع الذي لا يجب عندنا - أو بغيره؛ لأنّ الفرض وقوع الأمان من ذلك.

وهذا القول في إنزال الملك بالقرآن إلى الرسول، متى ثبت

بالفعل عند ادعاء النبوة، فكأنه فعله في الحال. فكذلك لا فرق بين أن يُقدّم إحداهما القرآن، أو يُجِدُّه في حال ادعائه النبوة في الوجه الذي ذكرناه، فكأن دلالة لا تتكامل إلا (بظهوره عند ادعاء النبوة، كما أن دلالة زيادة القدر لا تتكامل إلا) بظهور الفعل.

ولا فرق بين أن يفعل تعالى عند الدعوة نفس الدلالة، وبين أن يُقدِّمها لهذا الغرض وتتكامل في هذه الحال في أن دلالة لا تتغيّر.

فإن أراد مرید بعد ذلك أن يقول: إن الذي يدل على النبوة القرآن من حيث ظهر على الرسول ﷺ، أو قال: يدل من حيث اختص بالعلم العظيم به، أو قال: يدل من حيث أنزله الملك. فلا يخرج ذلك القرآن من أن يكون دليلاً، وإن جُوز في (وجهه، لأنّه) واحد من هذه الوجوه).

الكلام عليه:

يقال له: قد مضى الكلام على من ظن أن القرآن يكون دالاً على النبوة، مع تجويز الناظر في وجه دلالة أن يكون انتقاله أو حدوثه، ممن يجوز أن يفعل القبيح، ويصدق الكذاب، وبقي أن تُبيّن كيفية دلالة القرآن، إذا علم تقدّم حدوثه قبل بعثة الرسول، مع الأمان من أن يكون حدوثه أو انتقاله واختصاص المختص به / [[ص ٢٣١]] من فاعل يجوز عليه الاستفساد.

وهذه المسألة في القرآن - على الحقيقة - ساقطة عنا وغير متوجّهة على مذهبنا؛ لأن المعجز عندنا - القائم مقام التصديق - هو: الصرف عن معارضة القرآن، وذلك حادث ومتجدّد عقيب الدعوى.

ولا فرق في صحّة دلالة ما ذكرناه بين تقدّم حدوث القرآن وبين تأخّره، إلا أن الأمر في القرآن وإن كان على ما قلناه، فقد كان يجوز عندنا أن يكون خارقاً لعادتنا بفصاحته، ويكون تعدّد معارضته على الفصحاء من حيث لم تجر عاداتهم بمثله إلا للصرف في الحال، ويصح ذلك على وجهين: إمّا بأن يكون أزيد ممّا هو عليه من الفصاحة، حتّى يظهر التفاوت بينه وبين كلّ كلام فصيح، أو بأن تكون منازل الفصحاء فيما يفعلونه من الفصاحة دون ما هي عليه الآن.

وإذا كان هذا التقدير عندنا صحيحاً لزمنا أن نُبيّن كيفية القول في دلالة، إذا كانت حاله هذه، وتقدّم حدوثه، وصار ما يمر من خصومنا على مذهبهم الثابت في القرآن من الجواب، يلزمنا على سبيل التقدير.

الأمان من الحال التي ذكرناها، يكون دالاً على النبوة؛ وتكون عادة الملائكة - إذا علمنا أنّهم لا يعصون - كالعادة الثانية من جهة القديم تعالى، في أن خرقتها يكون دالاً.

والمثل الذي ضربه - فيمن ادعى منّا على غيره أنه رسوله، وأنّه لا فرق بين أن يُصدّقه هو نفسه، أو يأمر بعض عبيده بتصديقه - صحيح أيضاً، وإنّا يكون هذا المثل مشبهاً لما أنكرناه لو صدّقه من عبيده وأولاده من لم يُعلم أنه أمره بتصديقه، ولا أمناً منه أن يعصيه ويفعل خلاف مراده.

وكلام صاحب الكتاب الآن يخالف ما تقدّم؛ لأنّه لم يشترط فيما أطلقه أولاً - من أنّه لا معتبر إلا بوقوع الفعل على خلاف العادة - أن يأمن أن يكون واقعاً أو منقولاً، بمستفسد عاصي لله تعالى، ولو شرط ذلك لأراح نفسه وأراحنا من التعب.

/ [[ص ٢٢٩]] قال صاحب الكتاب: (فإن قال: كيف يصحّ في القرآن - وقد تقدّم من الله تعالى حدوثه قبل بعثة الرسول بزمان - أن يدل على النبوة؟ أتقولون: إنّه الدال على النبوة، أو إنزال الملك به، أو تمكّن الرسول ﷺ من إظهاره؟ فإن قلت: إن الذي يدل عليه هو نفس القرآن، فتقدّم حدوثه منه تعالى يمنع من ذلك.

وإن قلت: إنّه يدل من الوجهين الآخرين، أدّى إلى أن يكون الدال على نبوته فعل الملك، أو فعل الرسول، على وجه لا يتعلّق بفعله تعالى!

ثم قال: قيل له: إن ظهور القرآن - عند ادعاء النبوة - من قبله هو الدال، وهذا كما نقول: إن الفعل هو الدال على حال الفاعل، لكنّه إنّا يدل لتعلّقه به.

فكذلك القرآن (لا بد من أن يكون) له تعلّق به وبدعواه، ولا يكون كذلك إلا بظهوره من قبله، أو من قبل الملك، أو كأن يحدث على حدّ الابتداء؛ وإن كان ذلك لا يُعلم من حاله إلا بعد الاستدلال به على نبوته، فيعلم من بعد أنّه تعالى أحدثه، ولم يكن من قبل حادثاً، أو أنّه (عليه وآله السلام) أحدثه بأن مكّن من علوم خارجة عن (العادة التي كانت للعرب).

وعلى كلّ حال، فتقدّم وجوده لا يمنع من صحّة كونه دالاً، كما أنّ تقدّم الإقذار على نقل الجبال وقلب المدن لا يمنع عند ظهور ذلك من قبل المدعي للنبوة، / [[ص ٢٣٠]] من كونه دالاً، وإن كان قد تقدّم وجوده.

وهذا بيّن؛ لأنّه تعالى إذا فعل زيادة القدر لهذا الوجه، ثم ظهر

ولو كان القرآن ممّا تقدّم حدوثه، وكان الله تعالى هو المخاطب به الرسول (عليه وآله السلام) والمتوّي لإنزاله عليه، كان إنزاله على هذا الوجه هو المعجز، وفارقت حاله حال إنزال الملكّ به.

وكذلك لو كان القرآن من فعل الرسول ﷺ بأن مكّنه الله تعالى من علوم لم تجر بها العادة، كان المعجز اختصاصه بتلك العلوم التي لم تجر بها العادة.

فليس يصحّ على ما ذكرناه، أن يكون حدوث القرآن هو المعجز والدالّ على التصديق، إلاّ بأن نعلمه حادثاً من الله تعالى في حال ادّعاء النبوة؛ فكان المعجز - على ما يحصل من كلامنا - هو ما يفعله الله عقيب الدعوى، على وجه لم تجر به العادة، ليصحّ أن يتعلّق بها التصديق.

وليس لأحد أن يقول: من أين تعلمون إذا كان الملك لا ينزل القرآن إلاّ بأمر الله تعالى أن أمره بإنزاله إنّها كان حادثاً عند ادّعاء الرسالة؟ ولعلّه أمره متقدّماً بذلك، وإن فعله الملك بعد الدعوى. فإنّ تقدّم الأمر فيها هذه سبيله لا يمتنع، وذلك أن أمره تعالى للملك بإنزاله القرآن، إذا كان القصد به تصديق الرسول ﷺ، دون غيره من الوجوه التي يجوز أن يفعل من أجلها - لأنّه لا يجوز أن يخصّه بأمر لم تجر به العادة إلاّ على سبيل التصديق له، وعلمنا أن تصديقه لا يصحّ إلاّ بعد أن تتقدّم منه الدعوى ليقع التصديق مطابقاً لها، وليكون متعلّقاً بها - فقد وجب القطع على أن أمره تعالى للملك بإنزاله لا بدّ أن يكون متجدّداً عند تجدد الدعوى، وواقعاً عقيبها، ليتّم الغرض المقصود.

/ [[ص ٢٣٤]] وهذا بعينه جوابنا لمن قال: ألاّ أجزتم أن يتقدّم تمكين الله للرسول ﷺ من فعل القرآن بفعل العلوم فيه زمان النبوة؟!

وما المانع أيضاً من أن يتقدّم الإقذار على نقل الجبال، وقلب المدن وما أشبهها؛ وإن وقع الفعل من المدّعي النبوة في الحال، ويكون القصد بذلك - وإن تقدّم - إلى التصديق؟! لأننا إذا كنّا قد بيّنا أنّ ما هو مقصود به من التصديق لا يتمّ ولا يصحّ إلاّ بعد أن تتقدّم الدعوى، وأنّ تقدّمها بغير التصديق لا يجوز، فقد صحّ ما قلناه وبطل جميع ما ذكره صاحب الكتاب في الفصل.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: إذا جوز في القرآن أن يكون منقولاً إليه على هذا الوجه عند استدلاله، فيجب أن يجوز أن يكون ظهر على بعض الناس، أو بعض من يعصي ويستفسد، ثمّ نقله هو إلى نفسه، أو نقله غيره إليه، فلا يصحّ أن يستدلّ به على

لقائل أن يقول في هذا الوجه: قد علمتم أنّ المعجز الدالّ على صدق النبيّ المدّعي للرسالة لا بدّ أن يكون من فعل الله تعالى - لأنّه هو الذي يجب أن يُصدّقه في دعواه عليه، ويفعل ما يجري مجرى قوله له: صدقت في ادّعاءك رسالتني - فليس يجوز أن يكون إنزال الملكّ بالقرآن - إذا كان قد تقدّم حدوثه - هو العلم المعجز الواقع موقع التصديق. ولهذا الوجه لا يجوز أن يكون إظهار الرسول ﷺ له إلينا هو المعجز.

/ [[ص ٢٣٢]] ولا فرق بين أن يكون ناقلاً له وحاكياً إذا فرضنا تقدّم حدوثه، وبين أن يكون هو المبتدئ بإحداثه في أنّ الأمرين إذا عادا فيه إلى فعله، لم يصحّ أن يكون هو المعجز على الحقيقة.

ولا يجوز أن يكون القرآن نفسه هو العلم الدالّ على النبوة إذا كان متقدّم الحدوث؛ لأنّه إنّما يدلّ عليها إذا وقع موقع التصديق، والتصديق لا يصحّ إلاّ بعد تقدّم الدعوى التي يتعلّق بها؛ ولهذا يجعلون وقوع الدعوى وطلب التصديق وحصول الإجابة على الوجه المطلوب يجري مجرى المواضعة في الحال. ويقوم مجموع هذه الأمور - في باب الدلالة - مقام تقدّم المواضعة، فكيف يصحّ مع ذلك أن يكون الأمر الواقع موضع التصديق متقدّماً للدعوى؟! وهو إنّما يكون تصديقاً، إذا وقع عقيب الدعوى، وإجابة للطلب.

أولستم أيضاً تفصلون بين ما يقع من انتقاض العادات بعد زوال التكليف، وبين ما يقع في حال التكليف، في باب الدلالة على النبوة، بأن تقولوا: إنّ الواقع في دار التكليف إنّما دلّ؛ لوقوعه مطابقاً لدعوى مدّع للرسالة، وليس ذلك فيما يقع عند قيام الساعة، وانقطاع التكليف؛ فليس يصحّ على حال من الأحوال أن يتقدّم حدوث القرآن، ويكون هو بعينه القائم مقام التصديق.

وهكذا القول في تقدّم الإقذار على نقل الجبال وسائر الأفعال الخارقة للعادات؛ لأنّه لا يجوز أن يتقدّم ذلك دعوى النبوة، ويكون متعلّقاً بها تتعلّق التصديق، ولا الفعل الواقع بتلك القدر يصحّ أن يكون بهذه الصفة، لجميع ما تقدّم.

والجواب عن ذلك: أنّ القرآن إذا علمنا حدوثه في السماء قبل نبوة الرسول ﷺ، وأنّ الملك كان يُنزله عليه، فالمعجز في الحقيقة - الواقع موقع / [[ص ٢٣٣]] التصديق - هو أمر الله تعالى للملك بإنزاله إليه؛ لأنّ العادة لم تجر به، وهو من فعله تعالى.

وليس يجوز [أن يكون] المعجز في هذا الوجه القرآن نفسه، ولا إنزال الملكّ به، لما ذكرناه في السؤال.

فأمّا التسوية بين إظهار المعجز على الكذاب، من حيث كان دلالة التصديق وقائماً مقامه؛ فإذا لم يجوز أن يُصدّق الكذاب قولاً - لأنّ تصديقه قبيح - لم يجوز أن يفعل ما يجري مجراه ويقوم مقامه، وليس في تمكين الكذاب منه دلالة على تصديقه.

على أنّ هذا القول يقتضي أن يكون التمكين من الشيء يجري مجرى فعله، ويجب على من اعتمده أن يمنع من تمكين الله تعالى من فعل القبيح وسائر ضروب الشبهات، كما يمنع من أن يفعل ذلك. وإلا فإن جاز أن يُمكن من القبيح والشبهات ولم يجوز أن يفعلها، جاز أيضاً أن يُمكن الكذاب من تناول المعجز وادّعاء النبوة به.

/ [[ص ٢٣٧]] وإن لم يجوز أن يُظهره على كذاب، هو أنّه لا يتميّز من الرسول الصادق خطأً، لأنّ العلة لو كانت ما ذكرناه لكان لمن خالف في أصل النبوات أن يقول: وأي شيء في ارتفاع تمييز الصادق من الكذاب من طريق الدلالة، إذا لم يكن لذلك وجه في العقول، ولا عليه دلالة؟!

فدلوا أولاً على أنّ المعجز دالٌّ على الصدق في بعض المواضع، ليصحّ أن يمنعوا من ظهوره غير دالٍّ عليه، ويقولوا: إنّه يقتضي التباس الصادق بالكاذب. والرجوع إلى ما ذكرناه في المنع من ظهور المعجز على الكذاب هو الصحيح.

على أنّ ما ذكرناه لو كان صحيحاً نصّاً وواقعاً في المنع من إظهار المعجز على من ليس بصادق موقعه، لم يكن ما بناه عليه صحيحاً؛ لأنّه ظنٌّ أنّ المعجز إذا مكّن الله تعالى منه المتنبّي، فقد ارتفع طريق التمييز بين الصادق والكاذب - كما يكون مرتفعاً لو أظهره على يده - ليس لأمر كما ظنّه؛ لأنّ الطريق إلى تمييز الصادق من الكاذب باقٍ مع تجويز ما ذكرناه، وهو بأن يظهر على يد المدّعي ما يعلم أنّ الله تعالى هو الذي خصّه به، وأيّده بإظهاره عليه.

وليس هذا استفساداً كما قال؛ لأنّه تعالى قد مكّننا من ألاّ نفسد بما يجري هذا المجرى، ودلنا على أنّه لا يحسن منّا تصديق من لم يُعلم أنّه تعالى هو المصدّق له.

وأيّ استفساد يرجع إلى الله تعالى؟ وإنّما المستفسد لنا من أظهر ما لم يُخصّه الله تعالى به، وادّعى من الاختصاص ما ليس بصادق فيه.

فأمّا المنع من الاستفساد فلا يجب بأكثر من الأمر والنهي اللذين لا ينافيان التكليف، فمن ادّعى فيها زائداً على ما ذكرناه

النبوة، لأنكم قد ذكرتم أنّه إنّما يدلُّ على النبوة إذا كان حادثاً من قبله تعالى، أو من قبل الرسول ﷺ، بأن يصدر عن علوم خارقة للعادة يحدثها [الله تعالى] فيه ﷻ، أو بأن يكون واقعاً من ملائكة، قد علّم من عاداتهم أنّهم لا يفعلون ما هو استفساد.

فإذا كان كلّ ذلك منتفياً فيما ذكرناه، فيجب إذا جوزه ألاّ يصحّ أن يستدلّ به على النبوة.

/ [[ص ٢٣٥]] ثم قال: قيل له: لا يخلو من يسأل عن هذه المسألة من أن يكون مسلماً لنا أنّه معجز ناقض للعادة، فإن سلّم ذلك فلا وجه لهذا الطعن للطعن.

ثم قال: فإن قال: إني أسلم أنّه معجز لنبيّ ما، ولست أسلم أنّه ممّا يصحّ أن يستدلّ به على نبوة محمد ﷺ، فلا فرق بين أن لا يثبت لكم ذلك - مع ثبوت كونه معجزاً، أو مع بطلان كونه معجزاً - في أنّ غرضكم لا يتمّ.

قيل له: إذا صحّ أنّه معجز فلا بدّ أن يكون ظاهراً على رسول، فلا بدّ من أن يكون تعالى كما لا يجوز أن يُظهره على كذاب، فكذلك لا يجوز أن يُمكن منه من يكذب في ادّعاء النبوة، لأنّ الاستفساد في الوجهين قائم، لأنّ ما لأجله لا يُظهره على كذاب هو أنّه لا يتميّز من الرسول الصادق في ظهور ذلك عليه، ولا بدّ من أن (يكون تعالى يُميّز) بينهما.

فكذلك إذا أمكن منه المتنبّي، فقد حصل مثل هذه الصفة، فيجب أن يقع من جهته تعالى المنع منه؛ لأنّ الدلالة قد دلّت على أنّه تعالى كما لا يفعل الاستفساد، فكذلك يمنع منه في التكليف، وأحد الأمرين كالآخر في هذا الباب).

ثم سأل نفسه عن الشبه التي يُدخلها المكلف على نفسه وعلى غيره في الأدلة، وأنّه إذا لم يجب على الله تعالى المنع منها، وإن لم يجوز أن يفعلها فإلاّ جاز مثله في باب المعجز؟

/ [[ص ٢٣٦]] وأجاب عن ذلك: بأنّه تعالى قد مكّن من إزالة الشبه، بما نصب من الأدلة، ولو مكّن في المعجز ممّا سُئل عنه، لم يكن للمكلف طريق إلى غير تمييز المعجز ممّا ليس بمعجز، والحجّة من الشبهة.

الكلام عليه:

يقال له: نحن نسلم لك أنّ القرآن نفسه يصحّ كونه معجزاً ودالاً على صدق من ظهر عليه، لكن إنّنا نعلم ذلك فيه متى علمنا أنّ الله تعالى هو الذي خصّ به مدّعي النبوة. وسنبيّن فيما يأتي ما يصحّ أن يكون الطريق إلى العلم بما ذكرناه.

وأوجهه على الله تعالى فقد أوجب على الله تعالى ما لا وجه لوجوبه.

/ [[ص ٢٣٨]] والفرق بين أن يُمكن من الاستفساد ولا يمنع منه المنع الذي يرتفع معه، وبين أن يفعل هو الفرق بين أن يُمكن من القبيح ولا يمنع منه، وبين أن يتولى فعله.

ثم يقال له: خبرنا أليس قد ضلّ بما ظهر من ماني وزرادشت / [[ص ٢٣٩]] والحلاج ومن أشبههم من ذوي المخاريق والنواميس خلق كثير، واعتقدوا نبوتهم وصدقهم، وكذلك القول في إبليس ومن هلك بغوايته وضلّ بوساوسه؟! فلا بدّ من: نعم.

فيقال له: أوليس القديم تعالى قادراً على منع جميع هؤلاء من تلك الأفعال المضلّة والحيلولة بينهم وبينها؟! فلا بدّ من الاعتراف بذلك، لأنّه تعالى قادر لا يعجزه شيء.

فيقال له: فألاً منعهم؟! وهل يلزم إذا لم يمنعهم جواز أن يفعل مثل تلك الأفعال القبيحة؟ ثم هل يكون مستفسداً للمكلفين بتمكينهم منها؟

فإن قال: إنّما لم يجب عليه تعالى أن يمنعهم، ولا كان مستفسداً لهم من حيث كان قد مكّنهم من أن لا يفسدوا بشيء من ذلك، ولا يغتروا به بما نصبه من الأدلّة وأظهر من الحجج؛ فالضالّ منهم إنّما دهى من قبل نفسه؛ لأنّه لو أنعم النظر في تلك الأفعال لعلم أنّها مخاريق وأباطيل، فإنّ الله تعالى لم يتولّها ولا أراد فعلها، وإنّه إنّما يريد من المكلف أن يصدّق من علم ظهور ما له صفة المعجز في التخصيص عليه.

قيل له: فهذا جوابك بعينه عمّا أزمته، فتأمّله؛ لأنّ الله تعالى قد مكّن المكلف بالأدلّة الواضحة من أن يُفرّق بين من ظهر على يده ما لا يعلم أنّ الله تعالى هو الذي خصّه به، وبين من يعلم ذلك من حاله، وأوجب عليه تكذيب الأوّل وتصديق / [[ص ٢٤٠]] الثاني، فمتى لم ينصح نفسه، وقصر في النظر، واشتبه عليه الأمر كان اللوم عليه، والله تعالى بريء من عهده.

فإن قال: أرى كلامك هذا مخالفاً للأصول التي قررها الشيوخ في باب الاستفساد، لأنّهم أوجبوا منع القديم تعالى من الاستفساد، كما أوجبوا أن لا يفعله، ولم يُفرّقوا بين الأمرين، ولم يجز عندهم مجرى غيره من ضروب القبائح، بل أجازوا فيها لم يكن استفساداً من القبيح ألا يمنع تعالى منه، وإن لم يجز أن يفعله فكيف ألحقتم أحد الأمرين بالآخر؟

قيل له: ليس الاستفساد - أولاً - هو: ما وقع عنده القبيح والفساد، لكنّه ما وقع عنده الفساد من المكلف، ولولاه لاختار الصلاح من غير أن يكون تمكيناً من الأمرين، بل يكون المكلف متمكناً من الصلاح والفساد مع عدمه، كما هو متمكّن منهما مع وجوده. وهذا ما لا خلاف بيننا فيه.

وقد علمت أنّ أبا هاشم يبيّن أن يُقويّ الله تعالى شهوة المكلف، فيصير فعل الواجب والامتناع من القبيح عليه شاقاً، ويستحقّ من الثواب عليها أكثر ممّا كان يستحقّه لو لم يكن بهذه الصفة، وإن كان في معلومه تعالى أنّ المكلف عند زيادة الشهوة وقوّتها يفعل [المعصية] ولا يختار الطاعة، وأنّه لو ضعّف شهوته / [[ص ٢٤١]] ولم يزد فيها، لا يقع منه المعصية، ويجعل هذا من باب التمكين، لا باب الاستفساد.

ويقول في غواية إبليس مثل ذلك، ويبيّن أن يفسد عندها من لولاها لم يفسد، بعد أن يكون الحال على ما قدرناه في زيادة الشهوة وكثرة ما يستحقّه على الامتناع من الثواب؛ وإن كان أبو عليّ يخالف في هذه الجملة، ويُلحق هذين الأمرين بباب الاستفساد. وعلى مذهبهما جميعاً يصحّ ما قدّمناه من كلامنا.

أمّا على مذهب أبي هاشم الذي حكيناه فلا يمتنع أن يعلم الله تعالى أنّ في تمكين المكلف المتنبّي من تناول القرآن وأدعاء النبوة زيادة مشقّة على المكلفين في النظر وتمييز الصادق من الكاذب، يستحقّون لأجلها من الثواب أكثر ممّا كانوا يستحقّونه مع فقدانها، فلا يجب أن يمنع تعالى منه؛ لأنّه خارج من باب الاستفساد عنده، داخل في باب التمكين والتعريض لزيادة الثواب.

ويلحق هذا الوجه - على مذهبه بتقوية الشهوة - بتمكين إبليس من الغواية والإضلال، وتمكين من ذكرناه أيضاً من ماني وزرادشت وغيرهما من مخاريقهم المضلّة ونواميسهم المفسدة.

وأما على مذهب أبي علي فهو أيضاً صحيح مستمر؛ لأنّ أبا عليّ يقول: إنّما مكّن الله تعالى إبليس من الغواية والدعاء إلى الفساد، ولم يمنعه من ذلك من حيث / [[ص ٢٤٢]] علم تعالى أنّ كلّ من انفسد بدعائه وإضلاله قد كان يفسد لولاها. ويقول: لولا هذا المنع من أفعاله، ولم يُمكنه منها.

وعلى هذا، غير ممتنع أن يعلم تعالى أنّ جميع من يضلّ ويفسد عند تمكين المتنبّي بما ذكرناه، قد كان لولا هذا التمكين يضلّ أيضاً ويفسد، وأنّه ليس يحصل مع تمكينه من الفساد والضلال إلا ما كان سيحصل لولاه.

إنَّما يَصِحُّ فيه لما كان فعله حادثاً من قبَله، فَعَلِمَ أَنَّهُ لم يحدث إلا منه بالدليل الذي نذكره في هذا الباب.

والقرآن؛ فليس من فعله على الحدِّ الذي يكون معجزاً، فكيف يمكن أن يُستدلَّ / [[ص ٢٤٤]] به على أَنَّهُ لم يظهر على غيره، مع أَنَّهُ لا بدَّ من القول بأنَّه حدث من قبَل غيره؟ وإذا لم يَصِحَّ حصول العلم من الوجهين، فكيف يَصِحُّ أن يُجَعَلَ شرطاً، مع أنَّ كونه شرطاً يُبطل كونه معجزاً، وقد سلَّم السائل أَنَّهُ معجز في الأصل؟).

الكلام عليه:

يقال له: قد بيَّنا بطلان ما ظننته من التباس الحجَّة بالشبهة، وأوضحنا كيفية التمييز بينهما، مع تجويز ما ألزمتك أن تُجوِّزه. وقد مضى الكلام أيضاً سالفاً في أن الذي اخترته واقتصر عليه من وقوع الفعل على خلاف العادة غير كافٍ في الدلالة على النبوة واستقصيناها.

وكذلك الكلام في دلالة إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وميَّرتنا الوجه الذي تكون هذه الأفعال عليه دالة على النبوة، مع تجويز الانتقال على الحياة، من الوجه الذي لا يدلُّ معه لأجل هذا التجويز. ولم يسقَ إلا أن تُبيِّن الطريق إلى العلم بأنَّ القرآن لم يظهر على غير من علمنا ظهوره من جهته؛ لأننا قد سلَّمنا لك أَنَّهُ يمكن أن يكون معجزاً على الوجه الذي يدَّعيه، فلا بدَّ من أن نُبيِّن ما يمكن أن يُعَلِّم به اختصاصه بمن ظهر عليه، وإلا بطل تقدير كونه معجزاً على كلِّ وجه.

وإن كنا لا نحتاج في نصرته مذهبتنا إلى شيء من هذا؛ لرجوعنا في الدلالة على النبوة إلى ما يُعَلِّم حدوثه في الحال، ولا يمكن فيه التقديم.

ويمكن أن يُعَلِّم القرآن وأمثاله من الكلام [على] ما ذكرناه من وجهين:

أحدهما: أن يكون متضمناً من الأخبار لما يُعَلِّم مطابقته لأحوال من ظهر عليه، وقصصه والحوادث في أيامه، فَيُعَلِّم أَنَّهُ المختصُّ به دون غيره.

/ [[ص ٢٤٥]] وقد شرحنا هذا الوجه فيما تقدَّم من كتابنا وأوضحناه، وذكرنا من جملة ما في القرآن من الأخبار الدالة على اختصاص الرسول ﷺ به قطعة وافرة، وهذا طريق واضح لا يمكن دفعه.

والوجه الآخر: أن يُعَلِّم من جهة بعض الأنبياء من قد علمنا

فيصير جواب أبي عليٍّ - عن غواية إبليس، وعن تمكين من ذكرناه من الكذبة المخترقين من أفعالهم - هو جوابها بعينه لمن أوجب أن يمنع القديم تعالى ما أجزناه.

وهذه الطريقة التي سلكتها - في إبطال قول من أوجب على القديم تعالى المنع ممَّا ذكرناه، لما ظنَّه من الاستفساد - تُبطل أيضاً قول من أوجب عليه تعالى منع الملائكة أو الجنَّ من فعل ما تنخرق به عادتنا، على سبيل التصديق للكذاب، على ما مضى من كلام صاحب الكتاب المتقدم.

وتُبطل قول من أوجب منعه تعالى من أن ينقل هذا الكتاب ناقل إلى بعض البلدان البعيدة التي لم يتصل بأهلها دعوة نبينا ﷺ، ولم يسمعوا بأخباره، فيدَّعي به هناك النبوة، على ما اعتمده صاحب الكتاب فيما يأتي من كلامه؛ لأنَّ مرجع كلِّ ذلك إلى التعلُّق بالاستفساد الذي قد كشفنا ما فيه وأوضحناه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: ومن أين أن ذلك لو وقع كان لا يتميَّز من الحجَّة؟ بل ما أنكرتم أَنَّهُ إنما يكون حجَّة، إذا عُلِمَ أَنَّهُ لم يحدث إلا عند دعواه، فمتى حصل له هذا العلم زال التجويز الذي ذكرناه، ويصحُّ أن يستدلَّ به.

/ [[ص ٢٤٣]] وليس كذلك إذا كانت الحال ما ذكرتم، لأنَّه مع تجويزه أن يكون قد أخذ من غيره، لا يحصل له العلم، فَيُعَلِّم أَنَّهُ لم يتكامل (له شروط دلالتة)، فينفصل عنده من الحجَّة، كإفصال سائر الأدلَّة من الشبه.

ثمَّ قال: قيل له: قد بيَّنا أن علم المكلف بأنَّه حدث عند ادِّعاء النبوة (على خلاف العادة)، يكفي في صحَّة الاستدلال.

وبيَّنا أن العلم الذي سأل عنه، لو كان شرطاً لكان لا يتمُّ الاستدلال بإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، إلا بعد أن يعلم أن حدوث ذلك لا يجوز أن يكون بالانتقال.

فإذا لم يجب ذلك، وصحَّ الاستدلال بها لمن لم يخطر (ذلك له) بالبال، فقد بطل كون هذا العلم شرطاً.

على أن هذا العلم لو كان شرطاً، لم يخلُ من أن يكون طريقه الاضطرار أو الاستدلال: فإن كان طريقه الاضطرار فيجب أن يكون له طريقة يُعَلِّم عندها، ولا طريق يشار إليه يعلم عنده أن القرآن لم يظهر إلا على الرسول ﷺ عند ادِّعائه النبوة، وأنَّه لم يظهر على أحد من قبل.

وكذلك فلا يَصِحُّ فيه الاستدلال؛ لأنَّه لا دليل يدلُّ على أَنَّهُ لم يظهر إلا عليه، كما يدلُّ الفعل على أَنَّهُ من قبَل فاعله؛ لأنَّ ذلك

وليس كذلك ما جعلته شرطاً؛ لأنك أحلت على علم لا طريق لك إلى ثبوته من الوجه الذي ادّعيته [فسلم ما قلناه، وبطل ما ادّعيته].

على أنه لا بدّ من القول بما ذكرناه على كل حال، وإن لم نقل: إن ظهور القرآن على من هذا حاله يوجب التباس النبي بالمتنبي، وذلك لأنه [كما] يجب أن يمنع من إظهاره تعالى المعجزات على الصالحين، لما فيه من المفسدة - على ما بيّناه من قبل - فيجب أن نمنع من أن يُمكن أحداً من ادّعاء معجزة لنفسه، على / [ص ٢٤٧] وجه يلتبس حاله بحال من يظهر نفس المعجز عليه؛ لأنّ هذا أدخل في المفسدة والتنفير).

الكلام عليه:

يقال له: قد دللنا على أن الناظر في دلالة ما يجري مجرى الكلام - الذي يتأتى فيه النقل والحكاية - على النبوة، لا بدّ من أن يكون آمناً من ظهور ذلك على غير من أتى به، وأنّ هذا العلم لا بدّ من كونه شرطاً في صحّة الاستدلال؛ لأنّه متى لم يحصل الثقة بأنّ الله تعالى هو الذي خصّه به جوّز الناظر أن يكون اختصاصه على جهة الاستفساد من فاعل يجوز أن يفعل القبيح، وأجرينا ذلك مجرى العلم بأنّ الفعل الظاهر على مدّعي النبوة خارج عن مقدور البشر ومجرى العلم بأنّ القديم تعالى غنيّ لا يجوز أن يختار فعل القبيح، في أنّهما يشترطان في صحّة الاستدلال بما يظهر على النبوة، لا دافعان للشبهة عند خطورهما بالبال.

ولا فرق بين من دفع في العلم الأوّل - الذي ذكرنا كونه شرطاً - وأنزله منزلة ما يدفع الشبهة عند ورودها - وإن كان فاقده غير مخلّ بصحّة الاستدلال - وبين من قال بمثل ذلك في العلمين الآخرين.

وقد مضى الكلام أيضاً في أنّ من جوّز على الحياة الانتقال بفاعل غير الله تعالى لم يصحّ استدلاله بها على النبوة، كما لا يصحّ استدلاله لو كان مجوّزاً حدوثها بغيره ﷻ؛ فلا معنى لتكراره - بتكرار صاحب الكتاب - التعلّق به مرّة / [ص ٢٤٨] بعد أخرى، فقد ذكرنا ما يمكن أن يكون طريقاً إلى العلم بما ذكرنا أنه شرط، وأنّه ممّا يمكن المكلف إدراكه وإصابته، فسقط قوله: (إنّ الذي ذكره لو كان شرطاً لأمكن العلم به وأنّ الذي ذكرناه لا طريق إليه).

فأمّا منعه ممّا أزمناه لما فيه من التنفير والمفسدة - قياساً على المنع من ظهور المعجزات على الصالحين ومن ليس بنبيّ - فقد بيّنا

نبوّته بمعجز لا يمكن فيه النقل والحكاية؛ لأنّ الكتاب الذي ظهر لم يتقدّم حدوثه، فنأمن أن يكون المختصّ به غير من ظهر عليه.

وليس لأحد أن يقول: إنكم إذا علمتم من جهة النبي الذي ذكرتموه أنّ ذلك لم يتقدّم حدوثه فقد علمتم نبوة من ظهر عليه، وصدقه بقوله، جرى أن يقول: هذا نبيّ صادق فاتبعوه؛ وذلك أنّ القدر الذي علمناه بقول النبي هو أنّ الكتاب لم يتقدّم حدوثه، وهذا غير كافٍ في الدلالة على صدق من ظهر عليه. بل لا بدّ من النظر في أحوال الكتاب؛ فإذا علمنا استيفاء لشرائط المعجز، علمنا صدقه.

وليس له أن يقول: أيّ فائدة في النظر في الكتاب الذي يُظهره، وأنتم إذا علمتم من جهة النبي الآخر أنّه لم يتقدّم، أمكن أن تعلموا نبوة هذا المدّعي وصدقه من جهته، وبصير النظر في الكتاب لا معنى له! لأنّه يمكن أن تكون الفائدة فيه من حيث علم الله تعالى أنّ المكلفين بتصديق من ظهر عليه الكتاب من نظروا فيه وعلموا به صدقه، كانوا أقرب إلى أتباعه وقبول ما دعاهم إليه منهم لو علموا نبوّته من جهة نبيّ آخر، أو بمعجز غير الكتاب على الحدّ الذي يقوله في إظهار معجز دون معجز، وعلى وجه دون وجه، في وقتٍ دون وقتٍ، وكما نقول (في العبادة ينقض) الأفعال دون بعض.

/ [ص ٢٤٦] قال صاحب الكتاب بعد كلام لم نحتج إلى ذكره: (فإن قال: أفلستم قد جعلتم هذا العلم شرطاً، من حيث قلت: إنّه تعالى إذا لم يجوز أن يُمكن من الاستفساد فلا بدّ من أن يُعلم أنّ ذلك لم يظهر على غيره، فقد عدتم إلى أنّ هذا العلم شرط في الاستدلال؟

ثمّ قال: قيل له: إنّا لا نجعل ذلك شرطاً، لكننا نجعله دافعاً للشبهة ومزيلاً لها إذا وردت على المكلف، كما قلنا: إنّ إحياء الموتى يصحّ الاستدلال به [على النبوة، ولم نجعل شرط الاستدلال به] العلم باستحالة الانتقال على الأعراض، وإن كان من خطر بباله، وصارت شبهة يمكنه إزالة ذلك بأن يعلم بالدليل الظاهر أنّ الانتقال لا يجوز عليها، فكذلك القول فيما قدّمناه.

وبعد، فلو جعلنا ذلك شرطاً لكتنا جعلنا الشرط ما يصحّ وجوده للمكلف عند النظر في النبوات؛ لأنّه قد علم أنّ القديم تعالى حكيم، وأنّه يرسل الرسول للمصالح، وأنّه لا بدّ من أن يُفرّق بين النبيّ والمتنبيّ، ويمنع ممّا يؤدّي إلى أن لا فرق بينهما، فيعلم عند ذلك أنّ القرآن لا يظهر على من أخذه من غيره، وجعله دلالة نبوّته، مع كونه كذاباً.

فيما أمليناه من كتابنا (الشافى في الإمامة) جواز ظهور المعجزات على أيدي الأئمة والصالحين، ودللنا على أنه لا تنفير في ذلك ولا فساد.

على أننا لا نمنع مما اقتضاه ظاهر كلام الكتاب، لأنه قال: (فيجب أن يمنع من أن يُمكن أحداً من ادعاء معجزة لنفسه، على وجه يلتبس بها حاله بحال من يظهر نفس المعجز عليه).

ونحن نمنع مما ذكره من كان هذه الصفة من الالتباس؛ لأن المفهوم من الالتباس ما لا يمكن معه إصابة الحق، ولا القطع على الصواب.

وقد بينا أن الذي جوزناه لا يقتضي التباس المعجز بما ليس بمعجز، ولا يرفع طريق التمييز بيننا. اللهم إلا أن يريد بلفظة (الالتباس) قوة الشبهة وشدة المشقة على المكلف مع تمكُّنه من إصابة الحق، وهذا إن أراده يسقط بجميع ما تقدّم؛ لأن القديم تعالى لا يجب عليه المنع من الشبهات.

ثم قال صاحب الكتاب في جملة فصل يتضمّن: (بيان صحّة التحديّ بالكلام الفصيح)، بعد أن بيّن أن امتناع المعارضة لا يجوز أن يكون؛ لأن الله تعالى فعل فيهم منعاً عن الكلام:

/ [[ص ٢٤٩]] (فإن قال: امتنع عليهم ذلك بأن أعدمهم الله تعالى العلوم التي معها يمكن الكلام الفصيح، فصار ذلك ممتنعاً عليهم؛ لفقد العلم لا للوجوه التي ذكرتموها.

ثم قال: قيل له: ليس يخلو فيما ادّعيته من وجهين: إمّا أن تقول: قد كان ذلك القدر من العلم حاصلًا من قبل معتادًا، فمنعوا منه [عند] ظهور القرآن.

أو تقول: إن المنع من ذلك مستمرّ غير متجدّد، وإنهم لم يُحصّوا، ولا من تقدّمهم بهذا القدر من العلم.

فإن أردت [الوجه] الأوّل فقد كان يجب أن يكون قدر القرآن في الفصاحة قدر ما جرت به العادة من قبل، وإننا منعوا من مثله في المستقبل.

ولو كان كذلك لم يكن المعجز هو القرآن؛ لكونه مساويًا لكلامهم، ولتمكُّنهم من قبل من فعل مثله في قدر الفصاحة. وإنما يكون المعجز ما حدث فيهم من المنع، فكان التحديّ يجب أن يقع بذلك المنع لا بالقرآن، حتّى لو لم يُنزّل الله تعالى عليه القرآن ولم يُظهره أصلاً، وجعل دليل نبوته امتناع الكلام عليهم على الوجه الذي اعتادوه لكان وجه الإعجاز لا يختلف، وهذا ممّا يُعلم بطلانه باضطرار؛ لأنه ﷺ تحديّ بالقرآن، وجعله العمدة في هذا

الباب.

على أن ذلك لو صحّ لم يقدح في صحّة نبوته؛ لأنه كان يكون بمنزلة أن يقول ﷺ: دلالة نبوتي أنّي أريد المشي في جهة، فيتأتى لي العادة، وتريدون / [[ص ٢٥٠]] المشي فيتعدّر عليكم. فإذا وجدوا الأمر كذلك دلّ على نبوته، لكون هذا المنع على هذا الوجه ناقضاً للعادة).

الكلام عليه:

يقال له: أمّا صورة مذهبنا في الصرفة فقد ذكرناها في صدر هذا الكتاب وشرحناها، وبينّا أن الله تعالى إنّما يصرف عن المعارضة بأن يُفقد من رام تعاطيها في الحال العلم بالفصاحة، ولا يُمكن معه المعارضة، وإن كان متى لم يقصدها لم يفقد هذه العلوم.

ودللنا على أن العلوم التي يمكن معها معارضة القرآن - بما يقاربه في الفصاحة ويُخرجه عن أن يكون خارقاً لعادة العرب بالفصاحة - قد كانت موجودة في القوم، ومعتادة لهم.

فأمّا إطلاق القول على القرآن بأنه معجز وليس بمعجز، فقد مضى أيضاً ما فيه مشروحا، وأوضحنا ما يتعلّق في هذا الباب بالمعنى وما يرجع إلى العبارة، وأنّ الشناعة المقصودة لا تلزم، وتوجّه على من قال: (إنّ القرآن ليس بمعجز)، يعني أن البشر يتمكّنون من مساواته أو مقاربتة، وأنّه لا حائل بينهم وبين ذلك. أو بمعنى أنّه لا حظّ له في الدلالة على نبوة النبي ﷺ.

فأمّا من نفى عنه ما ذكرناه، وقال: إنّّه ليس بمعجز بنفسه ولا خارق للعادة بفصاحته، لكنّه يدلّ على ما هو المعجز في الحقيقة، ويُسنّد إلى الأمر الخارق للعادة، فلا شناعة عليه.

وليس يجب إذا كان المنع عن المعارضة هو العلم على الحقيقة، ألا يقع التحديّ بالقرآن، كما ظنّ صاحب الكتاب؛ لأنه لولا التحديّ بالقرآن وقصور / [[ص ٢٥١]] العرب عن معارضته لما علمنا ذلك المنع، ولا كان لنا إليه طريق. فكأنّه ﷺ قال للعرب: هاتوا مثل هذا القرآن، فإذا تعدّر عليكم - مع أنّ فصاحته ممكنة لكم ومعتادة منكم - فاعلموا أنّ الله تعالى قد صرفكم عن معارضتي، ومنعكم منها، تصديقاً لي ودلالة على نبوتي.

فكان الأمر في المنع الذي ذكره لا ينكشف إلا بالتحديّ بالقرآن، فكيف تظنّ أنّ التحديّ به مستغنى عنه، إذا كان الأمر على ما ذهبنا إليه؟ أو لا ترى أنّ الله تعالى لو كان يُمكن الرسول ﷺ من فعل القرآن بأن فعل له علوماً خارقةً للعادة على مذهبه

ولو جعل دليل النبوة امتناع الكلام، أو الحركات، أو غيرهما من الأفعال، لكانت المطالبة تقع بتلك الأفعال.

فأما قوله: (وهذا مما يُعلم بطلانه باضطرار؛ لأنه (عليه وآله السلام) تحدّى بالقرآن وجعله العمدة). فإن أراد أن المعلوم بطلانه باضطرار أنه (صلوات الله عليه وآله) لم يتحدّ بالقرآن ولا طالب القوم بمثله بل عدل إلى سواه فيما طالبهم بفعله، فلا شك في بطلان ذلك. وهو إذا صحّ كان شاهداً لقولنا وغير منافٍ / [[ص ٢٥٣]] لذهنا، على ما بيّناه.

وإن أراد - فيما ادّعى العلم بطلانه اضطرار - شيئاً آخر غير ما ذكرناه، فقد كان يجب أن يُفصح به، وما نظّنه أراد غيره. وقوله: (بأنه (عليه وآله السلام) تحدّى بالقرآن وجعله العمدة) عقيب ذكر الاضطرار، يدلُّ على أنه أراد ذلك.

وكيف لا يجعله ﷺ العمدة في ذلك والمفزع في الحجّة، والأمر في نبوته لا يكشف إلا بالنظر فيه، والعلم بأن القوم طولبوا بالإتيان بمثله وبيعضه فلم يفعلوا. وأن امتناعهم من معارضته إنَّما كان للتعدُّر والقصور اللذين سببهما ما فعله الله تعالى فيهم من المنع وسلب العلوم.

فإن قال: المعلوم من حال النبي ﷺ خلاف ما يذكرونه ويذهبون إليه؛ لأنه (عليه وآله السلام) كان يجعل القرآن دليل نبوته، والعلم على صدقه، ويذكر أن الله تعالى أبانه به، ومذهبكم يخالف جميع ما ذكرناه.

قيل له: أمّا المعلوم الذي لا إشكال فيه فهو أن النبي ﷺ كان يحتجُّ بالقرآن، ويدعو في الاستدلال على نبوته إليه، ويطلب العرب بفعل مثله، ويشهد قاطعاً متيقناً بأنهم لا يفعلون، ويجعل قصورهم دليل نبوته.

فأما وجه الاحتجاج به، وهل هو لأن القرآن بنفسه المعجز، أم مستند إلى ما هو المعجز على الحقيقة ومتعلّق به، وكون قصور القوم عن المعارضة دليلاً على نبوته، وهل ذلك لأن القرآن في نفسه خارق للعادة بفصاحته، أم لأنهم منعوا من المعارضة وصرفوا عنها، مما ليس بمعلوم من جهته (عليه وآله السلام) ولا من ظاهر حاله، وإنَّما يعلمه الناظر بالدليل الذي ربّما خفي إدراكه على كثير من المتكلِّمين.

/ [[ص ٢٥٤]] ولو كان ما ذكرناه ثابتاً معلوماً على حدّ العلم بما ذكرناه أولاً، لوجب أن يكون جهة كون القرآن معجزاً ودليلاً على النبوة معلومةً باضطرار، كما أن التحدي بالقرآن معلوم ذلك،

لكان المعجز في الحقيقة هو تلك العلوم لا نفس القرآن، ومع ذلك فالتحدّي بالقرآن لا بد منه؛ لأن به ينكشف حال تلك العلوم، ومن جهته يتطرّق إلى إثباتها.

ولم يكن لأحد أن يقول: إذا كانت تلك العلوم هي العلم المعجز الدالُّ على التصديق فلا معنى للتحدي بالقرآن، بل كان يجب أن يقع التحدي بالعلوم المخصوصة!

وهكذا القول: لو كان تعالى قد مكّن رسوله ﷺ من قدر لم تجر بمثلها العادة، يتأتّى بها من ضروب الجمل ما لا يتسع له البشر؛ لأن المعجز في هذه الحال هو القدر والتحدي بالفعل الواقع عنها، وإظهاره والمطالبة بمثله مما لا بد منه.

ولا شك في أن الله تعالى لو لم يُنزّل القرآن أصلاً، وجعل دليل نبوته امتناع الكلام على القوم، لكان دالاً ومعجزاً على ما ذكر. إلا أنه ليس يجب - إذا لم يفعل ذلك، وجعل دليل نبوته امتناع معارضة القرآن عليهم - ألا يقع التحدي بالقرآن، والمطالبة بالإتيان بمثله!

وكأنه يقول: إذا صحّ أن يقوم مقام القرآن غيره، وصحّ وقوع المنع منه / [[ص ٢٥٢]] على وجه الإعجاز، وجب أن لا يكون في ظهوره فائدة، ولا في التحدي بالمنع من معارضته.

وهذا مما لا يخفى بطلانه على أحد؛ لأنه لا شيء من الأفعال يقع المنع منه على وجه الإعجاز إلا ولو قام مقامه غيره لم يختلف وجه الدلالة، ولا يقتضي ذلك ألا يكون فيما وقع المنع منه من الأفعال فائدة.

على أن من ذهب في إعجاز القرآن إلى الفصاحة، يلزمه إذا كان الله تعالى قادراً على أن يُنزّل مكان هذا القرآن غيره مما يماثله في الفصاحة أو يزيد عليه فيها زيادةً كثيرة، ونحن نعلم أنه لو أنزل ما هو أفصح منه، لكان الأمر في إعجازه أظهر إلا أن يكون في إنزال القرآن والتحدي به فائدة.

فإن قال: من ذهب إلى ما ذكرناه - أنه وإن جاز أن يُنزّل غيره ويقوم في الدلالة مقامه، أو يكون أوضح أمراً منه - فيجب إذا لم يفعل ذلك وأنزل هذا القرآن، أن يقع التحدي به، لينكشف الأمر في إعجازه. ولو أنزل غيره لكان التحدي يقع بذلك.

قيل له: وهكذا يجب - إذا كان الله تعالى قد جعل دليل نبوة رسوله (عليه وآله السلام) المنع من معارضة هذا القرآن دون غيره - أن يقع التحدي بالقرآن أو المطالبة بالإتيان بمثله، لينكشف الأمر في المنع الذي هو العلم على صدقه.

ثم قال: ويَبَيِّنُ أَنَّ هذا الوجه لو صحَّ لم يوجب كون القرآن معجزاً، وكان يجب أن يكون المعجز منهم من فعل مثله، كما أنه تعالى لو جعل دلالة نبوته ﷺ أن يتمكّن من مشي، أو كلام، أو تحريك يد، في حال يتعذّر / [[ص ٢٥٦]] على جمعهم مثله، لقد كان ذلك معجزاً، لكن المعجز كان منهم من ذلك؛ لأنّ الخارج عن العادة، دون تمكّنه ﷺ ممّا فعله، لأنّ ذلك معتاد. ومن سلك هذا المسلك في القرآن، يلزمه ألا يجعل له مزيّة التّبة.

على أنّ ذلك يبطل بنصّ القرآن؛ لأنّه تعالى قال: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحَيُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

ولو كان الوجه الذي له تعذّر عليهم المنع، لم يصحّ ذلك؛ لأنّه لا يقال في الجماعة إذا امتنع عليها شيء: إنّ بعضها يكون ظهيراً لبعض؛ لأنّ المعاونة والمظاهرة إنّما تمكن مع القدرة، ولا تصحّ مع المنع والعجز).

الكلام عليه:

يقال له: لسنا نذهب في الصرف إلى أنّه المنع من الكلام، والذي نذهب إليه فيه قد ذكرناه وأوضحناه. ولولا أنّ كلامك هذا على من ذهب إلى أنّ القوم منعوا من الكلام يمكن أن يطعن به طاعن فيما نذهب إليه لتجاوزنا عنه، ولم نتشغل بالكلام عليه. وبطلانه واضح على كلّ وجه؛ لأنّا قد بيّنا مضى- الكلام على من ألزم إطلاق القول بأنّ القرآن ليس بمعجز وشرحناه.

فأمّا إلزامنا أن لا يكون له مزيّة، إذا كان العلم المعجز في الحقيقة غيره فليس / [[ص ٢٥٧]] يخلو من إلزامنا نفي مزيّته من أن يريد نفيها في باب الدلالة، أو التحدي، أو الفصاحة. وكلّ هذه الوجوه قد تقدّم الكلام على أنّ القرآن - وإن لم يكن هو العلم في الحقيقة - غير واجب نفي المزيّة عنه في شيء منها.

فأمّا الآية التي تلاها صاحب الكتاب فهي أبعد ما يُسأل عنه ويُقدّح به؛ لأنّه تعالى أراد أن يُخبرنا عن تعذّر معارضة القرآن على الخلق أجمعين، فنفي ذلك على أكد الوجوه.

ونحن نعلم أنّ مع التظاهر والتعاون ربّما تأتي ما يتعذّر، وأنّ الشيء إذا كان متعذّراً وغير متأثّر مع التوازر والتظاهر كان أبعد من التأتّي مع الانفراد، وكان نفي تأتيه أكد وأبلغ؛ فلهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.

وليس في الإخبار عن أنّ المعارضة لا تقع، وتأكيد نفي

فكان لا يصحّ أن يخالف من جهة دلالته مقرّب بصدق النبي ﷺ وصحة نبوته، كما لا يصحّ أن يخالف فيما جرى مجراه.

على أنّنا ما نأبى القول بأنّ القرآن دليل نبوته (عليه وآله السلام)، والعلم على صدقه، ولا يمتنع من هذه الجملة.

وإن أردنا بذلك أنّ الناظر في أحواله والمتأمّل لها يُفصي به نظره إلى العلم بما هو الدليل والعلم على الحقيقة، فمن حيث كان وصلة إلى الدليل وطريقاً إليه ومتعلّقاً به، جاز أن يصفه بصفته.

كما لا يمتنع الكلّ من وصف القرآن بأنّه دليل وعلم، وإن كان من فعله (عليه وآله السلام)، من حيث كان مستنداً ومتعلّقاً بما هو الدليل والعلم على الحقيقة من العلوم.

وكذلك الوصف لما يُظهِره الرسول ﷺ من حمل الجبال وقلب المّدن، إذا كان واقعاً عن قدرة. ولا يُنكر وصفه بأنّه دليل، على التفسير الذي ذكرناه.

وكما يصف أيضاً إخباره ﷺ عن الغيوب، وإنذاره الحوادث الكائنة في المستقبل بأنّها أدلّة له وأعلام، من حيث استندت إلى العلوم التي هي في الحقيقة واقعة موقع الإعلام.

وليس لأحد أن يقول: إنّ (عليه وآله السلام) كان يجعل القرآن دليلاً وحقّة دون وجه كذا على خلاف ما ذكرتم؛ لأنّا قد بيّنا أنّ كفيّة كونه دليلاً وحقّة، فهل هو الدالّ بنفسه أم بغيره، بما لم يعلمه من دونه ﷺ اضطراراً؟ ولا يدعي العلم به / [[ص ٢٥٥]] من هذه الجهة إلّا غبيّ أو معاند، وإنّا يُعلم ذلك بالأدلّة التي تُستخرج بها أمثاله.

فأمّا ما ذكره ﷺ أنّ الله تعالى أبانه بالقرآن، فغير مخالف لمذهبننا؛ لأنّا نقول: إنّ الله تعالى أبانه (عليه وآله السلام) به، كما أبانه بنزول جبرئيل ﷺ، إلى غير هذا من ضروب الاختصاصات وفنون الكرامات.

غير أنّ هذه الإبانه لا يمكن أن نعلم بها في الأصل صحّة نبوته، بل لا بدّ من أن يُعلم صحّة النبوة قبلها بما ذكرناه من ثبوت المنع عن المعارضة؛ فإذا علمنا ذلك رجعنا إلى خبره ﷺ في حصول الإبانه والاختصاص ونزول جبرئيل ﷺ وما أشبههما. وهذه جملة كافية تأتي على ما ذكره في الفصل.

ثمّ قال صاحب الكتاب في جملة فصل مترجم بذكر: (وجوه إعجاز القرآن وما يصحّ من ذلك وما لا يصحّ): (فإن قالوا: إنّنا نجعله معجزاً، لصفه تعالى إياهم عن المعارضة. فقد بيّنا من قبل: أنّه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام بكذا... وأشار إلى ما ذكره.

من حيث باينت فصاحة القرآن جميع فصاحتهم، لا للصراف الذي يدعيه من يقول: إن المعارضة كانت ممكنة، وإنما لم تقع لأن دواعيهم صُرِفَت:

(فإن قال: ومن أين أن الحال على ما ذكرتم؟

قيل له: لأمر: منها: ما نُقِلَ عنهم من اعترافهم بمزية القرآن عند المذاكرات، على ما قدّمنا ذكره.

ومنها: أن آية التحدي تدل على تعذر مثله: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.

ومنها: أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز (في الحقيقة، وأن صرف همهم عمّا جرت عاداتهم بمثله هو المعجز)، ويوجب أن يدل القرآن، لو كان كلاماً متوسطاً في الفصاحة، حتى يكون حاله في الإعجاز، وهو كذلك (مثل حاله) الآن، لأنّ المعجز صرف همهم ودواعيهم، فالركيك في ذلك والفصيح بمنزلة.

ومنها: أن الذي ذكره يقتضي خروجهم عن العقل (...).

ثمّ بيّن أن دواعيهم لا يجوز أن تنصرف مع كمال عقولهم.

الكلام عليه:

يقال له: وهذا الفصل أيضاً - وإن كانت وجهته إلى غير مذهبنا - فنحن نتكلّم / [[ص ٢٦٠]] عليه؛ لإمكان التعلّق به علينا.

فنقول: وما في الاعتراف بمزية القرآن في الفصاحة ممّا يدل على أن جهة إعجازه هي الفصاحة، وأنّه خارق بها عادات العرب؟! وما المنكر أن يكون عالي الطبقة في الفصاحة، فيشهد له بالمزية فيها، وإن كان امتناع معارضته إنّما هو الصراف؟! وقد بيّنّا فيما مضى من كتابنا هذا أن الاعتراف بمزيته في الفصاحة إنّما يكون رادّاً على من نفى فصاحته. فأما من اعترف بأنّه أفصح الكلام وأبلغه ولم يجعله خارقاً للعادة من حيث الفصاحة، فإنّه لا يلزمه شيء من ذلك.

وما المنكر أن يكون عالي الطبقة في الفصاحة، فيشهد له بالمزية فيها، وإن كان امتناع معارضته إنّما هو الصراف؟! وقد بيّنّا فيما مضى من كتابنا هذا أن الاعتراف بمزيته في الفصاحة إنّما يكون رادّاً على من نفى فصاحته. فأما من اعترف بأنّه أفصح الكلام وأبلغه ولم يجعله خارقاً للعادة من حيث الفصاحة، فإنّه لا يلزمه شيء من ذلك.

على أنّا قد تكلمنا على الألفاظ التي يُستدل بها على اعتراف القوم بفضل فصاحته، وذكرنا ما يمكن أن يقال فيها. وأمّا التعلّق بلفظ (التظاهر)، فقد مضى الكلام عليه وعلى التعلّق بإخراج القرآن من أن يكون معجزاً، وبيّنّا أن دلالة من الوجه الذي ذكرناه، وإن لم يختلف بأن يكون كلاماً متوسطاً في الفصاحة أو ركيكاً، بل ربّما تأكدت، فغير منكر أن تكون المصلحة للمكلفين تابعة لإنزاله على هذا الوجه من الفصاحة.

على أنّا قد تكلمنا على الألفاظ التي يُستدل بها على اعتراف القوم بفضل فصاحته، وذكرنا ما يمكن أن يقال فيها. وأمّا التعلّق بلفظ (التظاهر)، فقد مضى الكلام عليه وعلى التعلّق بإخراج القرآن من أن يكون معجزاً، وبيّنّا أن دلالة من الوجه الذي ذكرناه، وإن لم يختلف بأن يكون كلاماً متوسطاً في الفصاحة أو ركيكاً، بل ربّما تأكدت، فغير منكر أن تكون المصلحة للمكلفين تابعة لإنزاله على هذا الوجه من الفصاحة.

على أنّا قد تكلمنا على الألفاظ التي يُستدل بها على اعتراف القوم بفضل فصاحته، وذكرنا ما يمكن أن يقال فيها. وأمّا التعلّق بلفظ (التظاهر)، فقد مضى الكلام عليه وعلى التعلّق بإخراج القرآن من أن يكون معجزاً، وبيّنّا أن دلالة من الوجه الذي ذكرناه، وإن لم يختلف بأن يكون كلاماً متوسطاً في الفصاحة أو ركيكاً، بل ربّما تأكدت، فغير منكر أن تكون المصلحة للمكلفين تابعة لإنزاله على هذا الوجه من الفصاحة.

وقوعها - بما جرت عادة أهل العربية بأن يؤكّدوا به بخطابهم - دلالة على وجه التعذّر ما هو.

وأكثر ما نستفيد بالآية أن المعارضة لا تقع، وأنها متعذّرة على كلّ حال؛ فأما من أيّ وجه لم تقع، وهل تعذّرت لمنع عن الكلام، أم لفقد علوم، أو قُدْر؟ فمِمّا لا تدل عليه الآية.

وقوله: (إنّ المعاونة إنّما تُمكن مع القدرة، ولا تصحّ مع المنع) صحيح، لكن لخصمه أن يقول: إنّ الله تعالى لم يرد أن المعارضة لا تقع منهم وإن تظاهروا وتعاونوا على فعلها، وإنّما نفى وقوعها - وإن تظاهروا وتعاونوا - بما يقدرون عليه من الأفعال في طلبها، والاحتياط لتأثيرها؛ فالتظاهر لم يُعن به إلا ما هو مقدور ممكن.

/ [[ص ٢٥٨]] ونحن نعلم أن القائل إذا قال: (لو تظاهر الخلق بأجمعهم أو تعاونوا على فعل جوهر أو سواد لما وقع منهم) يكون كلامه صحيحاً مفيداً لتعذّر وقوع ذلك على أبلغ الوجوه، ويجري مجرى أن يقول في عشرة: إنّهم لو تظاهروا وتعاونوا على حمل جبل لما أمكنهم، وإن كان حمل الجبل مقدوراً لهم، وممكناً على جهة التفريق.

والأوّل غير ممكن ولا مقدور على وجه من الوجوه، وإنّما حسن القول الأوّل - مع استعمال لفظ التعاون فيه - للوجه الذي ذكرناه.

على أنّا قد بيّنّا أن الله تعالى إنّما منعهم عن المعارضة بأن أعدمهم في الحال العلوم بالفصاحة، فلن تخرج المعارضة من أن تكون مقدورة - وإن كانت متعذّرة - لفقد العلوم، فيجب أن يصحّ استعمال لفظ (التظاهر) غير مطابق لمذهبنا في تعذّر المعارضة، للزم صاحب الكتاب وجميع أهل مذهبه مثل ذلك؛ لأنّه يقول فيما من أجله لم تقع المعارضة مثل قولنا بعينه، وينسب تعذّرها إلى فقد العلوم بالفصاحة، كما ننسبه، وإن كان الفرق بيننا وبينه أنّا نقول: إنّ القوم أفقدوا العلوم في الحال، وهو يقول: إنّهم كانوا فاقدين لها في جميع الأحوال، مستقبلها ومستدبرها؛ لأنّ العادة لم تجر بحصول كلّ تلك العلوم لهم.

فإن قال: إنّني لم أوجّه كلامي في الفصل نحو مذهبكم، وإنّما خصّصت به من قال: إنّ القوم مُنعوا عن الكلام جملةً.

قيل له: قد علمنا ما قصدته، وكلامنا الأوّل متناول لغرضك بعينه، وكلامنا الثاني إنّما أوردناه استظهاراً وبياناً.

ثمّ قال صاحب الكتاب بعد أن ذكر أن دواعي العرب إنّما انصرفت عن / [[ص ٢٥٩]] المعارضة، لعلمهم بأنّها غير ممكنة،

القول بالصرفة - ما إذا تُوْمِلَ كان مبطلاً لما تعلّقت به في هذا الفصل؛ لأننا ذكرنا أنّ العرب لو لم يُصِرّفوا عن المعارضة على كلّ وجه يقع معه ضرب من الاشتباه والالتباس - سواء كانت المعارضة ماثلة على الحقيقة أو مقارنة - لوجب أن يعارضوا بما يدعون أنّه مماثل، وإن لم يكن على التحقيق كذلك، وأنهم كانوا بفعلهم هذا قد أوقعوا الشبهة لكلّ من لم يكن في غاية الفصاحة، ثم لا يُفَرِّق بين ما أتوا به وبين القرآن.

ونحن نعلم أنّ الخلق أجمعين - إلّا النفر اليسير منهم - لا يُفَرِّقون بين ذلك، وإنّما يرجعون فيه إلى غيرهم. وإذا كان ذلك الغير الذي يُرَجَع إليه يدّعي المساواة والمماثلة استحكمت الشبهة وانسدّ الطريق إلى العلم بالإعجاز!

وبينّا أنّهم قد استعملوا من ضروب المكائد وصنوف الحيل ما كان هذا الذي ذكرناه أوقع منه وأنفع فيما قصدوه؛ لأنّهم لجأوا إلى أفعال كثيرة لا يدخل على عاقل شبهة في خروجها عن باب الحجّة. وأنّ الضرورة حملت عليها، والقصور / [[ص ٢٦٣]] دعا إلى فعلها؛ فكيف ذهبوا عن هذا الأمر الغريب الذي يدخل الشبهة على أكثر الخلق، ويُشعِرهم براءة عهدهم، وعلوّ كلمتهم؟!

وليس تتوجّه هذه الطريقة من حيث ظنّ صاحب الكتاب؛ لأنّه بنى السؤال على أنّ المعارضة كان يجب وقوعها، فمن لم يعلم من جملة القوم تعذّر المعارضة، وأنّه لا يمتنع أن يختلف حالهم فيكون فيهم من يعلم تعذّرها فلا يعارض، وفيهم من لا يعلم ذلك فيشتبه عليه الأمر فيعارض.

بل الطريق الذي سلكناه في لزوم الكلام أولى؛ لأننا بينّا أنّ القوم مع العلم بتعذّر المعارضة المطلوبة عليهم كان يجب أن يعارضوا بما يقدرّون عليه، ويدّعوا المساواة؛ وإن كان غير بعيد لزوم الكلام من الوجه الذي سأل نفسه عنه.

وليس قوله في جواز ذلك: (إنّ من لم يكن عارفاً بتعذّر المعارضة كان تابعا للعارف) بشيء يعتمد؛ لأننا لم نجد من أتى بالمعارضة الركيكة أتبع في الإمساك عنها من عدل عن المعارضة من العارفين المتقدّمين، بل تعاطاها وإن كان هؤلاء لم يتعاطوها! فألّا وقع من بعض من يشتبه عليه الأمر في إمكان المعارضة وتعذّرها ما يظنّ أنّه بصفة المعارضة المطلوبة؟!

وكيف لم يخالف من عارض الطبقة التي لم تعارض من المرزّين المتقدّمين إلّا بإيراد معارضة، لا شبهة على عاقل فضلاً

وذكرنا من لزوم مثل ذلك لمن خالفنا، وأنّه لا بدّ من أن يُفَتَقَر فيه إلى مثل جوابنا، ما لا حاجة بنا إلى إعادته. فأما ردّه على من ذهب إلى صرف الدواعي بما ذكره فصحيح لازم، وقد بينّا في صدر هذا الكتاب على الكلام بياناً شافياً.

/ [[ص ٢٦١]] ثم قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: لولا أنّ الذي لأجله عدلوا عن المعارضة الصرف الذي ذكرناه، كان لا يجب أن يجري أمرهم على حدّ واحد، مع أنّ فيهم المتقدّم الذي يُعلّم باضطرار تعذّر المعارضة عليه، وفيهم من لا يعلمها كذلك. قيل لهم: قد بينّا أنّ فيهم من جاء بمعارضة ركيكة، ومن لم يأت بها فلائنه علم من حالها ما وصفناه، أو كان في حكم العارف، أو تابعا للعارف؛ فلذلك اتّفقوا على العدول عن المعارضة.

وهذا بينّ من حال الجمع العظيم؛ لأنّهم ينظرون إلى المتقدّم منهم في الرتبة، ويقع من جهتهم التأسّي؛ فلما رأى أتباعهم الأكابر قد ضاق ذرعهم بالقرآن، وعدلوا عن المعارضة إلى الأمور الشاقّة، تبعوهم في هذه الطريقة؛ لعلمهم بأنّهم عن ذلك أشدّ عجزاً؛ فلذلك استمرّت أحوالهم على هذا الوجه، لا الصرفة التي ظنّها السائل.

ولولا أنّهم علموا أنّ القرآن في أعلى رتبة من الفصاحة الجامعة لشرف اللفظ وحسن المعنى حتّى بهرهم ذلك، لقد كان يجوز أن يختلفوا في سائر المعارضة، فيكون فيهم من يكفّ، وفيهم من يحاول، وفيهم من يأتي بما يزداد علمهم بعظم شأن القرآن عنده تأكيداً. لكن الأمر في القرآن لمّا كان على ما ذكرناه، عدلوا عن المعارضة؛ لظهور حاله.

ولولا صحّة ذلك من هذا الوجه، لقد كان القول بالصرفة يقوى من حيث لم تجر العادة مع التنافس الشديد، وتباين الهمم، وامتداد الأوقات، بأن يقع / [[ص ٢٦٢]] الكفّ عن الأمر المطلوب الذي قويت الدواعي إلى فعله؛ فكان يصحّ أن يتعلّق بالصرفة، ويُرَاد بها انصرافهم عن المعارضة، وإن كانت غير مؤثّرة، دون المعارضة المؤثّرة، ولأنّ هذه المعارضة يُعلّم أنّها لا تحصل بما قدّمناه من الأدلّة. لكن ذلك يبعد؛ لأنّه متى جُوّز في انصرافهم عنها أن يكون الوجه فيه الصرفة، لم نأمن أن تكون المعارضة الصحيحة أيضاً ممكنة، وإنّما عدلوا عنها للصرفة التي ذكرناها السائل. وهذا بينّ فيما أوردناه).

الكلام عليه:

يقال له: قد بينّا في الدليل الثاني - الذي اعتمدناه في صحّة

المعارضتين - المؤثرة وغير المؤثرة - في صحّة التعلّق بالتي ليست بمؤثرة، لولا ما خرّجه من الوجه الذي ذكره، ثمّ سوى بينهما من غير وجه يقتضي التسوية، وجعل تجويز الصرفة عن إحداهما تجويزاً في الأخرى.

فكيف يصحّ ما ذكره من الطُّرق وضرور الاستدلالات التي تتناول - إذا صحّت - المعارضة التي ليست بمؤثرة، ولا يمكن أن يُعلّم بها امتناع وقوعها، فكان المتعلّق بالصرفة من هذا الوجه يقول له: الذي يؤمن وقوع الصرفة عن المعارضة المطلوبة قدّمته، وأدّعت أنه أدلّة على امتناعها، وليس ذلك بمؤمن حصول الصرفة عن المعارضة الأخرى. فعلى أيّ وجهٍ سويت بينهما، سيّما مع اعتقادك أنّ المؤثرة على الحقيقة غير ممكنة ولا متأتية، وعلى ذلك بنيت ما استدلت به على تعذُّرها، والتي ليست بمؤثرة!

ولا يمكنك أن تقول: إنّها غير متأتية ولا ممكنة، وأكثر ما تدّعيه أنّها لا تقع لشيء تذكره، لا يقتضي خروجها من الإمكان، فقد صحّ بما ذكرناه اضطراب كلامه في الفصل. وهذا آخر ما احتجنا إلى تتبّعه من كلامه.

مسألة تتعلّق بالصرفة:

إن سأل سائل فقال: كيف يصحّ مذهبكم في الصرفة، ومعلوم أنّ القوم الذين / [[ص ٢٦٦]] تدّعون أنّهم كانوا متى همّوا بالمعارضة وراموا فعلها، صرّفوا عنها وأفقدوا العلوم التي تتأتى معها، لا بدّ من أن يكونوا عارفين بذلك من أحوال أنفسهم، ومميّزين بين أوقات المنع والتخلية.

وإذا كانت معرفتهم به واجبة، وكان أمراً خارقاً لعادتهم مبيناً لسنتهم ومذاهبهم، فلا بدّ من أن يتذاكروه ويتفاوضوه، ويخوضوا فيه، ويعجبوا منه؛ لأنّ النفوس مولعة بذكر العجائب، ملهية بنشر الغرائب، بهذا قضت العادات، وعليه دلّت التجارب، وهو أصل في باب الأخبار ومعرفة الحوادث كثير، متى نقضه ناقض لزمه من الجهالات ما لا يقبل له به.

وإذا كان الخوض فيما ذكرناه لا بدّ أن يقع بمجرى العادة فلا بدّ أن يكون ظاهراً فاشياً؛ لأنّ ظهور الشيء وبروزها إنّما يكونان بحسب موقعه من النفوس، وبقدر الاهتمام به؛ والاهتمام به يكون بقدر استغرابه واستطرافه. فإذا انضاف إلى الاستغراب والاستطراف ما يرجع إلى المنافع ودفع المضار، قويت دواعي الإعلان وتأكدت.

وإذا كان الظهور واجباً فوجب حصول العلم به وزوال

عن فصيح، في أنّها غير واقعة موقعها، وأنّها من أبعده الكلام عن الفصاحة والجزالة!؟

ونحن نعلم أنّ بعض القوم لو أتى بكلام له حظٌّ من الفصاحة ورتبة من البلاغة وأدّعى به المعارضة لكانت الشبهة قويّة والارتباب مستحكماً، فكيف خالفوا أكابرهم ومتقدّمهم فيما لا يقع لهم [حيلة] فيه، ولا شبهة تدخل على عاقل / [[ص ٢٦٤]] بمثله، ولم يخالفوهم فيما ذكرناه؟! وفيه من ارتفاع الشبهة ونفوذ الكيد ما أشرنا إليه!؟

وقد بيّنا فيما مضى من الكتاب - عند الاعتماد على هذه الطريقة - أنه غير ممكن أن يكون ترك القوم لهذا الضرب من المعارضة إنّما هو للخوف من تكذيب الفصحاء لهم، وتهجينهم لفعلهم، وشهادتهم عليهم بالمكابرة.

فإن قلنا: إن كان الخوف من تكذيب من في جملة النبي ﷺ من الفصحاء، فهو غير مانع ممّا ذكرناه من وقوع الشبهة وتام الحيلة؛ لأنّ أكثر ما في هذا الأمر أن يشهد من في جملة النبي ﷺ بأنّ تلك المعارضة غير صحيحة ولا مؤثرة، ويشهد من بإزائهم من الفصحاء - وهم أكثر منهم - بضدّ ذلك؛ فتقابل الأقوال وتتكافأ، لاسيّما عند من لم تكن الفصاحة صنعته، ولا بلغ فيها الرتبة التي يُفرّق معها بين ضروب الكلام الفصيح وبين كلّ ضرب منه [دون] منزلته. وهذا نهاية سؤال العرب، وغاية أملهم. وإن كان الخوف ممّن لم يكن في صحبة النبي ﷺ ولا على دينه فلا خوف من هؤلاء؛ لأنّهم أحذق وأمكن (من أن يردّوا) ما يوافق إرادتهم، ويضعف أمر عدوّهم!

وذكرنا أيضاً: أنّ ما اقتضى إمساكهم عمّن عارض بأخبار الفرس، مع علمهم بعد ما أتى به عن المعارضة، وعدولهم عن تكذيب من قال: لو نشاء لقلنا مثل هذا، مع قطعهم على كذبه وبهته، يقتضي الإمساك عمّن يعارض بكلام له حظٌّ من الفصاحة، ويدّعي المائثلة. بل الإمساك عن هذا أولى؛ لما تقدّم ذكره.

فأمّا قوله: (ولولا صحّة هذا الوجه لكان التعلّق بالصرفة يقوى من وجه كذا، / [[ص ٢٦٥]] ويراد بها انصرافهم عن المعارضة التي ليست مؤثرة، دون المؤثرة؛ لأنّ هذه المعارضة يُعلّم بها تقدّم من الأدلّة أنّها لا تحصل). ثمّ قوله بعد: (لكن ذلك يبعد؛ لأنّه متى جُوز في أحد المعارضتين الصرفة، لم نأمن في الأخرى مثله)؛ فمن الكلام الطريف الظاهر التناقض؛ لأنّه فرق أوّلاً بين

متى فقدنا نقله أو العلم به أن نحكم بنفيه. ولهذا العلة ما علمنا أحوال الملوك الظاهرة والحوادث في أيامهم المستفيضة، ولم نعلم جميع أسرارهم، وما كتموه من أخبارهم، وألقوه إلى الواحد والاثني من ثقاتهم. والقول فيما ذكرناه أوضح من أن يحتاج إلى شرط.

وليس لأحد أن يقول: هبكم لا توجبون التذاكر بذلك من جهة الاستطراف والاستغراب، ألا وجب أن يذكره بعضهم لبعض؛ ليعرف كل واحد منهم هل حال غيره في الامتناع والتعذر كحال أم لا؟

وذلك أن التحدث به لو وجب من هذه الجهة، لم يكن إلا على الوجه الذي بيّناه من الخفاء والكتمان؛ لأن ما دعا من المسألة عنه لا يدعو إلى إظهارها، بل دواعي سترها قائمة من حيث ذكرنا، فلا منفعة للسائل فيما ذكره إذا التزمنا، وكان ممّا لو وقع لم يظهر، ولم يجب أن يُعلم. على أن ما أوجبه من هذه الجهة لا يجب أيضاً؛ لأن سؤال بعضهم بعضاً إنّما يحسن متى استفيد به ما ليس بمعلوم. فأما إذا كان لا يفيد إلا ما يعلمه السائل فلا طائل في تكلفه.

فكل واحد من العرب يعلم - من حال غيره من المنحرفين عن دعوة النبي ﷺ، المظاهرين له بالعداوة - ما يقتضي أن المعارضة متى أمكنته فعلها وبادر إليها، وأنه لم يمسك عنها ودواعيه متوفرة إليها إلا وحاله في التعذر مساوية لحاله، فأبي فائدة في سؤاله وتعرف ما عنده؟!

/ [[ص ٢٦٩]] مسألة أخرى: إن قال قائل - معترضاً على ما اعتمدناه في دليلنا على صحة الصرفة، حيث قلنا: إن القرآن لو كان خارقاً للعادة بفصاحته لوجب أن يقع الفرق بين كل سورة منه وبين أفصح كلام العرب، لكل من وقع له الفرق بين أعلى كلامهم في الفصاحة وأدونه، ويكون الفرق بين القرآن وبين سائر الكلام، إذا كان خارقاً للعادة، من المزية والفرق أكثر مما بين كل كلامين جرت بهما العادة - لِمَ أنكرتم أن يكون ما أوجبتموه غير واجب؟ لأن الفرق بين أفصح كلام العرب وأدونه وبين شعر امرئ القيس - من هو في أعلى الطبقات - وشعر المقصر من المحدثين، إنّما ظهر على الحد الذي ذكرتموه من حيث جمع بين ما لا فصاحة له - وإن كانت فيسيرة ضعيفة - إلى ما كثرت فصاحته وتناهت بلاغته، فوقع الفرق على أقوى وجه الظهور.

وليس هذا سبيل للقرآن وما يضم إليه من أفصح كلام

الريب فيه، كما حصل العلم بجميع ما جرى مجراه من أحوال القوم وأفعالهم الظاهرة.

وكيف لا يكون ذلك معلوماً لنا، إذا فرضنا ظهوره من القوم ووقوع الخوض منهم فيه، وعناية سلفنا بنقل ما جرى مجراه من آيات النبي ﷺ وبراهينه ومعجزاته، أتمّ عناية وأوفرها.

ولا شيء أظهر وأكبر في باب الدلالة والآيات من اعتراف العرب بما يجدون أنفسهم عليه من المنع عن المعارضة. وفي ارتفاع العلم دلالة على أنه لم يقع هناك خوض فيه وتحدث به، وإذا لم يجر شيء من ذلك فلا صرفة.

/ [[ص ٢٦٧]] الجواب: يقال له: أمّا ما قدّمته من وجوب معرفة العرب - بما هم عليه - من تعذر المعارضة عليهم، على سبيل الجملة، فصحيح، وكذلك ما أتبعته به من علمهم بخروج ذلك عن عهدهم وعاداتهم.

فأمّا ما أوجبه من بعد من التحدث بذلك والتذاكر به ثم إظهاره وإعلانه، وغير واجب، بل الواجب خلافه؛ لأننا نعلم أن القوم قد بلغوا الغاية في عداوة النبي ﷺ وحسده، وتطلب ما شكك فيه ونفر عنه، والعدول عن كل ما أنس به وقرب منه. وهم يعلمون أن التذاكر بما يجدون أنفسهم عليه من تعذر معارضته أقوى الأسباب في تصديقه ووجوب أتباعه؛ لأنه ﷺ إنّما ادعى الإبانة منهم والمزية عليهم بهذا القدر الذي يوجب أن يعترفوا به ويتذكروه، فكيف يصح أن يقع منهم ما ظننته، وحالهم هذه؟!

فكأنك أيها الملموم تقول: يجب أن تقع نهاية التصديق ممن دواعيه متوافرة، وحيلته كلها مصروفة إلى نهاية التكذيب!

على أنه لو وقع من بعضهم ممن لا يعرف عاقبة قوله، ولا يتثبت في أفعاله، أو ممن يطلب السلامة لقوي في نفسه انكسار خبره [ومتى صدر] ذكر لهذا المعنى، وحرص فيه لم يجب أن يكون ظاهراً شائعاً، بل لا عاقل من القوم يذكر مثل هذا عن نفسه، إلا لمن هو عنده أولاً على نهاية الثقة والأمانة، ثم لا يذكره إلا على أكد وجوه الاستسرار والخفاء، فمن أين يجب ظهوره والعلم به وهو إذا وقع كانت هذه حاله؟!

وإنما يجب العلم بالأموال التي تقع في الأصل ظاهرة وشائعة، ثم تتوفّر / [[ص ٢٦٨]] الدواعي إلى نقلها، ويُحكم فيما جرى هذا المجرى بأنه لم يكن، متى لم يُنقل ويُعلم، فأما ما لا يجب ظهوره واستفاضته ويجوز وقوعه إن وقع مستسرّاً به، فليس يجب

يكون خفاء القرآن بينه وبين ما ذكرتموه إنَّما هو لاستبداده بوجوه من الفصاحة ليست فيما ظهر لنا الفرق بينه وبين غيره؛ وذلك أنَّ الكلام إنَّما يكون أفصح من غيره على أحد وجهين: إمَّا بأن يزيد عدد ما فيه من الألفاظ الفصيحة؛ أو بأن يكون نفس ألفاظه أفصح وأجزل من ألفاظ غيره.

فمتى وقع الفرق بين كلامين، أحدهما أفصح من الآخر فلا بدَّ متى ضممننا إلى الأنقص فصاحة ما هو أفصح من الأوَّل، يظهر لنا فصاحته. وكذلك متى ضممننا ما هو أفصح من الجميع، وعلى هذه النسبة أبداً.

ومتى اعتبرت هذه الطريقة في النثر والنظم وكلَّ فصيح من الكلام، فوجدتها مستمرة غير منتقضة، فليس يمكن الإشارة في الفصاحة إلى وجوه مختلفة يجوز أن يظهر بعضها لمن يميِّز بين الفصاحة ويخفى عنه البعض، مع زيادته وتفاوته، كما جاز مثله في القيمة؛ لأنَّ ذلك لو كان صحيحاً لوجب أن لا يقع الفرق بين أظهر سور القرآن فصاحةً، وبين أنقص كلام العرب فصاحةً، كما لم يقع الفرق بين مواضع منه، وبين أفصح كلام العرب؛ لأنَّ العلة في ارتفاع الفرق واحدة، وهي ما ادَّعى من مخالفة الطريقة. ألا ترى أن من لم يظهر له الفرق بين الكتابة السريانية العربية - من حيث لم يكن عارفاً بطريقة السريانية - لم تختلف حاله في ارتفاع الفرق بين أن يجمع بين السريانية إلى أردأ خطوط العربية، وبين أن يجمع إلى / [[ص ٢٧٢]] أحسنها؟! ونحن عالمون في القرآن ضرورةً خلاف ذلك.

و بعد، فلو كان ما تضمَّنه السؤال صحيحاً لكنَّا لا نأمن أن يكون بين شعر امرئ القيس، وشعر من قاربه وكان في طبقتيه، مثل النابغة والأعشى ومن جرى مجراهما، من التعاقب في الفصاحة أكثر ممَّا بين شعره وشعر أحد المحدثين، وتكون العلة في خفاء الفرق علينا - مع ظهور الفرق بين شعره وأشعار المحدثين - ما ذكره السائل وجعله علةً في ارتفاع العلم بالقرآن وغيره.

وليس يؤمن ما ذكرناه إلا الطريقة التي سلكناها من أن الأمر لو كان على هذا لوجب أن يظهر الفرق بين شعر امرئ القيس والنابغة، إذا فرضنا التفاوت بينهما في الفصاحة، لكل من ظهر له [ما] بينه وبين شعر المحدث.

وليس لأحد أن يقول: قد كان الشكُّ في ذلك جائزاً، لو علمنا بخلافه من مذاهب أهل البصيرة بالشعر ونقده، الذين لا يجوز

العرب؛ لأنَّ القرآن وإن بان من جميع ذلك وتقدَّم في الفصاحة عليه بما يجاوز العادة ويخرقها، فإنَّ الفرق لا يجب ظهوره في الأوَّل؛ لأنَّ ما يصحُّ [نسبته] إلى القرآن قد استبدَّ برتبة في الفصاحة قويَّة ومنزلة فيها رفيعة، تقتضيان هذا اللبس والاشتباه. ألا ترون أن أكثر الناس يُفرِّقون بين ثوب القصب الذي يساوي ديناراً، وبين ما يساوي عشرة دنانير، ولا يُفرِّق بين الفصَّ الزجاج الذي قيمته درهم وبين الفصَّ الياقوت الذي قيمته دينار إذا زالت عنها وجوه التموهيات والتدليسات.

وليس يُفرِّق هؤلاء بين كلِّ ثوبين وكلِّ فصَّين كانت بينهما هذه القيمة، بل ولا / [[ص ٢٧٠]] أضعافها؛ لأنَّه قد يلتبس عليهم الفرق بين فصَّ بعشرة دنانير والآخر بألف دينار، وكذلك في الثياب، حتَّى يفتقر في العلم بما هذه حاله إلى ذوي الحدق والبصيرة.

وهذا يبيِّن أن اللبس لم يقع مع التفاوت والتباعد إلا من الوجه الذي ذكرناه، وأنَّه لا يجب أن يظهر الفرق بين سائر الأشياء على نسبة واحدة، وفيه بطلان ما اعتمدتموه.

الجواب: يقال له: هذا الذي ظننته عكس العقول، وقلب موجباتها؛ لأنَّ من المعلوم أن ظهور الفرق بين الشئيين تابع لمزية أحدهما على صاحبه، وكلِّما كانت المزية أكثر كان الفرق أظهر، لولا هذا لجاز أن يُفرِّق بين الكبير والصغير من الأجسام من لا يُفرِّق بينهما، إذا كان الكبير أكبر ممَّا هو عليه، والصغير أصغر ممَّا هو عليه، على ما كنَّا ذكرناه فيما تقدَّم من بعض الكتاب.

والذي ذكرته في الثياب والفصوص غير مماثل - إذا صحَّ - لما نحن فيه؛ لأنَّه غير منكر أن يُفرِّق بين الفصَّين من لا يُفرِّق بين غيرهما، وإن كانت القيمة في اللذين لم يُفرِّق بينهما أكثر تفاوتاً منها في اللذين فرَّق بينهما، وإنَّما جاز ذلك من حيث لم تكن زيادة القيمة في الجواهر تابعة لوجه واحد دون غيره، حتَّى تزيد بزيادته، وتنقص بتقصانه، بل هي تابعة لوجوه كثيرة.

ولو كان الوجه الذي فرَّق بين الفصَّين بعينه هو الذي زاد وتضاعف في غيرهما لاستحال ألا يظهر لمن ظهر له ما نقص عنه. يبيِّن ما ذكرناه أن من فرَّق بين الفصَّ الياقوت وغيره، لونه أو لوانه مثلاً، لم يجز أن يتضاعف ما من أجله فرَّق، والفرق غير حاصل، وإن جاز أن تتزايد / [[ص ٢٧١]] وتتضاعف وجوه آخر تكثر لها القيمة وإن لم يظهر الفرق.

وليس يمكن أن يقال: فقولوا مثل هذا في القرآن، وأجيزوا أن

وهذه الفصول، وإن وردت في الكتاب متأخرةً - لأن الغرض في ابتدائه لم يقتض إيرادها - فموقعها على الحقيقة متقدم، وليس للتقديم والتأخير تأثير في هذا الباب، إذا كان ما يُحتاج إليه من المعاني بالحجج موجوداً مستوفياً، ومذكوراً ومستقصى.

ونحن نستأنف القول فيها، مستعينين بالله تعالى، ومعتمدين على توفيقه وتسديده.

* * *

شرح مجمل العلم والعمل / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٧٩]] فأما الكلام في جهة إعجازه هل هو صرف القوم عن معارضته على ما نذهب إليه، أو فرط الفصاحة التي فيه، أو ما يتضمّن من الإخبار / [[ص ١٨٠]] بالغائبات، أو غير ذلك من الوجوه التي ذكرناها، فليس هذا موضع ذكرها، لأنه لا خلاف بين من اتفقوا عليه على أنه معجز وعلم دال على الصدق، وإنما اختلفوا في جهة إعجازه. والغرض في هذا الموضوع بيان كونه معجزاً ودالاً على صدقه ﷺ وقد فعلناه.

والكلام في جهة الإعجاز والصحيح من الأقاويل والفرق بينه وبين فاسده، قد شرحناه في كتاب (الصرفة) فمن أراده وقف عليه من هناك.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ١٥٦]] والقرآن يدل على نبوته ﷺ من وجوه: أحدها: حصول العلم باختصاصه به ﷺ، وتحديه الفصحاء به، وتقريعهم بالعجز عن معارضته، كما يعلم ظهوره ﷺ ودعواه النبوة، وقد يضمن آيات التحدي بقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ﴾ [هود: ١٣]، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ثم قطع على مغيبهم فقال سبحانه: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، ومعلوم توفر دواعيهم إلى معارضته، وخلوصها من الصوارف / [[ص ١٥٧]] وارتفاعها.

فلا يخلو أن يكون جهة الإعجاز تعدد جنس الكلام، أو مجرد الفصاحة والنظم، أو مجموعهما، أو سلب العلوم التي معها تتأتى المعارضة.

والأول ظاهر الفساد، لكون كل محدث سليم الآلة قادراً على جنس الكلام، ومن جملته القرآن، ولهذا يصح النطق بمثله من كل ناطق.

عليهم أن يخفى ما يخفى علينا في هذا الباب؛ لأنهم مطبقون على تقارب هذين الرجلين في الشعر، وأنه لا تفاوت بين فصاحتها.

وذلك أنه يلزمه على هذا أن نكون - لولا ما علمناه من حال هؤلاء ومذاهبهم في هذين الشاعرين - مجوزين بخلافه، وشاكين في أن بين شعر امرئ القيس والنابغة من الفصاحة أكثر مما بين شعره وشعر المتنبي، مع ظهور الفرق بين شعره وشعر المتنبي لنا، واشتباه الأمر في شعره وشعر النابغة علينا، وهذا حد لا يبلغه متأمل لأمره.

على أن هاهنا وجهاً يزيل كل شبهة في هذا الباب، وهو: أن خفاء الفرق بين القرآن وأفصح كلام العرب علينا، لو كان سببه ما ادّعي من وفور حظ ما يضمه إليه / [[ص ٢٧٣]] من الفصاحة والبلاغة، وأن ذلك هو النقيض للاشتباه - وإن كان التفاوت في الفصاحة حاصلاً - لوجب أن لا تظهر لنا فصاحة بعض القرآن على بعض؛ لأن بعضه أقرب إلى بعض في الفصاحة من كل كلام يضم إليه.

وما لا تظهر فصاحته من جملة ظهورها في غيره أوفر حظاً في الفصاحة على كل حال من جميع الكلام، حتى إنه ينتهي عند خصوصنا فرط فصاحته إلى خرق العادة. فصارت العلة التي ذكرها في تعدد الفرق بين مواضع من القرآن وفصيح كلام العرب، تقتضي على أكد الوجوه ارتفاع الفرق بين بعضه وبعض.

وإذا علمنا ضرورة ظهور بعض فصاحته على بعض بطل ما ظنّه خصوصنا، وصحّ مذهبنا.

وهذا الوجه يسقط أيضاً قول من جعل العلة في خفاء الفرق استبداد القرآن بطريقة في الفصاحة مخالفة لسائر الطرُق.

وإذا انتهينا إلى هذا الموضوع من الكتاب فقد كان الواجب قطعه عليه، لاستيفائنا الكلام في جميع ما شرطناه وأجرينا بكتابنا إليه، لكننا آثرنا الآن أن نضم إليه فصلاً في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن، وأنه لم يعارض، وأن معارضته لم تقع لتعذرهما، وأن تعددتها كان على وجه يخالف العادة، ليكون ما أسسناه في صدر الكتاب من هذه الأمور - تعويلاً على ارتفاع الخلاف بيننا وبين من خالف في الصرفة - مدلولاً عليه ومبرهنات على صحته، وليكون كتابنا هذا حجّة على مخالفي الملة، كما أنه حجّة على الموافق فيها، وحتى لا يفتقر الناظر فيه والمعول عليه في / [[ص ٢٧٤]] دلالة القرآن على النبوة إلى غيره، ولا يحتاج أن يرجع إلى سواه.

وأيضاً فلولا ذلك لكان القرآن معارضاً، لأننا قد بيننا عدم الفرق المقتضي للإعجاز بينه وبين فصيح كلامهم، وكون النظم والفصاحة والجمع بينهما مقدوراً، ولأنه ﷺ جرى في التحدي على عاداتهم، ومعلوم أن معارض المتحدي بالوزن المخصوص لا يكون معارضاً حتى تماثل في الفصاحة والوزن والقافية، وإنما وجب هذا لتعلق التحدي بالرتبة في الفصاحة والطريقة في النظم. ولا يمكن أحداً كذا دعوى معارضة للقرآن.

/ [[ص ١٥٩]] لأنه ﷺ لو عورض مع ظهور كلمة المعارض وضعفه ﷺ لكانت المعارضة أظهر من القرآن، وما وجب كونه كذلك لا يجوز إسناده فيما بعد على مجرى العادات. ولأنه لو عورض لكانت المعارضة هي الحجّة والقرآن هو الشبهة، وذلك يقتضي ظهورها، لتكون للمكلف طريق إلى النظر يُفرّق ما بين الحقّ والباطل.

وليس لأحد أن يقول: إنما لم يعارضوا لأنهم ظنوا أن الحرب أحسم، لأن الحرب لم تكن إلا بعد مضي الزمان الطويل الذي تصحّ في بعضه المعارضة لا مشقّة ولا خطر وفيها الحجّة، والحرب خطر بالأنفس والأموال ولا حجّة فيها، والعاقل لا يعدل عن الحجّة مع سهولتها إلى ما لا حجّة فيه مع كونه خطراً إلا للعجز عن الحجّة، ولهذا لو رأينا متحدياً ذوي صناعة بشيء منها ومفاخرأ لهم به، ومدعياً التقدّم عليه فيها ثم تحدّاهم به فعدلوا عن معارضته إلى شتمه وضره، لم تدخل علينا شبهة في عجزهم عمّا تحدّاهم، ولا ريب في عنادهم، وهذه حال القوم المتحدّين بالقرآن بلا قبح.

وبعض هذا تسقط شبهة من يقول: إنه ﷺ شغلهم بالحرب عن معارضته، لأن الحرب لم تكن إلا بعد مضي أزمنة يصحّ في بعضها وقوع المقدور الذي صارف عنه مع خلوص الدواعي إليه، ولأن الحرب لا تمنع من الكلام، ولهذا اقترنت بالنظم والنشر ولم ينقص رتبة ما قالوه من ذلك في زمنها في الفصاحة عمّا قالوه في غيرها، على أن الحرب لم تستمر، وإنما كانت أحياناً نادرة في مدّة البعثة ومختصة في حالها بقوم من الفصحاء دون آخرين.

ومن وجوه إعجاز القرآن قوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ / [[ص ١٦٠]] وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا [البقرة: ٩٤ و٩٥]، فقطع على عدم له، فكان كما أخبر، وهذا يقتضي اختصاص هذا الإخبار بالقديم تعالّى المختصّ بعلم الكائنات القادر على منعهم من التمنيّ بالقول، ويجري ذلك مجرى لو قال لهم: الدلالة على صدقي أنه لا يستطيع أحد منكم أن ينطق بكذا،

والثاني يقتضي حصول الفرق بين قصير سورة وفصيح الكلام على وجه لا لبس فيه على أحد أسس بموضع الفصاحة، لكون كلّ سورة منه معجزاً، وما عده معتاداً، كالفرق بين انقلاب العصا حيّةً وتحريكها، وقلق البحر والخوض فيه، وظفر البحر وجدوله. وفي علمنا بخلاف ذلك وأنا على مقدار بصيرتنا بالفصاحة نُفرّق بين شعر النابغة وزهير وشعر المتنبيّ فرقاً لا لبس فيه، مع كونها معتادين، ولا يحصل لنا مثل هذا بين قصير سورة وفصيح كلام العرب، مع وجوب تضاعف ظهور الفرق بينهما، لكون أحدهما معجزاً والآخر معتاداً، دليل على أنه لم يخرق العادة بفصاحته.

ولا يجوز كون النظم معجزاً، لأنه لا تفاوت فيه، ولهذا نجد من أسس بنظم شيء من الشعر قدر على جميع الأوزان بركيك الكلام أو جيده، وإنما يقع التفاوت بالفصاحة.

ولا يجوز أن يكون الإعجاز بمجموعهما من وجهين:

أحدهما: أننا قد بيننا تعلق الفصاحة والنظم بمقدور العباد منفردين، وذلك يقتضي صحّة الجمع بينهما، لأنّ القادر على إيجاد الجنس على وجهين منفردين يجب أن يكون قادراً على إيجادها عليهما مجتمعين، إذ كان الجمع بينهما صحيحاً، / [[ص ١٥٨]] لولا هذه لخرج عن كونه قادراً عليهما.

الثاني: أنه لو كان نظم الفصاحة المخصوصة يحتاج إلى علم زائد، لكان علمنا بأنّ العرب الفصحاء قد نظموها ما قارب القرآن في الفصاحة شعراً وسجعاً وخطباً دليلاً واضحاً على كونهم قادرين على نظم فصاحتهم في مثل أسلوب القرآن، لأننا قد بيننا أنّ القدرة على نظم واحد تقتضي القدرة على كلّ نظم.

وإذا بطلت سائر الوجوه ثبت أنّ جهة الإعجاز كونهم مصروفين، وجرى ذلك مجرى من ادّعى الإرسال إلى جماعة قادرين على الكلام والتصرّف في الجهات، وجعل الدلالة على صدقه تعدُّر النطق بكلام مخصوص وسلوك طريق مخصوص، في أنّ تعدُّر دين الأمرين مع كونهم قادرين عليهما قبل التحدي وبعد تقضي وقته من أوضح برهان على كونه معجزاً، لا اختصاصه بمقدوره تعالّى وتكامل الشروط فيه.

إن قيل: بينوا جهة الصرف وحاله، وعن أيّ شيء حصل؟

قيل: معنى الصرف هو نفي العلوم بأضدادها، أو قطع إيجادها في حال تعاطي المعارضة التي لولا انتفاؤها لصحّت منهم المعارضة، وهذا الضرب مختصّ بالفصاحة والنظم معاً، لأنّ التحدي واقع بهما، وعن الجمع بينهما كان الصرف.

مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٧﴾ [الفتح: ٢٧]، فكان الأمر كما أخبره سبحانه من الفتح القريب قبل فتح مكة، وهو فتح خيبر، ثم تلاه دخول مكة محلّقين ومقصرين آمنين.

وقوله سبحانه: ﴿الم ﴿١﴾ غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ / [[ص ٧٥]] سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم: ١ - ٤]، فكان الأمر كما أخبر تعالى.

وقوله سبحانه: ﴿سَيَهْزُمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿١٥﴾﴾ [القمر: ٤٥]، فكان الأمر كذلك من هزيمة الجمع يوم بدر، إلى غير ذلك من إخبار القرآن بالكائنات المطابقة للمخبر بها. وذلك مختص به تعالى، لوقوف العلم بالغايات عليه سبحانه.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٧٤]] فصل: من البيان عن إعجاز القرآن:

فمن ذلك عجز بلغاء العرب عن الإتيان بمثله في فصاحته ونظمه مع علمهم بأن النبي ﷺ قد جعله علماً على صدقه، وساعهم للتحدي فيه على أن يأتوا بسورة من مثله. هذا مع اجتهادهم في دفع ما أتى به ﷺ، وتوفر دواعيهم إلى إبطال أمره، وفلّ جمعه، واستفراغ مقدورهم في أدبته، وتعذيب أصحابه، وطرده المؤمنين به.

ثم ما فعلوه بعد ذلك من بذل النفوس والأموال في حربه، والحرص على إهلاكه، مع علمهم بأن ذلك لا يشهد بكذبه، ولا فيه إبطال الحجّة، ولا يقوم مقام معارضة فيما جعله دلالة على صدقه، وتحداهم على الإتيان بمثله.

/ [[ص ١٧٥]] وقد كانوا قوماً فصحاء حكماء عقلاء خصماء، لا يصبرون على التقرّيع، ولا يتغاضون عن التعجيز، وعاداتهم معروفة في التسرع إلى الافتخار، وتحدي بعضهم لبعض بالخطب والأشعار، وفي انصرافهم عن المعارضة دلالة على أنّها كانت متعذرة عليهم، وفي التجائهم إلى الحروب الشاقّة دونها بيان أنّها الأيسر عندهم.

وأي عاقل يطلب أمراً، فيه هلاك حاله، والتغريب بنفسه، وهو يقدر على كلام يقوله، يغنيه بذلك، وينال به أمله ومراده، فلا يفعلها؟

هذا ما لا يتصوّر في العقل، ولا يثبت في الوهم، وفي عجزهم الذي ذكرناه حجّة في بيان معجز القرآن، وفي صحّة نبوة نبينا ﷺ.

مع كونهم قادرين على الكلام، في ارتفاع اللبس أن تعذّره يقتضي كون ذلك معجزاً.

ومنها: ما تضمّنه من أخبار الأمم السالفة وقصص الرّسل، مع حصول نشوئه ﷺ بعيداً عن مخالطة أهل الكُتُب والكتابة أمياً فيها، نائياً عن سماع أخبار الأنبياء.

ومنها: ما تضمّنه من الأخبار عن بواطن أهل النفاق وإظهارهم خلاف ما يُبطنون، والعلم في النفوس موقوف عليه تعالى، فيجب كونه دلالة على نبوته.

ومنها: ما تضمّنه من الإخبار عن الكائنات، ومطابقة الخبر المخبر في قوله تعالى: ﴿سَيَهْزُمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿١٥﴾﴾ [القمر:

٤٥]، و﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، ﴿الم ﴿١﴾ غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ

سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾﴾ [الروم: ١ - ٣]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ

الْأُدْبَارَ﴾ [الحشر: ١٢]، وقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ / [[ص ١٦١]] لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾

الآية [النور: ٥٥]، وقوله: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾﴾ [النصر: ١].

وأمثال ذلك من الآيات والإخبار بما يكون مستقبلاً، ووقوع ذلك أجمع مطابقاً للخبر، مع علمنا بوقوف ذلك عليه تعالى.

وهذه الأخبار إنّما تدلّ على صدق المخبر بعد وقوع المخبر عنه، ولا يجوز أن يجعلها دلالة على افتتاح الدعوة، لتأخر [ها] عنها.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٧٤]] ومن وجوه الإعجاز قوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٥﴾ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٤ و ٩٥]،

فقطع سبحانه مخبراً على أنّهم لا يتمنونه إخبار قادر على منعهم منه متى أرادوا النطق به، فكان كما أخبر سبحانه، وذلك مختصّ

بمقدوره تعالى على جهة حرق العادة عقيب الدعوى، فدلّ على صدق المدعى، وهو جار مجرى من ادّعى الإرسال إلى قوم قادرين

على ضروب الكلام وجعل الدلالة على صدقه تعذر النطق منهم بكلام مخصوص مقدور لهم، في أن تعذر ذلك من أوضح برهان على تخصيص سلب القدرة عليه بالقديم سبحانه.

ومنها: إخباره تعالى بحوادث مستقبلة فوقت مطابقة خبره كقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ

وقال ﷺ: / [[ص ١٧٧]] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ رَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦﴾ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٧﴾﴾ [الجمعة: ٦ و ٧]، فقطع على بغيهم، وأعلم أنهم لا يتمنون الموت، فلم يقدر أحد منهم على دفعه، ولا أظهر تمنيه، كان الأمر في ذلك موافقاً لما قال سبحانه.

وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْ لَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، فأخبر عن ضمائرهم بما في سرائرهم قبل أن يبدو على ألسنتهم، وكان الأمر كما قال سبحانه.

وقال في أبي لهب وهو حي متوقِّع منه الإيمان والبصيرة والإسلام: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١]، فمات على كفره ولم يصر إلى الإسلام.

وقال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجر: ٩٥]، وكلهم يومئذ حيٌّ عزيز في قومه، فأهلكهم الله أجمعين، وكفاه أمرهم على ما أخبر به.

وأمثال ذلك كثيرة يطول بها الكتاب، وقد ذكرها أهل العلم، وهذا طرف منها، يدل على معجزة القرآن، وصدق من أتى به ﷺ.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٨٣]] فأما جهة إعجاز القرآن، فقد اختلف العلماء في ذلك. والذي اختاره ﷺ في كتبه أن جهة إعجازه الصرفة، وهي: أن الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، ولو لم يسلبوها لكان ذلك ممكناً. وبه قال النظم، ونصره أبو إسحاق النصيبيني. وقال قوم: إن جهة إعجاز القرآن الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة، ولم يعتبروا النظم.

ومنهم من اعتبر مع الفصاحة النظم والأسلوب المخصوص. وقال الفريقان: إذا ثبت أنه خارق للعادة بفصاحته دل على نبوته؛ لأنه إن كان من فعل الله تعالى فهو دال على نبوته ومعجز، وإن كان من فعل النبي فلم يتمكن من ذلك مع خرقه للعادة بفصاحته إلا لأن الله تعالى خلق فيه علوماً خرق بها العادة. فإذا علمنا بقوله: إن القرآن من فعل الله تعالى دون فعله، قطعنا على ذلك دون غيره.

وقال قوم: إننا كان معجزاً؛ لا اختصاصه بأسلوب مخصوص ليس بمعهود.

ومن ذلك: ما يتضمَّنُه من أخبار الدهور الماضية، وأحوال القرون الخالية، وأبناء الأمم الغابرة، ووصف الديار الدائرة، وقصص الأنبياء المتقدمين، وشرح أحكام أهل الكتابين، مما لا يقدر عليه إلا من اختصَّ بهم، وانقطع إلى الاطلاع بكتبهم، وسافر في لقاء علمائهم، وصحب رؤساءهم.

ولما كان نبينا ﷺ معلوم المولد والدار، والمنشأ والقرار، لا تخفى أحواله، ولا تستتر أفعاله، لم يلف قبل بعثته مدارساً لكتاب، ولا رئي مخالطاً لأهل الكتاب، ولم يزل معروفاً بالانفراد عنهم، غير مختص بأحد منهم، ولا سافر لاتباع عالم سراً ولا جهراً، ولا احتال في نيل ذلك أولاً ولا آخراً، علم أنه لم يأخذ ذلك إلا عن رب العالمين، دون الخلائق أجمعين، وثبت صدقه وحجته، وإعجاز الوارد على يده، وكان قول الله ﷻ: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغُرِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [القصص: ٤٤]، وقوله ﷻ: / [[ص ١٧٦]] ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [القصص: ٤٦]، يعضد ما ذكرناه، ويشهد بصحة ما وصفناه.

ومن ذلك أيضاً: ما ثبت فيه من الإخبار بالكائنات قبل كونها، وإعلام ما في القلوب وضمائرها، كقوله سبحانه في اليهود من أهل خيبر: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ لَنْ يَضُرُّكُمْ إِلَّا أذى وَإِنْ يُفَاتِلُوكُمْ يُولُوكُمْ الْأَذْيَارُ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠]، وكان الأمر في هزيمتهم وخذلانهم كما قال سبحانه.

وقال في قصة بدر تشجيعاً للمسلمين، وإخباراً لهم عن عاقبة أمرهم وأمر المشركين: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القدر: ٤٥]، وكان ذلك يقيناً كما قال سبحانه.

وقال فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ﴾ [الأنفال: ٣٦]، فكان الظفر قريباً كما قال سبحانه.

وقال (عز اسمه): ﴿الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفِرُّ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بَنَصِرَ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾﴾ [الروم: ١ - ٥]، فأخبر الله تعالى عن ظفرهم بغلبهم وغلبتهم له، وحدد زمان ذلك، وحصره، فكان الأمر فيه حسب ما قال سبحانه.

/ [[ص ٤٨٥]] والذي يدلُّ على ذلك أَنَّهُ ﷺ أطلق التحدي وأرسله، فوجب أن يكون إنَّما أطلق تعويلاً على ما تعارفوه من تحدي بعضهم بعضاً، فإنَّهم اعتادوا ذلك بالفصاحة وطريقة النظم.

ولهذا لم يتحدَّ الخطيبُ الشاعرَ، ولا الشاعرُ الخطيبَ، بل لم يكونوا يرتضون في معارضة الشعر إلا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة القافية. ولو شكَّ القوم في مراده لاستفهموه، فلمَّا لم يستفهموه دلَّ على أنَّهم فهموا غرضه.

على أنَّهم لو لم يفهموا من غرضه أنَّ النظم مراعى لعرضه بالشعر؛ فإنَّ في شعرهم ما هو مثل فصاحة كثير من القرآن، واختصاص القرآن بنظم مخالف لسائر النظم معلوم ضرورة؛ لأنَّ كلَّ من سمع الشعر والخطب والسجع وجميع أقسام كلام العرب علم أنَّ القرآن يختصُّ بأسلوب ونظم ليس لشيء من الكلام.

[ما يدلُّ على أَنَّهُ لولا الصرف لعرضوه]:

فأمَّا الذي يدلُّ على أَنَّهُ لولا الصرف لعرضوه، فهو أَنَّهُ ثبت أنَّ في فصيح كلامهم ما يقارب كثيراً من القرآن، والنظم لا يصحُّ فيه التزائد والتفاضل؛ بدلالة أَنَّهُ يشترك الشعراء في نظم واحد لا يزيد أحدهما على صاحبه، وإن تباينت فصاحتها. وإذا لم يدخل النظم تفاضلٌ لم يبقَ إلا أن يقال: الفضل في السبق إليه، وذلك يقتضي أن يكون من سبق إلى ابتداء الشعر أتى بمعجز، وكذلك كلُّ من سبق إلى عروض من أعارضه أو وزن من أوزانه أن يكون ذلك معجزاً منه، وذلك باطل.

وليس يتعدَّر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علم، كما نقول في الفصاحة. ألا ترى أن كلَّ من قدر من الشعراء على وزن الطويل يقدر على البسيط وغيره، ولو كان على سبيل الاحتذاء، وإن خلا كلامه من فصاحة؟ فعلم بذلك أن النظم لا يقع فيه تفاضل.

فإن قيل: قولكم هذا يُخرج القرآن من كونه معجزاً على الحقيقة؛ لأنَّ على هذا المذهب المعجز هو الصَّرف، وذلك خلاف إجماع المسلمين.

/ [[ص ٤٨٦]] قلنا: هذه مسألة خلاف، لا يجوز أن يدعى فيها الإجماع. على أن معنى قولنا: معجز، في العرف بخلاف ما هو في اللغة، والمراد بذلك في العرف: ما له حظُّ في الدلالة على صدق من ظهر على يده، والقرآن بهذه الصفة عند من قال بالصرف، فجاز أن يُوصَفَ بأنَّه معجز. وإنَّما يُنكر العوامُّ أن يقال: القرآن

وقال آخرون: إنَّ تأليف القرآن ونظمه مستحيل من العباد، كاستحالة الجواهر والألوان.

وقال آخرون: إنَّما كان معجزاً لما فيه من العلم بالغايات.

وقال آخرون: إنَّما كان معجزاً لارتفاع التناقض منه والاختلاف، على وجه مخالف للعادة.

[ما استدلَّ به على مذهب الصرفة]:

واستدلَّ على صحَّة مذهبه في الصرفة بأن قال: لو كانت فصاحة القرآن خارقة للعادة لوجب / [[ص ٤٨٤]] أن يكون بينه وبين أفصح كلام العرب التفاوت الشديد الذي يكون بين الممكن والمعجز، فكان لا يشتهه فصل ما بينه وبين ما يضاف إليه من أفصح كلام العرب، كما لا تشتهه الحال بين كلامين فصيحين، وإن لم يكن بينهما ما بين الممكن والمعجز. ألا ترى أن أحدنا يفصل بين شعر الطبقة العليا من الشعراء وبين شعر المحدثين بأول نظر، ولا يحتاج في معرفة ذلك الفصل إلى الرجوع إلى من تناهى في العلم بالفصاحة؟ وقد علمنا أَنَّهُ ليس بين هذين الشعرين ما بين المعتاد والخارق للعادة. وإذا ثبت ذلك وكنا لا نُفرِّق بين بعض التفاوت العظيم لوقف ما دونه أيضاً عليهم، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأمَّا من يُنكر الفرق بين قصار سور المفصل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامهم، ولا يظهر لنا التفاوت بين الكلامين، الظهور الذي قدَّمناه، فلم حصل لنا الفرق القليل ولم يحصل الكثير؛ ولم ارتفع اللبس مع التفاوت، ولم يرتفع التفاوت؟

فإن قيل: الفرق بين أفصح كلام العرب وبين القرآن موقوف على متقدِّمي الفصحاء الذين تحدُّوا به.

قلنا: لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت العظيم، لوقف ما دونه أيضاً عليهم، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأمَّا من يُنكر الفرق بين أشعار الجاهلية والمحدثين، فإن أشار بذلك إلى عوامِّ الناس والأعاجم منهم ومن لا يعرف الفصاحة أصلاً ولا خيرها، فلا ينكر، وإن أشار إلى العلماء والألباء الذين عرفوا الفصاحة وتدرَّبوا بها فإن ذلك لا يخفى عليهم.

فإن قال: الصرف عن ما ذا وقع؟

قلنا: الصرف وقع عن أن يأتوا بكلام يساوي أو يقارب القرآن في فصاحته وطريقة نظمته، بأن سلب كلَّ من رام المعارضة العلوم التي يتأتى بها من ذلك؛ فإنَّ العلوم التي بها يتمكن من ذلك ضرورة من فعله تعالى بمجرى العادة، وعلى هذا لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا معارضين.

وذلك أن هذا باطل؛ لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير محصورة ولا متناهية، ولو انحصرت لوجب أن يسلب الله العرب في الأصل العلم بالفصاحة، ويجعلهم في أدون الرتبة منها ليبيّن مزية القرآن وتزول الشبهة.

ثم يقال لهم: لِمَ لم يجبه الله تعالى إلى ما التمسوه منه من المعجزات، من إحياء عبد المطلب، ونقل جبال تهامة عن موضعها، أو تفجر لهم الأرض ينبوعاً، أو تسقط السماء عليهم كسفاً، وغير ذلك من الآيات التي طلبوها؟ فكلموا أجابوا به بمثله نجيب.

فإن قيل: إذا لم يخرق القرآن العادة بفصاحته فلم شهد له بالفصاحة متقدمو العرب، كالوليد بن المغيرة، وانقياده له؟ ولم أجاب دعوته كثير من الشعراء كالنابغة الجعدي وليبد بن ربيعة وكعب بن زهير؟ والأعشى الكبير يقال: إنه توجه ليسلم، فمنعه أبو جهل وخذعه، وقال: إنه مجرم / [[ص ٤٨٨]] عليك الأطيبين: الزنا وشرب الخمر، وصدّه عن ذلك. فلولا أنه بهرهم فصاحته لم ينقادوا له.

قلنا: جميع ما شهد به الفصحاء من فصاحة القرآن فواقع موقعه؛ لأن من قال بالصرفة لا يُنكر مزية القرآن على غيره بالفصاحة والبلاغة، وإنما يقول: هذه المزية ليست مما يخرق العادة ويبلغ حد الإعجاز، فليس في طرب الفصحاء وشهادتهم بفصاحة القرآن وفرط براعته ما يوجب بطلان القول بالصرفة.

وأما دخولهم في الإسلام فلا مبرهم وأعجزهم، وأي شيء أبلغ في ذلك من تعذر المعارضة متى راموها، مع تسهّل الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا؟

فأما معارضة مسيلمة فمن أدل دليل على القول بالصرفة؛ لأنه لو لم يكن صحيحاً لعارض الفصحاء كما عارض، وأوردوا مثل ما أورده.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجن، ألقاه إلى النبي (عليه وآله السلام) وخرق به عادتنا، وقصد به الإضلال عن الدين؟

ولا يمكنكم أن تدعوا أن فصاحة الجن مثل فصاحة العرب من غير زيادة عليها.

وذلك؛ أن هذا لا طريق إليه، ويكفي أن يكون مجوّزاً؛ لأن التجويز في هذا الباب كافٍ. ومع ذلك لا يمكن القطع على أن القرآن من فعل الله.

ليس بمعجز متى أريد به أنه غير دال على النبوة، وأن العباد يقدرون عليه. فأما أنه معجز، بمعنى أنه خارق للعادة بنفسه أو بما يستند إليه، فموقوف على العلماء المبرزين والمتكلمين المحققين.

على أنه يلزم من جعل جهة إعجاز القرآن الفصاحة، الشناعة؛ لأنهم يقولون: إن كل من قدر على نظم الكلام من العرب والعجم يقدرون على مثل القرآن، وإنما ليست لهم علوم بمثل فصاحته. ويلزم من قال: إن الله تعالى أحدث القرآن قبل كل شيء أن يقال: إن القرآن ليس عندك بمعجز؛ لأن إحداثه لم يطابق الدعوى، وإنما نزول الملك به هو المعجز، فما شنت به من قول العامة شناعة عليك.

فإن قيل: لو كان المعجز هو الصرف لما خفي ذلك على فصحاء العرب؛ لأنهم إذا كانوا يتأتى منهم قبل التحدي ما تعذر بعده وعند روم المعارضة، والحال في أنهم صرّفوا عنها ظاهرة جليّة، فلا يبقى بعد هذا شك في النبوة، فكيف لم ينقادوا لها؟ قلنا: لا بد أن يعلموا تعذر ما كان متأتياً منهم، لكن يجوز أن ينسبوه إلى الاتفاق أو إلى السحر، على ما كانوا يرمونه به، واعتقادهم في السحر معروف، وكذلك في الكهانة.

ولو سلموا من ذلك لجاز أن ينسبوا ذلك إلى الله تعالى فعله لا للتصديق بل لمحنة العباد، أو للجُد، أو إقبال الدولة كما يعتقد ذلك كثير من الناس. ويجوز أن يدخل عليهم الشبهة في ذلك.

على أنهم يلزمهم مثل ما أزموناه، بأن يقال: إذا كانت العرب تعلم أن القرآن خرق العادة بفصاحته، فأبي شبهة بقيت عليهم؟ فلم ينقادوا له؟ فأبي جواب أجابوا به فهو جوابنا بعينه.

فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فلم يجعل القرآن من أرك الكلام وأقله فصاحة، / [[ص ٤٨٧]] ليكون أبهر في باب الإعجاز؟

قلنا: لو فعل كذلك لكان جائزاً، لكن المصلحة معتبرة في ذلك، فلا يمتنع أنها اقتضت أن يكون القرآن على ما هو عليه من الفصاحة، فلاجل ذلك لم ينقص منه. ولا يلزم في باب المعجزات أن يفعل بفعل كلاً كان أبهر وأظهر، وإنما يفعل ما تقتضيه المصلحة بعد أن تكون دلالة الإعجاز قائمة فيه.

ثم يقال: هلاً جعل الله تعالى القرآن أفصح مما هو عليه بغايات لا تشبهه الحال فيه على من سمعه ولا يتمكن من جحدته؟ فما أجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه.

وليس لأحد أن يقول: ليس وراء هذه الفصاحة زيادة؛ لأنّها الغاية في المقدور.

فأما من قال: إِنَّ تَمَكِينَ هُوَ لَاءِ الْمَبْطِلِينَ مِنَ الدَّعَاءِ إِلَى الْفَسَادِ
ليس باستفساد؛ لِأَنَّهُ تَمَكِينَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَعْرَضٌ مَعَ دَعَاءِ هُوَ لَاءِ
لثواب أكثر مما يكون معرّضاً له مع عدم دعائهم، والاستفساد ما
وقع عنده الفساد ولولاه لم يقع، من غير أن يكون تمكيناً؛ فَإِنَّهُ
يلزمه أن يُجَوِّزَ أَنَّ إلقاء الجنّ الكلام / [[ص ٤٩٠]] الفصيح
ليس باستفساد؛ من حيث إِنَّهُ يكون المكلفون عنده معرّضين
لثواب أكثر من تعريضهم لولا إلقاءهم، فلم يخلص كونه
استفساداً، فلا يجب المنع منه.

ومنها أن قالوا: لا فرق في خرق العادة بالقرآن ودلالته على
الإعجاز بين أن يكون من فعله تعالى أو فعل بعض الملائكة أو
الجنّ؛ لِأَنَّهُ إِنَّهَا دَلَّ عَلَى الصِّدْقِ مِنْ حَيْثُ كَانَ خَارِقاً لِلْعَادَةِ، لَا مِنْ
حَيْثُ كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَمْ
يُخْرِقِ الْعَادَةَ لَمَا دَلَّ، وَخَرَقَ الْعَادَةَ قَدْ يَشْتَرِكُ فِيهِ، فِي فِعْلِهِ تَعَالَى
وَفِعْلِهِ غَيْرِهِ، فَوَجِبَ أَنْ يَشْتَرِكَا فِي بَابِ الدَّلَالَةِ.

قيل: لا يكفي خرق العادة في باب الدلالة على الإعجاز إذا
جوّزنا أن يخرق العادة من يجوز عليه فعل القبيح وتصديق
الكذّاب، وإِنَّمَا دَلَّ فِعْلُهُ تَعَالَى إِذَا كَانَ خَارِقاً لِلْعَادَةِ؛ لَعَلِمْنَا بِأَنَّهُ لَا
يفعل القبيح ولا يُصَدِّقُ الكذّاب، وذلك غير حاصل لنا في الجنّ
والملائكة قبل العلم بالسمع. ولأجل هذا قلنا: إِنَّ أفعالنا لا تدلُّ
على الإعجاز من حيث يجوز علينا فعل القبائح، والجنّ والملائكة
بمنزلة البشر.

فإن قيل: على هذا الأصل لو طلعت الشمس من مغربها
لوجب أن لا يكون ذلك معجزاً، ولا دلالة على صدق من جعل
ذلك معجزته؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِ بَعْضِ الْجِنِّ
والملائكة قبل أن نعلمهم معصومين.

قيل: كذلك نقول؛ لِأَنَّهُ لَا يَدُلُّ إِلَّا بَعْدَ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ أَحَدًا مَنَّ
يجوز عليه القبيح لا يقدر على ذلك من الجنّ والملائكة والبشر،
فأما مع تجويز ذلك فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ، وَلَا مَعْنَى لِاسْتِشْنَاعِ ذَلِكَ
واستعظامه.

ومنها أن قالوا: إِنَّ هَذَا لَوْ طَعِنَ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ لَطَعِنَ فِي
سائر المعجزات، فلا يكون لنا طريق إلى العلم بتصديق صادق.

قيل: المعجزات على ضربين، ضرب يختصّ القديم تعالى
بالقدرة عليه، مثل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص،
واختراع الأجسام، فهذا لا يمكن أن يُعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِالْجِنِّ؛ لِأَنَّ
الجنّ / [[ص ٤٩١]] كالبشر في ذلك، وأتّم لا يقدر على هذه
الأجناس على وجه.

على أن النبيّ (عليه وآله السلام) إِنَّمَا يَدَّعِي أَنَّ مَلَكًا نَزَلَ عَلَيْهِ
بهذا القرآن، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَلَكُ كَاذِبًا عَلَى اللَّهِ؟
ولا يمكنكم أن تقولوا: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ مَعْصُومُونَ. وذلك؛ أَنَّ
العلم بعصمتهم طريقه السمع، وقبل العلم بصحّة السمع لا
طريق إلى العلم به. وعادة الملائكة أيضاً في الفصاحة غير معلومة،
ويجوز أنّها تكون فوق عادة العرب.

قيل: هذا السؤال لا يتوجّه على من جعل جهة إعجاز القرآن
الصرفية؛ لِأَنَّهُ لَا يَقُولُ: إِنَّ الْقُرْآنَ خَرَقَ الْعَادَةَ بِفِصَاحَتِهِ؛ فَيَلْزِمُهُ
تجويز كون الجنّ أو الملائكة أفصح من العرب، بل هو يقول: إِنَّ
في / [[ص ٤٨٩]] كلام العرب ما هو مثله أو يقاربه، وإِنَّمَا يَجْعَلُ
وجه الإعجاز سلب العلوم التي تتصوّر معها المعارضة، وذلك لا
يقدر عليه غير الله تعالى.

وإنما يتوجّه السؤال على من جعل جهة إعجازه فرط
الفصاحة، دون الصرفية. وقد أجاب من قال بذلك بأشياء، منها
أن قالوا: إِنَّ هَذَا اسْتِفْسَادٌ لِلْمَكْلُوفِينَ، وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ مِنَ اللَّهِ
تعالى.

وطعن على هذا من قال بالصرفية بأن قال: إِنَّمَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ
تعالى أن يفعل نفس الاستفساد، فأما أن يجب عليه المنع منه فلا
يجب؛ لِأَنَّهُ لَوْ وَجِبَ ذَلِكَ لَوَجِبَ أَنْ يَمْنَعَ تَعَالَى كُلَّ ذِي شَبْهَةٍ مِنْ
شبهته، بل يمنع المخرقين والمشعبذين من كل ما تدخل به شبهة
على الخلق، والمنع من الشبهات وفعل القبائح مع التكليف لا
يجب. وليس إذا لم يجب عليه تعالى الاستفساد يجب عليه المنع منه،
كما أنّه لَمَّا وَجِبَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَفْعَلَ الْقَبِيحَ لَمْ يَجِبَ عَلَيْهِ الْمَنْعُ مِنْ
القبائح مع التكليف. ومن اشتبه عليه الفرق بين الموضوعين فأتى
من قبل نفسه، فَإِنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُصَدِّقَ إِلَّا مَنْ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ
صَدِّقُهُ.

ثمّ يقال لهم: أَلَا مَنَعَ اللَّهُ تَعَالَى زَرَادَشْتَ وَمَانِي وَالْحَلَّاجَ
وغيرهم من المخرقين الذين فسد بهم خلق من الناس -
ولولاهم لما فسدوا - إن كان المنع من الاستفساد واجباً؟
وليس لهم أن يقولوا: إِنَّ كُلَّ مَنْ فَسَدَ بِدَعَاءِ هُوَ لَاءِ كَانَ يَفْسُدُ
وإن لم يدعهم هؤلاء إلى القبائح.

وذلك؛ أَنَّهُمْ إِنْ قَنَعُوا بِذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ كُلَّ مَنْ ضَلَّ
بما ألقته الجنّ من القرآن قد علم الله تعالى أنّه كان يضلُّ وإن لم
تلقه، فلم يخلص كونه استفساداً.
على أن من المعلوم ضرورة أنّه ضلَّ بزرادشت ومانِي والحلّاج
من لولاهم لم يضلُّ، ولبقي على الدّين الصحيح.

ذلك تصديق الكذاب. ولا جواب عن ذلك إلا بأن يقال: إنه استفساد ويجب المنع منه.

والوجه الثاني: أن القرآن إذا كان خارقاً للعادة بفصاحته فإنما تأتي من الجنّي ذلك، بأن يُجَدِّد الله تعالى له العلوم بالفصاحة حالاً بعد حال؛ لأن العلوم لا تبقى، فيصير خلق هذه العلوم هي الخارقة للعادة، ويجري ذلك مجرى ما قاله في مواضع أن نبياً لو ادّعى حمل الجبال أو طفر البحر لكان معجزاً، وكان المعجز خلق القدر التي بها تمكّن من نقل الجبل دون نفس النقل؛ لأن فعلنا لا يكون عند هذا القائل دليلاً على التصديق، وإنما يدل على التصديق ما يختصّ تعالى بالقدرة عليه. فإن رجع إلى أن يقول: القرآن ما خرق العادة بفصاحته، سقطت معارضته بسؤال الجنّ، وصار الكلام في هل هو خارق للعادة أو ليس بخارق لها؟ وفي ذلك نظر.

ومّا قيل في دفع سؤال الجنّ: إن ذلك يطرف أن يجوز في من ظهر على يده إحياء ميت أن لا يكون صادقاً، بأن يكون الجنّي أحضر من بعد حياً، وأبعد هذا الميت. وكذلك أن مدّعي النبوة ادّعى معجزاً له - هو نقل جبل أو اقتلاع مدينة - فوق ذلك، أن يجوز أن يكون ذلك من فعل / [[ص ٤٩٣]] الجنّي، وإن كان المدّعي تولى ذلك بنفسه جاز في الجنّي أن يحمل عنه ولا يحصل عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا يقدر في جميع المعجزات، أو نقول بأن الله تعالى يمنع من الاستفساد.

واعترض على ذلك بأن أجسام الجنّ والملائكة لطيفة متخلخلة، ولذلك لا نراهم بعيوننا إلا بعد أن يكثفوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحلّه قدرٌ كثيرة؛ لحاجة القدر في كثرتها إلى البنية والصلابة، ولذلك لم يجز أن تحل النملة مثل قدر الفيل. ولا يجوز على هذا الأصل أن يتمكّن ملك ولا جنّي من حمل جبل إلا بعد أن تكثف بنيته وتعظم جثته، ولو حصل كذلك لوجب أن نراه مع صحّة حواسنا وسلامتها. فإذا ادّعى النبوة وجعل معجزه اقتلاع مدينة أو نقل جبل، ووقع ما ادّعه من غير أن نشاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أو تولاه، بطل التجويز لأن يكون من فعل جنّي أو ملك، وقطعنا على أنه من فعل الله تعالى. وكذلك القول في إبدال ميت بحيٍّ وإحضار جسم من بُعد؛ لأنه لا يتمكّن من ذلك إلا من له قدرٌ تحتاج إلى بنية كثيفة تتناولها الرؤية.

وأجيب عن سؤال الجنّ بأن قيل: لو كان الأمر على ذلك لوافقت عليه العرب؛ فإنها بذلك كانت أبصر وإليه أهدى.

والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور القدر، فهذا إنما يدل على الصدق إذا علم أن القدر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكّن أحد من القادرين بقدرة عليه، فإذا لم يعلم ذلك فلا دلالة فيه، وإنما يعلم أنه ليس في مقدور أحد من المحدثين ذلك بأن يعلمنا الله تعالى ذلك على لسان بعض الأنبياء الذين علمنا صدقهم بمعجزة يختصّ تعالى بالقدرة عليها، فإذا علمنا أن عادة كل محدث من البشر والجنّ والملائكة عادتنا، وإن ما يتعدّر علينا يتعدّر عليهم، فإذا ظهر أمر خرق عادتنا علمنا أن ذلك معجز؛ لعلمنا بمشاركة الجنّ والملائكة لنا فيه.

فإن قيل: هذا يلزم فيما يختصّ تعالى بالقدرة عليه، بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجنّ بأن يحيي الميت عند إدناء جسم له صفة مخصوصة إليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقريبه من حجر المغناطيس؟ فإذا جوزنا ذلك لم يكن في إظهار إحياء الميت على يد مدّعي النبوة دليل على صدقه؛ لأنه لا يأمن أن يكون الجنّي نقل إلينا ذلك الجسم، فأحياه الله تعالى لمكان عادتهم.

قيل: إحياء الله تعالى الميت عند تقريب هذا الجسم بيننا وبين عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب، وذلك لا يجوز عليه تعالى. وليس إذا جاز أن يفعل ذلك في عادة الجنّ بحيث لا نعلمه جاز أن يفعله في عادتنا؛ لأن فعله في عادتهم لا وجه للقبح فيه، وفعله في عادتنا فيه وجه قبح؛ من حيث أنه استفساد.

وليس ذلك يجري مجرى نقل الكلام؛ لأن الجنّي إذا نقل إلينا كلاماً ما جرت عادتنا بمثل فصاحته، فنفس نقله قد خرق عادتنا، وليس له تعالى في ذلك صنع. وإذا نقل الجنّي الجسم المشار إليه فنفس نقله للجسم لم يخرق عادتنا، وإنما الخارق لها إحياء الميت عند تقريب الجسم، فالفرق بين الأمرين لا يخفى على متأمل.

/ [[ص ٤٩٢]] وهذا الذي ذكره أصحاب الصرفة عندي ليس بانفصال صحيح، بل الإلزام متوجّه من وجهين: أحدهما: أن الجنّي إذا أحضر الجسم الذي أجرى الله تعالى عادتهم بإحياء الميت عنده عند ميت، فلا يخلو أن يحيي الميت عنده أو لا يحييه، فإن أحياه هذا فيه تجويز كونه كاذباً وأنه إنما أحياه لمكان عادتهم، وإن لم يحيه فإن في ذلك خرقاً للعادة الجنّ.

وربما ادّعى بعضهم النبوة عند الجنّ، وجعل معجزه خرق عادة في أن لا يحيي الميت عند جسم كان يحييه بمجرى العادة، وفي

ومن ذلك: قصّة اللعان.

ومن ذلك: سياقة أمر بدر وحنين والخندق وأحد، وما أنزل الله تعالى فيه من القرآن.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ (الجمعة: ١١) ﴿لَمَّا أَقْبَلَ عَيْرٌ فَرَكُوا النَّبِيَّ ﷺ، ومضوا ينظرونه.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا...﴾ الآية (التحریم: ٣).

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿لَئِن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ...﴾ الآية (المنافقون: ٨).

/ [[ص ٤٩٦]] ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ (التوبة: ٤٠)، وخروج النبي ﷺ من مكة هاربا إلى المدينة، ودخوله الغار مع من كان معه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ...﴾ الآية (الأحزاب: ٣٧)، والقصّة في ذلك مشهورة.

وغير ذلك من الآيات التي تضمّنت ذكر قصص وسير وأحكام جرت في عهد النبي ﷺ، على ما تضمّنه القرآن.

فلا يخلو جميع ذلك من أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون جميع ذلك اتّفق في النبيّ الأوّل كما اتّفق للنبيّ الآخر، أو يكون المراد بلفظة الماضي في جميع ذلك الاستقبال.

والأوّل فاسد من وجهين:

أحدهما: أنّ العادة مانعة من ذلك أن يتّفق لنفسين من الوقائع والقصص والأصحاب والهجرة والأحكام والمجاورات، وأن يكون في أصحابه مهاجرون وأنصار ومسلمون ومنافقون. والعلم باستحالة ذلك كاستحالة توارد الشعراء في قصيدة واحدة ومعنى واحد وغرض واحد، واتّفاق الناس على زيّ واحد وطعام واحد؛ فإنّه ليس أحدهما أبعد من الآخر في العادة.

والثاني: أنّه لو جاز أن يتّفق ذلك فيما مضى لكان يجب أن يظهر وينتشر، ولا يخفى حال من هو بهذه الأوصاف كلّها على من يأتي فيما بعد ولا يشكّل عليه. ولو ظهر لوجب أن يوافقه عليه أعداؤه؛ فإنّهم بذلك كانوا أعرف وإليه أسرع.

وأما الثاني: فيبطل أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنّ لفظة الماضي إذا حُمّل على المستقبل كان مجازاً، ولو تجاوزنا عن ذلك لبطل أيضاً بأن جميع ما ذكرناه وتلوانه من الآيات دالة على تعظيم من ظهرت على يده، وتصديق دعوته

وهذا ليس بشيء؛ لأنّه لا يجب أن تعرف العرب جميع الشبّه العارضة والخواطر المتجدّدة، ولهذا تجدد كثير من مطاعن أهل الضلال والمبطلين في متشابه القرآن، ولم يقنع العلماء في ذلك بأن يقولوا: العرب لم يقولوا هذا، بل بيّنوا الوجه الصحيحة في ذلك والتأويلات المجوّزة التي تلائم الأصول الصحيحة، فبطل ما قالوه.

/ [[ص ٤٩٤]] وإنما يجب أن يُحال عليهم ما يتعلّق بالفصاحة والتقدّم فيها والتأخر وما أشبه ذلك، فأما في الشبهات التي لا تحظر لهم بالبال فلا يجب ذلك فيها. وكيف يُحال في مثل ذلك على العرب، ولو قالت العرب ذلك لم تكن في ذلك حجّة؟ فإذا لا تأثير لموافقهم على ذلك.

على أنّ العرب لو نفت أن يكون القرآن من فعل الجنّ لكان السؤال متوجّهاً عليها، بأن يقال لها: ما الذي يؤمّنكم من ذلك؟ وما دليلكم عليه؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً. وإذا كان كذلك فلا يجوز الحوالة عليهم فيه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا القرآن أنزله الله تعالى على نبيّ من أنبيائه غير من ظهر من جهته، فغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته، وادّعى الإعجاز به لنفسه؟ هذا إذا سلّم أنّه خارق للعادة لفصاحته، وأنّه من فعل الله تعالى دون غيره. فإن قلت: معلوم ضرورة أنّ هذا القرآن لم يُسمّع من غيره، ولا ظهر إلّا من جهته، قلنا: ذلك مسلّم، لكن ما أنكرتم أنّه أخذه ممن لم يظهر أمره وانتشر خبره، بل لم يسمعه منه غير الذي قتله وادّعه لنفسه، ولم يكن أيضاً مبعوثاً إلى سواه فيجب المنع من قتله حتّى يؤدّبه إليهم فينشر خبره؟

قلنا: أمّا من يقول بالصفة يُجيب عن هذا، بأن يقول: إذا كان جهة الإعجاز صرف القوم عن معارضته بسلبه تعالى إيّاهم العلوم التي كانت حاصلة لهم، ولو لم يكن من ظهر من جهته صادقاً وإنّما الصادق غيره، لم يحسن منه تعالى إلى أن يسلب القوم العلوم بالفصاحة، ومتى لم يسلبوهم كانوا يعارضونه [والتأتى مثل ذلك منهم.

ومن لا يقول بالصفة يمكنه أن يُجيب عن ذلك، بأن يقول: إنّ القرآن اختصّ بتضمّنه أحكاماً وقصصاً جرت كلّها في أيام النبي ﷺ، منها: قصّة المجادلة ونزول القرآن بذلك في ما جرى من جميلة زوجة أوس بن الصامت - وقيل: خولة بنت ثعلبة - وأنّه ظاهر منها / [[ص ٤٩٥]] زوجها، وكان في الجاهليّة تطلّق المرأة بذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك الآيات.

المَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤْسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ (الفتح: ٢٧)، ومثل قوله تعالى: ﴿الم ﴿١﴾ غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾﴾ (الروم: ١ - ٣)، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥)، وغير ذلك. فهذه الأشياء إنما تكون دلالة إذا وقعت مخبراتها، ومعلوم أن الحجّة كانت ثابتة بالقرآن قبل وقوع هذه المخبرات.

فأمّا من جعل وجه إعجازه انتفاء الاختلاف عنه، فإنّما يمكن أن يجعل ذلك من فضائل القرآن ومزاياه، وأمّا أن يجعل ذلك وجه الإعجاز فلا؛ لأنّ الناس يتفاوتون في انتفاء الاختلاف والتناقض عن كلامهم، فلا يمتنع أن ينتفي ذلك كلّ عن كلام المتيقّظ المتحفّظ، فمن أين أن ذلك خارق للعادة؟

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) فإنّما يُعلم به أنّه لو كان من جهة غيره لوجد فيه اختلاف كثير، بعد العلم بصحّة القرآن وكونه صادراً من جهته، فأمّا قبل ذلك فلا.

* * *

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٢٦٩]] إعجاز القرآن:

والاستدلال بالقرآن لا يتمّ إلا بعد بيان خمسة أمور:

أحدها: ظهوره بمكّة وأدعائه النبوة.

وثانيها: تحدّيه العرب بهذا القرآن وأدعائه أنّ الله أنزله عليه وخصّه به.

وثالثها: أنّه لم يعارضوه في وقت من الأوقات.

ورابعها: أنّهم لم يعارضوه للعجز.

وخامسها: أنّ هذا التعدّر خرق العادة.

فإذا ثبت ذلك دلّ على أنّ القرآن معجز، سواء كان معجزاً خارقاً للعادة بفصاحته فلذلك لم / [[ص ٢٧٠]] يعارضوه، أو لأنّ الله صرفهم عن معارضته، ولولا الصرف لعارضوا. وأيّ الأمرين ثبت صحّت نبوته، لأنّ الله لا يُصدّق كذاباً، ولا يخرق العادة لمبطل.

فالذي يدلّ على ظهوره بمكّة وأدعائه النبوة فالعلم الضروري الذي لا ينكره عاقل سمع الأخبار، وظهور هذا القرآن على يده أيضاً (مثل ذلك ضروري)، فالشكّ في أحدهما كالشكّ في الآخر.

* * *

ونبوتّه. ألا ترى أنّه تعالى ويخ المولّين منه يوم أحد وحنين، وشهد له بالرسالة بقوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٣)، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٢٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ / [[ص ٤٩٧]] (المنافقون: ٨)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ (التحریم: ٣)؟

فإن قيل: لعلّ هذه الآيات المقصودة ليست من جملة القرآن، وإنّما ألحقت به.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ كلّ آية تضمّنت هذه القصص هي أطول وأكثر من أقصر سورة في القرآن التي وقع التحدي بها، فلو تأتت منهم إلحاق مثل ذلك لعارضوه بسورة ذلك قدره، وتحلّصوا منه.

فأمّا من قال: إنّ القرآن نظمه وتأليفه مستحيلان، كخلق الجواهر والألوان، فقوله باطل؛ لأنّ الحروف كلّها من مقدورنا، والكلام كلّه يتركّب من الحروف التي يقدر عليها كلّ متكلم، فأمّا التأليف فإطلاقة مجاز في القرآن؛ لأنّ حقيقته في الأجسام، وإنّما يُراد في القرآن حدوث بعضه في أثر بعض. فإن أريد ذلك فذلك إنّما يتعدّر لفقد العلم بالفصاحة وكيفية إيقاع الحروف، لا أنّ ذلك مستحيل، كما أنّ الشعر يتعدّر على المُفحم لعدم علمه بذلك لا أنّه مستحيل منه من حيث القدرة. ومتى أريد باستحالة ذلك ما يرجع إلى فقد العلم فذلك خطأ في العبارة دون المعنى.

فأمّا من قال جهة إعجاز القرآن النظم دون الفصاحة، فقد بيّن أنّ ذلك لا يقع فيه التفاضل، وفي ذلك كفاية؛ لأنّ السبق إلى ذلك لا بدّ أن تقع فيه مشاركة بمجرى العادة.

وأما من جعل جهة إعجازه ما تضمّنته من الأخبار عن الغيوب، فذلك لا شكّ أنّه معجز، لكن ليس هو الذي قصد به التحدي وجعل العلم المعجز؛ لأنّ كثيراً من القرآن خالٍ من الإخبار بالغيب، والتحدّي وقع بسورة غير معيّنة.

على أنّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين: ماضٍ ومستقبل.

فالأوّل مثل الإخبار عن الأمم السالفة، وذلك يمكن أن يُدعى فيه أنّه قرأ الكتب الماضية، أو سمع من قرأها.

ومتى قيل: كان المعلوم أنّه لم يقرأها ولا سمع من قرأها، أمكن أن يقال: إنّما يمكن ادّعاء ذلك ظاهراً، فأمّا أن يكون يسمّعها خفياً فلا طريق للعلم به.

/ [[ص ٤٩٨]] وأمّا الثاني، مثل قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ

فأمّا الذي يدل على اختصاصه بالفصاحة المفرطة فهو أن كلّ عاقل عرف شيئاً من الفصاحة يعلم ذلك، وأنّ ما في القرآن من الفصاحة يزيد على كلّ فصيح.

وكيف لا يكون كذلك وقد وجدنا الطبقة الأولى قد شهدوا بذلك وطربوا له؟ كالوليد بن المغيرة، والأعشى الكبير، وكعب بن زهير، وليد بن ربيعة، والنابغة الجعدي، ودخل كثير منهم في الإسلام ككعب والنابغة وليد. وهم الأعشى بالدخول في الإسلام فمنعه أبو جهل من ذلك وفزعه، وقال له: إنّه يُجرّم عليك الأطييين الزنا والخمر. فقال: أمّا الزنا فلا حاجة لي فيه لأنّي كبرت، وأمّا الخمر فلا صبر لي عنه، فانتظر وأنته المنية واخترمته دون الإسلام.

والوليد بن المغيرة تحير حين سمعه فقال: سمعت الشعر وليس بشعر، والرجز وليس برجز، والحطّاب وليس بخطّاب، وليس له اختلاج / [[ص ٢٨٠]] الكهنة. فقالوا له: أنت شيخنا فإذا قلت هذا ضعفت قلوبنا؟ ففكّر فقال: قولوا: هو سحر معاندة وحسد للنبي ﷺ، فأنزل الله تعالى هذه الآيات: ﴿فَكَرَّ وَقَدَّرَ ١٨﴾ فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ١٩...﴾، إلى قوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ٢٠﴾ [المدثر: ١٨ - ٢٤]، فمن دفع فصاحة القرآن لم يكن في حيز من تكلم.

وأما اختصاصه بالنظم فمعلوم ضرورة، لأنّه مدرك مسموع، وليس في كلام العرب ما يشبه نظمه من حُطّاب ولا شعر على اختلاف أنواعه وصفاته، فاجتماع الأمرين فيه لا يمكن دفعهما.

فإن قيل: لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجدنا الفرق بين كلام أفصح العرب وبينه كما وجدنا الفرق بين شعر المتقدمين وبين شعر المحدثين الركيك وهما معتادان، وكان ذلك أولى من حيث كان أحدهما معتاداً والآخر خارقاً للعادة، وإذا لم نجد ذلك دلّ على أنّه ليس بخارق للعادة بفصاحته.

قلنا: هذا السؤال إنّما يلزم من ادّعى أنّه خرق العادة بفصاحته / [[ص ٢٨١]] فقط دون من اعتبر الفصاحة والنظم، وليس يمكن اجتماعهما في شيء من كلام العرب فيعلم كيفية الفصاحة والفرق بينهما.

فإن قيل: النظم مقدور لكلّ أحد وإنّما الفصاحة هي المعتبرة. قلنا: أوّل ما نقول: إنّ النظم أيضاً يحتاج إلى علم مخصوص، ولذلك تختلف الأحوال فيه فيتأتّى من بعضهم الحُطّاب ولا يتأتّى منه الشعر، وآخرون يتأتّى منهم الشعر ولا يتأتّى منه الحُطّاب، فلا

[[ص ٢٧٧]] كان المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (رحمة الله عليه) يختار أن جهة إعجازه الصرفة، وهي أن الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتّى معها لهم الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، ولو لم يسلبهم ذلك لكان يتأتّى منهم. وبذلك قال النظام وأبو اسحاق النصيبي أخيراً.

وقال قوم: جهة الإعجاز الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة من غير اعتبار النظم، ومنهم من اعتبر النظم والأسلوب مع الفصاحة، وهو الأقوى.

/ [[ص ٢٧٨]] قال الفريقان: إذا ثبت أنّه خارق للعادة بفصاحته، دلّ على نبوّته، لأنّه إن كان من فعل الله فهو دالّ على نبوّته، وإن كان من فعل النبي ﷺ فالنبي لم يتمكّن من ذلك إلّا بعلوم فيه خارقة للعادة تدلّ على نبوّته. فإذا قال: إنّ من فعل الله دون فعلي، قطعنا على أنّه من فعل الله لثبوت صدقه.

وقال قوم: هو معجز لا اختصاصه بأسلوب مخصوص ليس في شيء من كلام العرب.

وقال قوم: تأليف القرآن ونظمه مستحيل من العباد كاستحالة الجواهر والألوان.

وقال قوم: كان معجزاً لما فيه من العلم بالغائبات.

وقال آخرون: كان معجزاً لارتفاع الخلاف والتناقض فيه مع جريان العادة بأنّه لا يخلو كلام طويل من ذلك.

وأقوى الأقوال عندي قول من قال: إنّها كان معجزاً خارقاً للعادة لا اختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها، ودون النظم بانفراده، ودون الصرفة، وإن كنت نصرت في (شرح الجمل) القول بالصرفة على ما كان يذهب إليه المرتضى عليه السلام من حيث شرحت كتابه فلم يحسن خلاف مذهبه.

والذي يدلّ على ما قلناه واخترناه أنّ التحديّ معروف بين العرب بعضهم بعضاً معتاد، ويعتبرون في التحديّ معارضة الكلام بمثله في نظمه ووصفه، لأنّهم لا يعارضون الخطب بالشعر ولا الشعر بالخطّاب. والشعر لا يعارض إلّا بما كان يوافقه في الوزن والروي والقافية، فلا / [[ص ٢٧٩]] يعارضون الطويل بالرجز، ولا الرجز بالكامل، ولا الربع بالمتقارب، وإنّما يعارضون جميع أوصافه، وإذا كان كذلك فقد ثبت أنّ القرآن جمع الفصاحة المفرطة والنظم الذي ليس في كلام العرب مثله. فإذا عجزوا عن معارضته فيجب أن يكون الاعتبار بهما.

لظهر واشتهر وكان يكون أبلغ في باب الإعجاز من غيره، ولمّا لم يُعلّم كونهم كذلك وأنّ العرب لم تتغيّر حالهم في حال من الأحوال دلّ ذلك على أنّهم لم يُسلبوا العلوم، وإذا لم يُسلبوها وهم متمكّنون من مثل هذا القرآن كان يجب أن يعارضوا، وقد بيّنا أنّ ذلك كان متعذراً منهم، فبطل هذا القول.

فإن قيل: هلاً جعل القرآن في غاية الفصاحة التي لا تشبّهه على أحد ممّن سمع؟

قلنا: المصلحة معتبرة في ذلك، ولو لزم ذلك للزم أن يقال: (إن كان) المعتبر هو الصرف، فلم لم يجعل القرآن (في غاية الركافة وقلة الفصاحة) فكان يكون أبلغ في باب / [[ص ٢٨٤]] الإعجاز، وليس يلزم في المعجز أن يبلغ الغاية القصوى، ألا ترى أنّ الله تعالى لم يجب قريشاً إلى جعل الصفا ذهباً، وإلى إحياء عبد المطلب، ونقل جبال تهامة من مواضعها، وإلى تفجير الأرض لهم ينبوعاً، لأنّ المصلحة معتبرة مع كونها خارقة للعادة، وليس تكون المعجزات على قدر الأمان والشهوات.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ، ألقوه إلى النبي ﷺ ليضلّ به الخلق؟ ولا يمكنهم أن يدعوا أنّ فصاحة الجنّ مثل فصاحة العرب، ولا أنّهم ليس لهم علم بكيفية هذا النظم المخصوص، لأنّه لا طريق لهم إلى ذلك، بل يكفي التجويز في هذا الباب، لأنّه معه لا يمكن القطع على أنّ من فعل الله. وأيضاً فإنّ النبي ﷺ يدعي أنّ ملكاً نزل عليه بهذا القرآن، أفلا يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً؟ ولا يمكنهم ادّعاء عصمة الملائكة، لأنّ ذلك معلوم بالسمع الذي لم تثبت بعد صحّته، وعادة الملائكة أيضاً في الفصاحة غير معلومة.

قلنا: الجواب عن هذا السؤال من وجوه:

أحدها: أنّه لو طعن هذا السؤال في إعجاز القرآن لطنع في سائر / [[ص ٢٨٥]] المعجزات، ولا يكون لنا طريق إلى العلم بصدق الصادق، لأنّا متى قلنا: إنّ ما يختصّ القديم بالقدرة عليه متى فعله على وجه يخرق العادة يكون دالّاً، كان لقائل أن يقول: لِمَ لا يكون في عادة الجنّ أنّه إذا قرّب جسم من جسم ميّت عاش، كما أجرى العادة في الناس إذا قرّبنا حجر المغناطيس من الحديد جذبته؟ ومتى جوزنا ذلك لم يكن في إحياء الميت على مدّعي النبوة دليل على صدقه، لأنّا لا نأمن أن يكون بعض الجنّ نقل إليه ذلك الجسم، وأحيى الله تعالى ذلك لمكان عادتهم.

فإن قيل: إحياء الله تعالى الميت عند تقريب الجسم بيننا وفي

يكفي في النظم مجرد القدرة، ولم نجدهم نظموا شيئاً مثل القرآن، فمن أين لنا أنّه كان يتأتّى منهم؟

على أنّه لو كان النظم مقدوراً لم يمنع أن يكونوا متى أرادوا الفصاحة المفرطة في هذا النظم لم يتأتّى منهم وإن تأتّى منهم في الشعر والخُطب، ألا ترى أنّ في الناس من يكون أخطب الناس وأبلغهم فيها، فإذا نظم الشعر كان ريكياً؟ وكذلك من قال الشعر البليغ للغاية لا يحسن أن يكتب كتاباً، فإذا تكلفه ركّ كلامه. وكذلك تفاضل الشعراء في أوزان الشعر، فمنهم من يقوى على الطويل دون الرجز، ومنهم من لا يتأتّى / [[ص ٢٨٢]] منه غير الرجز، ولو تكلف الطويل لركّ كلامه، والرجال المفرطون في الفصاحة معروفون، كالعجاج ورؤبة وغيرهما، فإنّه لم يكن لهما قصيد، وإن كان فلم يشبه الرجز ولا قاربه.

فإذا ثبت ذلك فليس في وجود كلام كثير من العرب ما يدلّ على أنّهم لو تكلفوه بهذا النظم لكان مثله، ولمّا عدلوا عن المعارضة وتعذّرت عليهم إمّا لفقد علمهم بالنظم وإن كان فصيحاً أو لعلمهم بأنّهم لو تكلفوا ذلك لو قفوا دونه، دلّ ذلك على أنّ القرآن خارق للعادة بمجموع الأمرين.

على أنّ اشتباه كثير من كلام العرب على الفصحاء لا يدلّ على أنّه مثله، لأنّه قد يشبهه الشيطان على أصحاب الصنائع وإن كان بينهما بون بعيد كاللؤلؤتين الغاليتين في الثمن والمشبهين المبهجين، حتّى إنّ تدخل الشبهة بينهما ويتمّ الأغلاط، وإن كانت لا تشبّه عندهم لؤلؤة حقيرة مع مخلبة.

ومن الناس من قال: إنّ المطبوعين على الفصاحة الذين هم في الطبقة الأولى وجدوا الفرق بين فصيح كلام العرب وبين القرآن وإنّما كابروا في ذلك، وكلّ من يجري مجراهم فهو مثلهم، فأما من لم يبلغ تلك المنزلة / [[ص ٢٨٣]] فهو لا يعلم الفرق فرّباً قلّد، أو أحسن النظر، أو اعتقد اعتقاداً ليس بعلم، فلا يمكن ادّعاء العلم الضروري في ذلك، فعلم أنّه لو كان وجه الإعجاز سلب العلوم لكانت العرب إذ سلبوا هذه العلوم خرجوا عن كمال العقل.

وهذا أجبن من قال: لِمَ لا يجوز أن يكون من يأتي منه الفعل المحكم معتقداً أو ظانّاً دون أن يكون عالماً؟ بأن قلنا: ما لأجله يتأتّى الفعل المحكم هو أمر يلزم مع كمال العقل، فلا يخرج عنه إلا باختلال عقله، والعلم بالفصاحة من هذا الباب، فلو سلبهم الله هذه العلوم لكانوا خرجوا من كمال العقل، ولو كان كذلك

شبهة على الخلق، فالمنع من الشبهات وفعل القبائح مع التكليف لا يجب، وليس إذا لم يجز عليه تعالى الاستفساد) لم يجز عليه التمكين منه، كما إذا لم يجز عليه القبيح لم يجب عليه المنع منه، وكان يلزم أن يمنع الله تعالى زرادشت وماني والحلاج وغيرهم من المخترقين الذين فسد بهم خلق من الناس، ولولاهم لما فسدوا إن وجب المنع من الاستفساد.

/ [[ص ٢٨٨]] قلنا: (الجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما: أن تمكين هؤلاء المذكورين من الفساد ليس باستفساد، لأنه تمكين وتعريض لثواب أعظم من الثواب الذي عرضوا له مع عدم هؤلاء، فصار خلق هؤلاء وتمكينهم من الشبهات تمكيناً من تكليف أشقّ وتعريضاً لثواب أعظم، فخرج بذلك من الاستفساد، لأنّ حدّ الاستفساد ما يقع عنده الفساد ولولاه لم يقع من غير أن يكون تمكيناً وهذا تمكين فخرج من الاستفساد. وليس لأحد أن يقول: تمكين الجنّ من إلقاء القرآن إلينا تمكين وليس باستفساد، لأنّا بيّنا أنّ ذلك يسدّ علينا الباب الموصل إلى الفرق بين الصادق والكاذب، وذلك باطل بالاتفاق.

والثاني: أنّ كلّ من فسد بدعاء إبليس وهؤلاء المخترقين كان يفسد وإن لم يكن إبليس ولا أحد من هؤلاء فلم يكن ذلك استفساداً كما نقول فيمن بطل عنده متشابه القرآن، وخلق إبليس وغيره، ولا يمكن ادّعاء العلم الضروري في خلافه، لأنّ ذلك غير معلوم، ولا يمكن مثل ذلك في إلقاء الجنّ القرآن لما بيّناه من أنّ ذلك يؤدّي إلى سدّ الطريق في الفرق بين الصادق والكاذب، وهذا القدر كافٍ هاهنا، فإنّ استيفائه يطول به الكتاب، وقد أجبنا عن سؤال الجنّ.

/ [[ص ٢٨٩]] فإن قلت بأنّ ذلك يؤدّي إلى أن انشقاق

القمر وطلوع الشمس من مغربها وقلع الجبال من أماكنها وطفير البحار العظام وقلق البحر لا يكون شيء من ذلك معجزاً، لأنّ جنسه داخل تحت مقدور القدر، ولا يمتنع أن يكون جميع ذلك من فعل بعض الجنّ، ومن ارتكب فقال: جميع ذلك لا يدلّ على النبوة كفاه ما فيه من الشناعة، ومتى قالوا: حمل الأجسام العظيمة وقلع الجبال يحتاج إلى أن يكون من حمل ذلك على بنية كثيفة تحتمل القدر الكثيرة، لأنّ الأجسام المتخلخلة لا تحتملها مثل قدر الفيل، ولا تحتمل النملة من القدر مثل ما تحتمل الجبال، ولو حصل من له بنية كثيفة لوجب أن يرى، ولو رأى لعلم أنّه ليس فعل الله، فلا يكون دلالة.

عادتنا حرق منه لعادتنا، فجرى مجرى تصديق الكذاب، وذلك لا يجوز عليه، وليس إذا جاز أن يفعل ذلك في عادة الجنّ بحيث لا نعلمه جاز أن يفعله في عادتنا، لأنّ فعله في عادتهم لا وجه لقبحه، وفعله في عادتنا فيه وجه قبح، لأنّه استفساد، وليس كذلك نقل الكلام، لأنّ الجنّي إذا نقل الكلام الذي لم تجر عادتنا بمثل فصاحته فنفس نقله حرق عادتنا، وليس له تعالى في ذلك صنع، وإذا نقل الجسم المشار إليه فنفس نقله للجسم لم يخرق عادتنا، وإنّما الخارق لها إحياء الميت / [[ص ٢٨٦]] عند تقريب الجسم، فالفرق بين الأمرين واضح.

قيل: السؤال لا يلزم من وجهين، وهذا الانفصال ليس

بصحيح:

أحدهما: أنّ الجنّي إذا أحضر الجسم الذي أجرى الله عادتهم بإحياء الميت عنده فلا يخلو أن يحيي الميت عنده أو لا يحييه. فإن أحياه فهذا تجويز كونه كاذباً، وأنّه إنّما أحياه لمكان عادتهم. وإن لم يحيه كان في ذلك خرق عادة الجنّ بفعل معجز خرق عادتهم في رفع الإحياء عند هذا الجسم الذي كان يحييه عندهم بمجرى عادتهم، وفي ذلك تصديق الكذاب، ولا جواب عن ذلك إلا بأن يقال: إنّ استفساد يجب المنع منه كما نقوله في الجواب الآخر.

والوجه الثاني: أنّ القرآن إذا كان خارقاً للعادة بفصاحته، فإنّما تأتي من الجنّي ذلك بأن يُجدّد الله تعالى له آلة العلوم بالفصاحة حالاً بعد حال، لأنّ العلوم لا تبقى فيصير خلق هذه العلوم هو الخارق للعادة، وجرى ذلك مجرى ما يقول صاحب الصرفة في مواضع إن ثبت لو ادّعى النبوة وجعل معجزه نقل الجبال أو طفر البحار لكان خلق القدر الذي يتمكّن من ذلك هو الخارق للعادة وهو المعجز / [[ص ٢٨٧]] لا نفس النقل، لأنّ فعلنا لا يكون دليلاً على التصديق وإنّما يدلّ على التصديق ما يختصّ تعالى بالقدرة عليه، ومتى رجع إلى أن قال: لم يخرق العادة بفصاحته سقطت معارضته بسؤال الجنّ، وصار الكلام في هل هو خارق للعادة أو ليس بخارق لها؟ وقد مضى الكلام على صحّة ذلك.

والجواب الثاني عن سؤال الجنّ أنّه لو كان القرآن من فعل الجنّ لمنع الله تعالى منه، لأنّ ذلك مفسدة ولا يجوز التمكين من ذلك على الله تعالى.

فإن قيل: إنّما لا يجوز عليه أن يفعل نفس الاستفساد، وأنّما المنع من الاستفساد (فلا يجب، ولو وجب ذلك لوجب أن يمنع تعالى كلّ شبهة من المنحرفين والمشعبذين من كلّ ما يدخل فيه

قيل: هذا أصل فيه نزاع، فمن الناس من قال: يكفي في احتمال المحل القدرة أن تكون محل الحياة فقط، ومتى حصلت بنية الحياة جاز أن يوجد في البنية القدر العظيمة، وليس ذلك بأبعد من جواز حلول الاعتمادات بقدر ما يوازي الجبال في الذرة، فإن / [[ص ٢٩٠]] استبعاد أحدهما كاستبعاد الآخر، ولذلك يقلع الريح مع تخلخله الأجسام الثقال، ويقصم الأشجار الصلبة، وقد أهلك الله الأمم بالريح، فإذا جاز ذلك في الاعتمادات لم لا يجوز مثله في القدر؟ وإذا كان ذلك جائزاً فسؤال الجن متوجه في هذه الأشياء، ولا مخلص من ذلك إلا بأن يقال: إن ذلك استفساد والله تعالى لا يمكن منه.

فأما من قال: إن القرآن جنسه ليس بمقدور كالجواهر والألوان فقولُه باطل، لأن جنس القرآن الحروف والأصوات وذلك من مقدورنا، والكلام يكون بأن يوجد بعضها في أثر بعض، فالجنس مقدور، وإنما يتعدّد لفقد العلم في بعض المواضع. فأما من قال: مجرد النظم هو المعجز فقولُه باطل، لأننا لو فرضنا وقوع مثل هذا الأسلوب وهو في غاية السخف والركاكة لما كان ذلك معارضه عند أحد من العقلاء. والسبق إلى الأسلوب أيضاً لا يكون معجزاً كما لا يكون السابق إلى نظم الشعر وقول الخطب وغير ذلك من العلوم معجزاً.

ومن قال: جهة إعجازه ما تضمّنه من الإخبار (بالغائبات ليس بصحيح، لأن التحدي وقع بسورة غير معينة، وأكثر السور وخاصة القصار ليس فيها إخبار) بالغائبات، فلو كان ذلك مراعى / [[ص ٢٩١]] لعارضوا فيما ليس فيها ذلك وكانوا معارضين، وذلك باطل.

ومن قال: جهة الإعجاز ارتفاع الاختلاف والتناقض فبعيد، لأن لقائل أن يقول: إن العاقل إذا تحفظ وتيقظ حتى لا يقع في كلامه تناقض لم يقع، فمن أين أنه خارق للعادة؟ ولو جعل ذلك من فضائل القرآن ومرتبته لكان جيداً.

التبيان (ج ٥) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٤٥٧]] وفيه [أي في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾]] [هود: ١٣]] دلالة على جهة إعجاز القرآن، وأنها الفصاحة في هذا النظم المخصوص، لأنه لو كان غيره لما قنع في المعارضة بالافتراء والاختلاق.

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[[ص ١٣٥]] واعلم أن جهة خرق العادة بالقرآن أن الله سبحانه صرف العرب عن / [[ص ١٣٦]] معارضته، لسلبهم العلوم الضرورية المعقولة فيهم بمجرى العادة التي لا تتأتى المعارضة إلا معها، في كل حال تعاطوها. وقلنا ذلك لأنه لا يجوز أن يكون خارقاً للعادة بفصاحته ولا بنظمه ولا بمجموعهما ولا بتعدّد جنسه.

/ [[ص ١٣٧]] أمّا الفصاحة فلأنه كان يجب حصول العلم بالفرق بين قصار سور القرآن في الفصاحة وبين فصيح كلام العرب لكل من حصل له العلم بالفرق في ذلك بين شعر الطبقة الأولى من شعر العرب وبين شعر المحدثين في وقتنا هذا على وجه هو أكد وأظهر من حيث كان معتاداً، وذلك معجز، وفي فقد العلم بذلك دليل على خروج الفصاحة من الإعجاز.

وأما النظم فلحصول العلم بارتفاع التفاوت فيه وصحة وقوعه بفصيح الكلام وركيكة من كل عاقل.

والفصاحة والنظم إذا كانا مقدورين على الانفراد، صح من القادر عليهما الجمع بينهما بلا ارتياب، وليس القرآن متعدّراً في جنسه من حيث كان كلاماً، وكان الكلام على ما قدّمناه من جنس الحروف المعقولة والأصوات، ولو كان متعدّد الجنس لم يصح منا حكايته كما لم يصح منا حكاية كل شيء خرج عن مقدور العباد، فثبت ما قلناه.

مجمع البيان (ج ٥) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٥٠]] وفيه [أي في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾]] [هود: ١٣]] دلالة على جهة إعجاز القرآن، وأنها هي البلاغة والفصاحة في هذا النظم المخصوص، لأنه لو كان جهة الإعجاز غير ذلك لما قنع في المعارضة بالافتراء والاختلاق، لأن البلاغة ثلاث طبقات، فأعلى طبقاتها معجز، وأدناها وأوسطها ممكن. فالتحدي في الآية إنما وقع في الطبقة العليا منها. ولو كان وجه الإعجاز الصرفة، لكان الركيك من الكلام أبلغ في باب الإعجاز. والمثل المذكور في الآية لا يجوز أن يكون المراد به مثله في الجنس، لأن مثله في الجنس يكون حكايته، فلا يقع بها التحدي، وإنما يرجع ذلك إلى ما هو متعارف بين العرب في تحدي بعضهم بعضاً، كما اشتهر من مناقضات امرئ

والجواب: قوله: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ عَجَزُوا عَنِ الْمَعَارِضَةِ. قلنا: لا شيء أظهر في الدلالة على العجز من توفر الدواعي إلى الفعل ثم لا يتيسر، وقد بينّا أن الحال كذلك.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكونوا تهاونوا بالمعارضة ظناً منهم أن الاندفاع يحصل بدونه. قلنا: قد بان فساد ذلك الخيال لهم ثم لم يعارضوا.

قوله: لم يتسع لهم الوقت. قلنا: قد عُرفَ أن التحدي كان في مدة النبوة، وهو ما ينيف عن عشرين سنة، وذلك أوفر من المدة التي يُفْتَقِرُ إليها للمعارضة.

قوله: علموا أن المعارضة لا تغني فاقصروا على الغاية. قلنا: من المعلوم عادة أن من أراد تهجين إنسان ودفعه عن مراده توصل في ذلك بكل ممكن. ومن المعلوم أنهم لو عارضوا لظهرت حججهم، و[حصلت لهم بذلك الغلبة الرافعة لمتمسكته، فكان ذلك أيسر في دحض دعواه وإفساد أمره. ومثل ذلك لا يعدل عند العاقل، ولا يتجاوزه من يريد الاستظهار على الخصم. ووجه المصلحة العائدة في ذلك ظاهرة فلا يجوز أن يتفق الكل - والحال هذه - على العدول عن المعارضة إلى المحاربة.

قوله: لِمَ لا يجوز أن تكون المعارضة حصلت ولم تُنقل؟ قلنا: ذلك باطل من وجوه: أحدها: أنه لو حصلت المعارضة لُنُقِلَتْ، لأنَّ الطباع متوفّرة / [ص ١٧٥] إلى نقلها، وكل ما توفّرت دواعي الطباع إليه لا بد أن يحصل إذا ارتفعت الموانع. والثاني: لو حصلت المعارضة لكانت المعارضة هي الحجّة، والقرآن هو الشبهة، والمعنى بنقل الشبهة أولى بنقل الحجّة. والثالث: لو فرضنا أن المسلمين اعتنوا بإخفائها لنقلها غيرهم، لأنّه كان من المشركين ومخالف الإسلام من هو خارج عن طاعته خلق كثير يزيد عددهم عن حدّ التواتر، فلو حصلت المعارضة لنقلها أولئك لا محالة.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون المعارضة نُقِلَتْ ثم لم يتصل بنا؟ قلنا: قد بينّا أن الدواعي متعلّقة بنقلها في كل طبقة على سواء، فلو نُقِلَتْ في طبقة نُقِلَتْ في أُخرى، لاستواء الطبقات في الباعث على النقل.

قوله: المعارضة نُقِلَتْ عن كثير. قلنا: لم يتصل بنا إلا ما نُزِّهه ألسنتنا عن ذكره، وهو بالخرافات أشبه منه بالمعارضات، وأي عاقل يناسب ما نُقِلَ عن مسيلمة وأشباهه من أرباب السجع بالقرآن العزيز، مع ظهور التفاوت العظيم؟ وهذا بين لمن تدبّره.

القيس، وعلقمة، وعمرو بن كلثوم، والحارث بن حلزة، وجريير، والفرزدق، وغيرهم.

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[ص ٢١٦] وإعجاز القرآن، قيل: لفصاحته، وقيل: لأسلوبه وفصاحته معاً، وقيل: للصرفة، والكل محتمل.

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[ص ١٧٢] ونبدأ ببيان كون القرآن معجزاً، وقد عرفت أن المعجز هو الخارق للعادة المطابق لدعوى المدعي، والأمران موجودان في القرآن العزيز، أما خرق العادة فلأن المألوف من كلام العرب إنَّها هو الخطب والرسائل والشعر، ومن المعلوم أن القرآن خارج عن هذه الأمور، ومجانب / [ص ١٧٣] لها، ولهذا تعذر - على فصاحتهم - المعارضة له مع التحدي الظاهر، فلو قدروا على الإتيان بمثله لما عدلوا إلى المحاربة وتحمل المشاق المفضية إلى احتياج الأنفس والأموال.

وتحقيق هذا الفعل أنه لو كان في طاقتهم الإتيان بمثله لوجب أن يأتوا به، لأن الدواعي متوفّرة إلى المعارضة، والداعي إذا صفا عن معارضة الصارف وجب الفعل، فعدم الفعل مع تحقّق الداعي خالصاً عن الصوارف دليل على التعذر.

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ عَجَزُوا عَنِ الْمَعَارِضَةِ، ولا نُسَلِّمُ أَن دواعيهم إلى المعارضة خلصت عن الصوارف، لأنّه من المحتمل أن يكونوا لم يحتفظوا (لم يلتفتوا) لمعارضته، ظناً أن الاندفاع يحصل بدون ذلك، أو لأنهم لم يتسع لهم وقت يتفرغون فيه لمعارضته، أو لأنهم علموا أن المعارضة لا تغني عن المحاربة، فاقصروا على الغاية. سلّمنا أن الداعي حصل، ولكن لِمَ لا يجوز أن المعارضة وقعت ولم تُنقل إمّا لغلبة شوكة الإسلام، وإمّا لحصول القوّة في سهم السعادة المقتضي لحصول الفلج وقت المنازعة، وإمّا لكثرة مساعد اعتنى بإخفاء المعارضة؟ سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون نُقِلَتْ المعارضة في الطبقة الأولى ثم لم يتصل النقل لاستيلاء سلطان الإسلام بالغلبة الحاسمة لأطماع الناقل؟ سلّمنا ذلك، لكن المعارضة قد نُقِلَتْ عن كثير من الناس، غاية ما في الباب أن يقال: تلك المعارضات قاصرة عن رتبة فصاحة القرآن، لكنّ التفاوت اليسير بين الأفعال ليس بخرق للعادة، فإن / [ص ١٧٤] تفاوت أرباب الصناعات في صناعتهم حاصل مع أن ذلك ليس بخارق ولا يُعَدُّ معجزاً.

نزاع في كونه كتاباً شريفاً بالغاً في الفصاحة والاشتهال على العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الإلهية وعلوم الأخلاق وعلم السلوك إلى الله تعالى وعلم أحوال القرون الماضية.

ثم إنَّ مُحَمَّدًا ﷺ نشأ في مكة، وهي خالية عن العلماء والكتب والمباحث الحقيقية، ولم يسافر إلا مرتين في مدة قليلة، وعلم من حاله في سفره وحضره أنه لم يواظب على القراءة والاستفادة من أحد، وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة، ثم بعدها ظهر مثل هذا الكتاب الشريف على لسانه / [[ص ١٣٠]] وذلك معجزة فاهرة ظاهرة، إذ ظهر مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الإنسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن إلا بوحي من الله وإلهام، والعلم به ضروري.

الثالث: أنه ﷺ نُقِلَتْ عنه معجزات كثيرة، كنبوع الماء من بين أصابعه، وتسبيح الحصى في كفه، وحنين الجذع إليه، وانشقاق القمر، وإقبال الشجر، وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل شعباً في مواضع، ونحو ذلك مما دونه العلماء ورووا أنه ألف معجزة. فهذه المعجزات وإن كان كل واحد منها مروياً بطريق الآحاد إلا أننا نعلم بالضرورة أنها ليست بأسرها كذباً، بل لا بد أن يصدق بعضها، وأنها صدق ثبت به ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه. وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوي كشجاعة عليّ ﷺ وسخاوة حاتم.

وأما بيان كبرى القياس الأول فمن وجوه:

الأول: أن ظهور المعجز على يد مدعي النبوة مقارناً لدعواه وموافقاً لها لما كان من خواص النبي كان كل من اتصف به نبياً، فلما اتصف به محمد ﷺ علمنا كونه كذلك.

الثاني: إنه لو كان كاذباً فيما ادعاه من النبوة لما جاز أن يخلق الله تعالى المعجز على يديه مقارناً لدعواه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن العقل يضطر عند مشاهدة المعجز مقروناً بدعوى المدعي إلى تصديقه، فلو كان كاذباً لكان تعالى قد صدق الكاذب، لكن تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق وإغرائهم بالقيح، وهو غير جائز على الله، فثبت أنه لو كان كاذباً لما جاز إظهار المعجز على يده. وأما بطلان اللازم فلما مر.

/ [[ص ١٣١]] الثالث: دعوى الضرورة، ونبؤوا على ذلك بأن قالوا: إن الملك العظيم إذا حضر في المحفل العظيم فقام واحد

وأما أن ذلك مطابق لدعواه ﷺ فظاهر أيضاً، لأنه تحدى العرب به، ونطق القرآن العزيز بذلك بقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، ثم اقتصر على سورة واحدة في التحدي بقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، / [[ص ١٧٦]] ثم احتج بعجزهم عن ذلك بقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِيْنَ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وهم كانوا يستمعون القرآن مجتمعين ومفتقرين، ولا معنى للتحدي إلا ادعاء العجز عن ما أتى به المتحدي.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٢٨]] أحدها: أنه ظهر عليه القرآن كذلك، والقرآن معجز.

أما ظهور القرآن عليه فبالتواتر، وأما أن القرآن معجز فلأنه تحدى به العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن الإتيان بمثله فكان معجزاً.

أما أنه تحداهم بالقرآن فلأنه بلغ أمر ربّه في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، فلما لم يأتوا بذلك قال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨]، فلما لم يأتوا قال: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِيْنَ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ...﴾ الآية [الإسراء: ٨٨]. وهو معلوم بالتواتر أيضاً.

وأما أنهم عجزوا عن معارضته فلأنهم لو كانوا قادرين على ذلك لما عدلوا عنه إلى قتل أنفسهم وإتلاف أموالهم في محاربهته وإطفاء مقالته، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: أن غرضهم الأكثر من محاربهته ليس إلا دفع مقالته، وقد كان الإتيان بمثل القرآن لو أمكن مع سهولة الكلام عليهم وعلو درجاتهم في الفصاحة والبلاغة كافياً في دفعه وإسكاته، فلو كانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها عليهم لما عدلوا عنها إلى الأشق الذي هو قتل النفوس في الحرب، والعلم به ضروري. وأما بطلان اللازم فظاهر. وأما أنهم لما عجزوا عن معارضته كان معجزاً فلصدق حدّ المعجز حينئذٍ عليه. وأما موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر أيضاً.

الثاني: لو سلمنا أن القرآن لم يبلغ إلى حدّ الإعجاز إلا أنه لا

البحث الثاني: اختلف المتكلمون في سبب إعجاز القرآن، فذهب أكثر المعتزلة إلى أن سببه فصاحته البالغة. وذهب الجويني إلى أنه الفصاحة والأسلوب، ولذلك كان في شعر العرب وخطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون أسلوبه، وكان في كلامهم ما أسلوبه كأسلوبه دون فصاحته ككلام مسيلمة.

وذهب المرتضى رحمته الله إلى أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وهذا الصرف يحتمل أن يكون لسلب قدرهم، ويحتمل أن يكون لسلب دواعيهم، ويحتمل أن يكون لسلب العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة. ويُقَلَّ عنه أنه اختار هذا الاحتمال الأخير.

والحق أن وجه الإعجاز هو مجموع الأمور الثلاثة، وهي الفصاحة البالغة / [[ص ١٣٣]] والأسلوب والاشتغال على العلوم الشريفة. فأما كلام العرب فيوجد في بعضه الفصاحة البالغة، وأما الأسلوب فنادر وممكن عند التكلف، وقلما يمكن اجتماعهما لأن تكلف الأسلوب يذهب بالفصاحة.

وأما العلوم الشريفة الموجودة في القرآن فتعود إلى علم التوحيد وعلم الأخلاق والسياسات وكيفية السلوك إلى الله وعلم أحوال القرون الماضية، فربما وُجِدَ في كلام بعض حكمائهم كقس بن ساعدة ونحوه ممن قرأ الكُتُبَ الإلهية السابقة شيء من تلك العلوم، فيكون ذلك منه على سبيل النقل، ومع ذلك فلا يوجد معه أسلوب القرآن وفصاحته.

والحاصل: أن كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبتة له في الأسلوب أبعد. وأما في العلوم والمقاصد التي اشتملت عليها فأشدُّ بُعداً، فإن للقرآن باطناً وظاهراً كما قال رحمته الله: «إن للقرآن ظهراً وبتناً وحداً ومطلعاً فيأخذ كلُّ منه بحسب فهمه واستعداده».

وفيه آيات كثيرة بشرت وأذرت بحوادث مستقبلية، وذلك مما لا يفي به القوة البشرية إلا بتأييد ووحى إلهي، فتكون تلك ممتنعة في كلامهم فضلاً عن يُعبروا عنها بما يناسب لفظ القرآن في فصاحته وأسلوبه. وبالله التوفيق.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدِّين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٤٥٩]] فأما من جهة إعجاز القرآن، فقد اختلف العلماء فيها، فذهب النظم إلى أن جهة إعجازه الصرفة، وهي أن

وقال: أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: يا أيها الملك إن كنت صادقاً في كلامي فخالف عادتك وقم عن سريك، فإذا قام الملك عند سماع هذا الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعي صادقاً في دعواه، فكذلك حال محمد عليه السلام في دعواه النبوة وإظهار الله تعالى الأمر الخارق للعادة على يديه عقيب دعواه.

لا يقال: لا نُسلم أن شيئاً ممَّا ذكرتموه معجز، ولا نُسلم أنه من فعل الله، ولم لا يجوز أن يكون لنفس هذا الإنسان أو لبدنه خاصية لأجلها قدر على ما لم يقدر عليه أحد غيره؟ سلمناه، لكن لم لا يجوز أن يكون أعانه عليه بعض الجن والشياطين؟ كما يقال: إن الجن يدخل في بدن المصروع، وحينئذ يكون كلام الذئب والبعير وغيرهما من ذلك القبيل.

سلمناه، لكن لم لا يجوز أن ينسب ذلك إلى بعض الكواكب أو الملائكة المجردة أو إبليس إمَّا بالاستقلال أو بالإعداد له والمعونة على فعل ذلك؟

سلمنا أن فاعلها هو الله تعالى، لكن لم قلتم: إنه فعلها لغرض التصديق؟ ولم لا يجوز أن يكون ابتداء عادة أو تكرير عادة متطاوله متباعدة؟

سلمناه، لكن لعله خلقها معجزة لنبي آخر في بعض أطراف العالم أو لملك أو كرامة لواحد من جن البر أو البحر.

سلمناه، لكن لعله خلقها على يده مع كونه كاذباً حتى تشتد البلية وتقوى الشبهة، فيستحق بسببها الثواب العظيم.

لأننا نجيب عن الاحتمالات الأولى أنه عليه السلام ادعى كون هذه المعجزات / [[ص ١٣٢]] قد فعلها الله تعالى على يديه تصديقاً لدعواه الرسالة من عنده، فلو كان شيء منها من فعل غيره لا لغرض تصديقه لكان كاذباً فيما ادعاه، وكان الله تعالى قد مكَّنه ممَّا يُروَّج به كذبه ومكَّن غيره من مساعدته على ذلك، فيكون مصدقاً للكاذب، لكن تصديق الكاذب مستلزم لإضلال الخلق وإفسادهم وهو قبيح عقلاً، فيمتنع عليه.

وعن الاحتمالات العائدة إلى الله تعالى أنه تعالى لما خلقها على يديه عقيب دعواه مطابقة لها علمنا بالضرورة كون الغرض بها تصديقه دون سائر الاحتمالات المذكورة.

وإذا ثبت أنه عليه السلام نبي حق وجب أن يكون موصوفاً بسائر خواص النبوة ولوازمها من العصمة والبراءة عن وجوه النقائص المنفرة عنه.

فإن قال قائل: غير مسلم أن الواحد منا يفصل ويُفَرِّق بين أشعار الجاهلية / [[ص ٤٦١]] وأشعار المحدثين.

قلنا له: إن أردت بالواحد الذي أشرت إليه من كان من عوام الناس والأعاجم منهم الذين لا يعرفون الفصاحة أصلاً ولا خبروها، فذلك غير مدفوع، ونحن لم ندع معرفة هذا الفصل عليهم. وإن أردت به العلماء والأولياء الذين عرفوا الفصاحة وتدرَّبوا بها، فهذا مكابرة وجحد، لأن هذا الفصل غير خافٍ عليهم.

فإن قيل: الصرف عمّاذا وقع؟

قلنا: عن أن يأتوا بكلام يساوي أو يقارب القرآن في فصاحته وطريقة نظمه، بأن سلب كل من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكّن منها، فإن العلوم التي بها يتمكّن من المعارضة ضرورية من فعل الله تعالى بمجرد العادة على هذا لو عارضوه بشعر أو خطبة ما كانوا معارضين له.

والذي يُبيّن ما ذكرناه أنه ﷺ أطلق التحدي وأرسله، فوجب أن يكون إنما أطلق تعويلاً على ما عرفوه وعهدوه في تحدي بعضهم بعضاً، ومعلوم أن المعهود المتعارف بينهم في التحدي مراعاة الفصاحة وطريقة النظم واعتبارهما. ولهذا لم يتحدّ الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب، بل لم يكونوا يرتضون في معارضة الشعر إلا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة القافية. ولو شكّ القوم في مراده بالمثلية المطلوبة منهم لاستفهموه، فلمّا لم يستفهموه دلّ على أنّهم فهموا مراده وغرضه.

وهذا قد ذكرناه وأوردناه عليهم حيث عدّوا في الوجوه الصارفة للعرب عن المعارضة اشتباه الأمر عليهم في المراد بالمثلية، وعلى أنّهم لو لم يفهموا من غرضه أن النظم مراعى مطلوب منهم لعارضوه بالشعر، فإنّ في شعرهم ما هو / [[ص ٤٦٢]] مثل فصاحة كثير من القرآن. واختصاص القرآن بنظم مخالف لسائر النظم معلوم ضرورة، لأنّ كل من سمع الشعر والخطب والسجع وجميع أنواع الكلام علم أنّ القرآن يختصّ بأسلوب ونظم ليس لشيء من كلام العرب. فأما الذي يدلّ على أنه لولا الصرف لعارضوه، فهو أنه إذا ثبت أنّ في فصيح كلامهم ما يقارب كثيراً من القرآن والنظم لا يصحّ فيه التزايد والتفاضل بدلالة أنه يشترك الشعراء في نظم واحد لا يزيد أحدهما على صاحبه فيه، وإن تباينت فصاحتها. ومن البين أنه لا يتعدّر نظم مخصوص بمجرد العادة على من يتمكّن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علم كما يحتاج إليها في الفصاحة.

الله تعالى سلب العرب العلوم التي بها كانوا متمكّنين من أن يأتوا بمثل القرآن في فصاحته ونظمه، حتّى راموا المعارضة ولم يسلبوها لكانوا متمكّنين من المعارضة. ونصر أبو إسحاق النصيبى هذا المذهب، وهو الذي اختاره علم الهدى عليه السلام.

وذهب أبو عليّ وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنّ جهة إعجازه الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة، فمنهم من اعتبر مع الفصاحة النظم والأسلوب، ومنهم من لم يعتبر ذلك. وذهب ذاهبون إلى أنّ جهة إعجازه النظم والأسلوب اللذان اختصّ بهما القرآن، دون الفصاحة، إذ من المعلوم أنّ مثل نظم القرآن وأسلوبه لا يوجد في كلامهم.

وذهب أبو القاسم البلخي إلى أنّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد / [[ص ٤٦٠]] كخلق الجواهر والألوان. وذهب آخرون إلى أنّ جهة إعجازه ما تضمّنه من الإخبار عن الغيوب.

وقال قائلون: جهة إعجازه ارتفاع التناقض والاختلاف عنه على وجه مخالف للعادة.

واستدلّ علم الهدى عليه السلام على صحّة ما اختاره من القول بالصرفة بأن قال: لو كانت فصاحة القرآن خارقة للعادة، لوجب أن يكون بين القرآن وبين أفصح كلام العرب التفاوت الشديد الذي يكون بين الممكن والمعجز، فكان لا يشتبه فصل ما بينه وبين ما يضاف إليه من أفصح كلام العرب في الفصاحة، كما لا يشتبه الحال بين كلامين فصيحين وإن لم يكن بينهما من التفاوت، ما يكون بين الممكن والمعجز. ألا ترى أنّ العارف باللغة والفصاحة متاً يفصل بين شعر الطبقة العليا من الشعراء وبين شعر المحدثين بأول نظر، ولا يحتاج في معرفة ذلك الفصل والفرق إلى الرجوع إلى من تناهى في العلم وبالفصاحة؟ وقد علمنا أنه ليس بين هذين الشعرين ما بين المعتاد والخارق للعادة.

إذا ثبت هذا وتقرّر وكنا لا نُفَرِّق بين بعض قصار السور والمفصّل وبين أفصح شعر العرب وأبدع كلامهم ولا يظهر لنا التفاوت بينهما الظهور الذي قدّمناه، فلماذا حصل لنا الفرق القليل ولم يحصل الكثير؟ ولم يرتفع اللبس مع التقارب ولم يرتفع مع التفاوت؟

فإن قيل: الفرق بين أفصح كلام العرب وبين القرآن موقوف على متقدّمي الفصحاء الذين تحدّوا به.

قلنا: لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت العظيم لوقف ما دونه عليهم أيضاً، ومعلوم خلاف ذلك.

فصحاء العرب، لأنه إذا كان يتأتى منهم قبل التحدي ما تعدر عليهم بعده وعند ما راموا معارضته. فالحال في أنهم صرّفوا عن المعارضة يكون ظاهرة جليّة، فلا يبقى بعد ذلك شك في صدقه ﷺ في دعواه النبوة، فلم لم ينقادوا له؟

قلنا: بل لا بد من أن يكونوا عاملين بتعدّر ما كان متأتياً منهم، لكنّه يجوز ويمكن أن ينسبوه إلى الاتفاق أو إلى السحر، على ما كانوا يرمونه به، واعتقادهم / [[ص ٤٦٤]] في السحر والكهانة معروف، ومن الممكن أن ينسبوا ذلك إلى الله ويقولوا: إنّه تعالى فعله لا للتصديق، بل لمحنة العباد أو للمجد والدولة على ما يعتقد كثير من الناس. على أن مثل هذا ينقلب على أصحاب الفصاحة بأن يقال: إذا كانت العرب تعلم أن القرآن خرق العادة بفصاحته، فأى شبهة بقيت عليهم، فلم لم ينقادوا له؟ فأى جواب أجابوا به فهو جوابنا بعينه.

فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز، فلم لم يجعل القرآن من أرك الكلام أو أقله فصاحة، ليكون أهر في باب الإعجاز؟ قلنا: لعل المصلحة اقتضت هذه المرتبة من الفصاحة في القرآن لا أنقص منها، فإن المصلحة معتبرة في ذلك، وغير لازم في المعجز أن يفعل كل ما كان أهر وأظهر، وإنما يفعل ما يقتضيه المصلحة بعد أن يكون وجه الإعجاز قائماً فيه.

ثم يُقَلَّب السؤال على أصحاب الفصاحة ويقال لهم: هلاً جعل الله تعالى القرآن أفصح ممّا هو عليه بكثير، حتّى لا يشتهبه الحال فيه على من سمعه ولا يمكنه جحدته؟ فما أجابوا به فهو جوابنا بعينه.

فإن قالوا: أليس وراء فصاحة القرآن فصاحة زائدة عليها؟ قلنا: هذا باطل، لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير متناهية ولا محصورة. وعلى هذا فإن بعض آيات القرآن أفصح من بعض، فهلاً جعل الله آيات القرآن وسورها منادية في الفصاحة حتّى يكون أعجب وأهر؟

ثم ولو سلّمنا أنه ليس وراء فصاحة القرآن فصاحة زائدة، فهلاً سلب الله تعالى العرب في الأصل العلم بالفصاحة ويجعلهم في أدون الرتبة فيها ليتبين مزية القرآن في الفصاحة تبييناً أظهر ممّا هو ظاهر الآن.

ثم نقول: هذا الذي ذكره السائل اقتراح في الأدلة والمعجزات، وذلك غير / [[ص ٤٦٥]] جائز ولا يجب على الله تعالى إجابة المقترح فيما يقترحه. ألا ترى أنه تعالى لم يجبهم إلى ما

ألا ترى أن من قدر من الشعراء على وزن الطويل يقدر على البسيط وغيره وإن كان على سبيل الاحتذاء، وإن خلا كلامه من الفصاحة فعلم بذلك أن النظم لا يقع فيه تفاضل.

لم يبق بعد هذا، إلا أن يقال: الفضل في السبق إليه، وذلك لا يُعدّ خرق عادة، إذ لو كان السبق إلى ما ذكرناه خرق عادة لوجب أن يكون من سبق إلى ابتداء الشعر أتى بمعجز، وكذلك كل من سبق إلى عروض من أعارضه، أو وزن من أوزانه، وجب أن يكون قد أتى بمعجز، وذلك باطل.

فإن قيل: قولكم هذا يُخرج القرآن من كونه معجزاً، لأن على هذا المذهب المعجز هو الصرف، وذلك خلاف إجماع المسلمين.

قلنا: هذه مسألة خلاف لا يجوز أن يدعى فيها الإجماع. على أن معنى قولنا: (معجز) في العرف بخلاف ما هو في اللغة. والمراد به في العرف ما له حظ في الدلالة على صدق من ظهر على يده، والقرآن بهذه الصفة عند من قال بالصرفة، فجاز أن يُوصف بأنه معجز، وإنما ينكر العامّة القول بأن القرآن ليس بمعجز، إذ / [[ص ٤٦٣]] أريد به أنه غير دال على صدق النبي ﷺ، وأن العباد يقدرون عليه.

فأمّا أنه معجز بمعنى أنه خارق للعادة بنفسه أو بما يستند إليه، فموقوف على العلماء المبرزين والمتكلمين المحققين.

على أنه يلزم من جعل جهة إعجاز القرآن الفصاحة الشناعة أيضاً، لأنهم يقولون: إن كل من قدر على الكلام من العرب والعجم يقدر على مثل القرآن، وإنما ليست لهم علوم بمثل فصاحته.

ويلزم من قال: إن الله تعالى أحدث القرآن قبل كل شيء، أن لا يكون القرآن نفسه معجزاً عنده، لأن إحداثه لم يطابق الدعوى، وإنما نزول الملك به هو المعجز.

ويلزم من قال: إن جهة إعجاز القرآن هي ما تضمّنه من الإخبار عن الغيوب أن لا يكون أكثر القرآن معجزاً لخلوّه من ذلك.

وهذا يخالف ما أجمعت الأمة عليه من كون جميع القرآن معجزاً، أو يخالف ما وقع به التحدي، لأن التحدي وقع بجميع القرآن وبعشر سور منكرات وبسورة منكرة. فما شنع به السائل على أصحاب الصرفة يتجه مثله على أكثر أرباب المذاهب في جهة إعجاز القرآن.

فإن قيل: لو كان المعجز هو الصرف، لما خفي ذلك على

فالعقل بعد تقدير وجودهم الجائز في قضيتته يُجوز فقد عصمتهم، وعادة الملائكة في الفصاحة غير معلومة، فمن الجائز أنّها فوق عادة العرب.

قلنا: هذا السؤال غير متّجه على من جعل حجّة إعجاز القرآن الصرفة، وأنّ الله تعالى سلب العرب العلوم التي بها كانوا متمكّنين من المعارضة، أي لم يخلق فيهم تلك العلوم التي أجرى العادة بخلقها فيهم، وذلك لا يتعلّق بغير الله تعالى، لا بجني ولا النبي ولا ملك. فلو لم يكن ﷺ صادقاً في دعواه لما سلبهم الله تعالى تلك العلوم، بل كان يخلق فيهم ما أجرى به العادة. وإنّما يتّجه هذا السؤال على من جعل جهة إعجازه فرط الفصاحة دون الصرفة.

وقد أجاب من قال بذلك بوجوه ذكرنا أكثرها عند الكلام في حدّ المعجز وما يتعلّق به واعتراضناها، مثل قولهم: إنّ هذا استفساد يجب عليه تعالى المنع منه، وقولهم: إنّ المعجز إنّما يدلّ على صدق المدّعي لكونه خارقاً للعادة، فإذا / [[ص ٤٦٧]] ثبت كونه خارقاً للعادة فلا فرق بين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل غيره من ملك أو جني. وقولهم: لو قدح هذا في كون القرآن معجزاً لقدح في سائر المعجزات وإن كانت من جنس ما لا يقدر عليه إلاّ الله تعالى كإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حية، بأن يكون تعالى قد أجرى العادة فيما بين الجنّ بإحياء الميت عند تقريب جسم مخصوص إليه، وكذا القول في إخوانه من إبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حية.

كلّ هذه الوجوه قد ذكرناها من قبل من حيث أشرنا إليه، فالواجب أن نذكر هاهنا ما لم نذكره هناك.

قالوا: إنّ سؤال الجنّ يقدر في سائر المعجزات من وجه آخر غير ما قدّمناه، وهو أن يجوز فيمن ظهر على يده إحياء ميت أن لا يكون صادقاً بأن يكون الجنّي أحضر من يُعدّد حياً وأبعد ذلك الميت.

ويمكن الاعتراض على هذا أيضاً بأن يقال: الميت جسم كثيف إذا نُقل من غير أن يُلفّ في شيء أو يخفى في موضع، فإنّ من كان صحيح الحاسة حاضراً هناك يراه منتقلاً متحرّكاً، وكذا يرى الجسم الحيّ الذي ينقله الجنّي من بُعد. وهذا بخلاف ما يفعله المشعبدون من إبدال ما يشبه الطائر الميت بطائر حيّ، لأنّهم يلفّون ذلك في لفاف ويبدّلونه بالحيّ الذي هو عندهم وبالقرب منهم. وأجيب عن سؤال الجنّ بأن قيل: لو كان الأمر على ذلك لوافقنا عليه العرب، فإنّها بذلك كانت أبصر وإليه أهدي.

التمسوه من المعجزات، كإحياء عبد المطلب ونقل جبال تهامة عن موضعها، وأن يُفجّر لهم الأرض ينبوعاً أو يُسقط السماء كسفاً، وغيرها من الآيات التي طلبوها؟ فبطل ما ذكره السائل.

فإن قيل: إذا لم يخرق القرآن بفصاحته، فلم شهد له بالفصاحة متقدّموا الفصحاء كالوليد بن المغيرة وانقادوا له؟ ولم أجاب دعوته كثير من الشعراء، كالنابغة الجعدي وأسيد بن ربيعة وكعب بن زهير والأعشى الكبير، لأنّه يقال: إنّ توجّه لیسلم، فمنعه أبو جهل، وقال: إنّهُ يُجرّم عليك الأطييين، الزنا وشرب الخمر، وصدّه عن ذلك، فلولا أنّهم علموا مرتبة القرآن ومزيّته في الفصاحة لما انقادوا له.

قلنا: كأنّ من قال بالصرفة ينكر مزيّة القرآن على غيره في الفصاحة ولا يقرّها، بل هو مقرّ بمنزلة القرآن في الفصاحة وكونه أفصح من جميع كلامهم. ولكنّه يقول: هذه المزيّة ليست ممّا يخرق العادة ويبلغ حدّ الإعجاز، فليس في إقرار الفصحاء وشهادتهم بفصاحة القرآن وبلاغته وفرط براعته ما يقدر في القول بالصرفة. فأما دخولهم في الإسلام فلا شكّ في أنّه كان لأمر بهرهم وأعجزهم، وأي شيء أبلغ في ذلك من تعدّد المعارضة عليهم متى راموها مع سهولة الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا؟

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ ألقاه إلى النبي ﷺ، وخرق به عاداتنا وقصد به الإضلال عن الدّين، ولا يمكن ادّعاء القول بأنّ فصاحة الجنّ مثل فصاحة العرب من غير زيادة عليها، لأنّه لا طريق إلى ذلك، ويكفي أن يكون ما ذكرناه مجوّزاً، لأنّ التجويز في هذا الباب كافٍ. / [[ص ٤٦٦]] فلا يمكنكم القطع على أنّ القرآن من فعل الله تعالى أو أنّ الله في ظهور القرآن على النبي خرق عادة. على أنّه ﷺ كان يقول: إنّ ملكاً ينزل عليه بهذا القرآن، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على الله؟

ولا يمكنكم دفع هذا السؤال بأن تقولوا: العلم بأنّ في الوجود ملكاً وجنّاً طريقه السمع وقول النبي، فقبل صحّة نبوته كيف يُعلم الجنّي أو الملك حتّى يجوز أن يكون القرآن من فعله؟ وذلك لأنّ العلم بالجنّي والملك وإن كان طريقه السمع فتجويز وجودهما في العقل، وذلك كافٍ في توجيه السؤال.

وكذا لا يمكنكم دفع الحوالة في ذلك على الملك بأن تقولوا: إنّ الملائكة معصومون فلا يكذبون، وذلك أنّ العلم بعصمتهم طريقه السمع، وقبل العلم بصحّة السمع لا طريق إلى العلم بها.

متمكّنين من تلك الفصاحة، فيكون ذلك خرق العادة التي أجزاها منهم ونقضها.

ولقائل أن يقول: إن لم يكن في ظهور القرآن على النبي ﷺ خرق عادة على مذهب أصحاب الفصاحة بالوجه الذي ذكره، للزم أن لا يكون في طفر البحر ونقل الجبال خرق عادة لمثل ذلك الوجه، بأن يقال: العادة التي أجزاها الله تعالى في الناس بإعطائهم من القدر المقدار الذي به تمكّنوا من طفر الجداول ونقل الأثقال ما انخرقت بعد طفر المدعي للنبوة البحر أو نقله الجبل، هم بعد ذلك ما كانوا عليه من قدرتهم على طفر الجداول ونقل الأثقال المعهودة، ما انتقضت قواهم وقدرهم، فيجب على هذا أن لا يكون طفر البحر ونقل الجبال خارقاً للعادة، ولا يكون فيه دلالة على صدق من ظهر عليه، ومعلوم خلاف ذلك.

فإن قال: لِمَا أعطاهم تعالى ذلك المقدار من القدر وأجرى فيهم العادة به ولم يُعْطِهِمْ أكثر من ذلك المقدار ولم يُمكِّنْهُمْ من طفر ما يكون أوسع من الجداول المعهودة بكثير ولا من نقل الأثقال التي تزداد في الثقل على الأثقال المألوفة بكثير، كان نفي تمكينهم من تلك الزيادة كعادة جارية فيهم. فلِمَا مَكَّنَ المدعي للنبوة من تلك الزيادة أو خلق فيه الطفر والنقل كان ذلك خرقاً للعادة الراجعة إلى النفي.

قلنا: فخذ مثله من أرباب الفصاحة، بأن يقولوا: لِمَا آتَى اللهُ العرب من / [[ص ٤٧٠]] الفصاحة ذلك المقدار وأجرى العادة فيهم بذلك ولم يؤتِهم أكثر منها، صار نفي إعطائه إيّاهم الفصاحة الزائدة على فصاحتهم بكثير كعادة جارية فيهم، فإذا أظهر على النبي من الكلام الفصيح ما ازداد فصاحته على فصاحتهم بكثير، إمّا بأن أنزله عليهم أو بأن مكّنه من إنشائه، كان ذلك خرقاً لتلك العادة الراجعة إلى النفي حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة.

وإن قال قائل: إن طفر البحر أو نقل الجبل إنّما يكون خرقاً للعادة من حيث إنّ الله تعالى أجرى العادة في الناس، بأن يُمكِّنْهُمْ من طفر الجداول المعهودة ونقل الأثقال المعلومة على ما بينهم، من التفاوت القريب والتفاضل القليل. فإذا مكّن واحداً من طفر البحر أو نقل الجبل أو خلق فيه ذلك الطفر أو النقل، كان ذلك فوق طاقتهم بمقدار كثير، وزائداً على ما يتمكّنون بشيء عظيم، أو خارجاً عمّا جرت العادة به فيهم بزيادات تكاد لا تنضب، فيكون خارقاً لعاداتهم الراجعة إلى الإثبات، إذ هذا هو المراد بخرق العادة، أمكن أن يقال مثله في خرق القرآن بفصاحته العادة

وهذا الجواب ليس بصحيح أيضاً، لأنّه لا يجب أن تعرف العرب جميع الشبه العارضة والخواطر المتجدّدة، ولهذا تجدد من مطاعن أهل الضلال والمبطلين كثير في متشابه القرآن، ولم يقنع العلماء في الجواب عنها بأن يقولوا مثل هذا القول، بل بينوا الوجوه الصحيحة في ذلك والتأويلات المجوّزة الملائمة / [[ص ٤٦٨]] للأصول الصحيحة، وإنّما يُجَال على العرب فيما يتعلّق بالفصاحة والتقدّم فيها والتأخر، فأما في الشبهات التي لا تحظر لهم بالبال فلا يجب ذلك فيها، وكيف يُجَال في مثل ذلك على العرب، ولو قالت العرب ذلك لم يكن في ذلك حجّة؟ على أن العرب لو نفت أن يكون القرآن من فعل الجنّ، لكان السؤال متوجّهاً إليهم، بأن يقال لهم: ما الذي يؤمنكم من ذلك؟ وما دليلكم عليه؟ وإذا كان كذلك لم يجز الحوالة عليهم فيه.

ويمكن أن يجاب عن سؤال الجنّ بأن يقال: لو كان الأمر على ما تضمّنه السؤال، لكان الدليل على صدقه في دعواه قائماً مع ذلك، لأنّ إلقاء الجنّي القرآن إليه من بين الناس كلّهم دون غيره واختصاصه به، سيّما إلقاء نجوم القرآن بحسب اقتضاء الحالات لها، وبحسب ما كان يحدث في الأوقات من الحوادث التي تضمّنت تلك النجوم بيان أحكامها وما يتعلّق بها خارق للعادة ودالّ على تسخّره له ﷺ. وذلك لا يكون إلّا بتسخير الله تعالى الجنّي له في ذلك بتقوية الدواعي إلى ذلك ودفع الصوارف عنه، كما سخّرهم لسليمان ﷺ، فذلك التسخير يكون من جهته تعالى، وهو خارق للعادة، فيدلّ على صدقه. وإذا علمنا صدقه نعلم بعد ذلك أن القرآن كلامه تعالى، وليس هو كلام غيره ﷺ على ما أخبر عنه ﷺ.

وقد كان شيخنا رشيد الدّين ﷺ يردّ على أصحاب الفصاحة بأن يقول: لا يمكنكم بيان خرق العادة في ظهور القرآن على النبي ﷺ. وذلك لأنّ عندهم أنّ الله تعالى يُعْطِي العرب من الفصاحة المقدار الذي كانوا يُظهِرونها، وأجرى عادته فيهم بذلك، وبعد نزول القرآن بقوا على ما كانوا عليه من الفصاحة لم ينتقض من فصاحتهم شيء، فأيّ عادة انخرقت على ...

/ [[ص ٤٦٩]] وإنّما يمكن بيان خرق العادة على مذهب أصحاب الصرفة، بأن يقال: إنّ الله تعالى أعطى العرب من الفصاحة قبل وقوع التحديّ بالقرآن ما يقارب فصاحة القرآن وأجرى عادته فيهم بذلك، ثمّ بعد نزول القرآن ووقوع التحديّ به سلبهم تلك الفصاحة، بأن لم يخلق لهم العلوم التي بها كانوا

الحَرَامِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ» [الفتح: ٢٧]، ومثل قوله: ﴿الم ١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ [الروم: ١ - ٣]، ومثل قوله: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٥]، وغير ذلك. وهذه الأخبار إنَّما تكون أدلَّة إذا وقعت مخبراتها، ومعلوم أنَّ الحجَّة بالقرآن كانت قائمة قبل وقوع هذه المخبرات.

فأمَّا من جعل وجه إعجازه انتفاء الاختلاف والتناقض منه، فإنَّما يمكن أن يُجعل ذلك من فضائل القرآن ومزاياه، فأمَّا أن يُجعل ذلك وجه الإعجاز فلا، لأنَّ الناس يتفاوتون في انتفاء الاختلاف والتناقض عن كلامهم فلا يمتنع أن ينتفي ذلك من كلام المتحقِّظ المستيقظ، فغير مسلم أنَّ ذلك خرق العادة. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] إنَّما يُعلم أنَّه لو كان من جهة غيره لوجد فيه اختلاف كثير بعد العلم بصحَّة القرآن وكون النبيِّ صادقاً، فأمَّا قبل ذلك فلا.

فإن قيل: ما أنكرتم من أنَّ هذا القرآن أنزله الله تعالى على نبيِّ من أنبيائه غير من ظهر من جهته فغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته وادَّعاه لنفسه وأنَّه معجزة. هذا إذا سلَّم أنَّه خارق للعادة لفصاحته، وأنَّه من فعل الله تعالى دون غيره.

فإن قلتم: معلوم ضرورة أنَّ هذا القرآن لم يُسمع من غيره ولا ظهر من جهته.

قلنا: ذلك مسلم، غير أنَّ من الممكن وممَّا يخطر بالبال أنَّه أخذه ممَّن لم يظهر أمره ولم ينتشر خبره، بل لم يسمعه منه غيره ومثله وادَّعاه لنفسه ولم يكن أيضاً مبعوثاً إلى سواه فيجب المنع من قتله حتَّى يُؤدِّيه إليهم فينتشر بذلك خبره.

/ [[ص ٤٧٣]] قلنا: عن هذا السؤال جوابان: أحدهما يختصُّ به أصحاب الصرفة، والثاني من الجوابين مشترك بينهما وبين غيرهم.

وأما الذي يختصُّهم، فهو أنَّه إذا كان جهة الإعجاز صرف القوم عن المعارضة وسلبه تعالى إيَّاهم العلوم التي كانت حاصله لهم، فلو لم يكن من ظهر عليه وانتشر من جهته صادقاً لما حسن منه تعالى أن يسلب القوم العلوم بالفصاحة التي كانت حاصله لهم، وإذا لم يسلبهم كانوا يعارضونه لتأتى مثل ذلك عنهم.

وأما الجواب المشترك بين أصحاب الصرفة وبين غيرهم، فهو أنَّ القرآن تضمَّن أحكاماً وقصصاً جرت كلها في أيام النبيِّ ﷺ.

منها: قصَّة المجادلة ونزول القرآن بذلك فيما جرى من جميلة

بأن يقال: لمَّا أتى الله العرب من الفصاحة المقدار المعلوم على ما كان بينهم من التفاوت القليل، ثم أظهر على النبيِّ من الكلام الفصيح الذي هو القرآن ما ازدادت فصاحته على فصاحتهم بشيء عظيم، بحيث لم يتمكَّنوا من مثله وممَّا يقاربه، ومن مثل بعضه وما يقاربه، كان ذلك خارجاً عمَّا جرت به العادة فيهم، فكان خارقاً لعاداتهم الراجعة إلى الإثبات، كما قاله في طفر البحر ونقل الجبل بلا فرق، فثبت أنَّ هذا القدر غير مؤثِّر في مذهب أصحاب الفصاحة.

وأما من قال: جهة إعجاز القرآن النظم دون الفصاحة، فقوله باطل بما قد بيَّنا أنَّ ذلك ممَّا لا يقع فيه التفاضل بمجرى العادة، فإنَّ السبق إلى مثل ذلك / [[ص ٤٧١]] لا يُعدُّ خرق عادة.

وأما من قال: إنَّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد، كخلق الجواهر والألوان، فقوله باطل أيضاً، لأنَّ النظم والتأليف الحقيقي إنَّما يثبت في الأجسام، وإطلاق هذين اللفظين في القرآن وغيره من الكلام مجاز، والمراد به إذا استعمل في الكلام حدوث بعضه في أثر بعض.

إذا تقرَّر هذا، فالحروف التي منها ينتظم الكلام قرآناً كان أو غيره، كلها مقدورة لنا. وأمَّا إحداث البعض في أثر البعض على وجه يكون فصيحاً فإنَّما يتمكَّن منه بالعلم، فمن تعدَّر عليه ذلك إنَّما يتعدَّر لفقد علمه بكيفية إيقاع الحروف وإتباع بعضها البعض، لأنَّ ذلك مستحيل وقوعه منه على جميع الوجوه وفي كلِّ الحالات كالجواهر والألوان اللذين مثله بهما كما أنَّ العشر يتعدَّر على المعجز لعدم علمه بذلك لا أنَّه مستحيل منه من حيث القدرة، فإنَّ أراد باستحالة ذلك ما يرجع إلى فقد العلم فقد أخطأ في العبارة والتمثيل معاً.

وأما من قال: إنَّ جهة الإعجاز ما تضمَّن من الإخبار عن الغيوب، فذلك لا شك في كونه معجزاً، لكنَّه ليس هو الوجه الذي توجه نحوه التحدي، لأنَّ أكثر القرآن حال من ذلك، والتحدِّي وقع بسورة غير معيَّنة.

ثم إنَّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين: ماض ومستقبل. فالأوَّل مثل الإخبار عن الأمم السالفة، وذلك يمكن أن يدعى فيه أنَّه قرأ الكُتب التي فيها أخبار الأمم الماضية، أو سمع ممَّن قرأها، ومتى قيل: كان المعلوم من حاله ﷺ أنَّه لم يقرأها ولا سمع من قرأها، أمكن أن يقال: إنَّما يمكن ادِّعاء أنَّه ما قرأها ولا سمعها ظاهراً، فأمَّا أنَّه لم يسمعها خفياً فلا طريق للعلم به.

/ [[ص ٤٧٢]] وأمَّا الثاني، فمثل قوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ

وثانيهما: أن جميع ما ذكرناه وتلوانه من الآيات دلالة على تعظيم من ظهرت على يده وتصديق دعوته ونبوته. ألا ترى أنه تعالى ويخ الموليين عنه يوم أحد وحنين، وشهد له بالرسالة بقوله: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، وقوله: / [ص ٤٧٥] ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٢٦]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ [المنافقون: ٨]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَسْرَ التَّيِّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ [التحریم: ٣]، فهذا جواب يمكن أن يجيب به أصحاب الصرفة وغيرهم عن هذا السؤال.

فإن قيل: بيم تنكرون على من يقول: لعل هذه الآيات التي ذكرتموها ليست هي من القرآن المعجز وإنما هي ملحقة به؟ قلنا: هذا باطل، لأن كل آية تضمنت هذه القصص هي أطول وأكثر من أقصر سورة التي وقع التحدي بها، فلو تأتى منه إلحاق مثل ذلك، لعارضوه بسورة ذلك قدره وتحلصوا منه.

* * *

أنوار الملكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٢١٣] الثالثة: أن القرآن معجزة.

قد احتج الشيخ بأنه تحدى به فصحاء العرب، وعجزوا عن المعارضة، فيكون معجزاً.

أما التحدي، فلقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾.

وأما العجز عن المعارضة، فلائنه لو عورض لنقل، لآنه من الوقائع العظيمة المشتملة على إسقاط التكاليف الشاقّة، والعلم بالملازمة ضروري، ولما انتفى اللازم انتفى الملزوم.

لا يقال: عدم المعارضة لا يدل على تعذرهما لاحتمال تركها لغير ذلك إما للاستهانة أو للخوف مع القدرة.

لأننا نقول: لو كانوا قادرين لما التجأوا إلى الحرب وهو الأشق وتتركوا المعارضة وهي الأسهل، فلما تركوا المعارضة دل على امتناعها عليهم، لأنهم كانوا مشغوفين / [ص ٢١٤] بإطفاء نوره ﷺ، بقى وحيداً أكثر من ثلاثة عشرة سنة بينهم، ولم يتمكنوا من المعارضة.

* * *

[ص ٢١٧] والقرآن لا يقدح في كونه من عند الله، لجواز

أن يكون الذي ألقاه شيطاناً، لآنه تعالى يجب عليه دفع ذلك

زوجة أوس بن الصامت، وقيل: خولة بنت ثعلبة، وآنه ظاهر منها زوجها، وكان في الجاهلية تطلق المرأة بذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك الآيات.

ومنها: قصّة اللعان.

ومنها: سياقه أمر بدر وحنين والخذق وأحد وما أنزل الله تعالى فيه من القرآن.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ التَّيِّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا...﴾ الآية [التحریم: ٣].

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ...﴾ الآية [التوبة: ٤٠]، وخروج النبي ﷺ من مكة هارباً ودخول الغار مع صاحبه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ...﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]، والقصّة في ذلك مشهورة.

إلى غيرها من الآيات المتضمنة لذكر قصص وسير وأحكام جرت في عهد / [ص ٤٧٤] النبي ﷺ، فلا يخلو جميع ذلك من أحد أمرين:

أحدهما: أن جميع ذلك يتفق في النبي الأول كما اتفق في نبينا ﷺ ولم يتفق ذلك ولكن المراد بلفظ الماضي في جميع ذلك الاستقبال.

والأول باطل من وجهين:

أحدهما: أن العادة مانعة من أن يتفق لنفسين من الوقائع والقصص والأصحاب والهجرة والأحكام والمحاورات أمور متساوية متماثلة متوازنة، وأن يكون في أصحاب كل واحد منهما مهاجرون وأنصار ومسلمون ومنافقون. والعلم بامتناع ذلك من حيث العادة، كالعلم بامتناع توارد الشعراء في قصيدة واحدة ومعنى واحد وعروض واحد، واتفاق الناس على زي واحد وطعام واحد، إذ ليس أحدهما أبعد من الآخر.

والوجه الثاني: أنه لو اتفق للنبي الأول جميع ذلك فيما مضى لكان يجب أن يظهر ويتشهر، ولا يخفى حال من هو بهذه الأوصاف كلها على من يأتي بعده ولا يشكل الأمر عليه فيه، ولو ظهر لكان ذلك نقضاً لما هو مبنى هذا السؤال، وهو أن أمر ذلك النبي الأول لم يظهر ولم يتشهر خبره. وبعد، فلو ظهر لوجب أن يوافق عليه أعداؤه، فإنهم كانوا بذلك أعرف وإليه أسرع.

والقسم الثاني: وهو أن يكون المراد بلفظ الماضي في جميع ذلك

المستقبل، أيضاً باطل من وجهين:

أحدهما: أن لفظ الماضي إذا أُريد به المستقبل كان مجازاً.

سبب إعجاز القرآن فصاحته. وقال الجويني: هو الفصاحة والأسلوب معاً، وعنى بالأسلوب الفنّ والضرب. وقال النظم والمرضى: هو الصرفة، بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة.

واحتجّ الأولون بأن المنقول عن العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته، ولهذا أراد النابغة الإسلام لسمّ سمع القرآن وعرف فصاحته فردّه أبو جهل، وقال له: يُحرم عليك الأُطيين. وأخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾...﴾ إلى آخر الآية [المدثر: ١٨ - ٢١]. ولأنّ الصرفة لو كانت سبباً في إعجازه لوجب أن يكون في غاية الركافة، لأنّ الصرفة عن الركيك أبلغ في الإعجاز، والتالي باطل بالضرورة.

واحتجّ السيّد المرتضى بأن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة وعلى التركيب، وإنّما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزاً لهم عمّا كانوا قادرين عليه. وكلّ هذه الأقسام محتملة.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٣٧٧] [[إعجاز القرآن وتواتره:

قال: سلّمنا، لكن يجوز إنزال القرآن على نبيّ اسمه محمّد، فقَتَلَهُ هذا وأخذه منه. سلّمنا، لكن لا نُسلّم إعجازه. قوله: (للتحدّي)، لقوله: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ﴾ [يونس: ٣٨]. / [ص ٣٧٨] قلنا: نمنع أنّه من القرآن، والمتواتر إنّما هو المجموع، لأنّ حفظته كانوا في زمانه ﷺ ستّة أو سبعة. ولإنكار ابن مسعود الفاتحة والمعوذتين مع تعظيم الصحابة له.

أقول: بعد تسليم التواتر بأنّ محمّداً ﷺ أتى بالقرآن، ورد عليه المنع من جهة أخرى، وهو أن يقال: لِمَ قلتم: إنّ ذلك الذي ظهر على يده هو هذا؟ ومع تسليم هذا لا نُسلّم إعجاز القرآن، وآيات التحديّ نمنع أنّها من القرآن.

لا يقال: إنّها متواترة، كما أنّ باقي القرآن كذلك.

لأنّنا نقول: المتواتر هو مجموع القرآن لا كلّ (واحد واحد) من أفرادها، فإنّ حفظته في زمانه كانوا قليلين، ولأجل هذا أنكر ابن مسعود المعوذتين والفاتحة، مع أنّه كان من أكابر الصحابة.

حقيقة الاختلافات في القرآن:

قال: ولأنّ قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

الشیطان ومنعه من الإضلال. وأيضاً فإنّ الشيطان لا قدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمّنها القرآن.

وتجوز أن يكون النبيّ ﷺ أفصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله أو يقاربه.

وتجوز وجود المعارضة - وإن لم يُنقل كما نقوله في النصّ عن الإمام - ليس بشيء، لأنّ النصّ نقله أهل التواتر، والمعارضة لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلاً عن المسلمين.

* * *

[ص ٢١٨] الثالث: لِمَ لا يجوز أن يكون للقرآن شيطاناً؟ والجواب عنه بما مرّ في الثاني من أنّ الله يجب عليه أن لا يُمكنه فيه لما فيه من الإضلال. وأيضاً فالشيطان لا يمكنه الإخبار بالغيوب، والقرآن قد تضمّنه، فاندفع ما ذكرتموه.

الرابع: لِمَ لا يجوز أن يكون النبيّ ﷺ أفصح العرب، فعجزوا عن معارضته من هذه الحيثية لا باعتبار كونه معجزاً؟ فإنّنا لو قدرنا مساويه في الفصاحة لعارضه.

والجواب: أنّ هذا لا يمنع من المعارضة بالمثل أو بالمقارب، فإنّه وإن كان أفصح العرب لكن غيره يقاربه، فيمكن الإتيان بمثل سورة أو بمقاربه، ولِمَ لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال. ويؤيّد أنّ الحافظ لكلام العرب المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم ونظمه على طريقتهم في غاية الفصاحة بخلاف قرآن المجيد، فإنّ المبالغ في حفظه التالي له على مرّ الدهور لا يمكنه الإتيان بمثله، فوقع الفرق، وظهر أنّه ليس من جنس كلام العرب.

الخامس: يجوز قد عورّض وإن لم يُنقل إلينا كغيره من الوقائع، مثل النصّ على الإمام الذي ينقله الشيعة.

والجواب: أنّ مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل أن لا تُنقل بالتواتر عادة، والنصّ على الإمام نقله أهل التواتر، فإنّ الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفاً عن سلف / [ص ٢١٩] النصّ على عليّ ﷺ بخلاف المعارضة، فإنّه لم ينقلها يهودي ولا نصراني، مع أنّ نقلها ممّا يتوقّر دواعيهم عليه، فضلاً عن المسلمين.

* * *

كشف المراد / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٤٨٤] قال: وإعجاز القرآن قيل: لفصاحته، وقيل: لأسلوبه وفصاحته، وقيل: للصرفة، والكلّ محتمل.

/ [ص ٤٨٥] أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجبائيان: إنّ

عدم القدرة عليها، فلم لا يجوز أن يكون قد كانوا قادرين على المعارضة ولم يعارضوا، فلا يكون معجزاً؟
سلمنا ذلك، لكن هنا ما يدل على أنهم عارضوا. وبيانه: أن القارئ للقرآن آتٍ بمثل القرآن، لاستحالة أن يكون القارئ آتياً بنفس القرآن المنزل.

اعتراض آخر على إعجاز القرآن، وجوابه:

قال: وأخبار الغيب نمنع تواتر آياتها. سلمنا، لكن المنجمين يجرون بالغيب والمعجزات ما بلغت مجموعها تواتراً.
أقول: هذا اعتراض على الوجهين الآخرين الدالين على أنه أتى بالمعجز. أمّا على الوجه الأول، فلم قلت: إنه أخبر بالغيب؟ وما تذكرونه من الآيات فلم قلت: إنه من القرآن؟ ونحن نمنع أن يكون متواتراً كما في آيات التحدي. سلمنا أنه أخبر بالغيب، لكن لا يدل على الإعجاز، فإن العادة جارية بذلك كما في حق المنجمين. وأمّا على الوجه الثاني، فلأن مجموعها ما بلغت تواتراً ولا آحادها، فلا تفيد العلم.

* * *

/ [[ص ٣٨٨]] في تواتر القرآن جملة:

قال: قوله: المتواتر جملته. قلنا: وآحاده بالضرورة. قوله: الحفظة قليلون. قلنا: جملته، وتفاريقه محفوظة بجملة متواترة، وقراءة ابن مسعود من الآحاد لا تعارض المتواتر. سلمنا، لكن ابن مسعود أنكر كونها قرآناً لا نزولها، ونحن يكفينا النزول.
أقول: الجواب عن قوله: (آيات التحدي غير متواترة، فإن الحفظة للقرآن قليلون) أن نقول: كما علمنا أن جملته متواترة فكذلك آحاده بالضرورة، وكون الحفّاظ له قليلين لا يقدر في تواتره وتواتر آحاده، لأن آحاده محفوظة بجملة متواترة.

والجواب عن قوله: (إن ابن مسعود أنكر المعوذتين): أن قول ابن مسعود لا يفيد اليقين، فلا يعارض المتواتر الذي يفيد اليقين. على أننا لو سلمنا ذلك لكننا نقول: ابن مسعود أنكر كونها قرآناً ولم ينكر نزولها، والنزول كافٍ لنا في هذا المقام.

اختلاف الألفاظ والقراءات لا يضرب بتواتر القرآن:

قال: قوله: (الاختلاف يدل على كونه من عند غير الله). قلنا: استثناء عين التالي عقيم، وإن انعكس فالجزئية لا تصلح مقدّمة الاستثناء. سلمنا، لكن القراءات ليست مختلفة، لقوله ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة / [[ص ٣٨٩]] أحرف»، والمعنى متفق على تأويل العلماء.

اختلافاً كثيراً ﴿النساء: ٨٢﴾ يدل على أنه من غيره، للاختلاف اللفظي كالقراءات، والمعنوي كالمتشابهات والمحكمات. أقول: بعد تسليم أن القرآن معجز منع أن يكون من عند الله. واستدل عليه بالقرآن، وهو قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾، وهذا / [[ص ٣٧٩]] يدل على أنه لو كان من عند الله لما وجدنا فيه الاختلاف، لكن الاختلاف فيه موجود، فإن الاختلاف إمّا لفظي، وإمّا معنوي. أمّا الاختلاف اللفظي فظاهر في القرآن، فإن القراءات اختلاف لفظي. وأمّا المعنوي، فلأن فيه محكماً ومتشابهاً، وناسخاً ومنسوخاً، وعمماً وخاصاً، وهذه معانٍ وأحكام مختلفة.

الاعتراض على التحدي بألفاظ القرآن، وجوابه:

قال: سلمنا، لكن دلالات الألفاظ ظنيّة، فلا يكون التحدي معلوماً. سلمنا، لكن نمنع وصول التحدي إلى كل الأمة. سلمنا، لكن نمنع عدم المعارضة. قوله: (وإلا لو وصل للداعي). قلنا: نمنع الداعي.

أقول: المستدل بين التحدي بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] وغيره من الآيات، فاعتراض عليه المعترض بأن هذا دليل لفظي، والدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، لتوقفها على ظنيّات عشرة على ما مضى.

سلمنا وجود التحدي، لكن لا يلزم من وجود التحدي الإعجاز، لوجهين:

الأول: أنه يجوز أن يكون التحدي قد وصل إلى بعض الأمة ولم يصل إلى الباقي، فلعل الذي لم يصل إليه قد كان قادراً على المعارضة.

الثاني: لم لا يجوز أن يكون قد عورض؟

قوله: لو كان كذلك لثقل، لوجود الداعي.

قلنا: لا نسلم وجود الداعي، بل الداعي حاصل بالنسبة إلى عدم النقل للخوف.

/ [[ص ٣٨٠]] عدم المعارضة لا يدل على الإعجاز:

قال: سلمنا أنهم ما عارضوا، لكن لا يدل على الامتناع، لجواز كون خطبهم أفصح وأشهر عند العقلاء. سلمنا، لكن القارئ آتٍ بالمثل.

أقول: المستدل ذكر أنهم لم يعارضوه فكان معجزاً، فاعتراض عليه السائل بأن عدم المعارضة لا يدل على الإعجاز. نعم، عدم القدرة على المعارضة يدل عليه، لكن لا يلزم من عدم المعارضة

الشبهة. وقد التزما في هذا ما هو معلوم البطلان، فإنَّ الحروف والأصوات تُعدَم في ثاني زمان الوجود، فكيف يمكن أن يقال: إنَّ ما يُنطق به بعد ذلك هو نفس ذلك المعدوم؟ مع أنَّ المعدوم يستحيل إعادته. ولأنَّه لو تكلم شخصان بالقرآن يكون العرض الواحد قائماً في محلين. ولأنَّه يلزم أن يكون من تكلم بالحلالة والحرارة أن يدركهما في لسانه، وهذا باطل بالضرورة.

/ [[ص ٣٩١]] في أن آيات الغيب متواترة كآيات التحدي:

قال: وآيات الغيب متواترة كآيات التحدي. قوله: (المنجمون يُخبرون به). قلنا: لا نُسلم، بل بأمر معتادة متطاوله من طبيعة ذلك الشكل حصول المخبر.

أقول: الفرق بين المنجم والرسول أنَّ الأول إنما يُخبر بها يكون معتاد الحصول عند بعض التشكلات الساموية، وأمَّا الرسول فإنه ليس كذلك.

إنكار التواتر مجموع القرآن إنكار للبيهي:

قال: وإنكار تواتر المجموع إنكار البديهية. قوله: (انخراق العادة محال). قلنا: ممنوع، فإنَّ كلَّ جسم يصحُّ عليه ما يصحُّ على الباقي.

أقول: جسم العصا وجسم الحية متساويان في الجسمية، فيجب استواءهما في القبول للصور المختلفة والأعراض المتغيرة، فجاز انقلاهما من أحدهما إلى الآخر، ولا يلزم من ذلك المحال.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٩٠]] المطلب الخامس: في وجه إعجاز القرآن: ذهب الجبائيان إلى أنَّه الفصاحة. وقال البلخي: إنَّ جنس القرآن غير مقدور للبشر. وقال الجويني: إنَّه الفصاحة والأسلوب. وذهب المرتضى والنظام إلى أنَّ الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة مع تمكُّنهم، لأنَّ العرب كانوا متمكِّنين من المفردات والتركيب، فكانوا قادرين على الجميع. واحتجَّ الأوَّلون بأنَّ الإعجاز لو كان للصرفة لوجب أن يكون في غاية الركاكة. والقدرة على مطلق التأليف مسلم، أمَّا على تأليف القرآن فإنه ممنوع. والملازمة ممنوعة.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٦٠]] البحث الخامس: في كيفية إعجاز القرآن: لَمَّا اعتنى المسلمون بنقل القرآن من ساير المعجزات وجب

أقول: تقرير الجواب عن قوله: لَمَّا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾: إنَّه ليس من عند الله، لوجود الاختلاف اللفظي والمعنوي. أن نقول: كونه من عند غير الله إذا كان ملزوماً للاختلاف لا يقتضي أن يكون الاختلاف ملزوماً لكونه من عند غير الله، فإنَّ استثناء عين التالي لا ينتج، لاحتمال كونه أعم.

لا يقال: نعكس هذه القضية إلى قولنا: قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله، ثم نستثني عين المقدم عين التالي.

لأننا نقول: القضية الجزئية لا تصلح مقدّمة للاستثناء، لجواز أن يكون زمان الاتّصال غير زمان وجود المقدم. سلّمنا ذلك، لكن نمنع وجود الاختلاف والقراءات من عند الله، فإنه نُقل عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ القرآن أنزل على سبعة أحرف». وأمَّا المعنى فليس بمختلف، فإنَّ العلماء تأوّلوا تلك الألفاظ المتشابهة بتأويلات غير بعيدة عن الاستعمال.

في أن الدلائل اللفظية يقينية:

قال: قوله: الدلائل اللفظية ظنية. قلنا: قد تنتفي المفاصد بالضرورة، وهو هنا كذلك. قوله: نمنع وصول التحدي إلى الكل. قلنا: يكفي الفصحاء. قوله: لا نُسلم الداعي. قلنا: الداعي ظاهر، لكونه من الأمور الشهيرة. ولأنَّه مسقط للتكليف. / [[ص ٣٩٠]] قوله: لعلَّ أشعارهم أفصح. قلنا: هذا جهالة. قوله: القارئ آتٍ بالمثل. قلنا: هذا ركيك، فإنَّ من حفظ قصيدة شخص ثمَّ أنشدها وعارضه بها سَفَّهه كلُّ عاقل. والتزم أبو الهذيل والجبائي هذه الشبهة أنَّ الحكاية نفس المحكي، وهو باطل ضرورة.

أقول: الدلائل النقلية تتوقف على عشرة أمور ظنية قد بيّناها فيما مضى، وقد تنتفي تلك الأمور فتكون الأدلة النقلية يقينية، وهاهنا كذلك، فإننا نعلم بالضرورة أنَّ آيات التحدي لم يرد بها المجاز، ولا هي مشتركة، ولا أريد بها التخصيص، ولا نُسخت، وغير ذلك من المفاصد المذكورة. والداعي إلى المعارضة أنَّ القرآن من الأمور الشهيرة، فتتوفر الدواعي على معارضته لو أمكنت بالضرورة. ولأنَّ المعارضة مسقط للتكليف. وأجاب عن قوله:

(إنَّ القارئ آتٍ بالمثل) بأنَّه باطل بالضرورة، فإننا نعلم أنَّ من أنشد قصيدة لغيره لا يقال: إنَّه معارض له. وأبو الهذيل وأبو عليّ الجبائي ذهبا إلى أنَّ الحكاية هي نفس المحكي حذراً من هذه

الثاني: أننا نعلم قطعاً أن العرب كانوا متمكّنين من مفردات الألفاظ ومن تركيبها، ومن قدر على المفردات وعلى التركيب كان قادراً عليها قطعاً، فإذاً العرب كانوا متمكّنين من الإتيان بالمثل، وإنما سلبوا هذه القدرة أو الداعي.

وهذان الوجهان عندي ضعيفان، أمّا الأوّل، فلاّنا لا نشترط في المعجز صدور منه تعالى، فإنّنا لو علمنا صدور من النبي ﷺ بإقداره تعالى على ذلك لكان معجزاً. ولأنّ هذا الدليل إن طعن في الفصاحة فهو بعينه طاعن في الصرفة، لأنّه لا استبعاد في أن يكون بعض العرب متمكّنًا من المنع عن المعارضة بالسحر، فالإلزام مشترك.

لا يقال: تمكين الله للساحر من ذلك فساد عظيم. / [[ص ٣٦٢]] لأنّنا نقول: بذلك تمكين الملك والجنّ من ذلك فساد عظيم.

لا يقال: هذا اعتراف بالصرفة. لأنّنا نقول: هذا إنّما هو صرف لبعض الملائكة أو الجنّ على تقدير المنع الذي ذكرتموه، أمّا بالنسبة إلى العرب فلا. وأمّا الثاني، فالمنع من قدرة العرب على ما ذكروه. واستدلّ القائلون بالفصاحة بوجوه:

الأوّل: لو كان عجز العرب عن المعارضة لأجل منعهم منها مع قدرتهم، لو جدوا ذلك من أنفسهم، وفرّقوا بين حال التخلية وحال المنع، ولو وجدوا ذلك لتحدّثوا به، ولو تحدّثوا به لاشتهر، فالتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الثاني: أن القرآن معجز باتّفاق المسلمين، ولو كان جهة الإعجاز الصرفة لكان المعجز هو المنع من الإتيان بمثل القرآن، فلا يكون القرآن معجزاً.

الثالث: لو كان الإعجاز للصرفة لوجب أن يكون القرآن في غاية الركاكة، لأنّ المنع من الإتيان بالكلام الركيك أبلغ في الإعجاز من المنع من الإتيان بالبليغ، والتالي باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.

الرابع: أن العرب قد كانوا يستعظمون فصاحته على ما نُقل عنهم.

وهذا القول عندي هو الحقّ، وباقي الأقوال لا يخفى ضعفها.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٣٨]] (الثالثة: أن القرآن معجز).

البحث عن كَيْفِيَّةِ إعجازه، وقد اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: كون القرآن معجزاً إنّما هو لكونه منعاً من المعتاد، فقالوا: ووجه الإعجاز فيه أن العرب توفّرت دواعيهم على المعارضة مع شدّة فصاحتهم، وسكتوا عن المعارضة المعتادة، وهذا دليل على الإعجاز.

وهذا قول النظام والسيد المرتضى من أصحابنا وبعض المعتزلة، وهو القول بالصرفة. وقال آخرون: إنّ معجز لأنّ الإتيان بمثل كلّ سورة منه غير معتاد.

واختلف هؤلاء، فقال بعضهم: إنّ إعجازه من حيث الأسلوب وجعل الإعجاز راجعاً إلى الألفاظ من غير اعتبار دلالتها على المعاني، ويتوقّف ذلك على اجتماع الكلمات، فإنّ الفواصل والأسجاع لا يحصل إلّا عند اجتماع الكلمات.

وذهب أبو عليّ وأبو هاشم ومتابعوهما إلى أن الإعجاز إنّما هو بفصاحته، وأنّه خرق عادة العرب بذلك.

وقال أبو القاسم البلخي: إنّ جنس القرآن غير مقدور للبشر. وذهب الجويني إلى أن الإعجاز إنّما هو بالفصاحة والأسلوب، وقد كان في كلمات / [[ص ٣٦١]] العرب ما يقاوم فصاحته فصاحة القرآن وإن لم يقاومه في أسلوبه، وفي كلامهم ما هو كأسلوبه ولم يبلغ فصاحته.

والقائلون بالصرفة اختلفوا، فقال بعضهم: إنّ تعالى سلبهم الإقدار على ذلك.

وقال آخرون: إنّ تعالى سلبهم الداعية إلى ذلك مع وجود السبب الموجب لوجوده.

وقال آخرون: إنّ سلبهم العلم الذي به كانوا يتمكّنون من المعارضة، وهو مذهب السيد المرتضى.

ومن الناس من جعل جهة الإعجاز خلوه عن التناقض، وآخرون قالوا: إنّ جهة الإعجاز اشتماله على الإخبار بالغيوب.

واستدلّ القائلون بالصرفة بوجهين:

الأوّل: أنّه لو لم يكن الإعجاز لأجل الصرفة لما حصل العلم بنبوّة محمد ﷺ، والتالي باطل، والمقدّم مثله. بيان الشرطية: أنّه يمكن أن يكون بعض الجنّ أو بعض الملائكة في غاية الفصاحة بحيث يصدر عنه هذا القرآن، فحيث لا يمكن الاستدلال على صدقه ﷺ إلّا بعد استناد القرآن إلى الله تعالى، وإسناده إليه تعالى إنّما علمناه بقول الرسول، وذلك دور. أمّا إذا جعلنا جهة الإعجاز هو الصرفة، اندفع هذا المحذور.

كرامات الأولياء بالتنفير المدعى باطل، لأنه إنَّما يكون عند التحدي لا عند سواه، والتمسك بكون الملك روحانياً لا تأثير له في الفضل على ما يقتضي به أوائل العقول).

* * *

[[ص ٤٤٦]] (الثالث: لِمَ لا يجوز أن يكون) الملقب (للقرآن) العزيز (شيطانياً؟)، فلا يحصل الوثوق بما فيه من الأحكام، ولا يبقى له حينئذ دلالة على صدق النبي ﷺ. (والجواب عنه بما مرَّ في الثاني من أن الله تعالى لا يُمكنه [منه] لما فيه من الإضلال. وأيضاً فالشيطان لا يمكنه الإخبار بالغيوب والقرآن متضمَّن له، فاندفع ما ذكرتموه.

الرابع: لِمَ لا يجوز أن يكون النبي ﷺ أفصح العرب، فعجزت العرب عن معارضته) أي الإتيان بمثله (من هذه الحيثية لا باعتبار كونه معجزاً، فإننا لو قدرنا مساويه [في] الفصاحة لعرضه.

والجواب: أن هذا) أي كونه ﷺ أفصح العرب (لا يمنع من المعارضة بالمثل أو بالمقارب، فإنه وإن كان أفصح العرب، لكن غيره يقاربه، فيمكن الإتيان بمثل سورة أو مقاربه، ولمَّا لم يكن كذلك) أي لم يتأتَّ لأحد [الإتيان] بمثله أو بمقاربه (بطل هذا / [[ص ٤٤٧]] الاحتمال. ويُؤيِّده أن الحافظ لكلام العرب المطلَّع عليه يمكنه استعمال كلامهم، ويظهر على طريقهم في غاية الفصاحة، بخلاف القرآن المجيد، فإنَّ المبالغ في حفظه التالي له على مرَّ الدهر لا يمكنه الإتيان بمثله، فوقع الفرق) بين فصاحة كلام العرب ورسائلهم ونثرهم ونظمهم وبين فصاحة القرآن العزيز، (وظهر أن القرآن ليس من جنس كلام العرب.

الخامس: يجوز) أن يكون القرآن (قد عورض وإن لم يُنقل إلينا) معارضته (كغيره من الوقائع، مثل النصِّ على الإمام الذي ينقله الشيعة)، وحينئذ لا يتحقَّق كون القرآن معجزاً.

(والجواب: أن مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل أن لا تُنقل بالتواتر عادةً)، لتوفُّر الدواعي على نقلها، (والنصُّ على الإمام نقله أهل التواتر، فإنَّ الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفاً عن سلف النصِّ على عليٍّ ؑ)، وهو أكثر من عدد التواتر (بخلاف المعارضة) للقرآن العزيز، (فإنَّها لم ينقلها يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ مع أن نقلها تمَّ يُوفَّر دواعيهم عليه) لشدة عداوتهم للمسلمين وحرصهم على الطعن في الإسلام والقدح في صحته، (فضلاً عن المسلمين).

* * *

وفي هذا نظر، فإنَّ نبوته ﷺ إنما يتوفَّق العلم بها على ادِّعائه النبوة، وظهور المعجز على يده، أمَّا ظهور القرآن على يده فلا يتوفَّق عليه النبوة لجواز إثباتها بظهور غيره من المعجزات.

(وقد احتجَّ الشيخ) يعني المصنِّف (بأنه تحدَّى به فصحاء العرب، فعجزوا عن معارضته، فيكون معجزاً.

أمَّا التحدي فلقوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، (وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾.

وأمَّا العجز عن المعارضة، فلائذ لو عورض لثقل، لأنه من الوقائع العظيمة والمشملة على إسقاط التكاليف الشاقة، والعلم بالملازمة) بين المعارضة التي هي من الوقائع العظيمة ونقلها إلينا (ضروريٌّ، ولمَّا انتفى اللزوم) وهو نقلها إلينا (انتفى اللزوم)، وهو المعارضة.

(لا يقال: عدم المعارضة لا يدلُّ على تعذُّرها لاحتمال تركها لغير ذلك) أي لغير التعذُّر والعجز، (إمَّا للاستهانة أو الخوف مع القدرة) عليها.

(لأننا نقول: لو كانوا قادرين) على المعارضة (لما التجئوا إلى الحرب وهو الأشقُّ) من المعارضة (وتركوا المعارضة التي هي أسهل، فلمَّا تركوا المعارضة)، وتحملوا مشاقَّ الحروب (دلَّ على امتناعها عليهم) وتعذُّرها منهم، (لأنهم كانوا مشعوفين بإطفاء نوره) (صلَّى الله عليه / [[ص ٤٣٩]] وآله) مجتهدين في إبطال أمره. واحتمال الترك للاستهانة باطل، لأنه كان ﷺ أشرف منهم وأعلى نسباً وفخراً. وأمَّا احتمال الترك للخوف فضعيف، لأنه ﷺ بقي وحيداً أكثر من ثلاث عشرة سنة بينهم، ولم يتمكنوا من المعارضة) في طول تلك المدَّة التي لا خوف عليهم منه فيها.

* * *

[[ص ٤٤٤]] [قال المصنِّف]: (... والقرآن لا يُقدح في كونه من عند الله لجواز أن يكون الذي ألقاه شيطانياً، لأنه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الإضلال. وأيضاً الشيطان لا قدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمَّنها القرآن. وتجوز أن يكون النبي ﷺ أفصح العرب لا يمنع من معارضته بما يائثله أو يقاربه. وتجوز وجود المعارضة - وإن لم يُنقل، كما نقوله في النصِّ على الإمام - ليس بشيء، لأنَّ النصَّ نقله أهل التواتر والمعارضة لم ينقلها يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ فضلاً عن المسلمين. والقدح في

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٨٥]] الأوّل: أنّه أتى بالقرآن، وهو معلوم تواتراً، وتحديّ به العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة بقوله: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» [البقرة: ٢٣]، «فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» [هود: ١٣]، «قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» [الإسراء: ٨٨]، وكلّ ذلك معلوم متواتراً أيضاً. فعجزوا عن الإتيان بمثله، وإلا لما عدلوا إلى محاربتة التي فيها قتل أنفسهم وذهاب أموالهم، إذ العاقل لا يختار الأصبغ مع إنجاح الأسهل، الذي هو / [[ص ٢٨٦]] معارضته بمثل كتابه لو كان مقدوراً مع سهولة الكلام عليهم، فيكون معجزة، لانطباق تعريفه عليه.

لا يقال: منعه كونه عَلَيْهِ السَّلَام أتى بالقرآن.

قولكم: إنّه متواتر، قلنا: ممنوع، لقلة الحفظ له في زمانه عَلَيْهِ السَّلَام. سلّمنا، لكن المتواتر جملته لا جزئياته، فلا تكون آيات التحديّ متواترة.

سلّمنا، لكن نمنع كون الآتي به هو محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لجواز أن يكون غيره، فنقله هذا ونسبه إلى نفسه.

سلّمنا، لكن كتابكم يدلّ على أنّه من عند غير الله، لقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» [النساء: ٨٢]، والاختلاف حاصل لفظاً بالقراءات السبعة، ومعنى بالمحكم والمتشابه، والخاصّ والعامّ، والناسخ والمنسوخ. سلّمنا، لكن نمنع عدم معارضته، لجواز وجودها ولم يُنقل إلينا.

سلّمنا، لكن لا نُسلم أن يكون عدم المعارضة للعجز، لجواز القدرة وعدم الاحتفال به، أو للخوف.

لأنّا نقول: الجواب عن الأوّل بأنّه مكابرة غير مسموعة.

وعن الثاني بأنّ تعريف المتواتر حاصل هنا، وقلة الحفظ لا تضرّنا.

وعن الثالث بأنّا نعلم ضرورة تواتر آحاده كما علمنا تواتر جملته. ولأنّ تواتر جملته يستلزم تواتر آحاده، لاستحالة وجود المركّب بدون جزئه.

وعن الرابع بأنّه مكابرة أيضاً، إذ انتسابه إلى هذا الشخص معلوم ضرورة. ولدلالة القرآن على تخصيصه به، كقوله تعالى: «وَيَوْمَ حُنَيْنٍ» [التوبة: ٢٥]، «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ» / [[ص ٢٨٧]] «بِبَدْرِ» [آل عمران: ١٢٣]، «إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ

عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ» [آل عمران: ١٥٣]، «وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ» [التحریم: ٣]، «فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا» [الأحزاب: ٣٧].

وعن الخامس بأنّ كونه من عند غير الله لو كان ملزوماً للاختلاف فلا يقتضي كون الاختلاف ملزوماً، لكونه من عند غير الله، فإنّ استثناء عين التالي غير منتج، لجواز كونه أعمّ.

إن قلت: نعكس هذه الشرطية بالعكس المستوي إلى قولنا: قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله، ويُستثنى حينئذ عين مقدّمها فينتج عين تاليها.

قلت: الجزئية لا تصلح مقدّمة استثنائية، لجواز كون زمان الاتّصال أو وضعه غير زمان وجود زمان الملزوم ووضعه.

سلّمنا ذلك، لكن وجود الاختلاف ممنوع، إذ المراد به التناقض، وما ذكرتموه ليس بمتناقض، لقرب موافقة بعض القراءات لبعض، وتأويل المتشابه بما يوافق المحكم.

وعن السادس بأنّها لو وُجِدَتْ لُنُقِلَتْ، لتوفّر الدواعي على نقلها، إذ فيها ترك هذه التكاليف الشاقّة التي تنفر منها طباع أكثر العالم.

وعن السابع قد بيّنا جوابه، وعدم الاحتفال ممنوع لا يتصوره عاقل، فإنّا إذا رأينا شخصاً عرض نفسه للقتل والنهب والسبي، وهو يعرف أنّ خصمه يقنع منه بدون ذلك، وقلنا له: لِمَ لا تجبه إلى مراده الذي هو أهون عليك؟ فقال: إني لا احتفله، لعددها سفيهاً، بل غير عاقل. وكذا الخوف أيضاً ممنوع، فإنّ ابتداء ظهوره لم يكن له شوكة ولا أنصار، فكيف يُتصور الخوف منه؟

نكتة: اختلف المتكلّمون في جهة إعجاز القرآن ما هي؟

قال أكثر المعتزلة: / [[ص ٢٨٨]] الفصاحة والبلاغة، ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته، كقول الوليد بن المغيرة عنه: ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجنّ، وإنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أعلاه لمثمر، وإنّ أسفله لمغدق، وإنّه يعلو ولا يُعلَى.

وقال النظام والسيد بالله بأنّه الصرفة، بمعنى أنّ الله تعالى صرفهم عن معارضته إمّا بسلب القدرة، أو الداعية، أو العلم الذي يحصل به المكنة، إذ لو كان لفصاحته لأتوا بمثله، لقدرتهم على المفردات وعلى التركيب، ومن قدر على كلّ واحد قدر / [[ص ٢٨٩]] على الجميع.

وفيه نظر، لأنّا نمنع أنّه من قدر على كلّ واحد قدر على الجميع، لجواز اشتغال الجمع على حال ليس للأفراد، وهو عين

وبه قال كمال الدين ميثم، إلا أنه أضاف اشتماله على العلوم الشريفة، فجهة إعجازه [عنده] ثلاثة: الأسلوب، والفصاحة، والاشتغال على العلوم الشريفة، من علم التوحيد، والسلوك إلى الله تعالى، وتهذيب الأخلاق. فإن الفصاحة خاصة في كلام العرب قد وُجِدَتْ، والأسلوب وإن أمكن عند التكلف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر، لأن تكلف الأسلوب يذهب بالفصاحة. وأمّا العلوم الشريفة، فلم يوجد في كلامهم لها عين ولا أثر إلا ما يوجد في كلام قيس وأمثاله ممن وقف على الكتب الإلهية نقلاً عن غيره، فالحاصل أن كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبه له في الأسلوب أبعد، وأمّا في العلوم المذكورة فأشدّ بُعداً.

وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي واختاره المصنّف في المناهج: إن جهة إعجازه هو فصاحته البالغة، ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته، ولما أراد النابغة الإسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته، قال له أبو جهل: إنّه يُجرّم عليك الأبيّين. وأخبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن المغيرة في قوله: ﴿فَكَرَّ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾...﴾ الآية [المدثر: ١٨ - ٢٢].

/ [ص ٣١٠] وقال النّظام والسيد المرتضى: إنّه (الصرفة)، بمعنى أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وهذا يحتمل ثلاثة أمور: الأول: أنه سلبهم القدرة. الثاني: أنه سلبهم الداعية. الثالث: أنه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكّنون بها من المعارضة. وهذا الأخير اختاره السيد كما نُقِلَ عنه.

وتوقّف سديد الدين سالم بن عزيزة في هذا المقام. وقال المحقّق في تجريده: الكلّ محتمل. واعلم أن المصنّف ذكر هنا دليل من قال بالصرفة ومن قال بالفصاحة، فلنقرّهما، فنقول:

احتجّ السيد ومن قال بقوله: بأنّه لو لم يكن الإعجاز للصرفة بل للفصاحة، لكان إعجازه إمّا من حيث ألفاظه المفردة، أو من حيث الهياكل التركيبية، أو من حيث ألفاظه والهياكل التركيبية معاً. والأقسام الثلاثة بأسرها باطلة. فإعجازه بسبب الفصاحة باطل، فيكون للصرفة، إذ ما عداها من الأقوال ضعيف جداً.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب، ومن كان قادراً على المفردات وعلى التركيب كان قادراً عليها معاً ضرورة، فثبت حينئذ أن العرب كانوا قادرين على المعارضة، وإنّما منعوا منها، فيكون [المنع] هو المعجز.

المتنازع. مع أنّه كان يجب أن يكون في غاية الرّكّة، إذ الصرفة عن الرّيك كان يبلغ في الإعجاز. وأيضاً كان يجب وجدانهم ذلك من أنفسهم. ولكان الصرف هو المعجز لا القرآن.

وقيل: الأسلوب الذي له، وقال الجويني: الأسلوب والفصاحة، وقيل: هما مع الاشتغال على العلوم الشريفة كعلم التوحيد والسلوك وتهذيب الأخلاق، لوجود الفصاحة في كلام بعضهم مع عدم الأسلوب. وكلام مسيلمة كأسلوبه لا كفصاحته. وجمعهما نادر، لأنّ تكلف الأسلوب يذهب بالفصاحة. وأمّا العلوم فلم يوجد في كلامهم لها أثر ولا عين إلا ما ورد عن قسّ، لكنّه نقل عن الكتب الإلهية. وهذا القول قريب.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٣٠٨] قال [أي العلامة الحلي]: واختلف الناس في جهة إعجاز القرآن، فقال السيد المرتضى: إنّه (الصرفة)، بمعنى: أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، بأن سلبهم العلوم التي كانوا يتمكّنون بها من معارضة القرآن، لأنّه لو كان معجزاً لا باعتبار الصرفة لكان إعجازه إمّا من جهة ألفاظه المفردة، أو التركيب، أو هما معاً. والأقسام بأسرها باطلة، لأنّ العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب، ومن قدر على المفرد والتركيب قدر عليهما بالضرورة. وقال الجبائيان: إن جهة الإعجاز (الفصاحة)، إذ لو كان جهة الإعجاز الصرفة لوجدوا ذلك من أنفسهم، ولوجدوه لتحلّثوا به مع أصحابهم، لأنّه لو كان ريكاً في الغاية لكان الإعجاز أظهر.

أقول: لِمَا اعتنى المتكلّمون بنقل القرآن [من] بين سائر المعجزات المحمّدية، بحثوا عن كيفية إعجاز [ه]، وقد اختلف في ذلك، فقال قوم: جهة إعجازه اشتماله على الإخبار بالغيوب. وقال قوم: هو خلوه عن التناقض.

/ [ص ٣٠٩] وقال أبو القاسم البلخي: إن جنس القرآن غير مقدور.

وقال بعضهم: [إن] جهة إعجازه من حيث الأسلوب، وعنوا بالأسلوب الفنّ والضرب.

وقال الجويني من الأشاعرة: إن معجزته فصاحته وأسلوبه معاً، لأنّ كلّ واحدٍ منها غير متعزّز على العرب، لأنّه وُجِدَ في كلامهم ما هو كفصاحته [وليس] مثل أسلوبه، وكلام مسيلمة كأسلوبه وليس كفصاحته، وأمّا مجموعها فغير مقدور للخلق، فهو جهة إعجازه.

وأما مطابقته لدعواه فظاهر؛ فإنه ناطق بتصديقه، شاهد برسالته.

وأما تعدُّره على الخلق فأظهر من الجميع؛ فإنه لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب شيء من الكلام يقارب أسلوبه ونظمه؛ لاشتهاله على الفصاحة مع البلاغة العظيمة واختصار اللفظ وعضوبة التركيب وكثرة المعاني وجودة النظم، ومثل ذلك لا يجتمع في كلام المخلوقين.

وأما الكبرى فثبوتها على قواعد العدلية ظاهر؛ لكون المعجز فعل الحكيم الذي لا يفعل إلا لغرض تصديق المدعى الممتنع منه تصديق الكاذب عقلاً.

* * *

تأويل القرآن:

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٢٩]] وليس يمكن معرفة تأويل القرآن بالاستنباط لأن ذلك / [[ص ١٣٠]] كان ممكناً لو كان القرآن إنما أنزل بلغة واحدة وكان علماء أهل تلك اللغة يعرفون المراد، فأما القرآن قد نزل بلغات كثيرة، وفيه أشياء لا يعرف المراد منها إلا بتوقيف مثل الصلاة والزكاة والحج وما في هذا الباب منه، وفيه أشياء لا يعرف المراد منها إلا بتوقيف مما نعلم وتعلمون أن المراد منه إنما عُرف بالتوقيف دون غيره، فليس يجوز حمله على اللغة لأنك تحتاج أولاً أن تعلم أن الكلام الذي تريد أن تتأوله ليس فيه توقيف أصلاً، لا في جملة ولا في تفصيله.

فإن قال منهم قائل: لم ينكر أن يكون ما كان سبيله أن يُعرف بالتوقيف فقد وقَّف الله رسوله ﷺ عليه، وما كان سبيله أن يستخرج فقد وُكِّل إلى العلماء وجعل بعض القرآن دليلاً على بعض فاستغنياً بذلك عما تدعون من التوقيف والموقَّف.

قيل له: لا يجوز أن يكون ذلك على ما وصفتم لأننا نجد للآية الواحدة تأويلين متضادين كل واحد منهما يجوز في اللغة ويحسن أن يتعبَّد الله به، وليس يجوز أن يكون للمتكلِّم الحكيم كلام يحتمل مرادين متضادين.

فإن قال: ما ينكر أن يكون في القرآن دلالة على أحد المرادين وأن يكون العلماء بالقرآن متى تدبروه علموا المراد بعينه دون غيره.

فيقال للمعترض بذلك: أنكرنا هذا الذي وصفته لأمر نخبرك به: ليس تخلو تلك الدلالة التي في القرآن على أحد المرادين من أن تكون محتملة للتأويل أو غير محتملة، فإن كانت محتملة للتأويل

وفي هذا نظر، لأننا نمنع أن من قدر على المفردات على حدة أو على التركيب على حدة يكون قادراً على الجمع بينهما، لجواز أن يكون الجمع بينهما مشتملاً على حالة ليست للأفراد، وذلك هو محل النزاع.

احتجَّ القائلون بالفصاحة على فساد القول بالصرفة بوجهين: الأول: أن الإعجاز لو كان للصرفة لكانوا قادرين على الإتيان بمثله قبل / [[ص ٣١١]] الصرفة، فإذا وُجِدَت الصرفة وحصل المنع وجب أن يجدوا ذلك من أنفسهم ضرورة، وأن يحصل لهم فرق بين حالتي القدرة والمنع، لأننا نعلم ضرورة أن [كل] من كان له علم أو قدرة حاصلان فإنه يكون عالماً بحصولهما، فإذا سلبا عنه وجد ذلك من نفسه، ولو وجدوا ذلك من أنفسهم وجب أن يتحدثوا به في مجالسهم ومع أصحابهم، ولو تحدَّثوا به لاشتهر ذلك وذاع وتواتر، لأنه من الأمور العجيبة التي تتواتر الدواعي على نقلها، وكلُّ واحدة من هذه المقدمات ضرورية لمن عرف العوائد وجربها، ولما لم يقع شيء من ذلك كان القول بالصرفة باطلاً.

الثاني: لو كان الإعجاز من جهة الصرفة لوجب أن يكون القرآن في غاية الركاكة، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن منعه عن معارضته على تقدير ركاكته أبلغ في الإعجاز مما لو كان بالغاً في الفصاحة، وهو ضروري. وأما بطلان اللازم فظاهر، فيبطل الملزوم، وهو المطلوب.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ١٠٤٤]] وإعجازه بين؛ فإن المعجز هو الخارق للعادة المقرون بالتحدي المطابق للدعوى المتعدِّر في جنسه على الخلق، وكلُّ هذه حاصل فيه.

أما خرق العادة فإنه بالنسبة إلى كلام العرب وتراكيب أساليب ألفاظهم وأشعارهم وخطبهم خارق لعاداتهم في ذلك؛ إذ لم يعهد في شيء من كلامهم مما يناسبه أو يقاربه.

وأما اقتراحه بالتحدي فمعلوم بآيات التحدي الواردة فيه حتى دعاهم العجز / [[ص ١٠٤٥]] إلى المقاتلة والمحاربة؛ فإنه خيرهم بين المعارضة والمحاربة، وقد كانوا أهل الفصاحة والبلاغة والقدرة على تراكيب الكلام، بل كان أكثر افتخاراتهم في ما بينهم بذلك. فعدواهم عن المعارضة إلى المحاربة المشتملة على القتل وسبي الذراري دليل على عجزهم؛ لأن العاقل لا يختار الأصعب على الأسهل.

أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» [النساء: ٨٣]، وهم الذين أمر من لا يعلم بمسألتهم ليعلم في قوله: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [الأنبياء: ٧]، وقد بينّا في غير هذا الكتاب وتبيّنه فيه كون الأئمة الاثني عشر (صلوات الله عليهم) أُولِي الْأَمْرِ وأهل الذكر دون غيرهم.

وعلى هذا يجب أن يكون المتشابه على ضروب: ضرب متعلّق باللغة، وضرب متعلّق بأحكام العقول، وضرب متعلّق بالأحكام الشرعية. فما يتعلّق منه باللغة، العلم بها كافٍ للناظر في العلم لمعاد الحكيم سبحانه منه. وما يتعلّق بالعقول، العقول كافية لمن استعملها ونظر في أدلّتها في فهم المراد منه. وما يتعلّق منه بالأحكام الشرعية، الشرع فيه إلى تراجمته من الحجج عليها السلام هو الطريق إلى علمه دون غيره، وكذلك القول في الألفاظ اللغة المشتركة كقراء. ويحتمل [في] ما يتعلّق بالعقول [كون] طريق العلم بمراد المخاطب سبحانه منه بيان الحجج المنصوبين عليها السلام.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سيد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٤٨٣]] فإن قيل: ما الفائدة في إنزال الله تعالى بعض القرآن متشابهاً؟ قلنا: يجوز أن يكون فيه مصلحة لا يعلمها غير الله تعالى هذا، مع أنّنا نذكر فوائد في ذلك يرجع بعضها إلى الموافق وبعضها إلى المخالف.

أمّا ما يرجع الموافق فوجه:

منها: أنّه لو كان القرآن كلّهُ محكماً دالّاً بظاهره على الحقّ من التوحيد والعدل لكانوا يقتصرون عليه في التوصل إلى الحقّ، وأعرضوا عن الاستدلال عليه بأدلة العقل، لاستثقالهم الفكر والبحث وإتعاّب الخاطر على ما هو معهود من طباع أكثر الناس وكانوا متوصّلين إلى الشيء بغير طريقه، فبان الاستدلال بالقرآن إنّما يصحّ بعد معرفة التوحيد والعدل. وليس كذلك إذا كان بعض القرآن ظاهره يفيد التوحيد والعدل وظاهر بعضه يوهم التشبيه والجر، لأنّه إذا كان كذلك لم يكن المكلف بأن يتعلّق بأحدهما أولى من أن يتعلّق بالآخر، فيضطرّ عند ذلك إلى استعمال العقل بالفكر في أدلّته، ولو كان كلّهُ محكماً، لم يكن مدفوعاً مضطراً إلى ذلك.

ومنها: أنّ الموافق إذا اعتقد إعظام القرآن وتنزيهه عن المناقضة ثم رأى فيه ما يتوهم فيه مناقضة، راعه ذلك واستعظمه، وكلّ من

فالقول فيها كالقول في هذه الآية، وإن كانت لا تحتمل التأويل فهي إذاً توقيف ونصّ على المراد بعينه ويجب أن لا يشكل على أحد علم اللغة معرفة المراد، وهذا ما لا تنكره العقول، وهو من فعل الحكيم جائز حسن، ولكنا إذا تدبّرنا آي القرآن لم نجد هكذا ووجدنا الاختلاف في تأويلها قائماً بين أهل العلم بالدين واللغة، ولو كان هناك آيات تُفسّر آيات تفسيراً لا يحتمل التأويل لكان فريق من المختلفين في تأويله من العلماء باللغة معاندين، ولأمكن كشف أمرهم بأهون السعي، وكان من تأوّل الآية خارجاً من / [[ص ١٣١]] اللغة ومن لسان أهلها، لأنّ الكلام إذا لم يحتمل التأويل فحملته على ما لا يحتمله خرجت عن اللغة التي وقع الخطاب بها، فدلّونا يا معشر الزيدية على آية واحدة اختلف أهل العلم في تأويلها في القرآن ما يدلّ نصّاً وتوقيفاً على تأويلها، وهذا أمر متعذّر وفي تعذّره دليل على أنّه لا بدّ للقرآن من مترجم يعلم مراد الله تعالى فيخبر به، وهذا عندي واضح.

* * *

المحكم والمتشابه:

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٥٤]] [الوجه في إنزال القرآن محكماً ومتشابهاً]:

والوجه في إنزال القرآن محكماً ومتشابهاً أمور:

منها: أنّه تعالى خاطب العرب على عادتهم، وهم يستعملون المجاز في كلامهم والتعريض واللحن - من قوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» [محمد: ٣٠] - كاستعمالهم الحقائق، ولذلك لم يستفهم أحد منهم عن شيء في متشابه القرآن ولا تعلّق بمشبهة فقدح به في حكمة منزله سبحانه، وإنّما التبس الحال فيه على من لم يعرف اللسان الذي نزل به القرآن، فصار متشابهاً في حقّه، واحتاج العلماء معه إلى بيانه له.

ومنها: أنّ القرآن لو كان جارياً في الأحكام وفهم المراد من ظاهره مجرئاً واحداً لسقط فرض النظر الواجب الآن في متشابهه ليجمع الناظر بينه وبين محكمه، وذلك وجه حكيم لجعل بعضه متشابهاً وغرض حسن.

ومنها: أنّه لو كان كلّهُ محكماً لم يكن فرق بين الحجة والمحجوج، والعالم والمتعلّم، ولهذا قال سبحانه: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» [آل عمران: ٧]، وهو يعنى الحجج عليها السلام الذين أمر سبحانه بالردّ إليهم، وقطع على حصول العلم بجوابهم في قوله تعالى: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى

وفي التوراة ما ترجمته هذا: «وأقبل الله يمشي في الفردوس مع الطهر، وسمع آدم صوت وطئه، فعدا آدم من قدامه فاختم تحت الشجرة، فناداه فقال: يا آدم أين أنت؟ فقال: ها أنا تحت الشجرة، فقال: ولم اختمت تحت الشجرة؟ قال: لأني كنت عرياناً».

وفي التوراة أيضاً ما ترجمته: «إنه دخل بيت إبراهيم وقال: إن صريخ سدوم وعمورا صعدا إليّ فنزلت إلى هذا المكان لأنظر. وإنه كلم يعقوب من رأس سلم، وإنه كان ينزل على فترة من الزمان في الغمام، وبأنه صار يعقوب، فأخذ يعقوب بساقه، وقال: دعني، فقال: لا أدعك حتى تُعرّفني من أنت، فقال: أنا ربك، فأرسله وسُمّي إسرائيل، لأنه أسر الله».

وكل ذلك متأول عندهم على أن المراد به ملك الله، وإن كان في الكلام اسم الله.

وفي القرآن قوله: ﴿وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ومعناه أنه جازاهم على المكر، والعرب تُسمّي الشيء باسم ما هو جزء عليه، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وقال الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا

فجهل فوق جهل الجاهلينا

/ [ص ٤٨٦] ولأن من مكر واستهزأ وسخر بمن يعلم ذلك كان مكره واستهزأه وسخرته عائداً بالمضرة عليه، ويقال هو المسخور منه، ويقال للعالم بما يفعله: الساخر الماكر الذي حلم عنه، هو الماكر به والساخر منه والمستهزئ به.

وفي كتاب نبي من الاثني عشر قوله: «وأينا هربوا فشم يمكر بهم الرب، فيطرح مصيدته عليهم».

وقال داود في الزبور: «والباني الساكن في السماء يضحك بهم ويسخر منهم».

وإن كان في القرآن: ﴿فَلَمَّا اسْفُونا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾، ومعناه: أغضبونا، ولهذا قال تعالى: ﴿انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥].

ففي كتبهم أنه ندم واستراح ومشى وتبرّم وانتقل. وفي الفصل الرابع من أشعيا: «اسمعوا يا آل بيت داود، أحقر أن تتبعوا الرجل حتى تريدوا أن تتبعوا الله ربّي أيضاً كذلك سيُعطيكم ربكم آية هذه العذراء تحبل وتلد ابناً».

وإن كان في القرآن آيات متشابهة في الجبر، ففيه: ﴿وَلَا تَسِرُّوا زُرّاً وَزُرّاً أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

راعه أمر من الأمور فإنه يلتجئ إلى فكره وعقله. فإذا فكر في طريق ما يجوز عليه من الأفعال وما لا يجوز، وما يجوز أن يريده وما لا يجوز، عرف بفكره الصحيح في ذلك ما يجوز عليه / [ص ٤٨٤] وما لا يجوز وعرف عند ذلك أنه تعالى أراد بالمتشابه ما يوافق المحكم.

ومنها: أن في الفكر في استخراج معاني الآي المتشابهة رياضة للأذهان وتخرجاً للخواطر وتعريضاً لزيادة الدرجات، فهذه فوائد ظاهرة راجعة إلى الموافق.

وأما الفائدة الراجعة إلى المخالف فهي أن العرب كانت تمنع من استماع القرآن خوفاً من أن تُعجب المستمع فصاحته فتستميله إلى الإسلام، على ما حكاه تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فصّلت: ٢٦]، فكان إنزاله محكماً ومتشابهاً يوهم مستمعه أنه متناقض، فيطمعه في الظفر بمثله في التناقض، فيدعوه ذلك إلى إطالة الإصغاء إليه، فإذا تأمله وأطال استماعه له علم أنه لا تناقض فيه، واستماله ودعاه إلى الإسلام بما فيه من الفصاحة والإخبار عن الغيوب.

وفي الجملة غير لازم في الحكمة الاقتصار على الآيات المحكمات دون المتشابهات، وإن كان غرض الحكيم تعالى أن يدلنا على الحقّ دون الباطل، والصحيح دون الفاسد، كما لم يجب الاقتصار على الأدلة العقلية ورفع الشبهات التي قد ضلّ عندها الضالون، كإيلاط الأطفال وخلق السباع والموديات وغيرها.

فإن قيل: إنما لم يجب في العقلية ما ذكرتموه لأنه يمكن الوصول إلى الحقّ مع هذه الشبهات، ومن ضلّ عندها فلنأى أتى من قبل نفسه في ذلك. ثمّ وغير ممتنع أن يكون في إيلاط الأطفال وغيره ممّا ذكرتموه مصالح لا يطلع عليها. وبعد، فإن في وصول المكلف إلى الحقّ مع اعتراض الشبهات وإنعام النظر فيها تعريضاً لدرجات زائدة في الثواب، وتشحيذاً للخواطر، وتخرجاً للأفهام. / [ص ٤٨٥] قلنا مثل ذلك في الآيات المتشابهة.

ثمّ إن كان الطعن بالمتشابهات في القرآن من قبل بعض أهل الكتاب فإننا نقول لهم: ليس لكم أن تطعنوا في القرآن وتعييوه بما فيه من الآي المتشابهة مع أنّ ما في كتبكم من ذلك أكثر ممّا في القرآن وأشدّ تصریحاً بالتشبيه. ففي القرآن: ﴿جاء ربك﴾ [الفجر: ٢٢]، ومعناه: جاء أمر ربك ووعيده وعقوبته. وهو نوع من المجاز مستعمل في اللغة على ما قدّمناه.

وعن نبيي من الاثني عشر أنه قال: «وَهَلْ يَكُونُ فِي الْمَدِينَةِ شَرٌّ إِلَّا وَأَنَا فَاعِلُهُ؟».

وحكي عن أشعيا عن الله تعالى أنه قال: «أنا فاعل الخير والشر».

* * *

مصحف علي عليه السلام:

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١١٨]] المسألة التاسعة والأربعون: وسأل فقال: رأينا الناس بعد الرسول قد اختلفوا خلافاً عظيماً في فروع الدين وبعض أصوله، حتى لم يتفقوا على شيء منه، وحرّفوا الكتاب وجمع كل واحد منهم مصحفاً وزعم أنه الحق، مثل أبي بن كعب وابن مسعود وعثمان بن عفان، ورويت أن أمير المؤمنين عليه السلام جمع القرآن ولم يظهره، ولا تداوله الناس كما ظهر غيره، ولم يكن أبي وابن مسعود بأجل من أمير المؤمنين عليه السلام في قلوب الناس، ولم يتمكن عثمان منعها مما جمعها، ولا حظر عليهما قراءته، فما بال مصحف أمير المؤمنين عليه السلام لم يظهره حتى يقرؤه الناس ويعرفوه؟ وهل الحجّة ثابتة بهذا المتداول أم لا؟

والجواب: أن سبب اختلاف الناس في الفروع والأصول بعد النبي صلى الله عليه وآله عدول جمهورهم عن أمير المؤمنين، وتقديم من قدموه عليه، ورغبتهم عن الاقتداء بأل محمد عليه السلام، والتجائهم إلى من عمل في دينه بالرأي والظنون والأهواء، ولو اتبعوا سبيل الحق في الاقتداء بالعترة عليه السلام، والتمسك بالكتاب، لما وجد بينهم تنازع واختلاف.

قال الله (تعالى اسمه) في ذم ما صاروا إليه من الاختلاف ونبيهم عن ذلك: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ونفى عن دينه وكتابه الاختلاف فقال سبحانه: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرٍ / [[ص ١١٩]] اللَّهُ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ [النساء: ٨٢].

فأمّا سؤاله عن ظهور مصحفي أبي وابن مسعود واستتار مصحف أمير المؤمنين عليه السلام، فالسبب في ذلك عظم وطأة أمير المؤمنين عليه السلام على ملوك الزمان، وخفة وطأة أبي وابن مسعود عليهم، وما اعتقدوه من الفساد بظهور خلاف أمير المؤمنين عليه السلام وقلة احتفالههم بسواه، ولأن أمير المؤمنين كان في عداد الأضداد لهم والأنداد، وأبي وابن مسعود في عداد الرعية والأتباع، ولم يكن

وفي بعض كتبهم قال: «أخذ الأبناء بذنوب الآباء إلى سبعة أعقاب».

فإن تعلّقوا بما في القرآن من الآيات المقتضية بظاهرها أنه يحول بين المرء وبين ما كلّفه ويمنعه دونه مثل قوله تعالى: «وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا ﴿٥٦﴾ [الإسراء: ٤٥]، وقوله: «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴿٥٦﴾ [الإسراء: ٤٦].

/ [[ص ٤٨٧]] فقد ذكر أبو إسحاق في كتاب المبعث أن المشركين كانوا يقولون ذلك. والله تعالى حكى عنهم ذلك في موضع آخر فقال: «وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ ﴿٥٦﴾ [فصلت: ٥]، فحكى الله تعالى ذلك عنهم راداً عليهم بقوله: «وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴿٥٦﴾ أي: إن كان الأمر كما يزعمون أن في آذانهم وقراً وفي قلوبهم أكِنَّةً فما يسمعون ولا يفهمون، فلم قال: إذا سمعوا ذكر الله في القرآن وحده ولو على أدبارهم نفوراً؟ وهذا تأويل ذكره الواقدي وغيره.

وقيل: المراد بذلك المثل، أي مثلهم في إعراضهم عن التأمل لما يسمعون من كلام الله كأننا جعلنا بينك وبينهم حجاباً مستوراً، وكأننا جعلنا على قلوبهم أكِنَّةً، وكان في أسماهم وقراً، كما قال تعالى: «وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا ﴿٧﴾ [لقمان: ٧]، وكما قال تعالى: «إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾ [يس: ٨ و ٩]. وهذا طريق التشبيه لحالهم بمن هذه سبيله، لا أنهم كانوا كذلك على الحقيقة، كما يقول أحدنا لمن هو معرض عن الحق الظاهر: هو أعمى وهو أصم، وهو جماد، ونحن نعلم أن أيديهم لم تكن مغلولة ولا كانت أبصارهم مغطاة لا يبصرون. فعلمنا أنه على طريق ضرب المثل به، قال الشاعر:

كيف الرشاد وقد صرنا إلى نفر

هم عن الرشاد أغلال وأقياد
وفي التوراة: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: وَأَنَا أُقْسِي قَلْبَ فِرْعَوْنَ، فَلَا يُجِبُّكَ يَا مُوسَى».

/ [[ص ٤٨٨]] وحكوا عن المسيح عليه السلام في الإنجيل أنه قال: «ما يقدر أحد أن يتبعني إلا من قاده ربي إلي».

أَنَّهُ لَا يَدْخُلُهُ الْمَجَازُ، وَقَدْ خَصَّمَهُ فِي ذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧]، وغيره من الآيات. والواجب أن يقال: إِنَّ مِنْهُ حَقِيقَةٌ، وَمِنْهُ مَجَازٌ.

* * *

الأُمالي (ج ١) / السَيِّدُ المَرْتَضِيُّ (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٨]] [تأويل آية]: إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ: مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مُوسَى: ﴿فَلَقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧]، وَقَالَ تَعَالَى فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: ﴿وَأَنْ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ [القصاص: ٣١]، وَالثُعْبَانُ الحَيَّةُ العَظِيمَةُ الخَلْقَةُ، وَالجَانُّ الصَّغِيرُ مِنَ الحَيَّاتِ، فَكَيْفَ اخْتَلَفَ الوَصْفَانِ وَالقِصَّةُ وَاحِدَةٌ؟ وَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ العِصَا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِصِفَةِ مَا عَظُمَ خَلْقُهُ مِنَ الحَيَّاتِ وَبِصِفَةِ مَا صَغُرَ مِنْهَا؟ وَبِأَيِّ شَيْءٍ تَزِيلُونَ التَّنَاقُضَ عَنِ هَذَا الكَلَامِ؟

الجواب: أَوَّلُ مَا نَقَوْلُهُ: إِنَّ الَّذِي ظَنَّهُ السَّائِلُ مِنْ كَوْنِ الآيَتَيْنِ خَبِراً عَنِ قِصَّةٍ وَاحِدَةٍ بَاطِلٌ، بَلِ الحَالَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ، فَالحَالُ الَّتِي أَخْبَرَ أَنَّ العِصَا فِيهَا بِصِفَةِ الجَانِّ كَانَتْ فِي ابْتِدَاءِ النُّبُوَّةِ وَقَبْلَ مَصِيرِ مُوسَى إِلَى فِرْعَوْنَ، وَالحَالُ الَّتِي صَارَ / [[ص ١٩]] العِصَا عَلَيْهَا ثُعْبَانًا كَانَتْ عِنْدَ لِقَائِهِ فِرْعَوْنَ وَإِبْلَاغِهِ الرِّسَالَةَ. وَالتَّلَاوَةُ تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، وَإِذَا اخْتَلَفَتِ القِصَّتَانِ فَلَا مَسْأَلَةَ.

عَلَى أَنْ قَوْمًا مِنَ المَفْسِّرِينَ قَدْ تَعَاطَوْا الجَوَابَ عَلَى هَذَا السُّؤَالِ، إِمَّا لِظَنِّهِمْ أَنَّ القِصَّةَ وَاحِدَةً، أَوْ لِاعْتِقَادِهِمْ أَنَّ العِصَا الوَاحِدَةَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَتَقَلَّبَ فِي حَالِينَ تَارَةً إِلَى صِفَةِ الجَانِّ وَتَارَةً إِلَى صِفَةِ الثُعْبَانِ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِظْهَارِ فِي الحِجَّةِ، وَأَنَّ الحَالِ لَوْ كَانَتْ وَاحِدَةً عَلَى مَا ظُنُّوا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الآيَتَيْنِ تَنَاقُضٌ، وَهَذَا الوَاجِبُ أَحْسَنُ مَا تُكَلِّفُ بِهِ الجَوَابَ لِأَجْلِهِ، لِأَنَّ الأوَّلِينَ لَا يَكُونُونَ إِلَّا عَنِ غَلْطٍ أَوْ عَنِ غَفْلَةٍ.

وَذَكَرُوا وَجْهَيْنِ تَزُولُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشَّبَهَةُ مِنْ تَأْوِيلِهَا: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا شَبَّهَهَا بِالثُعْبَانِ فِي إِحْدَى الآيَتَيْنِ لِعَظَمِ خَلْقِهَا وَكِبَرِ جِسْمِهَا وَهَوْلِ مَنَظَرِهَا، وَشَبَّهَهَا فِي الآيَةِ الأُخْرَى بِالجَانِّ لِسُرْعَةِ حَرَكَتِهَا وَنَشَاطِهَا وَخَفَّتِهَا، فَاجْتَمَعَ لَهَا مَعَ أَثْمَانِهَا فِي جِسْمِ الثُعْبَانِ وَكِبَرِ خَلْقِهِ نَشَاطُ الجَانِّ وَسُرْعَةُ حَرَكَتِهِ، وَهَذَا أَهْمَرُ فِي بَابِ الإِعْجَازِ وَأَبْلَغُ فِي خَرَقِ العَادَةِ، وَلَا تَنَاقُضَ مَعَهُ بَيْنَ الآيَتَيْنِ. وَلَيْسَ يَجِبُ إِذَا شَبَّهَهَا بِالثُعْبَانِ أَنْ يَكُونَ لَهَا جَمِيعُ صِفَاتِ الثُعْبَانِ، وَإِذَا شَبَّهَهَا بِالجَانِّ أَنْ يَكُونَ لَهَا جَمِيعُ صِفَاتِهِ، وَقَدْ قَالَ اللهُ

عَلَى القَوْمِ كَثْرَةُ ضَرَرِ بَظْهُورِ مَصْحَفِهَا، بِخِلَافِ مَصْحَفِ أَمِيرِ المُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَبِذَلِكَ تَبَايَنَتِ الحَالَتَانِ فِي مَصْحَفِ القَوْمِ.

فصل: مَعَ أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ لِأَبِي وَابْنِ مَسْعُودٍ وَجُودُ مَصْحَفَيْنِ مُفْرَدَيْنِ، وَإِنَّمَا يُذَكَّرُ ذَلِكَ مِنْ طَرِيقِ الظَّنِّ وَأَخْبَارِ الأَحَادِ، وَقَدْ جَاءَتْ بِكَثِيرٍ مِمَّا يُضَافُ إِلَى أَمِيرِ المُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ القِرَاءَةِ أَخْبَارِ الأَحَادِ الَّتِي جَاءَتْ بِقِرَاءَةِ أَبِي وَابْنِ مَسْعُودٍ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ.

فصل: وَأَمَّا قَوْلُهُ: خَبَرْنَا هَلِ الحِجَّةُ ثَابِتَةٌ فِيهَا جَمْعُهُ عَشَانٌ؟ فَإِنْ أَرَادَ بِالحِجَّةِ الإِعْجَازَ فَهِيَ فِيهِ، وَإِنْ أَرَادَ الحِجَّةَ فِي جَمِيعِ المَنْزَلِ فَهِيَ فِي أَكْثَرِهِ دُونَ جَمِيعِهِ، وَهَذَا البَابُ يَطُولُ الشَّرْحَ بِمَعْنَاهُ، وَفِيهَا أُثْبِتَنَاهُ مِنْهُ كَفَايَةً إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

* * *

المَسَائِلُ السَّرُويَّةُ / الشَّيْخُ المَفِيدُ (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٧٩]] وَقَدْ جَمَعَ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ القُرْآنَ المَنْزُولَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ، وَأَلْفَهُ بِحَسَبِ مَا وَجِبَ مِنْ تَأْلِيفِهِ، فَقَدَّمَ المَكِّيَّ عَلَى المَدِينِيِّ، وَالمَنْسُوخَ عَلَى النَّاسِخِ، وَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ فِي مَحَلِّهِ. فَلِذَلِكَ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَمَّا اللهُ لَوْ قُرِئَ القُرْآنُ كَمَا أَنْزَلَ لِأَلْفَيْتَمُونَا فِيهِ مَسْمُومٌ كَمَا سُمِّيَ مِنْ كَانِ قَبْلُنَا». / [[ص ٨٠]] وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نَزَلَ القُرْآنُ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ: رِبْعٌ فِيْنَا، وَرِبْعٌ فِي عَدُونَا، وَرِبْعٌ سُنَنٌ وَأَمْثَالٌ، وَرِبْعٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ، وَلَنَا أَهْلُ البَيْتِ كِرَامَتُ القُرْآنِ».

* * *

مَبَاحِثُ عَامَّةٌ:

الاعْتِقَادَاتُ / الشَّيْخُ الصَّدُوقُ (ت ٣٨١ هـ):

[[ص ٢٨]] [[٣٢]] بَابُ العِيقَادِ فِي القُرْآنِ:

قَالَ الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اعْتِقَادُنَا فِي القُرْآنِ أَنَّهُ كَلَامُ اللهِ، وَوَحْيِهِ، وَتَنْزِيلُهُ، وَقَوْلُهُ، وَكِتَابُهُ. وَأَنَّهُ ﴿لَا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٢].

وَأَنَّ القِصَصَ الحَقُّ، وَأَنَّهُ قَوْلُ فَضْلٍ، وَمَا هُوَ بِأَهْزَلٍ.

وَأَنَّ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مُحَدِّثُهُ، وَمَنْزَلُهُ، وَرَبُّهُ، وَحَافِظُهُ.

* * *

التَّذَكُّرَةُ فِي أَصُولِ الفِئَةِ / الشَّيْخُ المَفِيدُ (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٤٣]] وَلَيْسَ بِمُصِيبٍ مَنْ ادَّعَى أَنْ جَمِيعَ القُرْآنِ عَلَى المَجَازِ، وَظَاهِرُ اللُّغَةِ يُكَدِّبُهُ. وَدَلَائِلُ العُقُولِ وَالعَادَاتُ تَشْهَدُ بِأَنَّ جَمْهُورَهُ عَلَى حَقِيقَةِ كَلَامِ أَهْلِ اللِّسَانِ. وَلَا بِمُصِيبٍ أَيْضًا مَنْ زَعَمَ

وكذلك الهابط من الحائط، وإنما فائدة الكلام الإخبار عن تقارب الزمان، وأنه لم يطل ولم يمتدّ.

* * *

[ص ٣٣]] [تأويل آية أخرى]: قال الله تعالى مخبراً عن يوم القيامة: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ﴿٣٣﴾ وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴿٣٥﴾ [هود: ١٠٣ - ١٠٥]، وقال في موضع آخر: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴿٣٦﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [المرسلات: ٣٥ و ٣٦]، وفي موضع آخر: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الصافات: ٢٧]، وظاهر هذه الآيات ظاهر الاختلاف، لأن بعضها يُنبئ عن أن النطق لا يقع منهم في ذلك اليوم، ولا يُؤذَن لهم فيه، وبعضها يُنبئ عن خلافه. وقد قال قوم من المفسرين في تأويل هذه الآيات: إن يوم القيامة يوم طويل ممتدّ، فقد يجوز أن يُمنع النطق في بعضه، ويُؤذَن لهم في بعض آخر.

وهذا الجواب يُضعف، لأن الإشارة إلى يوم القيامة بطوله، فكيف تُجمل الحالات فيه مختلفة؟ وعلى هذا التأويل يجب أن يكون قوله تعالى: (هذا يوم لا ينطقون في بعضه)، والظاهر بخلاف ذلك.

والجواب السديد عن هذا أن يقال: إنما أراد الله تعالى نفي النطق المسموع المقبول الذي ينتفعون به ويكون / [ص ٣٤]] لهم في مثله عذر أو حجة، ولم ينفِ النطق الذي ليست هذه حاله. ويجري هذا مجرى قولهم: (خرس فلان عن حجته، وحضرنا فلاناً يناظر فلاناً فلم يقل شيئاً)، وإن كان الذي وُصف بالخرس عن الحجّة والذي نُفِيَ عنه القول قد تكلم بكلام كثير غزير، إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجّة، ولا به منفعة، جاز إطلاق القول الذي حكينا عليه. ومثل هذا قول الشاعر:

أعمى إذا ما جارتى خرجت

حتّى يوارى جارتى الخدر

ويصمّ عمّا كان بينهما

سمعي وما بي غيره وقر

وقال الآخر:

لقد طال كتمانيك حتّى كأنني

بردّ جواب السائل عنك أعجم

وعلى هذا التأويل قد زال الاختلاف، لأنّ التساؤل والتلاؤم

لا حجّة فيه.

تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ﴿١٥﴾ قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٥ و ١٦]، ولم يرد تعالى أنّ الفضة قوارير على الحقيقة، وإنما وصفها بذلك لأنه اجتمع لها صفاء القوارير وشفوفها ورقتها مع أنّها من فضة. وقد تشبّه العرب الشيء بغيره في بعض وجوهه، فيشبهون المرأة بالظبية وبالبقرة، ونحن نعلم أنّ في الطباء والبقر من الصفات ما لا يُستحسن أن يكون في النساء، وإنما وقع التشبيه في صفة دون صفة، ومن وجه دون آخر.

والجواب الثاني: أنه تعالى لم يرد بذكر الجنّ في الآية الأخرى الحية، وإنما أراد أحد الجنّ، فكأنه تعالى أخبر بأنّ العصا صارت ثعباناً في الخلقة وعظم الجسم، وكانت مع ذلك كأحد الجنّ في هول المنظر وإفزعها لمن شاهدها، ولهذا قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾.

ويمكن أن يكون في الآية تأويل آخر استخرجنه، إن لم يزد على الوجهين الأوّلين لم ينقص عنهما، والوجه في تكلفنا له ما بيناه من الاستظهار في الحجّة، وأنّ التناقض الذي تُوهّم زائل على كلّ وجه، وهو أنّ العصا لما انقلبت حيّة صارت أولاً بصفة الجنّ وعلى صورته، ثم صارت بصفة الثعبان، ولم تصر - كذلك ضربة واحدة، / [ص ٢٠]] فتتفق الآيتان على هذا التأويل، ولا يختلف حكمهما، وتكون الآية الأولى تتضمن ذكر الثعبان إخباراً عن غاية حال العصا، وتكون الآية الثانية تتضمن ذكر الحال التي وليّ موسى فيها هارباً، وهي حال انقلاب العصا إلى خلقة الجنّ، وإن كانت بعد تلك الحال انتهت إلى صورة الثعبان.

فإن قيل: على هذا الوجه كيف يصحّ ما ذكرتموه مع قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ تُعْبَأُ مُبِينٌ ﴿٣٧﴾﴾؟ وهذا يقتضي أنّها صارت ثعباناً بعد الإلقاء بلا فصل.

قلنا: ليس تفيد الآية ما ظنّ، وإنما فائدة قوله تعالى: ﴿فَإِذَا﴾ هي الإخبار عن قرب الحال التي صارت فيها بتلك الصفة، وأنه لم يطل الزمان في مصيرها كذلك، ويجري هذا مجرى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴿٧٧﴾﴾ [يس: ٧٧]، مع تباعد ما بين كونه نطفة وكونه خصيماً مبيناً، وقولهم: (ركب فلان من منزله فإذا هو في ضيعته، وسقط من أعلا الحائط فإذا هو في الأرض)، ونحن نعلم أنّ بين خروجه من منزله وبلوغه ضيعته زماناً، وأنه لم يصل إليها إلا على تدريج،

والعدول عن الطريق، فأراد تعالى أَنَّهُمْ في الدنيا جاهلون، وفي الآخرة عارفون، بحيث لا تنفعهم المعرفة. ويحتمل أن يريد تعالى باليوم يوم القيامة، ويعني تعالى بالضللال المدول عن طريق الجنة ودار الثواب إلى دار العقاب، فكأنه قال: أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا غير أَنَّهُمْ مع معرفتهم هذه وعلمهم يصيرون في هذا اليوم إلى العقاب، ويُعدّل بهم عن طريق الثواب.

وقد روي معنى هذا التأويل عن جماعة من المفسرين، فروي عن الحسن في قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾، قال: يقول تعالى: هم يوم القيامة سُمعاء بُصراء، لكن الظالمون في الدنيا سُمعاء وُبُصراء، ولكنهم في ضلال عن الدين مبين.

وقال قتادة وابن زيد: ذلك والله يوم القيامة، سمعوا حين لم ينفعهم السمع، وأبصروا حين لم ينفعهم البصر.

وقال أبو مسلم بن بحر في تأويل هذه الآية كلاماً جيداً، قال: معنى ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾: ما أسمعهم وأبصرهم، وهذا على طريق المبالغة في الوصف، يقول: فهم يوم يأتوننا يوم القيامة سُمعاء بُصراء، أي عالمون، وهم اليوم في دار الدنيا في ضلال مبين، أي جهل واضح، قال: وهذه الآية تدلُّ على أن قوله: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١] ليس معناه الآفة في الأذن والعين والجوارح، بل هو أَنَّهُمْ لا يسمعون عن قدرة، ولا يتدبرون ما يسمعون، ولا يعتبرون بما يرون، بل هم عن ذلك غافلون، فقد نرى أن الله تعالى جعل قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ﴾ مقابلاً لقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾، أي ما أسمعهم وما أبصرهم، فأقام تعالى السمع والبصر مقام الهدى، إذ جعله بإزاء الضلال المبين.

فأمّا أبو علي بن عبد الوهاب فإنه اختار في تأويل هذه الآية غير هذا الوجه، / [ص ١٧] ونحن نحكي كلامه على وجهه، قال: وعني بقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ أي أسمعهم وأبصرهم، وبين لهم أَنَّهُمْ إذا أتوا مع الناس إلى موضع الجزاء سيكونون في ضلال عن الجنة وعن الثواب الذي يناله المؤمنون. والظالمون الذين ذكرهم الله تعالى هم هؤلاء، توعدّهم بالعذاب في ذلك اليوم.

ويجوز أيضاً أن يكون عني بقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ أي أسمع الناس هؤلاء الأنبياء وأبصرهم بهم، ليعرفوهم ويعرفوا خبرهم، فيؤمنوا بهم، ويقتدوا بأعمالهم، وأراد بقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الظَّالِمُونَ﴾: لكن من كفر بهم من الظالمين اليوم، وهو في يوم القيامة في ضلال عن الجنة وعن نيل الثواب مبين.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾، فقد قيل: إنهم غير مأمورين بالاعتذار، فكيف يعتذرون؟ ويجيب بحمل الإذن على الأمر، وإنما لم يؤمروا به من حيث كانت تلك الحال لا تكليف فيها، والعباد ملجؤون عند مشاهدة أحوالهم إلى الاعتراف والإقرار.

وأحسن من هذا التأويل أن يُحمَل (يُؤْذَن) على معنى أنه لا يُستَمع لهم ولا يُقبل عذرهم، والعلّة في امتناع قبول عذرهم هي التي ذكرناها.

* * *

الأمالي (ج ٤) / السّيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ١٥] [[تأويل الآية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا...﴾ الآية، فقال: ما تأويل هذه الآية؟ فإن كان المراد بها التعجب من قوّة أسماعهم ونفاذ أبصارهم، فكيف يطابق ما خبر به عنهم في مواضع كثيرة من الكتاب بأنهم لا يُبصرون ولا يسمعون، وأن على أسماعهم وأبصارهم غشاوة؟ وما معنى قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [مريم: ٣٨]؟ أي يوم هو اليوم المشار إليه؟ وما المراد بالضللال المذكور؟

الجواب: قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾، فهو على مذهب العرب في التعجب، ويجري مجرى قولهم: ما أسمعهم وما أبصرهم، والمراد بذلك الإخبار عن قوّة علومهم بالله تعالى في تلك الحال، وأنهم عارفون به على وجه الاعتراض للشبهة عليه، وهذا يدلُّ على أن أهل الآخرة عارفون بالله تعالى ضرورة. ولا تنافي بين هذه الآية وبين الآيات التي أخبر تعالى / [ص ١٦] عنهم فيها بأنهم لا يسمعون ولا يبصرون، وبأن على أبصارهم غشاوة، لأن تلك الآيات تناولت أحوال التكليف، وهي الأحوال التي كان الكفار فيها ضللاً عن الدين، جاهلين بالله تعالى وصفاته، وهذه الآية تناولت يوم القيامة، وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾، وأحوال القيامة لا بدّ فيها من المعرفة الضرورية. وتجري هذه الآية مجرى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢].

فأمّا قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، فيحتمل أن يريد تعالى بقوله: ﴿الْيَوْمَ﴾ الدنيا وأحوال التكليف، ويكون الضلال المذكور إنَّما هو الذهاب عن الدين،

فحمل الأوّل على الثاني، والكلام لا تشبّهه معانيه من حيث المجاورة، بل الواجب أن يوضع كلّ منه حيث يقتضيه معناه.

[ص ٩٦]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا...﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، فقال: ما الذي أثبت لهم العلم به؟ وكيف يطابق وصفهم بالعلم هاهنا لو وصفهم بالجهل في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ [الزمر: ٦٤].

الجواب: قلنا: هذه الآية معناها متعلّق بما قبلها، لأنّه تعالى أمرهم بعبادته والاعتراف بنعمته، ثمّ عدّد عليهم صنوف النعم التي ليست إلّا من جهته، ليستدلّوا بذلك على وجوب عبادته، وأنّ العبادة إنّما تجب لأجل النعم المخصوصة، فقال (جلّ من قائل): ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ...﴾ إلى آخر الآية [البقرة: ٢١]، ونبّه في آخرها على وجوب توحيده والإخلاص له، وأن لا يُشرك به شيئاً بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، ومعنى قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾، أي يمكن أن تستقرّوا عليها وتفروشوها وتتصرّفوا فيها، وذلك لا يمكن إلّا بأن تكون مبسوطة ساكنة دائمة السكون.

وقد استدللّ أبو عليّ بذلك بقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ [نوح: ١٩]، على بطلان ما تقوّله له المنجّمون من أنّ الأرض كرية الشكل، وهذا القدر لا يُدرّك، لأنّه يكفي في النعمة علينا أن يكون فيها بسائط ومواقع مسطوحة يمكن التصرّف عليها، وليس يجب أن يكون / [ص ٩٧]] جميعها كذلك، ومعلوم ضرورة أنّ جميع الأرض ليس مسطوحاً مبسوطة، وإن كان مواضع التصرّف منها بهذه الصفة، والمنجّمون لا يدفعون أن يكون في الأرض بسائط وسطوح يُتصرّف عليها ويستقرّ فيها، وإنّما يذهبون إلى أنّ بجملتها شكل الكرة.

وليس له أن يقول: قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ يقتضي الإشارة إلى جميع الأرض وجملتها لا إلى مواضع منها، لأنّ ذلك تدفّعه الضرورة من حيث أنّنا نعلم بالمشاهدة أنّ فيها ما ليس ببساط ولا فراش، ولا شبهة في أنّ جعله تعالى السماء على ما هي عليه من الصفة ممّا له تعلّق بمنافعنا ومصالحنا،

وهذا الموضع من جملة المواضع التي استدركت على أبي عليّ، ويُنسب فيها إلى الزلل، لأنّ الكلام وإن كان محتملاً لما ذكره بعض الاحتمال من بُعد، فإنّ الأولى والأظهر في معنى ما تقدّم ذكره من المبالغة في وصفهم، وقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ بعد ما تقدّم لا يليق إلّا بالمعنى الذي ذكرناه، لاسيّما إذا حمل «اليوم» على أن المراد به يوم القيامة. على أنّ أبا عليّ جعل قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ من صلة قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾، وتأوّل على أنّ المعنى به: أعلمهم وأبصرهم بأنّهم يوم القيامة في ضلال عن الجنة. والكلام يشهد بأنّ ذلك لا يكون من صلة الأوّل، وأنّ قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ﴾ استئناف لكلام ثانٍ، وما يحتاج أبو عليّ إلى هذا، بل لو قال على ما اختاره من التأويل: إنّهُ أراد تعالى: أسمعهم وأبصرهم يوم يأتوننا، أي ذكرهم بأحواله وأعلمهم بما فيه، ثمّ قال مستأنفاً: ﴿لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ لم يحتاج إلى ما ذكره، وكان هذا أشبه بالصواب.

فأمّا الوجه الثاني الذي ذكره فباطل، لأنّ قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ إذا تعلّق بالأنبياء الذين ذكرهم الله تعالى بقي قوله ﴿يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ بلا عامل، ومحال أن يكون ظرف لا عامل له، فالأقرب والأولى أن يكون على الوجه الأوّل مفعولاً.

ووجدت بعض من اعتراض على أبي عليّ يقول راداً عليه: لو كان الأمر على ما ذهب إليه أبو عليّ لوجب أن يقول تعالى: أسمعهم وأبصرهم بغير باء. وهذا الردّ غير صحيح، لأنّ الباء في مثل هذا الموضع غير منكر زيادتها، وذلك موجود كثير في القرآن والشعر وغيره، قال الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، و﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، و﴿هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥]، / [ص ١٨]] و﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [المتحنة: ١]. وقال الأعشى:

...

ضمنت برزق عيالنا أرماحنا

وقال امرؤ القيس:

...

هصرت بغصن ذي شها ربح ميال

وأظنّ أبا عليّ إنّما شبّهته بهذا الجواب، لأنّه وجد تالياً للآية

لفظ أمر، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحُسْرَةِ﴾ [مريم: ٣٩]،

غيره من الشهور على ما جاءت به الرواية؟ والظاهر يقتضي أنه أنزل الجميع فيه. وما المعنى في قوله: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»؟ وهل أراد الإقامة والحضور الذين هما ضد الغيبة أو أراد المشاهدة والإدراك؟

الجواب: أمّا قوله تعالى: «أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» فقد قال قوم: المراد به أنه تعالى أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في شهر رمضان، ثم فرّق إنزاله على نبيّه (عليه الصلاة والسلام) بحسب ما تدعو الحاجة إليه.

وقال آخرون: المراد بقوله تعالى: «أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» أنه أنزل في فرضه وإيجاب صومه على الخلق القرآن، فيكون «فيه» بمعنى: في فرضه، كما يقول القائل: أنزل الله في الزكاة كذا وكذا، يريد في فرضها. وأنزل الله في الخمر كذا وكذا، يريد في تحريمها.

وهذا الجواب إنّما هرب متكلفه من شيء، وظنّ أنه قد اعتصم بجوابه عنه، وهو بعد ثابت على ما كان عليه، لأنّ قوله تعالى: «الْقُرْآنُ» إذا كان يقتضي ظاهره إنزال جميع القرآن فيجب على هذا الجواب أن يكون قد أنزل في فرض الصيام جميع القرآن، ونحن نعلم أنّ قليلاً من القرآن يخصّ بإيجاب الصوم لشهر رمضان، وأنّ أكثره خالٍ من ذلك.

فإن قيل: المراد بذلك أنه أنزل في فرضه شيئاً من القرآن وبعضاً منه.

قيل: فهلاً اقتصر على هذا وحمل الكلام على أنه تعالى أنزل شيء من القرآن في شهر رمضان ولم يحتاج إلى أن يجعل لفظة «فيه» بمعنى: في فرضه وإيجاب صومه.

والجواب الصحيح أنّ قوله تعالى: «الْقُرْآنُ» في هذا الموضع لا يفيد العموم والاستغراق، وإنّما يفيد الجنس من غير معنى الاستغراق، فكأنه قال تعالى: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ» هذا الجنس من الكلام، فأيّ شيء نزل منه في الشهر فقد طابق الظاهر.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الألف واللام هاهنا لا يكونان إلا للعموم والاستغراق، لأنّنا لو سلّمنا أنّ الألف واللام صيغة العموم والصورة المعيّنة لاستغراق الجنس، لم يجب أن يكون هاهنا بهذا الصفة، لأنّ هذه اللفظة قد تستعمل في مواضع كثيرة / [ص ١٦٢] من الكلام ولا يُراد بها أكثر من الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير استغراق وعموم، حتّى يكون حمل كلام المتكلم بها على خصوص أو عموم كالمناقض لغرضه والمنافي لمراده، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: فلان يأكل اللحم ويشرب الخمر،

وكذلك إنزاله تعالى منها الماء الذي هو المطر الذي تظهر به الثمرات فنتفع بنيلها والاعتداء بها.

فأمّا قوله تعالى: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَاداً» فإنّ الند هو المثل والعدل. قال حسان بن ثابت:

أتهجوه ولسنت له بندٌ

فشركم لخيركم الفداء

/ [ص ٩٨] وأمّا قوله تعالى: «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» فيحتمل

وجوهاً:

أولها: أن يريد: أنكم تعلمون أنّ الأنداد التي هي الأصنام وما جرى مجراها التي تعبدونها من دون الله تعالى لم تُنعم عليكم بهذه النعم التي عددها ولا بأمثالها، وأنّها لا تضرّ ولا تنفع ولا تُبصر ولا تعتقدون أنّ الأصنام خلقت السماء والأرض من دون الله ولا معه تعالى، فالوصف لهم هاهنا بالعلم إنّما هو لتأكيد الحجّة عليهم، ويصح لزومها لهم لأنهم، من العلم بما ذكرناه ويكونون أضيّق عذراً.

والوجه الثاني: أن يكون المراد بقوله تعالى: «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» أي تعقلون وتميّزون وتعلمون ما تقولون وتفعلون وتأتون وتذرون، لأنّ من كان بهذه الصفة فقد استوفى شروط التكليف، ولزمته الحجّة، وضاق عذره في التخلف عن النظر وإصابة الحقّ. ونظير ذلك قوله تعالى: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» [الرعد: ١٩]، و«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» [فاطر: ٢٨].

والوجه الثالث: ما قاله بعض المفسرين كمجاهد وغيره أنّ المراد بذلك أهل الكتابين / [ص ٩٩] التوراة والإنجيل خاصّة، ومعنى «تَعْلَمُونَ» أي إنكم تعلمون أنه إله واحد في التوراة والإنجيل.

فعلى الوجهين الأوّلين لا تنافي بين هذه الآية وبين قوله تعالى: «قُلْ أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُوْنِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ» [الزمر: ٦٤]، لأنّ علمهم تعلّق بشيء وجهلهم تعلّق بغيره، وعلى الوجه الثالث إذا جعلت الآية التي سئلنا عنها مختصّة بأهل الكتاب أمكن أن تُجعل الآية التي وُصفوا فيها بالجهل تتناول غير هؤلاء، ممّن لم يكن ذا كتاب يجد فيه التوحيد، وكلّ هذا واضح بحمد الله.

* * *

[ص ١٦١] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى:

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...» الآية [البقرة:

١٨٥]، فقال: كيف أخبر تعالى بأنّه أنزل فيه القرآن وقد أنزله في

[[ص ١٧٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، فقال: كيف يُجْحَدُ تعالى أنّهم لا يُكذِّبون / [[ص ١٧٤]] نيّبه (عليه الصلاة والسلام) ومعلوم منهم إظهار التكذيب، والعدول عن الاستجابة والتصديق؟ وكيف ينفي عنهم التكذيب ثم يقول: إنّهم بآيات الله يجحدون؟ وهل الجحد بآيات الله إلاّ تكذيب نيّبه (عليه الصلاة والسلام)؟

الجواب: قلنا: قد ذكّر في هذه الآية وجوه: أوّلها أن يكون إنّما نفى تكذيبهم بقلوبهم تديّناً واعتقاداً وإن كانوا مظهرين بأفواههم التكذيب، لأنّنا نعلم أنّه كان في المخالفين له (عليه الصلاة والسلام) من يعلم صدقه ولا يُنكر بقلبه حقّه، وهو مع ذلك معاند، فيظهر خلاف ما يُبطن. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

ومما يشهد لهذا الوجه من طريق الرواية ما رواه سلام بن مسكين، عن أبي يزيد المدني أنّ رسول الله ﷺ لقي أبا جهل فصافحه أبو جهل فقيل له: يا أبا الحكم، أتصافح هذا الصابغ؟ فقال: والله إنّني لأعلم أنّه نبيّ، ولكن متى كُنّا تبعاً لنبى عبد مناف؟ فأنزّل الله الآية.

وفي خبر آخر أنّ الأحنس بن شريق خلا بأبي جهل فقال له: يا أبا الحكم، أخبرني عن محمد ﷺ أصادق هو أم كاذب؟ فإنه ليس هاهنا من قريش أحد غيري وغيرك يسمع كلامنا، فقال له أبو جهل: ويحك والله إنّ محمداً لصادق، وما كذب محمد قطّ، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللوى والحجابه والسقاية والندوة والنبوة، ماذا يكون لسائر قريش؟

وعلى الوجه الأوّل يكون معنى ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ أي لا يفعلون ذلك بحجّة، ولا يتمكّنون من إبطال ما جئت به برهان، وإنّما يقتصرون على الدعوى الباطلة. وهذا في الاستعمال معروف، لأنّ القائل يقول: فلان لا يستطيع أن يكذبني، ولا يدفع قولي. وإنّما يريد أنّه لا يتمكّن من إقامة دليل على كذبه، ومن حجّة على دفع قوله، وإن كان يتمكّن من التكذيب بلسانه وقلبه، فيصير ما يقع من التكذيب من غير حجّة ولا برهان غير معتدّ به. وروي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قرأ هذه الآية بالتخفيف (فإنّهم لا يكذبونك)، على أنّ المراد بها أنّهم لا يأتون بحقّ هو أحقّ من حقّك.

وضرب الأمير اليوم للصوص، وخاطب الجند، لم يفهم من كلامه إلاّ محض الجنس والطبقة من غير خصوص ولا عموم، حتّى لو قيل له: فلان يأكل جميع اللحم، ويشرب جميع الخمر أو بعضها؟ لكان جوابه: إنّني لم أرد عموماً ولا خصوصاً، وإنّما أريد أنّه يأكل هذا الجنس من الطعام، ويشرب هذا الجنس من الشراب، فمن فهم من كلامي العموم أو الخصوص فهو بعيد من فهم مرادي.

وأرى كثيراً من الناس يغلطون في هذا الموضع فيظنون أنّ الإشارة إلى الجنس من غير إرادة العموم والاستغراق ليست مفهومة، حتّى يحملوا قول من قال: أردت الجنس في كلّ موضع، وهذا بعيد ممّن يظنّه، لأنّه كما أنّ العموم والخصوص مفهومان في بعض هذه الألفاظ، فكذلك الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير إرادة عموم ولا خصوص مفهومة مميّزة، وقد ذكرنا أمثلة ذلك.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فأكثر المفسّرين حملوه على أنّ المراد بـ ﴿مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ﴾ من كان مقيماً في بلد غير مسافر. وأبو عليّ حمّله على أنّ المراد به: فمن أدرك الشهر وشاهده وبلغ إليه وهو متكامل الشروط فليصمه، ذهب في معنى ﴿شَهِدَ﴾ إلى معنى الإدراك والمشاهدة.

وقد طعن قوم على تأويل أبي عليّ وقالوا: ليس يحتمل الكلام إلاّ الوجه الأوّل، وليس الأمر على ما ظنّوه، لأنّ الكلام يحتمل الوجهين معاً، فإن كان للقول الأوّل ترجيح ومزيّة على الثاني من حيث يحتاج في الثاني من الإضمار إلى أكثر ممّا يحتاج إليه في الأوّل، لأنّ قول الأوّل لا يحتاج إلى إضمار الإقامة وارتفاع السفر، لأنّ قوله تعالى: ﴿شَهِدَ﴾ يقتضي الإقامة، وإنّما يحتاج إلى إضمار باقي الشروط من الإمكان والبلوغ وغير ذلك. وفي القول الثاني يحتاج مع كلّ ما أضمرناه في القول الأوّل إلى إضمار الإقامة، ويكون التقدير: فمن شهد الشهر وهو مقيم مطبق بالغ إلى سائر الشروط، فمن هذا الوجه كان الأوّل أقوى.

وليس لأحد أن يقول: إن شهد بنفسه من غير محذوف لا يدلّ على إقامة. وذلك أنّ الظاهر من قولهم في اللغة: فلان شاهد إذا أُطلق، ولم يضاف أفاد الإقامة في البلد، وهو عندهم ضدّ الغائب / [[ص ١٦٣]] والمسافر، وإن كانوا ربّما أضافوا فقالوا: شاهد لكذا، وشهد فلان كذا، ولا يريدون هذا المعنى، ففي إطلاق ﴿شَهِدَ﴾ دلالة على الإقامة من غير تقدير محذوف، وهذه جملة كافية بحمد الله.

رَوَيْدًا ﴿١٧﴾ [الطارق: ١٧]، إِلَّا أَنْ التَّخْفِيفَ أَشْبَهَ بِهَذَا الْوَجْهِ، لِأَنَّ اسْتِعْمَالَ هَذِهِ اللَّفْظَةِ مَخْفَفَةٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى أَكْثَرَ.

والوجه الثالث: ما حكى الكسائي من قوله: إِنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُمْ لَا يَنْسُبُونَكَ إِلَى الْكُذْبِ فِيمَا أَتَيْتَ بِهِ، لِأَنَّهُ كَانَ أَمِينًا صَادِقًا لَمْ يُجْرَبُوا عَلَيْهِ كُذْبًا، وَإِنَّمَا كَانُوا يَدْفَعُونَ مَا أَتَى بِهِ وَيَدَّعُونَ أَنَّهُ فِي نَفْسِهِ كُذْبٌ. وَفِي النَّاسِ مَنْ يُقَوِّي هَذَا الْوَجْهَ، وَأَنَّ الْقَوْمَ كَانُوا يُكْذِبُونَ مَا أَتَى بِهِ، وَإِنْ كَانُوا يُصَدِّقُونَهُ فِي نَفْسِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، وبقوله تَعَالَى: ﴿وَكَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٦٦]، ولم يقل: وَكَذَّبَكَ قَوْمَكَ. وَكَانَ الْكَسَائِيُّ يَقْرَأُ: (فِيهِمْ لَا يُكْذِبُونَكَ) بِالتَّخْفِيفِ، وَنَافِعٌ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ السَّبْعَةِ، وَالباقون بالتشديد، وَيُزْعَمُ أَنَّ بَيْنَ أَكْذِبِهِ وَكَذَّبَهُ فَرْقًا، وَأَنَّ مَعْنَى أَكْذَبَ الرَّجُلَ أَنَّهُ جَاءَ بِكُذْبٍ، وَمَعْنَى كَذَّبْتَهُ أَنَّهُ كَذَّبَ فِي حَدِيثِهِ. وَهَذَا غَلَطٌ، وَلَيْسَ بَيْنَ (فَعَلْتَ) وَ(أَفَعَلْتَ) فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ فَرْقٌ مِنْ طَرِيقِ الْمَعْنَى أَكْثَرَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ التَّشْدِيدَ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَالتَّأَكِيدَ، وَمَعَ هَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَدِّقُوهُ فِي نَفْسِهِ وَيُكْذِبُوا بِمَا أَتَى بِهِ، لِأَنَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) كَانَ يَسْتَشْهَدُ بِصِحَّةِ مَا أَتَى بِهِ وَصَدَقَهُ، وَأَنَّهُ الدِّينَ الْقَيِّمَ، وَالْحَقُّ الَّذِي لَا يَجُوزُ الْعُدُولُ عَنْهُ. وَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ صَادِقًا فِي خَبْرِهِ / [ص ١٧٨] وَإِنْ كَانَ الَّذِي أَتَى بِهِ فَاسِدًا، بَلْ إِنْ كَانَ صَادِقًا فَالَّذِي أَتَى بِهِ حَقٌّ صَحِيحٌ، وَإِنْ كَانَ الَّذِي أَتَى بِهِ فَاسِدًا فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ [كَاذِبًا]، وَهُوَ تَأْوِيلٌ مِنْ لَا يَتَحَقَّقُ الْمَعْنَى.

والوجه الرابع: أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلْيَنْهَمْ لَا يُكْذِبُونَكَ﴾ أَنَّ تَكْذِيبَكَ رَاجِعٌ إِلَيَّ وَعَائِدٌ عَلَيَّ وَلَسْتَ الْمُخْتَصَّصُ بِهِ، لِأَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَمِنْ كَذَّبَهُ فَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مَكْذُوبٌ اللَّهُ تَعَالَى وَرَادُّ عَلَيْهِ، وَهَذَا كَمَا يَقُولُ أَحَدُنَا لِرَسُولِهِ: امضْ فِي كَذَا، فَمَنْ كَذَّبَكَ فَقَدْ كَذَّبَنِي، وَمَنْ دَفَعَكَ فَقَدْ دَفَعَنِي. وَذَلِكَ مِنَ اللَّهِ عَلَيَّ سَبِيلَ التَّسْلِيَةِ لِنَبِيِّهِ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) وَالتَّعْظِيمِ وَالتَّغْلِيظِ لِتَكْذِيبِهِ.

والوجه الخامس: أَنْ يَرِيدَ فِيهِمْ لَا يُكْذِبُونَكَ فِي الْأَمْرِ الَّذِي يُوَافِقُ فِيهِ تَكْذِيبَهُمْ، وَإِنْ كَذَّبُوكَ فِي غَيْرِهِ.

وَيُمْكِنُ فِي الْآيَةِ وَجْهٌ سَادِسٌ، وَهُوَ: أَنْ يَرِيدَ تَعَالَى أَنْ جَمِيعَهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ وَإِنْ كَذَّبَكَ بَعْضُهُمْ، فَهَمُ الظَّالِمُونَ الَّذِينَ ذُكِرُوا فِي آخِرِ الْآيَةِ بِأَنَّهُمْ يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ. وَإِنَّمَا سَلَّى نَبِيَّهُ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) بِهَذَا الْقَوْلِ وَعَزَّاهُ، فَلَا يُنْكَرُ أَنْ يَكُونَ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ كَعْبِ الْقُرْظِيِّ: مَعْنَاهَا: لَا يُبْطَلُونَ مَا فِي يَدَيْكَ. وَكُلُّ ذَلِكَ يُقَوِّي هَذَا الْوَجْهَ، وَسُنِّيٌّ أَنْ مَعْنَى هَذِهِ اللَّفْظَةِ مُشَدَّدَةٌ تَرْجِعُ إِلَى مَعْنَاهَا مَخْفَفَةٌ.

والوجه الثاني: أَنْ يَكُونَ مَعْنَى الْآيَةِ أَنَّهُمْ لَا يُصَدِّقُونَكَ، وَلَا يَلْفُونَكَ مَتَقَوْلًا، كَمَا يَقُولُونَ: قَاتَلْتَهُ فَمَا أَجَبْتَهُ، أَيْ لَمْ أَجِدْهُ جَبَانًا، / [ص ١٧٥] وَوَحَادَثْتَهُ فَمَا أَكْذَبْتَهُ، أَيْ لَمْ أَلْفَهُ كَاذِبًا. وَقَالَ الْأَعَشِيُّ:

أَثْوِي وَقَصَّرَ لَيْلِيهِ لِيَزُودَا

فمضى وأخلف من قتيلة موعدا
أي صادف منها خلف المواعيد. ومثله قولهم: أصممت القوم، إذا صادفتهم صمًا. وأخليت الموضوع، إذا صادفته خاليًا. وقال الشاعر:

أَبَيْتُ مَعَ الْحَدَاثِ لَيْلٍ فَلَمْ أَبْنُ

فَأَخْلَيْتُ فَاسْتَجْمَعْتُ عِنْدَ خَلَائِيَا

أَي أَصَبْتُ مَكَانًا خَالِيًا. وَمِثْلُهُ لَهْمِيَانُ بْنُ أَبِي قَحْفَاةٍ:

لَيْسَنَ أَنْبَابًا لَهُ لَوَاجِحَا

أَوْسَعَنَ مِنْ أَدْشَاقِهِ الْمَضَارِجَا

يعني بـ (أوسعن) أصبنا منابت واسعة فنبتن فيها. وقال عمرو بن برة:

تَحَالَفَ أَقْوَامٌ عَلَيَّ لَيْسَنَمُوا

وَجَرُّوا عَلَيَّ الْحَرْبَ إِذْ أَنَا سَائِمٌ

/ [ص ١٧٦] يُقَالُ: أَصْبَنَ بَنُو فُلَانٍ، إِذَا رَعَتْ إِبْلَهُمْ فَصَادَفُوا فِيهَا سَمَنًا. وَقَالَ أَبُو النُّجُمِ:

يَقْلَنُ لِلرَّائِدِ أَعْشَبَتْ أَنْزَلَ ...

أَي أَصَبْتُ مَكَانًا مَعْشَبًا. وَقَالَ ذُو الرِّمَّةِ:

تَرِيكَ بِيَاضِ لَبَّتْهَا وَوَجْهًا

كَقَرْنِ الشَّمْسِ أَفْتَقَ ثَمَّ زَالَا

/ [ص ١٧٧] أَي وَجَدَ فَتَقًا مِنَ السَّحَابِ.

وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ هَذَا الْوَجْهَ مَخْتَصًّا بِالقِرَاءَةِ بِالتَّخْفِيفِ دُونَ التَّشْدِيدِ، لِأَنَّ فِي الْوَجْهِينِ مَعًا يُمْكِنُ هَذَا الْجَوَابُ، لِأَنَّ (أَفَعَلْتَ) وَ(فَعَلْتَ) يَجُوزَانِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، وَ(أَفَعَلْتَ) هُوَ الْأَصْلُ ثُمَّ شُدِّدَ تَأَكِيدًا وَإِفَادَةً لِمَعْنَى التَّكْرَارِ، وَهَذَا مِثْلُ: أَكْرَمْتَ وَكَرَّمْتَ، وَأَعْظَمْتَ وَعَظَّمْتَ، وَأَوْصَيْتَ وَوَصَّيْتَ، وَأَبْلَغْتَ وَبَلَّغْتَ، وَهُوَ كَثِيرٌ. وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَمَهْلِكِ الْكَافِرِينَ أَمْهَلُهُمْ

إلى ما يلي زمان هذا التحريف والتبديل المدّعين وإلى وقتنا هذا، فأين الملحدون والشاكّون وشياطين أهل الذمّة ومن لا شغل له إلاّ تتبّع القرآن والقدرح فيه عن هذا الاعتراض لولا أنّه سخيّف ضعيف لا يتمسك به من له فطنة.

وقد بيّن علماء أهل التأويل الوجه في تعلّق هذا الكلام بعضه ببعض، وذكرها وجوهاً منها أن المراد بالآية أن قوماً من قريش كانوا يربّون الأيتام، فربّما رغب أحدهم في أن يتزوَّج باليتيمة التي تكون في حجره وهو وليّها رغبةً في جمال أو مال أو يطمع في أن ينكحها بدون صداقتها، فنهى الله تعالى عن نكاحهنّ إلاّ بعد توفير صداقهنّ، فأمر أن ينكحوا ما سواهنّ من النساء. وفسّر هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧].

ومنها أن أحدهم كان يُسرف في إنفاق ماله في التزويج فيحمله ذلك على الاستمداد من مال من في حجره من اليتامى فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ يريد في حفظ مالهم، وأشفقتهم أن تجوروا في ذلك بالانفاق في التزويج الذي ليس فيه عدد ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ أو العدول إلى الاستمتاع بملك اليمين. ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذُنِي أَلَّا تَعُولُوا﴾ يعني ألاّ تجوروا وتخرجوا عن الحدّ الواجب.

ومنها أن قوماً من العرب كانوا يشفقون في حفظ مال الأيتام والانفاق عليهم بالعدل من خلل يجري منهم في ذلك أو زلل، فأنزل الله تعالى: إذا خفتهم من هذه الحال وأشفقتهم من تجاوز الواجب فيها فخافوا وأشفقوا أيضاً من نكاح النساء بغير عدد محصور، فإن ذلك يجري في القبح والتحريم مجرى ما أشفقتهم منه، فاتركوا الأمرين واقتصروا في نكاح النساء على العدد المباح.

ومنها أن القوم كانوا ربّما رغبوا في نكاح اليتامى الذين يربّوهم ويلون عليهم، فكانوا يستحبّون الجمع بين النساء الكثيرات ويشفقون من نكاح من يلون عليهنّ من اليتامى خوفاً من العجز عن / [ص ٢١٨] حقوقهنّ، فأنزل الله تعالى: إذا خفتهم ألاّ تعدلوا في نكاح اليتامى والجمع بين الزوجات الكثيرات فانكحوا عدداً مخصوصاً من هؤلاء الأيتام ومن غيرهنّ لتسلموا من هذه الخيفة، فيكون قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ على عمومته في الأيتام وغيرهنّ. ومنهم من جعله

والسلام) لما استوحش من تكذيبهم له، وتلقّاهم إياه بالرّدّ عليه، وظنّ أنّه لا متبّع له (عليه الصلاة والسلام) منهم، ولا ناصر لدينه فيهم، أخبره الله تعالى بأنّ البعض وإن كذّبك فإنّ فيهم من يُصدّقك ويتبعك وينتفع بإرشادك وهدايتك. وكلّ هذا واضح، والمثّة لله.

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٢١٦] فإن قيل: فما تقولون في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وأنّ هذا كلام لا يتعلّق ببعضه ببعض، وأنّه لا يليق ببعضه ببعض، وأنّه قد روي أنّه كان بين هذين الكلامين كلام حذف وأطرح؟

قلنا: هذا انتقال من ادّعاء نقصان القرآن إلى الطعن في هذا الموجود منه والقدرح في تأليفه وصحّة نظمه، ويوضّح الأمر في أنّ هذا الطعن من دسيس الملحدين والشاكّين في النبوة أنّ هذا يرفع الثقة بهذا القرآن الموجود وبما تضمّنه من الفوائد والأحكام ويُخرجه أيضاً عن حدّ البلاغة والفصاحة، لأنّ تأليفه ونظمه على هذا المذهب الخبيث قد أفسد وغير أو بدّل، فأبيّ إعجاز يبقى فيه؟ وأيّ احتجاج يثبت به؟ وهذا يقدرح فيما أجمع المسلمون عليه من أنّه يجوز لعلماء المسلمين أن يحتجّوا على من دفع إعجاز القرآن وشكّ في أحواله المتقدّمة بأن يتحدّوا الآن بالقرآن الموجود مثبجاً مبدلاً قد أحييت معانيه، وعلّق في التلاوة بعضه ببعض من غير وجه تعلّق صحيح فقد أبطلت هذه الطريقة المعتمد عليها المرجوع إليها، ولو جهلنا وجه تعلّق هذا الكلام ببعضه ببعض على التفصيل لم يضرنا ذلك، لأنّا إذا علمنا صحّة نقل القرآن على تأليفه هذا ونظمه وأنّه من كلام الحكيم الذي لا يجوز أن ينزله مختلّ المعاني فاسد المباني علمنا على سبيل الجملة أنّ لكلّ شيء منه وجهاً في الصحّة والحكمة وإن لم يعثر عليه كلّ ناظر ومدبّر كما يقوله العلماء في جميع مشابه القرآن.

وبعد، فإن كان متبّعوا القرآن وطالبوا زلّاته والمتوصّلون إلى القدرح فيه بكلّ غثّ وسمين عن هذه الشبهة، وكيف لم يثيروها ويتعلّقوا بها في معاييب القرآن التي سُطرت وذكّرت؟

فإن قلت: هذا ما جرى في أيام الرسول ﷺ فيخرجه أعداء الدّين من البلغاء الفصحاء هناك.

قلنا: وما أشرنا إلى ذلك الزمان / [ص ٢١٧] وإنّا أشرنا

خطابه لقومه، فليس في ذلك الكلام ما يُنبئ عن أن لا يكون كلاماً له ومن جملة خطابه لقومه، فعلى هذا الوجه ما اعترض بين كلام إبراهيم عليه السلام وحكاية جواب قومه غريب منها ولا أجنبي منها.

فإن قيل: أفليس قد اشتبه على قوم قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلَا تَهْنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٠٤]، فذهبوا إلى أن تمام ذلك ومما يجب أن يكون متصلاً به لاشتهال له على معناه في سورة آل عمران وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمَسُّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠]؟

قلنا: وهذا أيضاً في معنى ما تقدم، ومن الشبه الركيزة والطعون السخيفة، ومن أي وجه يجب أن يكون ما تماثل معناه أو تقارب من آيات القرآن في موضع واحد حتى تكون متتالية متواليّة؟ وما المانع من أن يُذكر المعنى الواحد ويُحكي في مواضع مختلفة وسور متغايرة؟ وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن يكون جميع ما شرحه الله تعالى وقصّه مما جرى لموسى عليه السلام مع فرعون والسحرة في موضع واحد حتى يتلو بعضه بعضاً، وكذلك ما حكاه الله عن إبليس من امتناعه من السجود لآدم عليه السلام، وقد علمنا أن ذلك مبدد في القرآن مردد في سور مختلفة وإن كانت المعاني واحدة والقصة متغايرة، وهذا بله من القول عليه والمعتقد له.

فإن قيل: فلم تقدم في هذا القرآن المجموع الناسخ على المنسوخ والمكي على المدني والترتيب الصحيح يخالف ذلك؟

قلنا: أمّا ترتيب القرآن وتقديم بعضه على بعض فقد بينّا أن النبي ﷺ هو الذي تولاه وتكفل به وأمر بما تقرّر فيه، وأنه كان يُتلى عليه ﷺ على ترتيبه هذا ونظمه، وليس يُنكر أن يكون الله تعالى علم من المصلحة أن يُقدّم بعض الناسخ على المنسوخ وكذلك في المكي والمدني، لأنّ التقديم والتأخير في التلاوة والجمع يتبع المصلحة، فأمر النبي ﷺ بترتيبه على هذا الوجه، وليس في تقديم الناسخ / [ص ٢٢٠] على المنسوخ ما يوجب اشتباه ذلك الأمر في أنه ناسخ وذلك منسوخ، لأنّ بالدليل يُعلم كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً لا يتقدّم ولا يتأخّر، وإذا جاز أن تتعلّق المصلحة بهذا الترتيب فما العجب منه؟

وبعد فكيف يظنّ ذهاب الذي ذكره على من ألف القرآن إن كان مؤلفه غير النبي ﷺ؟ أو ما كان يهندي إلى تقديم المكي على

خاصاً وأفرد اليتامي به كأنه تعالى قال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ نساءهنّ، وكلّ هذا جائز.

فإن قيل: قد ادّعى قوم في سورة العنكبوت اختلالاً في النظم واختلافاً، فقالوا: إن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام قوله لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [١٦] إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [١٧]، قالوا: ثم أتى عقيل هذا الكلام: ﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [١٨] أَوْلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [١٩] قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [٢٠] يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ [٢١] وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [٢٢] وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكُونُونَ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [٢٣]، ثم أتبع ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [٢٤] [العنكبوت: ١٦ - ٢٤]، قالوا: وهذا لا يليق بهذا الموضع، وإنما يليق بأن يكون تالياً لكلام إبراهيم عليه السلام، لأنّه جواب قوله وخطابه لأُمَّته.

قلنا: وهذا أيضاً من سؤال الملحدين والشاكّين في القرآن الموجود وصحّة نظمه واستقامة تأليفه، وهو خارج عن باب الكلام في نقصان القرآن. والجواب عنه: أن الكلام الفصيح في نظم ونثر قد يخرج المتكلم به من قصّة إلى غيرها ومن حكاية إلى أخرى ومن كناية إلى مواجهة، وقد يعترض بين الكلامين ما لا تعلّق له بها ولا يدخل في معناهما ويعدون كلّ ذلك فصاحة وتصرفاً في البلاغة وتمككاً لأزمنة الكلام يعطفونه كيف شاؤوا ويقودونه إلى حيث شاؤوا، فما المانع من أن يعترض بين كلام إبراهيم / [ص ٢١٩] عليه السلام وبين حكاية قومه ذلك الكلام الذي هو مؤكّد للمعنى وممهّد له وغير خارج عن معنى كلام إبراهيم عليه السلام، وهل يذهب ذلك إلّا على غير متأمل؟

ووجه آخر وهو: أنّه غير ممتنع أن يكون الكلام كلّهُ إلى قوله: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ﴾ حكاية عن إبراهيم عليه السلام ومن جملة

نعم. قال: وقد علمت أنّهم كانوا أحرص / [[ص ٤٨١]] على إظهار التناقض في القرآن إن كان فيه تناقض. قال: نعم. قال: فلو كان فيه تناقض لأظهوره ولنقلوه، وكيف يعرضون عنه بعد الظفر به، وقد كان عليه يقرأ عليهم: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]؟

وهذا يكفي في دفع جميع المطاعن عن القرآن على الجملة. على أنّ علماء الإسلام قد بالغوا في دفع هذه المطاعن على التفصيل، فذكروا كلّ ما ذكره الطاعن في القرآن من الآيات المعينة، وبيّنوا الموافقة بينها وبين غيرها، وذكروا شواهدا من كلام العرب، وبيّنوا خطأ من ادّعى فيها أخطاءً.

ومنها: قول الباطنية: إنّ لظواهر القرآن معاني باطنية لا يعلمها إلا إمامهم، وإنه ينبغي أن يتعلّم منه. وفي هذا إبطال كونه معجزاً، لأنّ البلاغة في الكلام إنّما تظهر بجزالة اللفظ وحسن المعنى، فإذا لم يُعرف للكلام معنى كيف يُبيّن ويظهر فيه الفصاحة والإعجاز؟ وكيف يصحّ التحديّ به؟ وهل يكون ذلك عند من تحدّى به إلا بمنزلة المهجر والهديان؟

يُوضّح هذا أنّ في التحديّ لا بدّ من أن يعرف المتحدّي معنى ما تحدّى به من الكلام، فيعلم مبلغه من الفصاحة، فإن تمكّن من مثله فيها أتى بمثله، وهذا لا يصحّ فيما لا يُعرف له معنى.

وهؤلاء المبطلين غرضان اثنان فيما قالوه: أحدهما: إبطال كون القرآن معجزاً، وثانيهما: أن يدسّوا فيما يذكرونه من المعاني الباطنة الدعوة إلى مذاهبهم ويضلّوا العوامّ ويستميلوهم إلى اعتقاد أنّ أئمّتهم هم العلماء بمعاني القرآن دون غيرهم من علماء المسلمين.

والوجه في الردّ عليهم أن يقال لهم: هل يدلّ الظاهر على المعنى الباطن / [[ص ٤٨٢]] الذي أَرادَهُ اللهُ تعالى أو يدلّ عليه المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر؟ فإن قالوا: بلى يدلّ عليه، إمّا الظاهر وإمّا المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر.

قلنا: إذا كان كذلك أمكن كلّ واحد أن يعرفه، وصار ظاهراً، وخرج من كونه باطناً.

وإن قالوا: لا يدلّ عليه واحد منهما.

قلنا لهم: فكيف عرف إمامكم ذلك المعنى الباطن؟

إن قالوا: بهما أو بواحد منهما.

قلنا: فعلى هذا يمكن لكلّ أحد أن يعرف ذلك المعنى بهما أو بواحد منهما على ما قدّمناه.

المدني وهو يعلم أنّه قبله في الزمان والمنسوخ على الناسخ وهو يعلم أنّه قبله ومتقدّم له؟ وأيّ فائدة له في التعرّض للمدّمة والعيب في ترتيب لا يخفى عليه وجه الصواب فيه لولا أنّ الأمر على ما ذكرناه؟

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٢٤٣]] ويجب أن يعتقد أنّ جميع ما فيه من الآيات، الذي يتضمّن ظاهرها تشبيهه الله تعالى بخلقه، وأنّه يجبرهم على طاعته أو معصيته، أو يضلّ بعضهم عن طريق هدايته، فإنّ ذلك كلّ لا يجوز حمله على ظاهرها، وأنّ له تأويلاً يلائم ما تشهد العقول به، ممّا قدّمنا ذكره في صفات الله تعالى، وصفات أنبيائه.

/ [[ص ٢٤٤]] فإن عرف المكلف تأويل هذه الآيات فحسن، وإلاّ أجزأه أن يعتقد في الجملة أنّها متشابهات، وأنّها تأويلاً ملائماً تشهد بها تشهد به العقول والآيات المحكمات، وفي القرآن المحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، والناسخ والمنسوخ، والخاصّ والعامّ.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٦٩]] والقرآن لا يُقدّح في كونه من عند الله لجواز أن يكون الذي ألقاه شيطاناً، لأنّه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه [من] الإضلال، وأيضاً الشيطان لا قدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمّنّها القرآن.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدّين الحمصي (ق ٧ هـ):

[[ص ٤٨٠]] ومنها: أن طعنوا فيه بأنّ فيه خطأ من جهة العربيّة أو فيه تكراراً، ثمّ وقع فيه ما لا يُعلم له معنى، كالحروف المقطّعة في أوائل السور، أو فيه آيات متشابهات أو فيه تناقض، ومن طعن فيه بأمثال هذا فقد أتى في غيّه وضلاله من قبل نفسه، لجهله بمخاطبات العرب وتعارفهم وتوسّعهم في كلامهم، أو علم ذلك ولكن تعمّد الطعن لشكّه في نبوّة محمّد ﷺ.

والجواب عن هذا الطعن على الجملة ما أورده الشيخ أبو الهذيل على من سأله عن بعض ما يتشابه معناه من القرآن ويؤوّه في التناقض. وهو قوله له: أو ما علمت أنّ العرب كانوا أشدّ عداوةً له منهم؟ قال: نعم. قال: وقد علمت أنّهم كانوا أعرف بما يتناقض من الكلام من هؤلاء الجهّال الطاعنين في القرآن. فقال:

٧ - أنكر ابن مسعود مع جلالته كون المعوذتين والفاحة منه.
قلنا: لا يقدح مقالته في تواتره لوحده، ولأنه لم يُنكر نزولها، بل
أنكر كونها متلوّتين.

٨ - حصول الاختلاف في القرآن والآيات المتعارضات، مثل
التنزيه والتشبيه والجبر والاختيار وإضافة النسيان إلى الله وسلبه
عنه وسؤاله عن الذنب وسلبه عنه وغير ذلك، وهذا كله يدل على
عدم تواتره، لا في لفظه ولا في معناه. قلنا: القرآن / [[ص ٤٦]]
آيات منزلة، لقوله ﷺ: «نزل القرآن على سبعة أحرف»،
والآيات التي ظاهرها التعارض متأولة بها لا يُخرجها عن الألفة.
على أنه لو سلّم الاختلاف لم يدل على كونه من عند غير الله، لأنّه
لا نتيجة لاستثناء عين التالي، كما بيّن في المنطق. إلا أن يقال:
استثناء عين التالي المساوي للمقدّم يستلزم عين المقدّم، مثل: إن
كان هذا إنساناً فهو ناطق. قلنا: لا مساواة هنا، لأن الاختلاف
أعم من كونه من عند الله أو من عند غيره، ولا دلالة لعام.

قالوا: فيه اختلاف أيضاً في قوله: «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي
غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي» [الكهف: ١٠١]، وليست الأعين في محلّ
الذكر. قلنا: المراد أعين القلوب، ولهذا يوصف بالعمى، «إنّها لا
تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» [الحج: ٤٦]،
فإنّ عماها هو الذي يؤثّر في الدّين، المانع من
الاهتداء واليقين.

قالوا: كيف قال: «أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ» [الطور: ٤١]،
وقد كانوا لا يكتبون، بل هم أميون؟ قلنا: الكتب
الحكم، مثل: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» [المائدة:
٤٥]، قال الجعدي: وماذا بحكم الله إذ هو يكتب؟
قالوا: فالتناقض في قوله في يونس: «فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ
سَقِيمٌ» [الصافات: ١٤٥]، وفي قوله: «لَوْ لَأَنَّ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ
مِنْ رَبِّهِ لَنَبَذَ بِالْعَرَاءِ» [القلم: ٤٩]. قلنا: المثبت النبذ مع السقم،
والمنفي النبذ مع الذمّ، فلا تناقض.

٩ - آيات التحدي لم تصل إلى الكلّ، لتباعد البلاد، ولا يلزم
من عجز بعض عجز كلّ. قلنا: لا شك في وصولها إلى كلّ من
يدعي الفصاحة، لأنّه عربيّ، وجزيرة العرب محصورة، ولا عبرة
بغيرها، لعدم عربيّتها.

/ [[ص ٤٧]] [١٠ - يجوز [كون] عدول العرب إلى الحرب
عن المعارضة، لكونهم رأوا أنّه أحسم للمادة. قلنا: يعلم كلّ عاقل
أنّ أحداً لا يختار قتل الرجال وركوب الأهوال على السهل من

وإن قالوا: إنّما عرف ذلك المعنى إمامنا بإمام آخر قبله.
قلنا: نحن نلزمكم هذا في أوّل من سمع خطاب الله تعالى،
وأنه كيف علم ذلك المعنى الباطن.

فإن قالوا: ألهم الله تعالى ذلك المعنى.
قلنا: وهلاً ألهمه ذلك من دون خطاب؟ أو هلاً أسمع
صياحاً أو كلاماً مهملاً ثمّ ألهمه ذلك المعنى؟ وهذا يقتضي أن
يكون إنزال الله تعالى القرآن بلغة العرب عبثاً.

ثمّ يقال لهم: إنّ ما يقولونه لا يعجز عن مثله كلّ مبطل، بأن
يدعي ديناً باطناً، ويدعي أنّ له فيه إماماً، ويزعم أنّ إمامه هو
العالم بالمعاني الباطنة دون غيره، ويذكر ما يريده من المعاني التي لا
دلالة عليها في خطاب الله، وينصر بها مذهبه الباطل. بل زائداً
على ذلك يمكنه أن يذكر ما ينافي ما تذكرونه من المعاني الباطنة.

فإن قالوا: إنّ الله تعالى خاطبه بلغة العرب، ثمّ أعلمه المعنى
الباطن بخطاب آخر يدلّ ظاهره على معناه.

/ [[ص ٤٨٣]] قلنا لهم: إذا جوّز المخاطب أن يخاطبه الحكيم
بما لا يدلّ ظاهره ولا معناه وما يتعلّق به على مراده، جوّز ذلك في
كلّ خطاب يخاطبه به بأيّ لغة كان لا يستفيد من خطابه فائدة ولا
يفهم له معنى، وفي هذا سدّ الطريق إلى معرفة مراد الله تعالى
بخطابه أصلاً، وفيه بطلان المعنى الظاهر والباطن جميعاً.

* * *

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[ص ٤٥] ٥ - يجوز ظهور القرآن على رجل غير محمّد،
فأخذه منه، وأدعاه لنفسه. قلنا: فيه ما هو مختصّ به، مثل: «وَإِذْ
أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ» [التحریم: ٣]، «وَيَوْمَ حُنَيْنٍ»
[التوبة: ٢٥]، «إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ» [آل عمران: ١٥٣]،
«عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» [التوبة: ٤٣]، «إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ
كَفَرُوا» [التوبة: ٤٠]. وإنّ الله صرف العرب عن معارضته،
فلو كان باطلاً أو كان مغضوباً لزم أن يفعل الله ضدّ ذلك، لئلا
يلزم المفسدة.

٦ - يجوز أن يكون آيات التحدي من عنده، فإنّه لم يحفظ
القرآن في عهد النبي ﷺ إلا قليلاً، وكانوا يعدّون من حفظ
البقرة والأنعام فقيهاً. قلنا: علّم بالضرورة تواتر القرآن بجملته
وتفاصيله، وكان التشديد في حفظه أتمّ، حتّى نازعوا في أسماء
السور والتعشيرات، وإنّما اشتغل الأكثر عن حفظه بالتفكّر في
معانيه وأحكامه، ولو زيد فيه أو نقص لعلمه كلّ عاقل وإن لم
يحفظه، لمخالفة فصاحته وأسلوبه.

طريق عبادتها الدلالة التي لم يجز الخطأ فيها، وطريق المعارضة الضرورة، فيمتنع الخطأ فيها.

قيل: وفي القرآن أقاصيص، ولم يكونوا من أهلها. قلنا: وفيه غيرها، فلم يأتوا بمثلهما؟ وقد كان عندهم الكتابيون، وكانوا أهل قصص، فلم لا تعلموها وقد طلبوا أخبار رستم وإسفنديار، وحاولوا أن يعارضوا بها؟

إن قيل: منعهم الحياء والورع. قلنا: كيف ذلك وقد أظهرنا عداوته وشمته وقذفه وهجوه؟

إن قيل: فلعلهم لم يتفكروا فيعلموا أن المعارضة أنجع وأنفع. قلنا: لا، فإن ذلك مركز في بدهة العقول.

١٦ - يجوز ترك المعارضة مع الداعي إليها، لأنه غير ملجأ. قلنا: لا بد من وقوعها قطعاً، لتوفر الدواعي إلى فعلها، لما فيها من تخفيف التكليف، بل عدمه بالكليّة، حتى قيل: إنهم تيقنوه، فلم استثقلوا التكليف جحدوه.

١٧ - يجوز وقوع المعارضة ولم تنقل. قلنا: فالنبي لم يمنع أحداً منها، مع توفر الدواعي إليها.

١٨ - القارئ آتٍ بالمثل، فهو معارض. قلنا: لا، فإن من أنشد قصيدة لغيره لا يسمّى معارضاً له، ومن ثم جعل أبو الهذيل الحكاية نفس المحكي، لئلا يكون معارضاً. ونُبِّطه أن المحكي معدوم فلا يُعاد.

/ [[ص ٤٩]] ١٩ - الأخبار بالغييب يقع من المنجّم والمرتاض. قلنا: إننا يحكون ما يقع غالباً بالعادة، أو بالأُمور الكليّة، ولو كان مدّعي النبوة منهم وجب على الله إبطال مقالته منعاً للاستفساد.

* * *

الكلام، وفيه فضيلة على سائر الأنام. وهذا يُجاب عمّا قيل: إننا تركوا معارضته لقلّة اهتمامهم به، ولهذا نسبوه إلى الجنون، ونسبوا الكلام إلى السحر، ونهوا عن استماعه، لئلا يأخذ بقلوبهم.

١١ - فاجأهم بالخوف، فاشتغلوا بالحرب عنها. قلنا: استمرّ ثلاثة عشر سنة يُنذرهم بغير حرب، ويأتيهم بالآيات، ويطلب منهم المعارضة.

١٢ - يجوز كونهم اعتقدوا حُطْبهم وأشعارهم أفصح من بلاغته، فقلّت رغبتهم في معارضته. قلنا: كل من نظر فيه وفيها علم غلبته لها، ولمّا سمع ابن الزبيري قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قال: لأخصمن محمّداً، فجاء إليه، وقال: إن الملائكة والمسيح عبّدوا، فقال ﷺ: «أوما علمت أن (ما) لم يكن لمن يعقل؟ فالمراد الأصنام ونحوها»، فانقطع.

١٣ - القرآن ليس بحادث، فلا يكون خارقاً للعادة، فلا يكون معجزاً. قلنا: هذا يرد على الأشاعرة، وأمّا القائلون بحدوثه فلا. على أن لهم أن يقولوا: يكفي ظهوره عليه دون غيره وإن كان قديماً.

١٤ - البلاغة في الناس متفاوتة، فعمل محمّداً ﷺ أبلغ من غيره، فأُتِيَ به، ولم يتهدّأ مثله لغيره. قلنا: جرت العادة من الحكيم في خلقه بأن لا يمنحهم من البلاغة ما يتفاوتون فيه كثيراً، فلمّا زادت بلاغة القرآن عليهم جدّاً، وعجزوا عنه وعن ما يقاربه، علم أنه ليس منه ﷺ، فلهذا آمن فصحاؤهم مثل: قيس وكعب، ومدحه الأعشى بقصيدة أولها:

ألم تغتمض عيناك ليلة أرمدا

وبت كما بات السليم مسهدا

نبي يرى ما لا ترون وذكره

أغار لعمري في البلاد وأنجدا

/ [[ص ٤٨]] فلم يزالوا به حتى عدلوه عنه. وآمن به لبيد، وترك الشعر تعظيماً للقرآن، وقيل له: ما فعلت بقصيدتك: (عفت الديار محلّها ومقامها)؟ فقال لهم: أبدلني الله بها البقرة وآل عمران.

١٥ - يجوز كون ترك المعارضة للجهل بطريقتها، لا للعجز عنها. قلنا: بل طريقها كان معروفاً عندهم مسلوفاً لهم، وهم دهاء العرب وذكاتها، وقد عارض امرؤ القيس عقله للعجز عنها. إن قيل: أخطئوا طريقها كما أخطأوه في عبادة الأصنام. قلنا:

حرف الميم

١١ - محمد بن عبد الله ﷺ:

البشارة بنبوته ﷺ:

المسائل السروية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٤١]] فصل: [البشارة بالنبى والأئمة عليهم الصلاة والسلام]:

ومثل ما بشر به آدم ﷺ من تأهيله نبى (عليه وآله السلام) لما أهله له، وتأهيل أمير المؤمنين والحسن والحسين ﷺ لما أهلهم له، وفرض عليه تعظيمهم وإجلالهم، كما بشر به في الكتب الأولى من بعثه لنبينا ﷺ، فقال في محكم كتابه: «النبي الأُمِّي الذي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقوله تعالى مخبراً عن المسيح ﷺ: «وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» [الصف: ٦].

وقوله سبحانه: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ / [[ص ٤٢]] وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ» [آل عمران: ٨١]، يعني رسول الله ﷺ.

فحصلت البشائر به من الأنبياء أجمعهم قبل إخراجهم إلى العالم بالوجود، وإنما أراد (جلَّ اسمه) بذلك إجلاله وإعظامه، وأن يأخذ العهد له على الأنبياء والأمم كلها، فلذلك أظهر لآدم ﷺ صورة شخصه وأشخاص أهل بيته ﷺ، وأثبت أسماءهم له ليخبره بعاقبتهم ويبيِّن له عن محلهم عنده ومنزلتهم لديه.

ولم يكونوا في تلك الحال أحياءً ناطقين ولا أرواحاً مكلفين، وإنما كانت أشباحهم دالة عليهم حسب ما ذكرناه.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

/ [[ص ٢٠٤]] فصل: ممَّا في التوراة يتضمَّن البشارة بنبينا ﷺ

وبأئمة المؤمنين:

في التوراة مكتوب: (إذا جاءت الأمة الأخيرة، تتبّع راجب

البعير، يُسبِّحون الربَّ تسييحاً جديداً، في الكنائس الجُدُد، فليفرح بنو إسرائيل، ويسيروا إلى صهيون، ولتطمئن قلوبهم، لأنَّ الله اصطفى منهم في الأيام الأخيرة أمماً جديدة، يُسبِّحون الله بأصوات عالية، بأيديهم ذات شفرتين، فيتقمون لله من الأمم الكافرة في جميع أقطار الأرض).

فمن ترى راجب البعير غير رسول الله ﷺ؟ ومن الأمم الأخيرة المسيحة تسييحاً جديداً غير أمته؟ / [[ص ٢٠٥]] ومن الذين أتوا وفي أيديهم السيوف غير ناصريه والمتبعين لدعوته؟

وفي التوراة أيضاً مكتوب في السفر الخامس: (الربُّ ظهر فتجلَّى على سنين، وأشرف على جبل ساعير، وأشرف من جبل فاران، وأتى من ربوات القدس، من يمينه نار، شريعة لهم)، وجبال فاران جبال مكَّة، وظهور الربِّ إنَّما هو ظهور أمره.

فصل في الإنجيل:

وفي الإنجيل اليوم مكتوب: (ابن البشر - ذاهب، والفارق ليطأ من بعده، وهو الذي يُجلب لكم الأسرار، ويعيش لكم كلَّ شيء، وهو يشهد لي كما شهدت له، فإنِّي أنا جئتكم بالأمثال، وهو يأتيكم بالتأويل).

ومن قول شعيا النبي ﷺ: (قال لي إله إسرائيل: أقم على المنظرة فانظر ماذا ترى؟ فإذا رأيت راكبين يسيران، أضاءت لهما الأرض، أحدهما على حمار، والآخر على جمل، فقال: ويل لبابل، كلُّ صنم بها يكسر ويضرب به الأرض).

ومن قول يوشع النبي ﷺ: (رأيت راكبين يسيران، أضاءت لهما الأرض، أحدهما على حمار، والآخر على جمل).

فراكب الحمار عيسى ﷺ، وراكب الجمل محمد ﷺ.

ومن قول دانيال النبي ﷺ: (جاء الله بالبيان من جبل فاران، وامتلات السواوات والأرض من تسييح محمد وأُمَّته).

/ [[ص ٢٠٦]] وقال أيضاً: (يأتينا كتاب جديد بعد خراب بيت المقدس)، فما الكتاب الجديد إلا القرآن؟

ومن قول داود ﷺ: (اللَّهُمَّ ابعث إلينا مقيم السنَّة بعد الفترة)، فمن أقامها غير رسول الله ﷺ؟

ومن ذلك تأويل دانيال لرؤيا بخت نصر ملك بابل حيث قال: رأيت في المنام صنماً رأسه من ذهب، وصدرة وذراعا من فضة، بطنه وفخذه من نحاس، وركبته وساقاه من حديد، وفيه خلط قليل من فخر. ثم رأيت بعد ذلك حجراً انقطع من جبلٍ عظيمٍ بغير يد إنسان، فضرب ذلك الصنم الذي فيه الصور الكثيرة فكسره، ثم جعله مثل الرماد في يوم ريح، ثم عظم الحجر بعد ذلك، حتى رأيت الأرض قد امتلأت منه.

فقال له دانيال: (أمّا الصنم الذي فيه الصور الكثيرة فهم الملوك الذين مضوا في سائر الأحقاب، والذين يكونون على مرّ الأيام. وأمّا الحجر الذي يجيء في آخر الزمان خاتم الأنبياء، وأمّا امتلاء الأرض منه فهم الذين يتبعونه ويؤمنون به).

فصل: من أخبار الوافدين على رسول الله ﷺ للإسلام وما رأوه قبل قدومهم من الأعلام وما شاهدوه من أحوال الأصنام: فمن ذلك خبر أهبان بن أنس الأسلمي، روي أن ذئباً شدّ على غنم لأهبان بن أنس، فأخذ منها شاة، فصاح به / [[ص ٢٠٧]] فخلاًها، ثم نطق الذئب، فقال أهبان: سبحان الله، ذئب يتكلم؟ فقال الذئب: أعجب من كلامي، أن محمداً يدعو الناس إلى التوحيد بيثرب، ولا يُجاب.

فساق أهبان غنمه وأتى المدينة، فأخبر رسول الله ﷺ بما رآه، فقال: خذ هذه غنمي طعمة لأصحابك. فقال: «أمسك عليك غنمك»، فقال: لا والله، لا أسرحها أبداً بعد يومي هذا، فقال: «اللهم بارك عليه، وبارك له في طعمته»، فأخذها أهل المدينة، فلم يبق في المدينة بيت إلا أناله منها.

وخبر ذباب:

ذكروا أنه كان لسعد العشيرة صنم يقال له: فراص، وكانوا يُعظّمونه، وكان سادنه رجل من بني أنس الله بن سعد العشيرة يقال له: ابن وقشة، فحدث رجل من بني أنس الله يقال له: ذباب بن الحرث بن عمرو، قال: كان لابن وقشة ربيء من الجن، يُحبر بما يكون، فأتاه ذات يوم فأخبره، قال: فنظر إليّ وقال: يا ذباب، اسمع العجب العجاب، بُعث أحمد بالكتاب، يدعو بمكة لا يُجاب.

قال: فقلت: ما هذا الذي تقول؟ قال: ما أدري، هكذا قيل لي. قال: فلم يكن إلا قليل حتى سمعنا بخروج النبي ﷺ، فقام ذباب إلى الصنم فحطّمه، ثم أتى النبي ﷺ فأسلم على يده، وقال بعد إسلامه:

تبع رسول الله إذ جاء بالهدى
وخلقت فراصاً بأرض هوانٍ

/ [[ص ٢٠٨]]

شدت عليه شدة فتركته
كأن لم يكن والدهر ذو حدثانٍ
ولمّا رأيت الله أظهر دينه

أجبت رسول الله حين دعاني
فمن مبلغ سعد العشيرة أنني

شريت الذي يبقى بأخر فانٍ

وخبر زمل بن عمرو العدوي:

روي أنه كان لبني عذرة صنم يقال له: حمام، وكانوا يُعظّمونه، وكان في بني هند بن حزام، وكان سادنه رجل منهم يقال له: طارق، وكان يعقرون عنده العقائر.

قال زمل بن عمرو العدوي: فلما ظهر النبي ﷺ سمعنا منه صوتاً، وهو يقول: يا بني هند بن حزام، ظهر الحق وأودى حمام، ودفع الشرك بالإسلام.

قال: ففرعنا لذلك وهالنا، فمكثنا أياماً، ثم سمعنا صوتاً آخر وهو يقول: يا طارق، بُعث النبي الصادق، بوحى ناطق، صدع صادق، بأرض تهامة، لناصريه السلامة، ولخاذه الندامة، هذا الوداع إلى يوم القيامة، ثم وقع الصنم لوجهه.

قال زمل: فخرجت حتى أتيت النبي ﷺ، ومعني نفر من قومي، فأخبرناه بما سمعناه، فقال: «ذلك كلام مؤمن من الجن».

ثم قال: «يا معشر العرب، إن رسول الله إلى الأنام كافة، أدعوكم إلى عبادة الله وحده، وإني رسوله وعبده، وأن تحجوا البيت، وتصوموا شهراً من اثني عشر شهراً، وهو شهر رمضان، فمن أجابني فله الجنة نزلاً وثواباً، ومن عصاني كانت له النار منقلباً وعقاباً».

/ [[ص ٢٠٩]] قال: فأسلمنا، وعقد لي لواء، وكتب لي كتاباً،

فقال زمل عند ذلك:

إليك رسول الله أعلمت نصّها
أكلّفها حزنًا وفوزاً من الرمل
لأنصر خير الناس نصراً مؤزراً
وأعقد جبلاً من جبالك في حبلي

وأشهد أن الله لا شيء غيره

أدين له ما أثقلت قدمي نعلي

خبر عمرو بن مرة الجهني:

ذكروا أن عمرو بن مرة كان يحدث فيقول: خرجت حاجباً في الجاهلية في جماعة من قومي، فرأيت في منامي وأنا في الطريق كأن نوراً قد سطع من الكعبة، حتى أضاء إلى نخل يثرب، وجبلي جهينة الأشعر والأجرد. وسمعت في النوم قائلاً يقول: تقشعت الظلماء، وسطع الضياء، وبعثت خاتم الأنبياء. ثم أضاء إضاءة أخرى، حتى نظرت إلى قصور الحيرة وأبيض المدائن، وسمعت يقول: أقبل حق فسطع، ودفع باطل فانقمع.

فانتبهت فرعاً، وقلت لأصحابي: والله ليحدثن بمكة في هذا الحيا من قريش حدث.

وكان لنا صنم فكننت أنا الذي أسدنه، فشددت عليه فكسرتة، وخرجت حتى قدمت عليه مكة، فأخبرته، فقال: «يا عمرو بن مرة، أنا النبي المرسل إلى العباد كافة، أدعوهم إلى الإسلام، وأمرهم بحفظ الدماء، وصلة الأرحام، وعبادة الرحمن، ورفض الأوثان، وحج البيت، وصوم شهر رمضان، فمن أصاب فله الجنة، ومن عصي فله النار، فأمن بالله يا عمرو بن مرة، تأمن يوم القيامة من النار».

/ [[ص ٢١٠]] فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنت رسول الله، آمنت بما جئت به من حلال وحرام، وإن أرغم ذلك كثيراً من الأقوام، وأنشأت أقول:

شهدت بأن الله حق وإنني

لألهة الأحجار أول تارك

وشمرت عن ساقى الإزار

إليك أجوب الوعث بعد الدكادك

لأصحب خير الناس نفساً ووالداً

رسول ملك الناس فوق الحبائك

ثم قلت: يا رسول الله، ابعثني إلى قومي، لعل الله تبارك وتعالى يمن عليهم كما من علي بك، فبعثني فقال: «عليك بالرفق، والقول السديد، ولا تك فظاً، ولا غليظاً، ولا مستكبراً، ولا حسوداً».

فأتيت قومي، فقلت: يا بني رفاعة، بل يا جهينة، إني [رسول] رسول الله ﷺ إليكم، أدعوكم إلى الجنة، وأحذركم النار. يا معشر جهينة، إن الله وله الحمد قد جعلكم خيار من أنتم منه،

وبغض إليكم في جاهليتكم ما حُببت إلى غيركم من العرب، الذين كانوا يجمعون بين الأختين، ويخلف الرجل منهم على امرأة أبيه، وأغارت في الشهر الحرام، فأجيبوا هذا الذي من لؤي، أتانا بشرف الدنيا وكرامة الآخرة، وسارعوا في أمره، يكن بذلك لكم عنده فضيلة.

قال: فأجابوني إلا رجل منهم، فإنه قام فقال: يا عمرو بن مرة، أمر الله عيشك، أتأمرنا برفض آهتنا، وتفريق جماعتنا، ومخالفة دين آبائنا، ومن مضى من أوائلنا إلى ما يدعوك إليه هذا المضرى من أهل تهامة؟ لا ولا حباً ولا كرامة، ثم أنشأ يقول:

إن ابن مرة قد أتى بمقالة

ليست مقالة من يريد صلاحاً

إني لأحسب قوله وفعاله

يوماً وإن طال الزمان ذباحاً

/ [[ص ٢١١]]

أُسفه الأشياء ممن قد مضى

من رام ذلك لا أصاب فلاحاً

فقال له عمرو: الكذاب مبي [أو] منك، أمر الله عيشه، وأبكم لسانه، وأكمه إنسانه.

قال عمرو: فوالله لقد عمي، وما مات حتى سقط فوه، وكان لا يقدر على الكلام، ولا يبصر شيئاً، وافتقر واحتاج.

وخبّر ركانة وما فيه من الآية:

كان ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف أشد قريش وأقواهم، فخلا يوماً برسول الله ﷺ في شعاب مكة، فقال له رسول الله ﷺ: «يا ركانة، ألا تتقي الله وتقبل ما أدعوك إليه؟»، فقال له ركانة: إني لو أعلم الذي تقول حقاً لا أتبعك، قال: فقال رسول الله ﷺ: «أفرأيت إن صرعتك، أعلم أن ما أقول حق؟»، قال: نعم، قال: «فقم حتى أصرعك»، فقام ركانة إليه، فلما بطش به رسول الله ﷺ أضجعه لا يملك من نفسه شيئاً، فقال ركانة وقد عجب من ذلك: عد يا محمد، فعاد فصرعه رسول الله ﷺ دفعة أخرى. فاستعظم ذلك وقال: يا محمد، ذا العجب. فقال رسول الله ﷺ: «وأعجب من ذلك إن شئت أريكه إن أتيت الله وأتبت أمري»، قال: ما هو؟ قال: «أدعو لك هذه الشجرة التي ترى فتأتينى»، قال: فادعها، فدعاها فأقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله ﷺ، ثم قال لها: «ارجعي إلى مكانك»، فرجعت حتى وقفت.

فأثت حدتي وفألت شباتي

والهدى يقهر العمى والضلالا

لم أضق بالكلام ذرعاً ولكن

شدة البغي يستجير الحبالا

قال: فاستوى رسول الله ﷺ جالساً وكان متكئاً، فقال:

«أنت أهيّب بن سماع؟»، ولم يره قط قبل وقته ذلك، فقال: أنا أهيّب بن سماع الأبيّ الدفاع، القويّ المناع.

قال: «أنت الذي ذهب جلّ قومك بالغارات، ولم ينفصوا رؤوسهم من الهفوات إلا منذ أشهر وسنوات؟».

قال: أنا ذلك، قال: «أفتذكر الأزيمة التي أصابت قومك، احرنجم لها الذبح، وأخلف نوء المرنج، وأمشعت السماء، وانقطعت الأنواء، واحترقت الغمّة، وخفت البرية حتّى إنّ الضيف لينزل بقومك، وما في الغنم عرق ولا غرر، فترصدون الضبّ المكنون فتصيدونه».

/ [[ص ٢١٤]] وكأنك في طريقك إليّ لتسألني عن جلّ ذلك، وعن حرجه، ألا ولا حرج عليّ مضطراً، ومن كرم الأخلاق برّ الضيف».

قال: فقال: لا والله، لا أطلب أثراً بعد عين، لكأنك كنت معي في طريقي، أو شريك في أمري، أشهد أن لا إله إلا الله، وأنتك محمد رسول الله.

ثمّ قال: يا رسول الله، زدني شرحاً وبياناً، أزددك إيماناً. فقال له النبيّ ﷺ: «أتذكر إذ أتيت صنمك في الظهيرة فعرت له العشيّة؟».

قال: نعم بأبي أنت وأمي يا رسول الله، إنّ الحرث بن أبي ضرار المصطلقى جمع لك جموعاً، ليدهمك بالمدينة، واستعان بي على حربك، وكان لي صنم يقال له: راقب، فرقبت خلوته، وقممت ساحته، ثمّ نفضت التراب عن رأسه، ثمّ عترت له عتيرة، فإني لأستخيره في أمري، وأستشيريه في حربك، إذ سمعت منه صوتاً هائلاً، فولّيت عنه هارباً، وهو يقول كلاماً في معنى كلامه الأوّل، قال: فلمّا كان من غد ركبت ناقتي، ولبست لامتي، وتكبّدت الطريق حتّى أتيتك، فأنر لي سراجك، وأوضح لي منهاجك.

قال: قال له النبيّ ﷺ: «قل: لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وإني محمد عبده ورسوله»، فقأها غير مستنكف، وأسلم وحسن إسلامه، ووقر حبّ الإسلام في قلبه.

فقال النبيّ ﷺ: لأمر المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «خذ

فذهب ركاة إلى قومه فقال: يا بني عبد مناف، ساحروا بصاحبكم أهل الأرض، فوالله ما رأيت أسحر منه قط. ثمّ أخبرهم بالذي رأى والذي صنع.

وخبّر أبي تيممة الهجيمي:

/ [[ص ٢١٢]] قال [أبو] تيممة: وفدت على رسول الله ﷺ

فوجدته قاعداً في حلقة، فقلت: أيكم رسول الله فلا أدري، أشار إليّ رسول الله ﷺ فقال: أنا رسول الله، أو أشار إليّ بعض القوم فقالوا: هذا رسول الله. وإذا عليه بردة حمراء، تتناثر هدهبا على قدميه، فقلت: إلى ما تدعو يا رسول الله؟ قال: «أدعوك إلى الذي إذا كنت بأرض فلا فلاة فأصللت راحلتك فدعوته أجاك، وأدعوك إلى الذي إذا استنتت أرضك أو أجديت فدعوته أجاك».

قال: فقلت: وأبيك لنعم الربّ هذا، فأسلمت وقلت: يا رسول الله، علّمني مما علّمك الله تبارك وتعالى.

فقال النبيّ ﷺ: «أتق الله، لا تحقرن شيئاً من المعروف، ولو أن تلقى أخاك ووجهك مبسوط إليه، وإيّاك وإسبال الإزار من المخابلة، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨]، ولا تسبّن أحداً وإن سبّك بأمر لا يعلم فيك، فلا تسبّه بأمر تعلمه فيه، فيكون لك الأجر وعليه الوزر».

وخبّر أهيّب بن سماع:

وروي أنّ النبيّ ﷺ كان يوماً جالساً في نفر من أصحابه، وقد صلّى الغداة، فإذا قبل أعرابي على ناقه له حتّى وقف بباب المسجد فأناخها ثمّ عقلها، ودخل المسجد يتخطّى الناس، والناس يؤسعون له، وإذا هو رجل مديد القامة، عظيم الهامة، معتجر بعامة، فلمّا مثل بين يدي رسول الله ﷺ أسفر عن لثامه، ثمّ همّ أن يتكلّم فارتجّ حتّى اعترضه ذلك ثلاث مرّات.

فلمّا رآه النبيّ ﷺ وقد ركب الزمعه لها عنه بالحديث، ليذهب عنه / [[ص ٢١٣]] بعض الذي أصابه، وقد كسا الله نبيّه جلاله وهيبه، فلمّا أنس وفرخ روعه قال له النبيّ ﷺ: «قل لله [أنت] ما أنت قائل»، فأنشأ يقول:

رُبّ يوم يعي الألدّ المداري

شُرّه حاضر يروع الرجالا

قمته فانجلي ولو قام فيه

مسجل الجنّ ما أطاق المقالا

جئت بالاعتدار في ذات نفسي

إنني أقهر الرفاء والكلالا

التوراة والإنجيل على نبوة محمد ﷺ، فالاعتراض: أنكم إمّا أن تقولوا: إنّه جاء في هذه الكتب صفة محمد ﷺ على سبيل التفصيل، بمعنى أنّه تعالى بيّن أنّه سيجيء في السنة الفلانية رجل في البلدة الفلانية وصفته كذا وكذا، فاعلموا أنّه نبيّ. وإمّا أن لا تقولوا كذلك، بل تقولوا: إنّه تعالى بيّن ذلك بياناً جملًا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف. فإن ادّعيتم الأوّل فهو باطل، لأننا نجد التوراة والإنجيل خالية عنه. لا يقال: اليهود والنصارى حَرَفُوا هذين الكتابين. لأننا نقول: هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغرب، ومثل هذا لا يتطرّق التحريف إليه كما في القرآن. وإن ادّعيتم الثاني فبقدير المساعدة عليه لا يدلُّ على النبوة، بل إنّها يدلُّ على ظهور إنسان فاضل شريف. وإن دلَّ على النبوة لكن لا يدلُّ على نبوة محمد ﷺ، إذ ربّما كان المبشّر به إنساناً آخر. أقول: هذا الذي ذكره كلّهُ بمنزلة شبه السوفسطائية، فإنّ اليقين / [[ص ٣٥٧]] الحاصل للعقل - إذا قام إنسان على طريق مرضية عند الخواصّ والعوامّ، وادّعى أنّه مبعوث من عند الله، والدليل على صدق قولي أنّ الله تعالى يُظهر على يدي أمرًا خارق العادة، وظهر، وقال: من لم يُصدّقني فليأت بمثل ما ظهر على يدي. وعجز من عداه عن ذلك - لا يزول بمثل هذه الاحتمالات، وقد أشار المصنّف أيضاً إلى هذا المعنى في الجواب على ما سيأتي.

وأما المذكور في التوراة والإنجيل الدالُّ على نبوته ﷺ فكثير يذكره المنصفون من الواقفين عليهما، منها ما ذكّر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا: (جاء الربُّ من طور سيناء، وظهر بساعير، وعلا بفاران)، وفي التوراة: (إنّ إسماعيل كان في برية فاران) يعني بادية العرب. وذكر الواقفون على جبالها أنّ فاران في طريق مكّة قبل العدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل، والساعة هي على يسار الطريق من عراق إلى مكّة. ومنه ما جاء في السفر الخامس: (إنّ الربّ قال لموسى: إني مقيم لهم نبياً مثلك من بني إخوتهم، وأيّما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤدّيها عني ذلك الرجل باسمي، أنا أنتقم منه). ومنها في السفر الأوّل لهاجر: (إنّها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع). وأيضاً جاء في الإنجيل في الفصل الرابع عشر - في إنجيل يوحنا: (إنّ المسيح قال: إني أسأل أبي أن يعطيكم فارقليطاً آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحقّ)، والفارقليط معناه كاشف الخفيات. وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كُتُب سائر الأنبياء التي عندهم

بيده، فعلمه القرآن، فأقام عند النبيّ ﷺ، فلمّا حدّق شيئاً من القرآن، قال: يا نبيّ الله، إنّ الحرث بن أبي ضرار المصطلق قد جمع لك جموعاً ليدهمك بالمدينة، فلو وجّهت معي قوماً بسرية، نشنّ عليهم الغارة، فوجّه النبيّ ﷺ معه أمير المؤمنين عليه السلام وجماعة من المسلمين، فظفروا بهم، واستاقوا إبلهم وماشيتهم.

وأهيب الذي يقول في إسلامه:

/ [[ص ٢١٥]]

جبت الفلاة على حرف مبادرة

خطارة تصل الإرقال بالخبيب

لا تشتكي للذي جابت جوانبه

و[ما] تأتي لأين السير والتعب

خطر فنها والثريا النجم واقفة

كأنّها كطف ملاح من العنب

أو كالجمان زهاني صدر جارية

[مخطورة] بنظام الدرّ والذهب

سارت ثلاثاً فوافت بعد ثالثة

ذات المناهل أرض النخل والكرب

فيها النبيّ الذي لاحت حقائقه

في معشر بسقوا في ذروة الحسب

حلو الشمائل ميمون نقيبته

محض الضرائب حياد عن الكذب

لا ينثني وسعير الحرب مضمرة

تحش بالنبل والأرماع والقضب

والحرب حامية والهام راسية

والموت يختطف الأرواح من كئيب

/ [[ص ٢١٦]]

هناك تجبو إذا ما راس أخصه

سماحها لعظيم الهول والرهب

داخت رقاب الوري من هول

إذا بدا لهم في الموكب اللجب

نقد المحصّل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

/ [[ص ٣٥٦]] وأمّا الدليل الثالث، وهو الاستدلال بما جاء في

كثير يطول الكتاب بذكرها، ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبي آخر، ولا على أن يكتنمها.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٥٠٤]] ومن الآيات المؤكدة لنبوته ما في كتب الأنبياء ﷺ من البشارة به، وبانتشار دعوته، وظهور دينه، وغلبة رهطه، وعمارته بلده، وباديته.

وقد أورده الشيخ أبو الحسين في غروره، قال: (ففي ذلك ما في الفصل التاسع من / [[ص ٥٠٥]] السفر الأول: إن هاجر لهما غضبت على سارة تراءى لها ملك لله تعالى، فقال: يا هاجر، أين تريدان؟ ومن أين أقبلت؟ قالت: أهرب من سيدي سارة. فقال لها: ارجعي إلى سيديك واخضعي لها، فإن الله سيكثر زرعك وذريتك، وستحبلين وتلدن ابناً وتسميه إسماعيل من أجل أن الله تعالى سمع تبثلك وخشوعك، وهو يكون عين الناس، ويكون يده فوق يد الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع، وهو يسكن على تخوم أرض جميع إخوته، وهكذا نقل ابن رباء الطبري، وفي بعض النسخ: (ابن ربن الطيب).

قال الشيخ أبو الحسين: (فسمعت بعض اليهود ينقل كذلك: وتكون يده في الكل ويد الكل فيه)، قال: (لأن الموجود في العبراني: باذبول وباذكول. وزعم أن هذا الباب يمتل أن يده متصرف في الكل، ويحتل أن يده في الكل بمعنى أنه يكون مخالطاً للكل).

ووجه الاستدلال بهذا الكلام أنه خرج مخرج البشارة، وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله تعالى بالظلم والجور، وبأمر لا يتم إلا بالكذب على الله سبحانه.

ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل، أعني في معظم الدنيا ومعظم الأمم، ولم يكونوا مخالطين للكل وممازجين لهم وأيديهم معهم وأيدي الكل معهم إلا بالإسلام، لأنهم كانوا قبل الإسلام محصورين في البادية، لا يتجاسرون على الدخول في أوائل العرب وأوائل الشام إلا على خوف تام. فلما جاء الإسلام استولوا على الشرق والغرب بالإسلام، وممازجوا الأمم ووطنوا بلادهم، وممازجتهم الأمم وخالطوهم وقصدوهم وحجوا قبلتهم ودخلوا إلى باديتهم، لمجاورة الكعبة ولأخذ معالم الدين من المدينة أو مكة.

/ [[ص ٥٠٦]] فلو لم يكن النبي صادقاً على ما يدعون لكان

هذا القصد من الأمم وهذه المخالطة منهم للأمم ومن الأمم لهم معصية لله وخروجاً عن طاعته ودينه إلى معصيته وطاعة الشيطان، والله ﷻ يتعالى عن أن يُبشر بما هذه سبيله.

وقال في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس، عن موسى ﷺ: «إِنَّ الرَّبَّ إِلَهُكُمْ يَقِيمُ نَبِيًّا لَكُمْ مِثْلِي مِنْ بَيْنِكُمْ وَمِنْ إِخْوَتِكُمْ، فَاسْمَعُوا».

وفي هذا الفصل: إِنَّ الرَّبَّ قَالَ لِمُوسَى ﷺ: «إِنِّي مَقِيمٌ لَكُمْ نَبِيًّا مِثْلَكَ مِنْ بَنِي إِخْوَتِكُمْ، وَأَيُّمَا رَجُلًا لَمْ يَسْمَعْ كَلِمَاتِي الَّتِي يُؤَدِّيهَا عَنِّي ذَلِكَ الرَّجُلُ بِاسْمِي أَنَا أَنْتُمْ مِنْهُ».

قال الشيخ: ورأيت في التوراة بعد قوله: «من إخوتهم»: «وأجعل كلمتي في فيه، وأيما رجل لم يسمع القول الذي يتكلم باسمي فأني أنتقم منه».

وهذا الكلام يدل على أن النبي الذي يقيمه ليس من بني إسرائيل، لأن من خاطب قوماً فقال لهم: (إني أقيم من إخوتكم رجلاً) استئيد من ذلك أنه لا يكون من أنفسهم، كما أن من قال لبني هاشم: (إنه سيكون من إخوتكم إمام) عَقِلَ منه أنه لا يكون من بني هاشم. وكلُّ نبي بُعث من بعد موسى لم يكن من إخوتهم، لأنه كان من ولد إسرائيل. والنبي ﷺ من إخوتهم، لأنه من ولد إسماعيل، وإسماعيل أخو إسحاق. ولو كانت هذه البشارة بنبي من بني إسرائيل لم يكن لها معنى، لأن الله تعالى قد بعث من الأنبياء من بني إسرائيل بعد موسى خلقاً كثيراً.

قال: (وذكر لي بعض اليهود: أنهم يعتقدون أنه لا يجيء نبي من بني إسرائيل من بعد موسى)، وهذا يؤكّد ما ذكرناه من أن البشارة كانت بنبي من غيرهم.

/ [[ص ٥٠٧]] فَإِنْ قَالُوا: قوله: «من بينكم» يمنع أن يكون المراد به محمداً، لأنه لم يقم من بين بني إسرائيل.

قيل: بل قام من بينهم، لأنه قام بالحجاز وبُعِثَ بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره، وقد كان حول المدينة بلاد اليهود، كخبير وبني قينقاع والنضير وغير ذلك. وأيضاً فإن الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام، فمن قام بالحجاز فقد قام من بينهم، لأنه ليس هو ببعيد منهم.

وقال في الفصل العشرين من هذا السفر: «إِنَّ الرَّبَّ جَاءَ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ، وَطَلَعَ لَنَا مِنْ سَاعِيرَ، وَظَهَرَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ، وَمَعَهُ عَنْ يَمِينِهِ رِبَوَاتُ الْمُقَدَّسِينَ، فَمَنْحَهُمُ الْعِزَّ وَحَبَّبَهُمْ إِلَى الشُّعُوبِ وَدَعَا لِمَجْمِيعِ قَدِّيْسِيهِ بِالْبَرَكَةِ».

الأرض بالأنهار. فلقد رأيتك الجبال فارتاعت، وانحرف عنك شؤبوب السيل، ونعرت المهاوي نعيماً ورعباً، ورفعت أيديها وجللاً وخوفاً، وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما، وسارت العساكر في بريق سهامك ولمعان نيازك. تدوخ الأرض غضباً وتدوس الأمم زجراً، لأنك ظهرت لخلاص أمتك وإنقاذ تراث / [[ص ٥٠٩]] «آباتك»، هكذا نقل ابن ربن الطبري.

قال: فأما النصارى فرأيت في نقولهم: «وظهر من جبل فاران، لقد تقطعت السماء من بهاء المحمود، وترتوي السماء بأمرك المحمود، لأنك ظهرت لخلاص أمتك وإنقاذ مسيحك»، قال: ونُقِلَ من السرياني بدلاً من قوله: «وتأمل الأمم»: «وبحث عنها كذب الأمم»، وبدلاً من قوله: «ونعرت المهاوي»: «رفعت الهاوية صوتها، وأخذت بسط باعها»، أي ارتفع من كان منخفض القدر في العسكر.

وقوله: «فتضععت الجبال القديمة» أي: انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر.

«وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما، ليستنير في بريق سهامك ولمعان نيازك» أي: إنّه قد بلغ من كثرة عساكر وكثرة سلاحهم ما قد صار شعاعه يزيد على شعاع الشمس والقمر، فقد غشاها واحتاجا إليه، وذلك على سبيل المبالغة، وهذه الصفة موجودة في النبي ﷺ وأُمَّته.

«والقدوس من جبل فاران لقد انكشفت السماء من بهاء محمد»، يفيد أن مجيئه أنتج عقيبه هذا الذي ذكرناه، ولم يكن ذلك إلا بمجيء محمد ﷺ، دون ما ادّعوه من النار التي ظهرت من جبل فاران عند كلام الله لموسى ﷺ. ألا ترى أن الإنسان إذا دخل علينا زيد لقد أضاءت الدار وامتألت سروراً، أفاد أن ذلك كان بسبب مجيئه وعقبه؟

فأما نقلهم من بهاء المحمود فهو بمعنى محمد، لأنَّ محمدًا ومحموداً هما اللذان وقع عليهما الحمد. وهو بالسريانية: مشيحا ومشيوحا، أي محمدًا ومحموداً، ولهذا / [[ص ٥١٠]] إذا أراد السرياني أن يحمد الله قال: مشيحا لاها، فقوله: (مشيحا) هو الحمد، و(لاها) هو الله. وليس يضربنا هذا النقل منهم، لأنّه لم يأت من جبل فاران من كان هذه صفته إلا محمد ﷺ.

فإن قالوا: المراد به الله إذا جاء المسيح، ولهذا قال في آخر الكلام: «وإنقاذ مسيحك».

قيل: لا يجوز وصف الله بأنّه يركب الخيول، أو بأنَّ شعاع

وجبل فاران هو بالحجاز، لأنَّ في التوراة: «إنَّ إسماعيل تعلم الرمي في برية فاران»، ومعلوم أنّه إنّما بمكة.

قال الشيخ: فرأيت بخط ابن الكوفي في كتاب منازل مكة، قال: أخبرني جماعة من أعراب معدن بني سليم، لا واحد ولا اثنان، فقالوا: المنزل الخرب الذي كان قبل المعدن بميلين ونصف يقال له: ريان، وهو كان المنزل قبل هذا المنزل، وتسميه: السعاة، المعدن العتيق. والجبل الذي كان فيه المعدن يقال له: فاران، وجدته مضبوطاً منقوطة. قال: وهو يسرة عن الطريق قليلاً رقيق يبرقا. قال: وبعده جبلان يقال لأحدهما: يرموم والآخر: العلم، فيرموم عن يمين المصعد إلى مكة والعلم عن يساره، وبينهما وبين فاران قلوّة. ومجيء الله هو مجيء وحيه ورُسُله.

فإن قالوا: إنَّ المراد بذلك حصول إسماعيل بربية فاران وهو وليُّ من / [[ص ٥٠٨]] أولياء الله.

قيل لهم: فقد قال: «فمنحهم العز»، ولم يحصل عقيب سكنى إسماعيل هناك عز، ولا اجتمع هناك ربوات القديسين.

وقد قال بعضهم: المراد بذلك أن النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضاً، ومن جبل فاران أيضاً، فانتشرت في هذه المواضع.

قيل: هذا لا يصح، لأنَّ الله تعالى لو خلق ناراً أو غيرها في موضع، فإنّه لا يقال: جاء الله من ذلك الموضع، إلا إذا أتبع ذلك وحي أو نزل في ذلك الموضع عقوبة وما أشبه ذلك. وعندكم أنّه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام إلا من طور سيناء، فكان ينبغي أن يقول: جاء الله من طور سيناء، ولا يقول: ظهر من ساعير ومن جبل فاران، كما لا يقال: جاء الله من الغمام، إذا ظهر من الغمام احتراق ونيران كما يظهر في أيام الربيع.

قال: وأيضاً ففي كتاب حبقوق بيان ما قلناه، وهو: «جاء الله من طور سيناء والقدوس من جبل فاران، لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتألت الأرض من حمده، يكون شعاع منظره مثل النور يحوط بلده بعزّه، لتسير المنايا أمامه وتصحب سباع الطير أجناده. قام فمسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها. فتضععت الجبال القديمة والروابي الدهرية، وتزعزعت ستور أرض مدين، ولقد حاز المساعي القديمة وغضب الربُّ على الأنهار، فزجرك في الأنهار واحتدام صولتك في البحار. ركبت الخيول وعلوت مراكب الإنقاذ والغوث. وستنزع في قسيك إعرافاً ونزعاً، وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواءً، وتحتر

الله لبيت محمدته، وهو النعمة التي تحدت بها أهل سبأ إذا حجوا، ويعني بقوله: «أحدث لبيت محمدتي حمداً» أي حمداً يختص البيت، أي يقال عند المسير إليه.

«وأغنام قاذار تسير إلى مكة» وهي أغنام العرب، لأن قاذار هو ابن إسماعيل.

فإن قيل: المراد بذلك بيت المقدس، وسيكون ذلك فيما بعد. قيل: لا يجوز أن يقول الحكيم: قد دنا وقتك لأمر من أمور الدين ولم يدن، / [ص ٥١٢] بل الذي يدنو هو أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يجدر منه، ويقول: إن مثل ذلك يحصل لغير بيت المقدس فلا تغتروا به.

فإن قالوا: إنه لم يجز لأشعيا ذكر مكة، وإنما كلامه كله في بيت المقدس.

قيل: بل قد ذكر صفة مكة والبادية وما يأتي منها إلى بلاد الأهواز والماهين. ألا ترى إلى ما في الفصل العاشر، وهو: «أتك ستأتي الأرض جهة اليمن ومن بلد بعيد ومن أرض البادية مسرعاً مقدماً مثل الزوابع والزعازع من الرياح».

ثم قال: «يا صغرى يا بلاد الأهواز وجبل الماهين، فقد بطل عمّا كنت تنافسين وتناقشين».

ثم قال: «قال لي الرب: امض فأقم الريبة على المنطرة يُخبرك بما يرى. وكان الذي رأى راكبين أحدهما راكب حمار، والآخر راكب جمل. فبينما هو كذلك إذا أقبل أحد الراكبين وهو يقول: هوت هوت بابل وتكسرت آهتها المنجورة على الأرض. فهذا الذي سمعت الربّ إله بني إسرائيل قد أنبأكم».

وفي بعض النقول بدلاً من قوله: «إذا أقبل أحد الراكبين: «أقبل فارسان فلما رأهما الديدبان صاح: سقطت بابل».

قال الناقل: وهذا رمز إلى شخصين يهلك بابل على أيديهما، وهما أبو بكر وعمر. وهذا النقل هو من العبراني.

وفي الفصل السادس عشر من أشعيا: «لتفرح أرض البادية العطشى، ولتبتهج البراري والفلوات، ولتستن وتعلو مثل الوعل، فإنها ستغطي بأحمد محاسن لبنان، وكمثل حسن الدساكر والرياض، وسترون جلال الله وبها إلهنا»، هذا في نقل ابن ربّين.

قال: ورايت في نقول النصارى: «يفرح الففر العطشان، وتجذل القاع، / [ص ٥١٣] ولينضر كالفعاية التي ينضر- فيها الفراعى فإنها ستغطي محاسن لبنان» ولم يذكروا أحمد.

قال الشيخ: ونُقِلَ من السرياني: «فإنها ستغطي بأحمد محاسن

منظره مثل النور، وبأنه حاز المساعي القديمة. وليس لنا ترك ظواهر هذه الألفاظ لغير ضرورة.

وأيضاً فإنه ذكر هذه الألفاظ عقيب قوله: «والقدوس من جبال فاران»، والمسيح عندهم لا يجيء من مكة والحجاز. فعلمنا بهذا أن المراد بالكلام شخص يجيء من الحجاز بتعبه ما ذكره من عبور البحار والأنهار كما عبر المسلمون دجلة إلى المدائن.

وأما قوله: «إنقاذ مسيحك»، فإن محمداً ﷺ أنقذ المسيح ﷺ من كذب النصارى عليه وافتراء اليهود عليه. وفي نقل اليهود: «جاء الرب من طور سينا والقدوس من جبال فاران سرمداً»، وهذا يمنع من أن يكون هو ظهور النار من جبل فاران، ويوجب أن يكون المراد به الوحي والشرع الدائم.

وفي كتاب أشعيا في الفصل الثاني والعشرين أو السابع والعشرين: «قال الله لها: قومي وأزهري مصباحك - يعني مكة -، فقد دنا وقتك، وكرامة الله طالعة عليك، فقد تجلّل الأرض الظلام، وغطى على الأمم الضباب، فالرب يُشرق عليك إشرافاً، ويُظهر كرامته عليك سير الأمم إلى نورك، والملوك إلى ضوء طلوعك، ارفعي بصرك إلى ما حولك وتأملي، فإنهم سيجتمعون عندك / [ص ٥١١] ويحجونك، ويأتيك ولدك من بلد بعيد، وسترين بناتك على الأرائك والسُرر، وحين ترين ذلك تسرين وتبتهجين من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر، ويحج إليك عساكر الأمم، حتى تعمرك الموبلة وتضيق أرضك عن القطرات التي يجمع إليك، وتُساق إليك كباش مدين وكباش ظفار، ويأتيك أهل سبأ، ويتحدثون بنعمة الله ويمجدونه، وتسير إليك أغنام قاذار كلها، تخدمك رجالات تناوب وترفع إلي من مدحي ما يرضيني، وأحدث حينئذ لبيت محمدتي حمداً».

وهذه الصفات كلها موجودة بمكة، فقد ضاقت الأرض عن القطرات، وهي جمع قطار الإبل، وحج إليها عساكر الأمم، ومال إليها ذخائر البحر. وفي بعض النقول: «عشاء البحر حتى حُمِلَ إليها من ذلك أكثر مما حُمِلَ إلى غيرها».

قال الشيخ: وقد وقع لي في قوله: «وأحدث حينئذ لبيت محمدتي حمداً» شيء طريف، وكذلك قوله: «ويأتيك أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه»، وذلك أن العرب كانت تُلبي قبل الإسلام، فيقولون: (لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك)، ثم جدّد الإسلام: (لبيك اللهم لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك)، فهذا هو الحمد الذي جدّد

أهله، وأنه غير منتقم من جميع أهله. وهذا موافق لقوله في الفصل العاشر: «إِنَّكَ ستأتين الأمر من جهة اليمن، ومن أرض البادية»، وموافق لقوله في الفصل العشرين: «إِنَّ الضعفاء والمساكين يستسقون من ماء، ولا ماء لهم وقد جفَّت ألسنتهم من الظماء، وأنا الربُّ أُجيب يومئذٍ دعوتهم، ولن أُهملهم، بل أُفجِّر لهم في الجبال الأنهار، وأُجري بين القفار العيون، وأُحدث في البدو آجاماً، وأُجري في الأرض العطشى ماءً معيناً، وأُنبت في القفار البلاقع الصنوبر والآس والزيتون، وأُغرس في القاع الصفصاف السرو البهيَّة، لتروها جميعاً ثمَّ تتدبَّروا وتعلموا أنَّ / [ص ٥١٥]] يد الله صنعت ذلك وقدَّوس إسرائيل ابتدعه».

وهذه صفات العرب، لأنَّهم كانوا في المعاطش، ثمَّ تفجَّرت المصانع في القفار وبين الجبال، وجرت الأنهار بغربي البصرة وكانت قفاراً، وكلُّ ذلك بالإسلام.

ثمَّ وقد أكَّد ذلك في الفصل الحادي والعشرين: «إني خالقت أمراً جديداً، وسترون ذلك وتعرفونه، لتُسبِّحني وتحمدي حيوانات البرِّ من نبات آوى حتَّى النعائم، لأنِّي أُجريت الماء في البدو، وأُجريت الأنهار في بلد أبشمون ليشرب منها أممتي المصطفاة، وتشرب منها الأُمَّة التي اصطفيتها».

وقد صدَّق الله هذا الخبر بما أحدث بالإسلام من المصانع والأنهار في البادية، ليشرب منها الحجيج. وبلد أشيمون هو القفار.

فدلَّ جملة ما ذكرناه على أنَّ كتاب أشعيا مملوُّ بذكر البادية وبلاد العرب والبشارة بما حدث فيها بالإسلام. وليس لهم أن يصرفوا ذلك إلى المسيح الذي ينتظرونه، لأنَّ النصراني لا ترى ذلك، ولا اليهود تقول: إنَّه يأتي من أرض العرب وجبال فاران. ولأنَّ الإكتثار من ذكر البادية يدلُّ على أنَّ المبشَّر به له اختصاص بالبادية، وعندهم أنَّ الذي ينتظرونه يأتي من بلاد الروم ويكون اليهود متفرِّقين في البلاد. ولأنَّه قد بان في الفصل التاسع من كتاب حزقيل: «أنَّ الذي يظهر من البادية يكون فيه حتف اليهود، وهو أنَّ أُمَّتكَ مغروسة على الماء بدمك، فهي كالكرمة التي أخرجت ثمارها وأغصانها من مياه كثيرة وتفرَّقت منها أغصان كالعصيِّ قويَّة مشرفة على أغصان الأكابر والسادات وبسقت وارتفعت أغصانها وأفنانها على غيرهنَّ وحسنت أقدارهنَّ بارتفاعهنَّ والتفاف شعبهنَّ، فلم تثبت تلك الكرمة أن قُلعت بالسحطة وضُرب / [ص ٥١٦]] بها على الأرض، وأُحرقت

لبنان»، فعلمت أنَّ في هذا الموضع كلاماً قد أسقطه بعضهم، ولعلَّ بعضهم قد حرَّفه. وليس يضرُّنا أن لا يكون هذا الاسم موجوداً، لأنَّ الناس قد علموا أنَّه قد حصل بسواد مكَّة من الرياض وأنواع الفاكهة، وحصل بغربي دجلة البصرة، وكانت من القفر ما قد علمه كلُّ أحد من الرياض، وكان ذلك بالإسلام والبشارة به تقتضي صحَّة ما تمَّ هذا كله به.

وفي الفصل التاسع عشر: «هتف هاتف في البدو وقال: خلُّوا الطريق للربِّ، سهِّلوا السبيل لآلهنا في القفر، فيتجلَّى الأودية مياهاً وتفيض فيضاً، وتنخفض الجبال والروابي انخفاضاً، وتصير الآكام دكاكاً، والأرض الوعرة مذلَّة لينا، وتظهر كرامة الربِّ ويراهها كلُّ أحد».

وقوله: «خلُّوا الطريق للربِّ» يريد به: لأولياء الربِّ.

وقريب من هذا ما في الفصل العاشر من كتاب أشعيا: «إنَّكم ستبتون في الغيضة مبيناً على طريق دور يمن، فتلقُّوا العطاش بالماء يا سُكَّان يمن، واستقبلوا بطعامكم القوم المبددين المفرِّقين، لأنَّ السيف بددهم، ومن خوف الشفار المشحودة والقسي الموترة والحرب العواني المسعرة كان تُشرِّدهم».

وهذا تصريح بذكر العرب وخروجهم إلى أرض فارس والروم، وكانوا من قبل مشرِّدين بغزٍّ وسابور ذي الأكتاف لهم، وحصر فارس والروم إيَّاهم في باديتهم.

/ [ص ٥١٤]] وفي الفصل العشرين من أشعيا، وهو مذكور في الثالث والخمسين ومائة من مزامير داود على ما رأيته، وذكر ابن ربِّن الطبري أنَّه في الثاني والخمسين: «لترتاح البوادي وقراها، ولتصير أرض قيذار مروجاً، وتُسبِّح سُكَّان الكهوف، وليهتفوا من قلال الجبال بحمد الربِّ، وليذيعوا تسايحه، فإنَّ الربَّ يأتي كالجبَّار وكالرجل المتحرِّك المتلظي المتكبر، فهو يزجر ويتجبر ويقتل أعداءه».

وقيذار: هو أبو العرب وابن إسماعيل، وأرض قيذار: مكَّة، وقد صارت مروجاً.

وقد أخبر أنَّه يجيء ما هو من قِبَل الله تعالى ممَّا فيه انتقام من الأعداء، ودلَّ نسبه ذلك إلى الله على أنَّه حقُّ غير باطل، ودلَّ على ذلك أيضاً بقوله: «وليُسبِّح سُكَّان الكهوف، ويهتفوا بحمد الربِّ، لأجل ما يجيء من قتل الأعداء».

ودلَّ قوله: «لترتاح البوادي وقراها، ولتصير أرض قيذار مروجاً»، على أنَّ يأتي من قِبَل الله ما فيه نصره هذا المكان ونصرة

ويقولون: في لسان العرب كذا وكذا، وهم يريدون: في لغة العرب. والذي يبين ما قلناه أنه لا يجوز أن يكون أراد به تجدد الشفة على الحقيقة، لأن الشفة قد خلقت جنسها من قبل ولم يُجدد لها الله تعالى في ذلك الوقت.

وقد قالوا: أرادوا بتجديد الشفة تجديد حمد الله، وهو الشفة المختارة.

فيقال لهم: هذا لا يصح، لأنكم إن أردتم أن يُجدد فعل حمد الله، فذلك لا يجوز، لأن العبيد هم الذين يحمدون الله ويفعلون ذلك. وإن أردتم أنه يُجدد الأمر بالحمد والتعبد به، فذلك قد سبق من الله. فعلمنا أنه تجدد التعبد بلغة والتكلم بها، ويجعل بعض الأمم مطبوعين عليها وهو ما جدده من التعبد بتلاوة القرآن والأذان والإقامة والخطبة والتشهد والدعاء في الصلاة والتسبيح وبها / [[ص ٥١٨]] جعل الله اللغة العربية طبعاً لأقاليم لم يكن أهلها مطبوعين عليها.

فهذه جملة من البشارات بالنبي ﷺ وبدينه وأُمَّته، وإذا تأمل المنصف فيما ذكره الله من أنه سبعت نبياً من إخوة بني إسرائيل، وأن الله جاء من جبل فاران، وقول الملك: «إن يد إسماعيل فوق يد الكل»، وقول حبقوق: «إن القدوس جاء من جبل فاران»، وإنه تبع ذلك بالحروب والاستيلاء على الأرض، ثم عرف ما ذكره أشعيا من عمارة أرض قيذار وعمارة البادية وكثرة المياه فيها ليشرب منها الأمة المصطفاة، ثم ما ذُكر في كتاب حزقيل من أنه يغرس غرساً في البادية يهلك بقيته أمر اليهود حتى لا يبقى لهم سلطان، ثم ما في كتاب أصفياء من تجديد اللغة المختارة، علم ذلك المنصف أنه ليس المقصود بذلك إلا النبي ﷺ وأُمَّته.

* * *

الصراط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٥٥]] الفصل السادس: يُذكر فيه شيء من البشارة به في الكُتب الماضية:

ففي السفر الأوّل من التوراة: نزل الملك على إبراهيم، وبشّره بإسماعيل، أنه يلد اثني عشر عظيماً.

إن قيل: ليس في هذا ذكر النبوة، فجاز كونه ملكاً. قلنا: لا يُبشّر الله تعالى خليفه بملوك الكفر في ولده.

وفيها: أقبل الله من سينا، وتجلّى من ساعير، وظهر بفاران.

وفي كتاب حيقوق: أنه سيّد يحيى من اليمين، ومقدّس من جبل فاران، يُعطي السماء بهاؤه، ويملاً الأرض نوراً.

السماء ثارها، وتفرّق قواها، ويس غضارتها، وأت عليها النار فأكلتها، فعند ذلك غرس في البدو وفي الأرض المهملة المعطلة العطشى وخرج من أغصانها العاضلة نار، فأكلت ثارها حتى لم تبق منها عصا قويّة ولا قضيب ينهض بأمر السلطان»، هذا نقل ابن ربّن.

وفي نقل النصارى: «وخرج من أغصانه المختارة»، ونُقِل من السريانية: «المنتجة»، وليس يستنكرون في أن هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم.

قال الشيخ: فدل ذلك على أنه تبقى من أمرهم بقية يزيلها الغرس الذي غرس في أرض البادية، ودلّ قوله: «من أعضائه المنتجة» على أنه نبي من قبل الله، وهذا إنّما تحقّق بالنبي ﷺ، وذلك أن اليهود زالت دولتهم ولم يبق منها إلا شيء يسير بأرض الحجاز كخيبر وغيرها من القرى، فزال ذلك بالغصن المنتجب البارز من الغرس الذي غرس في البادية. فالغرس هو النبي ﷺ، والغصن المنتجب هو عليّ بن أبي طالب ﷺ، والذين كانوا معه حين فتح خيبر.

وفي الفصل الأوّل من كتاب أصفياء: «أيتها الناس: ترجّوا اليوم الذي أقوم فيه للشهادة، فقد حان أن أظهر حكمي بحشر الأمم وجمع الملوك لأصبّ عليهم سخطي وأليم عقابي، فستحترق الأرض احتراقاً بسخطي ونكيري، هناك أُجدد للأمم اللغة المختارة ليذيقوا اسم الربّ جميعاً، وليعبده في ربة واحدة معاً وليأتوا بالذبايح من معابر أنهار كوش».

/ [[ص ٥١٧]] ومعلوم أن اللغة العربية مختارة وقد شاعت في الأرض، وذلك أنّها صارت تتداول بالمشرق كلّها، وفي البحار والجبال بعد أن كانت لا تُذكر فيها.

قال الشيخ: فأما بالعراق والشام والجزيرة ومصر وبلاد المغرب، فكانت لا تُذكر فيها ثم صارت طبع أهلها العربية بعد دخول الإسلام فيها، حتى صار الصبي إذا نشأ لا يُحسّن إلا العربية، وقد كان الأمر قبل الإسلام بخلاف ذلك.

قال: ولقد كنت أعجب من هذا حتى قرأت هذا الفصل من كتاب أصفياء، فقد علمت أن الله جدّد هذه اللغة بهذه الشريعة التي جاءت بالانتقام من ملوك الآفاق وإزالة دولتهم، فدل ذلك على أنّها من عنده.

ونقل بعضهم: «هناك أُجدد للأمم الشفة المختارة»، وهذا لا ينافي ذلك النقل، لأنّه قد يُعبّر بالشفة عن اللغة، كما يُعبّر باللسان عن اللغة، فيقولون: قال أهل اللسان، وهم يريدون: أهل اللغة.

فمضى إلى مكة، وكسا البيت، وأطعم الناس.

* * *

صححة نبوته ﷺ:

النكت الاعتقادية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣٥]] فإن قيل: من نبي هذه الأمة؟ فالجواب: محمد بن

عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ﷺ.

فإن قيل: ما الدليل على نبوته؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده، وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو نبي حقاً.

فإن قيل: ما حد المعجز؟ فالجواب: المعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدي المتعذر على الخلق الإتيان بمثله.

/ [[ص ٣٦]] فإن قيل: بما علمتم أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده؟ فالجواب: علمنا ذلك بالتواتر، فإنه لا يشك أحد في أن رجلاً اسمه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ظهر بمكة وادعى النبوة.

وأما ظهور المعجز على يده ﷺ فأكثر من أن يُحصى حتى ضبط المسلمون له ألف معجزة من جملتها: القرآن، وانشقاق القمر، وحنين الجذع، ونبوع الماء من بين أصابعه، وختم الحصى في كفه، وشكايه البعير، وسلام الغزالة، وكلام الذئب، وكلام الذراع المسمومة، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وإحياء / [[ص ٣٧]] الميت، والإخبار بالغيب، وأمثال ذلك.

فإن قيل: ما الدليل على أن كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو نبي؟ فالجواب: هذه مقدمة ضرورية لا تفتقر إلى دليل، لكننا ننبه عليها فنقول: المعجز فعل الله تعالى وهو قائم مقام التصديق ومن صدقه الله تعالى فهو صادق لاستحالة أن يصدق الله الكذاب.

فإن قيل: هل النبي الذي أثبتناه معصوم أم لا؟ فالجواب: معصوم من أول عمره إلى آخره عن السهو والنسيان والذنوب الكبائر والصغائر عمداً وسهواً.

فإن قيل: ما حد العصمة؟ فالجواب: العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يتمتع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما.

فإن قيل: ما الدليل على أنه معصوم من أول عمره إلى آخره؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنه لو عهد منه في سالف عمره سهو

/ [[ص ٥٦]] وفي كتاب حز قيل: إني مؤيد بنسي قيدار بملائكة. وقيدار جد العرب، وقد أيد الله نبيه بالملائكة في بدر وغيرها.

وقال دانيال: ستنزع في قسيك أغراقاً، وترتوي السهام بأمرك يا محمد.

وفي كتاب شعيا: يظهر في الأمم عبد لي لا يُسمع صوته في الأسواق، يفتح العيون العور، ويُسمع الأذان الصم، هو نور الله الذي لا يطفئ، حتى تثبت في الأرض حجتي.

وفي مزمور آخر: إن الله أظهر من صهيون إكليلاً محموداً، والإكليل مثل الرياسة والإمامة، ومحمود هو محمد.

وفي الإنجيل: قال المسيح للحواريين: أنا ذاهب، وسيأتيكم الفارقليط، روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه، إنما يقول كما يقال له من ربه.

وفي حكاية يوحنا عن المسيح: الفارقليط لا يجيئكم ما لم أذهب، يسوسكم بالحق، ويُجربكم بالغيوب.

وفي حكاية أخرى: إني سائل ربي أن يبعث لكم فارقليطاً آخر يكون معكم إلى الأبد. وفي موضع آخر: يشهد لي كما شهدت له.

وفي الإنجيل: قال عيسى: إن الإليا متوقع على أذيالي، وروي أنه كان أحمد متوقع، فعبروه إلى إلبا، وكان إلبا هو علي. قيل: وإنما ذكره لأنه قدام النبي ﷺ في كل حرب، واسم محمد بالسريانية مشفح، والشفح الحمد، فإذا كان الشفح الحمد فمشفح محمد.

وفي التوراة: أحمد عبدي المختار، مولده مكة، وهجرته طابة. ومما أوحى الله إلى آدم: من ولدك إبراهيم، أجري على يده عمارة بيتي، تُعمره الأمم، حتى ينتهي إلى نبي من ولدك، يقال له: محمد، خاتم النبيين، أجعله من سكانه وولاته.

قال الراوندي في خرائجه: إن الله حفظ اسم محمد ﷺ، لم يُسم به أحداً قبله صيانةً، ليُعرف به، كما فعل في إبراهيم عليه السلام وغيره. وهذا لا يناقض ما قيل: إن رجلاً في الجاهلية سُميت محمداً، فعن سراقه بن خثعم، قال: قدمنا الشام، فأشرف / [[ص ٥٧]] علينا راهب، وقال: من أين؟ قلنا: من مضر، قال: سيبعث فيكم رجل اسمه محمد، فرجعنا، فولد لكل منا غلام، فسماه محمداً.

وروي أن تبع بن حسان قتل من يهود يثرب جماعة، فقال له شيخ منهم أتى عليه مائتان وخمسون سنة: إنك لا تقدر على خراب هذه القرية، قال: ولم؟ قال: لأنه يخرج من هذه البنية - يعني البيت الحرام - نبي من ولد إسماعيل، فكف عن القتل،

ولادته نبياً مرسلًا كما كان بعد الأربعين من عمره، فذلك باطل لا يذهب إليه إلا ناقص غبي لا يفهم عن نفسه ما يقول، والله المستعان، وبه التوفيق.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٦٠]] فصل: في الدلالة على صححة نبوة نبينا ﷺ:

اعلم أن أظهر ما اعتمد عليه في الدلالة على صححة نبوته القرآن، وإن كان / [[ص ٣٦١]] النظر في باقي معجزاته ﷺ يثمر العلم بصحة نبوته. ونحن نُقدّم الكلام في القرآن.

وقد علم كل عاقل سمع الأخبار وخالط أهلها ظهور نبينا ﷺ بمكة وأنه ادعى أنه رسول الله تعالى، ومبعوث إلينا للتبنيه على مصالحنا، وأنه تحدى العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادعى أن ربه تعالى أنزله عليه ويأيد به، وأن العرب مع تطاول الأزمان لم يعارضوه.

وإذا ثبت هذه الجملة وعلّمنا أنهم إنما قعدوا عن المعارضة لتعذرهما عليهم، وأن هذا التعذر خارق للعادة فلا بد من أحد الأمرين: إما أن يكون القرآن نفسه خرق العادة بفصاحته فلذلك لم يعارضوه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضته ولو لا الصرفة لعارضوا. وأي الأمرين كان يثبت معه صححة النبوة، لأن الله تعالى لا يصدق كاذباً ولا يخرق عادة لمبطل.

فإن قيل: بينوا صححة جميع ما ذكرتموه ففيه خلاف.

قلنا: أمّا الجملة الأولى فلا خلاف في معانيها والمقصود بها، وأمّا الجملة الثانية فمعلومة بالأدلة، ونحن نذكرها.

قلنا: أمّا ظهوره ﷺ بمكة في دعائه إلى نفسه فلا ينكره عاقل. أمّا ظهور هذا القرآن على يده فجارٍ في الظهور مجرى ظهوره ﷺ في دعائه إلى نفسه، لأن النقل فيهما واحد، والشك في أحد الأمرين كالشك في الآخر.

فإن قيل: كيف يكون أحد الأمرين كالآخر والإمامية تدعي تغييراً في القرآن ونقصاناً، وكذلك حشوية أصحاب الحديث؟

قلنا: قد بينّا صححة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات، وأنه غير / [[ص ٣٦٢]] منقوص ولا مبدل ولا مغير، وأن العلم بأن هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله ﷺ كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المصنفة المشهورة، والأشعار المدونة.

وذكرنا أن العناية اشتدت بالقرآن والدواعي توفرت على نقله

أو نسيان لارتفع الوثوق عن إخباراته، ولو عهد منه خطيئة لغفرت العقول من متابعتها فتبطل فائدة البعثة.

/ [[ص ٣٨]] فإن قيل: هل علمتم من دينه أنه خاتم الأنبياء أم لا؟ فالجواب: علمنا ذلك من دينه ﷺ.

فإن قيل: بما علمتموه؟ فالجواب علمنا ذلك بالقرآن والحديث. أمّا القرآن فلقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [القرآن: ٤٠]. وأمّا الحديث فقولهُ ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

* * *

النكت في مقدمات الأصول / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٤٢]] [[٧٣]] فإن قال: ما الدليل على نبوة محمد ﷺ؟ فقل: ما قهر به العرب، والعجم، والخاصة، والعامّة، من القرآن. [٧٤] فإن قال: ما وجه دلالة القرآن؟ فقل: وجهها التحدي الواقِع بسائر الفصحاء والبلغاء، وعجزهم عن معارضته بمثله في النظام.

[٧٥] فإن قال: ومن أي وجه حصل عجزهم عنه؟ وما الحجّة في ذلك والبرهان؟ فقل: برهان ذلك عدولهم عن المعارضة إلى السيف الذي هو أشق على الأنفس من سائر أجناس الكلام.

* * *

الحكايات في مخالقات المعتزلة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٦٩]] [[٦]] ومشايخهم يجحدون انشقاق القمر في معجزات النبي ﷺ.

[٧] وكثير منهم ينكر نطق الذراع.

* * *

/ [[ص ٧٠]] [[٩]] وسائرهم - إلا من شدّ منهم - يزعم: أن طريق المعجزات التي للنبي ﷺ - سوى القرآن - أخبار الآحاد، ليطرق بذلك إلى إنكارها، والطعن في الاحتجاج بها على الكُفّار.

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١٢١]] فصل: وقوله: إن النبي وُلِدَ مبعوثاً ولم يزل نبياً، فإنه محتمل الحق من المقال، وباطل فيه على حال، فإن أراد بذلك أنه لم يزل في الحكم مبعوثاً في العلم نبياً فهو كذلك، وإن أراد أنه لم يزل موجوداً في الأزل ناطقاً رسولاً، وكان في حال

يكون بعضه أو [كله] قد وقع فيه تغيير وتبدل عمّا سطره عثمان وجمعه بعده، لأنّه إذا جاز فيما أذاه النبي ﷺ نيقاً وعشرين سنة، وتداوله الناس ونشروه أن يتمّ فيه لعثمان النقص والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه، وهذا حدّ لا يبلغ إليه محصّل.

وقلنا: إن ادّعى مدّع أنّ النقصان والحذف إنّما وقع في ابتداء الأمر وفي أيام النبي ﷺ فهذا جهل ظاهر، لأنّ القرآن إنّما أنزله إليه ليؤدّبه ويبلّغه إلى أمته، ومن المحال أن ينزل منه ما لا يؤمّر بأدائه، لأنّ ذلك عبث.

ولا يجوز أن يؤمّر بأداء الكلّ فيؤدّي البعض. ولأنّه لو كان الأمر على / [[ص ٣٦٤]] هذا لكان نقصان القرآن مضافاً إلى النبي ﷺ دون عثمان بن عفان وغيره.

ولا يجوز أن يكون ﷺ قد أدّى الجميع فنقص منه قوم في حياته مواضع لأغراض يخصّصهم، لأنّ هذا لا يتمّ في أيام النبي ﷺ مع عرض القرآن عليه في كلّ وقتٍ ودراسته، وأنّ جماعة من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعات. فكيف خفي عليه ما نقص منه وكتمت، وهو على مرور الأوقات معروض عليه.

ولأنّ هذا الوجه يقتضي أيضاً أنّ عثمان ما نقص شيئاً فيضاف إليه. ومن أراد استقصاء هذه المسألة رجع إلى الموضع الذي ذكرنا.

على أنّ العلم بنبوة نبيّنا ﷺ غير مفتقر إلى العلم بأنّ هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع به التحديّ بعينه، ومع الشكّ في ذلك يُعلم صححة النبوة. ولأنّ من المعلوم بلا شبهة على ما استدلّ عليه أنّه ﷺ تحدّى العرب بكلام ذكر أنّه كلام ربّه تعالى، وأنّ الملك يهبط إليه به، ومعلوم أنّهم ما عارضوه لتعدّد المعارضة عليهم. وذلك كافٍ في الدلالة على نبوته، لأنّ ذلك الكلام الذي تعدّرت عليهم معارضته، لا يخلو من أن يكون تعدّرها فرط الفصاحة المخارقة عاداتهم، أو لأنّ الله تعالى صرفهم عن المعارضة. ففي كلا الوجهين يتمّ صححة النبوة، فما يضرّ الشكّ في صححة نقل القرآن على كلّ حالٍ بدلالة النبوة.

* * *

[[ص ٤٠٤]] فصل: في الدلالة على صححة ما عدا القرآن من معجزاته (صلوات الله عليه وآله):

اعلم أنّ من معجزاته ﷺ مجيء الشجرة إليه تحنّداً الأرض حدّاً لها قال لها ﷺ: «أقبلي»، ثمّ عودها إلى مكانها لما قال لها: «أدبري».

وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع والكتّاب المصنّفة، لأنّ القرآن معجز النبوة، وأصل العلم بالشرية والأحكام الدّينية. وكلّ شيء دعا إلى نقل جميع ما تقدّم حاصل فيه، ويستبدّد بدواعٍ إلى النقل ليست في الحوادث وما أشبهها، وأنّ علماء المتكلّمين بلغوا في ضبطه وحمايته، وإن عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتّى فرّقوا بين ما روي وعرف، وبين ما لم يذكر ولم يسطر. فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقد كتنا ذكرنا في جواب المسائل المتقدّم ذكرها عند الكلام في صححة نقل القرآن: أنّ العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه كالعلم بجملته، وأنّه يجري في ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتّاب المصنّفة ككتاب سيبويه والمزني، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتّى لو أنّ مدخلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميّز وعلم أنّه ملحق به وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني.

ومعلوم أنّ العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وفي الناس من فرّق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن، والذي ذكرناه أولى.

/ [[ص ٣٦٣]] وقد بيّنا في الموضع الذي أشرنا إليه أنّ القرآن كان على عهد النبي ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، ودلّلنا على صححة ذلك بأنّه كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتّى عيّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنّه كان يُعرض على النبي ﷺ، وأنّ الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي ﷺ عدّة ختمات. وكلّ ما ذكرناه يقتضي عند أدنى تأمل أنّه كان مجموعاً مرتّباً غير منشور ولا مبعوث.

وذكرنا أيضاً أنّ من يخالف هذا الباب من الإمامية والحشوية لا يُعتدّ بخلافهم، وأنّه مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صححتها لا يرجع إلى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه.

والرّمنا من قال ذلك أيضاً: أنّ لا يُقطّع على أنّ هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان، وأنّ لا يأمن أن

ومنها: خبر الميضة وأنه وضع يده فيها، وكان الماء يفور بين أصابعه حتى شرب الخلق الكثير من تلك الميضة ورووا.
ومنها: أنه ﷺ أطعم في بعض دور الأنصار جماعة كثيرة من يسير الطعام.

ومنها: ما روي عنه ﷺ كان يخطب مستنداً إلى جذع، / [[ص ٤٠٥]] فلما تحول عنه إلى المنبر حنَّ كما تحنُّ الناقة، حتى التزمه فسكن حناته.

ومنها: ما روي من تسييح الحصة في كفه ﷺ .

ومنها: كلام الذراع له ﷺ وقولها: لا تأكلني فأني مسمومة.
ومنها: حديث الاستسقاء، وأنَّ المطر لَمَّا دام فأسفر من تحريبه دور المدينة قال ﷺ: «حوالينا ولا علينا». وأنَّ الشمس كانت طالعة على المدينة خاصَّة والمطر يهطل على ما حولها.
ومنها: ما ينطق به القرآن من انشقاق القمر وأنه فري منقسماً بقطعتين.

ومنها: إخباره (صلوات الله وسلامه عليه وآله) بالغيوب، مثل قوله في عمَّار بنِ الدُّمِّي: «تقتلك الفئة الباغية»، وقوله ﷺ لعائشة: «تبحك كلاب الحوَّاب»، وإشعاره لأمر المؤمنين ﷺ بأنَّه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، ويقتل ذي الشدية. وكان ذلك كله على ما خبر، / [[ص ٤٠٦]] وقوله لأمر المؤمنين ﷺ في قصَّة سهيل بن عمرو: «إنَّك تُدعى إلى مثلها فتُجيب على مضض»، وأمثال ذلك لا تُحصى كثرةً.

فإن قيل: دلُّوا على صححة هذه الأخبار ثمَّ أشيروا إلى وجه الإعجاز فيها وأنَّ الحيل لا يتمُّ في شيء منها.

قلنا: أمَّا صححة هذه الأخبار فمعلومة من جهة التواتر، فإنَّ رواة المسلمين ينقلون ذلك خلفاً عن سلف وطريقة عن أخرى، وهو فيما بينهم شائع ذائع متداول متعالم، وأكثر هذه المعجزات وقعت بحضرة الجمع الكثير في الأصل ثمَّ تواتر النقل.

وعند من ذهب من المتكلمين إلى أنَّ الأخبار توجب العلم الضروري، أنَّ كثيراً من هذه الأخبار يُعلم كونه ضرورة، كخبر الميضة ومجيء الشجرة وحنين الجذع.

والأولى أن يكون العلم بصحة هذه الأخبار وما جرى مجراها ممَّا نجد فيه خلافاً بين العقلاء طريقة الاكتساب. وإنَّ جوزنا على ما نذهب إليه أن يكون في مخبر الأخبار ما يُعلم ضرورةً، كالإخبار عمَّا لا خلاف بين العقلاء فيه، كالعلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار.

وفي المتكلمين من يستدلُّ على صححة هذه الأخبار بهذه المعجزات التي تعدو القرآن بطريقة أخرى، وهذه إجماع المسلمين على صححتها وأهمَّ كانوا لا يتدافعونها ولا يردُّون على من يُخبر بوقوعها.

وهذه الطريقة مبنية على صححة الإجماع، والإجماع عندهم يبتني على صححة الكتاب والسنة، فكيف يمكن أن يُستدلَّ بهذه المعجزات على أصل النبوة؟ ومعلوم أنَّ علماء المسلمين المتقدمين ومن سلف من المتكلمين كانوا لا يُفترقون / [[ص ٤٠٧]] في الاستدلال على النبوة بين هذه المعجزات وبين القرآن.

فأمَّا الذي يدلُّ على أنَّ الحيل لم تعرض في ذلك كله، فأوَّل ما نقول: إنَّ كثيراً من هذه المعجزات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه، نحو انشقاق القمر وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والإخبار عن الغيوب.

فأمَّا مجيء الشجرة فلا يمكن أن يُدعى أنَّه (صلوات الله وسلامه عليه) جذبها إليه، لأنَّه لا يمكن أن يفعل في الشجرة وهي مباينة له إلا بسبب متَّصل بها، ولا تنجذب الشجرة القويَّة بتقلُّع منبتها إلا بسبب قويٍّ يظهر للعيون، ولا يكون [...] ما أشبه ذلك ممَّا يستعمله المشعبدون في جذب الأجسام الخفاف، وما كان مرئياً مشاهداً لم يخفَّ على الحاضرين حاله. ولو كان جذبها بألة كيف عادت إلى ما كانت عليه؟

ومتى قيل: جوزوا أن يكون هاهنا جسم يجذب الشجرة، كما أنَّ في الأجسام ما يجذب الحديد بطبعه.

قلنا: لو كان ذلك موجوداً لعُثر عليه مع البحث والتنقيب، ولما اختصَّ به واحد من الناس كما لم يختصَّ حجر المغناطيس، وكما لا يلزم على حجر المغناطيس تجويز جسم له طبيعة مخصوصة يجذب بها الكواكب وتقلع الجبال من أماكنها، وإذا قُرب إلى الميت عاش وإلى الحيِّ مات. وما يُؤدِّي إلى هذا المذهب من الجهالات لا يُحصى كثرةً.

وأين كان من أعداء النبيِّ من قريش واليهود والنصارى عن أن يوافقوا من ادَّعى هذه المعجزة له على أنَّ فيها حيلة تمَّت بها إمَّا على جملة أو على / [[ص ٤٠٨]] تفصيل. وهذه النكتة يمكن أن يُنفى بها وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة.

وأما خبر الميضة فمعلوم أنَّ الحيلة لا تتمُّ في فوران الماء من بين أصابعه ﷺ وجعل قليل من الماء كثيراً. وادَّعاء طبيعة أو آلة لطيفة يتأتَّى معها ذلك كادَّعاء طبيعة في جذب الكواكب وإحياء الأموات وإماتة الأحياء وسائر ما ذكرناه.

القمر، ورجوع الشمس، ونبوع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير باليسير من الطعام، وغير ذلك. والقرآن يدلُّ على نبوته ﷺ من وجوه:

أحدها: حصول العلم باختصاصه به ﷺ، وتحديه الفصحاء به، وتقريعيهم بالعجز عن معارضته، كما يُعلم ظهوره ﷺ ودعواه النبوة، وقد يضمن آيات التحدي بقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ﴾ [هود: ١٣]، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ثم قطع على مغيبيهم فقال سبحانه: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، ومعلوم توفر دواعيهم إلى معارضته، وخلوصها من الصوارف / [ص ١٥٧] وارتفاعها. فلا يخلو أن يكون جهة الإعجاز تعذر جنس الكلام، أو مجرد الفصاحة والنظم، أو مجموعهما، أو سلب العلوم التي معها تتأتى المعارضة.

والأول ظاهر الفساد، لكون كلِّ محدث سليم الآلة قادراً على جنس الكلام، ومن جملته القرآن، ولهذا يصحُّ النطق بمثله من كلِّ ناطق.

والثاني يقتضي حصول الفرق بين قصير سورة وفصيح الكلام على وجه لا لبس فيه على أحد أنس بموضع الفصاحة، لكون كلِّ سورة منه معجزاً، وما عداه معتاداً، كالفرق بين انقلاب العصا حيةً وتحريكها، وقلق البحر والخوض فيه، وطفر البحر وجدوله. وفي علمنا بخلاف ذلك وأنا على مقدار بصيرتنا بالفصاحة نُفرق بين شعر النابغة وزهير وشعر المتنبي فرقا لا لبس فيه، مع كونها معتادين، ولا يحصل لنا مثل هذا بين قصير سورة وفصيح كلام العرب، مع وجوب تضاعف ظهور الفرق بينهما، لكون أحدهما معجزاً والآخر معتاداً، دليل على أنه لم يخرق العادة بفصاحته.

ولا يجوز كون النظم معجزاً، لأنه لا تفاوت فيه، ولهذا نجد من أنس بنظم شيء من الشعر قدر على جميع الأوزان بركيك الكلام أو جيده، وإنما يقع التفاوت بالفصاحة.

ولا يجوز أن يكون الإعجاز بمجموعهما من وجهين:

أحدهما: أننا قد بيننا تعلق الفصاحة والنظم بمقدور العباد منفردين، وذلك يقتضي صححة الجمع بينهما، لأنَّ القادر على إيجاد الجنس على وجهين منفردين يجب أن يكون قادراً على إيجادها مجتمعين، إذ كان الجمع بينهما صحيحاً، / [ص ١٥٨] لولا هذه لخرج عن كونه قادراً عليها.

وأما خبر الجذع فلا حيلة في مثله، لأنه لو كان المسموع لتجويف فيه يعرفه المشاهدون له ولم يخف عليهم سبب الصوت، ولكان لا يسكن حينه عند التزامه ﷺ.

وتسبيح الحصى مما لا يتم أيضاً فيه حيلة، ولا كلام الذراع.

فإذا قيل: فعلى أي وجه سُمع الكلام من الذراع؟

والجواب عن ذلك أنه قيل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فيه بنى الذراع بنية حي صغير وجعل فيه بنية النطق والتمييز، فتكلم بما سُمع.

والوجه الآخر: أن يكون الله تعالى فعل كلاماً في الذراع سُمع من جهتها وأضافه إلى الذراع توسعاً وتجوُّزاً.

وقد طعن قوم في انشقاق القمر بأنه لو وقع لعرف أهل

الغرب [والشرق] والسهل والجبل.

وهذا ليس بصحيح، لأنه يجوز أن يكون تعالى شغل في وقت

انشقاقه - وهو زمان يسير قصير - من لم يشاهده عن النظر إلى

جهته، فرآه قوم ولم يره آخرون. وقد يحجز الغيم بين رؤية القمر

في بعض المواضع دون بعض.

ومثل هذه الآية التي شهد بها القرآن ونقلها الرواة لا تُدفع

بهذه الشبهة الركيكة.

* * *

البرهان / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[ص ٥٢] وطريق العلم بنبوته ﷺ القرآن وما عداه من

الآيات، ووجه الاستدلال به، أنه تحداهم به على وجه لم يبق لهم

صارف عن معارضته، فتعدرت على وجه لا يمكن إسناده إلى غير

عجزهم، إمَّا لأنه في نفسه معجز، أو لأنَّ الله سبحانه صرفهم عن

معارضته، إذ كلُّ واحدٍ من الأمرين دالٌّ على صدقه.

وقد تضمن القرآن ذكر أنبياء على جهة التفصيل والجملة،

فيجب لذلك التدين بنبوتهم، وكونهم على الصفات التي يجب

كون النبي عليها.

وأن رسول الله (صلوات الله عليه) أفضلهم وخاتمهم

والناسخ لشرائعهم، وبشريعة يجب العلم والعمل بها إلى يوم

القيامة.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[ص ١٥٦] وطريق العلم بنبوته ﷺ من وجهين:

أحدهما: القرآن، والثاني: ما عداه من الآيات، كانشقاق

إلاً للعجز عن الحجّة، ولهذا لو رأينا متحدّياً ذوي صناعة بشيء منها ومفاخرأ لهم به، ومدّعياً التقدّم عليه فيها ثمّ تحدّاهم به فعدلوا عن معارضته إلى شتمه وضربه، لم تدخل علينا شبهة في عجزهم عمّا تحدّاهم، ولا ريب في عنادهم، وهذه حال القوم المتحدّين بالقرآن بلا قبح.

وبعض هذا تسقط شبهة من يقول: إنّه ﷺ شغلهم بالحرب عن معارضته، لأنّ الحرب لم تكن إلاّ بعد مضيّ أزمئة يصحّ في بعضها وقوع المقدور الذي صارف عنه مع خلوص الدواعي إليه، ولأنّ الحرب لا تمنع من الكلام، ولهذا اقترنت بالنظم والنشر ولم ينقص رتبة ما قالوه من ذلك في زمنها في الفصاحة عمّا قالوه في غيرها، على أنّ الحرب لم تستمرّ، وإنّما كانت أحياناً نادرة في مدّة البعثة ومختصة في حالها بقوم من الفصحاء دون آخرين.

ومن وجوه إعجاز القرآن قوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [ص ١٦٠] / ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٤ و ٩٥]، فقطع على عدم له، فكان كما أخبر، وهذا يقتضي اختصاص هذا الإخبار بالقديم تعالى المختصّ بعلم الكائنات القادر على منعهم من التمنيّ بالقول، ويجري ذلك مجرى لو قال لهم: الدلالة على صدقي أنّ لا يستطيع أحد منكم أن ينطق بكذا، مع كونهم قادرين على الكلام، في ارتفاع اللبس أنّ تعذّره يقتضي كون ذلك معجزاً.

ومنها: ما تضمّنه من أخبار الأمم السالفة وقصص الرُّسل، مع حصول نشوئه ﷺ بعيداً عن مخالطة أهل الكُتُب والكتابة أمّياً فيها، نائياً عن سماع أخبار الأنبياء.

ومنها: ما تضمّنه من الأخبار عن بواطن أهل النفاق وإظهارهم خلاف ما يُبطنون، والعلم في النفوس موقوف عليه تعالى، فيجب كونه دلالة على نبوته.

ومنها: ما تضمّنه من الإخبار عن الكائنات، ومطابقة الخبر المخبر في قوله تعالى: ﴿سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ﴾ [القمر: ٤٥]، و﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، ﴿الْمِ غُلْبَتِ الرُّومِ﴾ [في أدنى الأرض وهم من بعد غلبتهم سيغلبون] [الروم: ١ - ٣]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لِيُوَلِّنَ الْأَدْبَارَ﴾ [الحشر: ١٢]، وقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [ص ١٦١] ﴿لَيْسَتْ خُلِقْتُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ الآية [النور: ٥٥]، وقوله: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١].

الثاني: أنّه لو كان نظم الفصاحة المخصوصة يحتاج إلى علم زائد، لكان علمنا بأنّ العرب الفصحاء قد نظموا ما قارب القرآن في الفصاحة شعراً وسجعاً وخُطباً دليلاً واضحاً على كونهم قادرين على نظم فصاحتهم في مثل أسلوب القرآن، لأنّنا قد بيّنا أنّ القدرة على نظم واحد تقتضي القدرة على كلّ نظم.

وإذا بطلت سائر الوجوه ثبت أنّ جهة الإعجاز كونهم مصروفين، وجرى ذلك مجرى من ادّعى الإرسال إلى جماعة قادرين على الكلام والتصرّف في الجهات، وجعل الدلالة على صدقه تعذّر النطق بكلام مخصوص وسلوك طريق مخصوص، في أنّ تعذّر ذين الأمرين مع كونهم قادرين عليهما قبل التحديّ وبعد تقضي وقته من أوضح برهان على كونه معجزاً، لاختصاصه بمقدوره تعالى وتكامل الشروط فيه.

إن قيل: بيّنا جهة الصرف وحاله، وعن أيّ شيء حصل؟

قيل: معنى الصرف هو نفي العلوم بأضدادها، أو قطع إيجادها في حال تعاطي المعارضة التي لو لا انتفاؤها لصحّت منهم المعارضة، وهذا الضرب مختصّ بالفصاحة والنظم معاً، لأنّ التحديّ واقع بهما، وعن الجمع بينهما كان الصرف.

وأيضاً فلو لا ذلك لكان القرآن معارضاً، لأنّنا قد بيّنا عدم الفرق المقتضي للإعجاز بينه وبين فصيح كلامهم، وكون النظم والفصاحة والجمع بينهما مقدوراً، ولأنّه ﷺ جرى في التحديّ على عادتهم، ومعلوم أنّ معارض المتحدّي بالوزن المخصوص لا يكون معارضاً حتّى تماثل في الفصاحة والوزن والقافية، وإنّما وجب هذا لتعلّق التحديّ بالرتبة في الفصاحة والطريقة في النظم. ولا يمكن أحداً كذا دعوى معارضة للقرآن.

[ص ١٥٩] / لأنّه ﷺ لو عورض مع ظهور كلمة المعارض وضعفه ﷺ لكانت المعارضة أظهر من القرآن، وما وجب كونه كذلك لا يجوز إستاره فيما بعد على مجرى العادات.

ولأنّه لو عورض لكانت المعارضة هي الحجّة والقرآن هو الشبهة، وذلك يقتضي ظهورها، لتكون للمكلف طريق إلى النظر يُفرّق ما بين الحقّ والباطل.

وليس لأحد أن يقول: إنّما لم يعارضوا لأنّهم ظنّوا أنّ الحرب أحسم، لأنّ الحرب لم تكن إلاّ بعد مضيّ الزمان الطويل الذي تصحّ في بعضه المعارضة لا مشقّة ولا خطر وفيها الحجّة، والحرب خطر بالأنفس والأموال ولا حجّة فيها، والعاقل لا يعدل عن الحجّة مع سهولتها إلى ما لا حجّة فيه مع كونه خطراً

جهم بن صفوان، وما ابتدعه أبو الحسن الأشعري، وما اخترعه ابن كرام، وتميز الأوقات بذلك وتعين المحدث فيها.

وإذا وجبت هذه القضية في كل مفتعل، وفقدنا العلم والظن بمفتعل هذه الآيات وزمان افتعالها، بطل كونها مفتعلة، وإذا تعدرت الوجوه التي معها يكون الخبر كذباً في مخبر الناقلين لأيام النبي، ثبت صدقهم.

وأما الدلالة على الثاني فهو: أن كل متأمل يعلم تعدد رد الشمس وانشقاق القمر على كل محدث، وأما نبوع الماء من بين الأصابع فمختص بإيجاد الجواهر وما فيها من الرطوبات التي لا يتعلّق بمقدور محدث، وكذلك القول في إشباع الخلق الكثير بيسير الطعام وهو لا محالة مستند إلى ما لا يقدر عليه قوله تعالى، لرجوعه إلى إيجاد الجواهر الماثلة للمأكول، مع علمنا بتعديدها / [ص ١٦٣] على المحدثين.

ولا يقدح في نقل هذه الآيات اختصاصه بالدائنين به، لأنّ الاعتبار في صدق الناقل وصحة المنقول ثبوت الصفة التي معها يتعدّد الكذب، وإن كان الناقل فاسقاً، وقد دللنا على ثبوتها لناقلي المعجزات، فيجب القطع على صدقهم وسقوط السؤال.

على أن النقل مفتقر إلى داع خالص من الصوارف، ولا داعي لمخالف الإسلام الراكن إلى التقليد العاشق لمذهب سلفه لنقل ما هو حجة عليه مفسد لنحلته، بل الصوارف عنه خالصة من الدواعي، فلذلك لم ينقل مشاهدو المعجزات من مخالفي الملة لما شاهدوه ونشأ خلفهم عن سلف لم ينقلوها إليهم، فانقطع نقلها منهم، ولا يقيم هذا عذرهم لثبوت الحجة بنقلها ممن بيناه، مع كونهم مخوفين من العذاب الدائم بجحدها.

ويقلّب هذا السؤال على مثبتي النبوات من مخالفي الإسلام بأن يقال: لو كانت المعجزات اللاتي يدعون ظهورها على إبراهيم وموسى وعيسى ﷺ ثابتة لنقلها كل مخالف، فمهما انفصلوا به كان انفصلاً منهم.

وإذا ثبتت نبوة نبينا ﷺ وجب أتباعه والعمل بما جاء به على الوجه الذي شرّعه، والحكم بفساد كل ما خالفه من النحل، وضلال مخالفه والقطع على كفره، لكون ذلك معلوماً من دينه ﷺ.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[ص ٧٠] ولا طريق إلى نبوة أحد من الأنبياء ﷺ إلا من

وأمثال ذلك من الآيات والإخبار بما يكون مستقبلاً، ووقوع ذلك أجمع مطابقاً للخبر، مع علمنا بوقوف ذلك عليه تعالى.

وهذه الأخبار إنّها تدلّ على صدق المخبر بعد وقوع المخبر عنه، ولا يجوز أن يجعلها دلالة على افتتاح الدعوة، لتأخر [ها] عنها.

وأما دلالة الآيات الخارجة من القرآن الدالة على نبوته ﷺ، فتفتقر إلى شيئين: أحدهما إثبات كونها، الثاني كونها معجزات. والدلالة على الأوّل: أنّنا نعلم وكلّ مخالط لأهل الإسلام تعين الناقلين من فرق المسلمين وانقسامهم إلى شيعة وغيرهم، وبلوغ كل طبقة في كل زمان حدّاً لا يجوز معه الكذب، وإخبار من بيننا من الفريقين عن أمثالهم، وأمثالهم عن أمثالهم، حتّى يتصلوا بمن هذه صفته من معاصري النبي ﷺ.

وأنه انشق له القمر، ورذت الشمس، ونبع الماء من بين أصابعه، وأشبع الجماعة بقوت واحد، مع حصول العلم بتميز أزمانهم ووجود من هذه صفته في كل زمان، [و]ذلك يقتضي صدقهم، لأنّ الكذب لا يتقدّر فيمن بلغ مبلغهم إلا بأمور: إمّا باتفاق من كل واحد، أو بتواطؤ، أو بافتعال من نفر يسير وانتشاره فيما بعد.

والأوّل ظاهر الفساد، لأنّ العادة لم تجر بأن ينظم شاعر بيتاً فيتفق نظم مثله لكل شاعر في بلده فضلاً من شعراء أهل الأرض.

والثاني يحيله تنائي ديارهم واختلاف أغراضهم وعدم معرفة بعضهم / [ص ١٦٢] لبعض، ولو جاز لوقع العلم به ضرورة، لأنّه لا يكون إلا باجتماع في مكان واحد أو بتكاتب وتراسل، وكلّ منها لو وقع من الجماعات المتباعدة الديار لحصل العلم به لكل عاقل.

وافتهاله ابتداءً بنفر يسير وانتشاره فيما بعد يسقط من وجهين: أحدهما: تضمّن نقل من ذكرناه صفة الناقلين واتّصالهم بالنبيّ لصفته المتعدّرة معها الافتعال في المنقول، فما منع من كذبهم في النقل للخبر يمنع منه في صفة الناقلين.

والثاني: أنّ النقل لهذه المعجزات لو كان مفتعلاً من نفر يسير ثم انتشر لوجب أن نُميّزهم بأعيانهم، ونعلم الزمان الذي افتعلوه فيه، حسب ما جرت به العادات في كل مفتعل مذهباً: كملكاء ويعقوب ونسطور، ومنتحلي الإنجيل كمتى ولوقا وينا، وكمنشئي القول بالمنزلة بين المنزلتين من واصل وعمرو بن عبيد، وما أفتاه

لأنَّ المعتر في كون النقل تواتراً موجِباً للعلم بالمنقول وقوعه على وجه يتعدَّر معه الكذب، سواء كان الناقل مؤمناً أو كافراً، دائناً بالمنقول أو مخالفاً فيه، وهذا الشرط حاصل في نقل المعجزات، فيجب الحكم بصحَّتها وصدق رواتها وإن كانوا بعض من كُلف النظر فيها.

وبعد، فالمعلوم من حال مخالفي الإسلام أنَّهم ليسوا أهل النقل، من أنكر النبوات ومن أفرَّها من اليهود والنصارى حسب ما بيَّناه، ومن ليس من أهل النقل لما يدين به كيف يكون تركه لنقل ما قامت حجَّته بنقل غيره دلالة على بطلانه لولا جهل المعترض؟

على أنَّهم لو كانوا ذوي نقل لم يكن إخلالهم بنقل المعجزات قادحاً في ثبوتها من حيث علمنا توفرُّ صوارف المشاهدين للآيات منهم إلى كتبنا لما يُؤدِّي إليه ظهورها من فساد دياناتهم المألوفة ورئاساتهم المستقرَّة، ولا شبهة في ارتفاع / [[ص ٧٧]] ما توفَّرت الصوارف عنه، ولمَّا كتم السلف ما شاهدوه للغرض الذي ذكرناه لم يجد الأخلاف شيئاً ينقلونه، فلذلك انقطع نقله منهم.

وبعد، فهذا منقلب على كلِّ من أثبت نبوة، لأنَّه لا يجد أحداً ممن خالفه فيما يذهب إليه من النبوة ينقل معجزات من يدعي نبوته، لأنَّ البراهمة وغيرها من ضرور الكفَّار المنكرين للنبوات لم ينقلوا شيئاً من معجزات الأنبياء ﷺ، واليهود وإن أثبتت النبوات غير ناقلة لمعجزات المسيح ﷺ وتلاميذه.

فمهما انفصلوا به ممن عارضهم بمثل ما عارضونا به فجاوبنا لهم مثله، وإذا ثبت نبوة نبينا ﷺ بالبراهين الواضحة وجب القطع على كونه ﷺ على الصفات التي يجب كون النبيِّ عليها من العصمة فيما يُؤدِّي، والعصمة من جميع القبائح، وتنزيهه عن كلِّ منقَر حسب ما دلَّلنا عليه.

ووجب لذلك القطع بنبوة من أخبر بنبوته على التفصيل كآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم ﷺ ممن تضمَّن القرآن ذكره مفصلاً، ومجماً في قوله سبحانه: ﴿وَرُسُلًا لَمْ نَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٤]، وأنَّ جميعهم بالصفات التي يجب كون النبيِّ عليها، وأنَّ أتباعهم والعمل بما جاؤوا به واجب على كلِّ من كُلف ذلك، فيجب ممن نُسِخ عنه وكُلف غيره، وأنَّ الإيمان بهم وبما جاؤوا به إيمان، والشكُّ فيه كفر، وأنَّ محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ سيِّدهم وأفضلهم وخاتمهم، الناسخ لشرائعهم ببرهان ما نطق به القرآن، وأجمع عليه المسلمون.

جهة نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ، لانسداد طريق العلم باتِّصال أعيان الأزمنة مشتملة على متواترين بمعجزاتهم من الآن إلى حين دعوتهم، وتعدُّر العلم بصحَّتها من دون ذلك حسب ما دلَّلنا عليه.

وهذا برهان واضح على سقوط فرض العمل بشرائعهم، إذ لو كان تكليفاً ثابتاً لوجب أن يكون لمكلفها طريق إلى العلم بها، لقبح تكليف العمل مع تعدُّر العلم به.

[معجزات نبينا ﷺ]:

والدلالة على نبوته ﷺ من وجهين: أحدهما: القرآن المعلوم ضرورة اختصاصه به، والآخر: المعجزات الخارجة عنه.

* * *

[[ص ٧٥]] وأمَّا دلالة المعجزات الخارجة عن القرآن على نبوته ﷺ، فهي انشقاق القمر، ورجوع الشمس، ونبوع الماء من أصابعه، وحنين الجذع، وتسييح الحصى، وكلام الذئب، وشكوى البعير، وحلب الشاة الحائل، وإحياء الشاة المأكولة، وإشباع الخلق الكثير بيسير من الطعام، إلى غير ذلك.

فطريق العلم بها المشاهدة لمن حضره، والنقل المتواتر لمن نأى عن داره وتأخر وجوده عن وجوده، لأننا وكلَّ مخالط لأهل الإسلام يعلم ضرورة اتِّصال الأزمان مشتملة على جماعات كثيرة معروفة بالنقل شيعه وعممه لا يجوز على بعضها الكذب لتنائي ديارهم واختلاف دواعيهم، كلُّ طبقة تنقل عن طبقة مثلها حتى يتصل النقل بمن شاهد هذه الآيات من الصحابة، وقد بيَّنا سالفاً أنَّ وقوع النقل على هذه الصفة يقتضي صدق الناقلين فيه.

وإنَّما ثبت ظهور هذه الآيات عقيب دعوته ﷺ، واعتبرنا حالها فوجدناها / [[ص ٧٦]] خارجة عن مقدور المحدثين، إمَّا لتعدُّر جنسها كنوع الماء من الأصابع، وإشباع الخلق الكثير بيسير الطعام، وحلب الشاة، لكونه مستنداً إلى إيجاد الجواهر، وإحياء الشاة المأكولة، لتعلُّقه بحسِّ الحياة المعلوم بما سلف برهانه تعدُّر ذلك عن المحدث، أو لوقوعها على وجه لا يصحُّ تعلُّقه بمقدور محدث كردِّ الشمس وانشقاق القمر، وإذا اختصَّت بمقدوره تعالى مع تعلُّقها بدعواه ﷺ ثبت كونه دلالة نبوته لتكامل شروط المعجز الدالِّ على الصدق فيها.

وليس لأحد أن يقدح في ثبوت هذه الآيات وما بيَّناه من صدق ناقلتها بأنَّ الأمر لو كان كذلك لم يختصَّ نقلها بالدائن بصحَّتها مع اشتراك الكلِّ في عموم الدعوة وحصول المشاهدة،

فيذا تأملوا ما في القرآن من أخبار الماضين والذاكرين، وأعاجيب السالفين، وذكر شرائع الأنبياء المتقدمين، قالوا: قد كان أعرف عباد الله بأخبار الناس، وأعلمهم بجميع ما حدث، وكان في سالف الأزمان قد أحاط بنبأ الغابرين، وحفظ جميع علوم الماضين. ففضّلوه بهذه الرتبة على الخلق أجمعين، وأوجبوا له التقدم على العالمين.

فيذا رأوا ما تضمّنه القرآن من عجيب الفقه والدّين، وبدائع عبادات المكلفين، وترتيب الفرائض وانتظامها، وحدود الشريعة وأحكامها، قالوا: قد كان أحكم أهل زمانه وأفضلهم، وأبصرهم بأنواع الحكم وأعلمهم، ولم يكن خلق في ذلك يساويه، ولا بشر يدانيه. ففضّلوه بذلك أيضاً على الخلق أجمعين، وأوجبوا له التقدم على العالمين.

فيذا علموا ما في القرآن من الإخبار بالغائبات، وتقديم الإعلام بمستقبل الكائنات، وسمعوا ما تواترت به الأخبار من إنبائه لكثير من الناس بما في نفوسهم، وإظهاره في الأوقات لمغيب مستورهم، قالوا: قد كان أعرف الناس بأحكام النجوم، وأبصرهم بما تدلّ عليه في مستأنف الأمور، وإن لم يُظهر معرفته بها لأمتّه، ونهاهم عن الاطلاع فيها لينتظم له حال نبوته، وأنّه كان معوّلاً عليها، مستنداً في أموره إليها، قوله لا يُحرّم، وإخباره بالشيء لا يختلف، يعلم الحوادث والضائير، ويطلع على الخبايا والسرائر، ولا يخفى عليه أوقات المساعدة...، ولم يكن أحد يعثره في ذلك. ففضّلوه بهذا أيضاً على الخلق أجمعين، وأوجبوا له التقدم على العالمين.

/ [[ص ٢٠٢]] فيذا قيل لهم: فما تقولون في المأثور من معجزاته، والمنقول من جرائحه وآياته الخارقة للعادة، التي أقام بها الحجّة؟

قال المسلمون منهم لذلك، المتعاطون لإخراج معناه: كان أعرف الناس بخواصّ الموجودات، وأسرار طبائع الحيوان والحوادث، فيظهر من ذلك للناس ما يتحيرّ له من رآه، لقصوره عن إدراك سببه ومعناه. ففضّلوه بهذا أيضاً على الخلق أجمعين، وأوجبوا له التقدم على العالمين.

وقد سمعنا في بعض الأحاديث أن أحد السحرة قال لموسى عليه السلام: إن هذه العصا من طبيعتها أن تسعى إذا ألقيت، وتشكل حيواناً إذا رُميت، [و]خاصية لها بسبب فيها. فقال له موسى (على نبينا وعليه السلام): فخذها أنت

وثبوت ذلك يقتضي [حسن] العمل بما جاء به وقبح ما خالفه من الشرائع، ويوجب الشهادة بنسخها، وكفر الدائن بها من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من ضروب الكُفّار بشريعتهم، لأنّ قيام الدلالة بقدم فاعل العالم سبحانه وكونه واحداً لا ثاني له يقضي بفساد ما ذهب إليه النصارى والمجوس والصائبون من الشرك، / [[ص ٧٨]] لتدوينهم أجمع بإلهية الأجسام المحدثّة، ووقوف صحّة التأله على فاعل العالم سبحانه، إذ كان معنى الإله من يحقّ له العبادة، والعبادة كيفية لشكر نعم لا مزيد عليها. واختصاص هذا الشكر بنعمة تعالى من الحياة وما يتبعها المعلوم انغمار كلّ نعمة سواه في جنب أحدها واستحالة تعدّد نعمة من دونها لكونها أصولاً لكلّ نعمة، وبلوغها أقصى المبلغ.

وقيام الدلالة بنبوته ﷺ، وحكمه بكفر من خالفه، قاضٍ بضلال الدائن بهذه المذاهب أيضاً، ويلحق بها مذاهب اليهود.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٢٠٠]] فصل: من الاستدلال على صححة نبوة رسول

الله ﷺ:

اعلم - أيّدك الله - أنّ المتمحلّين من الكُفّار في إبطال نبوة نبينا (عليه وعلى آله السلام) قد أذاهم الحرص في الإنكار إلى وجوب الإذعان والإقرار، وساقهم الخير والقضاء إلى لزوم التسليم والرضا، فلا خلاص لهم من ثبوت الحجّة عليهم وهم راغمون، ولا محيص لهم من وجوب تصديقه وهم صاغرون.

وذلك أنّهم لم يجدوا طريقاً يسلكونها في إنكار حقّه من النبوة، والدفع لما أتى به من الرسالة، إلّا بأن أقرّوا له ببلوغه من كلّ درجة في الفضل منيفة، ومرتية في الكمال والعقل شريفة، ما قد قصر عنه جميع خلق الله. وبدون ذلك تجب له الرئاسة والتقدم على الكافة، ولا يجوز أن يتوجّه إليه ساقط الظنّة من قبل التهمة، لمنافاتها لما أقرّوا به في موجب العقل والحكم.

/ [[ص ٢٠١]] وبيان ذلك: أنّهم إذا سمعوا القرآن الوارد على يده الذي قد جعله علماً على صدقه، ورأوا قصور العرب عن معارضته، وعجزهم عن الإتيان بمثله، قالوا: إنّه كان قد فاق بجميع البلغاء في البلاغة، وزاد على سائر الفصحاء في الفصاحة، قصر عن مساواته في ذلك الناس كافة. ففضّلوه بهذا على الخلق أجمعين، وقدموه على العالمين.

الرأي والتدبير؟ مع نزاهة النفس و[صفائها]، وجلالها وشرافها، وزهدا وفضلها، وجودها وبذلها.

قالوا: كانت له سعادات فلكية، وعطايا نجومية، فاق بها على جميع البرية.

قيل لهم: فمن يكون بهذا الوصف العظيم، والمحلّ الجليل، كيف يستجيز عاقل مخالفته، أو يسوغ له مباينته؟ وبمن يقتدى أفضل منه؟ ومتى يكون مصيباً في الانصراف عنه؟

/ [[ص ٢٠٤]] بل كيف لا يرضى بعقل أعقل [الناس]، ويؤخذ العلم من أعلم الناس، ويقتبس الحكمة من أحكم الناس؟

وما الفرق بينكم في قولكم: إن هذه العطايا التي حصلت له إنما كانت فلكية ونجومية، وبيننا إذا قلنا إلهية ربانية؟

وبعد، فكيف يستجيز من يكون بهذا العقل الكامل، والفضل الشامل، والورع الظاهر، والزهد الباهر، والشرف العريق، واللسان الصدوق، أن يكذب على خالق السماوات والأرضين، فيقول للناس: أنا رسول رب العالمين، ويدعي هذا المقام الجليل، ويكون بخلاف ما يقول؟

وكيف تلائم صفاته التي سلّمتموها لهذه الحال التي ادّعيتموها؟

فدعوا المناقضة والمكابرة، وأثبتوا على ما أقرتم به في المناظرة، فكلامكم لازم لكم، وقولكم حجّة لكم عليكم، قد أقرتم بالحقّ وأنتم راغمون، والتجأتم إلى ما هربتم منه وأنتم صاغرون.

واعلموا أنّ من باين المسعود كان منحوساً، ومن خالف العاقل العالم كان جاهلاً غيبياً، ومن كذب الصادق كان هو في الحقيقة كاذباً.

والحمد لله مقيم الحجّة على من أنكرها، وموضح الحجّة لمن آثرها.

* * *

تمهيد الأصول/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٧٢]] ولنا في تصحيح نبوته ﷺ طريقان: أحدهما:

الاستدلال بهذا القرآن الموجود معنا، والثاني: الاستدلال بباقي معجزاته ﷺ. ونحن نُقدّم الكلام في القرآن وكيفية الاستدلال به، ثمّ نُعقب ذلك بالاستدلال بباقي معجزات له (عليه وآله السلام) إن شاء الله.

وارمها، قالوا: فأخذها الساحر ورمها، فما تغيّرت عن حالها، فأخذها موسى ورمها، فصارت حيّة تسعى.

فقال الساحر: ليس السرّ في العصا، وإنما السرّ فيما ألقاها، أمنت بإله موسى.

أفترى لو أخذ أحد المشركين الحصا الذي سبّح في كفّ رسول الله ﷺ، فتركه في يده، أكان يُسبّح أيضاً فيها؟ أم ترى أحدهم لو أشار بيده إلى الشجرة التي أشار إليها رسول الله ﷺ فأنت، لكانت تأتيه أيضاً إذا أوماً إليها؟ وأنّ هذه الأشياء تفعل بالطبع كما يفعل حجر المغناطيس في الحديد الجذب؟ كلا، والحمد لله ما يتصوّر هذا عاقل، فإذا نظر وأحسن تمام النظر أمر رسول الله ﷺ، وانتظام مراده الذي قصده، وأنّه نشأ بين قوم يتجادبون العزّ والمنعة، ويتنافسون في التقدمة والرفعة، ويأنفون من العار والشنعة، ولا يعطون لأحد إمرة ولا طاعة، فلم يزل بهم حتّى قادهم إلى أمره، وساقهم إلى طاعته، واستعبدتهم بما لم يكونوا عرفوه، وأمرهم بهجران ما ألفوه، إلى أن / [[ص ٢٠٣]] صاروا يبذلون أنفسهم دون نفسه، ويُسلمون لقوله، ويأتمون لأمره، من غير أن كان له ملك خافوه، ولا مال أمّلوه، تُفتّح له البلاد، وأذعن له ملوك العباد، ونفذ أمره في الأنفس والأموال والحلائل والأولاد.

قالوا: إنّما تمّ له ذلك، لأنّه فاق العالمين بكمال عقله، وحسن تدبيره ورأيه، ولم يكن ذلك في أحدٍ غيره. ففضّلوه بهذا أيضاً على الخلق أجمعين، وأوجبوا له التقدّم على العالمين.

فإذا سمعوا المشتهر من عدله ونصفته، وحسن سيرته في أمته ورعيته، وأنّه كان لا يُكلّف أحداً شيئاً في ماله، وإذا حصلت المغانم فرّقها في أمته، وقع في عيشه بدون كفايته. هذا مع سخاوته وكرمه، وإيثاره على نفسه، ووفائه بوعدته، وصدق لهجته، واشتهاره منذ كان بأمانته، وشريف طريقته، وحسن عفوه ومساحته، وجميل صبره وحلمه، قالوا: كان أزهّد الناس وأعلاهم قدراً في العدل والإنصاف، ولا طريق إلى إنكار إحاطته بالفضائل الكرام والمناقب [العظام]. ففضّلوه في جميع هذه الأمور على الخلق أجمعين، وأوجبوا له التقدّم على العالمين.

فإذا قيل لهم: فهذه العلوم العظيمة متى أدركها؟ وفي أيّ زمانٍ جمعها وتلقّطها؟ وأيّ قلب يعيها ويحفظها؟ وهل رأى بشر قطّ [من] يحيط بجميع الفضائل، ويتقدّم العالمين كافّة في جميع المناقب، ويكون أوحد الخلق في كمال العقل والتمييز، وثاقب

[في الاستدلال بالقرآن]:

والاستدلال بالقرآن لا يتم إلا بعد بيان خمسة أشياء: أحدها: ظهوره بمكة وأدعاؤه أنه مبعوث إلى الخلق رسول إليهم، وثانيها: تحديه العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده، وأدعاؤه أن الله تعالى أنزله عليه وخصه به، وثالثها: أن العرب مع طول المدّة لم يعارضوه، ورابعها: أنهم لم يعارضوه للتعدّر والعجز، وخامسها: أن هذا التعدّر خارق للعادة.

فإذا ثبت ذلك فإمّا أن يكون القرآن نفسه معجزاً خارقاً للعادة بفصاحته ولذلك لم يعارضوه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضته، ولولا الصرف لعارضوه. وأي الأمرين ثبت صحّت نبوته ﷺ؛ لأنه تعالى لا يُصدّق كذاباً، ولا يخرق العادة لمبطل.

أمّا ظهوره بمكة ودعاؤه إلى نفسه فلا شبهة فيه، بل ظهوره معلوم ضرورة لا ينكره عاقل، وظهور هذا القرآن على يده أيضاً معلوم ضرورة مثل ذلك، والشك في أحدهما كالشك في الآخر. وليس لأحد أن يقول: كيف تدعون العلم الضروري والإمامية تدعي تغييراً في القرآن الموجود ونقصاناً، وكذلك جماعة من أصحاب الحديث.

قلنا: العلم بنبوته (عليه وآله السلام) لا يفتقر إلى العلم بأن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع التحدي به بعينه؛ لأن مع الشك في ذلك نعلم صححة النبوة؛ لأن من المعلوم الذي لا يشك فيه أنه / [[ص ٤٧٣]] ﷺ تحدّى العرب بكلام ذكر أنه كلام ربّه تعالى، وأن ملكاً أنزله عليه وخصه به، ومعلوم أنهم لم يعارضوه؛ لتعدّرها عليهم. وهذا كافٍ في العلم بنبوته ﷺ ودلالة على صدقه؛ لأن ذلك الكلام الذي تعدّر عليهم معارضته لا يخلو أن يكون وجه تعدّرها فرط فصاحته التي خرقت العادة، أو لأنّه تعالى صرفهم عن المعارضة، وكلا الأمرين يدلان على صححة نبوته ﷺ، نصرنا صححة نقل القرآن أو لم نصره.

على أنه لا خلاف أن هذا الذي معنا هو القرآن الذي أنزله الله تعالى، وإنّا الخلاف في أنه هل كان زائداً عليه أو لا، وذلك لا يحتاج إليه في العلم بنبوته؛ لأن التحدي حاصل بسورة منه، فضلاً عن جميعه.

على أنه ﷺ دلّ على فساد قول من خالفه في ذلك في (المسألة الطرابلسية)، وجملة منه في (الذخيرة) بما لا مزيد عليه، ولا حاجة بنا ها هنا إلى ذكره.

* * *

[[ص ٤٨٣]] فإذا ثبت كون القرآن معجزاً ثبت بذلك نبوته

التي هي المطلوبة.

* * *

[[ص ٤٩٨]] فأما معجزاته (عليه وآله السلام) التي هي سوى القرآن، فهي مثل مجيء الشجرة لئما قال لها: «أقبلي»، فجاءت إليه تحذُّ الأرض خذاً، ثم قال لها: «أدبري»، فعادت إلى مكانها.

ومنها: خبر الميضاة، وأنه ﷺ وضع يده فيها، فكان يفور الماء من بين أصابعه، حتى شربت الجماعة من ذلك الماء وارتواوا. ومنها: أنه ﷺ أطعم الخلق الكثير من يسير الطعام في بعض دور الأنصار.

/ [[ص ٤٩٩]] ومنها: أنه ﷺ كان يخطب إلى بعض الأجداع، فلما عمّل المنبر وتحول إليه حنّ إليه كما تحنّ الناقاة إلى ولدها، فلما جاء إليه والتزمه سكن. ومنها: تسييح الحصى في كفه. وكلام الذراع له، وقالت: لا تأكلني فإني مسمومة.

ومنها: أنه استسقى، فلما جاء المطر الكثير شكّا إليه أهل المدينة من خراب المنازل، فقال ﷺ: «اللهم حوالينا ولا علينا»، فصار كالإكليل حول المدينة، وتمطر والشمس طالعة في نفس المدينة. ومنها: انشقاق القمر، والقرآن ناطق به.

ومنها: إخباره بالغائبات قبل كونها، نحو قوله لأمير المؤمنين ﷺ: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»، وقوله: «إنك تقتل ذا الثديّة»، وقوله في قصة سهيل بن عمرو: «إنك / [[ص ٥٠٠]] تدعى إلى مثلها فتجيب»، وقوله لعمار بن ياسر ﷺ: «تقتلك الفئة الباغية»، وقوله لعائشة: «تنبحك كلاب الحوآب». فكان مخبرات هذه الأخبار على ما أخبر.

وليس لأحد أن يقول: إن هذه أخبار آحاد.

وذلك؛ أن المسلمين تواتروا بها خلفاً عن سلف، وهي بينهم شائعة ذائعة. وأكثر هذه المعجزات وقع بحضرة الجمع الكثير، ثم تواتر النقل به.

وفي من قال: إن التواتر يوجب العلم الضروري من قال: إن هذه الأخبار ما يعلم ضرورة، مثل مجيء الشجرة وحنين الجذع وخبر الميضاة. والصحيح عندنا في جميع ذلك أنه معلوم بالاكتساب.

فإن قيل: ما الدليل على أن أسباب الحيل مفقودة في متضمّن هذه الأخبار حتى حكمتهم بصحة كونها معجزة؟

ﷺ ، فالوجه فيه: أن ندلَّ على صححة نبوة نبيِّنا ﷺ لنُبطل قوله.
ولنا في الكلام على نبوته طريقان:
أحدهما: الاستدلال بالقرآن على صححة نبوته.
والآخر: الاستدلال بباقي معجزاته.

* * *

[[ص ٢٩١]] فأما معجزاته التي هي سوى القرآن كمجيء
الشجر حين قال لها: «أقبلي»، فأقبلت تحذُّ الأرض خدًا، ثم قال
لها: «ارجعي» فرجعت، ومثل الميضة وأنه وضع يده ﷺ في
الإناء ففازَّ الماء من بين أصابعه حتى شربوا ورووا، ومثل إطعام
الخلق الكثير من الطعام اليسير، ومثل حنين الجذع الذي كان
يستند ﷺ إليه إذا خطب لَمَّا تحوَّل إلى المنبر فلَمَّا جاء إليه والتزمه
سكن، ومثل تسبيح الحصى في كفه ﷺ، وكلام الذراع وقولها:
لا تأكلني فأنا مسمومة، ومثل أنه ﷺ لَمَّا استسقى فجاء المطر
فشكوا إليه تهْدُم المنازل فقال ﷺ: «حوالينا ولا علينا»، وأشار
ﷺ إلى السحاب فصار كالإكليل حول المدينة، والشمس طالعة
في المدينة، ومثل انشقاق القمر وقد نطق القرآن به، ومثل شكوى
البعير، ومثل قوله ﷺ لأمر المؤمنين ﷺ: «تقاتل بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين»، وقوله له: «إنك تقتل ذا الثدي»،
وقوله ﷺ لعمارة: «تقتلك الفئة الباغية»، وغير ذلك من الآيات
الباهرات / [[ص ٢٩٢]] التي هي معروفة مذكورة.

وليس يمكن أن يقال: هذه أخبار آحاد لا يُعوَّل على مثلها،
لأنَّ المسلمين تواتروها وأجمعوا على صححتها، ونحن وإن قلنا: إنَّها
لا تُعلم ضرورةً فهي معلومة بالاستدلال بالتواتر على ما نذهب
إليه.

ولا يمكن أيضاً ادعاء الحيل في ذلك، لأنَّ كثيراً منها يستحيل
فيه كانشقاق القمر، والاستسقاء، وإطعام الخلق الكثير من
الطعام اليسير، وخروج الماء من بين أصابعه، وإخباره بالغائبات،
ومجيء الشجرة إليه ورجوعها عنه، لأنَّ جميع ذلك لا تتمُّ فيه
الحيلة، وإنَّما تمكن الحيلة في الأجسام الخفيفة التي تحدث بالناقل
ولا يتمُّ في الشجرة العظيمة.

وحنين الجذع لا يمكن أن يُدعى أنه كان لتجويف فيه فدخله
الريح، لأنَّ مثل ذلك لا يجيء، وكان لا يسكن لمجيء النبيِّ إليه،
ويحُنُّ إذا فارقه، بل كان يكون ذلك بحسب الريح.

فأما كلام الذراع فقيل: فيه وجهان: أحدهما: أن الله تعالى
بناها بنية الحيِّ وجعل لها آلة النطق، فتكلَّم بها سُمع، وكان ذلك

قلنا: كثير من هذه المعجزات لا يمكن فيها الحيل، مثل
انشقاق القمر، وحديث الاستسقاء، وإطعام الخلق الكثير من
الطعام اليسير، وخروج الماء من بين أصابعه، وإخباره بالغائبات
قبل كونها. ومجيء الشجرة إليه ورجوعها عنه لا يتمُّ أيضاً فيه
الحيلة، وإنَّما تتمُّ الحيلة في الأجسام الخفيفة التي تُجلب بالتلفك
والقرُّ وغير ذلك، ولا يتمُّ في الشجرة؛ لأنَّه لو كان لوجب أن
يُشاهد.

/ [[ص ٥٠١]] فإن قيل: جوَّزوا أن يكون هاهنا جسم
يجذب الشجرة، كما أن هاهنا حجراً يجذب الحديد.

قيل: لو كان الأمر على ذلك لعُتِرَ عليه ولظُفِرَ به مع تطاول
الزمان، كما عُتِرَ على حجر المغناطيس حتى علمه كلُّ أحد، ولو
جاز ما قالوه للزم أن يقال: هاهنا حجر يجذب الكواكب، ويقلع
الجبال من أماكنها، وإذا قُرب من ميِّت عاش، فيؤدِّي إلى أن لا
يثق بشيء أصلاً، ويؤدِّي ذلك إلى الجهالات، وكان ينبغي أن
يطعن بذلك أعداء الدِّين ومخالفو الإسلام؛ لأنَّهم إلى ذلك أحوج
وبه أشغف. وكذلك القول في خروج الماء من بين أصابعه؛ إن
ادَّعي طبيعة فيه أو حيلة لزم تجويز ذلك في قلع الجبال وجذب
الكواكب وإحياء الموتى، وكلُّ ذلك فاسد.

وحنين الجذع لا يمكن أنه كان لتجويف فيه؛ لأنَّه لو كان
كذلك لعُتِرَ عليه مع المشاهدة، ولا كان يسكن مع التزام النبيِّ
(عليه وآله السلام).

وتسبيح الحصى وتكليم الذراع لا يمكن فيه حيلة البتَّة.

وقيل: في سماع الكلام من الذراع وجهان: أحدهما: أن الله
تعالى بنى الذراع بنية حيِّ صغير، وجعل له آلة النطق والتمييز،
فتكلَّم بما سُمع. والآخر: أن الله تعالى فعل فيه كلاماً يُسمع من
جهتها، وأضافه إلى الذراع مجازاً.

وقول من قال: لو انشقَّ القمر لرآه جميع الناس، لا يلزم؛ لأنَّه
لا يمتنع أن يكون للناس في تلك الحال مشاغل؛ فإنَّه كان بالليل،
فلم يتفق لهم مراعاة ذلك؛ فإنَّه بقي ساعة ثم التأم. وأيضاً: فإنَّه لا
يمتنع أن يكون الغيم حال بينه وبين جميع من لم يشاهده، فلاجل
ذلك لم يره الكلُّ.

* * *

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٦٩]] الكلام في نبوة محمد ﷺ :

وأما من أجاز النسخ عقلاً وشرعاً ومنع من صححة نبوة نبيِّنا

[[ص ٤٠١]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سُدُوعٌ وَسُدُوعٌ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَيُنْسَ الْمِهَادُ﴾] آل عمران: ١٢ [[دلالة على صححة نبوة النبي ﷺ، لأنها تضمنت الخبر عما يكون من غلبة المؤمنين للمشركين. وكان الأمر على ما / [ص ٤٠٢]] قال، ولا يكون ذلك على الاتفاق، وكما أنه بين أخباراً كثيرة من الاستقبال، فكان كما قال، فكما أن كل واحد منها كان معجزاً، لأنه من علام الغيوب اختص به الرسول لبيته من سائر الناس كذلك هذه الآية.

* * *

[[ص ٥٢١]] وفي الناس من استدلل بهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ﴾] آل عمران: ٩٣ [[على أنه يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الأحكام، لأنه إذا كان أعلم ورأيه أفضل كان اجتهاده أحق. وهذا الذي ذكره إن جعل دليلاً على أنه كان يجوز أن يتعبد النبي بالاجتهاد، كان صحيحاً. وإن جعل دليلاً على أنه كان متعبداً به، فليس فيه دليل عليه، لأننا قد بينا أن إسرائيل ما حرم ذلك إلا بإذن الله، فمن أين أن ذلك كان محرماً له من طريق الاجتهاد؟

فأما من امتنع من جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد، بأن ذلك يؤدي إلى جواز مخالفة أمته له إذا أداهم الاجتهاد إلى خلاف اجتهاده، فقد أبعده، لأنه لا يمتنع أن يجتهد النبي ﷺ بالاجتهاد إلى خلاف ما أدى اجتهاد الأمة إليه، فوجب أتباعه ولا يلتفت إلى اجتهاد من يخالفه، كما أن الأمة يجوز أن تجمع على حد عن اجتهاد وإن لم يجز مخالفتها، فبطل قول الفريقين.

* * *

التبيان (ج ٩) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٤٣]] ومن أنكر انشقاق القمر وأنه كان، وحمل الآية [أي قوله تعالى: ﴿أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةَ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾] القمر: ١ [[على كونه في ما بعد كالحسن البصري وغيره، واختاره البلخي، فقد ترك ظاهر القرآن، لأن قوله: ﴿انْشَقَّ﴾ يفيد الماضي، وحمله على الاستقبال مجاز. وقد روى انشقاق القمر عبد الله بن مسعود وأمس بن مالك وابن عمر وحذيفة وابن عباس وجبير بن مطعم ومجاهد وإبراهيم، وقد أجمع المسلمون عليه، ولا يعتد بخلاف من خالف فيه لشذوذه، لأن القول به اشتهر بين الصحابة

خارقاً للعادة. والآخر: أن الله تعالى فعل فيه الكلام وأضافه إلى الذراع مجازاً.

ومن قال: لو انشق القمر لرآه جميع الخلق ليس بصحيح، لأنه لا يمتنع أن يكون الناس / [[ص ٢٩٣]] في تلك الحال مشاغيل بالنوم وغيره، فإنه كان بالليل فلم يتفق لهم مراعاته، فإنه بقي ساعة ثم التأم. وأيضاً فلا يمتنع أن يكون هناك غيم حال بينه وبين جميع من لم يره ولا شاهده، فلذلك لم يره الجميع، والله أعلم.

* * *

التبيان (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٧٥]] وفي قوله: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤] دلالة على صححة نبوته، لأنه يتضمن الإخبار عن حالهم في المستقبل بأنهم لا يفعلون، ولا يجوز لعاقل أن يقدم على جماعة من العقلاء يريد تهجينهم فيقول: أنتم لا تفعلون، إلا وهو واثق بذلك، ويعلم أن ذلك متعذر عندهم، وينبغي أن يكون الخطاب خاصاً لمن علم الله أنه لا يؤمن ولا يدخل فيه من آمن فيما بعد، وإلا كان كذباً.

* * *

التبيان (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٣٠٢]] وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٢] دليل على نبوته على وجوه: منها: ما في الإحياء بما تقدم من الدلالة على النبوة. ومنها: أنه يجب التصديق بتلك الأمور لنبوته ﷺ. ومنها: أنه أوحى إليه به، كما أوحى إلى المرسلين، لأنه سنة الله ﷻ في مثله.

ومنها: الاستدعاء إلى القيام بما أرسل به بعد قيام الحجّة عليه. ومنها: أنه كما نصب تلك الآيات جعلك من المرسلين، لما في ذلك من الحكمة التي تدعو إلى صلاح المكلفين. وإنما صارت الإخبار بذلك دلالة على النبوة من جهة أنها إخبار عن عيون لم تشهدوا ولا خالط أهل المعرفة بها.

ومتى قال قائل: إنه أخذها عن أهل العلم بالإخبار، فإن قوله يبطل، لأنه لو كان كذلك لم يتكلم لخروجه عن العادة كخروج أن يصير إنسان من أعلم الناس بصناعة لم يشهدوا ولا خالط أهلها، ولأن في أنبيائه تثبت معجزة من غير تلك الجهة، وهو المنع من الإزاحة مع توفر الأسباب الداعية إلى الحديث به، ولا نشر له، وهذا مما لا يقدر عليه إلا الله تعالى.

* * *

وقال الله تعالى: ﴿لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

وقال تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ [آل عمران: ٦٥] فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجرَ بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويُسلموا تسليماً﴾ [النساء: ٦٤ و ٦٥].

وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ / [ص ٥٠] لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧].

وقال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وقال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكٌ مُصَدِّقٌ لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢].

وفي سورة الأعراف: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقال تعالى في سورة الأنفال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠].

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤].

وقال تعالى في سورة يونس: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢].

وقال: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٣].

فلم ينكره أحد، فدل على صحته، وأتمهم أجمعوا عليه فخالف من خالف في ما بعد لا يلتفت إليه. ومن طعن في انشقاق القمر بأنه لو كان لم يخف على أهل الإفطار فقد أبعده، لأنه يجوز أن يجبهه الله عنهم بغيم، ولأنه كان ليلاً فيجوز أن يكون الناس كانوا نياماً فلم يعلموا به، لأنه لم يستمر لزمان طويل بل رجع فالتأم في الحال، فالمعجزة تمت بذلك.

الرسائل / (مسائل كلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ٩٦]] (٢٣) مسألة: محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم نبي هذه الأمة رسول الله ﷺ، بدليل أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده - كالقرآن - فيكون نبياً حقاً.

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ١٠٥]] (١٧) والدليل على نبوة نبينا محمد ﷺ: لأنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده، والمعجز فعل الله تعالى، فيكون نبياً حقاً ورسولاً صدقاً.

الياقوت / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٦٧]] محمد رسول الله ﷺ لظهور المعجز على يده وهو القرآن، لأنه تحدى به وعجز العرب عن معارضته، وتحديه به في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وغيرها من الآيات، وعجزوا عن معارضته، لأنه لو عورض لُفيل، وعجزهم عن المعارض كان للتعذر دون غيره، لشدة شعفهم بإطفاء نوره وإبطال أمره، فلو قدروا / [[ص ٦٨]] على المعارضة لعارضوه.

وغير القرآن من الآيات دليل على صدقه، كانشقاق القمر والإخبار عن الغيوب في مواضع كثيرة.

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨ هـ):
[[ص ٤٩]] وإذا ثبت ذلك فالذي يدل على نبوة نبينا ﷺ القرآن، وهو قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [البقرة: ١١٩].

وقوله تعالى: ﴿الْمِ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هُدَى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْقُرْآنَ﴾ [آل عمران: ١ - ٤].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [١٤] يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ﴿

[الأنفال: ٦٤ و ٦٥].

وقال في سورة التوبة: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [التوبة: ٣٣].

وفي سورة هود: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢].

وفي سورة يوسف: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨].

وفي سورة الرعد: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الرعد: ٣٠].

وقال في سورة الحجر: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [٨٨] وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ﴿٨٩﴾ [الحجر: ٨٨ و ٨٩].

/ [ص ٥١] وفي سورة النحل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وقال في سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وفي سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [١] وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٢﴾ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٣﴾ [الأحزاب: ١ - ٣].

وقال فيها: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [٥٩] وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَيُرَاةً مُبِينًا ﴿٦١﴾ [الأحزاب: ٤٦ و ٤٥].

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وفي سورة سبأ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

وفي سورة الجاثية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨].

وقال تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١].

وفي سورة النجم: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [١] مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ [النجم: ١ - ٣].

وقال في سورة الصف: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩].

وفي سورة والنازعات: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يُخَشَاهَا﴾ [النازعات: ٤٥].

وفي سورة الغاشية: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [١] لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢﴾ [الغاشية: ٢١ و ٢٢].

قال أبو جعفر عليه السلام: «أولو العزم من الرُّسُل خمسة: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد (صلوات الله عليهم)»، وأولو العزم هو من أتى بشريعة مستأنفة نسخت شريعة من تقدم من الأنبياء.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[ص ١٣٢] [[الدلالة على نبوة نبينا محمد ﷺ على ضربين: أحدهما: القرآن المعلوم ضرورة اختصاصه به وظهوره على يده.

والثاني: أمور آخر سواه، والعلم بها حاصل من جهة الاكتساب.

وقلنا: إنَّ القرآن دليل على صدقه ﷺ، لأنَّ تحدُّى الفصحاء به، وجعل عجزهم عن معارضته وقصورهم عن الإتيان بمثل سورة من قصار سوره وجه دلالتة فانتفت معارضته، وكان انتفاؤها لتعذرهما والعجز عنها، وكان هذا التعذر خارقاً للعادة، وفي ذلك ثبوت كونه دليلاً على صدقه ﷺ.

* * *

[ص ١٣٧] [[وأما المعجزات التي هي سوى القرآن الدالّة

على نبوته ﷺ فكثيرة:

/ [ص ١٣٨] منها: انشقاق القمر، ورجوع الشمس، وخروج الماء من بين أصابعه، وحنين الجذع، وتسبيح الحصى، وكلام الذئب، وكلام الذراع، وشكوى البعير، وحلب الشاة الحائل، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير، وحديث الاستسقاء، وأنه ﷺ لَمَّا استسقى وخشي من دوام المطر خراب دور المدينة قال: «اللَّهُمَّ حَوَالِنَا وَلَا عَلَيْنَا»، فصار

العبادة عشر سنين ثم اتركوها)، جاز أن يقول: (افعلوا هذه العبادة) مطلقاً من غير بيان مدتها، ثم يقول: (قد مضى عشر سنين اتركوها)، عُلِمَ تغيُّر المصلحة فيها، ولا فرق بين الأمرين في بيان المدة إلا تقدُّم أحد البيانيين وتأخُّر الآخر.

[تعريف نسخ]:

وقولهم بأن النسخ يقتضي البداء باطل، لأنَّ النسخ عبارة عن كلِّ دليل سمعي دَلَّ على أنَّ مثل الحكم الثابت بالنصِّ الأوَّل زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. اعتبرنا (دليل الشرع) لأنَّ العجز وفقد العلم إذا أزالا العبادة عن المكلف بدليل العقل لا يُسمَّى ذلك نسخاً.

وقلنا: (مثل الحكم) لأنَّ زوال نفس الحكم يؤدِّي إلى البداء. واعتبرنا أن يكون الحكم الزائل في المستقبل ثابتاً بنصِّ شرعي، لأنَّ ما ثبت / [[ص ١٤٣]] بالعقل إذا أزاله الشرع لا يُسمَّى نسخاً كالصلاة، فإنَّ فعلها كان قبيحاً عقلاً من حيث كان إدخال مشقة على النفس من غير فائدة، فإذا أزال الشرع هذا الحكم وعلّمنا به وجوبها وحسنها، لا يقال: إنَّه نسخ حكم العقل.

وقلنا: (مع تراخيه عنه) لأنَّ ما يقترن به لا يكون نسخاً، وإنَّما يكون تقييداً إن كان اللفظ خاصاً، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وتخصيصاً إن كان اللفظ عاماً كما لو قال: اقلُّوا المشركين إلاَّ النصراني، فإنَّه لا يقال لما بعد الغاية التي قيَّد بها: إنَّه نسخ حكم ما قبلها، ولا لاستثناء النصراني: إنَّه نسخ حكم المستثنى منه.

في البداء وشروطه:

وليس هذا من البداء في شيء، لأنَّه يجمع شروطاً وهي: أن يكون الأمر والنهي واحداً. والمأمور والمنهي كذلك. وأن يكون الفعل الذي تعلق به الأمر والنهي واحداً. والوجه والوقت كذلك، كقول القائل لغيره: ألق زيداً غداً عند زوال الشمس مكرماً له، ثمَّ ينهاه عن لقائه مكرماً له في ذلك الوقت قبل حضوره.

ويلزم من قال بذلك أن لا يُيمت الله تعالى من أحيائه، ولا يُغني من أفقره، ولا يُصحِّح من أمرضه، لأنَّ ما تعبد به يجري مجرى ما فعله.

ويلزمه أن لا يختلف شرائع الأنبياء ﷺ، وقد علمنا

السحاب محيطاً بالمدينة كالإكليل، وجميء الشجرة إليه تحدُّ الأرض لَمَّا قال لها: «اقبلي»، ورجعوا إلى مكانها لَمَّا قال لها: «أدبري».

وإخباره ﷺ بالغائبات:

كقوله لأمر المؤمنين ﷺ: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين».

/ [[ص ١٣٩]] وقوله: «تقتل ذا الندية».

وقوله في قصة سهيل بن عمرو: «إنَّك تُدعى إلى مثلها فتجيب على مضمض».

/ [[ص ١٤٠]] وقوله لعمرار بن الخطاب: «تقتلك الفئة الباغية».

وقوله لعائشة: «تنبحك كلاب الحوَّاب»، إلى غير ذلك ممَّا لا تُحصي كثرةً.

وطريق العلم بصحة هذه المعجزات وثبوتها تواتر المسلمين لها.

وإذا تقرَّرت هذه الجملة وثبت نبوة نبيِّنا محمد ﷺ بطل قول المخالف فيها. وفي جواز النسخ من اليهود وغيرهم.

/ [[ص ١٤١]] [في الردِّ على اليهود فيما أبونونه من نسخ الشرائع]:

واليهود ثلاث فرق:

فرقة تمنع من جواز النسخ عقلاً، وتعتلُّ بأنَّه مؤدِّ إلى البداء.

وفرقة تمييزه عقلاً وتمنع من نسخ شرع موسى ﷺ، لادِّعائها أنَّه قال: «شريعتي لا تُنسخ أبداً».

وفرقة تمييزه عقلاً وسمعاً، وتمنع من نسخ شرعه ﷺ لادِّعائهم أنَّه لم يثبت نبوة مدَّعي النسخ.

وأيضاً فقول الفرقة الأولى يبطل بما علمناه من كون الشرائع مبنية على المصالح التي يجوز اختصاصها ببعض الأزمان والمكلفين والامثال والوجوه التي تقع عليها الأفعال، ولولا ذلك لم يكن السبب أولى بالإمسك من الأحاد، ولا الشحم المتميِّز بالتحريم أولى من المختلط، ولا فعل الصلاة في وقت مخصوص وعلى صفة مخصوصة أولى من وقت آخر وصفة أخرى.

/ [[ص ١٤٢]] وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، و علم سبحانه

تغيُّر المصلحة، وجب في حكمته بيان ذلك للمكلف، كما وجب مثل هذا في ابتداء التكليف.

وإذا جاز أن يقرن تعالى بالتكليف بيان مدته بلا خلاف إذا علم تغيُّر المصلحة فيه بعد مضيها، فيقول مثلاً: (افعلوا هذه

من غير كسر العظم، وقيل لهم: اجعلوا ذلك سنةً أبداً، ولم يرد الدوام، لأنهم قد تركوا العمل بذلك.

وفيها: أن العبد الذي أمروا باستخدامه ست سنين، تُثَقَّب أذنه ويُستَخدم أبداً إذا لم يرد العتق.

وفي موضع آخر منها: يُستَخدم خمسين سنة، فكانت هذه المدة هي المراد بلفظ التأييد هناك.

وفيها: أنهم لما تعبدوا بذبح البقرة أمروا أن يجعلوا ذلك سنةً أبداً ولم يثبت لهم ذلك إلا سبعين سنة، وإذا كان لفظ التأييد قد ورد عندهم في التوراة ولم يرد به الدوام، فما انكروا من مثل ذلك في الخبر؟ فبطل ما قالوه، والمثنة لله.

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ١٢٧]] وهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا عَلَىٰ مَا تَقَدَّمَ أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾] [البقرة: ٢٣] تدلُّ على صححة نبوة نبيِّنا محمد ﷺ، وأن الله تعالى تحدى بالقرآن وبيعضه. ووجه الاستدلال بها: أنه تعالى خاطب قوماً عقلاء فصحاء قد بلغوا الغاية القصوى من الفصاحة، وتسَمَّوا الذروة العليا من البلاغة، فأنزل إليهم كلاماً من جنس كلامهم، وتحداهم بالإتيان بمثله أو ببعضه بقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ﴾ [هود: ١٣]، و﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨]، وجعل عجزهم عن ذلك حجة عليهم، ودلالة على صدق رسوله ﷺ، وهم أهل الحمية والأنفة، فبدلوا أموالهم ونفوسهم في إطفاء أمره، ولم يتكلفوا في معارضة القرآن بسورة، ولا خطبة، فعلمنا أن المعارضة كانت متعذرة عليهم، فدل ذلك على أن القرآن معجز دالٌّ على صححة نبوته.

* * *

[[ص ١٢٨]] وفيه [أي في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَآتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾] [البقرة: ٢٤] دلالة على صححة نبوة نبيِّنا محمد ﷺ، لأنه يتضمَّن الإخبار عن حالهم في مستقبل الأوقات بأنهم لا يأتون بمثله، فوافق المخبر عنه الخبر.

* * *

[[ص ٢٦٤]] وفيها [أي في قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾]

اختلافها، فإن في / [[ص ١٤٤]] شريعة آدم إباحة تزويج الأخ بالأخت، وفي شريعة إبراهيم عليه السلام إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبر، وفي شريعة إسرائيل إباحة الجمع بين الأختين، وهذا مخالف لشرع موسى عليه السلام.

على أن عندهم في التوراة: أن الله سبحانه تعبد إبراهيم عليه السلام على ذبح ابنه، ثم نسخ ذلك بذبح الكبش.

وأثمهم تعبدوا بالصلاة إلى تابوت السكينة، ثم أمروا بالصلاة إلى بيت المقدس.

وأثمهم أمروا أن يعلوا في البر منارة واحدة ومائدة واحدة، ثم غير سليمان عليه السلام ذلك بعشر، وتغييره لا يكون إلا بشرع.

وعندهم أن جزاء القاتل كان في شرع آدم عليه السلام التغريب في الأرض، فنسخ ذلك، وأوحى إلى نوح عليه السلام أن جزاء القتل، إلى غير ذلك، فكيف يمكنهم دفع النسخ؟

وأما الفرقة الثانية، فيبطل قولها زائداً على ما تقدم أن مارووه من قول موسى عليه السلام خبر واحد غير معلوم الصححة، وفي أصحابهم من يخالف فيه، وما / [[ص ١٤٥]] كان كذلك لا يجوز الرجوع بمثله عما يشهد العقل بصحته.

وليس يمكنهم أن يدعوا تواتر النقل به، لفقد العلم بثبوت صفة التواتر في جميع الطبقات التي بينهم وبين موسى عليه السلام.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نثبت صفة التواتر في سلفنا بما تثبتون به ذلك في سلف المسلمين، لأن النقل في سلف المسلمين لو اختل أو انقطع لوجب بمجرى العادة أن يعلم زمان انقطاعه أو اختلاله لقرب العهد، ولا يجب مثل ذلك في سلفهم لبعد العهد وتطاوله.

على أننا نقول لهم: إذا سلمنا صححة الخبر، لا يخلو أن يكون موسى عليه السلام نفى بهذا القول نسخ شرعه على كل حال وإن ثبت حجة ناسخة وصحة نبوة، أم يكون نفاه إذا لم يثبت ذلك، وأراد بالتأييد طول المدة التي لا يرد نسخ شرعه فيها لا الدوام؟

والأول ظاهر البطلان، لأنه يقتضي القدح في نبوته، لأنها إنما ثبتت بالمعجز، فلا يجوز أن يأمر بتكذيب من معه المعجز، فلم يبق إلا الوجه الثاني، ولا فائدة لهم فيه.

على أن الاستعمال يشهد بما ذكرناه في التأييد، لأن المفهوم من قول القائل / [[ص ١٤٦]] لغيره: (خلد فلاناً في الحبس أبداً) طول المدة لا الدوام.

على أنهم قد أمروا في التوراة بذبح الجمل وأكل لحمه ملهوجاً

﴿٣٣﴾ [البقرة: ٧٣]] دلالة على صدق نبوة نبينا محمد ﷺ، حيث أخبرهم بغوامض أخبارهم التي لا يجوز أن يعلمها إلا من قرأ كتب الأولين، أو أوحى إليه من عند رب العالمين. وقد صدقه مخالفوه من اليهود فيما أخبر به من هذه الأقايس، وقد علموا أنه أسي لم يقرأ كتاباً، ولم يرتابوا في ذلك. وهذه آية صادقة وحجة ساطعة في تثبيت نبوته ﷺ.

* * *

جمع البيان (ج ٢) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٢٤٩]] وفي الآية [أي في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُخْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾] [آل عمران: ١٢]] دلالة على صححة نبوة نبينا محمد ﷺ، لأن مخبره قد خرج على وفق خبره، فدل ذلك على صدقه. ولا يكون ذلك على وجه الاتفاق، لأنه بين أخباراً كثيرة من الاستقبال فخرج الجميع كما قال، فكما أن كل واحد منها كان معجزاً، إذ الله لا يطلع على غيبه إلا من ارتضى من رسول، كذلك هذه الآية. وإذا ثبت صدقه على أحد الخبرين وهو أنهم سيغلبون، ثبت صدقه في الخبر الآخر وهو أنهم يخشرون إلى جهنم.

* * *

جمع البيان (ج ٩) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٣١٠]] وقد روى حديث انشقاق القمر جماعة كثيرة من الصحابة منهم عبد الله بن مسعود، وأنس بن مالك، وحذيفة ابن اليمان، وابن عمر، وابن عباس، وجبير بن مطعم، وعبد الله بن عمر، وعليه جماعة المفسرين، إلا ما روي عن عثمان بن عطاء عن أبيه أنه قال: معناه: وسينشق القمر. وروي ذلك عن الحسن، وأنكره أيضاً البلخي. وهذا لا يصح، لأن المسلمين أجمعوا على ذلك، فلا يُعتدُّ بخلاف من خالف فيه. ولأن اشتهاه بين الصحابة يمنع من القول بخلافه. ومن طعن في ذلك بأنه لو وقع انشقاق القمر في عهد رسول الله ﷺ، لما كان يخفى على أحد من أهل الأقطار، فقله باطل، لأنه يجوز أن يكون الله تعالى قد حجبه عن أكثرهم بغيمة وما يجري مجراه، ولأنه قد وقع ذلك ليلاً فيجوز أن يكون الناس كانوا نياماً فلم يعلموا بذلك. على أن الناس ليس كلهم يتأملون ما يحدث في السماء وفي الجو من آية وعلامة، فيكون مثل انقضاء الكواكب وغيره مما يغفل الناس عنه. وإنما ذكر سبحانه اقتراب الساعة مع انشقاق القمر، لأن انشقاقه من علامة نبوة نبينا محمد ﷺ، ونبوته وزمانه من أشراف اقتراب الساعة.

* * *

نقد المحصل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[ص ٣٥٠]] قال: مسألة: محمد رسول الله، خلافاً لأهل الذمة والدهرية:

محمد رسول الله، خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة الدهرية. لنا طرق ثلاثة:

الطريق الأول - وعليه التعويل - أنه ادعى النبوة، وأظهر المعجزة على يده، / [ص ٣٥١]] وكل من كان كذلك فهو نبي ورسول. وإنما قلنا: إنه ادعى النبوة فالتواتر. وإنما قلنا: إنه أظهر المعجزة فثلاثة أوجه: أحدها: أنه أتى بالقرآن، والقرآن معجز. أمّا أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر. وأمّا أنه معجز، فلأنه تحدى الفصحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها، وذلك يدل على كونه معجزاً. وثانيها: أنه نُقِلَ عنه معجزات كثيرة، نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، ومكاملة الحيوانات العجم، فكل واحد منها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر، لكن التواتر يدل على صححة واحد منها، وأي واحد منها صح حصل الغرض. وثالثها: أنه أخبر عن الغيب، والإخبار عن الغيب معجز. وإنما قلنا: (إن من ادعى النبوة وأظهر المعجز على يده كان نبياً) لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم فقال: إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: يا أيها الملك إن كنت صادقاً في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك، فمتى قام الملك اضطراً الحاضرون إلى صدقه، فكذا هاهنا.

الطريق الثاني في إثبات نبوته ﷺ: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره، فإن كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة، لكن مجموعها مما يُعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء. وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال).

الطريق الثالث: إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته.

فهذه مجامع أدلة نبوته ﷺ، والاستقصاء فيها مذكور في المطولات.

أقول: إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته، وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة. قالوا: كل أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة، فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه، وعجز الباقون عن معارضته، ولا يكون ذلك معجزاً له، لأن ذلك لا يكون خرقاً للعادة، لكن

محمد بن عبد الله ﷺ، مع أئمتها ما كانا من الأنبياء، فعلمنا أن الكاهن قد يُخبر عن الغيب، وكذا المعبرون يُخبرون عن الغيوب المفصلة بناءً على الرؤيا، وكذا المنجمون وأصحاب العزائم. وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً.

أقول: أورد دلائل وطُرُقاً كثيرة على النبوة، وسيذكر في الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن على يده. والحق أن الإمارات الظنيّة إذا تواترت أدت إلى حكم العقل جزءاً بما توافقت عليه في إثباته، وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات. فإيراد الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدّية إلى حكم جزم يقيني، فهي وإن كانت آحادها غير معتمد عليها، لكنّها بالجملة تؤدّي إلى حكم يقيني وإن لم تكن تصلح لأن يُناظر بها وعليها، لأنّها تجري مجرى القضايا التي هي مبادي الأقيسة التي لا يمكن أن تثبت بحجّة أو برهان.

قال: ثمّ نقول: إن كان ما ذكرته دالاً على ظهور المعجز على يده، فمعنا ما يدلُّ على أنه ممتنع، وبيانه هو: أنه لو جاز انخراق العادة عن مجاريها لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً أبريزاً، والبحر دماً عبيطاً، وأن ينقلب ما في البيت من الأمتعة أناساً فاضلين. ومعلوم أن تجويزه يقدر في البديهيّات.

أقول: أمّا انخراق العادة فليس ممّا ينكره المتكلمون، لأنّه جائز مع القول بالفاعل المختار. ولا ممّا ينكره الحكماء، لأنهم يقولون بأنّ للنفوس الزكيّة قوى ربّما تُؤثّر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد.

قال: سلّمنا ظهور المعجزة على يده، فلم قلنا: إن كلّ من كان كذلك كان رسولاً؟ تقريره: أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقّف على مقامات / [[ص ٣٥٤]] ثلاث: أحدها: أنه فعل الله ﷻ. وثانيها: أن الله ﷻ فعله لأجل التصديق. وثالثها: أن كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق.

أمّا المقام الأوّل، ففيه النزاع من وجوه:

أحدها: أنا إن أثبتنا النفس الناطقة، فلعلّ نفس النبي ﷺ مخالفة بالماهية لنفس غيره، فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره. وإن لم نقل بالنفس الناطقة، فلا بدّ وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص، فلعلّه كان لمزاج بدنه خصوصيّة لم تحصل تلك الخصوصيّة لسائر الأبدان، فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره.

وثانيها: أن النبي ﷺ لعلّه وجدّ جسماً نباتياً أو حيواناً له

صرف عقول أقرانه القادرين على / [[ص ٣٥٢]] معارضته عن معارضته يكون خرقاً للعادة، فذلك هو المعجز. والاستدلال [بالأخلاق] بالأفعال والأقوال أيضاً قويٌّ. وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ [هود: ١٧]، فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه، وهو صادر منه.

قال: فإن قيل: لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده.

قوله في الوجه الأوّل: (إنّ القرآن ظهر على يده وهو معجز)، قلنا: الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه المذكور في كتاب (النهاية).

قوله في الوجه الثاني: (أشعب الخلق الكثير من الطعام القليل)، قلنا: هذه الأشياء لو وُجِدَتْ لُنُقِلَتْ إلينا نقلاً متواتراً، لأنّها أمور عجيبة، والدواعي متوفرة على نقل العجائب، فلمّا لم تُنقل نقلاً متواتراً علمنا أنّها ليست صحيحة. سلّمنا سلامتها عن الطعن، ولكن لا نزاع في أنّها لم تُنقل إلينا نقلاً متواتراً، بل إنّما نُقِلَتْ على سبيل الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد العلم.

قوله: (رواة المعجزة بلغوا حدّ التواتر، وذلك يدلُّ على صححة واحد منها، وأيّها صحّ حصل الغرض)، قلنا: لا نسلم أن رواية الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حدّ التواتر، فإنّه ليس كلّ ما يُذكر في كتب دلائل النبوة ممّا يصحّ الاستدلال القطعيّ به على الرسالة، إنّما الذي يصحّ الاستدلال به على ذلك أمور قليلة، نحو نبوع الماء من بين أصابعه، وأمثاله. ولا نسلم أن رواية أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حدّ التواتر.

قوله في الوجه الثالث: (أخبر عن الغيب)، قلنا: أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها؟ والأوّل ممنوع، والثاني هو مسلّم. بيانه: أن العادة جارية بأنّ الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعيّة في محاربة خصومهم وعدوهم بأنّ اليد لهم والدولة راجعة إليهم. وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥] من هذا الباب. وأيضاً الرجل المعتقد فيه قد يُخبر عن أمور كليّة على سبيل الإجمال، فإن وقع شيء من ذلك جعله حجّة على صدقه، / [[ص ٣٥٢]] وإن لم يقع قال: أنا ما عنيت هذا الوقت، بل سيقع بعد ذلك. فقوله تعالى: ﴿الْمِ غَلِبَتِ الرُّومُ﴾ في أدنى الأرض [الروم: ١ - ٣] من هذا الباب. سلّمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل، فلم قلنا: إنّه معجز، والدليل عليه أن المحدثين رووا في كتب دلائل النبوة أنّ قسّاً وسطيحاً أخبرا عن أحوال

الكفر والفواحش، فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالى، فلم لا يحسن منه أيضاً تصديق الكاذب؟ وهذا السؤال الأخير مختص بنا دون المعتزلة.

ثم نقول: هب أنا لم نذكر شيئاً من هذه الاحتمالات، فلم قلت: إن كل من ظهر على يده المعجز كان رسولاً صادقاً؟ والمرجع فيها إلى المثال، وهو ضعيف، لأننا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعي، لأنه ربنا قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحدوث ألم في بطنه أو شاهد شيئاً فخاف أو تذكر أمراً فقام طالباً له. وبالجملة فليس هاهنا إلا الدوران، وهو أنه قام عند التماس المدعي وما قام قبل ذلك، والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف. كما يُحكى أن واحداً كان يجلس / [[ص ٣٥٦]] في المسجد، وكلما دخل المؤذن وأذن قام ذلك الإنسان وخرج، فقال له المؤذن: مالي أراك كلما أذنت خرجت؟ فقال: لا، بل كلما هممت بالخروج أذنت. وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيفة. ثم إن سلمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق، فلم قلت: إنه في حق الله تعالى كذلك؟ وستعرف أن القياس المؤيد الجامع لا يفيد إلا الظن، فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع؟ فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة.

أما الدليل الثاني، وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته، فضعيف، لأن غاية ما في الباب أنه يدل على كون ذلك الإنسان متميزاً عن سائر الناس بمزيد الفضيلة، ولكن من أين يدل على النبوة؟ وكيف وقد حكي عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة يجعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة، مع ما بقي عنهم من العلوم الدقيقة.

وأما الدليل الثالث، وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة محمد ﷺ، فالاعتراض: أنكم إما أن تقولوا: إنه جاء في هذه الكتب صفة محمد ﷺ على سبيل التفصيل، بمعنى أنه تعالى بين أنه سيجيء في السنة الفلانية رجل في البلدة الفلانية وصفته كذا وكذا، فاعلموا أنه نبي. وإما أن لا تقولوا كذلك، بل تقولوا: إنه تعالى بين ذلك بياناً مجملاً من غير تعيين الزمان والمكان والوصف. فإن ادعيتهم الأول فهو باطل، لأننا نجد التوراة والإنجيل خالية عنه. لا يقال: اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين. لأننا نقول: هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغرب، ومثل هذا لا يتطرق التحريف إليه كما في القرآن. وإن ادعيتهم الثاني فبقدير المساعدة عليه لا يدل على النبوة، بل إنها يدل

خاصية عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها ﷺ، ولما لم يقع ذلك الجسم في يد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته.

وثالثها: لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه. أو الأرواح الفلكية أعانته عليه، بل هذا ظاهر، لأن الأنبياء ﷺ يجيلون أكثر الأنبياء على الملائكة، وإنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء، فقبل تصديقهم جوزنا عدمهم وعدم عصمتهم، وذلك كافٍ في تحقق الاحتمال.

وأما المقام الثاني، ففيه النزاع من وجهين: أحدهما: لا نسلم أنه خلق المعجز لأجل التصديق، فإن المعجز لا شك أنه ليس نفس التصديق، فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق المعجز دلالة على التصديق، لاسيما وقد بينتم أن الله تعالى لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بالعرض. ومما يُحقق هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزاً، وإما أن لا يكون. فإن كان جائزاً لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق، بل لعله فعله لا لأمر أصلاً. فإن لم يجز توقف فعل القبائح على دواعي خلقه الله تعالى، فيكون الله تعالى فاعلاً لما يوجب القبيح. وإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز / [[ص ٣٥٥]] [من أفضل عبادته] أن يفعل عباده؟ وإذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق.

الثاني: سلمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود، لكن لم قلت: إن ذلك المقصود ليس إلا التصديق؟ فلعله تعالى فعله لغرض آخر، وعليكم بيان الحصر.

ثم إننا على سبيل التبرع (النزاع) نذكر أموراً أخرى: أحدها: أن يفعله ليكون ابتداء عادة. وثانيها: أن يكون تكريراً لعادة متطاولة، فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين سنة، فيكون وصوله إلى أول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها، فلعل هذا يكون من هذا الباب. وثالثها: أن يكون ذلك كرامة [لولي] أو معجزة لنبي آخر، في طرف آخر من أطراف العالم. ورابعها: أن يكون [ذلك إرهاباً] لنبي [آخر] يأتي بعد ذلك، كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته، وكان نور الذي يُحكى أنه كان يظهر في جبين أبيه. وخامسها: أن يكون امتحاناً لعقول المكلفين، كما أنزل المشاهبات امتحاناً لعقولهم.

المقام الثالث: سلمنا أن الله تعالى صدقه، لكن لم قلت: إن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق؟ فإن عندكم الله تعالى خالق

به الرُّسُل إن عِلْمَ حسنه بالعقل كان مقبولاً سواء ورد به الرسول أو لم يرد، وإن عِلْمَ قبحه بالعقل كان مردوداً سواء ورد به الرسول أو لم يرد. وإن لم يُعَلِّمَ لا حسنه ولا قبحه، فإن كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد، لما تقرّر في العقل أن كل ما ينتفع به الإنسان ويكون خالياً عن أماره الضرر ظاهراً كان الانتفاع به حسناً، وإن لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد، لأنه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً. الثاني: أن دلالة النبي ليست إلا المعجز بالاتفاق، لكننا بيننا أن المعجز لا يدلُّ البتة عليه، فامتنع الجزم بالصدق.

ورابعها: شبهة اليهود، وهي من وجهين:

الأول: أن الله تعالى لَمَّا شرع شريعة موسى ﷺ، فإنما أن يكون قد بين فيها أنها باقية إلى يوم القيامة، أو بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط، أو بين الشرع فقط ولم يتعرّض لبيان التأييد والتوقيت؟ فإن قلنا: إنه تعالى بين التأييد، لم يجوز نسخه، أمّا أولاً فلأنه تعالى لَمَّا أخبر أن هذا الشرع ثابت أبداً [فلو] لم يبق ثابتاً أبداً كان ذلك كذباً، وهو غير جائز على الله تعالى. وأمّا ثانياً فلأنه لو جاز أن يقضي الله تعالى على أن شرع موسى ﷺ ثابت أبداً ثم إنه لا يبقى ثابتاً أبداً، فلم لا يجوز أن يقضي الله تعالى على أن شرع محمد ﷺ ثابت أبداً ثم لا يبقى ثابتاً أبداً؟ فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم. وأمّا ثالثاً: فلأنه لو جاز أن يُحجر الله تعالى بالتأييد مع أن التأييد لا يحصل، ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وذلك باطل بالاتفاق. وأمّا إن قلنا: إنه تعالى بين في شرع موسى ﷺ أنه ثابت إلى الوقت الفلاني، كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي إلى نقله، فوجب أن / [ص ٣٥٩] يُنقل ذلك التأقيت متواتراً، والنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، وكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى ﷺ عند مبعث عيسى ﷺ، وانتهاء شرع عيسى ﷺ عند مبعث محمد ﷺ معلوماً بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكر له منكرًا للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد ﷺ على دعواهما، فلم لا يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم. ولأنه لو جاز أن لا يُنقل هذا التأقيت نقلاً متواتراً، لجاز أن يقال: إن محمداً ﷺ حوّل الصوم من رمضان إلى شوال، والقبلة من الكعبة إلى غيرها، وأنه ﷺ قال: إن شرعي يبقى مؤبداً إلى الوقت الفلاني، مع أنه لم يُنقل شيء من ذلك، وتجويزه

على ظهور إنسان فاضل شريف. وإن دلّ على النبوة لكن لا يدلُّ على نبوة محمد ﷺ، إذ ربّما كان المبشّر به إنساناً آخر.

أقول: هذا الذي ذكره كُله بمنزلة شبه السوفسطائية، فإنّ اليقين / [ص ٣٥٧] الحاصل للعقل - إذا قام إنسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام، وادّعى أنه مبعوث من عند الله، والدليل على صدق قولي أن الله تعالى يُظهر على يدي أمراً خارق العادة، وظهر، وقال: من لم يُصدّقني فليأت بمثل ما ظهر على يدي. وعجز من عداه عن ذلك - لا يزول بمثل هذه الاحتمالات، وقد أشار المصنّف أيضاً إلى هذا المعنى في الجواب على ما سيأتي.

وأما المذكور في التوراة والإنجيل الدالُّ على نبوته ﷺ فكثير يذكره المنصفون من الواقفين عليهما، منها ما ذكر في التوراة عبارة تفسيرها هكذا: (جاء الربُّ من طور سيناء، وظهر بساعير، وعلا بفاران)، وفي التوراة: (إن إسماعيل كان في بّرية فاران) يعني بادية العرب. وذكر الواقفون على جبالها أن فاران في طريق مكة قبل العدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل، والساعة هي على يسار الطريق من عراق إلى مكة. ومنه ما جاء في السفر الخامس: (إنّ الربّ قال لموسى: إني مقيم لهم نبياً مثلك من بني إخوتهم، وأيّما رجل لم يسمع كلماتي التي يُؤدّيها عني ذلك الرجل باسمي، أنا أنتقم منه). ومنها في السفر الأوّل لهاجر: (إنّها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع ميسوطة إليه بالخشوع). وأيضاً جاء في الإنجيل في الفصل الرابع عشر - في إنجيل يوحنا: (إنّ المسيح قال: إني أسأل أبي أن يعطيكم فارقليطاً آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحق)، والفارقليط معناه كاشف الخفيات. وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتّاب سائر الأنبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها، ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبيّ آخر، ولا على أن يكتمها.

قال: سلّمنا أن ما ذكرتم يدلُّ على النبوة، لكن هنا ما يدلُّ على القدح فيها، وهو من وجوه:

الأول: شبهة الدهريّة، وهي بالقدح في الفاعل المختار، وإنكار كون الصانع قادراً عالماً بالجزئيات مريداً.

/ [ص ٣٥٨] وثانيها: شبهة منكري التكليف، فإنهم يقولون: الأنبياء إنهم جاؤوا من عند الله تعالى بالتكليف، لكنّ القول بالتكليف محال على ما تقدّم.

وثالثها: شبهة البراهمة، وهي من وجهين: الأوّل: أن ما جاء

لما احتُمِلَ ذلك واحتُمِلَ غيره، فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قِبَل العبد لا من قِبَل الله تعالى، وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال. ألا ترى أنه لم يقبح إنزال المتشابهات لما أنها محتملة غير قاطعة؟ فكذا هاهنا. وأيضاً فإنه تعالى يعين الكفرة على المسلمين، ويُمكِّنهم من قتل أوليائه، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكُفَّار، وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم، والكُفَّار يقولون في دعائهم: اللَّهُمَّ انصر أحبَّ الفتنين إليك، وإن لم ترَضَ ما نحن فيه من تكذيب مدَّعي النبوة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنا ما أعطينا من القوى والتمكُّن. والرَّبُّ قد لا يفعل ذلك، فيجب أن يكون هذا موهماً لتصديق الكفرة. فلما لم يلزم هذا، فكذا ما قالوه.

والجواب الحقُّ مبنيٌّ على مقدِّمة، وهي: أن تجويز الشيء لا ينافي القطع / [[ص ٣٦١]] بعدمه، فإننا نُجوِّز أن يخلق الله إنساناً شيخاً في الحال من غير الوالدين، وأن يقلب الأنهار دماً، والجبال ذهباً. ثم إننا مع هذا التجويز نقطع بأنه لم يوجد. ولأنَّ من واجبه غيره بالشم فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شرراً علِّم بالضرورة غضبه، وكذلك القول في حمرة الخجل وصفرة الوجع، مع أن حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن. وهذا أيضاً لازم على الفلاسفة على ما قرَّناه. وإذا ثبت هذا فنقول: إننا علمنا أن المحدث لهذه المعجزة هو الله تعالى، لما قدَّمنا من أن جميع الممكنات واقعة بقدرته الله تعالى. وإننا قلنا: إنَّها دالة على التصديق، لما أننا لما رأينا النبي ﷺ يقول: (يا إلهي إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فسودَّ وجه القمر مثلاً)، فلما قال النبي ﷺ ذلك اسودَّ وجه القمر صرنا مضطَّرين إلى العلم بأنه تعالى صدَّقه في تلك الدعوى، ولذلك فإنَّ كلَّ من أقرَّ في القرون الماضية بأنَّ هذه المعجزة من فعل الله تعالى أقرَّ بصدق المدَّعي ولم يبق له فيه شكُّ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل ممَّا لا يقدح في هذا العلم الضروري، لما ضربناه من المثال.

وأما شبهة الدهريَّة ونفاة التكليف، فقد تقدَّم الجواب عنها. وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقيح، وقد تقدَّم القول فيه.

* * *

نقد المحصَّل (قواعد العقائد)/ نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ٤٥٦]] فصل: محمد رسول الله:

محمد رسول الله ﷺ، لأنَّه ادَّعى النبوة، وظهر عليه المعجزة،

قدح في شرع محمد ﷺ. وأما إن قلنا: إنَّه تعالى بيَّن في شرع موسى أنه ثابت، ولم يُبيِّن التأييد ولا التأييت، فهذا محال، لما سنَّين في أصول الفقه أن الأمر لا يفيد إلا وجوب الفعل مرَّة واحدة، ومعلوم أن شرع موسى ﷺ لم يكن كذلك، فإنَّ التكليف كانت متوجَّهة بذلك الشرع على الخلق إلى زمان عيسى ﷺ بالاتفاق. فلما ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأوَّل، ويلزم من صحَّته امتناع النسخ.

الثاني: أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرُّقهم في المشارق والمغرب يُخبرون عن موسى وعيسى ﷺ أن كلَّ واحدٍ منهما أخبر أن شرعه باقٍ إلى يوم القيامة، وخبر التواتر يفيد العلم، وإلا لما أمكنكم إثبات وجود محمد ﷺ فضلاً عن نبوته، وإذا صحَّ ذلك عنها فلا شكَّ أن قولها حجَّة.

لا يقال: شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل. أمَّا اليهود، فلأنَّ بختنصر قتلهم حتَّى لم يبق لهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر. وأمَّا النصارى، فلأنَّهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر.

لأننا نقول: أمَّا قتل اليهود فضعيف، لأنَّ اليهود كانوا أُمَّة عظيمة، وكانوا متفرِّقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جداً، فمن المستحيل قتل هذه الأُمَّة العظيمة إلى حيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر. وأمَّا حديث / [[ص ٣٦٠]] النصارى فضعيف أيضاً، لأنَّ ذلك يوجب القدح في رسالة عيسى ﷺ قبل مبعث محمد ﷺ، وذلك ممَّا لم يقل به أحد.

الجواب عن الشُّبهات في أدلَّة نبوة محمد ﷺ:

والجواب أن المعتمد في رسالة محمد ﷺ ظهور القرآن عليه، وسائر الوجوه إنَّما يُذكر للتَّمَّة والتكميل.

قوله: (لو جاز انخراق العادة لارتفع الأمان عن البديهيَّات)، قلنا: هذا لازم على الفلاسفة، لاحتمال أن يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم.

قوله: (يجوز أن يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى. وإن كان منه، لكنَّ الغرض منه شيء سوى التصديق)، قلنا: المعتزلة عوَّلوا في الجواب عنه على حرف واحد، وهو أنَّه لو كان المدَّعي كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور ذلك المعجز، منعاً للعباد من الوقوع في الضلال. وهذا الجواب ضعيف، لأنَّه يقال: إنَّما يجب على الله تعالى كشف الحال فيه لو لم يحتمل ظهور المعجز وجهاً آخر سوى دلالة على تصديق الله ﷻ لذلك المدَّعي. فأما

الرسالة الماتعية/ المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٣٠٤]] محمد ﷺ رسول، لأنه ادعى النبوة، وظهر

على يده المعجز، ومن كان كذلك فهو صادق.

أما دعواه النبوة فمتواتر لا يدفعه إلا مكابر، وأما ظهور المعجز فلائنه تحدى العرب بالقرآن ولم يعارضوه، فلو كانوا قادرين على معارضته لعارضوه، لأن دواعيهم كانت متوفرة إلى إظهار غلبته، ومن كان داعيه متوفراً إلى شيء وعلم أنه يحصل بما هو قادر عليه فإنه يفعل لا محالة، فلما لم يعارضوه وعدلوا إلى حربه مع صعوبة الحرب وشدتها دل على المعجز، لأن العاقل لا يعدل من الأسهل إلى الأشق إلا مع العجز.

ومن معجزاته ﷺ ما اشتهر نقله واستفاض مثل حنين الجذع، وانشقاق القمر، وكلام الذراع، وإنباع الماء من أنامله، وإطعام الخلق الكثير من الزاد القليل، وغير ذلك من المعجزات التي يقوم من مجموعها الجزم بظهور المعجز.

وأما الدليل على أن كل من أظهر على يده المعجز فهو صادق، فلأن المعجز يجري مجرى قول القائل: صدقت، ألا ترى أن الملك العظيم إذا ادعى إنسان بحضرة النيابة عنه، وقال: الدليل على ذلك أنه يرفع عمامته / [[ص ٣٠٥]] عن رأسه أو يفعل شيئاً لم تجر عاداته به ثم فعله، دل ذلك على صدق مدعي النيابة؟

فإن قيل: ما المانع أن يكون المعجز فعل جتي أو غيره؟! قلنا: كان يجب في حكمة الله تعالى كشف ذلك، وإلا كان معيماً على الخلق، ولأنه كان يلزم اشتباه دلالة النبي الصادق بالمتنبئ الكاذب، وذلك غير جائز في حكمة الله تعالى. وإذا ثبت نبوة نبينا ﷺ ثبت بطلان قول اليهود وغيرهم من الفرق المدعين بقاء شرعهم.

المسلك في أصول الدين/ المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

/ [[ص ١٧٢]] وأما المطلوب من هذا الباب، فهو الدلالة على نبوة نبينا محمد ﷺ، فنقول: القائلون بجواز النسخ عقلاً وشرعاً اختلفوا في نبوة نبينا ﷺ، فمنهم من توقف فيه زعماً أنه لم تقم دلالة على نبوته، وهم طائفة من اليهود والنصارى أجمع، والباقون قطعوا بنبوته لوجود الدلالة الدالة عليه، وهو اليقين. والدلالة على نبوته ﷺ أنه ادعى النبوة، وظهر المعجز على يده مطابقاً لدعواه، وكل من كان كذلك فهو نبي.

أما أنه ادعى النبوة فمعلوم بالنقل المتواتر الذي لا يدفعه إلا

وكل من كان كذلك كان رسولاً من الله حقاً، إذ لا يمكن لغير الله تعالى إظهار المعجز عقيب دعوى إنسان مطابقاً لقوله.

وأما دعواه فمعلومة بالتواتر.

وأما ظهور المعجزة عليه وإن كانت رواياته مختلفة، لكنّها أكثر ممّا يمكن أن يُنكر. والقرآن ممّا لا يمكن أن يُنكر، والتحدّي منه عليه ظاهر.

واختلفوا في وجه إعجازه فقال قوم: إن فصاحته إعجازه، وقال قوم: إن صرف عقول القادرين على إيراد معارضته عنه، وظهور عجزهم عند التحدي مع القدرة عليه هو إعجازه.

وأما كون كل مدعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي، معلوم عقلاً، لأن المعجز لا يكون من غير الله تعالى، وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى إياه. ومن ادعى النبوة وصدقه الله فهو نبي بالضرورة.

وكل من أخبر محمد ﷺ عن نبوته من الأنبياء الماضين قبله فهم أنبياء معصومون، لوجوب صدقه اللازم لنبوته ﷺ.

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٢١٥]] وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدل على نبوته، والتحدّي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الإعجاز، / [[ص ٢١٦]] والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده.

[إعجاز القرآن الكريم]:

[[ص ٢١٦]] وإعجاز القرآن، قيل: لفصاحته، وقيل: لأسلوبه وفصاحته معاً، وقيل: للصرفة، والكل محتمل. [النسخ]:

والنسخ تابع للمصالح، وقد وقع، حيث حرّم على نوح بعض ما أجل لمن تقدّمه، وأوجب الختان بعد تأخيره، وحرّم الجمع بين الأختين، وغير ذلك من الأحكام.

/ [[ص ٢١٧]] وخبرهم عن موسى ﷺ بالتأييد مختلق، ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً.

[عمومية نبوة الرسول الأعظم ﷺ]:

والسمع دل على عموم نبوته ﷺ، وهو أفضل من الملائكة، وكذا غيره من الأنبياء، لوجود المضاد للقوة العقلية، وقهره على الانقياد لها.

لا شيء أظهر في الدلالة على العجز من توفر الدواعي إلى الفعل ثم لا يتيسر، وقد بينا أن الحال كذلك.

قوله: (لم لا يجوز أن يكونوا تهاونوا بالمعارضة ظناً منهم أن الاندفاع يحصل بدونه؟)، قلنا: قد بان فساد ذلك الخيال لهم ثم لم يعارضوا.

قوله: (لم يتسع لهم الوقت)، قلنا: قد عرف أن التحدي كان في مدة النبوة، وهو ما ينيف عن عشرين سنة، وذلك أوفر من المدة التي يُفتقر إليها للمعارضة.

قوله: (علموا أن المعارضة لا تغني فاقترضوا على الغاية)، قلنا: من المعلوم عادة أن من أراد تهجين إنسان ودفعه عن مراده توصل في ذلك بكل ممكن. ومن المعلوم أنهم لو عارضوا لظهرت حججهم، [و] حصلت لهم بذلك الغلبة الرافعة لمتسكهم، فكان ذلك أيسر في دحض دعواه وإفساد أمره. ومثل ذلك لا يعدل عند العاقل، ولا يتجاوزه من يريد الاستظهار على الخصم. ووجه المصلحة العائدة في ذلك ظاهرة فلا يجوز أن يتفق الكل - والحال هذه - على العدول عن المعارضة إلى المحاربة.

قوله: (لم لا يجوز أن تكون المعارضة حصلت ولم تُنقل؟)، قلنا: ذلك باطل من وجوه: أحدها: أنه لو حصلت المعارضة نُقِلَتْ، لأن الطبع متوفرة / [ص ١٧٥] إلى نقلها، وكل ما توفرت دواعي الطبع إليه لا بد أن يحصل إذا ارتفعت الموانع. والثاني: لو حصلت المعارضة لكانت المعارضة هي الحجّة، والقرآن هو الشبهة، والمعنى بنقل الشبهة أولى بنقل الحجّة. والثالث: لو فرضنا أن المسلمين اعتنوا بإخفائها لنقلها غيرهم، لأنه كان من المشركين ومخالف الإسلام من هو خارج عن طاعته خلق كثير يزيد عددهم عن حد التواتر، فلو حصلت المعارضة لنقلها أولئك لا محالة.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون المعارضة نُقِلَتْ ثم لم يتصل بنا؟)، قلنا: قد بينا أن الدواعي متعلقة بنقلها في كل طبقة على سواء، فلو نُقِلَتْ في طبقة نُقِلَتْ في أخرى، لاستواء الطبقات في الباعث على النقل.

قوله: (المعارضة نُقِلَتْ عن كثير)، قلنا: لم يتصل بنا إلا ما نُزِّه ألسنتنا عن ذكره، وهو بالخرافات أشبه منه بالمعارضات، وأي عاقل يناسب ما نُقِلَ عن مسيلمة وأشباهه من أرباب السجع بالقرآن العزيز، مع ظهور التفاوت العظيم؟ وهذا بين لمن تدبره. وأما أن ذلك مطابق لدعواه ﷺ فظاهر أيضاً، لأنه تحدي

مكابر، وقد عرفت أن الخبر المتواتر يفيد اليقين، ولو ساع إنكار مثل ذلك لساع إنكار وجود البلاد المشهورة والوقائع الماثورة المروية، لكن ذلك عين السفسطة.

وأما ظهور المعجز على يده فنقول: إن معجزاته تنقسم إلى قسمين: فمنها ما هو الآن موجود، وهو القرآن، ومنها ما هو منقول بالتواتر أو النقل المشتهر. ونحن نذكر طرفاً منها، ونبدأ ببيان كون القرآن معجزاً، وقد عرفت أن المعجز هو الخارق للعادة المطابق لدعوى المدعي، والأمران موجودان في القرآن العزيز، أمّا خرق العادة فلأن المألوف من كلام العرب إنما هو الخطب والرسائل والشعر، ومن المعلوم أن القرآن خارج عن هذه الأمور، ومجانب / [ص ١٧٣] لها، ولهذا تعذر - على فصاحتهم - المعارضة له مع التحدي الظاهر، فلو قدروا على الإتيان بمثله لما عدلوا إلى المحاربة وتحمل المشاق المفضية إلى احتياج الأنفس والأموال.

وتحقيق هذا الفعل أنه لو كان في طاقتهم الإتيان بمثله لوجب أن يأتوا به، لأن الدواعي متوفرة إلى المعارضة، والداعي إذا صفا عن معارضة الصارف ووجب الفعل، فعدم الفعل مع تحقق الداعي خالصاً عن الصوارف دليل على التعذر.

فإن قيل: لا نُسلم أنهم عجزوا عن المعارضة، ولا نُسلم أن دواعيهم إلى المعارضة خلصت عن الصوارف، لأنه من المحتمل أن يكونوا لم يحتفظوا (لم يلتفتوا) لمعارضته، ظناً أن الاندفاع يحصل بدون ذلك، أو لأنهم لم يتسع لهم وقت يتفرغون فيه لمعارضته، أو لأنهم علموا أن المعارضة لا تغني عن المحاربة، فاقترضوا على الغاية. سلمنا أن الداعي حصل، ولكن لم لا يجوز أن المعارضة وقعت ولم تُنقل إماماً لغلبة شوكة الإسلام، وإمّا لحصول القوة في سهم السعادة المقتضي لحصول الفلج وقت المنازعة، وإمّا لكثرة مساعد اعتنى بإخفاء المعارضة؟ سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون نُقِلَتْ المعارضة في الطبقة الأولى ثم لم يتصل النقل لاستيلاء سلطان الإسلام بالغلبة الحاسمة لأطباع الناقل؟ سلمنا ذلك، لكن المعارضة قد نُقِلَتْ عن كثير من الناس، غاية ما في الباب أن يقال: تلك المعارضات قاصرة عن رتبة فصاحة القرآن، لكن التفاوت اليسير بين الأفعال ليس بخارق للعادة، فإن / [ص ١٧٤] تفاوت أرباب الصناعات في صناعتهم حاصل مع أن ذلك ليس بخارق ولا يُعدُّ معجزاً.

والجواب: قوله: (لا نُسلم أنهم عجزوا عن المعارضة)، قلنا:

ومنها في غزوة الحديبية فإتاهم شكوا قلة الأزواد، فأمر ﷺ أن يُجمَع ما بقي منها، وأن يُلقَى على الأنطاع، ثم دعا ﷺ ففاضت الأزواد فأكلوا وملئوا كل جراب ومزود.

ومن ذلك أن النعمان الأنصاري ضرب فسقطت عينه، فأتاه بها، فردّها، فكانت أقوى عينيه.

ومن ذلك أن طفيل بن عمرو الدوسي قال له: اجعل لي علامة حتى أدعو قومي، فجعل له نوراً في جبينه، فقال: هذه مثله، فجعله في علاقة سوطه.

/ [[ص ١٧٩]] ومن ذلك حنين الجذع، وتسييح الحصى، ومحبيء الشجرة إليه تحذ الأرض، ثم أمرها بالعود فعدت، وكلام الناقة، ونطق الذئب، وأمر النخلتين بالاجتماع، فاجتمعتا حتى تخلّ تحتها.

ومن ذلك إجابة دعواته كقوله لعليّ [عليه السلام] في غزاة خيبر: «اللَّهُمَّ افتح عليّ يديه»، ولعبد الله بن عباس: «اللَّهُمَّ فقهه في الدين وعلمه التأويل»، ولعتبة بن أبي لهب: «اللَّهُمَّ سلط عليه كلباً من كلابك»، فمضغه / [[ص ١٨٠]] الأسد.

ومن ذلك إخباره بالغائبات كقوله لعليّ [عليه السلام]: «سيعدرك»، وقوله له [عليه السلام]: «إن أشقى الناس رجلان: أحيمر ثمود عاقر الناقة، ورجل يضرب هذه - وأشار إلى رأسه [عليه السلام] - فيبلى منها هذه - وأشار إلى لحيته (صلوات الله عليه) -»، وقوله: «إنك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين»، وإخباره [عليه السلام] أن الحسين [عليه السلام] يقتل، وإبانتته عن موضع مقتله وموضع مدفنه، وإخباره بإدام عامل كسرى على اليمن - حين ورد عليه يحمله قهراً إلى كسرى - : «إن ربي سلط ابن ربك عليه، فقتله في هذه الساعة»، فتربص بإدام حتى ورد الخبر بقتله في تلك الساعة من تلك الليلة، فأسلم هو ومن معه.

وهذه قطرة من بحار ما نُقل من معجزاته [عليه السلام].

/ [[ص ١٨١]] لا يقال: هذه أخبار آحاد فلا يُحتج بها في الأمور اليقينية.

لأننا نقول: لا نُسلم أنّها من قبيل أخبار الآحاد، بل منها المتواتر، ومنها المشهور الذي يعضد بعضه بعضاً حتى يُستفاد منه اليقين. ولو سلمنا جدلاً أنّ كل واحدٍ منها بعينه واحد، لكن يتفق بأجمعها في الدلالة على حصول المعجز، فنعلم صدور المعجز عنه من مجموعها، كما يُعلم كرم حاتم علماً يقينياً وإن كانت مفردات مكارم آحاد.

العرب به، ونطق القرآن العزيز بذلك بقوله: «فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» [هود: ١٣]، ثم اقتصر على سورة واحدة في التحدي بقوله: «فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ» [البقرة: ٢٣]، / [[ص ١٧٦]] ثم احتجّ بعجزهم عن ذلك بقوله: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» [الإسراء: ٨٨]، وهم كانوا يستمعون القرآن مجتمعين ومفترقين، ولا معنى للتحدي إلا ادعاء العجز عن ما أتى به المتحدّي.

وأما المعجزات المنقولة التي هي سوى القرآن فكثيرة، منها: انشقاق القمر، وهي آية باهرة نطق بها القرآن المجيد. لا يقال: لو كان ذلك حقاً لعلمه أهل الآفاق، ولاشتهر في عوالم ذلك الزمان.

لأننا نقول: وقع ذلك ليلاً والناس بين غافل ونائم ومستيقظ مشغول بديناه، فلعلّ اختصاص المسلمين بمعرفته كان لصرفهم العناية إلى مشاهدته ثم إلى نقله.

ومن ذلك تكثير الماء القليل، وقد وقع مراراً، تارة بوضع يده فيه وخروجه من بين أصابعه كما جرى في ميصاة أبي قتادة، وتارة بوضع يده فيه وتمضمضه منه ومجّ مضمضته فيه، كما جرى في / [[ص ١٧٧]] الوشل لغزاة تبوك، وتارة بغرغز سهم من سهامه فيه كما جرى في بئر الحديبية حين أمر أبا قتادة الأنصاري بغرغز السهم فيها فصعد ماؤها حتى شرب منه بالأكفّ.

ومن ذلك إطعام الخلق الكثير من الطعام القليل، وقد اتفق ذلك في مواطن، منها حين نزل: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» [الشعراء: ٢١٤]، أمر عليّاً [عليه السلام] أن يشوي شاة ويتخذ عساً من لبن، وأن يدعو بني أبيه وكانوا أربعين رجلاً، فأكلوا ولم يبن في الطعام إلا أثر أصابعهم، وشربوا جميعاً والعس بحاله، حتى قال بعضهم: ... سحركم به محمد، ولم يجيبوا، ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني والثالث.

ومنها أن جابراً قال: رأيت محمداً [عليه السلام] خميصاً ونحن في / [[ص ١٧٨]] الخندق، فشويت له عناقاً، وأمرت المرأة أن تجبز صاعاً من شعير، ثم دعوته، فقال: «أنا وأصحابي؟»، فقلت: نعم، ثم قلت للمرأة: هي الفضيحة، فقالت: أنت قلت له ذلك؟ فقلت: بل هو قال: «أنا وأصحابي؟»، فقلت: نعم، فقالت: هو أعلم بما قال. ثم أخبرته [عليه السلام] بالصاع والعناق، فقال: «أفعد عشرة عشرة»، ففعلت فأكلوا جميعاً حتى صدروا.

وإذا ثبت أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزات على يده وجب أن يكون صادقاً، وتقريره ما مرَّ في بحوث مقدمة هذا الباب.

واعلم أن الناس اختلفوا في وجه الإعجاز، فقال قوم: هو الفصاحة، وقال آخرون: هو الأسلوب، وآخرون: هو مجموع الأمرين، وآخرون: هو / [[ص ١٨٢]] سلامته من الاختلاف. واختار المرتضى الصرفة، وذكر أن العرب قادرة على مثل فصاحته وأسلوبه، غير أن الله تعالى صرفهم عن ذلك. ولعل هذا الوجه أشبه بالصواب.

واحتج بعض المعتزلة على بطلان القول بالصرفة بأنه لا وجه يُعقل تفسير الصرفة به، لأنه إن أُريد بها سلب القدرة لزم تعذر النطق بالحروف عليهم، لأن القدرة يتعلّق بجنس الفعل، ولو لم يقدرُوا على حروف القرآن لما قدرُوا على مثلها. وإن أُريد بها سلب العلوم لزم خروجهم عن العقل، إذ هو عبارة عن العلوم المخصوصة. وإن أُريد به سلب الدواعي لزم أن يكون الداعي أمراً زائداً على العلم المخصوص، وإذا كان العلم بكون الشيء مصلحة، لكن قد عرفت أن الداعي ليس أمراً زائداً على / [[ص ١٨٣]] العلم المخصوص، وإذا كان العلم حاصلًا لهم كانوا عاملين بأن المعارضة مصلحة لهم، فكان الداعي ثابتاً. وإن أُريد به المنع من المعارضة مع القدرة والعلم وتوفّر الداعي كان ذلك إشارة إلى ما لا يُعقل وجهه وهو باطل.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تكون الصرفة بمعنى إزالة العلوم المعتبرة في الإتيان بمثل القرآن؟

قوله: (يلزم من ذلك خروجهم عن العقل، إذ العقل عبارة عن علوم مخصوصة)، قلنا: ليس كل علم داخلاً في حقيقة العقل، فإن العلم بالصناعات خارج عن ذلك، وكذلك ما نحن فيه، فلم لا يجوز أن يكون عندهم من العلوم ما يكفي في الإتيان بمثل القرآن، فعند التحدي سلب الله ذلك عن جميعهم، فكان ذلك جهة الإعجاز؟ والله أعلم.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ١٢٨]] البحث الأول: محمد رسول الله حقاً، وبرهانه أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده موافقاً لدعواه، وكل من كان كذلك كان نبياً حقاً، فمحمد نبي حق.

أمّا الصغرى فادعاء النبوة منه معلوم بالتواتر، وأمّا ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه فمن وجوه:

أحدها: أنه ظهر عليه القرآن كذلك، والقرآن معجز. أمّا ظهور القرآن عليه فالتواتر، وأمّا أن القرآن معجز فلائنه تحدّى به العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن الإتيان بمثله فكان معجزاً.

أمّا أنه تحداهم بالقرآن فلائنه بلغ أمر ربّه في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، فلما لم يأتوا بذلك قال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨]، فلما لم يأتوا قال: ﴿قُلْ لَسِنِ اجْتَمَعَتِ / [[ص ١٢٩]] الْإِنْسُ وَالْحِيْنَ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ...﴾ الآية [الإسراء: ٨٨]. وهو معلوم بالتواتر أيضاً.

وأمّا أنّهم عجزوا عن معارضته فلائهم لو كانوا قادرين على ذلك لما عدلوا عنه إلى قتل أنفسهم وإتلاف أموالهم في محاربتهم وإطفاء مقالته، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: أن غرضهم الأكثر من محاربتهم ليس إلا دفع مقالته، وقد كان الإتيان بمثل القرآن لو أمكن مع سهولة الكلام عليهم وعلو درجاتهم في الفصاحة والبلاغة كافياً في دفعه وإسكاته، فلو كانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها عليهم لما عدلوا عنها إلى الأشتى الذي هو قتل النفوس في الحرب، والعلم به ضروري. وأمّا بطلان اللازم فظاهر. وأمّا أنّهم لما عجزوا عن معارضته كان معجزاً فلصدق حدّ المعجز حينئذٍ عليه. وأمّا موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر أيضاً.

الثاني: لو سلمنا أن القرآن لم يبلغ إلى حدّ الإعجاز إلا أنه لا نزاع في كونه كتاباً شريفاً بالغاً في الفصاحة والاشتغال على العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الإلهية وعلوم الأخلاق وعلم السلوك إلى الله تعالى وعلم أحوال القرون الماضية.

ثم إنَّ محمدًا ﷺ نشأ في مكّة، وهي خالية عن العلماء والكتب والمباحث الحقيقية، ولم يسافر إلا مرّتين في مدّة قليلة، وعلم من حاله في سفره وحضره أنه لم يواظب على القراءة والاستفادة من أحد، وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة، ثم بعدها ظهر مثل هذا الكتاب الشريف على لسانه / [[ص ١٣٠]] وذلك معجزة القاهرة ظاهرة، إذ ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الإنسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلّم لا يمكن إلا بوحي من الله وإلهام، والعلم به ضروري.

سَلَمْنَاهُ، لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُنْسَبَ ذَلِكَ إِلَى بَعْضِ الْكُوكَبِ
أَوْ الْمَلَائِكَةِ الْمَجْرَدَةِ أَوْ إِبْلِيسَ إِمَّا بِالْإِعْدَادِ لَهُ
وَالْمَعُونَةِ عَلَى فِعْلِ ذَلِكَ؟

سَلَمْنَا أَنْ فَاعَلَهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، لَكِنْ لَمْ قَلْتُمْ: إِنَّهُ فَعَلَهَا
لِغَرَضِ التَّصْدِيقِ؟ وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ابْتِدَاءَ عَادَةٍ أَوْ تَكْرِيرِ
عَادَةٍ مَتَطَوُّلَةٍ مَتَبَاعِدَةٍ؟

سَلَمْنَا، لَكِنَّهُ لَعَلَّهُ خَلَقَهَا مَعْجِزَةً لِنَبِيِّ آخَرَ فِي بَعْضِ أَطْرَافِ
الْعَالَمِ أَوْ الْمَلَكِ أَوْ كِرَامَةِ لَوْاحِدٍ مِنْ جِنِّ الْبَرِّ أَوْ الْبَحْرِ.

سَلَمْنَا، لَكِنْ لَعَلَّهُ خَلَقَهَا عَلَى يَدِهِ مَعَ كَوْنِهِ كَاذِبًا حَتَّى تَشْتَدَّ
الْبَلِيَّةُ وَتَقْوَى الشُّبُهَةُ، فَيَسْتَحَقُّ بِسَبَبِهَا الثَّوَابَ الْعَظِيمَ.

لَأَنَّا نَجِيبُ عَنِ الْإِحْتِمَالَاتِ الْأُولَى أَنَّهُ ﷺ أَدْعَى كَوْنَ هَذِهِ
الْمَعْجِزَاتِ / [[ص ١٣٢]] قَدْ فَعَلَهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى يَدَيْهِ تَصْدِيقًا
لِدَعْوَاهِ الرِّسَالَةِ مِنْ عِنْدِهِ، فَلَوْ كَانَ شَيْءٌ مِنْهَا مِنْ فِعْلِ غَيْرِهِ لَا
لِغَرَضِ تَصْدِيقِهِ لَكَانَ كَاذِبًا فِيهَا ادِّعَاءُهُ، وَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ مَكَّنَهُ مِمَّا
يُرْوَجُّ بِهِ كَذِبُهُ وَمَكَّنَ غَيْرَهُ مِنْ مَسَاعِدَتِهِ عَلَى ذَلِكَ، فَيَكُونُ مُصَدِّقًا
لِلْكَاذِبِ، لَكِنْ تَصْدِيقُ الْكَاذِبِ مُسْتَلْزِمٌ لِإِضْلَالِ الْخَلْقِ
وَإِفْسَادِهِمْ وَهُوَ قَبِيحٌ عَقْلًا، فَيَمْتَنَعُ عَلَيْهِ.

وَعَنِ الْإِحْتِمَالَاتِ الْعَائِدَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَهَا عَلَى
يَدَيْهِ عَقِيبَ دَعْوَاهِ مَطَابِقَةً لَهَا عَلِمْنَا بِالضَّرُورَةِ كَوْنَ الْغَرَضِ بِهَا
تَصْدِيقَهُ دُونَ سَائِرِ الْإِحْتِمَالَاتِ الْمَذْكُورَةِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ ﷺ نَبِيٌّ حَقٌّ وَجِبَّ أَنْ يَكُونَ مَوْصُوفًا بِسَائِرِ
خَوَاصِّ النَّبَوَّةِ وَلَوْازِمِهَا مِنَ الْعِصْمَةِ وَالْبِرَاءَةِ عَنِ وُجُوهِ النِّقَاصِ
الْمُنْفَرَةِ عَنْهُ.

الْبَحْثُ الثَّانِي: اِخْتَلَفَ الْمُتَكَلِّمُونَ فِي سَبَبِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ،
فَذَهَبَ أَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّ سَبَبَهُ فَصَاحَتَهُ الْبَالِغَةَ.
وَذَهَبَ الْجَوِينِيُّ إِلَى أَنَّهُ الْفِصَاحَةُ وَالْأُسْلُوبُ، وَلِذَلِكَ كَانَ فِي
شِعْرِ الْعَرَبِ وَخُطْبِهِمْ مَا فَصَاحَتَهُ كَفِصَاحَةِ الْقُرْآنِ دُونَ أُسْلُوبِهِ،
وَكَانَ فِي كَلَامِهِمْ مَا أُسْلُوبُهُ كَأُسْلُوبِهِ دُونَ فَصَاحَتِهِ كَكَلَامِ
مَسِيلِمَةَ.

وَذَهَبَ الْمُرْتَضِيُّ ﷺ إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى صَرَفَ الْعَرَبَ عَنِ
مَعَارِضَتِهِ، وَهَذَا الصَّرْفُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِسَلْبِ قَدْرِهِمْ، وَيَحْتَمِلُ
أَنْ يَكُونَ لِسَلْبِ دَوَاعِيهِمْ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِسَلْبِ الْعُلُومِ الَّتِي
يَتِمَكَّنُونَ بِهَا مِنَ الْمَعَارِضَةِ. وَتُقَالُ عَنْهُ أَنَّهُ اخْتَارَ هَذَا الْإِحْتِمَالَ
الْأَخِيرَ.

وَالْحَقُّ أَنَّ وَجْهَ الْإِعْجَازِ هُوَ مَجْمُوعُ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ، وَهِيَ

الثَّلَاثُ: أَنَّهُ ﷺ نُقِلَتْ عَنْهُ مَعْجِزَاتٌ كَثِيرَةٌ، كِنُبُوعِ الْمَاءِ مِنْ
بَيْنِ أَصَابِعِهِ، وَتَسْبِيحِ الْحَصِيِّ فِي كَفِّهِ، وَحَنِينِ الْجَذَعِ إِلَيْهِ، وَانْشِقَاقِ
الْقَمَرِ، وَإِقْبَالِ الشَّجَرِ، وَإِطْعَامِ الْخَلْقِ الْكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ الْقَلِيلِ
شَبْعًا فِي مَوَاضِعَ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا دَوَّنَهُ الْعُلَمَاءُ وَرَوَوْا أَنَّهُ أَلْفُ
مَعْجِزَةٍ. فَهَذِهِ الْمَعْجِزَاتُ وَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَرْوِيًّا بِطَرِيقِ
الْأَحَادِ إِلَّا أَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِأَسْرَهَا كَذِبًا، بَلْ لَا بَدَّ
أَنْ يَصْدُقَ بَعْضُهَا، وَأَيُّهَا صَدَقَ ثَبَتَ بِهِ ظَهْوَرُ الْمَعْجِزِ عَلَى يَدِهِ
مُوَافِقًا لِدَعْوَاهِ. وَهَذَا هُوَ الْمَسْمُوعُ بِالتَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ كَشَجَاعَةِ عَلِيِّ
ﷺ وَسَخَاوَةِ حَاتِمِ.

وَأَمَّا بَيَانُ كِبَرِيِّ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ فَمِنْ وَجْهِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ ظَهْوَرَ الْمَعْجِزِ عَلَى يَدِ مَدَّعِي النَّبَوَّةِ مَقَارِنًا لِدَعْوَاهِ
وَمُوَافِقًا لَهَا لَمَّا كَانَ مِنْ خَوَاصِّ النَّبِيِّ كَانَ كُلُّ مَنْ اتَّصَفَ بِهِ نَبِيًّا،
فَلَمَّا اتَّصَفَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ عَلِمْنَا كَوْنَهُ كَذَلِكَ.

الثَّانِي: إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَاذِبًا فِيهَا ادِّعَاءُهُ مِنَ النَّبَوَّةِ لَمَا جَازَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ
تَعَالَى الْمَعْجِزَ عَلَى يَدَيْهِ مَقَارِنًا لِدَعْوَاهِ، لَكِنْ اللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُومُ
مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمَلْزَمَةِ: أَنَّ الْعَقْلَ يَضْطَرُّ عِنْدَ مَشَاهِدَةِ الْمَعْجِزِ مَقْرُونًا
بِدَعْوَى الْمَدَّعِي إِلَى تَصْدِيقِهِ، فَلَوْ كَانَ كَاذِبًا لَكَانَ تَعَالَى قَدْ صَدَّقَ
الْكَاذِبَ، لَكِنْ تَصْدِيقُ الْكَاذِبِ مُسْتَلْزِمٌ لِتَجْهِيلِ الْخَلْقِ وَإِغْرَائِهِمْ
بِالْقَبِيحِ، وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى اللَّهِ، فَثَبَتَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَاذِبًا لَمَا جَازَ
إِظْهَارَ الْمَعْجِزِ عَلَى يَدِهِ. وَأَمَّا بَطْلَانُ اللَّازِمِ فَلَمَّا مَرَّ.

/ [[ص ١٣١]] الثَّلَاثُ: دَعْوَى الضَّرُورَةِ، وَنَبَّأُوا عَلَى ذَلِكَ
بِأَنَّ قَالُوا: إِنَّ الْمَلِكَ الْعَظِيمَ إِذَا حَضَرَ فِي الْمَحْفَلِ الْعَظِيمِ فَقَامَ وَاحِدًا
وَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ هَذَا الْمَلِكِ إِلَيْكُمْ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا
الْمَلِكُ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا فِي كَلَامِي فَخَالَفَ عَادَتَكَ وَقَمَّ عَنْ سَرِيرِكَ،
فَإِذَا قَامَ الْمَلِكُ عِنْدَ سَمَاعِ هَذَا الْكَلَامِ عَلِمَ الْحَاضِرُونَ بِالضَّرُورَةِ
كَوْنَ ذَلِكَ الْمَدَّعِي صَادِقًا فِي دَعْوَاهِ، فَكَذَلِكَ حَالُ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي
دَعْوَاهِ النَّبَوَّةِ وَإِظْهَارِ اللَّهِ تَعَالَى الْأَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ عَلَى يَدَيْهِ
عَقِيبَ دَعْوَاهِ.

لَا يُقَالُ: لَا تُسَلِّمُ أَنْ شَيْئًا مِمَّا ذَكَرْتُمُوهُ مَعْجِزٌ، وَلَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ مِنْ
فِعْلِ اللَّهِ، وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِنَفْسِ هَذَا الْإِنْسَانِ أَوْ لِبَدْنِهِ
خَاصِّيَّةٌ لِأَجْلِهَا قَدْرٌ عَلَى مَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ غَيْرُهُ؟

سَلَمْنَا، لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَعَانَهُ عَلَيْهِ بَعْضُ الْجِنِّ
وَالشَّيَاطِينِ؟ كَمَا يُقَالُ: إِنَّ الْجِنَّ يَدْخُلُ فِي بَدَنِ الْمَصْرُوعِ، وَحِينَئِذٍ
يَكُونُ كَلَامُ الذَّنْبِ وَالْبَعِيرِ وَغَيْرِهِمَا مِنْ ذَلِكَ الْقَبِيلِ.

وحجة من منع منه عقلاً أنه يستلزم البداء المستلزم للجهل الممتنع على الله تعالى.

وحجة المانعين منه سمعاً ما روي عن موسى عليه السلام أنه قال: «تمسكوا بالسبت أبداً». وقوله: «شريعتي لا تُنسخ».

وجواب الأول: لا نُسلم أنه مستلزم للبداء، لأن البداء يستلزم اتحاد الوقت والفعل والمكلف ووجه التكليف، وظاهر أن النسخ ليس كذلك، لعدم بعض الشرائط.

وعن الثاني: لا نُسلم صححة الخبر.

سلمناه، لكن لا يفيد اليقين، لجواز أن يريد بقوله: «أبداً» المدة الطويلة أو الممكنة لوجود مخصص.

/ [[ص ١٣٥]] سلمناه، لكن لعل فيه إضماراً، وهو قوله: «ما لم يأت صاحب شريعة يرفعه»، لكن استغنى عن إظهاره للعلم به، أو نطق به ولم يُنقل إلينا.

سلمناه، لكن قد علمت أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا إذا لم يقم الدليل العقلي في معارضته، وها هنا قد قام الدليل العقلي الدال على نبوة محمد عليه السلام معارضاً لما ذكرتم، فيسقط الاستدلال به على العموم. وبالله التوفيق.

البحث الرابع: محمد عليه السلام أفضل الأنبياء، ويدل عليه المعقول والمنقول، أما المعقول فهو أنه ﷺ أكثر فيضاً للعلوم وأعم نوراً من سائر الأنبياء، فوجب أن يكون أفضل.

أما الأول: فلأن شريعته بلغت أكثر بلاد العالم وانتشرت في أطراف الأرض، بخلاف سائر الأنبياء، فإن دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل وهم بالنسبة إلى أمة محمد عليه السلام في غاية القلة. وأما عيسى عليه السلام فالدعوة الحققة التي جاء بها لم تبقى البتة، وأما ما في أيدي النصارى مما يدعون شريعة له فهو جهل محض وكفر صريح، والاستفراء مُحققه، فوجب أن لا يكون شريعة له.

وأما المنقول، فالقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى بعد ذكر النبيين: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ (الأنعام: ٩٠)، أمره أن يقتدي بهم بأسرهم، فوجب أن يأتي بكل ما أتوا به، فوجب أن يحصل على مثل كمالات جميعهم، فيكون أفضل من كل واحد منهم.

/ [[ص ١٣٦]] وأما الخبر فقوله عليه السلام: «آدم ومن دونه تحت لوائه يوم القيامة»، فكان عليه السلام مقدم ولده عند الله تعالى وأفضلهم، وهو المطلوب.

الفصاحة البالغة / [[ص ١٣٣]] والأسلوب والاشتغال على العلوم الشريفة. فأما كلام العرب فيوجد في بعضه الفصاحة البالغة، وأما الأسلوب فنادر وممكن عند التكلف، وقلما يمكن اجتماعهما لأن تكلف الأسلوب يذهب بالفصاحة.

وأما العلوم الشريفة الموجودة في القرآن فتعود إلى علم التوحيد وعلم الأخلاق والسياسات وكيفية السلوك إلى الله وعلم أحوال القرون الماضية، فربما وجد في كلام بعض حكمائهم كقس بن ساعدة ونحوه ممن قرأ الكتب الإلهية السابقة شيء من تلك العلوم، فيكون ذلك منه على سبيل النقل، ومع ذلك فلا يوجد معه أسلوب القرآن وفصاحته.

والحاصل: أن كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبه له في الأسلوب أبعد. وأما في العلوم والمقاصد التي اشتملت عليها فأشد بعداً، فإن للقرآن باطناً وظاهراً كما قال ﷺ: «إن للقرآن ظهراً وبتناً وحداً ومطلعاً يأخذ كل منه بحسب فهمه واستعداده».

وفيه آيات كثيرة بشرت وأذرت بحوادث مستقبله، وذلك مما لا يفني به القوة البشرية إلا بتأييد ووحى إلهي، فتكون تلك ممتعة في كلامهم فضلاً عن يُعبّروا عنها بما يناسب لفظ القرآن في فصاحته وأسلوبه. وبالله التوفيق.

البحث الثالث: نبوة نبينا محمد ﷺ مبنية على جواز النسخ، ومن اليهود من منع منه عقلاً وسمعاً، ومنهم من أجازته عقلاً وسمعاً، ومنهم من أجازته عقلاً وسمعاً وجوه:

/ [[ص ١٣٤]] أحدها: أنه عبارة عن رفع مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم بنص آخر متراخ عنه على وجه لولاه لاستمرار ذلك الحكم ودام.

ثم إن التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة على ما مر، ولا يمتنع أن يصير ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر، وجواز صيرورته كذلك يستلزم جواز نسخه، وإلا لكان التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة تكليفاً بالقبيح الممتنع على الله تعالى.

الثاني: أننا قد دللنا على صححة نبوة نبينا محمد ﷺ، ولا شك أن شريعته مستلزمة لنسخ كثير من أحكام الشرائع السابقة، فقد ثبت وجود النسخ، وهو مستلزم لجوازه.

الثالث: أنه كان من شريعة آدم عليه السلام جواز تزويج الأخ بالأخت، ثم رُفِع ذلك الحكم.

وأما عند من لم يقل بعصمة الإمام فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من الطُّرُق التي ذكرناها، وبالله التوفيق.

* * *

المتخذ من التقليد (ج ١) / سيد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٤٤١]] القول في نبوة نبيِّنا محمد ﷺ :

فنقول - وبالله التوفيق والعون - الذي يدلُّ على نبوة نبيِّنا ﷺ أنه ادَّعى النبوة وظهر عليه المعجز، وقد بينَّا أن المعجز يدلُّ على صدق الدعوى التي يطبقها، فيكون ﷺ صادقاً في دعواه، فيكون نبياً.

فإن قيل: بيَّنوا ادِّعاء النبوة، ثمَّ ظهور المعجز عليه، لیتَمَّ مقصودكم ويصحَّ استدلالكم.

قلنا: أمَّا ادِّعاء النبوة فلا شكَّ فيه، إذ هو معلوم على حدِّ العلم بوجوده وظهوره، وعلى حدِّ العلم بالبلدان والوقائع، لا يَنزاع فيه إلاَّ جاحد أو معاند يُعدُّ في السمنية ويشبه بالسوفسطائية، ولهذا يشترك في هذا العلم الويُّ والعدوُّ والمسلم وغير المسلم، فلا أحد يعرف وجوده إلاَّ ويعرف دعواه النبوة. إنَّما النزاع بين المسلم وغير المسلم والويُّ والعدوُّ في صدقه في دعواه، لا في أصل الدعوى.

وأما ظهور المعجز عليه، فمعجزاته كثيرة، أظهرها القرآن. وبيان كون القرآن معجزاً أنه لا شكَّ ولا خلاف في أنه ظهر عليه (صلوات الله عليه) ولم يُسمَع من غيره قبله، وأنه تحدَّى العرب به، والعرب مع طول المدَّة لم يعارضوه. فنقول: إنَّهم إنَّما لم يعارضوه للعجز من المعارضة وتعذُّرها عليهم، وذلك التعذُّر خارق للعادة.

* * *

[[ص ٤٨٨]] وإذ قد فرغنا من الاستدلال بالقرآن على

صدق نبيِّنا ﷺ في دعواه النبوة فأجبنا عن مطاعن المبطلين في القرآن، فلنذكر معجزاته الأخر، وهي أكثر من أن تُحصى، غير أننا نذكر منها الأظهر والأشهر.

فمن معجزاته ﷺ: مجيء الشجرة لَمَّا قال لها: «أقبلي»، فجاءت إليه تحدُّ الأرض خدًّا، ثمَّ قال لها: «أدبري»، فعادت إلى مكانها.

ومنها: تكثير الماء القليل في مواطن، منها: حديث الميضاة في غزوة تبوك. والحديث أنه ﷺ تَوَضَّأ من ميضاة وبقي فيها ماء قليل، فقال ﷺ لأبي قتادة: «احتفظ به، فإنَّ لهذا الماء شأنًا»،

البحث الخامس: أن محمدًا ﷺ لم يكن قبل نزول الوحي على شريعة تختصُّ بأحد من الأنبياء السابقين، لأنَّ الشرائع التي كانت قبل عيسى ﷺ كانت منسوخة بشريعة عيسى، وأما شريعة عيسى فأكثر الناقلين لها كانوا كُفَّاراً بطريق القول بالثلاث والحلول والاتحاد، والسالمون من هذه الاعتقادات لو وجدوا كانوا على غاية من القلَّة، فلا يجوز الاعتماد على نقلهم والثوق بقولهم.

فأمَّا الأمور الكليَّة والقواعد الحقيقية التي اتَّفقت الأنبياء على القول بها وشهدت البراهين العقلية بصحَّتها كالعلم بوجود الصانع ووحدانيته وما ينبغي له من الصفات والأفعال والقول بالمعاد واستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الأخلاق فقد كان ﷺ متعبداً بها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا...﴾ الآية [الأنعام: ١٦١]، ونحوها من الآيات. إلاَّ أنَّ تعبده بتلك لا من حيث إنَّهم كانوا متعبدين بها، بل لأنَّها في أنفسها كمالات واجب اعتقادها والاستكمال بها.

البحث السادس: إنَّه ﷺ مبعوث إلى جميع الخلق، خلافاً لبعض اليهود فإنَّهم زعموا أنه مبعوث إلى العرب خاصَّة. لنا: أنَّهم سلَّموا كونه نبياً فوجب كونه معصوماً، وقد أخبرنا بالتواتر أنه / [[ص ١٣٧]] ادَّعى الرسالة إلى جميع الخلق، فلو كان كاذباً لم يكن معصوماً، هذا خلف. وإن كان صادقاً لزم بطلان قولهم.

البحث السابع: لَمَّا ثبت كونه نبياً حقاً وجب أن يكون كلُّ ما أخبر به صادقاً من القول بالإسراء والقول بثواب القبر وعذابه والحساب والميزان وسائر ما أخبر عنه من أحوال القيامة، لأنَّها بأسرها ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد أخبر الصادق عنها، فوجب القول بصحَّتها.

فإن وقع فيها تشكُّك لبعض الأذهان فسببه الجهل بكيفية وقوع تلك الأمور المخبر عنها وكونها على أيِّ وجه هي. وبالله التوفيق.

البحث الثامن: في الطريق إلى معرفة شرعه لمن بعده ﷺ :

أما عندنا فالطريق إلى ذلك قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف منه في حقِّ من يحضره.

وأما في حقِّ من نأى عنه فأصول الشريعة معلومة له بالتواتر عن النبيِّ والأئمة عليهم السلام، وأما الفروع فمعلومة بالطُّرُق المظنونة من النقل والإجماع والاجتهاد في بعضها.

خبزناه، فقال ﷺ: «خذ اللحم وغطّ التَّنُورَ، وخذ الخبر من موضعه وغطّه، وأقعد أصحابي عشرة عشرة»، قال جابر: فأكلوا وأكلنا نحن وقمنا.

ومن ذلك: أن في الحديبية نهد الأزد، فشكوا إليه ﷺ، قال: «إيتوني بما بقي معكم من أزوادكم»، فجاءوا به، فوضع الدقيق ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية، ودعا الله تعالى، ففاض الأنطاع فأكلوا وتزوّدوا، حتّى ملأوا كلّ جراب وفروة.

ومن ذلك: أنه ﷺ لَمَّا زَوَّجَ فاطمة من أمير المؤمنين ﷺ، قال لأمر المؤمنين ﷺ: «اجعل لفاطمة وليمة»، ثمّ قال ﷺ: «منا كذا ومنك كيت وكيت»، فامثل أمير المؤمنين ﷺ ما رسم له (صلوات الله عليه وآله)، وعملوا خبيصاً وأعدّوا طعاماً، ثمّ قال لأمر المؤمنين ﷺ: «ادعوا لي الجماعة»، قال أمير المؤمنين: «فأتيت المسجد وفيه جمع كثير، فاستحييت من أن أدعوا البعض دون البعض، فأطرقت رأسي وما نظرت إلى أحد وقلت: أجيوا إلى وليمة فاطمة. فأقبل الناس كلّهم وجاءوا معي، حتّى دخلوا البيت، وبقيت أنا مستحيياً من قلّة الطعام وكثرة الحاضرين، فعرف رسول الله ﷺ ما دخلني من ذلك، فقال لي: لا بأس، أنا أدعو الله بالبركة»، قال أمير المؤمنين ﷺ: «فأكلوا عن آخرهم وبقي من الطعام كثير. فأخذ (صلوات الله عليه) الصحف، وجعل / [[ص ٤٩١]] على كلّ واحدة منها الخبيص ملأها وبعث إلى كلّ حجرة من حجراته واحدة منها.

ومن ذلك: قصّة عنز أمّ معبد. والقصّة أنّه (صلوات الله عليه وآله) مرّ في طريقه إلى المدينة على امرأة يقال لها: أمّ معبد الخزاعية، وكانت برزة، فسألها ﷺ القرى، قالت: ما عندنا حلوبة، فقال: «وما تلك العنز؟»، قالت: عناق لم ينز عليها فحل، فأمر ﷺ يده على ضرعها ومسّ ظهرها فدرّت، فحلب فسقى أبا بكر، وحلب فسقى عامر بن فهيرة، وحلب فسقى عبد الله بن الأرقط الدليل، وحلب فسقى أمّ معبد، وحلب فشرّب ﷺ، وقال: «ساقى القوم آخرهم شرباً»، وبقي لبن تلك العناق.

ومن ذلك: أن امرأة أهدت له ﷺ عكّة فيها سمن، فأخذ منها شيئاً وردّها ﷺ، فلم تزل العكّة فيها سمن المدّة الطويلة.

ومن معجزاته ﷺ: تسبيح الحصى- في كفه وكفّ جمع من أصحابه.

ومن معجزاته ﷺ: حنين الجذع الذي كان ﷺ يستند إليه

وتقدّمهم العسكر، فلمّا بلغهم ﷺ ثار الناس في وجهه وقالوا: «العطش العطش»، فاستدعى بالمیضة ووضع يده فيها، ففار الماء من بين أصابعه، حتّى شرب منه العسكر ورواحلهم ودوابهم.

ومنها: في هذه الغزاة أيضاً: كان في طريقهم وشّل وكان يكفي الراكب والراكبين، فقال ﷺ: «من سبق إلى الماء فلا يأخذ منه شيئاً، فلمّا جاءه أخذ بيده الماء وتمضمض منه ومجّه إلى الماء، فكثرت حتّى شرب منه الجيش كلّهُ»، ثمّ قال: «من بقي منكم فسيسمع أنّه يكون لهذا الوادي شأن»، فكان ذلك الماء يسقي حافية.

/ [[ص ٤٨٩]] وفي هذه الغزاة أيضاً: أن الناس شكوا إليه قلّة الماء، فدعا ﷺ، فمطّروا حتّى أن الغدر إن كانت تتباجس بالماء.

ومنها: أنه لَمَّا نزل الحديبية استنفدوا ماء البئر حتّى أخذوا الماء مع الطين، فدفع ﷺ سهماً إلى البراء بن عازب ليُعْرِزَه في البئر ويقول: بسم الله، فنبع الماء حتّى قالوا: لولا أنا أخذنا البراء لغرق، حتّى كانوا يغرفون الماء من رأس البئر.

ومنها: أن قوماً شكوا إليه قلّة ماء بئرهم في الشتاء، فتفل في بئرهم فانفجر بالماء الزلال العذب المعين.

ومن معجزاته تكثير الطعام القليل، فمن ذلك أنه ﷺ لَمَّا نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، قال لعليّ ﷺ: «شو فخذ شاة وجتني بعسّ من لبن، وادع لي بني أبيك بني هاشم». ففعل ذلك ودعاهم، فدخلوا وهم أربعون رجلاً، وأكلوا حتّى شبعوا، وشرّبوا حتّى ارتووا، وما يرى في الطعام إلّا أثر أصابعهم ولبن العسّ على حاله، فقال أبو لهب: (كادما سحر كم محمد)، فقاموا قبل أن يدعوهم، فأمره أن يفعل مثل ذلك في اليوم الثاني والثالث. وهذا مشهور عند أهل النقل والتواريخ.

ومن ذلك حديث جابر يوم الخندق، قال: رأيت رسول الله ﷺ خميصاً وهو يعمل في الخندق، فذبحت عناقاً وطحنت المرأة صاعاً من شعير وخبزته، فقلت: صنعت طعاماً فيسر معي، فقال ﷺ: «أنا وأصحابي؟»، فاستحييت فقلت: أنت وأصحابك، فقال ﷺ: «قوموا إلى دعوة جابر»، فجئت وأخبرتها، فقالت: هذا هو الفضيحة، / [[ص ٤٩٠]] وقالت: أنت قلت: أنت وأصحابك؟ فقال: لا، ولكنه لَمَّا قال: «أنا وأصحابي» استحييت وقلت: أنت وأصحابك، قالت: هو أعلم بما قال. قال: فلمّا جاءه ﷺ قال: «ما عندك؟»، قال: عناق في التَّنُورِ وصاع من شعير

أو مراسلة. وهو محال من حيث العادة، كما يستحيل اتِّفاق الناس كلَّهم واجتماعهم / [[ص ٤٩٣]] على لبس زيٍّ واحدٍ وتناول طعام واحد من دون جامع يجمعهم على ذلك، واجتماع شعراء كثيرين على إنشاء قصائد متعدِّدة متَّفقة الألفاظ والمعاني والوزن والقافية اتِّفاقاً.

وإمَّا أن يقال: إنَّهم افتعلوا هذه الأكاذيب وتواطئوا عليها إمَّا مشافهة أو مكاتبة أو مراسلة، وذلك أيضاً مستحيل في الجمع الكثير الذين هم دون جميع المسلمين في الكثيرة، فكيف يُتصوَّر في حقَّ المسلمين كلَّهم؟! ولئن كان بينهم تواطؤ في ذلك بأحد الوجوه المذكورة لما خفي على الناس ولظهر وانتشر، كما قال القائل:

وسرُّك ما كان بين امرئ

وسرُّ الثلاثة غير الخفيِّ

وإمَّا أن يقال: الأصل في رواية هذه الأحاديث كان واحداً، ثمَّ ظهر وانتشر عنه وتداولته الألسن، وهذا باطل أيضاً لأنَّه لو كان كذلك لوجب أن يكون الواضع لها ظاهراً، وأن يكون زمان ادِّعاء هذه المعجزات معلوماً، وأنَّه ما ادَّعاهما أحد قبله، كما علِّم ذلك في جميع المذاهب والأقوال المبتدعة المتجدِّدة التي لم تكن في الصدر الأوَّل، وسُنَّشيع القول في ذلك في القول في الإمامة إن شاء الله تعالى.

فبطل كونهم كاذبين، إذ لو كانوا كذلك لما خرجوا عن أحد هذه الأقسام التي ذكرناها وأبطلناها. وإذا بطل كونهم كاذبين تعيَّن كونهم صادقين، إذ المخبر لا يخلو عن أحد هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان بالضرورة على الآخر، فإذا كان كذلك ثبت وتحقَّق صححة هذه الأخبار.

ثمَّ وإن فرضنا نقلها من طريق الأحاد، فإنَّ معناها متواترة، لأننا نعلم أنَّه لا يجوز مع كثرتها واختلاف رواياتها أن يكون كلُّها كذباً، لأنَّ مثلها لا يتَّفق في الكذب، فهي تجري مجرى الأخبار المنقولة عن تفاصيل سخاء حاتم وشجاعة / [[ص ٤٩٤]] أمير المؤمنين، لأنَّ أحاد تلك الأخبار لمَّا كانت كثيرة علِّم بها معناها وهو سخاء حاتم وشجاعة أمير المؤمنين، بل حصول العلم بأنَّه ﷺ كان صاحب معجزات أولى وأقوى من حصول العلم بسخاء حاتم، وذلك لأنَّ الأخبار الواردة بتفاصيل معجزاته ﷺ أضعاف أضعاف الأخبار الواردة في تفاصيل سخاء حاتم. وأمَّا بيان فقدان أسباب الحيل في هذه الآيات، فهو أن أكثرها

في حال خطبته ووعظه حين انتقل إلى المنبر، فإنَّه حنَّ على ما جاء في النقل المتواتر كما تحنُّ الناقة، فلمَّا جاءه والتزمه سكن.

ومن معجزاته كلام الذراع وأنَّه قال: لا تأكلني، فإني مسموم. ومن معجزاته كلام الذئب الذي كلَّم وهب بن أوس، فقال: أتعجب من أخذني شاةً، وهذا محمَّد يدعو إلى الحقِّ فلا تجيبونه؟ وكان يُسمَّى مكلمَّ الذئب.

ومن معجزاته ﷺ أنَّ النعمى الظفري الأنصاري ضُربَ ضربةً فسقطت عينه، فأخذها بيده وجاء إليه ﷺ فردَّها إلى مكانها، فكانت أقوى عينيه، وكانت الباقية تعتلُّ وهي لا تعتلُّ.

ومن معجزاته ﷺ أنَّ أمير المؤمنين ﷺ كان قد رمدت / [[ص ٤٩٢]] عيناه يوم خيبر، فتفلَّ ﷺ فيهما فلم ترمد بعد ذلك، ودعا له بأن يصرف الله عنه الحرَّ والبرد. فكان بعد ذلك لباسه في الصيف والشتاء واحداً.

ومن معجزاته ﷺ: أنَّ طفيل بن عمرو السدوسي لمَّا أسلم قال: أذهب إلى قومي فأدعوهم، فاجعل لي علامةً، فجعل في جبينه نوراً وقال: هذه مثلة، فجعله من بعد في علاقة سوطه، فصار إلى قومه، فقالوا: إنَّ الخيل ليلتهب، فدعاهم فأسلموا مقدار ثمانين نفساً، وكان يُسمَّى ذا النور.

ومن معجزاته ﷺ: أنَّه استسقى، فلمَّا جاء المطر شكى إليه أهل المدينة من خراب المنازل، فقال ﷺ: «حوالينا ولا علينا»، فصار الغيم كالإكليل حول المدينة ويمطر والشمس طالعة في نفس المدينة.

ومن معجزاته ﷺ انشقاق القمر، والقرآن ناطق به.

فإن قيل: بيِّنا صححة هذه الأخبار التي أوردتموها المتضمِّنة لهذه المعجزات، فإنَّها في حيِّز الأحاد، ثمَّ بيِّنوا أنَّ أسباب الحيل مفقودة في هذه الأمور حتَّى يمكنكم الحكم بأنَّها معجزات.

قلنا: معاذ الله أن تكون هذه الأخبار في حيِّز الأحاد، فإنَّ المسلمين تواتروا بها خلفاً عن سلف، وهي بينهم شائعة ذائعة، فمسلمو زماننا هذا يروون هذه الأخبار على كثرتهم ويذكرون أنَّهم أخذوها عمَّن يساويهم من أسلافهم وأولئك الأسلاف أيضاً يروونها عن أسلافهم، وكذا إلى الاتِّصال بالذين عاينوا وشاهدوا هذه المعجزات، وهم خلق كثير أيضاً، فلا يخلو من أن يكونوا صادقين فيما نقلوه من هذه الأخبار أو كاذبين. فإن كانوا كاذبين لم تحلُّ الحال في ذلك من أحد أمور، إمَّا أن يقال: إنَّ هذه الأكاذيب وقعت منهم اتِّفاقاً من دون مواطاة مشافهة أو مكاتبة

حي صغير وأعطاه آلة النطق والتميز فتكلم بما سمع. والآخر: أنه تعالى فعل فيه الكلام الذي سُمع منه وأضافه إلى الذراع مجازاً، كما خلق الكلام في الشجرة عند نداءه موسى ﷺ.

فإن قيل: لو انشق القمر لراه جميع الناس في أقطار العالم، فما كان يجوز أن يشك فيه أحد ولا أن يقع فيه خلاف.

قلنا: هذا غير لازم، لأنه لا يمتنع أن يكون الناس في تلك الحال مشاغل، فإنه كان بالليل فلم يتفق لهم مراعاة ذلك وبقي ساعة ثم التهم، وغير ممتنع / [[ص ٤٩٦]] أيضاً أن يكون في الجو غيم حال بينه وبين كل من لم يشاهده، لذلك لم يروه.

فإن قيل: أليس التجار المسافرون إلى طمغاج يحكون أن هناك حجراً إذا جعل في الماء يظهر عند ذلك في الجو غيم وينزل المطر، وأتهم إذا أرادوا المطر القليل جعلوا بعضه في الماء وبعضه خارجه، وإذا أرادوا الكثير من المطر غمسوه كله في الماء. وإذا كان كذلك فكيف تحتجون بحديث الاستسقاء؟ وكيف تعدونه معجزاً خارقاً للعادة؟

قلنا: من المعلوم أن العادات تختلف بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة. أما اختلافها باختلاف الأمكنة فهو كسقوط الثلج ومجيئه في بلادنا هذه دون بلاد نجد وتهامة، وأما اختلافها باختلاف الأزمنة فهو كمجيئه عندنا في الشتاء دون الصيف، والمعتبر في المعجز هو خرق عادة من كان النبي بين ظهرانيهم.

إذا ثبت هذا وتقرر، فلو صححت الحكاية المذكورة في السؤال لكان ذلك معتاداً لأولئك الأقوام وفي بلادهم، فتكون عادة جارية فيما بينهم، ولا تكون عادة الله تعالى في أرض نجد وتهامة ولا في بلادنا هذه.

وبيانه: أن أحداً لم ير في بلادنا قط مثل ذلك، ونعلم أيضاً أنه لو كان لما ذكره السائل أصل وصحة، ونقل إلينا ذلك الحجر وعمل به ما يعمل هناك من جعله في الماء لما حصل عنده ما يدعي حصوله هناك، باعتبار أنه لو حصل منه ذلك المقصود في غير تلك الولاية لقويت الدواعي إلى نقله إلى الأقطار والبقاع لإراءة العجب فيه وإظهاره، فإن طباع البشر مجبولة على إظهار مثل ذلك من العجائب، فكانوا ينقلونه، ولو لم ينقله أحد لوجب أن ينقله المخرقون للتسوق به. فلما لم ينقلوه دل ذلك على أنه إن كان لما ذكره السائل أصل لكان ذلك مقصوراً على تلك البقعة وغيرها من البقاع، وعادة جارية فيما بين أهلها، ومن / [[ص ٤٩٧]] البيّن أن عادة أهل المدينة لم تجر بمثل ذلك ولا عادتنا، فكان ما ظهر هناك من حديث الاستسقاء خارقاً لعاداتهم.

لا يمكن ولا يتم فيه الحيلة، مثل انشقاق القمر وحديث الاستسقاء وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وخروج الماء من بين أصابعه وحديث عناق أم معبد ومجيء الشجرة إليه ورجوعها عنه لا يتم أيضاً فيه الحيلة. وإنما يتم التلبس والحيلة في الخفيف من الأجسام التي يجلب بالتلفك والقز وغيره من الخيوط والآلات الضعيفة اللطيفة التي يمكن إخفاؤها. فأما ما يجذب به الشجرة النابتة في الأرض المترسّخة عروقها فيها، فإنه يكون حبلاً قوياً وآلة كثيفة، ويحتاج الجاذب بها إلى إفراغ وسعه وبذل مجهوده في فعل الاعتمادات الموجبة لقلع الشجرة بين منبتها وشق الأرض في مجيء الشجرة وجذبها، ويحتاج في رجوعها إلى آلة أخرى بها يدفعها إلى موضعها. وكل هذا مما يجب أن يشاهد ويُعاين، فكيف يجوز أن يخفى مثل ذلك؟!

فإن قيل: جوزوا أن يكون في الأجسام جسم يجذب الشجرة كما أن فيها حجراً يجذب الحديد.

قلنا: لو كان في الأجسام ما يجذب الشجرة لعثروا عليه ولظفروا به مع تطاول الزمان كما عثروا على حجر المغناطيس حتى علمه كل أحد. وكما أطلع على باغض الخلل وغيره، وبذلك جرت العادة. / [[ص ٤٩٥]] ومهما قيل: إن ذلك الجسم لم يطلع عليه غيره ﷺ.

قلنا: فاختصاصه ﷺ بالعثور عليه دون غيره من الخلائق الباقين والغابرين يقتضي - أن الله تعالى أطلعه عليه وخصه به، فيكون ذلك خرق عادة من جهته تعالى مختصاً به، فيدل على صدقه.

ثم نقول للسائل: يلزم على ما ذكرته تجويز أن يكون في الوجود حجر يجذب الكواكب ويقلع الجبال من أماكنها، وإذا قُرب من ميّت عاد حياً. وهذا يؤدي إلى أن لا نشق بشيء من المعجزات، وكان يجب أن يطعن بذلك أعداء الدين ومخالفو الإسلام، لأنهم إلى ذلك أحوج وبه أشغف. وكذا لو ادعى في خروج الماء من بين أصابعه طبيعة لزم تجويز ذلك في قلع الجبال وجذب الكواكب وإحياء الأموات، وكل ذلك فاسد. وحينئذ الجذع لا يمكن أن يدعى أنه كان لتجويف فيه، لأنه لو كان ذلك لعثر عليه مع المشاهدة له، ولما كان يسكن عند الالتزام، وتسبيح الحصى وكلام الذراع لا يمكن فيه حيلة.

فإن قيل: كيف يتصور كلام الذراع؟

قلنا: قد قيل في ذلك وجهان: أحدهما: أنه ﷺ بنى الذراع بنية

والذي بعثك بالحق ما علم هذا أحد غيري وغيرها، وإني لأعلم أنك رسول الله.

ومن ذلك أن كسرى أنفذ إلى باذان وهو عامله باليمن أن يبعث إلى محمد من يجيء به إلى كسرى، فبعث إليه فيروزان الدلمي مع قوم. فقال ﷺ لفيزوزان: «إن ربي سلط على ربك ابنه فقتله الليلة في ساعة كذا»، فلما بلغ ذلك باذان تربص حتى جاءه الخبر بقتله إياه في تلك الليلة في تلك الساعة، فأسلم باذان وأسلم فيروزان.

/ [[ص ٤٩٩]] ومن ذلك أنه لما توفي النجاشي بالحبشة، قال ﷺ: «إن النجاشي توفي الساعة، فاخرجوا بنا إلى المصلى لنصلي عليهم»، وما علم هرقل بموته إلا من تجار غدوا من المدينة إلى الشام.

ومن ذلك أنه لما قتل زيد بن حارثة بمؤتة، قال ﷺ بالمدينة: «قتل زيد بن حارثة، وأخذ الراية جعفر»، ثم قال: «قتل جعفر»، ثم أمسك ساعة، ثم قال: «وأخذ الراية عبد الله بن رواحة». وذلك أن جعفرأبادر إلى أخذ الراية، وتوقف عبد الله بن رواحة حتى أخذ جعفر الراية، ثم قال: «وقتل عبد الله بن رواحة»، وجاءت الأخبار كذلك.

ومن ذلك أنه ﷺ لما تلى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١]، قال عتبة بن أبي لهب: كفرت بربي والنجم. فقال ﷺ: «سلط الله عليك كلباً من كلابه» يعني الأسد، فخرج عتبة إلى الشام في غير من أصحابه، حتى إذا كانوا بالشام فرأوا الأسد، فجعلت فرائضه ترعد، فقيل له: من أي شيء ترعد؟ فوالله ما نحن وأنت إلا سواء، فقال: إن محمداً دعاه علي، لا والله ما أظلت هذه السماء على ذي لهجة أصدق من محمد. ثم وضعوا العشاء فلم يدخل يده فيه، ثم جاء القوم فحاطوا أنفسهم بمتاعهم ووسطوه بينهم وناموا، فجاءهم الأسد يهمس رؤوسهم رجلاً رجلاً، حتى انتهى إليه فضغمه ضغمة كانت إياها، ففرع وهو بأخر رمق وهو يقول: ألم أقل لكم: إن محمداً أصدق الناس؟ وهذا داخل في جملة دعواته المستجابة وجار مجرى الخبر عن الغيوب، كأنه أخبر أنه سيكون ما دعا به.

ومن ذلك أن شيبه بن أبي عثمان بن أبي طلحة قال: ما كان أحد أبغض / [[ص ٥٠٠]] إلي من رسول الله ﷺ، وكيف لا يكون كذلك وقد قتل مناً ثمانية، كل منهم كان يحتمل اللواء. فلما فتح مكة أيسر عما كنت أمتنى من قتله وقلت في نفسي: قد

هذا على أن من المعلوم أنه ﷺ لما استسقى ما جعل حجراً ولا غيره في الماء، باعتبار أنه لو عمل شيئاً من ذلك لتقل ولعلم، ولم يفزع إلا إلى الابتهاج والتضرع والدعاء.

وعلى أنا ما استدللنا بمجرد مجيء الغيث عند دعائه، بل بأنه لما جاء المطر العظيم الذي خافوا على المنازل بسببه شكوا ذلك إليه ﷺ، فدعا فصار السحاب كالإكيل حول المدينة، وكان يمطر حول المدينة والشمس طالعة في المدينة. وهذا مما لا يمكن ادعاء مثله في موضع من المواضع، فصح كونه خارقاً للعادة، واندفع الخيال الذي أورده السائل.

ومن معجزاته ﷺ إخباره عن الغيوب المستقبلية، وهو كثير: فمن ذلك قوله ﷺ لأمر المؤمنين ﷺ: «ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين»، فقاتل طلحة والزبير بعدما نكثا بيعته، وقاتل معاوية وأصحابه وهم القاسطون ومعناه الظالمون، وقاتل الخوارج وهم المارقون.

ومن ذلك قوله لأمر المؤمنين ﷺ: «إنك تقتل ذا الثدية»، وكان يقال له: المخدج، خرج من الخوارج يوم النهروان، فلما قتلوا قال أمير المؤمنين ﷺ: «اطلبوا إلي المخدج»، فلم يجده، فقال أمير المؤمنين ﷺ: «والله ما كذبت ولا كذبت»، فوجدوه، فخر ﷺ ساجداً وقال: «إن يده كالثدي عليها شعرات كشارب السنور، اتنوفي بها»، فنصبها.

ومن ذلك قوله ﷺ أيضاً لأمر المؤمنين ﷺ: «ألا أخبرك / [[ص ٤٩٨]] بأشقى الناس، رجلين: أحمر ثمود، ومن يضربك يا علي على هذه - ووضع يده على قرنه - فيبلى منه هذه - وأخذ بلحيته -»، فكان كما أخبره.

ومن ذلك إخباره ﷺ بقتل الحسين ﷺ ووصفه الموضع الذي يقتل فيه، وقيل في ذلك الموضع.

ومن ذلك قوله ﷺ لعمار بن الخطاب: «ستقتلك الفئة الباغية، وآخر زادك ضياح من لبن»، فقتله أصحاب معاوية. ولشهرة هذا الحديث لم يمكن معاوية رده، وإنما قال: (بل قتله من جاء به)، فقال ابن عباس: (فقد قتل رسول الله ﷺ حمزة، لأنه جاء به إلى الكفار فقتلوه).

ومن ذلك قوله ﷺ لعمة العباس يوم بدر وقد أسرت: «افد نفسك وابن أخيك، فإنك ذو مال»، فقال: مالي مال، فقال ﷺ: «أين المال الذي وضعته عند أم الفضل، وقلت: إن أصبت في سفري هذا لفضل كذا، ولقستم كذا ولعبد الله كذا؟»، قال:

مَلَّ المقام، فاثبتوا في حصنكم، فإنَّ حصنكم حصين وسلاحكم كثير ونبلكم حاضر وطعامكم كثير وماءكم وافر، وأنتم لا تخافون قطعه. فلما خرج قال ثقيف لأبي محجن: فإننا كرهنا دخوله وخشينا أن يُجبر محمدًا بخلل إن راه فينا أو في حصننا، فقال أبو محجن: أنا كنت أعرف به، وليس منَّا أحد أشدَّ على محمد منه وإن كان معه.

فلما رجع إلى رسول الله قال له: «ما قلت لهم؟»، قال: قلت: ادخلوا في الإسلام، فوالله لا يبرح محمد عقر داركم حتى تنزلوا، فخذوا لأنفسكم أماناً، فحدّرتهم ما استطعت، فقال له رسول الله: «كذبت، قلت لهم كذا وكذا».

/ [[ص ٥٠٢]] وعاتبه أبو بكر على ذلك فقال: أستغفر الله يا أبا بكر وأتوب إليه، لا أعود إلى مثلها أبداً.

ومن ذلك أنه ضلّت ناقة رسول الله ﷺ في توجّهه إلى تبوك، ففترّق الناس في طلبها، وعند رسول الله عمارة بن حزم، وكان في رحله زيد بن الصلت وكان يهودياً فأسلم وناق، فقال زيد: يزعم محمد أنه نبيُّ يُجبركم عن أمر السماء ولا يدري أين ناقته، فقال رسول الله: «إن منافقاً يقول: أليس محمد يزعم أنه نبيُّ يُجبركم بأمر السماء؟ ولا يدري أين ناقته، والله ما أدري إلا ما علّمني الله، وقد دلّني عليها وهي في الوادي في شعب كذا - شعب أشار إليه - حبستها شجرة بزمامها فانطلقوا فأثوا بها، فذهبوا فجاؤوا بها، فرجع عمارة بن حزم إلى رحله، فقال: العجب لشيء حدّثنا به رسول الله ﷺ أنفاً عن مقالة قائل أخبره الله عنه قال كذا وكذا، فقال رجل ممن كان في رحل عمارة ولم يحضر رسول الله ﷺ: زيد والله قائل هذه المقالة قبل أن يطلع علينا. قال: فأقبل عمارة على زيد بن الصلت يجافي عنقه ويقول: والله إن في رحلي الداهية، وما الذي أخرج يا عدوَّ الله من رحلي.

ومن ذلك أنه بعث خالد بن الوليد من تبوك في أربعمئة وعشرين فارساً إلى أكيدر بن عبد الملك بدومة الجندل من كندة، وقال له: إنك تجده يضيد البقر فتأخذه، فجاءه ليلاً، فخرج خالد حتى إذا كان من حصنه بمنظر العين في ليلة مقمرة صافية وهو على سطح له مع امرأته من الحُرِّ، فأقبلت البقرة تحكُّ بقرونها باب الحصن، فقال أكيدر: والله ما رأيت بقرأ فاجأتنا ليلاً غير تلك الليلة، ولقد / [[ص ٥٠٣]] كنت أضمر لها الخيل إذا أردت أخذها شهراً أو أكثر، ثم ركب بالرجال والآلة، فلما انفصلوا من الحصن وخيل خالد تنظر إليهم لا يسهل منها فرس ولا يتحرّك، فساعة انفصل أخذته الخيل.

دخلت العرب في دينه، فمتى أدرك ثارِي منه؟ فلما اجتمع هوازن بحنين قصدتهم لأجد منهم غرّة فأقتله، ودبّرت في نفسي كيف أصنع، فلما انهزم الناس وبقي رسول الله مع النفر الذين بقوا معه، جئت من ورائه ورفعت يدي بالسيف حتى إذا كدت أن أخبطه غشي فؤادي فلم أطق ذلك، فعلمت أنه ممنوع.

وروي أنه قال: وقع لي شواظ من نار، حتى كاد أن يمحشني، ثم التفت إلى رسول الله ﷺ فقال لي: «ادن يا شبيبة فقاتل»، ووضع يده في صدري، فصار أحبُّ الناس إليّ، فتقدّمت وقاتلت بين يديه، ولو عرض لي أبي لقتلته في نصره رسول الله ﷺ، فلما انقضى القتال دخلت على رسول الله ﷺ فقال: «الذي أراد الله بك خير مما أردته بنفسك، وحدثني بجميع ما رويته في نفسي»، فقلت: ما أطلع على هذا أحد إلا الله، وأسلمت.

وهذا نظير ما رواه إبراهيم بن محمد بن شريحيل، عن أبيه، قال: كان نصر بن الحارث بن كلدة بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصي يصف شدّة عداوته التي كانت للنبيّ، وما قدر في نفسه من مخالفة الإسلام، وأن ذلك تأكد بقتل رسول الله ﷺ، أحاه صبراً، ثم ذكر حضوره بدرأ، فقال: فرأيت قلّة أصحاب النبيّ وكثرة قريش، فلما نشب القتال رأيت أصحاب محمد أضعاف قريش وانهزمت قريش، ورأيت يومئذ رجالاً على خيل بلّقي بين السماء والأرض معلّمين بأسرون ويقتلون، فهربت مرعوباً.

/ [[ص ٥٠١]] ثم ذكر خروجه إلى هوازن في جملة النبيّ ﷺ ليصيب منه غرقاً، قال: فلما انهزم المسلمون صمدت لرسول الله، فإذا هو في وجه العدو واقف وعلى بغلة شهباء وحوله رجال بيض الوجوه، فأقبلت عائداً إليه فصاحوا بي: إليك إليك. فرعب فؤادي وأرعدت جوارحي، وقلت: هذا مثل يوم بدر، إن الرجل لعلّ حقٌّ وإنه لمعصوم، فأدخل الله تعالى قلبي الإسلام. قال: ثم التفت بالنبيّ ﷺ بعد رجوعه من الطائف، فحين رأني قال: «النصر»، قلت: لبيك يا رسول الله، فقال: «هذا خير لك ممّا أردت يوم حنين ممّا حال الله بينك وبينه».

ومن ذلك أنه ﷺ لما كان محاصراً لأهل الطائف، قال عتيبة بن حصين: يا رسول الله، ائذن لي حتى آتي إلى حصن الطائف فأكلّمهم، فأذن رسول الله له، فجاءهم فقال: أدنوا منكم وأنا آمن؟ فقالوا: نعم، وعرفه أبو محجن، فقال: ادنوه، فدخل عليهم الحصن، فقال: فداكم أبي وأمي، والله لقد سرّني ما رأيت منكم، والله ما في العرب أحد غيركم، والله ما لاقني محمد مثلكم، ولقد

فثبت وتقرّر بجميع ما ذكرناه وبكل واحد منهما نبوته ﷺ،
وإذا صحّت نبوته نعلم بقوله ﷺ وبالقرآن النازل عليه نبوة من
كان قبله من الأنبياء ﷺ، ووجب علينا الإيثار بنبوتهم تصديقاً
له وللقرآن، ولا طريق لنا إلى معرفة نبوتهم إلا ما ذكرناه.

[[ص ٥١٨]] إذا تقرّرت وثبتت نبوة نبينا المصطفى ﷺ
وجب الإقرار والتصديق بجميع ما جاء به من الشرائع والقصاص
والأخبار على ما سبقت الإشارة إليه.

ولما كان من جملة ما جاء به الوعد للمطيعين بالثواب
والوعيد للكفّار والفساق بالعقاب، فبالحريّ إيراد الكلام في
الوعد والوعيد عقيب الكلام في نبوته (عليه وآله السلام).

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٧]] فلمّا ثبت - على الجملة - وجوب النبوة، بقي
علينا أن نثبت نبوة نبينا ﷺ، وهو:
أنّ الناس ضربان: ضرب منهم من يُنكر النبوة أصلاً، ومنهم
من يُثبتها ولكنه يُنكر نبوة نبينا ﷺ.

وقد بيّنا أنّ الدليل على صححة نبوة كلّ نبي العلم المعجز.
وإذا تقرّر هذا، فظهور معجز نبينا ﷺ أجلى، وأمره في ذلك
أعلى، فهو بالنبوة أولى، وهو القرآن، الظاهر بين ظهرائي البرّ
والفاجر، والباهر بفصاحته على فصاحة كلّ ماهر.

نهج الحقّ / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٣٩]] نبوة محمد ﷺ:

وفيها مباحث:

الأوّل: في نبوة محمد ﷺ:

اعلم أنّ هذا أصل عظيم من الدّين، وبه يقع الفرق بين المسلم
والكافر، فيجب الاعتناء به، وإقامة البرهان عليه، ولا طريق في
إثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص إلاّ بمقدّمين:
إحدهما: أنّ النبيّ ادّعى رسالة ربّ العالمين له إلى الخلق،
وأظهر المعجزة على وفق دعواه، لغرض التصديق له.

والثانية: أنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق.

وهاتان المقدّمتان لا يقول بهما الأشاعرة، أمّا الأولى فلائنه
يمنع أن يفعل الله لغرض من الأغراض، أو لغاية من الغايات،
فلا يجوز أن يقال: إنّ تعالى فعل المعجزة على يد مدّعي الرسالة

ولو أردنا أن نورد جميع ما روي من ذلك لطال به الكتاب،
ولعلّه يتعدّد إيراد جميعه.

وأيضاً فقد تضمّن القرآن الإخبار عن الغيوب في آيات كثيرة،
يعرفها القارئون له والعارفون بمعانيه.

وهذه الأخبار المتضمّنة للغيوب لا يتصوّر أن يصدر جميعها
على كثرتها اتّفاقاً وتبخيّناً، فيعلم أنّ ما في القرآن منها صدر عن
عالم الغيب والشهادة، وما أخبر به ﷺ ممّا ليس في القرآن إنّما
صدر منه بإعلام الله تعالى إياه وإطلاعه عليه ووحيه إليه.

فإن قيل: أليس المنجم يُخبر عن أمور، فتوجد تلك الأمور على
ما أخبر عنها؟ وكذلك الكاهن وأصحاب الفأل والزجر.

قلنا: المنجم لا يقول ما يقول ولا يُخبر عمّا يُخبر عنه إلاّ عن
طريق، وذلك لأنّه تعالى جعل اتّصالات النجوم وحركاتها
دلالات على ما يحدث في العالم، فمن أحكم العلم بها أمكنه
الوقوف عليه إمّا بعلم أو ظنّ، وهذا ليس من الإخبار عن
الغيوب. ومعلوم من حال الرسول ﷺ أنّه ما كان تعلم من هذا
العلم شيئاً، ولا اتّهم به ولا رُمي قطّ.

وأما الكاهن فإنّه وإن كان يصيب في بعض ما يقول اتّفاقاً فقد
يُخطئ كثيراً، وهذه الأخبار كلّها صادقة.
وأما ما يقوله أصحاب الفأل والزجر فأبعد عن الصواب ممّا
يقوله الكاهن.

فبطل ما قدح به السائل فيما استدلّ به على صدقه من إخباره
(عليه) / [[ص ٥٠٤]] السلام عن الغيوب.

وممّا يدلّ على صدقه ﷺ وكونه على ثقة من أمره وقوّة يقينه
في دينه: ما أورده على المنكرين لنبوته من أهل الكتاب من قوله
لليهود: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٩٤]،
وقوله للنصارى بعد ذكر أحوال عيسى: ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا
وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ
فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١]، وامتناع
اليهود من تمّني الموت، والنصارى من المباهلة. فلولا أنّه كان على
يقين من دينه وثقة من ربّه لما أقدم ﷺ على دعائهم إلى كلمة
يسيرة يسهل التكلّم بها ويفتضح بها إن كان كاذباً. ولولا علم
أخبار اليهود والحاضرين من علماء النصارى وقسيسيّهم في
المباهلة بصدقه وتوقّعهم لنزول ما حدّتهم به من تعجّل موت
اليهود ونزول اللعن والعذاب بالنصارى لما امتنعوا من إجابته
ﷺ إلى ما دعاهم إليه من تمّني الموت والمباهلة.

وغير القرآن من الآيات دليل على صدقه كانشقاق القمر والإخبار عن الغيوب في مواضع كثيرة.

أقول: اعلم أن نبوة نبينا ﷺ تتوقف على إثبات مقدمات:

إحداها: أنه ادعى النبوة، وذلك معلوم بالتواتر لا شك فيه.

الثانية: ظهور القرآن على يده، وهو أيضاً متواتر.

الثالثة: أن القرآن معجزة.

قد احتجَّ الشيخ بأنه تحدى به فصحاء العرب، وعجزوا عن

المعارضة، فيكون معجزاً.

أما التحدي، فلقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾.

وأما العجز عن المعارضة، فلائنه لو عورض لنقل، لآئنه من

الوقائع العظيمة المشتملة على إسقاط التكليف الشاقَّة، والعلم

بالملازمة ضروري، ولما انتفى اللازم انتفى الملزوم.

لا يقال: عدم المعارضة لا يدل على تعذر احتمال تركها

لغير ذلك إما للاستهانة أو للخوف مع القدرة.

لآئنا نقول: لو كانوا قادرين لما التجأوا إلى الحرب وهو الأشقُّ

وتركوا المعارضة وهي الأسهل، فلما تركوا المعارضة دلَّ على

امتناعها عليهم، لأنهم كانوا مشغوفين / [ص ٢١٤] بإطفاء

نوره ﷺ، بقى وحيداً أكثر من ثلاثة عشرة سنة بينهم، ولم

يتمكَّنوا من المعارضة.

وقد يُستدلُّ بغير ذلك على نبوته ﷺ من ظهور الآيات

كانشقاق القمر ونبوع الماء بين أصابعه وتسبيح الحصى في كفه

وحنين الجذع وغير ذلك من المعجزات المشهورة، فإنها كانت

منقولة بالآحاد إلا أنَّها متواترة في المعنى، وإخباره بالغيوب في

مواضع كثيرة في القرآن، كقوله تعالى: ﴿سَيَهْرَمُ الْجُمُعُ وَيُوَلُّونَ

الدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿سَيَعْلَبُونَ﴾ [الروم:

٣]، وقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]،

وقوله تعالى: ﴿لَئِن أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ﴾ [الحشر: ١٢]،

وغيرها من الآيات. وفي غير القرآن، كقوله ﷺ لعليٍّ عليه السلام:

«ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»، وقوله ﷺ له

عليٍّ السلام: «إن أشقى الناس من يضربك على هذا فتخصب هذه»،

وقوله ﷺ له عليه السلام: «ستغدر بك الأمة من بعدي»، وغيرها من

الأخبار الدالة على نبوته ﷺ.

* * *

لغرض تصديقه، ولا لأجل تصحيح دعواه، بل فعلها مجاناً، ومثل هذا لا يمكن أن يكون حجةً للنبي، لآئنا لو شككنا في أن

الله فعله لغرض / [ص ١٤٠] التصديق أو لغيره لم يمكن

الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك، فكيف يحصل

الجزم بصدقه مع الجزم بأنه لم يفعله لغرض التصديق؟ وأما الثانية

فلائها لا تتم على مذهبهم، لأنهم يُسندون القبائح كلها إلى الله

تعالى، ويقولون: كلُّ من ادعى النبوة، سواء كان محقاً أم مبطلاً،

فإن دعواه من فعل الله وأثره، وجميع أنواع الشرك والمعاصي

والضلال في العالم من عند الله تعالى، فكيف يصحُّ مع هذا أن

يُعرف أن هذا الذي صدقه صادق في دعواه؟ فجاز أن يكذب في

دعواه، ويكون هذا الإضلال من الله سبحانه كغيره من الأضاليل

التي فعلها.

/ [ص ١٤١] فلينظر العاقل هل يجوز له أن يصير إلى

مذهب لا يمكن إثبات نبوة الأنبياء به البتة، ولا يمكن الجزم

بشريعة من الشرائع؟ والله تعالى قد قطع أعمار المكلفين بإرسال

الرُّسل، فقال: ﴿لَئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾

[النساء: ١٦٥].

وأبي حجة أعظم من هذه الحجة عليه تعالى؟ وأيُّ عذر أعظم

من أن يقول العبد لربه: إنك أضللت العالم، وخلقت فيهم

الشُرور والقبائح، وظهر جماعة خلقت فيهم كذب وادعاء النبوة،

وآخرون ادَّعوا النبوة، ولم تجعل لنا طريقاً إلى العلم بصدقهم، ولا

سبيل لنا إلى معرفة صححة الشرائع التي أتوا بها؟ فيلزم انقطاع

حجة الله تعالى.

/ [ص ١٤٢] وهل يجوز لمسلم يخشى الله وعقابه، أو يطلب

الخلاص من العذاب، المصير إلى هذا القول؟ نعوذ بالله من

الدخول في الشُّبهات.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٢١٢] المسألة الثالثة: في إثبات نبوة محمد ﷺ:

قال: محمد ﷺ رسول الله، لظهور المعجز على يده وهو

القرآن، لآئنه تحدى به، وعجز العرب عن معارضته، وتحديه به في

قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وغيرها من

الآيات، وعجزوا عن معارضته، لآئنه لو عورض لنقل، وعجزهم

عن المعارضة كان للتعذر دون غيره، لشدة شغفهم بإطفاء نوره

وإبطال أمره، فلو قدروا على المعارضة لعارضوه. / [ص ٢١٣]

كشف المراد/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٨٠]] المسألة السابعة: في نبوة نبينا محمد ﷺ:

قال: وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدلُّ على نبوته، والتحدّي مع الامتناع وتوفّر الدواعي يدلُّ على الإعجاز، والمنقول معنا متواتراً من المعجزات يعضده.

أقول: لمّا فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ.

والدليل عليه: أنّه ظهرت المعجزة على يده، وادّعى النبوة، فيكون صادقاً. أمّا ظهور المعجزة على يده فلو جهين:

الأول: أنّ القرآن معجز، وقد ظهر / [[ص ٤٨١]] على يده. أمّا إعجاز القرآن فلائنه تحدّي به فصحاء العرب، لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجْنُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]. والتحدّي مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفّر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم وإبطالاً لدعواه وسلامة من القتل يدلُّ على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة. وأمّا ظهوره على يده فبالتواتر.

الثاني: أنّه نُقِلَ عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين أصابعه ﷺ حتّى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاة تبوك.

وكعود ماء بئر الحديدية لمّا استقاه أصحابه بالكليّة، وتنشّف البئر، فدفع سهمه إلى البراء بن عازب، فأمره بالنزول وغرزه في البئر، فغرزه، فكثر الماء في الحال حتّى خيف على البراء بن عازب من الغرق.

ونُقِلَ عنه ﷺ في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف، فتفل فيها حتّى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا مسيلمة لمّا قلّ ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها، فذهب الماء أجمع.

ولمّا نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، قال لعليّ ﷺ: «شقّ فخذ شاة، وجئني بعسّ من لبن، وادع لي من بني أهلك بني هاشم»، ففعل عليّ ﷺ ذلك، ودعاهم، وكانوا أربعين رجلاً، فأكلوا حتّى شبعوا، ما يرى فيه إلا أثر أصابعهم، وشربوا من العسّ حتّى اكتفوا، واللبن على حاله، فلمّا أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب: كاد ما

يسحرهم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى، فقال / [[ص ٤٨٢]] لعليّ ﷺ: «افعل مثل ما فعلت»، ففعل في اليوم الثاني كالأول، فلمّا أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه، فقال لعليّ ﷺ: «افعل مثل ما فعلت»، ففعل مثله في اليوم الثالث، فبايع عليّاً ﷺ على الخلافة بعده ومتابعته.

وذبح له جابر بن عبد الله عناقاً يوم الخندق، وخبز له صاع شعير، ثمّ دعاه ﷺ، فقال: «أنا وأصحابي؟»، فقال: نعم، ثمّ جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك، فقالت له: أنت قلت: امض وأصحابك؟ فقال: لا، بل هو لمّا قال: «أنا وأصحابي»، قلت: نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلمّا جاء ﷺ قال: «ما عندكم؟»، قال جابر: ما عندنا إلا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه، فقال له ﷺ: «أقعد أصحابي عشرة عشرة»، ففعل، فأكلوا كلهم.

وسبّح الحصى في يده ﷺ، وشهد الذئب له بالرسالة، فإنّ أهبان بن أوس كان يرعى غنماً له، فجاء ذئب فأخذ شاةً منها، فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة؟ هذا محمد يدعو إلى الحقّ فلا تجيبونه، فجاء إلى النبيّ وأسلم، وكان يدعى مكلّم الذئب.

وتفل في عين عليّ ﷺ لمّا رمدت، فلم ترمد بعد ذلك أبداً. ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحرّ والبرد، فكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً. وانشقّ له القمر. ودعا الشجرة فأجابته وجاءته تتخذ الأرض من غير جاذب ولا دافع، ثمّ رجعت إلى مكانها. وكان يخطب عند الجذع، فأخذ له منبراً، فانتقل إليه، فحنّ الجذع إليه حين الناقاة إلى ولدها، فالترمه، فسكن.

وأخبر بالغيوب في مواضع كثيرة، كما أخبر بقتل الحسين ﷺ وموضع الفتك به، فقُتِلَ في ذلك الموضع. وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشساس، فقُتِلَ بعده ﷺ. وأخبر أصحابه بفتح مصر وأوصاهم بالقبض خيراً فإنّ لهم ذمّةً ورحماً. وأخبرهم / [[ص ٤٨٣]] بادّعاء مسيلمة النبوة باليمامة، وادّعاء العنسي النبوة بصنعاء، وأنّها سيقتلان، فقتل فيروز الديلمي العنسي قرب وفاة النبيّ ﷺ، وقتل خالد بن الوليد مسيلمة. وأخبر عليّاً ﷺ بخبر ذي الثدية، وسيأتي. ودعا عليّ عتبة بن أبي لهب لمّا تلا ﷺ: ﴿وَالنَّجْمِ﴾ [النجم: ١]، فقال عتبة: كفرت برّبّ النجم، بتسليط كلب الله عليه، فخرج عتبة إلى الشام، فخرج الأسد، فارتعدت فرائصه، فقال له أصحابه: من أيّ شيء ترتعد، فقال:

واحتجَّ السيد المرتضى بأنَّ العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة وعلى التركيب، وإثماً مُنعوا عن الإتيان بمثله تعجيزاً لهم عمّا كانوا قادرين عليه.

وكلُّ هذه الأقسام محتملة.

قال: والنسخ تابع للمصالح.

أقول: هذا إشارة إلى الردِّ على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى ﷺ، قالوا: لأنَّ النسخ باطل، إذ المنسوخ إن كان مصلحة قبح النهي عنه، وإن كان مفسدة قبح الأمر به، وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى ﷺ.

وتقرير الجواب أن نقول: الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغيَّر بتغيُّر الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين، فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمَّر به، / [ص ٤٨٦] ومفسدة لقوم في زمان آخر فيُنهي عنه.

قال: وقد وقع حيث حُرِّم على نوح بعض ما أُحِلَّ لمن تقدَّمه، وأوجب الختان بعد تأخيره، وحُرِّم الجمع بين الأختين، وغير ذلك من الأحكام.

أقول: هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ، فإنَّه بيَّن أولاً جواز وقوعه، وهاهنا بيَّن وقوعه في شرعهم، وذلك في مواضع، منها: أنه قد جاء في التوراة أنَّ الله تعالى قال لأدم وحواء **عَلَيْكما**: قد أبحت لكما كلُّما دبَّ على وجه الأرض، فكانت له نفس حيَّة. وورد فيها أنه قال لنوح **عَلَيْكما**: خذ معك من الحيوان الحلال كذا، ومن الحيوان الحرام كذا، فحرَّم على نوح **عَلَيْكما** بعض ما أباحه لأدم **عَلَيْكما**. ومنها: أنه أباح نوحاً **عَلَيْكما** تأخير الختان إلى وقت الكبر، وحرَّمه على غيره من الأنبياء. وأباح إبراهيم **عَلَيْكما** تأخير ختان ولده إسما عيل **عَلَيْكما** إلى حال كبره، وحرَّم على موسى **عَلَيْكما** تأخير الختان عن سبعة أيام. ومنها: أنه أباح آدم **عَلَيْكما** الجمع بين الأختين، وحرَّمه على موسى **عَلَيْكما**.

قال: وخبرهم عن موسى **عَلَيْكما** بالتأييد مختلق، ومع تسليمه لا يدلُّ على المراد قطعاً.

أقول: إنَّ جماعة اليهود جوزوا وقوع النسخ عقلاً، ومنعوا من نسخ شريعة موسى **عَلَيْكما**، وتمسَّكوا بما روي عن موسى **عَلَيْكما** أنه قال: «تمسَّكوا بالسبت أبداً»، والتأييد يدلُّ على الدوام، ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد ﷺ.

والجواب من وجوه:

الأوَّل: أنَّ هذا الحديث مختلق، ونُسبَ إلى ابن الراوندي.

إنَّ محمداً دعا عليّ، فوالله ما أظلت السماء على ذي لهجةٍ أصدق من محمد، فأحاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه، فجاء الأسد فلحس رؤوسهم واحداً واحداً حتَّى انتهى إليه فضغمه ضغمة ففزع منه ومات. وأخبر بموت النجاشي، وقتل زيد بن حارثة بموته، فأخبر **عَلَيْكما** بقتله في المدينة، وأنَّ جعفرأ أخذ الراية، ثمَّ قال: «قُتِلَ جعفر»، ثمَّ توقَّف وقفة، ثمَّ قال: «وأخذ الراية عبد الله بن رواحة»، ثمَّ قال: «وقُتِلَ عبد الله بن رواحة»، وقام **عَلَيْكما** إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرأ إلى أهله، ثمَّ ظهر الأمر كما أخبر **عَلَيْكما**. وقال لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»، فقتله أصحاب معاوية، ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكَّن معاوية من دفعه، واحتال على العوامِّ، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس وقال: لم يقتل الكفَّار إذن حمزة، وإثماً قتله رسول الله، لأنَّه هو الذي جاء به إليهم حتَّى قتلوه. وقال لعليّ **عَلَيْكما**: «ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»، فالناكثون طلحة وزبير، لأنَّهما بايعاه ونكثا. والقاسطون هم الظالمون، وهم معاوية وأصحابه، لأنَّهم ظلمة بغاة. / [ص ٤٨٤] والمارقون هم الخارجون عن الملة، وهم الخوارج.

وهذه المعجزات بعض ما نُقِلَ، واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها، وبلوغ الغرض بهذه، وقد أوردنا معجزات أخرى منقولة في كتاب (نهاية المرام).

قال: وإعجاز القرآن قيل: لفصاحته، وقيل: لأسلوبه وفصاحته، وقيل: للصرفة، والكلُّ محتمل.

/ [ص ٤٨٥] أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجبَّائيان: إنَّ سبب إعجاز القرآن فصاحته. وقال الجويني: هو الفصاحة والأسلوب معاً، وعنى بالأسلوب الفنَّ والضرب. وقال النظام والمرضى: هو الصرفة، بمعنى أنَّ الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة.

واحتجَّ الأوَّلون بأنَّ المنقول عن العرب أنَّهم كانوا يستعظمون فصاحته، ولهذا أراد النابغة الإسلام لِمَّا سمع القرآن وعرف فصاحته فردَّه أبو جهل، وقال له: يُحرِّم عليك الأبيسين. وأخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۖ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ نَظَرَ ۖ ثُمَّ نَظَرَ ۖ...﴾ إلى آخر الآية [المدثر: ١٨ - ٢١]. ولأنَّ الصرفة لو كانت سبباً في إعجازه لوجب أن يكون في غاية الركاقة، لأنَّ الصرفة عن الركب أبلغ في الإعجاز، والتالي باطل بالضرورة.

قال: وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء ﷺ لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء ﷺ أفضل من الملائكة ﷺ. وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلى أن الملائكة أفضل. واستدل الأولون بوجوه ذكر المصنف ﷺ منها وجهاً، للاكتفاء به، وهو أن الأنبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضبية وسائر القوى الجسدية كالحالية والوهمية وغيرهما، وأكثر أحكام هذه القوى تضاد حكم القوة العقلية وتمانعها، حتى إن أكثر الناس يلتجئ إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية، والأنبياء ﷺ يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسدية، فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى، وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل، لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمرها».

وهاهنا وجوه أخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب (نهاية المرام).

* * *

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٧٣]] قال: الباب الخامس: في النبوة:

محمد رسول الله ﷺ، لأنه (ظهرت المعجزة على يده، وهو القرآن بالتواتر، وهو معجزة. ولإخباره عن الغيب، كقوله: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَعْلَبُونَ﴾ [الروم: ٣]، إلى غير ذلك. ولتواتر معنى الأخبار ينبوع الماء، وانشقاق القمر، وإشباع الخلق، وإن كان كل واحد لم يبلغ التواتر، فمعنى الكل متواتر كشجاعة علي. ولم يعارضه أحد، وإلا لنقل، لتوفر الدواعي إليه. وأمّا أن كل من كان كذلك فهو نبي، لأنه يقوم مقام التصديق، كمن ادعى رسالة ملك وقال: إن كنت صادقاً فخالف عادتك، فكلماً قال له ذلك خالفها، حكم الكل بتصديقه، وكل من صدقه فهو صادق، لصدقه. ولأنه لا يفعل القبيح.

* * *

/ [[ص ٣٧٤]] دلائل نبوة محمد ﷺ:

إذا عرفت هذا فنقول: محمد رسول الله ﷺ، خلافاً للمشركين. ويدل عليه: أنه ظهرت على يده المعجزة مقرونة بالتحدي، وكل من كان كذلك فهو نبي حقاً. أمّا المقدمة

/ [[ص ٤٨٧]] الثاني: لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم، لأن بخت نصر استأصلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم من يؤتق بنقله.

الثالث: أن لفظة التأييد لا تدل على الدوام قطعاً، فإنها قد وردت في التوراة لغير الدوام، كما في العبد أنه يُستخدم ست سنين، ثم يُعرض عليه العتق في السابعة، فإن أبا العتق ثبّت أذنه واستخدم أبداً، وفي موضع آخر: يُستخدم خمسين سنة. وأمروا في البقرة التي كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة أبداً، ثم انقطع تعبدهم بها. وفي التوراة: (قربوا إلي كل يوم خروفين، خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم)، وانقطع تعبدهم به. وإذا كان التأييد في هذه الصور لا يدل على الدوام، انتفت دلالاته هنا قطعاً. أقصى ما في الباب أنه يدل ظاهراً، لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدلة المعارضة لها.

قال: والسمع دل على عموم نبوته ﷺ.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً ﷺ مبعوث إلى العرب خاصّة، والسمع يُكذب قولهم هذا، قال الله تعالى: ﴿لَا نُنزِرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وسورة الجن تدل على بعثه ﷺ إليهم، وقال ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ».

لا يقال: كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]؟ لأننا نقول: لا استبعاد / [[ص ٤٨٨]] في ذلك بأن يُترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، وليس في الآية أنه تعالى ما أرسل رسولاً إلا إلى من يفهم لسانه، وإنما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه.

وجوز قاضي القضاة في أجوج ومأجوج احتمالين:

أحدهما: أن لا يكونوا مكلفين أصلاً وإن كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الأرض.

والثاني: أن يكونوا مكلفين، وقد بلغتهم دعوتهم ﷺ، بأن يقربوا من الأمكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد. وجوز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوتهم ﷺ، فلا يكون مكلفاً بشريعته.

وعندي أن المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا، فهو باطل قطعاً، لما بيننا من عموم نبوته ﷺ. وإن كان المراد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين، فإذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها، فهو حق.

كيفية حصول العلم بالتواتر:

قال: سلمنا، لكن لا يفيد العلم، لأن كل واحد يجوز كذبه، فكذلك الكل كالحوادث. ولأن حصول العلم بكل واحد محال، لجواز كذبه، فعند الاجتماع إن حصل زائد تسلسل، وإلا لم يفيد العلم.

أقول: لما استفسر عن معنى التواتر واعترض عليه سلم ذلك الاعتراض، وشرع في بيان أن التواتر لا يفيد العلم، وهذا مذهب لقوم. واستدل عليه بوجهين:

الأول: أن كل واحد من المتواترين يجوز كذبه، فالمجموع كذلك، كما أن كل واحد من الحوادث حادث والمجموع حادث.

الثاني: أن حصول العلم إما أن يكون معللاً بقول كل واحد، أو بقول المجموع، والقسمان باطلان. أمّا الأول، فلأن كل واحد يجوز كذبه. ولأننا نعلم بالضرورة أن خبر الواحد لا يفيد العلم. ولأنه يلزم اجتماع العلة الكثيرة على معلول واحد. والثاني باطل، لأن كل واحد لما لم يكن علة في حصول العلم فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر زائد لم يكن المجموع مفيداً للعلم، وإن حصل فحصول ذلك الأمر الزائد إما أن يكون معللاً بكل واحد، أو بالمجموع. والأول باطل، وإلا لكان كل واحد علة لعلة العلم، وهو باطل لما مضى. والثاني يلزم منه التسلسل.

/ [[ص ٣٧٧]] في أن تحصيل العلم بالتواتر غير معلوم، وجوابه:

قال: سلمنا، لكن يتوقف على الإحساس ولا يفيد العلم، لجواز خلق شخص مماثل، لقوله: ﴿وَلَكِنْ شُبَّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧].

أقول: بعد تسليم عدم ورود الوجهين الدالين على أن خبر التواتر لا يفيد العلم شرع في بيان أنه وإن كان يمكن أن يفيد العلم لكنه غير معلوم. وبيانه: أن خبر التواتر شرطه الانتهاء إلى المحسوس، فإن أهل الأرض لو أخبروا بكون الله تعالى موجوداً أو قادراً أو عالماً لما أفاد إخبارهم العلم. وإذا كان كذلك فنقول: الحس قد يكذب، فإنه لا يميز بين الشيء ومثله، ولهذا إذا توالى الأمثال على الحس حسبها شيئاً واحداً، فنقول: لم لا يجوز أن يكون المرئي ليس هو النبي، بل شخص آخر خلقه الله تعالى في الحال مماثل له؟ فإنه ممكن. والذي يدل على تجويز هذا الاحتمال قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ شُبَّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧]. وإذا جاز ذلك في عيسى عليه السلام فلم لا يجوز في سائر الأنبياء؟

الصغرى، فلأنه ظهر على يده القرآن، والقرآن معجز. أمّا الصغرى، فالتواتر. وأمّا الكبرى، فلأنه تحدى به في قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ﴾ [هود: ١٣]، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨]، مع توفر دواعيهم إلى معارضته وإظهار تكذيبه من غير حاجة إلى القتال. وأيضاً فإنه أخبر بالغيب في قوله: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: ٣]. وأيضاً فإنه روي عنه أمور كثيرة خارقة للعادة، كانشقاق القمر، وحنين الجذع، وإحياء الميت، وإطعام الخلق الكثير من الزاد القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة. وهذه الوقائع الجزئية وإن كان كل واحد منها غير متواتر، إلا أنها قد اشتركت في معنى كلي منقول بالتواتر، وهو كونها خارقة للعادة. أو نقول: إن كثرة هذه الأخبار توجب صدق أحدها، وأياً كان دل على الإعجاز، كما في شجاعة علي عليه السلام، فإنه لم تنقل الوقائع الجزئية / [[ص ٣٧٥]] بالتواتر، لكن نقل عنه بالتواتر معنى كلي يشترك فيه الجزئيات المنقولة بالأحاد. فقد ثبت أنه ظهر على يده المعجزة. ولم يعارضه أحد، وإلا لنقل، لأنه من الوقائع المشهورة التي يشتد الدواعي إلى نقلها، ولما لم تنقل دل على أنها لم توجد. وأمّا أن كل من كان كذلك فهو نبي، فلأن خلق المعجز من الله تعالى عقيب الدعوى يقوم مقام التصديق، فإن الإنسان إذا ادعى رسالة الملك وقال: أيها الملك، إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فخالف عادتك، ففعل الملك ذلك، وتكرر السؤال من الرسول والفعل من الملك، فإن العقلاء يجزمون بصدق الرسول، فكذلك هاهنا. وأمّا أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق، فلأن الله تعالى صادق، فلو صدق الكذاب لم يكن صادقاً. ولأنه تعالى لا يفعل القبيح، وإظهار المعجز على يد الكاذب إغراء بالقبيح، فهو قبيح. ولأنه يلزم أن لا يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الصادق.

في معنى التواتر:

قال: فإن قيل: فإن عنيتم بالتواتر ما حصل به العلم - وأنتم تستدلون بالتواتر على حصول العلم - دار.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على ثبوت النبوة شرع في الاعتراض على الدليل مع الجواب عنه، فاستفسر أولاً عن معنى التواتر، وقال: إن عنيتم بالتواتر الخبر المفيد للعلم لزم الدور، لأنكم الآن في مقام الاستدلال بثبوت الخبر المتواتر على ثبوت العلم بالنبوة، فلو كان الخبر المتواتر هو الموجب للعلم لزم إثبات / [[ص ٣٧٦]] الشيء بنفسه. وإن عنيتم به معنى آخر، فلا بد من بيانه.

إعجاز القرآن وتواتره:

قال: سلّمنا، لكن يجوز إنزال القرآن على نبي اسمه محمد، فتكله هذا وأخذه منه. سلّمنا، لكن لا نسلّم إعجازه. قوله: (للتحدّي)، لقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ [يونس: ٣٨]. / [[ص ٣٧٨]] قلنا: نمنع أنه من القرآن، والمتواتر إنما هو المجموع، لأن حفظته كانوا في زمانه ﷺ ستة أو سبعة. ولإنكار ابن مسعود الفاتحة والمعوذتين مع تعظيم الصحابة له.

أقول: بعد تسليم التواتر بأن محمداً ﷺ أتى بالقرآن، ورد عليه المنع من جهة أخرى، وهو أن يقال: لم قلت: إن ذلك الذي ظهر على يده هو هذا؟ ومع تسليم هذا لا نسلّم إعجاز القرآن، وآيات التحدي نمنع أنها من القرآن.

لا يقال: إنها متواترة، كما أن باقي القرآن كذلك.

لأننا نقول: المتواتر هو مجموع القرآن لا كل (واحد واحد) من أفرادها، فإن حفظته في زمانه كانوا قليلين، ولأجل هذا أنكر ابن مسعود المعوذتين والفاتحة، مع أنه كان من أكابر الصحابة.

حقيقة الاختلافات في القرآن:

قال: ولأن قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] يدل على أنه من غيره، للاختلاف اللفظي كالقراءات، والمعنوي كالمتشابهات والمحكمات. أقول: بعد تسليم أن القرآن معجز منع أن يكون من عند الله. واستدل عليه بالقرآن، وهو قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [٨٢]، وهذا / [[ص ٣٧٩]] يدل على أنه لو كان من عند الله لما وجدنا فيه الاختلاف، لكن الاختلاف فيه موجود، فإن الاختلاف إمّا لفظي، وإمّا معنوي. أمّا الاختلاف اللفظي فظاهر في القرآن، فإن القراءات اختلاف لفظي. وأمّا المعنوي، فلأن فيه محكماً ومتشابهاً، وناسخاً ومنسوخاً، وعمماً وخاصاً، وهذه معاني وأحكام مختلفة.

الاعتراض على التحدي بالفاظ القرآن، وجوابه:

قال: سلّمنا، لكن دلالات الألفاظ ظنيّة، فلا يكون التحدي معلوماً. سلّمنا، لكن نمنع وصول التحدي إلى كل الأمة. سلّمنا، لكن نمنع عدم المعارضة. قوله: (وإلا لوصل للداعي). قلنا: نمنع الداعي. أقول: المستدل بين التحدي بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] وغيره من الآيات، فاعتراض عليه المعترض بأن هذا دليل لفظي، والدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، لتوقفها على ظنيّات عشرة على ما مضى.

سلّمنا وجود التحدي، لكن لا يلزم من وجود التحدي الإعجاز، لوجهين:

الأول: أنه يجوز أن يكون التحدي قد وصل إلى بعض الأمة ولم يصل إلى الباقي، فلعل الذي لم يصل إليه قد كان قادراً على المعارضة.

الثاني: لم يجوز أن يكون قد عورض؟

قوله: لو كان كذلك لنقل، لوجود الداعي.

قلنا: لا نسلّم وجود الداعي، بل الداعي حاصل بالنسبة إلى عدم النقل للخوف.

/ [[ص ٣٨٠]] عدم المعارضة لا يدل على الإعجاز:

قال: سلّمنا أنهم ما عارضوا، لكن لا يدل على الامتناع، لجواز كون خطبهم أفصح وأشهر عند العقلاء. سلّمنا، لكن القارئ أت بالمثل.

أقول: المستدل ذكر أنهم لم يعارضوه فكان معجزاً، فاعتراض عليه السائل بأن عدم المعارضة لا يدل على الإعجاز. نعم، عدم القدرة على المعارضة يدل عليه، لكن لا يلزم من عدم المعارضة عدم القدرة عليها، فلم يجوز أن يكون قد كانوا قادرين على المعارضة ولم يعارضوا، فلا يكون معجزاً؟ سلّمنا ذلك، لكن هنا ما يدل على أنهم عارضوا. وبيانه: أن القارئ للقرآن أت بمثل القرآن، لاستحالة أن يكون القارئ آتياً بنفس القرآن المنزل.

اعتراض آخر على إعجاز القرآن، وجوابه:

قال: وأخبار الغيب نمنع تواتر آياتها. سلّمنا، لكن المنجمين يجيرون بالغيب والمعجزات ما بلغت مجموعها تواتراً.

أقول: هذا اعتراض على الوجهين الآخرين الدالين على أنه أتى بالمعجز. أمّا على الوجه الأول، فلم قلت: إنه أخبر بالغيب؟ وما تذكرونه من الآيات فلم قلت: إنه من القرآن؟ ونحن نمنع أن يكون متواتراً كما في آيات التحدي. سلّمنا أنه أخبر بالغيب، لكن لا يدل على الإعجاز، فإن العادة جارية بذلك كما في حق المنجمين. وأمّا على الوجه الثاني، فلأن مجموعها ما بلغت تواتراً ولا أحادها، فلا تفيد العلم.

/ [[ص ٣٨١]] اعتراضات على المعجزة، وجوابها:

قال: سلّمنا، لكن تجويز المعجز يدل على السفسطة، لجواز انقلاب البحر ذهباً لنبي.

أقول: هذه معارضة دالة على أن لا معجز هناك، وهي ظاهرة.

في أن المعجز من فعل الله تعالى:

قال: سلمنا، لكن نمنع أنه فعل الله، لجواز اختصاصه بمزاج أو نفس أو غذاء اقتضى هذا، أو أعانته الجن والملائكة، والقول بعصمتهم ثابت بنبوته، فلا يندفع به الاحتمال، وإلا دار.

أقول: هذا اعتراض على المقدمة الثانية، وهي أن المعجزة من فعل الله تعالى، وبيانه من وجوه:

أحدها: (أن يقال): إن الإنسان عبارة عن العناصر الممتزجة نحواً ما من الامتزاج، ولا شك أن مقادير تلك العناصر مختلفة بالنسبة إلى الأشخاص، فلم لا يجوز أن يكون مزاج النبي اقتضى هذا الفعل الخارق، ومزاج غيره مخالف له عاجز عنه؟

وثانيها: أن يقال: إن الإنسان عبارة عن النفس الناطقة، فنقول: يجوز أن تكون النفوس مختلفة، فيحصل من بعضها من الآثار الغريبة ما لا يحصل من الأخرى.

وثالثها: أن نسلّم تساوي الأشخاص في المزاج والنفوس، إلا أن للأغذية / [[ص ٣٨٢]] تأثيرات مختلفة في الأبدان، فلم لا يجوز أن يكون هناك غذاء يقتضي تناوله هذا الأثر الغريب، وقد تناوله النبي، ولم يتفق لغيره؟

ورابعها: أنه يجوز أن يكون ذلك من فعل الجن والشياطين، والقطع بثبوتهم وإن كان مستفاداً منه، إلا أن التجويز حاصل قبل ثبوت نبوتهم.

وخامسها: أن يكون ذلك من فعل بعض الملائكة.

لا يقال: الملائكة معصومون لا يصدر عنهم القبيح، وفعل المعجز على يد الكاذب قبيح.

لأننا نقول: عصمتهم إنما ثبتت بقولهم، وقولهم إنما يكون حجة بصدقهم، وصدقهم متوقف على عصمتهم، فيلزم الدور.

فعل المعجز لأجل التصديق:

قال: سلمنا، لكن لا نسلّم أن الغرض التصديق، لجواز أن يكون ابتداء عادة، فإن كل حادث خارق للعادة. ولجواز أن يكون التصديق لنبي آخر، وللإرهاص، أو فعله عقيب الادعاء كالمشابه.

أقول: هذا اعتراض على المقدمة الثالثة، وهي: أن الله تعالى فعله لأجل التصديق. وبيانه من وجوه:

الأول: أن يكون ابتداء عادة، فإن ابتداء خلق كل شيء يكون خارقاً للعادة، وليس معجزاً، لأن المراد استمراره.

/ [[ص ٣٨٣]] الثاني: أن يكون تكرير عادة متطاولة، فإن

فلك الثواب لا تتم دورته إلا في ستة وثلاثين ألف سنة، فوصوله إلى النقطة التي فارقها إذا كان في هذه المدة يوهم العقلاء أنه خارق للعادة، وليس كذلك.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون ذلك تصديقاً لنبي آخر، أو إرهاباً؟

الرابع: أنكم تستدلون على أنه فعله لأجل التصديق بأنه فعله عقيب الدعوى، فلو لم يكن المراد منه التصديق لكان قبيحاً، إذ فيه إغراء بالجهل، فنقول: لم لا يكون قد فعله عقيب الدعوى لا للتصديق، بل لشيء آخر حتى تشتد البلية وتعظم المشقة فيزداد الثواب؟ وذلك كما في إنزال المشاهبات.

شبهات منكري النبوات:

الشبهة الأولى:

قال: سلمنا، لكن يعارض بأن التكليف محال، لأن الجبر حق، فلو كلف فعل القبيح.

أقول: احتج منكرو النبوات بوجوه:

الأول: أن القول بالتكليف محال، فالقول بالنبوة محال. أمّا الأول، فلأن الجبر حق على ما مضى، فلو كان التكليف حاصلًا لزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وأمّا الثاني، فلأن النبي إنما يأتي لبيان التكليف، فإذا انتفت انتفت النبوة.

/ [[ص ٣٨٤]] الشبهة الثانية:

قال: ولأن الغرض إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه، وإلا فعبث، أو العدم فظلم.

أقول: هذا هو الوجه الثاني لنفاة النبوة، وتقريره: أن الغرض من النبوة هو التكليف، فهو إما أن يكون معلوم الوقوع، وهو يستلزم الغنى عن النبوة، فتكون النبوة عبثاً. أو معلوم العدم، فيلزم الظلم، لأنه إذا كلف مع علمه بأنه لا يقع كان الظلم حاصلًا.

الشبهة الثالثة (شبهة البراهمة):

قال: ولأن الفعل إما معلوم الحسن أو القبح، فلا حاجة إليه. أو مجهولها، فإن احتيج إليه حسن، وإلا ترك، لاحتمال الضرر، فلا حاجة إلى النبي.

أقول: هذه شبهة ثالثة، وهي من شبه البراهمة، قالوا: إن النبي لا فائدة فيه، فلا يجوز إرساله من الله تعالى. أمّا الصغرى، فلأن الفعل إما أن يعلم كونه حسناً، أو قبيحاً، أو لا يعلم أحد

الثالث: أن اليهود قد تواتروا بنقل قول موسى ﷺ: «تمسكوا بالسبت أبداً».

جواب شبهة منكري الإعجاز والتواتر:

قال: والجواب: أننا نستدل بالتواتر على ضرورة العلم. وأمّا الكلام على التواتر، فكلام على الضرورة مردود. وقوله: كل واحد يجوز كذبه. قلنا: ليس إذا ثبت حكم لكل فرد ثبت للكُل، اعتبر العشرة، والمثال لا يفيد الكليّة. قوله: إن لم يحصل زائد لم يفد العلم، ممنوع.

أقول: أجاب عن السؤال الأوّل بدفع الدور، وتقديره: أن التواتر استدللنا به على كون العلم ضرورياً لا على حصول العلم، فلا نقول: العلم قد حصل، لأنّ خبر التواتر قد حصل، حتّى يلزم الدور.

وعن الاعتراض بالوجهين على الدور من حيث الإجمال، ومن حيث / [[ص ٣٨٧]] التفصيل. أمّا من حيث الإجمال، فلأنّ كلام على الضروري، فلا يُسمع. وأمّا من حيث التفصيل، فنقول: قوله في الوجه الأوّل: (كل واحد يجوز كذبه، فالمجموع كذلك) متصلة غير واضحة للزوم، فإنّه ليس إذا ثبت الحكم لكل فرد يلزم ثبوته للمجموع، بل الحق أنّها كاذبة، فإنّ كل واحد من العشرة فرد واحد، والمجموع ليس كذلك. وما ذكره من المثال في الحوادث وإن كان مذهباً لبعض المتكلمين، فليس بصحيح عندنا، والتمثيل به لا يفيد اليقين على تقدير الصححة. والفرق أنّ كل واحد إذا سبقه العدم فالمجموع سبقه العدم، لوجوب تأخر المجموع عن أجزائه المتأخّرة عن العدم.

قوله في الوجه الثاني: (إن لم يحصل زائد لم يفد العلم، ممنوع)، فأين البرهان؟ ثمّ إنّنا نقول: هذا يقتضي أن لا تحصل ماهية مركبة، وهو باطل بالضرورة.

قتل النبي لا ينافي رسالته:

قال: قوله: يجوز أن يُقتل النبي. قلنا: هذا منتفٍ بالضرورة. ولأنّ القرآن يدلّ على تخصيصه بقوله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ [التوبة: ٢٥]، ويوم أُحُدٍ ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ﴾ [التحریم: ٣]، إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على وقائعه ﷺ.

أقول: هذا الجواب ظاهر، فإنّا نعلم قطعاً أنّه هو المرسل.

/ [[ص ٣٨٨]] في تواتر القرآن جملة:

قال: قوله: المتواتر جملته. قلنا: وآحاده بالضرورة. قوله:

الوجهين فيه. فإنّ علّم أنّه حسن جاز فعله، سواء كان هناك نبياً أو لم يكن. وإنّ علّم قبحه لم يجوز فعله. وإنّ جهل الأمران فلا يخلو إمّا أن يكون فعله في محلّ الحاجة والضرورة، أو لا يكون. فإن كان الأوّل جاز فعله، لمكان الضرورة. وإن كان الثاني لم يجوز فعله، لجواز أن يكون مفسدة. فقد ظهر أنّه / [[ص ٣٨٥]] لا فائدة في النبوة. وأمّا الكبرى، فظاهرة.

الشبهة الرابعة:

قال: ولأنّ الشرع عبث، فإنّ يوم العيد وقبله متساويان مع اختلاف الحكم.

أقول: هذه شبهة رابعة، وتقديرها: أنّ الشرع عبث، فلا يجوز فعله من الله تعالى. بيان الصغرى: أنّنا نعلم بالضرورة أنّ آخر يوم من رمضان مساوٍ لأوّل يوم من شوال مع أنّ صوم الأوّل واجب وصوم الثاني حرام، فقد اختلفا في الحكم، مع أنّه لا حكمة هناك تقتضي هذا الاختلاف. وأمّا الكبرى، فظاهرة.

شبهة اليهود في إبطال نبوة نبينا ﷺ:

قال: ولأنّ النسخ باطل، لأنّ موسى إن بيّن دوام شرعه لم يُنسخ، وإلاّ كذب وجاز في شرعكم. وإن لم يُبيّن اقتضى الفعل مرّة، وإن بيّن عدمه نُقل. ولأنّ يلزم البداء. ولأنّ اليهود تواتروا بقول موسى: «تمسكوا بالسبت أبداً».

أقول: هذه شبهة اليهود على إبطال نبوة محمد ﷺ، وتقديرها: أنّ النسخ باطل، فالقول بنبوة محمد ﷺ باطل. أمّا الصغرى، فمن وجوه:

الأوّل: أنّ موسى ﷺ إمّا أن يكون قد بيّن أنّ شرعه دائم، أو بيّن أنّ شرعه غير دائم، أو لم يُبيّن واحداً منهما. فإن كان الأوّل استحال انقطاعه، وإلاّ لزم كذبه. ولأنّ لو جاز أن يُجبر بالدوام مع انقطاعه جاز في دينكم ذلك. وإن كان / [[ص ٣٨٦]] الثاني لزم أن يُنقل إلينا نقلاً متواتراً كنقل أصل شرعه، لتوفر الدواعي على نقله، ولما لم يُنقل علمنا أنّه لم يُبيّن عدم دوامه. وإن كان الثالث اقتضى الفعل مرّة واحدة، لأنّ الأمر المطلق لا يدلّ على التكرار، وهو باطل اتفاقاً.

الثاني: أنّه يلزم البداء أو فعل القبيح على الله تعالى، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الفعل المأمور به إمّا أن يكون مصلحة، أو مفسدة. فإن كان الأوّل استحال النهي عنه، وإلاّ لزم الأمر الثاني. وإن كان الثاني فيما أن يكون الله تعالى عالماً به وقد أمر، أو لا. وعلى التقدير الأوّل يلزم الثاني، وعلى التقدير الثاني يلزم الأوّل. وأمّا بطلان التالي، فظاهر.

الكل . قلنا: يكفي الفصحاء . قوله: لا نُسلمُ الداعي . قلنا: الداعي ظاهر، لكونه من الأمور الشهيرة . ولأنه مسقط للتكليف . / [[ص ٣٩٠]] قوله: لعل أشعارهم أفسح . قلنا: هذا جهالة . قوله: القارئ آتٍ بالمثل . قلنا: هذا ركيك، فإن من حفظ قصيدة شخص ثم أنشدها وعارضه بها سفهه كل عاقل . والتزم أبو الهذيل والجبائي هذه الشبهة أن الحكاية نفس المحكي، وهو باطل ضرورة .

أقول: الدلائل النقلية تتوقف على عشرة أمور ظنية قد يتبناها فيها مضي، وقد تنتفي تلك الأمور فتكون الأدلة النقلية يقينية، وهاهنا كذلك، فإننا نعلم بالضرورة أن آيات التحدي لم يُرد بها المجاز، ولا هي مشتركة، ولا أريد بها التخصيص، ولا نُسخت، وغير ذلك من المفاسد المذكورة . والداعي إلى المعارضة أن القرآن من الأمور الشهيرة، فتتوفر الدواعي على معارضته لو أمكنت بالضرورة . ولأن المعارضة مسقطة للتكليف . وأجاب عن قوله: (إن القارئ آتٍ بالمثل) بأنه باطل بالضرورة، فإننا نعلم أن من أنشد قصيدة لغيره لا يقال: إنه معارض له . وأبو الهذيل وأبو عليّ الجبائي ذهبا إلى أن الحكاية هي نفس المحكي حذراً من هذه الشبهة . وقد التزما في هذا ما هو معلوم البطلان، فإن الحروف والأصوات تُعدّم في ثاني زمان الوجود، فكيف يمكن أن يقال: إن ما يُنطق به بعد ذلك هو نفس ذلك المعدوم؟ مع أن المعدوم يستحيل إعادته . ولأنه لو تكلم شخصان بالقرآن يكون العرض الواحد قائماً في محلين . ولأنه يلزم أن يكون من تكلم بالحلاوة والحرارة أن يدركهما في لسانه، وهذا باطل بالضرورة .

/ [[ص ٣٩١]] في أن آيات الغيب متواترة كآيات التحدي : قال: وآيات الغيب متواترة كآيات التحدي . قوله: (المنجمون يُخبرون به) . قلنا: لا نُسلم، بل بأمر معتادة متطاوله من طبيعة ذلك الشكل حصول المخبر .

أقول: الفرق بين المنجم والرسول أن الأول إنما يُخبر بما يكون معتاد الحصول عند بعض التشكلات السماوية، وأمّا الرسول فإنه ليس كذلك .

إنكار التواتر مجموع القرآن إنكار للبيهي :

قال: وإنكار تواتر المجموع إنكار البيهية . قوله: (انخراق العادة محال) . قلنا: ممنوع، فإن كل جسم يصح عليه ما يصح على الباقي .

أقول: جسم العصا وجسم الحية متساويان في الجسمية،

الحفظة قليلون . قلنا: لجملته، وتفاريقه محفوظة بجملة متواترة، وقراءة ابن مسعود من الآحاد لا تعارض المتواتر . سلّمنا، لكن ابن مسعود أنكر كونها قرآناً لا نزولها، ونحن يكفينا النزول . أقول: الجواب عن قوله: (آيات التحدي غير متواترة، فإن الحفظة للقرآن قليلون) أن نقول: كما علمنا أن جملته متواترة فكذلك آحاده بالضرورة، وكون الحفظ له قليلين لا يقدح في تواتره وتواتر آحاده، لأن آحاده محفوظة بجملة متواترة .

والجواب عن قوله: (إن ابن مسعود أنكر المعوذتين): أن قول ابن مسعود لا يفيد اليقين، فلا يعارض المتواتر الذي يفيد اليقين . على أننا لو سلّمنا ذلك لكننا نقول: ابن مسعود أنكر كونها قرآناً ولم ينكر نزولها، والنزول كافٍ لنا في هذا المقام .

اختلاف الألفاظ والقراءات لا يضر بتواتر القرآن :

قال: قوله: (الاختلاف يدل على كونه من عند غير الله) . قلنا: استثناء عين التالي عقيم، وإن انعكس فالجزئية لا تصلح مقدّمة الاستثناء . سلّمنا، لكن القراءات ليست مختلفة، لقوله ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة / [[ص ٣٨٩]] أحرف»، والمعنى متفق على تأويل العلماء .

أقول: تقرير الجواب عن قوله: لمّا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ (٨٢) : إنه ليس من عند الله، لوجود الاختلاف اللفظي والمعنوي . أن نقول: كونه من عند غير الله إذا كان ملزوماً للاختلاف لا يقتضي أن يكون الاختلاف ملزوماً لكونه من عند غير الله، فإن استثناء عين التالي لا ينتج، لاحتمال كونه أعم .

لا يقال: انعكس هذه القضية إلى قولنا: قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله، ثم نستثني عين المقدم عين التالي .

لأننا نقول: القضية الجزئية لا تصلح مقدّمة للاستثناء، لجواز أن يكون زمان الاتصال غير زمان وجود المقدم . سلّمنا ذلك، لكن نمنع وجود الاختلاف والقراءات من عند الله، فإنه نُقل عن النبي ﷺ أنه قال: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف» . وأمّا المعنى فليس بمختلف، فإن العلماء تأولوا تلك الألفاظ المتشابهة بتأويلات غير بعيدة عن الاستعمال .

في أن الدلائل اللفظية يقينية :

قال: قوله: الدلائل اللفظية ظنية . قلنا: قد تنتفي المفاسد بالضرورة، وهو هنا كذلك . قوله: نمنع وصول التحدي إلى

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٥٢]] البحث الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ:

ويدل على ذلك وجوه:

[الأول]: أنه ادعى النبوة وظهر على يده المعجزة، وكل من

كان كذلك كان نبياً حقاً.

أما ادعاء النبوة فظاهر.

وأما ظهور المعجزة فلو جوه:

أحدها: أن القرآن ظهر على يده، وهو معجز. أما الصغرى

فبالتواتر، وأما الكبرى فلا تدهى به العرب مع بلوغهم الغاية في

الفصاحة، وعجزوا عن ذلك.

أما التحدي، فلقوله: ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَى

أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]،

وقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقوله:

﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨].

/ [[ص ٣٥٣]] وأما العجز، فلا تهم توفرت دواعيهم على

المعارضة، ولا مانع، فكان يجب أن تقع المعارضة، فلما لم تقع دل

على عدم قدرتهم.

وأما توفر الدواعي فظاهر، لأنه ﷺ قهر العباد على اتباع

دينه وترك أديانهم وما نشأوا عليه، واختاروا المحاربة والقتل

بالسيف على الأتباع لدينه، ولو كانوا متمكنين من المعارضة

لصاروا إليها.

وأما عدم المانع فظاهر، فإنه ﷺ في ابتداء أمره لم يكن بحيث

تخشى العرب من سطوته.

وأما بيان أن المعارضة لم تقع فضروري، لأن مثل هذه الوقائع

العظيمة تجب اشتهاها حتى يغلب ظهورها على ظهور القرآن

من حيث إنها مسقطه للتكليف والانقياد إلى أوامر المائل.

الثاني: أنه ﷺ أخبر عن الغيب بالتواتر والآيات الدالة عليه،

كقوله: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: ٣]،

وقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، وكقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ

الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وذلك معجز قطعاً.

الثالث: المعجزات المنقولة عنه ﷺ بالتواتر في كليتها وإن لم

يكن تفاصيلها متواترة، كانشقاق القمر، وإشباع الخلق الكثير من

الطعام القليل، وختم الحصى، ونبوغ الماء من بين أصابعه، وغير

ذلك، وقد نقل المحدثون في ذلك جملاً كثيرة.

فيجب استواءهما في القبول للصور المختلفة والأعراض المتغايرة،
فجاز انقلابها من أحدهما إلى الآخر، ولا يلزم من ذلك المحال.

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٨٨]] المطلب الرابع: في نبوة محمد ﷺ:

لأنه ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده، فيكون صادقاً.

والأولى ضرورة.

وأما الثانية، فلأنه ظهر على يده القرآن، وهو معجز، لأنه

تحدى به فصحاء العرب وعجزوا عن الإتيان بمثله، لأنه سألهم

المعارضة بمثله أو الحرب، فاخاروا الحرب، ومعلوم أنه لو تمكّنوا

من المعارضة لم يلجأوا إلى أشق الأمرين. ولأنه ظهر على يده

معجزات كثيرة، كانشقاق القمر، ونبوغ الماء من بين أصابعه،

وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وغير ذلك. وإن لم يكن

كل واحد منها متواتراً، فإنها متواترة المعنى.

وأما الثالثة فضرورية، فإن من ادعى رسالة ملك وقال

بحضور جمع عظيم: أيها الملك إن كنت صادقاً فخالف عادتك،

ففعل الملك ذلك مرة بعد أخرى، جزم الحاضرون بصدقه.

احتجت اليهود: بأن النسخ باطل، وإلا لزم الأمر بالقبيح أو

النهبي عن الحسن. ولأن موسى ﷺ إن بين دوام شرعه بطل

النسخ لصدقه، وإن بين / [[ص ١٨٩]] انقطاعه وجب تواتره

لتواتر أصل شرعه، وإن لم يبين شيئاً اقتضى الفعل مرة. ولقوله

ﷺ: «تمسكوا بالسبب أبداً».

والجواب: أن الحسن والقبيح يختلف باختلاف المصالح

والمفاسد المختلفة باختلاف الأزمان. وتواتر اليهود انقطع.

والتأييد لا يدل على الدوام، لقوله في التوراة لنوح ﷺ عند

خروجه من الفلك: «إني جعلت كل دابة حية مأكلاً لك

ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبداً، ما خلا الدم

فلا تأكلوه»، ثم حرم على لسان موسى ﷺ كثيراً من الحيوانات.

وفي التوراة: «قربوا إلي كل يوم خروفين، خروف غدوة

وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم»، ثم انقطع

ذلك الدوام.

وقال: «يستخدم العبد ست سنين، ثم يعرض عليه العتق،

فإن لم يقبل ثقب أذنه واستخدم أبداً»، وفي موضع آخر: «يستخدم

خمس سنين، ثم يعتق في تلك السنة»، وهي كثيرة.

ولأنه يجوز أن تكون آيات التحدي من عنده، فإن المتواتر إنما هو أصله لا تفاصيله، فإنه لم يحفظ القرآن إلا نفر يسير. ولأن ابن مسعود أنكر المعوذتين والفاحة مع تعظيم الصحابة له.

ولأن تفاصيله لو كانت متواترة لما حصل فيها اختلاف، والتالي باطل، أما اللفظي فالقراءات، وأما المعنوي فالآيات الدالة على التنزيه والتشبيه والقدرة والجبر وغير ذلك. ولأن آيات التحدي لفظية، وهي غير مفيدة لليقين.

ولأن التحدي لم يصل إلى جميع العالم، فإن البلاد المتباعدة لم يعلموا بظهوره ﷺ، ولا يلزم من عجز البعض عن المعارضة عجز الجميع، لأننا نمنع حصول الداعي إلى المعارضة، ورجوع العرب إلى الحرب لعلمهم بأنه قاطع للمادة وحاسم للأمر، فعدلوا إليه دون المعارضة.

ولأنه يحتمل أنهم تركوا المعارضة لقلّة اهتمامهم بما أتى به، ولذلك نسبوه ﷺ إلى الجنون، ثم بعد ظهور أمره خافوا على أنفسهم فتركوا المعارضة.

ولأنه يحتمل أنهم اعتقدوا أن أشعارهم وخُطبهم كانت أفصح، فقلّت رغبتهم في المعارضة.

ولأن عند حصول الداعية المخلوقة لله تعالى، إن وجب الفعل لزم الجبر فالنبوة باطلة، وإن لم يجب جاز ترك المعارضة مع حصول الداعي.

ولأنه يحتمل حصول المعارضة وإن لم يُنقل كالإمامة والوقائع المشهورة في القرون الخالية.

ولأنه يحتمل وجود المانع، فإن المعارض قد يجوز أن يكون واحداً فيخاف على نفسه.

ولأن القارئ آتٍ بالمثل.

ولأن الإخبار عن الغيب ليس بمعجز، إذ قد يحصل من المنجمين وأصحاب الرياضات.

ولأن هذه المعجزات أمور عظيمة، فكان يجب اشتهاها وبلوغها حدّ التواتر، ولو جاز وجودها مع عدم تواترها، فلم لا يجوز وجود المعارض للقرآن مع عدم نقله؟

ولأن تجويز المعجز تجويز للسفسطة، لجواز انقلاب البحر دماً معجزةً لنبيّ.

ولأن الإنسان إن كان عبارة عن البدن والأمزجة فلا شك في اختلافها، فيجوز حدوث معجز عن مزاج خاص. وإن كان

أما الكبرى فضرورية، ألا ترى أن الملك لو قال له بعض أصحابه: إن كنت رسولك فخالف عادتك، ففعل الملك ذلك وتكرّر، علم قطعاً صدق المدعي؟

/ [[ص ٣٥٤]] الثاني: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله على صدق مقالاته، ووجهه أن الكمالات النفسانية محصورة في قسمي قوتها: إما بحسب الشخص نفسه، أو بحسب تكميل غيره. والكامل المطلق هو الكامل فيها المكمل غيره، ومحمد ﷺ من ابتداء نشوئه إلى آخره لم يزل مواظباً على الأفعال الحسنة والأخلاق الجميلة، وبعد ظهور أمره ملازم لعبادة ربه متوجّه بكليته إليه تارك للدنيا يدعو الناس إلى ذلك ويجتهد في دخولهم تحت طاعة مولاها، وهذا متواتر عنه ﷺ، وذلك راجع إلى كمال قوته العملية وإكمال غيره فيها.

وأما القوة العلمية، فلا شك في أنه ﷺ ظهر والعرب متشجرة مختلفة الأديان، قوم يعبدون الأصنام وآخرون الكواكب إلى غير ذلك من الأديان الباطلة والأقويل الفاسدة، فشر فيهم المعارف الإلهية والمطالب العلمية المشتملة على التوحيد والتنزيه والعدل وغير ذلك من المسائل الحقّة، ويبن منها ما كان خفياً عليهم، وأمرهم بالتفكير والتطع على الحق، وذلك نهاية كماله في قوته العلمية وإكمال غيره فيها.

الثالث: أن الأنبياء المتقدمين أخبروا بظهوره ونبوته وصدق مقالاته.

فإن قيل: لا تُسلم ظهور المعجزة على يده، والتواتر باطل، لأنكم إن عنيتم به عدداً محصوراً يحصل به العلم فهو باطل، لأن كل عدد يُفرض يمكن تواطؤهم على الكذب. وإن عنيتم به ما أفاد العلم، فلا يحصل العلم بكون الخبر متواتراً إلا بعد العلم به وأنتم بنيتم العلم به على كونه متواتراً، فيدور.

ولأن العلم يستحيل حصوله بكل واحد وبأبي واحد وبالمجموع، لأنه إن اتّصف بما لم يتّصف به الأحاد فالكلام في علّة حصول ذلك الوصف كالكلام في العلم، وإن لم يتّصف لم يحصل العلم.

ولأن شرط التواتر البعيد استواء الطرفين والواسطة، ونمنع ذلك ها هنا.

ولأن أصل التواتر الحس، وقد يغلط كما في حق المسيح. / [[ص ٣٥٥]] ولأنه يجوز أن يكون القرآن ظهر على غير محمد وأخذه منه وادّعاه لنفسه.

ومنع استواء الطرفين والواسطة، منع لما عُلِمَ حصوله بالضرورة، فإنَّ كلَّ طبقة تنقل عن أخرى موصوفة بالكثرة المفيدة للعلم، وتغليظ الحسّ تشكيك في الضروري، فلا يُسَمَع. والفرص الذي ذكره مما يمتنع عقلاً، فإنَّ من أنصف علم أنَّ القرآن إنَّما أنزل على محمد ﷺ. ولأنَّ فيه من الآيات ما يدلُّ على تخصيصه، كقوله: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ﴾ [التحرير: ٣]، ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ [التوبة: ٢٥]، ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [التوبة: ٤٠]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة. ولأنَّ تجويز ذلك يستلزم حصول مفسدة عظيمة للمكلفين كان يجب على الله تعالى إيضاحه لأجل زوالها.

ولأنَّ الله تعالى صرف العرب عن المعارضة، ولو كان الفرض الذي ذكرتموه جائزاً لما ساغ ذلك، وهذا جواب القائلين بالصرفة. وتجويز كون آيات التحدي من عنده تجويز لإبطال الضروريات، فإننا نعلم بالضرورة تواتر القرآن بجملته وتفصيله، ولأجل ذلك لو زاد أحد فيه أو نقص لعلم كلُّ عاقل ذلك، وفي زمن الصحابة كان التشديد في حفظه أتمَّ من ذلك حتى نازعوا في أسماء السور والتعشيرات.

وابن مسعود رجل واحد في مقابلة التواتر، فلا / [ص ٣٥٨] تُسَمَع معارضته. ولأنَّه لم ينكر كونه منزلاً، وإنَّما أنكر كونه متلوّاً لأجل شبهة عرضت له.

ونمنع وجود الاختلاف، أمَّا اللفظي فالقراءات منزلة لقوله ﷺ «نزل القرآن على سبعة أحرف».

وأما المعنوي فلائها متأولة، ولها محامل ذكرها المحققون في تفاسيرهم غير خارجة عن اللغة. على أنَّ المراد بالاختلاف هاهنا يحتمل الاختلاف في الفصاحة وعدمها.

وأيضاً لو سلّم الاختلاف، لكن لا يدلُّ على أنه من غير الله، لأنَّ استثناء عين التالي عقيم.

وآيات التحدي لا شك في وصولها إلى جميع من يدعي الفصاحة ويدعي إمكان المعارضة، فلا اعتداد بغيرهم. ورجوع العرب إلى الحرب دالٌّ على العجز، فإنَّ كلَّ عاقل لا يختار ركوب الأهوال وقتل النفس على إنشاء كلام سهل دالٌّ على فضيلته مع أنه متمكّن منه، وكيف يقلُّ اهتمامهم بالمعارضة مع اختيارهم للحرب الأصعب؟

والخوف زائل، فإنَّه ﷺ كان يدعو الناس إلى الإيمان، فمن

عبارة عن النفس، فلم لا يجوز اختلافها إمّا بالنوع أو بالشخص ويصدر عن بعضها المعجز؟ أو أنَّ المعجز حصل له لاطّاعه على بعض الخواصّ الموجبة لذلك، أو أنَّ المعجز حصل من الأفلاك فإنَّها عند بعضهم أحياء ناطقة، أو من الكواكب، أو من الجن، أو من الملائكة.

ولأنَّ الفعل إن افتقر إلى الداعي لزم الجبر، فالأفعال القبيحة منسوبة إليه تعالى، فجاز إظهار المعجز لا للتصديق. وإن لم يفتقر جاز حصوله من غير غرض، فلا يمكن جعل التصديق غاية.

ولأنَّ الغرض جاز أن يكون غير التصديق من كونه لظناً ملكف آخر، أو إجابة لدعوة إنسان، أو معجزة لنبي آخر، أو الابتلاء ليحصل الثواب، كما في إنزال المتشابهات، أو ابتداء عادة، أو تكرير عادة متطاولة، أو إرهاباً.

والتمثيل بالملك لا يفيد اليقين.

ولأنَّ تصديق الله تعالى للرسول لا يدلُّ على صدقه إلا بعد بيان صدقه تعالى وأنه لا يفعل القبيح.

ولأنَّ محمدًا ﷺ إنَّما يعرف أنَّ الرسول الذي إليه من عنده تعالى لأجل المعجز، وهذا الطريق قد يتأتى منّا، لأننا نستدلُّ بكونه خارقاً للعادة على صدقه، أمَّا محمد ﷺ فلا يتأتى منه ذلك إلا بعد أن يكون عارفاً بعبادات الشياطين حتى يحكم بأنَّ المعجز الذي ظهر إليه على يد المرسل خارق لعباداتهم حتى يحكم بأنَّه ليس بشيطان وأنه صادق.

ولأنَّ نبوة محمد ﷺ يقتضي النسخ، وهو باطل، وإلَّا لزم البداء.

ولأنَّ المأمور به إن كان حسناً قبح نسخه، وإن كان قبيحاً قبح الأمر به.

ولأنَّ موسى ﷺ إن بين دوام شرعه لم يجز نسخه، وإلَّا لزم كذبه، ولجاز في شرعكم ذلك، وإن بين عدم دوامه وجب نقله، لكون الدواعي متوفّرة عليه. / [ص ٣٥٧] ولأنَّه لو جاز خفاؤه لجاز في شرعكم، وإن لم يبيّن واحداً منها لزم التعبّد بشرعه مرّة واحدة، هذا خلف. ولأنَّه نُقِلَ عنه بالتواتر: تمسّكوا بالسبت أبداً.

والجواب: نعني بالتواتر إخبار قوم يحصل معه العلم. ولا دور، لأنَّ العلم الحاصل ليس ممّا يُبَيِّنُ على غيره، بل هو علم ضروري بالمعنى الذي عقلمت به حصول المجموعة، فاعقلوا مثله في حصول العلم. على أنه طعن في الضروري، فلا يُسَمَع.

من عادات الشياطين فيه قبح عظيم من الله تعالى، وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

واعلم أئمتهم يُجيبون عن هذه الأسئلة بأننا نُجوز ذلك من حيث الماهية وإن كان ممتنعاً بالنظر إلى العادة، فإننا كما نقطع بعدم انقلاب البحر دماً مع جوازه، كذلك نقطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان جائزاً.

وهذا الجواب ضعيف، لأننا نمنع حصول القطع مع النظر إلى ذلك التجويز، نعم القطع حاصل مع الغفلة عن ذلك.

وكيف يحصل للعاقل قطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب مع أنه معتقد لتجويز القبيح عليه تعالى؟

ومن هاهنا يظهر أن التكليف السمعية والأوامر الشرعية إنما يصح ثبوتها ويُتَّع به على رأي المعتزلة، أما على طريقة الأشاعرة فلا.

والبداء غير لازم من النسخ، لأن التكليف يُعتبر فيه المصلحة، ويجوز تغييرها بتغيير الأوقات، ويكون المأمور به حسناً في وقت

دون آخر، فيحسن النهي / [[ص ٣٦٠]] عنه، وعند الأشاعرة هذان ساقطان، لأنهم لا يعترفون بالحسن والقبح، والجواب

المذكور إنما هو على رأي المعتزلة.

وأما موسى عليه السلام، فإنه بين بياناً كلياً أن شرعه سيُسخ، ولم يُنقل ذلك لانقطاع تواتر اليهود، لأن بخت نصر استأصلهم.

وعند الأشاعرة وجماعة من المعتزلة أنه لا يجب البيان في ذلك وقد علم التكرار بدليل خارجي، وإذا كان تواترهم منقطعاً فلا احتجاج بنقلهم في السبب وغيره.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٣٧]] [المسألة الثالثة: في إثبات نبوة محمد ﷺ]:

قال المصنّف: (محمد رسول الله ﷺ، لظهور المعجز على يده وهو القرآن، لأنه تحدّى به، وعجز العرب عن معارضته وتحديه

به في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وغيرها من الآيات، وعجزوا عن معارضته، لأنه لو عورض لنُقِل،

وعجزهم عن المعارضة كان للتعذر دون غيره لشدة شعفهم بإطفاء نوره وإبطال أمره، فلو قدروا على المعارضة لعارضوه،

وغير القرآن من الآيات دليل على صدقه كانشقاق القمر والإخبار بالغيب في مواضع كثيرة).

قال الشارح (دام ظلّه): (اعلم أن نبوة نبينا ﷺ يتوقّف)

العلم بها (على إثبات مقدمات:

نازعه في ذلك أتاه بالمعجز وطلب منه المعارضة، فإن عانده قاتله في ابتداء أمره وانتهاه.

واعتقادهم لغلبة فصاحتهم دال على نقصهم، فإن كل من نظر في القرآن علم أن فيه من الفصاحة ما لم يشتمل عليه قصيدة من

قصائد العرب، وحصول الداعي إذا كان موجباً للفعل غير مستلزم للجبر، وقد مضى تحقيق ذلك.

وحصول المعارضة مع عدم نقلها باطل قطعاً، فإن الدواعي يكون أشدّ توفراً على نقلها، لما فيه من التخفيف في الأمور

التكليفية، بخلاف الإمامة، فإن الدواعي غير متوفرة على نقلها، لاشتغالها على التكليف وكونها مندوبة، ووجود المعارض منفي بما

قلنا من أنه ﷺ ما كان يمنع أحداً من المعارضة.

والقاري ليس باتّ بالمثل، فإن المراد هنا ليس الحكاية، وأي عاقل يُجوز المعارضة لشاعر أو فصيح بشعره وكلامه، وأبو الهذيل

لأجل ذلك جعل الحكاية نفس المحكي، وأطبق المحققون على إبطاله.

/ [[ص ٣٥٩]] ونمنع حصول الإخبار بالغيب من المنجمين، فإنهم إنما يحكمون بما يقع غالباً بالعادة أو بالأمر الكليّة

خصوصاً مع ظهور المدّعي، فكان يجب على الله تعالى إبطال مقاله.

والمانع من تواتر كل واحد من المعجزات الاكتفاء بالقرآن الظاهر بين الناس.

وتجويز المعجز لا يدل على السفسطة، لأنه يقع نادراً.

وتجويز صدور المعجز من غير الله تعالى مدفوع عند الأشاعرة بكون كل ما يصدر في العالم منه تعالى على ما بينوه فيما سلف وعند

المعتزلة، وإلا لكان الله تعالى بتمكين ذلك الفاعل منه فاعلاً للقيح تعالى الله عن ذلك.

والجبر غير لازم عند وجوب الفعل بالداعي على ما مضى، وهذا إنما يرد على الأشاعرة.

وتجويز كون الغرض غير التصديق تجويز لصدور القبيح منه تعالى على ما سلف، وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

ودلالة المعجزة على النبوة لا يتوقّف على صدقه تعالى، بل يتوقّف على قوله: هذا رسولي، وهذا ليس بإخبار. على أننا قد بيننا

كونه تعالى صادقاً، وأنه لا يفعل القبيح، وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

وتجويز إظهار المعجزة لمحمد ﷺ على يد الشيطان أو كونه

فإنها وإن كانت منقولة بالآحاد) إلا أنها لما اشتركت في معنى واحد وهو الإعجاز وخرق العادة صار المعنى المشترك متواتراً، (وإخباره بالغيوب في مواضع كثيرة في القرآن كقوله تعالى: ﴿سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ﴾ [القمر: ٤٥]، وقوله: ﴿الم ١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ [الروم: ١ - ٣]، وقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله: ﴿لَنْ أُخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَنْ نَصْرُهُمْ لِيُؤَلِّنَ الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾ [الحشر: ١٢]، إلى غير ذلك من الآيات)، وأضاف هذه الإخبار إلى النبي ﷺ، لأنه الذي جاء بالقرآن المشتمل عليها، فيتحقق ظهور المعجز على يده.

وأما إخباره ﷺ بالغيب (في غير القرآن) فكثير، (كقوله لعليّ ﷺ: «ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»، وقوله: «إن أشقى الناس من يضربك على هذا فتخضب هذه»، وقوله: «ستغدر بك الأمة بعدي»، وغير ذلك من الأخبار دال على نبوته ﷺ).

/ [ص ٤٤٠] وقد ظهر بذلك ما قلناه أولاً من عدم توقف ثبوت العلم بالنبوة على ظهور القرآن العزيز، ولو انحصر معجز النبي ﷺ فيه كان التوقف عليه بالعرض، وإنها اقتصر الشارح على ذكر المقدمات الثلاث مع افتقار دليل النبوة إلى مقدمة أخرى، وهي أن كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو نبي حقاً، لأن هذه المقدمة بديهية كلامية في المقدمات النظرية التي يتوقف عليها دليل النبوة، ولهذا لم يتعرض المصنّف ﷺ لها.

* * *

أعلام الدين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[ص ٥٢] ولا طريق إلى نبوة أحد من الأنبياء ﷺ الآن، إلا من جهة نبينا (صلوات الله عليه وآله)، لانسداد طريق التواتر بشيء من معجزاتهم بنقل من عدا المسلمين، لفقد العلم باتصال الأزمنة مشتملة على متواترين فيها بشيء من المعجزات، وتعذر تعيين الناقلين لها.

وطريق العلم بنبوته ﷺ القرآن وما عداه من الآيات. ووجه الاستدلال به أنه تحداهم به على وجه لم يبتق لهم صارف عن معارضته، فتعدرت على وجه لا يمكن إسناده إلى غير عجزهم، إنما لأنه في نفسه معجز، أو لأن الله سبحانه صرفهم عن معارضته، إذ كل واحد من الأمرين دال على صدقه.

إحداها: أنه ادعى النبوة، وذلك) يعني ادعاءه النبوة (معلوم بالتواتر لا شك فيه)، كما / [ص ٤٣٨] يعلم وجود البلدان النائية.

(الثانية: ظهور القرآن على يده، وهو أيضاً متواتر) لا يقبل التشكيك.

(الثالثة: أن القرآن معجز).

وفي هذا نظر، فإن نبوته ﷺ إنما يتوقف العلم بها على ادعائه النبوة، وظهور المعجز على يده، أما ظهور القرآن على يده فلا يتوقف عليه النبوة لجواز إثباتها بظهور غيره من المعجزات. (وقد احتج الشيخ) يعني المصنّف (بأنه تحدى به فصحاء العرب، فعجزوا عن معارضته، فيكون معجزاً).

أما التحدي فلقوله تعالى: ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فأتوا بعشر سورٍ مثله مُفترياتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورةٍ من مثله﴾.

وأما العجز عن المعارضة، فلأنه لو عورض لنقل، لأنه من الوقائع العظيمة والمشملة على إسقاط التكاليف الشاقة، والعلم بالملازمة) بين المعارضة التي هي من الوقائع العظيمة ونقلها إلينا (ضروري، ولما انتفى اللزوم) وهو نقلها إلينا (انتفى اللزوم)، وهو المعارضة.

(لا يقال: عدم المعارضة لا يدل على تعدرها لاحتمال تركها لغير ذلك) أي لغير التعدر والعجز، (إما للاستهانة أو الخوف مع القدرة) عليها.

(لأننا نقول: لو كانوا قادرين) على المعارضة (لما التجئوا إلى الحرب وهو الأشق) من المعارضة (وتركوا المعارضة التي هي أسهل، فلما تركوا المعارضة)، وتحملوا مشاق الحروب (دل على امتناعها عليهم) وتعذرها منهم، (لأنهم كانوا مشعوفين بإطفاء نوره (صلّى الله عليه / [ص ٤٣٩] وآله) مجتهدين في إبطال أمره. واحتمال الترك للاستهانة باطل، لأنه كان ﷺ أشرف منهم وأعلى نسباً وفخراً. وأما احتمال الترك للخوف فضعيف، لأنه ﷺ بقي وحيداً أكثر من ثلاث عشرة سنة بينهم، ولم يتمكنوا من المعارضة) في طول تلك المدة التي لا خوف عليهم منه فيها.

(وقد يستدل بغير ذلك) أي بغير القرآن (على نبوته ﷺ) من ظهور الآيات، كانشقاق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع وغير ذلك من المعجزات المشهورة،

والتعذر إمّا في جنسه كإحياء الموتى، أو في وصفه كفصاحة القرآن وقلع المدينة، فنقول: نبينا [محمد] ﷺ ظهر على يده كثير من المعجزات، ومن جملتها القرآن المجيد، وهو معجز لأنه تحدّي به العرب. ومعنى التحدي هو أن يطلب منهم الإتيان بمثل ما أتى به، فإنه ادّعى النبوة وقال: (معجزتي هذا القرآن، فإن صدقتموني فيما أقول فاتبعوني، وإن لم تصدقوني فأتوا بمثل هذا القرآن حتى تنقطع حجّتي عليكم)، وكانوا حريصين على إبطال قوله، فلمّا لم يأتوا بمثل هذا القرآن وعدلوا عن المعارضة إلى حربه ومقاتلته المؤدّي إلى قتلهم وسبي حريمهم وأطفالهم وأخذ أموالهم، دلّ على عجزهم عن ذلك، فإنّ العاقل إذا خاف أمراً ويُدفع بالأمر الأسهل، لا يعدل عنه إلى الأشقّ، فدلّ على أنّ تركهم لمعارضة القرآن عجز منهم، فيكون معجزاً، لأنّ معنى المعجز هو ما عجز الغير عن الإتيان بمثله، فثبت أنّ القرآن معجزة.

وكذلك صدر عنه ﷺ معجزات كثيرة كانشقاق القمر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وشكايه الناقه، وكلام الذراع المسمومة، / [[ص ٨٢]] ومجيء الشجرة إليه.

الثالث: أنّ كلّ من ادّعى النبوة وظهر على يده المعجزات يجب أن يكون صادقاً، وذلك لأنّ المعجز من أفعال الله تعالى - كما ذكرنا -، فلو كان المدّعي كاذباً في دعواه وأظهر [الله] المعجز على يده، لكان تصديقاً للكاذب، وتصديق الكاذب قبيح، وقد ثبت أنّ تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز عليه تصديق الكاذب، فثبت أنّ نبيّ صادق، فيجب تصديقه في جميع ما أخبر به عن الله تعالى من / [[ص ٨٣]] دين الإسلام من التكليف، والنشور، والبعث، والجنّة، والنار، والثواب، والعقاب، وغير ذلك من أحكام الشرع.

وقوله: (والمقدّمات)، أي ادّعاء النبوة وإظهار المعجزة على يده، وكلّ من كان كذلك كان نبياً، (قطعتان)، أي يقينتان، لأنّهما من المقدمات المعلومة بالتواتر الذي يفيد العلم الضروري.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٨٥]] المطلب الثالث: في تعيين النبيّ:

وفيه أبحاث:

[البحث] الأوّل: سيّدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ نبيّ حقّاً، لأنّه ادّعى ذلك، وظهرت المعجزة على يده، وكلّ من كان كذلك فهو نبيّ.

وقد تضمّن القرآن ذكر أنبياء على جهة التفصيل والجملة، فيجب لذلك التديّن بنبوّتهم، وكونهم على الصفات التي يجب كون النبيّ عليها.

وإنّ رسول الله (صلوات الله عليه) أفضلهم وخاتمهم والناسخ لشرائعهم، بشريعة يجب العلم والعمل بها إلى يوم القيامة.

* * *

الاعتقاد/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٧٩]] قال (قدّس الله روحه) [أي العلامة الحلي]: ويجب أن يُعتدّ نبوة نبينا محمد ﷺ، لأنّه ادّعى النبوة، وظهر المعجزة على يده، فيكون نبياً حقّاً. والمقدّماتان قطعيتان. أقول: هذا هو الركن الثالث من أركان الإيمان، وهو ركن النبوة.

والنبيّ هو البشر المخبر عن الله تعالى بغير واسطة بشر. وأمّا الدليل على نبوة نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ، (فهو أن نقول): إنّّه ادّعى النبوة، وظهر [على يده المعجزة]، وكلّ من ادّعى النبوة وظهر على يده المعجزة فهو صادق في دعواه.

فهاهنا ثلاثة أمور:

الأوّل: إنّّه ادّعى النبوة، وهذا [ما] لا ينكره أحد، فإنّ جميع الخلائق الموافق منهم والمخالف يعترفون بأنّه ﷺ ظهر بمكّة وادّعى النبوة.

الثاني: أنّه ﷺ ظهر على يده المعجزة، وذلك أيضاً معلوم بالتواتر المفيد لليقين.

[والمعجزة هي] الأمر الخارق للعادة، المطابق للدعوى، المتعذر على الخلق الإتيان بمثله. فالخارق للعادة هو الذي لم تجر العادة به، كقلب العصا حيّة، وإحياء الموتى، وانشقاق القمر، ومجيء الشجرة، وحنين الجذع.

/ [[ص ٨٠]] وقولنا: المطابق للدعوى بمعنى أنّه يكون موافقاً لدعواه. وفيه احتراز عمّا لا يكون مطابقاً للدعوى، كما نُقل عن مسيلمة الكذاب أنّه قيل له: إنّ محمداً ﷺ تفل في بئر ففاض ماؤها، فقال: أنا أفعل كذلك، وأتى إلى بئر وفيها ماء فتفل فيها ففاض ماؤها. فإنّه أمر خارق للعادة لكنّه غير مطابق لدعواه، بل تكذيب له فيما ادّعاه.

وقولنا: المتعذر على الخلق الإتيان به، وذلك لأنّه من فعل الله تعالى، وممّا اختصّ بالاعتقاد عليه.

أما أول الصغرى ضروري تواتراً.

وأما ثانيها، فلو جوه:

الأول: أنه أتى بالقرآن، وهو معلوم تواتراً، وتحدي به العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة بقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وكل ذلك معلوم متواتراً أيضاً. فعجزوا عن الإتيان بمثله، وإلا لما عدلوا إلى محاربه التي فيها قتل أنفسهم وذهاب أموالهم، إذ العاقل لا يختار الأصعب مع إنجاح الأسهل، الذي هو / [[ص ٢٨٦]] معارضته بمثل كتابه لو كان مقدوراً مع سهولة الكلام عليهم، فيكون معجزة، لانطباق تعريفه عليه.

لا يقال: نمنع كونه ﷺ أتى بالقرآن.

قولكم: إنه متواتر، قلنا: ممنوع، لقلة الحفظه له في زمانه ﷺ.

سلمنا، لكن المتواتر جملته لا جزئياته، فلا تكون آيات

التحدي متواترة.

سلمنا، لكن نمنع كون الآتي به هو محمد ﷺ، لجواز أن

يكون غيره، فنقله هذا ونسبه إلى نفسه.

سلمنا، لكن كتابكم يدل على أنه من عند غير الله، لقوله:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، والاختلاف حاصل لفظاً بالقراءات السبعة،

ومعنى بالمحكم والمتشابه، والخاص والعام، والناسخ والمنسوخ.

سلمنا، لكن نمنع عدم معارضته، لجواز وجودها ولم ينقل

إليها.

سلمنا، لكن لا نسلم أن يكون عدم المعارضة للعجز، لجواز

القدرة وعدم الاحتفال به، أو للخوف.

لأننا نقول: الجواب عن الأول بأنه مكابرة غير مسموعة.

وعن الثاني بأن تعريف المتواتر حاصل هنا، وقلة الحفظه لا

تضرنا.

وعن الثالث بأننا نعلم ضرورة تواتر آحاده كما علمنا تواتر

جملته. ولأن تواتر جملته يستلزم تواتر آحاده، لاستحالة وجود

المركب بدون جزئه.

وعن الرابع بأنه مكابرة أيضاً، إذ انتسابه إلى هذا الشخص

معلوم ضرورة. ولدلالة القرآن على تخصيصه به، كقوله تعالى:

﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ [التوبة: ٢٥]، ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ﴾ / [[ص

٢٨٧]] ببدر [آل عمران: ١٢٣]، ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ

عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ﴾ [التحریم: ٣]، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وعن الخامس بأن كونه من عند غير الله لو كان ملزوماً للاختلاف فلا يقتضي كون الاختلاف ملزوماً، لكونه من عند غير الله، فإن استثناء عين التالي غير منتج، لجواز كونه أعم.

إن قلت: نعكس هذه الشرطية بالعكس المستوي إلى قولنا: قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله، ويستثنى حينئذ عين مقدمها فينتج عين تاليها.

قلت: الجزئية لا تصلح مقدمة استثنائية، لجواز كون زمان الاتصال أو وضعه غير زمان وجود زمان الملزوم ووضعه.

سلمنا ذلك، لكن وجود الاختلاف ممنوع، إذ المراد به التناقض، وما ذكرتموه ليس بمتناقض، لقرب موافقة بعض القراءات لبعض، وتأويل المتشابه بما يوافق المحكم.

وعن السادس بأنها لو وجدت لنقلت، لتوفر الدواعي على نقلها، إذ فيها ترك هذه التكاليف الشاقة التي تنفر منها طباع أكثر العالم.

وعن السابع قد بيننا جوابه، وعدم الاحتفال ممنوع لا يتصوره عاقل، فإننا إذا رأينا شخصاً عرض نفسه للقتل والنهب والسي، وهو يعرف أن خصمه يقنع منه بدون ذلك، وقلنا له: لم لا تجبه

إلى مراده الذي هو أهون عليك؟ فقال: إني لا احتفله، لعددها سفيهاً، بل غير عاقل. وكذا الخوف أيضاً ممنوع، فإن ابتداء ظهوره لم يكن له شوكة ولا أنصار، فكيف يُصور الخوف منه؟

نكتة: اختلف المتكلمون في جهة إعجاز القرآن ما هي؟

قال أكثر المعتزلة: / [[ص ٢٨٨]] الفصاحة والبلاغة، ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته، كقول الوليد بن المغيرة عنه: ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن، وإن له حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يُعلَى.

وقال النظام والسيد بالله ﷺ بأنه الصرفة، بمعنى أن الله تعالى صرفهم عن معارضته إما بسلب القدرة، أو الداعية، أو العلم الذي يحصل به المكنة، إذ لو كان لفصاحته لأتوا بمثله، لقدرتهم على المفردات وعلى التركيب، ومن قدر على كل واحد قدر / [[ص ٢٨٩]] على الجميع.

وفيه نظر، لأننا نمنع أنه من قدر على كل واحد قدر على الجميع، لجواز اشتغال الجمع على حال ليس للأفراد، وهو عين

وأما الكبرى، فلائته لو لم يكن صادقاً لما جاز من الله تعالى خلق المعجز على يده مقارناً لدعواه، والملازمة ظاهرة، فإن العقل يضطر إلى تصديقه عند ظهور المعجز مقروناً بدعواه، فلو كان كاذباً لكان سبحانه مصدقاً للكاذب، لكن تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق وإغرائهم بالقيح، وهو عليه تعالى محال كما مر.

لا يقال: نمنع أن الغرض من خلق ذلك تصديقه حتى يلزم ما ذكرتم، ولم لا يجوز أن يكون ابتداء عادة، أو تكرار عادة، متباعدة، أو خلقها معجزة لنبي غيره في بعض أطراف المعمورة، أو ملكك، أو كرامة لولي كما جوزتم؟

سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون كاذباً، وخلقها الله على يده تشديداً للبلية، بقوة الشبهة الموجبة للمحنة الموجبة للثواب كمتشابهات القرآن، فإن الغرض من إيرادها شدة الامتحان، فيدعو ذلك العلماء إلى استخراج دقائقها فيضعف ثوابهم؟

لأننا نجيب عن الأول بأن الضرورة قاضية بأنه لما خلقها على وفق دعواه كان الغرض تصديقه، ودفعه مكابرة. ويثبت على ذلك بأن الملك العظيم لو جلس في محفل غاص فقام واحد وقال: يا أيها الناس، إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: يا أيها الملك، إن كنت صادقاً في كلامي فخالف عادتك بالنزول عن سريرك أو وضع عمامتك عن رأسك، ففعل، فإن الحاضرين يضطرون إلى تصديقه من غير خطور شيء من الاحتمالات.

/ [[ص ٢٩٣]] وعن الثاني بالمنع من جواز المحنة مطلقاً، بل إذا لم يشتمل على وجه قبح لا يمكن إزالته كالمتشابهات، فإنها يمكن رفعها بما علم، نظراً من استحالة الجسمية عليه تعالى، وأما إذا اشتملت كما نحن فيه فلا يجوز، فلائنا لا نتمكن من دفع وجه القبح هنا لا ضرورة ولا نظراً.

البحث الثاني: في أنه مبعوث إلى كافة الخلق، ودليل ذلك إخباره ﷺ بذلك المعلوم تواتراً مع ثبوت نبوته المستلزمة لتصفاه بصفات النبوة التي من جملتها العصمة المانعة من الكذب.

وخالف في ذلك بعض النصارى حيث زعم أنه مبعوث إلى العرب خاصة، وهو باطل، لأنه لما سلم نبوته لزمه تصديقه في كل ما أخبر به، ومن جملته عموم نبوته، كقوله في القرآن: ﴿يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ﴿لأنذرکم به ومن بلغ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ».

المتنازع. مع أنه كان يجب أن يكون في غاية الركة، إذ الصرفة عن الريك أبلغ في الإعجاز. وأيضاً كان يجب وجدانهم ذلك من أنفسهم. ولكان الصرف هو المعجز لا القرآن.

وقيل: الأسلوب الذي له، وقال الجويني: الأسلوب والفصاحة، وقيل: هما مع الاشتغال على العلوم الشريفة كعلم التوحيد والسلوك وتهذيب الأخلاق، لوجود الفصاحة في كلام بعضهم مع عدم الأسلوب. وكلام مسليمة كأسلوبه لا كفصاحته. وجمعها نادر، لأن تكلف الأسلوب يذهب بالفصاحة. وأما العلوم فلم يوجد في كلامهم لها أثر ولا عين إلا ما ورد عن قس، لكنه نقل عن الكتب الإلهية. وهذا القول قريب. / [[ص ٢٩٠]] الثاني: أنه ظهر عنه أمور خارقة كنبوع الماء من بين أصابعه، وتسيب الحصى في كفه، وحنين الجذع، وانشقاق القمر، وإقبال الشجر، وإطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير، وكلام الحيوان الأعجم، وإخباره ﷺ بالمغيبات، وغيرها مما يبلغ الألف.

لا يقال: نمنع نقل ذلك تواتراً، وآحاداً لا يفيد هنا، إذ المسألة علمية.

سلمنا، لكن نمنع كونها من فعل الله، لجواز أن يكون له خاصة نفسانية أو بدنية أو ذاتية يقدر معها على ذلك.

سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون بإعانة بعض الجن والشياطين، أو يفعل الملائكة استقلالاً وإعانة؟

لأننا نجيب عن الأول بأنها متواترة معني، كشجاعة علي ﷺ وسخاء حاتم، لا شراكتها بجملتها في ظهور الخارق على يده، وإحالة العقل كذب كلها، فأيتها صدق كفى في الباب.

وعن الثاني والثالث بأنه ادعى كونها من فعل الله، فلو كان كاذباً لكان الله فاعلاً للقيح بتمكينه أو تمكين من أعانه.

الثالث: أنه لا نزاع في كونه ﷺ نشأ نبياً لا مال له ولا أعوان على أمره، ولم يسافر من بلده إلا مرتين في زمان يسير، واشتهر عنه أنه لم يجتمع بأحد من العلماء والحكام ولا الكهنة، وانقضى من عمره ما انقضى على ذلك، ثم إنه ظهر عنه مثل هذا الكتاب / [[ص ٢٩٢]] الشريف المشتمل على العلوم النفيسة والمعاني الدقيقة، وانضم إلى ذلك ظهور أمور خارقة للعوائد على يده، وإخبارات عن الغيب، ومواظبة على مكارم الأخلاق، بحيث لم يصدر عنه خلق ذميم قط، وتقريرات شرعية يتم بها نظام النوع، فلا شك أن هذه المجموعة على هذا الوجه أمر خارق للعادة لا يحصل إلا بتأييد إلهي وتمكين رباني.

الأخلاق. وذلك هو المشار إليه بقوله: ﴿فِيهِدَاهُمْ أَقْتِدَةً﴾ [الأنعام: ٩٠]، وبقوله: ﴿إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ١٦١]، فنعم، ولكن تعبده بها لا من حيث إنهم تعبّدوا بها، بل من حيث إنهم كما لا يتعبّدوا بها في أنفسهم.

وأما الفروع المختلفة في الشرائع، فأكثر المحققين على أنه لم يكن متعبداً بها أيضاً، واستدلوا بوجهين:

الأول: أن ما عدا شرع عيسى فإنه كان منسوخاً به. وأما شرعه، فأكثر الناقلين له كانوا كفاراً ملاحدة، كما حكينا عنهم في باب الأئمة. والسالمون من ذلك كانوا في / [[ص ٢٩٦]] غاية من القلة لا يفيد قولهم علماً.

الثاني: أنه لو كان متعبداً بشريعة من الشرائع لاشتهر ذلك ولافتخر به أربابها، لأن ذلك مما تشدّد الداعية إليه وإلى نقله، لكنه لم يشتهر ذلك ولم يُنقل، فلم يكن متعبداً بشيء منها، وهو المطلوب. وأما بعد النبوة فكذلك. وتحقيقه في أصول الفقه.

البحث الخامس: في أنه لما ثبت نبوته ﷺ وجب أن كل ما جاء به من الأحكام وأخبر به أمته من أحوال القرون الماضية وأخبار السماء وأحوال القيامة وكيفية حشر الأجساد والجنة والنار حقّ وصدق، لإمكانه، وإخبار الصادق بوقوعه.

ثم اعلم أن الحقّ عندنا أن شرعه محفوظ بالإمام المعصوم الذي لا يجوز خلوه زمان التكليف منه - كما يجيء -، فيتلقاه المكلفون منه حال الحضور. وأما في الغيبة فأصول الشرع مضبوطة منقولة بالتواتر عن المعصوم، وأما فروعها فمنها ما هو مأخوذ بالإجماع، أو بطريق الآحاد الجامع للشرائط، أو باستخراج الجزئيات من الأصول الكلية. وبيانه في أصول الفقه.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٩٤]] في نبوة نبينا محمد ﷺ:

قال [أي العلامة الحلي]: وفيه مباحث:

الأول: في نبوة نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله ﷺ، لأنه ظهرت المعجزة على يده كالقرآن، وانشقاق القمر، ونوع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وتسييح الحصى في كفه، وهي أكثر من أن تُحصى، وأدعى النبوة، فيكون صادقاً، وإلا لزم إغراء المكلفين بالقبول، فيكون محالاً.

ولا يرد كونه عربياً وقد قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، فلو أرسل إلى غيرهم لزم خطاب من لا يفهم، ومخالفة الآية، لإمكان الترجمة، فيحصل [[ص ٢٩٤]] الفهم، وليس في الآية دلالة على منفعة، إذ لا يلزم من إرسال الرسل بلسان قومه أن لا يُرسله إلى غيرهم بتفهمهم بلسانهم.

وذكر القاضي في أجوج ومأجوج وجهين:

أحدهما: أن لا يكونوا بمكلفين، وإن سمّوا مفسدين في الأرض.

وثانيهما: أنهم مكلفون، وأن الدعوة بلغتهم، لإمكان قربهم من السد، وسماهم من ورائه.

فائدة: يلزم من عموم نبوته كونه خاتم الأنبياء، وإلا لم تكن عامّة للخلق. ولقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وقوله ﷺ: «لا نبي بعدي».

البحث الثالث: في أنه ﷺ أفضل من غيره من الأنبياء، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه أكثر كمالاً في القوة العلمية والعملية، فيكون أفضل.

أما الصغرى، فلأن العلوم الفائضة عنه ﷺ لا نسبة لعلم غيره من الأنبياء إليها تحقيقاً وفائدة. ولأن شريعته عامّة، فتكون أكثر نفعاً، فيكون أتباعه أكثر عدداً من أتباع غيره. ولأن أخلاقه أشرف من أخلاق غيره. ولورود التعبّدات في شرعه، والأمر بمكارم الأخلاق فيه أكثر.

/ [[ص ٢٩٥]] وأما الكبرى المضمرة فيبينة، إذ لا نعني بالأفضل إلا الأكثر كمالاً.

الثاني: قوله تعالى بعد ذكر الأنبياء: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَيُهْدَاهُمْ أَقْتِدَةً﴾ [الأنعام: ٩٠]، أمر بالافتداء بهديهم المشترك بينهم، فيجب أن يأتي بكل ما أتى به كل واحد منهم، فيحصل على مثل كمالاتهم جميعهم، فيكون أفضل من كل واحد.

الثالث: قوله ﷺ: «أنا أشرف البشر»، وقوله: «أنا سيّد ولد آدم»، وكذا قوله: «آدم ومن دونه تحت لوائتي يوم القيامة».

البحث الرابع: في أنه ﷺ لم يكن متعبداً قبل النبوة بشرع من قبله من الأنبياء، فيما عدا الأمور الكلية والقواعد الحقيقية التي اتفقت الأنبياء عليها ودلت عليها البراهين، كالتوحيد والعدل والقول بالمعاد واستكمال النفوس بالعلوم والكمالات ومكارم

الخلق الكثير من الطعام القليل، وتسييح الحصى- في كفه، وكلام الذراع / [[ص ٩٦]] المسموم، وحنين الجذع، وكلام الحيوانات الصامته، والإخبار بالغائبات واستجابة دعائه، وغير ذلك ممّا لا يُحصى كثرةً.

وذلك معلوم في كُتب المعجزات والتواريخ حتّى حُفِظَ عنه ما ينيف على الألف الذي أعظمها وأشرفها الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا تمّله الطباع ولا تمجّجه الأسماع، ولا يُخلَق بكثرة الردّ إليه، ولا تنجلي الظلمات إلّا به.

وأما الأمر الثالث، فلائنه لو لم يكن صادقاً في دعوى النبوة لكان كاذباً، وهو باطل، إذ يلزم منه إغراء المكلفين باتباع الكاذب، وذلك قبيح لا يفعله الحكيم.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣١١]] قال [أي العلامة الحلبي]: البحث الرابع: في إثبات نبوة نبيّنا محمد ﷺ: ويدلّ عليه أنّه ظهر على يده المعجزة عقيب الدعوى، فيكون رسولاً حقّاً.

أما ظهور المعجزة على يده، فلائنه ظهر على يده القرآن، وهو معجز، لأنّه تحدّى به العرب، فعجزوا عن معارضته، وانقاد بعضهم إلى تصديقه، وبعضهم إلى المحاربة والقتل، مع أنّ المعارضة - لو أمكنت - أسهل. ولأنّه ظهر / [[ص ٣١٢]] على يده أفعال خارقة للعادة كانشقاق القمر ونبوع الماء. وكلّ من ظهر على يده المعجزة فهو نبيّ، لأنّ العلم الضروري حاصل بأنّ من ادّعى رسالة ملك، وطلب من الملك أن يخالف عادته تصديقاً له، فخالف الملك عادته مرّة بعد أخرى عقيب طلب رسوله منه، فإنّه صادق في دعواه. كذلك النبيّ ﷺ لَمَّا ادّعى الرسالة وأظهر المعجزات - كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما - فإنّا نعلم بالضرورة صدقه.

أقول: لَمَّا فرغ من تعريف النبوة وأحكامها شرع في تعيين النبيّ، وهو المسمّى بمطلب (من)، أي من النبيّ؟ فنقول: نبيّنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (صلوات الله عليه وآله)، لأنّه ادّعى النبوة، وظهر المعجز على يده، وكلّ من كان كذلك فهو نبيّ، ينتج: أنّ محمداً المذكور نبيّ.

أما الصغرى، فقد اشتملت على دعويين:

الأولى: أنّه ادّعى النبوة، وذلك أمر ضروري لا يسع عاقل إنكاره.

أقول: لَمَّا كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص، كالمريض الذي يختلف أحواله في كيفية المعالجة واستعمال الأدوية بحسب اختلاف مزاجه في تنزلاته في المرض بحيث يعالج في وقت بما يستحيل معالجته به في وقت آخر، كانت النبوة والشريعة مختلفين بحسب اختلاف مصالحي الخلق في أزمانهم وأشخاصهم. وذلك هو السرّ في نسخ الشرايع بعضها لبعض إلى انتهت النبوة والشريعة إلى نبيّنا محمد ﷺ الذي اقتضت الحكمة كون نبوته وشريعته ناسختين لما تقدّمهما، باقيتين ببقاء التكليف.

والدليل على صححة نبوته هو أنّه ادّعى النبوة، وظهر المعجزة / [[ص ٩٥]] على يده، وكلّ من كان كذلك كان نبيّاً حقّاً.

فيحتاج إلى بيان أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: أنّه ادّعى النبوة.

الأمر الثاني: أنّه ظهرت المعجزة على يده.

الأمر الثالث: أنّه كلّ من كان كذلك فهو نبيّ حقّ.

أما الأمر الأوّل، فهو ثابت إجماعاً من الناس بحيث لم ينكره أحد.

وأما الأمر الثاني، فلأنّ المعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدّي المعتدّر على الخلق الإتيان بمثله. أمّا اعتبار خرق العادة، إذ لولاه لما كان معجزاً، كطلوع الشمس من مشرقها. وأمّا مطابقتها الدعوى فلدلّالته على صدق ما ادّعاه، إذ لو خالف ذلك كما في قضية مسيلمة الكذاب لما دلّ على الصدق. وأمّا التعدّر على الخلق، فلائنه لو كان كثير الوقوع لما دلّ أيضاً على النبوة.

ولا شكّ أيضاً في ظهور المعجزات على يد نبيّنا ﷺ، وذلك معلوم بالتواتر الذي يفيد العلم ضرورة. فمن ذلك القرآن الكريم الذي تحدّى به الخلق، وطلب منهم الإتيان بمثله، فلم يقدروا على ذلك، وعجزت عنه مصاقع الخطباء من العرب العرباء حتّى دعاهم عجزهم إلى محاربتهم ومسايفته الذي حصل به ذهاب نفوسهم وأموالهم وسبي ذراريهم ونسائهم، مع أنّهم كانوا أقدر على دفع ذلك لتمكّنهم من مفردات الألفاظ وتركيبها، مع أنّهم كانوا من أهل الفصاحة والبلاغة والكلام والخطب والمحاورات والأجوبة، فعدوهم عن ذلك إلى المحاربة دليل على عجزهم، إذ العاقل لا يختار الأصعب مع إنجاح الأسهل إلّا لعجزه عنه.

ومن ذلك انشقاق القمر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وإشباع

ومنها: أنه تفل في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم مثل ذلك، فتفل فيه فذهب الماء أجمع.

ومنها: أنه لما نزل ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، قال لعليّ ﷺ: «شو فخذ شاة وحي بعس من لبن، وادع لي بني أيبك بني هاشم»، ففعل عليّ ﷺ ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلاً، فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر أصابعهم، وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله.

فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب كلاماً: سحركم محمد. فقام قبل أن يدعوهم إلى الله، فقال لعليّ ﷺ: «افعل مثل ما فعلت»، ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه، فقال لعليّ ﷺ: «افعل مثله»، ففعل في الثالث، فبايع عليّ ﷺ على الخلافة بعده ومتابعته.

ومنها: كلام الذئب وشهادته له بالرسالة، وذلك أن وهبان بن أنس كان يرعى غنماً له، فجاء ذئب فأخذ منه شاة، فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة، وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تحببوه، فجاء إلى النبي (صلى) [ص ٣١٥] الله عليه وآله وأسلم على يده، وكان يدعى مكلّم الذئب. ومنها: تسيح الحصى في يده.

ومنها: أنه تفل في عين عليّ ﷺ لما رمدت عينه، فلم ترمد بعد ذلك، ودعا له بأن يُصرف عنه الحرُّ والبرد، فكان لباسه ﷺ في الصيف والشتاء واحداً. ومنها انشقاق القمر.

ومنها: مجيء الشجرة لما دعاها فأجابته، وجاءت تحد الأرض من غير جاذب لها ولا دافع، ثم رجعت إلى مكانها. ومنها: أنه ﷺ كان يخطب عند جذع، فأخذ له منبر، فانتقل إليه، فحنّ الجذع إليه حنين الناقة إلى ولدها، فالتزمه، فسكن.

ومنها: إخباره بالغيب في مواطن كثيرة: كإخباره بقتل الحسين ﷺ وموضع قتله، وإخباره لعليّ ﷺ بقتله، وأنه يُصرب على رأسه فتحضب لحيته من دمه، وقوله لعليّ ﷺ: «ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين». وقوله لعمر: «تقتلك الفئة الباغية»، فقتله أصحاب معاوية. وإخباره بأن أصحابه يفتحون مصر، وأوصاهم [بالقبض] خيراً، فإن لهم ذمّة ورحماً. وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة، وادعاء العبسي النبوة بصنعاء، وأنها سيقتلان، فقتل قيس بن الديلمى العبسي قرب وفاة النبي

الثانية: أنه ظهر على يده المعجز، وذلك أيضاً من وجهين: الأول: أنه ظهر على يده القرآن، [والقرآن] معجز. أما أنه ظهر على يده القرآن فظاهر، خصوصاً مع اشتاله على ذكر اسمه في وقايعه وأحواله وغزواته، وذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة له. وأما أن القرآن معجز، فلا أنه تحدى به العرب العرباء ومصاقع الخطباء وأهل البلاغة والفصاحة فعجزوا عن معارضته، فيكون معجزاً.

أما أنه تحداهم فلايات الدالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سَوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [هود: ١٣]، وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا / [ص ٣١٣] نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، فلما لم يأتوا بشيء قال: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

وأما أنهم عجزوا عن معارضته، فلا أنه سألهم إمّا الإسلام أو يأتون بمثله، فلم يقبلوا الإسلام، فألزمهم الإتيان بمثله لا غير، فعدلوا عن ذلك إلى الحرب والمشاققة الذين فيها ذهاب النفس وسبي [النساء] والذراري ونهب الأموال، وذلك صعب خطر جداً لا ينكره عاقل، والإتيان بمثله كان أسهل الأشياء عليهم، فعدولهم عن ذلك الأمر الأسهل إلى هذا الأمر الأصعب مع علمهم بما في الأصعب من الآلام والمكاره، دليل على عجزهم عن المعارضة، إذ العاقل لا يختار الأصعب إلا مع عدم إنجاع الأسهل، فإن غرضهم كان إبطال مقالته، وكان ذلك يتم بالمعارضة من غير افتقار إلى المحاربة التي لا تفيد في إبطال مقالته شيئاً، بل أنتجت عليهم ما أنتجت.

وأما أنه على ذلك التقدير يكون معجزاً، فلانطباق تعريف المعجز عليه، فإنه خارق لعوائدهم في الكلام المغاير أسلوبه لأساليب كلامهم، وقد بينا عجزهم عن معارضته، فيكون معجزاً.

الثاني: أنه ظهر عنه أمور خارقة للعادة، فمنها: نبوع الماء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل، وذلك بعد رجوعه من غزاة تبوك.

ومنها: عود ماء بئر الحديبية لما استقاه أصحابه بالكلية فبيست، فدفع / [ص ٣١٤] سهمه إلى البراء بن عازب وأمره بالنزول وغرزه في البئر، فغرزه فكثر الماء حتى خيف على البراء من الغرق.

الاجتماع لافترائه، وإلا عُلِمَ بمكانه وزمانه، خصوصاً مع توفر
دواعي الكُفَّار على نقله، وخصوصاً القرآن العزيز.

* * *

[[ص ٤٤]] الفصل الثالث: في ردِّ الاعتراضات على نبوة

محمد ﷺ :

١ - لا نُسلِّم حصول العدد المعتر في التواتر، إذ كلُّ عدد
يمكن تواطيه على الكذب. قلنا: العلم الحاصل بذلك ضروريٌّ،
فلا يقدر فيه ما شككتكم به.

٢ - لا يحصل العلم بتواتر الخبر، إلا بعد العلم بالخبر، وأنتم
بنيتم العلم به على كونه متواتراً، فيدور. قلنا: بالمعنى الذي عقلتم
حصول المجموعية، فاعقلوا مثله في حصول العلم. على أنه طعن
في الضروريِّ.

٣ - لا نُسلِّم استواء الطرفين، والواسطة المعبرة في الكثرة،
فلا تواتر. قلنا: كلُّ طبقة مع كثرتها نقلت عن تقدمها مع كثرتها
كثرة من تقدمها، فحصل القطع بصدقها. على أن تكثرت الطبقات
لو حدث بعد عدمه لعلمَ زمان حدوثه، كما في / [[ص ٤٥]]

٤ - أصل التواتر الحس، وهو قد يغلط كما غلط في صلب
المسيح. قلنا: تغليط الحس تشكيك في العلم الضروريِّ، فلا
يُسمع.

٥ - يجوز ظهور القرآن على رجل غير محمد، فأخذه منه،
وأدعاه لنفسه. قلنا: فيه ما هو مختصُّ به، مثل: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ إِلَى
بَعْضِ أَرْوَاجِهِ﴾ [التحریم: ٣]، ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ [التوبة: ٢٥]،
﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، ﴿عَقَا اللَّهُ عُنْكَ
لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾
[التوبة: ٤٠]. وإنَّ الله صرف العرب عن معارضته، فلو كان
باطلاً أو كان مغضوباً لزم أن يفعل الله ضدَّ ذلك، لئلا يلزم
المفسدة.

٦ - يجوز أن يكون آيات التحدي من عنده، فإنه لم يحفظ
القرآن في عهد النبي ﷺ إلا قليلاً، وكانوا يُعدُّون من حفظ
البقرة والأنعام فقيهاً. قلنا: عُلِمَ بالضرورة تواتر القرآن بجمليته
وتفاصيله، وكان التشديد في حفظه أتم، حتى نازعوا في أسماء
السور والتعشيرات، وإنَّما اشتغل الأكثر عن حفظه بالتفكر في
معانيه وأحكامه، ولو زيد فيه أو نُقصَ لعلمه كلُّ عاقل وإن لم
يحفظه، لمخالفة فصاحته وأسلوبه.

(صلى الله عليه / [[ص ٣١٦]]) وآله، وقتل خالد بن الوليد
مسيلمته.

ومنها: استجابة دعائه في مواضع كثيرة، منها: لما دعا على
عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم:
١]، فقال عتبة: كفرت بالربِّ والنجم، فقال: «اللَّهُمَّ سلِّط عليه
كلباً من كلابك»، فخرج عتبة إلى الشام، فخرج عليه الأسد،
فارتعدت فرائض عتبة، فقال له أصحابه: من أي شيء ترعد؟
فقال: إنَّ محمداً دعا عليَّ، والله ما أظلت السماء من ذي لهجة
أصدق من محمد، ثم أحاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه، فجاء
الأسد يهشم رؤوسهم واحداً واحداً حتى ارتقى إليه فافترسه.

إلى غير ذلك من معجزاته ﷺ على كثرتها، والمشهور منها
الذي ضبطه المؤرخون ألف معجزة، ذكرنا نبذة منها تبرُّكاً.
وهذه كلها وإن نُقلت أحاداً لكنَّها تشترك في المعنى الواحد
المنقول تواتراً، وهو ظهور المعجزة على يده، فإنَّ جملتها تشترك في
كونها أموراً خارقة للعادة يتعدَّر على الخلق الإتيان بمثلها.
وأما الكبرى، فلو جهين:

الأول: أن كلَّ من كان كذلك لو لم يكن صادقاً في دعواه لكان
كاذباً، فيكون الله تعالى مصدقاً للكاذب، لأنَّ المعجزة فعله لكن
تصديق الكاذب قبيح، والله تعالى منزَّه عن فعل القبيح، فلا يكون
مصدقاً للكاذب، فيكون من ظهرت / [[ص ٣١٧]]

صادقاً، وهو المطلوب.
الثاني: أنا نعلم ضرورةً بأنَّه لو ادَّعى شخص في حضرة بعض
الملوك أنه وكيله أو رسوله، ثم قال: يا أيُّها الملك، إنَّ الدليل على
صدقي أن تفعل فعلاً معيناً في هذا الوقت أو في غيره من الأوقات
المعيَّنة ممَّا لم تجر عادتك به، بأن تضع عماتك عن رأسك أو تنزل
عن فراشك، ثم إنَّ الملك فعل ذلك الفعل الذي طلبه رسوله أو
وكيله، فإنَّ الحاضرين يضطرون إلى تصديقه في الذي قال، كذلك
النبي ﷺ في ادِّعاء الرسالة عن الله تعالى، وفعل الله تعالى له ما
فعل من المعجزات، فيكون صادقاً في دعواه، فيكون نبياً حقاً،
وهو المطلوب.

* * *

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٤٢]] الفصل الثاني:

محمد رسول الله ﷺ، لثبوت دعواه ومعجزاته بالتواتر المفيد
للعلم، لبلوغ مخبريه إلى حدِّ تشهد العقول بصدقه، وتحيل العادة

الكلام، وفيه فضيلة على سائر الأنام. وبهذا يُجاب عمّا قيل: إنّنا تركوا معارضته لقلّة اهتمامهم به، ولهذا نسبوه إلى الجنون، ونسبوا الكلام إلى السحر، ونهوا عن استماعه، لئلا يأخذ بقلوبهم.

١١ - فاجأهم بالخوف، فاشتغلوا بالحرب عنها. قلنا: استمرّ ثلاثة عشر سنة ينذرهم بغير حرب، ويأْتيهم بالآيات، ويطلب منهم المعارضات.

١٢ - يجوز كونهم اعتقدوا خطبهم وأشعارهم أفصح من بلاغته، فقلّت رغبتهم في معارضته. قلنا: كلٌّ من نظر فيه وفيها علم غلبته لها، ولما سمع ابن الزبيري قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قال: لأخصمنّ محمّداً، فجاء إليه، وقال: إنّ الملائكة والمسيح عبدوا، فقال ﷺ: «أوما علمت أنّ (ما) لم يكن لمن يعقل؟ فالمراد الأصنام ونحوها»، فانقطع.

١٣ - القرآن ليس بحادث، فلا يكون خارقاً للعادة، فلا يكون معجزاً. قلنا: هذا يرد على الأشاعرة، وأمّا القائلون بحدوثة فلا. على أنّ لهم أن يقولوا: يكفي ظهوره عليه دون غيره وإن كان قديماً.

١٤ - البلاغة في الناس متفاوتة، فلعّل محمّداً ﷺ أبلغ من غيره، فأتى به، ولم يتهياً مثله لغيره. قلنا: جرت العادة من الحكيم في خلقه بأن لا يمنحهم من البلاغة ما يتفاوتون فيه كثيراً، فلمّا زادت بلاغة القرآن عليهم جدّاً، وعجزوا عنه وعن ما يقاربه، علّم أنّه ليس منه ﷺ، فلماذا آمن فصحاؤهم مثل: قيس وكعب، ومدحه الأعشى بقصيدة أولها:

ألم تغتمض عيناك ليلة أرمدا

وبتّ كما بات السليم مسهّدا

نبيّ يرى ما لا ترون وذكره

أغار لعمرى في البلاد وأنجدا

/ [[ص ٤٨]] فلم يزالوا به حتّى عدلوه عنه. وآمن به لبيد، وترك الشعر تعظيماً للقرآن، وقيل له: ما فعلت بقصيدتك: (عفت الديار محلّها ومقامها)؟ فقال لهم: أبدلني الله بها البقرة وآل عمران.

١٥ - يجوز كون ترك المعارضة للجهل بطريقتها، لا للعجز عنها. قلنا: بل طريقها كان معروفاً عندهم مسلوفاً لهم، وهم دهاة العرب وذكاتها، وقد عارض امرؤ القيس عقله للعجز عنها. إن قيل: أخطئوا طريقها كما أخطأوه في عبادة الأصنام. قلنا:

٧ - أنكر ابن مسعود مع جلالته كون المعوذتين والفاحة منه. قلنا: لا يقدح مقالته في تواتره لوحده، ولأنّه لم ينكر نزولها، بل أنكر كونها متلوّتين.

٨ - حصول الاختلاف في القرآن والآيات المتعارضات، مثل التنزيه والتشبيه والخبير والاختيار وإضافة النسيان إلى الله وسلبه عنه وسؤاله عن الذنب وسلبه عنه وغير ذلك، وهذا كله يدلّ على عدم تواتره، لا في لفظه ولا في معناه. قلنا: القرآن / [[ص ٤٦]] آيات منزّلة، لقوله ﷺ: «نزل القرآن على سبعة أحرف»، والآيات التي ظاهرها التعارض متأولة بما لا يُخرّجها عن الألفه. على أنّه لو سلّم الاختلاف لم يدلّ على كونه من عند غير الله، لأنّه لا نتيجة لاستثناء عين التالي، كما بيّن في المنطق. إلّا أن يقال: استثناء عين التالي المساوي للمقدّم يستلزم عين المقدّم، مثل: إن كان هذا إنساناً فهو ناطق. قلنا: لا مساواة هنا، لأنّ الاختلاف أعمّ من كونه من عند الله أو من عند غيره، ولا دلالة لعامّ.

قالوا: فيه اختلاف أيضاً في قوله: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي﴾ [الكهف: ١٠١]، وليست الأعين في محلّ الذكر. قلنا: المراد أعين القلوب، ولهذا يوصّف بالعمى، ﴿إِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، فإنّ عماها هو الذي يؤثّر في الدّين، المانع من الاهتداء واليقين.

قالوا: كيف قال: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ﴾ [الطور: ٤١]، وقد كانوا لا يكتبون، بل هم أميون؟ قلنا: الكُتُب الحكم، مثل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، قال الجعدي: وماذا بحكم الله إذ هو يكتب؟

قالوا: فالتناقض في قوله في يونس: ﴿فَتَبَدَّلْنَا بِالْعُرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ١٤٥]، وفي قوله: ﴿لَوْ لَا أَنْ تَدَارِكُهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعُرَاءِ﴾ [القلم: ٤٩]. قلنا: المثبت النبذ مع السقم، والمنفيّ النبذ مع الذمّ، فلا تناقض.

٩ - آيات التحديّ لم تصل إلى الكلّ، لتباعد البلاد، ولا يلزم من عجز بعض عجز كلّ. قلنا: لا شكّ في وصولها إلى كلّ من يدعي الفصاحة، لأنّه عربيّ، وجزيرة العرب محصورة، ولا عبرة بغيرها، لعدم عربيّتها.

/ [[ص ٤٧]] ١٠ - يجوز [كون] عدول العرب إلى الحرب عن المعارضة، لكونهم رأوا أنّه أحسم للمادة. قلنا: يعلم كلّ عاقل أنّ أحداً لا يختار قتل الرجال وركوب الأهوال على السهل من

طريق عبادتها الدلالة التي لم يجز الخطأ فيها، وطريق المعارضة الضرورة، فيمتنع الخطأ فيها.

قيل: وفي القرآن أفاصيص، ولم يكونوا من أهلها. قلنا: وفيه غيرها، فلم لم يأتوا بمثلها؟ وقد كان عندهم الكتائبون، وكانوا أهل قصص، فلم لا تعلموها وقد طلبوا أخبار رستم وإسفنديار، وحاولوا أن يعارضوا بها؟

إن قيل: منعهم الحياء والورع. قلنا: كيف ذلك وقد أظهروا عداوته وشتمه وقذفه وهجوه؟

إن قيل: فلعلهم لم يتفكروا فيعلموا أن المعارضة أنجع وأنفع. قلنا: لا، فإن ذلك مركز في بداهة العقول.

١٦ - يجوز ترك المعارضة مع الداعي إليها، لأنه غير ملجأ. قلنا: لا بد من وقوعها قطعاً، لتوفر الدواعي إلى فعلها، لما فيها من تخفيف التكليف، بل عدمه بالكليّة، حتى قيل: إنهم تيقنوه، فلما استثقلوا التكليف جحدوه.

١٧ - يجوز وقوع المعارضة ولم تُنقل. قلنا: فالنبي لم يمنع أحداً منها، مع توفر الدواعي إليها.

١٨ - القارئ آتٍ بالمثل، فهو معارض. قلنا: لا، فإن من أنشد قصيدة لغيره لا يُسمّى معارضاً له، ومن ثم جعل أبو الهذيل الحكاية نفس المحكي، لئلا يكون معارضاً. ونُبتله أن المحكي معدوم فلا يُعاد.

/ [[ص ٤٩]] ١٩ - الأخبار بالغيب يقع من المنجم والمرئاض. قلنا: إننا يحكون ما يقع غالباً بالعادة، أو بالأُمور الكليّة، ولو كان مدعي النبوة منهم وجب على الله إبطال مقاله منعاً للاستفساد.

٢٠ - باقي المعجزات أمور عظيمة، لو وقعت لتواترت، وإلا فلم لا تكون المعارضة وقعت وما تواترت؟ قلنا: اكتفي بالقرآن عن تواتر غيره.

٢١ - المعجز يلزم منه السفسطة، لأن فيه انقلاب البحر دماً معجزةً لنبى. قلنا: لا سفسطة، لأن وقوعه نادر.

٢٢ - يجوز صدور المعجز من غير الله، إمّا لمزاج خاص، أو لإطلاع صاحبه على بعض الخواص، أو يحصل من الأفلاك، فإنها عند بعضهم أحياء ناطقة، أو من الكواكب، أو من الجن، أو من الملائكة. قلنا: عند الأشاعرة لا فاعل إلا الله، وعند المعتزلة يجب عليه منع أولئك من التمكين، لإبطال الإفساد، فالإخلال به قبيح. وبهذا يندفع جواز خلق المعجز لا للتصديق، بل هو لطف

ملكف آخر، أو إجابة لدعوة إنسان آخر، أو معجزةً لنبى آخر، أو ابتلاء لتحصيل الثواب، كما في إنزال المشاهبات، أو ابتداء عادة، أو تكرير عادة متطاولة، أو إرهاب. قلنا: نعلم قطعاً انتفاء جميع هذه التوهّمات لما يتعلّق بتخصيص محمد ﷺ به وما له فيه من الحالات.

٢٣ - يجوز كون فاعل هذا المعجز شيطاناً، لقدرة الجن على ما يعجز الإنس. قلنا: يجب على الله منعه، لما فيه من الفساد. على أنه لو كان من الشيطان لفعل لكل كذاب، ولأن الشيطان لا يريد عبادة الرحمن، لما يترتب على النبوات من طاعة الملك الديان، وفي خلق المعجز إرادة ذلك، فيتنايان.

٢٤ - يلزم من نبوة محمد البداء، وهو على الله محال. قلنا: للبداء معنيين: بداء ندامة، وهذا على الله تعالى محال، لأن فيه ظهور حال الشيء بعد خفائه. وبداء خلق، ويُعتبر بحسب المصالح، وهذا من الله جازع واقع، وقد أورد ابن بابويه / [[ص ٥٠]] في الدرّ النضيد أخباراً جمّة عن الصادق عليه السلام بالحث على اعتقاد البداء بهذا المعنى.

قالوا: القبيح لا يؤمر به، والحسن لا يُنسخ لقبح نسخه. قلنا: قد نُسخّت الشرايع قبل موسى، وفي شرع موسى أيضاً كما ذكرتم وارد فيه.

قالوا: إن بين موسى دوام شرعه امتنع نسخه لا متناع كذبه، وإن بين عدمه وجب نقله ولم يُنقل، وإن لم يُبين أحدهما عملاً به مرّة لا أزيد، وهو محال.

قلنا: بين انقطاعه، ولم يُنقل لعدم تواتركم بواقعة بُخت نصر حيث أفناكم. على أن في تواتركم البشارة بعيسى ومحمد، فإن فيها: (إن قدرة الله قد أقبلت من طور سيناء، وهو جبل موسى، وأشرق من طور ساعير، وهو مقام عيسى، وأطلعت من جبل فاران، وهو جبل مكّة)، وقد جاء في التوراة أن إبراهيم أسكن ولده إسماعيل بربّة فاران، وسيأتي بقيّة الكلام في ذلك مرتباً إن شاء الله تعالى.

* * *

[[ص ٥٢]] الفصل الخامس: في طرف من معاجزه ﷺ:

١ - تبعه سراقه بن مالك إلى المدينة ليظفر به، فلما قرب منه غاصت قوائم فرسه في أرض صلبة، فعلم أن ذلك أمر سماوي، فناده: ادع إلى ربك، وذمّة الله عليّ أن أدفع عنك، فدعا له، فخلص جواده.

- ١٧ - قطع أبو جهل يد معاذ بن عفرة، فبصق عليها النبي ﷺ فألصقها، فعادت.
- ١٨ - لَمَّا قصد فتح خيبر، اعترضه نهر عميق، فعبر الجيش على الماء، ولم تبتل أرجلهم.
- ١٩ - دعا للفضل بن العباس أن يُذهب الله جنبه وشحّه ونومه، فذهبوا.
- ٢٠ - لَمَّا أُسِرَ عُمَةُ العباس طلب منه فداء، فقال: لا مال لي، قال: «فالذي أودعته لزوجتك قبل أن تخرج تُقسّمه في أولادك؟»، فقال: ما علم به غيري وغيرها، أعلم أنك رسول الله.
- ٢١ - أخبر ﷺ أَنَّ مَلَكَ السحاب سلّم عليه، فاستسقاها، فأخبر أصحابه أَنَّهُمْ يسقون يوم كذا، فكان كذلك.
- ٢٢ - بعث كسرى فيروز الديلمي، يأتيه بالنبي، فقال: إن ربي أمرني أن أتيه بك، فقال ﷺ: «إن ربي أخبرني أن ربك قتل البارحة»، فكان كذلك.
- ٢٣ - قال عن زيد بن صوحان: «يسبق منه عضو إلى الجنة»، ففطعت يده بها وند، في سبيل الله.
- ٢٤ - وطى أعرابي ناقه له، وأتى إلى النبي ليخبره بحملها، فقال لعلي: أخبره، فمسح على جرائنها، فنطقت أنه واقعها في موضع كذا، فأسلم الأعرابي.
- ٢٥ - ندرت عين أبي قتادة في أحد، فردّها النبي ﷺ، فكانت لا تُعرَف من الأخرى لحسنها وضوئها.
- ٢٦ - سأله قوم من اليهود أن يجيء إليه الجبل، فتباعد عنه، فجاءه مسرعاً.
- ٢٧ - أخبر الثقفى بأنه أراد أن يسأله عن فضل وضوئه وصلاته، فقال: نعم جئت لذلك.
- / [[ص ٥٥]] ٢٨ - أخبر الأنصاري أنه أراد أن يسأله عن حجّته وعمرته، فقال: نعم جئت لذلك.
- ٢٩ - شكّا زيد بن حارثة، قلة ماء بئرهم في الصيف، ففرك حصاةً، وقال: «ألقها فيها»، ففعل، فكثر ماؤها.
- ٣٠ - شكّا المسلمون إليه في غزوة فناء الماء، فأتي بفضل ماء، فوضع أصابعه فيه، ففار حتى ارتوى منه ثلاثون ألفاً من الناس، واثنا عشر ألف جمل، واثنا عشر ألف فرس.
- فهذه نبذة يسيرة من دلائله ﷺ، أخذناها من خرايج الراوندي وغيره، وتركنا أشياء منها خوف الإطالة بها، وقد ذكر الزمخشري في كتابه أنه ﷺ أوتي نحو ثلاثة آلاف آية.

- ٢ - أخذ أبو جهل صخرة ليرمي بها رسول الله ﷺ، فلصقت بكفه، فسأله الدعاء له، فدعا، فطلقت، فطرح الصخرة.
- / [[ص ٥٣]] ٣ - أخبر أهل مكّة بقدوم عيرهم، ويقدمه جمل أورك، فكان، وهذا من الله، إذ لو كان من غيره لم يدر لعلّه يتأخر أو يتقدّم غيره.
- ٤ - مسح على شاة أمّ معبد فدرت، ولم تكن درت قبل ذلك بسنة.
- ٥ - دعا شجرةً يابسةً فجاءت، فأوماً إليها فأورقت.
- ٦ - شكّا عسكره في تبوك فناء زادهم، فأخذ فضلة من تمر، ووضع يده فيها، فأكلوا منها وملئوا أو عيتهم بها. وشكوا إليه العطش، فوضع يده في ركوة، فشرّب الجميع منها.
- ٧ - سأله قوم من عبد قيس علامة في غنمهم، فغمز بإصبعه في أصل أذنها فايضت، وبقي ذلك إلى اليوم، معروف في نسلها.
- ٨ - أتاه رجل من جهينة تقطع من الجذام، فبصق في ماء كان في قده، فمسح به فبرأ.
- ٩ - جاء رجل من بني سليم وفي كفه ضب، وقال: لا أؤمن بك حتى يؤمن هذا الضب، فقال له النبي ﷺ: «من أنا؟»، قال: أنت رسول الله، فأمن الرجل.
- ١٠ - قدم أعرابي على ناقه إلى النبي ﷺ، فقال بعض: إنّها سرقة، فنطقت برسالته، وقالت: ما ملكني سواه.
- ١١ - لَمَّا فتح النبي خيبر كان في سهمه حمار أسود، فكلم النبي وكلمه، فقال: خرج من نسل جدّي ستون حماراً لم يركبها إلا نبي، أنا آخرهم، وأنت آخر الأنبياء، فسأه اليعفور، فلَمَّا قبض النبي أتى إلى بئر لابن أبي التيهان، فتردى فيها، وكانت قبره.
- ١٢ - اغتم النبي من الكافرين، فأمره جبرائيل أن يدعو شجرة، فجاءته من بعيد، فقال النبي: «حسبي».
- ١٣ - أمر أعرابياً بالإسلام، فقال: هل من شاهد؟ فنطقت شجرة برسالته، فأسلم الأعرابي.
- ١٤ - أخذ كفاً من حصي، فسبح في يده، فصبه في يد علي، فسبح في يده.
- / [[ص ٥٤]] ١٥ - دعا لعمة العباس وأولاده بالستر من النار، فقالت حيطان البيت: آمين.
- ١٦ - لَمَّا ضمّ النبي ﷺ علياً وولديه وفاطمة تحت الكساء، أتاهم جبرائيل بطبق، فيه رمان وعنب، فسبح العنب والرمان عند أكل كل واحدٍ منهم.

رجال العرب، وأنه لم يدعها في زمانه غيره، ونُقِلَ ذلك واشتهر، فلم يحجده أحد.

[ظهور المعجز على يد نبينا ﷺ]:

وأما الثانية - أعني أنه ظهر المعجز على يده عقيب دعواه - فيحتاج بيانها إلى أمرين:

أحدهما: بيان حقيقة المعجز وتعريفه بطريق الحد والرسم.

والثاني: بيان وقوعه على يده.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [[ص ١٠٤٣]] [نبوة نبينا محمد ﷺ]:

قوله: ونبي زماننا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ، لاشتهار دعوته وتواتر معجزاته وظهورها لأجله، فيجب الحكم بصدقه؛ لاستحالة تصديق غير الصادق. وجميع أوصاف الأنبياء الكمالية والشرائط المعتمدة فيهم كان موصوفاً بها على أكمل الوجوه، بل هو ﷺ أفضل الخلق وأكمل العالمين؛ لما علمنا تواتراً من دينه ﷺ، فشريعته ناسخة لجميع الشرائع.

والمنازع في النسخ لا يُعْبَأُ به؛ لوقوعه في جميع الشرائع، والعقل يساعد عليه؛ لأن مصالح المكلفين تختلف باختلاف أحوالهم وأزمانهم، كالمرضى الذين تختلف علاجاتهم باختلاف أمراضهم.

قال: لَمَّا كان المقصود بالذات من مباحث النبوة البحث عن مبدأ الولاية العامة وخاتمها - أعني نبوة نبينا محمد ﷺ - كان ما تقدمها من المباحث كالمقدمات تمهيداً لإثباتها، فنقول هاهنا: نبينا محمد ﷺ صاحب الولاية الكبرى والرسالة العامة، المتَّصف بأوصاف الكمال على أبلغ وجوهها وأكملها، أفضل الخلق، خاتم النبوة والولاية المطلقة، الناسخ بشريعته سائر الشرائع، فهاهنا مباحث:

/ [[ص ١٠٤٤]] [إثبات نبوة نبينا ﷺ]:

البحث الأول: ثبوت نبوته. وذلك لأنه ادَّعى النبوة وأتى بالمعجزات على وفق دعواه، فيجب الحكم بنبوته. فاشتملت الصغرى على دعويين.

إحدهما: أنه ادَّعى النبوة، وذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار؛ فإنَّ دعوته بلغت الصغير والكبير وملاأت الآفاق وطبقت الأسعاج.

وليس يصحُّ في الأفهام شيء

إذا احتاج النهار إلى دليل

إن قيل: لِمَ لا يكون ما أخبر به من صناعة الزرق، فإنَّ الشعراني منهم كان حاضر الجواب، معروفاً بكثرة الإصابة، حتَّى قال المنجمون: إنَّ مولده ونجمه اقتضى ذلك، وهو باطل، وإلَّا لسرى إلى كلِّ عالم وصانع بأن يكون نجمه اقتضى علمه.

قلنا: الإخبار بالغائبات المستقبلية بخلاف الزرق، فإنَّه للأُمور الموجودة الغائبة.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [[ص ٤٥١]] [الاستدلال على نبوة نبينا محمد ﷺ]:

قال: الأوَّل: في نبوة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله ﷺ؛ لأنَّه ظهر على يده المعجز كالقرآن وانشقاق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه وإشباع الخلق الكثير من الزاد القليل وتسبيح الحصى في كفِّه، وهي أكثر من أن تُحصى، وادَّعى النبوة، فيكون صادقاً، وإلَّا لزم إغراء المكلفين بالقبيح، فيكون محالاً.

أقول: لَمَّا أشرنا إلى المقدمات السالفة التي كانت تمهيداً لإثبات نبوة نبينا / [[ص ٤٥٢]] محمد ﷺ وجب الآن الشروع في تقرير الاستدلال على ثبوت نبوته ورسالته بطريق البرهان القطعي الدالُّ على أنه نبيُّ حقٍّ ورسول صدق. وتقرير الاستدلال أن يقال: نبينا محمد ﷺ نبوته حقٌّ ورسالته صدق؛ لأنَّه ادَّعى النبوة وظهر المعجز على يده بعد دعواه، وكلُّ من ادَّعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو صادق، ينتج أن نبينا محمد ﷺ صادق في دعوى الرسالة، وهو المطلوب.

وقد اشتمل صغرى هذا الدليل على دعويين:

أحدهما: أنه ادَّعى النبوة.

والثانية: أنه ظهر المعجز على يده عقيب دعواه.

وكبراه موجبة كليَّة، فنتيجته موجبة كليَّة؛ فإنَّها وإن كانت شخصية باعتبار كون الصغرى كذلك إلا أن الشخصية عندهم تجري مجرى الكليَّة. فلا بدَّ في هذا الاستدلال من تقرير هذه المقدمات الثلاث.

[ادعاء نبينا ﷺ النبوة]:

أما الأولى - أعني قولنا: إنَّه ادَّعى النبوة - فهي من المقدمات الضرورية؛ لأنَّ دعواه النبوة من المعلوم بطريق التواتر الذي أفاد العلم يقيناً؛ إذ لا يشكُّ أحد من / [[ص ٤٥٣]] الخلق ممَّن جحد رسالته أو أقرَّ بها أنه ظهر بمكَّة رجل قريشي هاشمي اسمه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، وأنه ادَّعى النبوة والرسالة من بين

إصلاح النوع وتكميل الأشخاص، بل نبينا محمد ﷺ مجمع هذه الكمالات بقوله: ﴿وَأَنَّكَ / [ص ١٠٤٦]] لَعَلَّيْ خُلِقَ عَظِيمٌ ﴿٤﴾ [القلم: ٤]، وقوله ﷺ: «لم يزل الله ينقلني من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية»، وقوله ﷺ: «إنما بُعثت لتتميم مكارم الأخلاق».

[المراد من مكارم الأخلاق]:

أقول: المراد بمكارم الأخلاق الصفات الحميدة والأخلاق المرضية الموجبة لكون الإنسان على الصراط المستقيم والحال الاعتدالي الموجب للكمال الأعلى بحيث تجتمع له السياسات الثلاثة المحصلة لجميع الاستقامات.

فأولها: السياسات النفسية بالمجاهدات والرياضات الخلقية حتى يجعلها صافية عن كدورات ملابس الأبدان، خلية عن مقابض مصائد الصياحي، عريّة عن غواسق الطباع، ويتم ذلك بالمطالعة في كُتب الأخلاق، وأحسن ما صُنّف فيه كلمات أو صاف الأشراف للإمام نصير الدين.

وثانيها: السياسات المنزلية وهي معرفة تدبير مخالطته مع أهله وزوجته ومواليه وأقاربه ومن تحوطه عنايته من ذوي أرحامه وقرباته والقيام بحقّهم بما / [ص ١٠٤٧]] لهم وعليهم وإلحاقهم بالكمالات حتى يصلوا بسببه إلى مقاماتهم التي لهم منه باعتبار المعاشرة.

وثالثها: السياسات المدنية الحاصلة من مخالطة أهل بلده ومعاشريه ومعامله من بني نوعه ومن له ضرورة إلى المخالطة وله المعاشرة معه وكيفية حاله وحالهم في كيفية الملاقات والمعاملات حتى يكون حاله معهم مرضية. وللإمام نصير الدين كتاب جامع للسياسات الثلاثة من محاسن الكُتب يُسمّى بـ (الأخلاق الناصرية)، وتُسمّى هذه الفنون بالحكمة العلمية.

* * *

للمزيد راجع:

القرآن.

* * *

عصمته ﷺ:

النكت الاعتقادية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[ص ٣٧]] فإن قيل: هل النبي الذي أثبتّموه معصوم أم لا؟
فالجواب: معصوم من أول عمره إلى آخره عن السهو والنسيان والذنوب الكبائر والصغائر عمداً وسهواً.

الثانية: أنه أتى بالمعجز على وفق دعواه، وذلك معلوم تواتراً؛ فإن المسلمين على اختلاف طبقاتهم يروون معجزاته حتى إنهم ضبطوا منها ما ينيف على الألف، والآحاد وإن لم تكن متواترة إلا أن مجموعها بلغ حدّاً لا يمكن إنكاره. والباقي منها القرآن؛ فإنه لم يتغيّر ولم يُعدّم كسائر الآيات؛ لبقائه بقاء الأيام وحفظه لأصول شريعته على تعاقب الأعوام.

[إثبات إعجاز القرآن]:

وإعجازه بيّن؛ فإن المعجز هو الخارق للعادة المقرون بالتحدي المطابق للدعوى المتعدّد في جنسه على الخلق، وكلّ هذه حاصل فيه. أمّا خرق العادة فإنه بالنسبة إلى كلام العرب وتراكيب أساليب ألفاظهم وأشعارهم وخطبهم خارق لعاداتهم في ذلك؛ إذ لم يعهد في شيء من كلامهم ممّا يناسبه أو يقاربه.

وأما اقترانه بالتحدي فمعلوم بآيات التحدي الواردة فيه حتى دعاهم العجز / [ص ١٠٤٥]] إلى المقاتلة والمحاربة؛ فإنه خيرهم بين المعارضة والمحاربة، وقد كانوا أهل الفصاحة والبلاغة والقدرة على تراكيب الكلام، بل كان أكثر افتخاراتهم في ما بينهم بذلك. فعدواهم عن المعارضة إلى المحاربة المشتملة على القتل وسبي الذراريّ دليل على عجزهم؛ لأنّ العاقل لا يختار الأصعب على الأسهل.

وأما مطابقته لدعواه فظاهر؛ فإنه ناطق بتصديقه، شاهد برسالته.

وأما تعدّده على الخلق فأظهر من الجميع؛ فإنه لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب شيء من الكلام يقارب أسلوبه ونظمه؛ لاشتغاله على الفصاحة مع البلاغة العظيمة واختصار اللفظ وعضوية التركيب وكثرة المعاني وجودة النظم، ومثل ذلك لا يجتمع في كلام المخلوقين.

وأما الكبرى فثبوتها على قواعد العدلية ظاهر؛ لكون المعجز فعل الحكيم الذي لا يفعل إلا لغرض تصديق المدعى الممتنع منه تصديق الكاذب عقلاً.

[أصنافه ﷺ بصفات الكمال على أكمل الوجوه]:

البحث الثاني: وصفه ﷺ بصفات الكمال الحاصلة لجميع الأنبياء والشرايط المعبرة فيهم على أكمل الوجوه وذلك ظاهر بعد إثبات نبوته؛ إذ ثبوت نبوته وكونه مبعوثاً موجب لاشتغاله على خصائص الكمال التي اختصّ الله تعالى بها أهل الولاية من العصمة وشرف النسب وحسن الأخلاق والبعد عن الرذائل الداخلة والخارجة والقدرة على الإتيان بما يحتاج إليه الخلق وعلى

أصحابه لفقروا منه إلى آرائهم ولحاجة دعتهم إلى مشورتهم من حيث ظننت وتوهمت، بل لأمر آخر أنا أذكره لك بعد الإيضاح عمّا أخبرتك به، وذلك أنّنا قد علمنا أنّ رسول الله ﷺ كان معصوماً من الكبائر والصغائر وإن خالفت أنت في عصمته من الصغائر، وكان أكمل الخلق باتّفاق أهل الملّة وأحسنهم رأياً وأوفرهم عقلاً وأكملهم تدبيراً، وكانت المواد بينه وبين الله سبحانه متّصلة والملائكة تتواتر عليه بالتوفيق من الله ﷻ والتهذيب والإنباء له عن المصالح، وإذا كان بهذه الصفات لم يصحّ أن يدعوه داعٍ إلى اقتباس الرأي من رعيته لأنّه ليس أحد منهم إلّا وهو دونه في سائر ما عدّدناه، وإنّما يستشير الحكيم غيره على طريق الاستفادة والاستعانة برأيه إذا تيقّن أنّه أحسن رأياً منه وأجود تدبيراً وأكمل عقلاً أو ظنّ ذلك، فأما إذا أحاط / [[ص ٣٢]] علماً بأنّه دونه فيما وصفناه، لم يكن للاستعانة في تدبيره برأيه معنى لأنّ الكامل لا يفتقر إلى الناقص فيما يحتاج فيه إلى الكمال، كما لا يفتقر العالم إلى الجاهل فيما يحتاج فيه إلى العلم والآية بيّنة يدلّ متضمّنها على ذلك ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ فعلق وقوع الفعل بعزمه دون رأيهم ومشورتهم، ولو كان إنّما أمره بمشورتهم للاستعانة برأيهم لقال له: فإذا أشاروا عليك فاعمل وإذا اجتمع رأيهم على شيء فامضه، فكان تعلق فعله بالمشورة دون العزم الذي يختصّ به فلما جاء الذكر بما تلوناه سقط ما توهمت.

فأما وجه دعائهم إلى المشورة عليه ﷺ فإنّ الله أمره أن يتألّفهم بمشورتهم ويعلّمهم بما يصنعونه عند عزماتهم ليتأدّبوا بأداب الله ﷻ فاستشارهم لذلك لا للحاجة إلى آرائهم، على أنّ هاهنا وجهاً آخر بيّناً وهو أنّ الله سبحانه أعلمه أنّ في أمته من يتبغى له الغوائل ويتربّص به الدوائر ويسرّ - خلافة ويبطن مقتته ويسعى في هدم أمره ويناقضه في دينه ولم يعرفه بأعيانهم ولا دلّه عليهم بأسمائهم، فقال (عزّ اسمه): ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: ١٠١]، وقال (جلّ اسمه): ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢٧]، وقال تبارك اسمه: ﴿يَخْلُقُونَ لَكُمْ لِرِضَا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦]، وقال: ﴿وَيَخْلُقُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُمْ

فإن قيل: ما حدّ العصمة؟ فالجواب: العصمة لطف يفعله الله تعالى بالملكف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما.

فإن قيل: ما الدليل على أنّه معصوم من أوّل عمره إلى آخره؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنّه لو عهد منه في سالف عمره سهو أو نسيان لارتفع الوثوق عن إخباراته، ولو عهد منه خطيئة لنفرت العقول من متابعتها فتبطل فائدة البعثة.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٦٢]] ٣٣ - القول في عصمة نبيّنا محمد ﷺ:

وأقول: إنّ نبيّنا محمداً ﷺ ممّن لم يعص الله ﷻ منذ خلقه الله ﷻ إلى أن قبضه ولا تعمد له خلافاً ولا أذنب ذنباً على التعمد ولا النسيان، وبذلك نطق القرآن وتواتر الخبر عن آل محمد ﷺ، وهو مذهب جمهور الإماميّة، والمعتزلة بأسرها على خلافه. وأما ما يتعلّق به أهل الخلاف من قول الله تعالى: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] وأشابه ذلك في القرآن ويعتمدونه في الحجّة على خلاف ما ذكرناه فإنّه تأويل بضدّ ما توهموه، والبرهان يعضده على البيان، وقد نطق / [[ص ٦٣]] الفرقان بما قد وصفناه فقال (جلّ اسمه): ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ما صلّ صاحبكم وما عوى ﴿[النجم: ١ و ٢]﴾، فنفى بذلك عنه كلّ معصية ونسيان.

* * *

الفصول المختارة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣١]] ومن كلام الشيخ (أدام الله عزّه) أيضاً حضر في دار الشريف أبي عبد الله محمد بن محمد بن طاهر ﷺ، وحضر رجل من المتفكّهة يعرف بالورثاني وهو من فقهاءها، فقال له الورثاني: أليس من مذهبك أنّ رسول الله ﷺ كان معصوماً من الخطأ، مبرراً من الزلل مأموناً عليه من السهو والغلط، كاملاً بنفسه غنياً عن رعيته؟

فقال له الشيخ (أيده الله): بل كذلك كان ﷺ، قال له: فما تصنع في قول الله ﷻ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. أليس قد أمره الله بالاستعانة بهم في الرأي وأفقره إليهم، فكيف يصحّ لك ما ادّعت مع ظاهر القرآن وما فعله النبي ﷺ؟

فقال له الشيخ (أدام الله عزّه): إنّ رسول الله ﷺ [لم] يشار

قدراً من أن يكونوا من أهل النفاق وسيباً الصديق والفاروق، وأخذ في كلام نحو هذا من كلام السوقة والعامّة وأهل الشغب والفتن.

فقال له الشيخ (أدام الله عزّه): دع عنك الضجيج وتخلص ممّا أوردته عليك من البرهان واحتل لنفسك وللقوم فقد بان الحق وزهق الباطل بأهون سعي، والحمد لله.

* * *

المسائل العكبرية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٠٨]] المسألة الثانية والأربعون: وسأل عن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ [٧٤] إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ [الإسراء: ٧٤] و [٧٥]، ثم قال في الأسرى: ﴿مَا كَانَ لِئَسَى أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا...﴾ إلى قوله: ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ و ٦٨]، فأين كان التثبيت هاهنا وقد تهدده بما تهدده؟

والجواب: أن الله تعالى ذكر منته على نبيه بالتثبيت له والعصمة والتأييد، وأنه لو لم يفعل ذلك به لركن إلى المشركين ركوناً يستحق به منه العقاب، كما ركن غيره إليهم ركوناً أوبقه وأهلكه، فأخبر تعالى أنه عصمه ممّا تورط فيه غيره، وثبته بالتوفيق ليثبت به الحجّة على الخلق، وعدّد ذلك من آلائه عليه ونعمائه لديه، ولم يزل ﷺ موقفاً مثبتاً محروساً بالعصمة والتأييد.

ولم يكن منه في الأسرى ذنب عوتب عليه، وإنما كان ذلك من أصحابه الذين أسروا بغير علمه، وكفّوا عن القتل طمعاً في الفداء، وأشاروا به على النبي / [[ص ١٠٩]] ﷺ، فتوجّه العتب عليهم في ذلك واللوم والتهديد، وإن كان أوّل الخطاب قد وجّه إلى النبي ﷺ، وخاتمته تدلّ على أنه لغيره، وإنسا وجّه به ﷺ لأنّه السفير بين الخلق وبين الله سبحانه، كما قال في موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، فواجهه بالخطاب وكان المراد به أمته، ألا ترى إلى قوله بعد إفراد النبي ﷺ بالخطاب: ﴿إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ فجاء بلفظ الجمع بعد الإفراد؟ وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِئَسَى أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]، فجاء بلفظ الجمع دون التوحيد مع أن قوله: ﴿مَا كَانَ لِئَسَى أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ غير مفيد للخبر عن تخصيصه

مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ ﴿٥٦﴾ [التوبة: ٥٦]، وقال (عزّ من قائل): ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ / [ص ٣٣]] تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأْتَهُمْ خُشْبٌ مَسْنَدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْ يَكُونُوا يَفْقَهُونَ ﴿٥٧﴾ [المنافقون: ٤]، وقال ﷺ: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالِي يُرَأَوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [النساء: ١٤٢]، ﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالِي وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ [التوبة: ٥٤].

ثم قال سبحانه بعد أن أنبأ عنهم في الجملة: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمُ فَتَعَرَّفْتُمُ بِسِيمَاهُمْ وَاتَّعَرَّفْتُمُ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، فدله عليهم بمقالمهم وجعل الطريق إلى معرفتهم ما يظهر من نفاقهم في لحن قولهم، ثم أمره بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم إلى علم باطنهم، فإن الناصح تبدو نصيحته في مشورته، والغاش المنافق يظهر ذلك في مقاله، فاستشارهم ﷺ لذلك، ولأنّ الله ﷻ جعل مشورتهم الطريق إلى معرفتهم.

ألا ترى أنّهم لما أشاروا ببدر عليه ﷺ في الأسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحته كشف الله تعالى ذلك له وذمّم عليه وأبان عن إدغالهم فيه، فقال (جلّ وتعالى): ﴿مَا كَانَ لِئَسَى أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [٦٧] لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧] و [٦٨] فوجّه التوبيخ إليهم والتعنيف على رأيهم وأبان لرسوله ﷺ عن حالهم، فيعلم أنّ المشورة لهم لم تكن للفقير إلى آرائهم وإنما كانت لما ذكرناه.

/ [[ص ٣٤]] فقال شيخ من القوم يُعرّف بالجراحي وكان حاضراً: يا سبحان الله، أترى أن أبا بكر وعمر كانا من أهل النفاق؟ كلا ما نظنُّ أنّك - أيديك الله - تطلق هذا، وما رأينا أنّ النبي ﷺ استشار ببدر غيرهما، فإن كانا هما من المنافقين فهذا ما لا نصبر عليه ولا نقوى على استماعه، وإن لم يكونا من جملة أهل النفاق فاعتمد على الوجه الأوّل، وهو أن النبي ﷺ أراد أن يتألّفهم بالمشورة ويُعلّمهم كيف يصنعون في أمورهم.

فقال له الشيخ (أدام الله عزّه): ليس هذا من الحجاج أيها الشيخ في شيء وإنما هو استكبار واستعظام معدول به عن الحجّة والبرهان ولم نذكر إنساناً بعينه وإنما أتينا بمجمل من القول ففصله الشيخ وكان غنياً عن تفصيله.

فصاح الورثاني وأعلى صوته بالصياح يقول: الصحابة أجلّ

ووجه آخر: هو أنه قد جاهد الفريقين بالسيف، فتولّى جهاد الكُفَّار، وأوصى أخاه وابن عمّه [أمير المؤمنين ﷺ] بجهاد المنافقين من بعده، فقام بأمره في ذلك، ونفَّذ وصاته فيه، فجاهد أهل البصرة وأهل الشام وأهل النهروان، وأقام حدَّ الله فيهم.

وليس لقائل أن يقول: إنَّ الجهاد فُرِضَ عليه ليتولَّاه بنفسه، إذ جهاد كثير من الكُفَّار في أمراء لم يباشروا جهادهم بنفسه وكان هو المجاهد لهم بحكم الدين، إذ كان أمراؤه تولَّوه نيابة عنه وامتنالاً لأمره فيه، فكذا يكون الحكم فيما تولَّاه أمير المؤمنين في جهاد من سمَّيناه، ويكون النبي ﷺ هو المجاهد لهم بحكم الدين على ما شرحناه.

فصل: ولعلَّ قائلًا يقول: قد وجدناكم حكمتكم على طوائف بالنفاق لم يتولَّ عليٌّ [ﷺ] جهادهم.

فيقال له: قد وجدنا جماعة كُفَّارًا من أهل الكتاب وغيرهم لم يتولَّ رسول الله ﷺ جهادهم، ولم يمنع ذلك أداء الفرض عليه في جهاد الكُفَّار.

/ [[ص ١١٧]] المسألة الثامنة والأربعون: وسأل عن قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [التحریم: ٨]، وقال: ما معنى هذا الكلام، والخزي بعيد عنه لعصمته؟

والجواب: أنَّ الله تعالى أخبر بأنَّه لا يُخْزِي نبيَّه والمؤمنين يوم القيامة ويُخْزِي أعداءه من الكافرين، ودلَّ بذلك على أنَّه محروس من العذاب يوم يحلُّ بالظالمين الضالِّين، لهده وطاعته الله واجتناب معاصيه. فأبيَّ شبهة عرضت للسائل في هذه الآية من حيث إنَّه ثبتت عنده عصمة النبي ﷺ؟ أو ليس ثبوت العصمة يدلُّ على بعد صاحبها من الخزي وحراسته من ذلك؟ فإذا جاء الخبر بوفاق العصمة كان مؤكِّدًا لما في العقول، وتأكيد الشيء ينفي الشبهة فيه، فتخيُّل صاحب السؤال في الآية خلاف ما يقتضيه تخيُّل فاسد، وإنَّما كانت الشبهة تعرض لو جاء الخبر بخلاف مضمونه - والعياذ بالله -، فأما ما هو مؤكِّد لدلالة العصمة فالشبهة بعيدة عن قلوب العقلاء في معناها، والهادي هو الله.

المجازات النبويَّة / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٣٥٤]] [[٣١٩]] ومن ذلك قوله (عليه الصلاة والسلام): / [[ص ٣٥٥]] «إِنَّهُ لَيُعَانُ عَلِيٌّ قَلْبِي حَتَّى أَسْتَغْفِرَ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ».

وهذا القول مجاز، والمراد أنَّ الغمَّ يتغشَّى قلبه (عليه الصلاة

بالرأي في الأسرى، ولا دالٌّ على أنَّه عتاب له، بل هو محتمل لعتاب من أشار بذلك ورآه فيمن سواه، وقد أكَّد ذلك بقوله ﷺ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ وليس من صفات النبي ﷺ إرادة عرض الدنيا والخلاف لله تعالى فيما أراد من عمل الآخرة، ولا من صفاته ﷺ مقارفة ما يحبط الأعمال ويستحقُّ عليه العقاب العظيم على التعجيل والتأجيل في ظاهر الكلام من توجهه إلى غير النبي ﷺ بقوله: ﴿تُرِيدُونَ﴾، وهذا اللفظ جمع على ما قدَّمناه.

فصل: مع أنَّه لا منافاة بين تثبيت الله تعالى لنبيِّه ﷺ على شيء لو زلَّ عنه لمسه عذاب أليم، وبين وقوع ضرب آخر منه لو لم يعف عنه لاستحقَّ / [[ص ١١٠]] عليه عذاب عظيم، وقد يعصم الإنسان من شيء تكون العصمة له فيه لطفًا، ويُخَلِّي بينه وبين شيء يكون التخلِّي لمن سواه لطفًا، وتكون المصلحة بذلك عموماً. وهذا بحسب المعلوم، والكلام فيه متعلِّق بالأصلح، وليس يكاد يفهم معناه إلَّا من عرف قواعد الكلام في الأصلح، وقليل من يعرف ذلك اليوم من المتكلمين.

[[ص ١١٥]] المسألة السادسة والأربعون: وسأل فقال: إذا كان الرسول ﷺ معصوماً، فما وجه التهذُّد له والوعيد في القرآن؟

والجواب: أنَّ العصمة لا تنافي القدرة على المعصية والخواطر فيها ودعاء الشهوة إلى فعلها، فلذلك احتاجت الأنبياء معها إلى الوعيد والتهديد، ولأنَّ العصمة إنَّما هي بالأمر والنهي والوعد والوعيد والتهديد، ولو لا ذلك لم يتكامل في معناها. وإذا كانت بمجموع أشياء من جملتها الوعد والوعيد والترهيب والترغيب، بطل قول القائل: ما وجه ذلك مع العصمة؟ وسقطت الشبهة فيما تخيَّله، مع الغناء عن ذلك على ما شرحناه.

المسألة السابعة والأربعون: وسأل عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، فقال: ما رأينا جاهد المنافقين، فما الوجه في ذلك؟

والجواب: أنَّ الجهاد على ضربين: جهاد بالسيف وجهاد باللسان، وكان الجهاد بالسيف مفروضاً على النبي ﷺ للكُفَّار الذين ظاهروا / [[ص ١١٦]] بالكفر والشرك، وكان جهاد اللسان مفروضاً عليه للمنافقين، وقد أذَى الفرضين معاً، فجاهد الكُفَّار بالسيف وجاهد المنافقين باللسان كما فرض عليه.

وشرائعهم، فإنك تجد فيها ما يدلُّك على أنه لا إله مع الله تعالى! فجعلوا استقراء ما في كُتُب الأنبياء كمسألة الأنبياء، لأنه ﷺ لو أمكن أن يسألهم عن ذلك لما أجابوا إلا بما بقوا في كُتُبهم، وخلدوا في قصصهم وأساطيرهم التي حفظها ثقة أمهم، ونقلها ديوانو قومهم.

/ [[ص ٢٢٦]] وقد قيل: إن معنى ذلك: واسأل تبع من أرسلنا، فحذف التباع وأقام المرسلين مقامهم، وهذا أيضاً مطابق للغرض الذي أردناه.

وقد قال بعضهم في ذلك: إن المراد به: واسأل الأنبياء الذين في السماء، ويحتمل أن يكون ذلك قبل اجتماعه ﷺ معهم في ليلة المعراج، على ما جاءت به الأخبار، قال: والسؤال واقع بالأرواح، وكأنه تعالى قال: واسأل أرواحهم، وقال غيره: السؤال واقع بالأشخاص. وفي هذا الوجه نظر، والصحيح في ذلك الوجهان الأولان.

٢ - وقد قيل في المسألة وجه آخر، وهو: (أن يكون تعالى أمر نبيه ﷺ بالثبات على ما هو عليه وترك الشك فيه، ليألوا) عليه لزوم طريقتة، كما يقول الرجل لابنه: إن كنت ابني فتعمد برِّي، ولعبده: إن كنت عبدي فاسمع لي وأطع أمري، وإنما يريد القائل بذلك تقرير الولد والعبد بوجوب حقه واستدامتها على بره وطاعته). وهذا القول غير سديد، والتمثيل بما يقوله الرجل لابنه وعبد غير مستقيم، لأن الرجل إنما يقول لابنه وعبد هذا، استزادةً لهما، وعند ظهور أمر يكرهه منهما، ونحن لا نُطلق على النبي ﷺ مقارنة فعل يكرهه الله سبحانه منه، فيقول تعالى له ما قال تنبيهاً على أمره، ورداً له عن موقعة فعل لا يليق بمثله!

/ [[ص ٢٢٧]] ٣ - وقال بعضهم: ليس المراد بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ للنبي ﷺ، ولكنه خاطب السامع للبرهان: من المكلفين كائناً من كان، فكل من سمعه منهم كان خطاباً له ومصرفاً إليه.

٤ - وفي ذلك وجه آخر، وهو: أنه يجوز أن يكون تعالى أمر النبي ﷺ بالألّا يكون من الممترين، ليس بأنه داخل معهم في المرية والشك، ولكنه سبحانه أمره بالألّا يكون منهم بالمقاربة لهم والصبر عليهم والمقارّة على قبيح فعلهم، كما قلنا في ما تقدّم من كتابنا هذا. وقد اعترض تأويل قوله تعالى - حاكياً عن يونس ﷺ - : ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] أي: كنت منهم بالمساكنة والمقاربة والممازجة والمناسبة، لا بالدخول معهم في

والسلام) حتّى يستكشف عُصمته، ويستفرج كربته بالاستغفار، فشبّه ما تغشّى قلبه من ذلك بغواشي الغيم التي تستر الشمس، وتجلّل الأفق، والغيم والغين اسمان للسحاب، وسواء قال: يغان على قلبي، أو قال: يغام على قلبي.

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٢٢٤]] مسألة ١١: نسبة الامتراء إلى النبي!

ومن سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [آل عمران: ٦٠]، فقال: ظاهر هذا الخطاب للنبي ﷺ، فكيف يجوز عليه الامتراء والشك، وقد باشر بردّ اليقين، وتلقّى عن الروح الأمين؟ والشاك لا يكون نبياً، ولا عن الله مؤدياً!

فالجواب: أن في ذلك أقوالاً:

١ - أحدها: أن الله تعالى خاطب النبي بمثل هذا الخطاب ونظائره، والمراد به أمته، وذلك في القرآن كثير: كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ...﴾ [يونس: ٩٤]، والمراد بذلك من يشك من أمّة النبي ﷺ، وأوضح ما ورد في القرآن من هذا الضرب ممّا يدلُّ / [[ص ٢٢٥]] على أن المخاطب به الأمّة دون النبي ﷺ، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...﴾ الآية [الطلاق: ١]، فوحّد ثمّ جمع، ليُعْلَم أن الخطاب للأمّة، وإنما يتدعى تعالى بخطاب النبي قبلها، إذ كان المؤدّي عنه إليها، والسفير بينه وبينها، والشهيد له عليها، واللسان الناطق عنها، ولأنّ مثل هذا القول لا يلتبس على العقلاء، لأنهم إذا رجعوا إلى أدلّة العقول علموا أن الأنبياء لا يجوز عليهم الامتراء في الدين، والشك بعد اليقين، فيصرفون الخطاب إلى منصرفه، ويحملونه على الوجه الأليق به، وهو: أن يكون خطاباً للأمّة التي يجوز عليها المرية، ويدخل عليها الوهن والنفيسة، ألا ترى أنّهم لمّا سمعوا قوله في السورة التي يذكر فيها الزخرف مخاطباً للنبي ﷺ: ﴿وَسئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وعلموا أن النبي ﷺ لا يمكنه مسألة من تقدّم من الرُّسل، وقد عمّمهم الله برضوانه ونقلهم إلى جنانه، تأوّلوا ذلك على ما يسوغ أن يكون مراداً، فقالوا: معنى ذلك: فاستعلم ما في كُتُب الأنبياء قبلك، وتعرّف ما خلّد في أساطيرهم وحُفِظَ من أحكامهم

يقال للرجل الذي لا يهتدي [إلى] طريق معيشته ووجه مكسبه: هو ضالٌّ لا يدري ما يصنع ولا أين يذهب، / [[ص ١٨٠]] فامتَنَّ اللهُ تعالى عليه بأن رزقه وأغناه وكفاه.

وثالثها: أن يكون أراد: ووجدك ضالًّا بين مكَّة والمدينة عند الهجرة فهذاك وسلَّمك من أعدائك. وهذا الوجه قريب لولا أن السورة مكِّيَّة وهي متقدِّمة للهجرة إلى المدينة، اللهمَّ إلاً أن يُحمَل قوله تعالى ﴿وَوَجَدَكَ﴾ على أنه سيُجدك على مذهب العرب في حمل الماضي على معنى المستقبل، فيكون له وجه.

ورابعها: أن يكون أراد بقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ أي مضلولا عنه في قوم لا يعرفون حقَّ فهداهم إلى معرفتك، وأرشداهم إلى فضلِكَ. وهذا له نظير في الاستعمال، يقال: فلان ضالٌّ في قومه وبين أهله إذا كان مضلولا عنه.

وخامسها: أنه روي في قراءة هذه الآية الرفع: (ألم يجدك يتيماً فأوى، ووجدك ضالًّا فهدى) على أن اليتيم وجدته وكذلك الضالُّ، وهذا الوجه ضعيف لأن القراءة غير معروفة، ولأن [هذا] الكلام يثبِّح وتفسد أكثر معانيه.

[تنزيه سيِّدنا محمد ﷺ عن مدح آلهة قريش]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الْقَلْبُ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢]، أو ليس قد روي في ذلك أن رسول الله ﷺ لمَّا رأى تويُّ قومه عنه شقَّ عليه ما هم عليه من المباحة والمنافرة، وتمنَّى في نفسه أن يأتيه من الله تعالى ما يقارب بينه وبينهم، وتمكَّن حبُّ ذلك في قلبه، فلمَّا أنزل الله تعالى عليه ﴿وَالتَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم: ١] وتلاها عليهم، ألقى الشيطان على لسانه لمَّا [كان] تمكَّن في نفسه من محبة مقاربتهم: (تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتهنَّ / [[ص ١٨١]] لثرتجى)، فلمَّا سمعت قريش ذلك سرَّت به وأعجبهم ما زكَّى به ألهتهم، حتَّى انتهى إلى السجدة فسجد المؤمنون، وسجد أيضاً المشركون لما سمعوا من ذكر ألهتهم بما أعجبهم، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا مشرك إلا سجد إلا الوليد بن المغيرة فإنه كان شيخاً كبيراً لا يستطيع السجود، فأخذ بيده حفنة من البطحاء فسجد عليها، ثم تفرَّق الناس من المسجد وقريش مسرورة بما سمعت، وأتى جبرائيل ﷺ [إلى] النبي ﷺ معاتباً على ذلك، فحزن له حزناً شديداً، فأنزل الله تعالى [عليه] معزياً له ومسلماً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...﴾ الآية.

ظلمهم، والرضا بذيهم طريقهم، وذلك كقول النبي ﷺ: «ليس منَّا من غشنا»، قال بعض العلماء في ذلك: (أرأيت لو كان معه مائة كُرْبُراً (ثم) خلط بها مكوكاً من شعير أكان يبرأ من الإسلام؟! ولكن معناه ليس من أخلاقنا أو ليس من أفعالنا أو ليس ممن نتولاه ونحبه ونحمد طريقته ومذهبه، أي: هو منافٍ لخلاقنا وسائر طرائقنا)، وروي عن أمير المؤمنين عليٍّ ﷺ أنه قال: «ليس منَّا هاهنا معناه: ليس / [[ص ٢٢٨]] مثلنا»، وهذا أحسن ما قيل في هذا المعنى، ومثل ذلك قوله تعالى لنوح ﷺ في ابنه: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦]، أي: ليس من أهلك المقتدين بك والسالكين لمذاهبك، ثم قال تعالى - حاكياً عن إبراهيم ﷺ -: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [إبراهيم: ٣٦]، وأكثر من أتبعه من لم يكن من أهله، وإنما أراد أنهم منه بلزوم طرائقه والتخلُّق بخلاقه، فإذا كانت (من) تتصرَّف على وجوه كثيرة قد أشرنا إلى بعضها، جاز أن نتأول قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُضْمَرِينَ﴾ على الوجه الذي ذكرناه آنفاً. على أن أصحَّ الأقاويل في ذلك القول الذي أوردناه أولاً من أن لفظ الخطاب للنبي ﷺ ومعناه لأُمَّته، لأنَّ نظائر ذلك كثيرة، وهذا مقنع بتوفيق الله تعالى.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيِّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٧٩]] [تنزيه سيِّدنا محمد ﷺ عن الضلال]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، أو ليس هذا يقتضي إطلاقه الضلال عن الدين، وذلك ممَّا لا يجوز عندكم قبل النبوة ولا بعدها؟
الجواب: قلنا: في معنى هذه الآية أجوبة:

أولها: أنه أراد: وجدك ضالًّا عن النبوة فهذاك إليها، أو عن شريعة الإسلام التي نزلت عليه وأمر بتبليغها إلى الخلق، وبارشاده ﷺ إلى ما ذكرناه أعظم النعم عليه. والكلام في الآية خارج مخرج الامتنان والتذكير بالنعم، وليس لأحد أن يقول: إنَّ الظاهر بخلاف ذلك، لأنَّه لا بدَّ في الظاهر من تقدير محذوف يتعلَّق به الضلال، لأنَّ الضلال هو الذهاب والانصراف فلا بدَّ من أمر يكون منصرفاً عنه. فمن ذهب إلى أنه أراد الذهاب عن الدين فلا بدَّ له من أن يُقدَّر هذه اللفظة ثمَّ يحذفها ليتعلَّق بها لفظ الضلال، وليس هو بذلك أولى ممَّا فيما قدَّرناه وحذفناه.

وثانيها: أن يكون أراد: الضلال عن المعيشة وطريق التكسُّب،

على أنه لا يخلو ﷺ وحوشي مما قُذِفَ به من أن يكون تعمّد ما حكوه، وفعله قاصداً أو فعله ساهياً، ولا حاجة بنا إلى إبطال القصد في هذا الباب والعمد لظهوره، وإن كان فعله ساهياً فالساهي لا يجوز أن يقع منه مثل هذه الألفاظ المطابقة لوزن السورة وطريقتها، ثم المعنى ما تقدّمها من الكلام، لأننا نعلم ضرورة أن من كان شاعراً لو أنشد قصيدة لما جاز أن يسهو حتى يتفق منه بيت شعر في وزنها وفي معنى البيت الذي تقدّمه وعلى الوجه الذي تقتضيه فائدته، وهو مع ذلك يظنُّ أنه من القصيدة التي ينشدها. وهذا ظاهر في بطلان هذه الدعوى على النبي ﷺ، على أن الموحى إليه من الله النازل بالوحي وتلاوة القرآن / [ص ١٨٣] جبرائيل عليه السلام، وكيف يجوز السهو عليه؟ على أن بعض أهل العلم قد قال: يمكن أن يكون وجه التباس الأمر أن رسول الله ﷺ لمّا تلا هذه السورة في نادٍ غاصّ بأهله وكان أكثر الحاضرين من قريش المشركين، فانتهى إلى قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ [النجم: ١٩]، وعلم في قرب مكانه [منه] من قريش أنه سيورد بعدها ما يسوؤهم به فيهنّ، قال كالمعارض له والرادّ عليه: (تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتهنّ لترتجى) فظنّ كثير ممن حضر أنّ ذلك من قوله ﷺ، واشتبه عليهم الأمر لأنهم كانوا يلغظون عند قراءته ﷺ، ويكثرون كلامهم وضجاجهم طلباً لتغليطه وإخفاء قراءته.

ويمكن أن يكون هذا أيضاً في الصلاة، لأنهم كانوا يقربون منه في حال صلاته عند الكعبة، ويسمعون قراءته ويلغون فيها. وقيل أيضاً: إنه ﷺ كان إذا تلا القرآن على قريش توقّف في فصول الآيات وأتى بكلام على سبيل الحجاج لهم، فلمّا تلا: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ [النجم: ١٩ و ٢٠]، قال ﷺ: (تلك الغرائق العلى، ومنها الشفاعة ترتجى) على سبيل الإنكار عليهم، وأنّ الأمر بخلاف ما ظنّوه من ذلك.

وليس يمتنع أن يكون هذا في الصلاة، لأنّ الكلام في الصلاة حينئذٍ كان مباحاً، وإنها تُسخّ من بعد. وقيل: إنّ المراد بالغرائق الملائكة. وقد جاء مثل ذلك في [بعض] الحديث فتوهم المشركون أنه يريد آهتهم، وقيل: إنّ ذلك كان قرآناً منزلاً في وصف الملائكة فتلاه الرسول ﷺ، فلمّا ظنّ المشركون أنّ المراد به آهتهم نسخت تلاوته. وكلّ هذا يطابق ما ذكرناه من تأويل قوله: ﴿إِذَا تَمَسَّى الْقَلْبُ

الجواب: قلنا: أمّا الآية فلا دلالة في ظاهرها على هذه الخرافة التي قصّوها، وليس يقتضي الظاهر إلّا أحد أمرين، إمّا أن يريد بالتمنّي التلاوة، كما قال حسان بن ثابت: تمنّى كتاب الله أوّل ليله وأخيره لاقى حمام المقادر

[من الطويل]

أو أريد بالتمنّي تمنّي القلب. فإن أراد التلاوة، كان المراد [أنّ] من أرسل قبلك من الرّسل كان إذا تلا ما يؤدّيه إلى قومه حرّفوا عليه وزادوا فيما يقوله ونقصوا، كما فعلت اليهود في الكذب على نبيهم ﷺ، فأضاف ذلك إلى الشيطان لأنّه يقع بوسوسته وغروره.

ثم بيّن أنّ الله تعالى يزيل ذلك ويدحضه بظهور حجّته وينسخه ويحسم مادّة الشبهة به. وإنّا خرجت الآية على هذا الوجه مخرج التسلية له ﷺ لمّا كذب المشركون عليه، وأضافوا إلى تلاوته [من] مدح آهتهم ما لم يكن فيها.

وإن كان المراد تمنّي القلب، فالوجه في الآية أنّ الشيطان متى تمنّى [النبي ﷺ] بقلبه بعض ما يتمناه من الأمور، يوسوس إليه بالباطل ويؤدّئه بالمعاصي ويغريه بها، ويدعوه / [ص ١٨٢] إليها، وأنّ الله تعالى ينسخ ذلك ويبيطله بما يرشده إليه من مخالفة الشيطان وعصيانه وترك استماع غروره.

وأما الأحاديث المروية في هذا الباب فلا يلتفت إليها من حيث تضمّنت ما قد نزهت العقول الرّسل ﷺ عنه. هذا لو لم يكن في أنفسها مطعونة مضعّفة عند أصحاب الحديث بما يُستغنى عن ذكره.

وكيف يُجيز ذلك على النبي ﷺ من يسمع الله تعالى يقول: ﴿كَذَلِكَ لِنُنَبِّئَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢] يعني القرآن. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ﴾ [الأحقاف: ٤٤ - ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ [الأعلى: ٦]؟ على أنّ من يُجيز السهو على الأنبياء ﷺ يجب أن لا يُجيز ما تضمّنته هذه الرواية المنكرة لما فيها من غاية التنفير عن النبي ﷺ، [لأنّ] الله تعالى قد جنب نبيّه ﷺ من الأمور الخارجة عن باب المعاصي، كالغلظة والفظاظة وقول الشعر وغير ذلك ممّا هو دون مدح الأصنام المعبودة دون الله تعالى.

المنافقين وإهوانه بقولهم أفضل [له] وأكثر ثواباً، فيكون إبداء ما في نفسه أولى من إخفائه، على أنه ليس في ظاهر الآية ما يقتضي العتاب، و[لا] ترك الأولى.

وأما إخباره بأنه أخفى ما الله مبدية، فلا شيء فيه من الشبهة، وأما هو خبر محض.

وأما قوله: ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، ففيه أدنى شبهة، وإن كان الظاهر لا يقتضي عند التحقيق ترك الأفضل، لأنه خبرٌ أنه يخشى الناس وأن الله أحق بالخشية، ولم يُخبر أنك لم تفعل إلا حقاً وعدلت إلى الأدون، ولو كان في الظاهر بعض الشبهة لوجب أن تتركه ونعدل عنه للقاطع من الأدلة.

وقد قيل: إن زيد بن حارثة لَمَّا خاصم زوجته زينب بنت جحش - وهي ابنة عمّة رسول الله ﷺ - وأشرف على طلاقها أضمر رسول الله ﷺ أنه إن طلقها زيد تزوّجها من حيث كانت ابنة عمّته. وكان يُحبُّ ضمّها إلى نفسه كما يُحبُّ أحدنا ضمَّ قرابته إلى نفسه، حتّى لا يئاهم بؤس [ولا ضرر]. فأخبر الله تعالى رسوله ﷺ والناس بما كان يضمه من إظهار ضمّها إلى نفسه ليكون ظاهر الأنبياء ﷺ وباطنهم سواء. ولهذا قال رسول الله ﷺ / [[ص ١٨٦]] للأنصار يوم فتح مكّة وقد جاءه عثمان بعبد الله بن [سعد بن] أبي سرح وسأله أن يرضى عنه، وكان رسول الله ﷺ قبل ذلك قد أهدر دمه فأمر بقتله، فلم رأى عثمان استحي من رده وسكت طويلاً ليقنته بعض المؤمنين، فلم يفعل المؤمنون ذلك انتظاراً منهم لأمر رسول الله ﷺ مجدداً، فقال للأنصار: «أما كان فيكم رجل يقوم إليه فيقتله؟».

فقال له عبّاد بن بشر: يا رسول الله، إن عيني ما زالت في عينك انتظاراً أن تومئ إلي فأقتله.

فقال له رسول الله ﷺ: «الأنبياء ﷺ لا يكون لهم خائنة أعين». وهذا الوجه يقارب الأوّل في المعنى.

فإن قيل: فما المانع ممّا وردت به الرواية من أن رسول الله ﷺ رأى في بعض الأحوال زينب بنت جحش فهوها، فلم أن حضر زيد لطلاقها أخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعده وهوها لها، أو ليس الشهوة عندكم التي قد تكون عشقاً على بعض الوجوه من فعل الله تعالى وأن العباد [لا] يقدرّون عليها؟ وعلى هذا الوجه [لا] يمكنكم إنكار ما تضمّنه السؤال.

قلنا: لم تُنكر ما وردت به هذه الرواية الخبيثة من جهة أن فعل الشهوة يتعلّق بفعل العباد وأنها معصية مليحة، بل من جهة أن

الشيطان في أمّنيته [الحج: ٥٢]، لأنّ بغيره / [[ص ١٨٤]] الشيطان ووسوسته أضيف إلى تلاوته ﷺ ما لم يردده بها. وكلّ هذا واضح بحمد الله تعالى [ومنه].

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن معاتبته الله له]:

مسألة: فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، أوليس هذا عتاباً له ﷺ من حيث أضمر ما كان ينبغي أن يُظهِره وراقب من لا يجب أن يراقبه، فما الوجه في ذلك؟

الجواب: قلنا: وجه هذه الآية معروف، وهو أن الله تعالى لمّا أراد نسخ ما كانت عليه الجاهلية من تحريم نكاح زوجة الدعي، والدعي هو الذي كان أحدهم يجتبه ويربّه ويضيفه إلى نفسه على طريق النبوة، وكان من عادتهم أن يُجرّموا على أنفسهم نكاح أزواج أديعائهم كما يُجرّمون نكاح أزواج أبنائهم، فأوحى [الله] تعالى إلى نبيه ﷺ أن زيد بن حارثة - وهو دعي رسول الله ﷺ - سيأتيه مطلقاً زوجته. وأمره أن يتزوّجها بعد فراق زيد لها ليكون ذلك ناسخاً لسنة الجاهلية التي تقدّم ذكرها.

فلما حضر زيد محاصماً زوجته عازماً على طلاقها، أشفق الرسول ﷺ من أن يمسك عن وعظه وتذكيره، لاسيّما وقد كان يتصرّف على أمره وتدابيره، فرجف المنافقون به ﷺ إذا تزوّج المرأة يقدفونه بما قد نزهه الله تعالى عنه، فقال له: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ تبرؤاً ممّا ذكرناه وتزوّجها، وأخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعد طلاقه لها ليتهاهي إلى أمر الله تعالى فيها، ويشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطراً زَوَّجْنَاكَهَا لِيَكُنِيَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطراً وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فدلّ / [[ص ١٨٥]] على أن العلة في أمره بنكاحها ما ذكرناه من نسخ السنة المتقدّمة.

فإن قيل: العتاب باقٍ على كلّ حال، لأنّه قد [كان] ينبغي أن يُظهِر ما أظمره، ويخشى الله ولا يخشى الناس.

قلنا: أكثر ما في الآية إذا سلّمنا نهاية الاقتراح فيها أن يكون ﷺ فعل ما غيره أولى منه، وليس [أن] يكون ﷺ بترك الأولى عاصياً.

وليس يمتنع على هذا الوجه أن يكون صبره على قرف

فإن قيل: أفما شاهدتهم النبي ﷺ وقت الأسر فكيف لم ينههم عنه؟

قلنا: ليس يجب أن يكون ﷺ مشاهداً لحال الأسر، لأنّه ﷺ كان - على ما وردت به الرواية - يوم بدر جالساً في العريش، ولما تباعد أصحابه عنه أسروا من أسروه من المشركين بغير علمه ﷺ.

فإن قيل: فما بال النبي ﷺ لم يأمر بقتل الأسارى لِمَا صاروا في يده وإن كان خارجاً من المعصية وموجب العتاب، أو ليس لِمَا استشار أصحابه فأشار عليه أبو بكر باستبائهم، وعمر باستيصالهم، رجوع إلى رأي أبي بكر، حتى روي أن العتاب [كان] من أجل ذلك؟

قلنا: أمّا الوجه في أنّه ﷺ لم يقتلهم فظاهر، لأنّه غير ممتنع أن تكن المصلحة في قتلهم وهم محاربون، وأن يكون القتل أولى من الأسر، فإذا أسروا تغيرت المصلحة وكان استبقاؤهم أولى، والنبي ﷺ لم يعمل برأي أبي بكر إلا بعد أن وافق ذلك ما نزل به الوحي عليه. وإذا كان القرآن لا يدلُّ بظاهر ولا فحوى على وقوع معصية منه ﷺ في هذا [الباب] فالرواية الشاذة لا يُعوّل عليها ولا يُلْتَفَت إليها.

/ [[ص ١٨٩]] وبعد: فلسنا ندرى من أيّ وجه تضاف المعصية إليه ﷺ في هذا الباب، لأنّه لا يخلو من أن يكون أَوْحِي إليه ﷺ في باب الأسارى بأن يقتلهم، أو لم يوحّ إليه فيه بشيء، ووَكَّل [ذلك] إلى اجتهاده ومشورة أصحابه، فإن كان الأوّل فليس يجوز أن يخالف ما أَوْحِي إليه، ولم يقل أحد أيضاً في هذا الباب أنّه ﷺ خالف النصّ في باب الأسارى، وإنما يدعى عليه أنّه فعل ما كان الصواب عند الله خلافه، وكيف يكون قتلهم منصوباً عليه بعد الأسر وهو يشاور فيه الأصحاب ويسمع فيه المختلف من الأقوال، وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن يشاور قتلهم واستحيائهم، وعنده نصّ بالاستحياء، فهلاً جاز أن يشاور وعنده نصّ في القتل، وذلك أنّه لا يمتنع أن يكون أمرٌ بالمشاورة قبل أن يُنصّ له على أحد الأمرين، ثم أمر بما يوافق إحدى المشورتين فاتّبعه. وهذا لا يمكن المخالف أن يقول مثله.

وإن كان لم يوحّ إليه في باب الأسارى شيء ووَكَّل إلى اجتهاده ومشورة أصحابه، فما باله يُعاتب وقد فعل ما أدّاه إليه الاجتهاد والمشاورة؟ وأي لوم على من فعل الواجب ولم يخرج عنه؟ وهذا يدلُّ على أن من أضاف إليه ﷺ المعصية قد ضلّ عن وجه الجواب.

عشق الأنبياء ﷺ لمن ليس يحلُّ لهم من النساء منفر عنهم وحاطّ من مرتبتهم ومنزلتهم، وهذا ممّا لا شبهة فيه، وليس كلُّ شيء يجب أن / [[ص ١٨٧]] يجتنبه الأنبياء ﷺ مقصوراً على أفعالهم. ألا ترى أن الله تعالى قد جنّبهم الفظاظ [والغلظة] والعجلة، وكلُّ ذلك ليس من فعلهم، وأوجبنا أيضاً أن يُجنّبوا الأمراض المنفرة والخلق المشينة كالجدام والبرص وتفاوت الصور واضطرابها، وكلُّ ذلك ليس من مقدورهم ولا فعلهم؟

وكيف يذهب على عاقل أن عشق الرجل زوجته غيره منفر عنه معدود في جملة معائبه ومثالبه؟ ونحن نعلم أنّه لو عرّف بهذه الحال بعض الأئمّة والشهود لكان ذلك قادحاً في عدالته، وحاطّاً من منزلته، وما يؤثّر في منزلة أحدنا أولى من أن يؤثّر في منازل من طهره الله وعصمه وأكمّله وأعلى منزلته. وهذا بين لمن تدبّر.

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن معاتبته في الأسرى]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٧ و ٦٨]، أو ليس هذا يقتضي عتابه على استبقاء الأسارى وأخذ عرض الدنيا عوضاً عن قتلهم؟

الجواب: قلنا: ليس في ظاهر الآية ما يدلُّ على أنّه ﷺ عوتب في شأن الأسارى، بل لو قيل: إن الظاهر يقتضي - توجه الآية إلى غيره لكان أولى، لأنّ قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾، لا شك أنّه لغيره، فيجب أن يكون المعاتب سواه. والفصّة في هذا الباب معروفة / [[ص ١٨٨]] والرواية بها متظافرة، لأنّ الله تعالى أمر نبيّه ﷺ بأن يأمر أصحابه بأن يشحنوا في قتل أعدائهم بقوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنفال: ١٢]، وبلغ النبي ﷺ ذلك إلى أصحابه فخالفوه، وأسروا يوم بدر جماعة من المشركين طمعاً في الفداء، فأنكر الله تعالى ذلك عليهم، وبيّن أنّ الذي أمر به سواه.

فإن قيل: فإذا كان النبي ﷺ خارجاً عن العتاب فما معنى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾؟

قلنا: الوجه في ذلك [بين]، لأنّ الأصحاب إنّما أسروهم ليكونوا في يده ﷺ، فهم أسراؤه على الحقيقة ومضافون إليه، وإن كان لم يأمرهم بأسرهم، بل أمر بخلافه.

[تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن المعاتبة في أمر المتخلفين]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى لنبئهم ﷺ لِمَا اسْتَأْذَنَهُ قَوْمٌ فِي التَّخَلُّفِ عَنِ الْخُرُوجِ مَعَهُ إِلَى الْجِهَادِ فَأَذِنَ لَهُمْ: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]، أوليس العفو لا يكون إلا عن الذنب؟ وقوله: ﴿لِمَ أَذِنْتَ﴾ ظاهر في العتاب، لأنه من أخص ألفاظ العتاب؟

الجواب: قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ فليس يقتضي وقوع معصية ولا غفران / [[ص ١٩٠]] عقاب، ولا يمتنع أن يكون المقصود به التعظيم والملاطفة في المخاطبة، لأنّ أحدنا قد يقول لغيره إذا خاطبه: (أرأيت رحمك الله، وغفر الله لك)، وهو لا يقصد إلى الاستصفاح له عن عقاب ذنوبه، بل ربّما لم يخطر بباله أنّ له ذنباً، وإنّما الغرض الإجمالي في المخاطبة واستعمال ما قد صار في العادة علماً على تعظيم المخاطب وتوقيره.

وأمّا قوله تعالى: ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ فظاهره الاستفهام، والمراد به التقرير واستخراج ذكر علة إذنه، وليس بواجب حمل ذلك على العتاب، لأنّ أحدنا قد يقول لغيره: لِمَ فعلت كذا وكذا؟ تارة معاتباً وأخرى مستفهماً، وتارة مقررّاً. فليست هذه اللفظة خاصّة للعتاب والإنكار. وأكثر ما يقتضيه وغاية ما يمكن أن يدعى فيها أن تكون دالة على أنّه ﷺ ترك الأولى [والأفضل، وقد بينّا أنّ ترك الأولى] ليس بذنب، وإن كان الثواب ينقص معه. فإنّ الأنبياء عليهم السلام يجوز أن يتركوا كثيراً من النوافل. وقد يقول أحدنا لغيره إذا ترك الندب: لِمَ تركت الأفضل؟ ولِمَ عدلت عن الأولى؟ ولا يقتضي ذلك إنكاراً ولا قبيحاً.

[تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن الوزر]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۖ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح: ١ - ٣]، أوليس هذا صريحاً في وقوع المعاصي منه ﷺ؟

الجواب: قلنا: أمّا الوزر في أصل اللغة فهو الثقل، وإنّما سُميت الذنوب بأنّها أوزاراً لأنّها تثقل كاسبها وحاملها. فإذا كان أصل الوزر ما ذكرناه، فكلُّ شيء أثقل الإنسان وغمّه وكده وجهده جاز أن يُسمّى وزراً، تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي.

وليس يمتنع أن يكون الوزر في الآية إنّما أراد به غمّه ﷺ وهمّه بما كان عليه قومه من / [[ص ١٩١]] الشرك، وأنّه كان هو وأصحابه بينهم مستضعفاً مهوراً [مغموماً].

فكلُّ ذلك ممّا يُتعب الفكر ويُكدر النفس، فلِمَا [أن] أعلى الله كلمته ونشر دعوته وبسط يده خاطبه بهذا الخطاب تذكيراً له بمواقع النعمة عليه، ليقابله بالشكر والثناء والحمد.

ويقوي هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤]، وقوله ﷺ: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥ و ٦]، والعسر بالشدائد والغموم أشبهه، وكذلك اليسر بتفريج الكرب وإزالة الهموم والغموم أشبهه.

فإن قيل: هذا التأويل يُبطله أنّ هذه السورة مكية نزلت على النبي ﷺ وهو في الحال الذي ذكرتم أنّها [كانت] تغمّه من ضعف الكلمة، وشدة الخوف من الأعداء، وقبل أن يُعلي الله كلمة المسلمين على المشركين، فلا وجه لما ذكرتموه.

قلنا: عن هذا السؤال جوابان:

أحدهما: أنّه تعالى لِمَا بَشَّرَهُ بِآئِهِ يُعَلِي دِينَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَيُظْهِرُهُ عَلَيْهِ وَيُشْفِي مِنْ أَعْدَائِهِ ﷺ غيظه، وغيظ المؤمنين به، كان بذلك وضعا عنه ثقل غمّه بما كان يلحقه من قومه، ومطّيباً لنفسه ومبدلاً عسره يسراً، لأنّه يثق بأنّ وعد الله تعالى حقّ ما يُخلف، فامتّن الله تعالى عليه بنعمة سبقت الامتنان وتقدمته.

والجواب الآخر: أن يكون اللفظ وإن كان ظاهره الماضي، فالمراد به الاستقبال. ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والاستعمال. قال الله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧]، إلى غير ذلك ممّا شهرته تُغني عن ذكره.

/ [[ص ١٩٢]] [تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن الذنب]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، أوليس هذا صريحاً في أنّ له ﷺ ذنوباً وإن كانت مغفورة؟

الجواب: قلنا: أمّا من نفى عنه ﷺ صغائر الذنوب مضافاً إلى كبائرهما، فله عن هذه الآية أجوبة نحن نذكرها ونبيّن صحتها من سقيمها.

منها: أنّه أراد [الله] تعالى بإضافة الذنب إليه ذنب أبيه آدم عليه السلام. وحسنت هذه الإضافة لاتّصال القربى، وغفر له، من حيث أقسم [آدم] على الله تعالى به، فأبرّ قسمه، فهذا [الذنب] المتقدّم. والذنب المتأخّر [هو] ذنب شيعة وأخيه عليه السلام. وهذا الجواب يعترضه أنّ صاحبه نفى عن نبيّ ذنباً وأضافه إلى آخر، والسؤال [عليه] فيمن أضافه إليه كالسؤال فيمن نفاه عنه.

وأما قوله تعالى: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، فلا يمتنع أن يريد به ما تقدم زمانه من فعلهم القبيح بك وبقومك وما تأخر، وليس لأحد أن يقول: [إن] سورة الفتح نزلت على رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة وقد انصرف من الحديبية.

/ [[ص ١٩٤]] وقال قوم من المفسرين: إن الفتح أراد به فتح خيبر، لأنه كان تالياً لتلك الحال، وقال آخرون: بل أراد به: أننا قضينا لك في الحديبية قضاءً حسناً. فكيف يقولون ما لم يقله أحد من أن المراد بالآية فتح مكة؟! والسورة [قد نزلت] قبل ذلك بمدة طويلة، وذلك أن السورة وإن كانت نزلت في الوقت الذي ذكر وهو قبل فتح مكة، فغير ممتنع أن يريد بقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ۝١﴾ فتح مكة، ويكون [ذلك] على طريق البشارة له والحكم بأنه سيدخل مكة وينصره الله على أهلها، ولهذا نطائر في القرآن والكلام كثير.

ومما يقوي أن الفتح في السورة أراد به فتح مكة قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ۝٢٧﴾ [الفتح: ٢٧]، فالفتح القريب هاهنا هو فتح خيبر.

وأما حمل الفتح على القضاء الذي قضاه في الحديبية فهو خلاف الظاهر ومقتضى الآية، لأن الفتح بالإطلاق الظاهر منه الظفر والنصر، ويشهد بأن المراد بالآية ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ۝٣﴾ [الفتح: ٣].

فإن قيل: ليس يُعرف إضافة المصدر إلى المفعول إلا إذا كان المصدر متعدياً بنفسه، مثل قولهم: (أعجبني ضرب زيد عمراً)، وإضافة مصدر غير متعدٍ إلى مفعوله غير معروفة.

قلنا: هذا تحكّم في اللسان وعلى أهله، لأنهم في كتب العربية كلها أطلقوا أن المصدر يُضاف إلى الفاعل و[إلى] المفعول معاً، ولم يستثنوا متعدياً من غيره، ولو كان بينهما فرق لبيّنوه وفصلوه كما فعلوا [ذلك] في غيره، وليس قلة الاستعمال معتبرة في هذا الباب، لأن الكلام إذا كان له أصل في العربية استعمل عليه، وإن كان قليل الاستعمال. وبعد: فإن ذنبهم هاهنا إليه إنما هو صدهم له عن المسجد الحرام ومنعهم إياه عن دخوله، فمعنى الذنب متعدٍ، وإذا كان معنى المصدر متعدياً جاز أن يجري [مجرى] ما يُتعدى بلفظه، فإن من عادتهم أن يحملوا الكلام تارة على معناه وأخرى على لفظه، ألا ترى إلى قول الشاعر:

ويمكن إذا أردنا نصرة هذا الجواب أن نجعل الذنوب كلها لأُمَّته ﷺ، ويكون ذكر التقدم والتأخر إنما أراد به ما تقدم زمانه وما تأخر، كما يقول القائل مؤكداً: (قد غفرت لك ما قدمت وما أخرت وصفحْتُ عن السالف والآنف من ذنوبك). وإضافه ذنوب أُمَّته [إليه] وجه في الاستعمال معروف، لأن القائل قد يقول لمن حضره من بني تميم أو غيرهم من القبائل: أنتم فعلتم كذا وكذا، وقتلتم فلاناً، وإن كان الحاضرون ما شهدوا ذلك ولا فعلوه، وحسنت الإضافة للاتصال والنسب، ولا سبب أو كدماً بين الرسول ﷺ وأُمَّته، فقد يجوز توسعاً وتجوزاً أن تُضاف ذنوبهم إليه.

ومنها: أنه سمى ترك الذنب ذنباً، وحسن ذلك لأنه ﷺ ممن لا يخالف الأوامر إلا هذا / [[ص ١٩٣]] الضرب من الخلاف، ولعظم منزلته وقدره جاز أن يُسمى بالذنب منه ما إذا وقع من غيره لم يُسمَّ ذنباً، وهذا الوجه يضعفه على بعد هذه التسمية أنه لا يكون معنى لقوله: (إنني أغفر ذنبك)، ولا وجه في معنى الغفران [أن] يليق بالعدول عن الذنب.

ومنها: أن القول خرج مخرج التعظيم وحسن الخطاب، كما قلناه في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]. وهذا ليس بشيء، لأن العادة [قد] جرت فيما يخرج هذا المخرج من الألفاظ أن يجري مجرى الدعاء، مثل قولهم: (غفر الله لك)، و(ليغفر الله لك)، وما أشبه ذلك. ولفظ الآية بخلاف هذا، لأن المغفرة جرت فيها مجرى الجزاء والغرض في الفتح.

وقد كنا ذكرنا في هذه الآية وجهاً اخترناه وهو أشبه بالظاهر ممّا تقدم، وهو أن يكون المراد بقوله: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ﴾ الذنوب إليك، لأن الذنب مصدر والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معاً، ألا ترى أنهم يقولون: (أعجبني ضرب زيد عمراً) إذا أضافوه إلى الفاعل، و(أعجبني ضرب زيد عمراً) إذا أضافوه إلى المفعول؟ ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الإزالة والفسخ والنسخ لأحكام أعدائه من المشركين عليه، وذنوبهم إليه في منعهم إياه عن مكة، وصدّهم له عن المسجد الحرام.

وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتى تكون المغفرة غرضاً في الفتح ووجهاً له. [وإلا] فإذا أراد مغفرة ذنوبه لم يكن لقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ۝١﴾ لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ١ و ٢] معنى معقول، لأن المغفرة للذنوب لا تعلق لها بالفتح، إذ ليست غرضاً فيه.

/ [[ص ١٩٥]]

جئتني بمثل بني بدر لقومهم

أو مثل إخوة منظور بن سيّار؟

[من البسيط]

فأعمل الكلام على المعنى دون اللفظ، لأنّه لو أعمله على اللفظ دون المعنى لقال: (أو مثل) بالجرّ، لكنّه لمّا كان معنى جئني: أحضر، أو هات قوماً مثلهم، حسن أن يقول: (أو مثل) بالفتح، وقال الشاعر:

درست وغير آيهنّ مع الجبل

إلا رواكد جهرهنّ هباء

ومشجج أمّاسوار قذى له

فبدا وغيب ساره المعزاء

[من الكامل]

فقال: ومشجج - بالرفع - إعمالاً للمعنى، لأنّه لمّا كان معنى قوله: (إلا رواكد) أتمنّ باقيات ثابتات عطف على ذلك المشجج بالرفع، ولو أجرى الكلام على لفظه لنصب المعطوف به. وأمثلة هذا المعنى كثيرة، وفيما ذكرناه كفاية بمشيئة الله تعالى.

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن المعاتبه في أمر الأعمى]:

مسألة: فإن قيل: أليس قد عاتب الله نبيّه ﷺ [في إعراضه عن ابن أمّ مكتوم لمّا جاءه وإقباله على غيره] بقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزْكَىٰ ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعُهُ الذِّكْرَىٰ ۚ﴾ [عبس: ١ - ٤]، وهذا أيسر ما فيه أن يكون صغيراً؟

الجواب: قلنا: أمّا ظاهر الآية فغير دالّ على توجيهها إلى النبيّ ﷺ، ولا فيها ما يدلّ على أنّها خطاب له، بل هي خبر محض لم يُصرّح بالمخبر عنه. وفيها ما يدلّ عند التأمل / [[ص ١٩٦]] على أنّ المعنى بها غير النبيّ ﷺ، لأنّه وصفه بالعبوس، وليس هذا من صفات النبيّ ﷺ في قرآن ولا خبر مع الأعداء المنابذين، فضلاً عن المؤمنين المسترشدين.

ثمّ وصفه بأنّه يتصدّى للأغنياء ويتلهّى عن الفقراء، وهذا ممّا لا يصف به نبيّنا (عليه الصلاة والسلام) من يعرفه، فليس هذا مشبهاً لأخلاقه الواسعة وتحنّته على قومه وتعطفه، وكيف يقول له ﷺ: وما عليك ألا يزكّي وهو ﷺ مبعوث للدعاء والتنبيه؟! وكيف لا يكون ذلك عليه فكأنّ هذا القول إغراء بترك الحرص على إيمان قومه، وقد قيل: إنّ هذه السورة نزلت في رجل من

أصحاب رسول الله ﷺ كان منه هذا الفعل المنعوت فيها، ونحن وإن شككنا في عين من نزلت فيه فلا ينبغي أن نشكّ في أنّها لم يعن بها النبيّ ﷺ، وأيّ تفسير أبلغ من العبوس في وجوه المؤمنين والتلهي عنهم، والإقبال على الأغنياء الكافرين والتصدّي لهم، وقد نزه الله تعالى النبيّ ﷺ عمّا [هو] دون هذا في التنفير بكثير؟

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن الشرك]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى مخاطباً لنبيّه ﷺ: ﴿لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۖ﴾ [الزمر: ٦٥]، وكيف يؤجّه هذا الخطاب إلى من لا يجوز عليه الشرك ولا شيء من المعاصي؟

الجواب: [قلنا]: قد قيل في هذه الآية: إنّ الخطاب للنبيّ ﷺ والمراد به أمّته، فقد روي عن ابن عباس رضيّ الله عنهما أنّه قال: نزل القرآن بيّاك أعني واسمعي يا جارة.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، فدلّ قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ على أنّ الخطاب توجه إلى غيره.

/ [[ص ١٩٧]] وجواب آخر: أنّ هذا خبر يتضمّن الوعيد، وليس يمتنع أن يتوعّد الله تعالى على العموم، وعلى سبيل الخصوص من يعلم أنّه لا يقع منه ما تناوله الوعيد، لكنّه لا بدّ من أن يكون مقدوراً له وجائزاً بمعنى الصحّة لا بمعنى الشكّ، ولهذا يجعل جميع وعيد القرآن عامّاً لمن يقع منه ما تناوله الوعيد، ولمن علم الله تعالى أنّه لا يقع منه. وليس قوله تعالى: ﴿لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ على سبيل التقدير والشرط بأكثر من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لأنّ استحالة وجود ثانٍ معه تعالى إذا لم يمنع من تقدير ذلك وبيان حكمه، فأولى أن يسوغ تقدير وقوع الشرك الذي هو مقدور ممكن وبيان حكمه.

والشيعة لها في هذه الآية جواب تنفرد به، وهو أنّ النبيّ ﷺ لمّا نصّ على أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) بالإمامة في [ابتداء الأمر] جاءه قوم من قريش فقالوا له: يا رسول الله، إنّ الناس قريسو عهد بالإسلام، ولا يرضون أن تكون النبوة فيك والإمامة في ابن عمّك [علي بن أبي طالب]، فلو عدلت بها إلى غيره لكان أولى.

فقال لهم النبيّ ﷺ: «ما فعلت ذلك برأيي فأتحير فيه، لكنّ الله تعالى أمرني به وفرضه عليّ».

موسى عليه السلام هو القائل له ﷺ: «إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَطِيقُ هَذَا. وَكَيْفَ ذَهَبَ ذَلِكَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ حَتَّى تَبْهَهُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ [عَلَيْهِ]؟ وَكَيْفَ تَجُوزُ الْمِرَاجِعَةَ مِنْهُ مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّ الْعِبَادَةَ تَابِعَةٌ لِلْمَصْلَحَةِ؟ وَكَيْفَ يُجَابُ إِلَى ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ بِخِلَافِهِ؟»

الجواب: قلنا: أمّا هذه الرواية [فهي] من طريق الأحاد التي لا توجب علماً، وهي مع ذلك مضعفة، وليس يمتنع لو كانت صحيحة أن تكون المصلحة في الابتداء تقتضي العبادة بالخمس من الصلوات، فإذا وقعت المراجعة تغيرت المصلحة واقتضت أقل من ذلك حتى تنتهي إلى هذا العدد المستقر، ويكون النبي ﷺ قد أعلم بذلك، فراجع طلباً للتخفيف عن أمته والتسهيل. ونظير [ذلك] ما ذكرناه في تغيير المصلحة بالمراجعة وتركها أن فعل المنذور قبل النذر غير واجب، فإذا تقدّم النذر صار واجباً وداخلاً في جملة العبادات المفترضة، وكذلك تسليم المبيع غير واجب ولا داخل في جملة العبادات، فإذا تقدّم عقد البيع وجب وصار مصلحة. ونظائر ذلك في الشرعيات أكثر من أن تحصى.

فأمّا قول موسى له ﷺ: «إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَطِيقُ» فراجع، فليس ذلك تنبيهاً له ﷺ، وليس يمتنع أن يكون النبي ﷺ أراد أن يسأله مثل ذلك لو لم يقل له موسى عليه السلام. ويجوز أن يكون قوله قوياً ودواعيه في المراجعة التي كانت أبيحت له.

ومن الناس من استبعد هذا الموضوع من حيث يقتضي أن يكون موسى عليه السلام في تلك / [[ص ٢٠٠]] الحال حياً كاملاً، وقد قبض منذ زمان، وهذا ليس ببعيد، لأن الله تعالى قد خبر أن أنبياءه عليه السلام والصالحين من عباده في الجنان يُرزقون، فما المانع من أن يجمع الله بين نبينا ﷺ وبين موسى عليه السلام؟

[حول استئذان سيدنا محمد ﷺ لربه أن يقرأ القرآن على سبعة أحرف]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما روي من أن الله تعالى لما أمر نبيه ﷺ أن يقرأ القرآن على حرف واحد قال له جبرئيل عليه السلام: استرده يا محمد، فسأل الله تعالى حتى أذن له أن يقرأه على سبعة أحرف؟

الجواب: [قلنا]: إن الكلام في هذا الخبر يجري مجرى ما ذكرناه في المراجعة عند فرض الصلاة، وليس يمتنع أن تكون المصلحة تختلف بالمراجعة والسؤال، وإنما التمس الزيادة في الحروف للتسهيل والتخفيف.

فإن في الناس من يسهل عليه التفخيم وبعضهم لا يسهل عليه إلا الإمالة.

فقالوا [له]: فإذا لم تفعل ذلك مخافة الخلاف على ربك تعالى فأشرك معه في الخلافة رجلاً من قريش تركن الناس إليه، ليتّم لك أمرك ولا يخالف الناس عليك، فنزلت الآية. والمعنى فيها: لئن أشركت - في الخلافة مع أمير المؤمنين عليه السلام غيره - ليحبط عملك. وعلى هذا التأويل فالسؤال [باق] قائم، لأنه إذا كان قد علم [الله] تعالى أنه ﷺ لا يفعل ذلك ولا يخالف أمره لعصمته، فما الوجه في الوعيد؟ فلا بدّ من الرجوع إلى ما ذكرناه.

/ [[ص ١٩٨]] [تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن الذنب]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٦﴾ [التحریم: ١]، وأليس ظاهر هذا الخطاب يتضمّن العتاب، والعتاب لا يكون إلا على ذنب كبير أو صغير؟

الجواب: قلنا: ليس في ظاهر [هذه] الآية ما يقتضي عتاباً، وكيف يعاتبه الله تعالى على ما ليس بذنب؟ لأنّ تحریم الرجل بعض نسائه لسبب أو لغير سبب ليس بقبيح ولا داخل في جملة الذنوب، وأكثر ما فيه أنه مباح.

ولا يمتنع أن يكون قوله تعالى: «لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ» خرج مخرج التوجع [له] من حيث تحمّل المشقة في إرضاء زوجاته، وإن كان ما فعل قبيحاً. ولو أن أحدنا أرضى بعض نسائه بتطليق أخرى أو بتحريمها لحسن أن يقال له: لِمَ فعلت ذلك وتحملت المشقة فيه؟ وإن كان ما فعل قبيحاً.

ويمكن أيضاً إذا سلمنا أن القول يقتضي ظاهره العتاب أن يكون ترك التحريم أفضل من فعله، فكأنه عدل بالتحريم عن الأولى.

ويحسن أن يقال لمن عدل عن النقل: لِمَ لم تفعله؟ وكيف عدلت عنه؟ والظاهر الذي لا شبهة فيه قد يعدل عنه لدليل، فلو كان للآية ظاهر يقتضي العتاب لجاز أن يصرفه إلى غيره، لقيام الدلالة على أنه ﷺ لا يفعل شيئاً من الذنوب، ولأنّ القصة التي خرجت الآية عليها لا تقتضي ما له تعلق بالذنب على وجه من الوجوه.

[تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن مراجعة أمر ربه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في الرواية المشهورة أن النبي ﷺ ليلة المعراج لما / [[ص ١٩٩]] خوطب بفرض الصلاة راجع ربه تعالى مرة بعد أخرى حتى رجعت إلى خمس، وفي الرواية أن

معنى ذلك أنّها صارت بحيث لا موضع فيها للزيادة، وبحيث لو كانت ممن تقول لقلت: قد امتلأت وما بقي في [من] مزيد، وأضاف القول إليها على سبيل المجاز، كما أضاف الشاعر القول إلى الحوض [من قوله]:

امتلاً الحوض فقال قطني

مهلاً رويداً قد ملأت بطني

[من الرجز]

وقد قال أبو عليّ الجبائي: إنّ القول الذي هو (هل من مزيد؟) من قول الخزنة. كما يقال: قالت البلدة الفلانية [كذا]، أي قال أهلها. وكما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَيْكُكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا﴾ [الفجر: ٢٢]، وهذا أيضاً غير ممتنع.

[في قول سيّدنا محمد ﷺ يُعَدَّبُ الميِّتُ بيبكاء الحيّ عليه]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ الميِّت يُعَدَّبُ بيبكاء الحيّ عليه». وفي رواية أخرى: «إنّ الميِّت يُعَدَّبُ في قبره بالنياحة عليه». وروى المغيرة بن شعبة عنه ﷺ أنّه قال: «من نيح عليه فإنّه يُعَدَّبُ بها يناح عليه»؟

/ [ص ٢٠٣] الجواب: قلنا: هذا الخبر منكر الظاهر، لأنّه يقتضي إضافة الظلم إلى الله تعالى، وقد نزهت أدلّة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والاتساع والمجاز الله تعالى عن الظلم وكلّ قبيح.

وقد نزه الله تعالى نفسه بمحكم القول عن ذلك فقال ﷻ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]. ولا بدّ من أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلّة إلى ما يطابقها إن أمكن، أو نرُدّه ونُبطله.

وقد روي عن ابن عباس في هذا الخبر [أنّه قال]: وهل ابن عمر، إنّما مرّ رسول الله ﷺ على قبر يهودي [أهله ييكون عليه] فقال: «إنّهم ييكون عليه وإنّه يُعَدَّبُ».

وقد روي إنكار هذا الخبر عن عائشة أيضاً، وأنّها قالت: لمّا خُبِرَتْ بروايته: وهل [أبو] عبد الرحمن كما وهل يوم قليب بدر، إنّها قال ﷺ: «إنّ أهل الميِّت لييكون عليه، وإنّه يُعَدَّبُ بجرمه». فهذا الخبر مردود ومطعون عليه [كما ترى].

ومعنى قولهما: وهل: أي ذهب وهمه إلى غير الصواب، يقال: وهلت إلى الشيء أو هل وهلاً: إذا ذهب وهمك إليه. و[قد] وهلت عنه أو هل وهلاً: إذا نسيتَه وغلطت فيه. ووهل الرجل يوهل وهلاً: إذا فزع. والوهل: الفزع.

وكذا القول في الهمزة وترك الهمز، فإن كان هذا الخبر صحيحاً فوجه المراجعة [فيه] هو طلب التخفيف ورفع المشقة.

[في وجه استثناء سيّدنا محمد ﷺ في قول العباس ما لم يكن يريد أن يستثنيه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في إجابة النبي ﷺ العباس ﷺ في قوله: «إلا الإذخر»، إلى سؤاله وإمضاء استثنائه، وأنتم تعلمون أنّ التحريم والتحليل إنّما يتبع المصالح، فكيف يستثني بقول العباس ما لم يكن يريد أن يستثنيه؟

الجواب: قلنا: عن هذا جوابان: أحدهما: أن يكون النبي ﷺ أراد أن يستثني ما ذكره العباس من الإذخر لو لم يسابقه العباس إليه. وقد نجد كثيراً من الناس يتدبّر بكلام وفي / [ص ٢٠١] نيته أن يصله بكلام مخصوص فيسابقه إلى ذلك الكلام بعض حاضرته، فيظنّ أنّه إنّما وصل كلامه الأوّل بالثاني لأجل تذكير الحاضرين ولا يكون الأمر كذلك.

والجواب الثاني: أن يكون الله تعالى خير نبيّه ﷺ في الإذخر، فلمّا سأله العباس اختار أحد الأمرين اللذين خيّر فيهما. وكلّ هذا غير ممتنع.

[في وجه قول سيّدنا محمد ﷺ عن وضع الربّ قدمه في النار]:

مسألة: فإن قيل: فما قولكم في الخبر الذي رواه محمد بن جرير الطبري بإسناده إلى أبي هريرة عن النبي ﷺ أن النار تقول: (هل من مزيد؟) إذا ألقى فيها أهلها، حتّى يضع الربّ تعالى قدمه فيها. وتقول: قطّ قطّ، فحينئذ تمتملى وينزوي بعضها إلى بعض. وقد روي مثل ذلك عن أنس [بن مالك]؟

الجواب: قلنا: لا شبهة في أنّ كلّ خبر اقتضى ما تنفيه أدلّة العقول فهو باطل مردود، إلا أن يكون له تأويل سائغ غير متعسّف، فيجوز أن يكون صحيحاً، ومعناه مطابقاً للأدلة.

وقد دلّت العقول ومحكم القرآن والصحيح من السنّة على أنّ الله تعالى ليس بزدي جوارح، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات، وكلّ خبر ينافي ما ذكرناه وجب أن يكون إمّا مردوداً أو محمولاً على ما يطابق ما ذكرناه من الأدلّة، وخبر القدم يقتضي ظاهره التشبيه المحض، فكيف يكون مقبولاً وقد قال قوم: إنّّه لا يمتنع أن يريد بذكر القدم القوم الذين قدّمهم لها، وأخبر أنّهم يدخلون إليها ممن استحَقّها بأعماله.

/ [ص ٢٠٢] فأما قول النار: فهل من مزيد؟ فقد قيل:

/ [[ص ٢٠٥]] ورابعها: أن يكون أراد بالميت من حضره الموت ودنا منه، وقد يُسمى بذلك لقوة المقاربة على سبيل المجاز، فكأنه ﷺ أراد أن من حضره الموت يتأذى بكاء أهله عليه، ويضعف نفسه، فيكون ذلك كالعذاب له. وكلُّ هذا بين بحمد الله [ومنه].

[في قول سيدنا محمد ﷺ: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن يصرها كيف يشاء». ثم يقول رسول الله ﷺ عند ذلك: «اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا إلى طاعتك». والخبر الذي يرويه أنس قال: [قال] رسول الله ﷺ: «ما من قلب آدمي إلا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالى، فإذا شاء أن يُبته ثبته، وإذا شاء أن يُقلبه قلبه؟»

الجواب: قلنا: إن لمن تكلم في تأويل هذه الأخبار ولم يدفعها لمنافاتها لأدلة العقول أن يقول: [إن] الإصبع في كلام العرب وإن كانت [هي] الجارحة المخصوصة، فهي أيضاً الأثر الحسن. يقال: (لفلان على ماله وإبله إصبع حسنة)، أي: [له] قيام وأثر حسن. قال الراعي - واسمه عبيد بن الحصين، ويكنى بأبي جندل - يصف راعياً حسن القيام / [[ص ٢٠٦]] على إبله:

ضعيف القوى بادي العروق ترى له

عليها إذا ما أجذب الناس إصبعا

[من الطويل]

وقال لبيد:

من يبسط الله عليه إصبعا بالخير والشربأي أولعا
يملاً له منه ذنوباً مترعا

[من الرجز]

وقال الآخر:

أكرم نزاراً واسقه المشعشعا

فإن فيه خصلات أربعا

مجدداً وجوداً ويدا وإصبعا

فإن الإصبع في كل ما أوردناه المراد به الأثر الحسن والنعمة، فيكون المعنى: ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله تعالى جليلتين. فإن قيل: فما معنى تشية نعمتين ونعم الله تعالى على عباده لا تُحصى كثرة؟

وموضع وهله في ذكر القلب أنه روي أن النبي ﷺ وقف على قلب بدر فقال: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟»، ثم قال: «إنهم ليسمعون ما أقول». فأنكر ذلك عليه، وقيل: إنما قال ﷺ: «إنهم الآن يعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق». واستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل: ٨٠]، ويمكن في الخبر إن كان صحيحاً وجوه من التأويل:

/ [[ص ٢٠٤]] أولها: أنه إن وصي موص بأن ينح عليه ففعل ذلك بأمره، فإنه يُعذب بالنياحة. وليس [معنى] يُعذب بها أنه يؤخذ بفعل النواح، وإنما معناه أنه يؤخذ بأمره بها ووصيته بفعلها، وإنما قال ﷺ ذلك لأن الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنوح ويأمرون به ويؤكدون الوصية بفعله، وهذا مشهور عنهم. [كما] قال طرفة بن العبد:

فإن متُّ فانعيني بما أنا أهله

وشُقي عليّ الجيب بائنة معبد

[من الطويل]

وقال بشر بن أبي حازم:

فمن يك سائلاً عن بيت بشر

فإن له بجنب الرده بابا

ثوى في ملحد لا بد منه

كفى بالموت نأياً واغترابا

رهين بلى وكل فتى سيبلى

فأذري الدمع وانتحبي انتحابا

وثانيها: أن العرب كانوا يبيكون موتاهم ويذكرون غاراتهم وقتل أعدائهم، وما كانوا يسلبونه من الأموال ويرونه من الأحوال، فيعدون ما هو معاص في الحقيقة بعذاب الميت بها وإن كانوا يجعلون ذلك من مفاخره ومناقبه، فذكر ﷺ أنكم تبكونهم بها يُعذبون به.

وثالثها: أن يكون المعنى أن الله تعالى إذا أعلم الميت بكاء أهله وأعزته عليه تألم لذلك، فكان عذاباً له. والعذاب ليس بجار مجرى العقاب الذي لا يكون إلا على ذنب متقدم، بل قد يستعمل [ذلك] كثيراً بمعنى الألم والضرر. ألا ترى أن القائل قد يقول لمن ابتداء بضرر أو ألم: (قد عذبتني بكذا وكذا وأذيتني)، كما يقول: (أضررت بي وألمتني). وإنما لم يستعمل العقاب حقيقة في الآلام المبتدئة، من حيث كان اشتقاق لفظه العقاب من المعاقبة التي لا بد من تقدم سبب لها، وليس هذا في العذاب.

ظاهر هذا الخبر يقتضي التشبيه وأنَّ الله تعالى عن ذلك [علوًّا كبيراً] صورة؟

الجواب: قلنا: قد قيل في تأويل هذا الخبر: إنَّ الهاء في قوله: «صورته» - إذا صحَّ هذا الخبر - راجعة إلى آدم ﷺ دون الله تعالى، فكأنَّ المعنى أنَّه تعالى خلقه على الصورة التي قبضَ عليها، وأنَّ حاله لم تتغيَّر في الصورة بزيادة ولا نقصان كما تتغيَّر أحوال البشر.

وذكر وجه ثانٍ: وهو أن تكون الهاء راجعة إلى الله تعالى، ويكون المعنى أنَّه خلقه على الصورة التي اختارها واجتباها، لأنَّ الشيء قد يضاف على هذا الوجه إلى مختاره ومصطفيه.

وذكر أيضاً وجه ثالث: وهو أن هذا الكلام خرج على سبب معروف، لأنَّ الزهري روي عن الحسن أنَّه كان يقول: مرَّ رسول الله ﷺ برجل من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول: قبح الله وجهك ووجه من تشبهه، فقال النبي ﷺ: «بئس ما قلت، فإنَّ الله خلق آدم على [صورته - يعني على] صورة المصروب -».

ويمكن في [هذا] الخبر وجه رابع: وهو أن يكون المراد أنَّ الله تعالى خلق [آدم وخلق] صورته لينفي بذلك الشكَّ في أنَّ تأليفه من فعل غيره، لأنَّ التأليف من جنس مقدور البشر، والجواهر وما شاكلها من الأجناس المخصوصة من الأعراض [هي] التي تفرَّد القديم تعالى بالقدرة عليها. فيمكن قبل النظر أن تكون الجواهر من فعله، وتأليفها من فعل غيره. ألا ترى أننا نرجع في العلم من أن تأليف السماء من فعله تعالى إلى السمع، لأنَّه لا دلالة / [ص ٢٠٩] في العقل على ذلك. كما نرجع في أن تأليف الإنسان من فعله تعالى في الموضع الذي يستدلُّ [به] على أنَّه عالم من حيث ظهر منه الفعل المحكم، إلى أن يجعل الكلام في أوَّل إنسان خلقه [الله تعالى]، لأنَّه لا يمكن أن يكون مؤلِّفه سواه إذا كان هو أوَّل الأحياء من المخلوقات. فكأنَّه ﷺ أخبر بهذه الفائدة الجليلة وهو أنَّ جواهر آدم ﷺ وتأليفه من فعل الله تعالى.

ويمكن وجه خامس: وهو أن يكون المعنى أنَّ الله تعالى أنشأه على هذه الصورة التي شوهد عليها على سبيل الابتداء، وأنَّه لم ينتقل إليها ويتدرَّج كما جرت العادة في البشر.

وكلُّ هذه الوجوه جائزة في معنى الخبر، والله تعالى ورسوله أعلم بالمراد.

قلنا: يحتمل أن يكون الوجه في ذلك نَعَم الدنيا و[نَعَم] الآخرة، وثناهما لأنَّهما كالجنسين أو النوعين، وإن كان كلُّ قبيل منهما في نفسه ذا عدد كثير. ويمكن أن يكون الوجه في تسميتهم الأثر الحسن بالإصبع هو من حيث يشار إليه بالإصبع إعجاباً [به] وتنبهاً عليه، وهذه عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده وبما له به علقته.

وقد قال قوم: إنَّ الراعي أراد أن يقول يداً في موضع إصبع، لأنَّ اليد النعمة، فلم يمكنه، فعدل عن اليد إلى الإصبع لأنَّها من اليد.

/ [ص ٢٠٧] وفي هذه الأخبار وجه آخر وهو أوضح من الوجه الأوَّل وأشبه بمذهب العرب وتصرف ملاحن كلامها، وهو أن يكون الغرض في ذكر الأصابع الإخبار عن تيسير تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها [عليه] [جلَّ وعزَّ]، ودخول ذلك تحت قدرته، ألا ترى أنَّهم يقولون: (هذا الشيء في خنصري، وإصبعي، وفي يدي، وقبضتي)؟ كلُّ ذلك إذا أرادوا وصفه بالتيسير والتسهيل وارتفاع المشقة فيه والمؤونة.

وعلى هذا [المعنى] يتأوَّل المحققون قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فكأنَّه ﷺ لَمَّا أراد المبالغة في وصفه بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة، قال: إنَّها بين أصابعه، كناية عن هذا المعنى، واختصاراً للفظ الطويل فيه.

وقد ذكر قوم - في معنى الأصابع على [تسليم] أنَّها المخلوقات من اللحم والدم استظهاراً في الحجَّة على المخالف - وجهاً آخر، وهو أنَّه لا يُنكر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الإصبعين، يُحرِّكه الله [بهما] ويُقلِّبه بالفعل فيهما. ويكون وجه تسميتهما بالإصبعين من حيث كانا على شكلهما. والوجه في إضافتهما إلى الله تعالى، وإن كانت جميع أفعاله تضاف إليه بمعنى الملك والقدرة، لأنَّه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريكها منفردين عمَّا جاوزهما غيره تعالى، وقيل: إنَّهما إصبعان [له] من حيث اختصَّ بالفعل فيهما على هذا الوجه. وهذا التأويل وإن كان دون ما تقدَّمه فالكلام يحتمله، ولا بدَّ من ذكر القويِّ والضعيف إذا كان في الكلام [له] أدنى احتمال.

[في قول سيِّدنا محمد ﷺ: «إنَّ الله خلق آدم على صورته»]:
مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المرويِّ عن النبي ﷺ أنَّه قال: «إنَّ الله خلق آدم / [ص ٢٠٨] على صورته»، وأليس

يُحْمَلُ الخبر مع فقد المفعول الثاني على الرؤية بالبصر، وذلك أن العلم عند أهل اللغة على ضربين: علم يقين ومعرفة. والضرب الآخر يكون بمعنى الظن والحسبان. والذي هو بمعنى اليقين لا يُتَعَدَّى إلى أكثر من مفعول واحد. ولهذا يقولون: (علمت زيداً) بمعنى عرفته وتيقنته، ولا يأتون بمفعول ثانٍ، وإذا كان بمعنى الظن احتاج إلى المفعول الثاني، [وقد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني] في الخبر محذوفاً يدلُّ الكلام عليه، وإن لم يكن مصرحاً به.

/ [[ص ٢١١]] فإن قيل: يجب على تأويلكم هذا أن يساوي أهل النار أهل الجنة في هذا الحكم الذي هو المعرفة الضرورية بالله تعالى، لأن معارف جميع أهل الآخرة عندكم لا تكون إلا اضطراباً. فإذا ثبت أن الخبر بشارة للمؤمنين دون الكافرين بطل تأويلكم.

قلنا: البشارة في هذا الخبر تخصُّ المؤمنين على الحقيقة، لأنَّ الخبر بزوال اليسير من الأذى لمن نعيمه خالص صاف يُعَدُّ بشارَةً. ومثل ذلك لا يُعَدُّ بشارَةً لمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب، وأيضاً فإنَّ علم أهل الجنة بالله ضرورة يزيد في نعيمهم وسرورهم، لأنَّهم يعلمون بذلك أنَّه تعالى يقصد بما يفعله لهم من النعيم التعظيم والتبجيل، وأنَّه يُديم ذلك ولا يقطعه.

وأهل النار إذا علموه تعالى ضرورة علموا قصده إلى إهانتهم والاستخفاف بهم وإدامة مكروهم وعذابهم. فاختلف العلمان في باب البشارة وإن اتَّفقا في أنَّهما ضروريان.

[في حديث نفي الملل عن الله تعالى]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر الذي رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ، فَعَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا تَطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا».

الجواب: [قلنا]: في تأويل هذا الخبر وجوه [في] كل واحدٍ منها يخرج كلامه ﷺ من حيز الشبهة:

أولها: أنه أراد نفي الملل عنه تعالى، وأنَّه لا يملُّ أبداً، فعلقه بما لا يقع على سبيل التبديد، / [[ص ٢١٢]] كما قال (جلَّ وعزَّ): «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجُمَّلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» [الأعراف: ٤٠]، وكما قال الشاعر:

فإنَّك سوف تحكم أو تباهي

إذا ماشبت أو شاب الغراب

[من الوافر]

[في قول سيِّدنا محمد ﷺ: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن النبي ﷺ أنه قال: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، وهذا خبر مشهور لا يمكن تضعيفه ونسبته إلى الشذوذ؟ الجواب: قلنا: أمَّا هذا الخبر فمطعون عليه مقذوح في روايه، فإنَّ روايه قيس بن أبي حازم، وقد كان خولط [في عقله] في آخر عمره مع استمراره على رواية الأخبار. وهذا قدح لا شبهة فيه، لأنَّ كلَّ خبر مروي عنه لا يُعَلَّم تاريخه يجب أن يكون مردوداً، لأنَّه لا يُؤْمَنُ [من] أن يكون ممَّا سُمِعَ منه [في] حال الاختلال. وهذه طريقة في قبول الأخبار وردِّها ينبغي أن يكون أصلاً ومعتبراً فيمن عُلِمَ منه الخروج ولم يُعَلَّم تاريخ ما نُقِلَ عنه.

على أن قيساً لو سلم [من] هذا القدح كان مطعوناً فيه من وجه آخر، وهو أن قيس بن أبي حازم كان مشهوراً بالنصب [والمعاداة] لأمر المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) والانحراف عنه، وهو الذي قال: رأيت عليَّ بن أبي طالب ﷺ على منبر الكوفة يقول: / [[ص ٢١٠]] «انفروا إلى بقيَّة الأحزاب»، فبغضه حتَّى اليوم في قلبي. إلى غير ذلك من تصرُّجه بالمناسبة والمعاداة. وهذا قادح لا شك في عدالته.

على أن للخبر وجهاً صحيحاً يجوز أن يكون محمولاً عليه إذا صحَّ، لأنَّ الرؤية قد تكون بمعنى العلم، وهذا ظاهر في اللغة ويدلُّ عليه قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ [الفجر: ٦]، و[قوله]: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ [الفيل: ١]، وقوله تعالى: «أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ ﴿٧٧﴾ [يس: ٧٧].

وقال الشاعر:

رأيت الله إذ سمى نزاراً

وأسكنهم بمكَّة قاطنيناً

فيجوز أن يكون معنى الخبر على هذا: (إنكم تعلمون ربكم علماً ضرورياً كما تعلمون القمر ليلة البدر من غير مشقَّة ولا كدَّ نظر).

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدَّت إلى مفعولين لا يجوز الاقتصار على أحدهما على مذهب أهل اللسان، والرؤية بالبصر تتعدَّى إلى مفعول واحد، فيجب أن

أراد: أنك لا تحكم أبداً.

فإن قيل: ومن أين لكم أن الذي علّقه به لا يقع، حتّى حكمتم بأنه أراد [نفي الملل على سبيل التأييد]؟

قلنا: معلوم أن الملل لا يشمل البشر في جميع أمورهم وأطوارهم، وأنهم لا يعرفون من حرص ورغبة وأمل وطمع، فلهذا جاز أن يُعلّق ما علم [الله] تعالى أنه لا يكون مللهم.

والوجه الثاني: أن يكون المعنى أنه تعالى لا يغضب عليكم فيطر حكم ويخليكم من فضله وإحسانه حتّى تتركوا العمل له، وتعرضوا عن سؤاله، والرغبة في حاجاتكم إلى جوده. فسُمّي الفعلين مللاً وإن لم يكونا على الحقيقة كذلك على مذهب العرب في تسميتها الشيء باسم غيره إذا وافق معناه من بعض الوجوه.

قال عدي بن زيد العبادي:

ثمّ أضحوا لعب الدهر بهم

وكذاك الدهر يودي بالرجال

[من الرمل]

وقال عبيد بن الأبرص الأسدي:

سائل بنا حجر بن أمّ قطام إذ

ظلت به السمر الذوايل تلعب

[من الكامل]

فنسب اللعب إلى الدهر والقنا تشبيهاً.

/ [ص ٢١٣] وقال ذو الرمة:

وأبيض موشى القميص نصبته

على خصر مقلاة سفيه جديها

[من الطويل]

فسمّي اضطراب زمامها سفهاً، لأنّ السفه في الأصل هو الطيش وسرعة الاضطراب والحركة، وإنّما وصف ناقته بالذكاء والنشاط.

والوجه الثالث: أن يكون المعنى أنه تعالى لا يقطع عنكم خيره ونائله حتّى تملّوا من سؤاله، ففعلهم ملل على الحقيقة، وسُمّي فعله تعالى مللاً وليس على الحقيقة. وكذلك للازدواج والتشاكل في الصورة، وإن كان المعنى مختلفاً. ومثله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

ومثله قول الشاعر:

ألا لا يجهلنّ أحداً علينا

فجهل فوق جهل الجاهلينا

[من الوافر]

وإنّما أراد المجازة على الجهل، لأنّ العاقل لا يفخر بالجهل ولا يتمدّح به.

واعلم أن لهذه الأخبار المضافة إلى النبي ﷺ ممّا يقتضي ظاهرها تشبيهاً لله تعالى بخلقه، أو جوراً له في حكمه، أو إبطالاً لأصل عقلي، نظائر كثيرة، وإن كانت لا تجري في الشهرة مجرى ما ذكرناه، ومتى تفصّينا الكلام على جميع ذلك طال الكتاب جداً وخرج عن الغرض المقصود به، لأننا شرطنا أن لا نتكلّم ولا نتأوّل فيما يضاف إلى الأنبياء ﷺ من المعاصي إلا على أنه من الكتاب، أو خبر معلوم، أو مشهور يجري في شهرته مجرى المعلوم، وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية.

ونحن نبتدئ بالكلام على ما يضاف إلى الأئمة عليهم السلام ممّا ظنّ ظانّون أنه قبيح، وتُرّبّب ذلك كما رتبناه في الأنبياء عليهم السلام، ومن الله نستمدّد حسن المعونة والتوفيق.

* * *

الرسائل (ج ٣) / (أجوبة المسائل القرآنية) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ١٠٥] وسأله أيضاً فقال: أليس قد وعد الله تعالى المؤمنين في عدّة مواضع من كتابه المجيد بالجنة والخلود في النعيم، فما معنى قوله لنبية: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَكُمُ﴾ [الأحقاف: ٩]، الثواب أو العقاب، أَدْخُولُ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ، لَأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَالِمٌ بِأَنَّ الْجَنَّةَ مَأْوَاهُ وَأَنَّ الْمَوَاتِ [ظ: الثواب] عاقبته. ولا يجوز أن يشكّ في أنّه ليس من أهل النار، وإن شكّ في ذلك من حال غيره.

والمراد بالآية: أنّي لا أدري ما يفعل بي ولا بكم من المنافع والمضارّ الدنيوية كالصحة والمرض والغنى والفقر والخصب والجدب، وهذا وجه صحيح واضح لا شبهة فيه.

وجوز أيضاً أن يريد: أنّي لا أدري ما يجديته الله من العبادات ويأمرني به ويأمرني من الشرعيات وما ينسخ من الشرعيات وما يقرّ منه ويستدام، لأنّ ذلك كلّه معيّب عنه، وهذا يليق بقوله تعالى في أوّل الآية: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ﴾، وفي آخرها: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾.

[قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ...﴾ الخ]:

وسأل أيضاً عن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا

والباطل لا يُصدّق على ذلك.

وقال قوم آخرون: إن المراد بـ ﴿الَّذِينَ يَقْرُونَ الْكِتَابَ﴾ جماعة اليهود ممن آمن وممن لا يؤمن، فإنهم يُصدّقون ممّا وجدوه في كتابهم من البشارة بنبيّ موصوف يدعون أنّه غيرك، فإنك إذا قابلت بتلك الصفات صفاتك علمت أنت وكل من أنصف أنّ المبشّر بنبوته أنت.

وقال آخرون: وما أمره بأن يسألهم عن البشارة، لأنهم يُصدّقون عن ذلك بل أمره ﷺ بأن يسألهم عمّا تقدّم ذكره بغير فصل من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صَدَقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ٩٣].

ثم قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]، أي في شك ممّا تضمّنه هذه الآية من النعمة على بني إسرائيل وما كانت اليهود تجحد ذلك بل تقرّ به وتفخر بمكانه، وهذا الوجه يُروى / [ص ١٠٨] عن الحسن البصري، وكل ذلك واضح لمن تأمله.

* * *

الأمالي (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ١٦٥] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَسْئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ...﴾ الآية [الزخرف: ٤٥].

الجواب: قد ذكّر في هذه الآية وجوه:

أولها: أن يكون المعنى: واسأل أتباع من أرسلنا قبلك من رسلنا، ويجري ذلك مجرى قولهم: السخاء حاتم، والشعر زهير، يريدون: السخاء سخاء حاتم، والشعر شعر زهير، وأقاموا حاتمًا مقام السخاء المضاف إليه، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، ومثله قول شاعر:

لهم مجلس صهب السبال أدلّة

سواسية أحرارها وعبيدها

والمأمور بالسؤال في ظاهر الكلام النبيّ (عليه الصلاة والسلام)، وهو في المعنى لا منه، لأنّه (عليه الصلاة والسلام) لا يحتاج إلى السؤال، لكنّه خوطب خطاب أمته، كما قال تعالى: ﴿المص﴾ كتاب أنزل إليك فلا يكُن في صدرك حرج منه﴾ [الأعراف: ١ و ٢]، فأفرده الله تعالى بالمخاطبة، ثم رجع إلى خطاب أمته فقال: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم﴾ [الأعراف: ٣]، وفي

إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

كيف يكون النبيّ ﷺ في شك ممّا أوحى إليه؟ كيف يُسئل / [ص ١٠٦] صحّة ما أنزل إليه الذين يقرؤون الكتاب من قبله وهم اليهود والنصارى المكذّبون؟

فقال: إن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾ ظاهر الخطاب له والمعنى لغيره، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١]، فكأنّه تعالى قال: فإن كنت أيها السامع للقرآن في شك ممّا أنزلنا على نبيّنا فاسأل الذين يقرؤون الكتاب.

وليس يمتنع عند من أمعن النظر أن يكون الخطاب متوجّهًا إلى النبيّ ﷺ على الحقيقة، وليس إذا كان الشك لا يجوز عليه لم يحسن أن يقال له: إن شككت فافعل كذا، كما قال الله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ومعلوم أنّ الشرك لا يجوز عليه، ولا خلاف بين العلماء أنّ النبيّ ﷺ داخل في ظاهر آيات الوعيد والوعد وإن كان ممّا لا يشك.

ووجدت بعض المفسّرين يجعل (إن) هاهنا بمعنى (ما) التي للجدد، ويكون تقدير الكلام ما كنت في شك ممّا أنزلنا إليك. واستشهد على قوله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١]، أي ما نحن، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣]، أي ما أنت إلا نذير.

ولا شك في أنّ لفظة (إن) قد يكون بمعنى (ما) في بعض المواضع، إلا أنّه لا يليق بهذا الموضع أن يكون (إن) بمعنى (ما) لأنّه لا يجوز أن يقول تعالى: ما أنت في شك ممّا أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب، لأنّ العالم لا حاجة به إلى المسألة، وإنّما يحتاج أن يسأل الشاك.

/ [ص ١٠٧] غير أنّه يمكن نصره هذا الجواب، لأنّه تعالى لو أمره بسؤال أهل الكتاب من غير أن يبقى شكّه ولا وهم [ظ: ينفي شكّه لا وهم] أمره بالسؤال أنّه يشك في صدقه وصحّة ما أنزل عليه، فقدّم كلاماً يقتضي نفي الشك عنه فيما أنزل عليه ليعلم أنّ أمره بالسؤال يزول الشك من غيره لا عنه.

فأمّا الذين أمره بمسائلتهم، فقد قيل: إنهم المؤمنون من أهل الكتاب الراجعون إلى الحقّ، ككعب الأخبار ومن جرى مجراه ممن أسلم بعد اليهودية، لأنّ هؤلاء يُصدّقون عمّا شاهدوه في كتبهم من صفات النبيّ ﷺ والبشارة به، وإن كان غيرهم على الكفر

والجواب الثاني: أن يكون السؤال متوجهاً إليه (عليه الصلاة والسلام) خاصة دون أمته، والمعنى: إذا لقيت النبيين في السماء فاسألهم عن ذلك، لأن الرواية قد وردت بأنه (عليه الصلاة والسلام) لقي النبيين في السماء فسلم عليهم وأمهم، ولا يكون أمره بالسؤال لأنه كان / [[ص ١٦٧]] شاكاً، لأن مثل ذلك لا يجوز عليه الشك فيه، لكن لبعض المصالح الرجعة إلى الدين، إماماً لشيء يخصه (عليه الصلاة والسلام)، أو يتعلّق ببعض الملائكة الذين يستمعون ما يجري بينه وبين النبيين من سؤال وجواب.

والجواب الثالث: ما أجاب به ابن قتيبة، وهو أن المعنى: واسأل من أرسلنا إليه قبلك رسلاً من رسلنا يعني أهل الكتاب، وهذا الجواب وإن كان يوافق في المعنى الجواب الأول، فبينهما خلاف في تقدير الكلام وكيفية تأويله، فهذا صاراً مفترقين.

وقد ردّ على ابن قتيبة هذا الجواب، وقيل: إنّه خطأ في الإعراب، لأن لفظه (إليه) لا يصح إضمارها في مثل هذا الموضع، لأنهم لا يجوزون: الذي جلست عبد الله، على معنى: الذي جلست إليه عبد الله، لأن (إليه) حرف منفصل عن الفعل، والمنفصل لا يضمن، فلما كان القائل إذا قال: الذي أكرمت إياه عبد الله، ولم يجوز أن يضم إياه، لانفصاله من الفعل، كانت لفظة (إليه) بمنزلة. وكذلك لا يجوز: الذي رغبت محمد، بمعنى: الذي رغبت فيه محمد، لأن الإضمار إنّما يحسن في الهاء المتعلّقة بالفعل، كقولهم: الذي أكلت طعامك، والذي لقيت صديقك، معناهما: الذي أكلته ولقيته. وقال الفراء: إنّما حذفت الهاء لدلالة الذي عليها، / [[ص ١٦٨]] وقال غيره في حذفها غير ذلك. وكلّ هذا ليس ممّا تقدّم في شيء، فصحّ أن جواب ابن قتيبة مستضعف، والمعتمد ما تقدّم.

* * *

الموضّح عن جهة إعجاز القرآن / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):
[[ص ١٨٨]] فأما قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، فتأويله الصحيح أن الله تعالى كان أوحى إلى نبيه ﷺ بأن يتزوّج امرأة زيد، وأعلمه أنّه سيطلّقها، وأراد تعالى بذلك نسخ ما كانت الجاهليّة عليه من حظر نكاح أزواج أديعائهم على نفوسهم.
/ [[ص ١٨٩]] و(الدعي) هو الغلام الذي يربّيه أحدهم ويكفل به، ويدعوه ولده، وإن لم يكن ولده في الحقيقة.
فلما حضر زيد لطلاق زوجته أشفق رسول الله ﷺ من أن

موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ...﴾ الآية [الأحزاب: ١]، فخاطبه (عليه الصلاة والسلام) والمعنى لأمته، لأنه بيّن بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ٩٤]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١]، فوحد وجمع في موضع واحد، وذلك للمعنى الذي ذكرناه.

/ [[ص ١٦٦]] وقال الكمي:

إلى السراج المنير أحمد لا

تعدلني رغبة ولا رهب

عنه إلى غيره ولو رفع النوا

س إلى العيون وارتقبوا

لو قيل أفرطت بل قصدت ولو عدت

فني القائلون أو ثلبوا

لجّ بتفضيلك اللسان ولو

أكثر فيك الضجاج واللجب

أنت المصفى المحض المهذب في التش

ببيه إن نصّ قومك النسب

فظاهر الخطاب للنبي (عليه الصلاة والسلام)، والمقصود به أهل بيته (عليهم الصلاة والسلام)، لأن أحداً من المسلمين لا يتمتع من تفضيله (عليه الصلاة والسلام)، والإطناب في وصف فضائله ومناقبه، ولا يُعنف في ذلك أحد، وإنما أراد الكمي: وإن أكثر في أهل بيته وذريته (عليهم الصلاة والسلام) الضجاج واللجب والتقريع والتعنيف، فوجه القول إليه (عليه الصلاة والسلام) والمراد غيره. وبه لذلك وجه صحيح، وهو أن المراد بمولاتهم الانحياز إليهم، والانقطاع إلى حبّهم، لما كان رسول الله ﷺ هو المقصود بجميع ذلك، جاز أن يخرج الكمي الكلام هذا المخرج، ويضعه هذا الموضع.

وقد قيل: إن المراد باتّباع الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) الذين أمر بمسألتهم أهل الكتاب كعبد الله ابن سلام ونظرائه، ولا يتمتع على هذا الجواب أن يكون هو (عليه الصلاة والسلام) المأمور بالمسألة على الحقيقة كما يقتضيه ظاهر الخطاب، وإن لم يكن شاكاً في ذلك ولا مرتاباً به، ويكون الوجه فيه تقرير أهل الكتاب به، وإقامة الحجّة عليهم باعترافهم، أو لأنّ بعض مشركي العرب أنكر أن تكون كتب الله المتقدّمة وأنبيأؤه الآتون بها دعوا إلى التوحيد، فأمر (عليه الصلاة والسلام) بتقرير أهل الكتاب بذلك لتزول الشبهة عمّن اعترضته الشبهة.

يُحْسِنُ لَهُ طَلَاقَهَا، أَوْ يَمْسِكُ عَنْ وَعْظِهِ، وَأَمْرُهُ بِالتَّائِيِ وَالتَّثَبُّتِ - مع ما عزم عليه من نكاح زوجته بعده، فيرجف به المنافقون، وينسبوه إلى ما قد نزهه الله تعالى عنه وباعده منه - فقال له: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾، وأخفى في نفسه إرادته لطلاقها، من حيث تعلّق عليه فرض نكاحها، مراعاة لما ذكرناه.

وظاهر الآية يشهد بصحة هذا التأويل شهادة تزيل الشك وترفع الريب، ولو لم يكن إلا قوله تعالى: ﴿لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعِيَاءَهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾.

وإنما أوجنا إلى ذكر تأويل الآية - وإن لم يكن ممّا نحن فيه - الخوف من أن يتعلّق به نفس، فإن كثيراً من الناس قد اشتبه عليه تأويلها، ونسب إلى النبي ﷺ ما لا يليق به.

* * *

التبيان (ج ٥) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٢٧]] وقال أبو علي الجبائي: في الآية [أي قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ﴾] [التوبة: ٤٣] دلالة على أن النبي ﷺ كان وقع منه ذنب في هذا الإذن. قال: لأنّه لا يجوز أن يقال: لِمَ فعلت ما جعلت لك فعله؟ كما لا يجوز أن يقول: لِمَ فعلت ما أمرتك بفعله. وهذا الذي ذكره غير صحيح، لأنّ قوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ إنّما هي كلمة عتاب له ﷺ لِمَ فعل ما كان الأولى به أن لا يفعله؟ لأنّه وإن كان له فعله من حيث لم يكن محظوراً فإنّ الأولى أن لا يفعله، كما يقول القائل لغيره إذا رآه يعاتب أحاهله: لِمَ عاتبته وكلمته بما يشقّ عليه؟ وإن كان له معاتبته وكلامه بما يثقل عليه. وكيف يكون ذلك معصيةً وقد قال الله في موضع آخر: ﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيَعْضَ شَأْنَهُمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢]؟ وإنّما أراد الله أنّه كان ينبغي أن ينتظر تأكيد الوحي فيه. ومن قال: هذا ناسخ لذلك، فعليه الدلالة.

وقوله: ﴿لِمَ أَذْنَتْ﴾ فالإذن رفع التبعة، عاتب الله تعالى نبيّه ﷺ لِمَ أذن لقوم من المتأخّرين عن الخروج معه إلى تبوك وإن كان له إذنه لكن كان الأولى أن لا يأذن ﴿لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ﴾ حتّى يظهر لك ﴿الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ في قولهم لو استطعنا لخرجنا معكم، لأنّه كان فيهم من اعتلّ بالمرض والعجز وعدم الحمولة ﴿وَتَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ﴾ منهم في هذا القول.

* * *

التبيان (ج ٩) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣١٣]] وقوله: ﴿لِيَعْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، قيل: جعل غفرانه جزاءً عن ثوابه على جهاده في فتح مكّة. وقيل في معناه أقوال:

/ [[ص ٣١٤]] أحدها: ما تقدّم من معاصيك قبل النبوة وما تأخّر عنها.

الثاني: ما تقدّم قبل الفتح وما تأخّر عنه.

الثالث: ما قد وقع منك وما لم يقع على طريق الوعد بأنّه يغفره له إذا كان.

الرابع: ما تقدّم من ذنب أبيك آدم، وما تأخّر عنه.

وهذه الوجوه كلّها لا تجوز عندنا، لأنّ الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم فعل شيء من القبيح لا قبل النبوة ولا بعدها، لا صغیرها ولا كبيرها، فلا يمكن حمل الآية على شيء ممّا قالوه، ولا صرفها إلى آدم، لأنّ الكلام فيه كالكلام في نبيّنا محمد ﷺ. ومن حمل الآية على الصغائر التي تقع محبطة فقله فاسد، لأنّنا قد بينّا أنّ شيئاً من القبائح لا يجوز عليهم بحال. على أنّ الصغائر تقع مكفرة محبطة لا يثبت عقابها، فكيف يمتنّ الله تعالى على النبيّ ﷺ أنّه يغفرها له وهو تعالى لو أخذه بها لكان ظالماً، وإنّما يصحّ التمذّح بما له المؤاخذه أو العفو عنه، فإذا غفر استحقّق بذلك الشكر. وللآية وجهان من التأويل:

أحدهما: ليغفر لك ما تقدّم من ذنب أمّتك، ما تأخّر بشفاعتك ولمكانك.

وأضاف الذنب إلى النبيّ وأراد به أمّته، كما قال: ﴿وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] يريد: أهل القرية، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وذلك جائز لقيام الدلالة عليه، كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] والمراد: وجاء أمر ربك.

الثاني: أراد: يغفر ما أذنبه قومك إليك من صدّهم لك عن الدخول إلى مكّة في سنة الحديبية، فأزال الله ذلك وستر عليك تلك الوصمة بما فتح عليك من مكّة ودخلتها في ما بعد، ولذلك جعله جزاءً على جهاده في الدخول إلى مكّة.

* * *

التبيان (ج ١٠) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٦٨]] واختلفوا فيمن وصفه الله تعالى بذلك [في قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾] [عبس: ١]، فقال كثير من المفسّرين وأهل الحشو: إنّ المراد به النبيّ ﷺ، قالوا: وذلك أنّ النبيّ ﷺ

كان يغمه ويسؤه ويضيق صدره ويثقل عليه، فأزال الله ذلك بأن أعلى كلمته وأظهر دعوته وقهر عدوه وأنجز وعده ونصره على قومه، فكان ذلك من أعظم المنن وأجزل النعم.

فإذا قيل: السورة مكّية، وكان ما ذكرتموه بعد الهجرة؟!!

/ [[ص ٣٧٣]] قيل: ليس يمنع أن يكون الله أخبره بأن ذلك سيكون فيما بعد ليُسّر به ويسليه عما هو عليه فجاء بلفظ الماضي وأراد الاستقبال، كما قال: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤]، وكما قال: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧]، والوزر الثقل في اللغة، ومنه اشتق اسم الوزير لتحمله أثقال الملك. وإنما سُميت الذنوب أوزاراً لما فيها من العقاب العظيم.

* * *

الرسائل / (مسائل كلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ٩٧]] (٢٤) مسألة: نبينا محمد ﷺ معصوم - من أول عمره إلى آخره، في أقواله وأفعاله وتركه وتقريراته - عن الخطأ والسهو والنسيان، بدليل أنه لو فعل المعصية لسقط محله من القلوب، ولو جاز عليه السهو والنسيان لارتفع الوثوق من إخباراته، فتبطل فائدة البعثة، وهو محال.

* * *

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ١٠٦]] (١٨) والدليل على أنه ﷺ معصوم عن جميع القبائح كلها، عمداً وسهواً، صغيرة وكبيرة: بدليل أنه لو لم يكن كذلك لجاز عليه الكذب والخطأ، فلم تثق الناس بما أخبر به عن الله، فتبطل نبوته.

* * *

الرسائل / (المسائل الحائريات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ٣٣٣]] مسألة: عن قوله تعالى لنبية ﷺ: ﴿وَسئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، ما حاجة النبي ﷺ إلى هذا السؤال؟ ولم أمره سبحانه بذلك؟

الجواب: قيل: إن المشركين قالوا: إن الأنبياء الذين تقدموا أمروهم بعبادة الأصنام، فأمره الله تعالى أن يسأل الأنبياء المعراج حيث رآهم في السماء مصداق قولهم ليكون ذلك حجة على أولئك، لا أن النبي ﷺ كان شاكاً في ذلك، بل ليكذبهم الرسل الذين أضافوا إليهم ذلك، ويكون ذلك كما قال تعالى لعيسى: ﴿أَأَنْتَ

كان معه جماعة من أشرف قومه ورؤسائهم قد خلاهم فأقبل ابن أم مكتوم يُسلم، فأعرض النبي ﷺ عنه كراهية أن تكره القوم إقباله عليه، فعاتبه الله على ذلك. وقيل: إن ابن أم مكتوم كان مسلماً، وإنما كان يخاطب النبي ﷺ وهو لا يعلم أن رسول الله مشغول بكلام قوم، فيقول: يا رسول الله.

وهذا فاسد، لأن النبي ﷺ قد أجل الله قدره عن هذه الصفات، وكيف يصفه بالعبوس والتقطيب، وقد وصفه بأنه ﴿لَعَلَّ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، وقال: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]؛ وكيف يعرض عمن تقدم وصفه مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢]؟ ومن عرف النبي ﷺ وحسن أخلاقه وما خصه الله تعالى به من مكارم الأخلاق وحسن / [[ص ٢٦٩]] الصحبة حتى قيل: إنه لم يكن يصفح أحداً قط فينزع يده من يده، حتى يكون ذلك الذي ينزع يده من يده. فمن هذه صفته كيف يقطب في وجه أعمى جاء يطلب الإسلام؟

على أن الأنبياء عليهم السلام منزّهون عن مثل هذه الأخلاق وعمّا هو دونها لما في ذلك من التنفير عن قبول قولهم والاصغاء إلى دعائهم، ولا يجوز مثل هذا على الأنبياء من عرف مقدارهم وتبين نعمتهم.

وقال قوم: إن هذه الآيات نزلت في رجل من بني أمية كان واقفاً مع النبي ﷺ، فلما أقبل ابن أم مكتوم تنفر منه وجمع نفسه وعبس في وجهه وأعرض بوجهه عنه، فحكى الله تعالى ذلك وأنكره معاتباً على ذلك.

* * *

/ [[ص ٣٧٢]] وقوله: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وَرِزْقَكَ﴾

[الشرح: ٢]، قال الحسن: يعني بالوزر الذي كان عليه في الجاهلية قبل النبوة. وقال مجاهد وقتادة والضحاك وابن زيد: يعني ذنبك. قالوا: وإنما وصفت ذنوب الأنبياء بهذا الثقل مع أنها صغائر مكفرة لشدة اغتصابهم بها وتحسّرهم على وقوعها مع ندمهم عليها. وهذان التأويلان لا يصحان على مذهبنا، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يفعلون شيئاً من القبائح لا قبل النبوة ولا بعدها ولا صغيرة ولا كبيرة، فإذا ثبت هذا فمعنى الآية هو أن الله تعالى لما بعث نبياً وأوحى إليه وانتشر أمره وظهر حكمه كان ما كان من كفار قومه وتتبعهم لأصحابه بأذاهم له وتعزّضهم إيّاهم ما

تأخر بشفاعتك، وأراد بذكر التقدم والتأخر ما تقدم زمانه وما تأخر، كما يقول القائل لغيره: صفحت عن السالف والأنف من ذنوبك. وحسنت إضافة ذنوب أمته إليه للاتصال والسبب بينه وبين أمته. ويؤيد هذا الجواب ما رواه المفضل بن عمر، عن الصادق عليه السلام، قال: سأله رجل عن هذه الآية فقال: «والله ما كان / [ص ١٨٥] له ذنب، ولكن الله سبحانه ضمن له أن يغفر ذنوب شيعة علي عليه السلام ما تقدم من ذنبهم وما تأخر. وروى عمر ابن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام عن قول الله سبحانه: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، قال: «ما كان له ذنب، ولا هم بذنب، ولكن الله حملة ذنوب شيعة، ثم غفرها له». والثاني: ما ذكره المرتضى (قدس الله روحه)، أن الذنب مصدر والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معاً، فيكون هنا مضافاً إلى المفعول، والمراد: ما تقدم من ذنبهم إليك في منعهم إياك عن مكة، وصددهم لك عن المسجد الحرام. ويكون معنى المغفرة على هذا التأويل الإزالة والنسخ لأحكام أعدائه من المشركين عليه. أي: يزيل الله تعالى ذلك عنك، ويستر عليك تلك الوصمة، بما فتح لك من مكة، فستدخلها فيما بعد. ولذلك جعله جزاءً على جهاده، وغرضاً في الفتح، ووجهاً له. قال: ولو أنه أراد مغفرة ذنوبه لم يكن لقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ ليغفر لك الله [الفتح: ١ و ٢]، معنى معقول، لأن المغفرة للذنوب لا تعلق لها بالفتح، فلا يكون غرضاً فيه. وأما قوله: ما تقدم وما تأخر، فلا يمتنع أن يريد به ما تقدم زمانه من فعلهم القبيح بك وبقومك.

وقيل أيضاً في ذلك وجوه أخر:

منها: أن معناه: لو كان لك ذنب قديم أو حديث لغفرناه لك. ومنها: أن المراد بالذنب هناك ترك المنسوب، وحسن ذلك، لأن من المعلوم أنه ممن لا يخالف الأوامر الواجبة. فجاز أن يسمى ذنباً منه، ما لو وقع من غيره لم يسمى ذنباً، لعلو قدره ورفع شأنه. ومنها: أن القول خرج مخرج التعظيم، وحسن الخطاب، كما قيل في قوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ [التوبة: ٤٣]. وهذا ضعيف، لأن العادة جرت في مثل هذا أن يكون على لفظ الدعاء.

* * *

مجمع البيان (ج ١٠) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٢٦٥] النزول: قيل: نزلت الآيات [أي قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ ١] أن جاءه الأعمى ٢ وما يديرك لعله يزكي ٣ أو يدكر فتتفعه الذكرى ٤ أمّا من استغنى ٥ فأنت له تصدى

قُلْتُ لِلنَّاسِ انْحُدُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] وإن كان الله عالماً بأنه لم يأمر بذلك ولم يقله.

* * *

[ص ٣٣٤] مسألة: عن أكل النبي ﷺ من الذراع المسموم وهي شاة ذبحت على ملّة اليهود، ما العلة في ذلك؟ الجواب: يجوز أن يكون قبل تحريم ذبائح اليهود وإنما حرّم فيما بعد ونسخ، لأن ذلك كان في سنة سبع، فلا يمتنع أن يكون نسخ بعد ذلك.

* * *

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ١٨٢] والخطاب وإن توجه إلى النبي، من حيث خاصم عمن رآه على ظاهر الإيمان والعدالة وكان في الباطن بخلافه، فالمراد بذلك أمته، وإنما ذكر ذلك على وجه التأديب له في أن لا يبادر بالخصام والدفاع عن خصم إلا بعد أن يتبين وجه الحق فيه، جلّ نبي الله عن جميع المعاصي والقبائح. وقيل: إنّه لم يخاصم عن الخصم، وإنما هم بذلك، فعاتبه الله عليه.

* * *

مجمع البيان (ج ٩) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ١٨٤] ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، قد قيل فيه أقوال كلها غير موافق لما يذهب إليه أصحابنا: أن الأنبياء معصومون من الذنوب كلها، صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها.

فمنها: أنهم قالوا: معناه: ما تقدم من معاصيك قبل النبوة، وما تأخر عنها. ومنها: قولهم: ما تقدم الفتح، وما تأخر عنه. ومنها: قولهم: ما وقع وما لم يقع على الوعد بأنه يغفره له إذا وقع. ومنها: قولهم: ما تقدم من ذنب أبويك آدم وحواء ببركتك، وما تأخر من ذنوب أمتك بدعوتك. والكلام في ذنب آدم كالكلام في ذنب نبينا ﷺ.

ومن حمل ذلك على الصغائر التي تقع محبطة عندهم، والذي يبطل قولهم: أن الصغائر إذا سقط عقابها وقعت مكفرة، فكيف يجوز أن يمن الله سبحانه على نبيه ﷺ بأن يغفرها له، وإنما يصح الامتنان والتفضل منه سبحانه بما يكون له المؤاخذه به، لا بما لو عاقب به لكان ظالماً عندهم، فوضح فساد قولهم.

ولأصحابنا فيه وجهان من التأويل:

أحدهما: أن المراد: لغفر لك الله ما تقدم من ذنب أمتك وما

يشقُّ عليه ذلك، فلا يكون ذنباً، فيجوز أن يكون عاتب الله سبحانه بذلك نبيه ﷺ ليأخذه بأوفر محاسن الأخلاق، ويُنبِّهه بذلك على عظم حال المؤمن المسترشد، ويُعرِّفه أن تأليف المؤمن ليقوم على إيمانه أولى من تأليف المشرك طمعاً في إيمانه.

وقال الجبائي: في هذا دلالة على أن الفعل يكون معصية فيما بعد لمكان النهي، فأما في الماضي فلا يدلُّ على أنه كان معصية قبل أن ينهي عنه، والله سبحانه لم ينهه إلا في هذا الوقت.

وقيل: إن ما فعله الأعمى نوعاً من سوء الأدب، فحسن تأديبه بالإعراض عنه، إلا أنه كان يجوز أن يتوهم أنه أعرض عنه لفقره، وأقبل عليهم لرياستهم، تعظيماً لهم، فعاتبه الله سبحانه على ذلك.

وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا رأى عبد الله بن أم مكتوم قال: مرحباً مرحباً، لا والله لا يعاتبني الله فيك أبداً، وكان يصنع به من اللطف حتى كان يكفُّ عن النبي ﷺ مما يفعل به».

* * *

الرسالة السعدية / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٧١] البحث الأول: في أن النبي ﷺ يجب أن يكون معصوماً:

[اختلف المسلمون هنا، فذهبت طائفة منهم إلى أن النبي ﷺ يجب أن يكون معصوماً] من الخطأ والمعصية، صغيرة كانت أو كبيرة. وذهب آخرون إلى أنه لا يجب ذلك فيهم، فجوزوا على النبي ﷺ سرقة درهم وحبّة، والكذب، والتطيف في الكيل، وغير ذلك من الفواحش.

والأول أصحّ، وإلا لجاز منه الإخلال ببعض الشرايع، والزيادة في بعضها، والتحريف والتبديل، والكذب على الله تعالى، فينتفي الوثوق بإخباره، ويسقط / [ص ٧٢] محلُّه من القلوب، ولا يحصل الجزم بصدقه، بل ولا الظنُّ، فلا تحصل فائدة البعثة. ولأنه إذا فعل معصية وجب الإنكار عليه، وإبداؤه وزجره عنها، وذلك ينافي وجوب طاعته والقبول منه وتحريم إيذائه.

وأى عاقل يرتضي لنفسه الانقياد إلى تقليد من يعتقد هذه المقالة، ويجعله واسطة بينه وبين الله تعالى؟ وأيُّ عذر يكون له عند النبي ﷺ إذا جمع المحشر بينهما، واضطرَّ إلى شفاعته، وقد اعتقد فيه هذه النقايس؟

* * *

﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَيَّكَ﴾ ٧ ﴿وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى﴾ ٨ ﴿وَهُوَ يَخْشَى﴾ ٩ ﴿فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ ١٠ ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ ١١ ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ ١٢ ﴿فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ﴾ ١٣ ﴿مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ﴾ ١٤ ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ﴾ ١٥ ﴿كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ ١٦ ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾ ١٧ ﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ ١٨ ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ﴾ ١٩ ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ ٢٠ ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ ٢١ ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ ٢٢ ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾ ٢٣ ﴿[عبس: ١ - ٢٣]﴾

في عبد الله بن أم مكتوم، وهو عبد الله بن شريح بن مالك بن ربيعة الفهري، من بني عامر بن لؤي. وذلك أنه أتى رسول الله ﷺ وهو يناجي عتبة بن ربيعة، وأبا جهل بن هشام، والعباس ابن عبد المطلب، وأبياً وأمياً ابني خلف، يدعوهم إلى الله، ويرجو إسلامهم، فقال: يا رسول الله، أقرنتي وعلمني مما علمك الله، فجعّل يناديه ويكرّر النداء، ولا يدري أنه مشتغل مقبل على غيره، حتى ظهرت الكراهة في وجه رسول الله ﷺ لقطع كلامه، وقال في نفسه: «يقول هؤلاء الصناديد إنما أتباعه العميان والعميد»، فأعرض عنه، وأقبل على القوم الذين يكلمهم، فنزلت الآيات. وكان رسول الله بعد ذلك / [ص ٢٦٦] يكرمه، وإذا رآه قال: «مرحباً بمن عاتبني فيه ربي»، ويقول له: «هل لك من حاجة؟»، واستخلفه على المدينة مرتين في غزوتين. وقال أنس بن مالك: فرأيت يوم القادسية، وعليه درع، ومعه راية سوداء.

قال المرتضى علم الهدى (قدّس الله روحه): ليس في ظاهر الآية دلالة على توجيهها إلى النبي ﷺ، بل هو خبر محض، لم يُصرّح بالمخبر عنه، وفيها ما يدلُّ على أن المعنى بها غيره، لأنّ العبوس ليس من صفات النبي ﷺ مع الأعداء المباينين فضلاً عن المؤمنين المسترشدين. ثم الوصف بأنه يتصدى للأغنياء ويتلهى عن الفقراء لا يشبه أخلاقه الكريمة. ويُؤيد هذا القول قوله سبحانه في وصفه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، وقوله: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فالظاهر أن قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ المراد به غيره.

وقد روي عن الصادق عليه السلام أنها نزلت في رجل من بني أمية كان عند النبي ﷺ، فجاء ابن أم مكتوم، فلما رآه تقدّر منه وجمع نفسه وعبس وأعرض بوجهه عنه، فحكى الله سبحانه ذلك وأنكره عليه.

فإن قيل: فلو صحّ الخبر الأوّل، هل يكون العبوس ذنباً أم لا؟ فالجواب: أن العبوس والانبساط مع الأعمى سواء، إذ لا

عند أمره لهم ونبيه إياهم أن يكون كاذباً في ذلك، فلا يمثلون ما يأمرهم به وينهاهم عنه، فتنتفي فائدة البعثة، لأنَّ فائدة البعثة تبليغ التكليف من الله تعالى للمكلف، وفيه تعريض لهم للشواب الذي هو وجه حسن التكليف، فلا يكون في بعثة الأنبياء فائدة، وكلُّ ما لا فائدة فيه فهو عبث، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر منه.

قال (قدَّس الله روحه) [أي العلامة الحلي]: / [[ص ٨٤]] ويجب أن يُعتَقَدَ أَنَّهُ خَاتَمَ الرُّسُلِ، لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِنْ دِينِهِ ﷺ.

أقول: الأنبياء السابقون على نبينا [محمد ﷺ] نسخت شريعة المتقدم منهم شريعة المتأخر، لما علم الله تعالى في ذلك من المصلحة بحسب اختلاف الزمان والأشخاص، فإنَّ الشيء قد يكون مصلحة في زمان فيحصل التكليف به، ثم يزول كونه مصلحة في زمان آخر فيُنسخ التكليف به لخروجه عن كونه مصلحة. ونبوة نبينا [محمد] لا تُنسخ، وعلى شرعه تقوم الساعة.

والدليل عليه من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وإنما يكون خاتمهم إذا لم يكن بعده نبي.

الثاني: قوله ﷺ: «لا نبيَّ بعدي».

الثالث: إجماع المسلمين كافة على ذلك.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٦٨]] الخامسة عشرة: قصَّة سيِّد الأنبياء (عليه وعلى

آله الصلاة والسلام)، وهي وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧].

والجواب: أَنَّهُ مَعَارِضُ بِقَوْلِهِ: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى

﴾ [النجم: ٢]، فيجب تأويل الأوَّل بوجوه:

/ [[ص ٢٦٩]] الأوَّل: وجدك ضالًّا في أمر الدنيا، وتصرَّف

المعاش فيها، ومخالطة الخلق.

الثاني: وجدك غافلاً عن وصول مقام النبوة إليك، لقوله:

﴿وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، ﴿مَا

كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ﴾ [الشورى: ٥٢]، والضلال يُستعمل

في ذلك، لقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

الثالث: ضالًّا في طريق مكة عن الهجرة.

الرابع: ضالًّا في شعاب مكة أيام جدك عبد المطلب، حين

خرجت عنه فردك إليه عدوك أبو جهل، وهذه نعمة يمنُّ بها.

/ [[ص ٧٦]] البحث الثالث: في أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْزَهاً عَنْ

جميع ما يوجب النقص في المروءة والشرف والدين:

اختلف المسلمون هنا، فذهبت طائفة إلى أَنَّهُ يَجِبُ تَنْزِيهِ النَّبِيِّ

ﷺ عَنْ جَمِيعِ النَّقَائِصِ وَالذَّنَائِاتِ وَالرِّذَائِلِ، وَمَا يُوْجِبُ نَقْصاً

فِي الدِّينِ وَالْمَرْوَةِ وَالشَّرْفِ وَالْحَسَبِ. وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا

يَجِبُ ذَلِكَ، وَجَوَّزُوا وَصَفَهُ بَضْداً ذَلِكَ.

/ [[ص ٧٧]] كما رووا عنه أَنَّهُ جَاءَ يَوْمًا إِلَى سِبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ

قَائِماً. وَلَوْ وَصَفَ وَاحِدٌ مَثَلاً غَيْرَهُ بِأَنَّهُ يَبُولُ قَائِماً، لَحَصَلَ لَهُ الْكَدْرُ

بِذَلِكَ وَالْإِنْفَعَالُ عَنْهُ.

/ [[ص ٧٨]] وَرَوَوْا عَنْهُ أَنَّهُ لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ غَنَّتْ لَهُ نَسَاؤُهَا

فَرَقَصَ. وَأَيُّ نَقْصٍ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ؟ مَعَ أَنَّهُ ذَمَّ عَلَى هَذَا الْفِعْلِ فِي

كِتَابَةِ الْعَزِيزِ، فَقَالَ: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً

وَتَصَدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥].

/ [[ص ٧٩]] وَرَوَوْا عَنْ عَمْرِو أَنَّهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي

مَرَضِ مَوْتِهِ: «إِيتُونِي بِدَوَاةٍ وَقِرطَاسٍ لِأُوصِي»، فَقَالَ عَمْرُو: إِنَّ

الرَّجُلَ لِيَهْجُرُ. وَاخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ الْحَاضِرُونَ هُنَاكَ، فَبَعْضُهُمْ

صَوَّبَ النَّبِيَّ ﷺ، وَبَعْضُهُمْ صَوَّبَ رَأْيَ عَمْرِو. وَهَذِهِ مَنَقْصَةٌ

عَظِيمَةٌ.

/ [[ص ٨٠]] وَرَوَوْا عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي وَعَايِشَةٌ تُفْرِكُ الْمَنِيِّ

مِنْ ثَوْبِهِ، مَعَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ فَقَالَ: ﴿وَيْبَاكَ فَطَهَّرْ﴾

[المدثر: ٤]، فَكَيْفَ اسْتَقْدَرَتْ عَايِشَةُ ذَلِكَ وَهُوَ ﷺ لَمْ يَنْفِرْ نَفْسَهُ

مِنْهُ؟!

فالواجب على المحتاط في دينه تنزيه النبي ﷺ عن هذه

النقائص، فإنَّه أسلم عاقبة في الآخرة وأبلغ في تعظيم حال النبي

ﷺ الذي ذكره عبادة وتعظيمه عبادة.

* * *

الاعتقاد / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٨٣]] قال (قدَّس الله روحه) [أي العلامة الحلي]:

ويجب أن يُعتَقَدَ أَنَّهُ ﷺ مَعْصُومٌ، وَإِلَّا لَارْتَفَعَ الْوَثُوقُ عَنْ

إِخْبَارَاتِهِ، فَتَبْطُلُ فَائِدَةُ الْبَعْثَةِ.

أقول: من صفات النبي ﷺ كونه معصوماً. وقد تقدَّم معنى

العصمة.

والدليل على أَنَّهُ مَعْصُومٌ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَعْصُوماً لَجَازَ عَلَيْهِ

الخطأ، ومع تجويز الخطأ عليه لا يختص الجواز بنوع من الخطأ دون

نوع، ومن جملة الخطأ الكذب، فلو لم يكن معصوماً لجوّز المكلفون

تمنى كتاب الله أول ليله

وأخبره لاقى حمام المقادر

فعلى هذا يكون المراد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى﴾، أي تلا ما يؤدبه إلى قومه حرفوه وبدلوه وزادوا ونقصوا، كما فعلت اليهود بالتوراة. ونسبته إلى الشيطان، لأنه وقع لوسوسته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان بإظهار حجته وبيئاته على السنة رُسله، وليس ذلك صريحاً في التسلية.

الثاني: تمنى النفس، وحينئذ يكون المراد أن فطرة الأنبياء والرسل ليست خارجة عن فطرة الإنسان، الذي له قوى كثيرة منها المتخيلة التي من شأنها التركيب للصور والمعاني، فتحملها تارة كلية وتارة في المواد الجزئية، ثم تنتقل إلى الحس المشترك، ومنه إلى الحواس الظاهرة، ثم إن تلك الصور قد تحصل من جوهر شريف كجبرائيل، فإن كان في المنام فرؤيا صادقة، وفي اليقظة وحي، وقد يحصل من الطبيعة بسبب الإدراكات الحسية المعبر عنها بالشيطان، أو يحصل من الشيطان نفسه في حق الأنبياء من غير إذعان منهم لذلك ولا جزم به، فينسخ ذلك بالوحي والإرشاد إلى مخالفته، وليس فيه أيضاً صريح التسلية، بل ولا نسبة له إلى نبينا ﷺ على الوجهين.

الثالث: قوله: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ﴾ [ص ٢٧٣] ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ...﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧].

وجه الاعتراض: أنهم قالوا: إنه تعالى عاتبه على إضمار شيء كان ينبغي إظهاره. وإنه راقب من لا ينبغي مراقبته، وذلك لا يكون إلا عن ذنب.

وأيضاً قيل عن بعضهم أنه ﷺ نظر إلى زينب امرأة زيد فهوها وأخفى ذلك، فمنهم من قال: إنها حرمت بذلك على زيد. وقيل: بل وجب عليه تطليقها ابتلاءً له.

والجواب عن الأول بالمنع من دلالة الآية على العتاب على ذنب، لأن ما يوهم ذلك وهو قوله: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ﴾ إخبار محض بأنه ﷺ أخفى شيئاً والله تعالى أبعده، وذلك ليس صريحاً ولا ظاهراً في الذنب، وكذا قوله: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ إخبار أيضاً بأنه ﷺ يخشى الناس، والله أحق بالخشية. وفي قوله: ﴿أَحَقُّ﴾ دلالة على حقيقة خشية الناس، وأنها ليست أمراً باطلاً، لأن أفعال التفضيل يقتضي ذلك، ولم يُخبر أنه لم يفعل ما هو الحق، وأنه عدل عنه إلى غيره حتى يكون عتاباً.

الخامس: وجدك ضالاً حين خرجت مع عمك أبي طالب ﷺ إلى الشام في ليلة ظلماء، فأخذ إبليس بزمام ناقتك وعدل بك عن الطريق، فجاء جبرائيل ﷺ فنفخه نفخة وقع منها إلى الحبشة، وردك إلى عمك.

/ [ص ٢٧٠] الثاني: ﴿أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [ص ٢٧١] ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ [الحج: ٥٢]، ورد أن سببها أنه ﷺ تمنى التقرب إلى قومه بما يسرهم، فلما قرأ في النجم: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ۝﴾ [النجم: ١٩ و ٢٠]، ألقى الشيطان في قراءته: (تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتهن لثرتجي)، فسرت بذلك قريش، وقالت: ذكر آهتنا بأحسن الذكر، فلما وصل السجدة سجد هو والمسلمون، وتبعهم المشركون أيضاً لسرورهم، فجاء جبرائيل ﷺ فأخبره بذلك، فحزن، فأنزلت الآية في الحج تسلياً له، وذلك صريح في تمتي الإضلال الذي هو بصدد خلافه.

والجواب: أن نسبة هذه الحكاية إليه ﷺ فطيع شنيع خصوصاً مع وقوع الاتفاق على وجوب العصمة في تبليغ الرسالة ولو سهواً، وهذا من جزئياته، فيكون ذلك الكلام الذي وقع إمّا منه كذباً أو منه تعالى [كذلك]، والقسمان باطلان اتفاقاً، فيحتاج في تامة الجواب إلى أمرين:

الأول: بيان حال آية النجم، فنقول: تقرّر في الأصول أن خبر الواحد إذا اقتضى علماً، وفي الأدلة القطعية مخالفته، يجب رده، وإلا لكان تكليفاً بالمحال. وهذا الوارد من هذا القسم، لمخالفته الأدلة القاطعة بعصمة الأنبياء ﷺ، فيجب رده.

أمّا على تقدير تسليم الخبر، فيمنع أنه ﷺ هو القائل لذلك، لجواز أن يكون القائل بعض المشركين القريبين من مكانه، فاشتباه بقوله، وذلك لأنه لما قرأ أول الآية وذكر آهتهم توهموا أنه يذكرها بعد ذلك بما يسرهم لما جرت عادته به، فقال ذلك معارضاً له ﷺ. / [ص ٢٧٢] أو أن القائل هو الشيطان.

سلمنا أنه هو القائل، لكن الغرائق هي الملائكة، ولذلك قيل: إنه كان قرآناً، فلما توهم المشركون قصد آهتهم به نسخ تلاوته، والغرائق جمع غرنوق، وهو الحسن الجميل.

الثاني: أن آية الحج ليس فيها دلالة على التسلية، لأن التمني يحتمل وجهين:

الأول: التلاوة، قال حسان:

والجواب: أن العتاب على ترك الأفضل وهو الإثخان وترك أخذ الفداء، ولولا ذلك لما استشار أصحابه كما نُقِلَ، وقوله: ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ...﴾ إلى آخره، أي لولا كتاب من الله سبق بتحليل الغنائم لمسكم عذاب بأخذها، والخطاب في ذلك وفي قوله: ﴿تُرِيدُونَ﴾ لأصحابه، لوروده بلفظ الجمع لا له.

/ [[ص ٢٧٥]] الخامس: قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، والعفو لا يكون إلا عن ذنب.

والجواب: أن ذلك تلطف في الخطاب، كما يقال: رأيت رحمك الله لو كان كذا لا يمكن إلا ذلك؟ لأنه تعالى عفا ثم عاتب، وذلك غير مستحسن، بل غير جائز. هذا مع أن ترك الإذن كان أفضل، فهو عتاب على ترك الأفضل.

السادس: قوله: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ﴾ الذي أنقض ظهرَكَ ﴿٣﴾ [الشرح: ٢ و ٣]، والوزر: الذنب.

والجواب: إن صح معناه الذنب، فهو ترك الأفضل. على أننا نقول: الوزر هو الثقل، كما قال سبحانه: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، فهو حقيقة فيه، والذنب إنما سُمِّيَ وزراً لثقله على فاعله، وحينئذ يكون المراد: ما كان فيه من الغم الشديد، لإصرار قومه على الشرك، لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣]، أو لاستضعاف قومه لقتلهم، فلما أعلَى الله كلمته زال ذلك، بدليل قوله: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [فإن مع العسر يسراً] ﴿٥﴾ [الشرح: ٤ و ٥].

/ [[ص ٢٧٦]] السابع: قوله: ﴿لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢].

والجواب من وجوه:

الأول: حمله على ترك الأفضل.

الثاني: ذنب أمتك.

الثالث: أن الذنب مصدر يضاف تارة إلى الفاعل، وأخرى إلى المفعول، وهاهنا أضافه إلى المفعول، أي ذنبهم في حَقِّك، أي يغفر لأجلك وبركتك ذنبهم المقدم والمتأخر، ويقرب منه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: ٣٣].

/ [[ص ٢٧٧]] الثامن: قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ [أن جاءه الأعمى] ﴿٥﴾ [عبس: ١ و ٢]، والمراد هو ﷺ، لقوله: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ [عبس: ٣].

والجواب الحق: أن الضمير لغيره ﷺ في حق ابن أم مكتوم، لاستحالة العبوس / [[ص ٢٧٨]] والتصدّي للأغنياء والإعراض عن الفقراء والتلهي عنهم منه ﷺ، مع وصفه بـ

مع أنه يحتمل أن يكون المراد ليس خشية التقوى، لأنه ﷺ كان يتقي الله حق تقاته، بل المراد خشية الحياء، لأن الحياء كان غالباً عليه، كما قال: ﴿إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

وعن الثاني بالمنع من القصة، فإنه أمر شنيع لا يقوله في حقه ﷺ إلا أعداؤه الذين يريدون التنفير عن متابعتهم كاليهود. مع أنه ﷺ منزّه عن الصفات المنفرة - كما يجيء - التي من جملتها هذه الحالة.

وقولهم بأنها حرمت على زيد بمجرد ذلك يلزم منه أن يكون أمره له بالإمساك أمراً بالزنا. هذا مع أنه قيل في الآية والقصة وجوه:

الأول: أنه تعالى أراد نسخ تحريم أزواج الأدياء كما هو عادة الجاهلية، فأوحى إليه أن زيدا يطلق زوجته، فإذا طلقها تزوج أنت بها، فلما حضر زيد ليطلقها أشفق ﷺ / [[ص ٢٧٤]] من أنه لو طلقها لزمه نكاحها، فيطغى المنافقون عليه، فأمره بالإمساك ظاهراً، وأخفى عزمه على نكاحها، وهذا مطابق لقوله تعالى: ﴿لِيَكُنِيَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

الثاني: أن زيدا خاصم زوجته، وهي بنت عمّة رسول الله ﷺ، وأشرف على تطليقها، فهم ﷺ على الترويج بها إذا طلقها ليضمّ قرابته إليه صلة لها، فإنها لمكان شرفها لحقها عار من أهل الدنيا بسبب زواجها بزید وهو مولى، فأراد رسول الله ﷺ جبرها بنكاحها لها، وأخفى ذلك اتقاءً من المنافقين، فعاتبه على ذلك.

الثالث: أن زينب في أول أمرها رغبت في نكاح رسول الله ﷺ، فلما خطبها لزيد شقّ عليها وعلى أهلها، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا...﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فأجابوا على كراهة، فلما دخل بها زيد نشزت عنه، لاستحكام طمعها في الرسول ﷺ واستحقار زيد، فشكاه إليه ﷺ، فأمره ﷺ بإمساکها، وأخفى استحكام طمعها فيه، لأنه لو أظهره له لتنعصت عليه تلك النعمة.

الرابع: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...﴾ إلى قوله: ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ و ٦٨]، قالوا: نزلت هذه عتاباً له في أخذ الفداء في أسرى بدر، وإنه لم يشخن في الحرب، ولولا الذنب لما عوتب.

﴿إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، وكيف يصحُّ ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَيَّكَ﴾ [عبس: ٧] مع أنه مبعوث للدعاء إلى الله؟
التاسع: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ...﴾ الآية [التوبة: ١١٧]، والتوبة لا تكون إلا عن ذنب، وكذا قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ﴾ [يوسف: ٢٩].
والجواب: حمله على ترك الأفضل.

العاشر: قوله: ﴿لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

/ [[ص ٢٧٩]] والجواب من وجهين:

الأول: أن الخطاب لأُمَّته كيأك أعني واسمعي يا جارة.

الثاني: أن استلزام الشرك للإحباط لا يستلزم وقوعه، لأنَّ صدق الشرطية بصدق الاتصال لا بصدق الطرفين ووقوعها، فقد تركب من محالين.

الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَفْرُقُونَ الْكِتَابَ...﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُفْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤]، وقوله: ﴿سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَىٰ﴾ [الأعلى: ٦ و ٧]، وهذا يدل على وقوع الشك والنسيان منه ﷺ.

والجواب عن الأول بالمنع من وقوع الشك منه، فإن الشرطية لا تستلزم وقوع الطرفين كما تقدّم من أنها تركب من محالين، كقولنا: إن كان زيد حجراً فهو جماد.

وفائدة رجوعه إلى أهل الكتاب أنه مذكور عندهم بصفاته وعلاماته، فأمره بسؤالهم ليقف عليها ويزداد يقينه ويُلزم المنكرين منهم بها، أو ليقف على سيرة / [[ص ٢٨٠]] الأنبياء السابقين عليه، وهذا خرج مخرج التسلية له ﷺ عما ناله من الغم باختلاف الناس فيه وفيما جاء به، فإن الاختلاف لم يزل في أمم الأنبياء ولك بهم أسوة.

وعن الثاني بأن النهي عن الشيء لا يستلزم وقوعه.

وعن الثالث: أن المراد الترك، لقوله: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، أو المراد النسخ، أو المراد نفي النسيان رأساً، كقولهم: أنت سهيمي فيما أملك إلا ما شاء الله.

الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿لِمَ حُرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ١].

والجواب: أنه توجّع في تحمّل المشقة لرضى الزوجات بالمباح، مع أن تحريم الحلال ليس بمعصية وإلا لكان الطلاق معصية، هذا خلف.

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [[ص ٤٧٧]] [في وجوب عصمته]:

قال: الثاني: في وجوب عصمته. العصمة لطفٌ خفيٌّ يفعلهُ الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك؛ لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله، فانتفت فائدة بعثته، وهو محال.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على نبوة نبيّنا محمد ﷺ شرع

في ذكر الصفات التي يجب أن يكون ﷺ موصوفاً بها ويجب أنّصاف جميع الأنبياء والرُّسل بها، فمنها العصمة.

* * *

/ [[ص ٤٩٠]] [استدلال المصنّف على عصمة النبيّ على

الإجمال]:

وأما المصنّف فادّعى هنا وجوب عصمة النبيّ على الإجمال، واستدلّ عليه بدليل تقريره: أنه لو لم يكن النبيّ ﷺ معصوماً لم يحصل الوثوق بقوله في ما يأتي به عن الله ﷻ؛ لأنّ غير المعصوم لا يأمن منه وقوع الخطأ والغلط والكذب، وذلك يستلزم عدم الوثوق بجميع إخباراته؛ لجواز اشتغالها على ما ذكرناه. فحينئذٍ ينتفي فائدة بعثته؛ إذ الفائدة المقصودة منها ليس إلا أخذ التكليف عنه بالواسطة بينه وبين المكلف. فإذا لم يثق السامع بما يُخبر به عن المكلف بتجويز وقوع الخطأ منه والكذب والسهو لم يحصل له طمأنينة في ذلك / [[ص ٤٩١]] الذي أخبر به هو عين ما جاء به عن الحقّ، فلا يتبعه المكلف ولا يأخذ به؛ لتجويز أنه غير المكلف به، فلم يحصل المقصود الذي جاء به عن الله؛ لأنّ المقصود إنّما هو أخذه عنه وقبوله إخباره، وذلك غير حاصل حينئذٍ، فلا يتمّ الغرض، وذلك محال على الحكيم؛ لما يلزم منه من المناقضة التي هي عين السفه والعبث - تعالى الله عنهما - وهذا لازم على تقدير عدم العصمة، فوجب تحقُّقها، وهو المطلوب.

[وجه اقتصار المصنّف على الدليل الإجمالي لإثبات عصمة النبيّ]:

وهذا الدليل إنّما يدلُّ على وجوب عصمته وقت الأداء والتبليغ وفي ما يؤدّيه ويبلّغه، ولا دلالة فيه على وجوب عصمته في غير ذلك. وإنّما اقتصر المصنّف على ذكره هنا لكونه موضع الوفاق؛ فإنّ [مخالفيه] موافقون على ثبوت العصمة في الأداء والتبليغ وما يتعلّق بهما، فما استدللّ به تامٌّ بالنسبة إلى هذا المدّعى. وأما الاستدلال على دعوى الإمامية - أعني إثبات العصمة على

الإطلاق - فأشار إليه المصنّف في البحث الآتي، وسيأتي تقريره -
إن شاء الله تعالى - .

* * *

للمزيد راجع:

العصمة / عصمة الأنبياء ﷺ .

* * *

معاجزه ﷺ:

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠ هـ):

[[ص ٤٥٣]] [ظهور المعجز على يد نبينا ﷺ]:

وأما الثانية - أعني أنه ظهر المعجز على يده عقيب دعواه -

فيحتاج بيانها إلى أمرين:

أحدهما: بيان حقيقة المعجز وتعريفه بطريق الحدّ والرسم.

والثاني: بيان وقوعه على يده.

[المعجز في اللغة]:

أما الأول فنقول: إنَّ المعجز في اللغة مشتقٌّ من العجز أو

التعجز، بمعنى أنه يعجز غيره عن فعل مثله.

[المعجز في الاصطلاح]:

وأما في الاصطلاح فعرفوه بأنه الأمر الخارق للعادة المطابق

للدعوى المقرون / [[ص ٤٥٤]] بالتحدي المتعدّر على الخلق

الإتيان بمثله.

وإنَّما قالوا: هو (الأمر) ولم يقولوا: (فعل) ليشمل النفسي

والإثبات. فالإثبات كقلب العصا حيّة، والنفسي كتعجيز القادر

على حمل الكثير عن حمل اليسير، كتعجيز العرب عن معارضة

القرآن.

واعتبروا خرق العادة ليخرج بذلك الأمور العادية وهي جميع

العلوم الثابتة بطريق العادة؛ فإنَّ الاحتجاج بها لا يُسمّى معجزاً

ولا يثبت بها حجّة؛ لكون إجراء العادات من الواجبات الحكميّة

الواجب دوامها، وأما خرقها فإنَّه إنّما يجوز مع الاشتغال على

المصالح الكليّة، فلهذا اعتبروا خرق العادة ليكون دالاً على

الصدق.

[أقسام خرق العادة]:

واعلم أنّ خرق العادة في الشيء قد يكون باعتبار جنسه

كقلب العصا حيّة، وقد يكون باعتبار شخصه كقلع مدينة؛ فإنَّه

وإن كان القلع في جنسه ممكناً إلاّ أنّه باعتبار هذا الشخص غير

ممكّن باعتبار العادات، وأما قلب العصا حيّة فإنَّه متعدّر / [[ص

٤٥٥]] في جنسه باعتبار العادات.

[وجه اعتبار مطابقة المعجز للدعوى]:

وأما اعتبار مطابقة الدعوى فلائّه لولاه لما دلّ على الصدق،

بل كان دلّالته على كذب المدّعي أولى؛ بناءً على جواز وقوع خرق

العادة على عكس دعوى الكذاب، كما وقع لمسيلمة وأضرابه من

أهل الدعاوي الكاذبة؛ فإنَّه تفل في بئر قليلة فغار ماؤها بالكليّة،

ودعا لأعور بردّ عينه العمياء فعميت الصحيحة، فهذا فيه خرق

العادة على عكس دعوى المدّعي.

[الاختلاف في جواز وقوع خرق العادة على عكس دعوى

المدّعي]:

وقد وقع الخلاف في جواز وقوعه في الحكمة.

فذهب جماعة من المعتزلة إلى منع وقوعه في الحكمة؛ لأنَّه إذا

كان المقصود منه تكذيب المدّعي لم يحتج في ذلك إلى خرق هذه

العادة المستمرّة، بل يكفي في تكذيبه عدم ظهور شيء على يده.

/ [[ص ٤٥٦]] وقال جماعة بجوازه؛ فإنَّه أظهر في التكذيب؛

لجواز أن يدّعي التأخير إلى وقت آخر فلم يضطرّ الحاضرون إلى

تكذيبه. فأما إذا كُذّب بنقيض مراده اضطرّ الحاضرون إلى تكذيبه

قطعاً، فكان خرق العادة جارٍ على القاعدة من أنه اشتمل على

مصلحة كليّة، وهي إظهار تكذيب هذا المدّعي ليأمن الناس من

الافتتان بمتابعته. فلهذا اعتبروا في المعجز كونه مطابقاً لدعوى

المدّعي ليتحقّق له الصدق وتطمئنّ القلوب للانقياد إلى تصديقه.

[وجه اعتبار المعجز مقروناً بالتحدي]:

وقولهم: (المقرون بالتحدي) ليخرج بذلك الكرامات

والإرهاصات، ونعني بها الأمور الخارقة للعادة الواقعة على يدي

من أراد الله إظهار كرامته وظهور فضله. ويصحّ ظهورها على

أيدي الأولياء من أهل خاصّته على ما اختاره المحقّقون من

المتكلّمين والحكماء. ومن منع من جواز إظهار الكرامات على

أيدي الأولياء كذّبه العقل والنقل، وكيف يُنكر ذلك؟ وقد قال الله

تعالى في حقّ / [[ص ٤٥٧]] مريم ﷺ: ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ

عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَهَرِّيْ إِلَيْكِ بِجِذْعِ

النَّخْلَةِ تَسَاقِطَ عَلَيْكَ رُطْبًا غَنِيًّا ﴿٢٥﴾ [مريم: ٢٥]، وأمثال ذلك،

وفي السنّة المتواترة كثير.

[معنى الإرهاص وفائدته]:

وأما الإرهاصات فهو الأمر الخارق للعادة الظاهر للإيدان

بقرب ظهور نبيّ أو وليّ. والمصلحة فيه استعداد الخلق وتهيؤهم

للتنبّه عن سنّة الغفلة كما في قصّة الفيل الواقع في مولد النبيّ ﷺ

وكانشفاق إيوان كسرى و غور بحيرة فارس و خمود النار بها
وأمثال ذلك؛ فإن هذه وأمثالها لا يُطلق عليها اسم المعجز.

[التحدّي في اللغة والاصطلاح]:

والتحدّي في اللغة هو الماراة، يقال: (تحدّى فلان فلاناً) أي
ماراه.

/ [[ص ٤٥٨]] وأما في الاصطلاح فهو أن يقول النبي لأُمَّته
بعد إتيانه بالمعجز الظاهر على يده: (من لم يُصدّقني شيئاً في دعوى
النبوة والرسالة فليأت بمثل فعلي)؛ ليقوم له الحجّة عليهم؛ فيأتهم
إذا عجزوا عن الإتيان بمثله علموا أنّ ما ظهر على يده ليس من
فعل القوى البشرية؛ لأنّه لو كان كذلك لأمكن حصوله منهم
لمساواته لهم في كونه بشراً. فعجزهم عن المقاومة بالإتيان بالمثل
يضطرهم إلى تصديقه؛ لما تحصل في عقولهم من العلم بكون ذلك
الظاهر على يده فعل الله فعّله على يده لغرض تصديقه، ومن
صدّقه الله يجب تصديقه، وهذه مقدمات ضرورية مركوزة في
جبلّة أكثر الخلق.

ومن هذا يُعلم فائدة ظهور المعجز والحكمة فيه وانحصار
طريق العلم بالنبوة وصدق مدّعياها في ظهوره؛ لعدم طريق آخر
غيره، وكان من جملة شرائط النبوة ومؤسّساتها.

/ [[ص ٤٥٩]] [الفرق بين المعجز وبين السحر والكهانة

والشعبذة]:

وقولهم: (المتعذّر على الخلق الإتيان بمثله) هو نتيجة جملة
التحدّي وفائدته؛ فإنّه بالتحدّي يظهر معرفة تعذّر فعله عليهم.
وبهذا القيد يخرج ما يفعله السحرة والكهنة وأهل الشعبذة
وأضرابهم ممّن يفعل الأفعال الغريبة التي يظهر فيها حرق العوائد
المألوفة المركوزة في طباع عوام الخلق ومن ليس لهم ممارسة
العلوم؛ فإنّ أفعال هؤلاء وإن شابهت المعجز بالنسبة إلى أذهان
عوام الخلق إلا أنّها تتميز عنها بوجوب تعذّر فعل المعجز على
جملة الخلق بخلاف الأمور المذكورة؛ فإنّها لا تتعذّر على جملة
الخلق؛ لوجود هذه العلوم / [[ص ٤٦٠]] لجميع من يارسها
ومن له وقوف على غوامضها، فيأتي بمثل ذلك الفعل أو بما هو
أغرب من فعله وأعجب، وبذلك يندفع دعوى المتنبّئين بالسحر.
ولهذا قال الفقهاء: يجب تعلّم السحر على الكفاية لدفع المتنبّئين
بالسحر؛ فإنّ ذلك مصلحة عامّة، كما وجب دفع الشبهة على
الكفاية حراسةً للدين عن شبه المبطلين له والمتحلين فيه. فهذا
يُعرّف الفرق بين المعجز وتلك العلوم الغريبة؛ فإنّ المعجز يتعذّر
فعله على جميع الخلق، ولا كذلك ما يحصل من هذه العلوم.

[بيان وقوع المعجز على يد نبينا محمد ﷺ]:

وأما الثاني - أعني بيان وقوع المعجز على يد نبينا محمد ﷺ
وظهوره عقيب / [[ص ٤٦١]] دعواه - فذلك أيضاً من الأمور
المعلومة بطريق التواتر المفيد للعلم اليقيني؛ فإنّ جميع المسلمين
على كثرتهم واختلافهم في المواطن والأزمنة وكثرة انتشارهم في
البلاد مجوعون على النقل لمعجزاته الكثيرة، حتّى إنهم ضبطوا له
ما ينيف على الألف. وهي وإن لم يكن آحادها متواترة لكنّها
متواترة المعنى؛ فإنّ المعنى المقصود منها واحد، وهو أنّه قد ظهر
على يده المعجز المتحقّق فيه شرائط الإعجاز الدالّة على صدقه في
دعواه، والتواتر المعنوي أقوى من التواتر اللفظي.

[شبهة في تواتر معجزات نبينا ﷺ]:

فإن قلت: إنّ هذا التواتر لو كان حاصلًا لوجب عمومته
لجميع الخلق كما في حال دعوته، وليس الأمر كذلك، بل التواتر
مختصّ بالمسلمين؛ لأنّ [مخالفهم] يُنكرون ذلك ولم يحصل
عندهم التواتر. وإذا كان التواتر من الأمور الضرورية وجب
اشتراك العقلاء فيها؛ لأنّ العلوم الضرورية لا تختصّ بأحد.

/ [[ص ٤٦٢]] [جواب عن هذه الشبهة]:

قلت: من شرط إفادة التواتر للعلم أن لا يسبق شبهة إلى
سامع النقل مثبتة لنقيض ما أفاد النقل؛ فإنّ حصول هذه الشبهة
وسبقها إلى ذهن السامع يمنع من قبوله لسامع ذلك النقل واعتقاد
صحّته لسبق الشبهة المانعة؛ لأنّ الحقّ والباطل لا يجتمعان في محلّ
واحد، وهذا هو المانع من حصول التواتر وإفادته العلم لخصوم
المسلمين.

ومثله دعوى الإماميّة تواتر النصّ على إمامة عليّ بن أبي طالب
ؑ بعد النبي ﷺ بغير فصل مع مخالفة أهل السنّة لذلك
وإنكارهم وقوع ذلك النصّ مع كونه عند خصومهم من العلوم
الضرورية. فلم يشترك الفريقان فيه؛ لسبق الشبهة إلى إفهام أهل
السنّة الدالّة على حقيقة إمامة أبي بكر، فلم تقبل أذهانهم سماع
النصّ ولا حصل معهم نقله بطريق التواتر؛ لمنع الشبهة السابقة
من إفادته العلم لهم. وهذا الشرط - أعني عدم سبق الشبهة في
التواتر - ممّا / [[ص ٤٦٣]] قرّر بين أهل العلم في الحكمة
والأصوليين.

[معجزات نبينا ﷺ]:

وقد أشار المصنّف إلى ذكر معجزات ظهرت على يد هذا النبي
الذي نحن بصدد إثبات الدلالة على نبوّته. فذكر منها جملة يسيرة
ليستدلّ بها على الباقي؛ فإنّه قد يستدلّ بالقليل على الكثير.

[القرآن الكريم]:

في أعلى درجاته. ومنه يُعرَف اشتغال القرآن على القيد الرابع، أعني كونه متعديراً على جميع الخلق الإتيان بمثله، فقد تمَّ حدود المعجز فيه، فكان معجزاً.

[مزية القرآن على سائر معجزاته ﷺ]:

وصدَّر المصنّف بذكره لكونه المعجز الباقي على مرِّ الدهور والأعوام، وأمّا غيره من المعجزات المذكورة فكان مختصاً بوقت ظهورها، فلم [تبق] على طول الأزمان، بخلاف هذا الكتاب العزيز؛ فإنَّه المعجز الباقي والآية الظاهرة والحجّة الواضحة القائم بجميع مهامّ الخلق وجملة ما يحتاجون إليه في أمور دينهم وديانهم ومعاشهم ومعادهم وجميع الوقائع التي تعرض لهم من زمان دعوته إلى آخر زمان التكليف، لا يخلُق بكثرة الردِّ إليه ولا يزداد تردُّده إلاّ جمالاً وبهاءً وحلاوةً وطراوةً. وهذا وجه إعجاز ثانٍ فيه؛ فإنَّ ما عداه من الكلام لا يكون بهذه / [[ص ٤٦٧]] المزية، بل يخلُق بالتردُّد إليه وفي أدنى وقت.

[انشقاق القمر]:

وأما انشقاق القمر فإنَّه من المنقول بالتواتر بين الأمة بحيث لم يُنكره أحد منهم. وسببه أنّ قريشاً لمَّا رأوا من معجزاته ﷺ ما بهر عقولهم نسبوا إلى السحر وقالوا: إنّ محمداً عالم بالسحر. فاتَّفقت كلمتهم على أنّ الأمور السأويّة لا يُؤثّر فيها السحر، فطلبوا عليه آية منها؛ ليظهر لهم عجزه وانقطاعه. واقترحوا عليه انشقاق القمر، فغاب في جيبه وخرج كلُّ نصف منه من كُفٍّ من أكمامه كما اقترحوه، ثمَّ عرج النصفان إلى السماء، فصار قمرًا كما كان، وأعين الكلِّ منهم تشاهده، وهذا معجز بيّن متحقّق فيه شرائط المعجزة.

[[ص ٤٦٨]] [نبوع الماء من بين أصابعه ﷺ]:

وأما نبوع الماء من بين أصابعه فمن الروايات المشهورة والأخبار المروية في كُتُب السِّير، نقلها سائر العلماء من أهل الإسلام. وذلك أنّه كان ﷺ في بعض غزواته، فعزَّ عليهم الماء. فشكا إليه أصحابه العطش، فطلب شيئاً منه، فأُتي منه بقدر ما ملأ كفيّه، فنبع الماء من بين أصابعه عيوناً متفجّرة حتّى ملؤوا منها الطشوت والقصاع والقرب وروي منه العسكر بجملته ورويت دوابُّهم. وهذا معجز لم يلحقه مثله في الإعجاز؛ فإنَّ ظهور الماء قد وقع لكثير من الأنبياء، إلاّ أنّه إنّما كان من حجر أو من أرض وذلك من المألوفات الطبيعيّة. وأمّا ظهوره من بين الأصابع الذي هو لحم ودم وعصب وعظام فمن أغرب الغرائب وأعجب

فمما ذكره القرآن العزيز؛ فإنَّه لا ريب في أنّه الكتاب الذي جاء به هذا النبي؛ لأنَّه بالضرورة لم يعلم من غيره باتِّفاق الكلِّ وإنَّما علِم منه ﷺ. وهو معجز قطعاً؛ لأنَّ حدَّ المعجز المشار إليه في ما سبق متحقّق فيه؛ فإنَّه لا ريب في أنّه من الأمور الخارقة للعادة؛ فإنَّه لا يشكُّ أحد في أنّه لم يأت في كلام العرب ما يجانسه أو يماثله أو بعض منه أو يقارنه في المعنى والأسلوب والتركيب والفصاحة والبلاغة؛ لكونه على فنٍّ غريب من فنون كلام العرب لم يُعهد من أحد منهم أنّه أتى في شيء من كلامه بما يشابه الفنّ الذي يشمل عليه هذا / [[ص ٤٦٤]] الكتاب، ولم يُعهد في أساليب كلام العرب على اختلافها وتنوعها ما يكون مقارناً لأسلوبه أو مشاكلاً له بوجه من الوجوه. وإذا كان كذلك علِم أنّهُ خارق لعادات العرب في كلامهم وأنَّه قد امتاز بحالة غريبة لم تُعهد منهم ولا كونه من جنس كلامهم في مفرداته وتراكيبه.

[كون القرآن مطابقاً لدعوى النبي ﷺ]:

وأما كونه مطابقاً للدعوى فلاشتماله على تصديق من أتانا به وتصديق محامده والثناء عليه والمدح له بصفات التعظيم والتبجيل، وكلُّ ذلك دالٌّ على أنّه مطابق لدعواه مصدّق له في ما نحله وغراه إلى الله ﷻ من أنّه رسول من عنده إلى من يخاطبهم بالخطابات المذكورة فيه، مع أنّ الخطاب المذكور فيه عامٌّ لجملة الخلق، العربي منهم والعجمي، والأسود منهم والأبيض.

[[ص ٤٦٥]] [اشتغال القرآن على التحدي]:

وأما اشتغاله على التحديّ فذلك ظاهر فيه؛ فإنَّه تحدّى فيه العرب العرباء وطلب منهم الإتيان بمثله، ثمَّ بمثل عشر سور منه، ثمَّ بسورة واحدة منه، فعجزوا عن ذلك. وبيانه أنّه لمَّا أتى بهذا الكتاب خيرهم بين متابعتة والإقرار بنبوتة ورسالتة أو معارضته بمثل شيء منه أو محاربتة. فاخترت المحاربة ولم ينقادوا إلى تصديقه والتجؤوا إلى الحرب والشقاق الذي يحصل به ذهاب الأنفس ونهب الأموال وسبي الذراري والنساء وتركوا المعارضة. وفي ذلك دلالة واضحة وآية بيّنة على عجزهم عنها؛ إذ العاقل لا يختار الأصعب على الأسهل إلاّ لعجزه عنه، فعدولهم عن المعارضة إلى المحاربة دليل على عجزهم / [[ص ٤٦٦]] عنها. هذا مع أنّهم كانوا من أهل الفصاحة والبلاغة والأشعار والخطب والمحاورات والأجوبة و متمكّنين من مفردات الألفاظ وتركيبها، وفي ذلك دلالة على اشتغال هذا الكتاب على تمام الإعجاز وكونه

وهلّل وكبّر وصار في يده كالعجين، وذلك من المعجزات الظاهرة.

فكان يأخذ الحصة فيطبخ فيها بخاتمه، فيبقى أثره فيها. وكان حباية [الوالية] حصة فأنت بها إليه، فطبخ فيها بخاتمه وقال: «يا حباية! من جلس في مجلسي هذا وطبخ مثل هذه الطبة فهو صادق».

قال الراوي: فجاءت بها بعد وفاة النبي ﷺ / [[ص ٤٧٣]] إلى أبي بكر، فسألته أن يطبخ في الحصة بخاتمه، فقال لها: يا حباية! إننا لا ندعي النبوة وإن هذه من خواص الأنبياء. فقالت: فجئت بها إلى عليّ فطبخ فيها بخاتمه في موضعين. قالت حباية: وجئت بها إلى الحسن فطبخ فيها بخاتمه. قالت: وجئت بها إلى الحسين فجعل خاتمه بجانب خاتم أخيه. قالت: وجئت بها إلى عليّ بن الحسين وكنت أعد من العمر مائة وعشرين سنة، وكان عليّ يصلي، فلمّا سمع أنني أوماً بيده إليّ فردّ الله شباي. فلمّا انتقل من صلواته قال لي: «يا حباية! هاتي الحصة»، فناولتها له فطبخ فيها بخاتمه. قالت: فطبخ فيها الباقر والصادق والكاظم والرضا، وتوفيت في زمانه. إلى غير ذلك من المعجزات الكثيرة لولا خوف الإطالة لأشرنا إلى جملة منها.

/ [[ص ٤٧٤]] الاستدلال على نبوة من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده:

وأما كبرى القياس - وهي المقدمة الثالثة من مقدمات الدليل، أعني قولنا: كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو نبي حقّ ورسول صدق - فالاستدلال على ثبوتها بطريقتين:

[طريق المعتزلة في إثبات هذا المدعى]:

أحدهما: طريق المعتزلة، وهو أن المعجز لما ثبت أنه يجب أن يتعدّر على جميع الخلق الإتيان بمثله وجب أن يكون من فعل الله ﷻ فعله لغرض تصديق النبي ﷺ في دعواه، ومن صدقه الله فهو صادق؛ لاستحالة أن / [[ص ٤٧٥]] يُصدّق الله الكاذب؛ لما ثبت من أن تصديق الكاذب قبيح عقلاً وأن القبيح مستحيل عليه تعالى عقلاً، فاقترضت الضرورة كونه صادقاً، وهو المطلوب.

[طريق الأشاعرة في إثبات هذا المدعى]:

والثاني: طريق الأشاعرة، وهو أن المعجز لما كان من فعل الله تعالى وكان خارقاً للعادة، وخرق العادة وتغيّرها إنما يكون لأمر متجدّد؛ لأن الله تعالى أجرى عادته بخلق المسببات عقيب أسبابها، فقالوا: إنّه إذا ادعى شخص - كوزير السلطان مثلاً - أنه

/ [[ص ٤٦٩]] العجائب التي لم يلحقه غيره فيها، فكانت من خواصّه ومما تفرّد به دون سائر الأنبياء.

[إشباع الخلق الكثير من الزاد اليسير]:

وأما إشباع الخلق الكثير من الزاد اليسير فقد نقل أهل السير أنّه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، قال النبي ﷺ لعليّ بن أبي طالب عليه السلام: «اجمع / [[ص ٤٧٠]] بني عبد المطلب. وكانوا يومئذ أربعين نفساً، فقدم لهم فخذ شاةً و[قعباً] من لبن، فأكلوا من اللحم حتّى شبعوا وشربوا من اللبن حتّى اكتفوا واللبن بحاله. فقال أبو لهب: كاد أن يكون محمد قد سحركم في طعامه. فتفرّقوا ذلك اليوم ولم يتكلّم ﷺ ذلك اليوم بشيء. فجمعهم في اليوم الثاني وجاء إليهم بمثل ما أتى به لهم في اليوم الأول، فلمّا فرغوا عاد أبو لهب إلى كلامه فتفرّقوا. فجمعهم في اليوم الثالث وعمل كالأول، فلمّا فرغوا سبق النبي ﷺ أبا لهب بالكلام، فقال: «يا بني عبد المطلب! إن الله قد بعثني إلى الخلق كافة وإليكم خاصّة، فهل لكم في كلمتين خفيفتين تسعدون بهما في الدنيا والآخرة وتملكون بهما العرب؟ خفيفتين في اللسان ثقيلتين في الميزان، هم شهادة أن لا إله إلا الله وآتي محمد رسول الله»، فسكتوا ولم يجبه منهم أحد بشيء.

فقال: «أيكم يصدّقني ويؤازرنِي ويقوم بنصري وأجعله الخليفة من بعدي؟»، فسكتوا بأجمعهم، فقال عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «فقمّت وكنّت يومئذ أصغر القوم / [[ص ٤٧١]] سنّاً وأحمسهم ساقاً وأرمصهم عيناً، فقلت: أنا يا رسول الله! أصدّقك وأؤازرك وأنصرك». فأشار إليه أن اجلس يا عليّ. فجلس وأعاد النبي الكلام مرّة ثانية، فسكتوا، فقام عليّ فعاد إلى ما قال أولاً، فقال النبي ﷺ: «اجلس». ثمّ أعاد الكلام ثالثة، فسكتوا، وأجابه عليّ بمثل جوابه في الأوّلين. فقال له رسول الله: «نعم! أنت وزيري وناصري ومعيني وخير من أخلّفه بعدي». ثمّ بايعه عليّ ذلك بحضرة القوم، فكان ذلك أول نصّ وقع منه لعليّ بن أبي طالب.

ثمّ قال الراوي: وقام القوم وهم يتضاحكون ويقولون لأبي طالب: اسمع لابنك وأطعه؛ فإنّه قد أمرّ عليك.

/ [[ص ٤٧٢]] تسبيح الحصى في كفه ﷺ:

وأما تسبيح الحصى في كفه فذلك من الأحاديث المروية بين أهل السير؛ فإنّه ﷺ كان إذا قبض الحصى في كفه سبح ومجد

ثبت ذلك، لقطع به على أنه كان متعبداً، وبالتظني لا يثبت مثل ذلك.

ولم يثبت أيضاً أنه ﷺ تولى التذكية بيده. وقد قيل أيضاً: إنه لو ثبت أنه ذكّي بيده، لجاز أن يكون من شرع غيره في ذلك الوقت أن يستعين بغيره في الذكاة، فذكّي على سبيل المعونة لغيره. وأكل لحم المذكّي لا شبهة في أنه غير موقوف على الشرع، لأنه بعد الذكاة قد صار مثل كل مباح من المأكّل.

وركوب البهائم والحمل عليها يحسن عقلاً إذا وقع التكفل بما يحتاج إليه من علف وغيره، ولم يثبت أنه ﷺ فعل من ذلك ما لا يستباح بالعقل / [ص ٤١٤] فعله. وليس علمه ﷺ بأن غيره نبيّ بالدليل يقتضي كونه متعبداً بشريعته، بل لا بدّ من أمر زائد على هذا العلم.

[في تعبّد النبي ﷺ بشرع من تقدّم من الأنبياء ﷺ بعد النبوة]:

وأما المسألة الثانية فالصحيح أنه ﷺ ما كان متعبداً بشرية نبيّ تقدّم، وسندلّ عليه بعون الله تعالى، وذهب كثير من الفقهاء إلى أنه كان متعبداً.

ولا بدّ قبل الكلام في هذه المسألة من بيان جواز أن يتعبّد الله تعالى نبيّاً بمثل شريعة النبيّ الأوّل، لأنّ ذلك إذا لم يحز سقط الكلام في هذا الوجه من المسألة.

وقد قيل: إنّ ذلك يجوز على شرطين: إمّا بأن تدرس الأوّل، فيجدّها الثاني، أو بأن يزيد فيها ما لم يكن منها، ويمنعون من جواز ذلك على غير أحد هذين الشرطين، ويدعون أنّ بعثته على خلاف ما شرطوه تكون عبثاً. ولا يجب النظر في معجزته، ولا بدّ من وجوب النظر في المعجزات.

وليس الأمر على ما قالوه، لأنّ بعثة النبيّ الثاني لا تكون عبثاً إذا علم الله تعالى أنه يؤمن عندها، ويتنفع بها من لم ينتفع بالأوّل. ولو لم يكن الأمر أيضاً كذلك، كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الأدلّة الدالّة على أمر واحد، ولا / [ص ٤١٥] يقول أحد: إنّ نصب الأدلّة على هذا الوجه يكون عبثاً.

فأمّا الوجه الثاني، فإنّنا لا نسلّم لهم أنّ النظر في معجز كلّ نبيّ يُبعث لا بدّ من أن يكون واجباً، لأنّ ذلك يختلف، فإنّ خوف المكلف من ضرر - إن هو لم ينظر - وجب النظر عليه، وإن لم يخف، لم يكن واجباً. وقد استقصينا هذا الكلام وفرّعناه في كتاب (الذخيرة).

جعله السلطان حاكماً ومتصرفاً في الرعيّة والبلاد وادّعى ذلك لنفسه فطلب منه الناس ما يدلّ على صدقه. فطلب من الملك أن يُعَيّر من عاداته شيئاً كأن ينزل من على سريره بمشهد الخلق ولم يكن ذلك من عاداته أو يضع التاج على رأسه، وأمثال ذلك ممّا لم تجر عاداته به، فخالف عاداته عقيب طلب ذلك الشخص وتكرّر ذلك منه؛ فإنّه يجب بطريق العوائد أن يضطرّ الحاضرون إلى تصديق ذلك الشخص، فالكلام في النبيّ كذلك من غير فرق.

* * *

تعبده ﷺ بشرية من قبله:

الذرية إلى أصول الشريعة / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):
/ [ص ٤١٢] الفصل التاسع: في هل كان النبيّ ﷺ متعبداً بشرائع من تقدّمه من الأنبياء ﷺ؟
في هذا الباب مسألتان: إحداهما قبل النبوة، والأخرى بعدها.
[في تعبّد النبيّ ﷺ بشرع من تقدّم من الأنبياء ﷺ قبل النبوة]:

وفي المسألة الأولى ثلاثة مذاهب: أحدها أنه ما كان ﷺ متعبداً قطعاً، والآخر أنه كان متعبداً قطعاً، والثالث التوقّف عن القطع على أحد الأمرين، وهذا هو الصحيح.

والذي يدلّ عليه أنّ العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي، ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى أنه لا مصلحة للنبيّ ﷺ قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرائع، كما أنه غير ممتنع أن يعلم أن له ﷺ في ذلك مصلحة، وإذا كان كل واحد من الأمرين جائزاً، ولا دلالة توجب / [ص ٤١٣] القطع على أحدهما، وجب التوقّف.

وليس لمن قطع على أنه ﷺ ما كان متعبداً أن يتعلّق بأنه لو كان تعبده ﷺ بشيء من الشرائع، لكان فيه متبعاً لصاحب تلك الشريعة، ومقتدياً به، وذلك لا يجوز، لأنه أفضل الخلق، وأتباع الأفضل للمفضول قبيح.

وذلك أنه غير ممتنع أن يوجب الله تعالى عليه ﷺ بعض ما قامت عليه الحجّة من بعض الشرائع المتقدّمة، لا على وجه الاقتداء بغيره فيها، ولا الاتّباع.

وليس لمن قطع على أنه ﷺ كان متعبداً أن يتعلّق بأنه ﷺ كان يطوف بالبيت، ويحجّ ويعتمر، ويذكّي، ويأكل المذكّي، ويركب البهائم، ويحمل عليها.

وذلك أنه لم يثبت عنه ﷺ أنه قبل النبوة حجّ أو اعتمر، ولو

والذي يُحَقِّق هذه المسألة أَنَّ تعبده ﷺ بشرع من تقدّمه لا بدّ فيه من معرفة أمرين: أحدهما نفس الشرع، والآخر كونه متعبداً به، وليس يخلو من أن يكون ﷺ علم كلا الأمرين بالوحي النازل عليه والكتاب المسلّم إليه، أو يكون علم الأمرين من جهة النبيّ المتقدّم، أو يكون علم أحدهما من هذا الوجه، والآخر من ذلك الوجه.

والوجه الأوّل يوجب أن لا يكون متعبداً بشرائعهم إذا فرضنا أنّه بالوحي إليه علم الشرع والتعبّد معاً، وأكثر ما في ذلك أن يكون متعبداً بمثل شرائعهم، وإنّما يضاف الشرع إلى الرسول إذا حمله وألزم أداءه، ويقال في غيره: إنّه متعبّد بشرعه متى دعاه إلى اتّباعه، وألزمه الانقياد له، فيكون مبعوثاً إليه، وإذا فرضنا أنّ الوحي والقرآن وردا ببيان الشرع وإيجاب الاتّباع، فذلك شرعه ﷺ لا يجب إضافته إلى غيره.

وأما الوجه الثاني، فهو - وإن كان خارجاً من أقوال الفقهاء المخالفين لنا في هذه المسألة - فاسد من جهة أن نقل اليهود ومن جرى مجراهم من الأمم الماضية قد تبين في مواضع أنّه ليس بحجّة، لانقراضهم، وعدم العلم باستواء أولهم وآخرهم. / [[ص ٤١٦]] وأيضاً فإنّه ﷺ مع فضله على الخلق لا يجوز أن يكون متعبداً لغيره من الأنبياء المتقدّمين عليه. ثمّ هذا القول يقتضي أن لا يكون ﷺ بأن يكون من أمة ذلك النبيّ بأولى منّا، ولا بأن نكون متعبدين بشرعه ﷺ بأولى من أن يكون متعبداً بشرعنا، لأنّ حاله كحالنا في أنّنا من أمة ذلك النبيّ.

وهذه الوجوه التي ذكرناها تُبطل القسمين اللذين فرّعناهما. وممّا يدلّ على صحّة ما ذكرناه، وفساد قول مخالفينا، أنّه قد ثبت عنه ﷺ توقّفه في أحكام معلوم أنّ بيانها في التوراة وانتظاره فيها نزول الوحي، ولو كان متعبداً بشريعة موسى، لما جرى ذلك.

وأيضاً فلو كان الأمر على ما قالوه، لوجب أن يجعل ﷺ كُتُب من تقدّمه في الأحكام بمنزلة الأدلّة الشرعية، ومعلوم خلافه.

وأيضاً فقد نبّه ﷺ في خبر معاذ على الأدلّة فلم يذكر في جملتها التوراة والإنجيل.

وأيضاً فإنّ كلّ شريعته مضافة إليه بالإجماع، ولو كان متعبداً بشرع غيره، لما جاز ذلك.

وأيضاً فلا خلاف بين الأمة في أنّه ﷺ لم يودّ إلينا من أصول الشرائع إلّا ما / [[ص ٤١٧]] أُوحي إليه وحمله.

وأيضاً فإنّ شرائع من تقدّمه مختلفة متضادّة، فلا يصحّ كونه متعبداً بكلّها، وإن كان متعبداً ببعضها فلا بدّ من تخصيص ودليل يقتضيه، فإن ادّعوا أنّه متعبّد بشريعة عيسى ﷺ لأنّها ناسخة لشرعية من تقدّم، فذلك منهم ينقض تعلّقهم بتعرّفه الرجم من اليهود في التوراة.

فأمّا رجوعه ﷺ في رجم المحصن إليها، فلم يكن لأنّه كان متعبداً بذلك، لأنّه لو كان الرجوع لهذه العلة لرجع ﷺ في غير هذا الحكم إليها، وإنّما رجع لأمر آخر، وقد قيل: إنّ سبب الرجوع أنّه ﷺ كان خبّر بأنّ حكمه في الرجم يوافق ما في التوراة، فرجع إليها تصديقاً لخبّره وتحقيقاً لقوله.

* * *

نقد المحصّل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

[[ص ٣٥٨]] ورابعها: شبهة اليهود، وهي من وجهين:

الأوّل: أنّ الله تعالى لمّا شرّع شريعة موسى عليه السلام، فإنّما أن يكون قد بينّ فيها أنّها باقية إلى يوم القيامة، أو بينّ فيها أنّها باقية إلى الوقت الفلاني فقط، أو بينّ الشرع فقط ولم يتعرّض لبيان التأييد والتوقيت؟ فإن قلنا: إنّه تعالى بينّ التأييد، لم يجز نسخه، أمّا أوّلاً فلائّه تعالى لمّا أخبر أنّ هذا الشرع ثابت أبداً [فلو] لم يبق ثابتاً أبداً كان ذلك كذباً، وهو غير جائز على الله تعالى. وأمّا ثانياً فلائّه لو جاز أن يقضي الله تعالى على أنّ شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً ثمّ إنّه لا يبقى ثابتاً أبداً، فلم لا يجوز أن يقضي الله تعالى على أنّ شرع محمد ﷺ ثابت أبداً ثمّ لا يبقى ثابتاً أبداً؟ فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم. وأمّا ثالثاً: فلائّه لو جاز أن يُحسّر الله تعالى بالتأييد مع أنّ التأييد لا يحصل، ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وذلك باطل بالاتّفاق. وأمّا إن قلنا: إنّه تعالى بينّ في شرع موسى عليه السلام أنّه ثابت إلى الوقت الفلاني، كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفّر الدواعي إلى نقله، فوجب أن / [[ص ٣٥٩]] يُنقل ذلك التأييد متواتراً، والنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، وكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام، وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد ﷺ معلوماً بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكر له منكراً للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى

﴿فَبُهْدَاهُمْ أَقْدَهُ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وبقوله: ﴿إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ١٦١]، فنعم، ولكن تعبدوا بها لا من حيث إنهم تعبدوا بها، بل من حيث إنهم كمالات في أنفسهم.

وأما الفروع المختلفة في الشرائع، فأكثر المحققين على أنه لم يكن متعبدًا بها أيضاً، واستدلوا بوجهين:

الأول: أن ما عدا شرع عيسى فإنه كان منسوخاً به. وأما شرعه، فأكثر الناقلين له كانوا كُفَّاراً ملاحدة، كما حكينا عنهم في باب الاتحاد. والسالمون من ذلك كانوا في / [[ص ٢٩٦]] غاية من القلة لا يفيد قولهم علماء.

الثاني: أنه لو كان متعبدًا بشريعة من الشرائع لاشتهر ذلك ولافتخر به أربابها، لأن ذلك مما تشتد الداعية إليه وإلى نقله، لكنه لم يشتهر ذلك ولم يُنقل، فلم يكن متعبدًا بشيء منها، وهو المطلوب. وأما بعد النبوة فكذلك. وتحقيقه في أصول الفقه.

* * *

الخاتمية:

النكت الاعتقادية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٣٨]] فإن قيل: هل علمتم من دينه أنه خاتم الأنبياء أم لا؟ فالجواب: علمنا ذلك من دينه ﷺ.

فإن قيل: بما علمتموه؟ فالجواب علمنا ذلك بالقرآن والحديث. أمّا القرآن فلقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [القرآن: ٤٠]. وأمّا الحديث فقوله لعليّ عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة) /

السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٤١٣]] المسألة الخامسة عشر: [الدليل على عدم نسخ

شريعة نبينا ﷺ]:

بِمَ لم يحصل لنا المزية على اليهود (لعنهم الله) إذا اعتصموا من إلزامنا / [[ص ٤١٤]] إياهم جواز نسخ شريعتهم بمثل ما نعتصم به من أن تأييدها معلوم من ديننا ومجمع عليه بيننا، وقابلونا في هذه الدعوى على النسوان [ظ: النبوات]، وقالوا: إذا جعلتم ظهور معجز دالاً على بطلان ما ادّعيناه من أن ذلك لنا، أفيجب قبل ظهور المعجز ألا يكون إلى بطلان ما ذكرناه أننا نعلمه من ديننا طريق معلوم صار إليه طريق.

ومحمد ﷺ على دعواهما، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم. ولأنه لو جاز أن لا يُنقل هذا التأقيت نقلاً متواتراً، لجاز أن يقال: إنَّ محمداً ﷺ حوّل الصوم من رمضان إلى شوال، والقبلة من الكعبة إلى غيرها، وأنه ﷺ قال: إنَّ شرعي يبقى مؤبداً إلى الوقت الفلاني، مع أنه لم يُنقل شيء من ذلك، وتجويزه قدح في شرع محمد ﷺ. وأما إن قلنا: إنه تعالى بيّن في شرع موسى أنه ثابت، ولم يُبيّن التأييد ولا التأقيت، فهذا محال، لما سنّين في أصول الفقه أن الأمر لا يفيد إلا وجوب الفعل مرة واحدة، ومعلوم أن شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك، فإن التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع على الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق. فلما ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأول، ويلزم من صحته امتناع النسخ.

الثاني: أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغرب يُخبرون عن موسى وعيسى عليه السلام أن كل واحد منهما أخبر أن شرعه باقٍ إلى يوم القيامة، وخبر التواتر يفيد العلم، وإلا لما أمكنكم إثبات وجود محمد ﷺ فضلاً عن نبوته، وإذا صحَّ ذلك عنهما فلا شك أن قولهما حجة.

لا يقال: شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل. أمّا اليهود، فلأن يختصر قتلهم حتى لم يبق لهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر. وأمّا النصارى، فلأنهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر.

لأننا نقول: أمّا قتل اليهود فضعيف، لأن اليهود كانوا أمة عظيمة، وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جداً، فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة إلى حيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر. وأمّا حديث / [[ص ٣٦٠]] النصارى فضعيف أيضاً، لأن ذلك يوجب القدح في رسالة عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد ﷺ، وذلك مما لم يقل به أحد.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦ هـ):

/ [[ص ٢٩٥]] البحث الرابع: في أنه عليه السلام لم يكن متعبدًا قبل النبوة بشرع من قبله من الأنبياء، فيما عدا الأمور الكلية والقواعد الحقيقية التي اتفقت الأنبياء عليها ودلت عليها البراهين، كالتوحيد والعدل والقول بالمعاد واستكمال النفوس بالعلوم والكمالات ومكارم الأخلاق. وذلك هو المشار إليه بقوله:

فإن قلت: لا يجب ذلك، بل قد كان إليه قبل ظهور المعجز طريق ما ذكروه [ظ: فاذكروه] وبيّنوا أنّ مثله غير لازم لكم.

وإن قلت: لم يكن إليه من قبل طريق، ثم صار إليه طريق كانت الحجّة حينئذٍ للعباد على الله سبحانه لا له عليه. ولزمكم أنّ تُجوزوا حصول طريق فيما بعد حالكم هذه تعلمون به بطلان ما ادّعيتموه من تأييد شرعكم.

الجواب: اعلم أنّ المعول في أنّ شريعة نبيّنا ﷺ مؤبّدة لا تُنسخ إلى قيام الساعة، على أنّه قد علم مخالف وموافق ضرورة من دينه أنّه كان يدّعي ذلك ويقضي به ويجعل شريعته ﷺ بذلك المزيّة على الشرائع المتقدّمة.

فإنّ الملحد الدهري والثنوي المازي [ظ: المانوي] واليهودي والنصراني، يعلمون هذا من حاله، وأنّه ﷺ كان يدّعيه، كما يعلم ذلك المسلمون المتبعون. وإذا دلّ المعجز على صدقه وصحّة نبوّته، ثبت بهذين الأمرين أنّ شرعه مؤبّد.

وليس يمكن اليهود أن تدّعي أنّ العلم بتأييد شرعها، وأنّ نبيّها موسى ﷺ معلوم من دينه ذلك، كما ادّعاه المسلمون، لأنّ العلم الضروري / [[ص ٤١٥]] يجب الاشتراك فيه، وما يشارك اليهود في هذا العلم إذا ادّعوه أحد من مخالفيهم، لأنّ النصراني يخالفهم في ذلك، كما يخالفهم المسلمون فيه، ويتقول [ظ: ويتقولون] عن نفوسهم العلم بما ادّعوا العلم به. وكذلك الملحدون والبرهميون النافون للنبوّات.

وكلّ هؤلاء مشاركون للمسلمين في العلم بأنّ نبيّهم ﷺ أبّد شرعه وادّعى أنّه لا يُنسخ، فبطل أن يكونوا متساوين للمسلمين في الحكم الذي ذكرناه.

وإذا قيل لنا: فمن أين علمتم كذبهم في هذه الدعوى - أعني أنّ شريعتهم لا تُنسخ - إذا لم تعلموا صحّتها، فليس كلّ شيء لم يُعلم صحّته قُطِعَ على كذب راويه.

قلنا: من حيث كذبهم نبيّنا ﷺ ودعاهم إلى شريعة هي ناسخة لكلّ شرع تقدّم، وقد علمنا صدقه بالمعجزات الباهرة. فلم يبقَ آخر المسألة من أنّا إذا كنّا نعلم كذب اليهود فيما يدّعون من تأييد شرعهم بقول نبيّنا ﷺ، فقبل بعينه، ثمّ بأيّ شيء كان يُعرف ذلك؟

والجواب أنّ طريق معرفة ذلك نبوة كلّ نبيٍّ بعد موسى ﷺ دعا إلى نسخ شريعته، كعيسى ﷺ وما يجري مجراه.

* * *

الرسائل / (مسائل كلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ٩٧]] (٢٥) مسألة: نبيّنا محمد ﷺ خاتم الأنبياء والرُّسل، بدليل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

* * *

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ١٠٦]] (١٩) والدليل على أنّه ﷺ خاتم الرُّسل: بدليل قوله ﷺ: «لا نبيَّ بعدي»، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

* * *

الصراط المستقيم (ج ١) / البيضاوي (ت ٨٧٧ هـ):

[[ص ٦١]] الفصل الثامن:

محمد رسول الله خاتم الأنبياء، لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ولقوله ﷺ: بعد ثبوت صدقه لعليّ ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيَّ بعدي»، وبالجملة فذلك معلوم بالضرورة من دينه ﷺ.

/ [[ص ٦٢]] وقالت الحرّميّة: بعده أنبياء، لقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِذَا مَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ آتَقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: ٣٥]، وهذا لفظ مستقبل.

قلنا: قد أتى المستقبل بمعنى الماضي: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]. على أنّ في الآية إضماراً، أي يأتكم نبأ رُسل كانوا من قبلكم، وكانوا يقصّون دلالاتي، وقد أنزلت عليكم، فمن عمل بها فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. ويؤيّد ذلك الآية التي بعدها: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [الأعراف: ٣٦]. ولو سلّم كونها للاستقبال حقيقة، فقد خصّها النبيُّ بقوله: «لا نبيَّ بعدي»، وتخصيص الكتاب بقوله جازي.

قالوا: فأية: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، يدلّ على أنّ بعده أنبياء، لأنّ الخاتم في المعتاد هو في الوسط، كختم الكتاب في وسطه.

«آدم ومن دونه تحت لوائي»، وقال: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». وقال تعالى في حقِّ كتابه: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]؛ لأنَّ المثل يحتاج صاحبه إلى حصول مقام صاحبه والوصول إلى مرتبته وذلك محال؛ إذ لا يتمكَّن أحد من الوصول إلى مرتبته، ولهذا بقي حكمه إلى يوم القيامة، فهو خاتم الكُتُب السماوية كما أنَّ صاحبه خاتم الأحكام النبوية.

/ [[ص ١٠٥٨]] [كمال شرع النبي ﷺ متوقَّف على ظهور خاتم أوليائه]:

ولهذا ورد أنَّ بوجود خاتم الأولياء وظهوره بعده تُرَفَع المصاحف إلى السماء وتقوم بغيته بعد ظهوره القيامة الموعودة؛ لقوله ﷺ: «أنا والساعة كهاتين»؛ لأنَّ معناه أنَّ آخر زمانه يكون أوَّل قيامه وقيام الساعة. ومن هذا قوله ﷺ: «إنَّ الزمان قد استدار كهيأته يوم خلق الله فيه السموات والأرض»؛ لأنَّ بوجوده وكتابه تمَّ الدين وكمل الإسلام وظهرت النعمة، كما أشار إليه في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]. ومن حيث إنَّ حصول معناه على ما ينبغي وأنَّ شرعه على ما هو عليه موقوف على ظهور خاتم الأولياء - أعني المهدي ﷺ - قال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطوَّل الله ذلك اليوم ليخرج رجل من وُلدي اسمه اسمي وكنيته كنيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً». وقال عيسى ﷺ: «نحن نأتيكم بالتنزيل، وأمَّا التأويل فسيأتي به الفارقليط في آخر الزمان»، إشارة إلى محمد بن الحسن صاحب الزمان المعروف بالمهدي؛ لأنَّ الفارقليط في لسانهم محمد المنتظر. / [[ص ١٠٥٩]] [تأويل «الم»] في كلام عبد الرزاق الكاشاني]:

وأشار إلى هذا كمال الدِّين عبد الرزاق في تأويل «الم»، فقال: الألف إشارة إلى ذات الله تعالى الذي هو أوَّل الوجود، واللام إلى العقل الفعَّال المسمَّى جبرئيل وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى، والميم إلى محمد الذي هو آخر الوجود وبه تتمُّ دائرته وتتصل بأولها ولهذا ختم.

ثمَّ قال: فمعنى «الم» هو ذلك الكتاب الموعود، أي صورة الكلِّ الذي هو عقل الكلِّ، والجامعة لوح القدر الذي هو نفس الكلِّ. فمعنى كتاب الجفر والجامعة على هذا هو الكتاب الذي فيه الجفر والجامعة المحتويان على كلِّ ما يكون وما كان.

وهو شاهد بما قلناه؛ لأنَّ صورة الكلِّ إشارة إلى العالم الكبير

قلنا: خاتم بكسر التاء هو الآخر، مثل ختامه مسك، وهذا خاتم هذا الأمر، وعلى قراءة عاصم بفتح التاء، فمعناه الذي جمع الجميع مفرَّغ من أمره، فأجرى خاتم بالفتح مجرى المصدر. قالوا: قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ [المؤمنون: ٤٤]، أي لا تنقطع.

قلنا: ﴿أَرْسَلْنَا﴾ لفظ ماضٍ، فيجب حمل «تتراً» على معنى الماضي، وإلاَّ خرب النظم، ولو كان «تتراً» معناه لا تنقطع لزم إنكار المعاد، إذ فيه تنقطع الرُّسل إجماعاً. وأيضاً فقد نقلت إعلام النبي، وفيها: «لا نبيَّ بعدي»، فإن صدَّقوا بها بطل ما قالوه، وإن طعنوا في نقلها لزمهم الطعن في كلِّ من نقل معجزة لنبيِّ. وإن قالوا: لو كان الخبر صحيحاً لعرفناه.

قلنا: لم تنظروا فيه، إذ بهذا يُفصَّل عن اليهود والنصارى لسما قالوا: لو كانت معاجز محمد صحيحة لعرفناها.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠ هـ):

[[ص ١٠٥٦]] ثمَّ اعلم أنَّ الشخص الكامل له أربع حالات: حالة صدور الكتاب الإلهي، وحالة صدور الحديث القدسي، وحالة صدور الحديث النبوي، وحالة صدور الحديث البشري. فالأولى حالة غلبة الولاية بالوحدة الصرفة والتجرُّد المحض والبقاء بعد الفناء ورفع الاثنيَّة بالكلية. والثانية حالة غلبة النبوة والآنصاف بالأخلاق الملكية والأوصاف الربانية. والثالثة حالة غلبة الرسالة ومرتبة الخلافة الإلهية وتدبير المملكة الآفاقية والأنفسية بطريق الأحكام والتأديب والسياسات والتعليم. والرابعة حالة غلبة البشرية ومعاونة القوى الشهوية والغضبية؛ ليستقيم بها أمر المعاش والمعاد له ولغيره.

فمتى حصلت له هذه المراتب بالفعل لا يكون في الوجود أعظم منه ولا أكمل. وهذه المراتب موقوفة على استعداد الشخص واستحقاقه، فكلُّ من كان استعداده أعظم واستحقاقه أشرف يكون هو أعظم وكلامه وكتابه هو أشرف، ومعلوم بالاتِّفاق أنَّ استعداد نبينا ﷺ أعظم من كلِّ نبيِّ، واستحقاقه أقوى من كلِّ رسول، فيكون نبوته أعلى ورسالته أعظم وكلامه وكتابه أشرف. ومن هذا صار خاتم النبيين وسيِّد المرسلين ونسخ كتابه جميع كُتُب السالفين وكلامه جميع كلام المتقدمين. ولهذا قال ﷺ: «أنا أفصح العرب والعجم»، وقال: «علمت علوم» / [[ص ١٠٥٧]] الأوَّلِين والآخرين»، وقال: «أنا سيِّد وُلد آدم»، وقال:

كان نبياً إلاً حين بُعثَ. وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلاً بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الأتصاف بها من كون الله تعالى يُسمّى بالوليِّ الحميد. فخاتم الرُّسل من حيث ولايته نسبتبه مع الختم للولاية نسبة الأنبياء والرُّسل معه؛ فإنه الوليُّ والرسول والنبِيُّ وخاتم الوليِّ الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات خاتم الرُّسل محمد ﷺ مقدّم الجماعة وسيّد ولد آدم في فتح باب الشفاعة.

وهذا فيه إشارة دالة على أن خاتم الأولياء مطلقاً الذي هو بإزاء خاتم الأنبياء مطلقاً عليّ بن أبي طالب ﷺ؛ لأنه هو الوارث الآخذ من الأصل والحسنة من حسنات سيّد الرُّسل وتابع له حقّ المتابعة؛ لقوله ﷺ: «أنا وعليّ من نور واحد»، / [[ص ١٠٦٢]] وقوله: «بُعثَ عليّ مع كلِّ نبيٍّ سرّاً ومعني جهرًا»، ودالٌّ على أن خاتم الأولياء مقيداً الذي هو بإزاء النبيِّ المقيّد المهديّ ﷺ؛ لأنّ الأخبار المتقدّمة شاهدة بذلك.

[ختم الولاية المطلقة بعيسى ﷺ والمقيّد بالمهدي ﷺ]:

وقال في الفتحاحات في الفصل الثالث عشر في جواب محمّد بن عليّ الترمذيّ: الختم ختمان: ختم يختم الله به الولاية مطلقاً، وختم يختم به الولاية المحمّدية. وأمّا ختم الولاية على الإطلاق فهو بعيسى ﷺ، فهو الوليُّ بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة وقد حيل بينه وبين نبوة الشريعة والرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لا وليّ بعده. فكان أوّل هذا الأمر نبياً هو آدم وآخره نبيٌّ هو عيسى أعني نبوة الاختصاص، فيكون له حشران: حشر - معناه وحشر مع الأنبياء والرُّسل. وأمّا ختم الولاية المحمّدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وبدءاً وهو في زماننا اليوم موجود، عُرِّفت به في سنة خمس وتسعين وخمسةائة.

وقوله الأخير يدلُّ على أن خاتم الولاية المقيّد هو المهديّ. وأمّا قوله: (إنّ خاتم الولاية المطلقة فهو عيسى) فغلط ظاهر، بل خاتمها هو عليّ ﷺ؛ لما سبق في كلامه الأوّل، بل وكلام غيره.

/ [[ص ١٠٦٣]] [معرفة المهديّ ﷺ ووزرائه]:

وقال في الفتحاحات أيضاً في باب معرفة وزراء المهديّ: اعلم - أيّدنا الله وإياك - أن الله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم حتّى تلي هذه الخليفة من عترة رسول الله ﷺ من ولد فاطمة، يواطى اسمه اسم رسول الله ﷺ، جدّه

المعبر عنه بالآفاق والأنفس. والجفر عند التحقيق إشارة إلى الكتاب الكبير، والجامعة إلى الكتاب الصغير، ولوح القضاء والقدر إشارة إلى العقل الأوّل والنفس الكلية، وهما صورتان من الكتاب الكبير.

/ [[ص ١٠٦٠]] [القرآن لا يقرؤه كما هو بالحقيقة إلا المهديّ ﷺ]:

والقرآن لا يقرؤه كما هو بالحقيقة إلا المهديّ؛ فإنّ قوله: «إنّ الزمان دار إلى أن وصل إلى النقطة التي منها بدأ» مطابق؛ لأنّ الخاتم للأولياء هو المهديّ؛ لأنّه في الحقيقة هو الخاتم للولاية والنبوة والرسالة والآفاق والأنفس والقرآن والشرع والإسلام والدين، لأنّ الكلّ موقوف عليه قائم به بأمر الله تعالى؛ لأنّه القطب، والوجود لا يقوم إلا بالقطب ولا يبقى إلا به كالرحى؛ فإنّه لا يبقى نفعه ولا يدور إلا بالقطب.

[الإنسان الكامل خاتم خزنة العالم]:

وإلى هذا أشار الشيخ محيي الدين الأعرابيّ في الفصوص في قوله: وقد كان الحقُّ تعالى أوجد العالم كلّه وجود شبح مستوٍ لا روح فيه، وكان كمرآة غير مجلوة، فافتضى الأمر جلاء مرآة العالم، وكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير. فتمّ العالم بوجوده، فهو من العالم كفضّ الخاتم من الخاتم الذي هو محلّ النقشة والعلامة التي يتّم بها ختم الملك على حزنته. وسماه خليفة من أجل هذا؛ لأنّه الحافظ خلقه كما يُحفظ الختم بالخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه. فاستخلفه في حفظ العالم، فلا يزال محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفكّ من خزنة الدنيا لم يبق فيها من اختزنه الحقّ فيها وخرج ما كان فيها والتحق ببعضه بعض وانتقل الأمر إلى الآخرة؟ فكان ختماً على خزنة الآخرة ختماً أبدياً. ومعلوم أنّ هذا الحكم بأنّ الكلّ موقوف على وجود الإنسان الكامل قائم / [[ص ١٠٦١]] به وبوجوده، وبعد خروجه من الدنيا لم يبق الدنيا ولا ما فيها.

[تعيين خاتم الأولياء مطلقاً ومقيداً]:

هذا قوله على العموم، فأما قوله على الخصوص والتعيين بخاتم الأولياء - أعني المهديّ - فقوله في كتاب الفصوص: وكلُّ نبيٍّ من لدن آدم إلى آخر نبيٍّ ما منهم أحد يأخذ النبوة إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخر وجود طيبته؛ فإنه بحقيقته موجود؛ لقوله: «كنت نبياً وآدم من بين الماء والطين»، وغيره من الأنبياء ما

وانظمس سبيله وأدبر نهار العدل بالظلم حتى أقبل ليله. فشهادته خير الشهداء، وأمنائه أفضل الأمناء؛ فإن الله تعالى يستوزر له طائفة خبأهم في مكنون غيبه وأطلعهم كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو أمر الله عليه في عبادته، فبمشاورتهم يفصل ما يفصل، وهم العارفون الذين عرفوا ما ثم، وأما هو في نفسه فصاحب سيف حق وسياسة مدنيّة، يعرف من الله قدر ما يحتاج إليه مرتبته ومنزلته؛ لأنّه خليفة مسدّد يفهم منطق الحيوان ويسري عدله في الأنس والجأن.

[تصريح بأن علياً ﷺ خاتم الولاية المطلقة]:

هذا كلامه بالنسبة إلى المهديّ، وأما كلامه بالنسبة إلى جدّه أمير المؤمنين ﷺ فقال في المجلد الأوّل ما يشهد بختمه للولاية على الإطلاق دون عيسى ﷺ: [ص ١٠٦٥]] كان الله ولا شيء معه، ثم أدرج فيه وهو الآن على ما كان، لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة لم يكن عليها، بل كان موصوفاً لنفسه ومسمّى قبل خلقه الأسماء التي يدعونه بها خلقه، فلمّا أراد وجود العالم وبدءه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة بضرب تجلّ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلّيّة، فانفعل عنها حقيقة تُسمّى (الهباء) بمنزلة طرح البناء الجصّ؛ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، وهذا أوّل موجود في العالم. ثم تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء ويُسمّونه أصحاب الأفكار (الهيولى الكلّيّة) والعالم كلّ فيه بالقوّة والصلاحية، فقبل منه كلّ شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداده، كما يقبل زوايا البيت نور السراج على قدر استعداده، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتدّ ضوءه وقبوله. وقال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥]، فشبه نوره بالمصباح، فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلّا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل الأوّل، فكان سيّد العالم بأسره، وأوّل ظاهر في الوجود، وكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلّيّة، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجلّيه. وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب ﷺ، وأسرار الأنبياء أجمعين.

وفي هذا الكلام دلالة على أن أمير المؤمنين ﷺ أقرب الخلق إلى الحقيقة المحمديّة حتى الأنبياء والرُّسل، والعقل الصحيح يشهد بذلك، فيدلّ دلالة قاطعة بأن مثل هذا الشخص يجب أن يكون هو خاتم الولاية المطلقة؛ لأنّه حسنة من حسناته ونور من أنواره ووراث من وراثته والآخذ من الأصل بقوّة الولاية، وكذلك ولده المهديّ ﷺ هو أولى بأن يكون خاتم الولاية المحمديّة.

الحسين بن عليّ بن أبي طالب ﷺ، يُبايع بين الركن والمقام، يُشبهه رسول الله ﷺ في الخلق وينزل عنه في الخلق؛ لأنّه لا يكون أحد مثل رسول الله ﷺ في خلقه؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

هو أجلى الجبهة أقرنى الأنف، أسعد الناس به أهل الكوفة، يُقسّم المال بالسوية ويفصل في القضية. يأتيه الرجل ويقول له: يا مهدي! أعطني، وبين يديه المال، فيحشي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله. يخرج على فترة من الدّين، نزع الله به ما لا نزع بالقرآن، يعزّ الإسلام بعد ذلك ويجيى بعد موته، يضع الجزية ويدعو إلى الله بالسيف، فمن أبي قتل ومن نازعه خذل، يظهر من الدّين ما هو الدّين عليه في نفسه، ما لو كان رسول الله ﷺ يحكم به، ترفع المذاهب من الأرض، فلا يبقى إلّا الدّين الخالص. أعداؤه مقلدة العلماء وأهل الاجتهاد؛ لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت إليه أممتهم، فيدخلون كرهاً تحت حكمه خوفاً من سيفه وسطوته ورغبةً في ما لديه، تفرح به عامّة المسلمين أكثر من خواصّهم، يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف إلهي له، رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه، هم الوزراء يحملون أقال المملكة ويعينونه على ما قلده الله. ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء بشرقى دمشق بين مهرودتين، متكئاً على ملكين: ملك عن يمينه وملك عن يساره، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ينحدر كأنها خرج من [ص ١٠٦٤]] ديباس، والناس في صلاة العصر، فيتنحى له الإمام من مقامه، فيتقدّم، فيصلي بالناس يوم الناس بسنة محمد ﷺ.

ثم قال نظماً:

ألا إن ختم الأولياء شهيد

وعين إمام العالمين فقيد

هو السيّد المهديّ من آل أحمد

هو الصارم الهنديّ حين يبيد

هو الشمس يجلو كلّ غيم وظلمة

هو الوابل الوسميّ حين يجود

وقد جاءكم زمانه، وأظلكم أوانه، ويظهر بالقرن الرابع

اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية قرن رسول الله ﷺ وهو قرن أصحابه، ثم الذي يليه، ثم الذي يلي الثاني، ثم تجيء بينهما فترات وتحدث أمور وتنتشر أهواء وتُسفك دماء وعاثت الذئاب في الأرض والبلاد وكثر فيها الظلم والفساد إلى أن طمّ الجور

/ [[ص ١٠٦٦]] [المهدي خاتم الولاية المحمديّة، والقرآن خاتم الكُتب السماويّة]:

واعلم أنّ الله ﷻ خاطب نبينا ﷺ بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»، ومعناه أنّه لولا وجوده ما خلق الله تعالى العالم بأسره، فصار وجوده علّة لوجود العالم. وقال ﷺ: «أول ما خلق الله نوري»، وقال: «خلق الله روعي وروح عليّ بن أبي طالب قبل أن يخلق الخلق بألفي ألفي عام»، وقال: «أنا وعليّ من نور واحد». وجعل لذلك النور بلطفه ثلاثة أشياء: الولاية والنبوة / [[ص ١٠٦٧]] والرسالة، وكلّ ولاية يتصوّر في العالم ونبوة ورسالة فأصلها منه، ولهذا قال: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة»، وقال: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»، وقال: «أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً».

فصارت نبوة كلّ نبيّ وولايته ورسالته مقيّدة، وولايته ﷺ ونبوته ورسالته مطلقة، فكما أنّ نبوات جميع الأنبياء ورسالاتهم التشريعيّة به ختمت وسُدّت أبوابها فيجب أن تكون ولاية جميع الأولياء بولايته تُختم وإلا لا يكون البدء موافق الختم، وقد تقرر أنّ جميع البدء يجب أن يكون مطابقاً للختم، فخاتم الأولياء يجب أن يكون من ذريّته وسلالته حتّى يكون الختم موافقاً للبدء، ومن هذا حصّ الختم بالمهديّ.

وإذا كان ختم الولاية والنبوة والرسالة به وبأهل بيته وجب أن يكون الكتاب الصادر عنه بواسطة هذه الثلاثة الفاض عليه بسببها خاتماً لجميع الكُتب السماويّة كلّها؛ ليطبق البدء والختم. فالمهديّ خاتم الولاية المحمديّة، والقرآن خاتم الكُتب السماويّة وتكون قرائته على ما ينبغي مقيّدة به؛ لأنّ الخاتم لا يكون إلّا للخاتم، والكلّ يرجع إلى / [[ص ١٠٦٨]] مراتب نبينا محمد ﷺ شريعة وطريقة وحقيقة في مظاهر الرسالة والنبوة والولاية، منه بدأ وإليه يعود. فافهم جدّاً واعرف معنى هذه الأسرار تكن عارفاً كاملاً بالله وبرُسله وأنبيائه وأوليائه ﷺ.

* * *

هل كان ﷺ أمياً؟

كمال الدّين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٢١]] ومن أوضح الأدلّة على الإمامة أنّ الله ﷻ جعل آية النبيّ ﷺ أنّه أتى بقصص الأنبياء الماضين ﷺ وبكلّ علم [من] توراة وإنجيل وزبور من غير أن يكون يعلم الكتابة ظاهراً، أو لقي نصرانياً أو يهودياً، فكان ذلك أعظم آياته.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٣٥]] ١٥٤ - القول في أنّ النبيّ ﷺ بعد أن خصّه

الله بنبوته كان كاملاً يحسن الكتابة:

إنّ الله تعالى لَمَّا جعل نبياً ﷺ جامعاً لخصال الكمال كلّها وخلال المناقب بأسرها لم تنقصه منزلة بتامها يصحّ له الكمال ويجمع فيه الفضل، والكتابة فضيلة من منحها فضل ومن حرمها نقص، ومن الدليل على ذلك أنّ الله تعالى جعل النبيّ ﷺ حاكماً بين الخلق في جميع ما اختلفوا فيه فلا بدّ أن / [[ص ١٣٦]] يُعلّمه الحكم في ذلك، وقد ثبت أنّ أمور الخلق قد يتعلّق أكثرها بالكتابة فتثبت بها الحقوق وتبرئ بها الذم وتقوم بها البيّنات وتُحفظ بها الديون وتُحاط بها الأنساب، وأتمّها فضل تُشرف المتحلّي به على العاقل منه، وإذا صحّ أنّ الله (جلّ اسمه) قد جعل نبياً بحيث وصفناه من الحكم والفضل ثبت أنّه كان عالماً بالكتابة محسناً لها.

وشيء آخر وهو أنّ النبيّ لو كان لا يحسن الكتابة ولا يعرفها لكان محتاجاً في فهم ما تضمّنته الكُتب من العقود وغير ذلك إلى بعض رعيّته، ولو جاز أن يوجهه الله في بعض ما كلّفه الحكم فيه إلى بعض رعيّته لجاز أن يوجهه في جميع ما كلّفه الحكم فيه إلى سواه وذلك منافٍ لصفاته ومضادّ لحكمة باعته، فثبت أنّه ﷺ كان يحسن الكتابة.

وشيء آخر وهو قول الله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [الجمعة: ٢]، ومحال أن يُعلّمهم الكتاب وهو لا يحسنه كما يستحيل أن يُعلّمهم الحكمة وهو لا يعرفها، ولا معنى لقول من قال: (إنّ الكتاب هو القرآن خاصّة) إذ اللفظ عامّ والعموم لا يُنصرف عنه إلّا بدليل، لاسيّما على قول المعتزلة وأكثر أصحاب الحديث.

ويدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْتَلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: ٤٨]، فنفى عنه إحسان الكتابة وخطه قبل النبوة خاصّة فأوجب بذلك إحسانه لها بعد النبوة، ولولا أنّ ذلك كذلك لما كان لتخصيصه النفي معنى يُعقل، ولو كان حاله ﷺ في فقد العلم بالكتابة بعد النبوة كحالها قبلها لوجب إذا أراد نفي ذلك عنه أن ينفيه بلفظ يفيد لا يتضمّن خلافاً فيقول له: (وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطّه

تعالى، لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلّق بمعلوم على جهة التفصيل، وكلُّ معلوم مفصّل لا بدّ له من علم مفرد يتعلّق به، وأنّ المحدث لا يجوز أن يكون عالماً لنفسه، ولا يجوز أن يكون أيضاً وجود ما لا نهاية له من المعلوم، ويطل قول من ادّعى أنّ الإمام محيطة بالمعلومات.

فإن قالوا: الفرق بين الصناعات وبين الكتابة، أنّ الكتابة قد تتعلّق بأحكام الشرع، وليس كذلك باقي الصناعات.

قلنا: لا صناعة من نساجة أو بناء أو غيرهما إلا وقد يجوز أن يتعلّق به حكم شرعي كالكتابة.

/ [[ص ١٠٦]] ألا ترى أنّ من استأجر بناءً على مخصوص، وأيضاً النساجة قد يجوز أن يختلف، فيقول الصانع: قد وفّيت العمل الذي استؤجرت له، ويقول المستأجر: ما وفّيت بذلك.

فمتى لم يكن الإمام عالماً بتلك الصناعات ومنتهاً إلى أبعد الغايات لم يمكنه أن يحكم بين المختلفين.

فإن قيل: يرجع إلى أهل تلك الصناعة فيما اختلف فيه.

قلنا: في الكتابة مثل ذلك سواء.

وبيّننا في تلك المسألة التي أشرنا إليها، بأنّ هذا يؤدّي إلى أنّ علم الإمام تصديق الشهادة أو كذبه فيما يشهد به، لأنّه إذا جاز أن يحكم بشهادة مع تجويز كونه كاذباً...

وإلا جاز أن يحكم بقول ذي الصناعات في قيم المتلفات وأروش الجنایات وكلّ شيء اختلف فيه فيها له تعلّق بالصناعات وإن جاز الخطأ على المقومين.

وبيّننا أنّ ارتكاب ذلك يؤدّي إلى كلّ جهالة وضلالة.

فإن قيل: أليس قد روى أصحابكم أنّ النبي ﷺ في يوم الحديبية لمّا كتب معينة بين سهيل بن عمرو وكتاب مواعدة، وجرى من سهيل ما جرى من إنكار ذكر النبي ﷺ بالنبوّة، وامتنع أمير المؤمنين ﷺ ممّا اقترح سهيل كتب ﷺ في الكتاب.

/ [[ص ١٠٧]] قلنا: هذا قد روي في أخبار الأحاد وليس بمقطوع عليه، وإنّا أنكرنا القطع. ونحن مجوّزون - كما ذكرنا - أن يكون ﷺ كان يحسن الكتابة، كما يجوز أن لا يكون يحسنها.

فإن قيل: أليس الله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

قلنا: إنّ هذه الآية إنّما تدلّ على أنّه ﷺ ما يحسن الكتابة قبل النبوّة وإلى هذا يذهب أصحابنا، فإنّهم يعتمدون أنّه ﷺ ما كان

بيمينك إذ ذاك، ولا في الحال)، أو يقول: (لست تحسن الكتابة ولا تأتي بها على كلّ حال)، كما أنّه لمّا أعدمه قول الشعر ومنعه منه نفاه عنه بلفظ يعمّ الأوقات فقال الله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩]، وإذا كان الأمر على ما بيّناه ثبت أنّه ﷺ كان يحسن الكتابة بعد أن نبّأه الله تعالى على ما وصفناه. وهذا مذهب جماعة من الإمامية ويخالف فيه باقيهم، وسائر أهل المذاهب والفرق يدفعونه وينكرونه.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازية) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ١٠٤]] المسألة الثانية: [علم النبي ﷺ] بالكتابة والقراءة]:

ما الذي يجب أن يُعتقد في النبي ﷺ، هل كان يحسن الكتابة وقراءة الكُتب أم لا؟

الجواب - وبالله التوفيق - الذي يجب اعتقاده في ذلك التجويز، لكونه ﷺ عالماً بالكتابة وقراءة الكُتب، وكونه غير عالم بذلك، من غير قطع على أحد الأمرين.

وإنّا قلنا ذلك، لأنّ العلم بالكتابة ليس من العلوم التي يُقطع على أنّ النبي ﷺ والإمام ﷺ لا بدّ من أن يكون عالماً بها وحائزاً لها.

لأنّا إنّما نقطع في النبي ﷺ والإمام على أنّهما لا بدّ أن يكون كلّ واحد عالماً بالله تعالى وأحواله وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبجميع أحوال الديانات وبسائر أحكام الشريعة التي يؤدّيها النبي ﷺ وأن يحفظها [ظ: ويحفظها] الإمام / [[ص ١٠٥]] ﷺ ويتقدّمها، حتّى لا يشدّ على كلّ واحدٍ منهما من ذلك شيء يحتاج فيه إلى استفتاء غيره، كما يذهب المخالفون لنا.

أمّا ما عدى ذلك من الصناعات والحرف، فلا يجب أن يعلم نبيٌّ أو إمام شيئاً من ذلك. والكتابة صنعة كالنساجة والصياغة، فكما لا يجب أن يعلم ضروب الصناعات، فكذلك الكتابة.

وقد دلّلنا على هذه المسألة، واستقصينا الجواب عن كلّ ما يُستلّ عنه فيها في مسألة مفردة أمليناها جواباً لسؤال بعض الرؤساء عنه، وانتهينا إلى أبعد الغايات.

وقلنا: إنّ إيجاب ذلك يؤدّي إلى إيجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات والحاضرات، وأن يكون كلّ واحدٍ من النبي ﷺ والإمام محيطة بمعلومات الله تعالى كلّها.

وبيّننا أنّ ذلك يؤدّي إلى أن يكون المحدث عالماً لنفسه كالقديم

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):
 [[ص ٢٩٠]] الآية الثالثة: قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ
 الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ
 وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ
 الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ
 الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ
 الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٧﴾ [الأعراف: ١٥٧].

المواضع المسؤول عنها من هذه الآية:

منها: قوله تعالى: ﴿النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾، فقد ظن قوم أنه أراد بذلك
 عدم علمه بالخطأ.

/ [[ص ٢٩١]] ومنها: قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾،
 ما هذا الإصر والأغلال التي كانت عليهم؟
 ومنها: قوله: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ﴾، فقد تأول
 قوم ذلك في أبي بكر وعمر وعثمان.

ومنها: النور الذي كان معه ﷺ ما هو؟ ليقع العلم به.

الجواب: أمّا قوله سبحانه: ﴿الْأُمِّيَّ﴾ فإنما نسبه إلى أم القرى
 وهي مكة، قال الله تعالى: ﴿لِئُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾
 [الأنعام: ٩٢]، وأهلها هم الأميون، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي
 بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، وهذا كافٍ في
 إبطال ما ظنوه.

وأما الإصر هاهنا [ف] هو الثقل، والأثقال التي كانت عليهم،
 والأغلال يحتتمل أن تكون الذنوب التي اقترفوها في حال الكفر
 والضلال، فأخبر الله سبحانه أنه يضعها عنهم إذا آمنوا به
 وبرسوله (عليه وعلى آله السلام).

* * *

التيان (ج ٨) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٢١٥]] ثم خاطب نبيه ﷺ فقال: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا
 مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾ يعني / [[ص ٢١٦]] لم تكن تحسن القراءة
 قبل أن يوحى إليك بالقرآن، ﴿وَلَا تَحْطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ معناه: وما
 كنت أيضاً تخط بيمينك. وفيه اختصار، وتقديره: ولو كنت تتلو
 الكتاب وتخط بيمينك ﴿إِذَا لَرَّتَابَ الْمُبْطُلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت:
 ٤٨]. وقال المفسرون: إنه لم يكن النبي ﷺ يحسن الكتابة.
 والآية لا تدل على ذلك، بل فيها أنه لم يكن يكتب الكتاب، وقد
 لا يكتب الكتاب من يحسنه، كما لا يكتب من لا يحسنه. وليس
 ذلك بنهي، لأنه لو كان نهياً لكان الأجود أن يكون مفتوحاً، وإن

يحسنها قبل البعثة، وأنه تعلمها من جبرئيل بعد النبوة، وظاهر
 الآية تقتضي ذلك، لأن النفي تعلق بما قبل النبوة دون ما بعدها.

ولأن التعليل أيضاً يقتضي اختصاص النفي بما قبل النبوة،
 ولأن المبطلين والمشككين إنما يرتابون في نبوته ﷺ لو كان يحسن
 الكتابة قبل النبوة وأمّا بعد النبوة فلا تعلق له بالرؤية والتهمة.

فإن قيل: من أين يعلم أنه ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل
 النبوة، وإذا كان عندكم أنه قد أحسنها بعد النبوة، ولعل هذا
 العلم كان متقدماً.

فإن قلت: فلم نعلم أنه ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة
 بهذه الآية.

قيل لكم: هذه الآية إنما تكون حجة وموجبة للعلم إذا صحّت
 النبوة، فكيف يجعل نفي الآية دلالة على النبوة وهو مبني عليها؟

قلنا: الذي يجب أن يعتمد عليه في أنه ﷺ لا يحسن الكتابة
 والقراءة / [[ص ١٠٨]] قبل النبوة هو أنه ﷺ لو كان يحسنها
 وقد نطق القرآن الذي أتى بنفي ذلك عنه ﷺ قبل النبوة، ممّا
 جاز له أن يُجني الحال فيه مع التبع والتفتيش والتنقير، لأن هذه
 الأمور كلّها إنما يجوز أن تخفى مع عدم الدواعي إلى كشفها، ومع
 الغفلة عنها والإعراض عن تأمل أحوالها.

وأما إذا قويت الدواعي وتوفرت البواعث على كشف حقيقة
 الحال وتعلّق ذلك دعوى مدّع بمعجزة، فلا بدّ من الفحص
 والتفتيش، ومعها لا بدّ من ظهور حقيقة الحال.

ومن كان يحسن القراءة والكتابة لا بدّ من أن يكون قد تعلمها أو
 أخذها من موقف ومعرف، والذين كانوا يحسنون الكتابة من العرب
 في ذلك الزمان معدودون قليلون ممن تعلم من أحدهم وكشف عن
 أمره على طول الأيام، لا بدّ من ظهور حاله بمقتضى العادة. وهذه
 الجملة تدل على أنه ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة.

فإن قيل: فقد وصف الله تعالى نبيه ﷺ بأنه أمي في مواضع
 من القرآن. والأمي الذي لا يحسن الكتابة، فكيف تقولون: إنه
 ﷺ أحسنها بعد النبوة.

قلنا: أمّا أصحابنا الفاطعون على أنه ﷺ كان يحسن الكتابة
 بعد النبوة، فإنهم يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا: لم يرد الله
 تعالى بقوله: (أمي) أنه لا يحسن الكتابة، وإنما أراد الله تعالى نسبه
 إلى أم القرى، لأنه من أسماء مكة (أم القرى). فإن كانت هذه
 النسبة محتملة لأمرين، لم يجز أن يقطعوا على أحدهما بغير دليل.

* * *

والثاني يجب لكونه لطفاً، ووجه كونه لطفاً يرجع إليه ويُعلم بالعقل متميزاً، نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى، فهذا أيضاً يجب التساوي فيه.

وأما الشرعيات، فهي الطاف ومصالح، ولا يُعلم كونها كذلك إلا بالسمع، فجاز افتراق أحوال المكلفين فيها بحسب دلالة السمع، ولهذا جاز النسخ في هذا الوجه دون الأول، وافتراق أحوالنا فيه، وإذا جاز افتراقهم في تكليف ذلك، جاز في النبي ﷺ وليس يمتنع أن ترد العبادة بمخالفة النبي ﷺ في جميع أفعاله، ولا يقتضي ذلك التنفير، كما اختصَّ بعبادات كثيرة دوننا، ولم يوجب ذلك التنفير عن / [[ص ٣٩٨]] قبول قوله. فإن قيل: إذا جاز في فعله أن يكون مقصوراً عليه، فجوِّزوا في قوله مثل ذلك.

قلنا: هذا جائز في القول والفعل معاً لأنه لا يمتنع فيما يُؤدبه من الأمر والنهي والحظر والإباحة أن يختصَّ بنا، وإنما يُعلم تعدّيه إليه بدليل. وليس يجري تجويز مخالفته في الفعل مجرى القول، لأن النبي ﷺ إنما بُعث لتعريفنا مصالحنا، وذلك لا يكون إلا بالأداء الذي هو القول، ونفي أتباع قوله ينقض الغرض في بعثته.

الفصل الرابع: في معنى التأسي بالنبي ﷺ:

الواجب أن نعتبر في التأسي شرطين: أحدهما صورة الفعل، والآخر الوجه الذي يقع عليه. وإنما اعتبرنا الصورة، لأن الصائم لا يكون متأسياً بالمصلي، لاختلاف الصورة، لأن الصلاة تخالفه في الصورة، ولو أنه ﷺ أخذ من غيره دراهم عن زكاة، لم يكن الآخذ منه الدراهم على وجه القرض أو الغصب متأسياً به، لاختلاف الوجه. ولا يمتنع عقلاً وفرضاً أن يتعبَّدنا الله تعالى بأن نعمل وجوباً مثل كلِّ شيء يفعله ﷺ غير أن ذلك لا يكون تأسيّاً به، لأنه ﷺ إذا فعله على وجه الندب أو الإباحة، ففعلناه على وجه الوجوب، لم نكن متأسين به.

فإن قيل: ألا شرطتم في التأسي - مضافاً إلى ما ذكرتموه - الوقت، والمكان، وقدر الأفعال، في كثرة، وقلة، وطول وقصر، وأسباب الأفعال وإن لم تكن وجوهاً، كإزالة النجاسة لأجل الصلاة؟! قلنا: أمّا الوقت والمكان، فقد كان يجب اعتبارهما لولا الإجماع على ترك / [[ص ٣٩٩]] اعتبارهما. وهذا أولى من جواب من أجاب عن ذلك بأن اعتبارهما ينقض التأسي، وأنه لا يجوز أن يُعتبر في التأسي ما يُبطله. وإنما فسد هذا الجواب، لأن المكان

جاز الضمُّ على وجه الأتباع لضمة الخاء، كما يقال: (ردّه) بالضمِّ والفتح والكسر، وكان أيضاً غير مطابق للأول. ولو أفاد أنه لم يكن يُحسن الكتابة قبل الإيحاء، لكان دليلاً يدلُّ على أنه كان يُحسنها بعد الإيحاء إليه، ليكون فرقاً بين الحالتين.

ثم بيّن تعالى أنه لم يكتب، لأنه لو كتب لشكَّ المطلقون في القرآن وقالوا: هو قرأ الكُتُب أو هو يُصنِّفه، ويضمُّ شيئاً إلى شيء في حال بعد حال، فإذا لم يحسن الكتابة لم تسبق إليه الظنة.

* * *

مجمع البيان (ج ٨) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٣]] قال الشريف الأجل المرتضى علم الهدى (قدس الله روحه): هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذْ لَأْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾] [العنكبوت: ٤٨] تدلُّ على أن النبي ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة، فأما بعد النبوة فالذي نعتده في ذلك التجويز لكونه عالماً بالكتابة والقراءة، والتجويز لكونه غير عالم بهما، من غير قطع على أحد الأمرين. وظاهر الآية يقتضي أن النبي قد تعلق بما قبل النبوة دون ما بعدها، ولأن التعليل في الآية يقتضي اختصاص النبي بما قبل النبوة، لأن المبطلين إنما يرتابون في نبوته ﷺ لو كان يحسن الكتابة قبل النبوة، فأما بعد النبوة فلا تعلق له بالريبة والتهمة، فيجوز أن يكون قد تعلمها من جبرائيل عليه السلام بعد النبوة.

* * *

التأسي:

الذريعة إلى أصول الشريعة / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٩٧]] الفصل الثالث: في أن العقل لا يوجب أتباع

النبي ﷺ في أفعاله:

اعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح، ولا مكلفين إلا ويصحُّ أن يختلفا في مصالحهما، فتختلف عبادتهما، كالطاهر والحائض، والمقيم والمسافر، والغني والفقير، وإذا ثبت ذلك، جاز أن يختصَّ النبي ﷺ بعبادات شرعية لا يكون لنا فيها مصلحة، ولا نتعبد بها.

وليس لأحد أن يلزمنا تجويز مخالفة تكليف النبي ﷺ لنا في العقلات، كما جاز في الشرعيات، لأن العقلات على ضربين: أحدهما يرجع إلى صفة الأفعال، فأحوال المكلفين لا يجوز أن تفرق فيه، نحو قبح الظلم، ووجوب شكر النعمة، والإنصاف.

/ [[ص ٤٠١]] لهذه العلة. وما يفعله ابتداءً شرع، ففعله هو الحجة فيه، فالتأسي به ﷺ في ذلك. فأما ما يفعله ﷺ بياناً لمجمل، فله شبهان، لأنه من حيث كان امتثالاً للدليل سابق، يشبه ما يفعله امتثالاً، ومن حيث تضمن بيان صفات وكيفيات لهذه العبادات، كالصلاة والطهارة وغيرهما، جرى مجرى ابتداء الشرع، فالتأسي به إنما هو في الكيفية والصفة اللتين فعله ﷺ هو الحجة فيها. هذا كله فيما يفعله ﷺ على جهة العبادة، أو ما يجري مجراها.

وأما المباحات التي تخصه ﷺ كالأكل والنوم، فخارج من هذا الباب.

فأما صفات الذنوب، فإننا لا نُجوزها على الأنبياء ﷺ، فلا نحتاج إلى استثنائها، كما يحتاج إلى ذلك من جواز الصغائر عليهم.

الفصل السادس: في هل أفعاله ﷺ على الوجوب أم لا؟
اختلف الناس في ذلك: فقال مالك: إن أفعاله ﷺ على الوجوب، وذهب إلى ذلك بعض أصحاب الشافعي.

وقال قوم: هي على الإباحة.

/ [[ص ٤٠٢]] وآخرون: إنها على الندب.

وآخرون قالوا: هي موقوفة على الدليل.

والصحيح أن كل شيء انقسمت أحكامه، فلا يجوز أن نجيب عنه بحكم واحد، وأفعاله ﷺ كأقواله في الانقسام، فكما لا يجوز أن نقول في أقواله: إنها على وجوب أو ندب للانقسام، فكذلك أفعاله، وإذا انقسمت أفعاله ﷺ إلى ما هو بيان، وحكم البيان حكم المبيّن في وجوب أو ندب أو غيرهما، وإن كان امتثالاً، فبحسب الدليل الممثل، وإن كان ابتداءً شرع، فهو أيضاً ينقسم إلى وجوب وندب وإباحة بحسب ما يمكن فيه من التأسي، فبان أن الأمر على ما ذكرناه.

دليل آخر: ومما يدل على أن أفعاله ﷺ ليست على الوجوب، أنّا قد بينّا قبل هذا الفصل أن الفعل لا يقتضي ذلك، وسنبيّن أنّ أدلة السمع أيضاً لا تقتضيه، فيجب نفي كونها على الوجوب.

دليل آخر: وأيضاً فإنه لا خلاف في أنّا قد تُعبّدنا بالتأسي به ﷺ، فالقول بأن أفعاله كلها على الوجوب ينقض ذلك، لأن في أفعاله الواجب والندب والمباح، فكيف يجب ذلك علينا مع لزوم طريقة التأسي؟

فإن قيل: إذا لم نعلم إلا مجرد الفعل، كان على الوجوب، وإذا علمنا وجهه، / [[ص ٤٠٣]] لزمت طريقة التأسي.

يمكن أن يُفعل فيه بعينه، والوقت وإن لم يمكن أن يُفعل فيه بعينه، ففي نظيره ومثله، كما أنّا ليس نتأسى في صورة الفعل إلا بأن نفعل مثلها، لا تلك بعينها.

فأما مقادير الأفعال، فإنها على ضربين: فما لا يمكن ضبطه وتمييزه لا اعتبار به، وما أمكن ذلك فيه دخل تحت قولنا: (صورة الفعل).

وأما سبب الفعل، فإن قولنا: (الوجه الذي وقع عليه) يقتضيه، لأن ذلك يقتضي النيّة والقصد والغرض، والسبب أيضاً داخل فيه، وكما أنّ من وجوه الأفعال الوجوب والندب والحظر والإباحة، كذلك من وجوهها المعاني التي لها تُفعل، نحو أن يسجد للسهو، ويرجم للزنا، ويتطهر للصلاة.

فأما موافقته ﷺ في الفعل، فالأشبه أن يُراد بها المساواة في الصورة والوجه الذي يقع عليه، ولهذا لا يكون من أخذ من غيره خمسة دراهم على غير وجه الزكاة موافقاً له ﷺ إذا أخذ هذا المبلغ على وجه الزكاة.

/ [[ص ٤٠٠]] فأما المخالفة فقد تكون في القول والفعل معاً، أمّا في القول، فبأن يوجب على بالقول ما لا أفعله، والمخالفة في الفعل أن يقوم الدليل على وجوب التأسي به فلا يتأسى لا في صورة ولا في وجه، وقد يكون أيضاً في الإخلال بالصورة أو الوجه على انفراد. فأما الاقتداء بإمام الصلاة، ففي الفقهاء من اعتبر فيه ما ذكرناه من التأسي، فلم يُجوز اقتداء المفترض بالمتنفل، والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة عليه.

الفصل الخامس: في أن السمع قد دلّ على وجوب التأسي به ﷺ في جميع أفعاله إلا ما خصّ به:

اعلم أنّه لا خلاف بين الأمة في الرجوع إلى أفعاله ﷺ في أحكام الحوادث، كالرجوع إلى أقواله، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين حجة، والمعتمد إنما هو على هذا الإجماع الظاهر الذي لا شبهة فيه، دون الأخبار المروية في هذا الباب، فهي مع الكثرة أخبار آحاد. وقد يجوز أن يُستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وبقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

واعلم أنّ التأسي به ﷺ إنما يكون فيما يُعلم حكمه بفعله، دون ما لم يكن له هذا الحكم. وإذا فعل ﷺ فعلاً على جهة الامتثال، فحكمنا فيه كحكمه، وما له فعله هو الذي له نفعه، فلا تأسي به ﷺ في ذلك، كما أنّا لا نتأسى به في العقيبات

ورابعها: قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، فإن ذلك يقتضي وجوب التأسّي ولزومه.

وخامسها: قول بعضهم: إن الفعل أوكد من القول، بدلالة أنه ﷺ كان إذا أراد تحقيق أمر، فرع فيه إلى الفعل، فبأن يكون على الوجوب أولى.

وسادسها: أن الوجوب أعلى مراتب الفعل، فإذا عُدمنا الدليل على صفة فعله، وعلى أي وجه وقع، فيجب أن نحمله على الوجه الذي هو أعلى مراتبه.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: قد بينّا أنه لا تنفير في سقوط وجوب مثل ما يفعله علينا، فإن كونه نبياً لا يقتضي ذلك ولا يوجبه، فلا معنى لإعادته.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: هذه الآية بأن تكون دلالة لنا عليهم أولى، لأن [ص ٤٠٥] التحذير من المخالفة يقتضي إيجاب الموافقة، والموافقة في الفعل قد بينّا أنها تقتضي أن نفعله على الوجه الذي فعله ﷺ، وهذا يبطل الحكم بأن جميع أفعاله على الوجوب.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: هذه الآية قد بينّا أنها توجب التأسّي به ﷺ، وأن التأسّي لا بدّ فيه من اعتبار وجه الفعل، وما يفعله ﷺ ندباً لا نكون متبّعين له فيه بأن نفعله واجباً، بل نكون مخالفين له، فالآية دليل لنا على هذا الترتيب.

ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً: هذه الآية أيضاً تدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه، والكلام على الآيتين واحد في اعتبار شرط التأسّي فيها، فبطل تعلق مخالفينا بها.

ويقال لهم فيما تعلقوا به خامساً: إن الأمر يقتضي كونه ﷺ مريداً منّا الفعل المأمور به، والفعل لا يقتضي ذلك، فكيف يكون أكد منه فيما نحن بسبيله؟! وإنّا يتحقّق الأمر ويتأكد بالفعل إذا تعقّب، فأما إذا انفرد الفعل عن الأمر، فالأمر منفرداً، أوكد منه.

ثم نرجع إلى القانون: فنقول: كيف نفعل على جهة الوجوب ما يجوز أن يكون فعله ﷺ على جهة الندب مع وجوب التأسّي؟!

ويقال لهم فيما تعلقوا به سادساً: الوجوب وإن كان أعلى مراتب الفعل، فإنّه لا يجوز - إذا عري فعله ﷺ من دلالة تدلّ على الوجه الذي وقع عليه - أن يفعله على جهة الوجوب، لأنّ لا نأمن أن يكون ﷺ فعله على جهة الندب، فيبطل التأسّي، وإن تعلقوا في وجوب فعله ﷺ علينا بطريقة الاحتياط، فقد مضى الكلام عليها في باب الأوامر.

قلنا: هذا القول ينقض وجوب التأسّي والاتباع، لأن مجرد الفعل إذا علمناه فلزمننا التأسّي به، لم يجز أن يلزمننا الوجوب على كلّ حال، مع أن التأسّي مشروط باعتبار الوجوه.

دليل آخر: وأيضاً فإن ظاهر فعله ﷺ إذا كنّا لا نعلم به وجوبه عليه، فبأن لا نعلم وجوبه علينا أولى. ويفارق القول الذي به نعلم وجوبه علينا دونه، لأنّ القول أمر لنا ومختصّ بنا دونه، وليس كذلك الفعل، لأنّا نتبّع فيه.

وإنما قلنا: إنّه لو وجب علينا لوجب عليه، لأنّه لو دلّ على وجوبه علينا، للزمه ﷺ إظهار ذلك بالفعل، أو به وبالقول على جهة التخيير، فكان لا بدّ من وجوبه عليه، ليصحّ كونه دلالة على وجوبه علينا. فإن جعلوا فعله ﷺ سبباً أو أمانة للوجوب علينا فلا يلزم أن يكون واجباً عليه، فهذا يخالف طريقتهم، لأنّه لا فرق في ذلك بينه ﷺ وبين غيره، ولا تأثير لكونه نبياً في ذلك، وهم يجعلون لكونه ﷺ كذلك تأثيراً.

دليل آخر: وأيضاً فإن فعله ﷺ الشيء ليس بمستمرّ، لأنّه قد يتركه في حالة، كما يفعله في أخرى ولم نعن بالترك هاهنا أن لا يفعله، بل عيننا به ضدّ الفعل الأوّل على وجه يظهر ويتميّز، وإذا صحّت هذه الجملة، لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله بأولى من سقوطه ووجوب تركه، لأنّه قد تركه.

فإن قالوا: تركه ﷺ الفعل يجري مجرى تركه الأمر، في أنّه لا يؤثّر في دلالة الوجوب.

قلنا: الفرق بين الأمرين أن الوجه الذي يدلّ عليه الأمر لا يقدح فيه ترك الأمر، والوجه الذي يدلّ عليه الفعل يقدح فيه الترك المخصوص، ويجري مجرى / [ص ٤٠٤] أمره ونبيه عن الشيء الواحد على وجه واحد في أنّه لا يستقرّ للأمر ولا للنهي دلالة.

[في أدلّة من تعلق بأنّ أفعاله ﷺ على الوجوب والإجابة عنها]:

وقد تعلق من ذهب إلى أنّ أفعاله ﷺ على الوجوب بأشياء: أوّلها: أن كونه نبياً ومتبّعاً يقتضي نفي ما يُنفر عنه، ومخالفته في أفعاله تُنفر عن القبول عنه.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، فإنّ هذه اللفظة تقع على الفعل والقول جميعاً فنحملها عليها.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وأنّ أمره يقتضي الوجوب.

/ [[ص ٤٠٦]] الفصل السابع: في الوجوه التي يقع عليها أفعاله ﷺ، وكيف الطريق إلى معرفة ذلك؟

اعلم أن أفعاله ﷺ تنقسم إلى بيان، وامتنال، وابتداء شرع. والذي يدل على صحة هذه القسمة أنه إذا كان لا بد للفاعل من دليل، فإما أن يكون دليلاً ظاهراً مستقلاً بنفسه، فيكون الفعل امتتالاً، أو يكون دليلاً ظاهراً لا يستقل بنفسه، فيكون بياناً، أو لا دليل له يظهر، فيكون ابتداء شرع.

والبيان ينقسم ثلاثة أقسام: بيان المجرى، وبيان التخصيص، وبيان النسخ. ويلحق بذلك ما لا بد من ذكره: بيان زيادة لاحقة لا بد منها، وقد يكون تارة ذلك نسخاً، وأخرى غير نسخ. ويلحق بذلك أيضاً بيان فعل محتمل، لأن الفعل قد يتبين بالفعل، ويدخل فيه أيضاً بيان قول محتمل للأمرين، كآية القرء.

فأما مثال بيان المجرى، فكيبانه ﷺ الصلاة والمناسك وغيرهما. والطريق إلى معرفة ذلك من وجهين: أحدهما حصول قول منه ﷺ أو ما يجري مجراه بنبه به على أن فعله بيان للمجرى. والثاني فقد ما يمكن أن يبين المجرى به من قول أو فعل وإمكان كون الفعل بياناً، وحضور الحاجة.

وأما بيان تخصيص العموم فكيبانه ﷺ عن الصلاة في أوقات مخصوصة، وخص ذلك فعله صلاة مخصوصة في تلك الأوقات. وما به يعلم أنه تخصيص كونه منافياً لبعض ما دخل تحت العموم في الكتاب أو السنة.

/ [[ص ٤٠٧]] وأما مثال النسخ، فنحو ما روي من قوله ﷺ: «وإذا رأيتُموني أصلي جالساً، فصلُّوا جلوساً أجمعين»، فسُخِّحَ بأن صَلَّى جالساً ومن خلفه قيام في مرضه الذي مات فيه. وما به يعلم أنه سُخِّحَ أن يكون فعله مقتضياً لرفع ما تقدّم من الدلالة في الامتنال.

ومثال الزيادة أن ترد زيادة عدد في الحدِّ، أو في غيره، وتدخل فيه زيادة السنن في الطهارة.

وأما بيان القول المحتمل، فما يدل من فعله على أحد المرادين. وأما الامتنال فهو أن يفعل ﷺ ما هو مبين في دليل الكتاب، حتى لو لا فعله لعرفناه على ذلك الحدِّ.

وأما أمثلة ابتداء الشرع، فهي كثيرة، فإذا فقدنا ما يقتضي الامتنال والبيان، فلا بد من كونه ابتداء شرع.

وينقسم ذلك على وجوه أخر إلى أقسام: منها فعل، ومنها ترك، ومنها إقرار الفاعل على فعله:

فأما أمثلة الفعل، فقد ذكرناها.

وأما الترك، فعلى ضروب: منها ترك فعل، ومنها ترك نكير، ومنها ترك بيان وجواب.

فأما ترك الفعل، فقد يكون نسخاً، وتخصيصاً، وبياناً. ومثال التخصيص أن يترك ﷺ قطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم، أو ربع دينار، ولا وجه يقتضي إسقاط قطعه، فيعلم بذلك أن القدر الذي سرق لا يستحق به القطع. وتأخير الصلاة عن وقتها يدل على جواز التأخير.

وأما النسخ، فقد مضى بيانه.

وأما البيان، فنحو تركه العود إلى القعدة الأولى، فيكون بياناً لكونها ندباً، / [[ص ٤٠٨]] ومفارتها للقعدة الثانية. وهذا المثال لا يصح إلا على مذهب من يرى أن القعود للشهء الأول والثاني معاً غير واجبين، والصحيح عندنا أنهما واجبان، وهو مذهب الليث بن سعد، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه.

وأما ترك النكير: فقد اختلف العلماء فيه: فمنهم من قال: إنه يدل على حسن ذلك الفعل على كل وجه، ومنهم من قال: يدل عليه إذا كان من باب الشرع، ومنهم من قال: إنما يدل على الحسن إذا لم يكن قد تقدّم البيان، وتقرّر، ولا شبهة في أن ما علم قبحه عقلاً، أو علم بالشرع كونه قبيحاً، على الوجه المقرر المهّد، فإنه يجوز له ﷺ على بعض الوجوه أن يدع إنكاره، ولا يدل تركه النكير على حسنه والحال هذه، كما لم يدل إقراره لأهل الذمة على ترك الاختلاف إلى الصلاة على حسن ذلك منهم، لما تقدّم البيان، وعرف الوجه في الإقرار، وإنما يدل تركه النكير على حسن الفعل متى علم أنه لولا حسنه لما حسن منه ترك النكير.

وأما تركه البيان والجواب، فدلالته مختلفة لأنه قد يدع الجواب انتظاراً / [[ص ٤٠٩]] للوحي، من حيث لم يكن له في الشرع حكم مستقر، وقد يدعه إحالة للسائل على دليل متقدّم، فيجب أن ينظر في كيفية ترك الجواب. وأما تركه ﷺ البيان، فنحو أن تحدث حادثة، فلا يبيّن حكمها، ولا تظهر منه أمارة التوقّف على الوحي، وما هذه حاله فتركه يدل على أنه لا حكم لله تعالى في تلك الحادثة إلا ما كان في العقل، لأنه لو كان، لأظهره في وقت الحاجة. وكذلك تركه بيان تخصيص العموم يدل على أن العموم شامل.

وينقسم الفعل أقساماً أخر على وجه آخر: فمنها كونه مباحاً، ومنها كونه ندباً، ومنها كونه واجباً.

معاً، وأما إذا أمكن العمل بهما، فلا تعارض. وليس يمكن أن يقع الفعل وتركه في حالة واحدة، وكذلك لا يمكن في الحال الواحدة وقوعه ووقوع ضده، وإنما يكونان متعارضين على أحد هذين الوجهين. وإنما يصحُّ من الفاعل أن يفعل ضدَّ ما فعله في حال / [[ص ٤١١]] أخرى، وذلك ممَّا يمكن فيه التأسّي، ولا تعارض.

فأما نسخ فعله ﷺ بفعله، فلا يصحُّ على التحقيق، لأنَّ الفعل الأوَّل لا يُنظَّم الأوقات المستقبلية، غير أنَّه إذا دلَّ دليل على وجوب استمرار حكمه، جاز أن يقال في الثاني: إنَّه ناسخ، وكذلك التخصيص، لأنَّ الدليل إذا دلَّ على أنَّ المراد كلُّ مكلف، ووجدناه ﷺ قد أقرَّ بعض المكلفين على ترك ذلك الفعل، أو رضي به، جاز أن يقال: إنَّه بذلك مخصَّص له، والمعنى ما ذكرناه.

فأما قوله ﷺ إذا عارض فعله فيجب النظر فيه، فإن تقدَّم القول، ومضى الوقت الذي يجب الفعل فيه، وفعل ﷺ ما يعارض ذلك، كان ناسخاً لا محالة، ومثاله تركه ﷺ قتل الشارب للخمر في المرَّة الرابعة، بعد قوله: «فإن شربها في الرابعة فاقتلوه».

فأما إن فعل ﷺ ما يعارض القول قبل مجيء الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه، فلا يجوز أن يكون نسخاً، لأنَّ نسخ الفعل قبل وقته لا يصحُّ. فأما متى تقدَّم الفعل، ووجد القول الذي يقتضي رفع مقتضاه، فذلك نسخ بلا شبهة، لأنَّه متأخِّر عن حكم استقرار الفرض. فأما إذا لم يُعلم المتقدِّم من المتأخِّر، فمن الناس من ذهب إلى أنَّ الأخذ بالقول أولى، ورجَّح بأنَّ فعله لا يتعداه إلاً بدليل، ومن حقَّ قوله أن يتعداه، ولا يكون مقصوراً عليه.

والأولى أن يقال: إنَّه لا بدَّ إذا تعارضاً من أن ينصب الله تعالى للمكلف دليلاً يعلم به المتقدِّم من المتأخِّر، وفي هذا نظر.

* * *

سب النبي ﷺ:

الانتصار / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٨٠]] مسألة [٢٧٠] [سب النبي]:

وممَّا كان الإمامية منفردة به: القول بأنَّ من سبَّ النبي ﷺ مسلماً كان أو ذمياً قُتِل في الحال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: من سبَّ النبي ﷺ أو عابه وكان مسلماً فقد صار مرتدداً، وإن كان ذمياً عَزَّرَ ولم يُقتل.

وإنما يُعلم الوجوب بوجوه: منها كونه بياناً لواجب، ومنها كونه امتثالاً لواجب، ومنها أن يكون ممَّا لو لم يكن واجباً لما جاز أن يفعله، نحو أن يركع في الصلاة ركوعين على سبيل القصد، ومنها كلُّ فعل لو لم يكن واجباً لكان معصية كبيرة، ومنها كونه شرطاً على وجه مخصوص في واجب، ومنها كونه قضاء لفائت واجب، ومنها كونه جزاء لشرط يستحقُّ به.

وأما ما به يُعلم أنَّ فعله مباح، فأن يكون بياناً لمباح، كالذبيحة، ومنها أن يكون ممَّا لو لم يكن مباحاً لكان معصية كبيرة، ومنها أن يتقدَّم منه قول يقتضي كونه مباحاً.

وأما ما به يُعلم كون فعله ندباً، فوجوه: منها أن يكون بياناً للندب، ومنها أن يكون شريعياً ولا أمانة للوجوب، ومنها إيقاعه على وجه العبادة والإخلاص ولا وجوب، ومنها أن يكون ممَّا لو لم يكن ندباً لكان كبيراً، ومنها أن يفعله في وقت ويتركه في آخر، ويحصل في فعله أمانة الشرع.

ويتقسم على وجه آخر: فمنه ما هو قضاء على الغير، ومنه ما هو متعلِّق بالغير، / [[ص ٤١٠]] ومنه ما لا تعلُّق له بأحد: وقضاؤه على الغير فيه أمانة للوجوب، لأنَّ النزاع يتقدَّمه، ويجب على الحاكم قطع ذلك.

فأما الذمُّ والمدح، فلهما تعلُّق بالغير، والذمُّ منه ﷺ يدلُّ على قبح الفعل، والعقوبة أقوى دلالة على القبح، وأما المدح، فإنَّه يدلُّ على أنَّ للفعل صفة زائدة على الحسن، فربَّما كان واجباً، وأقلُّ أحواله أن يكون ندباً.

وقد اختلف في نسبه ﷺ زيدا إلى عمرو هل يقتضي القطع، أو يكون على الظاهر؟

فقال قوم: يقتضي القطع، وآخرون يُجوزون أن يتبع ذلك الظاهر والأمارات، والوجه الأوَّل أولى، لأنَّ ظاهر خبره بالإطلاق يقتضي القطع، وإنما يكون عن الظنِّ والأمانة بما يخالف الإطلاق، فالأولى مع الإطلاق حمله على القطع. وعلى هذا الوجه يجري وصفه ﷺ لغيره بالفضل، لأنَّ ذلك خبر، ومع الإطلاق يجب حمله على القطع، وحكمه - بالشهادة أو بالإقرار - بالملك لا يدلُّ على القطع بالباطن، كما قلناه في الأوَّل، لأنَّ هذا حكم، والأوَّل خبر. وفي هذا الباب فروع كثيرة يطول الكتاب باستيفائها.

الفصل الثامن: في هل يصحُّ في أفعاله ﷺ التعارض أم لا؟
اعلم أنَّ التعارض بين الدليلين إنَّما يكون بأن يتعدَّر استعمالهما

قال المخالف لنا: ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتدًا يُقتل، ولم يقتله النبي (عليه وآله السلام) بذلك.

وما يستدلون به أيضاً مما رواه شعبة عن هشام بن زيد عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت النبي (عليه وآله السلام) بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها فقيل: ألا نقتلها؟ فقال: «لا».

/ [[ص ٤٨٣]] قال المحتج: ولا خلاف بين المسلمين أن من فعل مثل ذلك بالنبي ﷺ وهو ممن ينتحل الإسلام أنه مرتدٌ يُقتل.

فالجواب عنه: أن هذه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، ولا يُعترض بها على مدلول الأدلة، وهي معارضة بأخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته، مثل ما روه عن أبي يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر أن رجلاً قال له: إني سمعت راهباً سب النبي ﷺ، فقال: لو سمعته لقتلته، إننا لم نُعطيهم العهد على هذا، ولم ينكر أحد على ابن عمر هذا القول، فدل على وقوع الرضا به.

فأما إبدال السلام بالسام فليس بصريح في سب ولا شتم، ولو وقع من مسلم أو ذمي ما اقتضى القتل.

وأما الشاة المسمومة فيجوز أن يكون النبي ﷺ اعتقد أن اليهودية ما علمت بأنها مسمومة، فقد يجوز أن لا تكون بذلك عالمة. وقد يجوز أيضاً لو كانت عالمة وقاصدة أن يكون (عليه وآله السلام) رأى درأ القتل عنها مع استحقاقها لضرب من المصلحة، فله ﷺ مثل ذلك، وإننا كلامنا في الاستحقاق للقتل، والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء.

* * *

سهو النبي ﷺ:

عدم سهو النبي / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):
[[ص ١٨]] فإن الشيخ الذي ذكرته زعم أن الغلاة تنكر ذلك وتقول: (لو جاز / [[ص ١٩]] أن يسهو في الصلاة لجاز أن يسهو في التبليغ، لأن الصلاة عليه فريضة كما أن التبليغ عليه فريضة).

فرد هذا القول بأن قال: (لا يلزمنا ذلك من قبل أن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبي ما يقع على غيره منها، وهو متعبد بالصلاة كغيره من أمته، وليس من سواه بنبي، والحالة التي اختص بها هي النبوة، والتبليغ من شرائطها، فلا يجوز أن يقع عليه [في التبليغ] سهو، والصلاة عبادة مشتركة، وبهذا تثبت له العبودية على زعمه، وبإثبات النوم عن خدمة ربه (عز اسمه) من

/ [[ص ٤٨١]] وقال ابن القاسم عن مالك: من شتم النبي ﷺ من المسلمين قُتِلَ ولم يُستتاب، ومن شتم النبي ﷺ من اليهود والنصارى قُتِلَ إلا أن يسلم. وهذا القول من مالك مضاهٍ لقول الإمامية.

وقال الثوري: الذمي يُعزَّر.

وذكر عن ابن عمر أنه يُقتل.

وروى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله ﷺ قالوا: هي ردة يُستتاب فإن تاب نُكِّلَ به وإن لم يتب قُتِلَ، قالوا: يُضرب مائة ثم يُترك حتى إذا هو برئ ضُرب مائة، ولم يذكر فرقاً بين المسلم والذمي.

وقال الليث في المسلم يسب النبي (عليه وآله السلام): إنه لا يُناظر ولا يُستتاب ويُقتل مكانه، وكذلك اليهودي والنصراني. وهذه موافقة للإمامية.

وقال الشافعي: ويشترط على المصالحين من الكفار أن من ذكر كتاب الله ﷻ أو محمدًا رسول الله ﷺ بما لا ينبغي، أو زنى بمسلمة أو أصابها باسم نكاح، أو فتن مسلماً عن دينه، أو قطع عليه طريقاً، أو أعان أهل الحرب بدلالة على المسلمين، أو آوى عيناً لهم، فقد نقض عهده وأحل دمه وبرئت ذمته. قال الطحاوي: فهذا من الشافعي يدل على أنه إذا لم يشرط لم / [[ص ٤٨٢]] يستحل دمه بذلك.

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردد، أن سب النبي ﷺ وعييه والوقية فيه ردة من المسلم بلا شك، والمرتد يُقتل. وأما الذمي وإن لم يكن بذلك مرتدًا، لأن حقيقة الردة هي الكفر بعد الإيمان، والذمي ما كان مؤمناً فصار كافراً، بل كفره متقدماً، لكن هذا وإن لم يكن منه ردة فهو خرق للذمة واستخفاف بالشرعية ووضع منها ومن أهلها، وبعض هذا يبرأ من الذمة التي حقن بها دمه، فحينئذ يكون دمه مباحاً من الوجه الذي ذكرناه.

فأما ما يستدل به أصحاب أبي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من روايتهم عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: دخل رهط من اليهود على النبي ﷺ فقالوا: السام عليك، قالت: ففهمتها، فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال ﷺ: «مهلاً يا عائشة، فإن الله تعالى يُحب الرفق في الأمر كله»، فقلت: يا رسول الله، ألم تسمع ما قالوا؟ قال النبي (عليه وآله السلام): «قد قلت: وعليكم».

وقال: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

وقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦].

ومن أمثال ذلك في القرآن مما يتضمن الوعيد على القول في دين الله / [[ص ٢٢]] بغير علم، والذم والتهديد لمن عمل فيه بالظن، واللوم له على ذلك، والخبر عنه بأنه مخالف الحق فيما استعمله في الشرع والدين.

وإذا كان الخبر بأن النبي ﷺ سها من أخبار الآحاد التي من عمل عليها كان بالظن عاملاً، حرم الاعتقاد بصحته، ولم يجز القطع به، ووجب العدول عنه إلى ما يقتضيه اليقين من كماله ﷺ وعصمته، وحراسة الله تعالى له من الخطأ في عمله، والتوفيق له فيما قال وعمل به من شريعته، وفي هذا القدر كفاية في إبطال مذهب من حكم على النبي ﷺ بالسهو في صلاته، وبيان غلظه فيما تعلق به من الشبهات في ضلالتة.

فصل: على أنهم قد اختلفوا في الصلاة التي زعموا أنه ﷺ سها فيها، فقال بعضهم: هي الظهر. وقال بعض آخر منهم: بل كانت عشاء الآخرة.

واختلافهم في الصلاة ووقتها دليل على وهن الحديث، وحنة في سقوطه، ووجوب ترك العمل به وإطراحه.

على أن في الخبر نفسه ما يدل على اختلافه، وهو ما رووه من أن ذا / [[ص ٢٣]] اليمين قال للنبي ﷺ لما سلم في الركعتين الأولى من الصلاة الرباعية: أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟ فقال على ما زعموا: «كل ذلك لم يكن»، فنفى ﷺ أن تكون الصلاة قصرت، ونفى أن يكون قد سها فيها.

فليس يجوز عندنا وعند الحشوية المجيزين عليه السهو أن يكذب النبي ﷺ متعمداً ولا ساهياً، وإذا كان قد أخبر أنه لم يسه وكان صادقاً في خبره، فقد ثبت كذب من أضاف إليه السهو، ووضع بطلان دعواه في ذلك بلا ارتياب.

فصل: وقد تأول بعضهم ما حكوه عنه من قوله: «كل ذلك لم يكن» على ما يُجرجه عن الكذب مع سهوه في الصلاة، بأن قالوا: إنه ﷺ نفى أن يكون وقع الأمران معاً، يريد أنه لم يجتمع قصر الصلاة والسهو، بل حصل أحدهما ووقع.

وهذا باطل من وجهين: أحدهما: أنه لو كان أراد ذلك لم يكن جواباً عن السؤال، والجواب عن غير السؤال لغو لا يجوز وقوعه من النبي ﷺ.

غير إرادة له وقصد إليه، نفي الربوبية عنه بأن الذي لا تأخذه سنة ولا نوم هو الله الحي القيوم.

وقال: سهو النبي ليس كسهونا، لأن سهوه من الله، وإنما أسهاه ليُعلم أنه مخلوق بشر، لا يُتخذ رباً معبوداً من دونه، وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا.

قال: وسهونا هو من الشيطان، وليس للشيطان على النبي والأئمة سلطان ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ١٠٠]، وعلى من تبعه من الغاوين.

قال: والدافعون لسهو النبي، دعواهم أنه لم يك من الصحابة من يقال له: (ذو اليدين). دعوى باطلة، لأن الرجل معروف، وهو أبو محمد عمير بن عبد عمرو المعروف بذوي اليدين، فقد نقل عنه المخالف والمؤالف.

/ [[ص ٢٠]] قال: وقد أخرجت عنه أخباراً في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين.

ولو جاز رد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز رد جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشرعة).

وسألت - أعزك الله بطاعته - أن أثبت لك ما عندي فيما حكيتك عن هذا الرجل، وأبين عن الحق في معناه، وأنا مجيبك إلى ذلك، والله الموفق للصواب.

اعلم أن الذي حكيت عنه ما حكيت مما قد أثبتناه قد تكلف ما ليس من شأنه، فأبدى بذلك عن نقصه في العلم وعجزه، ولو كان ممن وفق لرشده لما تعرّض لما لا يحسنه، ولا هو من صناعته، ولا يهندي إلى معرفة طريقه، لكن الهوى مود لصاحبه، نعوذ بالله من سلب التوفيق، ونسأله العصمة من الضلال، ونستهديه في سلوك منهج الحق، وواضح الطريق بمنه.

الحديث الذي روته الناصبة والمقلدة من الشيعة أن النبي ﷺ سها في صلاته، فسلم في ركعتين ناسياً، فلما بُه على غلظه فيما صنع، أضاف إليها ركعتين، ثم سجد سجدي السهو، من أخبار / [[ص ٢١]] الآحاد التي لا تثمر علماً، ولا توجب عملاً، ومن عمل على شيء منها فعلى الظن يعتمد في عمله بها دون اليقين، وقد نهى الله تعالى عن العمل على الظن في الدين، وحذر من القول فيه بغير علم ويقين.

فقال: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]. وقال: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]. وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

/ [[ص ٢٦]] فصل: وليس حديث سهو النبي ﷺ في الصلاة أشهر في الفريقين من روايتهم: أن يونس ﷺ ظنَّ أن الله تعالى يعجز عن الظفر به، ولا يقدر على التضييق عليه، وتأولوا قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، على ما رووه واعتقدوه فيه.

وفي أكثر رواياتهم: أن داود ﷺ هوئى امرأة أوريا بن حنان، فاحتال في قتله، ثم نقلها إليه.

وروايتهم: أن يوسف بن يعقوب ﷺ هم بالزنا، وعزم عليه. وغير ذلك من أمثاله.

ومن رواياتهم: التشبيه لله تعالى بخلقه، والتجوير له في حكمه.

/ [[ص ٢٧]] فيجب على الشيخ - الذي حكيت أيها الأخ عنه - أن يدين الله بكل ما تضمَّنته هذه الروايات، ليخرج بذلك عن الغلوِّ على ما ادَّعاه، فإن دان بها خرج عن التوحيد والشرع، وإن ردَّها ناقض في اعتلاله، وإن كان ممَّن لا يحسن المناقضة لضعف بصيرته، والله نسأل التوفيق.

فصل: والخبر المروي أيضاً في نوم النبي ﷺ عن صلاة الصبح من جنس الخبر عن سهوه في الصلاة، وإنه من أخبار الأحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، ومن عمل عليه فعلى الظنِّ يعتمد في ذلك دون اليقين، وقد سلف قولنا في نظير ذلك بما يغني عن إعادته في هذا الباب.

مع أنه يتضمَّن خلاف ما عليه عصابة الحقِّ لأنهم لا يختلفون في أنه من فاتته صلاة فريضة فعليه أن يقضيها أي وقت ذكرها، من ليل أو نهار ما لم يكن الوقت مضيئاً لصلاة فريضة حاضرة.

/ [[ص ٢٨]] وإذا حرم على الإنسان أن يؤدِّي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضاً قد فاته، كان حظر النوافل عليه قبل قضاء ما فاته من الفرض أولى.

هذا مع الرواية عن النبي ﷺ أنه قال: «لا صلاة لمن عليه صلاة»، يريد أنه لا نافلة لمن عليه فريضة.

فصل: ولسنا ننكر بأن يغلب النوم الأنبياء ﷺ في أوقات الصلوات حتَّى تخرج فيقضوها بعد ذلك، وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص، لأنه ليس ينفكُّ بشر من غلبة النوم، ولأنَّ النَّائم لا عيب عليه، وليس كذلك السهوه، لأنه نقص عن الكمال في الإنسان، وهو عيب يختصُّ به من اعتراه.

وقد يكون من فعل الساهي تارة، كما يكون من فعل غيره،

والثاني: أنه لو كان كما ادَّعوه لكان ﷺ ذاكراً به على / [[ص ٢٤]] غير اشتباه في معناه، لأنه قد أحاط علماً بأنَّ أحد الشيين كان دون صاحبه، ولو كان كذلك لارتفع السهوه الذي ادَّعوه، وكانت دعواهم له باطلة بلا ارتياب، ولم يكن أيضاً مع تحقيقه وجود أحد الأمرين معني لمسألته حين سأل عن قول ذي الديدن، هل هو على ما قال، أو على غير ما قال، لأنَّ هذا السؤال يدلُّ على اشتباه الأمر عليه فيما ادَّعاه ذو الديدن، ولا يصحُّ وقوع مثله من متيقن لما كان في الحال.

فصل: ومما يدلُّ على بطلان الحديث أيضاً اختلافهم في جبران الصلاة التي ادَّعوا السهوه فيها، والبناء على ما مضى منها، أو الإعادة لها.

فأهل العراق يقولون: إنه أعاد الصلاة، لأنه تكلم فيها، والكلام في الصلاة يوجب الإعادة عندهم.

وأهل الحجاز ومن مال إلى قولهم يزعمون: أنه بنى على ما مضى، ولم يعد شيئاً قد تقضى، وسجد لسهوه سجدين.

ومن تعلق بهذا الحديث من الشيعة يذهب فيه إلى مذهب أهل العراق، لأنه متضمَّن كلام النبي ﷺ في الصلاة عمداً، والتفاتة عن القبلة إلى من خلفه، وسؤاله عن حقيقة ما جرى، ولا يختلف فقهاؤهم في أن ذلك يوجب الإعادة.

والحديث يتضمَّن أن النبي ﷺ بنى على ما مضى ولم يعد. وهذا الاختلاف الذي ذكرناه في هذا الحديث أدلُّ دليل على بطلانه، وأوضح حجة في وضعه واختلاقه.

/ [[ص ٢٥]] فصل: على أن الرواية له من طريقي الخاصَّة والعامَّة، كالرواية من الفريقين معاً: أن النبي ﷺ سها في صلاة الفجر وكان قد قرأ في الأوَّلة منها سورة النجم، حتَّى انتهى إلى قوله: ﴿أَفْرَأَيْتُمْ اللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ [النجم: ١٩ و ٢٠]، فألقى الشيطان على لسانه: (تلك الغرائق العلى، وإنَّ شفاعتهنَّ لثرتجي) ثمَّ تنبَّه على سهوه فخر ساجداً، فسجد المسلمون، وكان سجودهم اقتداءً به. وأمَّا المشركون فكان سجودهم سروراً بدخوله معهم في دينهم.

قالوا: وفي ذلك أنزل الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَمَّتْ أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: ٥٢]، يعنون في قراءته، واستشهدوا على ذلك بيت من الشعر وهو:

تمنى كتاب الله يتلوه قائماً وأصبح ظمآنًا وقد فاز قارياً

وهذا - أيضاً - سبباً لتعليم الخلق أحكام السهو في جميع ما عدّدناه من الشريعة كما كان سبباً في تعليم الخلق حكم السهو في الصلاة، / [[ص ٣٠]] وهذا ما لا يذهب إليه مسلم ولا ملي ولا موحد، ولا يميزه على التقدير في النبوة ملحد، وهو لازم لمن حكيت عنه ما حكيت، فيما أفتى به من سهو النبي ﷺ، واعتلّ به، ودالّ على ضعف عقله، وسوء اختياره، وفساد تحيُّله.

وينبغي أن يكون كلُّ من منع السهو على النبي ﷺ في جميع ما عدّدناه من الشرع، غالباً كما زعم المهوّر في مقاله: إنَّ النافي عن النبي ﷺ السهو غال، خارج عن حدِّ الاقتصاد.

وكفى بمن صار إلى هذا المقال خزيًا.

فصل: ثمَّ من العجب حكمه على أنَّ سهو النبي ﷺ من الله، وسهو من سواه من أمته وكافة البشر من غيرهم من الشيطان بغير علم فيما ادّعاه، ولا حجة ولا شبهة يتعلّق بها أحد من العقلاء، اللهمَّ إلا أن يدّعي الوحي في ذلك، ويبيّن به ضعف عقله لكافة الألباء.

ثمَّ العجب من قوله: إنَّ سهو النبي ﷺ من الله دون الشيطان، لأنّه ليس للشيطان على النبي ﷺ سلطان، وإنّما زعم أنَّ سلطانه على الذين يتولّونه، والذين هم به مشركون، وعلى من اتّبعه من الغاوين.

ثمَّ هو يقول: إنَّ هذا السهو الذي من الشيطان يعمُّ جميع البشر - سوى الأنبياء والأئمة -، فكلُّهم أولياء الشيطان وإنّهم غاؤون، إذ كان للشيطان عليهم سلطان، وكان سهوهم منه دون الرحمن، ومن لم يتيقّظ لجهله في هذا الباب، كان في عداد الأموات.

/ [[ص ٣١]] **فصل:** فأما قول الرجل المذكور: إنَّ ذا اليمين معروف، وأنّه يقال له: أبو محمد عمير بن عبد عمرو، وقد روى عنه الناس.

فليس الأمر كما ذكر، وقد عرّفه بما يدفع معرفته من تكتيته وتسميته بغير معروف بذلك، ولو أنّه يعرف بذي اليمين، لكان أولى من تعريفه بتسميته بعمير.

فإنَّ المنكر له يقول: من ذو اليمين؟ ومن هو عمير؟ ومن هو ابن عبد عمرو؟

وهذا كلّه مجهول غير معروف.

ودعواه أنّه قد روى الناس عنه، دعوى لا يبرهان عليها، وما وجدنا في أصول الفقهاء ولا الرواة حديثاً عن هذا الرجل، ولا ذكراً له.

والنوم لا يكون إلا من فعل الله تعالى، وليس من مقدور العباد على حال، ولو كان من مقدورهم لم يتعلّق به نقص وعيب لصاحبه لعمومه جميع البشر، وليس كذلك السهو، لأنّه يمكن التحرُّز منه.

ولأنّا وجدنا الحكماء يجنبون أن يودعوا أموالهم وأسرارهم ذوي السهو والنسيان، ولا يمتنعون من إيداع ذلك من يغلبه النوم أحياناً، كما لا يمتنعون من إيداعه من يعتريه الأمراض والأسقام.

ووجدنا الفقهاء يطرحون ما يرويه ذوو السهو من الحديث، إلا أن يشركهم فيه غيرهم من ذوي التيقّظ والفتنة والذكاء والحصافة.

فعلّم فرق ما بين السهو والنوم بما ذكرناه.

/ [[ص ٢٩]] ولو جاز أن يسهو النبي ﷺ في صلاته وهو قدوة فيها حتّى يُسلم قبل تمامها وينصرف عنها قبل كمالها، ويشهد الناس ذلك فيه ويجيطوا به علماً من جهته، لجاز أن يسهو في الصيام حتّى يأكل ويشرب نهاراً في رمضان بين أصحابه وهم يشاهدونه ويستدركون عليه الغلط، ويُنهونه عليه، بالتوقيف على ما جناه، ولجاز أن يجامع النساء في شهر رمضان نهاراً ولم يؤمّن عليه السهو في مثل ذلك حتّى يطأ المحرّمات عليه من النساء وهو ساهٍ في ذلك ظانٌّ أنّهم أزواجه، ويتعدّى من ذلك إلى وطئ ذوات المحارم ساهياً.

ويسهو في الزكاة فيؤخّرها عن وقتها ويؤدّيها إلى غير أهلها ساهياً، ويخرج منها بعض المستحقّ عليه ناسياً.

ويسهو في الحجّ حتّى يجامع في الإحرام، ويسعى قبل الطواف ولا يحيط علماً بكيفية رمي الجمار، ويتعدّى من ذلك إلى السهو في كلّ أعمال الشريعة حتّى يقلبها عن حدودها، ويضيعها في أوقاتها، ويأتي بها على غير حقائقها، ولم ينكر أن يسهو عن تحريم الخمر فيشربها ناسياً أو يظنّها شراباً حلالاً، ثمَّ يتيقّظ بعد ذلك لما هي عليه من صفتها، ولم ينكر أن يسهو فيما يجز به عن نفسه وعن غيره ممّن ليس برّبّه بعد أن يكون مغصوباً في الأداء.

وتكون العلة في جواز ذلك كلّها أنّها عبادة مشتركة بينه وبين أمته، كما كانت الصلاة عبادة مشتركة بينهم، حسب اعتلال الرجل - الذي ذكرت أنّها الأخ عنه ما ذكرت من اعتلاله -، ويكون أيضاً ذلك لإعلام الخلق أنّه مخلوق ليس بقديم معبود. وليكون حجة على الغلاة الذين اتخذوه ربّاً.

١ - ٢٠]، قرأ: «تلك الغرائيق الأولى، منها الشفاعة تُرتجى»،
/ [[ص ٧٣]] ثم استدرِك. وهذا في الحقيقة كفر.

/ [[ص ٧٤]] وأنه صلى يوماً العصر ركعتين وسلم، ثم قام
إلى منزله، فتنازعت الصحابة في ذلك وتجادبوا في الحديث، إلى أن
طلع النبي ﷺ فقال: «فيم حديثكم؟»، فقالوا: يا رسول الله،
أقصررت الصلاة أم نسيت؟ فقال: «لم يقصر ولم أنس، فما
شأنكم؟»، قالوا: يا رسول الله، صلّيت العصر ركعتين. فلم يقبل
النبي ﷺ حتى شهد بذلك جماعة، فقام وأتمّ صلاته. وهذا المذهب
في غاية الرداءة.

/ [[ص ٧٥]] والحقُّ الأوّل لوجوه: فإنه لو جاز عليه السهو
والخطأ، لجاز ذلك في جميع أفعاله، ولم يبق وثوق بإخباراته عن الله
تعالى، ولا بالشرائع والأديان، جواز أن يزيد فيها وينقص سهواً،
فتنتفي فائدة البعثة.

وفي المعلوم بالضرورة أن وصف النبي ﷺ بالعصمة أكمل
وأحسن من وصفه بضدّها، فيجب المصير إليه لما فيه من الاحتراز
عن الضرر المظنون، بل المعلوم.

* * *

أسرته ﷺ:

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٩]] [٤٠] باب الاعتقاد في آباء النبي ﷺ:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقدنا في آباء النبي ﷺ أنهم
مسلمون من آدم إلى أبيه عبد الله، وأن أبا طالب كان مسلماً، وأمّه
آمنة بنت وهب كانت مسلمة.

وقال النبي ﷺ: «خَرَجْتُ مِنْ نِكَاحٍ وَلَمْ أَخْرُجْ مِنْ سِفَاحٍ مِنْ
لَدُنْ آدَمَ».

وَرُوِيَ أَنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ كَانَ حُجَّةً، وَأَبَا طَالِبٍ كَانَ وَصِيَّةً.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٥]] ٩ - القول في آباء رسول الله ﷺ وأمّه وعمّه أبي

طالب (رحمة الله تعالى عليهم):

واتّفتت الإماميّة على أن آباء رسول الله ﷺ من لدن آدم إلى
عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله تعالى له. واحتجوا
في ذلك بالقرآن والأخبار، قال الله تعالى: «الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ
﴿١﴾ وَتَقْلِبُكَ فِي السَّاجِدِينَ ﴿٢﴾» [الشعراء: ٢١٨، ٢١٩].

/ [[ص ٤٦]] قال رسول الله ﷺ: «لم يزل ينقلني من أصلاب

ولو كان معروفاً كمعاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود، وأبي
هريرة، وأمثالهم، لكان ما تفرّد به غير معمول عليه، لما ذكرناه
من سقوط العمل بأخبار الأحاد، فكيف وقد بينّا أن الرجل
مجهول غير معروف، والخبر متناقض باطل بما لا شبهة فيه عند
العقلاء؟

ومن العجب بعد هذا كله، أن خبر ذي اليمين يتضمّن أن
النبي ﷺ سها فلم يشعر بسهوه أحد من المصلّين معه من بني
هاشم والمهاجرين والأنصار ووجوه الصحابة وسراة الناس ولا
فطن لذلك وعرفه إلا ذو اليمين المجهول الذي لا يعرفه أحد
ولعله من بعض الأعراب.

أو شعر القوم به فلم يُنبّه أحد منهم على غلطه، ولا رأى صلاح
/ [[ص ٣٢]] الدّين والدنيا بذكر ذلك له إلا المجهول من الناس.

ثم لم يستشهد على صحّة قول ذي اليمين فيما خبره به من
سهو إلا أبا بكر وعمر، فإنه سألهما عما ذكره ذو اليمين، ليعتمد
قولهما فيه، ولم يثق بغيرهما في ذلك، ولا سكن إلى أحد سواهما في
معناه.

وإن شيعياً يعتمد على هذا الحديث في الحكم على النبي ﷺ
بالغلط والنقص وارتفاع العصمة عنه من العناد لناقص العقل،
ضعيف الرأي، قريب إلى ذوي الآفات المسقطه عنهم التكليف.
والله المستعان، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٨٢]] وأمّا النسيان والسهو، فلم يُجوزوهم عليهم فيما
يؤدّونه عن الله تعالى، فأما ما سواه فقد جوزوا عليهم أن ينسوه أو
يسهوا عنه، ما لم يؤدّ ذلك إلى إخلال بالعقل، وكيف لا يكون
كذلك وقد جوزوا عليهم النوم والإغناء، وهما من قبيل السهو؟
فهذا ظنّ منه فاسد، وإن بعض الظنّ إثم.

* * *

الرسالة السعدية / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٧٢]] البحث الثاني: في أنه لا يجوز عليه السهو:

اختلف المسلمون هنا، فذهبت طائفة إلى أن النبي ﷺ لا
يجوز عليه الخطأ ولا السهو. وذهبت طائفة أخرى إلى جواز ذلك،
حتى قالوا: إن النبي ﷺ كان يصلي الصبح يوماً، فقرأ مع
(الحمد): «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾»، إلى أن وصل إلى قوله تعالى:
«أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢﴾» [النجم:

وظاهر قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤]، أَنَّهُ خَطَابٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣].
وفي كتاب البشائر مسنداً إلى الصادق عليه السلام أَنَّهُ أَوْحَى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ: «أَنِّي قَدْ حَرَّمْتُ النَّارَ عَلَى ظَهْرٍ وَضَعْتُكَ، وَبَطْنَ حَمْلِكَ، وَحَجَرَ كَفْلِكَ، وَثَدِي أَرْضَعُكَ».

قالوا: قال الله تعالى: ﴿مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى: ٥٢]، فَمَنْ أَيْنَ لِأَبِيهِ إِيْمَانٌ؟
قلنا: يلزم من هذا تكفيره بالتبعية لكفرهما، وهو خلاف الإجماع من علماء الإسلام، والإيمان المنفي هو العبادة الشرعية، ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي صلاتكم إلى البيت المقدس.

وقد ذكر جماعة أَنَّهُ كَانَ قَبْلَ النَّبِيِّ عَلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ، وَالْحَقُّ أَنَّ تَعَبُّدَهُ بِإِلَهَامِ الرَّبِّ الْحَكِيمِ.

قالوا: زعمتم أَنَّهُ عَلِيًّا دَحَى أَصْنَامِ قَرِيشٍ عَنِ الْكَعْبَةِ، وَعَبَدَ اللَّهُ مِنْ أَكْبَرِهَا، فَمَنْ أَيْنَ عَلِمْتُمْ مِنْهُ عَدَمَ عِبَادَتِهَا؟
قلنا: علمناه من الأدلة التي أسلفناها.
/[ص ٣٤٢] قالوا: تولد النبي من كافر كإبراهيم من آزر، وتولد منه كافر ككنعان من نوح.

قلنا: لا خلاف بين النسابين أَنَّهُ اسْمُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ تَارِخًا.
قالوا: نطق القرآن بأنه آزر.
قلنا: قيل: كان عمه، وقيل: خاله، وقد نطق القرآن بكونها أبوين: (وَاتَّبَعَتْ مَلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ)، وَإِسْمَاعِيلَ عَمُّ يَوْسُفَ، ﴿وَرَفَعَ أَبُوتَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠]، والمراد أبوه وخاله.
قالوا: مجاز.

قلنا: يجب إليه المصير، حذراً من التنفير.
وأما تولد كافر من النبي فلا مجال فيه، وقد قيل: إن كنعان كان لنوح ربيياً ولم يكن ابناً.
وروي عن الحسن ومجاهد أَنَّهُ وُلِدَ عَلَى فَرَاشِهِ، وَهَذَا بِالْإِعْرَاضِ عَنْهُ حَقِيقٌ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: مَا زَنْتَ امْرَأَةَ نَبِيٍّ قَطُّ.

نساؤه ﷺ:

الشافعي في الإمامة (ج ٤) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):
[[ص ٢٠]] فأما ادعاءه أَنَّهُ أَذْهَبَ الرَّجْسَ عَنْ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا أُدْرِي أَيَّ مَدْخَلٍ لِمَذْكَرِ الْأَزْوَاجِ فِي هَذَا الْبَابِ

الطاهرين إلى أرحام المطهرات حتى أخرجني في عالمكم هذا.
وأجمعوا على أَنَّهُ أَبَا طَالِبٍ ﷺ مَاتَ مُؤْمِنًا، وَأَنَّ أَمْنَةَ بِنْتَ وَهَبٍ كَانَتْ عَلَى التَّوْحِيدِ، وَأَنَّهَا تُحْشَرُ فِي جَمَلَةِ الْمُؤْمِنِينَ.
وخالفهم على هذا القول جميع الفرق ممن سميناه بدءاً.

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ١٣٩]] في أَنِّ أَبَاءَ النَّبِيِّ ﷺ كَانُوا مُوَحَّدِينَ:
قال أبو جعفر في آباء النبي ﷺ: اعتقدنا فيهم أَنَّهُمْ مُسْلِمُونَ.

قال الشيخ المفيد: آباء النبي ﷺ إِلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانُوا مُوَحَّدِينَ عَلَى الْإِيْمَانِ بِاللَّهِ، حَسَبَ مَا ذَكَرَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ﷺ، وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ عَصَابَةِ الْحَقِّ.

قال الله تعالى: ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ ۖ وَتَقْلِبَ فِي السَّجَدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٨ و ٢١٩]، يَرِيدُ بِهِ: تَنَقُّلَهُ فِي أَصْلَابِ الْمُوَحَّدِينَ.

وقال نبيه ﷺ: «مَا زِلْتُ أَتَنَقَّلُ مِنْ أَصْلَابِ الطَّاهِرِينَ إِلَى أَرْحَامِ الْمُطَهَّرَاتِ، حَتَّى أُخْرِجَنِي اللَّهُ تَعَالَى فِي عَالَمِكُمْ هَذَا»، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ آبَاءَهُ كُلَّهُمْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ، إِذْ لَوْ كَانَ فِيهِمْ كَافِرٌ لَمَا اسْتَحَقَّ الْوَصْفَ بِالطَّهَارَةِ، لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، فَحَكَّمَ عَلَى الْكُفَّارِ بِالنَّجَاسَةِ، فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِطَهَارَةِ آبَائِهِ كُلِّهِمْ وَوَصَفَهُمْ بِذَلِكَ، دَلَّ عَلَى أَنَّهُمْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ.

الصرط المستقيم (ج ١) / البيضاوي (ت ٨٧٧ هـ):

/ [[ص ٣٤١]] تذييب آخر:
قالوا بكفر أبوي النبي، لقول قريش: لا نرغب عن ملّة عبد المطلب.

قلنا: نقل باطل، فقد روى الثعلبي في التفسير: ﴿وَتَقْلِبَ فِي السَّجَدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٩]، أَنَّهُ مُحَمَّدًا لَمْ يَلِدْهُ إِلَّا نَبِيًّا، أَوْ وَصِيًّا نَبِيًّا، أَوْ مُؤْمِنًا.

وقال أبو عمر الزاهد منهم في كتاب الياقوت: قال النبي لعليّ عليه السلام: «لم أزل أنا وأنت نركض في الأصلاب الطاهرة، إلى عبد الله وأبي طالب، لم تُدُنِّسْنَا الْجَاهِلِيَّةُ بِأَرْجَاسِهَا وَسَفَاحِهَا».

وأخرج الكراجكي قول عبد المطلب لأبرهة: إن لهذا البيت رباً يدفع عنه، وتمدح بكونه على ملّة إبراهيم، وقد سلف.

يرتقب الوحي في أمرها، ليكون العقد لها بحجة يخصم بها المخالفين، ويدل بها على مكانها من / [[ص ١٢١]] الله تعالى ومنزلتها في الدين. ولو كانت كأختيها في الأعمال لكان لها من الخلق أكفأ كثيرة، ولم تكن الحاجة إليها في الاختيار صادقة إلى نزول الوحي في ذلك عن علام الغيوب.

* * *

خبر مارية:

رسالة حول خبر مارية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٦]] سألتني - أطال الله بقاء السيد الشريف، الفاضل الجليل، وأدام الله تأييده ونعمته وتوفيقه - رجل من المعتزلة عن الخبر المروي عن النبي ﷺ في قصة مارية القبطية (رحمها الله) وما كان من كذب بعض الأزواج لها بابتها، وقول النبي ﷺ لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «خذ سيفك يا علي وامض إلى بيت مارية، فإن وجدت القبطية فيه فاضرب عنقه».

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «إنك تأمرني يا رسول الله بالأمر، فأكون فيه كالسكة المحماة في ذات الوبر؟ فأمضي لأمرك في القبطية، أو يرى الشاهد ما لا يرى الغائب؟».

فقال له النبي ﷺ: «بل يرى الشاهد ما لا يرى الغائب».

/ [[ص ١٧]] فمضى أمير المؤمنين عليه السلام إلى بيت مارية القبطية، فوجد القبطية فيه، فلما رأى السيف بيد أمير المؤمنين عليه السلام صعد إلى نخلة في الدار، فهبت ريح كشفت عنه ثوبه، فإذا هو ممسوح، ليس له ما للرجال، فتركه أمير المؤمنين عليه السلام وعاد إلى النبي ﷺ فأخبره الخبر، فسرى عنه، وقال: «الحمد لله الذي نزهنا أهل البيت عما يرمينا به أشرار الناس من سوء».

/ [[ص ١٨]] والحديث مشهور وتفصيله عند أهل العلم مذكور.

فقال السائل: هذا الخبر عندكم ثابت، صحيح؟

قلت: أجل، هو خبر مسلم، يصطلح على ثبوته الجميع.

فقال: خبرني إذن ما وجه إطلاق النبي ﷺ الأمر بقتل نفس

على التهمة، من غير يقين لما يوجب ذلك منها؟

وما وجه اشتراط علي عليه السلام الرأي عند المشاهدة، وسؤاله عن

امتنال الأمر على كل حال، أو على بعض الأحوال؟

وهل لاختلاف الحال في هذين المعنيين عندك وجه تذكره

برهان؟

المخصوص بالكلام في أن أبا بكر هل يصلح للإمامة؟ على أنا قد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب / [[ص ٢١]] أن الآية التي ظن أنها تتناول الأزواج لا تتناولهن، وأنها تختص أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهما السلام، واستقصينا ذلك بما لا طائل في إعادته.

فأما قوله: (كيف تزوج بهن وهن كافرات)، فالجواب عن ذلك قد تقدم معناه عند كلامنا في تعظيمه عليه السلام لهم مع علمه بأنهم سيدفعون النص، وجملة الأمر في ذلك أن الرسول ﷺ إذا كان قد أطلع على ما سيكون من حرب زوجته لأخيه وابن عمه، فلا يمتنع أن يكون ما أطلع على عاقبتها وكان مجوزاً لأن تموت على الإصرار أو التوبة، ومع هذا التجويز لا نقطع على كفرها في الحال مع إظهار الإسلام، فإذا قيل: إنه عليه السلام كان يعلم العاقبة لم يمنع أن يكون نكاحه لمن لأجل ما يظهر من الإيمان والإسلام جازياً وإن لم يجز نكاح كل كافرة ولا إنكاح الكفار، وما طريقه الشرع والعقل يجوز فيه الأمور المختلفة، فلا دليل فيه أوضح من فعله ﷺ.

* * *

بناته

المسائل العكبرية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٢٠]] المسألة الخمسون: وسأل فقال: الناس مختلفون في رقية وزينب، هل كانتا ابنتي رسول ﷺ أم ربيتيه؟ فإن كانتا ابنتيه فكيف زوجهما من أبي العاص بن الربيع وعتبة بن أبي لهب، وقد كان عندنا منذ أكمل الله عقله على الإيمان، ووُلِدَ مبعوثاً، ولم يزل نبياً (صلَّى الله عليه)؟ وما باله رد الناس عن فاطمة عليها السلام ويزوجها إلا بأمر الله ﷻ، وزوج ابنتيه بكافرين على غير الإيمان؟

والجواب: أن زينب ورقية كانتا ابنتي رسول الله ﷺ، والمخالف لذلك شاذ بخلافه، فأما تزويجهما بكافرين فإن ذلك كان قبل تحريم مناكة الكفار، وكان له أن يُزوجهما لمن يراه، وقد كان لأبي العاص وعتبة نسب برسول الله ﷺ، وكان لهما محل عظيم إذ ذاك، ولم يمنع شرع من العقد لهما فيمتنع رسول الله ﷺ من أجله.

فصل: وأما فاطمة فإن السبب الذي من أجله رد رسول الله ﷺ خاطبيها حتى جاء الوحي بتزويجها أمير المؤمنين عليه السلام، فلائها كانت سيده نساء العالمين، وواحدة الأبرار من النساء أجمعين، وكانت بفضلها في الدين تفوق على كافة نساء العالمين، فلم يكن لها كفو إلا أمير المؤمنين عليه السلام، وكان رسول الله ﷺ

فإذا كان الأمر فيه على ما قدّمناه لم ينكر أن يكون النبي ﷺ أطلق الأمر بقتل القبطي - وإن كان الشرط لازماً - لعلمه بأن أمير المؤمنين ﷺ يعرف ذلك ولا يحتاج فيه إلى ذكره له في نفس الكلام.

ولو كان غير أمير المؤمنين ﷺ المأمور - ممن لا يؤمن عليه فهل الشرط والتعليق بمطلق الأمر بالإقدام، على غير الصواب - يُقيد له الكلام، بجعل الشرط فيه ظاهراً، ولم يجد عنه محيصاً.

ولترك النبي ﷺ التقييد في الأمر فائدة في الإبانة عن فضل أمير المؤمنين ﷺ على الجماعة، بإظهار الاشتراط فيه والاستخبار عن المراد، لتعلم الجماعة أنه قد عرف من باطن الحال ما كشفها لهم بالسؤال.

/ [[ص ٢٢]] ولأمير المؤمنين ﷺ به فضيلة من جهة أخرى: وهي رفع الشبهة عمّن لا بصيرة له بحق النبي ﷺ ومنزلته من الله في غلظه، وإقدامه على قتل من هو بريء محقون الدم عند الله، ليبيّن له مراده في الاشتراط، ويعلمه أنه - وإن أطلق الأمر - فإنما قصد به ما ظهر فيه بالبيان. ولو كان النبي ﷺ اشترط في الكلام ما كان فيه في الجواب لم يبيّن لأمير المؤمنين ﷺ الفضل الذي أبانه الاشتراط والاستفهام.

ولو ترك أمير المؤمنين ﷺ الاشتراط والاستفهام وعمل على علم بالباطن وكفّ عن قتل القبطي لمشاهدته الحال، لم يبين من فضل رسول الله ﷺ للكافة ما أبانه الاستفهام، ولظنّ كثير من الناس أنه ﷺ أخطأ في الأمر المطلق بقتل الرجل، وأنّ عليّاً أصاب في خلافه الظاهر بشاهد الحال، وكان في إطلاق النبي ﷺ الأمر لعليّ ﷺ، واستفهام أمير المؤمنين ﷺ له عن المراد وكشفه لذلك ما استنبطه من الكلام، من الفوائد في فضلها وعصمتها ونطقها عن الله ﷻ ما بيّناه عنه وأوضحناه، ولم يبق لمخالف الحقّ طريق معه إلى إثبات شيء من الشبه التي تعلّق بها فيها حكيانه.

ووجه آخر: وهو أنه قد كان جازياً من الله تعالى أن يأمر نبيّه (صلوات الله عليه) بقتل القبطي على جميع الأحوال، لدخوله بيت النبي ﷺ بغير إذنه له في ذلك، وعلى غير اختيار منه له ورأي، فاستفهمه / [[ص ٢٣]] أمير المؤمنين ﷺ لهذه الحال، فأخبره بما عرف الحكم فيه وأنه غير مباح دمه على كلّ حال.

ويجوز ويمكن أن يكون الحكم فيه مفوضاً إليه ﷺ، فلمّا استفهمه أمير المؤمنين ﷺ بان له حال التفويض إليه. فقال: إن

فقلت له: قد تعلّق بمضمون هذا الخبر طوائف من الناس، كلّ طائفة تبني مذهباً لها، تأسيسه على الفساد:

فمنهم: الغلاة، المنتحلة للزيغ، زعمت أنّ أمير المؤمنين ﷺ رمز بذكر: (الشاهد الغائب)، وعنى بمقاله: أنّه مشاهد جميع الأشياء، وأنّ الأمر له في الباطن والتدبير، دون النبي ﷺ.

ومنهم: العامة والمعتزلة، المجوّزة على النبي ﷺ الخطأ في الأحكام، زعموا أنّ إطلاق الأمر منه بقتل القبطي كان غلطاً، عرفه أمير المؤمنين ﷺ فنّبّه بالاشتراط عليه، فلمّا سمع النبي ﷺ منه، رجع إلى الصواب.

/ [[ص ١٩]] ومنهم: الفرقة المنتسبة إلى موسى بن عمران، القائلة بأنّ النبي ﷺ كان يُشرّع بالنصّ تارةً، وبالاختيار أخرى. وأنّه كان مفوضاً إليه القول في الأحكام بما شاء وكيف شاء.

ومنهم: أصحاب الرأي والاستحسان من متفهمي العوامّ الذاهبين إلى أنّ النبي ﷺ كان يحكم بالرأي ثمّ يرجع عنه، ويقول بالاستحسان ثمّ يتعقّب بالخلاف، حسب ما يراه في كلّ حال.

ومنهم: مخالفو الملة، من الزنادقة وأهل الذمّة، فإنّهم جعلوا ذلك حجّة لهم فيما طعنوا به في نبوته ﷺ.

فصل: وقد ذهب جميع من ذكرناه عن الصواب في مضمون الخبر، وأسّسوا قولهم فيه على منبى ظاهر الفساد.

ولأمر النبي ﷺ بقتل القبطي واشترط أمير المؤمنين ﷺ الرأي فيه واستفهامه عن المراد، وجوه واضحة في الحقّ، لائحة لمن وقف عليها من ذوي الإنصاف أنا أذكرها على التفصيل، لتعلم أيّها السائل بها ما التمسست علمه، وتبطل بها شبهة أهل الضلال، إن شاء الله.

فأول ذلك: أنّ أمر الحكماء في الإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل بحسب معرفة المأمور، وحكمته وذكائه والاختصار، فإن كان في الوسط منه / [[ص ٢١]] احتاج إلى تأكيد وزيادة بيان. وإن كان دون ذلك احتيج معه إلى الشرح والتفصيل والإعادة للمقام والتكرار، حالاً بعد حال.

وبحسب الثقة به في الطاعة أيضاً، والسكون إلى سداده يختلف ما ذكرناه.

فهذا بين يتفق عليه كافة أهل النظر وجهور العقلاء، فلا حاجة بنا إلى تكليف دليل عليه، لما وصفناه.

والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والمهدي عليه السلام في ضحضاح من نور يُصلون.

فقال لي الربُّ تعالى: هؤلاء الحُجَّج لأوليائي، وهذا المنتقم من أعدائي».

قال الجارود: فقال [لي] سلمان: يا جارود، هؤلاء المذكورون في التوراة والإنجيل والزبور.

فانصرفت بقومي وأنا أقول:

أتيتك يا ابن آمنة الرسولا

لكي بك اهتدي النهج السبيلا

فقلت فكان قولك قول حق

وصدق ما بدالك أن تقولوا

وبصرت العمى من عبد شمس

وكلُّ كان في عمه ضليلا

وأبناك عن قس الأيادي

مقالاً فيك ظلت به جديلا

وأسماء عمت عنا فآلت

إلى علم و(كنت) به جهولا

/ [[ص ١٤٠]] فصل من الكلام في هذا الخبر:

اعلم - أيديك الله تعالى - أنك تُسأل في هذا الخبر عن ثلاثة

مواضع:

أحدها: أن يقال لك: كان الأنبياء المرسلون عليهم السلام قبل رسول

الله ﷺ قد ماتوا، فكيف يصحُّ سؤالهم في السماء؟

وثانيها: أن يقال لك: ما معنى قولهم: إنهم بعثوا على نبوته

وولاية علي والأئمة من ولده عليه السلام؟

وثالثها: أن يقال لك: كيف يصحُّ أن يكون الأئمة الاثني عشر

عليهم السلام في تلك الحال في السماء، ونحن نعلم - ضرورة - خلاف

هذا، لأن أمير المؤمنين عليه السلام كان في ذلك الوقت بمكة في

الأرض، ولم يدع قط ولا ادعى له أحد أنه صعد إلى السماء، فأما

الأئمة من ولده فلم يكن وُجِدَ أحد منهم بعد ولا وُلِدَ، فما معنى

ذلك إن كان الخبر حقاً؟

فهذه مسائل صحيحة، ويجب أن يكون معك لها أجوبة

متعددة.

شاهدته بريئاً، فلك فيه الرأي، [وإن اقتضت الحال التي تشاهدها منه قتله أو العفو عنه فذلك إليك]، وقد فوّضت ما فوّض إليّ إليك، فاعمل فيه بما تراه.

وهذا - أيضاً - ممّا دلّ الله تعالى به الأنام على مشاكلة أمير المؤمنين لنبية (صلوات الله عليهما) في العصمة والكمال، ومشاботه له في تدبير الدين والحكم في العباد.

ولو لم يقع الإطلاق في الأمر والاشتراط من أمير المؤمنين عليه السلام لما عُرِفَ ذلك، حسب ما بيّناه. والله الموفق للصواب.

فقال السائل: هذا قد فهمته، وهو كلام واضح البيان في معناه، فما القول في نقض شبه من قدّمت ذكره في الضلال؟

فقلت له: ثبوته على الوجه الذي أوضحت، كافٍ في إبطال جميع تلك الشبهات، إذ هي دعاوى مجرّدة من بيان، لجأ أصحابها في التعلّق بها إلى الاضطرار إليها، لعدم الحجّة بما ذكرناه لهم فيها على زعمهم وتوهمهم الفاسد وظنهم المحال.

/ [[ص ٢٤]] فإذا ثبت لمضمون الخبر من الأوجه الصحيحة ما أثبتناه، وكان في الإمكان على ما ذكرناه، لم يكن للعدول عنه طريق إلا التحكّم بالأمانى الخائبات، والحمد لله.

فقال السائل: هو كذلك، ولا ينبغي للعاقل أن يظلم نفسه بمكابرة الحق واللجاج. وبالله التوفيق، وصلواته على سيّدنا محمد النبي وآله الطاهرين.

المعراج:

الحكايات في مخالقات المعتزلة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٦٩]] [٥] وجمهورهم يُبطل المعراج، ويزعمون: أن ذلك كان مناماً من جملة المنامات.

كنز الفوائد (ج ٢)/ أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٣٩]] ثم قلت: يا رسول الله أنبئني أنباك الله بخبر عن هذه الأسماء التي لم نشهدها وأشهدنا قسّ ذكرها، فقال رسول الله ﷺ:

«يا جارود، ليلة أسري بي إلى السماء أوحى الله ﷻ إليّ أن سلّ من أرسلنا قبلك من رُسُلنا على ما بعثوا، فقلت لهم: على ما بعثتم؟ فقالوا: على نبوتك وولاية علي بن أبي طالب والأئمة منكما.

ثم أوحى إليّ أن التفت عن يمين العرش، فالتفت فإذا عليّ

وإن الأمة مجمعة على أن الأنبياء ﷺ قد بشروا بنبينا، ونبهاوا على أمره، ولا / [[ص ١٤٢]] يصحُّ منهم ذلك إلا وقد أعلمهم الله تعالى به، فصدَّقوا وآمنوا بالمخبر به.

وكذلك قد روت الشيعة بأنهم قد بشرُوا بالأئمة أوصياء رسول الله ﷺ .

وأما الجواب عن السؤال الثالث: فهو أنه يجوز أن يكون الله تعالى أحدث لرسوله ﷺ في الحال صوراً كصور الأئمة ﷺ ليراهم أجمعين على كما لهم، فيكون كمن شاهد أشخاصهم برؤيته مثاهم، ويشكر الله تعالى على ما منحه من تفضيلهم وإجلالهم.

وهذا في العقول من الممكن المقذور.

وجوز أيضاً أن يكون الله تعالى خلق على صورهم ملائكة في سماءه يُسبِّحونه ويُقدِّسونه، لتراهم ملائكته الذين قد أعلمهم بأنه يكون في أرضه حُجَجاً له على خلقه، فتتأكد عندهم منازلهم، وتكون رؤيتهم تذكراً لهم بهم وبما سيكون من أمرهم.

وقد جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ رأى في السماء لماً عُرج به ملكاً على صورة أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وسلامه). وهذا خبر قد اتَّفَق أصحاب الحديث على نقله.

حدَّثني به من طريق العائمة الشيخ الفقيه أبو الحسن محمد بن أحمد بن الحسن بن شاذان القمي، ونقلته من كتابه المعروف بإيضاح دقائق النواصب، وقرأته عليه بمكة في المسجد الحرام سنة اثنتي عشرة وأربعمائة، قال: حدَّثنا أبو القاسم جعفر بن مسرور اللجّام، قال: حدَّثنا الحسين بن محمد، قال: حدَّثنا أحمد بن علويه المعروف بابن الأسود الكاتب الأصبهاني، قال: حدَّثني إبراهيم بن محمد، قال: حدَّثني عبد الله بن صالح، قال: حدَّثني جرير بن عبد الحميد، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول:

«لَمَّا أُسْرِي بي إلى السماء ما مررت بملاً من الملائكة إلا سألوني عن علي بن أبي / [[ص ١٤٣]] طالب، حتَّى ظننت أن اسم علي أشهر في السماء من اسمي، فلمَّا بلغت السماء الرابعة نظرت إلى ملك الموت، فقال: يا محمد، ما خلق الله خلقاً إلا أقبض روحه بيدي، ما خلا أنت وعلي، فإن الله ﷻ يقبض أرواحكم بقدرته.

فلمَّا صرت تحت العرش نظرت فإذا أنا بعلي بن أبي طالب واقفاً تحت عرش ربي، فقلت: يا علي سبقتني؟ فقال لي جبرائيل ﷺ: يا محمد، من هذا الذي يُكَلِّمك؟ قلت: هذا أخي علي بن

وأما الجواب عن السؤال الأول: فهو أننا لا نشك في موت الأنبياء ﷺ، غير أن الخبر قد ورد بأن الله تعالى يرفعهم بعد ماتهم إلى سمائه، وأنهم يكونون فيها أحياءً متنعمين إلى يوم القيامة.

(و) ليس ذلك بمستحيل في قدرة الله تعالى، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «أنا أكرم عند الله من أن يدعني في الأرض أكثر من ثلاث».

وهكذا عندنا حكم الأئمة ﷺ، قال النبي ﷺ: «لو مات نبي بالشرق، ومات وصيه بالمغرب، لجمع الله بينهما».

وليس زيارتنا لمشاهدتهم على أنهم بها، ولكن لشرف المواضع، فكانت غيبة الأجسام فيها، ولعبادة أيضاً نُدبنا إليها، فيصحُّ على هذا أن يكون النبي ﷺ رأى الأنبياء ﷺ في السماء، فسألهم كما أمره الله.

/ [[ص ١٤١]] وبعد، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، فإذا كان المؤمنون الذين قتلوا في سبيل الله تعالى بهذا الوصف، فكيف يُنكر أن الأنبياء بعد موتهم أحياء منعمون في السماء؟

وقد اتَّصلت الأخبار من طريق الخاص والعام بتصحيح هذا، وأجمع الرواة على أن النبي ﷺ لَمَّا (خوطف) بفرض الصلاة ليلة المعراج، وهو في السماء، قال له موسى ﷺ: «إن أمتك لا تطيق»، وأنه راجع الله تعالى دفعةً بعد أخرى.

وما حصل عليه الاتفاق فلم يبق فيه كذب.

وأما الجواب عن السؤال الثاني: فهو أن يكون الأنبياء ﷺ قد أعلموا بأنه سيبعث نبياً يكون خاتمهم وناسخاً بشرعه لشرائعهم، وأعلموا أنه أجلهم وأفضلهم، وأنه سيكون (له) أوصياء من بعده، حفظة لشرعه، وحملة لدينه، وحجج على أمته، فوجب على الأنبياء ﷺ التصديق بما أخبروا به، والإقرار بجميعة.

أخبرني الشريف يحيى بن أحمد بن إبراهيم بن طباطبا الحسني، قال: حدَّثني أبو القاسم عبد الواحد بن عبد الله بن يونس الموصلي، عن أبي علي بن همام، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن عبد الله بن محمد، عن محمد بن أحمد، عن يونس بن يعقوب، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سمعت أبا عبد الله الصادق ﷺ يقول: «ما تنبأ نبي قط إلا بمعرفة حقنا وتفضيلنا على من سوانا».

النار، ولا آدم ولا حواء، ولا الملائكة، ولا شيئاً مما خلق،
(صلوات الله عليهم أجمعين).

* * *

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣١]] وَأَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ سَيِّدُهُمْ وَأَفْضَلُهُمْ، وَأَنَّهُ جَاءَ
بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ.

وَأَنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوهُ لَدَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ، وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [الأعراف: ١٥٧] الفائزون.

ويجب أن يُعتقد أن الله ﷻ لم يخلق خلقاً أفضل من محمد
والأئمة عليهم السلام، وأنهم أحبُّ الخلق إلى الله، وأكرمهم عليه، وأولهم
إقراراً به لَمَّا أخذ الله ميثاق النبيين ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى / [ص
٣٢]] أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴿[الأعراف: ١٧٢].

وَأَنَّ اللَّهَ بَعَثَ نَبِيَّهُ ﷺ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ فِي الذَّرِّ.
وَأَنَّ اللَّهَ ﷻ أَعْطَىٰ مَا أَعْطَىٰ كُلَّ نَبِيٍّ عَلَىٰ قَدْرِ مَعْرِفَتِهِ نَبِيًّا،
وسبقه إلى الإقرار به.

ونعتقد أن الله تبارك وتعالى خلق جميع ما خلق له ولأهل بيته
عليهم السلام. وأنه لولا هم لما خلق الله السماء والأرض، ولا الجنة ولا
النار، ولا آدم ولا حواء، ولا الملائكة، ولا شيئاً مما خلق،
(صلوات الله عليهم أجمعين).

* * *

[[ص ٣٤]] واعتقادنا في النبي ﷺ أَنَّهُ سُمِّيَ فِي عَزْوَةِ خَيْبَرَ،
فَمَا زَالَتْ هَذِهِ الْأَكَلَةُ تُعَاوَدُهُ حَتَّى قَطَعَتْ أَبْهَرَهُ فَمَاتَ مِنْهَا.

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٢٩]] المسألة الثانية: قال السائل: قد أجمعنا أن محمدًا
 وآله (صلوات الله عليهم) أفضل من إبراهيم وآله عليهم السلام. قال:
 ونحن نسأل الله في الصلاة - على ما ورد به الأثر - أن يُصليَ على
 محمد وآله كما صلى على إبراهيم وآل إبراهيم، فكأننا نسأله الخطيئة
 عن منزلتهم إذ كنا قد أجمعنا على أنهم أفضل من إبراهيم وآله.
 قال: وإذا صحَّ أن الأنوار قديمة فما بال إبراهيم قال: ﴿رَبَّنَا
 وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وشدد ذلك ما ورد
 به الخبر أنه قيل: يا رسول الله، ما بدء أمرك؟ قال: دعوة إبراهيم.

والجواب - وبالله التوفيق - أنه ليس في مسألتنا الله تعالى أن
 يُصليَ على محمد وآله كما صلى على إبراهيم وآل إبراهيم ما

أبي طالب عليه السلام، قال لي: يا محمد، ليس هذا عليًّا، ولكنه ملك
 من ملائكة الرحمن خلقه الله تعالى على صورة علي بن أبي طالب،
 فنحن الملائكة المقربون كلما اشتقنا إلى وجه علي بن أبي طالب زرنا
 هذا الملك، لكرامة علي بن أبي طالب على الله سبحانه.

فيصحُّ على هذا الوجه أن يكون الذين رآهم رسول الله ﷺ
 ملائكة على صور الأئمة عليهم السلام.

وجميع ذلك داخل في باب التجويز والإمكان، والحمد لله.

* * *

التبيان (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٤٤٦]] وعند أصحابنا وأكثر أصحاب التأويل، وذكره
 الجبائي أيضاً: أَنَّهُ عُرِجَ بِهِ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ إِلَى السَّمَاءِ، وَأَتَتْ حَتَّىٰ بَلَغَ
 سدرة المنتهى في السماء السابعة، وأراه الله من آيات السماوات
 والأرض ما ازداد به معرفةً و يقيناً، وكان ذلك في يقظته دون
 منامه، والذي يشهد به القرآن الإسراء من المسجد الحرام إلى
 المسجد الأقصى، والباقي يُعلم بالخبر.

* * *

مباحث عامة:

الهداية / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢١]] وَأَنَّ سَادَةَ الْأَنْبِيَاءِ خَمْسَةٌ، الَّذِينَ عَلَيْهِمْ دَارَتِ
 الرحى، وهم أصحاب الشرائع، وهم أولو العزم: نوح،
 وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد (صلوات الله عليهم).

[[ص ٢٣]] وَأَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ سَيِّدُهُمْ وَأَفْضَلُهُمْ، وَأَنَّهُ جَاءَ
 بِالْحَقِّ، وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ، (وَأَنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوهُ ذَائِقُوا الْعَذَابِ
 الْأَلِيمِ)، وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ
 الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ويجب أن يُعتقد أن الله تعالى لم يخلق خلقاً أفضل من محمد
 ﷺ ومن بعده الأئمة (صلوات الله عليهم)، وأنهم أحبُّ الخلق
 إلى الله ﷻ وأكرمهم / [ص ٢٤]] عليه، وأولهم إقراراً به لَمَّا
 أخذ الله ميثاق النبيين في الذرِّ، وأشهدهم على أنفسهم: ﴿أَلَسْتُ
 بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، (وبعدهم الأنبياء عليهم السلام)،
 وَأَنَّ اللَّهَ بَعَثَ نَبِيَّهُ ﷺ (إِلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمْ) فِي الذَّرِّ، وَأَنَّ اللَّهَ أَعْطَىٰ
 مَا / [ص ٢٥]] أَعْطَىٰ كُلَّ نَبِيٍّ عَلَىٰ قَدْرِ مَعْرِفَتِهِ (نَبِيًّا ﷺ)،
 وسبقه إلى الإقرار به.

ويُعتقد أن الله تبارك وتعالى خلق جميع ما خلق له ولأهل بيته
 ﷺ، وأنه لولا هم ما خلق الله السماء والأرض، ولا الجنة ولا

والجواب: أن الله تعبد نبيه ﷺ وكافة المسلمين بالرغبة إليه في إدامة التوفيق والألطف في الدين والتمسك منه بالصراف المستقيم بالمسألة لله تعالى في ذلك، فالنبي ﷺ وإن كان مهتدياً و متمسكاً بسبيل الحق فلا غناء له عن إمداد الله تعالى بالتوفيق واللفظ له في استدامة ما هو عليه / [[ص ١٠٧]] من ذلك، وليس يمتنع أن يكون من لطفه رغبة إلى الله في ذلك وإظهار التضرع فيه والمسألة في إدامته له. ولفظ القرآن يدل على ذلك لأنه تعبد بسؤال ما يستقبل من الأفعال. ولا ينكر أيضاً أن يكون السؤال لذلك شرطاً في كمال العصمة وحراستها، وإذا لم يكن ذلك منكرًا زالت الشبهة في معناه على ما بيّناه.

* * *

الذريعة إلى أصول الشريعة/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٦٩]] الفصل العاشر: في ذكر جواز تأخير التبليغ:

اعلم أن التبليغ من النبي ﷺ موقوف على المصلحة، فإن اقتضت تقديمه تقدّم، وإن اقتضت تأخيره تأخر.

فمن قال من الفقهاء: إن التبليغ لا يجوز أن يتأخر، وأراد عن وقت الحاجة والمصلحة، فالأمر على ذلك. وإن أراد أنه لا يتأخر عن وقت إمكان الإبلاغ والأداء، فذلك باطل، لأنه غير ممتنع أن يكون وقت إمكان الإبلاغ لا تتعلق به المصلحة، فلا يحسن الإبلاغ. ثم ذلك يلزم فيه تعالى، حتى يكون متى أمكنه تعريفنا ذلك أن يكون التعريف واجباً إماً بخطاب منه تعالى أو برسوله، وهذا يقتضي أن لا يقف التقديم على حدّ.

فأمّا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، فإنه يقتضي إيجاب التبليغ على الوجه المأمور به، فمن أين تقدّمه دون تأخيره؟ ثم هذا القول وجب التبليغ، وقد كان - قبل نزوله - التبليغ ممكناً، وليس بواجب. وحملهم ذلك على تأخير بيان المجلد غير صحيح، لأننا نَجُوزُ تأخير بيان المجلد، وسندل عليه بعون الله تعالى. ومن منع من ذلك، فلأن تأخير بيان المجلد يقتضي قبح الخطاب، وليس هذا في التبليغ، لأنه ﷺ لم يخاطب بشيء، فبيّنه.

* * *

جوابات المسائل السّلارية/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٢٢]] فإن قيل: فما قولكم في منامات الأنبياء ﷺ؟

وما السبب في صحّتها حتى عدّ ما يروونه في المنام مضاهياً لما يسمعون من الوحي؟

يقتضي الرغبة إليه في إلحاقهم بدرجة إبراهيم وآل إبراهيم، وأنهم محطون عن تلك الدرجة، وإننا نسأله التفضّل عليهم برفعهم إليها كما ظنّه السائل وأشابهه ممن لا علم لهم بمعاني الكلام، وإنما المراد بذلك الرغبة إلى الله في أن يفعل بهم المستحقّ لهم من التعظيم والإجلال، كما فعل بإبراهيم وآله ما استحقّوه من ذلك، فالسؤال يقتضي / [[ص ٣٠]] تنجيز المستحقّ لهم منه تعالى وإن كان أفضل ممّا استحقّه إبراهيم وآله. ولهذا نظير من الكلام في المتعارف، وهو أن يقول القائل لمن كسا عبده في ماضي الدهر وأحسن إليه: (اكس ولدك الآن كما كسوت عبدك، وأحسن إليه كما أحسنت إلى عبدك من قبل)، ولا يريد مسألة إلحاق الولد برتبة العبد في الإكرام، ولا التسوية بينهما في ماهية الكسوة والإحسان ومماثلتهما في القدر، بل يريد به الجمع بينهما في الفعلية والوجود. ولو أن رجلاً استأجر إنساناً بدرهم أعطاه إياه عند فراغه من عمله، ثم عمل له أجير من بعد عملاً يساوي أجرته ديناراً، لصحّ أن يقال عند فراغ الإنسان من العمل: (اعط هذا الإنسان أجره كما أعطيت فلاناً أجره)، أو يقول الأجير نفسه: (وفّي أجرتي كما وفيت أجيرك بالأمس أجرته)، ولا يقصد التمثيل بين الأجيرين في قدرهما، ولا السؤال في إلحاق الثاني برتبة الأوّل على وجه الخطّ عن منزلته والنقص له من حقّه. فهكذا القول في مسألتنا الله سبحانه الصلاة على محمد وآله ﷺ كما صلّى على إبراهيم وآل إبراهيم حسب ما بيّناه وشرناه.

فصل: فأما تكرار القول بأنّه قد صحّ أنّهم أنوار، فقد قلنا فيه ما يكفي، وبيّنا / [[ص ٣١]] أنّه مذهب مردود، ووصفنا الذهاب إليه من الناس بما ذكره من الغلو والتقليد بغير بيان. وأمّا الخبر الثابت عن النبي (عليه وآله السلام): «أنا دعوة إبراهيم»، فلم يأت بأنّه كان جواباً عن المسألة له عن بدء أمره. ولو سئل عن بدء أمره لما كان لقوله: «أنا دعوة إبراهيم» محصول، لأنّه إن أراد بالبدء الإرسال فلم يكن عن دعوة إبراهيم، وإن أراد الذكر فقد كان ذلك قبل إبراهيم حين ذكره الله لنبيه آدم ﷺ. وفي الخبر أنّه مذكور للملائكة قبل آدم ﷺ، وبالجملة فإننا غير مصحّحين لقدم الأنوار التي ذكرها السائل، وقد قلنا في ذلك ما فيه مقنع إن شاء الله تعالى.

* * *

[[ص ١٠٦]] المسألة الأربعون: وسأل فقال: خبرنا عن قوله

تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، وتعبد الله النبي ﷺ بقوله، ما وجهه؟ وأي صراط بعد الإسلام والقرآن؟

[[ص ١٠٦]] (٢٠) والدليل على أنه ﷺ صادق بجميع ما أخبر به في أحكام الشرع من الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك، وصادق في إخباراته عن أحوال المعاد، كالبعث والصراف والحشر والحساب والنشور والميزان وتطابير الكتب وإنطاق الجوارح والجنة وما وعد الله فيها، من المأكول والمشرب والمنكح والنعيم المقيم أبداً الذي لا عين رأت ولا أُذُن سمعت بمثله في دار الدنيا أبداً، والنار وما وعد الله فيها من العذاب الأليم والنكال المقيم، أعادنا الله وإياكم من شرابها الصديد ومن مقامها الحديد ومن دخول باب من أبوابها ومن لدغ حياتها ولسع عقاربها.

* * *

الطرائف (ج ٢) / علي بن طائوس (ت ٦٦٤هـ):

[[ص ٥٥]] وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ فِي الْحَدِيثِ الرَّابِعِ وَالْأَرْبَعِينَ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: بَيْنَمَا الْحَبَشَةُ يَلْعَبُونَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِحِجْرِهِمْ إِذْ دَخَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَأَهْوَى إِلَى الْخُصْبَاءِ يَحْصِبُهُمْ بِهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «دَعَهُمْ يَا عُمَرُ».

وَرَوَى الْعَزَلِيُّ فِي كِتَابِ إِحْيَاءِ عُلُومِ الدِّينِ حَدِيثًا فِي الْمَعْنَى مِثْلَ هَذَا، وَهُوَ أَنَّ مُحَمَّدًا نَبِيَّهُمْ ﷺ كَانَ جَالِسًا وَعِنْدَهُ جَوَارٍ يَغْنَمُونَ وَيَلْعَبُونَ، فَجَاءَ عُمَرُ فَاسْتَأْذَنَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اسْكُتْ»، فَسَكَتَ، فَدَخَلَ عُمَرُ فَقَضَى حَاجَتَهُ ثُمَّ خَرَجَ، فَقَالَ لَهْنُ مُحَمَّدٍ نَبِيِّهِمْ: «عُدْنَ إِلَى الْغَنَاءِ»، فَعُدْنَ إِلَى الْغَنَاءِ، فَقُلْنَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، مَنْ هَذَا الَّذِي كَلَّمَا جَاءَ قُلْتَ: «اسْكُتْ»، وَكَلَّمَا خَرَجَ قُلْتَ: «عُدْنَ إِلَى الْغَنَاءِ»؟ فَقَالُوا عَنْ نَبِيِّهِمْ مُحَمَّدٍ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «هَذَا رَجُلٌ لَا يُؤْتِرُ سَمَاعٍ» / [[ص ٥٦]] «الْبَاطِلُ» وَنَحْوَ ذَلِكَ.

وروا في صحاحهم عدة أحاديث يتضمن أمثال ذلك تركنا ذكرها كراهية الإطالة.

وقد روى مسلم منها في صحيحه سبعة أحاديث في المجلد الأول بنحو هذه المعاني، تنفر منها عقول العارفين بالأنبياء، ولا يثبت مثلها عن أكمل العقلاء.

قال عبد الحمود: يا أهل العقول، يا ذوي البصائر، انظروا في عقول هؤلاء الذين رروا مثل هذا عن نبيهم، وصدقوا قائله، وتفكروا هل يجوز أن يقتدي عاقل بهم أو يثق برواياتهم أو يسكن إلى بصائرهم؟ ويغلب الظن أنه ما حملهم على الكذب في ذلك على نبيهم إلا قصدهم ملح عمر، وكونه أنكر على النبي ﷺ وأرشده إلى الصواب في هذه الأسباب.

قلنا: الأخبار الواردة بهذا الجنس غير مقطوع على صحتها، ولا هي مما توجب العلم، وقد يمكن أن يعلم الله تعالى النبي بوحى يسمعه من الملك على الوجه الموجب للعلم أنني سأريك في منامك في وقت كذا ما يجب أن تعمل عليه، فيقطع على صحته من هذا الوجه لا بمجرد رؤيته له في المنام. وعلى هذا الوجه يحمل منام إبراهيم عليه السلام في ذبح ابنه، [ولولا ما أشرنا إليه كيف كان يقطع إبراهيم عليه السلام بأنه متعبد بذبح ولده؟].

فإن قيل: فما تأويل ما يروى عنه عليه السلام من قوله: «من رآني فقد رآني فإن الشيطان لا يتخيل بي»، وقد علمنا أن المبطل والمحقق والمؤمن والكافر قد يرون النبي عليه السلام في النوم ويُخبر كل واحد منهم عنه / [[ص ٣٢٣]] بضد ما يُخبر به الآخر، فكيف يكون رائيًا له على الحقيقة مع هذا؟

قلنا: هذا خبر واحد ومن ضعيف أخبار الآحاد، ولا معول على مثل ذلك. على أنه يمكن مع تسليم صحته أن يكون المراد به: من رآني في اليقظة فقد رآني على الحقيقة، لأن الشيطان لا يتمثل بي لليقظان. فقد قيل: إن الشياطين ربما تمثلت بصورة البشر. وهذا التأويل أشبه بظاهر ألفاظ الخبر، لأنه قال: «من رآني فقد رآني»، فأثبت غيره رائيًا له ونفسه مرئية، وفي النوم لا رائي على الحقيقة ولا مرئي، وإنما ذلك في اليقظة. ولو حملناه على النوم لكان تقدير الكلام: من اعتقد أنه يراني في منامه، وإن كان غير راء لي على الحقيقة، فهو في الحكم كأنه قد رآني. وهذا عدول عن ظاهر لفظ الخبر وتبديل لصيغته.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٢٤٣]] ويعتقد أن الله سبحانه شرف نبينا ﷺ بياهر الآيات، وقاهر المعجزات، فسبح في كفه الحصى، ونبع من بين أصابعه الماء، وغير ذلك مما قد تضمنته الأنباء، وأجمع على صحته العلماء، وأتى بالقرآن المبين، الذي بهر به السامعين، وعجز عن الإتيان بمثله سائر الملحددين.

* * *

الرسائل / (مسائل كلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٩٧]] (٢٦) مسألة: محمد ﷺ أشرف الأنبياء والرسل، بدليل قوله ﷺ لفاطمة عليها السلام: «أبوك خير الأنبياء وبعلك خير الأوصياء».

* * *

إِلَى خَشْيَةٍ فِي مُقَدِّمِ الْمَسْجِدِ، فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا مُغَضَّبًا، وَفِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَخَرَجَ سَرْعَانَ النَّاسِ، فَقَالُوا: أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ؟ وَهَذَا رَجُلٌ يَدْعُوهُ النَّبِيُّ ذَا الْيَدَيْنِ، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَنْسَيْتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: «لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تَقْصُرِ الصَّلَاةُ»، قَالَ: بَلَى قَدْ نَسَيْتَ، قَالَ: «صَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ»، فَقَامَ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ وَأَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ.

/ [[ص ٥٨]] وَرَوَوْا نَحْوَهُ فِي الْحَدِيثِ السَّابِعِ مِنْ كِتَابِ الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ فِي مُسْنَدِ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ.

قال عبد المحمود: يا بشرى لمن فارق هؤلاء الأربعة المذاهب القائلين عن نبيهم مثل هذه المقالات المصدقين عنه لهذه الروايات.

ومن طريف هذا الحديث أن أبا بكر وعمر كانا ذاكرين أنه غلط وسهئ، لیت شعري من عرف من الرواة باطنها حتى شهد لها بذلك، أو من شهد لها بالعصمة حتى يصدقها أنها كانا أكمل من نبيهم وأحضر فكراً وأشد بصيرة؟ وليت شعري من أين لهما أنه غلط وسهئ؟ وهلاً جوزاً أن يكون قد قصرت الصلاة وصارت ركعتين ونُسخت منها ركعتان؟ وكيف استجازا سوء الظن به بما قالوا فيه إنه سهئ وغلط قبل أن يعترف به كما زعموا؟ وليت شعري كيف استحسنت رواة هذا الحديث ومصححوه أن يذكروا عن نبيهم أنه غلط وسهئ؟

ثم يذكرون أن أبا بكر وعمر من دون الصحابة ودون بني هاشم وعتره نبيهم على وجه التنزيه لهما بأتمها هاباه أن يكلمها، يعني أنهما كانا منزّهين في هذه عن السهو، وليت شعري من يروي عنهما ما تقدّم وما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى من الإقدام على الإنكار على نبيهم في عدة مقامات ومقالات، وكيف يستحسن أن يكذبوا أنفسهم ويناقضوا ويباهتوا ويقولوا في هذه الرواية: إنهما هاباه؟

ومن طريف الحديث المذكور أنهم صدّقوا أبا هريرة في أن نبيهم قال: «ما قصرت ولا سهوت»، وأن ذا اليمين كذبه وردّ عليه، وما أنكر على ذي اليمين منكر، وأن نبيهم عاد وعرف أن ذا اليمين صادق في تكذيبه، ما رأيت ولا سمعت عن قوم يقتدي بهم في الإسلام قد بلغوا من الاختلاط إلى هذه الغاية، وليس العجب لهم فحسب، بل العجب لمن يقتدي أو يثق بهم.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ لِلْحَمِيدِيِّ فِي

ولئن كان عمر يعتقد في نفسه أو يعتقد له أحد منهم أنه أكمل من النبي المبعوث إليه، فإنه كفر صريح من معتقد ذلك، وتبحيح لذكر الله والإسلام، وهبت للعقول والأفهام.

أبعد الله من رحمته قوماً بلغوا من الجهل وتعمد الكذب إلى هذه الغاية، وما سمعنا عن أمة من الأمم أتت بلوغاً في حق نبيها وتبحيح ذكره إلى هذه المقالة السخيفة مع اعتقادهم لنبوته.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِالنَّاسِ صَلَاةَ الْعَصْرِ رَكَعَتَيْنِ، وَدَخَلَ حُجْرَتَهُ، ثُمَّ خَرَجَ لِبَعْضِ حَوَائِجِهِ، فَذَكَرَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ، فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ.

وَمِنْ كِتَابِ الْحَمِيدِيِّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ أَيْضًا فِي الْحَدِيثِ السَّبْعِينَ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَعُدِّلَتِ الصُّفُوفُ قِيَامًا.

/ [[ص ٥٧]] وَفِي رِوَايَةِ هَارُونَ بْنِ مَعْرُوفٍ وَحَرَمَلَةَ بْنِ يَحْيَى، فَعَدَّلْنَا الصُّفُوفَ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَخَرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا قَامَ فِي مُصَلَّاهُ ذَكَرَ أَنَّهُ جُنُبٌ، فَقَالَ لَنَا: «مَكَانَكُمْ».

وَفِي حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ: فَمَكَّنْتَنَا عَلَى هَيْئَتِنَا يَعْني قِيَامًا، ثُمَّ رَجَعَ فَاعْتَسَلَ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَيْنَا وَرَأْسُهُ تَقَطَّرُ، فَكَبَّرَ وَصَلَّيْنَا مَعَهُ.

قال عبد المحمود: انظر رحمك الله إلى هؤلاء القوم السفهاء كيف شهدوا لرجل أنه أكمل الأنبياء وأعدل العقلاء، وأن عنده من الفطنة والبصيرة ما لم يبلغ إليه أحد ممن كان قبله ولا يأتي بعده مثله، ثم يصدقون مثل هذه الغفلة عنه، ويصححون أن ذلك وقع منه، ولو سمعوا مثل ذلك عن أبي بكر وعمر كذبوا قائله ولعنوا ناقله.

أحمد الله على السلامة من الاقتداء بهم والاتباع لهم، ولا سيما عتره نبيهم الذين أمرهم الله بالتمسك بهم متفقون أن هذا ما جرى منه، وأن نبيهم منزّه عنه، فلم تلتفت الأربعة المذاهب إلى من زكاه وصدقوا من ذمّه، ورووا عنه ما حكيناه.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ لِلْحَمِيدِيِّ فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ وَالْأَرْبَعِينَ بَعْدَ الْمِائَتَيْنِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي حَدِيثِ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ، - قَالَ مُحَمَّدٌ يَعْنِي ابْنَ سِيرِينَ: وَكَثُرَ ظَنِّي الْعَصْرَ -، فَسَلَّمَ فِي رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ قَامَ

وذهاب الأرواح بالتسييح فقط، فكيف استجازوا مع ذلك أن يُصدّقوا عن نبيهم ويشهدوا عليه أنه ترك الصلاة بالكليّة حتّى خرج وقتها مع أن عمر ما تركها؟ أما كان لعمر أسوة برسول الله ﷺ في ترك الصلاة إن كان تركها؟ وهذه رواية يكذبها عترة نبيهم وينكرها خاصّة.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ لِلْحَمِيدِيِّ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الرَّابِعِ وَالْأَرْبَعِينَ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ مِنْ مُسْنَدِ عَائِشَةَ، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلَانِ، فَكَلَّمَاهُ بِشَيْءٍ لَا أَدْرِي مَا هُوَ، فَأَغْضَبَاهُ فَلَعَنَهُمَا وَسَبَّهُمَا، فَلَمَّا خَرَجَا قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَصَابَ أَحَدٌ مِنْ الْخَيْرِ شَيْئاً مَا أَصَابَهُ هَذَانِ، قَالَ: «وَمَا ذَلِكَ؟»، قُلْتُ: لَعَنْتُهُمَا وَسَبَبْتُهُمَا، قَالَ: «أَوْ مَا عَلِمْتَ مَا شَارَطْتَ عَلَيْهِ رَبِّي؟ قُلْتُ: اللَّهُمَّ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، فَأَيُّ الْمُسْلِمِينَ لَعَنْتَهُ أَوْ سَبَبْتَهُ فَاجْعَلْ لَهُ زَكَاةً وَأَجْراً».

قال عبد المحمود: اعتبروا رحمكم الله في هذا الحديث فإن فيه طرائف، فمن طرائفه كونه يخالف كتابهم في وصف نبيهم بالرحمة لهم والشفقة عليهم، وأنه لعلّ خلق عظيم، وأنه ما كان فظاً غليظ القلب، فكيف جاز أن يُصدّقوا أو يُصحّحوا ما يخالف كتابهم ويردّوا على كتاب نبيهم بقول عائشة؟

ومن طرائفه أن يكون لعن نبيهم وسبّه مصلحة لمن يلعبه ويسبّه وخيراً وزكاةً، ومعلوم أنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فكيف قبلت عقولهم قول عائشة في ذلك، / [ص

٦١] ووصفوا نبيهم بهذه المقالات التي لا تليق به؟

ومن طرائفه أنّهم يشهدون لها أنّهما من المسلمين برواية عائشة، وأنه يجوز مع ذلك أن يسبها ويلعنهما، وهذه أمور يستحي ذوو البصائر من تصحيحها عن أدنى العقلاء، فكيف جاز أن ينسبوا إلى أكمل الأنبياء؟

لقد بلغ التعجب من هؤلاء القوم إلى أبعد الغايات، ورحمتهم من شدّة هذه الغفلات.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الرَّابِعِ عَشَرَ مِنْ إِفْرَادِ الْبُخَارِيِّ مِنْ مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ لَقِيَ زَيْدَ بْنَ عَمْرٍو بْنِ نُفَيْلٍ بِأَسْفَلِ بَلَدٍ، وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ الْوَحْيُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَدَّمَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُفْرَةً فِيهَا حَمٌّ، فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَا أَكُلُ مِمَّا تَذْبَحُونَ عَلَى أَنْصَابِكُمْ، وَلَا أَكُلُ مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ.

مُسْنَدُ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ فِي / [ص ٥٩] الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ مَا تَصَمَّنَ مَعْنَاهُ، لِأَنَّ الْأَفْظَاهُ فِيهَا تَكَرَّرَ، وَأَسْمَاءُ الرُّوَاةِ تَطَوُّيْلٌ لَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِهِ هَاهُنَا، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي سَفَرٍ، فَتَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ فِي آخِرِ اللَّيْلِ إِلَى أَنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ، فَأَوَّلَ مَنْ اسْتَيْقَظَ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ، فَكَبَّرَ عَمْرُ تَكْبِيراً عَالِياً، وَأَيَقَظَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَمَرَهُمْ بِالْإِزْحَالِ، وَسَارَ غَيْرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ نَزَلَ وَصَلَّى الصُّبْحَ قِضَاءً.

وَرَوَى نَحْوَهُ فِي كِتَابِ الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي مِنْ إِفْرَادِ الْبُخَارِيِّ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي قَتَادَةَ الْحُرْثِيِّ بْنِ رَبِيعٍ. وَرَوَى نَحْوَهُ أَيْضاً فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ.

قال عبد المحمود: إذا نظرت أيها العاقل في وصفهم لعناية الله بنبيهم، وأنه سبحانه (جلّ وعلا) لا يصح أن ينام، وأن جبرئيل ما كان شفقتة على نبيهم دون عناية عمر حتّى كان يوقظه دون الله أو جبرئيل، وإذا نظرت إلى رواياتهم عن نبيهم محمد ﷺ أنه تنام عيناه ولا ينام قلبه، وتفسيرهم ذلك بأن نومه لا يمنعه من معرفة الأحوال، ونظرت في رواياتهم بوجوب قضاء ما فات من الصلاة عقب ذكره، ثم يذكرون عنه في هذه الرواية أنه أحرّ القضاء إلى بعد الارتحال، وأنه قد نام قلبه حتّى لم يحسّ بخروج الوقت، وكلّ ذلك يشهد عليهم بالمنافضة في رواياتهم وسوء مقالاتهم وتكذيب أنفسهم.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ لِلْحَمِيدِيِّ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ جَاءَ يَوْمَ الْخُنْدَقِ بَعْدَ مَا عَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَجَعَلَ يَسُبُّ كُفَّارَ قُرَيْشٍ، وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا كَذَبْتُ أَصْلِي الْعَصْرَ - حَتَّى كَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا صَلَّيْتَهَا»، قَالَ: فَقُمْنَا إِلَى بُطْحَانَ، فَتَوَضَّأَ لِلصَّلَاةِ وَتَوَضَّأْنَا لَهَا، فَصَلَّى الْعَصْرَ بَعْدَ مَا عَرَبَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلَّى بَعْدَهَا الْمَغْرِبَ.

/ [ص ٦٠] قال عبد المحمود: هل كان يحسن من مسلم أو من يتبع المسلمين أو من يلزم التقيّة مع المسلمين أو من يريد للإسلام خيراً أن يروي مثل هذا الحديث ويصدّق روايته ويصحّحه؟ ومذهب المسلمين أن من تعدّر عليه الصلاة على الاختيار فليصلها صلاة الخوف وصلاة شدّة الخوف، ولهم في أداء الصلاة وأنها لا تسقط مع بقاء التكليف بها تفصيلات طويلة، حتّى إنّ فيهم من يقول: إنه تُصلّى عند اضطراب السيوف

يفعل السفهاء والأراذل، والله ما بلغ أعداؤهم إلى هذه الحال، وإني سمعت جماعة من أهل الملل يشهدون أن محمداً ﷺ ما كان بهذه الصفات، وأنه كان مؤدباً منزهاً عن هذه الأمور / [ص ٦٣] المنقصات.

ثم العجب من هذا الحديث أن حذيفة يعلم أن الأدب في التباعد عن نبيهم، فكيف يقال: إن النبي ﷺ أمره بالندو منه عند عقبيه، وأن يترك الأدب، ثم وأي غرض يمكن أن يكون للنبي في الاطلاع عليه عند هذه الحال، أما استحقاقها؟ أما خاف أهل الإسلام في رواية هذا المحال؟

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ وَالْحَمْسِينَ مِنْ إِفْرَادِ الْبُخَارِيِّ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: وَآتَى النَّبِيُّ ﷺ بَنِي حَارِثَةَ، فَقَالَ: «أَرَأَيْكُمْ يَا بَنِي حَارِثَةَ قَدْ خَرَجْتُمْ مِنَ الْحَرَمِ»، ثُمَّ التَفَّتْ فَقَالَ: «بَلْ أَنْتُمْ فِيهِ».

قال عبد الحمود: يا لله وللعقول، كيف يقول هؤلاء عن رجل ذكروا أنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، ولو لم يأت في قرآنهم هذه الآية فإن نبيهم ما كان بصفة من يستعجل في أمر قبل تحقيقه، فكيف صدقوا وصححوا أنه قال ما ليس بحق، ثم رده على نفسه، وكشف لهم عن غلظه؟ وهل كان يجوز أن يقبل عليه في ذلك شهادة مسلم؟ ولو أن مسلماً ادعى عليه مثل هذا وجب أن يحكم عليه بالردة أو نحوها ويستتاب. الحمد لله على التزهد مما حصل لهؤلاء في رسوله ﷺ، ونسأله أن يوفقنا لمراضيه.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي كِتَابِ الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ مِنْ مُسْنَدِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، قَالَ: قَدِمَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُؤَبَّرُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: «مَا تَصْنَعُونَ؟»، قَالُوا: «كُنَّا نَصْنَعُهُ»، قَالَ: «لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا مِنْهُ»، فَتَرَكُوهُ فَفَضَّتْ أَوْ فَفَضَّتْ ثِيَابَهَا، قَالَ: فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ / [ص ٦٤] رَأَيْ فِإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ».

وَمِنْ مُسْنَدِ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ، قَالَ: مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِقَوْمٍ عَلَى رُؤُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: «مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟»، فَقَالُوا: «يُلْقِحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذِّكْرَ فِي الْأُنْثَى»، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئاً»، قَالَ: فَأَخْبَرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأَخْبَرَ بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تَوَاحِدُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئاً فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ ﷻ».

قال عبد الحمود: انظروا رحمكم الله إلى هذه الرواية التي شهدوا بصحتها، وأن نبيهم كان ممن يذبح على الأنصاب ويأكل منه، وقد ذكروا في كتبهم أن الله كان يتولى تربيته وتأديبه، وجبرئيل يلزم تهديبه، وأنه ما كانت له متابعة للجاهلية ولا رضي شيئاً من أمورهم، فكيف كذبوا أنفسهم في ذلك كله وفي مدح الله تعالى له ومدحهم له لأول أمره وآخره وظاهره وباطنه؟ ثم مع هذا يشهدون عليه أن زيد بن عمر بن نفيل كان أعرف بالله منه، وأنهم حفظاً لجانب الله، فكيف أفندي أنا وغيري من العقلاء بقوم يروون مثل هذا ويصححونه؟ ولقد سألت علماء أهل العترة من شيعتهم فرأيتهم ينيرون تصديق ذلك غاية الإنكار.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ الْعِشْرِينَ بَعْدَ الْمِائَتَيْنِ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِبِلَالٍ فِي صَلَاةِ الْغَدَاةِ: «يَا بِلَالُ، حَدِّثْنِي بِأَرْجَى عَمَلٍ عَمَلْتَهُ عِنْدَكَ فِي الْإِسْلَامِ مَنَفَعَةٌ، فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّيْلَةَ خَشَفَ نَعْلِيكَ بَيْنَ يَدَيَّ فِي الْجَنَّةِ»، قَالَ بِلَالٌ: مَا عَمَلْتُ عَمَلًا فِي الْإِسْلَامِ أَرْجَى عِنْدِي مَنَفَعَةً / [ص ٦٢] مِنْ أَنِّي لَمْ أَتَطَهَّرْ طَهُورًا تَامًّا فِي سَاعَةٍ مِنْ لَيْلٍ أَوْ تَهَارٍ إِلَّا صَلَّيْتُ بِذَلِكَ الطَّهُورِ مَا كُنْتُ أَقْدِرُ أَنْ أَصَلِّيَ.

قال عبد الحمود: قد تعجبت من تصديقهم وتصحيحهم أن بلالاً سبق رسول الله ﷺ إلى الجنة ودخلها قبل أن يدخلها، ما هذا إلا اختلاط شنيع واضطراب بديع، فأين رواياتهم أنه أول داخل إلى الجنة وأول شافع، وأنه لا يدخلها أحد إلا بإذنه أو جواز منه؟ فكيف استحسنا أن يرووا هاهنا أنه ما كان علم من بلال أنه قد سبقه إلى الجنة حتى سمع خشفة نعليه؟ وليت شعري أي حاجة لبلال إلى تلك النعلين اللتين توجهت الإشارة إليهما حتى يلبسهما في الجنة؟ إن هذا من المحال الذي لا يخفى على أهل الكمال.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ أَيْضاً فِي الْحَدِيثِ السَّادِسِ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ حَذِيفَةَ بْنِ الْيَمَانِ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَانْتَهَى إِلَى سِبَاطَةِ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا فَتَنَحَّيْتُ، فَقَالَ: «أَذْنُهُ»، فَذَنُوتُ حَتَّى قُمْتُ عِنْدَ عَقْبِيهِ، فَتَوَضَّأَ فَمَسَحَ عَلَى خَفِيهِ، وَفِي رِوَايَةٍ: حَتَّى فَرَعُ.

قال عبد الحمود: انظر أيديك الله تعالى إلى قوم رروا في كتبهم أن نبيهم علم الناس الآداب في البول والخلاء وسائر الأمور الدنيوية والدنيوية، وأنه لا يبول قائماً كما يفعل السفهاء، ويتباعد عن الناس وقت بوله، ثم يصدقون ويصححون أنه بال قائماً كما

يريد ما يريد الله تعالى من العبد، ويكره ما يكرهه الله تعالى. وذهبت طائفة أخرى إلى أن النبي ﷺ يريد من العبد ما يكرهه الله تعالى، ويكره منه ما يريد الله تعالى، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى يريد جميع الكائنات ويكره جميع المعدومات، وكفر الكافر مراد الله تعالى وكره الله منه الإيمان، [وكذا أراد من العصي العصيان وكره منه الطاعة، والنبي ﷺ قد أراد من الكافر الإيمان]، ومن العصي الطاعة. فلم يجب على مقتضى مذهبهم موافقة الإرادتين ولا الكراهيتين، ولا شك في بطلان هذا المذهب.

* * *

نهج الحق / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٠٠]] إرادة النبي ﷺ موافقة لإرادة الله:

المطلب التاسع: في أن إرادة النبي ﷺ موافقة لإرادة الله تعالى:

ذهبت الإمامية إلى أن النبي ﷺ يريد ما يريد الله تعالى ويكره ما يكرهه، وأنه لا يخالفه في الإرادة والكراهة.

وذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك، وأن النبي ﷺ يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريد الله تعالى، لأن الله تعالى أراد من الكافر الكفر، ومن العصي العصيان، ومن الفاسق الفسوق، ومن الفاجر الفجور، والنبي ﷺ أراد منهم الطاعات، فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي ﷺ، وأن الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الإيمان والنبي ﷺ أرادهما منها، فخالفوا بين كراهته تعالى وكراهة النبي ﷺ، نعوذ بالله تعالى من مذهب يؤدّي إلى القول بأن مراد النبي ﷺ يخالف مراد الله تعالى، وأن الله تعالى لا يريد من الطاعات ما يريده أنبياءه، بل يريد ما أرادته الشياطين من المعاصي وأنواع الفواحش والفساد.

* * *

الكلمات النافعات / البيضاوي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٥٧]] قوله: (وختمهم).

أقول: هذه اللفظة تحتمل أن تكون مفتوحة التاء فتكون إخباراً، أو أن تكون ساكنة فتكون عطفاً على ابتعاث الأنبياء المعطوفين على خلق العقل المعطوف على خلق الخلق، أمّا على تقدير الإخبار فلا كلام فيه، وأمّا على تقدير العطف فتحتاج إلى بيان النعمة في الختم المذكور.

فنقول: وجه النعمة في ختم الأنبياء تقرب المكلف إلى ما وعد به وتوعدّ فيكون له بذلك باعثاً وزاجراً، وفيما نُقِلَ أن الله تعالى

قال عبد الحمود: كيف صدّقوا مثل هذا الحديث وصحّحوه وقد شهدوا في عدة مواضع أن نبيهم ﷺ ما كان بصفة من يخفى عليه مثل هذا الأمر الذي ما يخفى على الصبيان والنساء، وأنه ما تربّى ولا عاش إلا مع قوم يعرفون عادة النخل في التلقيح، ولو لم يكن تربّى معهم فإن هذا ما هو من الأمور الخفية على الخلاق، ولو كان ذلك قد خفي عليه ما كان بصفة من يستعجل قبل السؤال والتحقيق، وكيف يفعل ذلك من يتضمّن كتابه أنه ما ينطق عن الهوى؟ وكيف يقتدي عاقل بقوم هذه رواياتهم ومقالاتهم؟ لقد استحسنت لهؤلاء الأربعة المذاهب من هذه الأمور العجائب.

ومن طريف ما قبّحوا به ذكر نبيهم بما لو ذكر أحد منهم أو من واحد من الصحابة كذبوه ما ذكره عبد الرحمن بن جوزي في كتاب مرآة من الجياد في باب السبق بالمصارعة، قال ما هذا لفظه، ورفعته إلى أبي عبد الله بن حرب، قال: صارع رسول الله ﷺ أبا دكّانة في الجاهلية، وكان شديداً، شاة بشاة، ودنا فصّرعه النبي ﷺ ثلاث مرّات، فقال أبو دكّانة: ما أقول لأهلي: شاة أكله الذئب، وشاة تُسرق، فما أقول للثلاث؟ / [[ص ٦٥]] فقال ﷺ: «ما كُنّا لنصّرعك لنجمّع عليك أن نصّرعك ونغرّمك، خذ غنمك».

قال عبد الحمود: كيف تلمّونا أيها المسلمون إذا أنكرنا نبوة نبيكم وأنتم تقولون عنه مثل هذه الروايات التي لا تليق بالفضلاء ولا بالعقلاء فكيف عن الأنبياء؟ وهل بلغت من الجهل إلى أن تقولوا: إنّه كان في الجاهلية مثل بعضهم في المصارعة واللعب وأحوال أهل السفه؟ أعنت يا ابن الجوزي على هدم الإسلام وبطلان النبوة وأشمتّ قلوب الأعداء وجعلت الحجّة للزنادقة على مخالفة المسلمين، فإن لم يكن لكم دين أمّا كان لك عقل يردّدك عن هذه الفضائح التي نسبتها إلى دين الإسلام؟

قال عبد الحمود: فقد عرفتكم طرفاً ممّا ذكره عن الأنبياء وعن نبيهم من الأمور التي ما كان يجوز تصديقها عنهم، ولا كان محل أن يقبلوا ممّن ينقل ما يقتضي النفور منهم، ومع هذا فقد قبلوا ونقلوا وصحّحوا، فكيف يُقتدى بقوم يصفون نبيهم بهذه الصفات ويصدقون عنه مثل هذه الروايات؟

* * *

الرسالة السعدية / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٧٠]] البحث الثامن: في أن إرادة النبي ﷺ موافقة

إرادة الله تعالى، وكراهته موافقة لكراهته تعالى:

اختلف المسلمون هنا، فذهبت طائفة إلى أن النبي ﷺ إنّا

أرباب تلك المظاهر وهي ربوباتها ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء.

وحينئذ نقول: إن تلك الحقيقة هي التي برزت بصورة العوالم كلها باسم الربِّ الظاهر فيها الذي هو ربُّ الأرباب؛ لأنَّها هي الظاهرة في تلك المظاهر، فصورتها الخارجية المناسبة لصور العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر تربُّ صور العالم وبياطنها تربُّ باطن العالم؛ لأنَّه صاحب الاسم الأعظم وله الربوبية المطلقة، ولهذا قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣]، ولهذا قال ﷺ: «خُصِّصَتْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَخَوَاتِيمِ الْبَقْرَةِ»، وهي مصدره بقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

/ [[ص ١٠٥٠]] فجميع عوالم الأجسام والأرواح كلها مربوبة لها، وهذه الربوبية إنما هي لها من جهة حقيقتها لا من جهة بشريتها؛ فإنَّها من تلك الجهة عبد مربوب محتاج إلى ربِّها، كما نبَّه سبحانه على هذه الجهة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، ويقول: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: ١٩]، فسماه عبد الله تنبيهاً على أنه مظهر لهذا الاسم دون اسم آخر. ونبَّه على الجهة الأولى بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، فأسند رمية إلى الله، ولا يُصوِّر هذه الربوبية إلا بإعطاء كل ذي حقِّ حقه وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم. وهذا المعنى لا يمكن إلا بالقدرة التامة والصفات الإلهية جميعاً، فله الأسماء يتصرَّف بها في العالم على حسب استعداداتهم. ولما كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين الإلهية والعبودية لا يصحُّ لها ذلك أصالة، بل تبعية وهي الخلافة، فلها الإحياء والإماتة واللفظ والقهر والرضا والسخط وجميع الصفات؛ لتصرَّف في العالم وفي نفسها وبشريتها أيضاً؛ لأنَّها منه وبكأوه ﷺ وضجره وضيق صدره لا ينافي ما ذكرناه؛ فإنَّه بعض مقتضيات ذاته وصفاته، ولا يعزب عنه مثقال ذرَّة في الأرض ولا في السماء من حيث مرتبته، وإن كان يقول: «أنتم أعلم بأموال دنياكم» / [[ص ١٠٥١]] من حيث بشريته.

والحاصل أن ربوبيته للعالم بالصفات الإلهية التي له من حيث مرتبته، وعجزه وسكينته وجميع ما يلزمه من النقائص الإمكانية من حيث بشريته الحاصلة من التقيُّد والتنزُّل إلى العالم السفلي؛ ليحيط بظواهره خواصَّ العالم الظاهر وبياطنه خواصَّ العالم الباطن، فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين. فنزوله أيضاً كماله،

أوحى إلى نبيه ﷺ: «إني مننت عليك بعشر خصال»، منها: «أني جعلتهم - يعني أمته ﷺ - آخر الأمم كيلا يطول مكثهم تحت التراب».

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠ هـ):
[[ص ١٠٤٧]] قال: البحث الثالث: أنه ﷺ أفضل الخلق وأكملهم، وذلك ثابت عند كل من يقول بنبوته؛ لجمعه لها وأتصافه بالكمالات الحاصلة لجميع الأنبياء والأولياء. فهو ﷺ مجمع الكمالات المتفرقة فيهم، يُنبَّه عليه قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠].
ودليل أفضليته على الكل قوله ﷺ: «أنا سيِّدٌ وُلد آدم»، وقوله: «أنا سيِّدٌ / [[ص ١٠٤٨]] العالمين»، وقوله: «أول ما خلق الله نوري»، وشرفه الجليل بخطاب: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

وأشار بعض أهل التحقيق إلى ذلك فقال: إنه ﷺ صاحب المرتبة الكلية الجامعة لجميع مراتب الكمال التي يمكن اجتماعها في الإنسان، فكان بذلك المرتبة الثانية بعد الإلهية؛ لأنَّه المظهر لجميع صفات الحقِّ خصوصاً الاسم الخاصَّ به تعالى، أعني الرحمن المشتمل على غاية كمال النبوة المقرونة بالولاية الشاملة صورةً ومعنىً باعتبار قابليته لغاية التجلِّي بجميع صفات الله تعالى وأسمائه وقبوله للفيض الوجودي وما يتفرَّع عليه من الكمالات باعتبار تشابه النورية الحقيقية والصورية الظهورية الجامعة لجميع صفات الإلهية. فليست تلك الكمالات بالأصالة إلا له، ولهذا كان خاتم الرسالة والولاية، فجميع ما يأخذه الأنبياء والأولياء فمن المبدأ الخاتم، فكلُّ خير وكمال لهم فمناه.

واستدلَّ على ذلك بأنَّ المرتبة الكلية التي هي الأُمُّ لجميع المراتب لا يصحُّ فيها التعدُّد والتكثُّر، وإلا لزم اجتماع الأمثال؛ لأنَّ الوجود الكليَّ الأكمل لا مثل له، / [[ص ١٠٤٩]] فالمرتبة الثانية الكلية يجب أن يكون كذلك. فعلم أنَّ المحيط لمجموع مراتب الكمال لا مثل له، فهو ﷺ أفضل الخلق وأكمل العالمين.
[تحقيق معنى خلافة الحقيقة المحمدية]:

أقول: اعلم أنَّ خلافة الحقيقة المحمدية هي قطب الأقطاب؛ لما تقرَّر عند أهل الذوق أنَّ لكلِّ اسم من الأسماء الإلهية صورة في العلم مسماة بالماهية والعين الثابتة، وأنَّ لكلِّ واحدٍ منها صورة خارجية مسماة بالمظاهر والموجودات العينية، وأنَّ تلك الأسماء

كما أن عروجه إلى مقامه الأصلي كماله، فالتفاصيل أيضاً كمالات باعتبار آخر يعرفها من تنور قلبه بالنور الإلهي.

[خلافته ﷺ على العوالم لأجل كونه هو العقل الأول والنفس الكلية]:

وبطريقة أخرى: هو ﷺ العقل الأول الظاهر فيه خواص اسمه الخاص به وهو الرحمن، وذلك لأن مظهره بحسب المعنى هو الإنسان الكامل المتصرف في الوجود ظاهراً وباطناً وغيباً وشهادة المعبر عنه بالخليفة؛ لأن الرحمة صورية هي الهداية إلى الطريق المستقيم والدّين القويم والمآكل والمشارب وما يتعلّق بذلك، ومعنوية هي الوجود وتوابعه والعلوم والمعارف الروحانية الذاتية.

وأما مظهره بحسب الصورة فهو العرش؛ لأن الإنسان الكامل هو أول مظهر من مظاهر العالم الروحاني، فالعرش أول مظهر من مظاهر العالم الجسماني، فخلق الله الصورية والمعنوية منحصرون في الإنسان الكبير والصغير المعبر عنهما بالآفاق والأنفس. ففي الآفاق خليفتان: العقل الأول والنفس الكلية وهما مظهر الرحمن والرحيم. فالنفس الرحماني والرحمة الامتنائية منسوبان إلى العقل الأول الذي هو المظهر الأول من مظاهره في الروحانيات، كما أن العرش أول / [[ص ١٠٥٢]] مظهر له في الجسمانيات، وفي الأنفس له أيضاً خليفتان: النبي والولي، وهما أيضاً مظهر الرحمن والرحيم.

فظهر أن العروش أربعة: العقل الأول وهو العرش المعنوي للرحمن، والنفس الكلية عرش معنوي للرحيم، والفلك الأعلى عرش صوري للرحمن، والذي يليه عرش صوري للرحيم، والكل راجع إلى الرحمن ومظهر في عالمي الغيب والشهادة والآفاق والأنفس، وبعده يرجع الكل إلى الرحيم، ولهذا يُسميان بالعرشين والكرسيين. فعرش الرحيم يُسمى بالكرسي وهو النفس الكلية؛ فإنها كرسي الرحيم معني، والفلك الثامن كرسية في عالم الصورة.

فالنفس الرحماني عندهم إشارة إلى الوجود الإضافي الوجداني بحقيقته المتكثرة بصور المعاني التي هي الأعيان وأحوالها في الحضرة الأحديّة تشبيهاً له بنفس الإنسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواءً ساذجاً في نفسه ونظراً إلى الغاية التي هي ترويح أسماء الداخلة تحت حيلة الرحمن عند تكوّناتها وهو تكوّن الأشياء فيها وكونها بالقوة كترويح الإنسان بالنفس.

وأما الرحمة الامتنائية فهي الرحمة الرحمانية المقتضية للنعم السابعة السابقة على العمل. فالرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الأسمائية التي في الحضرة الإلهية الفائض منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات، كما أن الرحيم اسم باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على أهل الإيمان والتوحيد.

/ [[ص ١٠٥٣]] وقد قالوا: إن جميع المظاهر الكلية الآفاقية والأنفسية راجع إلى الأسماء الثلاثة التي في البسملة: الله، الرحمن، الرحيم، وحروف البسملة تسع عشر حرفاً، فوقع ترتيب العالم على تسعة عشر مرتبة: العقل الأول، والنفس الكلية، والأفلاك التسعة، والعناصر الأربعة، والمواليد الثلاثة، والإنسان الجامع لكُلّه. فإذا نُثت رجعت إلى العقل الأول والنفس والجسم، وهي الجبروت والملكوت والمُلْك، وهي النبوة والرسالة والولاية، وهي الشريعة والطريقة والحقيقة، ولهذا قال ﷺ: «ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحيم».

فالنبي مظهر الرحمن، والولي مظهر الرحيم، والجامع للمرتبتين مظهر اسم الله، ومشرّبها من الوحي والإلهام، فالأول من العقل، والثاني من النفس. فأعظمها وأشرفها الاسم الأعظم وهو الله، وأشرف المظاهر وأعظمها ومظهر هذا الاسم بالفعل دون القوة؛ لأن النوع الإنساني بأسره مظهر له بالقوة، لكن الشرف والعظمة ليس إلا للمظهر الفعلي وهو نبينا ﷺ من بين الأنبياء وسائر الأنبياء بعده على الترتيب، ومن الأولياء عليّ ﷺ وسائر الأولياء بعده على الترتيب.

فنبينا ﷺ مظهر اسم الله باعتبار جمعته، ومظهر اسم الرحمن باعتبار تصرفه في الوجود وخلافته فيه، ومظهر اسم الرحيم باعتبار ولايته المطلقة، فهو العقل الأول والنفس الكلية. وكذلك عليّ ﷺ وسائر أولاده ﷺ إلى خاتم الختم؛ لأنهم أصحاب الجمعية باعتبار أخذها من القطب المحمدي. فكل واحد منهم على الترتيب مظهر اسم الله باعتبار جامعته، ومظهر اسم الرحمن باعتبار خلافته، ومظهر اسم الرحيم باعتبار ولايته، فكلهم مجمع العوالم الآفاقية والأنفسية. فتدبر / [[ص ١٠٥٤]] هذه الدقائق؛ فإنها سرّ الأسرار، وما أشرنا إليه في هذا الموضع نقطة من بحر محيط، والله عنده علم الكتاب.

[نبوة محمد ﷺ خاتمة النبوات، وولايته المطلقة خاتمة الولايات]:

قال: البحث الرابع: أن نبوته ﷺ هي الخاتمة لجميع النبوات،

وأحلنا على ما في كُتُبنا، وما سطره أصحابنا (رضوان الله عليهم) في جواز ما أحاله لكفانا، غير أننا نجري على عادتنا في عقد كل ما يمضي في كلامنا من دعوى بدليل يمكن إصابة الحق منه.

والذي يدل على جواز إظهار المعجزات على يد من ليس بنبي، أن المعجز هو الدال على صدق من يظهر على يده فيما يدعيه، أو يكون كالمدعى له لأنه يقع موقع التصديق ويجري مجرى قول الله تعالى له: صدقت فيما تدعيه علي، وإذا كان هذا هو حكم المعجز لم يمتنع أن يظهره الله تعالى على يد من يدعي الإمامة ليدل به على عصمته، ووجوب طاعته، والانقياد له، كما لا يمتنع أن يظهره على يد من يدعي نبوته.

فأما امتناع خصومنا من إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء من / [[ص ١٩٧]] حيث ظنوا أنها تدل على النبوة من جهة الإبانة والتخصيص، وأن دلالتها مخالفة لسائر الدلالات، وأنها إذا دخلت من جهة الإبانة استحال ظهورها على يد من ليس بنبي، كما أن ما أبان السواد والجوهر من سائر الأجناس يستحيل ثبوته لما ليس بجوهر ولا سواد فباطل، لأن شبهتهم في اعتقادهم أن المعجزات تدل من جهة الإبانة، وأنها تخالف من هذا الوجه سائر الأدلة أنهم وجدوها مما يجب ظهورها وحصولها، وليس بواجب مثل ذلك في سائر الأدلة، لأنه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن يقوم دلالة على أنه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات لأنه لا بد من ظهورها على يد النبي، أو لأنهم رأوا سائر الأدلة لا يُجرِّجها كثرتها من كونها دالة على مدلولاتها لأن ما دل على أن الفاعل قادر لو تكرر وتوالي لم يخرج من أن يكون دالاً، وليس هذا حكم المعجزات لأن كثرتها يُجرِّجها من كونها دالة على النبوة، وليس في شيء مما ذكره ما يوجب كون المعجزات دالة على جهة الإبانة والتخصيص.

أما وجوب حصولها وظهورها على يد النبي ومخالفتها في ذلك لسائر الأدلة فليس بمقتضى لما ذكره، لأنه إنما وجب ذلك فيها من حيث كانت مصالحن متعلقة بالنبي، وكان مؤدياً إلينا، ومبيناً لنا من مصالحن ما لا يصح أن نقف عليه إلا من جهته، وإذا وجب على القديم تعالى تعريفنا مصالحن، ولم يمكن أن نعرفها من جهة من لا نقطع على صدقه وجب أن يظهر المعجز على يد النبي لهذا الوجه، وليس يجب هذا في سائر الأدلة، لأنه ليس يجب أن يعرف أحوال كل قادر في العالم، ولا تتعلق هذه المعرفة بشيء من مصالحن، على أن في الأمور العقلية ما يجب قيام الدلالة عليه، ولا

وولايته المطلقة خاتمة لجميع الولايات، وذلك معلوم عقلاً بما ذكرناه من أن المرتبة الجامعة لجميع صفات الكمال لا مثيل لها، وهو مختص بها باعتبار النشاطين، فوجب أن يكون نشأته الصورية هي الخاتمة لجميع مراتب النبوة والولاية باعتبار الظاهر والباطن.

[محمد ﷺ خاتم الولاية المطلقة]:

إن قلت: كيف يكون خاتماً للولاية وأنتم توجبون وجود الأولياء بعده؟

قلت: إنما ختم الولاية المطلقة، أما الولاية الخاصة التي هي الإمامة عنه بتوسطه فلا؛ فإن ولاية الإمامة ليست بالأصالة، بل هي بالوراثة منه؛ إذ الإمام قابل لفيض الولاية عنه بتوسطه، ولهذا قال عليٌّ ﷺ: «ما لنا من خير فمناك يا رسول الله». والإمام المهدي خاتم الختم حسنة من حسناته ﷺ، ولهذا قال ﷺ: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة». وإذا كان مجمع الكمالات لم يمكن حصولها في غيره وإلا لم يكن مجعاً لها، وأشار إلى هذا في التنزيل بقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمٌ / [[ص ١٠٥٥]] التَّيِّبِينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال ﷺ: «لا نبي بعدي»، فهو القدوة لكل؛ لقوله ﷺ: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي».

* * *

١٢ - المعجزة:

النكت الاعتقادية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣٥]] فإن قيل: ما حدُّ المعجز؟ فالجواب: المعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقروء بالتحدّي المتعدّر على الخلق الإتيان بمثله.

* * *

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٧٢]] [٧٣٤] - حقيقة المعجز في التعارف ما دل على صدق من ظهر عليه واختص به. وفي أصل اللغة يُنبئ عن جعل غيره عاجزاً. والقديم تعالى هو المختص بالقدرة على الإعجاز والقدر، والمراعى معنى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة. ويجب ظهوره على يد الأنبياء والأئمة عليهم السلام وأفاضل المؤمنين الصالحين.

* * *

الشافى في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٩٦]] فأما نفيه إظهار المعجز على الإمام فما اعتمد فيه إلا على الحوالة على ما قدّمه في كتابه، ولو اقتصرنا على مثل فعله

فإن لزمه النظر مع هذا التجويز ولم يكن منفراً له ولا مسقطاً لوجوب النظر عليه فالتجويز أيضاً فيمن ظهر عليه العلم أن يكون غير نبيٍّ غير منفّر، ولا مسقطاً لوجوب النظر، على أن من ظهر العلم على يده لا يخلو من أن يكون ممن تتعلّق مصالحنا به وبمعرفة كالتبيّ والإمام أو لا يكون كذلك كالصالحين الذي يجوز أن يظهر عليهم المعجزات، فإن كان على الوجه الأوّل فلا بدّ من أن يدعونا إلى النظر في علمه ويخوّفنا من ترك النظر فيه بفوت مصالحنا، ولا بدّ من أن يلزمننا النظر مع الخوف، فإن جوّزنا قبل النظر في معجزه كونه كاذباً كان هذا التجويز عند الجميع غير مؤثّر في وجوب النظر، وإن كان على الوجه الثاني لم يدعنا إلى النظر في علمه ولم يلزمننا النظر فيه فقد زال الالتباس الذي تعلّق به القوم والتنفير، لأنّ من يدعونا إلى النظر في علمه ويخوّفنا بفوت مصالحنا لا يجوز أن يكون صادقاً، ولا مصلحة لنا معه بل لا يخلو عندنا من أن يكون كاذباً مخرفاً، أو صادقاً متحمّلاً لمصالحنا، فيلزم النظر في أمره على كلّ حال، وقد زال الاشتباه على ما ذكرناه بين حال من يجوز كونه متحمّلاً لمصالحنا وبين حال الصالح، فأين التنفير عن النظر في الإعلام لولا ذهاب القوم عن الصواب؟

ولاستقصاء الكلام في جواز إظهار المعجزات على غير الأنبياء موضع / [[ص ٢٠٠]] غير هذا، ولعلنا أن نُفرد له مسألة بمشيئة الله تعالى.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٩١]] فأما نفيه أن يكون الطريق إلى إثبات المعجز هو النقل وأدعاه / [[ص ١٩٢]] الضرورة، فإنما يصحّ إذا كان الكلام في القرآن، فأما ما عداه من المعجزات فليس يجوز أن لو يدعي في ثبوتها الضرورة وهو يعلم كثرة من يخالفه فيها من طوائف أهل الملل ثمّ من المسلمين، فإننا نعلم أنّ جماعة من المتكلّمين قد نفوا كثيراً من المعجزات، وليس ما يدعونه من حصول العلم بظهور ذكرها في زمن الرسول ﷺ وفي الصدر الأوّل بين الصحابة بمعلوم أيضاً ولا مسلم، لأنّ من خالف المسلمين ينكر ذلك ويقول: لو كان جرى في الزمان الذي أشاروا إليه من ذكر هذه المعجزات ما يدعونه لوجب أن ينقله إلى أسلافه كما نقلوا سواه، ومن خالف من المسلمين في معجزات بأعيانها

يقتضي ذلك من حاله مخالفته لسائر الأدلّة، ووجوب كونه دالّاً من جهة الإبانة.

فأمّا ما حكاه ثانياً فإنّه غير صحيح، لأنّ كثرة المعجزات وتواتر / [[ص ١٩٨]] وقوعها يُجرّجها من أن تكون واقعة على الوجه الذي يدلّ عليه، لأنّ أحد الشروط في دلالتها كونها ناقضة للعادة، ومتى توالى وجودها وكثر حصلت معتادة، وبطل فيها انتقاض العادة فلم تدلّ من هذا الوجه، وليس كذلك حكم سائر الأدلّة لأنّ تواترها وتوالي وجودها يُؤثّر في وجه دلالتها، ألا ترى أنّ ما دلّ على أنّ الحيّ منّا قادر لا تتغيّر دلالته بكثرته وتواليه من حيث لم تكن الكثرة مؤثّرة في وجه الدلالة، وكما أنّه غير ممتنع أن يدلّ قدر من الأفعال المحكمة على كون فاعله عالماً ولا يدلّ ما هو أنقص منه، ويخالف من هذا الوجه ما يدلّ على أنّ الحيّ قادر في أنّ سيره وكثيره دالٌّ ولم يوجب مع ذلك مخالفته له ولسائر الأدلّة في معنى الإبانة، بل كانت دلالة الجميع على حدّ واحد وإن كان بينهما الاختلاف الذي ذكرناه فكذلك غير ممتنع أن يدلّ المعجزات على النبوة إذا لم تبلغ حدّاً من الكثرة وإن كانت لو كثرت لخرجت من كونها دالّة، ولا يجب أن تكون مخالفة لسائر الأدلّة في معنى الإبانة.

فأمّا ما يقوله بعضهم من أنّ المعجزات لو ظهرت على يد غير الأنبياء لاقتضى تجويز ظهورها على غيرهم التنفير عن النظر فيها إذا ظهرت على أيديهم.

وقولهم: إنّ النظر فيها إنّما وجب من جهة الخوف لأن تكون لنا مصالح لا تنف عليها إلّا من جهتهم، وإذا جوّزنا ظهورها على يدي من ليس بنبيٍّ ارتفعت جهة الخوف، وكان هذا سبباً قوياً في النفور عن النظر، والاضراب عن تكلفه، فشبّه في البطلان بما تقدّم، لأنّ من له العلم المعجز ودُعِيَ إلى النظر فيه يلزمه النظر وإن كان مجوّزاً أن يكون من ظهر عليه ليس بنبيٍّ، لأنّه وإن جوّز ذلك فهو غير آمن من أن يكون له مصالح لا يقف عليها إلّا من جهته فيجب عليه النظر في المعجز ليعلم / [[ص ١٩٩]] صدق المدعي ويرجع إلى قوله في كونه نبيّاً أو إماماً، أو ليس بنبيٍّ ولا إمام، ولو لزم النفور عن النظر لأجل تجويز الناظر أن يكون من ظهر على يده العلم ليس بنبيٍّ للزم من مثله النفور إذا كان الناظر قبل نظره في المعجز مجوّزاً أن يكون شعبة ومخرقة، وغير دالّة على الصدق، والناظر لا بدّ قبل نظره من أن يكون مجوّزاً لما ذكرناه،

كذلك لم نعلم أنه مفعول لتصديق المدعي، وجوزنا أن يكون فعل بمجرى العادة. ألا ترى أن المدعي للنبوة لو جعل دلالة صدقه طلوع الشمس من مشرقها وطلعت منه، لم يكن ذلك دلالة على صدقه، ولو جعل دلالة صدقه طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لدلت من هذا الوجه، ولا فرق بينهما إلا ما ذكرناه.

وأما الطريق إلى معرفة كونه خارقاً للعادة، فهو أن العادات معلومة مستقرّة بين العقلاء، وطريق علمها المشاهدة أو الأخبار، وقد علم العقلاء أن العادة ما جرت بطلوع [الشمس] من المغرب، ولا بخلق ولد من غير ذكر وأنثى، فإذا انتقض ذلك وتغيّر فهو خرق عادة.

ولا بدّ من أن تكون العادة مستقرّة جارية، فيحدث ما ينقضها. ولهذا لا يُجعل ابتداء العادات وافتتاحها من باب خرق العادة.

والعادات قد تكون عامّة وقد تكون خاصّة، وقد تكون عادة بعض أهل البلاد جارية بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا قلنا: إنّ المعبر هو انتقاض عادة من تلك العادة عادة له.

وأما الوجه في كون المعجز متعذّر الجنس أو الصفة المخصوصة على العباد، فهو لأنّ متى لم نعلم كذلك لم نثق بأنّه من فعله تعالى، وجوزنا أن يكون من فعل غيره، وقد بيّنا أن المعجز لا بدّ من أن يكون فعله تعالى.

وإنّما سوّينا في المعجز ودلالته على الصدق بين أن يتعذّر جنسه على العباد / [[ص ٣٣٠]] وبين أن يتعذّر صفته، بخلاف ما ذهب إليه قوم من المبطلين من أن المعجز لا يكون إلا متعذّر الجنس علينا، من قيل: إنّ الذي يتعذّر الجنس علينا إنّما دلّ من حيث انتقاض العادة به، لا من حيث كان جنسه مختصّاً به تعالى، فيجب فيما كان مقدوراً لنا إذا وقع على وجه خارق للعادة أن يدلّ، لمشاركته الأوّل في وجه الدلالة.

وأما وجه اشتراطنا اختصاص المعجز بالمدعي، فهو لأنّنا بذلك نعلم تعلّقه بدعواه، وأنّه تصديق لها، وإلاّ جوزنا مع عدم المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذه الدعوى.

والطريق إلى العلم باختصاصه به أن نعلم مطابقتها لدعواه. فإذا قيل: اللهم إن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فصدّقني بأن تطلع الشمس من مغربها، فطلعت كذلك. وهذا غاية المطابقة للدعوى، فجرى مجرى أن يُصدّقه بكلام يتضمّن التصديق نعلم أنّه كلامه تعالى خاصّة.

ينكر أيضاً ظهور ذكر ما أنكره فيما تقدّم، فقد وضح بطلان ما ادّعه من الضرورة في إثبات المعجزات، فظنّ أن دعواه هذه تغنيه عن اعتبار التواتر والاستدلال به على صحّة النقل فراراً من أن يلزمه من الطعن من كثرة الناقلين واتّصالهم ما ألزمناه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٣٢٨]] فصل: في بيان وجه دلالة المعجزات على

النبوات:

اعلم أنّ لفظة (معجز) تُنبئ في أصل اللغة عمّن جعل غيره عاجزاً. والقديم تعالى هو المختصّ بالقدرة على الإعجاز والإقدار، فالمرعى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة.

ومعنى قولنا: (معجز) في التعارف ما دلّ على صدق من ظهر عليه واختصّ به، وإنّما يدلّ على ذلك بشرائط: الأوّل أن يكون من فعله تعالى، والثاني أن ينتقض به العادة المختصّة بمن ظهر المعجز فيه، والثالث أن يختصّ بالمدعي على طريقة التصديق لدعواه.

وإنّما قلنا: (أن يكون من فعله تعالى) ولم نقل: (أو ما يجري مجرى فعله) على ما يمضي في الكتّب، لأنّ المدعي إنّما يدعي على الله تعالى [أن] يُصدّقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق ممّن طُلب منه التصديق، وإلاّ لم يكن دالاً عليه، وفعل المدعي كفعل غيره من العباد في أنّه لا يدلّ على التصديق، وإنّما يدلّ على فعل من ادّعى عليه التصديق.

وقول من يقول: إنّ القرآن لو كان من فعل النبي ﷺ لدلّ على صدقه كما يدلّ وهو من فعله تعالى، ونقل الجبال وطفّر البحار يدلّان على النبوة وإن كانا من فعل مدعي النبوة ليس بشيء، لأنّ القرآن لو كان من فعله ﷺ وخرق العادة لكان المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم التي تمكّن بها من القرآن وفعلها فيه ﷺ، وفي نقل الجبال وطفّر البحار المعجز على الحقيقة هو الإقدار بالقدر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك الأفعال دون الأفعال أنفسها.

وأما الطريق إلى العلم بأنّه من فعله تعالى، فهو بأن يكون من جنس / [[ص ٣٢٩]] لا يقدر عليه العباد كالحياة والجسم، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر على إيقاعه عليه العباد، كنقل الجبال وطفّر البحر، والكلام الخارق للعادة بفصاحته. وأما اشتراطنا أن يكون خارقاً للعادة فهو لأنّه إذا لم يكن

والوجه الجامع بين الأمرين: أن كل واحدٍ منها لا يحسن أن يفعل عقيب هذه الدعوى لا على سبيل المطابقة لها، وليس يجب في مدعي النبوة أن يكون طالباً بالقول الصريح دلالة التصديق له، بل نفس ادّعاءه للرسالة ودعائه الخلق إلى تصديقه في ضمنه، ومفهوم منه على مجرى العادة طلب / [[ص ٣٣٢]] ما يكون دلالة صدقه، فإن عيّن ما يطلبه فذلك له، وإن ادّعى ولم يطلب صريحاً شيئاً فهو بالادّعاء طالب في المعنى لنا بين يديه ويدل على صدقه.

فصل: في جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الأنبياء (صلوات الله عليهم):

الذي يذهب إليه أصحابنا أن المعجزات يجوز ظهورها على أيدي الأئمة عليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الأحوال، ويجوز ظهورها على أيدي الصالحين وأفاضل المؤمنين.

وذهب كل من خالف من فرق الأئمة - سوى أصحاب الحديث - إلى أن المعجزات لا يجوز ظهورها إلا على [أيدي] الأنبياء خاصة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن المعجز إنما يدل على صدق دعوى يطابقها، فإن ادّعى مدعي النبوة فالمعجز دال على نبوته، وإن ادّعى إمامة فكذلك، وإن ادّعى صلاحاً وفضلاً فإنما يدل على صدقه في ذلك. فلا بد من دعوى صريحة أو مستفادة في الجملة.

وأيضاً فإن ظهور المعجز على يد الإمام أو الصالح ليس بوجه قبح، ولا ممّا يجب أن يقارنه وجه قبح. فعليه وإنما قلنا ذلك لأنه ليس بكذب ولا ظلم، ولا مختص بشيء من وجوه القبح المعقولة. ومن ادّعى أنه مفسدة، أو يقترن به وجه قبح فعليه الدلالة. وستكلم على ما يدعونه من التنفير، إذا اعترضنا ما يستدلون به. فإذا صحّت هذه الجملة ولم يمتنع أن يعرض في إظهار المعجز على غير النبي ﷺ مصلحة أو فائدة فيحسن الإظهار، ولا يجب القطع على / [[ص ٣٣٣]] القبح.

وقد استدلل أبو هاشم على أن المعجزات لا تظهر على غير الأنبياء عليهم السلام بأن المعجز يدل على النبوة على وجه الإبانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدل عليه سائر الأدلة، ودل على أن المعجز يدل على هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجز على يد النبي ﷺ. وليس بواجب في الأدلة الباقية مثل ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون بعض القادرين قادراً، فإن لم يقم

والذي يُبين ذلك أنه لا فرق فيمن ادّعى أنه رسول غيره منّا، بين أن نعلم أنه صدّقه بأن يقول له: صدقت مصرحاً، وبين أن يقول المدّعي: إن دلالة صدقي عليه أنه يفعل كذا وكذا، ويشير إلى فعل ما جرت عادة المدّعي عليه بأن يفعله، فيقع منه على حسب ما التمس المدّعي.

وليس يفرق بين الأمرين: أن التصديق بالقول ممّا تقدّمت المواضعة عليه وأنه صريح للتصديق، ولا مواضعة في هذا الفعل الملتبس الذي ليس بكلام. وذلك لأن الكلام وإن كانت المواضعة متقدّمة عليه، فهنا في الموضوع الذي ذكرناه ما يجري مجرى المواضعة، وهو طلب شيء مخصوص وفعله على الوجه المطلوب، وهذا يجري مجرى المواضعة المتقدّمة في أنه دال على صدق المدّعي، / [[ص ٣٣١]] لأنه لا فرق على ما بيننا بين تصديق أحدنا لغيره بالقول الموضوع للتصديق، وبين أن يلتبس منه فعلاً مخصوصاً فيوقعه على حد ما التمس.

وليس لأحد أن يفرّق بين الموضوعين: بأن أحدنا يعلم قصده بفعله الواقع عقيب الدعوى إلى التصديق ضرورة، وليس كذلك القديم تعالى. وذلك أنه قد يجوز أن لا يعلم قصد أحدنا ضرورة إلى التصديق، ويفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما التمس منه، فيعلم أنه مصدق وإلا كان فعله قبيحاً.

وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكون الله تعالى إنما فعل الأمر الخارق للعادة عند دعوى المدّعي، لا لتصديقه بل لمصلحة أو لوجه غير التصديق.

قلنا: ما تجوز ذلك في القبح [إلا] كتجوز أن يُصدّق تعالى مدّعي الرسالة عليه بالكلام الموضوع للتصديق، ويعلم أنه كلامه تعالى، ثم لا يريد التصديق به بل لمصلحة أخرى، ولهذا يقبح من أحدنا أن يقول لغيره وقد ادّعى رسالته: صدقت، أو يفعل ما التمس أن يُصدّقه به ويريد بذلك وجهاً آخر. ولو قال: إنما أردت بقولي: (صدقت) عقيب دعواه تصديق الله تعالى أو تصديق صادق غير هذا المدّعي، لم يُنجه ذلك من أن يكون قد فعل قبيحاً يستحق به الذم.

واعلم أنه ليس بواجب في مدّعي النبوة أن يُعيّن ما يلتمس منه دلالة صدقه، بل يجوز أن يلتبس دلالة على صدقه على الجملة، فإذا فعل عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دل على صدقه كدلالة المعين.

من مدّع غير صادق، فإن كان مدّعياً لنبوّة وصدّق بالمعجز علمناه نبياً، وإن ادّعى الإمامة وصدّق بالمعجز علمناه إماماً، وإن ادّعى الصلاح وصدّق بالمعجز علمناه صالحاً. فلا يلزم على هذا أن يظهر على كلّ صالح وإن لم يدّع الصلاح، لأنّه إنّما أبان الصادق المدّعي من مدّع غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن كلّ من لم يظهر عليه إذا لم يدّعه.

فإن قيل: فيلزم على هذا وجوب ظهور على الأئمة كلّهم، لدعوى الجميع / [[ص ٣٣٥]] الإمامة، وعندكم أنّ فيهم من لم يظهر معجزة عليه وإن كان إماماً، وفي هذا نقض ما ذكرتموه.

قلنا: المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون إلى ظهور المعجزات على أيدي الأئمة عليهم السلام أنّه لم يخلُ إمام من معجزة في وقت ما تقدّم أو تأخّر، فلو سلّمنا خلق إمام من معجزة لم يجب نفي كونه إماماً لنفي المعجزة، إذا سلّمنا أنّ دلالة المعجز على وجه الإبانة، لأنّه وإن خلا إمام من معجزة - وهي دلالة إمامته - فلم يخلُ من نصّ يقوم في الدلالة مقام المعجز، فلا يجب بنفي المعجز نفي الإمامة إذا قام غيره مقامه. ألا ترى أنّ المعجز وإن أبان النبي صلى الله عليه وآله من غيره، فلا يجب القطع على أن من لا معجزة له من الأنبياء عليهم السلام ليس بنبيّ؟ لأنّه غير ممتنع أن يقوم نصّ النبيّ على نبيّ مقام المعجزة في الدلالة على صدقه.

فإن حولنا في ذلك فلا وجه لإنكاره، لأنّ نصّ النبيّ دليل يوجب العلم، كما أنّ المعجز دليل يوجهه. فأبى فرق بين أن يعلم كونه نبياً بالمعجز وبين أن يعلمه بالنصّ وهما متساويان في إيجاب الفعل؟

فإذا قيل: إذا نصّ نبيّ على نبيّ فنبوّة الثاني علمناها بمعجز النبيّ الأوّل لأنّها مستندة إليه.

قلنا: المعجزة الأوّل إنّما تدلّ على صدق النبيّ الأوّل لوقوعها عقيب دعواه وتعلّقها به، ولا تعلق لها بالثاني ولا بدعواه، فكيف يدلّ على نبوّته؟

فإن قنعوا بهذا التخرّيج خرجنا مثله، فقلنا: إنّ نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله على الإمام يقوم مقام المعجزة للإمام، لأنّ إمامته مستندة إلى صدق النبيّ صلى الله عليه وآله ومعجزه، فكان الإمامة معلومة هنا بالمعجز الأوّل.

وقد استدللّ أبو هاشم بطريقة أخرى اعتمدها أصحابه فقالوا: تجويز إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء يقتضي النفور عن النظر في معجزات الأنبياء / [[ص ٣٣٦]] وفسّروا النفور الذي

دليل على أنّه هذه الصفة نعلم هذه الجملة أنّ وجه دلالة المعجز يخالف باقي الأدلّة.

واستدلّ أيضاً على أنّها تدلّ من طريق الإبانة بأنّ المعجزات إذا كثرت خرجت من أن تكون أدلّة على النبوة، فباقي الأدلّة مع الكثرة لا تخرج من وجه دلالتها، ألا ترى أنّ ما دلّ على أنّ القادر قادر لا يخرج من أن يكون دليلاً على ذلك بالكثرة؟

والجواب عمّا ذكره أولاً: أن يقال له: إنّما وجب ظهور المعجزات على يد الأنبياء (صلوات الله عليهم) لأنّهم متحمّلون من مصالحنا ما لا بدّ من أن نقف عليه، فيجب الظهور لهذا الوجه، وباقي مدلول الأدلّة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه، فلم نصب الدلالة فيه. فلهذا الوجه اقترن الأمران لا لما ذكره أبو هاشم من الإبانة.

على أنّ في بعض مدلولات الأدلّة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وأن لا يعرّى من دلالة. ألا ترى أنّنا نقول: إنّّه لو كان للجوهر حال هو عليها سوى أحواله المعقولة لوجب أن يكون على ذلك دليل، ولو وجبت علينا صلاة سادسة وصوم شهر ثانٍ لوجب أن يدلّ على ذلك دليل؟ ولم يدلّ مفارقة ما ذكرناه / [[ص ٣٣٤]] لسائر الأدلّة ومساواته، لدلالة المعجز على أنّه يدلّ من طريق الإبانة.

فأمّا الكلام على ما ذكره ثانياً فهو: أنّ كثرة المعجزات يُخرّجها عن انتقاض العادة بها وتلحقها بالاعتاد، فيخرج عن وجه الدلالة على النبوة، لأنّ الشرط في دلالتها أن تكون خارقة للعادة، وليس كذلك باقي الأدلّة، لأنّ كثرتها وتواليها وترادفها لا تنقض وجه دلالتها. ألا ترى إلى أنّ ما دلّ على كون القادر ممّا قادراً لا يتغيّر دلالته بالكثرة والتوالي، لأنّها لا تُغيّر وجه الدلالة؟

وبعد، ففي الأدلّة ما يدلّ قدر منها على مدلوله ولا يدلّ أقلّ منه عليه. ألا ترى أنّ ما دلّ على أنّ كون القادر عالماً من الأفعال المحكمة لا يساوي كثيره لقليله، وكذلك ما يكون معجزاً أو خارقاً للعادة من الأفعال لا يساوي قليله كثيره؟

وليس يجب إذا لم يساو ذلك ما يدلّ لقليله وكثيره من الأدلّة على كون القادر قادراً والحقيّ حيّاً، أن يختلفا في وجه الدلالة ويكون أحدهما دالاً من طريق الإبانة فكذلك ما يتعلّق به أبو هاشم.

ويمكن أن يقال لأبي هاشم: إذا سلّمنا تبرّعاً أنّ المعجزات تدلّ من طريق الإبانة أنّ المعجز إنّما يدلّ على إبانة صادق في دعواه

قلنا: ليس يمتنع على الأصول الصحيحة أن نجيز ذلك إذا لم يعرض فيه وجه من وجوه القبح من استفاد وغيره، وليس يجب إذا جَوَزنا ذلك أن يلزم ظهوره على يد المتهتكين في المعاصي المدمنين على فعل القبائح والدنايا وإن كان معهم محض الإيمان، وذلك لأننا قد بيننا أن المعجزات تدلُّ مع الصدق في الدعوى على علو منزلة صاحبها في الدين، وتقدّم قدمه فيه عند الله تعالى، ومن ذكرت حاله من أهل القبائح والسخائف لا منزلة له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة، فكيف يظهر على يده ما يقتضي ذلك؟ والفرق بين ما أجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشك على منصف.

* * *

شرح مجمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٧٣]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وصفة المعجز أن يكون خارقاً للعادة ومطابقاً لدعوى الرسول ومتعلقاً بها، وأن يكون متعدياً في جنسه أو صفته المخصوصة على الخلق، ويكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله.

شرح ذلك: المعجز يحتاج في دلالة إلى شروط:

منها: أن يكون خارقاً للعادة، لأن ما هو معتاد لا يمكن الاستدلال به على صدق المدعى. ألا ترى أن من ادعى النبوة وجعل الدلالة على صدقة طلوع الشمس من مشرقها لم يكن ذلك دلالة على صدقه من حيث جرت العادة به، ومتى جعل الدلالة على صدقه طلوعها من مغربها أمكن الاستدلال به لكونه خارقاً للعادة؟

ومنها: أن يكون مطابقاً للدعوى، ومعنى ذلك أنه إذا ادعى النبوة وجعل الدلالة على صدقة حياة ميّت عقيب دعواه، وجب أن يُجيب ميّناً عند دعواه، ولا يجوز أن يحصل هناك غير حياة ميّت ممّا هو خارق للعادة من حيث لم يكن مطابقاً لدعواه، فعلم أن هذا الشرط لا بد منه أيضاً.

ومنها: أن يكون متعدياً في جنسه على الخلق، مثل خلق / [[ص ١٧٤]] الحياة والقدرة وما أشبهها. أو في صفته، مثل طفر البحر والفصاحة المخصوصة في القرآن وما يجري مجراه. لأن هذه الأشياء متعدّرة في صفتها لا في جنسها، لأن جنس طفر البحر جنس النهر الصغير، وجنس الكلام الخارق للعادة جنس الكلام المعتاد، وإنّما بان منه لصفته. وليس كذلك خلق الحياة والقدرة، لأنّه متعدي في جنسه من حيث لا يقدر عليه غير الله تعالى.

ادّعوه بأن النظر في معجزات الأنبياء إنّما وجب للخوف من فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم، وإذا جَوَزنا ظهورها على من لا مصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر.

وهذا ليس بشيء يُعتمد مثله، لأنّ الخوف على ما ذكّر هو جهة وجوب النظر في المعجز، ومع تجويز كون من ظهر عليه إماماً أو صالحاً لا يرتفع هذا الخوف، لأنّ التجويز معه لا يكون نبياً متحملاً لمصالحنا ثابت، وما تجويز كونه صالحاً أو إماماً إلاّ كتجويز كونه كاذباً منحرفاً، فإذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيما أظهر، فكذلك لا يمنع من وجوب هذا النظر تجويز كونه صالحاً أو إماماً.

وبعد، فإنّ المدعى إمّا أن يدعي نبوة مصرحاً بها، فهذا لا يجوز أن يكون صادقاً ليس بنبي، بل لا يدلّ إمّا أن يكون صادقاً فيكون نبياً، أو يكون كاذباً فيلزم النظر فيما يظهر على كلّ حال، لأنّ الخوف ثابت. وإن كان المدعى يدعي كونه صالحاً، ولا لطف لنا في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في الدين، فهو إمّا أن يكون كاذباً أو صادقاً صالحاً، ولا يمكن أن يكون مع صدقه نبياً، فلا خوف هاهنا من ترك النظر في معجزه، ونحن مخيرون بين النظر فيه وتركه.

فأمّا مدعي الإمامة فلنا في العلم بإمامته مصالح دينية، وربّما كان قول الإمام حجّة في بعض الشرائع على وجه لا يعلم ذلك الشرع إلاّ من جهته، على ما سنبينه في كتاب الإمامة بمشيئة الله وعونه، فإذا ادعى الإمامة فلا بدّ من النظر في معجزه، لأنّ الخوف من فوت المنافع الدنيوية ثابت، فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبي ﷺ.

/ [[ص ٣٣٧]] فإن قيل: جَوَزوا ظهور المعجز على يد الكافر إذا صدق في بعض إخباره وادّعى صدقه فيه وطلب دلالة [على صدقه].

قلنا: لا يجوز ذلك، لأنّ المعجز وإن دلّ على صدق الدعوى التي يطابقها، فلا بدّ من اقتضائه تعظيم من ظهر على يده ومن أجله وعلو منزلته في الدين وبرفعته، وإذا كان الكافر لا حظّ له في الدين ولا ثواب لم يجز أن يظهر على يده ما يدلّ على أنّه على صفة وليس عليها.

فإن قال: جَوَزوا أن يظهر على يد الفاسق، فإنّ الفاسق على مذاهبكم معشر المرجئة وإن استحقّق الاستخفاف بفسقه فإنّه يستحقّ التعظيم والإجلال بإيماحه وطاعته.

[[ص ١٦٩]] والمعجزات على ضربين:

أحدهما: يختصُّ القديم تعالى بالقدرة عليه، نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، وخلق الجسم، وفعل القدر والعلوم المخصوصة.

وهذا الوجه ينقسم:

/ [[ص ١٧٠]] فمنه: ما وقوع قليله كافٍ في الدلالة كوقوع كثيره، نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص؛ لأنَّ القليل منه والكثير لم تجر به العادة.

ومنه: ما يدلُّ إذا وقع منه قدر مخصوص - كالقدر والعلوم - أو وقع منه تغير سبب ما، العادة جارية بوقوعه، لا يمكن أن يُعترض فيه بالجن، كما لا يمكن بالإنس؛ لخروجه عن مقدور الجميع.

والضرب الثاني من الأولين: هو ما دخل جنسه تحت مقدور العباد.

وهذا الوجه إنَّما يدلُّ عندنا إذا عَلِمَ أنَّ القدر الواقع منه والوجه الذي وقع عليه ممَّا لا يتمكَّن أحد من المحدثين منه؛ فمتى لم يُعلم ذلك لم يكن دالًّا، كما أنَّه متى لم يُعلم - عند خصومنا في الوجه أنَّ الفعل ممَّا لا يتمكَّن البشر منه - لم يدلُّ، فنُجري نحن اعتبار خروجه عن إمكان البشر.

[[ص ١٩٩]] وأحد شروط المعجز: أن يكون من فعل الله تعالى.

والثاني: أن يكون ناقصاً للعادة التي تختصُّ من ظهر فيهم. والثالث: أن يخصَّ الله تعالى به المدعي النبوة على وجه التصديق لدعواه.

وإن شئت أن تختصر هذه الجملة، فتقول: المعجز هو: (ما فعله الله تعالى تصديقاً لمدعي النبوة) فيشتمل كلامك على جميع ما تقدّم.

وإنَّما لم يدخل في جملة الشروط أن يكون ممَّا يتعدَّر على الخلق فعل مثله، إمَّا في جنسه، أو في صفته المخصوصة؛ لأنَّ الشرط الأوَّل الذي قدَّمناه لا يمكن العلم بثبوتِه إلاَّ بعد العلم بأنَّه ممَّا يتعدَّر على الخلق فعل مثله؛ وإلاَّ فلا سبيل إلى القطع على أنَّه فعل الله تعالى، وتقديم الشرط الأوَّل يغني عنه.

فأمَّا ما يلحقه قوم بشروط المعجز من كونه واقعاً في حال التكليف، احترازاً من الطعن بما يُوجد في ابتداء وضع العادات،

ومنها: أن يكون من فعل الله تعالى خاصَّة أو جارياً مجرى فعله. وبيان ذلك: أن ما يكون من فعل الله، هو فعل الأجناس المخصوصة التي لا يقدر عليها غيره، وما جرى مجرى فعله هو ما يقدر القادر بقدرة عليه أو ما يجوز ذلك فيه غير أنَّه لم يجز العادة بمثله.

ومثال ذلك: نقل الجبال من مواضعها وما يجري مجرى ذلك، فإنَّ ذلك يمكن أن يُستدلَّ به على صدق المدعي من حيث كان خارقاً للعادة وإن اختلفوا في وجه دلالته.

فذهب أكثر أهل العدل إلى أنَّ الذي يدلُّ على صدق المدعي من حيث كان خارقاً، هو تمكين الله تعالى من الفعل الذي لم تجز العادة بمثله.

والذي نختاره: أنَّ الذي يدلُّ على صدقه هو فعل القدر التي بها نقل الجبال وطفير البحر لا نفس الطفر والنقل، وفعل هذا القدر من القدر لم تجز العادة بمثله.

فقد عاد الأمر إلى أنَّ ما يدلُّ على الصدق هو ما يختصُّ الله تعالى / [[ص ١٧٥]] بالقدرة عليه، وهو الذي نُعوَّل عليه.

ولشرح هذه الأقسام موضع غير هذا الموضع.

الموضَّح عن جهة إعجاز القرآن / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٦٧]] أمَّا (المعجز) في أصل اللغة ووضعها، فهو: أن يكون من جعل غيره عاجزاً، كما أنَّ (المقدر) - الذي هو في وزنه - من جعل غيره قادراً، و(المكرم) من جعله كريماً وفعل له كرامة.

/ [[ص ٦٨]] فإن كانوا قد استعملوا لفظة (مقدر) فيمكن غيره من الأسباب والآلات من غير أن يفعل له قدرة في الحقيقة، فكذلك استعملوا لفظة (معجز) فيمن فعل ما يقدر معه [على] الفعل، من سلب آله وما جرى مجراها وإن لم يكن فعل عجزاً، غير أن التعارف والاصطلاح قد ينقل هذه اللفظة - أعني لفظة (معجز) - عن أصل وضعها، وجعلوها مستعملة فيما تعدَّر على العباد مثله، سواء كان التعدَّر لأنَّهم غير قادرين على جنسه، أو لأنَّهم غير متمكِّنين من فعل مثله في صفته.

وكذلك كان نقل الجبال عن أماكنها، ومنع الأفلاك من حركاتها معجزاً، كما كان إحياء الموتى، وإعادة جوارح العمي والزمنى معجزاً، وإن كان جنس الأوَّل مقدوراً لهم، وجنس الثاني غير مقدور.

على وجه التصديق، ولم نشرط الاختصاص المطلق الذي يشرطه غيرنا في هذا الموضع؛ لأنَّ المعجزات على ضربين: منها: ما لا يمكن فيه النقل والحكاية. ومنها: ما يمكن ذلك فيه.

فالضرب الأول: إذا عَلِمَ حدوثه مطابقاً لدعوى المدَّعي، على وجهٍ لم تجر به العادة وأَنَّه من فعل القديم تعالى تكاملت دلالتة؛ لأنَّ حال حدوثه غير منفصلة من حال اختصاصه بالمدَّعي، ولأنَّه ممَّا لا يمكن أن يقال فيه: إنَّه حدث غير مطابق لدعواه ولا مختصَّ به، وجعله هو بالنقل والحكاية مختصاً به.

وأما الضرب الثاني: فلا يمكن أن يُعَلِّمَ بوروده مطابقاً للدعوى أَنَّهُ مفعول لتصديقها؛ وإنَّ عَلِمَ في الجملة أَنَّهُ من فعل الله تعالى وأَنَّه خارق للعادة؛ لأنَّ حكايته إذا أمكنت جاز أن يكون الله تعالى فعله تصديقاً لغير من ظهر عليه.

وإن ورد مطابقاً لدعواه بنقله وحكايته، أو بنقل من يجري مجراه في ارتفاع الأمان من أن يفعل القبيح، فلا بدَّ في هذا الضرب من اشتراط وقوع / [[ص ٢٠٢]] الاختصاص، من جهة القديم تعالى؛ لنأمن وقوعه، ممَّن يجوز أن يفعل القبيح.

ولأنَّه لو جاز أن يدلَّ الاختصاص - الذي لا نأمن أن يكون الله تعالى ما أَرَادَهُ ولا فعل المعجز من أجله - لجاز في الأصل أن يدلَّ على النبوة ما لا نثق بأنَّه من فعله تعالى.

فإذا كان ما ليس من فعله لا يدلُّ - من حيث جاز وقوعه ممَّن يفعل القبيح، ويُصدِّق الكذَّاب - فكذلك ما لا يُعَلِّم وقوع الاختصاص به من جهته تعالى لا يدلُّ لهذه العلة.

ولا فرق في حصول الاختصاص الدالُّ على النبوة بين أن يحدث الله تعالى ما يمكن فيه الحكاية والنقل على يد الرسول وبحضرته، وبين أن يُحدِّثه ويأمر بعض ملائكته بإنزاله إليه واختصاصه به؛ لأنَّ على الوجهين جميعاً يرجع الاختصاص إلى القديم تعالى، غير أَنَّهُ إذا أحدثه على يده كان المعجز نفس ذلك الفعل الحادث، وإذا أمر بنقله إليه كان العلم الواقع موقع التصديق هو أمره بنقله إليه.

* * *

البرهان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٥١]] ولا يعلم صدقه إلا بالمعجز، ويفتقر إلى شروط ثلاثة:

أولها: أن يكون خارقاً للعادة، لأنَّه إن كان معتاداً - وإن تعدَّر

وبما يُفَعَّل مع زوال التكليف عند / [[ص ٢٠٠]] أشرط الساعة، فهو كالمستغنى عنه، وإن كان لذكره على سبيل الإيضاح وإزالة الإيهام وجه؛ لأنَّ ما يقع في ابتداء العادات ليس يُنْقَضُ لعادة متقدِّمة، فخروجه عمَّا شرطناه واضح.

وما يقع بعد زوال التكليف إنَّها يحصل بعد ارتفاع حكم جميع العادات مستقرًّا، وفي الموضع الذي انتقضت فيه عادة ثبتت أخرى واستقرَّ حكمها، وهذا كلُّه زائل بعد التكليف.

على أن نقض العادة لا يدلُّ على النبوة إلا مع تقدُّم الدعوى، حسب ما تضمَّنه الشرط الثالث. وما يقع في ابتداء الخلق وبعد زوال التكليف، لم يقع مطابقاً لدعوى تقدُّمت، فلا يجب أن يكون دالًّا، ولم يثبت فيه الشرط الذي مع ثبوته يكون انتقاض العادة دالًّا.

والذي له قلنا: (إنَّ المعجز يجب أن يكون من فعله تعالى) أَنَّهُ متى لم يثبت ذلك لم نأمن أن يكون من فعل بعض من يجوز أن يفعل القبيح ويُصدِّق الكذَّاب، فيخرج من أن يكون دالًّا.

ولأنَّ دعوى متحمِّل الرسالة متعلِّقة بالله تعالى، ومن جهته يُلتَمَس التصديق والدلالة، فيجب أن يقع التصديق والإبانة ممَّن تعلَّقت الدعوى به والتمس التصديق من جهته. ألا ترى أنَّ أحدنا لو ادَّعى على غيره أَنَّهُ رسوله ومخبر عنه بما حمَّله، والتمس منه أن يُصدِّقه، لم يجز أن يدلَّ على صدقه إلا ما وقع ممَّن تعلَّقت الدعوى به دون غيره من الناس؛ فكذلك القول في المعجز.

فأمَّا الوجه في كونه ناقصاً للعادة، فهو: أَنَّهُ من لم يكن كذلك لم يُعَلِّم أَنَّهُ مفعول لتصديق المدَّعي، بل جُوِّز أن يكون واقعاً بمجرى العادة، ولا تعلُّق له بالتصديق. ولأنَّ الفعل لو دلَّ - مع كونه معتاداً - على التصديق لم يكن بعض الأفعال المعتادة بذلك أولى من بعض، فكان يجب لو جعل مدَّعي النبوة العلم على صدقه طلوع / [[ص ٢٠١]] الشمس من مطلعها، أو ورود بعض الثمار في إبانها، على الوجه الذي جرت به العادة أن يُعَلِّم بذلك صدقه. وهذا ممَّا لا شبهة في بطلانه.

فأمَّا الوجه في إيجابنا اختصاصه بالمدَّعي للنبوة على وجه التصديق لدعواه فهو أَنَّهُ متى لم يُعَلِّم هذا، فلا بدَّ من التجويز لوقوعه لغير وجه التصديق، ومع التجويز لذلك لا يُعَلِّم صدق المدَّعي. فإذا لا بدَّ من العلم بأنَّه لم يفعل إلا للتصديق، وأَنَّهُ لو فعل لغيره لكان قبيحاً خارجاً عن الحكمة.

وإنَّنا زدنا في هذا الشرط أن يخصَّ الله تعالى به المدَّعي للنبوة

العباد على وجه لا تُمكن إضافته إلى غيره، كرجوع الشمس وانشقاق القمر وأمثال ذلك.

واعتبرنا كونه مطابقاً للدعوى لأنه متى لم يكن خرق العادة متعلقاً بدعوى مخصوصة لم يكن أحد أولى به من أحد.

فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دلالة على صدق المدعي، لكون هذا التصديق نائباً مناب لو قال تعالى: صدق هذا فيما يؤدبه عني، كما لا / [[ص ١٥٥]] فرق في كون الملك الحكيم مصدقاً للمدعي إرساله له بين أن يقول: صدق علي، أو يفعل ما ادعى كونه مصدقاً له به مما لم تجر عادة الملك بفعله.

فإن كان ما ذكرناه مشاهداً ففرض المشاهد له النظر فيه، لكونه خائفاً من فوت مصالح وتعلق مفاسد، وإن كان نائباً عن حدوث المعجز أو موجوداً بعد تقضيته، فلا بد مع تكليف ما أتى به النبي ﷺ من نصب دلالة على صدقه وصحة ما أتى به، لقبح التكليف من دونها.

وذلك يكون بأحد شيئين: إما قول من يعلم صدقه وإن كان واحداً، أو تواتر نقل لا يُتقدَّر في ناقله الكذب بتواطؤ وافتعال، أو اتفاق لبلوغهم حداً في الكثرة وتناهي الديار والأغراض، أو وقوع نقلهم على صفة يعلم الناظر فيها تعذر الكذب في مخبرهم من أحد الوجوه بقضية العادة وإن قلوا، وإن كانت هذه الطبقة تنقل عن غيرها وجب ثبوت هذه الصفات في من ينقل عنه، ثم كذا حتى يتصل النقل بجماعة شاهدت المعجز لا يجوز على مثلها الكذب.

وذلك لا يتم إلا بتعيين الأزمنة للناظر في النقل وتمييز الناقلين ذوي الصفة المخصوصة في كل زمان، لأن الجهل بأعيان الأزمنة يقتضي الجهل بأهلها، وتعيين الأزمنة مع الجهل بأعيان الناقلين الموصوفين يقتضي تجويز انقطاع النقل وتجويز افتعاله واستناده إلى معتقدين دون الناقلين.

فمتى اختل شرط مما ذكرناه ارتفع الأمان من كذب الخبر المنقول، ومتى تكاملت الشروط حصلت الثقة بالمنقول.

وهذه الصفات متكاملة في نبينا (صلوات الله عليه)، ومن عده من الأنبياء ﷺ، فطريق العلم بنبوتهم إخباره ﷺ، لكونهم غير مشاهدين، ولا تواتر بمعجز أحد منهم، لافتقار التواتر إلى الشروط المعلوم ضرورة تعذرهما / [[ص ١٥٦]] في نقل من عدا المسلمين.

وإذا وجب ذلك اقتضى القطع على نبوة من أخبر بنبوته من

جنسه - كخلق الولد عند الوطاء، وطلوع الشمس من المشرق، والمطر في زمان مخصوص، لم يقف على مدع من مدع.

وطريق العلم بكونه خارقاً للعادة، اعتبار حكمها وما يقع فيها ويُميِّزُه من ذلك على وجه لا لبس فيه، أو بحصول تحدُّ وتوفُّر دواعي المتحدِّي وخلوصاً وتعذُّر معارضته.

وثانيها: أن يكون من فعله تعالى، لأن من عده سبحانه يصحُّ منه إثارة القبيح فلا يؤمن منه تصديق الكذاب، وطريق العلم بكونه من فعله تعالى، أن يكون متعدداً للجنس كالجواهر والحياة وغيرهما من الأجناس الخارجة من مقدور المحدثين، أو يقع بعض الأجناس المختصة بالعباد على وجه لا يمكن إضافته إلا إليه سبحانه.

ثالثها: أن يكون مطابقاً للدعوى، لأنه إن كان منفصلاً عنها لم يكن مدع أولى به من مدع، وطريق ذلك المشاهدة أو خبر الصادق.

فمتى تكاملت هذه الشروط ثبت كونه معجزاً، إذ (لا صدق من) اقترن ظهوره بدعواه لأنه جار مجرى قوله تعالى: صدق هذا علي فيما يؤدبه عني، وهو تعالى لا يُصدِّق الكذابين.

/ [[ص ٥٢]] فإذا علم صدقه بالمعجز، وجب أتباعه فيما يدعو إليه، والقطع على كونه مصلحة، وينهى عنه والقطع بكونه مفسدة.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٥٤]] والطريق إلى تمييز المعجز، أو النصُّ المستند إليه، لا اختصاصه من الصفات بما لا يعلمه إلا مرسله تعالى.

ويفتقر المعجز إلى شروط ثلاثة، منها: أن يكون خارقاً للعادة، من فعله تعالى، مطابقاً لدعواه.

واعتبرنا فيه خرق العادة لأن دعوى التصديق بالمعتاد لا يقف على مدع من مدع، ولا تُتميَّز صادقاً من كاذب وإن كان من فعله تعالى، كطلوع الشمس من المشرق، ومجيء المطر في الشتاء، والحرُّ في الصيف، وطريق العلم بذلك اعتبار العادات وما يحدث فيها، وخروج الفعل الظاهر على يد المدعي عن ذلك.

واعتبرنا كونه من فعله تعالى لجواز القبيح على كلِّ محدث، وجوازه يمنع من القطع على صدق المدعي وكون ما أتى به مصلحة، وطريق العلم بذلك أن يختصَّ خرق العادة بمقدوراته تعالى، كإيجاد الجواهر وفعل الحياة، أو يقع الجنس من مقدورات

العادة به مما يختصّ القديم سبحانه بالقدرة عليه غير متعلّق بدعوة مدّع، لم يصحّ من أحد أن يجعله دلالة لعدم التعلّق بينه وبين كلّ مدّع.

وطريق العلم بالمعجزة المشاهدة، والخبر المعلوم صحّته، لاستناده إلى قول صادق لا يجوز كذبه أو تواتر، وهو على ضربين: أحدهما: بسبق العلم بمخبره لحال النظر في صفات ناقله، كوجود بغداد والبصرة ووجود بدر وحنين وصفين والجمل، وما هذه حاله يجري مجرى العلم / [[ص ٦٨]] الحاصل بالمدرّك في البعد عن الشبهة، وإن اختلف الطريقتان.

والضرب الثاني من التواتر: هو ما يقف العلم به على العلم بصدق ناقليه، وإنّما يُعلم صدقهم لتعدّد الكذب عليهم، وإنّما يُعلم ذلك من واحد وجهين:

أحدهما: بشاهد الحال، كالجماعة التي تنقل ركوب الأمير أو قتل الوزير على صفة لا يصلح معها اتّفاق ولا تواطؤ، وهذا الضرب من التواتر لا يفتقر إلى بلوغ الناقلين حدّاً متفاوتاً من الكثرة وتنائي الديار، بل كلّ من تأمّله علم صحّة المخبر عنه وإن لم يبلغوا عشرة.

الثاني: أن يبلغوا حدّاً من الكثرة واختلاف الدواعي وتنائي الديار، ينقلون لفظاً واحداً عن معروف غير ملتبس، كتنقل الناقلين من المسلمين معجزات نبيّنا ﷺ، ومن الشيعة النصّ الجليّ، من حيث علمنا أنّ مثل هذين الفريقين مع ما نجد كلّ فريق منها عليه من الكثرة وتنائي الديار وتباين الأغراض لا يصحّ فيهم افتعال لفظ واحد على جهة الاتّفاق، كما لا يصحّ لكلّ شاعر من إقليم واحد أن ينتظم بيتاً من الشعر فيتفق ذلك لكلّ شاعر فيه.

والتواطؤ بالاجتماع في مكان واحد فرع لثبوت التعارف بينهم، وقد علّم ارتفاعه ممّن ذكرناه من ناقلي الفريقين، ولو وقع لارتفع الريب فيه، لأنّ أهل البلاد المتباعدة وذوي الأغراض المتباينة إذا رحلوا من أماكنهم إلى مكان واحد ليبرموا أمراً لم يخف ذلك من حالهم على أحدٍ عنى بالإخبار.

وكثرة هؤلاء الناقلين بعد قلّة يجوز منهم لها الافتعال يمنع منه سببان:

/ [[ص ٦٩]] أحدهما: أنّ النقل الذي بيّننا صدق ناقله يتضمّن أمرين: أحدهما لفظ الخبر، والثاني صفة المنقول عنه، فما له أمناً الكذب في أحد الأمرين يجب أن نأمنه في الآخر.

آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء على التفصيل والجملة، وكونهم بالصفات التي دلّلنا على كون النبيّ عليها، وتأوّل كلّ ظاهر سمعي خالفها بقريب أو بعيد، لوقوف صحّته على أحكام العقول وفساد تضمّنه ما يناقضها، إذ كان تجويز انتقاضها به يُجرّجها من كونها دلالة على فساد سمع أو غيره، وهذا ظاهر الفساد.

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

/ [[ص ٦٦]] ولا طريق إلى معرفته إلاّ ظهور المعجز عليه، أو نصّ من علم صدقه عليه، لتعلّق دعوته بما لا يعلمه إلاّ القديم سبحانه، فيجب وقوف تصديقه عليه سبحانه، ولا أمر يصحّ كونه برهاناً من قبّله تعالى على صدقه إلاّ فعل مختصّ بمقدوره تعالى ينوب مناب قوله تعالى: صدق هذا عليّ فيما يؤدّيه عنّي، مختصّ بدعوته أو دعوة من نصّ على نبوّته، إذ لا فرق في تصديق من ادّعى الإرسال من بعض الملوك الحكماء بين أن يقول: صدق هذا المدّعي، أو يفعل ما يجعله دلالة على صدقه ممّا لم تجر عاداته به، وكذلك حكم النصّ المدلول على صدقه في كونه نائباً مناب / [[ص ٦٧]] التصديق بنفس القول أو الفعل الخارق للعادة.

ويفتقر المعجز الدالّ على صدق المدّعي إلى شروط ثلاثة: أحدها أن يكون خارقاً للعادة، وثانيها أن يكون مختصّاً بمقدوراته سبحانه، وثالثها أن يكون متعلّقاً بدعوته.

واعتبرنا الشرط الأوّل، لأنّ المعتاد وإن كان مختصّاً به سبحانه كخلق الولد عند الوطاء ونبات الحبّ عند الحرث والسقي وطلوع الشمس من المشرق، لا يقف على مدّع ولا يميّز صادقاً من كاذب. ومن شرط المعجز الإبانة، وطريق ذلك اعتبار ما جرت العادة به، وكون الحادث خارجاً عنها، كفلق البحر وحمل الجبل وقلب العصا حيّة.

واعتبرنا الشرط الثاني، لأنّ من عده سبحانه يصحّ منه إشار القبيح، فلا يؤمن منه تصديق الكذاب وبعثة الصادق بالمفاسد، وذلك مانع من اتّباع الدواعي، وطريق العلم بذلك أن يكون الخارق للعادة ممّا يختصّ جنسه بمقدوره كالجواهر والحياة وغيرهما.

واعتبرنا الشرط الثالث، لأنّه لو تكامل الشرطان ولم يتعلّق الحادث بدعوة مدّع معيّن لم يكن مدّع بالتصديق أولى من مدّع، من حيث علمنا أنّه لو حدث في السماء أو في الأرض حادث لم تجر

[في شروط المعجز]:

والمعجز يدلُّ على ما قلناه بشروط: أوَّها: أن يكون من فعله تعالى، وثانيها: أن يكون ناقضاً للعادة المختصَّة بمن ظهر المعجز فيه، وثالثها: أن يتعدَّر على الخلق فعلٌ مثله، إمَّا في جنسه أو صفته المخصوصة، ورابعها: أن يختصَّ بالمدَّعي على طريق التصديق لدعواه.

فاعتبرنا كونه من فعله تعالى ولم نقل: أو جارياً مجرى فعله، على ما يُطلِّقه الشيوخ؛ لأنَّ المدَّعي إذا كان يدَّعي أنَّ الله تعالى يُصدِّقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل الذي قام مقام التصديق من فعل من طلب منه التصديق، وإلَّا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدَّعي كفعل غيره من العباد في أنَّه لا يدلُّ على التصديق، وإنَّما يدلُّ فعل من ادَّعي عليه التصديق.

فإن قيل: أليس القرآن لو كان من فعل النبي ﷺ لدلَّ على صدقه، وكذلك نقل الجبال وطفرة البحار يكون معجزاً وإن كان جميع ذلك من فعل مدَّعي النبوة؟

قلنا: لو كان القرآن من فعله وخرق العادة لكان المعجز في الحقيقة اختصاصه بالعلوم التي تأتي منه بها هذه الفصاحة، وتلك العلوم من فعل الله تعالى، وكذلك من طفر البحر أو نقل الجبل إنَّما يكون المعجز اختصاصه بالقدر التي خلقها الله تعالى فيه، التي تمكَّن بها من ذلك، وتلك من فعله تعالى، فما خرجنا عمَّا قلناه.

وإنَّما نعلم أنَّه من فعله تعالى إذا كان من جنس لا يقدر عليه أحد من المحدثين، كالحياة وخلق الأجسام، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر عليه أحد من الخلق، كنقل الجبال وخلق البحر والكلام الخارق للعادات بفصاحته.

/ [[ص ٤٥٩]] وإنَّما قلنا: لا بدَّ أن يكون خارقاً للعادة؛ لأنَّه لو لم يكن كذلك لم يُعلم أنَّه فعل للتصديق دون أن يكون فعل بمجرى العادة. ألا ترى أنَّه لا يمكن الاستدلال بطلوع الشمس من مشرقها على صدق الصادق، ويمكن ذلك بطلوعها من المغرب، لما كان ذلك خارقاً للعادة؟

والعلم بكونه خارقاً للعادة الرجوع فيه إلى العادات، فإنَّها مستمرةٌ مستقرَّةٌ عند العقلاء، معلومةٌ بالمشاهدة والإخبار، فإذا انتقضت بذلك لم يخفَ على أحد. ألا ترى أنَّ أحدًا لا يشكُّ في طلوع الشمس من مشرقها، ولا يعرفون خلق ولدٍ إلا من وطئ؟ فإذا شاهدوا طلوعها من مغربها أو خلق حيٍّ من غير ذكرٍ وأنثى علموا أنَّه خارق للعادة.

والثاني: عدم العلم بأعيان مفتعلة وزمانه كالعلم بابتداء الخوارج، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونحلة النجار والأشعري وابن كرام.

فمتى عرى النقل من الأوصاف المذكورة التي يصحُّ معها الكذب والصدق ثبت صدق الناقلين، وإن كان الأمر بخلاف ذلك تعدَّر العلم بصدق الناقلين ووجب الحكم على خبرهم بكونه واحداً يصحُّ دخول الصدق والكذب فيه.

وإن كثر الناقلون، فإن كانوا ينقلون عن طبقة [إلى طبقة] أخرى وجب أن يثبت لها ما ثبت لهذه من الصفة التي يتعدَّر معها الكذب، ثم هكذا حال كل طبقة تنقل عن أخرى قلَّوا أم كثروا، وذلك فرع العلم بأعيان الأزمنة المتصلة بالمنقول كما [هو] حاله [في] كل زمان فيه / [[ص ٧٠]] ناقلون لا يجوز عليهم الكذب. وقلنا ذلك لأنَّ الجهل بالزمان يقتضي الجهل بمن فيه، والعلم بالزمان مع الجهل بمن فيه ومن أعيان الناقلين يمنع من القطع باتصال الطبقات في النقل وتجويز انقطاعه يرفع الثقة بصحَّته.

فمتى علِمَ ظهور المعجز على يد مدَّعي الإرسال من أحد الطرُق المذكورة وجب النظر فيه، لحصول الخوف الشديد بتركه. ومتى يفعل مكلف النظر فيه ما يجب عليه منه بشروطه ينكشف له حال الصادق المصدِّق من الكاذب المخرق.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٥٥]] [في وجوب النظر في معجز النبي]:

فأمَّا النظر في معجزه فإن كان معه شرع أو يكون في بعثته لطف، فإنَّه يجب علينا النظر فيه، وإن لم يكن كذلك بل فيه مجرد تأكيد ما في العقل، فإنَّ النظر قد يحسن ولا يجب. فلا يُسلم لهم أنَّ النظر في المعجز واجب على كلِّ حالٍ.

ومتى أُلزِمنا على ذلك جواز إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبيٍّ من الأئمة والصالحين، فإنَّما نُجوِّزه وستكلم عليه فيما بعد، إن شاء الله.

* * *

[[ص ٤٥٨]] ولا طريق إلى معرفة النبيِّ إلا بالمعجز، والمعجز في العرف عبارةٌ عمَّا يدلُّ على صدق من ظهر على يده واختصَّ به. وليس المراد بذلك مقتضى اللغة؛ لأنَّ مقتضاها في اللغة عبارةٌ عمَّن جعل غيره عاجزاً، كالإقذار، والقديم تعالى هو المختصُّ بالقدرة على الإعجاز والإقذار، والمعتبر في هذا الباب العرف، دون اللغة.

فعل ما يلتسمه المدعي، إذا لم تجر به عادة، والعقلاء لا يُفَرِّقون بينها.

فإن قيل: أحدنا يعلم قصده ضرورةً بفعله، فيعلم أنه صدَّقه إذا فعل عقيب الدعوى، وليس كذلك القديم تعالى؛ لأنه لا يُعلم قصده ضرورةً.

قيل: قد لا يُعلم قصد أحدنا ضرورةً بالتصديق بفعل ما يطابق الدعوى، من تصديق بكلام أو فعل ملتمس به على وجه مخصوص، ومع هذا نعلم أنه صدَّقه، ولو لم يكن صدَّقه كان قبيحاً، فقد ساوى القديم في هذا الباب.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يفعل ما يخرق العادة للمصلحة دون التصديق؟ فلا يمكنكم دفع ذلك.

قلنا: لا يجوز أن يفعل ذلك الفعل الخارق للعادة إلا للتصديق، كما لا يجوز أن يقول له قولاً: / [[ص ٤٦١]] صدقت، ولا يقصد التصديق وإنما يفعله للمصلحة. فلا فرق بين القول والفعل في هذا الباب. ولأجل هذا يقبح من أحدنا أن يقول لغيره - وقد ادَّعى عليه أنه رسوله -: صدقت، ولا يقصد به تصديقه، وإنما يقصد وجهاً آخر. ومتى قال عقيب هذا القول: ما أردتُ تصديقه، بل أردتُ تصديقَ الله، كان مقبحاً عند العقلاء، مستحقاً للذم.

ولا يجب في مدَّعي النبوة أن يُعيَّن ما يلتسمه من المعجز، بل يكفي أن يلتسم ما يدلُّ على صدقه على الجملة، فإذا فعل الله تعالى عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دلَّ على صدقه، كدلالة ما عيَّنه؛ لأنَّ المعينَ إنما دلَّ على صدقه من حيث كان خارقاً للعادة ومطابقاً للدعوى ومختصاً به ومفعولاً لعقب الدعوى، وكلُّ هذا حاصل فيها ليس بمعين، فيجب أن يكون دالاً على صدقه.

ولا يلزم في المدَّعي على الله تعالى النبوة أن يطلب المعجز بلسانه؛ لأنَّ ادَّعائه النبوة يتضمَّن وجوب تصديقه بالمعجز على مجرى العادة، فإن ادَّعى لفظاً كان له، وإن عيَّن ما يطلبه من الدلالة كان أيضاً جائزاً، وإن لم يُعيَّن ولا يطلب، بل اقتصر على دعوى النبوة كان كافياً. فإن صدَّقه الله تعالى بالمعجز كان صادقاً وقام ذلك مقام ما يفعله تعالى بعد طلبه.

* * *

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٥٠]] الكلام في المعجز:

ولا طريق إلى معرفة النبيِّ إلا بالمعجز، والمعجز في اللغة عبارة عن جعل غيره عاجزاً مثل المقدَّر الذي يجعل غيره قادراً إلا أنه

ولا بدَّ أن تكون العادة مستقرَّةً جاريةً حتَّى إذا حدث ما ينقضها أمكن معرفته، ولأجل هذا لا يجعل افتتاح العادات عادةً. وعلى هذا نقول: لو خلق الله تعالى ابتداءً خلقاً من مصلحته معرفة الشرائع ولم يعرف العادات، لم يحسن أن يُكلِّفه المدَّة التي تُعتبر فيها العادات، فإذا اعتبرها وعرفها فحينئذٍ كلَّفه وبعث إليه من يمكنه أن يستدلَّ على صدقه بانتقاض ما عرف من العادات قبل تكليفه.

والعادة قد تكون عامَّةً وقد تكون خاصَّةً، وقد تكون عادةً بعض البلاد جاريةً بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا نقول: الاعتبار بانتقاض عادة من تلك عادةً له.

وإنما اعتبرنا كون المعجز متعدِّراً في جنسه أو صفته؛ لأننا لو لم نعلمه كذلك لم نثق بأنَّه من فعله تعالى، وجوزنا أن يكون من غيره، وقد بيَّنا أنَّ المعجز لا بدَّ أن يكون من فعله تعالى.

وإنما سويْنَا بين أن يكون متعدِّراً الجنس أو الصفة على العباد - بخلاف ما قال قوم: إنَّه لا بدَّ من أن يكون متعدِّراً الجنس - من حيث إنَّ متعدِّراً الجنس إنما دلَّ من حيث كان ناقضاً للعادة لا من حيث كان مختصاً به تعالى، فيجب فيها كان جنسه مقدوراً لنا - إذا وقع على وجه خارق للعادة - أن يدلَّ، لمشاركة الأوَّل في ذلك.

وإنما قلنا: إنَّه لا بدَّ أن يختصَّ بالمدَّعي؛ لأننا إن لم نراع ذلك لم نعلم اختصاصه به ولا تعلقه / [[ص ٤٦٠]] به، وإلاَّ جوزنا مع هذه المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذا المدَّعي.

وإنما نعلم اختصاصه به بأن نعلم مطابقتَه لدعواه، فإن ادَّعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت كذلك، فذلك غاية المطابقة، وجرى ذلك مجرى أن يُصدِّقه بكلام يتضمَّن التصديق، ونعلمه كلامه.

ولا فرق في الشاهد في من ادَّعى على غيره أنه رسوله بين قول المدَّعي على ذلك الغير له: صدقت، وبين أن يقول المدَّعي: الدليل على صدقي أنه يفعل فعلاً، من الإيذاء والإشارة وغير ذلك ممَّا لم تجر عاداته به، ثم يفعل ذلك الغير ما اقترحه، فإننا نعلم أنه صدَّقه.

فإن قيل: التصديق بالقول فيه مواضع متقدِّمة، وهو صريح في التصديق، وليس في الفعل الذي التمسه مواضع، فكيف يُعلم أنه قصد التصديق؟

قلنا: الكلام وإن كانت المواضع فيه متقدِّمة، ففي الفعل ما يجري مجرى المواضع، وهو طلب شيء مخصوص على وجه مخصوص مطلوب، فهذا يجري مجرى مواضع متقدِّمة في ذلك على التصديق؛ لأنه لا فرق في الشاهد بين التصديق بالقول وبين

وإنما يُعَلِّم كونه خارقاً للعادة بالرجوع إلى العادات المستقرّة المستمرة وذلك معلوم عند العقلاء، فإذا انتقضت بذلك لم يخفَ على أحد. ألا ترى أن أحداً لا يشكُّ في طلوع الشمس من مشرقها، ولا يعرفون خلقاً وُلِدَ إلا من وطئ؟ فإذا شاهدوا طلوعها من مغربها أو خلق حيٍّ من غير وطئ ذكراً أو أنثى علموا أنه خارق للعادة. وعلى هذا افتتاح العادات لا يكون عادة.

ومتى خلق الله تعالى خلقاً ابتداءً من مصلحته معرفة الشرائع ولم يعرف العادات لم يحسن أن يُكَلِّف حتى يُبقية غير مكلف زماناً يُعْتَبَر فيه العادات، فإذا عرفها حينئذٍ كلفه وبعث إليه من يمكنه أن يستدلَّ على صدقه بانتقاض ما عرف من العادات قبل تكليفه. والعادة قد تكون عامّة، وقد تكون خاصّة، وقد تكون في بعض البلاد دون بعض.

/ [[ص ٢٥٣]] فعلى هذا لا اعتبار بانتقاض من تلك العادة عادة له، وإنما يُعَلِّم أنه من فعله إذا عرفنا تعدُّره علينا على كلِّ حالٍ مع ارتفاع الموانع المعقولة، كالحياة والقدرة وخلق الجسم. أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر عليه أحد من الخلق كقتل الجبل وفلق البحر والكلام الخارق للعادة بفصاحته.

وإنما يُعَلِّم اختصاصه بالمدعي بأن يعلمه مطابقاً لدعواه، فإن ادَّعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت فذلك غاية المطابقة، ويجري مجرى أن يُصدِّقه بكلام يتضمَّن تصديقه، فعُلم أنه كلامه، لأنه لا فرق في الشاهد فيمن ادَّعى على غيره أنه رسوله بين أن يقول ذلك الغير: صدقت، وبين أن يقول المدَّعي: الدليل على صدقي أنه يفعل فعلاً من الأفعال لم تجر عادته بذلك ثم يفعل ذلك الغير ما اقترحه، فإننا نعلم أنه صدَّقه.

وليس لأحدٍ أن يقول: بالتصديق بالقول مواضعه متقدِّمة وهو صريح في التصديق، وليس في الفعل الذي التمسه مواضعه، فكيف يُعَلِّم أنه قصد التصديق؟ وذلك أن الكلام وإن كان مواضعه متقدِّمة ففي الفعل ما يجري مجرى المواضع وهو طلب شيء / [[ص ٢٥٤]] مخصوص، فهذا يجري مجرى مواضعه متقدِّمة في ذلك على التصديق، لأننا قد بيَّنا أنه لا يكون دالاً لمساواته في كونه خارقاً للعادة.

وإنما قلنا: إنه لا بدَّ أن يختصَّ بالمدعي، لأننا لو لم نراع ذلك لم نعلم اختصاصه به ولا تعلُّقه، وجوزنا مع هذه المطابقة أن لا يكون فرقاً بين التصديق بالقول وبين فعل ما يلتسمه المدَّعي، إذا لم تجر به عادة، والعقلاء لا يُفرِّقون بينهما.

صار بالعرف عبارة عمّا يدلُّ على صدق من ظهر على يده واختصَّ به. والمعتمد على ما في العرف دون مجرد اللغة.

والمعجز يدلُّ على ما قلناه بشروط:

١ - أن يكون خارقاً للعادة.

٢ - أن يكون من فعل الله أو جارياً مجرى فعله.

٣ - أن يتعدَّر على الخلق جنسه أو صفته المخصوصة.

٤ - أن يتعلَّق بالمدَّعي على وجه التصديق لدعواه.

وإنما اعتبرنا كونه خارقاً للعادة لأنه لو لم يكن كذلك لم يُعَلِّم أنه فعلٌ للتصديق دون أن يكون فعلٌ بمجرى العادة، ألا ترى أنه لا يمكن أن يُستدلَّ بطلوع الشمس من مشرقها على صدق الصادق ويمكن بطلوعها من مغربها؟ وذلك لما فيه من خرق العادة.

/ [[ص ٢٥١]] واعتبرنا كونه من فعل الله لأن المدَّعي إذا ادَّعى أن الله يُصدِّقه بما يفعله فيجب أن يكون الفعل الذي قام مقام التصديق من فعل من طلب منه التصديق وإلا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدَّعي كفعل غيره من العباد، لأنه لا يدلُّ على التصديق وإنما يدلُّ فعل من ادَّعى عليه التصديق.

فإن قالوا: أليس لو كان القرآن من فعل النبي ﷺ لدلَّ على صدقه؟ وكذلك نقل الجبال وطرير البحار يكون معجزاً وإن كان جميع ذلك من فعل المدَّعي للنبوة.

قلنا: لو كان القرآن من فعله وخرق العادة بفصاحته، لكان المعجز في الحقيقة اختصاصه بالعلوم التي تأتي منه بها هذه الفصاحة، وتلك العلوم من فعل الله تعالى. وكذلك طفر البحر ونقل الجبل إنما يكون المعجز اختصاصه بالقدر التي خلقها الله تعالى فيه التي يتمكَّن بها من ذلك، وتلك من فعله، فلم يخرج عمّا قلناه. هذا على مذهب من يقول بالصرفة، فأما من يعتبر مجرد خرق العادة فقط فإنه يقول: إن ذلك الكلام الخارق للعادة أو حمل الجبال هو المعجز، لأنه لو لم يكن كذلك لما أمكن الله تعالى منه.

وإنما اعتبرنا أن يكون متعدِّراً في جنسه أو صفته لأننا متى لم نعلمه / [[ص ٢٥٢]] كذلك لم نأمن أن يكون من فعل غير الله، وقد بيَّنا أنه لا بدَّ أن يكون من فعله. وسوينا بين تعدُّره في جنسه وصفته، لأن تعدُّر الجنس إنما دلَّ من حيث كان ناقضاً للعادة لا من حيث كان مختصاً به تعالى، وكذلك إذا كان متعدِّراً وإن كان جنسه مقدوراً تصديقاً لهذا المدَّعي.

هي وجوه القبح المعقولة في العقل. فإن ادَّعوا وجهاً غير ذلك فليبيِّنوه لتتكلم عليه.

وليس يمتنع أيضاً أن يعترض في ظهور المعجز على يدي من ليس بنبيٍّ وجه من وجوه المصلحة والالطف فيجب إظهار ذلك. ومتى قيل: إنَّ المعجز يدلُّ على النبوة على طريق الإبانة بخلاف سائر الأدلة.

قلنا: المعجز يدلُّ على إبانة الصادق ممَّن ليس بصادق، فإن كان مدَّعياً / [[ص ٢٥٧]] للنبوة علمناه نبياً، وإن ادَّعى إمامة أو صلاحاً علمناه صدقه فيه، وعلمناه كذلك.

هذا إذا سلَّمنا أنه يدلُّ من جهة الإبانة، وقد بيَّنا في شرح الجمل بأنَّه ليس كذلك، وأجبنا عن كلِّ ما يُسئل عن ذلك، فلا نُطوِّل بذكره الكلام.

ويجوز من إظهار المعجزات ما لا يؤدِّي إلى كونها معتادة فينتقض وجه دلالتها، فلا يلزم على كلِّ صالح، وكلِّ صادق، ولا يلزم أن نقول فيمن لم تظهر على يده معجزة: إنَّه ليس بإمام ولا صالح كما يجب أن يقطع على أنه ليس بنبيٍّ، لأنَّ المعجز إنَّما يبيِّن مدَّعياً صادقاً من مدَّع غير صادق، والإمام إذا لم يدَّع الإمامة، والصالح إذا لم يدَّع الصلاح لا يجب إظهار المعجز على يده، وإذا لم يظهر لا يجب نفي الصلاح عنه ولا نفي الإمامة، بل لا يمتنع أن نعلمه إماماً أو صالحاً بغير المعجز. (وليس كذلك النبيُّ، لأنَّه لا طريق لنا إلى معرفته إلا بالمعجز)، فإذا لم يظهر على يده المعجز قطعنا على كذبه إن كان مدَّعياً، / [[ص ٢٥٨]] وإن لم يدَّع علمناه أنه ليس بنبيٍّ، لأنَّه لو كان نبياً لوجب بعثه ووجب عليه ادِّعائه، ولو جوب ظهور المعجز عليه. فبان الفرق بين النبيِّ والإمام والصالح.

فعلى هذا لا يلزم أن يُظهر الله على يد كلِّ إمام معجزاً، لأنَّه يجوز أن نعلم إمامته بنصٍّ أو طريق آخر، ومتى فرضنا أنه لا طريق إلى معرفة إمامه إلا بالمعجز وجب إظهار ذلك عليه وجرى مجرى النبيِّ سواء، لأنَّه لا بدُّ لنا من معرفته، كما لا بدُّ لنا من معرفة النبيِّ المتحمَّل لمصالحنا. ولو فرضنا في نبيٍّ علمناه نبوته بالمعجز أنه نصٌّ على نبيٍّ آخر لأغنى ذلك عن ظهور المعجز على يد النبيِّ الثاني. بأن يقول النبيُّ الأوَّل: اعلموا أنه نبيٌّ. كما يعلم بنصٍّ إمام على إمام بإمامته، ولا يحتاج إلى معجز.

وليس لأحد أن يقول: تجوز إظهار المعجز على يد من ليس بنبيٍّ يُفتر عن النظر في معجز النبيِّ، وذلك أن المعجز لا يكون إلا

ومتى قيل: إنَّ أحدنا يعلم قصده ضرورةً بفعله فيعلم أنه صدَّقه إذا فعل عقيب الدعوى، وليس كذلك القديم تعالى، لأنَّه لا يُعلم قصده ضرورةً.

قلنا: لا يعلم فيما قصد أحدنا ضرورةً بالتصديق بفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل ملتصق به على وجه مخصوص، ومع هذا يعلم أنه صدَّقه، ولو لم يكن صدَّقه لكان قبيحاً، فقد ساوى القديم في هذا الباب.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يفعل ما يخرق العادة للمصلحة دون التصديق؟ فلا يمكنهم أن يعلموا أنه فعل للتصديق.

قلنا: لا يجوز / [[ص ٢٥٥]] أن يفعل الله تعالى ما يخرق العادة إلا للتصديق، كما لا يجوز أن نقول قولاً يتضمَّن التصديق ولا نقصد التصديق بل نفعله للمصلحة. ولا فرق بين الفعل والقول في ذلك، ولذلك لو قال الواحد منَّا لمن ادَّعى عليه أنه أرسله: صدقت، ولا يقصد تصديقه كان قبيحاً، وإن قصد إلى وجه آخر. ألا ترى أنه لو قال عقيب ذلك: أردت بذلك تصديق الله لم يعذره العقلاء في ذلك بل يستقبحون منه ما فعله ويذمُّونه عليه؟

ولا يجب في مدَّعي النبوة أن يُعيَّن ما التمسه من المعجز، وإن كان لو عيَّن لكان أبلغ، بل يكفي أن يلتصق ما يدلُّ على صدقه (على الجملة. فإذا فعل الله تعالى عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دلَّ على صدقه)، (كدلالة ما عيَّنه، لأنَّ المعين إنَّما دلَّ على صدقه) من حيث كان خارقاً للعادة ومطابقاً للدعوى ومختصاً به، ومفعولاً لعقب الدعوى، وكلُّ ذلك حاصل فيما ليس بمعيَّن، فيجب أن يكون دالاً على صدقه.

/ [[ص ٢٥٦]] ولا يلزم مدَّعي النبوة أن يطلب المعجز بلسانه، لأنَّ ادِّعاء النبوة يتضمَّن وجوب تصديقه بالمعجز على مجرى العادة، فإن ادَّعى لفظاً جاز كما لو عيَّن معجزاً جاز، وإن لم يكن ذلك واجباً على ما بيَّنا. فإذا كان فائدة المعجز تصديق من ظهر على يده فيجب جواز ظهوره على يد بعض الأئمَّة والصالحين إذا ادَّعوا الإمامة والصلاح وكانوا صادقين، فإنَّه إذا كان مقتضاه تصديق من ظهر على يده فإن كان ذلك مدَّعياً للنبوة علمناه نبوته، وإن كان مدَّعياً للإمامة علمناه بها صدقه، وإن ادَّعى صلاحاً فمثل ذلك، لأنَّه لا بدُّ من دعوى يقترن بها.

وأيضاً فلا وجه لقبح ظهور المعجز على يدي من ليس بنبيٍّ إذا كان صادقاً، من كونه كذِباً، أو ظلماً، أو عبثاً، أو مفسدةً، وهذه

من حيث ظنونا أنّها تدلّ على النبوة من جهة الإبانة والتخصيص، وأنّ دلالتها مخالفة لسائر الدلالات، وأنّها إذا دلت من جهة الإبانة استحال ظهورها على من ليس بنبيّ، كما أنّ ما أبان السواد والجوهر من سائر الأجناس يستحيل ثبوته لما ليس بجوهر ولا سواد فباطل، لأنّ شبهتهم في اعتقادهم أنّ المعجزات تدلّ من جهة الإبانة، وأنّها تخالف من هذا الوجه سائر الأدلّة، أنّهم وجدوها ممّا يجب ظهورها وحصولها، وليس بواجب مثل ذلك في سائر الأدلّة، لأنّه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن تقوم دلالة على أنّه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات، لأنّه لا بدّ من ظهورها على يد النبيّ، ولأنّهم رأوا سائر الأدلّة لا تُخرّجها كثرتها من كونها دالة على مدلولاتها، لأنّ ما دلّ على أنّ الفاعل قادر لو تكرر وتوالى لم يخرج من أن يكون دالاً. وليس هذا حكم المعجزات، لأنّ كثرتها تُخرّجها من كونها دالة على النبوة. وليس في / [[ص ١٤٤]] شيء ممّا ذكره ما يوجب كون المعجزات دالة على جهة الإبانة.

أمّا وجوب حصولها وظهورها على يد النبيّ ومخالفتها في ذلك لسائر الأدلّة فليس بمقتضي لما ذكره، لأنّه إنّما وجب ذلك فيها من حيث كانت مصالحن متعلّقة بالنبيّ، وكان مؤدّياً إلينا ومبيّناً لنا من مصالحن ما لا يصحّ أن نقف عليه إلّا من جهته، فإذا وجب على القديم تعالى تعريفنا مصالحن، ولم نتمكن أن نعرفها من جهة من لا نقطع على صدقه، وجب أن يُظهر المعجز على يد النبيّ لهذا الوجه. وليس يجب هذا في سائر الأدلّة، لأنّه ليس يجب أن نعرف أحوال كلّ قادر في العالم، ولا تتعلّق هذه المعرفة بشيء من مصالحن.

على أنّ في الأمور العقلية ما يجب قيام الدلالة عليه ولا يقتضي ذلك من حالة مخالفته لسائر الأدلّة ووجوب كونه دالاً من جهة الإبانة.

فأمّا ما حكيناه ثانياً فإنّه أيضاً غير صحيح، لأنّ كثرة المعجزات وتواتر وقوعها تُخرّجها من أن تكون واقعة على الوجه الذي تدلّ عليه، لأنّ أحد الشروط في دلالتها كونها ناقضة للعادة، ومتى توالى وجودها وكثر حصلت معتادة، وبطل فيها انتقاض العادة، فلم تدلّ من هذا الوجه. وليس كذلك حكم سائر الأدلّة، لأنّ تواترها وتوالي وجودها لا يُؤثّر في وجه دلالتها. ألا ترى أنّ ما دلّ على أنّ الحيّ منّا قادر لا تتغيّر دلالتة بكثرتة وتواليه من حيث لم تكن الكثرة مؤثّرة في وجه الدلالة؟

عقيب الدعوى فإن كانت الدعوى للنبوة وجب النظر فيما يدّعيه من المعجز، فإن كان صحيحاً قطعنا على (صدقه، وإن لم يكن صحيحاً قطعنا على) كذبه، ولا يجوز أن يكون نبياً ولا إماماً إذا ادّعى الإمامة / [[ص ٢٥٩]] بمثل ذلك. وليس هنا موضع يظهر المعجز مع ادّعائه النبوة، ويجوز كونه إماماً يكون فيه تنفير.

على أنّ تجويزنا كونه إماماً ليس بأكثر من تجويزنا كونه ممخراً كذاباً. ومع ذلك يلزمنا النظر في معجزه، فكيف يقال: إنّ ذلك منفرّاً عنه؟

فأمّا وجوب النظر في معجزه فإن كان مدّعيّاً للنبوة فإنّه يلزمنا ذلك، لأنّنا لا نؤمن كونه صادقاً، وكذلك إذا ادّعى كونه إماماً، يلزمنا مثل ذلك، لأنّ لنا في معرفة الإمام مصالح، وربّما لا يعلم كثير من الشريعة إلّا بقوله. وإن كان مدّعيّاً للصلاح لا يجب علينا النظر في معجزه، وإن كان يحسن ذلك، لأنّه لا وجه لوجوب النظر في معجزه، ولأنّه لا يلزمنا معرفة كونه صالحاً.

ولا يلزمنا جواز إظهار المعجز على يد الفسّاق المهتكتين والكفّار إذا كانوا صادقين، لأنّ المعجز عند أكثر أصحابنا يدلّ على عصمة من ظهر على يده. ومن لم يعتبر العصمة جواز إظهاره على مؤمن يستحقّ الثواب بإيمانه وإن كان فاسقاً بجوارحه بعد أن لا يكون سخيّف المنزلة ذنبيّ الرتبة، من حيث إنّ المعجز يقتضي علوّ المنزلة، وعظم الرتبة، وذلك لا يوجد في هؤلاء وإن كانوا مؤمنين.

* * *

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٤٢]] فإن قيل: قد بيّنتم الجواب عمّا سئلتم عنه على جواز ظهور المعجزات على يدي الأئمّة عليهم السلام، وخصومكم يدفعونكم عن ذلك، فبيّنوا القول في ذلك، وأوضحوا عن الدلالة عليه ليتّم ما ذكرتموه.

/ [[ص ١٤٣]] قيل له: الذي يدلّ على جواز إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبيّ أنّ المعجز هو الدالّ على صدق من ظهر على يده فيما يدّعيه أو يكون كالدّعي له، لأنّه يقع موقع التصديق ويجري مجرى قوله تعالى له: صدقت فيما تدّعيه عني. وإذا كان هذا حكم المعجز لم يمتنع أن يُظهر الله تعالى على يد من يدّعي الإمامة ليدلّ به على عصمته ووجوب طاعته والانقياد له، كما لا يمتنع أن يُظهر على يد من يدّعي نبوته.

فأمّا امتناع خصومنا من إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء

وإن كان على الوجه الثاني لم يدعنا إلى النظر في علمه، ولم يلزنا النظر فيه. فقد زال الالتباس الذي تعلّق به القوم والتفسير، لأنّ من لا يدعونا إلى النظر في علمه، ويُجوّفنا بفوت مصالحنا لا يجوز أن يكون صادقاً، ولا مصلحاً لنا معه. بل لا يخلو عندنا من أن يكون كاذباً ممخرفاً أو صادقاً متحمّلاً لمصالحنا، فيلزم النظر في أمره على كلّ حالٍ. وقد زال الاشتباه على ما ذكرناه بين حال من يكون متحمّلاً لمصالحنا، وبين حال المصالح. فأين التفسير عن النظر في الأعلام، لولا ذهاب القوم عن الثواب؟

* * *

التبيان (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٤٥٠]] إظهار المعجزات عندنا تجوز على يد الأولياء والصالحين، لأنّها إنّما تدلّ على صدق من ظهرت على يده سواء كان نبياً أو إماماً أو صالحاً.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٦٧]] وشرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله، والغرض به التصديق.

* * *

[[ص ٦٨]] وظهور المعجزات على أيدي الأولياء والأئمّة جائز، ودليله ظهور المعجز على آصف وعلى مريم إلى غير ذلك.

* * *

[[ص ٧٠]] والقدرح في كرامات الأولياء بالتنفير المدعى باطل، لأنّه إنّما يكون عند التحدي لا عند سواه، والتمسك بكون الملك روحانياً لا تأثير له في الفضل على ما تقضي به أوائل العقول.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[[ص ١٣١]] ولا يمكن حصول العلم بصدقه عليه السلام إلا من جهة العلم بالمعجز، إمّا بنفسه أو بواسطة، ودلالة المعجز على الصدق تفتقر إلى شروط:

أولها: أن يكون من فعله تعالى، لأنّ مدعى الرسالة إنّما يدّعيها عليه، وتصديقه بالمعجز ينوب مناب قوله سبحانه: صدق هذا فيما يؤدّبه عني.

فكما أنّه لو صدّقه بالقول لوجب أن يكون ذلك قولاً له، فكذلك يجب فيما ناب مناب القول في التصديق من الفعل أن يكون فعلاً له.

وكما أنّه غير ممتنع أن يدلّ قدر من الأفعال المحكمة على كون فاعله عالماً، ولا يدلّ على ما هو أنقص منه، ويخالف من هذا الوجه ما يدلّ على أنّ الحيّ قادر في أنّ يسيره وكثيره دالّ، ولم يوجب مع ذلك مخالفته له ولسائر الأدلّة في معنى الإبانة، بل كانت دلالة الجميع على حدّ واحد، وإن كان بينها الاختلاف الذي ذكرناه، فكذلك غير ممتنع أن تدلّ المعجزات، وإن كان بينها / [[ص ١٤٥]] الاختلاف الذي ذكرناه على النبوة إذا لم تبلغ حدّاً من الكثرة، وإن كانت لو كثرت لخرجت من كونها دالّة، ولا يجب فيها أن تكون مخالفة لسائر الأدلّة في معنى الإبانة.

فأمّا ما يقوله بعضهم من أنّ المعجزات لو ظهرت على يد غير الأنبياء لاقتضى تجويز ظهورها على غيرهم التنفير من النظر فيها إذا ظهرت على أيديهم، وقولهم: إنّ النظر فيها إنّما أوجب من جهة الخوف، لأن تكون لنا مصالح لا نقف عليها إلّا من جهتهم، فإذا جوّزنا ظهورها على من ليس بنبيّ وجب أن تتغيّر جهة الخوف، وكان هذا سبباً قوياً في النفور عن النظر والإضراب عن تكلفه، فشيبه في البطلان بما تقدّم، لأنّ من ظهر له العلم المعجز ودعا إلى النظر فيه يلزمه النظر، وإن كان مجوّزاً لأن يكون من ظهر عليه ليس بنبيّ، لأنّه وإن جوّز ذلك فهو غير آمن من أن تكون له مصالح لا يقف عليها إلّا من جهته، فيجب عليه النظر في المعجز ليعلم صدق المدّعي، ويرجع إلى قوله في كونه نبياً أو إماماً، أو ليس بنبيّ ولا إمام.

ولو لزم النفور عن النظر لأجل تجويز الناظر أن يكون من ظهر على يده العلم ليس بنبيّ، للزم مثله في النفور إذا كان الناظر قبل نظره في المعجز مجوّزاً أن يكون شعبة ومخرقة، وغير دالّة على علم الصدق، والناظر لا بدّ قبل نظره من أن يكون مجوّزاً لما ذكرناه، فإن لزمه النظر مع هذا التجويز ولم يكن منقراً له ولا مسقطاً لوجوب النظر عليه، فالتجويز أيضاً فيمن ظهر عليه العلم أن لا يكون نبياً غير منقّر / [[ص ١٤٦]] ولا مسقط لوجوب النظر.

على أنّ من ظهر العلم على يده لا يخلو من أن يكون ممّن تتعلّق مصالحنا به وبمعرفة كالتنبيّ أو الإمام، أو لا يكون كذلك كالصالحين الذين يجوز أن تظهر عليهم المعجزات.

فإن كان الوجه الأوّل فلا بدّ من أن يدعونا إلى النظر في علمه ويُجوّفنا من ترك النظر فيه بفوت مصالحنا، ولا بدّ من أن يلزنا النظر مع الخوف وإن جوّزنا قبل النظر في معجزه كونه كاذباً، لأنّ هذا التجويز عند الجميع غير مؤثّر في وجوب النظر.

جعل الغير عاجزاً، وفي الاصطلاح عبارة عن الفعل الخارق للعادة المطابق لدعوى المدعي، والدليل على أن مثل ذلك يراد به التصديق أنه لولا ذلك لزم أحد أمرين:

إمّا العبث أو الإيهام، والقسمان باطلان، أمّا الملازمة فلائته لو لم يرد التصديق لكان إمّا أن يكون له في ذلك غرض وإمّا أن لا يكون، ويلزم من الثاني العبث، وإن كان له غرض فإمّا التصديق أو غيره، وبتقدير أن يكون غيره ولا دلالة يلزم منه الإيهام، لأن المعجز يجري مجرى قول القائل: صدقت، إذ الإنسان إذا ادعى على غيره وكالة مثلاً وقال: إنه يفعل عقيب دعواي ما لم تجر عاداته به، فإذا فعل ذلك علم أنه قصد التصديق ضرورة، وإذا كان جاريًا مجرى التصديق فلو لم يرد له الإيهام. وأمّا بطلان كل واحد من القسمين فقد مر في أبواب العدل.

/ [[ص ١٦٢]] فإن قيل: لا نسلم لزوم أحد القسمين لأنّه يمكننا فرض ثالث، إذ يمكن أن يكون فعل المعجز مشتملاً على مصلحة خفية عند دعوى المدعي غير التصديق، فيفعل المعجز تحصيلاً لتلك المصلحة، ثم لا يلزم العبث ولا الإيهام، لأنّ العقل يشهد بالاحتمال. سلّمنا ذلك لكن متى يدلّ على التصديق إذا كان من فعل الله أو من فعل غيره؟ الأوّل مسلّم والثاني ممنوع، لكنّ الاحتمال قائم، إذ يجوز أن يكون فعال بعض مرده الجنّ، فلا يكون دالاً على التصديق، كما أنّه لو ادعى إنسان الوكالة عن غيره، وقال: إنه يرفع عمامته في ملاء، فإنّ بتقدير أن يرفعها غيره لا يكون ذلك دلالة. ثمّ ومن المحتمل أن يكون فاعل ذلك المعجز هو المدعي، إمّا لاخصاصه بنفسه قابلة لما لا يقبله غيرها من الإفاضات العقلية، فيكون لها من قوّة التأثير في هذا العالم ما ليس لغيرها، وإمّا لاطلاعها في خواصّ العقاقير على ما يتيسّر معه فعل ذلك الأمر، أو لاحتمال أن يطّلع من العزائم وحيل السحر على ما يوصل إلى ذلك، ومع احتمال ذلك لا يبقى وثوق بأنّه تعالى أراد التصديق.

الجواب قوله: (لا نسلم الحصر)، قلنا: قد بيّنا ذلك.

قوله: (يحتمل أن يكون المعجز فعلاً لمصلحة خفية أتفقت عند دعوى النبوة)، قلنا: المحذور لازم، لأننا نتكلّم على تقدير عدم العلم بتلك المصلحة وفقد الدلالة عليها، فلو فعل لها والحال هذه للزم الإيهام.

قوله: (العقل يشهد باحتمال ذلك فينتفي الإيهام)، قلنا:

الاحتمال / [[ص ١٦٣]] المرجوح غير منافع للإيهام، فالإيهام متحقّق على هذا التقدير.

ولأنّ من عده سبحانه يجوز منه فعل القبيح، فلا نقطع متى كان المعجز من فعله على الصدق، لتجويزنا أن يكون مفعولاً لغير التصديق، أو لتصديق المدعي وإن كان كاذباً.

/ [[ص ١٣٢]] والشرط الثاني: أن يكون خارقاً للعادة، لأنّ المعتاد لا يتعلّق بمدّع دون مدّع، ولا يميّز صادقاً من كاذب، ومن حكم المعجز الإبانة.

والثالث: أن يكون مطابقاً للدعوى ومتعلّقاً بها، لأنّه متى لم يكن كذلك، لم يُعلم كونه تصديقاً لها، وجوّزنا كونه جاريًا مجرى ما يحدث من الآيات الخارقة للعادة التي لا دلالة فيها على صدق واحد، كأشراط الساعة.

والمعجز يجوز ظهوره على أيدي الأئمة وأفاضل المؤمنين، لأنّه إذا كان إمّا يفعل للتصديق وجب اعتبار الدعوى التي يفعل المعجز مطابقاً لها، فإن كانت نبوةً كان دليلاً على ثبوتها، وإن كانت إمامة أو إبانة كان دليلاً على ثبوت ذلك المدعيه.

على أنّه لا يمتنع أن يكون في ظهوره على يد من ذكرناه مصلحة له أو لغيره، وإذا كان كذلك وجب فعله.

* * *

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٢١٤]] وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده، وهو: ثبوت ما ليس بمعتاد، مع خرق العادة ومطابقة الدعوى. [الكرامات]:

وقصّة مريم وغيرها تُعطي جواز ظهورها على الصالحين، ولا يلزم خروجه عن الإعجاز، ولا التنفير، ولا عدم التميّز، ولا إبطال دلالتها، ولا العمومية. ومعجزاته ﷺ قبل النبوة تُعطي الإرهاص. / [[ص ٢١٥]] وقصّة مسليمة وفرعون وإبراهيم يُعطي جواز إظهار المعجزة على العكس.

* * *

نقد المحصّل (قواعد العقائد)/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٥٥]] والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر. والتحدّي هو أن يقول لأمتّه: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل. والفعل الذي يظهر على أحد من غير تحدّي يُسمّى بالكرامة، ويختصّ بالأولياء عند من يعترف به.

* * *

المسلّك في أصول الدين / المحقّق الحليّ (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٦١]] وإذا عرفت ذلك فالمعجز في اللغة عبارة عن ما

صدق الرُّسُل إِلَّا المعجز أو ما يستند إليه؟ وما الذي تعنون بما يستند إلى المعجز؟

قلنا: أمَّا المعجز فهو في أصل الوضع عبارة عمَّا يُعجز الغير، كالمقدر فإنَّه عبارة عمَّن يجعل الغير قادراً، وأمَّا في العرف فهو الخارق للعادة الذي يظهر من جهة الله تعالى، الدالُّ على صدق من ظهر عليه. وله شروط، منها: أن يكون خارقاً لعادة المكلفين الذين من ظهر عليه بين ظهرانيهم. ومنها: أن يتعدَّر على المكلفين الإتيان بجنسه، أو وقوعه على الوجه الذي وقع عليه. ومنها: أن يختصَّ بمن ظهر عليه على وجه التصديق لدعواه الصريح الظاهر، أو ما يجري مجراه كأن يظهر معجز على نبيٍّ استقرَّت نبوته من دون تجديد دعوى منه، لأنَّ ظهور أمره ودعواه الأولى بين الخلق يجري مجرى الدعوى المجدَّدة. وكذلك تميَّز شخص من الناس بالعفة والصلاح وصدق القول وحسن الطريقة وظهور ذلك في الناس حتَّى عرِفَ به يجري مجرى ادِّعائه ذلك بالقول، فيجوز ظهور المعجز عليه عندنا، وإذا ظهر عليه كان تصديقاً لما يجري مجرى الدعوى بها ذكرناه.

وإنَّها قلنا: إنَّه يدلُّ على صدق من ظهر عليه لأنَّه يجري مجرى التصديق بالقول. بيان ذلك: أنَّه لا فرق في الشاهد بين أن يقول المَلِكُ لمن ادَّعى عليه الرسالة: صدقت، وبين أن يفعل ما التمسه منه ذلك المدَّعي، كان ذلك الذي التمسه منه ممَّا لم يجر به عادة المَلِكِ، كأن يقول للمَلِكِ: إن كنت صادقاً فيما ادَّعيتُ عليك فناولني خاتمك، مع ما قد علمنا أنَّه لم تجر عادة المَلِكِ بأن يُعطي خاتمه كلَّ أحد، فإذا ناوله خاتمه كان ذلك تصديقاً له، جارياً مجرى قوله: صدقت.

وإنَّها قلنا: لا طريق إلى معرفة صدق الرُّسُل إِلَّا المعجز أو ما يستند إليه، لأنَّ الأدلَّة على ضربين: عقلي وسمعي. أمَّا العقليات فخالية عن الأدلَّة على صدق / [[ص ٣٨٥]] المعجز الغير، وأمَّا السمعيات من الكتاب والسُّنة والإجماع على قول من يذهب إلى أنَّ كون الإجماع حجَّة ممَّا يُعلم سمعاً فمبنيَّة على صدق الرُّسُل. فما لم يُعلم صدق الرسول لم يُعلم كون هذه الأشياء أدلَّة، فكيف يستدلُّ بها وبعضها على صدق الرسول؟

وإنَّما عيننا بما يستند إلى المعجز نصُّ نبيٍّ على نبيٍّ، إذ لو نصَّ نبيٌّ على نبيٍّ لدلَّ على صدقه، ويجري مجرى المعجز الظاهر عليه، ولكن ذلك النصُّ يستند إلى المعجز من حيث إنَّ النبيَّ الأوَّل لا بدَّ له من معجز.

قوله: (متى يدلُّ على التصديق إذا عُلِمَ أنَّه من فعل الله أم إذا جُهِلَ؟)، قلنا: على كلِّ واحد من التقديرين، لأنَّه بتقدير أن يكون من فعل الله يكون دالًّا بالأنفاق، وبتقدير أن يكون من فعل غيره يجب في الحكمة على الله سبحانه إزالة ذلك رفعاً للإيهام. والمثال الذي أشاروا إليه غير مطابق لموضع النزاع، لأنَّه يُعلم أنَّ الفاعل غير المدَّعي وكالته، فالإيهام مرتفع على ذلك التقدير.

قوله: (من المحتمل أن يكون ذلك المدَّعي للنبوة وقد اختصَّ بها لأجله صحَّح منه أن يفعل ذلك المعجز)، قلنا: المقصود يحصل على هذا التقدير، لأنَّه لا يتيسَّر ذلك الفعل منه إِلَّا مع اختصاصه من فعل الله بأمر خارقة للعادة باعتبارها أمكنه الفعل، وبتقدير أن لا يكشف الله ذلك يلزم الإيهام.

/ [[ص ١٦٤]] وهذا الوجه يصلح جواباً عن بقيَّة الاحتمالات المفروضة.

وإذا عرفت أنَّ المعجز هو الطريق إلى العلم بصدق مدَّعي النبوة، فالمعجز إن كانت مشاهدة فلا بحث، وإلَّا كان الطريق إلى العلم بها النقل المتواتر لا غير.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

/ [[ص ١٢٧]] البحث الثالث: قد بيَّنا أنَّه يجب أن يكون له شواهد بدعواه لغرض تصديقه، وتُسَمَّى معجزات. والمعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوة المتعدَّر في جنسه أو صفته.

وقلنا: (الخارق) لأنَّ المعتاد وإن كان قد يكون متعدِّراً كطلوع الشمس من المشرق إِلَّا أنَّه ليس بدليل على النبوة.

واحترازنا بـ (المطابق للدعوى) عمَّا لا يطابق، كما إذا ادَّعى من المعجز أنَّه يثير ماء بثر فغاض ماؤها، فإنَّ ذلك خارق للعادة متعدِّر لكنَّه ليس بدليل لعدم مطابقته للدعوى.

وقلنا: (المتعدَّر في جنسه أو صفته) لأنَّ المعجز من فعل الله تعالى ولا يُقطع / [[ص ١٢٨]] بكونه من فعله إِلَّا إذا كان متعدِّراً من غيره، إمَّا في جنسه كخلق الحياة أو في صفته كالحركة إلى السماء.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدِّين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٣٨٤]] فإن قيل: ما حقيقة المعجز؟ ولمَ قلتم: إنَّه يدلُّ على صدق من ظهر عليه؟ ولمَ قلتم: إنَّه لا طريق إلى معرفة

أن يأتي بها على وجهها. ألا ترى أن رجلين لو أدعيا حفظ القرآن، ثم قرأه أحدهما والآخر لم يقرأه ولكن أحيا ميتاً دلالة على حفظ القرآن، لكان علمنا بصدق من قرأه أقوى منه بصدق من أحيا الميت؟

فيقال لهم: إننا نعلم أن من قرأ القرآن ظاهراً صادق في دعواه حفظ القرآن ونثق بقوله، لأننا نعلم القرآن، وقد تقدّم علمنا به، فبذلك نعلم أنه صادق في دعواه. ألا ترى أن من لم يتعلم القرآن ولم يسمعه لا يعلم بقرائه تلك أنه صادق؟ فبأيّ طريق نعلم مطابقة الشرع للمصلحة؟ أبالعقل نعلم أم بقول الرسول؟

/ [[ص ٣٨٧]] إن قالوا: بالعقل، قلنا: لو كان مطابقة الشرع لمصلحتنا معلومةً بالعقل، لاستغنيا عن بعثة النبيّ.

وإن قالوا: بقول الرسول، قلنا: وعلى قاعدتكم هذه إننا نعلم صدق الرسول بمطابقة شرعه لمصلحتنا، فإذا قلتم: إننا نعلم كون شرعه مطابقاً لمصلحتنا بقوله، كان ذلك إيقافاً لكل واحدٍ منها على صاحبه، واستدلالاً بالشيء على نفسه.

فإن قالوا: إننا نعلمها مصالح بأن نستعملها فنجدها مؤثرة في رياضة النفس والزهد في الدنيا.

قلنا: فهذا تعلمونه بعد استعمالها. فما دليلكم على وجوب استعمالها؟ وبم تنكرون قبل استعمالها أن تكون مفسدة قبيحة؟ وبعد، فكل من اعتقد في شيء أنه عبادة وتدين به، فإنه إذا استعمله واشتغل به وجد لنفسه تميّزاً ممن لا يشتغل به، حقاً كان ذلك أو باطلاً. يبيّن ذلك أن رهابنة النصاريّ وعبدة الأصنام يدعون فيما يعتقدونه عبادة أن لا استعماله من الأثر في النفس بالرياضة والزهد في الدنيا والرذائل مثل ما تدعونه أنتم. ونجدهم مروّضين زاهدين في الدنيا، ويكفون عن الملاذ من المآكل والمشرب والمناكح والملابس، ومع هذا لم يدل ذلك على صحّة ديانتهم وكون ما يستعملونه من عباداتهم صالح. فتحقق أنه لا بدّ من تقديم العلم بحقيقة الدين والشرع وكون العبادة مصلحة، ثم الاشتغال بها.

ثم يقال لهم: إذا جوزتم كون المعجزات سحراً يريكم المدعي للنبوة أنّها معجزات وليست كذلك، فما أنكرتم فيما يأتي به من الشرع والعبادة ويستعمله ويدعي كونها مصلحة أنه لا يكون مصلحة ولكنه بسحره يُخيّل إليكم ويوهمكم كونه مصلحة ولا يكون كذلك؟

/ [[ص ٣٨٨]] فأما ما قالوه قديماً في المعجز، ودلالته من

واعلم أن ما قلناه - من أنه لا طريق إلى معرفة صدق الرُّسل ﷺ إلا المعجز أو ما يستند إليه - لا يطرد على قاعدتنا في الإجماع ووجه كونه حجة، لأن الإجماع عندنا إنّما يكون حجة لدخول المعصوم في جملة المجمعين، ولدخول قوله فيما بين أقوالهم. وهذه الجملة إنّما تُعلم عقلاً، فلو أجمع أهل عصر على كون شخص معيّن نبياً لُعلم بذلك كونه نبياً، ولا يكون ذلك معجزاً ولا مستنداً إليه.

فإن قيل: كيف تقول ذلك وتعيين الإمام إنّما يُعلم بالنصّ المستند إلى المعجز أو المعجز نفسه؟ فما يُعلم بالإجماع على طريقتكم هذه يكون معلوماً أيضاً بالمعجز أو ما يستند إليه، فكيف تقول: إن انحصار الطريق إلى معرفة الرُّسل في المعجز، وما يستند إليه لا يستقيم على طريقتنا؟

قلنا: العلم بكون الإجماع حجة لا يفتقر إلى العلم بتعيين الإمام، بل العلم بوجود إمام معصوم على الجملة يكفي في هذا الباب، فإذا علمنا أن في العصر معصوماً على الجملة، علمنا بذلك أن إجماع أهل ذلك العصر حجة، فلو أجمعوا بعد ما علمنا ذلك على كون شخص نبياً لعلمنا بإجماعهم كون ذلك الشخص نبياً، ولا يكون ذلك معجزاً ولا مستنداً إلى معجز.

/ [[ص ٣٨٦]] ألا أن من الممكن أن يقال: والإمام المعصوم الذي علمتموه على الجملة بماذا علم نبوة ذلك الشخص حتّى قال بنبوته؟ فإن قلتم: بقول إمام آخر، عرفه هو أيضاً على الجملة، قلنا: الإمام الأوّل بماذا عرف نبوته؟ فلا بدّ من أن يقال: عرفها إمّا بمعجزة ظهرت عليه، أو بنصّ من يستند منه إلى معجزة.

والجواب عنه أن نقول: الأمر وإن كان على ما ذكرناه إلا أن المستند بالإجماع الذي عُلم أنّ فيما بينهم معصوماً على الجملة لا يحتاج في استدلاله ذلك إلى أن يعتبر أنّ المعصوم بماذا علم نبوته، بخلاف من يستدلّ بنصّ نبيّ آخر على صدق النبيّ الثاني، لأنّه إن لم يعتبر ظهور المعجز على النبيّ الأوّل لم يعلم بقوله وبنصّه نبوة النبيّ الثاني، فصحّ ما قلته من أنّ المستدلّ بالإجماع على صدق النبيّ لا يستند استدلاله إلى معجز.

وقد قال بعض الفلاسفة: إن الطريق الموصل إلى الثقة واليقين بكون النبيّ نبياً إنّما هو أن يُعرف مطابقة شرعه للمصلحة دون المعجز، لأنّ المعجز لا يوصل إلى اليقين بنبوة النبيّ، لتجويز أن يكون سحراً وشيئاً توصل إليه بحيلة.

قالوا: لأنّ من ادّعى صنعة من الصنائع فطريق معرفة صدقه

الجلب، لِيُعْلَمَ بذلك أَنَّهُ من فعله تعالى، فِئْسَتَدُلُّ به على صدق المدَّعي. وذلك لِأَنَّهُ لو لم يكن كذلك لما أمكننا أن نعلم أَنَّهُ من فعل الله تعالى، ولو أمكننا أن نعلم فيما لا يكون كذلك أَنَّهُ من فعل الله تعالى، لأمكننا الاستدلال به على صدق المدَّعي بعد أن يكون خارقاً للعادة.

وإنَّما اعتبرنا كونه مختصاً بالمدَّعي على وجه التصديق لدعواه، لِأَنَّهُ لو لم يكن كذلك كأن يقدم على الدعوى بزمان، أو يكون نقيض ما التمسه المدَّعي، كأن يلتمس المدَّعي من الله تعالى إحياء الموتى فيميت الله ﷻ سائر الأحياء، لم يدلَّ على صدق المدَّعي وإن كان خارقاً للعادة.

وأما ما ذكره السائل أخيراً، فالجواب عنه أن نقول: المعجز يجري مجرى التصديق بالقول كما بيَّناه، فلا يجوز أن يفعله تعالى لا للتصديق بل لغرض آخر، ولا يمتنع أن يكون فيه غرض آخر، ولكن لا بدَّ من كونه تابعاً لهذا الغرض، كما لا يجوز أن يقول له تعالى: صدقت، ولا يعني به تصديقه. بيان ذلك: أن المَلِك في الشاهد لو فعل ما التمسه المدَّعي عليه الرسالة ممَّا لم تجر عاداته به، ثمَّ قال عقبيه: ما قصدت بما فعلت تصديقه، لعدَّ سفيهاً وعابثاً معيماً في فعله، كما لو قال له: صدقت، ثمَّ قال بعده: ما أردت به تصديقه.

فإن قيل: كيف تقولون: إنَّ المعجز يجري مجرى التصديق بالقول، والقول لا يفيد إلا بتقديم المواضع عليه ولا مواضع في الفعل، فكيف يكون جارياً / [[ص ٣٩٠]] مجرى التصديق بالقول؟ ثمَّ أحدنا يضطرُّ إلى قصد المَلِك في الشاهد، فيعلم ضرورةً أن المَلِك صدَّق المدَّعي عليه الرسالة بما فعل، ولا يجوز الاضطرار إلى قصده الله تعالى في دار التكليف. ثمَّ إذا رجعت إلى الشاهد في هذا الباب، فلا فرق في الشاهد بين أن يفعل المَلِك ما التمسه المدَّعي ممَّا وصفتموه وبين أن يقول المدَّعي عليه الرسالة: إن كنت كاذباً فارمني بما في يدك من السلاح أو اقتلني أو امنعني. فإنَّه إذا قال ذلك والمَلِك لا يفعل شيئاً من ذلك كان ذلك تصديقاً له، فقولوا في حقِّه تعالى مثله. حتَّى لو جاء متنبِّئ فقال: اللّهُمَّ إن كنت كاذباً فأمطر عليَّ حجارةً من السماء أو اتنني بعذاب أليم. يقول هذا والله تعالى لا يفعل شيئاً من ذلك، لكان ذلك تصديقاً له. والمعلوم خلاف ذلك.

قلنا: أمَّا ما ذكره السائل أولاً، فالجواب عنه: أنَّ المعجز وإن لم يكن فيه مواضع إلا أن فيه ما يجري مجرى المواضع، وهو التماس

تجويز كونه سحراً وشيئاً توصَّل بحيلة، فباطل بما ذكرناه في شروط المعجزات وبما سنذكره بعد هذا إن شاء الله، في تحقيق القول في الفصل بين المعجز والسحر والحيل ووجوهها.

فإن قيل: لِمَ اعتبرتم كون المعجز خارقاً للعادة؟ ولِمَ تعدَّيتم أولاً بعبادة المكلفين؟ وثانياً بعبادة المكلفين الذين من ظهر عليه المعجز بين ظهرانيهم؟ ولِمَ قلتم: إنَّه يجب أن يتعدَّر على العباد الإتيان بجنسه أو بوقوعه على الوجه الذي وقع عليه؟ ولِمَ اعتبرتم اختصاصه بالمدَّعي؟ ولِمَ قلتم: إنَّ ما كان كذلك كان جارياً مجرى التصديق بالقول؟ وهلاً جاز أن يفعله الله تعالى لغرض آخر من مصلحة أو غيرها؟

قلنا: إنَّما اعتبرنا كون المعجز خارقاً للعادة، لأنَّ المعتاد لا يجري مجرى التصديق بالقول. بيان ذلك: أنَّ المَلِك لو فعل عند دعوى المدَّعي عليه الرسالة ما جرت عاداته به كأن يستند على سريره أو يُحرِّك يده أو يتنفس، فإن شيئاً من ذلك لم يكن تصديقاً للمدَّعي لما كان ذلك معتاداً له. ولكنَّه لو ناوله خاتمه أو فعل فعلاً آخر لم تجر عاداته به، لكان ذلك تصديقاً للمدَّعي لما كان ذلك غير معتاد له. كذلك في مسألتنا ما يكون خارقاً للعادة من جهته تعالى يكون جارياً مجرى التصديق بالقول، وما لم يخرق العادة لم يجر مجراه، ولهذا لا يمكن الاستدلال بطلوع الشمس من مشرقها على صدق المدَّعي كما يمكن بطلوعها من مغربها أن لو طلعت. وإنَّما قيَّدناه بعبادة المكلفين لأنَّ عند زوال التكليف وظهور أشراف القيامة يفعل الله تعالى ما يخرق العادة فيه، ولا يكون ذلك جارياً مجرى التصديق، كإفطار السماء وانتثار الكواكب وتسيير الجبال وتكوين الشمس وما أشبهها، على ما ذكره (جلَّ وعلا) في قوله: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ۝ وَإِذَا الْكُوكُوبُ انْتَثَرَتْ ۝...﴾ [الانفطار: ١ و ٢]، وفي قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝﴾ [التكوير: ١].

/ [[ص ٣٨٩]] وإنَّما قيَّدناه ثانياً بعبادة المكلفين الذين من ظهر عليه بين ظهرانيهم، لِأَنَّهُ لا يجب في المعجز أن يكون خارقاً لعادة سائر البلاد. ألا ترى أنَّ الرسول ﷺ لو جعل دلالة نبوته سقوط الثلج بأرض تهامة في الصيف الصائف، لصحَّ ذلك ولكان دلالة على نبوته وإن لم يكن خارقاً لعادة سائر البلاد والبقاع، إذ لا شكَّ في أَنَّهُ لا يكون خارقاً لعادة أهل جبال دنباوند. وإنَّما اعتبرنا أن يتعدَّر على العباد الإتيان بجنسه، كإحياء الموتى أو وقوعه على الوجه الذي وقع عليه كظفر البحر ونقل

له بالعلوم التي تمكّن بها من مثل تلك الفصاحة وتلك القُدْر والعلوم من قِبَل الله تعالى سبحانه، فسلم ما ذكرناه في حدّ المعجز من الطعن.

فإن قيل: تلك القُدْر والعلوم بأعيانها أو ما هو من قِبَلها وجنسها كانت مخلوقة من قبل في ذلك المدّعي، فلا تكون واقعة عقيب دعواه، فلا يكون تصديقاً له.

قلنا: ليس الأمر على ما قدره السائل، بل لا بدّ في تلك القُدْر والعلوم أن تكون واقعة عقيب دعواه، لأنّها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يخرق الله تعالى العادة في زمان التكليف لا للتصديق. وذلك لأنّه لو فعل ذلك لا للتصديق لقدح في دلالة التصديق، ويجب عليه تعالى في حكمته حراسة دلالة التصديق.

فإن قيل: قد أدخلتم في المعجزات ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد إذا تعدّر عليهم الإتيان بمثله في المقدار والوجه الذي اختصّ به كظفر البحر ونقل الجبال والكلام الخارق للعادة بفصاحته، فلم لا يجوز فيما يجري هذا المجرى أن يكون من فعل بعض الملائكة أو بعض الجنّ؟ ولا يمكن الاعتصام من ذلك بأن يقال: وجود الملائكة والجنّ إنّما يُعلم سماعاً، وذلك لأنّ وجود القبيلين وإنّ عُلِمَ سماعاً فتجوز وجودهما في العقل، وكذا في العقل جواز أن يكون الله تعالى قد أجرى العادة فيهم، بخلق القُدْر الزائدة والعلوم الزائدة لهم، وإنّ يتأتّى منهم بسبب ذلك ما لا يتأتّى منّا، فإذا كان كذلك فكيف يمكن الاستدلال بما يدخل جنسه تحت مقدور العباد على صدق المدّعي؟

قلنا: قد أُجيب عن ذلك بأجوبة، منها: أن قيل: إنّ هذا يكون استفسداً، ويجب على القديم تعالى أن يمنع من الاستفساد. إلّا أنّ هذا الجواب ليس بصحيح، وذلك لأنّ الذي يجب على القديم تعالى هو أن لا يفعل الاستفساد، / [[ص ٣٩١٣]] فأما أن يمنع من الاستفساد جبراً فلا، ولهذا لم يمنع كثيراً من المنحرفين والمشعبذين وأصحاب الشُّبهات، كما في والحلاج وزردشت، من إيراد الشُّبهات التي ضلّ بها خلق كثير.

فإذا قيل: دعاء هؤلاء المبطلين ليس بمفسدة من حيث إنّ القديم تعالى علم من حال من ضلّ بدعائهم أنّه كان يُضلّ مع فقد دعائهم. أمكن أن يقال مثل ذلك فيما يفعله الجنّي بأن يقال: بِم تُنكرون على من يقول: كذلك علم تعالى أن كلّ من يُضلّ بفعل الجنّي من ظفر البحر ونقل الجبل، أنّه كان يُضلّ وإن لم يفعل الجنّي ما فعل.

المدّعي من فعل الله تعالى خارق عادة عقيب دعواه. بيانه ما ذكرناه في الشاهد: وهو أنّ المدّعي على الملّك الرسالة إذا التمس منه فعلاً خارقاً لعادته عقيب دعواه كان ذلك جارياً مجرى المواضع في ذلك الفعل على أنّه للتصديق.

وأما ما ذكره ثانياً، فالجواب عنه أن نقول: رأيت لو لم يضطرّ أحدنا إلى قصد الملّك، أليس كان يمكنه أن يستدلّ بالفعل الذي وصفناه على صدق المدّعي، وكان يعلم أنّه فعله للتصديق؟

إذا تقرّر هذا، وفعل تعالى ما يجري هذا المجرى عقيب دعوى المدّعي، وامتنع الاضطرار إلى قصده في الدنيا، استدللنا بالطريق الذي أشرنا إليه على أنّه (جلّ وعزّ) فعله للتصديق.

/ [[ص ٣٩١]] وأما ما ذكره أخيراً، فالجواب عنه أن نقول: امتناع الملّك من قتل المدّعي عليه الرسالة ورميه بالسلاح ومنعه من القول، إنّما يكون تصديقاً له من حيث إنّّه خارق لعادته، فيكون داخلاً فيما ذكرناه. وذلك لأنّ الملوك في الشاهد عادتهم جارية بإهلاك المفترى المتقول عليهم، سيّما إذا كان بمراثي ومسمع منهم، فإذا التمس المدّعي من الملّك شيئاً ممّا وصفناه ولم يفعل الملّك به ذلك كان ذلك تصديقاً له لأنّه خارق لعادته، وليس كذلك في حقّه تعالى لأنّه حلیم لا يعجل بالعقوبة ولم تجر عادته بتعجيل عقوبة المفترى المتقول عليه، بل عادته جارية بالإغضاء عن المسيئين والعفو عن المذنبين. فإذا التمس المتنبّي من الله تعالى العذاب ولم يفعل به كان بمنزلة الأمور المعتادة، فلا يكون تصديقاً له.

فإن قيل: لِم اقتصرتم في حدّ المعجز على ما يكون من فعله تعالى؟ وهلاً زدم فيه: (أو يكون جارياً مجرى فعله جلّ وعزّ)، على ما اعتبره الشيوخ؟ فإنّهم اعتبروا ذلك وبيّنوه بأن قالوا: لو كان ظفر البحر ونقل الجبال والكلام الخارق للعادة بفصاحته من فعل مدّعي النبوة لدلّ على صدقه كدلالته لو كان من قِبَله تعالى.

قلنا: الخارق للعادة ينبغي أن يكون من قِبَل الله تعالى الذي ثبت حكمته وأنّه لا يُصدّق الكذاب، حتّى يدلّ على صدق المدّعي. فأما ما يكون من قِبَل المدّعي فإنّه لا يدلّ على صدقه، إذ تصديق المدّعي نفسه لا يكون دليل صدقه، وكذا ما يكون من قِبَل غيره ممّن يجوز عليه تصديق الكذاب لا يدلّ على صدقه.

أما ما أشار إليه السائل من ظفر المدّعي البحر ونقله الجبال وإتيانه بالكلام الخارق للعادة بفصاحته، فالدالّ في تلك الصورة على صدق المدّعي إنّما هو تخصيص الله تعالى إيّاه بالقُدْر التي تمكّن بها من ظفر البحر ونقل الجبل، / [[ص ٣٩٢]] وتخصيصه تعالى

إن كان المدعي كاذباً، والله تعالى لا يُصدّق الكذّاب، فنعلم بظهور مثل ذلك على المدعي صدقه، وليس كذلك نقل الجبل وطفرة البحر وإلقاء الكلام الخارق للعادة بفصاحته، لأنّ نفس هذه الأشياء تكون خارقة للعادة، فإذا جَوّزنا أن يكون من فعل الجنّ، والجنّي يجوز عليه تصديق الكذّاب لم يمكن الاستدلال بشيء من ذلك على صدق المدعي. فتبيّن بما ذكرناه أنّ سؤال الجنّ يقدر فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، ولا يقدر فيما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد.

فإن قيل: مضمون ما ذكرتموه في هذا الاعتراض أنّ الله تعالى لا يُحيي / [[ص ٣٩٥]] الميّت عند تقريب الجنّي الجسم المخصوص منه إذا كان المدعي كاذباً، فكيف تقولون ذلك؟ ولو لم يُحيي الله الميّت عند تقريب الجنّي الجسم المخصوص منه لكان ذلك خارقاً لعادة الجنّ على ما فرضناه. ومن الجائز أن يدعي مدّع فيما بينهم النبوة ويجعل دلالة صدقه على أن لا يُحيي الله تعالى الميّت عند تقريب ذلك الجسم منه، فيكون ذلك تصديقاً للكذّاب الجنّي، وإن أحياءه كان تصديقاً للكذّاب الإنسي، فيصير الأمر في طرفي نقيض، أعني إن أحياءه كان تصديقاً للكذّاب الإنسي - وإن لم يُحييه كان تصديقاً للكذّاب الجنّي، فلا يمكن التفصي من لزوم هذا إلاّ بأن يقال: إنّ هذا يكون استفساداً، ويجب عليه تعالى أن يمنع من الاستفساد، وإذا لم يمكن التفصي من لزوم ما ذكره السائل إلاّ بهذا فاقنعوا بمثله في الجواب في أصل المسألة، وقولوا: إنّهُ تعالى يمنع الجنّي من نقل الجبل وما أشبهه عند دعوى الكاذب.

قلنا: قد سبق ما هو جواب عن هذه الزيادة عند التأمل، وذلك لأنّنا جَوّزنا أن يكون الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنّ بإحياء الميّت عند تقريب ذلك الجسم منه بحيث لا نطلع عليه، فأما إذا كان بحضرتنا فلم تجر عادتهم به، لأنّنا لم نر ذلك قط، فإذا كان كذلك فيجب على الله تعالى أن لا يُحيي الميّت إن كان المدعي كاذباً، وذلك لا يكون خرقاً لعادة الجنّ.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ نقل الجبل لا يجوز أن يكون من فعل الجنّي ولا من فعل الملك، لأنّ القادر بالقدرة يحتاج في مثل ذلك الفعل إلى قدر كثيرة، والقدرة الكثيرة تحتاج إلى بنى كثيرة، ومن كان كثير البنى عظيم الأجزاء لا بدّ أن يكون كثيراً، وإذا كان كثيراً شاهدناه. فإذا رأينا المدعي للنبوة نقل الجبل بحيث لا نشاهد جسماً كثيراً يعينه على ذلك، علمنا أنّهُ ليس من فعل غيره من القادرين بالقدرة لا جنّي ولا ملك، فيمكننا الاستدلال به على صدقه.

وكذلك إن قيل: إنّ دعاء هؤلاء المبطلين ليس بمفسدة، بل هو معدود في باب التمكين، من حيث إنّ المكلفين كانوا معترضين لثواب زائد مع دعائهم على ما كانوا معرضين له مع فقد دعائهم، فلا يكون مفسدة من حيث إنّ المفسدة هي ما يقع عنده الفساد ولولاها لما وقع، ولا يكون تمكيناً ولا له حظّ في التمكين. أمكن أن يقال مثل ذلك فيما يفعله الجنّي حذو النعل بالنعل.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ ما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد إنّما كان معجزاً دالاً على صدق المدعي لكونه خارقاً للعادة من حيث أنّه لو كان معتاداً لم يدلّ على صدق المدعي، ومهما كان خارقاً للعادة قائم فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، فيجب أن يكون معجزاً دالاً على صدق المدعي، لكونه خارقاً للعادة. وكونه خارقاً للعادة قائم فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، فيجب أن يكون معجزاً دالاً على صدق المدعي من فعل أيّ فاعل كان. إلاّ أنّ هذا الجواب ليس بصحيح، وذلك لأنّ كونه خارقاً للعادة لا يكفي في هذا الباب، حتّى يُعلم أنّه من فعل من لا يجوز عليه تصديق الكذّاب، وإلاّ لم يدلّ على صدق المدعي.

/ [[ص ٣٩٤]] وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ هذا لو قدح في كون ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد معجزاً، لقدح أيضاً في كون ما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد معجزاً، وذلك لأنّ سؤال الجنّ يرد عليها جميعاً، بأن يقال: جَوّزوا أن يكون الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنّ بأنهم مهما قرّبوا جسماً من الميّت أحياءه الله تعالى، ومهما قرّبوا جسماً آخر من الأكمه والأبرص أبرأهما الله تعالى، ومهما قرّبوا جسماً آخر مخصوصاً من العصا صارت حيّة، كما أنّهُ تعالى أجرى العادة فيما بيننا بأنّ حجر المغناطيس مهما قرب من الحديد انجذب إليه بجذبه تعالى الحديد نحو المغناطيس. فعلى هذا يجب أن لا نتق بشيء من المعجزات، وأن لا يمكننا الاستدلال بشيء من الأشياء على صدق الأنبياء، سواء دخل جنسه تحت مقدور العباد أو لم يدخل.

ويمكن الاعتراض على هذا الجواب بأن يقال: هب أنّ الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنّ بأنهم مهما قرّبوا جسماً مخصوصاً من الميّت أحياءه، وكذا القول في أشباهه ممّا ذكره السائل وعده. إلاّ أنّنا إنّما جَوّز ذلك بحيث لا نطلع نحن عليه ولا نشاهده، لأنّنا لم نر قط شيئاً من ذلك. فإذا فعل تعالى شيئاً من ذلك بحضرتنا وبحيث نطلع نحن عليه، كان ذلك خارقاً لعادتنا ولم يكن جارياً على مقتضى عادة الجنّ أيضاً، فيكون جارياً مجرى تصديق الكذّاب

يجتمع فيها من الشعاع ما إذا انعكس عنها أحرق ما كان منها على بعد، فمن علم ذلك المقدار وتلك الهندسة أمكن أن ينصب مثل تلك الحِراقَة.

وأما ما أطلعه المقنّع ممّا كان يشبه القمر، فإنّه ليس أيضاً أمراً خارقاً للعادة، وإنّما هو إخراج عين من العيون التي تنبع في الجبال في ذلك الموضع متى كانت الشمس في برج الثور أو الجوزاء سامتت تلك العين وانعكس منها الشعاع إلى الجوّ، وفي الجوّ هناك أبخرة كثيرة متراكمة متكاثفة، فيؤكّد الشعاع المنعكس من العين فيها، فيترأى إلى الناس هيأة القمر. ولهذا لمّا طمّت تلك العين فسد ما عمله المقنّع، فكُلّ من اطلّع على ذلك وراقب الوقت وأتعب الفكر وأنفق المال فيه، أمكنه أن يعمل مثل ما عمله المقنّع. غير أنّ الناس يرغبون عن إنفاق الأموال وإتعب الفكر فيما يجري هذا المجرى، سيّما وإن تمّ لهم ذلك الأمر نُسبوا إلى الشعبذة.

وأما الطلسمات فهي عند المحقّقين من المتكلّمين معجزات باقيات للأنبياء الماضين، ولهذا لمّا ختمت النبوة نبيّنا محمد ﷺ لم يظهر طلسم متجدّد.

فإن قيل: قد حدّدتم المعجز بالخارق للعادة مع ما ضمتمتم وأضفتم إليه، فما العادة وما الخارق للعادة؟

/ [[ص ٣٩٨]] قلنا: لفظ العادة مشتقّ من العود، فإنّما يُطلق على ما يفعله الفاعل ويستمرّ عليه بالعود إلى مثله. كما يقال: عادة زيد الخروج من داره بكرة إذا استمرّ ذلك منه، ولا يقال: عادته ذلك لو اتّفق ذلك منه مرّة أو مرّتين. هذا هو حقيقة العادة. ولا حاجة إلى أن يقال: هو إحداث أمر عند أمر آخر بحيث لا يحدث من دون ذلك الأمر مع صحّة حدوث ذلك الأمر من غير حدوثه على ما اعتبره أبو رشيد في حدوده. ومثله نزول المطر عند تراكم السحاب، فإنّه إنّما ينزل المطر عند ظهور السحاب، وقد يتراكم السحاب ولا ينزل المطر.

وإنّما قلت: لا حاجة إلى اعتبار ما اعتبره، من حيث إنّهُ كما يقال في ما هذا سبيله: إنّهُ عادة، وإنّ الله تعالى أجرى العادة به، كذلك يقال فيما لا يكون كذلك. ألا ترى أنّ المسلمين يقولون: إنّ طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب بالعادة، وإنّ الله تعالى أجرى العادة بذلك. وكذا يقال: عادته تعالى الإكرام والإنعام والإحسان إلى الخلق. وليس شيء من ذلك حدوث شيء عند شيء؟ وفي الشاهد كما يقول: عادة زيد أن يضيف عمراً كلّما دخل داره، كذا يقال: عادته الجلوس في المسجد والصلاة فيه، وليس هذا شيئاً يفعله عند شيء آخر.

/ [[ص ٣٩٦]] وقد اعترض هذا الجواب بأن قيل: القدر الكثيرة إنّما تحتاج إلى زيادة صلابة، واللطافة لا تمنع من الصلابة، وذلك لأنّ اللطيف ربّما كان صلّباً. ألا ترى أنّ الريح قد تتصلّب بحيث تقلع الأشجار من أصولها والجدران من أساسها، ومع ذلك لا تخرج من كونها لطيفة؟

والجواب الصحيح عن ذلك بأن يقال: ما لم يثبت بالمعجز الذي لا يدخل جنسه أو وقوعه على الوجه المخصوص تحت مقدور العباد صدق مدّع لا يمكننا الاستدلال بما يدخل جنسه تحت مقدور العباد. وطريق ذلك أنّه إذا ثبت بما لا يدخل جنسه أو وقوعه على الوجه المخصوص تحت مقدور العباد صدق مدّع، وأخبر ذلك الصادق أنّ أحوال القادرين بالقدر متساوية متقاربة في مقادير ما يقدرون عليه، وأنّ ما لا يقدر عليه البشر من طفر البحر ونقل الجبل لا يقدر عليه الجنّ ولا الملك، ثمّ بعد ذلك جاء مدّع وجعل دلالة صدقه ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، أمكن الاستدلال به.

فإن قيل: ما تقولون في الأبنية التي بُنيت ولم يؤت بمثلها كالمهمين وإيوان كسرى ومنارة الإسكندرية والمرأة التي نُصب عليها، فإنّه يقال: كان يظهر فيها الجيش الذي يخرج من قسطنطينية. والمرأة الحِراقَة التي نُصبت، فإنّها كانت تحرق ما يكون منها على مائة فرسخ، والقمر الذي أطلعه المقنّع، وما تقولون في الطلسمات، أتقولون بأنّ هذه الأشياء معجزات أم لا؟

قلنا: أمّا الأبنية التي ذكرت فليست هي معجزات، وإنّما لم يؤت بمثلها لأنّ مثلها يحتاج إلى إنفاق أموال كثيرة، وملوك زماننا لا تسمح نفوسهم إنفاق مثل تلك الأموال. وغير ممّتنع أن تكون تلك الأبنية إنّما تمّت بمدّة طويلة وبمرور الأيام وتصرّم الأعمار، وملوك زماننا لا يرغبون في أن يتدووا ببناء لا يتمّ في زمانهم وإنّما يتمّ لمن يجيء بعدهم، ولهذا لا يتفق في زماننا هذا مثل تلك الأبنية. وهذا هو الجواب عمّا ذكّر في منارة الإسكندرية. ويقال: إنّ عضد / [[ص ٣٩٧]] الدولة عمل في فند فناخسرو ما لعلّه أعجب من منارة الإسكندرية.

وأما المرأة التي ذكّر أنّها كانت منصوبة عليها فمن الخرافات التي تحكي العجائز بها في الليل.

وأما الحِراقَة المشار إليها في السؤال، فإنّها إن صحّت فلا شكّ في أنّها كانت معمولة بضرب من الهندسة، فمن علم أو تعلّم مثل تلك الهندسة أمكنه أن يعمل مثلها. وذلك لأنّ تلك الحِراقَة لا يمتنع أن تكون كبيرة عظيمة الكبر مقعّرة شديدة التقعير، وكان

مستمرة حتى يقال فيها خالفه: إنه خرق لتلك العادة. ولو أنه تعالى خلق مدة ناساً لا من ذكر وأنثى، ثم خلق بعد ذلك الناس من النطفة، لكان ذلك خرقاً للعادة.

فإن قيل: هل يجوز فيما هو خارق عادة أن يستمر، فيصير عادة بعد أن / [[ص ٤٠٠]] كان ناقضاً للعادة؟

قيل: لا يجوز ذلك. وقد اختلف أبو هاشم وأبو عبد الله فيما انخرقت العادة فيه إذا صارت عادةً مستمرة، أنه هل يقدر في كون الفعل الأول دلالة؟ فقال أبو هاشم: إن ما كان خرقاً للعادة لو صارت عادةً لخرج الأول من كونه دلالة. وقال أبو عبد الله: إن ذلك لا يخرج الأول من كونه دلالة، ولكن كثرته واستمراره حتى يصير عادةً بعد كونه خارقاً للعادة يُنْفَر عن النظر فيه. والصحيح ما قاله أبو عبد الله، لأن استمرار ذلك لا يخرج الأول من أن يكون ناقضاً للعادة، فيبقى دلالةً إذا حصل فيه الشروط التي معها يدل.

فإن قيل: ألستم قد جوزتم في المعجزات أن تكون باقية، وجوز بعضكم في المغناطيس أن يكون معجزاً لنبي قد بقى على ما كان عليه من قبل، وكذلك قلتم في الطلسمات: إنها معجزات باقية للأنبياء عليهم السلام، فما الفرق بين ذلك وبين ما أنكرتموه، حتى قال أبو هاشم: إن استمرار ذلك يُجْرَج الأول من كونه دالاً، وقال أبو عبد الله: لا يُجْرجه من كونه دالاً ولكنه يُنْفَر عن النظر فيه؟

قلنا: المعجز إذا كان باقياً كالطلسمات لا شك في أنه لا يشبه ما أنكرناه من صيرورة ما كان خارقاً للعادة معتاداً. وإذا كان حادثاً وكان حادثه كباقيه كما نُجْوِزه في حجر المغناطيس وكما نقوله في القرآن، فإنه أيضاً يفارق ما منعنا منه، إذ استمرار إحياء الميت لو استمر حتى يصير عادةً بعد أن كان خارقاً لغيره ليس شيئاً باقياً، ولا هو في حكم الباقي. وكذا القول في قلب العصا حيّةً وقلق البحر وإبراء الأكمه والأبرص لو استمر وصار معتاداً، إذ لو استمر شيء من ذلك وصار معتاداً لم يكن ذلك شيئاً باقياً ولا في حكم الباقي. ولا بد من أن يُنْفَر عن النظر فيما حصل أولاً عند دعوى المدعي. ففارق ذلك ما جوزناه في بقاء المعجزات، لأن جميع ذلك لا يخرج من أن يكون إمّا باقياً أو يكون في حكم الباقي وإن كان حادثاً.

/ [[ص ٤٠١]] القول في جواز ظهور المعجز على غير النبي من الأئمة والصالحين إرهاباً لنبوة من سيئعت، وجواز ظهور الخارق للعادة على الكذاب لا مطابقاً لدعواه بل على العكس:

ذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أن ظهور المعجز على

وكما يُطَلَق لفظ العادة فيما ذكرناه، فكذلك إذا استمر وقوع فعل على وجه مخصوص من الفاعل وأن لا يفعله على وجه آخر، يقال في نفي فعله على الوجه الآخر: إنه عادته، كما يقال: عادة فلان جارية بأن لا يُصَلِّي الفرض في البيت، وكما يقال: عادته تعالى جارية بأن لا يُنْزِل المطر من دون ظهور السحاب، وأن لا يُخْلَق الإنسان من غير ذكر وأنثى، فيُطَلَق لفظ العادة على هذا النفي، لمشاركته لذلك الإثبات في الاستمرار.

وإنما اعتبرنا استمرار وقوع الفعل على وجه مخصوص من الفاعل في تسمية نفي وقوعه على وجه آخر عادةً، من حيث إنه لو لم يفعل ذلك الفعل على وجه من الوجوه أصلاً والبتة لم يُسَمَّ ذلك النفي عادة. ألا ترى أنه لا يقال في نفي خلقه تعالى / [[ص ٣٩٩]] العالم في تقدير الأوقات التي لا يخلقه فيه عادةً، ولا يقال: إن عادته تعالى جرت بأن لا يخلق العالم في تقدير تلك الأوقات، لَمَّا لم يكن ذلك النفي على ما ذكرناه؟ وعلى هذا لا يقال في ابتداء خلق العالم: إنه خرق عادة، وكذا لا يقال في ابتداء خلق آدم عليه السلام لا من ذكر وأنثى بل من طين: إنه خرق عادة، لَمَّا لم يكن قبل ذلك عادة جارية، لا راجعة إلى الإثبات ولا راجعة إلى النفي.

إذا تقرّر هذا، فخرق العادة الراجعة إلى الإثبات هو بأن لا يفعل أصلاً ما جرت عادته بفعله، كأن يجري الوطي بين الذكور والإناث من أهل بلدة كبيرة مثل بغداد، فلا تحبل امرأة منهم، ولا يخلق تعالى ولداً أصلاً والبتة من دون مرض وآفة، وكأن لا يخلق في العرب العلوم بالفصاحة التي جرت عادته تعالى بخلقها فيهم بعد التحدي على ما يذهب إليه أصحاب الصرفة.

وخرق العادة الراجعة إلى النفي هو بأن يفعل الفعل على الوجه الذي جرت عادته بأنه لا يفعله على ذلك الوجه، كأن يخلق ولداً ابتداءً لا من ذكر وأنثى، ويُنْزِل مطراً من دون سحاب، ويقلب الفصاحية، وأكثر المعجزات للأنبياء عليهم السلام.

فإن قيل: قد ذكرتم أن ابتداء خلق آدم عليه السلام لا من ذكر وأنثى، بل من حمأ مسنون لم يكن خرقاً للعادة، لأنه لم يتقدم خلقه عادة في خلق الإنسان جاريةً حتى يُجْعَل خلقه عليه السلام تعالى كذلك خارقاً لتلك العادة، فما تقولون في خلق نسله بعد ذلك من ماء مهين، هل يكون خرقاً للعادة؟

قلنا: لا نقول ذلك، لأنه لم يخلق تبارك وتعالى من غير ذكر وأنثى إلا آدم وحواء، وإذا كان كذلك لم يكن ثمَّ عادة جارية

قلنا: لا وإنما يجوز ظهوره عليه بشرط أن لا يكون فيه وجه قبح من كونه مفسدة أو غيره من وجوه القبح، ومقصودنا بيان أن ما يعده الخصم مانعاً من ذلك لا يمنع.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: مدلول المعجز إنما هو النبوة، فلا يجوز إظهاره على غير النبي ولا يحسن، لأنه يكون إقامة الدليل في الموضع الذي لم يحصل فيه مدلوله، فيجري مجرى الإخبار عن كون زيد في الدار مع أنه ليس فيها، واعتقاد أنه فيها وليس هو فيها.

/ [[ص ٤٠٣]] قلنا: قد سبق ما هو جواب عن هذا السؤال، وهو أن المعجز إنما يدل بطريق المطابقة على صدق الدعوى التي يطابقها. فأما دلالتها على النبوة فإنما هي بطريق التضمن، وبيانه ما ذكرناه من أنه يدل على صدق المدعي للنبوة في دعواه. ولما كان دعواه النبوة تضمن صدقه في تلك الدعوى نبوته، فكان دلالة على النبوة بالتضمن لا بالمطابقة، وإنما دلالة بطريق المطابقة على صدق الدعوى التي تطابقها.

ثبت وتقرر بما ذكرناه جواز ظهور المعجز على غير الأنبياء مما ذكرناهم.

فأما تسميته بأنه معجز فصحيحة أيضاً، إذ معنى المعجز ثابت فيه ولم يرد سمع بالمنع منه، فيجب أن تكون صحيحة، فمن لم يرد تسميته بأنه معجز فذلك إليه فقل: لا تسمه بذلك، إذ لا طائل في المشاحة في العبارات مع سلامة المعاني.

وقد تعلق المانعون من ذلك بوجوه:

منها: أن قالوا: لو جاز ظهوره على الصالح، لجاز ظهوره على كل صالح، فيكثر حتى يخرج من كونه خارقاً للعادة.

والجواب عنه أن نقول: نحن إنما نُجوز ظهوره عليه بشرط أن لا يكثر، كما نُجوز ظهوره بالاتفاق على نبي بعد نبي بهذا الشرط. ومنها: أن ظهوره على غير النبي يُنفّر عن النبي، لأن المعجز هو الذي يجزئهم به إلى طاعته، فمتى ظهر على من لا تجب طاعته هان موقعه. ألا ترى أن الرئيس لو قام لكل داخل عليه من وضيع وشريف، لهان موقع قيامه عند الناس؟

والجواب عن ذلك أن نقول: لا يهون موقعه بظهور المعجز على الصالح، كما لا يهون بظهوره على نبي آخر.

فإن قالوا: النبي الآخر مشارك للأول في وجوب الطاعة له، وليس كذلك الصالح.

قلنا: الصالح أيضاً تجب طاعته، لأنه يدعو إلى دين النبي وشرعه ويُقوي / [[ص ٤٠٤]] أمره. ففي ظهوره عليه تعظيم

غير النبي كائناً من كان غير جائز، وكذا لم يُجوزوا ظهوره على من سبعت على سبيل الإرهاص لنبوته، ولم يُجوزوا أيضاً ظهور الخارق للعادة على الكذاب وإن لم يطابق دعواه، بل كان على العكس.

وحكى الشيخ أبو الحسين البصري عن ابن الأخشاذ تجويز ظهور المعجز على الصالح، غير أنه قال: السمع منع منه.

وذكر أبو الحسين في الرسالة التي أملاها في هذه المسألة جواز ظهور المعجز على الصالحين، ويُن أن السمع لم يمنع منه، وهذا هو مذهب الصوفية والأشعرية وأصحاب الظاهر، غير أنهم لا يُسمون ما يظهر عليهم معجزاً، بل يُسمونه كرامة.

والصحيح الذي نحن نذهب إليه هو جواز ظهور المعجزات على غير الأنبياء من الأئمة والصلحاء الذين لهم منزلة وجاه عند الله تعالى.

والذي يدل على صحته ما ذهبنا إليه هو أن المعجز يجري مجرى التصديق بالقول على ما بيناه، فمدلوله مدلول التصديق بالقول، ولا شبهة في أن مدلول التصديق بالقول مها صدر ممن لا يجوز عليه تصديق الكذاب إنما هو صدق المدعي الذي صدق بالقول. فكذلك مدلول المعجز إنما هو صدق المدعي الذي / [[ص ٤٠٢]] طابق دعواه ووافقها، وإنما دل على نبوة النبي من حيث إنه دل على صدقه في دعواه، وكان دعواه النبوة فتضمن صدقه في دعواه نبوته. وله مدلول آخر، وهو أن من يظهر عليه ذو جاه وقدر عند الله تعالى، فحيثما حصل مدلوله جاز قيامه وظهوره، كما أن كل من صدق فيما يدعيه ويقول له جاز وحسن أن يصدق بالقول.

إذا تقرر هذا وثبت، فلا شك في أن الأئمة عليهم السلام قد حصل فيهم مدلول المعجز، وهما الصدق في الدعوى والقول وثبوت المنزلة عند الله تعالى، وكذا القول في غيرهم من الأولياء الصالحين، إذ هم أيضاً صادقون في دعواهم التميز بالصلاح حالاً أو مقالاً، ولهم درجة ومنزلة عند الله تعالى، فيجب جواز ظهور المعجز عليهم، إذ ليس في ذلك إلا إقامة الدليل في الموضع الذي قام وثبت فيه مدلوله. وذلك جائز بالاتفاق إذا لم يمنع منه مانع، وسيتضح أنه لا مانع يمنع من ظهور المعجز على غير الأنبياء إذا أجبن عن شبهات الخصوم، وبيئاً أن شيئاً مما تمسكوا به لا يمنع مما جوزه.

فإن قيل: أرأيتم لو كان ظهوره على بعض الصالحين مفسدة، أكان يجوز ظهوره عليه؟

فإن قيل: المعجز وإن لم يوجب النبوة والبينونة بها، أليس هو دليل النبوة، والدليل أيضاً يجب أطراده وحصول مدلوله أينما ثبت، وإلا انتقص كونه دليلاً؟

قلنا: قد ذكرنا أن مدلوله إنما هو صدق الدعوى التي يطابقها، وأنه إنما دل على النبوة والتميز بها من حيث دل على صدق النبي فيها ادعاه وكان دعوى النبي النبوة والبينونة بها، فتضمن صدقه في تلك الدعوى نبوته وبينوته، لا أنه كان دليلاً على النبوة والبينونة بها من دون دلالاته على الصدق، حتى يجب أن يدل عليها في كل موضع.

فإن قيل: فعلى ما يقولون: يجب أن لا يظهر معجزاً لا تصديقاً لدعوى، وأنتم تميزون ظهوره على الأئمة والصالحين وإن لم يكن ثم دعوى؟

قلنا: المعجز إنما يكون دليل الصدق إذا كان هناك دعوى يطابقها المعجز، فأما إذا لم تصادف دعوى فإنها يدل على وجهة من ظهر عليه وكرامته ومنزلته عند الله تعالى.

وبعد، فإن الدعوى كما يكون بالمقال فقد يكون بالحال، فمن ظهر عليه آثار الصلاح وباين الظلمة والخنونة والفساق واشتهر بذلك وإن لم يدع الصدق والصلاح قولاً، فإنه يدعي هذه المنزلة والمباينة حالاً، أي حاله وطريقته ومعاملته تضمن معنى هذه الدعوى، فيمكن أن يقال: المعجز يدل على صدقه في دعواه حالاً. / [[ص ٤٠٦]] ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: المعجز يدل على النبوة بطريق الإبانة؟ اتعنون به أنه يدل على صدق المدعي للنبوة وتميزه بكونه صادقاً في تلك الدعوى من أمته ومن المتنبئ الكاذب في دعواه النبوة، ولا يدل على حال غيره لا على صدقه ولا على كذبه، أم تعنون به أنه كما يدل على صدق المدعي للنبوة فإنه يدل على أن غيره ليس بصادق ممن لم يظهر عليه معجز؟

إن عنيتم الأول فهو صحيح، ويجب على هذه العناية أن يدل المعجز في كل موضع ثبت مطابقاً لدعوى المدعي للنبوة على صدقه في دعواه النبوة إيجاباً لطرده بالدلالة، ولا يدل على ما رمت من أنه يدل على أن غيره ليس بصادق.

وإن عنيتم الثاني فهو غير مسلم، لم قلت: إنه كما يدل على صدق المدعي للنبوة فإنه يدل على نفي الصدق عن غيره ممن لم يظهر عليه معجز؟ والدليل إنما يدل في الموضع الذي ثبت على ثبوت مدلوله وأنه على ما دل عليه، ولا يدل على نفي مدلوله في الموضع الذي لا يثبت فيه ذلك الدليل، ولهذا لم يجب الانعكاس

النبي وتقوية لدينه، فلا يهون موقع المعجز بظهوره عليه. وليس كذلك قيام الرئيس لكل أحد، لأن قيامه إذا عم يكون لمن لا يستحق الإكرام كما يكون لمن يستحقه، فذلك يهون موقعه.

فإن قالوا: النبي يدعي تميزاً من غيره، وأقوى ما يختص ويتميز به إنما هو المعجز وبه يفضل على غيره، فمتى ظهر على من ليس بنبي هان موقعه.

قلنا لهم: هذا يلزم فيه مثله إذا ظهر على نبي آخر، ولسنا نسلم أن أقوى ما يتميز به إنما هو المعجز، بل إنما الأقوى فيما يتميز به هو اختصاصه بالرسالة وأداء الوحي ومخاطبة الملائكة، ومثل هذه الخصائص لا يحصل للصالح. وإنما يهون موقعه لو ظهر على أعدائه، فأما على أوليائه ومن يدعو إلى دينه فلا يهون به موقعه.

فإن قالوا: أليس لو لم يظهر على غير النبي لكان موقعه أعظم؟ قلنا لهم: ولو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان أعظم موقعاً. فإن قلتم: بظهوره على نبي آخر لا يهون موقعه.

قلنا لكم: وكذا لا يهون موقعه بظهوره على الصالح الداعي إلى دين النبي.

ومنها: أن المعجز يدل بطريق الإبانة على النبوة، وما يدل بطريق الإبانة فإنه يدل في جميع المواضع على أمر واحد. قالوا: وإنما قلنا: إنه يدل بطريق الإبانة على النبوة، لأن النبي يدعي تميزاً ومباينة من سائر الناس، والمعجز يدل على ذلك التميز وتلك المباينة، فلا يخلو من أن يدل على تميزه بكونه صادقاً أو كونه صالحاً أو كونه نبياً لا يجوز أن يدل على تميزه بالصدق والصلاح، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يدل على نفي الصدق والصلاح عن غيره، ومعلوم خلاف ذلك. فثبت أنه يدل على تميزه بالنبوة، فوجب أن يدل في كل موضع على النبوة. يبين ما ذكرناه أن صحة الفعل المحكم كما دلت بطريقة الإبانة على كون فاعله عالماً بمعنى أنها دلت على تميزه بكونه عالماً ممن ليس بعالم، دلت في / [[ص ٤٠٥]] سائر المواضع على أن المحكم للفعل عالم.

والأصل في الجواب عن ذلك أن نقول: النبي إنما بان وتميز عن غيره بالنبوة لا بالمعجز، فإذا ادعى النبوة والبينونة والتميز بها، وظهر عليه المعجز مطابقاً لدعواه، فالمعجز إنما دل على صدقه في دعواه هذه، وكشف عن ثبوت نبوته وتميزه وبينوته بها بالتضمن، ولم يكسب له هذا التميز والبينونة، فليست النبوة والبينونة بها أمراً موجباً عن المعجز، حتى لا يلزم ثبوتها في كل موضع ثبت المعجز.

وصادق، حتّى لو صدق في قوله: تغدّيت أو تعشّيت لجاز إظهار المعجز عليه - لأنّا إنّما نُجوزُ إظهاره إذا تعلّق به غرضاً كبيراً ومصلحةً دينيةً، ويجري ظهور المعجز مجرى كلامه تعالى الذي فيه / [[ص ٤٠٨]] التصريح بالتصديق في أنّه يتعلّق باختياره، فيصحّ ويحسن أن يكرم به الصالح ويصدّق به الصادق إذا كان فيه مصلحة دينية وتعلّق به غرض معتدّ به في الحكمة، كما يصحّ ويحسن أن يصدّق به النبيّ في دعواه النبوة، ولا يحسن إظهاره على كلّ صادق، كما لا يحسن أن يصدّق بالقول كلّ صادق.

ثمّ يقال لهم: ما تقولون إذا فرضنا معرفتنا بخطابه تعالى قبل معرفتنا بصدق المدّعي للنبوة؟ وهذا فرض أمر ممكن، كما تحقّق في أوّل من خاطبه الله تعالى ثمّ تصديقه تعالى له بالقول بأنّ مخاطبنا ويقول: (عبدى هذا صادق فيما يدّعيه عليّ)، ألسنا نعلم بذلك صدقه في دعواه النبوة ونعلم نبوته؟ فلا بدّ لهم من الإقرار بهذا.

فنقول لهم: أفكان يقتضي ذلك أن يكون تصديقه ذلك له بالقول دالّاً على نبوته بطريق الإبانة، وأنّه لا يجوز أن يصدّق بالقول غير النبيّ؟ إنّ هذا العناد ظاهر، قال الله تعالى مثلياً على مريم عليها السلام مع نفي النبوة عنها بالإجماع: ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا الظُّلُمَاتُ﴾ [التحریم: ١٢]، صدّقها الله تعالى في تصديقها، إذ أثبت عليها بذلك التصديق، فلو كانت كاذبة في تصديقها لما أثبت الله تعالى عليها بالتصديق.

فانكشف أنّه تعالى يصدّق بالقول غير النبيّ، وإذا جاز أن يصدّق تعالى بالقول عن النبيّ وهو الأصل في التصديق أعني التصديق بالقول، فلأنّ يجوز أن يصدّق غير النبيّ بالمعجز مع أنّه جار مجرى التصديق أولى وأحرى. هذا على أنّه قد ظهر عليها كثير من المعجزات والأمور الخارقة للعادة كحملها من غير ذكر، ورؤيتها جبرئيل عليه السلام على ما جاء به الأثر وورد في التفسير، / [[ص ٤٠٩]] وساعها نداء الملائكة وبشارتها بعيسى عليه السلام، وكحصول الرزق عندها في كلّ وقت من عند الله من دون واسطة بشر.

ولا يمكن أن يقال: إنّ ذلك كان لأجل زكريا، وهو نبيّ. وذلك لأنّه لو كان ذلك لأجل زكريا لما قال لها: ﴿أَنْتِ لَكِ هَذَا﴾ [آل عمران: ٣٧]، إذ النبيّ الذي يظهر عليه المعجز يكون أعلم بحاله من غيره، ولأنّه تعالى قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢]، وظاهر هذا الخطاب يقتضي تعظيمها وتشريفها دون غيرها.

في الدليل. ألا ترى أنّ صدور الفعل المحكم من الفاعل إنّما يدلّ على صحّته منه وعلى أنّه عالم، ولا يدلّ على أنّ من لم يصدر منه الفعل المحكم لا يصحّ منه الأحكام، وأنّه ليس بعالم؟ وإنّما الذي يدلّ على أنّه غير عالم تعذّر الأحكام عليه.

كذلك المعجز إنّما يدلّ على نبوة المدّعي لها بطريق التضمّن على ما بيّناه، ولا حظّ له في الدلالة على نفي النبوة أو الصدق عن الغير، وإنّما الذي يدلّ على أنّ غيره من المدّعين للنبوة أو غيرهم ليس بنبيّ عدم ظهور المعجز وما يقوم مقامه عليه من نصّ نبيّ لا ظهور المعجز على النبيّ، ولهذا لم يدلّ ظهور المعجز على واحد من الأنبياء على أنّ غيره من الأنبياء ليس بنبيّ. فثبوت النبوة في المدّعي لها مدلول ظهور المعجز عليه بالتضمّن كما سبق، ونفي النبوة عن غيره مدلول عدم المعجز وما يقوم مقامه، فكيف يكون ما هو مدلول عدم المعجز هو / [[ص ٤٠٧]] بعينه مدلول ظهور المعجز وثبوتها؟

أمّا قولهم: (إنّ المعجز لمّا دلّ على تميّز النبيّ عن غيره بالنبوة، وجب أن يدلّ على النبوة في كلّ موضع كالفعل المحكم)، فغير مسلم.

ثمّ قالوا: إنّ أحدهما كالآخر، مع أنّ الفرق بينهما ظاهر، من حيث إنّ دلالة الفعل المحكم إنّما هي بطريقة التصحيح، بمعنى أنّه لو لا ثبوت مصحّحه لما حصل ولما صحّ ولا مجال للاختيار فيه، فلذلك وجب في كلّ موضع ثبت ثبوت مصحّحه من كونه عالماً. وليس كذلك المعجز، لأنّ دلّالته إنّما هي بطريق الاختيار، بمعنى أنّه لو لا صدقه في دعواه لما اختار الحكيم خرق عاداته في أفعاله.

والإفصاح عن هذا الفرق أنّ الفعل المحكم يدلّ على ما لولاه لما صحّ، والمعجز لا يدلّ على ما لولاه لما صحّ ولما أمكن، بل يدلّ على ما لولاه لما اختاره الفاعل الحكيم إذا انكشف هذا الفرق، فكما يجوز أن يختار الحكيم عليه السلام إظهاره على النبيّ ليدلّ على صدقه في دعواه، فكذلك يجوز أن يختار إظهاره على صادق آخر وصالح ذي منزلة وقد رده عنده ليدلّ على صدق الصادق وصالح الصالح وكرامتها عليه ومنزلتها عنده، وليدلّ على ما يدعوان إليه من الأعمال الصالحة أو لمصلحة دينية تثبت فيه أو إرهاباً لنبوته إن كان المعلوم أنّه تعالى سبيعه.

وفيهما ذكرناه وقرّناه تحقيق الجواب عمّا قالوه - من أنّه لو جاز إظهاره على صالح أو صادق غير نبيّ لجاز إظهاره على كلّ صالح

عليها، علمنا كونها صادقين، إلا أن صدق أحدهما يتضمّن نبوّته وصدق الآخر لا يتضمّن نبوّته، فينفصل بذلك أحدهما عن الآخر.

فأمّا ابن الأخشاذ، فإنّه يستدلّ على قوله بأنّ السمع منع من ظهور المعجز على غير نبيّ بأنّ الأُمَّة أجمعت على أنّه لا يُحكّم بشهادة شاهد واحد، ولو ظهر عليه معجز لوجب أن يُحكّم بشهادته، لأنّه يكون مصيباً.

قال: وإنّما قلنا: إنّهُ يجب أن يكون مصيباً في شهادته، لأنّه لو جاز أن يكون كاذباً في خبره بالشهادة ويكون كذبه صغيراً لجاز أن يدّعي النبوة كاذباً / [[ص ٤١١]] ويكون كذبه ذلك أيضاً صغيراً، وفي ذلك جواز ظهور المعجز على كاذب في دعوى النبوة.

والجواب عن ذلك أن نقول: غير مسلمّ إجماع الأُمَّة على الامتناع من الحكم بشهادة واحد، أيّ واحد كان. بل هذا الإجماع إنّما انعقد في شهادة واحد إذا كان ذلك الواحد من المعدّلين في الظاهر أو ممّن لم يُعدّل جملة، فأما إذا فرضنا ذلك الواحد نبياً أو معصوماً أو غيره أو من صدّقه الله بإظهار المعجز عليه، فلا إجماع فيه، إذ عند أصحابنا الإمامية أنّه يجب الحكم بشهادته، لأنّ غاية ما يقتضيه شهادة العدلين الظنّ، وما فرضنا القول فيه مقتضى العلم، والعمل على العلم أولى من العمل على الظنّ، وإنّما تعبّدنا الشارع بالعمل على ما طريقه الظنّ حيث تعدّر علينا تحصيل العلم.

ثمّ ولو سلّمنا هذا الإجماع مطلقاً تسليم جدل وتجاوزنا عن هذه المناقشة، لكان لنا أن نقول له: إنّهم إنّما أجمعوا على الامتناع من الحكم بشهادة الواحد مع القطع على كونه مصيباً، لأنّهم اتّبعوا في ذلك مورد الشرع، وإنّما ورد الشرع بذلك لمصلحة فيه لا ننف نحن عليها، فلا يدلّ عدم الحكم بشهادة الواحد، على أنّ ذلك الواحد ليس ممّن يجوز ظهور المعجز عليه، ويقال له: ويجوز أن يكون ذلك الواحد مع تجنّبه المعاصي والكبائر ساعياً أو غالطاً في شهادته، فلا يجوز الحكم بشهادته لجواز ذلك عليه.

وسقط بما ذكرناه قوله: (لو جاز أن لا يكون مصيباً لجاز أن يكون كاذباً في دعوى النبوة، ويكون ذلك الكذب صغيراً)، لأنّنا قد بيّنا أنّه يُتصوّر أن يكون مصيباً ولا يجب الحكم بشهادته لورود الشرع بذلك، وعلى أنّه إذا ادّعى النبوة فقد ادّعى على الله تعالى أنّه بعثه، فمتى كذب في ذلك على الله لم يصحّ أن يكون صغيراً عند أحد فلا يجوز إظهار المعجز عليه.

فهذه الأمور إن ظهرت على مريم عليها السلام إكراماً من الله تعالى لها ودلالة على عصمتها وطهارتها ممّا رمتها به اليهود وتصديقاً لادّعائها الطهارة حالاً أو مقالاً، كان فيها بطلان القول بأنّه لا يجوز ظهور المعجز على غير النبيّ. وإن كان إرهاباً لنبوة ابنها عيسى عليه السلام كان فيها أيضاً بطلان القول بأنّه لا يجوز إظهار المعجز إرهاباً لنبوة من سيّبعث.

ومن جيّد ما يقال لهم: إنّهُ إن صحّ وسلم قولهم: إنّ المعجز دليل النبوة صار قولهم بطريق الإبانة ضائعاً غير محتاج إليه، لأنّه إذا كان دليل النبوة وجب ثبوت مدلوله أينما ثبت لوجوب الاطراد في الأدلّة كانت دلالتها بطريق الإبانة أو بغير طريق الإبانة. وإذا كان كذلك وجب ثبوت النبوة في كلّ من ظهر عليه المعجز، فلم يجز ظهوره على غير النبيّ.

فتحقّق أنّ قولهم بطريق الإبانة لغو ضائع في البين. وإذا اقتصر على القول بأنّه دليل النبوة فيجب اطّراد. قلنا لهم: هذا القول دعوى منكم غير مسلمّة، لم قلتم: إنّهُ دليل النبوة تعينياً؟ / [[ص ٤١٠]] وبم تنكرون على من يقول: إنّهُ دليل صدق الدعوى التي يطبقها بالأصالة، وإنّما يعلم نبوة المدّعي لها عند ظهور المعجز عليه ضمناً على ما تكرّرت الإشارة إليه؟

وممّا يُبطل قولهم: (النبيّ إنّما يبين عن غيره بالمعجز، فلا يجوز ظهوره على غير النبيّ)، أنّ نبياً لو نصّ على نبيّ آخر، لعلم بذلك نبوة النبيّ الثاني وإن لم يظهر عليه معجز، فكيف يقال: (لا يبين النبيّ عن غيره إلا بالمعجز)؟

وممّا تعلقوا به قولهم: لو جاز ظهوره على صادق أو صالح غير نبيّ لخرج عن كونه دلالة النبوة، ولما أمكننا الاستدلال به على نبوة النبيّ، من حيث أنّه إذا ظهر على نبيّ جوّزنا أن يكون صالحاً غير نبيّ.

والجواب عنه أن نقول: إذا ادّعى النبيّ النبوة فأظهر الله تعالى عليه المعجز، علمنا بذلك أنّه صادق في دعواه، فلا نُجوّز أن يكون غير نبيّ، لأنّه لو لم يكن نبياً لكان كاذباً في دعواه، والقديم لا يُصدّق الكاذب، ولأنّ المعجز يقتضي كرامته، والكاذب لا يُكرّمه تعالى عقيب كذبه، فكيف يلزمنا أن لا يمكن الاستدلال به على نبوة النبيّ؟

فإن قيل: فبماذا تفصلون بين ظهوره على نبيّ وعلى صالح؟ قلنا: بدعوى النبوة، لأنّ الصالح أو الصادق الذي هو غير النبيّ لا يدّعي النبوة، والنبيّ هو الذي يدّعيها. فإذا ظهر المعجز

ومنع قاضي القضاة من ذلك، واستدلَّ بمثل ما استدلَّ به في منعه من ظهور المعجز إرهاباً للنبوة، وقال: إنَّ ذلك يكون معجزاً لا تعلق له بدعواه، إذ ليس مطابقاً لها، فيكون نقض عادة ابتداءً.

والجواب عنه: أنَّه غير مسلم ما قاله من أنَّه لا تعلق له بدعواه، بل له تعلق بدعواه على سبيل التكذيب. وبيانه: أنَّ تعلق المعجز بدعوى الصادق ليس إلاَّ أنَّه لو لم يكن صادقاً في دعواه لما نقض الله العادة عند دعواه مطابقاً لدعواه. ومثل هذا التعلق ثابت في دعوى الكاذب، وهو أنَّه لو لا كذبه في دعواه لما أظهر الله عليه الناقض للعادة على العكس ممَّا التمسه ودعا به.

فإن قال: نفي المعجز كافٍ في تكذيبه، فإظهار المعجز عليه على العكس، لتكذيبه عبث.

قلنا: الاكتفاء بدليل لا يوجب أن يكون إقامة دليل ثانٍ في المسألة عبثاً قبيحاً، ولو لم نراعِ هذا الأصل للزم عبثية ترادف الأدلة وقبحه.

ثمَّ إنَّا نقول له: يلزمك على هذا التعليل أن لا يجوز ذلك إن حصل فيه غرض زائد على تكذيبه، كأن يكون مبالغةً في تكذيبه وتقريراً لنبوة من ظهر عليه المعجز مطابقاً لدعواه، فيخرج بذلك من كونه عبثاً بلا خلاف وشبهة.

فإن قال: فإذاً يكون ذلك المعجز تصديقاً لمُدَّعي النبوة الصادق في دعواه.

/ [[ص ٤١٤]] قلنا: لا ننكر ذلك، ولكنَّه لا يخرج من أن يكون تأكيداً لتكذيب ذلك الكاذب، ولا تنافي بين الأمرين، فيجب تجويز ما روي في هذا الباب بما ذكرناه ولم يجب رده.

فإن قيل: ما تقولون في مدَّعي النبوة إذا قال: آية صدقي ودلالته أن الله تعالى يُنطق هذا الشجر أو هذا الحجر أو هذا المدر، فنطق ذلك الشجر أو الحجر أو المدر بتكذيبه، بل كان نطقه أن هذا المدَّعي كاذب فيما ادَّعاه، أفيكون هذا معجزاً على العكس دالاً على كذبه أو لا يكون كذلك؟

قلنا: الجواب عن هذا السؤال يستدعي تفصيلاً، وهو أن يقال: إن كان المدَّعي ادَّعى أن المشار إليه من الشجر أو الحجر أو المدر ينطق بتصديقي فنطق بتكذيبه، فلا شك في كونه على العكس ودلالته على كذبه. وإن لم يدَّع أنَّه ينطق بتصديقه وإنَّما ادَّعى أنَّه ينطق على الجملة من غير تقييد النطق بالتصديق، ننظر فإن جعل الله ذلك الجسم حياً قادراً عاقلاً كاملاً مختاراً فنطق من

فأمَّا إظهار المعجز إرهاباً لنبوة من سيعته تعالى من بعد، ففي شيوخ بغداد / [[ص ٤١٢]] من جوَّزه، وهو الذي نذهب إليه، وقد أشرنا فيما سبق إلى ما يمكن التمسك به في تصحيح ذلك وبيانه. ومنع البصريُّون منه، واستدلُّوا بأنَّ هذا المعجز لا يتعلَّق بتصديق أحد ولا بإكرام أحد، والمعجز إنَّما يفعله تعالى إمَّا تصديقاً عندنا أو إكراماً عندكم فيصير خرق عادة ابتداءً. وذلك لا يجوز، لأنَّه يقدح في دلالته على صدق من يظهر عليه.

والجواب عن ذلك: أنَّنا إنَّما نُجوِّز إظهار المعجز للإرهاب إذا تقدَّمت البشارة من نبيٍّ متقدِّم ببعثة نبيٍّ بعده، وظهرت تلك البشارة في الناس، وفشت فيما بينهم، فعند ذلك إذا ظهر خارق عادة صار متعلقاً بدعواه النبوة من بعد من حيث المعنى، باعتبار أنَّه لو لا صدقه فيما يدَّعيه من بعد لما انخرقت العادة، ويكون ذلك إعلماً لقرب زمانه وتنبهها للناس على النظر في معجزاته إذا ظهر وادَّعى النبوة وظهر عليه معجز، ويكون ذلك أيضاً إكراماً له أي إنباء أنَّه سيكون له منزلة وقد رُوي عنه تعالى. وهذا مثل ما روي في حقَّ نبيِّنا ﷺ من قصَّة أصحاب الفيل قبل ولادته وبعد ولادته، كقصَّة بحيراء وتظليل الغمام إياه ﷺ وتسليم الأحجار عليه.

فإن قيل: فإذاً يكون ذلك معجزاً للنبيِّ المتقدِّم المبشَّر به. قلنا: النبيُّ المتقدِّم إنَّما يبشَّر به ولم يُعيَّن ما سيظهر من المعجز قبل ابتعاث من يبشَّر به وابتعائه، بل ربَّما لم يذكر جملة أنَّه سيظهر ناقض عادة قبل ابتعائه، فكيف يكون ذلك معجزاً له؟ فتحقق أنَّه لا يكون إلاَّ إرهاباً لنبوة من سيعت.

والبصريُّون يقولون: إنَّ ما ظهر من الأمور الخارقة للعادة قبل ابتعاث نبيِّنا محمد ﷺ كان معجزات لنبيٍّ كان في ذلك الزمان، وهو خالد بن سنان العبسي.

والجواب عنه ما تقدَّم. وبعد، فتظليل الغمام للرسول (عليه السلام) وتسليم / [[ص ٤١٣]] الأحجار عليه يقتضي الاختصاص به، وأنَّه إكرام من الله تعالى له، فكيف يكون معجزاً لغيره، وأمَّا ظهور الناقض للعادة على العكس ممَّا التمسه الكاذب فجائز أيضاً.

وذلك نحو ما روي أنَّه قيل لمسيمة: إنَّ محمداً تفل في بئر فكثَّر الله ماءه القليل، فانفل أنت في بئر قليل الماء، فتفل فغار ما كان فيه من الماء. وأنَّه قيل له أيضاً: إنَّ محمداً ﷺ دعا لأعور فردَّ الله عينه الأخرى إليه، فافعل أنت مثله، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة.

/ [[ص ٤١٦]] القول في الفصل بين المعجز والحيل:

قد ذكرنا حقيقة المعجز، فأما الحيلة فهي إراءة الغير لغيره أمراً في الظاهر على وجه لا يكون عليه مع إخفاء وجه الالتباس فيه. نحو أن يُري صاحب الحيلة ويُحِيل إلى الناظر أنه ذبح حيواناً بخفة حركاته ولا يذبحه في الحقيقة، ثم يُري من بعد أنه أحياه. وهذا الجنس من الحيل هو السحر عند المحققين، ومعجزات الأنبياء ﷺ ليست من هذا الجنس، بل جميع ما أتوا به كانت على ما أتوا به ولم يكن فيها تلبس وتمويه. وهذا ظاهر فيما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد، كقلب العصا ثعباناً، وفتح البحر بحيث يصير كل فرق كالطود العظيم، وإحياء ميت متقادم العهد وبقائه حياً حتى يؤكده، وإبراء الأكمه حتى يصير مبصراً، إذ لا يتصور في مثل هذه الأمور حيلة وتلبس. ولهذا ذكر شيوخ أهل العدل أن العقلاء يعلمون باضطرار أن هذه الأمور ليس فيها وجه حيلة، وكذا ليس في القرآن في مثل بلاغته وفصاحته وجه حيلة.

قالوا: هذا أيضاً مما يُعلم ضرورة وإن عُلم كونه معجزاً استدلالاً، وعلى هذا قال تعالى في قوم فرعون وما عينوه من معجزات موسى ﷺ وإنكارهم لها ظاهراً: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

/ [[ص ٤١٧]] فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون في الحشائش والعقاير والأدوية ما إذا شربه الإنسان صار فصيحاً بليغاً، بحيث يتمكن من مثل فصاحة القرآن، وأن يكون فيها ما إذا مس به ميت صار حياً؟

قلنا: إن كان في الوجود مثل ذلك لم يخجل من أحد أمرين: إما أن يكون للناس طريق إلى معرفة ذلك الدواء، أو لا يكون لهم طريق إلى معرفة ذلك. فإن كان لهم طريق إلى معرفته، وجب أن يمكن الظفر به والاطلاع عليه، وإذا اطلعوا عليه وجب أن يعارضوا به من ظهر عليه وتمسك به. وإن لم يكن لهم طريق إلى معرفته ولم يمكنهم الظفر به، وجب أن يكون الظفر به والاطلاع عليه معجزاً، لأنه يُعلم أنه لم يطلع عليه إلا بأن أطلععه الله تعالى عليه، وذلك خارق عادة من جهته تعالى، مطابقاً لدعوى المدعي، إذ التقدير أنه تعالى لم يطلع عليه أحداً سوى المدعي للنبوة، فيعلم بذلك صدقه في دعواه، ثم يُعلم بعد ذلك بخبره أن ذلك ليس من جهته، بل من قبله تعالى كالقرآن الذي أنزله عليه. وكذلك هذا في الدواء الذي أورده السائل، وجوزته في إحياء الموتى.

واعلم أن للسحر والحيل وجوهاً، مهما فتش عنها من اعتنى

قبل نفسه وباختياره بتكذيبه، فقد قيل: إن هذا لا يكون من قبيل المعجز على العكس، بل يكون مطابقاً لدعواه دالاً على صدقه، لأنه قال وادعى نطق ذلك الجسم من غير وصف للنطق، وقد حصل النطق، فتحققت المطابقة. فأما التكذيب الذي تضمنه النطق فهو من قبل ذلك الحي القادر المختار، فيكون هو واحداً من المكذبين الذين ليس لتكذبيهم اعتبار. وإن لم يخلق الله تعالى في ذلك الجسم الحياة والقدرة ولم يجعله قادراً مختاراً بل قدر النطق فيه، فإنه يكون تقدير أمر لا يفعله تعالى ولا يجوز أن يفعله، لأنه يكون قد صدقه وكذبه معاً في دعواه تلك، وذلك سفه قبيح لا يليق بالحكمة. وبيان أن هذا يكون تصديقاً وتكذيباً سفه قبيح لا يليق بالحكمة، وبيان أن هذا يكون تصديقاً وتكذيباً معاً: أنه من حيث إن المدعي ادعى النطق من غير تقييد بتصديق، وقد خلق الله فيه النطق، يكون خارق عادة ظهر على المدعي من قبله تعالى مطابقاً لدعواه، / [[ص ٤١٥]] فيكون تصديقاً له جارياً مجرى التصديق بالقول، ومن حيث إن تصريحه تكذيباً يكون تكذيباً بالقول الظاهر أو حذر إلى أن القسم الأول الذي هو أن يجعل الله تعالى ذلك الجسم قادراً مختاراً أيضاً يلحق بهذا القسم في أنه لا يفعله تعالى ولا يجوز أن يفعله، من حيث إنه لو فعله لكان ذلك تصديقاً وتكذيباً للمدعي.

فإن قيل: كيف يكون تكذيبه مضافاً إليه تعالى، مع أنه من قبل ذلك الحي القادر المختار لا من قبله تعالى؟

قلنا: فكيف يكون تصديقه بالنطق مضافاً إليه تعالى، مع أن

النطق من قبل ذلك الحي القادر المختار لا من قبله تعالى؟

فإن قيل: النطق وإن كان من جهة ذلك الحي فكأنه من جهته تعالى، إذ بإحياء الله تعالى وإقداره إياه للذين خرق بهما العادة تمكن ذلك الحي من النطق.

قلنا: وكذلك تكذيبه كأنه من جهة الله تعالى لمثل هذه العلة إذ بإحياء الله تعالى إياه وإقداره تمكن من التكذيب مع علمه بأنه يكذبه، فكأنه من قبله تعالى.

ويمكن أن يقال: تصديقه تعالى إياه إنما هو بخلق الحياة والقدرة للذين هو من جهة الله تعالى، إذ خلقهما هو الخارق للعادة من جهته تعالى لا النطق الحاصل من جهته تعالى إلا النطق الحاصل من جهة ذلك الحي، وتكذيبه إياه ليس من جهة الله تعالى، وليس في خلق الحياة والقدرة في ذلك الجسم تكذيب بالمدعي، فافترق القسمان.

بالإبط قريبة / [[ص ٤١٩]] من الحروف ولم تكن أصواتاً متميِّزة، كأصوات كثير من الطيور، وقد يُسمَع من صرير الباب ما يشبه بعض الحروف ويقرب منها.

وفي الجملة الحاكي غير معتمد في الحكاية، فيجوز أن يُخبر أن ذلك كان كلاماً خالصاً ولا يكون كذلك، ويمكن أن يتعمَّل ذلك الإنسان له ويصل إلى ذلك بالتجربة والاستعمال.

ويُحكى عن الحلاج ما هو أغرب وأعجب من جميع ذلك، وقد وقف العلماء على وجوه الحيل فيها وذكروها في كتبهم.

وقد طعن ابن زكريا في المعجزات من وجه آخر، فقال: (وقد يوجد في طبائع الأشياء أعاجيب، وذكر حجر المغناطيس المعروف وجذبه الحديد، وباعض الخلل، وهو حجر إذا أُلقي في إناء خلٍّ فإنه يتنكب منه ولا ينزل إلى الخلل، والزمرّد، فإنه يسيل عين الأفعى، والسمكة الرعادة يرتعد صائدها ما دامت في شبكته وكان آخذاً بخيط الشبكة. فلا يمنع أيضاً فيما يظهر على المدّعين للنبوّة أن يقال: إنه ليس منهم بل ببعض الطبائع، إلا أن يدّعي مدّع أنه أحاط علماً بجميع طبائع جواهر العالم، وبطلان ذلك ظاهر بيّن).

وذكر أبو إسحاق بن عيَّاش أن ابن زكريا أخذ هذا عن ابن الروندي، فإنه ذكر في كتاب له سبّاه الزمرّد راداً على من يحتجُّ بصحّة النبوّة بالمعجزات، فقال: (ومن أين لكم أن الخلق يعجزون منه، هل شاهدتم الخلق طراً، أو أحطتم علماً بمتتهى قواهم وحيلهم؟ فإن قلت: نعم، كذبتهم، لأنكم لم تحبوا الشرق والغرب ولا امتحتتم الناس جميعاً)، ثم ذكر أفعال الأحجار كحجر المغناطيس وغيره.

قال الشيخ أبو إسحاق: (فأجابه الشيخ أبو عليّ في نقضه عليه: أن يجوز أن يكون في الطبائع ما يُجذب به النجوم، وما يسير به الخيال في الهواء، ويُجيب به الموتى بعد ما صاروا رمياً، من حيث إنَّ على علته هذه لا يمكنه الفصل والميِّز / [[ص ٤٢٠]] بين المعتاد والممكن وبين ما ليس بمعتاد، ولا بين ما ينفذ فيه حيلة وبين ما لا ينفذ فيه حيلة، إلا أن يجوب البلاد شرقاً وغرباً يعرف قوى جميع الخلق. فأما إذا سلّم أن يعلم باضطراب المعتاد وغيره وما لا ينفذ فيه حيلة وما ينفذ فيه الحيلة، لزمه النظر في المعجزات قبل أن يجوب البلاد شرقاً وغرباً، ولا يحتاج في معرفة كون المعجز معجزاً إلى ما ذكره من معرفة قوى الخلق وطبائع الجواهر. وعلى هذا لو ادّعى واحد النبوّة وجعل معجزه أنه يجذب الحديد

لها وقف على تلك الوجوه، ولهذا يصحّ في ذلك التعلّم والتلمذ، ولا يختصُّ به أحد دون غيره، أي كلُّ واحد متمكّن من تعلّمه، وإذا تعلّمه أمكنه أن يفعل مثل فعل غيره ممّن يعلم ذلك. ومعجزات الأنبياء ﷺ بخلاف ذلك، لأنَّ أعداءهم المعتنون بإبطال أمرهم الساعون في كشف عوارهم إن كانت لهم عوار، يجذّون ويجهدون في التفتيش عنها ويعتنون بالوقوف والاطّلاع على وجوهها، فلا يقفون فيها على وجه حيلة.

ولهذا أقرّ سحرة فرعون على ما قصّه الله تعالى، وهم أعلم أهل الأرض بالسحر بأنَّ ما جاء به موسى ﷺ ليس بسحر، فأمنوا وقالوا لفرعون: ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّنَا / [[ص ٤١٨]] مُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾ [الأعراف: ٢٦].

وما ذكره الطاعنون في المعجزات في مقابلتها، فإنها هي أمور يسيرة يتمكّن منه بالمواطاة والحيل، وما يفعله المشعبدون في كلِّ زمان، فهو أعجب منها.

ذكر ابن زكريا المتطبّب ما يُثقل عن زرادشت من صبّ الصفر المذاب على صدره، ومن خدم سدنة بيت الأوثان أنه كان منحنياً على سيف وقد خرج من ظهره لا يسيل منه دم بل ماء أصفر، وكان يُخبرهم بأمر.

قال: ورأيت رجلاً كان يتكلّم من إبطه، ورأيت آخر لم يأكل خمسة وعشرين يوماً، وهو مع ذلك قويّ خفيف البدن.

وأى نسبة لأمثال هذه التخيلات والمحالات إلى قلب العصا ثعباناً، وقلق البحر، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وفصاحة القرآن وبلاغته، وانفجار الماء الكثير من الحجر الصغير أو من بين الأصابع حتى يشرب منه الخلق الكثير؟

أمّا ما ذكره ابن زكريا عن زرادشت، فإنه تمكّن من طلي الطلق على بدنه، وهو دواء يمنع من الإحراق، وقد كان في زماننا من يدخل التنور المسجور بالعضا.

وأما إراءة السيف نافذاً في البطن فشعبذة معروفة، يقال: إنه يكون مجوّفاً يدخل بعضه في بعض، فيرى المشعبذ أنه يدخل جوفه.

وأما الإمساك عن الطعام فعادة يعتادها كثير من الناس، وفي الصوفيّة من يُعوّد نفسه الجوع أربعين يوماً، ويُقل أن عبد الله بن الزبير كان يصوم صوم الوصال خمسة عشر يوماً، ويقال: إنه كان من أقوى أهل زمانه.

وأما التكلّم من الإبط فيتصوّر أن يكون ذلك أصواتاً مقطّعة

ما ليس بمعتادٍ أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى.

أقول: لِمَا ذكر صفات النبيِّ وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه، وهو شيء واحد، وهو ظهور المعجز على يده، ونعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى، لأنَّ الثبوت والنفي سواءٌ في الإعجاز، فإنَّه لا فرق بين قلب العصا حيَّةً وبين منع القادر عن رفع أصغر الأشياء. وشرطنا / [[ص ٤٧٥]] خرق العادة، لأنَّ فعل المعتاد أو نفيه لا يدلُّ على الصدق. وقلنا: مع مطابقة الدعوى، لأنَّ من يدَّعي النبوة ويسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم براء العمى لا يكون صادقاً.

ولا بدَّ في المعجز من شروط:

أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأُمَّة المبعوث إليها.

الثاني: أن يكون من قِبَل الله تعالى أو بأمره.

الثالث: أن يكون في زمان التكليف، لأنَّ العادة تُنتَقَض عند أشرار الساعة.

الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدَّعي للنبوة أو جارياً مجرى ذلك، ونعني بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبيِّ في زمانه، وأنَّه لا مدَّعي للنبوة غيره، ثمَّ يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون ظهور الثاني كالتعقُّب لدعواه، لأنَّه يُعلَم تعلقه بدعواه، وأنَّه لأجله ظهر كالذي ظهر عقيب دعواه.

الخامس: أن يكون خارقاً للعادة.

المسألة الخامسة: في الكرامات:

قال: وقصَّة مريم وغيرها تُعطي جواز ظهوره على الصالحين.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من إظهار / [[ص ٤٧٦]] المعجز على الصالحين كرامةً لهم، ومن إظهاره على العكس على الكذابين إظهاراً لكذبهم. وجوزَّه أبو الحسين منهم وجماعة أخرى من المعتزلة والأشاعرة، وهو الحقُّ. واستدلَّ المصنِّف رحمته الله بقصَّة مريم، فإنَّها تدلُّ على ظهور معجزات عليها، وغيرها مثل قصَّة آصف، وكالأخبار المتواترة المنقولة عن عليٍّ عليه السلام وغيره من الأئمَّة. وحمل المانعون قصَّة مريم على الإرهاص لعيسى عليه السلام، وقصَّة آصف على أنَّه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس، كأنَّه يقول: إنَّ بعض أتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه، ولهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، وقصَّة عليٍّ عليه السلام على تكملة معجزات النبيِّ عليه السلام.

بالتراب وجذب، وعلمنا أنَّه ليس فيه وجه حيلة، فإنَّنا نعلم بذلك صدقه قبل أن نجوب البلاد ونعرف جميع الطبائع).

وذكر أبو إسحاق أنَّ ما يُذكر في خصائص بعض هذه الأحجار كذب، وذكر أنَّ واحداً أمر فجيء بالأفاعي في سبب وجعل الزمرد الفائق في رأس قبضة ووجَّه به أعين الأفاعي فلم تسلَّ. وعلى أنَّ جميع ما ذكروه يسقط بما شرطناه في المعجز بأن يُفتش عنه أهل البصر، ومن تقوى دواعيه إلى كشف عواره الزمان الطويل، فلا يقف فيه على وجه حيلة. وفيما ذكروه من الحيل والسحر ما هو معتاد ظاهر لأكثر الناس كحجر المغناطيس، أو يوقف فيه على جميع وجوهه إن لم يكن معتاداً ظاهراً.

* * *

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧٧هـ):

[[ص ٣٦]] فيُظهِر الله عليه من العلم ما يدلُّ على صدقه بعد دعواه، ويكون ذلك خارقاً للعادة، ومما يعجز عنه غيره، فيُسمَّى (معجزاً).

* * *

أنوار الملكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢١٢]] المسألة الثانية: في شرائط المعجز:

قال: وشرائط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله، والغرض به التصديق.

أقول: المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي. فالأمر يتناول فعل غير المعتاد والمعتاد. والخارق للعادة فصل يتميَّز به عن غيره. والاقتران بالتحدي يتميَّز به عن الكرامات.

وقد يُزاد في الحدِّ: (مع عدم المعارضة)، لتميَّز به عن السحر والشعبدة. وليس بشيء، إذ ذلك ليس بخارق للعادة.

وشرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله بأن يكون بأمره أو تمكينه، لأنَّ المصدِّق للنبيِّ بالمعجز هو الله تعالى، فلا بدَّ وأن يكون المعجز منسوباً إليه. وأن يظهر في زمان التكليف، لأنَّ اشتراط الساعة ينتقض بها عادته تعالى مع أنَّها لا تدلُّ على نبيِّ، والغرض من المعجز إنَّما هو التصديق.

* * *

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٧٤]] المسألة الرابعة: في الطريق إلى معرفة صدق

النبيِّ:

قال: وطريق معرفة صدقه ظهور المعجز على يده، وهو ثبوت

تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه، ويستلزم ذلك ثبوت النبوة.

الخامس: قالوا: لو جاز إظهار المعجز على صادق ليس بنبي جاز إظهاره على كل صادق، فجاز إظهار المعجز على المخبر بالجوع والشبع وغيرهما.

والجواب: لا يلزم العمومية، أي لا يلزم إظهار المعجز على كل صادق، إذ نحن إنما نجوز إظهاره على مدعي النبوة أو الصلاح إكراماً له وتعظيماً، وذلك لا يحصل / [[ص ٤٧٨]] لكل مخبر بصدق.

قال: ومعجزاته ﷺ قبل النبوة تُعطي الإرهاص.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على سبيل الإرهاص إلا جماعة منهم، وجوزه الباكون. واستدل المصنف ﷺ على تجويزه بوقوع معجزات الرسول ﷺ قبل النبوة، كما نُقل من انشقاق إيوان كسرى، وغور ماء بحيرة ساوا، وانطفاء نار فارس، وقصة أصحاب الفيل، والغمام الذي كان يُظلمه عن الشمس، وتسليم الأحجار عليه، وغير ذلك مما ثبت له ﷺ قبل النبوة.

قال: وقصة مسيلمة وفرعون إبراهيم تُعطي جواز إظهار المعجزة على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهاراً لكذبهم، واستدل المصنف ﷺ بالوقوع على الجواز كما نُقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة، فقيل له: إن رسول الله ﷺ دعا لأعور فرد الله عينه الذاهبة، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة. وكما نُقل أن إبراهيم ﷺ لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً، قال نمرود عند ذلك: إنما صارت كذلك هيبة مني، فجاءته نار في تلك الحال فأحرقت لحيته.

لا يقال: يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم، فيبقى إظهار المعجز على العكس حرقاً للعادة من غير فائدة، فيكون عبثاً.

لأننا نقول: قد يتضمن / [[ص ٤٧٩]] المصلحة إظهاره على العكس إظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك، لتجويز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة، ثم يوجد بعد وقت آخر، فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

قال: ولا يلزم خروجه عن الإعجاز، ولا التنفير، ولا عدم التمييز، ولا إبطال دلالته، ولا العمومية.

أقول: هذه وجوه استدلالها المانعون من المعتزلة:

الأول: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء إكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم، لأن الغرض هو سرورهم، وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن الإعجاز. والجواب: المنع من الملازمة، لأن خروجها عن حد الإعجاز وجه قبح، ونحن إنما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح، فنجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الإعجاز.

الثاني: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الأنبياء، إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم، فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه، ولهذا لو أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع / [[ص ٤٧٧]] لمن يستحق الإكرام.

والجواب: بمنع انحطاط مرتبة الإعجاز، كما لو ظهر على نبي آخر، فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم، فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره على جماعة من الأنبياء كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث: احتجاج أبي هاشم، قال: المعجز يدل بطريق الإبانة والتخصيص، وفسره قاضي القضاة بأن المعجز يدل على تمييز النبي عن غيره، إذ الأمة مشاركون له في الإنسانية ولوازمها، فلولا المعجز لما تميز عنهم، فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز.

والجواب: أن امتياز النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوة، وهذا شيء يختص به دون غيره، ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء.

الرابع: لو جاز إظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعي النبوة، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أن ثبوت المعجز في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها، وحيث لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها في المعجز، فبطلت دلالته، إذ لا دلالة للعام على الخاص.

والجواب: المنع من الملازمة، لأن المعجز مع الدعوى مختص بالنبي، فإذا ظهرت المعجزة على شخص فإما أن يدعي النبوة أو لا، فإن ادعاها علمنا صدقه، إذ إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلاً، وإن لم يدع النبوة لم يُحكم بنبوته. والحاصل أن المعجزة لا تدل على النبوة ابتداءً، بل تدل على صدق الدعوى، فإن

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٧٣]] والمعجز هو أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. فالأمر يتناول الفعل الخارق والمنع عن الفعل المعتاد. و(الخارق للعادة) فصل له. وقلنا: (مقرون / [[ص ٣٧٤]] بالتحدي)، ليخرج عنه الكرامات والإرهاص والمدعي الكاذب إذا أخذ معجزة غيره. والتحدي هو الممارسة في الفعل، والمنازعة في الغلبة.

* * *

[[ص ٣٨١]] اعتراضات على المعجزة، وجوابها:

قال: سلمنا، لكن تجويز المعجز يدل على السفسطة، لجواز انقلاب البحر ذهباً لنبئ.

أقول: هذه معارضة دالة على أن لا معجز هناك، وهي ظاهرة.

في أن المعجز من فعل الله تعالى:

قال: سلمنا، لكن نمنع أنه فعل الله، لجواز اختصاصه بمزاج أو نفس أو غذاء اقتضى هذا، أو أعانته الجن والملائكة، والقول بعصمتهم ثابت بنبوته، فلا يندفع به الاحتمال، وإلا دار.

أقول: هذا اعتراض على المقدمة الثانية، وهي أن المعجزة من

فعل الله تعالى، وبيانه من وجوه:

أحدها: (أن يقال): إن الإنسان عبارة عن العناصر المترجمة نحو ما من الامتزاج، ولا شك أن مقادير تلك العناصر مختلفة بالنسبة إلى الأشخاص، فلم لا يجوز أن يكون مزاج النبي اقتضى هذا الفعل الخارق، ومزاج غيره مخالف له عاجز عنه؟

وثانيها: أن يقال: إن الإنسان عبارة عن النفس الناطقة،

فنقول: يجوز أن تكون النفوس مختلفة، فيحصل من بعضها من الآثار الغريبة ما لا يحصل من الأخرى.

وثالثها: أن نسلم تساوي الأشخاص في المزاج والنفوس، إلا

أن للأغذية / [[ص ٣٨٢]] تأثيرات مختلفة في الأبدان، فلم لا يجوز أن يكون هناك غذاء يقتضي تناوله هذا الأثر الغريب، وقد تناوله النبي، ولم يتفق لغيره؟

ورابعها: أنه يجوز أن يكون ذلك من فعل الجن والشياطين، والقطع بثبوتهم وإن كان مستفاداً منه، إلا أن التجويز حاصل قبل ثبوت نبوتهم.

وخامسها: أن يكون ذلك من فعل بعض الملائكة.

لا يقال: الملائكة معصومون لا يصدر عنهم القبيح، وفعل

المعجز على يد الكاذب قبيح.

لأننا نقول: عصمتهم إنما ثبتت بقولهم، وقولهم إنما يكون حجة

بصدقهم، وصدقهم متوقف على عصمتهم، فيلزم الدور.

فعل المعجز لأجل التصديق:

قال: سلمنا، لكن لا نسلم أن الغرض التصديق، لجواز أن

يكون ابتداء عادة، فإن كل حادث خارق للعادة. ولجواز أن يكون التصديق لنبي آخر، وللإرهاص، أو فعله عقيب الادعاء كالمشابهة.

أقول: هذا اعتراض على المقدمة الثالثة، وهي: أن الله تعالى

فعله لأجل التصديق. وبيانه من وجوه:

الأول: أن يكون ابتداء عادة، فإن ابتداء خلق كل شيء

يكون خارقاً للعادة، وليس معجزاً، لأن المراد استمراره.

/ [[ص ٣٨٣]] الثاني: أن يكون تكرير عادة متطاوله، فإن

فلك الثواب لا تتم دورته إلا في ستة وثلاثين ألف سنة، فوصوله إلى النقطة التي فارقتها إذا كان في هذه المدّة يوهم العقلاء أنه خارق للعادة، وليس كذلك.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون ذلك تصديقاً لنبي آخر، أو

إرهاصاً؟

الرابع: أنكم تستدلون على أنه فعله لأجل التصديق بأنه فعله

عقيب الدعوى، فلو لم يكن المراد منه التصديق لكان قبيحاً، إذ فيه

إغراء بالجهل، فنقول: لم لا يكون قد فعله عقيب الدعوى لا

للتصديق، بل لشيء آخر حتى تشتدّ البلية وتعظم المشقة فيزداد

الثواب؟ وذلك كما في إنزال المشابهات.

* * *

[[ص ٣٩١]] المعجزة من فعل الله تعالى:

قال: وأما فعل المعجزة فإنما بينا أنه فعلها، وإلا لفعل القبيح.

قوله: (يجوز أن يكون غرضه غير التصديق)، قلنا: هذا باطل

بالضرورة. ولدالته على القبيح. فخرج جواب الابتداء وتصديق

آخر والإرهاص - على أن المعتزلة ينفونه - والكرامات. والفرق

بينه وبين إنزال المشابهات / [[ص ٣٩٢]] أن المفسدة الحاصلة

عنه لا يمكن رفعها، بخلاف المشابهة لدفعها بالنظر.

أقول: قد مضى أنه لو كانت المعجزة لا من فعله تعالى لزم أن

يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح، وكذلك لو كان غرضه غير

التصديق. والفرق حاصل بين فعل المعجز عقيب الدعوى من

الكاذب وبين إنزال المشابهات (أن المفسدة الحاصلة من المعجز

لا يمكن رفعها لا بالضرورة ولا بالنظر، بخلاف المشابهات)،

فإننا نعلم بالنظر أن الله تعالى ليس بجسم، فيتأول المشابهة، فافترقا.

* * *

[[ص ٣٩٧]] الكرامات:

قال: قال أبو الحسين: يجوز ظهور الكرامات، وهو الحق، لقضية مريم عليها السلام. سؤال: يجوز أن يكون إرهاباً. ولأنه حينئذ لا يمكن الاستدلال على النبوة. جوابه: الإرهاب فاسد، لأنه إنما يخص به ذلك النبي على أنه سيجيء لا غيره. وأمّا الثاني فممنوع، لأن الدعوى مع المعجز مخصّص بالنبي.

أقول: اختلف الناس في جواز إظهار المعجز على غير نبي على مذهبين، وتفصيلها أن نقول: ذهب أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما إلى المنع من إظهار المعجز على يد الصالحين، وعلى من سبعت إرهاباً لنبوته، وعلى الكذاب على العكس. وحكي عن ابن الإخشيد جواز جميع ذلك من جهة العقل. وجوز أبو الحسين إظهار المعجز على يد الصالحين. ومنع البصريون من الإرهاب. ومنع قاضي القضاة من ظهور المعجز على العكس مما سأله الكاذب نحو ما / [[ص ٣٩٨]] روي أن مسيلمة قيل له: إن محمداً ﷺ دعا لأعور فردّ الله عينه، فافعل أنت مثله، فدعا له، فذهبت عينه الصحيحة.

إذا عرفت ذلك فنقول: احتجّ المجوزون لظهور الكرامات بقصة مريم عليها السلام.

لا يقال: يجوز أن يكون ذلك إرهاباً لعيسى ﷺ. وأيضاً لو جوزنا ظهور الكرامات لانسد إثبات النبوة، لجواز أن يكون الذي ظهرت على يده صالحاً غير نبي.

لأننا نقول: أمّا الأول فضعيف، لأن الإرهاب إنما يختص بالنبي الذي سيظهر لا غيره، والكرامة إنما حصلت لمريم عليها السلام. وأمّا الثاني فكذلك، لأن الدعوى مع المعجز مختص بالنبي.

وقد يحتجّ المانع بأنه يلزم خروج المعجزة عن كونها معجزة، لكثرتها.

والجواب: أن الشرط عدم الكثرة، كما في جانب إظهار المعجزة على يد نبي آخر.

واحتجّ القاضي على مذهبه بأن نفي المعجز يكفي في تكذيبه، فإظهار المعجز عليه لتكذيبه عبث. وهذا ضعيف، لأنه يجوز أن تكون الفائدة هي زيادة الدلالة على تكذيبه.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الخلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٤٧]] والمعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. والأمر قد يكون فعلاً للخارق، وقد يكون منعاً عن المعتاد. فكلا قسميه يصدق عليه المعجز والخرق. والخرق للعادة لا بد منه، ليقع التميز به بين النبي والمدعي. والاقتران بالتحدي ذكر ليخرج عنه الكاذب المدعي معجزة غيره، ولتتميز عن الإرهاب والكرامات. وعدم المعارضة قيد لا بد منه، ليخرج عنه السحر والشعبذة. والتحدي الماهرة والمنازعة، يقال: تحدت فلاناً، أي ماريته ونازعته في الغلبة.

والإرهاب إحداث معجز يدل على بعثة نبي قبل بعثته، كأنه تهديد لقاعدته.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٣٦]] [المسألة الثانية: في شرائط المعجز]:

قال المصنّف: (وشرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جاريًا مجرى فعله، والغرض [به] التصديق).

قال الشارح (دام ظلّه): (المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي)، والمراد بالتحدي هو أن يقول من ظهر على يده المعجز: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي، أو ما أدى هذا المعنى، (فالأمر يتناول فعل غير المعتاد) كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع، (ومنعت المعتاد) كسلب فصحاء العرب قدرتهم على معارضة القرآن المجيد على قول من يقول: إن سبب إعجاز القرآن الصرفة، (والخارق للعادة فصل يميز به عن غيره) من الأمور المعتادة إثباتاً ونفيًا، (والاقتران بالتحدي) فصل آخر يميز به عن الكرامات) الظاهرة على أيدي الأئمة والأولياء عليهم السلام.

(وقد يزداد في الحد: مع عدم المعارضة، لتمييز به عن السحر والشعبذة، وليس بشيء، إذ ليس ذلك بخارق للعادة)، لكونه معتاداً وإن كان متعدياً على من لا يحسنه كغيره من الصناعات الدقيقة العلمية.

(وشرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جاريًا مجرى فعله،

بأن يكون) ذلك الفعل / [[ص ٤٣٧]] (بأمره) كما قال الله تعالى:

﴿يا نارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبراهيمَ ﷺ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، أو بتمكينه كعروج النبي ﷺ إلى السماء، وإنما شرطنا ذلك (لأنّ المصدق للنبي ﷺ بالمعجز هو الله تعالى، فلا بد وأن يكون

الاعتقاد/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٨٢]] الثالث: أن كل من ادَّعى النبوة وظهر على يده المعجزات يجب أن يكون صادقاً، وذلك لأن المعجز من أفعال الله تعالى - كما ذكرنا -، فلو كان المدَّعي كاذباً في دعواه وأظهر [الله] المعجز على يده، لكان تصديقاً للكاذب، وتصديق الكاذب قبيح، وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز عليه تصديق الكاذب.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٨١]] الفصل الثالث: فيما يجب أن يكون له من الشواهد المقترنة بدعواه لفرض تصديقه:

وهو المسمي معجزاً، وعرفوه بأنه أمر خارق للعادة، مطابق للدعوى، مقرون بالتحدي، متعذر على الخلق الإتيان بمثله جنساً وصفةً، فالأمر شامل للإثبات كقلب العصا حيةً والمنفي كمنع القادر. وبالخارق خرج المعتاد وإن كان متعذراً، كطلوع الشمس من المشرق، وبالمطابق خرج ما جاء على العكس كقضية / [[ص ٢٨٢]] مسيلمة في غور ماء البئر، وباقتارنه بالتحدي خرج الكرامات والإرهاص، وبالمتعذر خرج ما ليس كذلك وإلا لم يكن دليلاً على التصديق، وخرج نحو السحر والشعبذة. والمراد بالمتعذر جنسه، أي كل جزئي من جزئياته كذلك كخلق الحية، وصفته أن التعذر يتعلّق بالهيئة القائمة بالماهية المقدورة من حيث هي كقلع المدينة جملةً، وأمّا جزئياتها كقلع صخرة فليس بمتعذر، ويكفي تعذره على تلك الأمة المرسل إليها، ويشتَرط فيه كونه من فعل الله أو جارياً مجراه، وأن يكون في زمن التكليف وإلا لم يكن دليلاً، لانتقاض العوائد عند أشراط الساعة، وأن يظهر عقيب الدعوى أو جارياً مجراها كظهوره في زمان ذلك النبي ولم يدع أحد غيره.

وهنا فوائد:

الأولى: يجوز ظهور هذا المعنى على يد الأولياء خلافاً للمعتزلة.

لنا: قصة مريم وآصف، وما نُقِلَ متواتراً عن أمّتنا عليها السلام. وحمل الأول على كونه إرهاباً لعيسى عليه السلام، والثاني على أنه لسليمان عليه السلام، / [[ص ٢٨٣]] والثالث على أنه لنبينا عليه السلام، خلاف الظاهر.

/ [[ص ٢٨٤]] واحتجاجهم - بأنه لو جاز لجاز على كل وليّ، فيخرج عن كونه معجزاً لا اعتياده، وبأنه يُنْفَر عن

المعجز منسوباً إليه. وأن يظهر) أي وشرط المعجز ظهوره، (في زمان التكليف، لأنّ أشراط الساعة) أي علاماتها (ينتقض بها عادته تعالى مع أنّها لا تدلّ على نبيّ، والغرض من المعجز إنّما هو التصديق).

وفي هذا نظر، فإنّ أشراط الساعة دالة على الساعة، ضرورة دلالة العلامات على ما هي علامات عليه. وينبغي التقييد في تعريف المعجز بالمطابقة للدعوى، لتمييزه به عن المعجز المخالف للدعوى، فإنّه دليل على كذب من ظهر على يده، كما قيل لمسيلمّة الكذاب: إنّ النبيّ ﷺ تغل في عين رمدة فبرأت، فتغل هو في عين رمدة فعميت بعد ادّعائه أنّه يأتي بمثل ما أتى النبيّ ﷺ، فإنّ ذلك دليل على كذبه.

* * *

أعلام الدّين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[[ص ٥١]] ولا يعلم صدقه إلا بالمعجز، ويفتقر إلى شروط ثلاثة:

أولها: أن يكون خارقاً للعادة، لأنّه إن كان معتاداً - وإن تعذّر جنسه - كخلق الولد عند الوطاء، وطلوع الشمس من المشرق، والمطر في زمان مخصوص، لم يقف على مدّع من مدّع.

وطريق العلم بكونه خارقاً للعادة اعتبار حكمها وما يقع فيها ويُميّز من ذلك على وجه لا ليس فيه، أو بحصول تحدّد وتوفّر دواعي المتحدّي وخلوصاً وتعذّر معارضته.

وثانيها: أن يكون من فعله تعالى، لأنّ من عداه سبحانه يصحّ منه إثثار القبيح فلا يؤمن منه تصديق الكذاب. وطريق العلم بكونه من فعله تعالى، أن يكون متعدّد الجنس كالجواهر والحياة وغيرهما من الأجناس الخارجة من مقدور المحدثين، أو يقع بعض الأجناس المختصّة بالعباد على وجه لا يمكن إضافته إلاّ إليه سبحانه.

ثالثها: أن يكون مطابقاً للدعوى، لأنّه إن كان منفصلاً عنها لم يكن مدّع أولى به من مدّع، وطريق ذلك المشاهدة أو خبر الصادق.

فتمي تكاملت هذه الشروط ثبت كونه معجزاً، إذ (لا أصدق ممّن) اقترن ظهوره بدعواه، لأنّه جار مجرى قوله تعالى: صدق هذا عليّ فيما يؤدّيه عني، وهو تعالى لا يُصدّق الكذابين.

/ [[ص ٥٢]] فإذا علِم صدقه بالمعجز وجب اتّباعه فيما يدعو إليه، والقطع على كونه مصلحة، و[فيما] ينهي عنه، والقطع بكونه مفسدة.

* * *

فقد اعتبرنا فيه أموراً:

الأول: قولنا: (أمر خارق) ولم نقل: فعلاً، لأنَّ الفعل يختصُّ بالإثبات والمعجز أعمّ، فإنَّه يكون إثباتاً كقلب العصا حيَّة وانشقاق القمر ونبوع الماء، ويكون نفيّاً كمنع القادر على حمل الكثير عن حمل القليل وكمنع العرب عن المعارضة، والشامل لهما هو الأمر.

الثاني: كونه خارقاً للعادة، فإنَّه لو لم يكن خارقاً للعادة - كطلوع الشمس من المشرق - لم يكن معجزاً، لكونه معتاداً، وإن كان متعديراً على الخلق.

/ [[ص ٣٠٧]] الثالث: كونه مطابقاً للدعوى، فإنَّه لو لم يكن مطابقاً للدعوى لم يكن دليلاً، مثل أن يدعو غزارة ماء البئر فيغور ماؤها، وكلاهما خارق للعادة، لكنَّه غير مطابق، كما اتَّفَق لمسيمة.

الرابع: كونه مقروناً بالتحدي، والتحدّي هو المهاراة والمنازعة، يقال: تحدّيت فلاناً إذا ماريته ونازعته في الغلبة، والمراد به هنا هو أن يقول لأُمَّته: إن لم تتبّعوني فأتوا بمثل ما أتيت به. وذلك يخرج به الإرهاس، وهو الإتيان بخارق العادة إنذاراً بقرب بعثة نبيّ تمهيداً لقاعدته، فإنَّه غير مقرون بالتحدي، وكذلك الكرامات فإنَّها غير مقرونة بالتحدي، وكذا من يدّعي معجزة غيره كاذباً.

الخامس: كونه يتعدّر على الخلق الإتيان بمثله، وذلك لأنَّه لو لم يتعدّر عليهم لم يُعلم أنّه فعل الله، فلا يكون دالاً على التصديق، وذلك كالشعبذة والسحر.

ثمّ التعدُّر تارة يكون في جنسه، أي في كلّ جزء من جزئياته، إذا أُخذ لا يكون مقدوراً للبشر، كخلق الحياة فإنَّ خلقها لا يمكن إلّا لله سبحانه، وتارة يكون في صفته، كقلع مدينة، فإنَّ القلع ممكن بحسب جنسه، إذ من جزئياته ما هو مقدور للبشر كقلع شجرة وخشبة، وأمّا القلع بهذه الصفة وهو كونه قلع مدينة لا يمكن إلّا لله تعالى، وكذلك الحركة إلى السماء، فإنَّ جنس الحركة مقدور أمّا كونه إلى السماء فغير مقدور.

ثمّ المعجز له شروط:

الأول: أن يعجز عنه أو عمّا يقاربه الأُمَّة المبعوث إليها.

الثاني: أن يكون من قبيل الله تعالى أو بأمره.

الثالث: أن يكون في زمان التكليف، لأنَّ العوائد تنتقض عند اشتراط / [[ص ٣٠٨]] الساعة.

الرابع: أن يحدث عقيب دعوى النبوة أو جارياً مجرى ذلك، ونعني بالجارى مجراه أن تظهر دعوى النبوة في زمانه، وأنَّه لا يدّعي النبوة غيره، ثمّ يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب

النبويّ ﷺ، لوجود مشاركته فيه، فلو جاز لغيره لم يحصل الامتياز، وبأنَّه حينئذ لا يكون دليلاً على التصديق في دعوى النبوة للعلم بعدم اختصاصه به - باطل، للمنع من جوازه حينئذٍ، لأنَّه وجه قبيح، بل إذا لم يضر لذلك. والتنفير إنّما يلزم لو لم يكونوا من أتباع الأنبياء، أمّا على تقديره فلا. والتمييز يحصل بمقارنة الدعوى، وكذا علم دلالته يحصل بها، لما تقرّر أنّ تصديق الكاذب قبيح.

الثانية: الإرهاس جائز، وهو ظهور الخارق للعادة إنذاراً بقرب البعثة، كانشقاق إيوان كسرى، وغور بحر ساوة، وخود نيران الفرس، وقصّة أصحاب الفيل في رميهم بالحجار الصغار على رؤوسهم فيخرج من أسافلهم، وكتظليل الغمامة له ﷺ، وتسليم الأحجار عليه قبل البعثة. ومنعه المانعون للكرامات، والوقوع يكذبهم.

الثالثة: يجوز خلق المعجزة على العكس، إظهاراً للتكذيب المدّعي، كقضية مسيمة في دعواه فيض الماء من البئر فغاض وهو خارق، وفي ذهاب العين الأخرى لَمّا دعا الأعور، وكقصّة نمرود وإبراهيم عليه السلام، قال نمرود: إنّما صارت كذلك هيبّة لي، فجاءته في الحال نار فأحرقت لحيته. ومنعه أيضاً الأولون، إذ يكفي في التكذيب عدم الخلق عقيب الدعوى.

قلنا: ممنوع، لجواز أن يقال: تأخر لمصلحة، فأما ظهوره على العكس فصريح في التكذيب، وهو وجه المصلحة.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٣٠٦]] قال [أي العلامة الحلي]: البحث الثالث: في

طريق معرفته: وهو خلق المعجز على يده عقيب الدعوى.

والمعجز هو: الإتيان بما يخرق العادة مطابقاً للدعوى. فالإتيان بما يخرق العادة يتناول الثبوت والعدم. أمّا الثبوت فكقلب العصا حيَّة، وانشقاق القمر. وأمّا العدم فكمنع القادر من حمل الكثير على حمل اليسير، وكمنع العرب عن الإتيان بمثل القرآن العزيز.

والفعل الخارق للعادة قد يكون متعديراً في جنسه كخلق

الحياة، وقد يكون في صفته كقلع مدينة، وكلاهما معجز.

أقول: لَمّا فرغ من صفات النبيّ ﷺ، شرع في بيان الطريق إلى معرفته، فقال: هو خلق المعجز. والمعجز هو الإتيان بأمر خارق للعادة مطابق للدعوى مقرون بالتحدي يتعدّر على الخلق الإتيان بمثله في جنسه أو صفته.

قلنا: إنَّما وضع أوَّلاً على صدره طلاءً معروفاً بطلاء الجلق، وهو دواء يمنع من إحراق النار.

قال: للأشياء طبائع وخواصُّ، كحجر المغناطيس وباغض الخلل، إذا أُلقي في إناء الخلل لم ينزل إليه، والزمرد يسيل عين الأفعى، فلا يمكن الحكم على ما يدَّعونه معجزاً، إلا بعد الإحاطة بجميع جواهر العالم، وعرقان قوى الخلق كلَّهم، وذلك موقوف على جوب البلدان، وطول الأزمان.

قلنا: في المعجز ما لا يمكن فعله بحيلة ولا طبيعة ولا قوَّة، كإحياء الموتى و/ [[ص ٥٨]] الإخبار بالمغيَّبات، وبما تكنُّ الصدور. ثم نقول: إذا فرضنا سارت الجبال وكُدَّرت النجوم ونُشِرت الأموات، يلزم أن لا يُعرَف أن ذلك من الخالق تعالى، إلا بعد ما ذكره، وهو معلوم البطلان، فظهر أنَّه يجب النظر في الأمر الخارق للعادة، وإن لم [نكن] نسر في البلاد ونعرف أحوال العباد. وما عارض به لا يُلتفت إليه، وقد ذكر أبو إسحاق أن واحداً وضع الزمرد الفائق فوق رأس قصبه، وقربه من عين الأفعى، فلم تسلم.

* * *

علم اليقين (ج ١) / الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ):

[[ص ٤٦٧]] فصل [٢]: [خوارق العادات والمعجزات]:

قيل: الفرق بين النبيِّ والتنبيي، والمحقِّ والمبطل، إذا صدر منهما الخوارق، أن صدورهما عن الأنبياء والأولياء إنَّما هو لاتِّصاهم التأمُّ بالملأ الأعلى، بل بالمبدء تعالى شأنه، وهذا الارتباط التأمُّ لا يحصل إلا بعد أن كانت النفس منسلخة عن الرذائل، منطبعة على الفضائل.

فمن تحقَّقه على أنه مرن على الصدق والصفاء، والوفاء بالعهد، والاجتهاد في العبادة، والورع عن المحارم، وغوث الملهوف، ونصرة المظلوم، وإجابة المضطرِّ، وحُبِّ المساكين، إلى غير ذلك من صفات / [[ص ٤٦٨]] الملائكة المقربين، ثم ظهر منه خارق عادة تحقَّقت أنه صدر منه ذلك لقربه من الله وملائكته. ومن عرفته على ضدِّ تلك الصفات، عرفت أن صدور الخوارق منه لقربه من الشيطان وأوليائه.

ومن هنا يظهر فرق آخر، وهو أن ما يصدر من غير المؤمن من خوارق العادات لا يتجاوز عن مقدورات الشياطين، بخلاف المؤمن.

فصل [٣]: [الطُّرق المختلفة للهداية]:

قال بعض العلماء ما حاصله: (إنَّ أشرف معجزات الأنبياء

دعواه، فيكون [ظهور] الثاني كالتعقُّب لدعواه، لأنَّه يُعلَم تعلُّقه بدعواه، فإنَّه لأجله ظهر.

* * *

الصراط المستقيم (ج ١) / البيضاوي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٤٩]] ٢١ - المعجز يلزم منه السفسطة، لأنَّ فيه انقلاب البحر دماً معجزةً لنبيِّ. قلنا: لا سفسطة، لأنَّ وقوعه نادر.

٢٢ - يجوز صدور المعجز من غير الله، إمَّا لمزاج خاصِّ، أو لا طَّلاع صاحبه على بعض الخواصِّ، أو يحصل من الأفلاك، فإنَّها عند بعضهم أحياء ناطقة، أو من الكواكب، أو من الجنِّ، أو من الملائكة. قلنا: عند الأشاعرة لا فاعل إلا الله، وعند المعتزلة يجب عليه منع أولئك من التمكين، لإبطال الإفساد، فالإخلال به قبيح. وبهذا يندفع جواز خلق المعجز لا للتصديق، بل هو لطف لمكلف آخر، أو إجابة لدعوة إنسان آخر، أو معجزةً لنبيِّ آخر، أو ابتلاء لتحصيل الثواب، كما في إنزال المشاهبات، أو ابتداء عادة، أو تكرير عادة متطاولة، أو إرهاص. قلنا: نعلم قطعاً انتفاء جميع هذه التوهُّمات لما يتعلَّق بتخصيص محمَّد ﷺ به وما له فيه من الحالات.

٢٣ - يجوز كون فاعل هذا المعجز شيطاناً، لقدرة الجنِّ على ما يعجز الإنس. قلنا: يجب على الله منعه، لما فيه من الفساد. على أنه لو كان من الشيطان لفعل لكلِّ كذَّاب، ولأنَّ الشيطان لا يريد عبادة الرحمن، لما يترتَّب على النبوات من طاعة الملِك الديان، وفي خلق المعجز إرادة ذلك، فيتنايان.

* * *

[[ص ٥٧]] تذييب:

يُفرَّق بين المعجزة والحيلة: أن المعجزة غايتها الدعاء إلى الله سبحانه، وتزداد ظهوراً مع الأزمان، والحيلة تفتقر إلى الآلات، ويُطلَع على أنه لا حقيقة لها مع الأزمان، والمعجزة لا يمكن معارضتها بخلاف الحيلة، والحيلة لها معلَّم ومرشد بخلاف المعجزة، والمعجزة تظهر على من يُعرَف بالصلاح والسداد، والحيلة على من يُعرَف بالمزاح والفساد، والمعجزة دالة على صدق الصادق، والرَّبُّ قادر عليها، فتجب في حكمته، فلو ادَّعى النبوة من ليس بصادق وجب أن يمنعه من المعجزة، ومن الحيلة المشبهة بها، بل ربَّما يُظهر المعجزة على العكس، كما في مسيلمة.

وقد ذكر ابن زكريا الطبيب أموراً في مقابلة المعجزات، كصبِّ زرادشت الصفر المذاب على صدره.

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):
[[ص ٤٥٣]] [المعجز في اللغة]:

أما الأوّل فنقول: إنّ المعجز في اللغة مشتقٌّ من العجز أو التعجيز، بمعنى أنّه يعجز غيره عن فعل مثله.

[المعجز في الاصطلاح]:

وأما في الاصطلاح فعرفوه بأنّه الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون / [[ص ٤٥٤]] بالتحدّي المتعدّر على الخلق الإتيان بمثله.

وإنّما قالوا: هو (الأمر) ولم يقولوا: (فعل) ليشمل النفي والإثبات. فالإثبات كقلب العصا حيّةً، والنفي كتعجيز القادر على حمل الكثير عن حمل اليسير، كتعجيز العرب عن معارضة القرآن.

واعتبروا خرق العادة ليخرج بذلك الأمور العاديّة وهي جميع العلوم الثابتة بطريق العادة؛ فإنّ الاحتجاج بها لا يُسمّى معجزاً ولا يثبت بها حجّة؛ لكون إجراء العادات من الواجبات الحكميّة الواجب دوامها، وأما خرقها فإنّه إنّما يجوز مع الاشتغال على المصالح الكليّة، فلهذا اعتبروا خرق العادة ليكون دالّاً على الصدق.

[أقسام خرق العادة]:

واعلم أنّ خرق العادة في الشيء قد يكون باعتبار جنسه كقلب العصا حيّةً، وقد يكون باعتبار شخصه كقلع مدينة؛ فإنّه وإن كان القلع في جنسه ممكناً إلاّ أنّه باعتبار هذا الشخص غير ممكن باعتبار العادات، وأما قلب العصا حيّةً فإنّه متعدّر / [[ص ٤٥٥]] في جنسه باعتبار العادات.

[وجه اعتبار مطابقة المعجز للدعوى]:

وأما اعتبار مطابقة الدعوى فلأنّه لولاه لما دلّ على الصدق، بل كان دلّاه على كذب المدّعي أولى؛ بناءً على جواز وقوع خرق العادة على عكس دعوى الكذاب، كما وقع لمسيلمة وأضرابه من أهل الدعاوي الكاذبة؛ فإنّه تفل في بئر قليلة فغار ماؤها بالكليّة، ودعا لأعور بردّ عينه العمياء فعميت الصحيحة، فهذا فيه خرق العادة على عكس دعوى المدّعي.

[الاختلاف في جواز وقوع خرق العادة على عكس دعوى

المدّعي]:

وقد وقع الخلاف في جواز وقوعه في الحكمة.

فذهب جماعة من المعتزلة إلى منع وقوعه في الحكمة؛ لأنّه إذا كان المقصود منه تكذيب المدّعي لم يحتج في ذلك إلى خرق هذه العادة المستمرّة، بل يكفي في تكذيبه عدم ظهور شيء على يده.

وأفضلها العلم والحكمة، وهما للخواصّ وخوارق العادات للعوامّ البله، وأما أهل الشغب والعناد منهم فلا ينفعهم إلاّ السيف.

وإلى الثلاثة أشار الله سبحانه بقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥].

فأسرار الكتاب والميزان - وهو البرهان العقلي بأقسامه - للخواصّ الذين لهم قريحة نافذة وفطنة قويّة، وقد حلى / [[ص ٤٦٩]] باطنهم عن تقليد وتعصّب لمذهب موروث ومسموع، فإنّهم يؤمنون للنبيّ بميزان العلم والمعرفة والحكمة على قرب، ولا يحتاجون إلى خوارق العادات.

وأما الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق، أو كان لهم ذلك ولكن ليست لهم داعية الطلب، بل شغلهم الصناعات والحرف، وليس فيهم أيضاً داعية الجدل وتحذلق المتكاسين في الخوض في العلم، مع قصور فهمهم عنه، فإنّهم يعالجون بالموعظة وإظهار المعجزات، ثمّ يحاولون على ظواهر الكتاب، ليس لهم التجاوز عنها إلى أسرارها.

والحديد لأهل الجدل والشغب، الذين ﴿يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ من الكتاب مع عدم أهليّتهم له ﴿بِتَغَاةِ الْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧]، فإنّهم يتلطف بهم أولاً ويجادل معهم بالتي هي أحسن، بأخذ الأصول المسلّمة عندهم واستنتاج الحقّ منها بالميزان والقسط، فإن لم ينفعهم فـ ﴿الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥].

وإلى الثلاثة أيضاً الإشارة بقوله ﷺ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

أقول: قد عامل نبيّنا ﷺ الناس بما أمر به، وبما يليق بحالهم، فقوم أخذهم بالرفق واللين، لصفاء قلوبهم ورقة أفئدتهم، فانقادوا له عاجلاً، ودخلوا في شرعه سريعاً. والفريق الآخر أخذهم بالسنان والحسام، والشدة والقتال، حتّى أدخلهم في دينه قهراً، وقادهم إليه / [[ص ٤٧٠]] قسراً، ثمّ تألّفهم بإحسانه، واستمالهم بموعظة لسانه، حتّى طابت له نفوسهم، وانشرحت صدورهم، وذلك معنى قوله ﷺ: «عجب ربك من قوم يدخلون الجنّة في السلاسل»، أي يدخلون في الإسلام الذي هو سبب دخولهم الجنّة. فجازه الله عنّا خير الجزاء بما بلغ عن ربّه وصدع بأمره.

صدّقه الله يجب تصديقه، وهذه مقدمات ضرورية مركوزة في جيلة أكثر الخلق.

ومن هذا يُعلم فائدة ظهور المعجز والحكمة فيه وانحصار طريق العلم بالنبوة وصدق مدّعيا في ظهوره؛ لعدم طريق آخر غيره، وكان من جملة شرائط النبوة ومؤسّساتها.

/ [[ص ٤٥٩]] الفرق بين المعجز وبين السحر والكهانة والشعبذة:

وقوله: (المعذّر على الخلق الإتيان بمثله) هو نتيجة جملة التحدي وفائدته؛ فإنّه بالتحدي يظهر معرفة تعذّر فعله عليهم. وبهذا القيد يخرج ما يفعله السحرة والكهنة وأهل الشعبذة وأضرابهم ممن يفعل الأفعال الغريبة التي يظهر فيها خرق العوائد المألوفة المركوزة في طباع عوام الخلق ومن ليس لهم ممارسة العلوم؛ فإنّ أفعال هؤلاء وإن شابهت المعجز بالنسبة إلى أذهان عوام الخلق إلا أنّها تتميز عنها بوجوب تعذّر فعل المعجز على جملة الخلق بخلاف الأمور المذكورة؛ فإنّها لا تتعذّر على جملة الخلق؛ لوجود هذه العلوم / [[ص ٤٦٠]] لجميع من يمارسها ومن له وقوف على غوامضها، يأتي بمثل ذلك الفعل أو بما هو أغرب من فعله وأعجب، وبذلك يندفع دعوى المنتبئين بالسحر. ولهذا قال الفقهاء: يجب تعلّم السحر على الكفاية لدفع المنتبئين بالسحر؛ فإنّ ذلك مصلحة عامّة، كما وجب دفع الشبهة على الكفاية حراسةً للدين عن شبهة المبتلين له والمنتحلين فيه. فبهذا يُعرف الفرق بين المعجز وتلك العلوم الغريبة؛ فإنّ المعجز يتعذّر فعله على جميع الخلق، ولا كذلك ما يحصل من هذه العلوم.

* * *

١٣ - موسى ﷺ:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

/ [[ص ٢٩]] ورووا أنّ موسى بن عمران لطم ملك الموت فأعوره.

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٣٤]] المسألة الخامسة: قال السائل: والأنبيا عندنا معصومون كاملون، فما بال موسى ﷺ كان تلميذاً للخضر وهو أعلى منه، ثم أنكر على الخضر فعله والحق فيه؟
الجواب - وبالله التوفيق -: أنّ موسى ﷺ أتبع الخضر - قبل أن يُنبأ ويبعث، وهو إذ ذاك يطلب العلم ويلتمس الفضل فيه،

/ [[ص ٤٥٦]] وقال جماعة بجوازه؛ فإنّه أظهر في التكذيب؛ لجواز أن يدعي التأخير إلى وقت آخر فلم يضطرّ الحاضرون إلى تكذيبه. فأما إذا كُذّب بنقيض مراده اضطرّ الحاضرون إلى تكذيبه قطعاً، فكان خرق العادة جارٍ على القاعدة من أنّه اشتمل على مصلحة كليّة، وهي إظهار تكذيب هذا المدّعي ليأمن الناس من الافتتان بمتابعته. فلهذا اعتبروا في المعجز كونه مطابقاً لدعوى المدّعي ليتحقّق له الصدق وتطمئنّ القلوب للانقياد إلى تصديقه.
[وجه اعتبار المعجز مقروناً بالتحدي]:

وقولهم: (المقرون بالتحدي) ليخرج بذلك الكرامات والإرهاصات، ونعني بها الأمور الخارقة للعادة الواقعة على يدي من أراد الله إظهار كرامته وظهور فضله. ويصحّ ظهورها على أيدي الأولياء من أهل خاصّته على ما اختاره المحقّقون من المتكلّمين والحكماء. ومن منع من جواز إظهار الكرامات على أيدي الأولياء كذبته العقل والنقل، وكيف يُنكر ذلك؟ وقد قال الله تعالى في حقّ / [[ص ٤٥٧]] مريم ﷺ: ﴿أَتَىٰ لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَهَرَبَٰنِي لِيَكُ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِينًا﴾ [مريم: ٢٥]، وأمثال ذلك، وفي السنّة المتواترة كثير.

[معنى الإرهاص وفائدته]:

وأما الإرهاصات فهو الأمر الخارق للعادة الظاهر للإيدان بقرب ظهور نبيّ أو وليّ. والمصلحة فيه استعداد الخلق وتهيؤهم للتنبّه عن سنة الغفلة كما في قصة الفيل الواقع في مولد النبيّ ﷺ وكانشقاق إيوان كسرى وغور بحيرة فارس وخمود النار بها وأمثال ذلك؛ فإنّ هذه وأمثالها لا يُطلق عليها اسم المعجز.

[التحدي في اللغة والاصطلاح]:

والتحدي في اللغة هو المارة، يقال: (تحدي فلان فلاناً) أي ماراه.

/ [[ص ٤٥٨]] وأما في الاصطلاح فهو أن يقول النبيّ لأُمَّته بعد إتيانه بالمعجز الظاهر على يده: (من لم يُصدّقني شيئاً في دعوى النبوة والرسالة فليأت بمثلي)؛ ليقوم له الحجّة عليهم؛ فإنّهم إذا عجزوا عن الإتيان بمثله علموا أنّ ما ظهر على يده ليس من فعل القوى البشريّة؛ لأنّه لو كان كذلك لأمكن حصوله منهم لمساواته لهم في كونه بشراً. فعجزهم عن المقاومة بالإتيان بالمثل يضطرّهم إلى تصديقه؛ لما تحصل في عقولهم من العلم بكون ذلك الظاهر على يده فعل الله فعّله على يده لغرض تصديقه، ومن

الجواب: قلنا: مما يجاب به عن هذا السؤال أن موسى عليه السلام لم يتعمد القتل ولا أراحه، وإنما اجتاز فاستغاث به رجل من شيعته على رجل من عدوه بغى عليه وظلمه وقصد [إلى] قتله، فأراد موسى عليه السلام أن يُخلصه من يده ويدفع عنه مكروهه، فأدّى ذلك إلى القتل من غير قصد إليه، فكلُّ ألم يقع على سبيل المدافعة للظالم من غير أن يكون مقصوداً فهو حسن غير قبيح ولا يستحقُّ [عليه] العوض به، ولا فرق بين أن تكون المدافعة من الإنسان عن نفسه، وبين أن يكون عن غيره في هذا الباب، والشرط في الأمرين أن يكون الضرر غير مقصود، وأن / [[ص ١٢٦]] يكون القصد كله إلى دفع المكروه والمنع من وقوع الضرر. فإن أدّى ذلك إلى ضرر فهو غير قبيح.

ومن العجب، أن أبا عليّ [الجُبائي] ذكر هذا الوجه في تفسيره، ثم نسب مع ذلك موسى عليه السلام إلى أنه فعل معصية صغيرة، ونسب معصيته إلى الشيطان. و[قد] قال في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ أي في هذا الفعل الذي لم تأمرني به، وندم على ذلك وتاب إلى الله تعالى منه، فيا ليت شعري، ما الذي فعل بما لم يؤمر به، وهو إننا دافع الظالم ومانعه، ووقعت الوكزة منه على وجه الممانعة من غير قصد. ولا شبهة في أن الله تعالى أمره بدفع الظلم [عن المظلوم]، فكيف فعل ما لم يؤمر به، وكيف يتوب من فعل الواجب؟ وإذا كان يريد أن ينسب المعصية إليه فما الحاجة [به] إلى ذكر المدافعة والممانعة؟ وله أن يجعل الوكزة مقصودة على وجه تكون المعصية به صغيرة.

فإن قيل: أليس لا بد أن يكون قاصداً إلى الوكزة وإن لم يكن مريداً بها إتلاف النفس؟

قلنا: ليس يجب ما ظننته، وكيف يُجعل الوكزة مقصودة، وقد بيّنّا الكلام على أن القصد كان إلى التخليص والمدافعة، ومن كان إنمّا يريد المدافعة لا يجوز أن يقصد إلى شيء من الضرر، وإنما وقعت الوكزة وهو لا يريد بها، إنمّا أراد التخليص، فأدّى ذلك إلى الوكزة والقتل.

ووجه آخر: وهو أن الله تعالى كان عرّف موسى عليه السلام استحقات القبطي للقتل بكفره، وندبه إلى تأخير قتله إلى حال التمكن، فلما رأى موسى عليه السلام منه الإقدام على رجل من شيعته تعمد قتله تاركاً لما نُدب إليه من تأخير قتله.

فأما قوله: ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، ففيه وجهان:

/ [[ص ١٢٧]] أحدهما: أنه أراد أن تزيين قتلي له وتركي لما

فلما كلمه الله وانتهى من الفضل في العبادة والعلم إلى الغاية التي بلغها بعثه الله تعالى رسولاً واختاره كلياً نبياً، وليس في أتباع الأنبياء العلماء قبل نبوتهم قرح فيهم ولا منفر عنهم، ولا شين لهم ولا مانع من بعثهم واصطفائهم، ولو كان موسى عليه السلام أتبع الخضر بعد بعثته لم يكن ذلك أيضاً قادحاً في نبوته، لأنه لم يتبعه لاستفادته منه علم شريعته، وإنما أتبعه ليعرف باطن أحكامه التي لا يخلُ فقد علمه بها بكماله في علم ديانته، وليس من شرط الأنبياء عليه السلام أن يحيطوا بكل علم، ولا أن يقفوا على باطن كل ظاهر، وقد كان نبياً محمد ﷺ أفضل النبيين وأعلم المرسلين، ولم يكن محيطاً بعلم النجوم، ولا متعرّضاً لذلك، ولا يتأتى منه قول الشعر ولا ينبغي له، وكان أمياً بنص التنزيل ولم يتعاط معرفة الصنائع، ولما أراد المدينة استأجر دليلاً على سُنن الطريق، وكان يسأل عن الأخبار ويخفي عليه منها ما لم يأت به إليه صادق من الناس، فكيف ينكر أن يتبع / [[ص ٣٥]] موسى عليه السلام الخضر بعد نبوته ليعرف بواطن الأمور فيما كان يعلمه مما أورده الله سبحانه بعلمه، من كون ملك يغضب السُّفن، وكنز في موضع من الأرض، وطفل إن بلغ كفر وأفسد، وليس عدم العلم بذلك نقصاً ولا شيئاً ولا موجباً لانخفاض عن رتبة نبوة وإرسال. وأما إنكاره عليه السلام خرق السفينة وقتل الطفل فلم ينكره على كل حال، وإنما أنكر الظاهر منه ليعلم باطن الحال منه، وقد كان منكراً في ظاهر الحال، وذلك جار مجرى قبول الأنبياء عليه السلام شهادات العدول في الظاهر وإن كانوا كذّبة في الباطن وعند الله، وإقامة الحدود بالشهادات وإن كان المحدودون براء في الباطن وعند الله، وهذا أيضاً ممّا لا يلتبس الأمر فيه على متأمّل له من العقلاء.

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٢٥]] [تنزيه موسى عليه السلام عن العصيان بالقتل]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قتل موسى عليه السلام للقبطي وليس يخلو من أن يكون مستحقاً للقتل أو غير مستحق، فإن كان مستحقاً [للقتل] فلا معنى لندمه عليه السلام، وقوله: ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصاص: ١٥]، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [القصاص: ١٦]، وإن كان غير مستحق فهو عاصٍ في قتله، وما بنا حاجة إلى أن نقول: إن القتل لا يكون صغيراً لأنكم تنفون الصغير والكبير من المعاصي عنهم عليه السلام.

نُدِبْتُ إِلَيْهِ مِنْ تَأْخِيرِهِ وَتَفْوِيتِي مَا اسْتَحَقَّهُ عَلَيْهِ مِنَ الثَّوَابِ، مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.

والوجه الآخر: أَنَّهُ يَرِيدُ أَنْ عَمَلَ الْمُقْتُولِ [مِنْ] عَمَلِ الشَّيْطَانِ، مَفْصَحاً بِذَلِكَ عَنْ خِلَافِهِ لِلَّهِ تَعَالَى وَاسْتِحْقَاقِهِ لِلْقَتْلِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾، فَعَلَى مَعْنَى قَوْلِ آدَمَ ﷺ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، وَالْمَعْنَى أَحَدُ وَجْهَيْنِ: إِمَّا عَلَى سَبِيلِ الْإِنْقِطَاعِ وَالرَّجُوعِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَالِاعْتِرَافِ بِالتَّصْوِيرِ عَنْ حَقِّقِهِ وَنَعْمِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ ذَنْبٌ، أَوْ مِنْ حَيْثُ حَرَّمَ نَفْسَهُ الثَّوَابَ الْمُسْتَحَقَّ بِفَعْلِ النَّدْبِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾، فَإِنَّمَا أَرَادَ بِهِ: فَاقْبَلْ مِنِّي هَذِهِ الْقُرْبَةَ وَالطَّاعَةَ وَالْإِنْقِطَاعَ. أَلَا تَرَى أَنْ قَبُولَ الْإِسْتِغْفَارِ وَالتَّوْبَةَ يُسَمَّى غُفْرَانًا؟ وَإِذَا شَارَكَ هَذَا الْقَبُولَ غَيْرُهُ فِي مَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْمَدْحِ بِهِ جَازَ أَنْ يُسَمَّى بِذَلِكَ، ثُمَّ يُقَالُ لِمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنْ الْقَتْلِ مِنْهُ ﷺ كَانَ صَغِيرَةً، لَيْسَ يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ قَتْلُهُ مُتَعَمِّدًا وَهُوَ مُسْتَحَقٌّ لِلْقَتْلِ، وَقَتْلُهُ عَمْدًا وَهُوَ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ، أَوْ قَتْلُهُ خَطَأً، وَهُوَ مُسْتَحَقٌّ [أَوْ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ].

وَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ يَقْتَضِي - أَنْ لَا يَكُونَ عَاصِيًا جَمَلَةً، وَالثَّانِي لَا يَجُوزُ [مِثْلُهُ] عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، لِأَنَّ قَتْلَ النَّفْسِ عَمْدًا بِغَيْرِ اسْتِحْقَاقِ لَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ صَغِيرَةً عَلَى بَعْضِ الْوُجُوهِ جَازَ ذَلِكَ فِي الزَّانَا وَعِظَائِمِ الذَّنُوبِ، فَإِنْ ذَكَرُوا فِي الزَّانَا وَمَا أَشْبَهَهُ التَّنْفِيرِ، فَهُوَ فِي الْقَتْلِ أَعْظَمَ، وَإِنْ كَانَ قَتْلُهُ خَطَأً [غَيْرِ عَمْدٍ] وَهُوَ مُسْتَحَقٌّ أَوْ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ، فَعَلَّهُ خَارِجٌ مِنْ بَابِ التَّبِيحِ جَمَلَةً. فَمَا الْحَاجَةُ إِلَى ذِكْرِ الصَّغِيرَةِ؟

/ [ص ١٢٨] [تنزيه موسى ﷺ عن الضلالة والاستعفاء من الرسالة]:

مسألة: فإن قيل: كيف يجوز لموسى ﷺ أن يقول لرجل من شيعته يستصرخه: ﴿إِنَّكَ لَعَوِيٌّ مُبِينٌ﴾ [القصص: ١٨]؟

الجواب: إن قوم موسى ﷺ كانوا غلاظاً جفاة، ألا ترى إلى قولهم بعد مشاهدة الآيات لِمَا رَأَوْا مِنْ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]؟ وَإِنَّمَا خَرَجَ مُوسَى ﷺ خَائِفًا عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ بِسَبَبِ قَتْلِهِ الْقِبْطِيِّ، فَرَأَى ذَلِكَ الرَّجُلَ يَخَاصِمُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ فِرْعَوْنَ فَاسْتَنْصَرَ مُوسَى ﷺ، فَقَالَ لَهُ عِنْدَ ذَلِكَ: ﴿إِنَّكَ لَعَوِيٌّ مُبِينٌ﴾، وَأَرَادَ: أَنَّكَ خَائِبٌ فِي

طلب ما لا تدركه وتكلف ما لا تطيقه، ثم قصد إلى نصرته كما نصره بالأمس على الأول، فظن أنه يريد بالبطش لبعده فهمه، فقال له: ﴿أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [القصص: ١٩]، فعدل عن قتله، وصار ذلك سبباً لشيوخ خبر القبطي بالأمس.

[تنزيه موسى ﷺ عن الضلال]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قول فرعون لموسى ﷺ: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [١٩]، إلى قوله ﷺ: ﴿فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِينَ﴾ [الشعراء: ١٩ و ٢٠]، وكيف نسب ﷺ الضلال إلى نفسه، ولم يكن عندكم في وقت من الأوقات ضالاً؟

الجواب: قلنا: أما قوله: ﴿وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [١٩] فإنما أراد به [من الكافرين] لنعمتي، [وحق] / [ص ١٢٩] [تربيته]، فإن فرعون كان المرابي لموسى ﷺ إلى أن كبر وبلغ، ألا ترى إلى قوله تعالى حكاية عنه: ﴿أَلَمْ نُزَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٨]؟

وَأَمَّا قَوْلُ مُوسَى ﷺ: ﴿فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِينَ﴾ [١٩]، فَإِنَّمَا أَرَادَ بِهِ [مِنْ] الذَّاهِبِينَ عَنْ أَنْ الْوَكْزَةَ تَأْتِي عَلَى النَّفْسِ، أَوْ أَنْ الْمُدَافَعَةَ تَفْضِي إِلَى الْقَتْلِ. وَقَدْ يُسَمَّى الذَّاهِبُ عَنِ الشَّيْءِ بِأَنَّهُ ضَالٌّ [عنه]، وَيَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَرِيدَ: أَنَّنِي ضَلَلْتُ عَنْ فِعْلِ الْمُنْدُوبِ إِلَيْهِ مِنَ الْكُفْرِ عَنِ الْقَتْلِ فِي تِلْكَ الْحَالِ وَالْفُوزَ بِمَنْزِلَةِ الثَّوَابِ.

[بيان خيفة موسى ﷺ والوجه فيها]:

مسألة: فإن قيل: كيف جاز لموسى ﷺ وقد قال تعالى: ﴿أَنْ أَتَى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠]، أن يقول في الجواب: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونَ﴾ [١٢] وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ [١٣] وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ﴾ [الشعراء: ١٢ - ١٤]؟ وهذا استعفاء عن الرسالة.

الجواب: أن ذلك ليس باستعفاء كما تضمنه السؤال، بل كان ﷺ قد أدن له في أن يسأل ضم أخيه ﷺ في الرسالة إليه قبل هذا الوقت، وضمنت له الإجابة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ۖ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا...﴾، إلى قوله: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ [١٩] هَارُونَ، فأجابه الله تعالى إلى مسألته بقوله: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: ٩ - ٣٦]؟ وهذا يدل على ثقته بالإجابة إلى مسألته التي قد تقدمت،

﴿فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ ﴿١١٣﴾ فَعَلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ ﴿١١٤﴾ [الأعراف: ١١٣ - ١١٩].

[تنزيه موسى عليه السلام عن الخوف]:

مسألة: فإن قيل: فمن أي شيء خاف موسى عليه السلام حتى حكى الله تعالى عنه الخيفة في قوله ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ ﴿١١٧﴾ طه: ٦٧؟ أو ليس خوفه يقتضي شكه في صحته ما أتى به؟
الجواب: قلنا: لم يخف من الوجه الذي تضمنه السؤال، وإنما رأى من قوة التلبيس والتخييل ما أشفق عنده من وقوع الشبهة على من لم يمعن النظر، فأمنه الله تعالى من ذلك، وبيّن له أن حجته ستصح للقوم بقوله تعالى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ ﴿١٦﴾ طه: ٦٨.

[تنزيه موسى عليه السلام عن نسبة الإضلال لله تعالى]:

مسألة: فإن قال: فما معنى قوله تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ ﴿٨٨﴾ [يونس: ٨٨]؟
الجواب: قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ ففيه وجوه:

/ [ص ١٣٢] أو لها: أنه أراد لئلا يضلوا عن سبيلك، فحذف [لا]، وهذا له نظائر كثيرة في القرآن وكلام العرب، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإنما أراد: (لئلا تضل)، وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ ﴿١٧٢﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَواسي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥].

وقال الشاعر:

نزلتم منزل الأضياف منا فَعَجَّلْنَا الْقُرَى أَنْ تَشْتَمُونَا
[من الوافر]

والمعنى: أن لا تشتمونا.

فإن قيل: ليس هذا نظيراً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾، لأنكم حذفتم في الآية (أن) و(لا) معاً، وما استشهدتم به إنما حذف منه لفظة [لا] فقط.

قلنا: كلما استشهدنا به فقد حذف منه اللام ولا معاً، ألا ترى أن تقدير الكلام: (لئلا تشتمونا)؟ وفي الآية إنما حذف أيضاً حرفان وهما (أن) و(لا)، وإنما جعلنا حذف اللام فيما استشهدنا

وكان مأذوناً له فيها. فقال: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونَ﴾ ﴿١١٤﴾ وَبَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ شرحاً لصورته وبياناً عن حاله المتقتضية لضم أخيه إليه في الرسالة، فلم تكن مسألته إلا عن إذن وعلم وثقة بالإجابة.

/ [ص ١٣٠] [تنزيه موسى عليه السلام عن الكفر والسحر]:

مسألة: فإن قيل: كيف جاز لموسى عليه السلام أن يأمر السحرة باللقاء الحبال والعصي وذلك كفر وسحر وتلبيس وتوهم، والأمر بمثله لا يحسن؟

الجواب: قلنا: لا بد من أن يكون في أمره عليه السلام بذلك شرط، فكأنه قال: ألقوا ما أتمم ملقون إن كنتم محققين، وكان فيما فعلونه حجة. وحذف الشرط لدلالة الكلام [عليه]، واقتضاء الحال له، وقد جرت العادة باستعمال هذا الكلام محذوف الشرط، وإن كان الشرط مراداً، وليس يجري هذا مجرى قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا سُورَةَ مِنَ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وهو يعلم أنهم لا يقدر على ذلك.

وما أشبه هذا الكلام من ألفاظ التحدي، لأن التحدي وإن كان بصورة الأمر فليس بأمر على الحقيقة، ولا تصاحبه إرادة الفعل، فكيف تصاحبه الإرادة والله تعالى يعلم استحالة وقوع ذلك منهم وتعدده عليهم؟ وإنما التحدي لفظ موضوع لإقامة الحججة على المتحدي، وإظهار عجزه وقصوره عما تحدى به، وليس هناك فعل يتناوله إرادة الأمر باللقاء الحبال والعصي بخلاف ذلك، لأنه مقدور ممكن. فليس يجوز أن يقال: إن المقصود به هو أن يعجزوا [بها] عن إلقائها، ويتعذر عليهم ما دعوا إليه.

فلم يبق بعد ذلك إلا أنه أمر بشرط.

ويمكن أن يكون على سبيل التحدي بأن يكون دعاهم إلى الإلقاء على وجه يساوونه فيه، ولا يتخيلون فيما ألقوه [من] السعي والتصرف من غير أن يكون له حقيقة، لأن ذلك غير مساو لما ظهر على يده عليه السلام من انقلاب الجهاد حية على الحقيقة دون التخييل، وإذا كان ذلك ليس في مقدورهم فإنها تحداهم به لتظهر حجته وتتوجه دلالته، وهذا واضح.

/ [ص ١٣١] [وقد بين الله تعالى في القرآن ذلك بأوضح ما يكون فقال: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ ﴿١١٣﴾ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿١١٤﴾ قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَزْهَبُوهُمْ وَجَاؤُا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ

أبو عليّ الجبائي نفسه عن هذا السؤال في التفسير، وأجاب عنه بأنّ في الآية ما يدلّ على حذف حرف الاستفهام، وهو دليل العقل الدالّ على أنّ الله تعالى لا يضلّ العباد عن الدّين، ودليل العقل أقوى ممّا يكون في الكلام دالّاً على حذف حرف الاستفهام. وهذا ليس بشيء، لأنّ دليل العقل وإن كان أقوى من كلّ دليل بصحّة الكلام، فإنّه ليس يقتضي في الآية أن يكون حرف الاستفهام منها محذوفاً لا محالة، لأنّ العقل إنّما يقتضي تنزيه الله تعالى عن أن يكون مجرباً بشيء من أفعاله إلى إضلال العباد عن الدّين، وقد يمكن صرف الآية إلى ما يطابق دليل العقل من تنزيهه تعالى عن القبيح، من غير أن يذكر الاستفهام ويحذف حرفه. وإذا كان [ذلك] ممكناً لم يكن في العقل دليل على حذف حرف الاستفهام، وإنّما يكون فيه دليل على ذلك لو كان يتعدّر تنزيهه تعالى عن إرادة الضلال، إلّا بتقدير الاستفهام.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ۝٨٨﴾، فأجود ما قيل فيه: إنّه عطف على قوله: ﴿يُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾، وليس بجواب لقوله: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ﴾، وتقدير الكلام: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ۝٨٨﴾. وهذا الجواب يطابق أن يكون اللام للعاقبة، وأن يكون المعنى فيها: لئلا يضلوا أيضاً.

وقال قوم: إنّه أراد: (فلن يؤمنوا)، فأبدل الألف من النون الخفيفة، كما قال الأعشى:

وصلّ على حين العشيّات والضحيّ

ولا تحمد المثرين والله فاحمدا

[من الطويل]

أراد: فاحمدن، فأبدل [النون ألفاً].

/ [[ص ١٣٥]] وكما قال عمر بن أبي ربيعة:

وقمير بدا ابن خمس وعش

ـرين له قالت الفتاتان قوما

[من الخفيف]

أراد: قومن.

وممّا استشهد به من أجاب بهذا الجواب الذي ذكرناه آنفاً في أنّ الكلام خبر، وإن خرج مخرج الدعاء. وما روي عن النبيّ ﷺ من قوله: «لن يلدغ المؤمن من جحر مرتّين»، وهذا نهي، وإن كان

به بإزاء حذف (أن) في الآية من حيث كانا جميعاً ينبئان عن الغرض ويدلّان على المقصود، ألا ترى أنّهم يقولون: (جتتك لتكرمني)، كما تقولون: (جتتك أن تكرمني)؟ والمعنى: أنّ غرضي الكرامة، فإذا جاز أن يحذفوا أحد الحرفين جاز أن يحذفوا الآخر.

وثانيها: أنّ اللام هاهنا [هي] لام العاقبة وليست لام الغرض، ويجري مجرى قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرْنًا﴾ [القصص: ٨]، وهم لم يلتقطوه لذلك بل لخلافه، غير أنّ العاقبة لما كانت ما ذكره حسن إدخال اللام، ومثله قول الشاعر:

/ [[ص ١٣٣]]

وللموت تغذو الوالدات سخاها

كما لخراب الدور تبنى المساكن

[من الطويل]

ونظائر ذلك كثيرة، فكأنّه تعالى لمّا علم أنّ عاقبة أمرهم الكفر، وأنّهم لا يموتون إلّا كفّاراً، وأعلم ذلك نبيّه ﷺ، حسن أن يقول: إنّك أتيتهم الأموال ليضلوا.

وثالثها: أن يكون مخرج الكلام مخرج النفي والإنكار على من زعم أنّ الله تعالى فعل ذلك ليضلّهم، ولا يمتنع أن يكون هناك من يذهب إلى مذهب المجبرة في أنّ الله تعالى يضلّ عن الدّين، فردّ بهذا الكلام عليه كما يقول أحدنا: (إنّما أتيت عبدي من الأموال ما أتيته ليعصيني ولا يطيعني)، وهو إنّما يريد الإنكار على من يظنّ ذلك به، ونفي إضافة المعصية إليه.

وهذا الوجه لا يتصوّر إلّا على أحد وجهين: إمّا بأنّ يُقدّر فيه الاستفهام وإن حُذِفَ حرفه، أو بأنّ تكون اللام في قوله: (ليعصيني) لام العاقبة التي قد تقدّم بيانها، ومتى رفعنا من أوهامنا هذين الوجهين، لم يتصوّر أن يكون الكلام خارجاً مخرج النفي والإنكار.

ورابعها: أن يكون أراد الاستفهام، فحذف حرفه المختصّ به، وقد حُذِفَ حرف الاستفهام في أماكن [كثيرة] من القرآن. وهذا الجواب يضعف، لأنّ حرف الاستفهام لا يكاد يُحذف إلّا وفي الكلام دلالة عليه و عوض عنه، مثل قول الشاعر:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط

غلس الظلام من الرباب خيالاً

[من الكامل]

/ [[ص ١٣٤]] لأنّ لفظة (أم) تقتضي الاستفهام، وقد سأل

تعالى لَأَتَّهَا لو لم تجز لم يسغ أن يسألها موسى عليه السلام كما [لا] يجوز أن يسأله اتَّخَذَ الصَّاحِبَةَ والولد؟

الجواب: قلنا: أولى ما أُجيب به عن هذه الآية أن يكون موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنما سألها لقومه، فقد روي أن قومه طلبوا ذلك منه، فأجابهم بأن الرؤية لا تجوز عليه تعالى، فليجأوا به وألحوا عليه في أن يسأل الله تعالى أن يريهم نفسه، وغلب في ظنِّه أن الجواب إذا ورد من جهته جلت عظمتها كان أحسم للشبهة وأنفى لها، فاختار السبعين الذين حضروا للميقات لتكون المسألة بمحضر منهم، فيعرفوا ما يرد من الجواب، فسأل عليه السلام ما نطق به القرآن، وأجيب بما يدل على أن الرؤية لا تجوز عليه عليه السلام.

/ [[ص ١٣٧]] ويقوي هذا الجواب أمور:

منها: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْنَهُمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [البقرة: ٥٥].

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّاي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، فأضاف ذلك إلى السفهاء، وهذا يدل على أنه كان يسكنهم من حيث سألوا ما لا يجوز عليه تعالى.

ومنها: ذكر الجهرة في الرؤية وهي لا تليق إلا برؤية البصر دون العلم، وهذا يقوي أن الطلب لم يكن للعلم الضروري على ما سنذكره في الجواب التالي لهذا الكلام.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، لأننا إذا حملنا الآية على طلب الرؤية لقومه، أمكن أن يكون قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ على حقيقته، وإذا حملت الآية على العلم الضروري احتيج إلى حذف في الكلام، فيصير تقديره: أرني أنظر [إليك - يعني -] إلى الآيات التي عندها أعرفك ضرورة.

ويمكن في هذا الوجه الأخير خاصة أن يقال: إذا كان المذهب الصحيح عندكم أن النظر في الحقيقة غير الرؤية، فكيف يكون قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ على حقيقته، في جواب من حمل الآية على طلب الرؤية لقومه؟

/ [[ص ١٣٨]] فإن قلتم: لا يمتنع أن يكونوا إنما التمسوا

مخرجه مخرج الخبر. وتقدير الكلام: (لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين)، لأنه لو كان خبراً لكان كذباً. وإذا جاز أن يُراد بها لفظه لفظ [الخبر] النهي، جاز أن يُراد بها لفظه لفظ الدعاء الخبر. فيكون المراد بالكلام: (فلن يؤمنوا).

وقد ذكر أبو علي [الجبائي] أن قوماً من أهل اللغة قالوا: إنَّه تعالى نصب قوله تعالى: ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ وحذف منه النون. و[هو] يريد في المعنى: (ولا يؤمنون)، على سبيل الخبر عنهم، لأنَّ قوله تعالى: ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ وقع موقع جواب الأمر الذي هو قوله: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾، فلما وقع موقع جواب الأمر وفيه الفاء، نصبه بإضمار (أن)، لأنَّ جواب الأمر بالفاء منصوب في اللغة، فنصب هذا لما أجراه مجرى الجواب، وإن لم يكن في الحقيقة جواباً. ومثله قول القائل: (انظر إلى الشمس تغرب) بالجزم، وتغرب ليس هو جواب الأمر على الحقيقة، لأنَّها لا تغرب لنظر هذا الناظر، ولكن لما وقع موقع الجواب أجراه مجراه في الجزم، وإن لم يكن جواباً في الحقيقة.

وقد ذكر أبو مسلم محمد بن بحر [الأصفهاني] في هذه الآية وجهاً آخر، وهو من أغرب / [[ص ١٣٦]] ما ذُكر فيها، قال: إنَّ الله تعالى [إنَّها] أتى فرعون وملاه الزينة والأموال في الدنيا على طريق العذاب لهم، والانتقام منهم، لما كانوا عليه من الكفر والضلال، وعلمه من أحوالهم في المستقبل من أنهم لا يؤمنون. ويجري [ذلك] مجرى قوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [التوبة: ٥٥]، فسأل موسى عليه السلام ربه وقال: [يا] رب، إنك آتيتهم هذه الأموال والزينة في الحياة الدنيا على طريق العذاب، ولتصلَّهم في الآخرة عن سبيلك التي هي سبيل الجنة وتدخلهم النار بكفرهم، ثمَّ سأله أن يطمس على أموالهم بأن يسلبهم إياها ليزيد ذلك في حسرتهم وعذابهم ومكروهم، ويشدَّ على قلوبهم بأن يميتهم على هذه الحال المكروهة. وهذا جواب قريب من الصواب والسداد، وفيه نظر.

[تنزيه موسى عليه السلام عن سؤال الرؤية لنفسه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، أوليس هذه الآية تدلُّ على جواز الرؤية عليه

للمكلفين في الدين، وأن ورود الجواب يكون لطفاً لهم في النظر في الأدلة وإصابة الحق منها، غير أن من أجاب بذلك شرط أن يُبين النبي ﷺ أنه عالم باستحالة ما سأل فيه، وأن غرضه في السؤال أن يرد الجواب فيكون لطفاً.

وجواب آخر في الآية: وهو أن يكون موسى عليه السلام إنما سأل ربه تعالى أن يعلمه نفسه ضرورة بإظهار بعض أعلام الآخرة التي يضطرُّ عندها إلى المعرفة، فتزول عنه الخواطر ومنازعة الشكوك والشبهات، ويستغني عن الاستدلالات، فتخفُّ المحنة عنه بذلك، كما سأل إبراهيم عليه السلام ربه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى طلباً لتخفيف المحنة، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن يراه. والسؤال وإن وقع بلفظ الرؤية فإنَّ الرؤية تفيد العلم كما تفيد الإدراك بالبصر.

قال الشاعر:

رأيت الله إذ سمى نزاراً

وأسكنهم بمكة قاطنيننا

[من الوافر]

واحتمال الرؤية للعلم أظهر من أن يدلَّ عليه لاشتهاره ووضوحه. فقال الله تعالى [له]: / [ص ١٤٠] «لَنْ تَرَانِي» أي لن تعلمني على هذا الوجه الذي التمسته، ثم أكد ذلك بأن أظهر في الجبل من الآيات والعجائب ما دلَّ به على أنَّ المعرفة الضرورية في الدنيا مع التكليف وبيانه لا يجوز، فإنَّ الحكمة تمنع منها، والوجه الأول أولى لما ذكرناه متقدماً من الوجوه، لأنَّ موسى عليه السلام لا يخلو من أن يكون شاكاً في أنَّ المعرفة الضرورية لا يصحُّ حصولها في الدنيا، أو غير شاك، فإن كان شاكاً فالشكُّ فيما يرجع إلى أصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، لاسيما وقد يجوز أن يعلم ذلك على حقيقته بعض أمتهم فيزيد عليهم في المعرفة، وهذا أبلغ في التنفير عنهم من كلِّ شيء يمنع منه. وإن كان موسى عليه السلام عالماً بذلك وغير شاك فيه، فلا وجه لسؤاله إلا أن يقال: إنَّه سأل لقومه، فيعود إلى معنى الجواب الأول.

فقد حكي جواب ثالث في هذه الآية عن بعض من تكلم في تأويلها من أهل التوجيه، وهو أنه قال: يجوز أن يكون موسى عليه السلام في وقته مسألته ذلك كان شاكاً في جواز الرؤية عليه تعالى، فسأل عن ذلك ليعلم هل يجوز عليه أم لا، قال: وليس شكُّه في ذلك بانع أن يعرف الله تعالى بصفاته، بل يجري مجرى شكِّه في

الرؤية التي يكون معها النظر والتحديد إلى الجهة فسأل على حسب ما التمسوا.

قيل لكم: هذا ينقض تفريقكم في هذا الجواب بين سؤال الرؤية وبين سؤال [جميع] ما يستحيل عليه من الصاحبة والولد، وما يقتضي الجسمية بأن يقولوا: الشكُّ في الرؤية لا يمنع من صحَّة معرفة السمع، والشكُّ في جميع ما ذكر يمنع من ذلك، لأنَّ الشكَّ الذي لا يمنع من معرفة السمع إنما هو في الرؤية التي [لا] يكون معها نظر ولا يقتضي التشبيه.

فإن قلت: يُحمل ذلك النظر على أن المراد به نفس الرؤية على سبيل المجاز، لأنَّ [من] عادة العرب أن يُسمَّوا الشيء باسم طريقه وما قاربه و[ما] دانه.

قيل لكم: فكأنكم [قد] عدلتم عن مجاز إلى مجاز، فلا قوَّة في هذا الوجه، والوجه - التي ذكرناها في تقوية هذا الجواب - المتقدمة أولى، وليس لأحد أن يقول: لو كان موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه لم يصف السؤال إلى نفسه فيقول: «أرني أنظر إليك»، ولا كان الجواب أيضاً مختصاً به في قوله: «لَنْ تَرَانِي»، وذلك أنه غير ممتنع وقوع الإضافة على هذا الوجه، مع أنَّ المسألة كانت من أجل الغير إذا كان هناك دلالة تؤمن من اللبس، فلهذا يقول أحدنا إذا شفع في حاجة غيره للمشفوع إليه: (أسألك أن تفعل بي كذا وكذا، وتجيبي إلى كذا [وكذا])، ويحسن أن يقول المشفوع إليه: (قد أجبتك وشفعتك)، وما جرى مجرى هذه الألفاظ. وإنَّما حسن هذا لأنَّ للسائل في المسألة غرضاً وإن رجعت إلى الغير، لتحققه بها وتكلفه كتكلفه إذا اختصت به.

فإن قيل: كيف يسأل الرؤية لقومه مع علمه باستحالتها، ولئن جاز ذلك ليجوز أن يسأل لقومه سائر ما يستحيل عليه من كونه جسماً وما أشبهه متى شكوا فيه؟

/ [ص ١٣٩] قلنا: إنَّما صحَّت المسألة في الرؤية ولم تصحَّ فيها سألت عنه، لأنَّ مع الشكِّ في جواز الرؤية التي لا يقتضي كونه جسماً يمكن معرفة السمع، وأنه تعالى حكيم صادق في إخباره، فيصحُّ أن يعرفوا بالجواب الوارد من جهته تعالى استحالة ما شكوا في جوازه، ومع الشكِّ في كونه جسماً لا يصحُّ معرفة السمع، فلا يُنتفع بجوابه ولا يثمر علماً.

وقد قال بعض من تكلم في هذه الآية: قد كان جائزاً أن يسأل موسى عليه السلام لقومه ما يعلم استحالته وإن كان دلالة السمع لا تثبت قبل معرفته متى كان المعلوم أن في ذلك [الكلام] صلاحاً

مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١٥٠﴾ [الأعراف: ١٥٠]، وأليس ظاهر هذه الآية يدلُّ على أن هارون عليه السلام أحدث ما أوجب إيقاع / [ص ١٤٢] ذلك الفعل منه؟ وبعد فما الاعتذار لموسى عليه السلام من ذلك وهو فعل السفهاء والمتسرِّعين وليس من عادة الحكماء المتناسكين؟

الجواب: قلنا: ليس فيما حكاه الله تعالى من فعل موسى وأخيه عليهما ما يقتضي وقوع معصية ولا قبيح من واحد منهما، وذلك أن موسى عليه السلام أقبل وهو غضبان على قومه لما أحدثوا بعده، مستعظماً لفعلهم، مفكراً [منكراً] ما كان منهم، فأخذ برأس أخيه وجزه إليه كما يفعل الإنسان بنفسه مثل ذلك عند الغضب وشدة الفكر. ألا ترى أن المفكر الغضبان قد يعضُّ على شفيته ويفتل أصابعه ويقبض على لحيته؟ فأجرى موسى عليه السلام أخاه هارون مجرى نفسه، لأنه كان أخاه وشريكه، ومن يمسه من الخير والشر ما يمسه، فصنع به ما يصنعه الرجل بنفسه في أحوال الفكر والغضب، وهذه الأمور تختلف أحكامها بالعادات، فيكون ما هو إكرام في بعضها استخفافاً في غيرها، ويكون ما هو استخفاف في موضع إكراماً في [موضع] آخر.

وأما قوله: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾، فليس يدلُّ على أنه وقع على سبيل الاستخفاف، بل لا يمتنع أن يكون هارون عليه السلام خاف من أن يتوهَّم بنو إسرائيل لسوء ظنهم أنه منكر عليه معاتب له، ثم ابتدأ بشرح قصته، فقال في موضع آخر: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿١٥٠﴾﴾ [طه: ٩٤]، وفي موضع آخر: ﴿ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي...﴾ إلى آخر الآية، ويمكن أن يكون قوله: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ ليس على سبيل الامتعاظ والأنفة [- أي الغيرة -]، لكن معنى كلامه: (لا تغضب ولا يشتدَّ جزعك وأسفك)، لأننا إذا كنا قد جعلنا فعله ذلك دلالة الغضب والجزع فالنهي عنه نهي في المعنى عنهما.

/ [ص ١٤٣] [وقد] قال قوم: إن موسى عليه السلام لمَّا جرى من قومه [من] بعده ما جرى اشتدَّ حزنه وجزعه، ورأى من أخيه هارون عليه السلام مثل ما كان عليه من الجزع والقلق، أخذ برأسه إليه متوجعاً له مسكناً له، كما يفعل أحدنا بمن تناله المصيبة العظيمة فيجزع لها ويقلق منها.

وعلى هذا الجواب يكون قوله: ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ﴾ لا يتعلَّق بهذا الفعل، بل يكون كلاماً مستأنفاً.

جواز الرؤية على بعض ما لا يرى من الأعراض في أنه غير محلٍّ بما يحتاج إليه في معرفته تعالى، قال: ولا يمتنع أن يكون غلظه في ذلك ذنباً صغيراً وتكون التوبة الواقعة منه لأجله.

وهذا الجواب يبعد من جهة أن الشكَّ في جواز الرؤية التي لا تقتضي تشبيهاً وإن كان لا يمتنع من معرفته بصفاته، فإن الشكَّ في ذلك لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام من حيث يجوز من بعض من بعثوا إليه أن يعرف ذلك على حقيقته، فيكون النبيُّ عليه السلام شاكاً فيه وأُمَّته عارفون به مع رجوعهم في المعارف بالله تعالى، وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز [عليه إليه]، وهذا يزيد في التنفير على كلِّ ما يوجب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عنه.

فإن قيل: فعن أيِّ شيء كانت توبة موسى عليه السلام على الجوابين المتقدمين؟

/ [ص ١٤١] قلنا: أمَّا من ذهب إلى أن المسألة كانت لقومه، فإنه يقول: إنَّما تاب لأنه أقدم على أن يسأل عن لسان قومه [ما لم] يؤذَن له [فيه]، وليس للأنبياء عليهم السلام ذلك، لأنه لا يؤمن [من] أن يكون الصلاح في المنع منه، فيكون ترك إجابتهم منفراً عنهم. وليس تجري مسألتهم على سبيل الاستسرار، وبغير حضور قومهم [يجري] مجرى ما ذكرناه لأنه [ليس] يجوز أن يسألوا مستسرِّين ما لم يؤذَن لهم [فيه]، لأنَّ منعهم منه لا يقتضي تنفيراً.

ومن ذهب إلى أنه سأل المعرفة الضرورية يقول: إنَّه تاب من حيث سأل معرفة لا يقتضيها التكليف [من الناس]. وفي الناس من قال: إنَّه تاب من حيث ذكر في الحال ذنباً صغيراً متقدماً. وإنَّ الذي يجب أن يقال في تلفُّظه بذكر التوبة: إنَّه وقع على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى، والرجوع إليه، والتقرب منه، وإن لم يكن هناك ذنب معروف. وقد يجوز [أيضاً] أن يكون الغرض في ذلك مضافاً إلى ما ذكرناه من الاستكانة والخضوع والعبادة وتعليمنا وتفهمنا على ما نستعمله ندعو به عند نزول الشدائد، وظهور الأهوال، وتنبية القوم المخطئين خاصَّة على التوبة ممَّا التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه تعالى، فإنَّ الأنبياء عليهم السلام وإن لم يقع منهم القبائح فقد تقع من غيرهم، ويحتاج من وقع ذلك منه إلى التوبة والاستغفار والاستقالة، وهذا بين بحمد الله ومنه.

[بيان الوجه في أخذ موسى عليه السلام برأس أخيه مجرَّه]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَلْقَى الْأُلُوحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي

وما معنى قوله: ﴿لَا تُؤَاخِذُنِي بِمَا نَسِيتُ﴾، وعندكم أن النسيان لا يجوز على الأنبياء ﷺ؟
ولم نعت موسى ﷺ النفس بآثمها زكية ولم تكن كذلك على الحقيقة؟

ولم قال في الغلام: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾، فإن كان الذي خشي الله تعالى على ما ظنه قوم، فالخشية لا يجوز عليه تعالى، وإن كان هو الخضر ﷺ فكيف يستبجح دم الغلام لأجل الخشية، والخشية لا تقتضي علماً ولا يقيناً؟

الجواب: قلنا: أمّا العالم الذي نعت الله تعالى في هذه الآيات فلا يجوز إلا أن يكون نبياً / [ص ١٤٥] فاضلاً، وقد قيل: إنه الخضر ﷺ، وأنكر أبو علي الجبائي ذلك، وزعم أنه ليس بصحيح، قال: لأن الخضر ﷺ يقال: إنه كان نبياً من [أنبياء] بني إسرائيل الذين بعثوا من بعد موسى ﷺ، وليس يمتنع أن يكون الله تعالى قد أعلم هذا العالم ما لم يعلمه موسى ﷺ، وأرشد موسى ﷺ إليه ليتعلم منه، وإنما المنكر أن يحتاج النبي ﷺ في العلم إلى بعض رعيته المبعوث إليهم. فأما أن يفتقر إلى غيره ممن ليس له برعية فجائز، وما تعلمه من هذا العالم إلا كتعلمه من الملك الذي يهبط [عليه] بالوحي، وليس في هذا دلالة على أن ذلك العالم كان أفضل من موسى ﷺ في العلم، لأنه لا يمتنع أن يزيد موسى ﷺ في سائر العلوم التي هي أفضل وأشرف مما علمه، فقد يعلم أحدنا شيئاً من [سائر] المعلومات وإن كان ذلك المعلوم يذهب إلى غيره ممن هو أفضل منه وأعلم.

وأما نفي الاستطاعة فإنها أراد بها أن الصبر لا يخف عليك وأنه يثقل على طبيعتك، كما يقول أحدنا لغيره: (إنك لا تستطيع أن تنظر إلي)، وكما يقال للمريض الذي يجهد الصوم وإن كان قادراً عليه: (إنك لا تستطيع الصيام ولا تطبيقه)، وربما عبر بالاستطاعة عن الفعل نفسه كما قال الله تعالى حكاية عن الحواريين: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [المائدة: ١١٢]، فكأنه على هذا الوجه قال [له]: إنك لن تصبر ولن يقع منك الصبر. ولو كان إنفاً نفى القدرة على ما ظنه الجهال، لكان العالم وهو في ذلك سواء، فلا معنى لاختصاصه بنفي الاستطاعة، والذي يدل على أنه [إنفاً] نفى عنه الصبر لاستطاعته قول موسى ﷺ في جوابه: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ

وأما قوله على هذا الجواب: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحِيَّتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾، فيحتمل أن يريد: [أن] لا تفعل ذلك وغرضك التسكين مني فيظن القوم أنك منكر عليّ.

وقال قوم في هذه الآية: إن بني إسرائيل كانوا على نهاية سوء الظن بموسى ﷺ، حتى إن هارون ﷺ كان غاب عنهم غيبة، فقالوا لموسى ﷺ: أنت قتلته، فلما وعد الله تعالى موسى ﷺ ثلاثين ليلة وأتمها له بعشر، وكتب له في الألواح [من] كل شيء، وخصه بأمر شريفة جليلة الخطر بما أراه من الآية في الجبل، ومن كلام الله تعالى له، وغير ذلك من شريف الأمور، ثم رجع إلى أخيه، أخذ برأسه ليدنيه إليه، ويعلمه ما جده الله تعالى له من ذلك ويُبشّره به، فخاف هارون ﷺ أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له، فقال إشفافاً على موسى ﷺ: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحِيَّتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ لتبشّرني بما تريده بين أيدي هؤلاء فيظنوا بك ما لا يجوز عليك ولا يليق بك، والله تعالى أعلم بمراده من كلامه.

[في قدرة موسى ﷺ على الصبر، وتنزيهه عن النسيان]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى فيما حكاه عن موسى ﷺ والعالم الذي كان صحبه - وقيل: إنه الخضر ﷺ - من الآيات التي ابتدأها: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ قال له موسى هل أتبعك على أن نعلمن مما علمت رشداً ﴿٦٦﴾ قال إنك / [ص ١٤٤] لن نستطيع معي صبراً ﴿٦٧﴾ وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً ﴿٦٨﴾ قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً ﴿٦٩﴾ قال فإن أتبعني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً ﴿٧٠﴾... إلى آخر الآيات المتضمنة لهذه القصة [الكهف: ٦٥-٨٢].

وأول ما تسألون عنه في هذه الآيات أن يقال لكم: كيف يجوز أن يتبع موسى ﷺ غيره ويتعلم منه، وعندكم أن النبي ﷺ لا [يجوز أن] يفتقر إلى غيره؟

وكيف يجوز أن يقول له: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾، والاستطاعة عندكم هي القدرة، وقد كان موسى ﷺ على مذهبكم قادراً على الصبر؟

وكيف قال موسى ﷺ: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾، فاستثنى المشيئة في الصبر وأطلق فيما ضمنه من طاعته واجتناب معصيته؟

وكيف قال: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ ﴿٧١﴾ أو ﴿شَيْئًا نُكْرًا﴾ ﴿٧٢﴾، وما أتى العالم منكراً في الحقيقة؟

والوجه الثالث: أنه أراد: لا تؤاخذني بما فعلته مما يشبه النسيان، فسماه نسياناً للمشابهة، كما قال المؤدّن لإخوة يوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ أي إنكم تشبهون السراق. وكما يتأوّل الخبر الذي يرويه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «كذب إبراهيم عليه السلام ثلاث كذبات في قوله: سارة أختي، وفي قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]»، والمراد بذلك - إن كان هذا الخبر صحيحاً - أنه فعل ما ظاهره الكذب.

وإذا حملنا هذه اللفظة على غير النسيان الحقيقي فلا سؤال فيها، وإذا حملناها على النسيان في الحقيقة كان الوجه فيه أن النبي ﷺ إنما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤدّيه عن الله تعالى، أو في شرعه، أو في أمر يقتضي التنفير عنه. فأما فيما هو خارج عما ذكرناه فلا مانع من النسيان، ألا ترى أنه إذا نسي أو سهى في مأكله أو مشربه على وجه لا يستمر ولا يتصل، فينسب إلى أنه مغفل، فإن ذلك غير ممتنع. وأما وصف النفس بأنها زكية فقد قلنا: إن ذاك / [[ص ١٤٨]] خرج مخرج الاستفهام لا على سبيل الإخبار، وإذا كان استفهاماً فلا سؤال على هذا الموضوع. وقد اختلف المفسرون في تفسير النفس، فقال أكثرهم: إنه كان صبيّاً لم يبلغ الحلم، وإن الخضر وموسى عليهما السلام مرّاً بغلمان يلعبون، فأخذ الخضر عليهما السلام [منهم] غلاماً فأضجعه وذبحه بالسكين. ومن ذهب إلى هذا الوجه يجب أن يحمل قوله: ﴿زَكِيَّةٌ﴾ على أنه من الزكاة الذي هو الزيادة والنماء، لا من الطهارة في الدّين من قولهم: زكت الأرض تزكو إذا زاد ريعها.

وذهب قوم إلى أنه كان رجلاً بالغاً كافراً ولم يكن يعلم موسى عليه السلام باستحقاقه القتل، فاستفهم عن حاله. ومن أجاب بهذا الجواب إذا سئل عن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ﴾ يقول: لا يمتنع تسمية الرجل بأنه غلام على مذهب العرب وإن كان بالغاً.

أما قوله: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾، فالظاهر يشهد أن الخشية [هي] من العالم لا منه تعالى، والخشية هاهنا قيل: [إنها] العلم. كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مَّرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾ [التوبة: ٢٨]، وكل ذلك بمعنى العلم.

وعلى هذا الوجه كأنه يقول: إنني علمت بإعلام الله تعالى [لي]

صابراً، ولم يقل: ستجدني إن شاء الله مستطيعاً. ومن حقّ / [[ص ١٤٦]] الجواب أن يطابق الابتداء، فدلّ جوابه على أن الاستطاعة في الابتداء هي عبارة عن الفعل نفسه.

وأما قوله: ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾، فهو أيضاً مشروط بالمشيئة، وليس بمطلق على ما ذكر في السؤال، فكأنه قال: ستجدني صابراً ولا أعصي لك أمراً إن شاء الله. وإنما قدم الشرط على الأمرين جميعاً، وهذا ظاهر في الكلام.

وأما قوله: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾، فقد قيل: إنه أراد: شيئاً عجباً، وقيل: إنه أراد شيئاً منكراً، وقيل أيضاً: إن الأمر هو الداهية. فكأنه قال: جئت داهية. وقد ذهب بعض أهل اللغة إلى أن الأمر مشتق من الكثرة من أمر القوم إذا كثروا، وجعل عبارة عما كثّر عجبه، وإذا حُملت هذه اللفظة على العجب فلا سؤال فيها، وإن حُملت على المنكر كان الجواب عنها وعن قوله: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ واحداً.

وفي ذلك وجوه:

منها: أن ظاهر ما أتته المنكر ومن يشاهده ينكره قبل أن يعرف علته.

ومنها: أن يكون حذف الشرط فكأنه أراد: إن كنت قتلتها ظالماً فقد جئت شيئاً نكراً.

ومنها: أنه أراد: إنك أتيت أمراً بديعاً غريباً، فإنهم يقولون فيما يستغربونه ويجهلون علته أنه نكر ومنكر، وليس يمكن أن يدفع خروج الكلام مخرج الاستفهام والتقرير دون القطع، ألا ترى إلى قوله: ﴿أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾، وإلى قوله: ﴿أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾؟ ومعلوم أنه [إن] كان قصد بخرق السفينة إلى التغريق، فقد أتى منكراً. وكذلك إن كان قتل النفس على سبيل الظلم.

/ [[ص ١٤٧]] وأما قوله: ﴿لَا تُؤَاخِذُنِي بِمَا نَسِيتُ﴾، فقد ذكّر فيه وجوه ثلاثة:

أحدها: أنه أراد النسيان المعروف، وليس ذلك بعجب مع قصر المدة، فإن الإنسان قد ينسى ما قرب زمانه لما يعرض له من شغل القلب وغير ذلك.

والوجه الثاني: إنه أراد: لا تأخذني بما تركت. ويجري [ذلك] مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسِي﴾ [طه: ١١٥] أي ترك، وقد روي هذا الوجه عن ابن عباس [و] عن أبي بن كعب، عن رسول الله ﷺ قال: «قال [له] موسى: ﴿لَا تُؤَاخِذُنِي بِمَا نَسِيتُ﴾، يقول: بما تركت من عهدك».

بمعنى الأمام. ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ﴾ [إبراهيم: ١٦] يعني من قدامه وبين يديه. وقال الشاعر:
ليس على طول الحياة ندم

ومن وراء المرء ما [لا] يعلم

[من الكامل]

وقال الآخر:

أليس ورائي إن تراخت مني

لزوم العصا تحنى عليها الأصابع

[من الطويل]

ولا شبهة في أن المراد بجميع ذلك: القدام.

وقال بعض أهل العربية: إننا صلح أن يُعبر بالوراء عن الأمام إذا كان الشيء المخبر عنه بالوراء يُعلم أنه لا بد من بلوغه ثم يسبقه ويخلفه. فتقول العرب: (البرد وراءك) وهو يعني قدامك، لأنه قد علم أنه لا بد من أن يبلغ البرد ثم يسبق.

ووجه آخر: وهو أنه يجوز أن يريد أن ملكاً ظالماً كان خلفهم وفي طريقهم عند رجوعهم على وجه لا انفكاك لهم منه ولا طريق لهم إلا المرور به، فخرق السفينة حتى لا يأخذها إذا عادوا عليه. ويمكن أن يكون وراءهم على وجه الأتباع والطلب، والله تعالى أعلم بمراده.

/ [[ص ١٥١]] [تنزيه موسى ﷺ عن تبرئته بهتك عورته]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: ٦٩]، أوليس قد روي في الآثار أن بني إسرائيل رموه ﷺ بأنه أذر وبأنه أبرص، وأنه ﷺ ألقى ثيابه على صخرة ليغتسل، فأمر الله تعالى [تلك] الصخرة بأن تسير فسارت وبقي موسى ﷺ مجرداً يدور على محافل بني إسرائيل حتى رآه وعلموا أنه لا عاهة به؟

الجواب: قلنا: ما روي في هذا المعنى ليس بصحيح، وليس يجوز أن يفعل الله تعالى بنبيه ﷺ ما ذكره من هتك العورة ليبرئته من عاهة أخرى، فإنه تعالى قادر على أن يُبرئه مما قذفه به على وجه لا يلحقه معه فضيحة أخرى، وليس يرمي بذلك أنبياء الله تعالى من يعرف أقدارهم.

والذي روي في ذلك من الصحيح معروف، وهو أن بني إسرائيل لما مات هارون ﷺ قذفوا موسى ﷺ بأنه قتل هارون، لأنهم كانوا إلى هارون ﷺ أميل، فبرأه الله تعالى من ذلك بأن أمر

أن هذا الغلام متى بقي كفر أبواه، ومتى قُتل بقيا على إيمانها. فصارت تبقيته مفسدة ووجب احترامه، ولا فرق بين أن يميته الله تعالى وبين أن يأمر بقتله.

وقد قيل: إن الخشية هاهنا بمعنى الخوف الذي لا يكون معه يقين ولا قطع. وهذا / [[ص ١٤٩]] [جواب] يطابق جواب من قال: إن الغلام كان كافراً مستحقاً للقتل بكفره، وانضاف إلى استحقاؤه ذلك بالكفر خشية إدخال أبويه في الكفر وتزيينه لها. [وقد] قال قوم: إن الخشية هاهنا هي الكراهية. يقول القائل: فرقت بين الرجلين خشية أن يقتتلا، أي كراهة لذلك، وعلى هذا التأويل والوجه الذي قلنا إنه بمعنى العلم لا يمتنع أن تضاف الخشية إلى الله تعالى.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ والسفينة البحرية تساوي المال الجزيل، وكيف يُسمى مالكةا بأنه مسكين، والمسكين عند قوم شر من الفقير؟ وكيف قال: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (٧٦)، ومن كان وراءهم قد سلموا من شره ونجوا من مكروهه وإنها الحذر مما يُستقبل؟

قلنا: أما قوله: ﴿لِمَسَاكِينَ﴾ فيه [عدة] وجوه:

منها: أنه لم يعن بوصفهم بالمسكنة الفقر، وإنما أراد عدم الناصر وانقطاع الحيلة، كما يقال لمن له عدو يظلمه ويهضمه: (إنه مسكين ومستضعف) وإن كان كثير المال واسع الحال. ويجري هذا مجرى ما روي عنه ﷺ من قوله: «مسكين [مسكين] رجل لا زوجة له». وإنما أراد وصفه بالعجز وقلة الحيلة وإن كان ذا مال واسع.

ووجه آخر: وهو أن السفينة [الواحدة] البحرية التي لا يتعيش إلا بها ولا يقدر على التكسب إلا من جهتها، كالدار التي يسكنها الفقير هو وعياله ولا يجد سواها، فهو مضطراً إليها ومنقطع الحيلة إلا منها، فإذا انضاف إلى ذلك أن يشاركه جماعة في السفينة حتى يكون له منها الجزء اليسير، كان أسوأ [حالاً] وأظهر فقراً.

ووجه آخر: [وهو]: أن لفظة المساكين قد فُرئت بتشديد السين [وفتح النون]، فإذا صحَّت / [[ص ١٥٠]] هذه الرواية فالمراد بها البخلاء، وقد سقط السؤال.

فأما قوله تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (٧٦)، فهذه اللفظة يُعبر بها عن الأمام والخلف معاً. فهي هاهنا

والوجه الثاني: أن يكون قوله: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ خرج منه على وجه الاستبعاد لذلك، والنفي والإنكار، كما يقول أحدنا للحاكم: أترأى تظلمني في فعلك، أو تجور عليّ في حكمك؟ وهو لا يريد سؤاله، بل يقصد نفي الظلم والجور عنه، واستبعاد وقوعها منه، قال جرير:

أعبدًا حلًّا في شعبي غريبًا

ألومًا لا أبالك واغترابًا

يريد أن لا يجتمع هذان.

وأما قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾، [فإنَّ] الفتنة على ضروب في الكلام، وهي في هذا المكان بمعنى المحنة والاختبار، قال الله تعالى: ﴿وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠]، يعني اختبرناك اختباراً، وكأنه قال: إن هي إلا فتنتك التي امتحنت بها خلقك و[اختبرتهم] في التكليف، لتثبت من اهتدى بها، وتعاقب من ضلَّ [عنها].

وأما قوله: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾، فإنه ذكر في هذه الآية وفي نظائرها، أنه يضلُّ قوماً ويهدي آخرين مجملًا للقول في ذلك من غير تفسير.

وكشف في آيات أخر عمَّن يشاء أن يضلَّهم، ومن يريد أن يهديهم، وميزهم وصف بعضهم من بعض وبينهم، فقال في الضلال: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه لا يشاء أن يضلَّ إلا من سبقت منه الجناية، واقترب الإساءة.

/ [ص ٢٨٩] وقال في الهدى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٥ و ١٦]، وقال: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١].

فأوضح بهذه الآيات المفسرة عمَّا ذكره في تلك الآيات المجملة.

فأما هذا الضلال منه والهدى فهو يمتثل وجوهاً، منها: أن يكون الإضلال العقاب والهدى الثواب، وجاز ذلك في الكلام لأنَّ الجزاء عندهم على الشيء يُسمَّى باسم ذلك الشيء على طريق الاتساع، وله نظائر في القرآن.

ومنها: أن يضلَّ العصاة عن الألفاظ في الدنيا التي وعد بها أهل الإيمان.

ومنها: للتسمية، فقد يقال: أكذبتني فلان، إذا سماني كاذباً. وأضلني، إذا سماني ضالاً. قال الشاعر:

الملائكة حتَّى حملت هارون عليه السلام ميتاً، فمرت به على محافل بني إسرائيل ناطقة بموته ومبرئة لموسى عليه السلام من قتله.

وهذا الوجه يروى عن أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام). وروى أيضاً أن موسى عليه السلام نادى أخاه هارون عليه السلام، فخرج من قبره فسأله هل قتله، قال: لا. ثم عاد [إلى قبره]. وكلُّ هذا جائز، والذي ذكره الجهال غير جائز.

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

/ [ص ٢٨٧] الآية الأولى: قول الله ﷻ: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَإِيَّايَ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾﴾ [الأعراف: ١٥٥].

المواضع المسؤول عنها من هذه الآية التي يتعلَّق بها المخالفون منها ثلاث مواضع:

أحدها: قول موسى عليه السلام: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾، فيقولون: كيف خفي على نبي الله أنه لا يجوز في العدل والحكمة أخذ العبد بجرم غيره؟

الثاني: قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ فرزعت المجبرة أن في هذا دلالة على أن الله تعالى يفتن العباد الفتنة التي هي الإضلال.

الثالث: قوله: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾، قالوا: وهذا بيان أنه سبحانه يفعل في طائفة من عباده الضلال ويحرمهم الإيمان، ويخص الأخرى بالهدى ويحببها الضلال.

الجواب:

أما قول موسى عليه السلام: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾، ففيه وجهان:

أحدهما: أن الهلاك هنا هو الموت، قال الله تعالى: ﴿إِنْ أَمْرٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، يعني مات. فكأن موسى عليه السلام قال على سبيل السؤال: أتميتنا مع هؤلاء السفهاء؟ وليس الموت الذي سأل عنه عقوبة، بل على ما جوزه من اتفاق حضور الميتة، كما اتفق هلاك العالمين في طوفان نوح عليه السلام إلا من حملت السفينة، فكان هلاك الكفار منهم عقوبة لهم، وهلاك الأطفال والبهائم ومن لا تكليف عليه معهم لحضور آجالهم.

/ [ص ٢٨٨] وقامت الباء في قوله تعالى: ﴿بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ﴾ مقام (مع)، لأنَّها جميعاً من حروف الخفض.

وطائفة قد أكفروني بحبكم

وطائفة قالوا مسيء ومجرم

التبيان (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٥٣٧]] وقوله: «قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ»

[الأعراف: ١٤٣]، قيل في معنى توبته ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه تاب، لأنه سأل قبل أن يُؤذَن له في المسألة، وليس

للأنبياء ذلك.

الثاني: أنه تاب من صغيرة ذكرها.

الثالث: أنه قال ذلك على وجه الانقطاع إليه والرجوع إلى

طاعته وإن كان لم يعص، وهذا هو المعتمد عندنا دون الأولين.

[[ص ٥٥٠]] وكان هذا الدعاء [أي الدعاء الوارد في قوله

تعالى: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلَا خِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ

الرَّاحِمِينَ» [الأعراف: ١٥١] من موسى انقطاعاً منه إلى الله

تعالى وتقرباً إليه، لا أنه كان وقع منه أو من أخيه قبيح صغير أو

كبير يحتاج أن يستغفر منه، ومن قال: إنه استغفر من صغيرة

كانت منه أو من أخيه، فقد أخطأ.

ويقال له: الصغيرة على مذهبكم تقع مكفرة محبطة، فلا معنى

لسؤال المغفرة لها. وقد بينا في غير موضع أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز

عليهم شيء من القبائح لا كبيرها ولا صغيرها، لأن ذلك يؤذي

إلى التنفير عن قبول قولهم، والأنبياء منزّهون عما يُنفّر عنهم على

كلّ حال.

التبيان (ج ٧) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٣٧]] حكى الله تعالى عن موسى أنه حين قتل القبطي

ندم على ذلك وقال: يا رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي بِقَتْلِهِ، وسأله أن

يعفّر له، فحكى الله تعالى أنه «عَفَّرَ لَهُ»، لأن الله «هُوَ الْعَفُورُ»

لعباده «الرَّحِيمُ» بهم المنعم عليهم [القصاص: ١٦]. وعند

أصحابنا أن قتله القبطي لم يكن قبيحاً، وكان الله أمره بقتله، لكن

كان الأولى تأخيره إلى وقت آخر لضرب من المصلحة، فلما قدّم

قتله كان ترك الأولى والأفضل، فاستغفر من ذلك، لا أنه فعل

قبيحاً. وقال جماعة: إن ذلك كان منه صغيرة غير أنّها وقعت

مكفرة لم يثبت عليها عقاب. ويكون قوله: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ

نَفْسِي» على الوجه الأول: أي بخست نفسي حقها بأن لم أفعل ما

كنت أستحقّ به ثواباً زائداً. وعلى المذهب الثاني مذهب من يقول

بالموازنة يقول: لأنه نقص من ثوابه، وكان بذلك ظالماً لنفسه. فأماً

من قال: إن ذلك كان كبيرةً منه وظلماً، فخارج عمّا نحن فيه، لأنّ

أدلة العقل دلّت على أن الأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح،

لا كبيرها ولا صغيرها. ومن قال: إنه كان ذلك صغيرة، قال: كأنّ

دفعه له المؤدّي إلى القتل صغيرة، لا أنه قصد القتل وكان صغيرة.

الرسائل / (المسائل الحائريات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٣٠٥]] مسألة: عن موسى عليه السلام حيث أمره الله تعالى

بالذهاب إلى فرعون وملاه فقال: «وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ

يَقْتُلُونِي» [الشعراء: ١٤]، كيف [و] يعلم أن الله / [ص

٣٠٦]] تعالى ما بعثه إليهم إلا وهو عاصم له من القتل، وإلا كان

نقضاً للغرض؟

الجواب: موسى عليه السلام وإن كان عالماً بأن الله يمنع من قتله،

فإنما يعلم أنه يمنع منه حتّى يؤدّي الرسالة، فإذا أدى جاز أن

يُمكنهم الله من ذلك ويُخَيّ بينهم وبين قتله، فموسى خاف أن

يُقتل بعد أداء الرسالة ودعائهم إلى الله لا قبل الأداء. ويجوز أن

يكون أراد بذلك تعذيبه وإيلامه الذي يشبه القتل فسماه قتلاً

مجازاً، كما يقال في من ضرب غيره ضرباً وجيعاً: إنه قتله.

[[ص ٣٠٧]] مسألة: عن موسى عليه السلام وقد أمره بالقاء

العصا وانقلبت حيّةً وتولّيه مدبراً كما حكى الله تعالى، وعلام

خاف أن يفعل الله سبحانه به ضرراً؟ فهذا الاعتقاد لا يجوز عليه

وإن كان الله تعالى يريد به فعل الضرر فكيف ينجيه منه الهرب؟

ولم يعلم أن انقلاب العصا عن الجهادية إلى الحيوانية دليل له على

نفسه في أنه تعالى يريد بذلك إبانته من غيره بالمعجز الذي أظهره

على يديه دلالةً أيضاً لغيره عليه، فيكون ذلك مانعاً من التولية

والهرب، ما الكلام في ذلك على الاختصار؟

الجواب: لم يشكّ موسى في [أن] انقلاب العصا حيّةً أنه دالٌّ

على نبوته وأنه معجز له، ولم يترقب بذلك وإنتها خاف بالبشرية من

الثعبان، لأنّ البشر بطبعهم ينفرون عن هذا الجنس وإن علموا أنه

يصل إليهم منه خير، إلى أن رجعت نفسه إليه وثبتت.

مجمع البيان (ج ٧) / الفضل الطبرسي (ق ٦ هـ):

[[ص ٤٢٢]] ثم وصف الشيطان فقال: «إِنَّهُ عَدُوٌّ لِبَنِي

وسوء الأدب معه ومع من أرسله، إن عقول الذين يعتقدون هذه الرواية سقيمة وأديانهم ذميمة.

وَمَا يَلِيْقُ بِالْعَقْلِ هُوَ مَا رُوِيَ عَن مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَذَكَرَهُ وَهَبُ بْنُ مُنْبَهٍ فِي كِتَابِ الْمُبْتَدَأِ، فَقَالَ: لَمَّا فَقَدَ بَنُو إِسْرَائِيلَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَجَسَّسُوا عَنْهُ تَجَسُّسًا شَدِيدًا وَاخْتَلَطُوا وَاجْتَمَعُوا وَمَا يَدْرِي مَنْ خَلَقَ اللَّهُ أَحَدٌ أَيْنَ ذَهَبَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا صَارَ أَمْرُهُ وَمَا شَأْنُهُ، فَبَقُوا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، ثُمَّ أَنْشَأَ اللَّهُ (عَلَا شَأْنَهُ) سَحَابًا سَمِعُوا مِنْهُ أَنَّهُ يُنَادِي: مَاتَ مُوسَى، وَأَيُّ نَفْسٍ لَا تَمُوتُ؟ فَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ قَبَضَهُ.

نهج الحق / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٥٢]] [وفي الصحيحين أن ملك الموت لما جاء لقبض روح موسى لطمه موسى، ففقا عينه.

كيف يجوز لعاقل أن ينسب موسى عليه السلام مع عظمته، وشرف منزلته، وطلب قربه من الله تعالى، والفوز بمجاورة عالم القدس، إلى هذه الكراهة؟ وكيف يجوز منه أن يوقع بملك الموت ذلك، وهو مأمور من قِبَلِ الله تعالى؟

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٥٩]] الثامنة: قصة موسى عليه السلام، وفيها وجوه:

الأول: أنه قتل القبطي، فإما أن يكون مستحقاً، فلا يكون من عمل الشيطان، ولم يكن موسى ظالماً لنفسه ولا ضالماً، لكنه قال هذا.

أو لا يكون مستحقاً، فيكون معصية كبيرة لا يجوز صدورها منه.

والجواب: نختار أنه كان مستحقاً، لكن الأفضل تأخره، فسمي نفسه ظالماً وضالاً باعتبار ترك الأولى. وعمل الشيطان إشارة إلى عمل القبطي، أو القتل الذي هو مسبب عن فعل المعصية التي هي بإغوائه، وإشارة إلى تقديم ما الأولى تأخيره.

الثاني: أنه استعفى من الرسالة الواجب تبليغها، وذلك معصية.

والجواب بالمنع من الاستعفاء، بل طلب المعين على مهمات الرسالة.

الثالث: أنه أمرهم بإلقاء السحر، وهو معصية لا يجوز الأمر بها.

والجواب: أنه أمر مشروط بكونهم محقين كما في قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ... إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

آدم ﴿مُضَلُّ مُبِينٌ﴾ [القصاص: ١٥]، ظاهر العداوة والإضلال.

سؤال: قالوا: إن هذا القتل لا يخلو من أن يكون مستحقاً، أو غير مستحق. فإن كان غير مستحق فالأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم ذلك عندكم، لا قبل النبوة ولا بعدها. وإن كان مستحقاً فلا معنى لندمه عليه واستغفاره منه.

والجواب: أن القتل إنما وقع على سبيل تخليص المؤمن من يد من أراد ظلمه والبغي عليه، ودفع مكروهه عنه، ولم يكن مقصوداً في نفسه. وكل ألم وقع على هذا الوجه فهو حسن غير قبيح، سواء كان القاتل مدافعاً عن نفسه أو عن غيره. وسنذكر الوجه في استغفاره منه وندمه عليه.

[[ص ٤٢٣]] ثم حكى سبحانه أن موسى عليه السلام حين قتل القبطي ندم على ذلك، و﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ في هذا القتل، فإنهم لو علموا بذلك لقتلوني. وقال المرتضى (قدس الله روحه العزيز): إنما قاله على سبيل الانقطاع والرجوع إلى الله تعالى، والاعتراف بالتقصير عن أداء حقوق نعمه، أو من حيث حرم نفسه الثواب المستحق بفعل النذب. ﴿فَاعْفِرْ لِي﴾ [القصاص: ١٦]، معناه قول آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقبول الاستغفار والتوبة قد يُسمى غفراناً.

الطرائف (ج ٢) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤هـ):

[[ص ٥٢]] فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ التَّاسِعِ وَالثَّمَانِينَ بَعْدَ الْمِائَةِ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ أَنَّ مَلَكَ الْمَوْتِ لَمَّا جَاءَ لِقَبْضِ رُوحِ مُوسَى لَطَمَهُ مُوسَى فَقَلَعَ عَيْنَهُ، وَأَسْنَدَهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ فِي صَحِيحَيْهِمَا إِلَى نَبِيِّهِمْ.

قال عبد المحمود: أفيجوز لذوي الأبواب أن يعتقدوا في أنبياء الله ونوابه وخاصته وصفوته مثل هذا الاعتقاد ويصححون الأخبار بذلك؟ وهل يجوز أن يقال عن موسى عليه السلام مثل هذا؟ هكذا أدب الأنبياء مع رُسل إله الأرض والسماء؟ والله لو كان الرسول الذي جاء لموسى عليه السلام من بعض ملوك الدنيا أو من بعض رعيته ويعلم أن فيه مصلحته كما يعلم أن ملك الموت ما جاء إلا لمصلحته ما كان موسى عليه السلام يتلقى الرسول بقلع عينه

/ [[ص ٢٦٠]] الرابع: أنه أوجس في نفسه خيفة، وهو يقتضي شكّه فيما أتى به.

والجواب: أنه خاف التلبيس، فأمنه الله منه وبين له إيضاح حجّته.

الخامس: أخذه برأس أخيه إن كان حقاً فهارون مذنب مع أنه رسول الله، وإن لم يكن حقاً فموسى مذنب.

والجواب: أن موسى عليه السلام فعل ذلك حدّةً وغضباً من فعل قومه لا لخطأ من هارون، وقد كان عليه السلام سريع الغضب، والحدّة غير مذمومة، ولهذا قال نبينا ﷺ: «خيار أمتي حدادها الذين إذا غضبوا رجعوا»، فحملته حدّته على جذب رأس أخيه ليدينه ويتحقّق منه كيفية الواقعة، فأشفق هارون أن يظنّوا خلاف ذلك، قال: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي﴾ [طه: ٩٤]، أي لئلا يظنّ القوم أنك تريد قتلي وضربي، ولم يعلموا أنه حدّة وغضب منك عليهم.

السادس: أنه قال في قصة الخضر عليه السلام: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرًا﴾ (٧١)، فإن كان كما قال فالخضر مذنب وإلا فموسى، وكذا في قوله: ﴿أَقْتَلْتُ نَفْساً زَكِيَّةً﴾ [الكهف: ٨٤]، ولم تكن زكية.

والجواب عن الأوّل: أنه نكر ظاهراً، فإن من نظر إلى ظاهر الواقعة ولم يعرف حقيقتها أنكرها، أو أنه نكر إن كان ظلماً، أو أنه عجب، فإن من رأى شيئاً عجيباً جداً يقول: هذا شيء منكر.

وعن الثاني: أنه كان على طريق الاستفهام، وأمّا قتل الخضر للغلام عند خشية الإرهاق والخشية لا تنفيذ علماً بل ظناً، فإن ذلك في حق غير الأنبياء، وأمّا الأنبياء فظنّوهم علوم، أو أن الله أمره بقتله.

* * *

حرف النون

١٤ - النبوة:

تعريف النبي:

النكت الاعتقادية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣٤]] فإن قيل: ما حدُّ النبي وما حدُّ الرسول؟
فالجواب: النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر أعم من أن يكون له شريعة كمحمد ﷺ أو ليس له شريعة كيحيى عليه السلام، مأموراً من الله تعالى بتبليغ الأوامر والنواهي إلى قوم أم لا. والرسول هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة من البشر، وله شريعة إما مبتدأة كآدم عليه السلام أو تكملة لما قبلها كمحمد ﷺ، مأمور من الله تعالى بتبليغ الأوامر / [[ص ٣٥]] والنواهي إلى قوم.

* * *

البرهان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

وهذه الرئاسة قد تكون نبوة، وقد تكون إمامة ليست بنبوة.
فالنبي هو المؤدّي عن الله سبحانه بغير واسطة من البشر، والغرض في تعيينه بيان / [[ص ٥١]] المصالح من المفاصد.

* * *

تمهيد الأصول/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٥٣]] [في معنى النبي والرسول]:

وصف النبي (عليه وآله السلام) بأنه نبيّ يحتمل أمرين، فإن كان مهموزاً [ف] من الإنباء الذي هو الإخبار، وإن كان مشدداً غير مهموز فهو مشتق من النبوة التي هي الارتفاع، ويفيد فيه الرفع وعلو المنزلة. فمتى قُصد بهذه اللفظة الرفع لا يجوز أن يقال إلا بغير همز.

ولا يلزم على ذلك أن يقال في كل رفيع المنزلة: إنه نبيّ؛ لأن الاشتقاق وإن اقتضى ذلك فإن بالعرف صارت هذه اللفظة مختصة بمن علت منزلته لقيامه بأعباء الرسالة، والعزم على أدائها إذا كان من البشر. ولأجل ذلك لا توصف الملائكة بأنهم أنبياء، وإن كان فيهم من هو رسول من قبل الله تعالى مؤدّ عنه. فصار قولنا: نبيّ، عبارة عن أدّى عن الله تعالى بلا واسطة من البشر إذا كان منهم.

ولا يمتنع أن يقال فيه أيضاً: نبيّ - بالهمز - ويراد به الإخبار، لكنّ الشرع ورد بالمنع من ذلك؛ لما روي عنه عليه السلام من قوله: «لا تنبروا باسمي»؛ لأنّه قصد ما قلناه من التعظيم وعلو المنزلة.

وأما قولنا: رسول، فهو في أصل اللغة يفيد أن مرسلأ أرسله، بشرط أن يكون المرسل قبل ذلك؛ لأنهم لا يسمون من لا يعلمون منه القبول رسولاً، غير أن هذا وإن كان مطلق اللغة فالعرف قد خصص هذه اللفظة بمن كان رسولاً من قبل الله. ولأجل هذا إذا قالوا: (قال الرسول كذا) لا يفهم منه إلا رسول الله، كما أنهم إذا قالوا: عاصي، لا يفهم من ذلك إلا من كان عاصياً لله تعالى دون من كان عاصياً لغيره، وإن كانت اللفظة تقتضي ذلك، لكن تُخصّص بالعرف.

* * *

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٢٤٤]] الكلام في النبوة:

النبي في العرف هو المؤدّي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر. ومعنى النبي في اللغة يحتمل أمرين:

أحدهما: المخبر، واشتقاقه يكون من الإنباء الذي هو الإخبار، ويكون على هذا مهموزاً.

والثاني: أن يكون مفيداً للرفع وعلو المنزلة، واشتقاقه يكون من النبوة التي هي الارتفاع. ومتى أريد بهذا اللفظ علو المنزلة فلا يجوز إلا بالتشديد بلا همز، وعلى هذا يحمل ما روي عنه عليه السلام أنّه قال: «لا تنبروا باسمي» أي لا تهمّزوه، لأنّه أراد علو المنزلة.

ولا يلزم أن يكون كل عالي المنزلة نبياً، لأن بالعرف صارت هذه اللفظة مختصة بمن علت منزلته لتحمل أعباء الرسالة والقيام بأدائها، إذا كان من البشر، ولذلك لا توصف الملائكة بأنهم أنبياء وإن كان فيهم رسل من قبل الله تعالى. ولا يمتنع أن يقال أيضاً بالهمز ويراد به الإخبار إلا أنّه مكروه لما ورد من الخبر. وقولنا رسول / [[ص ٢٤٥]] يفيد في أصل اللغة أن مرسلأ أرسله، بشرط تحمّل الرسالة لأنّه لا يسمّى بذلك من لا يعلم منه القبول لذلك. والعرف خصص هذا اللفظ فيمن كان رسولاً من قبل الله

تعالى، ولذلك إذا قيل: قال الرسول، لا يُفهم إلا رسول الله ﷺ. وفي غيره يكون مقيداً بأن يقال: رسول فلان.

* * *

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ١٠٣]] والنبوة هي الأخبار الواردة عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر، وإنسا الواسطة ملك من الملائكة وهو جبرئيل عليه السلام.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨ هـ):
[[ص ٤٩]] مجلس في النبوات:

النبي في العرف هو المؤدّي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر، والرسول في أصل اللغة يفيد أن مرسلأ أرسله بشرط تحمّله الرسالة.

* * *

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):
[[ص ٤٥٥]] القسم الأوّل: في النبوة وما يتعلّق بها:

النبي إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده، ليكملهم بأن يُعرّفهم ما يحتاجون إليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته.

* * *

الرسالة الماتعية / المحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ):
[[ص ٣٠٣]] في النبوة:

النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة بشري، وإنما يُعلم صدقه بواسطة المعجز، وهي فعل خارق للعادة، متعذّر في جنسه أو صفته، مطابق لدعوى المدّعي.

والشرع إنمّا يتضمّن دلالة الخلق على مصالحهم ومفاسدهم، وأنت تُجوّز اختلاف المصالح باختلاف الأزمان، فجاز اختلاف الشرائع تبعاً لاختلاف المصالح.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ):

[[ص ١٥٣]] البحث الأوّل: النبي هو البشري المخبر عن الله تعالى بغير واسطة من البشر، والرسول وإن كان وضع اللغة عبارة عن المؤدّي عن غيره، فقد صار بعرف الاستعمال عبارة عن المؤدّي عن الله بغير واسطة من البشر، فيقع هذا الاسم على الملك المؤدّي عن الله وعلى البشري المخصوص باسم النبوة، ولا يقع اسم النبوة إلا على البشر خاصّة دون الملك.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):
[[ص ١٢٢]] البحث الأوّل: في تعريفه:

إنه الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم، العالم بكيفية ذلك، المستغني في علومه، وأمره من السماء لا عن واسطة البشر، المقترنة دعواه للنبوة بأمر خارقة للعادة.

واحترزنا بقولنا: (المستغني) مع تمام القيد عن الإمام، فإنّه وإن كان عالماً ومأموراً من السماء بإصلاح الخلق لكن بواسطة النبي.

وقيد الأمر من السماء هو العمدة في خواص النبوة.

* * *

المتخذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧ هـ):
[[ص ٣٧١]] القول في النبوات:

اعلم أن قولنا: (نبي) اسم لما علت منزلته وارتفع قدره لقيامه بأعباء الرسالة والعزم على أدائها، إذا كان من البشر ولم يكن أداءه بواسطة بشر. وإنمّا قلنا ذلك لأنّه مشتق من النباوة التي هي الارتفاع، بدلالة قول الشاعر:

لأصبح رثماً دقاق الحصى

مكان النبي من الكاتب

تقدير البيت: لأصبح مكان النبي من الكاتب مدقوق الحصى مرثومه، أراد به المرتفع من الأرض والكاتب.

وإنمّا قيّدنا بقولنا: (إذا كان من البشر-)، لأن الملك لا يُسمّى نبياً وإن كان رسولاً. والتقييد بقولنا: (ولم يكن أداءه بواسطة بشر)، هو لأنّه لو أدّى بواسطة بشر كعمل النبي وولاته لم يُسمّ نبياً.

وهذا اللفظ يُستعمل مشدداً غير مهموز، ويُستعمل مهموزاً غير مشدّد. فإذا استعمل مشدداً غير مهموز فهو من النباوة التي هي الارتفاع كما ذكرناه، وإذا كان مهموزاً فهو من النبأ الذي هو الخبر. ولا يجري هذا اللفظ على النبي عليه السلام مهموزاً وإن حصل فيه معناه الذي هو الإنباة والإخبار لأنّه كان عليه السلام يُنبى ويخبر عن الله تعالى وعن الغيوب، لما روي عنه عليه السلام أنّه سمع رجلاً يقول له يا نبي الله، فقال: «لست نبي الله، إنّما أنا نبي الله»، ولما روي عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال: «لا تنبوا باسمي»، أي لا تمهزوه.

[[ص ٣٧٢]] وأمّا الرسول فهو من حُمّل رسالة ليؤدّيها إلى الغير، بشرط أن يكون قد قبل الرسالة، لأنّه لو لم يقبلها لم يُسمّ

النبي ﷺ هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر.

أقول: لِمَا فرغ من مباحث العدل أردف ذلك بمباحث النبوة، لتفرعها عليه، وعرف النبي بأنَّه الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. فبقيد (الإنسان) يخرج الملك، وبقيد (المخبر عن الله) يخرج المخبر عن غيره، وبقيد (عدم واسطة بشر) يخرج الإمام والعالم، فإتتهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي ﷺ.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):
[[ص ٢٣٩]] [المطلب الأول]: في معرفة النبي، وحسن بعثه به، ووجوبها في الحكمة وغايتها:
وفيه أبحاث:

الأول: النبي هو الإنسان المأمور من السماء بإصلاح الناس في معاشهم ومعادهم، العالم بكيفية ذلك، المستغني في علمه وأمره عن واسطة البشر، المقترنة دعواه بظهور المعجز. وفي هذا فوائد:

الأولى: كونه إنساناً، إذ لولاه لدخل الملك المتلقي الوحي من السماء.

الثانية: كون أمر ذلك الإنسان من السماء، وهو العمدة في النبوة على قاعدة الإسلام، لأنَّ الفلاسفة القائلين بالنبوة يسندون أوامره ومعجزاته إلى خواص نفسانية / [[ص ٢٤٠]] واتصالات بالمجردات، لا إلى أوامر إلهية صادرة من لدن حكيم عليم.

الثالثة: أن كونه مستغنياً في علومه عن البشر يُخرج الإمام، لأنَّه أيضاً مأمور من السماء بالإصلاح المذكور لكن بواسطة البشر، وهو النبي.

* * *

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٩٥]] [مباحث النبوة: من هو النبي؟]:
قال [أي العلامة الحلي]: الفصل العاشر: في النبوة: وفيه مباحث: الأول: النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر.

أقول: لِمَا فرغ من [مباحث] التوحيد والعدل شرع في [بحث] النبوة، وقدم البحث عن تعريف النبي، وهو المسمى بمطلب (ما)، أي ما النبي؟ إذ البحث عن الشيء مسبق بتصوره أولاً، فنقول:

رسولاً، ولا بدَّ من مرسل، ومرسل إليه، ومن رسالة تحمّلها. وهذا اللفظ إذا أُطلق فإنَّه لا يفهم منه إلا رسول الله في العرف، وإذا أُريد به غيره فلا بدَّ من أن يُقيد فيقول: رسول السلطان أو الخليفة أو غيرهما. هذا، كما أن الربَّ إذا أُطلق فإنَّه لا يفهم منه إلا الله تعالى، وإذا أُريد به غير الله تعالى فلا بدَّ من أن يُقيد، فيقال: ربُّ الدار، وربُّ الضيعة.

* * *

معارض الفهم/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٧٣]] أقول: النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. فب (الإنسان) يخرج الملك، وب (المخبر عن الله تعالى) يخرج المخبر عن غيره، ويقولنا: (بغير واسطة أحد من البشر) يخرج العالم الذي يُخبر عن الله تعالى بواسطة النبي.

* * *

تسليك النفس/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٨٣]] مقدّمة: [من هو النبي؟]:
النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر.

فخرجت الملائكة والمخبر عن غير الله تعالى والعالم. ولا بدَّ من اختصاصه بظهور المعجزة على يده تدلُّ على صدقه. والمعجزة ما خرق العادة، من ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد، مع مطابقته للدعوى، وتعذُّره في جنسه وصفته.

* * *

مناهج اليقين/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٤٧]] النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. فلا يصدق هذا الحدُّ على الملك، ولا على المخبر عن غير الله، ولا على العالم.

* * *

أعلام الدين/ الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[[ص ٥٠]] فالنبي هو المؤدِّي عن الله سبحانه بغير واسطة من البشر، والغرض في تعيينه بيان / [[ص ٥١]] المصالح من المفساد.

* * *

النافع يوم الحشر/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٩٢]] في أن النبوة واجبة في الحكمة:
قال [أي العلامة الحلي]: الفصل الخامس: في النبوة:

النبِيُّ لغةً مأخوذ من الإنباء وهو الإخبار، أي مخبر عن الله تعالى. وقيل: مأخوذ من النبوة، وهي الارتفاع، ومنه يقال: تنبأ فلان إذا ارتفع وعلا. وقيل: النبيُّ هو الطريق، ويقال للرُّسُل: أنبياء الله لكونهم طُرُق الهداية إليه.

واصطلاحاً: هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. ف(الإنسان المخبر) جنس شامل للنبيِّ وغيره، ويخرج به الملك، لأنَّه مخبر أيضاً لكنَّه ليس بإنسان. وقولنا: (المخبر عن الله تعالى) يُخْرِجُ المخبر عن غيره. وقولنا: (بغير واسطة أحد من البشر) يخرج به الإمام والعالم، فإنَّهما يُخْبِرَانِ عن الله تعالى بواسطة البشر، أعني النبيَّ ﷺ.

* * *

حسن البعثة ولزومها:

النكت الاعتقادية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٣٤]] الفصل الثالث: في النبوة:

فإن قيل: حكمة الله تقتضي نصب الأنبياء والرُّسُل أم لا؟ فالجواب: تقتضي ذلك وتوجبه.

* * *

[[ص ٣٥]] فإن قيل: ما الدليل على أن نصب الأنبياء والرُّسُل واجب في الحكمة؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنَّه لطف، واللطف واجب في الحكمة، فنصب الأنبياء والرُّسُل واجب في الحكمة.

* * *

النكت في مقدّمات الأصول/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٤١]] باب الكلام في الرسالة:

[٦٩] فإن قال: ما الدلالة على جواز بعثه بالرُّسُل ﷺ؟ فقل: قدرته على ذلك، واستحالة تعذُّره عليه.

[٧٠] فإن قال: ما الدليل على حسن بعثه بالرُّسُل؟ فقل: ما في ذلك من اللطف للخلق.

[٧١] فإن قال: ما الدليل على أن فيها لطفاً للخلق؟ فقل: وجودها فيما سلف بالصحيح من السمع.

/ [[ص ٤٢]] [٧٢] فإن قال: ما الدلالة على وجودها من السمع؟ فقل: تواتر الأخبار بما ظهر على كثير من مدَّعيها من العجز في نفسه بالنظر إلى رسه بالعقل.

* * *

الذخيرة في علم الكلام/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٢٣]] فصل: في بيان وجه حسن بعثة الأنبياء

(صلوات الله عليهم):

اعلم أنَّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنَّ في أفعال المكلف ما إذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية أو الامتناع من القبائح العقلية، وفيها ما إذا فعله اختار فعل القبيح أو الإحلال بالواجب، وإذا علم الله تعالى ذلك فلا بدَّ من إعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه إلى فعل الواجب ويعدل ما يدعوه إلى فعل القبيح، لأنَّ إعلامه بذلك من جملة إزاحة عتته في تكليفه. وإذا كان تمييز ما يدعوه من أفعاله أو يصرف لا سبيل له إليه باستدلال عقلي، ولم يحسن أن يفعل الله تعالى له العلم الضروري به، فتجب بعثة من يُعلِّمه بذلك.

وهذا الوجه خاصَّة هو الذي نقول فيه: إنَّ البعثة إذا حسنت له وجبت، وإنَّ الوجوب إذا لا ينفصل من الحسن.

والذي يدلُّ على أنَّ العلم بأحوال هذه الأفعال في كونها أظافاً لا يُعلِّم ضرورة، ما دللنا به على أنَّ المعرفة به تعالى لا تكون ضرورة وأنَّ وقوعها من كسبنا أدخل في كونها [لطفاً].

وأيضاً فلا يصحُّ أن نعلم أحوال هذه الأفعال في كونها أظافاً إلّا مع العلم بذاته تعالى، فهو كالفرع عليه، ولا يصحُّ في الفرع أن يكون العلم به ضرورياً والعلم بالأصل مكتسباً.

وغير ممتنع أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول وإن لم يكن / [[ص ٣٢٤]] معه شرع، وإلى ذلك ذهب أبو عليّ.

وليس يُفسد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من أن ذلك عبث، لأنَّ ما في العقول يُغني عنه، أو قولهم: إنَّ ذلك يقتضي أن لا يجب النظر في معجز هذا النبيِّ، ولا يحسن إظهار معجز لا يجب النظر فيه.

وذلك أنَّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنَّه إذا دعا إلى ما في العقول على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه من كان لا يطيع، فيخرج من أن يكون عبثاً إلى أن يصير واجباً. وأيُّ فرق في وجوب البعثة بين أن يأتي النبيُّ بشرع هو لطف، أو يكون دعاؤه إلى ما في العقل نفسه هو اللطف، ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً إذا كان على سبيل التأكيد، ويجري مجرى ترادف الأدلّة.

وأما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قلنا إذا كان دعاؤه لطفاً إلى ما في العقل، ولو لم يكن كذلك لم يجب ما قالوه، فإنَّه غير مسلّم لهم أن المعجز لا يحسن إظهاره إلّا مع وجوب

/ [[ص ٣٢٦]] على أن القول بأن تكليف الرسالة مستحق يقتضي وجوب بعثة الرُّسل، وإن لم يكن في إرساله فائدة لأحد من تحمُّل شرع، ولا غير ذلك من الوجوه المتقدمة، لأنه غير ممتنع أن يخلو المعلوم من ذلك، ويستحقُّ بعض المكلفين بأعماله الرسالة، فيجب إرساله على كلِّ حالٍ جزاءً على عمله.

* * *

شرح مجل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٦٩]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: متى علم الله تعالى أن لنا في بعض الأعمال مصالح وأطافاً أو فيها ما هو مفسدة في الدين - والعقل لا يدلُّ على ذلك - وجبت بعثة الرسول لتعريفه. ولا سبيل إلى تصديقه إلا بالمعجز.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٤٤]] مسألة: [في كون الرئاسة واجبة في حكمته تعالى]:

الرئاسة واجبة في حكمته تعالى على كلِّ مكلف يجوز منه إشار القبيح، لكونها لطفاً في فعل الواجب والتقريب إليه وترك القبيح أو التباعد منه، بدليل عموم العلم للعقلاء بكون من هذه حاله عند وجود الرئيس المبسوط اليد الشديد التدبير القويّ الرهبة إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وكونهم عند فقدته أو ضعفه بخلاف ذلك.

وقد ثبت وجوب ما له هذه الصفة من الألفاظ في حكمته تعالى، فوجب لذلك نصب الرؤساء في كلِّ زمان اشتمل على مكلفين غير معصومين.

والمخالف لنا في هذه لا يعدُّ خلافه أن يكون في الفرق بين وجود الرؤساء وعدمهم في باب الصلاح، أو في صلاح الخلق برئيس، أو في وقوع القبح عند وجودهم كفقدهم.

فإن خالف في الأوّل فيجب مناظرته، لظهور هينه للعقلاء وعلمهم بكذبه على نفسه فيما يُعلم ضرورةً خلافه.

وإن خالف في الثاني لم يضرّ، لأننا لم نقل: إن صلاح الخلق نفع كلِّ رئيس، وإنما دللنا على كون الرئاسة لطفاً في الجملة، فصالح العقلاء على رئيس دون رئيس لا يقدر، على أننا سنبيّن أن الرئاسة المطلوب بها لا فساد فيها، لعصمة من ثبتت له وتوفيقه.

وإن خالف على الوجه الثالث لم يقدر أيضاً، لأن الرئاسة لطف وليست ملجئة، فلا يُجرِّجها عن ذلك وقوع القبيح عندها

النظر فيه. وذلك منقسم، لأنه إذا دعا المكلف إلى أمر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معجزه واجباً، وإن لم يكن الأمر على ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وإن لم يجب.

وقولهم: هذا الوجه يُؤدّي إلى جواز إظهار المعجزات على أيدي الصالحين ومن ليس بنبيّ. قلنا: ذلك عندنا جائز، وسيأتي الكلام فيه.

وغير ممتنع أن يعث الله تعالى نبياً بلا شرع، ويكون العلم بأنه نبيّ نفسه لطفاً ومصلحةً لنا. وجائز أيضاً أن يعث الله تعالى من يُجرِّبنا بالقطع على عقاب العصاة، فإن العقول تُجوز ذلك بالعفو، فإذا ورد نبيّ بأنه يستوفي فقد استفدنا منه ما كنا لا نعلمه بعقولنا.

/ [[ص ٣٢٥]] ورأيت جماعة من محصلي شيوخ أصحاب أبي هاشم يُجيزون ذلك.

وليس يمتنع أيضاً أن يحسن البعثة وإن لم تجب إذا بعث الرسول لتعريفنا بين السموم والأغذية وليوقفنا على اللغات التي يتخاطب بها، لأن الإعلام بالفرق بين السم والغذاء - وإن لم يكن واجباً على ما ذكر في الكُتب، وأن العلم به يمكن بالتجارب والعدايات - فقد يحسن الإعلام ويكون ذلك وجهاً لحسن البعثة وإن لم تكن واجبة. وكذلك القول في اللغات أمّها وإن جاز أن تكون بالمواضعة ويُستغنى بها عن التوقيف. فليس بمتنع أن يقوم التوقيف مقام المواضعة.

وعلى مذهب أبي هاشم في قطعه على أن أصول اللغات لا تكون توقيفاً وإنما تكون مواضعة يستمرُّ هذا الوجه، بأن يقال: إذا تقدّمت مواضعة على بعض اللغات فجائز فيما يأتي بعدها من اللغات المختلفة أن تكون توقيفاً وجائز أن تكون بمواضعة، فلا يمتنع أن يأتي النبيّ بالتوقيف على ذلك.

وليس يجوز أن يكون وجه حُسن بعثة النبيّ ما في المعرفة بنبوته من الثواب على سبيل التعريض للنفع، وذلك أن الفعل لا يجوز أن يجب إلا لوجه وجوب معقول، وما ليس بواجب في نفسه ولا له وجه وجوب معقول لا يُستحق عليه ثواب.

وليس لأحد أن يجعل وجه حسن البعثة: أن الرسالة مستحقة بعمل للرسول تقدّمها. وذلك أن هذا الوجه لو صحَّ لم يُؤثّر فيما قصدناه من الردّ على منكري بعثة الرُّسل من البراهمة. وليس مع ذلك بصحيح، لأن الثواب على الأعمال الشاقّة لا يكون إلا نفعاً محضاً، وتكليف الرسالة إلزام لما فيه مشقّة وكلفة، فصفته منافية لصفة الثواب.

وكمعتقدي حصول صلاحهم برئاسة ما وعدمه بوجود أخرى، فهم يكرهون هذه ويؤثرون تلك، كراهية قريش ومن وافقها في الرأي رئاسة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لا اعتقادهم فوت الأمانى بثبوتها، وإيثارهم رئاسة غيره، لظنهم بلوغ الأغراض الدنيوية بها، فهؤلاء أيضاً لم ينكروا عموم الصلاح بالرئاسة في الجملة، وإنما كرهوا رئاسته لصارف عنها، وآثروا أخرى لداع إليها.

وكممن حسد بعض الرؤساء وشنأه من العقلاء إنما يكره رئاسته حسداً وبغضاً، ولا يكره رئاسته من لا شأن بينه وبينه، كقريش ومن وافقها على حسد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وبغضه في الفضل على جميعهم وتقدمه في الإسلام على سائرهم وعظيم نكايته فيهم، إنما كرهوا رئاسته لذلك، ولم يكرهوا رئاسته من لا داعي لهم إلى حسده وعداوته.

وكممن يرى الرئاسة لأنفسهم ويُرشِّحهم لها، إنما يكرهون كل رئاسة / [[ص ١٤٧]] مناكسة لهم، ويعتقدون حصول الفساد بها فيما يخصهم، لأن مقصودهم لا يتم إلا بذلك، ككراهية المستخلفين بعد وفاة النبي ﷺ ومن تبعهم من خلفاء بني أمية وبني العباس رئاسة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وذريته عليهم السلام، لا اعتقادهم حصول الفساد بها فيما يخصهم، لأن مقصودهم من رئاسة الأنام لا يتم إلا بذلك.

ولم ينكر أحد منهم الرئاسة، وكيف يُنكرونها مع حصول العلم بمشاورتهم عليها، ومنافستهم فيها، واستحلالهم بعد استقرارها لهم ذم القادح فيها، ومظاهرتهم بأن نظام الخلق وصلاح أمرهم لا يتم إلا بطاعتهم والانقياد لهم، واستصلاحهم رعاياهم بالرؤساء، واجتهادهم في تحيُّر ذوي البصائر لسياسة البلاد ومن فيها بالتأمر على أهلها، وكراهية رعية الظلمة من الرؤساء المسرفين في الفساد لرئاستهم لما فيها من الضرر ديناً وديناً، واعتقادهم الصلاح بفقدائها لذلك.

ولا يكره أحد من هؤلاء رئاسة ذوي العقل والإنصاف، ولا يعتقد حصول الفساد بها، بل يتمناها لعلمه بما فيها من الصلاح. وعلى هذا يجري القول في كل طائفة من العقلاء كرهوا رئاسة رئيس، إنما يكرهونها لأمر يخصهم نفعه وضرره، فليتأمل يوجد ظاهراً، وشبهة الخصم به مضمحلّة، ومن المقصود في إيجاب الرئاسة العامة أجنبية، والمنة لله.

ولا يقدح في الاستصلاح بالرئيس ووجوب وجوده لذلك

كسائر الألفاظ، ولأن الواقع / [[ص ١٤٥]] من القبيح عندها يسير من كثير، ولو لولاها لوقع أضعافه بقضية العادة.

ولا فرق في وجوب الاستصلاح بما يرفع القبح جملة، أو بعضه، أو يُبعد منه، أو يُؤثّر وقوع كل واجب واحد، أو يُقرب إليه.

ولا يقدح في ذلك إيثار بعض العقلاء لرئيس دون رئيس، واعتقاد الصلاح لفقد الرؤساء، لأننا لم نستدل بفعلهم، وإنما استدللنا بقضية العادة الجارية بعموم الصلاح بالرؤساء والفساد بفقدهم، فحكمنا بوجوب ما له هذه الصفة في حكمته سبحانه وقبح الإخلال به مع ثبوت التكليف، وليس في الدنيا عاقل عرف العادات ينازع فيما قضينا به من الفرق بين وجود الرؤساء المهيبين وعدمهم، بل حال ضعفهم.

وفعل العقلاء أو بعضهم بخلاف ما يعلمونه لا يقدح في علمهم، كما لا يقدح إيثارهم للقبائح وإخلالهم بالواجبات الضرورية في وجوب هذه وقبح تلك.

على أن دعواهم اعتقاد بعض العقلاء حصول الصلاح للخلق بعدم الرؤساء، كاعتقاد بعضهم عدم الصلاح بوجودهم، كذب على أنفسهم يشهد الوجود به، لعلمنا بأنه ليس في الدنيا عاقل سليم الرأي من الهوى يُؤثّر عدم الرؤساء جملة ويعتقد عموم الصلاح به والفساد بوجودهم، فالمعلوم من ذلك هو اعتقاد بعض العقلاء حصول الفساد برئاسة ما يختصه ضررها بحسد أو طمع أو خوف ضرر إلى غير ذلك، دون نفي الرئاسة جملة، كأهل الذعارة والمفسدين في الأرض الذين لا يتم لهم بلوغ ما يؤثرونه من أخذ الأموال والفساد في الأرض إلا بفقد الرؤساء المرهوبين، فلذلك آثروا فقدهم واعتقدوا حصول الصلاح لهم بعدمهم، ولا شبهة في قبح هذا الاعتقاد / [[ص ١٤٦]] والإيثار.

وهم مع ذلك غير منكرين لحصول الصلاح بجنس الرئاسة، ولهذا لا تُوجد فرقة منهم بغير رئيس مقدّم يرجعون إلى سياسته، كالخوارج وغيرهم من فرق الضلال الذاهبين إلى قبح كل رئاسة تحالف ما هم عليه من النحلة، كاعتقاد الكفار والمنافقين ذلك في رئاسة الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

وإنما كرهوا رئاستهم واعتقدوا حصول الفساد بها والصلاح بعدمها، لا اعتقادهم حصول المفسدة بها لكونها قبيحة، ولم ينكر أحد منهم وجوب الرئاسة جملة، ولهذا لم نر فرقة منهم إلا ولها رئيس مطاع.

ولا يمنع من عموم اللطف بالرئاسة تقدير وجود واحد منفرد لا يتقدّر منه ظلم أحد، لأنّ من هذه صفته إذا كان الظلم مأموناً منه صحّ منه العزم على فعله متى تمكّن منه، لأنّ العزم على القبح لا يفتقر إلى التمكّن منه في الحال، لصحّة عزم كلّ من جاز منه القبح على ما يقع بعد أحوال متراحية على العزم.

وإذا صحّ هذا، فعلم هذا المفرد أنّ من ورائه رئيس متى رام الظلم منعه منه بالقهر أو أنزل به ضرراً مستحقاً أو مدافعاً به، صرفه ذلك عن العزم عليه، كما يصرف ظنّ كلّ عاقل عن العزم على قتل السلطان أنّه متى رام ذلك منع منه، ولا فرق والحال هذه بين كون الرئاسة لطفاً في أفعال القلوب أو الجوارح.

وهذا التحرير يقتضي كون الرئاسة لطفاً في الجميع، لأنّ الصارف عن أفعال الجوارح صارف عن العزم عليها، كما أنّ الداعي إليها داع إلى العزم، والعزم على الشيء جزء منه أو كالجزء في الحسن والقبح.

ولا قدح بعموم المعرفة للأزمان والتكاليف والمكلفين في اللطف، وخصوص الغنى والفقر في تميّز الرئاسة منها فيما له كانت لطفاً، لأنّ قياس الألفاظ بعضها على بعض لا يجوز، لوقوف كونها أظافاً على ما يعلمه سبحانه، وإثبات أعيانها وأحكامها بالأدلة.

فعموم المعرفة لعموم مقتضياتها وأحكامها بالأدلة وخصوص الغنى والفقر / [[ص ١٥٠]] لا اختصاص موجهها، لا لكونها لطفاً في الجملة، واختصاص الرئاسة بمن يجوز منه فعل القبح في أفعال الجوارح وما يتعلّق بها من أفعال القلوب، وبكلّ زمان وجد فيه مكلفون بهذه الصفة بحسب ما اقتضته الأدلة فيها، ولا يُجرّجها ذلك عن كونها لطفاً لمخالفتها باقي الألفاظ، كما لم يُجرّج كلّ لطف خالف لطفاً سواه في مقتضاه عن كونه كذلك.

* * *

/ [[ص ١٥٣]] [الغرض من بعثة النبي]:

والغرض في بعثة النبيّ - زائداً على الاستصلاح برئاسته إن كان رئيساً عقلياً من الوجه الذي ذكرناه - بيان مصالح المرسل إليهم من مفسادهم التي لا يعلمها غير مكلفهم سبحانه، وهو الوجه في حسن البعثة، لكون اللطف غير مختصّ بجنس من جنس، ولا بوجه من وجه، ولا وقت من وقت، وإنّما يعلم ذلك عالم المصالح.

وقد بيّنا وجوب فعل ما يعلمه لطفاً من فعله سبحانه، وبيان

عقلاً قولنا: إنّ العقاب لا يستحقّه بعضنا على بعض، لأنّ المقصود يصحّ من دون ذلك، من حيث كان علم المكلف أو ظنّه بأنّه متى رام القبيح منعه منه الرئيس بالقهر صارفاً له عنه، بل ملجئاً في كثير من المواضع، ولأنّ العقاب وإن لم يستحقّه بعضنا على بعض، فالمدافعة حسنة بكلّ ما يغلب في الظنّ ارتفاع القبح به، وإن تلفت معه نفس الدافع.

/ [[ص ١٤٨]] فإذا كان هذا ثابتاً عقلاً، وعلم المكلف بكون الرئيس القويّ منصوباً لمدافعة مريدي الظلم عن المظلوم، صرفه ذلك عن إيثاره.

على أنّا وإن منعنا من كون العقاب مستحقاً بعضنا ونفينا استحقاق القديم له قطعاً، فإنّا نُجيز استحقاقه منه سبحانه على القبح عقلاً، ونقطع به حسّاً، وتجويز المكلف كون الرئيس الملطوف له به منصوباً له عقاب العاصي كافٍ في الزجر.

ولا يقدح فيما ذكرناه القول بأنّ الصلاح الحاصل بالرؤساء دنيويّ، فلا يجب له نصبهم، لأنّنا قد بيّنا تخصّصه بالدين وإن اقترن به الدنيويّ، على أنّ وجودهم إذا أثر صلاح الدنيا - كالأمن فيها، والتصرّف في ضروب المعاش بمنع الرؤساء المفسدين، وصرف من يُتوهّم منه الفساد عنه بالرهبة، وارتفاع هذا الصلاح الدنيويّ بعدمهم يقهر الظالمين وأخافهم ذوي السلامة - عاد الأمر إلى الصلاح الدنيويّ بوجودهم المؤثّر، لوقوع الحسن وارتفاع القبح، وفساد الدين بعدمهم، ولم يفصل من الصلاح الدنيويّ بغير إشكال.

ولا يقدح في ذلك دعوى الإلجاء لخشوف الرئيس إلى فعل الواجب وترك القبح على ما اعتمده المتأخرون من مخالفينا، لأنّ ذلك يُسقط ما لا يزالون يمنعون منه من تأثير الرئاسة في وقوع الواجب وارتفاع القبح، من حيث كان الشيء لا يكون ملجئاً إلا بعد كونه غاية في التأثير، فكيف يجتمع القول بذلك مع نفي التأثير جملةً لذي عقل سليم.

وبعد فالملجئ إلى الفعل والترك هو ما لا يبقى معه صارف عن الفعل ولا / [[ص ١٤٩]] داع إلى الترك، فتجب إذ ذاك وقوع هذا وارتفاع ذلك، والرئاسة بخلاف ذلك، لعلمنا ضرورةً بتردّد الدواعي إلى الواجب والقبيح والصوارف عنهما، ووقوع كثير من القبيح، وارتفاع كثير من الواجب عند وجود الرؤساء المهيبين، واستحقاق فاعل القبح والمخلّ بالواجب الذمّ والاستخفاف، واستحقاق مجتنب هذا وفاعل ذلك المدح، وكلّ هذا ينافي الإلجاء بغير شبهة.

والطريقة الثانية: أن تُفرد كل فرقة من المخالفين بكلام يخصهم، فتكلم أولاً على حسن البعثة ليسقط به خلاف البراهمة، ثم نتكلم في جواز النسخ ليسقط قول اليهود والنصارى، ثم نتكلم في نبوة نبينا (عليه وآله السلام) ليسقط قول من ادعى تأييد شرع غيره من اليهود والنصارى. ثم نحن نفعل ذلك على أوجز الوجوه وأكملها إن شاء الله.

[الحسن الذي لا ينفصل من الوجوب]:

فأما الذي يدل على حسن بعثة الرُّسل فهو ما يُؤدُّونه إلينا من المصالح والألطف؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي، أو صرفه عن فعل القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح والإخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك؛ لأنَّ الأوَّل لطف له، والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة علته في التكليف في فعل اللطف، على ما بيَّناه فيما مضى، ولا يمكن إعلام المكلف ذلك إلا بأن يبعث إليه نبياً يعلمه ذلك.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنه لا يمكن الوصول إلى ذلك باستدلال عقلي، ولا يحسن خلق العلم الضروري بذلك؛ لأنَّ التكليف يمنع منه، فلم يبق بعد ذلك إلا بعثة الرسول ليُعرفه ذلك.

وهذا، الوجه الذي نقول [فيه]: إنَّه متى حسنت بعثة الأنبياء وجبت، فلا ينفصل الحسن من الوجوب.

/ [[ص ٤٥٥]] وإنا قلنا: لا يمكن العلم بهذه الألفاظ ضرورة؛ لأننا قد بيَّنا أنَّ العلم بالله تعالى إنَّما يكون لطفاً إذا كان كسباً، وإن كان ضرورةً لا يكون لطفاً، وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يكون العلم بالشرائع ضرورياً والعلم بذاته كسبياً؛ لأنَّه يُؤدِّي إلى أن يكون علم الفرع أقوى من علم الأصل، ولا يجوز ذلك. ولا يمكن حصول العلم بهذه العبادات إلا مع العلم بذاته تعالى، فلأجل ذلك صارت فرعاً.

[في جواز بعث نبيٍّ لم يكن معه شرع]:

ويجوز أن يبعث الله تعالى نبياً ليؤكِّد ما في العقول، وإن لم يكن معه شرع. ولا يكون ذلك عبثاً من حيث إنَّ العقل قد كفي فيه؛ لأنَّه لا يمتنع أن يكون نفس بعثة نبيٍّ يدعو إلى ما في العقل لطفاً للمكلفين، فيؤمن عند ذلك من لم يكن يؤمن لولا دعاؤهم، وإن لم يكن معه شرع.

وعلى هذا يجب إظهار المعجزات على يده؛ لأننا فرضنا أن في بعثته لطفاً، ويجب أيضاً علينا النظر فيها؛ لما قلناه.

ما يعلمه كذلك من أفعال المكلف، فيجب متى علم أن من جنس أفعاله ما يدعوه إلى الواجب ويصرفه عن القبيح، أو يجتمع له الوصفان، أو يكون مقرَّباً أو مبعداً، أن يُبيِّن ذلك للملطوف له بالإيحاء إلى من يعلم من حاله تحمُّله بأعباء البلاغ، وكونه بصفة من تسكن الأنفس إليه، وإقامة البرهان على صدقه متى علم تخصُّص المصلحة ببيانه ﷺ دون فعله تعالى العلم بذلك في قلبه، أو خطابه على وجه لا ريب فيه، أو ببعض ملائكته، أو كونه نائباً في بيان المصلحة مناب ما تصحَّ النيابة فيه.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٦٢]] [الوجه في بعثة الرُّسل بالشرائع]:

والوجه في بعثة الرُّسل بالشرائع كونها بياناً لمصالح المبعوث إليهم من مفاسدهم، وقد بيَّنا وجوب ما له هذه الصفة، لكونها لطفاً من حيث كان اللطف لا يختصُّ شيئاً معيناً، فغير ممتنع أن يعلم سبحانه أن من جنس أفعال المكلفين أو بعضهم ما إذا فعلوه دعا إلى الواجب العقلي وصرف عن القبيح، وما إذا فعلوه أو اجتنبوه دعا إلى القبيح وصرف عن الواجب، وما إذا فعلوه أو اجتنبوه دعا إلى المندوب.

وإذا علم ذلك وجب في حكمته سبحانه إعلام المكلف به ليفعل ما هو مصلحة له كصلاة الخمس وصوم الشهر، ويحتسب ما هو مفسدة له كالزنا والربا وشرب / [[ص ٦٣]] الخمر، لكون ذلك واجباً في حقِّ كونه سبحانه مريداً به صلاح المكلف حسب ما قدَّمناه.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ٤٥٤]] ولنا في الكلام على حسن بعثة الرُّسل

طريقان:

أحدهما: أن ندلَّ على أن الله تعالى بعث رُسلًا وصحَّت نبوتهم؛ فلولا أنَّه كان حسناً لما ثبت ذلك؛ لأنَّه تعالى لا يفعل ما فيه وجه من وجوه القبح.

وإذا تكلمنا في هذا الوجه ينبغي أن نتكلم على نبوة نبينا ﷺ؛ لأنَّه الذي يتعلَّق بنبوته ما هو مصلحة لنا من الشرع، دون من تقدَّم من الرُّسل؛ لأننا إذا صحَّحنا رسالته (عليه وآله السلام) ثبت لنا حسن البعثة، وبطل به أيضاً قول كلِّ من خالف في نبوته وإن أجازوا البعثة، من حيث ادعى أن النسخ لا يجوز أو أن شرعهم مؤبَّد، من اليهود والنصارى.

في النسخ سمعاً، ومنهم من أجاز النسخ وخالف في نبوة نبينا ﷺ. ولنا في الكلام على هؤلاء طريقتان:

الطريق الأول: أن ندلّ على أن الله تعالى بعث أنبياء وصحّت نبوتهم، فلو لا أنه كان حسناً لما ثبت ذلك، لأنه تعالى لا يفعل القبيح، ومتى تكلمنا على هذا الفصل فينبغي أن نتكلم في صحّة نبوة نبينا ﷺ، لأنه المهم الذي نحتاج إليه، لتعلّق مصالحنا بشرعه دون من تعدوا من الرّسل الذين نسخ شرعهم، ومتى ثبتت لنا نبوته بطلت جميع الأقوال، قول من خالف في حسن بعثه، أو / [[ص ٢٤٦]] خالف في جواز النسخ عقلاً أو شرعاً، أو خالف في نبوة نبينا ﷺ، فصار الكلام في ذلك أولى من غيره. والطريق الثاني: أن نتكلم على فرقة فرقة بكلام يخصهم، فتكلم أولاً في حسن البعثة لبطل مذهب البراهمة ثم نتكلم في نبوة نبينا ﷺ.

والذي يدلّ على الفصل الأول من هذه الأقسام وهو الكلام في حسن البعثة هو أنهم يؤدّون إلينا ما هو مصلحة لنا في التكليف العقلي، ولا يمكننا معرفة ذلك بالعقل، ولا يمتنع أن يعلم الله أن في أفعال المكلف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح أو الإخلال بالواجب، فيجب أن يعلمنا ذلك، لأنّ الأول لطف لنا والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة العلة من المكلف في فعل اللطف على ما مضى بيانه. ولا يمكن إعلام ذلك إلا ببعثة الرّسل الذين يُعلمونا ذلك، لأنّه لا يمكننا الوصول إليه بضرورة العقل ولا باستدلال، ولا يحسن خلق العلم الضروري بذلك، لأنّه ينافي التكليف، فلم يبق بعد ذلك إلا ببعثة الرّسل ليُعرفونا ذلك. وعلى هذا الوجه متى حسنت البعثة وجبت ولا ينفصل الحسن من الوجوب.

وإنما قلنا: لا يحسن خلق العلم الضروري بذلك، لأننا بيّنا أنّ معرفة الله تعالى إنّما تكون لطفاً إذا كانت كسبية، والعلم بالشرائع فرع على / [[ص ٢٤٧]] العلم بالله، ولا يجوز أن يكون الفرع ضرورياً والأصل كسبياً فيكون الفرع أقوى من الأصل. ويجوز أن يبعث الله تعالى نبياً ليؤكّد ما في العقول وإن لم يكن معه شرع، ولا يكون ذلك عبثاً، لأنّه لا يمتنع أن تكون نفس بعثته لطفاً للمكلفين. فعلى هذا يجب إظهار المعجزات على يده، لأننا فرضنا أنّ في بعثته لطفاً، ولو لم يكن في بعثته لطف لما كان أيضاً عبثاً كما لا يكون نصب أدلّة كثيرة على شيء واحد عبثاً وإن كان الدليل الواحد كافياً في هذا الباب.

على أنّه لو لم يكن في دعائه لطف لما كان عبثاً، كما لا يكون نصب أدلّة كثيرة على شيء واحد عبثاً، وإن كان الدليل الواحد كافياً في هذا الباب.

[في وجوب النظر في معجز النبي]:

فأمّا النظر في معجزه فإن كان معه شرع أو يكون في بعثته لطف، فإنّه يجب علينا النظر فيه، وإن لم يكن كذلك بل فيه مجرد تأكيد ما في العقل، فإنّ النظر قد يحسن ولا يجب. فلا يُسلم لهم أنّ النظر في المعجز واجب على كلّ حال.

ومتى أُلزمتنا على ذلك جواز إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبي من الأنمّة والصالحين، فإنّما نُجوزّه وستكلم عليه فيما بعد، إن شاء الله.

ويحسن أيضاً أن يبعث الله تعالى نبياً، وإن لم يكن معه شرع، إذا كان العلم بنبوته لطفاً لنا.

ويحسن أيضاً بعثة نبي يُخبرنا بالقطع على عقاب الفساق؛ لأنّ العقل يُجوزّ العفو عنهم، فالقطع / [[ص ٤٥٦]] أمر مستفاد بالشرع.

ويحسن أيضاً بعثة الأنبياء ليُعرفونا الفرق بين السموم القاتلة والأغذية، وإن لم يكن ذلك واجباً؛ لإمكان التوصل إليه بالتجربة والعادات.

ويحسن أيضاً أن يبعث الله نبياً ليُعرفنا اللغات. ومن قال: إنّ أصل اللغات مواضعة، يمكنه أن يقول بعد حصول المواضعة: يمكن أن يبعث الله نبياً يوقفنا على لغة أخرى، وإن لم يكن ذلك واجباً.

ولا يجوز أن يكون حسن بعثة الأنبياء لما في المعرفة بنبوتهم من الثواب؛ لأنّ الفعل لا يجب إلا لوجه وجوب معقول، وما ليس له وجه وجوب في نفسه لا يستحقّ عليه ثواب.

فأمّا قول من قال: إنّ الرسالة مستحقّة، فيحسن أن يفعل للاستحقاق، فباطل؛ لأنّ الثواب على الأعمال لا يكون إلا نفعاً خالصاً واصلاً على طريق التعظيم، وتكليف الرسالة فيه مشاقّ عظيمة، فكيف يكون مستحقاً بالطاعات؟

* * *

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٤٥]] والمخالف في بعثة الرسول طوائف: منهم البراهمة الذين خالفوا في حسن بعثة الرّسل، ومنهم اليهود وهم فرّق: منهم من خالف في جواز النسخ عقلاً، ومنهم من خالف

الأفعال مصلح أو مفسد، فبعث الأنبياء لتعريف المكلف ذلك.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨هـ):
[[ص ٤٩]] الذي يدل على حسن بعثة الأنبياء أنهم يؤدّون إلينا ما هو مصلحة لنا في التكليف العقلي، ولا يمتنع أن يعلم الله أنّ في أفعال المكلف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن القبيح العقلي، وإذا فعله دعاه إلى فعل القبيح أو الإخلال بالواجب، فيجب أن يعلمنا ذلك، لأنّ الأوّل لطف والثاني مفسدة.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):
[[ص ١٢٩]] فصل: في الكلام في النبوة:
متى كانت بعثة الرسول ﷺ بياناً لما لا سبيل من جهة العقل إلى العلم به، من مصالح المبعوث إليهم ومفاسدهم وجبت، وفي الوجوب الحُسن وزيادة.
يبيّن ما ذكرناه أنّه غير ممتنع أن يكون من جنس أفعال المكلف ما إذا فعله دعا إلى الواجب العقليّ وصرف عن القبيح، وما إذا فعله دعا إلى القبيح أو صرف عن الواجب، وإذا علم سبحانه ذلك وكان العقل غير دالّ عليه لوجب في حكمته سبحانه إعلام المكلف به، وبعثة الرسول لتعريفه، إزاحةً للعلة في تكليفه.

* * *

مجمع البيان (ج ٦) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):
[[ص ٢٣١]] ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾
[الإسراء: ١٥]، معناه: وما كنّا معذّبين قوماً بعداب الاستئصال، إلّا بعد الإعذار إليهم، والإنذار لهم بأبلغ الوجوه، وهو إرسال الرُّسل إليهم مظاهراً في العدل، وإن كان يجوز مؤاخذتهم على ما يتعلّق بالعقل معجلاً. فعلى هذا التأويل تكون الآية عامّة في العقليات والشرعيات. وقال الأكثرون من المفسّرين وهو الأصحّ: إنّ المراد بالآية أنّه لا يُعذّب سبحانه في الدنيا، ولا في الآخرة، إلّا بعد البعثة. فتكون الآية خاصّة فيما يتعلّق بالسمع من الشرعيات. فأما ما كانت الحجّة فيه من جهة العقل، وهو الإيمان بالله تعالى، فإنّه يجوز العقاب بتركه، وإن لم يبعث الرسول عند من قال: إنّ التكليف العقلي ينفك من التكليف السمعي.
على أنّ المحقّقين منهم يقولون: إنّه وإن جاز التعذيب عليه

وأما النظر في المعجزة فإن كان معه شرع أو كان نفس بعثته لطفاً فإنّه يجب علينا، وإن لم يكن كذلك بل بمجرد ما في العقل فإنّه يحسن النظر في معجزه وإن لم يجب، ومتى ألزمتنا على ذلك جواز إظهار المعجزات على يد الأئمّة والصالحين فإننا نلتزمه وستكتلم عليه فيما بعد إن شاء الله.

وتحسن بعثة الأنبياء لأمر آخر نحو تعريفنا للقطع على عذاب الكفّار، ولتعرّفونا بعض اللغات، ولتعرّفونا الفرق بين السموم القاتلة والأغذية وكثيراً من مصالح الدنيا على ما بيّناه في شرح الجمل، وإن لم يكن جميع ذلك واجباً لإمكان الوصول إلى هذه الأشياء من غير جهة الأنبياء على ما بيّناه في الشرح.

* * *

البرهان على ثبوت الإيمان / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):
[[ص ٥٠]] ووجوب الرئاسة، لكون المكلف عندها أقرب من الصلاح، وأبعد من الفساد.
ووجوب ما له هذه الصفة لكونه لطفاً، ووقوف هذا اللطف على رئيس لا رئيس له، لفساد القول بوجود ما لا نهاية له من الرؤساء، ومنع الواجب في حكمته تعالى.
ولا يكون كذلك إلّا بكونه معصوماً، وكون الرئيس أفضل الرعيّة وأعلمها لكونه إماماً لها في ذلك، وقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه.
ووجوب نصبه بالمعجزات والنصّ المشتدّ إليه، لوجوب كونه على صفات لا سبيل إليها إلّا ببيان علام الغيوب سبحانه.
وهذه الرئاسة قد تكون نبوة، وقد تكون إمامة ليست نبوة.
فالنبيّ هو المؤدّي عن الله سبحانه بغير واسطة من البشر، والغرض في تعيينه بيان / [[ص ٥١]] المصالح من المفسد.
والدلالة على حسن البعثة لذلك قيام البرهان على وجوب بيان المصالح والمفاسد للمكلف في حقّ المكلف، فلا بدّ متى علم سبحانه ما له هذه الصفة من بعثه مبيّناً له، ولا بدّ من الموت المبعوث معصوماً فيما يرد به من حيث كان الغرض في تعيينه ليعلم المكلف المصالح والمفاسد من جهته، فلو جاز عليه الخطأ فيما يؤدّيه لارتفعت الثقة بأدائه، وقبح العمل بأوامره واجتناب نواهيه.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٦٧]] القول في النبوات:
يجوز أن يعلم [سبحانه وتعالى] أنّ لنا في بعض

حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَى﴾ [طه: ١٣٤]، فبين تعالى أن بعثة الرُّسُلِ لقطع الحجَّة.

/ [[ص ٣٦٢]] والعلماء ذكروا وجوهاً ثلاثة:

الأوَّل أن قالوا: إنَّ الله (جلُّ ثنائه) إن كان خلقنا لنعبده، فقد كان يجب أن يُبين لنا العبادة التي يريدنا منا أيها ما هي، وكم هي، وكيف هي، فإنَّه وإن وجب أصل الطاعة في العقل، فكيفيتها غير معلومة لنا. فبعث الله تعالى الرُّسُلَ لقطع هذا العذر، فإنَّهم إذا بيَّنوا الشرائع المفصلة زالت أعدارهم.

وثانيها: أن يقولوا: إنَّك ركبتنا تركيب شهوة وغفلة، وسلَّطت علينا الهوى والشهوات، فهلاً أمددتنا يا إلهنا بمن إذا سهونا نَبَّهنا، وإذا مال بنا الهوى منعنا؟ ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراءً لنا على تلك القبائح.

وثالثها: أن يقولوا: هب أنا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفر، ولكن لا نعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عُذِبَ خالدًا مخلدًا في النَّار، لاسيما وكنا نعلم أن لنا في فعل القبيح لذَّة، وليس لك فيه مضرَّة؛ ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحاً استحقَّ الثواب [الخالِد]، لاسيما وكنا قد علمنا أنَّه لا منفعة لك في شيء، فلا جرم لم يكن مجرَّد العلم بالحسن والقبح داعياً ولا وازعاً.

أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعدار، فكانت البعثة قطعاً له لعذر المعاندين من هذه الوجوه.

وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقلُّ العقل بدركه، فقد ذكروا أموراً:

أحدها: العقل لا يدلُّ إلا على الصفات التي يحتاج العقل إليها، أمَّا السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق إليها إلا السمع.

وثانيها: أن المكلف يبقى خائفاً فيقول: لو اشتغلت بالطاعة لكنت متصرفاً في ملك الله تعالى بغير إذنه، ولو لم أشتغل بها فربما أُعذَّب على ترك الطاعة، فيبقى في الخوف على التقديرين، وعند البعثة يزول هذا الخوف.

وثالثها: أنَّه ليس كلُّ ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه، فإنَّ النظر إلى وجه الحرَّة العجوز الشوهاء قبيح، [وإلى وجه الأَمَّة الحسناء] حسن / [[ص ٣٦٣]] في الشرع.

ورابعها: أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاءٌ ومنها

قبل بعثة الرسول، فإنَّه سبحانه لا يفعل ذلك مبالغاً في الكرم والفضل والإحسان والطول، فقد حصل من هذا أنَّه سبحانه لا يعاقب أحداً حتَّى ينفذ إليهم الرُّسُلَ المنبئين إلى الحقِّ، الهادين إلى الرشد، استظهاراً في الحجَّة، لأنَّه إذا اجتمع داعي العقل وداعي السمع تأكَّد الأمر وزال الريب فيما يلزم العبد. وقد أخبر سبحانه في هذه الآية عن / [[ص ٢٣٢]] ذلك. وهذا لا يدلُّ على أنَّه لو لم يبعث رسولاً لم يحسن منه أن يعاقب، إذا ارتكب القبائح العقلية، إلا أن يُفرض في بعثة الرسول لطفاً، فإنَّ عند ذلك لا يحسن منه سبحانه أن يعاقب أحداً، إلا بعد أن يُوجَّه إليه ممَّا هو لطف له، فيزاح بذلك علته.

* * *

نقد المحصِّل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

/ [[ص ٣٥٠]] القسم الأوَّل: في النبوات:

مسألة: المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة:

المعجز أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة. وإنَّما قلنا: (أمر) لأنَّ المعجز قد يكون إتياناً بغير المعتاد، وقد يكون منعاً من المعتاد. وإنَّما قلنا: (خارق للعادة) ليطمئن به المدعي عن غيره. وإنَّما قلنا: (مقرون بالتحدي) لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجَّة لنفسه، وليطمئن عن الإرهاص والكرامات. وإنَّما قلنا: (مع عدم المعارضة) ليطمئن عن السحر والشعبذة.

أقول: هذا حدُّ المعجز، وأتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه. وإنَّما قدَّم بيانه، لأنَّ إثبات النبوة مبنيٌّ عليه. قال صاحب الصحاح: تحدت فلاناً: إذا ماريته في فعل، ونازعته للغلبة. والإرهاص إحداث معجزات تدلُّ على بعثة نبيٍّ قبل بعثته، وكأنَّه تأسيس لقاعدة نبوته. والرهبص بالكسر: العرق الأسفل من الحائط. يقال: رهصت الحائط بما يقيمه.

* * *

/ [[ص ٣٦١]] ذكر فوائد بعثة الرسول على التفصيل:

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول: قد عرفت أنَّ الأمور قسبان: منها ما يستقلُّ العقل بإدراكه، ومنها ما لا يستقلُّ والأوَّل كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم. وفائدة بعثة الرُّسُلِ في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل، وقطع عذر المكلف من كلِّ الوجوه، على ما قال تعالى: ﴿لئلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ

وقال لنوح عليه السلام: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، ولا شك أن الحاجة إلى الغزل والنسج والخياط والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة إلى الدرع، وتوقيفها على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم للخلق، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

وثاني عشرها: أنه لا بد في المعيشة من علمي الأخلاق والسياسة، فلا بد من البعثة لتعليمهما، ولهذا قال تعالى لنبيه: ﴿خُذِ الْعَصَا وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

فقد ظهرت فوائد البعثة [من هذه الوجوه].

الجواب عن شبهات اليهود:

وأما شبهة اليهود، فالجواب عن أولاهما: أن الله تعالى بين أن شريعة موسى عليه السلام مؤقّنة بياناً إجمالياً، ولم يُبين كمّيّة الوقت. قوله: (لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر، كما عرف أصل الدين بالتواتر)، قلنا: لم لا يجوز أن يكون توفر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفرها على نقل الكيفيّة، فلا جرم كان أحد / [[ص ٣٦٥]] التواترين أقوى من الآخر.

والجواب عن أخراهما: أن بلوغ رواة هذا الخبر إلى حدّ التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا، وإذا كان كذلك لم يحصل العلم بهذا الخبر.

* * *

[[ص ٣٦٥]] وأما الشبهة الأولى لليهود، فجوابها أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأييد في قوله: (تمسكوا بالسبت أبداً)، وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدّة طويلة، فإن التأييد قد يُستعمل فيما يبقى مدّة طويلة، فإن في التوراة: (إن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك: إني جعلت كل دابة حيّة مأكلاً لك ولذريّتك، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبداً، ما خلا الدم، فلا تأكلوه)، ثم حرّم على لسان موسى كثيراً من الحيوان، وهذا نسخ ظاهر، وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى. وفي السفر الثاني من التوراة: (قربوا كل يوم خروفين: خروف عشية بين المعارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم)، ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم. وقال في موضع: (كل عبيد خدم ست سنين يُعرض عليه العتق، فإن لم يقبل تُقبأ ذنّه ويُستخدّم أبداً)، وقال في موضع

دواءً ومنها سمٌّ، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر، وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير ضرر وخطر.

وخامسها: أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك، ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة، لأن التجربة يُعتبر فيها التكرار، والأعمار البشريّة كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة؟ ثم إنهم وقفوا على الكلّ بالرصد، فكيف وقفوا على أحوال عطارد، مع أن الآلات الرصدية لا تفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وكثرة بعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب؟

وسادسها: أن الإنسان مدنيّ بالطبع، والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرعبة في الطاعات وزاجرة بنا عن السيئات.

وسابعها: لو فوّض كفيّة العبادة إلى الخلق، فربما أتى كل طائفة بوضع خاص، ثم أخذوا ينتقضون لها فيفضي ذلك إلى الفتن. وأما وضع الشريعة فمما ينافي ذلك.

وثامنها: أن الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد، والعادة لا تكون عبادة. وأما الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون هو واقفاً على كميّته كان إتيانه به محض العبادة، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغربية في الحجّ.

وتاسعها: أن العقول متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية عزيزة جداً، فلا بد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم أيضاً، ليصير كل مستعداً إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه.

وعاشرها: أن كل جنس تحته أنواع، فإنّه يوجد فيما بين تلك

الأنواع / [[ص ٣٦٤]] نوع واحد هو أكملها، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء. فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ، ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن. وكذا الإنسان لا بد فيه من رئيس، والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان، أو على الباطن وهو العالم، أو عليهما معاً وهو النبي ﷺ أو من يقوم مقامه، فالنبي يكون كالقلب في العالم، وخليفته كالدماغ. وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذلك قوّة البيان والعلم إنما تفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم.

وحادي عشرها: الهداية إلى الصناعات النافعة، قال الله تعالى في داود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]،

وأما فوائد البعثة التي عدّها فنقول: ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والأفعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة، وتساعدتهم في الأمور الدنيّة وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح. وباقى الوجوه التي عدّها، فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها ممّا لا فائدة في إيراده، فإنّ الأنبياء ﷺ لم يُعلّمونا الطبّ ولا طبائع الحشائش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطارد، ولا أكثر الصناعات.

[[ص ٣٦٧]] طريقة الحكماء في إثبات النبوة:

وأما الوجه السادس فمأخوذ من الحكماء، فطريقتهم في إثبات النبوة أنّهم يقولون: الإنسان مدنيّ بالطبع. يعنون به أنّ الشخص الواحد لا يمكنه أن يُحصّل أسباب معاشه وحده، فإنّه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق، واللباس الذي يحفظه من الحرّ والبرد، والمسكن الموافقة في الفصول المختلفة، والأسلحة التي يتحفّظ بها من السباع والأعداء، وكلّ ذلك غير حاصل في أصل الوجود، بل كلّها ممّا يحصل بالصناعات. والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعاً، بل هو مضطرّ إلى معاونة بني جنسه في ذلك، حتّى يقوم كلّ واحد لشيءٍ من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيّش، وهذا معنى التمذّن.

ولا بدّ فيما بينهم من معاملات ومعاضات. وإذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بدّ من قانون بينهم مبنيّ على العدل والإنصاف حتّى لا يخيّف بعضهم على بعض. ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصيّة في ذلك البعض، وإلّا لما قبله الباقون، وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتّى ينقادوا لذلك، فالآتي بها هو النبيّ. ولا بدّ له من أمر يختصّ / [[ص ٣٦٨]] به دون غيره، يقتضي ذلك لمن وقف عليه أن يقرّ بكونه نبياً وينقاد له، وذلك هو المعجز.

ولا بدّ من أن يُمهّد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقيناً أو تقليداً، والإقرار بنبوة ذلك النبيّ، وأن يضع بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون، وأن يفرض عليهم العبادات، لئلا ينسوا عقائدهم في خالقهم ونبّيهم، وأن يعدّهم ويوعدهم في الآخرة، لتكون عقائدهم موافقة لما يُظهِرون من العبادات والمعاملات، كيلا يخونوا ولا يذهبوا مذهب أهل النفاق، وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الأمر

آخر: (يُستخدّم خمسين سنة، ثمّ يعتق في تلك السنة). وأمثال هذه كثيرة، يقف عليها كلّ منصف يطّلع على كتّيبهم المنزلة.

/ [[ص ٣٦٦]] وأما شبهتهم الثانية، وهي القول بأنّ موسى ﷺ أخبر أنّ شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة. فذلك غير مسلّم، لأنّ موسى ﷺ ما أخبر عن المعاد والقيامة في التوراة، وإنّا أخبر بها الأنبياء الذين كانوا بعده.

والقول بانتشار اليهود في شرق الأرض وغربها باطل، لأنّهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بختنصر أكثرهم، ولم يصل إلى العجم منهم أحد، قبل ما بعث بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسرائهم إلى أصفهان، فبنوا فيها المدينة المعروفة باليهوديّة. ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يُعتبّر التواتر في نقلهم لما صار التوراة ثلاث نسخ مختلفة: إحداها التي في أيدي اليهود القرابين والرّبانيين، والثانية التي في أيدي السامرة، والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتّفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم، وهي في أيدي النصارى. والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيّات مشهور. وإذا لم يبق لهم نقل التواتر التي عليها أساس دينهم بالتواتر، فكيف يُعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بأنّ شرعه يبقى إلى القيامة؟

وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك، إلّا أنّ تواتر اليهود انقطع في الوساطة وتواترهم في المبدأ، فإنّ الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلي العدد، ولذلك صار لإنجيلهم أربع نسخ: نسخة متى، ونسخة يوحنا، ونسخة لوقا، ونسخة ماركوس، وذلك لأنّ كلّ واحد من أكابر الحوارين نقله على وجهه. وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة، كإباحة لحم الخنزير، وجواز ترك الختان والغسل، مروّي عن الحواريين، لا عن عيسى ﷺ.

وقوله في الجواب - عن المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى بأنّ ذلك لا يجب إذا كان له احتمالان. والاستدلال بنزول المتشابهات - غير وارد عليهم، لأنّهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به في الدّين، والمتشابهات ليست من هذا القبيل، لأنّ الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] لا يضرّ في الأمور الدنيّة بالاتّفاق. وتمكين الكفّرة / [[ص ٣٦٧]] من المسلمين، وعدم إجابة دعوات أهل الحقّ، وإجابتها لأهل الباطل، فليس ممّا يضرّ بأموال الدّين. ونقائضها لا ينفع فيها. وقوله: (تجوز الشيء لا ينافي القطع بعدمه)، فكما قاله، إذا لم يكن العدم واجباً.

حَتَّى يَتَّقُوا به ويعملوا بحسبه. وهذه الضرورات لنوع الإنسان أهم من خلق الأشفار والحاجين لوقاية العين، ومن تعريض الأظفار على لحوم الأصابع، وغير ذلك مما يشبهه.

فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال، لا بد وأن يبعث الأنبياء ويُمهّد الشرائع كما هو موجود في العالم، ليحصل النظام ويتعيّن الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله.

* * *

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٥٦]] فصل: طريقة الحكماء في إثبات النبوة:

للحكماء في إثبات النبوة طريق آخر، وهو أن الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا يمكن تعيّنه إلا باجتماعه مع أبناء نوعه، ليقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون إليه في معاشهم من الأغذية والملبوسات والأبنية وغير ذلك، فيتعاونون في ذلك. إذ يمتنع أن يقدر واحد على جميع ما يحتاج إليه من غير معاونة غيره فيه.

وإذا كان كل إنسان مجبولاً على شهوة وغضب، فمن الممكن أن يستعين من أبناء نوعه من غير أن يعينهم، فلا يستقيم أمرهم إلا بعدل. ولا يجوز أن يكون مقرّر ذلك العدل أحداً منهم من غير مزية، إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم.

/ [[ص ٤٥٧]] والمعجز هو الذي به يمتاز مقرّر العدل عن غيره، ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن مقبولاً عند الجمهور، ولو لم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا كون ذلك من عنده.

فإذن لا يمكن استقامة أمور نوع الإنسان إلا بنبيّ ذي معجز، يُخبرهم عن ربهم بما لا يمتنع في عقولهم، ويظهر العدل، ويدعوهم إلى الخير، ويعدهم بما يرغبون فيه إن استقاموا، ويوعدهم بما يكرهونه إن لم يستقيموا، ويُمهّد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كل ما يشاء، المطلع على الضمائر، الغني عن غيره، لكيلا ينسوه ويقلبوا شريعته ظاهراً وباطناً. وقواعد يقتضي-

العدل في الأمور المتعلقة بالأشخاص وبالنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين أو يعمل بخلافها، ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في دنياهم وأخراهم، فإن من الممتنع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكّر في علمي التشريح ومنافع الأعضاء أن يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم.

فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب.

* * *

تجريد الاعتقاد / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٢١١]] البعثة حسنة، لاشتغالها على فوائد ك: معاضدة العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدلّ، وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح، والنافع والضار، / [[ص ٢١٢]] وحفظ النوع الإنساني، وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم، المتفاوتة، وتعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق، والسياسات، والإخبار بالعقاب والثواب، فيحصل اللطف للمكلف.

/ [[ص ٢١٣]] [وجوب البعثة]:

وهي واجبة، لاشتغالها على اللطف في التكاليف العقلية.

* * *

[[ص ٢١٥]] [عمومية البعثة]:

ودليل الوجوب يُعطي العمومية، ولا تجب الشريعة.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقق الحليّ (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٥٣]] والبعثة حسنة، لأنّ العقل يُجوز اشتغالها على المصلحة وخلوها عن وجوه المفساد، وما كان كذلك كان حسناً. ويُحكى عن طائفة من الهند القول بقبح البعثة، واحتجّوا لذلك بأنّ الرسول إن جاء بما يدلّ عليه العقل / [[ص ١٥٤]] كان العقل كافٍ، وإن جاء بما يناهض العقل لم يجز الانقياد إليه، كما لو جاء بإباحة الظلم والكذب.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يأتي بتفصيل ما يدلّ عليه العقل جملة لا تفصيلاً؟ فإنّ العقل يشهد بأنّ ما كان لطفاً في واجب فهو واجب، ثم لا نهتدي إلى كون الصلاة مثلاً أو الصوم مشتملاً على ذلك اللطف، فيكون الشرع دالاً على هذا القدر وأشباهه ممّا لا يدلّ العقل عليه بعينه، فظهر أنّ القسمين اللذين أشاروا إليهما غير حاصرين.

وإذا عرفت ذلك فوجه حسن البعثة كون الرسول مرشداً للعباد إلى مصالحهم الدنيوية، وربّما كان مرشداً إلى أمور دنيوية أيضاً.

* * *

/ [[ص ١٦١]] البحث الثالث: في ما يستدلّ به على صدق مدّعي النبوة:

وذلك أمران: إمّا المعجز أو نصّ النبيّ، وهذا القسم الأخير في التحقيق يعود إلى الأوّل، لأنّ المعجز الدالّ على صدقه، دالّ على نبوة من ينصّ عليه، فكان نبوة الثاني معلومة بالمعجز الدالّ على الأوّل، وإن كان بينها يسير فرق.

الاحتمال / [[ص ١٦٣]] المرجوح غير منافٍ للإيham، فالإيham متحقق على هذا التقدير.

قوله: (متى يدلُّ على التصديق إذا عَلِمَ أَنَّهُ من فعل الله أم إذا جُهِلَ؟)، قلنا: على كلِّ واحد من التقديرين، لأنَّه بتقدير أن يكون من فعل الله يكون دالًّا بالاتِّفاق، وبتقدير أن يكون من فعل غيره يجب في الحكمة على الله سبحانه إزالة ذلك رفعا للإيham. والمثال الذي أشاروا إليه غير مطابق لموضع النزاع، لأنَّه يُعَلِّمُ أَنَّ الفاعل غير المدَّعي وكالته، فالإيham مرتفع على ذلك التقدير.

قوله: (من المحتمل أن يكون ذلك المدَّعي للنبوة وقد اختصَّ بما لأجله صحَّ منه أن يفعل ذلك المعجز)، قلنا: المقصود يحصل على هذا التقدير، لأنَّه لا يتيسَّر ذلك الفعل منه إلا مع اختصاصه من فعل الله بأمر خارقة للعادة باعتبارها أمكنه الفعل، وبتقدير أن لا يكشف الله ذلك يلزم الإيham.

/ [[ص ١٦٤]] وهذا الوجه يصلح جواباً عن بقيَّة الاحتمالات المفروضة.

وإذا عرفت أنَّ المعجز هو الطريق إلى العلم بصدق مدَّعي النبوة، فالمعجز إن كانت مشاهدة فلا بحث، وإلا كان الطريق إلى العلم بها النقل المتواتر لا غير.

فلنذكر حقيقة التواتر والشرائط المعتبرة في إثباته العلم، فنقول: الخبر هو ما يحتمل التصديق والتكذيب، ثمَّ هو إمَّا أن ينقله قوم لا يجوز عليهم التواطؤ والمراسلة في افتعاله، وهو المسمَّى بالتواتر في الاصطلاح، وإمَّا بخلاف ذلك وهو خبر الواحد. والقسم الثاني لا يمكن إثبات الأمور العلمية به، لأنَّه يفيد الظنَّ، فلا يكون مادَّة للبرهان اليقيني.

وأما الأوَّل فإنَّه يصحُّ [أن] تثبت به العقائد العلمية، لكن بشروط ثلاثة:

أحدها: أن يكون ما تضمَّنه النقل محسوساً، كما إذا أخبر الجماعة الذين لا يجوز عليهم التواطؤ ولا الكذب بما سمعوه أو شاهدوه أو أدركوه ببعض حواسِّهم، فإنَّه يحصل العلم اليقيني بخبرهم، ولا كذلك إذا أخبروا بشيءٍ من عقائدهم، فإنَّ اليهود مثلاً وإنَّ أخبروا بما يعتقدونه مع بلوغهم حدَّ / [[ص ١٦٥]] التواتر، فإنَّه لا يفيد خبرهم العلم، لأنَّه ليس إخباراً عن محسوس، ولو أخبر هؤلاء بأنَّهم شاهدوا قدوم مسافر أو بناء دار أو غير ذلك من الأمور المحسوسة لأفاد العلم.

وثانيها: بلوغهم الحدَّ الذي يُعَلِّمُ استحالة التواطؤ معه على الافتعال. وهل لذلك حدٌّ؟ قال قوم بتحديده، وهم طوائف:

وإذا عرفت ذلك فالمعجز في اللغة عبارة عن ما جعل الغير عاجزاً، وفي الاصطلاح عبارة عن الفعل الخارق للعادة المطابق لدعوى المدَّعي، والدليل على أنَّ مثل ذلك يُراد به التصديق أنَّه لولا ذلك لزم أحد أمرين:

إمَّا العبث أو الإيham، والقسمان باطلان، أمَّا الملازمة فلائنه لو لم يرد التصديق لكان إمَّا أن يكون له في ذلك غرض وإمَّا أن لا يكون، ويلزم من الثاني العبث، وإن كان له غرض فإمَّا التصديق أو غيره، وبتقدير أن يكون غيره ولا دلالة يلزم منه الإيham، لأنَّ المعجز يجري مجرى قول القائل: صدقت، إذ الإنسان إذا ادَّعى على غيره وكالة مثلاً وقال: إنَّه يفعل عقيب دعواي ما لم تجر عاداته به، فإذا فعل ذلك عَلِمَ أَنَّهُ قصد التصديق ضرورة، وإذا كان جارياً مجرى التصديق فلو لم يرده لزم الإيham. وأمَّا بطلان كلِّ واحد من القسمين فقد مرَّ في أبواب العدل.

/ [[ص ١٦٢]] فإن قيل: لا نُسلم لزوم أحد القسمين لأنَّه يمكننا فرض ثالث، إذ يمكن أن يكون فعل المعجز مشتملاً على مصلحة خفيَّة عند دعوى المدَّعي غير التصديق، فيفعل المعجز تحصيلاً لتلك المصلحة، ثمَّ لا يلزم العبث ولا الإيham، لأنَّ العقل يشهد بالاحتمال. سلَّمنا ذلك لكن متى يدلُّ على التصديق إذا كان من فعل الله أو من فعل غيره؟ الأوَّل مسلم والثاني ممنوع، لكنَّ الاحتمال قائم، إذ يجوز أن يكون فعال بعض مرده الجنَّ، فلا يكون دالًّا على التصديق، كما أنَّه لو ادَّعى إنسان الوكالة عن غيره، وقال: إنَّه يرفع عماته في ملاء، فإنَّ بتقدير أن يرفعها غيره لا يكون ذلك دلالة. ثمَّ ومن المحتمل أن يكون فاعل ذلك المعجز هو المدَّعي، إمَّا لاختصاصه بنفس قابلة لما لا يقبله غيرها من الإفاضات العقلية، فيكون لها من قوَّة التأثير في هذا العالم ما ليس لغيرها، وإمَّا لاطلاعها في خواصِّ العقاقير على ما يتيسَّر معه فعل ذلك الأمر، أو لاحتمال أن يطَّلِعَ من العزائم وحيل السحر على ما يوصل إلى ذلك، ومع احتمال ذلك لا يبقى وثوق بأنَّه تعالى أراد التصديق.

الجواب قوله: (لا نُسلم الحصر)، قلنا: قد بيَّنا ذلك.

قوله: (يحتمل أن يكون المعجز فعلاً لمصلحة خفيَّة اتَّفقت عند دعوى النبوة)، قلنا: المحذور لازم، لأنَّنا نتكلَّم على تقدير عدم العلم بتلك المصلحة وفقد الدلالة عليها، فلو فعل لها والحال هذه لزم الإيham.

قوله: (العقل يشهد باحتمال ذلك فينتفي الإيham)، قلنا:

لا يجوز أن يكون هذا العلم لقربه من العلوم الضرورية وظهور لزومه لها يظهر للعوام، لأنه لا يفتقر إلى كثير كلفة، ولأن كثير من الأنظار يعلمها العوام، ويتفطنون لتتائجها لظهورها، فما المانع أن يكون الحال في ما نحن بصدده كذلك؟

والجواب عن الثاني: لا نسلم أنه يحصل اليقين عند سماع الخبر ما لم يُتفطن للشرط المذكور، ولهذا مهما جَوَّز الإنسان افتعال الكذب على المخبرين لا يستفيد به اليقين، ولهذا يتفاوت العقلاء في استثمار اليقين من الخبر بحسب توهم هذا الشرط ارتفاعاً وثبوتاً.

وأما اختيار المرتضى، فالجواب عن حججه يُبين عن معاني ما ذكرناه.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ١٢٢]] البحث الثاني: في وجوده وغايته:

وجود النبي ضروري في بقاء نوع الإنسان وإصلاح أحواله في معاشه ومعاده، وكل ما كان ضرورياً في ذلك فهو واجب في الحكمة الإلهية، فوجود النبي واجب في الحكمة الإلهية.

/ [[ص ١٢٣]] بيان الصغرى: أنه لما كان الإنسان يفارق سائر الحيوان في أنه لو انفرد لا يستقل وحده شخصاً بتحصيل معاشه وبتوليّ تدبيره أمره من غير مشاركة ومعاونة على ضروريات حاجته، بل لا بد له من شخص وأشخاص أخر من أبناء نوعه يكون كل منهم مكفياً بصاحبه. ونظيره كأن يجيز هذا لذلك ويخطط ذاك لهذا إلى غير ذلك، استلزم هذه الضرورات وجود الاجتماع بين أشخاص الإنسان والتشارك بينهم، واستلزم التشارك وجود المعاملة في العناية والحكمة الإلهية وجود سنة عادلة يرجع إليها فيها، إذ لو ترك الناس وآراؤهم في ذلك لاختلفوا، إذ كان كل منهم يرى ما له عدلاً وما لغيره عليه ظلماً، وذلك مستلزم للتنازع والتقاتل وفناء النوع.

ثم لا بد لتلك السنة من سانٍ عادلٍ بشري ليمكن من مخاطبة الناس بتلك السنة وإلزامهم بها، ولا بد أن تكون تلك السنة بوحى من السماء مقرونة دعواه الرسالة بها بشواهد خارقة للعادة يتميز بها عنهم، وإلا لكان في قدرة غيره الإتيان بمثلها، فكانت مظنة المعارضة والمخالفة فلم يقبل.

ولما كان من مقتضى حكمة الحكيم وعنايته بالإنسان إنبات الشعر على أشفار عينيه مثلاً وحاجبيه وغير ذلك من الأمور التي

طائفة حدته بأربعين، وأخرى بعدة أهل بدر، وأخرى بسبعين، وغير ذلك من الأقوال المذكورة في الخلاف، وقال آخرون: لا حدٌ لذلك في نفس الأمر، وقال آخرون: بل له حدٌ في نفس الأمر، لكنّه لا ينضب.

والحق أنه ليس لذلك حدٌ في نفس الأمر، بل يجوز أن يحصل اليقين بنبر الاثنین إذا انضم إلى خبرهما ما يدل على استحالة اتّفاقهما على وضع الخبر، وقد لا يحصل مع إخبار المائة والأكثر إذا جَوَّز اتّفاقهم على وضعه.

وبيان ذلك: أنه لو كان اثنان متباعدين، ثم أورد مورد بينهما قطعة من شعر لم يفهما الثالث، ثم سأل ذلك الثالث ذينك الاثنین عن ما أورده المورد حتّى أخبر كل واحدٍ منهما أنه أورد قطعة من شعر معيّن لشاعر معيّن، فإنه يُعلم قطعاً صدق ذلك، مع فرض العلم باستحالة اتّفاقهما على الكذب والترسّل فيه.

فعلّم أنّ الضابط في العلم بصدق الخبر هو استحالة الاتّفاق عليه، ولا عبرة بأعداد المخبرين في ذلك، فإذا المنتج للعلم ليس نفس الخبر / [[ص ١٦٦]] ولا الكثرة، بل ما أومأنا إليه.

وثالثها: استواء الشرط المذكور في طبقات التواتر، فلو جَوَّز ارتفاعه في طبقة من تلك الطبقات لما حصل اليقين.

وإذا عرفت هذا فهل العلم الحاصل عنه ضروري أو مكتسب؟ فيه أقوال ثلاثة: أحدها: أنه ضروري مطلقاً، والثاني: إنه مكتسب مطلقاً، والثالث: التفصيل، وهو اختيار المرتضى، فإنه زعم أن الخبر المتواتر عن / [[ص ١٦٧]] البلدان والوقائع يفيد العلم الضروري على توقّف فيه، وما تعلّق بالأديان والعقائد كسبي. والحق أنه كسبي بأجمعه، لأن العلم الحاصل عنده تابع للعلم بانتفاء التواطؤ والاتّفاق عليه، فيكون المنتج للعلم بصحة الخبر التفطن لهذا العلم الأول، ولا معنى للنظري إلا العلم المستفاد بواسطة علم آخر.

احتجّ القائل بأنه ضروري بأنه لو كان كسبياً لما حصل لمن لم يبارس العلوم ولا عرف كيفية اكتسابها، لكن هذا العلم يحصل للعوام عند سماع هذا الخبر المتواتر، لا بل للأطفال المراهقين. ولأنه لو كان نظرياً لجاز أن يسمع الإنسان الخبر المتواتر مع صحة عقله وتمام فطنته، ثم لا يحصل له / [[ص ١٦٨]] العلم، لعدم النظر المثمر للعلم، لكن هذا الفرض محال.

والجواب عن الأوّل: لا نسلم أنه يحصل لمن [لم] يتفطن لموضع النظر منه، لكن المناظر تختلف في الصعوبة والسهولة، فلم

عاجلاً، فالمصالح الآجلة تُسمّى (عبادات)، والمصالح العاجلة تُسمّى (معاملات)، كما هي مذكورة في كُتُب الفقه.

فيضع كلُّ أمرٍ موضعه، ويُعلّم كلَّ من يطلب مبدأه، ومعاده، والطريق إليه، ويُنظّم الخلق على نظام مستقيم.

وتلك الغاية التي يعلمنا أنّها كمالنا، تُسمّى (معاداً وآخرة).
ويُعلّمنا - أيضاً - مقادير العبادات، والمعاملات، وكيفياتها،
وأين يختصُّ بالتوجُّه إليه كالقبة، ومتى يجب كأوقات العبادات،
ومتى خالفنا ذلك إلى ماذا يصير أمرنا ونهلك هلاكاً دائماً أو
منقطعاً.

هذه كلها ممّا لا يُعلّم إلاّ بواسطة.
فعلّمنا أنّ الخلق محتاجون - في هذه الوجوه - إلى من يُعلّمهم
/ [[ص ٣٧]] هذه الأشياء.

* * *

كشف المراد/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٧٠]] المسألة الثانية: في وجوب البعثة:

قال: وهي واجبة، لاشتغالها على اللطف في التكليف العقلية.
أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنّ البعثة واجبة،
وقالت الأشعرية: إنّها غير واجبة. احتجّت المعتزلة بأنّ التكليف
السمعي أُلطف في التكليف العقلية، / [[ص ٤٧١]] واللطف
واجب، فالتكليف السمعي واجب، ولا تمكن معرفته إلاّ من
جهة النبيّ، فيكون وجود النبيّ واجباً، لأنّ ما لا يتمُّ الواجب إلاّ
به فهو واجب.

واستدلُّوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقليّ بأنّ
الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي
الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاه عن المناهي
العقلية أقرب، وهذا معلوم بالضرورة لكلّ عاقل، وقد بيّنا فيما
تقدّم أنّ اللطف واجب.

* * *

[[ص ٤٧٩]] المسألة السادسة: في وجوب البعثة في كلِّ

وقت:

قال: ودليل الوجوب يُعطي العمومية.
أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتزلة: إنّ البعثة
لا تجب في كلِّ وقتٍ، بل في حال دون حال، وهو ما إذا كانت
المصلحة في البعثة. وقال علماء الإمامية: إنّها تجب البعثة في كلِّ
وقت بحيث لا يجوز خلوه زمان من شرع نبيّ. وقالت الأشاعرة:

ليست ضرورية في بقائه وصلاح حاله، فبالأولى أن يقتضي وجود
مثل هذا الإنسان الموصوف، فإذا وجوده ضروري في بقاء نوع
الإنسان.

وأما الكبرى: فلأنّ بقاء نوع الإنسان لغاية تكليفه وبلوغه
كمالها لِمَا كان واجباً في الحكمة الإلهية أن يكون، وكان من ضرورة
ذلك وشرائطه وجود النبيّ كان وجوده واجباً أن لا يكون، لأنّ
ما لا يتمُّ الواجب المطلق إلاّ به كان واجباً.

/ [[ص ١٢٤]] وبعبارة أخرى: وجود النبيّ شرط في وجود
التكليف بالسمعيات، وكلُّ ما كان كذلك كان واجباً، فوجود
النبيّ واجب. أمّا الصغرى فظاهرة، وأمّا الكبرى فلأنّ التكليف
واجب في الحكمة على ما مرّ، فلو لم يجب شرطه لجاز الإخلال به،
فجاز الإخلال بالمشروط الواجب من الحكيم تعالى، وقد بيّنا أنّه
لا يجوز عليه الإخلال بالواجب، وقد بان ممّا ذكرناه الغاية من
وجوده.

* * *

عجالة المعرفة/ محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٥]] تقتضي حكمة الصانع تعالى إعلام العبد أنّ كماله
فيما هو، وكم هو، وكيف هو، وأين هو، ومتى هو.
وهذه الأشياء ممّا لا تهتدي إليه عقول البشر، لأنّها تفاصيل
مقتضى العقل، لأنّه يقتضي أنّ طلب الكمال حسن، والمهرب من
الهلاك واجب، وهو دفع المضرة، ولكنّه لا يهتدي إلى طريق كلّ
واحدٍ منهما - من الكمال والهلاك -.

فيختار الحكيم من يستعدُّ لقبول تفاصيل الكمال، ولكن
بواسطة الملائكة - الذين هم خواصُّ حضرته - فيُفضي إليه ما هو
سبب كمالهم، فيُسمّى (نبيّاً)، وقبوله من الملائكة يُسمّى (وحيّاً)،
وتبليغه إلى الخلق يُسمّى (نبوة).

/ [[ص ٣٦]] ولا بدّ أن يكون ممّن لا يُغيّر ما يُوحى إليه،
ويؤمّن عليه من الكذب والتغيير، ويُسمّى (عصمة)، وهي: لطف
يختار عنده الطاعة، ويصرفه عن المعصية، مع قدرته على خلافه.
فيُظهر الله عليه من العلم ما يدلُّ على صدقه بعد دعواه،
ويكون ذلك خارقاً للعادة، وممّا يعجز عنه غيره، فيُسمّى
(معجزاً).

وما يُظهره من الطريق إلى النجاة والدرجات، يُسمّى
(شريعة).

ثمّ لا تخلو تلك الشريعة من أن تتعلّق بمصالح العبد آجلاً أو

واحتج الآخرون بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾.

والجواب: لا نسلم أن المراد بالندير الرسول. وإن سلمنا ذلك، لكن المراد من الأمة الذين لهم مصلحة في البعثة، وحيث لا يبقى فيه دلالة.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٨٥]] المطلب الثاني: في وجوب البعثة:

اتفقت العدلية عليه، خلافاً للأشاعرة، لأن السمعيات واجبة إجماعاً، وهي ألطف في العقليات، للعلم الضروري بأن المواظب على فعل الواجبات السمعية أقرب إلى فعل الواجبات العقلية، وقد نبه الله تعالى عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. واللفظ واجب، ولا يمكن معرفة السمعيات إلا بالبعثة. ولأن العلم بالعقاب ودوامه ودوام الثواب ألطف في التكليف قطعاً، واللفظ واجب، ولا يمكن معرفة ذلك إلا بالسمع.

وللأوائل في هذا الباب طريق آخر، وهو: أن الإنسان مدنيٌ بالطبع، لانتقاره في انتظام أحواله إلى معاون ومشارك بحيث يفرغ كل منهم لبعض مصالح الآخر، فيحصل من المجموع لكل واحد ما يحتاج إليه في أمور معاشه. ولا شك في أن الاجتماع مظنة التنازع والتغالب، فلا يستمر فائدته إلا بسنة وعدل ينتظم باعتبار استعمالها أحوال النوع. وتلك السنة / [[ص ١٨٦]] والعدل لا بد لها من ناصب متميز عن بني النوع، لعدم الأولوية في الواضع، وكان يفضي إلى ما يقرب منه. وذلك الامتياز إنما هو بفعل لا يتمكّن غيره من الإتيان بمثله، وهو المعجزة.

ثم إن كثيراً من الناس من يستحقر اختلال حال النوع بوصول ما يحتاج إليه بحسب الشخص، فيحتاج إلى تحوير ووعده بوصول ثواب وعقاب إليه أخرويين عند المخالفة أو الموافقة.

ولما كان الإنسان في معرض النسيان احتاج في تذكّار ذلك إلى تكرير ذكر الربّ تعالى ووعده ووعيده، وذلك باستعمال التكاليف الشرعية، فوجب في حكمته تعالى بعث رسول منذر بثواب وعقاب، شارع للتكاليف السمعية المتكرّرة، بحسب مقتضى الحكمة الإلهية.

* * *

لا تجب البعثة في كل وقت، لأنهم ينكرون الحسن والقبح العقليين، وقد مضى البحث معهم. واستدلّ المصنّف بإلهي على وجوب البعثة في كل وقت بأن دليل الوجوب يُعطي العمومية، أي دليل وجوب البعثة يُعطي عمومية الوجوب في كل وقت، لأن في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة، فتكون لطفاً. ولأن فيه تنبيه الغافل، وإزالة الاختلاف، ودفع الهرج والمرج، وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة، فتكون واجبة في كل وقت.

قال: ولا تجب الشريعة.

أقول: اختلف الشيخان هنا، فقال أبو علي: تجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول، ولا يجب أن تكون له شريعة. وقال أبو هاشم وأصحابه: لا يجوز أن يُبعث إلا بشريعة، لأن العقل كافٍ في العلم بالعقليات، فالبعثة تكون عبثاً.

والجواب: يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة، بأن يكون العلم بنبوته ودعائه إيّاهم إلى ما في العقول مصلحة لهم، فلا تكون البعثة عبثاً، ويجب عليهم النظر في / [[ص ٤٨٠]] معجزته، فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة. واحتج أبو عليّ بأنه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة، وكذا تجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول.

* * *

معارض الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٩٨]] تتمّة: في أن البعثة هل تجب في كل حال؟

قال: تتمّة: قال بعض الناس: تجب بعثة الأنبياء في كل حال. ومنعه المعتزلة، لأن المصالح تختلف، وهو إنما بُعث للمصالح، فجاز أن تكون مصلحة بعض الناس عدم التكليف بالسمعيات. احتجوا بقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، والمراد الأمة الذين لهم مصلحة في البعثة.

أقول: اختلف الناس في أنه هل تجب بعثة الأنبياء في كل أمة؟ فذهبت المعتزلة إلى أنه لا يجب ذلك، وذهب آخرون إلى الوجوب.

احتج الأولون بأن الأنبياء إنما يجب بعثتهم بحسب المصالح، وهي قد تختلف، فلذلك صحّ النسخ وتعدّد الرُّسل، فعلى هذا التقدير جاز أن تكون مصلحة بعض الأمم عدم تكليفهم بالسمعيات، فلا تجب البعثة حينئذٍ.

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٤٨]] [البحث] الثاني: في إمكان البعثة:

اختلف الناس في ذلك، فالجمهور من أهل الملل كافة على ذلك، وخالف فيه البراهمة والصابئة.

ويدل على الإمكان أنها حسنة لما اشتملت عليه من الفوائد، فتكون ممكنة.

أما اشتغالها على الفوائد فمن وجوه:

الأول: أنهم يأتون بالخبر القاطع بحصول العقاب للعاصي، لأن العقل دال على الاستحقاق، وليس بدلاً على الوقوع، ولا شك في أن هذا الإخبار يشمل على فائدة هي الامتناع من الإقدام على المعاصي.

الثاني: العقل يُجوز أن تكون بعض أفعالنا مصلحة لنا وداعياً إلى فعل ما كلفنا به من جهة العقل كالصلاة والصوم، وتكون بعض أفعالنا مفسدة لنا كشرب الخمر، وتكون مصلحة بأن يُعزفنا هذه المصالح أو المفسدات بلسان واحد من نوعنا.

الثالث: أن التكليف العقلية يجوز أن تكون في النبوة مصلحة لنا بسبب دعاء الأنبياء إليها.

الرابع: المعارف العقلية كالتوحيد والعلم والقدرة يحصل بتطابق العقل، والنقل فيها التأكيد.

الخامس: قد بينا وجوب التكليف، والعقول البشرية قاصرة عن إدراك كنه ما كلف به تعالى، فلا بد من البعثة ليحصل المعرفة بذلك.

السادس: أن العقول ممنونة بالأضداد كالشهوة والنفرة والوهم وغيرها من القوى الموجبة لما ينافي العقل، والطباع الإنسانية مجبولة على الانبعاث إلى مقتضى هذه / [[ص ٣٤٩]] القوى، والزجر المستفاد من العقل غير كافٍ، فلا بد من زاجر آخر خارجي، وهو الرسول.

السابع: أن الله تعالى صفات لا يدل العقل عليها كالكلام والسمع والبصر، وينبغي للعقلاء معرفتها، ولا طريق إلى ذلك، فلا بد من النبي لتعليم ذلك.

الثامن: قد يكون هاهنا أشياء حسنة في أنفسها وإن كنا لا نعرف حسنها، وأشياء قبيحة لا نعرف قبحها، فلا بد من نبي يحصل منه ذلك.

التاسع: قد يحصل للمكلف حيرة بسبب ترك اشتغاله في العبادات وبسبب استعماله لها، فلا بد من نبي يزيل هذه الحيرة والخوف.

العاشر: الخواص التي في النبات يعجز العقل عن إدراكها، فإن فيها ما هو نافع وفيها ما هو ضار، والرسول معرّف لذلك.

الحادي عشر: التنازع الواقع بين الناس الحاصل بسبب الاجتماع يحتاج في إزالته إلى من أيد من عند الله تعالى بخاصية مميزة له عن غيره موجبة للائتمار منه.

الثاني عشر: الصناعات الخفية عن عقول البشر قد تقع الحاجة إليها في أغلب الأوقات، فلا بد من رسول يرشد إليها.

فقد تبين من هذه الوجوه اشتغال البعثة على الحسن مع أنها خالية عن المفسدة، فتكون ممكنة، بل واجبة على ما يأتي.

احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن الرسل إن جاءوا بما يوافق العقل فالبعثة عبث، لاستقلال العقل بما بعثوا لأجله، وإن جاءوا بما يخالفه فهو مردود.

الثاني: أن النبوة تتوقف على معرفة الله تعالى بالجزئيات، والتالي باطل بما تقدم، فالمدم مثله.

الثالث: أن الأنبياء إنما جاؤوا بالتكليف، لكن التكليف محال فالبعثة محال.

/ [[ص ٣٥٠]] والجواب عن الأول: أن الذي يوافق العقل على قسمين: أحدهما يكون في العقل ما يدل عليه، وفائدة الأنبياء فيه التأكيد. والثاني أن لا يكون. والحاجة إليهم في هذا القسم ظاهر.

وأما الذي لا يوافق العقل فعلى قسمين أيضاً: أحدهما أن يكون العقل يقضي بنقضه، والثاني أن لا يكون للعقل فيه قضاء بشيء البتة، ومثل هذا قد ينفع معرفته في العاجل والآجل، فاحتج إليهم في هذا القسم أيضاً.

وعن الثاني، ما مر من بيان صدق التالي.

وعن الثالث، ما تقدم من وجوب التكليف.

/ [[ص ٣٥٠]] البحث الثالث: في وجوب البعثة:

اتفقت المعتزلة عليه، خلافاً للأشاعرة.

لأنها قد اشتملت على لطف في التكليف العقلي والسمعي، واللطف واجب لما تقدم، فالنبوة واجبة.

وأما اشتغالها على اللطف في التكليف العقلي، فلأننا نعلم أن السمعيات أطاف في العقلات، فإن التجربة قاضية بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية فإنه يقرب إلى الواجبات العقلية، بخلاف ما إذا لم يواظب.

الشوق إليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، وذلك يعثهم على / [[ص ٣٥٢]] الإقدام على المخالفة للقوانين الشرعية، فلا بد من ثواب وعقاب أخرويين يحملهم على الرجاء والخوف على الانقياد إلى متابعة الشريعة.

الخامسة: أن نوع الإنسان ممنو بالشهوة والنسيان، وتذكر العبود في كل وقت أمر واجب يحصل بسببه الخوف الدائم من عقابه، فلا بد من سبب حافظ لذلك التذكر متكرر في كل وقت وهو العبادة.

فإذن وجب في العناية الإلهية إرسال رسول داع إلى التصديق بوجود الخالق، وإلى الإيمان بشعره، وإلى الاعتراف بالوعد والوعيد، والقيام بالعبادات المفروضة، وإلى الانقياد للقوانين الشرعية حتى يستقر النظام النوعي.

* * *

[[ص ٣٦٩]] البحث التاسع: في مسائل من هذا الباب:

[١ / ٢١٥] مسألة: الحق عندي أنه لا يجوز الخلو من النبي في زمان من الأزمنة، وهو مذهب جميع أصحابنا القائلين بعدم خلو الزمان من إمام، والإمام بمنزلة الرسول. ويدل على ذلك المعقول والمنقول.

أمّا المعقول، فلأن التكليف واجب، لما مضى، ولا يتم إلا بالرسول. ولأن في الرسول مصلحة لا يتم بدونه، وهو كف الناس من الخطاء، وتنبه الغافل عن الله تعالى، وغير ذلك مما يقتضي وجوب البعثة في حال.

وأمّا المنقول فقولته تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤].

وأمّا مشايخ المعتزلة، فقالوا: لا يجب في كل حال، بل إذا كان للمكلفين مصلحة في البعثة.

والأشاعرة لم يوجبوا ذلك مطلقاً.

والأوائل أوجبوه من حيث العقل العملي.

[٢ / ٢١٦] مسألة: جوز أبو علي بعثة رسول من غير شرع، ومنعه أبو هاشم، لأن العقل كاف في معرفة العقليات فبعثه لتعريفها عبث. قال أبو علي: جاز بعثة نبي بعد آخر وإظهار معجزة بعد معجزة وإن وقع الغنى بما سبق، فليجز بعثة رسول بما يقتضيه العقليات وإن كان العقل كافياً.

/ [[ص ٣٧٠]] أجاب أصحاب أبي هاشم بأن ذلك إنما يجوز إذا كان فيه فائدة زائدة على الواحدة أو على المعجزة الواحدة،

وأمّا اشتغالها على اللطف في السمعي، فلأن العلم بدوام الثواب والعقاب لطف فيه، وهو لا يحصل إلا مع البعثة.

لا يقال: اللطف هو الداعي إلى فعل الملتوف فيه، وهو لا يتحقق إلا إذا علم المكلف كونه لطفاً داعياً وجهة دعائه، وذلك منتف عن السمعيات في العقليات.

لأننا نقول: نمنع وجوب العلم بكون اللطف لطفاً وداعياً، فإنه يجوز أن يعلم الله تعالى أن مع تكليف العبد بالسمعيات ينقاد إلى العقليات فيكلفه بها ويكون ذلك لطفاً.

على أنا / [[ص ٣٥١]] نقول: العقليات قد يتباعد أزمنة فعلها كردّ الوديعه وقضاء الدين، فيقع هناك غفلة عن الله تعالى والخوف منه، فلا بد من مذكّر هو السمعي.

وأيضاً إن تحققت القدرة والداعي وجبت البعثة، لكن المقدم حق، فالتالي مثله. وأمّا الشرطية فظاهرة، وأمّا صدق المقدم، أمّا القدرة فظاهر، وأمّا الداعي فلائها قد اشتملت على وجه مصلحة وانتفت عنها المفاسد. أمّا أولاً فبالفرض، وأمّا ثانياً فلأن وجوه المفاسد محصورة عندنا، وليس شيء منها ثابتاً هاهنا.

وللأوائل في هذا الباب طريق آخر مبني على قواعد: الأولى: أن الإنسان لا يمكن أن يستقل وحده بأمر معاشه، لا احتياجه إلى الغذاء والملبوس والمسكن وغير ذلك من ضرورياته التي تخصه ويشاركه غيره من أتباعه فيها، وهي صناعية لا يمكن أن يعيش الإنسان مدة يصنعها ويستعملها، فلا بد من اجتماع على تلك الأفعال بحيث يحصل التعاون الموجب لتسهيل الفعل، فيكون كل واحد منهم يعمل لصاحبه عملاً يستعيز منه آخر.

الثانية: أن الطباع البشرية مجبولة بالشهوة والغضب والتحاسد والتنازع، والاجتماع مظنة ذلك، فيقع بسبب الاجتماع الهرج والمرج ويختل أمر النظام، فلا بد من معاملة وعدل يجمعها قوانين كليّة هي الشرع، فلا بد من شريعة ناظمة لأمر نوع الإنسان.

الثالثة: أن الشريعة لا بد لها من واضع يمتاز عن بني نوعه بخاصية من الله تعالى هي المعجزة، لأن الشريعة لو فوّضت إلى بني آدم لوقع بينهم النزاع في وضعها وكيفيته ومن يستقل به، وتلك المعجزات قد يكون قولية وقد تكون فعلية.

الرابعة: أن الغالب على الناس الجهل وطاعة شهواتهم والانقياد إلى قواهم الوهمية والغضبية، ومثل هؤلاء يستحق اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء

واعترض عليهم بأن الشكر هو طمأنينة النفس على تعظيم المنعم لنعمة، وفي العرف هو الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من التعظيم، وليست الصلاة واحداً منها وإن كانت كاشفةً ودليلاً عليهما. ولأن الشرعيات يتطرق إليها النسخ والانقطاع بخلاف الشكر.

وهذا الفصل وإن كان قد سبق بعضه، لكنه اشتمل على فائدة لم نذكرها ثم.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

/ [[ص ٤٣٥]] [المقصد الرابع عشر: في النبوات:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في جواز البعثة:

قال المصنف: (القول في النبوات: يجوز أن يعلم الله سبحانه أن لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفساد، فيبعث الأنبياء لتعريف المكلف ذلك).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتفق العقلاء على جواز بعثة الأنبياء، خلافاً للبراهمة. والدليل عليه أنه يجوز أن يعلم الله سبحانه أن لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفساد ونحن لا نعلمها، فتحسن بعثة الأنبياء لتعريف المكلفين ذلك، والعلم بجواز ذلك ضروري).

احتجوا) يعني البراهمة على عدم جواز البعثة (بأن الأنبياء أتوا بما لا فائدة فيه)، وكل ما لا فائدة فيه فهو محال في العقل، فيكون مردوداً غير صادر من الله تعالى.

أما الأول فلائهم أتوا (بنزع الثياب) في الإحرام وكشف الرأس (ورمي الحصى والطواف وغير ذلك من أفعال الحج) كالسعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفات والمشعر وتقيل الحجر واستلامه والتزام المستجار، وهذه الأفعال عارية عن الفائدة، فتكون قبيحة.

وأيضاً (فإنهم أتوا بالتكليف، وهو قبيح)، لأن العقل يقضي بقبح أمر السيد عبده باستيفاء منافعه التي لا نفع للسيد فيها أصلاً، وتأكيد ذلك عليه بحيث يعاقبه على تركها.

(والجواب عن الأول): أنا لا نسلّم عراء هذه الأفعال المذكورة عن الفائدة، بل المدعى أن (لا بدّ فيها من فائدة) تحسن لأجلها، (أما العلم) بتلك الفائدة (فغير مشترطة) في الحسن، / [[ص ٤٣٦]] وعدم علمكم بفوائد هذه الأفعال لا يدل على

وتلك الفائدة لا تحصل إلا بهما. ولأبي علي أن يقول: أنا لا أجوز ظهور نبي بالعقليات إلا إذا حصل فيه مزية لا تحصل من دونه، مثل أن يكون دعاؤه إلى العقليات لطفاً للعباد في العمل بها.

[٣/٢١٧] مسألة: محمد ﷺ أفضل من غيره من الأنبياء السابقين، ويدل عليه المعقول والمنقول.

أما المعقول، فلأن شرعه أعم من شرع غيره فائدة وأكثر نفعاً، وأتباعه أكثر عدداً من أتباع غيره. ولأن أخلاقه أشرف من أخلاق غيره، وذلك يدل على شرفه على غيره في قوتي العلم والعمل.

وأما المنقول فقولته تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [النساء: ١٦٣]، وذلك يدل على أنه تعبده بأصول شرع كافة الأنبياء، فيكون أفضل منهم. وقوله تعالى: ﴿فِيهِدَاهُمْ أَفْتَدِهِ﴾ [الأنعام: ٩٠]، أمره بالافتداء بهدى كل واحد واحد، وهذا يدل على أنه أفضل منهم. ولقوله ﷺ: «أنا أشرف البشر».

[٤/٢١٨] مسألة: الطريق إلى معرفة شرعه إما التواتر أو الأحاد.

أما الأول، ففي أصوله وذلك أنه ﷺ بقي في الدنيا إلى حيث انتشرت دعوته وظهر أمره وذاع شرعه إلى أن وصل إلى أهل التواتر، ثم لم يزل المسلمون يتناقلونه متواتراً من طبقة إلى طبقة إلى زماننا هذا.

وأما الثاني ففي تفاريعه.

[٥/٢١٩] مسألة: التكليف قسمان أمر ونهي، والأمر قسمان

أمر وجوب وأمر نذب، / [[ص ٣٧١]] فالواجب إنما وجب لكونه لطفاً في التكليف العقلي، على معنى أنه متى فعل التكليف السمعي كان أقرب إلى أن يؤدي التكليف العقلي، وقد أشار الله تعالى إلى ذلك في قوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وفي قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١]، فالواجبات الشرعية مصالح في العقليات، والقبايح الشرعية مفساد فيها، والمندوب كالتتمة للواجبات الشرعية بمعنى أن عندها يكون الواجبات أدعى إلى العقليات.

وقال بعض المعتزلة: إن الشرعيات إنما وجبت شكراً لله تعالى على نعمه، والمقبّحات كفران النعمة.

(والجواب: أن العقل إنَّما يحكم في الأمور الكليَّة) أي الأمور التي لا تتغيَّر ولا تتبدَّل بحسب تغاير الأوقات والأشخاص والأحوال، (النظريَّة) أي التي يحكم بها العقل النظري الحاكم بالبدهيَّات، ككون الكلِّ أعظم من الجزء، (أمَّا الأمور الجزئية أو العملية) التي يحكم بها العقل العملي الذي يُدبِّر مصالح النوع، (فإنَّه يحتاج إلى معين والأنبياء ﷺ إنَّما أتوا بهذا النوع الأخير) أعني معاونة العقل العملي بتقرير شرايع ونواميس إلهية تبعث على مصالح الخلق في المعاش والمعاد، (فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم) في ذلك، وهذا الجواب في الحقيقة اختيار القسم الأوَّل، وهو أن الأنبياء ﷺ أتوا بما يوافق العقل، لكن بعض [ما] يوافق العقل لا يستقلُّ العقل بإدراكه والأنبياء ﷺ أتوا بذلك.

(الثاني: لِمَ لا يجوز أن تكون الوساطة بين الله وبينه) أي بين نبيِّه ﷺ / [[ص ٤٤٦]] (غير مَلَك بأن يكون شيطاناً، فلا يكون ما بلَّغه حقاً)، أي على اليقين، بل يجوز كونه كذاباً.

(والجواب: أن هذا التجويز والاحتال مندفع، لأنَّه قد ثبت أن الله تعالى حكيم لا يفعل القبيح، وهذا النوع) وهو جعل الوساطة بينه تعالى وبين نبيِّه شيطان غير موثوق بإخباره (من أعظم القبائح، فلا يفعله الله تعالى ولا يُمكن منه، وحيثُذِ أي وحين إذ ثبت امتناع جعل الله تعالى الوساطة بينه وبين نبيِّه شيطاناً وامتناع تمكين الله تعالى الشيطان أن يلقي على النبيِّ ﷺ المعجز والأحكام الكاذبة (يعلم النبيُّ ﷺ أن الوساطة هي المَلَك، إمَّا باضطرار بأن يخلق الله تعالى له علماً ضرورياً بذلك، أو بمعجزات تظهر على يده مع الاقتران بالدعوى).

* * *

أعلام الدين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[[ص ٥٠]] ووجوب الرئاسة، لكون المكلف عندها أقرب من الصلاح، وأبعد من الفساد.

ووجوب ما له هذه الصفة، لكونه لطفاً. ووقوف هذا اللطف على رئيس لا رئيس له، لفساد القول بوجود ما لا نهاية له من الرؤساء، ومنع الواجب في حكمته تعالى.

ولا يكون كذلك إلَّا بكونه معصوماً. وكون الرئيس أفضل الرعية وأعلمها، لكونه إماماً لها في ذلك، وقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه.

ووجوب نصبه بالمعجزات والنصِّ المشير إليه، لوجوب كونه على صفات لا سبيل إليها إلَّا ببيان علام الغيوب سبحانه.

عدمها في أنفسها. وأيضاً فإنَّ ذلك لا يدلُّ على مطلوبهم، وهو عدم جواز البعثة، لأنَّ غاية دليلهم على هذا القدح في بعثة من أتى بهذه الأفعال المذكورة باعتبار إتيانه بالقبيح، وليس ذلك قدحاً في غيره من الأنبياء، ولا فيه إذا لم نقل بالقبح العقلي.

(وعن الثاني) وهو إتيانه بالتكليف (ما بيَّنا) فيما تقدَّم (من حسن التكليف).

* * *

[[ص ٤٤٤]] [المسألة السادسة: في الاعتراضات على النبوة]

والجواب عنها:]

قال المصنِّف: (القول في تتبع الاعتراضات على النبوة، القدح باستغناء العقل عنها فاسد، لأنَّ العقل لا مدخل له إلَّا في الكليَّات. وتجويز أن يكون الموحى غير مَلَك مدفوع بإمكان اضطرار النبيِّ إلى أنه مَلَك، إمَّا بالعلم أو بالعمل. والقرآن لا يُقدِّح في كونه من عند الله لجواز أن يكون الذي ألقاه شيطاناً، لأنَّه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الإضلال. وأيضاً الشيطان لا قدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمَّنَّها القرآن. وتجويز أن يكون النبيُّ ﷺ أفصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله أو يقاربه. وتجويز وجود المعارضة - وإن لم يُنقل، كما نقوله في النصِّ على الإمام - ليس بشيء، لأنَّ النصَّ نقله أهل التواتر والمعارضة لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلاً عن المسلمين. والقدح في كرامات الأولياء بالتنفير المدعى باطل، لأنَّه إنَّما يكون عند التحدي لا عند سواه، والتمسك بكون المَلَك روحانياً لا تأثير له في الفضل على ما يقتضي به أوائل العقول).

قال الشارح (دام ظلُّه): (هذه اعتراضات على النبوة)، أي على أدلتها.

/ [[ص ٤٤٥]] واعلم أنَّه أورد اعتراضات [سبعة] ليست كلُّها على دليل إثبات النبوة، بل الخمسة الأوَّل منها من حيث المعارضة والباقي من حيث النقض. وأمَّا السادس فإنَّه على دليل إثبات الكرامات، والسابع على دليل إثبات فضل الأنبياء على الملائكة، وإنَّما جعل المصنِّف والشارح (دام ظلُّه) هذه الاعتراضات كلُّها على النبوة لتعلُّق الجميع بها.

قوله: (الأوَّل) اعتراض البراهمة، قالوا: الأنبياء إن جاؤوا بالمعقول، أي بما يوافق حكم العقل لم يكن للمكلفين حاجة إليهم لاستغنائهم بالعقل عنهم، وإن أتوا بما لا يوافق حكم العقل (فهو مردود) بالاتِّفاق.

أما بيان أولى الصغرى، فلأن العبادات متلقاة من النبي، ولا شك أن المواظبة عليها باعثة على معرفة المعبود الواجبة عقلاً، فيكون لطفاً فيها. ولأن الثواب والعقاب لطفان كما يجيء، ولا يُعلم تفاصيلهما إلا من جهته أيضاً. وأما بيان ثانيهما فظاهر.

وأما الكبرى، فلما تقدّم من وجوب اللطف وكذا التكليف، فشرطه لو لم يكن واجباً لجاز الإخلال به، فيجوز الإخلال بالمشروط الواجب، وهو على الحكيم محال.

الثاني: طريقة الحكماء، وتقديرها: إن كان إصلاح النوع الثاني مطلوباً له تعالى فالبعثة واجبة، لكن المقدم حق، فكذا التالي. أما حقية المقدم فظاهرة من الحكمة الإلهية كما تقدّم. وأما الشرطية فتبين بمقدمات:

الأولى: أن الإنسان مدني بالطبع، أي لا يمكن أن يعيش وحده، بل لا بد له من / [[ص ٢٤٢]] معايشة، لافتقاره في معاشه إلى المأكل والملبس والمسكن، ويتعذر عليه تحصيلها بنفسه، وإلا لزدحم على الواحد كثير، وهو باطل، لأنها أمور تفتقر إلى معالجات تقع في أزمة متعدّدة، ولو أمكن ذلك لكان عسراً، فلا بد حينئذٍ من جماعة يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن مهمته مستعصماً منه مثله.

الثانية: أن ذلك الاجتماع مظنة النزاع، لأن التغلب موجود في الطباع، إذ القوى الإنسانية ليست فاضلة في الغاية خصوصاً العامة، فكل يرى العمل بشهوته دون الآخر، ويرى حفظ ماله وبطلان حق غيره، ويعضب على الغير في مزاحمته، فتدعوه شهوته وغضبه إلى المنازعة، فيقع المهرج والمرج المؤديان إلى هلاك النوع وفساده، فلا بد من معاملة وعدل تجمعها قوانين كلية متفق عليها بينهم بحيث يرجعون إليها عند النزاع، وتلك هي الشريعة، فوجب في العناية الإلهية وجودها.

الثالثة: أن تلك الشريعة لا يجوز تفويضها إلى أشخاص النوع، وإلا لوقع النزاع في كيفية وضعها، فلا يحصل المطلوب، فوجب أن تكون مفوضة إلى القدير الخبير، ولما كان ممّا يتعذر مشافهته وجب وجود واسطة بينه وبينهم في تبليغها، وذلك هو النبي.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٩١]] الأصل الثالث: الفصل الخامس: في النبوة:

وفيه مقدّمة وخمسة مباحث:

/ [[ص ٩٢]] في أن النبوة واجبة في الحكمة:

قال [أي العلامة الحلبي]: الفصل الخامس: في النبوة:

وهذه الرئاسة قد تكون نبوة، وقد تكون إمامة ليست بنبوة. فالنبي هو المؤدّي عن الله سبحانه بغير واسطة من البشر، والغرض في تعيينه بيان / [[ص ٥١]] المصالح من المفسد. والدلالة على حسن البعثة لذلك قيام البرهان على وجوب بيان المصالح والمفسد للمكلف في حقّ المكلف، فلا بد متى علم سبحانه ما له هذه الصفة من بعثه مبيئاً له، ولا بد من الموت المبعوث معصوماً فيما يرد به من حيث كان الغرض في تعيينه ليعلم المكلف المصالح والمفسد من جهته، فلو جاز عليه الخطأ فيما يؤدّيه لارتفعت الثقة بأدائه، وقبح العمل بأوامره واجتناب نواهيها.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٤٠]] الثاني: في حسن بعثة من هذا حاله. وبيانه باشتغال بعثته على فوائد عظيمة:

الأولى: متعاضدة العقل في أحكامه، كتوحيد الله تعالى وقدرته وعلمه، فإن تعاضد الأدلة يفيد النفس طمأنينة.

الثانية: أن ما لا يستقلّ العقل بمعرفة حسنه وقبحه يُعرف من النبي.

الثالثة: تعريفنا كفيات الشرع التي لا تهتدي العقول إليها، وكذا كفيات شكر المنعم الذي يقضي العقل بوجوبه لا بكيفيته.

الرابعة: إزالة خوف المكلف في تصرّفات في ملك غيره، لما دلّ الدليل العقلي على كون هذه الأشياء مملوكة له تعالى، والتصرّف في ملك الغير غير جائز عقلاً.

الخامسة: أن بعض الأغذية نافع وبعضها ضار، والتجربة تفتقر إلى أدوار تقصر عنها الأعمار، فُخبرنا بذلك.

السادسة: حفظ النوع الإنساني من الفناء بشرع العدل الذي لا يُعلم إلا منه، كما يجيء بيانه.

السابعة: تكميل أشخاص الإنسان بحسب استعداداتهم، وكذا تعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق والسياسات، وما هذا شأنه حسن بضرورة العقل.

* * *

/ [[ص ٢٤١]] الثالث: في وجوب بعثته، ويدخل فيه بيان

غايتها، ولنا فيه طريقتان:

الأول: طريقة المتكلمين، وهو أنّها مشتملة على اللطف في التكليف العقلي وشرط في التكليف السمعي، وكل ما كان كذلك فهو واجب.

النبي ﷺ هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر.

أقول: لِمَا فرغ من مباحث العدل أردف ذلك بمباحث النبوة، لتفرّعها عليه، وعرف النبي بأنّه الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. فبقيد (الإنسان) يخرج الملك، وبقيد (المخبر عن الله) يخرج المخبر عن غيره، وبقيد (عدم واسطة بشر) يخرج الإمام والعالم، فإنّها مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي ﷺ.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ النبوة مع حسنها - خلافاً للبراهمة - واجبة في الحكمة خلافاً للأشاعرة.

والدليل على ذلك هو أنّه لِمَا كان المقصود من إيجاد الخلق هو المصلحة العائدة إليهم، كان إسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم عمّا فيه مفاسدهم واجباً في الحكمة، وذلك إمّا في أحوال معاشهم أو أحوال معادهم.

أمّا في أحوال معاشهم فهو أنّه لِمَا كانت الضرورة داعية في حفظ النوع الإنساني إلى الاجتماع الذي يحصل معه مقاومة كلّ واحد لصاحبه / [[ص ٩٣]] فيما يحتاج إليه، استلزم ذلك الاجتماع تجاذباً وتنازلاً يحصلان من محبة كلّ واحد لنفسه وإرادة المنفعة لها دون غيرها بحيث يفرض ذلك إلى فساد النوع واضمحلاله، فاقضت الحكمة وجود عدل يفرض شرعاً يجري بين النوع بحيث ينقاد كلّ واحد إلى أمره وينتهي عند زجره.

ثم لو فرض ذلك الشرع إليهم لحصل ما كان أولاً، إذ لكل واحد رأي يقتضيه عقله وميل يوجهه طبعه، فلا بدّ حينئذٍ من شارع متميّز بآيات ودلالات تدلّ على صدقه كي يُشرّع ذلك الشرع مبلغاً له عن ربّه يعدّ فيه المطيع، ويتوعّد العاصي، ليكون ذلك أدعى إلى انقيادهم لأمره ونهيه.

وأمّا في أحوال معادهم، فهو أنّه لِمَا كانت السعادة الأخروية لا تحصل إلّا بكمال النفس بالمعارف الحقّة والأعمال الصالحة، وكان التعلّق بالأموال الدنيوية وانغمار العقل في الملابس الدنيّة البدنيّة مانعاً من إدراك ذلك على الوجه الأتمّ والنهج الأصوب، أو يحصل إدراكه لكن مع مخالفة الشكّ ومعارضة الوهم، فلا بدّ حينئذٍ من وجود شخص لم يحصل له التعلّق المانع بحيث يُقرّر لهم الدلائل ويوضحها لهم، ويزيل الشبهات ويدفعها ويعضد ما اهتدت إليه عقولهم، ويبين لهم ما لم يهتدوا إليه، ويذكّرهم خالقهم ومعبودهم، ويُقرّر لهم العبادات والأعمال الصالحة ما هي وكيف هي على وجه يوجب لهم الزلفى عند ربّهم، ويكرّرها

عليهم ليستحفظوا التذكير بالتكرير كي لا يستوي عليهم السهو والنسيان اللذان هما كالطبيعة الثانية للإنسان، وذلك الشخص المفتقر إليه في أحوال المعاش والمعاد هو النبي ﷺ. والنبي واجب في الحكمة، وهو المطلوب.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٩٦]] [بيان وجوب وجود النبي]:

قال [أي العلامة الحلّي]: والحكمة تدعو إلى نصبه، بل هي واجبة، خلافاً للأشعرية، لأنّ الاجتماع مظنة التنازع، وإنّما يزول مفسدته بشريعة مستفادة من الله تعالى دون غيره، لعدم الأولوية، وتلك الشريعة لا بدّها من رسول متميّز عن بني نوعه بالمعجزة الظاهرة على يده. ولأنّ التكاليف السمعية واجبة، لكونها أظافاً في العقلية، فإنّا نعلم أنّ المواظبة على فعل التكاليف السمعية تُقرّب إلى فعل التكاليف العقلية، واللفظ واجب على ما تقدّم. ولأنّ العلم بالعقاب ودوامه ودوام الثواب من الأمور السمعية، فهي أظاف في التكليف، واللفظ واجب.

أقول: لِمَا فرغ من تعريف النبي شرع في بيان وجوب وجود النبي، المسمّى بمطلب (هل) البسيطة، أي هل النبي واجب في الحكمة؟ وغاية وجوده، وهو المسمّى بمطلب (لِم)، أي لِمَ وُجد النبي؟

أمّا المطلب الأوّل، فنقول: ذهب أرباب الملل وأكثر الفلاسفة إلى حسن بعثة الأنبياء، خلافاً للبراهمة من الهند، فإنّهم منعوا من حسنّها، إذ ما يجيء به الرسول إن خالف العقل فهو مردود، وإن وافق العقل ففي العقل غنية عنه فلا وجه لحسنها. وهو باطل، لجواز أن يُقرّر النبي ما اقتضاه العقل عاضداً له، ويُفصل ما اقتضاه إجمالاً مبيّناً له، فلا يحصل الغنية، خصوصاً مع اشتغالها على فوائد عظيمة يأتي.

وعلى تقدير حسنها هل هي واجبة في الحكمة؟ قالت المعتزلة والإمامية: نعم. ومنعت الأشاعرة من وجوبها بناءً على أصلهم الفاسد.

/ [[ص ٢٩٧]] واستدلّ المصنّف على وجوبها بطريقتين:

الأوّل طريقة الحكماء، وتقديرها أن نقول: كلّما كان صلاح النوع مطلوباً لله تعالى كانت الشريعة واجبة، وكلّما كانت الشريعة واجبة كانت البعثة واجبة، فكلّما كان صلاح النوع مطلوباً فالبعثة واجبة.

أما بيان حقيقة المقدم من الشرطية الأولى فظاهرة.

وأما بيانها، فلأنَّ الإنسان مدني بالطبع، بمعنى أنه لا يمكن أن يعيش وحده كغيره من الحيوانات، وذلك لافتقاره في معاشه إلى أمور كثيرة لا يتمُّ نظام حاله إلاَّ بها، كالمأكل والملبس والسكن له ولن يتعلَّق به، وكان ممَّا يتعدَّر عليه تحصيلها بجملتها، وإلاَّ لزدحم على الواحد كثيراً، وكان ممَّا يتعسَّر إن أمكن، فافتضى ذلك وجود جماعة يفزع كلُّ واحد لصاحبه عن مهمِّه، كالحدَّاد يصنع للحطَّاب قدوماً يقطع به الحطب، والحطَّاب يأتيه بحطب يلين بسببه الحديد وتُصنَع منه الآلات ليستعملها الزراعون وغيرهم، وكذا في باقي المنافع.

ثمَّ إنَّ الاجتماع مظنة النزاع، لأنَّ التغلُّب موجود في الطباع، لأنَّ كلَّ أحد يرى العمل بمقتضى شهوته وإرادته دون الآخر، ويرى حفظ ماله واستيلائه عليه وبطلان حقِّ غيره عليه، ويغضب على من يزاحمه، فتدعوه شهوته وغضبه إلى المنازعة، فيقع المهرج والمرج وهلاك النوع وفساده، ومنشأ ذلك كلُّه من خلوِّهم من معاملة وعدل وأمور يُتَّفَق عليها بينهم، بحيث يرجعون إليها عند منازعتهم ومجادبتهم، فيجب وجود تلك المعاملة والعدل.

ثمَّ إنَّ / [[ص ٢٩٨]] المعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة، إلاَّ إذا كان لها قوانين كليَّة، وهي الشرع. فيأذن لا بدَّ من شريعة.

وأما بيان الشرطية الثانية، وهي كبرى هذا الدليل، فنقول: تلك الشريعة لا يجوز أن يكون تقريرها موكولاً إلى أفراد النوع، وإلاَّ لحصل النزاع أيضاً في كيفية تقرير تلك القوانين وضبطها. وأيضاً ليس بعض الأفراد بكونها موكولة إليه أولى من البعض، فيجب أن تكون متلقاة من التقدير الخبير. ولما كان ممَّا يمتنع مشافهته ومخاطبته وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه وهو النبيُّ، فتجب بعثة النبيِّ. ويجب أن يكون ممتازاً باستحقاق الطاعة من باقي أفراد نوعه، وليكون له طريق إلى انقيادهم لأمره ونهيه، وذلك الامتياز يحصل باختصاصه بآيات تدلُّ على أنَّها من عند ربِّه، وهي المعجزات. وهي: إمَّا قولية هي بالخواصَّ أنسب [وهم لها أطوع]، أو فعلية هي للعوامَّ أنفع وهم لها بالانتفاع أبلغ، وإن كان كلُّ من النوعين رحمة لكلِّ فرد من أفراد القسمين بمضمون ﴿ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

الثاني: طريقة المتكلمين، وهي من وجهين:

الأوَّل: إنَّ وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة، لكن المقدم حقٌّ، فالتالي مثله.

أما حقيقة المقدم، فلأنَّ التكاليف السمعية أطفاف في التكاليف العقلية، أي مقربة إليها. فإننا نعلم ضرورة أنَّ الإنسان إذا واطب على فعل الصلاة والصوم مثلاً، دعاه ذلك إلى العلم بالله تعالى وصفاته، ليعلم أنَّ العبادة هل هي لاثقة به أم لا. وكلُّ لطف واجب كما تقدَّم.

/ [[ص ٢٩٩]] وأما الملازمة، أي إذا وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة، فلائها إنَّما تُعلم من جهة الرسول، فيكون العلم بها متوقفاً على البعثة، وكلُّ ما يتوقَّف عليه الواجب فهو واجب، فالبعثة واجبة.

إن قلت: معرفة الله تعالى متقدمة على ثبوت الرسالة المتقدمة على التكاليف السمعي، فلا يكون التكاليف السمعي لطفاً فيها، وإلاَّ لزم تقدُّم الشيء على نفسه بمراتب.

قلت: المتقدِّم فيما ذكرتم هو العلم بوجود الرُّسل، والملطوف فيه هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية، وأحدها غير الآخر، فلا يلزم الدور. سلَّمتنا لكن المعرفة متقدمة طبعاً، ولا يلزم من وجوبها جواز أن يكون مقلداً في المعارف العقلية مواظباً على التكاليف السمعية، فتؤدِّيه تلك المواظبة إلى العلم بالمعارف العقلية.

سلَّمتنا، لكن نقول: إنَّ مرادنا بالتكاليف السمعي هو ما أمر به النبيُّ ﷺ، وبالتكاليف العقلي هو ما أمر به العقل. فقولنا: (التكاليف السمعي لطف) معناه: أنَّ أمر الرسول لطف في إيقاع ما أمر به العقل، لأنَّ الرسول إذا أمر بما أمر به العقل كردُّ الوديعة وشكر المنعم، يكون ذلك مكلفاً به سمعاً وعقلاً، وأمر الرسول يكون مقرباً إلى الطاعة، فيكون لطفاً.

سلَّمتنا، لكن العلم بالواجبات العقلية وإن كان متقدماً بالطبع على الواجبات السمعية، لكن نمنع تقدُّمه عليها في الوجود الخارجي مطلقاً، وذلك لأنَّ العقل لانغماره في الملابس البدنية والأمور الطبيعية قد لا يتنبه لتلك المعارف ولا يهتدي / [[ص ٣٠٠]] لوجهها، ومع أمر الرسول له بها وإيجابه إياها عليه يتنبه بها، ويقرب من تحصيل طرقها، فتكون أمر النبيُّ لطفاً في تلك الواجبات، فتكون بعثته واجبة.

الثاني: أنَّ العلم بالشواب ودوامه والعلم بالعقاب ودوامه

صفاته. قلنا: المتقدّم هو العلم بالعقليات، والسمعيات لطف في العمل بها. على أننا نمنع تقدّم العقليات في الخارج على السمعيات، وإنّا تقدّم في الذهن عليها، فإنّ العقل لانغاره في الشهوات قد لا يتنبّه لتلك المعارف ولا يهتدي لوجهها، ومع الرسول بها وإيجابها يتنبّه لها ويقرب من تحصيل طُرُقها، فيكون النبيّ لطفاً فيها. وأيضاً فالقدرة على البعثة والداعي إليها حاصلان فتجب، لاشتغالها على المصالح، والصارف منتفٍ، لانتفاء وجوه المفسد. وأيضاً فاجتماع النوع ضروريّ، وهو مجبول على التغالب، فيقع التجاذب، فيقع القتل، فيقع العدم المناقض لمراد الخالق من الوجود، فيجب ردّه إلى قانون مقبول هو الشرع، والآتي به النبيّ، المميّز عنه بالمعجزة، فوجب النبيّ. وله وجه يتلقّى به الوحي الإلهي، وآخر يخاطب به النوع الإنساني، وليس لرعيّته هذان الوجهان.

إن قلت: لم لا يكون لكل فردٍ ما للنبيّ، فيستغني عنه؟ قلت: الإرسال أعظم في تجليل المرسل ممّا ذكرت، إذ في عادة الملوك إرسال الرُّسل والحُجّاب والاحتجاب عن الرعيّة، ليعظم في أعينهم، ولذا أوصى المعلّم الأوّل أرسطاطاليس الملك الإسكندر بأن لا يظهر على الرعيّة إلا نادراً، فجرى الربُّ الحكيم على ذلك في إرساله، لزيادة تعظيمه.

إن قلت: هذا يوجب خفض منزلته عند رسوله. قلت: للرسول نفس قدسية لا يتخيّل سقوطه عنده.

/ [[ص ٤٢]] إن قلت: فلو جعل نفوسهم كذلك، كانوا كذلك. قلت: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وبهذا يسقط ما قيل: إن اختصاصه بالرسالة ممّا لأمر فيتسلسل، أو لا لأمر فترجيح بغير مرجّح. قلنا: ذلك من العناية، والمختار يُرجّح بلا مرجّح.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [[ص ٤٢٧]] [مقدّمات البحث عن النبوة]:

قال: وفيه مباحث.

أقول: لمّا أشار إلى تعريف النبوة بطريق الرسم أشار بعده إلى ذكر أحكامها على ما هو المتقرّر من أنّ التصديق مسبوق بالتصوّر، فقال: وفي هذا الفصل - أعني فصل النبوة - مباحث، ثم شرع في ما هو مقصوده. ونحن نقول: إنّه لمّا كان المقصود بالذات في بحث المصنّف إنّها هو إثبات نبوة سيّدنا محمد ﷺ وكان البحث

لطفان في إيقاع الطاعة وارتفاع المعصية، وكلّ لطف واجب. أمّا الصغرى، فلمّا يجيء. وأمّا الكبرى، فقد تقدّمت، فيكون العلم بالثواب والعقاب ودوامها واجبان، وإنّا يحصل ذلك من البعثة، فتكون البعثة واجبة، لأنّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

وفي هذا نظر، فإنّ المصنّف قد حكم في باب الوعيد بأن العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي، وحينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الوجه.

وأما المطلب الثاني فقد ظهر بيانه في ضمن هذه الأدلّة، من كونه يتمّ به نظام النوع [المذكور]، أو كونه لطفاً في السمعيات.

* * *

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٤٠]] الباب الثالث: في إثبات النبيّ وصفاته:

وفيه فصول:

الفصل الأوّل:

نفث الأشاعرة وجوب البعثة بناءً على إنكار الوجوب العقلي، وأوجبها الأوائل من حيث العقل العملي، ومشايخ المعتزلة لم تُعمّم وجوبها، وأنفقت المعتزلة في الجملة والإماميّة مطلقاً على وجوبها، والحق امتناع الخلوّ منها، لاشتغالها على اللطف للإنسان، وهو واجب على الله في كلّ آن، فإنّ المواظبة على السمعيات مقرّبة من العقليات، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. ومشمّله على اللطف في السمعيات أيضاً، فإنّ العلم بدوام الثواب والعقاب الداعي إلى ما يوجبها مستفاد من النبيّ، كما هو مذهب المرجئة، وأمّا المعتزلة القائلون بأن العلم بدوامها عقليّ، فنقول فيه: إنّه لا يسقط لطفية النبيّ، لأنّ العلم بتفاصيلها سمعيّ، وذلك من أكبر الدواعي والصوراف.

/ [[ص ٤١]] إن قيل: لا تكون السمعيات أطفافاً في

العقليات، إلّا إذا علم المكلف كونها أطفافاً وداعيةً، وذلك منتفٍ. قلنا: لا نسلم وجوب علمه بكونها أطفافاً وداعيةً، إذ يجوز أن يعلم الله أنّ مجرد التكليف بها موجب للانقياد إلى تلك. على أنّ العقليات قد يتباعد زمانها، كقضاء الدين، وردّ الودائع، والقيام بجزاء الصنایع، فتقع الغفلة عن الله، فلا بدّ من مذكّر، وهو السمعي.

إن قلت: لو كانت السمعيات لطفاً لتقدّمت على العقليات، لوجب تقدّم اللطف، ولو تقدّمت لزمت الدور، فإنّ السمعيات إنّما تثبت بعد العلم بثبوت الخالق، وما يتوقّف عليه الإرسال من

يكون ذا جهة قدسية ملكية مجردة عن العلائق الجسائية والعوائق الطبيعية، خالفاً للملابس الأبدان وجلايب الصياحي، متوجهاً بكلية إراداته وعزائمه نحو العالم العلوي، سالكاً مسالك أهل التجرد من مقربي الحضرة الإلهية، منخرطاً من سلوكهم ليكون قريباً من الحق تعالى بالقرب المعنوي، متصفاً بالأوصاف الكمالية الموجبة له المناسبة مع الحق ليمكن له الاستفادة بتلك الجهة. ثم إنه مشابه لبني نوعه في الصورة البشرية؛ ليكون مناسباً لهم في مسالكهم؛ ليمت لهم المعاشرة معهم والانخراط في سلوكهم، بحيث يكون واحداً من جملتهم ليمت لهم بتلك المناسبة إفادتهم.

فيكون صاحب الجهتين: جهة قدسية بها يستفيض ويستفيد من الذات / [[ص ٤٣١]] السبحانية ما يشاء الحق سبحانه، ألقاه إليه من الكمالات المصلحة لبني نوعه المتعلقة بمعاشهم ومعادهم، وجهة إنسية بها يفيض ويفيد ليمت ما أراد الله تعالى إيصاله إليهم بتبليغه وتبينه وإيضاحه وأمره ونهيه عن الله تعالى. فهو السفير بين الله وبين خلقه، المؤدي عنه والقائم بالخلافة له في أرضه، وذلك الشخص هو النبي. فوجود مثل هذا الشخص من الأمور الضرورية التي لا يتم نظام الوجود إلا به، وحاجة المكلفين إليه من الضروريات التي لا ينحسم الفساد إلا بها، فتدبر.

* * *

/ [[ص ٤٣٦]] الاستدلال على وجوب النبوة:

الثالثة: في وجوب النبوة عقلاً. وقد اتفق على ذلك العدلية وخالف فيه الأشاعرة، وقد عرفت فيما سبق من أصول الفريقين من أن الأشاعرة على إنكار الواجبات العقلية وأن العدلية على إثباتها، وقد ذكرنا حجج الفريقين فيما سبق، فلا وجه لإعادته. وجميع أهل الحكمة على موافقة العدلية على القول بإيجابها بطريق العقل العملي المقضي لتدبير المصلحة لنشأة الوجود الاجتماعي المدني. وأما الاستدلال على وجوبها في الجملة فقد يكتفى فيه للمتفطن بما أشرنا إليه من وجه الحاجة إليها؛ فإنه متى تحقق احتياج المكلفين إلى النبوة وعدم غنائهم في وصولهم إلى كمالهم عنها عرف بطريق الضرورة وجوبها في الحكمة الإلهية، لكننا مع ذلك نشير إلى ما استدلل به فريقاً أهل الكلام والحكمة على وجوبها زيادة في الإيضاح.

/ [[ص ٤٣٧]] استدلال أهل الكلام على وجوب النبوة:

أما المتكلمون فقالوا: إن وجبت التكاليف العقلية وجبت التكاليف السمعية، لكن المقدم حق، فالتالي مثله.

عن ذلك متوقفاً على مقدمات لا بد من ذكرها - لكونها يتوقف عليها هذا المقصود الذاتي ولم يتعرض المصنف لشيء منها - وجب علينا ذكرها في هذا الشرح.

[وجه حاجة المكلفين إلى النبوة والرسالة]:

الأولى: في وجه حاجة المكلفين إلى النبوة والرسالة. وذلك أنه لما ثبت في ما سلف على قواعد المعتزلة ومتابعيهم من أن القول بوجوب التكليف والاستدلال / [[ص ٤٢٨]] عليه كان ذلك محوجاً لهم إلى من يبلغه إليهم ويقررهم لهم، موضحاً لكميته وكيفياته وأوقاته وأنواعه وأشخاصه وكتباته وجزئياته وما يتعلق منه بالمصالح الأخروية وما يتعلق منه بالمصالح الدنيوية وغير ذلك؛ لأن التكليف لا يجوز أن يكون مفوضاً إلى اختيارات المكلفين؛ لجواز أن يقع اختيارهم على ما ليس بمصلحة لهم؛ لأن القوة البشرية ليس في وسعها الاطلاع على جميع المصالح المتعلقة بجميع أحوال معاشها ومعادها.

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون تفاصيل التكليف مأخوذة عن الله تعالى العالم بجميع المصالح والمفاسد. وحينئذ لا بد من الوسطة المتلقى من الله تفاصيل التكليف الموصل لها إلى الخلق؛ لأن سائر المكلفين ليس في قابليتهم الأخذ عن الله بغير واسطة؛ لأنهم في غاية التعلق بالأمور الطبيعية والموانع المادية؛ لانغماسهم في جلايب الأبدان وملابس الأجساد، الموجب ذلك لمقاربتهم بعالم المقارنات ومفارقتهم لعالم المجردات بسبب غلبة العوالم / [[ص ٤٢٩]] الجسمية عليهم والصياحي الغاسقة العائقة لهم عن التجرد عن عالم الطبيعة. والحق (تعالى وتنزهه) في غاية التجرد والتنزه والترفع عن هذه العوالم، بل هو أعلى وأجل من أن يتلوث بشيء منها؛ لكونه في أعلى درجات التجرد وأعظم أحوال المفارقة، حتى إنه تنزهه بجلال قدسه ورفعته عن مناسبة شيء من مخلوقاته مفارقاتها ومقارناتها.

فلما كان الحق تعالى في أعلى درجات التنزه والعلو والرفعة وكان المكلفون في غاية التسفل والانحطاط والخساسة حصلت المباينة الكلية بينهما، فاستحال استفادتهم منه من دون متوسط واستحال إفادته لهم بدونهم؛ لعللة البون المتحقق بينهما؛ إذ الإفادة والاستفادة مشروطان بالمناسبة بين المفيد والمستفيد، وحيث لا مناسبة لحصول المباينة امتنعت منه الإفادة والاستفادة.

فوجب بطريق الحكمة النظرية والعقل الصريح وجود متوسط جامع للجهتين متصف بالوصفين؛ ليكون مرجحاً بين العالمين، أعني عالم التجرد وعالم / [[ص ٤٣٠]] المقارنة، بأن

وربهةً حتّى به ينصلح النوع وينتظم أحوال الاجتماع المدني الذي لا بدّ له منه في بقاء النوع.

/ [[ص ٤٤٠]] فمن هذا علمنا احتياج النوع الإنساني في بقائه وأحوال معاشه إلى الأنبياء، وكما هم محتاجون إليهم في أحوال المعاش كذا هم محتاجون إليهم في أحوال المعاد أيضاً.

[توقّف حصول السعادة الأخروية على إرسال الرُّسل]: وذلك لأنّ السعادة الأخروية التي هي المطلوب الأقصى والغرض الداعي إلى نزول الإنسان وخروجه إلى عالم الحدّثان وتعلّقه بالهياكل إنّها يحصل بأمرين: أحدهما: العلم بالعقائد اليقينية المتعلّقة بالمعارف الإلهية والقواعد العقلية ومقدّمات ذلك وفروعه.

الثاني: الأعمال الصالحة الحاصلة من العبادات الشرعية المأخوذة عن أوامر الله ﷻ؛ ليكون كفيّاتها وكميّاتها مستفاداً من الوحي الإلهي؛ لأنّ العبادة لا تصلح إلّا على ذلك النوع؛ لأنّ الاختراعات العقلية والاستنباطات الفكرية لا تكون / [[ص ٤٤١]] كافية في ذلك من دون التأييد الإلهي بطريق الوحي؛ لجواز أن لا تكون لاثقة بالمعبود من وجه لم يتعلّق العقل عليه ولا وصل الفكر إلى العلم بفساده. وذلك لا يتمّ بدون الواسطة بين الله تعالى وبين الخلق؛ لما عرفت من وجوب المناسبة بين المفيد والمستفيد المتعدّر وجودها في الكلّ. فلا بدّ من وجود شخص حصلت له المناسبة جامع للجهتين؛ ليوصل العبادات والأعمال إلى الخلق ويُقرّر لهم كفيّة الأعمال الصالحة وكميّاتها وشرائطها وأوقاتها ويُقوّم عليهم إلزامهم بالمواظبة عليها؛ ليحصل لهم الإقبال على المعبود والتذكّر لنعمته وإحسانه بتكرارها في الأوقات؛ ليكون وسيلة لهم إلى القرب والزلفى عند خالقهم ومعبودهم.

وأما العلوم العقلية والمعارف الربّانية فإنّها وإن أمكن للعقل الاستقلال بها لكن مع معارضة الشكّ والوهم وعروض الخطأ والنسيان لا يتمّ له الاستقلال بدون المعاون والمعاقد. فاحتاج أيضاً إلى الشخص الذي لم تعرض له هذه الموانع؛ / [[ص ٤٤٢]] يُقرّر لهم الدلائل ويوضّحها ويزيح عنهم الشبهة ويدفعها ويعضد عقولهم المهتدية إلى الصواب منها؛ ليصيروا على النهج الحقّ والطريق الواضح الخالي عن التردّد المقرون بالجزم؛ ليكونوا جميعاً على الاستقامة لیسلكوا جميعاً صراط الله الموصل لهم إليه ليصيروا عنده ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥] على

أمّا حقيّة المقدم فلما تقدّم من وجوب معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله ووجوب شكر المنعم عقلاً والقيام بخدمته وتعظيمه والتزام الخضوع والخشوع له، وكلّ ذلك وجب بالدليل، فثبت المقدم.

وأما ثبوت التالي على تقدير حقيّة المقدم فلأنّ التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية، وكلّ ما كانت كذلك كانت واجبة.

أمّا المقدّمة الأولى فلأنّا نعلم بالضرورة أنّ المواظبة على العبادات الشرعية موجبة لإدامة ذكر المعبود المستلزم لدوام معرفته والامثال بين يديه، ولا نعني باللطفية إلّا بهذا القدر. وأمّا المقدّمة الثانية فلما تقدّم أنّ اللطف واجب.

/ [[ص ٤٣٨]] إذا ثبت ذلك فكلمّا وجبت التكاليف السمعية وجبت النبوة؛ لعدم إمكان حصولها بدونها لما سبق تقريره.

[استدلال أهل الحكمة على وجوب النبوة]:

وأما أهل الحكمة فقالوا: إنّ الإنسان لمّا كان مدنيّاً بالطبع لا يمكن أن يعيش إلّا بالاجتماع مع بني نوعه، وحيث إنّ يلزم من ذلك الاجتماع فساد نظام النوع واختلاله بسبب استيلاء الشهوة والغضب على كلّ واحدٍ ومحبة كلّ واحدٍ منهم لنفسه، فتدعوه شهوته وغضبه إلى تحصيل مآربه وما يحتاج إليه على أيّ وجه كان. فيحصل بسبب ذلك التغالب والتجاذب المؤدّي إلى وقوع الشرّ والفساد والفتن الموجبة لخراب النوع واضمحلاله وهلاكه بحصول القيل والقال ووقوع التقاتل والقتال، فصار ما هو ضروريّاً في إصلاح النوع سبباً بهلاكه. فوجب بطريق الحكمة النظرية إصلاح ذلك الفساد بإنزال قانون كليّ وضوابط / [[ص ٤٣٩]] مشتملة على مصالح كليّة تجري بين النوع، بحيث يرجع كلّ منهم إليه عند الاختلاف، وينقادون إلى الحكمة؛ لكونه منزلاً من الله القادر الحكيم، وذلك هو المسمّى بالشرع.

فلا بدّ من شارع يحكم به بين النوع الإنساني، ويجب أن يكون من بعض أشخاص النوع؛ ليتّم الانقياد إليه بحكم الانجذاب الشبهي الموجب للمناسبة بين المفيد والمستفيد. فلا بدّ أن يكون ذلك الشخص متميّزاً عن بني نوعه بخواصّ نفسانية ودلائل خارجيّة وكمالات علميّة وعملية وبراهين معجزية؛ ليكون رئيساً مُطاعاً متأيّداً من الله بالوحي الإلهي والمدد السماوي الذي لم يحصل لأحد غيره؛ ليتّم له الرياسة والحكم ويدعن الكلّ له رغبةً

المصنّف من التطبيق بين الحكمة وقواعد العدالة - فهذا البحث من فروع العناية المستلزمة لسوق الأشياء إلى كمالها الممكنة لها؛ فإنه لمّا ثبت وجوب بلوغ المكلف إلى ما هو ثابت له في العناية الأزليّة والعالم العقليّ وجب حصول الأسباب الموصلة إلى ذلك بطريق العناية التي من جملتها وجود الأشخاص الكاملة باعتدال التركيب المستلزم لإفاضة النفوس الموجبة للتجرّد عن مقتضيات الطبيعة؛ ليكون مظهرًا للكمال الأعلى وواسطة في إيصاله إلى أشخاص النوع على قدر استعداداتهم وقابليّاتهم المختلفة بحسب اختلاف أمزجتهم وتراكيبهم، حتّى يصل كلّ شخص بسبب ذلك التكميل إلى ما كتبت له في الذكر الحكيم، ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦].

أقول: يعني أنّ وجود الأشخاص الكاملة سببه بطريقة العناية؛ ليكونوا مظهرًا للكمال الإلهيّ الحقّانيّ وهو الكمال الواجبيّ بحيث يكون ذاتهم مظهر ذاته وصفاتهم مظهر صفاته وأفعالهم مظهر أفعاله، فيكونوا لأهل الاختصاص بالمظاهر الكاملة.

* * *

[ص ٨٧٩] قوله: وكذا في أحوال المعاد؛ لانغمار العقل تحت حجاب الشهوة والغضب الموجبين لانغماس النفس تحت أستار المادّة وتوجّؤها شطر جهة الطبيعة، فلا تتعلّق بالمجرّدات، فتقتصر عن الاستعداد لتحصيل العلوم الحقيقيّة التي هي طريق إلى السعادة الأخرويّة والبقاء السرمديّ.

ولحصول عائق الشكّ والوهم في تعلّقاتها المشوبة بممازجة الطبيعة، فلا يحصل الجزم بالاعتقادات الخفيّة. فاحتيج إلى شخص أزاح هذه الموانع وتعلّق بجانب التطهير متوجّهًا إلى شطر الحقّ مترشّحًا للسوانح الإلهيّة والآثار الجبروتيّة؛ ليحصل به تكميل النوع الإنسانيّ ويطهرهم عن درن رجس الهيولى وحجاب سحائب الطبيعة؛ ليصلوا إلى السعادة الأبدية، وذلك هو النبيّ.

[ممانعة دواعي الحسّ عن وصول النفس إلى كمالها الممكنة لها]:

قال: هذا إشارة إلى ظهور فائدة ما ذكرناه من أنّ دواعي الحسّ في الأغلب قاهرة لدواعي العقل؛ فإنك قد عرفت أنّ دواعي الحسّ هي الشهوة والغضب ومتعلّقاتها، ولا ريب أنّ العقل منغمر بسببها ومقهور بحجابها؛ لضعفه / [ص ٨٨٠] عن المقاومة لقلّة عساكره وجنوده وكثرة عساكرها وموادّها

مراتبهم المتفاوتة وقابليّاتهم المختلفة، وكلّ ذلك لا يتمّ بدون الأنبياء والرّسل، فكان وجودهم من الضروريات الإلهيّة والواجبات الحكميّة، وذلك هو المطلوب.

* * *

[ص ٤٣٣] فالعقل وحده لا يُدرك المصالح الجزئيّة ولا الحكّم الكائنة بحسب الأعمال التي يرد بها الشرع، والشرع لا قوام له ولا ثبات له بدون العقل؛ لأنّ العمل به مشروط بعلمه والعالم به ليس إلّا العقل. فلا استغناء لأحدهما عن الآخر، فلا بدّ له من الشرع ولا بدّ للشرع من العقل، فهما أمران متلازمان متطابقان / [ص ٤٣٤] على طول الأزمان، لا يصحّ انفراد أحدهما عن الآخر.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [ص ٨٧٥] [بعث الأنبياء ونصب الأولياء لطف]:

قوله: فصل: ومن الألفاظ بعث الأنبياء ونصب الأولياء؛ للاحتياج إليهم في انتظام المعاش؛ لحصول الاجتماع المضطرّ إليه في بقاء النوع المستلزم لوقوع الفساد من غلبة دواعي الحسّ، فيقع الهرج والمرج، ولا ينحسم ذلك إلّا بقانون يفيد قطع النازعات بشارع متأيّد بالآيات القاهرة؛ ليحصل الانقياد الموجب للانتظام. [وجوب بعث الأنبياء ونصب الأولياء وعلى قاعدة العدالة]:

قال: ما ذكره هنا بناءً على قاعدة العدالة من المتكلمين؛ فإنّهم لمّا قالوا بوجوب اللطف قالوا بوجوب بعث الأنبياء ونصب الأولياء؛ لأنّ ذلك من الألفاظ المقرّبة إلى الطاعات الموصلة إلى التكليف. وكان بعث الأنبياء ونصب الأولياء من فروع وجوب اللطف العامّ؛ لأنّها من الألفاظ الخاصّة، ووجوب اللطف فرع وجوب التكليف؛ لأنّه من شرائط حسنه، والتكليف فرع العدل المقضي لفعل الواجبات التي تستحقّ الذمّ بتركها بطريق العقل، وذلك فرع ثبوت الحسن والقبح العقليّين. فظهر أنّ جميع مباحث الأفعال على قواعدهم منبّهة على ثبوت الحسن والقبح العقليّين وأنّه لا يتمّ شيء منها على قواعد الأشعريّ النافي لهما، بل يكون جميع ذلك واقعا على سبيل التفضّل؛ إذ لا يجب على الله تعالى عندهم شيء؛ إذ العقل لا يحكم بوجوب شيء.

/ [ص ٨٧٦] [وجوب بعث الأنبياء ونصب الأولياء على

مذهب المصنّف]:

وأما على القاعدة المشار إليها في ما سلف - كما هو عادة

[جواب عن هذه الشبهة]:

فأجاب بأن ذلك على تقدير تيسره بدون الأنبياء والأولياء لا يكون مستلزماً للغناء عنهم؛ إذ قد تعرض له في تلك التعقّلات الحاصلة في أفكاره عوائق الشكّ والوهم والتخيّلات التي مثارها مازجة الطبع الذي مثاره المزاج الحاصل عن الأغذية؛ إذ العقل المستنبط للأفكار تستمدُّ من القوى البدنيّة التي هي مبادئ أفكاره وهي الحواسّ الظاهرة والباطنة، وكلُّها تستمدُّ من الروح الذي هو السبب في تعلق النفس بالبدن وجميع حواسّه وآلاته، والروح إنّما تستمدُّ من / [[ص ٨٨٤]] الغذاء الذي هو سبب في بقاء المزاج على الاعتدال، وكلُّ ذلك أمور ظلمانيّة بعيدة عن النورانيّة، فيكون سبباً في إثارة التخيّلات والشكوك والأوهام المعارضة لتلك الاعتقادات الحاصلة من تلك الأفكار، فلا تكون كافية في الوصول إلى الجانب الأعلى؛ إذ الوصول مشروط بالجزم وهو لا يحصل مع هذه العوائق، فلا بدّ من معاون عاضد للعقل على إزاحة هذه العوائق عن الاعتقادات؛ ليحصل الجزم بها الموصل إلى النجاة، فظهر احتياج الكلّ إلى النبيّ.

[وجه الاحتياج إلى الروح في تعلق النفس بالبدن]:

أقول: إنّما احتيج في تعلق النفس بالبدن إلى الروح؛ لأنّ النفس جوهر نورانيّ لطيف في غاية اللطافة مجرد عن المادّيّات بالكلّيّة، والبدن جسم كثيف غاسق مظلم في غاية الكثافة والتعلّق بالمادّيّات، فيبنيه وبين النفس مبانة كليّة وبعده كثير. واقتضت العناية تعلق النفس به؛ لتديره واكتساب الكمالات والأفاعيل بواسطته؛ لكونه آلة لها في إخراج ما فيها من القوّة إلى الفعل، فاحتيج إلى المتوسّط الجامع بينهما. فخلق الله لذلك الروح الحيوانيّ وهو جوهر لطيف مركّب من بخار الأحلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسيّة وهي القلب والكبد والدماغ، ومنها ينفذ في العروق والأعصاب والشرائين وينبعث في جميع البدن ويقتضي الحسّ والحركة.

وكان ذلك الجوهر الروحانيّ اللطيف الجامع بين النفس والبدن والموجب / [[ص ٨٨٥]] لتعلقها به؛ لمناسبتها لكلّ واحدٍ منها بجهة؛ فإنّه من حيث كونه من بخار الأغذية كان مناسباً للبدن، ومن حيث لطافته ونورانيّته كان مناسباً للنفس بسبب المقاربة المعنويّة، وكان سبباً في وصول آثار النفس إلى البدن وواسطة بها في تصرّفها فيه. ولهذا شبه أهل هذه الصناعة حال هذه الروح بعالم المثال وشبه عالم النفس بالعالم النورانيّ وشبه البدن بعالم الحسّ وجعل عالم المثال هو الجامع بين العالمين تظهر

الطبيعيّة، فهو دائماً مقهور في الحُجُب مقبّد بالأغلال محبوس تحت الأبواب بسببها؛ إذ لا يتمُّ لها مأربها إلّا بحبسها ومنعه عن التصرّف، وبسبب ذلك كانت النفس إليها أميل؛ لكثرة غلبتها وقوّتها وضعف العقل عن مغالبتها، فتميل النفس إليها، فتكون محجوبة تحت الأستار المادّيّة ومتوجّهة إلى الأحوال الطبيعيّة؛ لأنّها لمّا فارقت أخواتها وانحجبت بالقفص وتعلّقت بها الأشراك وحصل لها الأُنس بالشهوة والغضب المؤدّيّتين إلى عمارة ذلك القفص والقيام بمآربه الذي هو مستواها ومُلكها كانت دائمة عاشقة محبّة لمصاحبتهما، فبعدت عن متعلّقات العقل وانفردت به عنه وأوغلها في تحصيل متعلّقات القفص، فغفلت عن الأفكار المنوطة بالعقل وعن الالتفات إلى أخواتها والاتّصال بنظائرها والالحوق بالأنوار اللامعة الفائضة عن المبادئ العالية؛ لبُعدها عنها وانغماسها في الظلمات واستيلاء المهلكات. فلم تحصل لها العلوم الحقيقيّة ولا المكاشفات الفيضيّة التي هي سبب لوصولها إلى السعادة الأبديّة والحظوظ الأخرويّة والبقاء في العالم العلويّ، وكلُّ ذلك حصل لها من عائق الشهوة والغضب.

[النبوة معاضد العقل في إيصال النفس إلى البقاء الأبدي]:

فاحتاج العقل إلى معاون ومعاضد يفكّه من أسرهما ويُجرّجه من حبسهما يقيمه على تحت مملكته؛ لتنعقد له الوزارة الصالحة ويقوم بأود النفس ويردّها / [[ص ٨٨١]] عن الإعوجاج، فيخلصها من ظلمات الجهل وبعدها للاتّصال بأخواتها بالأفكار الصالحة والتحليّ بالعلوم الحقيقيّة والكمالات الربانيّة؛ لتصل إلى المراتب العالية وتتصل بالأنفس الطاهرة المطهّرة، بل وتخلص إلى عالم العقل، فتحصل لها السعادات والبقاء الأبديّ، وكلُّ ذلك إنّما يكون بالأنبياء والأولياء.

/ [[ص ٨٨٣]] [شبهة في عموم الاحتياج إلى بعث الأنبياء]:

قوله: ولحصول عائق الشكّ والوهم في تعقّلاتها.

قال: فيه إشارة إلى جواب سؤال يكاد يرد على دليله، تقريره أن يقال: هب أن النفوس كذلك، إلّا أنّنا نجد بعضها قد يتخلّص من هذه الموانع؛ لعدم التفاته إلى مقتضيات الشهوة والغضب بسبب الرياضات والمجاهدات، فتخلص من العوائق وتصل إلى المقصود، ومثل هذا الشخص لا يحتاج إلى النبيّ، فلم يكن الاحتياج إلى بعث الأنبياء عامّاً لكلّ الأشخاص. نعم! ينبغي تخصيص ذلك بالعوامّ والمشتغلين بمهامّ المعاش عن الالتفات إلى الجانب الآخر، أمّا من خلصت نفسه عن تلك العوائق بمجاهداته فلا وجه لحاجته.

التوجه والإقبال وانجذاب النفس من متعلقات البدن وشوائب
التقص والغفلة بهما عن الالتفات إلى جانب المقصود الذاتي
والمطلوب الحقيقي، فَعَلِمَ بذلك أن التكليف السمعية مقربة إلى
ما هو المقصود بالذات.

/ [[ص ٩٣٣]] [شبهة على هذا التقرير والجواب عنها]:
أقول: اعترض على هذا التقرير فقيل: إن معرفة الله تعالى
متقدمة على الرسالة، وهي متقدمة على التكليف السمعي، فلو
كان التكليف العقلي موقفاً على النبوة لزم الدور بمراتب.
وأجاب بعضهم بأن المتقدم هو العلم بوجود المرسل،
والمطلوب فيه هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية، وأحدهما غير
الأخر.

أو يقول: المعرفة متقدمة طبعاً ولا يلزم منه وجوبها؛ لجواز
حصولها بالتقليد، فإذا واطب على التكليف السمعية أذاه ذلك إلى
العلم بالمعرفة.

[إشكال المصنف على الجواب الأخير]:

والذي يظهر لذوي التحقيق أن الجواب غير مخلص؛ لأن
جواز التقليد غير محصل لوجود المعرفة، مع أن ثبوت الشريعة
متوقف على وجودها لا على وجوبها، وحينئذ يكون جواز التقليد
غير محصل لوجود المعرفة، مع أن ثبوت الشريعة متوقف على
حصولها المتوقف على اللطف المتوقف على ثبوت الشريعة المتوقف
على حصول المعرفة، فالدور لازم، والسؤال بحاله.

[مختار المصنف في الجواب عن الشبهة]:

بل الأحسن في الجواب أن التكليف السمعية ليست أطافاً في
حصول المعارف التي يتوقف ثبوت النبوة عليها حتى يتوقف
حصولها على حصول النبوة، وليس المدعى كذلك، بل المدعى أن
التكليف السمعية إنما هي أطاف في الجزء العملي من المعرفة لا
الجزء العلمي.

/ [[ص ٩٣٤]] [للمعرفة جزءان: عملي وعلمي]:

ونعني بالجزء العملي هو دوام التوجه والإقبال على الحضرة
الإلهية؛ إذ ذلك لا يحصل في أغلب الناس بدون الشريعة؛
لاستيلاء الأمور الدنيوية على طباعهم، فتستولي عليهم الغفلة عن
ذلك التوجه والإقبال. فالشريعة تكون منبهة عن سنة الغفلة
الحاصلة لأكثر الناس، خصوصاً المتشاغلين بمهام المعاش
وإصلاح البدن.

وأما الجزء العلمي من المعارف وهو الاعتقادات الحقة
الحاصلة عن الأفكار الصحيحة، فليست متوقفة عن الشريعة، لا

فيه أحوال كل منها. فالحظ ذلك وتفكر فيه تجده من عجائب
الحكمة ومحاسن أحوال العلوم الحقيقية.

* * *

[[ص ٩٣١]] قوله: ولأن التكليف السمعية أطاف مقربة
إلى التكليف العقلية وهي لا تصل إلى أفراد النوع بغير متوسط؛
لأنهم في غاية التعلق والحق تعالى وتقدس في غاية التنزه والتجرد
وبينهما بون كثير، فتمتنع الاستفادة من الذات السبحانية بغير
متوسط جامع للجهتين: القدسية للاستفادة من الذات الربانية
بطهارة نفسه الملكية، والإنسية لإفادة لبني نوعه؛ لكونه من
جنسهم والجنسية علة للضم، والمثل إلى مثله منجذب.

قال: هذا إشارة إلى ما استدلت به العدلية على وجوب بعثة
الأنبياء ونصب الأولياء؛ فإنهم يقررون أن التكليف السمعية
بجميع أنواعها أطاف يحصل بسببها تقريب المكلف إلى الاشتغال
بالتكليف العقلية التي هي المقصودة بالذات.

[المراد بالتكليف العقلية]:

والمراد بالتكليف العقلية أمران:

أحدهما: العلم بالمعارف العقلية الحقيقية بالأدلة القطعية.

والثاني: دوام التوجه بجميع الإرادات والعزائم نحو المعبود،
بحيث يكون في / [[ص ٩٣٢]] حالة الحضور في أغلب الأوقات
بحسب القوة البشرية والاستعدادات العقلية والشرعية الموصلة
إلى ذلك الإقبال. فلما كان المقصود بالذات هو هذه التكليف
وكان تمام حصولها متوقفاً على التكليف السمعية كان وجوبها
مستلزماً لوجوبها.

[بيان توقف التكليف العقلية على التكليف السمعية]:

وبيان توقفها عليها أننا نعلم بالضرورة أن من داوم على
الأوامر السمعية والوظائف الدينية كانت تلك المداومة موصلة
إلى التكليفين المذكورين؛ إذ القيام بالوظائف المذكورة موقوف
على العلم بها والعلم بها موقوف على العلوم العقلية والمعارف
الحقيقية، وذلك ظاهر لمن زاول هذه الأمور ومارس كيفية تحصيلها
وموجب بطريق عملها توجه النفس وإقبالها إلى المعبود حق
الإقبال؛ إذ إيقاعها مشروط بالتقرب بها إليه والإخلاص في نية
إيقاعها للحضور والامثال بين يديه، وذلك هو غاية المقصود؛ إذ
معناه التوجه والتخلق والتشرف لا القرب البدني؛ لاستحالتة،
وكل ذلك حاصل من تلك الوظائف.

ولهذا قال ﷺ: «المصلي إذا صلى يناجي ربه»، فليس المراد
المناجاة البدنية؛ لأنها غير معقولة، بل المنجاة المعنوية التي هي

والمعاملات والإيقاعات والأحكام التي بها نظام اجتماع الخلق وحصول النجاة لهم في الآخرة عند الورود للعرض عليه.

ولهذا وجب على الخلق حفظه وتكراره ودراسته وفهم معانيه وتعلّمه / [[ص ٩٤٤]] وتعليمه وتفهم معانيه ومقاصده؛ ليُدوم به التذكّر لله تعالى وتقدّس والملا الأعلى من ملائكته. ثمّ يسنّ عليهم أفعالاً وأعمالاً تتكرّر في أوقات مخصوصة ومواضع مخصوصة تتقارب وتتلو بعضها بعضاً، مشفوعة بالألفاظ المقاليّة والنيّات القلبيّة والخياليّة والأفعال الجوارحيّة البدنيّة؛ ليحصل بها دوام تذكّر المعبود الأوّل ويُنْتَفَع بها في أمر المعاد وإلا لم تحصل الفائدة منها. وهذه الأفعال هي العبادات الخمسة المفروضة على الناس وما يلحقها من الوظائف، والقرآن العزيز والكتاب الكريم الذي جاء به نبينا ﷺ مشتمل على سائر ما جاء به الرُّسُل الكرام، وآياته الكريمة دالّة على جميع ما ينتفع به الخلق إمّا مطابقةً أو التزاماً، وفي بسط قوانينه الكليّة بحسب السُنّة النبويّة وفاءً بجميع المطالب الإلهيّة، فضله عظيم وأجره جليل وهو الكتاب والذكر الحكيم.

* * *

/ [[ص ١٠٨٣]] [فوائد بعثة الأنبياء]:

خاتمة: تشتمل ذكر فوائد بعثة الأنبياء. وقد ذكروا لبعثهم خمس عشر فائدة:

الأوّل: لبيّن لنا ما يُراد منّا من العبادات أنّها ما هي وكم هي وكيف هي؛ فإنّا وإن سلّمنا وجوب أصل طاعة الله تعالى بالعقل إلا أنّ تفاصيلها وكيفياتها غير معلومة لنا، فبعث الله الرُّسُل لقطع هذا العذر.

الثاني: أنّ الإنسان قد رُكِب تركيب سهو وغفلة وسُلط عليه الهوى والشهوة، فالبعثة إمداد له تُبَنِّهه إذا سهى، وإذا مال به الهوى منعتة، ولو تُرِكَ مع نفسه وهواه لكان ذلك إغراء له على تلك القبائح.

الثالث: أنّنا وإن كنّا بعقولنا نعلم حسن الإيمان وعمل الصالحات لكنّنا لا نعلم بعقولنا استحقات الثواب الجزيل الأبديّ على المستحسن واستحقات العقاب العظيم في المستقبح، لاسيّما ونحن نعلم أنّ لنا في فعل القبيح لذّة عاجلة وليس لله فيه مضرة، وبالنبوة يندفع هذه الأعذار.

الرابع: أنّنا لا نعلم بعقولنا من الصفات التي لله تعالى إلا الصفات التي يُستدلُّ عليها من أفعاله، أمّا سائر صفاته فلا طريق إلى ثبوتها إلا بخبر النبوة.

توفّق الحصول ولا توفّق اللطفيّة، بل المقتضي لوجوبها هو العقل، فتكون سابقة على الشريعة سبق العلة على المعلول؛ لأنّها هي المثبتة لوجوبها والمثبتة لصدق المخبر بها. وليست الشريعة لطفاً في هذه المعرفة ليلزم الدور، فقول المستدلّ: (إنّ التكاليف الشرعيّة أظاف في التكاليف العقليّة) يريد بذلك أنّها أظاف بالمعنى الأوّل - أعني العملي لا العلمي -، فلا دور.

[الجواب الأقوى في دفع هذا السؤال بالنسبة إلى الجزء العلمي]:

واعلم أنّ هذا الجواب لا يعمُّ بجميع أجزاء السؤال الوارد على الدليل؛ فإنّ المستدلّ صرّح بأنّ التكاليف الشرعيّة أظاف في القسمين - كما هو مقرّر في الأصل -، فالأقوى حينئذٍ في دفع هذا السؤال بالنسبة إلى الجزء العلمي أنّ المتوفّق على لطفيّة الرسالة هو المعرفة التفصيليّة والتي هي شرط في ثبوت النبوة هي المعرفة الإجماليّة الحاصلة في مبدأ الفطرة المشار إليها في قوله تعالى: / [[ص ٩٣٥]] ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وقوله ﷻ: «كُلُّ مولود فإِنَّمَا يُؤَلِّدُ عَلَى الفطرة، ثمّ أبواه يُهودونه»، وحينئذٍ لا يبقى للسؤال مدخل؛ لعدم تحقّق الدور باختلاف جهة التعلّق.

* * *

[ص ٩٤٢]] وإذا عرفت ما أشرنا إليه في هذه الإشارات اللطيفة فاعلم أنّه لمّا كان النبيّ / [[ص ٩٤٣]] ليس ممّا يتكوّن وجوده في كلّ وقت - لما أنّ المادّة التي تقبل كمال مثله إنّما تقع في قليل من الأمزجة - وجب إذن أن يشرع للناس بعده في أمورهم سنّة نافعة باقية بإذن الله وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدّس عليه، وواجب أن يكون قد دبر لبقاء ما يسنّه ويشرّعه في أمور المصالح الإنسانيّة تديراً. والغاية من ذلك التدبير هو بقاء الخلق واستمرارهم على معرفة الصانع المعبود ودوام ذكره وذكر المعاد وحسم وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبيّ ومن بعده.

فواجب إذن أن يأتيتهم بكتاب من عند الله ويكون وافياً بالمطالب الإلهيّة والأذكار الجاذبة إلى الله سبحانه وإخطاره بالبال في كلّ حال مشتملاً على أنواع من الوعد على طاعة الله ورسوله بجزيل الثواب عند المصير إليه والوعيد على معصيتهما بعظيم العقاب عند القدوم عليه. ولا بدّ أن يعظم أجره ويكون مشتملاً على جميع الأوامر والنواهي المصلحة للخلق باعتبار المعاد والمعاش. ولهذا اشتمل على جميع القوانين الشرعيّة من العبادات

الثالث عشر: ما يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتادة، والعادة لا تكون عبادة، وأمّا الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون واقفاً على لحيته كان إتيانه به بمحض العبادة، ولعل ذلك من جملة فوائد الأمر بالأفعال الغريبة في العبادات.

الرابع عشر: أنّ العقول متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية عريضة جداً، فلا بدّ من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب، فيصير كل مستعداً إلى منتهى كماله الممكن بحسب شخصه.

الخامس عشر: أنّ كلّ جنس تحته أنواع فإنّه في ما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء. فأشرف الأعضاء ورئيسها هو القلب، وخليفته الدماغ، ومنه تنبت القوى على جميع جوانب البدن. فكذا الإنسان لا بدّ فيه من رئيس، والرئيس إمّا حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان، أو على الباطن فحسب وهو العالم، أو عليها معاً وهو النبي، أو من يقوم في زمانه بعده وهو الخليفة، فالنبي يكون كالقلب وخليفته كالدماغ. وكما أنّ القوى / [[ص ١٠٨٦]] المدركة إنّما تفيض من الدماغ على الأعضاء فكذلك قوّة البيان والتعليم إنّما تفيض بواسطته على جميع أهل العالم. فهذا ما ذكره من فوائد البعثة وبعضها إقناعي، والله أعلم.

* * *

صفات النبي:

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٥٠]] [اشتراط العصمة في الرئيس]:

وهذا اللطف لا يتمّ إلا بوجود رئيس أو رؤساء لا يد على أيديهم يرجع إليه أو إليهم الرئاسات، ولا يكون كذلك إلا بكونه معصوماً، لأنّنا قد بيّنا وجوب استصلاح كلّ مكلف غير معصوم بالرئاسة، فاقضى ذلك وجوب رجوع الرئاسات إلى رئيس معصوم، وإلا اقتضى وجود ما لا يتناهي من الرؤساء، أو الإخلال بالواجب في عدله تعالى، وكلاهما فاسد.

ولنا تحوير الدلالة على وجه آخر، فنقول: العلم بوجوب الحاجة إلى رئيس لا ينفصل من العلم بوجه الحاجة، لأنّنا إنّما علمنا حاجة المكلفين إلى رئيس من حيث وجدناه لطفاً في فعل الواجب واجتناب القبائح، وهذا لا يتقدّر إلا في من ليس بمعصوم، فصار العلم بالوجوب لا ينفصل من العلم بوجهه.

وترتيب الأوّل أولى، لبعده من الشبهة وإسقاطه الاعتراض بعصمة كلّ رئيس، وافتقار هذا إلى استئناف كلام لإسقاط ذلك.

الخامس: أنّه لولا البعثة لبقى المكلف خائفاً فيقول: لو اشتغلت بالطاعة كنت متصرفاً في ملك الله تعالى بغير إذنه، ولو لم اشتغل فربّما عُذبت على ترك الطاعة، فيبقى في الخوف على التقديرين، وعند البعثة يزول هذا الخوف.

السادس: أنّه قد يكون الشيء مستقبحاً عندنا ولا يكون مستقبحاً في نفس الأمر، فالبعثة تُفرّق بين الأمرين.

/ [[ص ١٠٨٧]] السابع: أنّ الأشياء المخلوقة في عالم الكون والفساد منها غذاء ومنها دواء ومنها سُومٌ، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة، ومع ذلك ففعلها خطر عظيم على الأكثر، وفي النبوة فائدة معرفتها من غير ضرر وخطر. وهذا فقد جعل دليلاً على وجود النبوة، أعني أنّه قد استدلل على وجودها بوجود معارف في العالم لا يتصوّر أن يُنال بالفعل كعلم الطب؛ فإنّه بحث عن خواصّ الأدوية البسيطة والمركّبة، علّم بالضرورة أنّها لا تُدرَك إلا بالإلهام الإلهي والتوفيق الرباني، فبهذا الطريق يُجزم بوجود طريق لإدراك هذه الأمور وأمثالها غير العقل، فهي إنّما أدركت بطور آخر أعلى من العقل، وذلك هو طور النبوة.

الثامن: أنّ من الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في مُدد متطاولة، والتجربة يُعتبر فيها التكرار، والأعمار البشرية لا تفي بضبط أدوار الكواكب الثابتة. ثمّ إنّ عطارده لا تفي الآلات الرصدية بمعرفة أحواله؛ لصغره وخفائه وقلة نوره، لأنّه لا يزال قريباً من الشمس حالتي تشريقه وتغريبه، وغير ذلك من معارف أهل هذا العلم.

التاسع: الهداية إلى الصناعات النافعة التي لا يُهدى إليها إلا بمجرد العقل، وكلّ واحد يتعلّمها من آخر، وفي أوّل الأمر علّمت بطريق النبوة بوحى وإلهام.

العاشر: أنّه لا بدّ في حسن المعيشة من علم الأخلاق والسياسات المنزلية والمدنية، فلا بدّ من البعثة لتعليمها.

الحادي عشر: أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، [فلا بدّ من] احتياج البعض إلى / [[ص ١٠٨٥]] البعض، وذلك مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلا بدّ من شريعة يوجبها شارع هو النبي.

الثاني عشر: لو فوّض كيفية التشريع إلى الخلق فربّما أتى كلّ طائفة بوضع خاصّ، فلا يكاد يتطابق أهل مدينة واحدة على شرع، فربّما أفضى ذلك إلى الفتن، ووضع شريعة واحدة للأمة ينافي ذلك.

[ما يتعلّق بالرئيس]:

ولا بدّ من كون الرئيس أعلم الرعيّة بالسياسة، لكونه رئيساً فيها، وقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه. ولا بدّ من كونه أفضلهم ظاهراً، لهذا الوجه بعينه. / [[ص ١٥١]] وأكثرهم ثواباً، لوجوب تعظيمه عليهم وخضوعهم له، والتعظيم قسط من الثواب واستحقاق ذمته منه ما لا يساويه فيه أحد من الرعيّة يقتضي كونه من أفضلهم بكثرة الثواب. ولا سبيل إلى تمييزه إلاّ بمعجز يظهر عليه، أو نصّ يستند إلى معجز، لما قدّمناه من وجوب صفاته، لتعدّر علمها على غير القديم تعالى.

ولا اعتراض بما لا يزالون يهدون به من كون الاختيار طريقاً إذا علم سبحانه اتفاق اختيار المعصوم، لأنّ هذا أولاً لا يتقدّر من دون نصّ على اختيار الرئيس، ونحن في أحكام عقلية قبل السمع، وبعد فما له قبح تكليف اختيار الأنبياء ﷺ والشرائع وإن علم اتفاق إصابة المختارين للمصلحة يقتضي- قبح تكليف اختيار الرئيس.

وأيضاً فتكليف ما لا دليل عليه ولا أمانة تميّزه بصفته قبل وقوعه قبيح، وإذا فقد المكلف الأدلة والأمارات المميّزة لذي الصفة المطلوبة بالاختيار قبح تكليفه، ولم ينفعه علمه بعد وقوع الاختيار بصفة المختار.

على أنّ هذا المعلوم لا يخلو أن يختصّه تعالى دونهم أو ينصّ لهم على أنّ اختيارهم يوافق المعصوم، والأوّل لا يؤثّر شيئاً فيما قصدوه، والثاني نصّ على عين المعصوم، لأنّه لا فرق بين أن ينصّ سبحانه على عينه أو على تميّزه بفعل غيره.

ويصحّ هذا اللطف برئيس واحد في الزمان بهذه الصفة، ويستصلح أهل الأصقاع بأمرائه الملطوف لهم، ويجوز كونه بوجود عدّة رؤساء بالصفات التي بيّناها في وقت واحد.

ويجب ذلك في كلّ صقع في ابتداء الرئاسة، وفي كلّ حال تعدّر العلم بوجود / [[ص ١٥٢]] الرئيس المخصوص فيها ومن قبله من الأمراء، لأنّ تعدّر العلم في ابتداء الرئاسة لطف فيه.

وإن كنّا قد أمنا هذه التجويز والقطع في شريعتنا، لحصول العلم بأنّ الرئيس واحد، وأنّه لا مكلف تكليفاً عقلياً ولا سمعياً خارج عن تكليف نبوة نبينا وإمامة الأئمة ﷺ وما جاء به من الشرعيات، وأنّ التكليف من دون العلم أو إمكانه قبيح، فافتضى ذلك رفع الجائز العقلي وما ابتنى عليه من الوجوب.

* * *

[[ص ١٥٣]] [صفات الرسول]:

والصفات التي يجب كون الرسول ﷺ عليها هي أن يكون معصوماً فيما يؤدّي، لأنّ تجويز الخطأ عليه في الأداء يمنع من الثقة به، ويسقط فرض أتباعه، وذلك ينقض جملة الغرض بإرساله، وأن يكون معصوماً من القبائح لكونه رئيساً وملطوفاً برئاسته لغيره حسب ما دللنا عليه، ولأنّ تجويز القبيح عليه / [[ص ١٥٤]] يُنفر عن النظر في معجزه، ولأنّه قدوة فيما قال وفعل، وتجويز القبيح عليه يقتضي إيجاب القبيح، ولأنّ تعظيمه واجب على الإطلاق، والاستخفاف به فسق على مذاهب من خالفنا وكفر عندنا، ووقوع القبيح منه يوجب الاستخفاف، فيقتضي ذلك وجوب البراءة منه مع وجوب الموالاتة له.

* * *

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[صفات النبي]:

[[ص ٢١٣]] ويجب في النبيّ العصمة، ليحصل الوثوق فيحصل الغرض، ولوجوب متابعتة وضدّها، وللإنكار عليه، وكمال العقل، والذكاء، والفتنة، وقوة الرأي، وعدم السهو، وكلّ ما يُنفر عنه من: / [[ص ٢١٤]] ذناء الآباء، وعهر الأمّهات، والفظاظة، والغلظة، والأبنة وشبهها، والأكل على الطريق وشبهه.

[المعجزات]:

وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده، وهو: ثبوت ما ليس بمعتاد، مع خرق العادة ومطابقة الدعوى.

[الكرامات]:

وقصة مريم وغيرها تُعطي جواز ظهورها على الصالحين، ولا يلزم خروجه عن الإعجاز، ولا التنفير، ولا عدم التميّز، ولا إبطال دلالاته، ولا العمومية. ومعجزاته ﷺ قبل النبوة تُعطي الإرهاص. / [[ص ٢١٥]] وقصة مسيلمة وفرعون وإبراهيم يُعطي جواز إظهار المعجزة على العكس.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقّق الحليّ (ت ٦٧٦هـ):

/ [[ص ١٥٤]] [البحث] الثاني: في صفات النبيّ:

والضابط عصمته عن ما يقدح في التبليغ، أو يُنفر عن القبول، فاتفقوا على اشتراط كمال العقل، وجودة الرأي، وإن وُجد ذلك في الطفل كما في حقّ عيسى ﷺ، وعلى اشتراط سلامته من

أي يحب، فيكون معنى الآية: وخالف آدم ربّه فخاب ولم يظفر بمراده.

وأما قصة نوح عليه السلام فغير دالة على وقوع المعصية، غاية ما في الباب أنّه وصف ابنه أنّه من أهله، وهو استمرار على العرف، وإخراج الله له عن الأهلية إنّما هو إخراج له عن الأهل الذين وعده بنجاتهم، فكأنّه قال: إنّ ليس من أهلك الذين وعدناك بنجاتهم، ومثل هذا القدر قد يشتهه على / [[ص ١٥٨]] الأنبياء حتى يُنبّه الوحي.

وأما استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه فلم يكن لجهل بعدم المغفرة له، بل لمواعده إيّاه، فأراد بذلك براء ساحتة في الظاهر، لأن لا يظنّ به الخلف، وليكن حجّته على أبيه أتمّ.

وقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ لا يكون كفراً إلاّ مع الاعتقاد لصحّته، ونحن فلا نُسلم أنّ إبراهيم كان منظوياً على ذلك الاعتقاد، وقد يقال مثل ذلك على سبيل الفرض والتقدير لمن يريد الاستدلال، كأن يقول: لو كان هذا ربّي لما أفل، ففرض وقوعه ثمّ استدلل على إحالة ذلك الفرض، وهذا من الشائع في مذهب أهل النظر.

وأما قصة موسى عليه السلام فالفتنة المذكورة فيها يُراد بها الاختبار / [[ص ١٥٩]] والامتحان، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَقَتْنَاكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠]، وقوله: ﴿لِتَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾ [طه: ١٣١]، والمراد [من] ذلك كلّ الاختبار.

وأما قصة عيسى عليه السلام فنقول: إنّما علّم وجوب عقاب الكافر، وأنّه لا يسقط بالعمو من الشرع لا من العقل، فجائز أن يكون عيسى عليه السلام جوّز غفران الكفر كما يجوز غفران الفسق، ومع هذا الجواز لا يكون ذلك القول قادحاً في عصمته.

وأما قصة محمد عليه السلام فإنّ الذنب مصدر، فكما تصحّ إضافته إلى الفاعل تصحّ إضافته إلى المفعول، كما يضاف الضرب إلى الضارب وإلى المضروب. فالذنب المذكور يُحتمل أن يكون من ما فعله أهل مكّة بالنبي عليه السلام قبل الفتح، فإنّ بتقدير إسلامهم يغفر لهم ذلك الذنب، وأضيف إلى النبي عليه السلام لأنّه وقع ذلك منهم في حقّه.

وأما الضلال المنسوب إليه فجائز أن يكون إخباراً عن ضلاله بين مكّة والمدينة، فإنّه يُحكى وقوع ذلك، وإن لم يكن متيقناً فهو ممكن. وهذا الوجه / [[ص ١٦٠]] حسن لو لا أنّ هذه الآية نزلت بمكّة قبل الهجرة. ومن الممكن حملها على الضلال عن اكتساب المعاش، أو تدبير الأمور الدنيوية، أو غير ذلك من ما لا يتعلّق بالدين.

العيوب الواضحة كالأبنة، وانطلاق الريح، واختلفوا في الجذام والبرص، وأجازوا أنّصافه بالعمى والصمم.

وأما العصمة عن المعاصي فقد اختلفوا، فمنهم من عصمه عن الخلل / [[ص ١٥٥]] في التبليغ لا غير، ومنهم من عصمه مع ذلك عن الكبائر، والحقّ أنّه معصوم عن الكلّ في حال النبوة وقبلها. وهل هو معصوم عن السهو أم لا؟ فيه خلاف بين أصحابنا، والأصحّ القول بعصمته عن ذلك كلّ.

لنا: لو جاز شيء من ذلك لجاز تطرّقه إلى التبليغ، لكن ذلك محال، ولأنّ مع تجويز ذلك يرتفع الوثوق بخبره، فينتقض الغرض المراد بالبعثة. وأما قبل النبوة فهو معصوم عن تعمد المعصية صغيرة كانت أو كبيرة، ويدلّ عليه من القرآن قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

/ [[ص ١٥٦]] وأما ما تضمّنه الكتاب العزيز وكثير من الأخبار من ما ظاهره وقوع المعصية، فمحمول على ضرب من التأويل، لأن لا يتناقض الأدلّة.

ولنذكر طرفاً من ما نُسب إلى أفضل الأنبياء ليكون الجواب عنه معيناً عن ما نُسب إلى غيرهم، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]، وقوله في قصة نوح: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، وقوله تعالى مجيباً: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦]، وقوله في قصة إبراهيم: ﴿وَاعْفِرْ لِأبي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء: ٨٦]، وقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] تارة عن النجم، وتارة عن القمر، وتارة عن الشمس، وفي قصة موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وفي قصة عيسى: ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، مع علمه بكفرهم، وأنّ الكافر لا يُغفر له، وفي قصة محمد: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، / [[ص ١٥٧]] ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وَرْرَكَ﴾ [الشرح: ٢].

لأنّ العصيان هو المخالفة، وكما يُحتمل أن تكون المخالفة في واجب يُحتمل أن يكون في مندوب، ومع احتمال كلّ واحد من الأمرين يجب تنزيهه على ترك المندوب ليسلم الدليل العقلي عن الطعن.

ولأنّ الغي كما يكون ضدّ الرشد، فقد يكون كناية عن الخيبة التي هي ضدّ الظفر كقول الشاعر:

ومن يلقَ خيراً يحمّد الناس أمره

ومن يغو لا يُعَدَم على الغي لائماً

بأبلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب، بل يستحق الثواب طول الأبد.

وأما المعتزلة فلائهم جَوَزُوا صدور الذنب عنهم، لزمهم القول بجواز ذلك أيضاً، وأنفقوا على وقوع الكبائر منهم كما في قصة إخوة يوسف.

فلينظر العاقل بعين الإنصاف هل يجوز المصير إلى هذه الأقاويل الفاسدة والآراء الرديئة؟ وهل يبقى مكلف ينقاد إلى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره إلى وقت نبوته، وأنه يُصَفَع ويُسْتَهْزَأ به حال النبوة؟ وهل يثبت بقول هذا حجة على الخلق؟

واعلم أن البحث مع الأشاعرة في هذا الباب ساقط، وأتهم إن بحثوا في ذلك استعملوا الفضول، لأنهم يُجَوِّزون تعذيب المكلف على أنه لم يفعل ما أمره الله تعالى به، من غير أن يعلم ما أمره به، ولا أرسل إليه رسولاً بالبتة، بل وعلى امتثال أمره به. وأن جميع القبائح من عنده تعالى، وأن كل ما وقع في الوجود فإنه فعله تعالى، وهو حسن، لأن الحسن هو الواقع، والقبيح هو الذي لم يقع.

فهذه الصفات الخسيسة في النبي وأبويه تكون حسنة لوقوعها من الله تعالى، فأبي مانع حينئذ من البعثة باعتبارها؟ فكيف يمكن للأشاعرة منع كفر النبي، وهو من الله، وكل ما يفعله تعالى فهو حسن؟ وكذا أنواع المعاصي، وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للأنبياء؟

/ [[ص ١٦٣]] نعوذ بالله من مذهب يؤدّي إلى تحسين الكفر، وتقبيح الإيمان، وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات.

وقد عرفت من هذا أن الأشاعرة في هذا الباب قد أنكروا الضروريات.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٤٢]] ثم إن لكل من النبي والشرعية شرطاً. أما النبي، فيجب اختصاصه بآيات ودلالات يمتاز بها عن بني نوعه تدل على أنه مبعوث من عند ربهم ليكون لهم طريق إلى تصديقه، وهي إما قولية هي بالخواص أنسب، أو فعلية هي بالعوام أشبه، وهي لهم أنفع.

وأما الشرعية، فيجب أن تشمل على نوعين:

وأما الوزر المنسوب إليه، فيحمل على ثقل اهتامه لفتح مكة، أو غير ذلك من الأمور المهمة عندها، والوزر هو الثقل، يشهد لذلك قول الشاعر:

فأعددت للحرب أوزارها

رماحاً طوالاً وخيلاً ذكورا

لا يقال: هذه التأويلات مصيرة إلى المجاز وعدول عن الظاهر.

لأننا نقول: قد يُصار إلى المجاز للدلالة، وقد بينا ما يدل على وجوب التأويل.

ونزيده بياناً أنه لو وقعت المعصية من النبي لكان إما أن يجب أتباعه ويلزم من ذلك ارتكاب المعصية، أو لا يجب وهو مخالفة للنبي.

* * *

نهج الحق/ العلامة الحلبي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٥٨]] نزاهة النبي ﷺ عن دناءة الآباء وعهر الأمهات:

المبحث الثالث: في أنه يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات:

/ [[ص ١٥٩]] ذهبت الإمامية إلى أن النبي ﷺ يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، بريئاً من الرذائل والأفعال الدالة على الخسنة، / [[ص ١٦٠]] كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه، لأن ذلك يسقط محله من القلوب، ويُنفّر الناس عن الانقياد إليه، فإنه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب.

/ [[ص ١٦١]] وخالفت السنة فيه، أما الأشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح، فلزمهم أن يذهبوا إلى جواز بعثة ولد الزنا، المعلوم لكل أحد. وأن يكون أبوه فاعلاً لجميع أنواع الفواحش، وأبلغ أصناف الشرك، وهو ممن يسخر به، ويضحك عليه، ويصفع في الأسواق، ويستهزأ به، ويكون قد ليط به دائماً لأبنة فيه، قواداً. وتكون أمه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك، لا ترد يد لامس. / [[ص ١٦٢]] ويكون هو في غاية الدناءة والسفالة، ممن قد ليط به طول عمره، حال النبوة وقبلها، ويصفع في الأسواق، ويعتمد المناكير، ويكون قواداً بصاصاً.

فهؤلاء يلزمهم القول بذلك، حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين، وأن ذلك ممكن، فيجوز من الله وقوعه، وليس هذا

الرابع: في أفعاله، أي لا يكون كثير المزاح والمجون واللعب، ولا أكلاً على الطريق، ولا فاعلاً للمباحات التي يُتَنَفَّرُ منها عرفاً.
الخامس: في صناعاته، أن لا يكون حائكاً ولا حجّاماً ولا زبّالاً ولا كئاساً، لأنّ جميع هذه الأمور صارفة عن الانقياد التامّ له والنظر في معجزته، وكانت طهارته منها من الألفاظ المقرّبة للخلق إلى طاعته، وكلُّ لطف واجب.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١٠٠]] في وجوب أفضلية النبي ﷺ من أهل زمانه:
قال [أي العلامة الحلبي]: الرابع: يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً وسمعاً، قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥].

أقول: يجب اتّصاف النبي ﷺ بجميع الكمالات والفضائل، ويجب أن يكون في ذلك أفضل وأكمل من كلّ واحد من أهل زمانه، لأنّه يقبح من الحكيم الخبير أن يُقدّم المفضول المحتاج إلى التكميل على الفاضل المكمل، عقلاً وسمعاً.
أمّا عقلاً فظاهر، إذ يقبح في الشاهد أن يُجعل مبتدئاً في الفقه مقدماً على ابن عباس وغيره من الفقهاء، ويُجعل مبتدئاً في المنطق مقدماً على أرسطو، ومبتدئاً في النحو مقدماً على سيبويه والخليل، وكذا في كلّ فنٍّ من الفنون.

وأماً سمعاً، فما اُشار إليه سبحانه في الآية المذكورة وغيرها.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٥٠٩]] [وجوب كون النبي أفضل أهل زمانه]:
قال: الرابع: يجب أن يكون أفضل أهل زمانه؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً وسمعاً. قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥].

أقول: هذا البحث قد اندرج حكمه في البحث السابق عليه في ما أشرنا إليه من أنّ المتّصف بالعصمة التي هي العدالة المطلقة يجب أن يكون موصوفاً بجميع الكمالات النفسية والخارجية؛ لما عرفت من أنّ العصمة والعدالة مجمع الكمالات، فهما دائرتان تامّتان محيطتان بجميع أنواع الكمالات، وحينئذٍ يتحقّق كون الموصوف بهما أفضل أهل زمانه. لكن المصنّف أشار إلى ذلك

الأوّل: أن يكون فيها وعد ووعد أخرويان، لأنّ كلّ شخص عند استعلاء قوّته الشهوية عليه غلب لما يحتاج إليه بحسب ما يخصّه، تستحقّر اختلال العدل النافع في أمور معاشه بحسب نوعه، فيبعثه ذلك على الإقدام على مخالفة تلك القوانين، أمّا إذا / [[ص ٢٤٣]] كان هناك ثواب وعقاب فيحملهم الرجاء والخوف على المحافظة على متابعتها.

الثاني: أن تكون مشتملة على عبادات مذكّرة بالمعبود، لاستيلاء السهو والنسيان على أفراد نوع الإنسان، ويجب تكرارها في أوقات متداولة ليتحفّظ التذكير بالتكرير.
وهنا تذييلان:

الأوّل: الدليل المذكور يُعطي وجوب البعثة في كلّ زمان ونصب حافظ للشريعة، وهو ظاهر. وقال بعض المعتزلة: يجب في حال ظهور المصلحة لا مطلقاً.

الثاني: هل يجب في كلّ نبي أن تكون له شريعة؟ قال الجبائي: لا، وتكون فائدته تأكيد ما في العقل. ولجواز بعثة نبي بشريعة من يقدمه، فيجوز ابتداءً. وقال ابنه: نعم، لأنّ العقل كافٍ في العقليات، فلو لم تكن شريعة لانتفت فائدة البعثة. والحقّ الأوّل، لكن مع تقدّم شريعة باقية الحكم.

* * *

[[ص ٢٨٠]] الفصل الثاني: في باقي صفات يجب أن يكون عليها:

وهي قسيان:

الأوّل: الثبوتيات، وهي كمال العقل والذكاء والفتنة وقوّة الرأي، بحيث لا يكون متحيّراً متردّداً في الأمور. وأن يكون أفضل أهل زمانه في كلّ ما يُعدّ من الكمالات، لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً، وهو ظاهر، وسمعاً لقوله تعالى: / [[ص ٢٨١]] ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ﴾ [يونس: ٣٥].

الثاني: السلبيات، وهي أنواع:

الأوّل: ما يكون من الأخلاق النفسانية، وهي الجهل والجبين والحقد والحسد والفظاظة والغلظة والبخل والحرص وشبهها، وكذا السهو والنسيان، لئلا يسهو عن أداء ما أمر به.

الثاني: ما يكون من الخلق البدنية كالجدام والبرص والأبنة والتخنث.

الثالث: في نسبه، أي لا يكون مولوداً من الزنا، ولا في آبائه دنيء ولا عاهر.

أفضليته على أهل زمانه. وإنما اقتصر المصنف البحث على ذلك تنزلاً مع أهل الأذهان القاصرة من أهل التكليف ليتألفهم شيئاً فشيئاً؛ فإن ذلك أقرب إلى أذهانهم؛ لغفلتهم عن معرفة الحقائق الإلهية والأسرار النبوية.

[الحجة العقلية على وجوب كون النبي أفضل أهل زمانه]:

وأما النقل فالكتاب العزيز ناطق بما يطابق العقل من تقييده تقديم المفضول على الفاضل بطريق النص الجلي في قوله (عز من قائل): «أَمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٥٥﴾» [يونس: ٣٥]؛ فإنه سبحانه صدر الآية بالاستفهام المشتمل على الإنكار لمن سيرته ذلك أو يؤدبه / [ص ٥١٣] اعتقاده إلى مخالفة مضمون ما اقتضته الآية من أن الهداية إلى الحق ممن هو القادر عليها والعارف بها والسالك لأثرها والقادر على إيصال الخلق إليها، فيجعل من هذه صفته متبوعاً لمن لا يهتدي إلا أن يهدى؛ فإنه لعدم معرفته بالهداية يحتاج إلى من يسدده ويُرشدّه ويوصله إليها.

ثم أردف ذلك بالإنكار الثاني عليهم كيف يحكمون بذلك مع معرفتهم بصريح عقولهم أن ذلك الحكم جور وظلم وبعدهما دل عليه العقل الصريح؛ وإنما فعلوا ذلك وارتكبوه عناداً للحق ومخالفة لمقتضى العقول توصلاً إلى أغراضهم واستتباعاً لرياستهم، فحصل الإنكار عليهم والتوبيخ بفعلهم. وبالجملة فهذا البحث من أظهر الأشياء وأوضحها، فلا حاجة إلى الإطناب فيه.

شبهة البراهمة:

الرسائل (ج ٤) / (مسائل شتى) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٣٤٦] شبهة للبراهمة:

قالوا: لو حسنت البعثة لكان من يبعثه الله تعالى لأداء الرسالة يقطع على أنه سيبقى حتى يؤدبها، لأنه متى لم يقطع على ذلك جوز ألا يكون تعالى مزيجاً لعلّة المبعوث إليهم في مصالحهم. وقطعه على البقاء مفسدة، لأنه إغراء بالمعاصي على / [ص ٣٤٧] ما يقولون بمثله في سائر المكلفين، وكما يذكرونه في تعريف الصغائر وتعريف غفران الكبائر. وهذا يجوز أن يكون بعثة الرسول لا تنفك من القبيح، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يستصلح المبعوث إليهم باستفساد المبعوث فيجب قبح البعثة.

الجواب: إن الرسول فيما كلفه من أداء الرسالة بمنزلة في سائر ما كلفه في أنه يعلم أنه سيبقى بشرط، وهذا السؤال لأنه إذا جوز في سائر ما كلف لأنه قد علم بحكم النقل أن تكليفه على

زيادة في الإيضاح وحباً للإشراح في ذكر خصائص الأنبياء، فلهذا بسط البحث فيهم وأطال الخطاب معهم تلذذاً بذكرهم وعشيقاً لخصائص أحوالهم، كما فعله موسى عليه السلام في مخاطبته / [ص ٥١٠] للحق تعالى؛ فإنه لما قال الله: ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى﴾ أجاب بقوله: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى﴾ [طه: ١٧ و ١٨]. فأطال الخطاب تلذذاً بالمكاملة وتشرفاً بالمخاطبة، فكذلك كان المصنف هنا.

[الحجة العقلية على وجوب كون النبي أفضل أهل زمانه]:

واستدل على ذلك بما اقتضاه العقل والنقل؛ إذ العقل الصريح شاهد بقبح تقديم المفضول المحتاج إلى التكميل على الفاضل الكامل المكمل. فجميع العقلاء يحكمون بقبح ذلك ويعتدون فاعله سفيهاً، حتى قال بعضهم: إن الرسول بيان عقل المرسل. وكيف لا يكون كذلك؟ وقد عرفت أن الأنبياء والرسل وأولياءهم خلفاء الله في أرضه وسفراء بينه وبين خلقه والقابلين للفيض والاستفادة منه. وقد سلف أن ذلك مشروط بالمناسبة بينهم وبينه، وإذا كان بينهم وبينه المناسبة كيف يصح في نظر العقل الحكم بأفضلية بعض الرعية عليهم؟ / [ص ٥١١] هذا لا يليق بذوي الحجا ولا يصح أن يفوه به ذو فهم، فضلاً عن العقلاء.

[نبينا محمد ﷺ أكمل الكل فضلاً عن أفضليته على أهل زمانه]:

حتى قال بعض أهل التحقيق: إن الخلافة المحمدية هي المرتبة الثانية بعد الإلهية، فلا مرتبة أعلى منها إلا المرتبة الأولى. فلهذا وجب أن يكون أفضل الخلق وأعلامهم وأكملهم. وكيف لا؟ وقد شرفه بخطاب «لولاك لما خلقت الأفلاك».

وقال ﷺ مخبراً عن نفسه: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر». وفي حديث آخر أنه عليه السلام رأياً علياً مقبلاً عليه في بعض المشاهد قال: «هذا سيّد العرب»، فقيل له: ألسنت أنت سيّد العرب؟ فقال: «أنا سيّد العالمين». وأعلى من هذا قوله ﷺ: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة».

وقال عليه السلام: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

/ [ص ٥١٢] وأبصر ﷺ رجلاً من أصحابه ينظر في التوراة، فقال: «ما هذا؟ لو كان موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي». إلى غير ذلك من أحواله وأفضاله ومقاماته الدالة على أنه أكمل الكل وأفضل الكل وسيّد الكل في الكل، فضلاً عن

يستترّ بفعلها ضرراً يعتقد بمثله مع ما له فيها من الشهوة، فيكون ذلك إغراء. وكذلك القول في تعريف القرآن.

وليس كذلك إذا علم أنّه سيبقى يجوز معه ألا يختار التوبة، فالمخالفة قائمة من الإقدام على المعاصي، فلذلك جاز أن تختلف أحوال المكلفين فيه.

/ [[ص ٣٤٩]] وإنا يصير الإعلام بالتبعية إغراء إذا أضافه إلى العلم بأنّه مأمور لا محالة وإن أقدم على المعاصي.

ويمكن أن يقال: إنّه يأمن ألا يستكثر من الطاعات فتفوته المنافع العظيمة والخوف من فوات المنفعة كالخوف من فوات المضرة.

ووجدت عبد الجبار بن أحمد قد ذكر في هذا فصلاً في المعني، وهو أن قال: إن الرسول يقطع على أنّه سيبقى إلى أن يؤدّي الرسالة التي حملها، ثم بعد يعود حاله إلى أنّه في كل وقت مستقبل يجوز أن يبقى وأن يقطع تكليفه، وكذلك كانت أحوال الأنبياء تنتهي إلى هذه الطريقة. وذلك يزيل ما نذكره من الإغراء، لأنّ الوجل والخوف إنّما يزولان عنه متى علم انتهاء تكليفه، فأما إذا لم يعلم فالخوف قائم.

وهذا الجواب يعترض، بأن يقال: إنّما ألزمت الإغراء في الحال التي يقطع فيها المكلف على أنّه سيبقى لا محالة، وهي الحال التي يعلم فيها بقاءه إلى حين الأداء. فأما بعد هذه إلى الحال فلا قطع للنبي ﷺ على البقية والإغراء ليس بحاصل، فإذا علم انتهاء تكليفه عادت الحال إلى الإغراء. فيعلم أنّ هذا الجواب ليس بصحيح.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٢٦]] ومن شبهة البراهمة قولهم: لا يخلو الرسول من أن يأتي بها هو موافق لما في العقول، أو بما هو مخالف له، فإن كان الأوّل فالعقل مغنٍ عنه، وإن كان الثاني فما يخالف العقل قبيح.

والجواب عن ذلك: أنّ الشرع إنّما يرد بتفصيل ما في العقل جملته، فهو موافق في المعنى وغير مخالف له، لأنّ العقل دالٌّ على طريق الجملة على أنّ ما دعا إلى القبيح فهو قبيح وما صرف عنه فهو واجب، فإذا ورد السمع في فعل بعينه بأنّه داعٍ إلى القبيح علمنا بالعقل قبحه، وكذلك إذا ورد السمع بأنّه صارف عن قبح علمنا وجوبه. فلو انكشف لنا بالعقل وبغير سماع ما كشفه لنا السمع لعلمنا بالعقل، وما نعلمه بالسمع عند السمع فلا مخالفة

شريطة، وإذا لم يقطع على حصولها جوّز أن لا يكون مكلفاً وإن كان يعلم أنّ تلك الشريطة متى ثبتت كان مكلفاً.

وليس كذلك حال أداء الرسالة، لأنّه قد يعلم أنّ البعثة بها أرادها إلى المبعوث إليهم، فمتى لم يمكن من إلا [كذا] لم يزح علة المبعوث إليهم في المصالح، فيعلم لعقله أنّه يمكن من التأدية محصّل من ذلك الإغراء.

فيقال له: وإن علم في الرسالة أنّها مصلحة للغير وأنّه متى لم يعلمها ذلك الغير لم يكن مزاح العلة فإنّه يجوز متى لم يكن من إلا أن يؤمر بها غيره فيزاح علته، لأنّ الذي يعلمه بالعقل أنّه لا بدّ من إزاحة علة المكلف ثم لا يعلم أنّ ذلك يكون... قبل غيره، كما لا يعلم أنّه يكون بالمشافهة دون الخبر، وشكّه في... لا نمنع من حصول اليقين من له ولا يؤدّي إلى فساد.

فإن قيل: فيجب على هذا الجواب أن لا يعلم الرسول أنّه قد حمل الرسالة لا محالة.

قيل: هو يعلم ذلك وإنّا يشكّ هل كُلف... في الأحوال المتراحية أم لا، مع علمه بأنّه قد كُلف لا محالة إن بقي على شرائطه.

/ [[ص ٣٤٨]] فإن قيل: إنّما حمل الرسالة حتّى يؤدّي، فيجب أن يقطع ثبوت الأوّل.

قيل له: إنّ من سلك هذه الطريقة يقول: إنّما حملها لكي يؤدّي إن بقي على صفات المكلف، ولا يطلق إلا ما أوردت إطلافاً، كما يقول في ردّ الوديعه عند المطالبة: إنّه مكلف ذلك إن بقي متمكناً، وإن لم يتمكّن لم يجب إلا أن يكون مكلفاً في الأوّل على الشرط الذي ذكرناه.

فإن قيل: الغرض فيما يفعله من مقدّمات الوديعه ووصولها إلى...، فالغرض بتحمّل الرسالة العزم على تأديتها إلى من بعث الرسول إليه.

جواب آخر: إذا قلنا: إنّه يعلم... الرسالة فلا يجب بذلك الإغراء، لأنّ الإغراء يختلف باختلاف المكلفين، فمن علم من... على الطاعة لكونه معصوماً والعلم بحاله في إشاره التمسك بما يلزمه فعله بذلك لا يكون... من حاله خلاف ذلك يكون إغراء في حقّه، فتختلف أحوال المكلفين بحسب المعلوم من أحوالهم، فلا يجب... قدرّوه من الفساد.

ولمن حكم بأنّ في المعاصي صغائر أن يفرّق بين العلم بصغير المعصية والعلم... أن يقول: العلم بصغير المعصية يقتضي أن لا

من يجبل بعثة الأنبياء من / [[ص ١٧٠]] حيث لم يكن إلى ذلك طريق.

ومنهم من يقول: إن ذلك ممكن في القدرة ولكن لا يحسن لأنه عبث، من حيث إن ما يأتي به النبي لا يخلو أن يكون موافقاً لما في العقول أو مخالفاً له. قالوا: فإن كان موافقاً له فلا فائدة في النبوة، لأن العقل كافٍ في هذا الباب، وإن كان مخالفاً له فينبغي أن يكون مطروحاً، لأن كل ما خالف العقل فهو باطل.

والذي يدل على جواز بعثة الرسول: أنه لا يمتنع أن يعلم الله / [[ص ١٧١]] تعالى أن لنا في بعض الأفعال مصالح مثل الصلاة والزكاة وما أشبه ذلك، وبعضها مفسد مثل الزنا واللواط وشرب الخمر وما أشبهها. وبالعقل لا يمكن التوصل إلى الفرق بين ما هو مفسدة وما هو مصلحة.

وإذا كان الله تعالى قد كلف الخلق وجب أن يعرفهم مصالحهم ومفاسدهم، وذلك لا يتم إلا ببعثة الرسل عليهم السلام، لأنه لا يمكن أن يقال: هلاً خلق فيهم العلوم الضرورية في المصالح والمفاسد، لأن التكليف يمنع من خلق علم ضروري.

وإذا ثبت ما ذكرناه ثبت جواز بعثة الرسل، ولا يمكن أن يقال: إن ما فرضتموه لا يجوز. لأن ذلك تحكّم ودفع بالراح من حيث ليس هنا ما يحيله ويمنع منه.

فأما شبهة من قال منهم: إنه لا يمكن الوصول إلى الفرق بين النبي والمنتبى، من حيث إن عندكم إنهما يفرق بينهما بالعلم المعجز، والمعجز يجوز أن يفعله الله تعالى لما فيه من المصلحة وإن طابق دعوى المدعى، فباطلة، وذلك أن الذي قاله ليس بكلام صحيح، لأن المعجز يجري في التصديق مجرى قوله: (صدقت)، ولا يجوز أن يقول له: (صدقت) إلا وهو صادق في نفسه، ولا يجوز أن يقول ذلك لغرض آخر.

ألا ترى أن الواحد منّا متى ادّعى على غيره بأنه وكيله أو رسوله أو صاحبه وقال: الدليل على ذلك أنني أقول بحضرته ذلك فيقول لي: (صدقت)، فلا يقول له: (صدقت) إلا وهو صادق عنده، ولا يجوز أن يقصد بقوله: (صدقت) غرضاً آخر، لأنه لو فعل ذلك لعدّ سفيهاً واضعاً للشيء في غير موضعه، والعلم ضروري. فإذا كان / [[ص ١٧٢]] المعجز يجري مجرى قوله: (صدقت) لأن القول لا يمكن فيه، لأنه يحتاج إلى دلالة، يُعلم بها أنه قول الله تعالى وذلك يتسلسل. فمتى أظهر الله العلم المعجز على يد المدعى للنبوة على شرائطه، علم به صدق المدعى.

بين العقل والسمع، وإنها يكون مخالفاً لو نفى السمع حكماً ثابتاً في العقل وأثبت حكماً منتفياً فيه، وليس الأمر على ذلك.

وليس كشف السمع عن تفصيل هذه الأمور إلا كشف العادات والتجارب والأخبار عنها. ألا ترى أن العقل لما دل على وجوب تجب المضار على الجملة ودل على قبح الظلم من طريق الجملة، ورجعنا في حصول الضرر في بعض الأفعال إلى عادة أو تجربة أو خبر لم نكن بذلك مخالفين لما في العقل، وكذلك إذا رجعنا في كون الضرر ظاهراً إلى طريقة من الاعتبار ليست مجرد العقل لم يكن ذلك مخالفاً للعقل.

/ [[ص ٣٢٧]] ومن شبههم قولهم: إن الصلاة والصوم والطواف بالبيت قبيح في العقل، وما هو قبيح فيه لا يتغير حاله كالظلم والكذب.

والجواب عن ذلك: أن قبائح العقل على ضربين: فضرب لا يتغير قبحه كالكذب والظلم، لأن وجه القبح هو كونه كذباً أو ظاهراً. والضرب الآخر يجوز أن يتغير، فيخرج من حسن إلى قبيح، كالضرر الذي متى عري عن استحقاق ونفع ودفع ضرر كان قبيحاً، ومتى حصل فيه بعض هذه الأمور كان حسناً، فلم يجز مجرى الظلم في أنه قبيح على كل حال.

الصلاة والصوم والطواف إنما يقبح في العقل إذا خلا من منفعة وغرض، فإذا عرض في ذلك نفع وغرض صحيح كان حسناً، فالسمع إنما ورد في هذه الأفعال لنا منافع ومصالح، ولو علمنا بالعقل أن لنا فيها منافع لعلمنا به حسناتها.

ومن شبههم قولهم: كيف يكون الصلاة مثلاً لطفاً في ردّ الودعة ولا تناسب بينهما.

والجواب عن ذلك: أن اللطف في الشيء ليس بواجب أن يكون بينه وبينه مناسبة ومجانسة ظاهران لنا وإن كان لا بد من حيث كان داعياً لنا إليه وباعثاً عليه من مناسبة. وليس يجب أن نعلم وجه كون الشيء داعياً على سبيل التفصيل، ولا أن نعلم أيضاً إلى شيء يدعو من الواجبات تفصيلاً، بل يكفي أن نعلم أنه تعالى لم يوجب هذا الفعل الشرعي إلا وله وجه وجوب، إنما صرف عن قبيح أو دعاء إلى الواجب. وتفصيل ذلك غير واجب علمه.

* * *

شرح مجمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٦٩]] شرح ذلك: الكلام في النبوة أوله مع البراهمة الذين ينفون النبوات ويحيلونها على اختلاف مذاهبهم، فإن فيهم

واجب لا يقبح كالصدق والإنصاف، وقبيح لا يحسن كالظلم والكذب، ومندوب لا يقبح كالإحسان وحسن الخلق والأمر بالحسن والنهي عن القبيح، ويجوز أن يجب إذا كان صلة إلى واجب، ومباح كالأكل والشرب والتصرف في الجهات / [ص ٦٤] المعلوم حسنه متى علم العاقل أو ظن كونه صلة إلى حسن، ووجوبه متى كان صلة إلى واجب وقبحه متى كان صلة إلى قبيح.

وإذا كان هذا متقررًا في العقول، وعلم بأخبار الرُّسل ﷺ عن علَم الغيوب سبحانه كون المندوب العقلي وبعض المباح داعياً إلى الواجب العقلي وجب، وكون بعض المباح داعياً إلى القبيح قبح، وكون بعض آخر داعياً إلى المندوب العقلي علم كونه مسنوناً، كما تكون هذه حاله مع الظن.

وهذا قاضٍ بفساد معتمدتهم وموجب للقول بحسن البعثة ووجوبها متى كانت بياناً لما لا سبيل إلى بيانه إلا من قبلها، لوقوف ذلك على علم مُرسل الرُّسل سبحانه.

وبعد، فلو لم يكن في العقول إلا واجب وقبيح لم يمنع ذلك من حسن البعثة بالترغيب فيه وتقوية الدواعي إليه والزجر عن القبيح وتوفير الصوارف عنه ببيان المستحق على ذلك من الثواب والعقاب وكيفيتهما وصفة فعلهما ومبلغهما والحال التي يُفعلان فيها إذا كان العلم بذلك غير مستدرك بالعقل.

وهذا يسقط أيضاً ما يتجاهلون به من دعواهم أن الأنبياء ﷺ جاؤوا بما يقبح في العقول من الشرائع، لأن ما جاؤوا به من صلاة وزكاة وصوم وحجّ وجهاد واجتناب الزنا والربا والخمر وغير ذلك من العبادات والقبايح، لا يجري في القبح مجرى الظلم والكذب بغير شبهة، وإنما يقبح إذا خلت من غرض مثله أو كان / [ص ٦٥] الغرض به قبيحاً، والشرائع خارجة عن الوجهين، لعلمنا بكونها داعية وصارفة إلى ما يستحق به الثواب ويتحرّز به من العقاب بقول من ثبت صدقه على العالم بذلك سبحانه، وثبوت كونها كذلك يُخرجها من باب العبث ويوجب كون الغرض بها حكمة، كسائر الأفعال والتروك الجارية هذا المجرى في الشاهد.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩هـ):

/ [ص ٢٢٤] شبهة للبراهمة في النبوة:

اعتلت البراهمة في إبطال الرسالة بأن قالت: ليس يخلو أمر الرسول من حالين: إمّا أن يأتي ما يدلُّ عليه العقل، أو بخلافه.

فأمّا من قال: إنّه لا يخلو من أن يأتي بما يوافق العقل أو يخالفه على ما حكينا عنهم، فالقول في ذلك: إنّه لا يأتي إلا بما يوافق العقل، لأن ما يوافق العقل على ضربين:

منه ما يُعلم بالعقل تفصيل موافقته له، فلا يحتاج في ذلك إلى الرُّسل.

ومنه ما يجوز أن يكون موافقاً له، فيُعلم في الجملة أنّه يجب العمل عليه. فإذا وردت الرُّسل بتفصيل ذلك وجب القبول منهم. مثال ذلك ما قدّمناه من الشرعيات التي لنا فيها مصالح ومفاسد، والعقل خالٍ من الدلالة على تعيين ذلك.

فأمّا العلم بصدق النبيّ فلا يمكن أن يكون إلا بالعلم المعجز على ما قدّمناه، من حيث أبطلنا العلم الضروري بذلك لمنع التكليف منه، وأبطلنا أيضاً أن يكون القول الصادر من الله تعالى طريقاً إلى ذلك. لأنّه إن قيل: إنّه يُعلم أنّه قول الله ضرورةً، فذلك لا يمكن إلا بعد أن يُعلم ذاته ضرورةً والتكليف يمنع منه. وإن قيل: إنّه يُعلم أنّه قول الله تعالى بمعجز، فبالمعجز يُعلم أنّ الرسول صادق فلا يحتاج إلى القول.

فأمّا الكلام في أوّل من يخاطبه الله تعالى ويُرسله فله شرح طويل لا يحتمله هذا الموضع.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[ص ٦٣] ولا يعترض هذا الوجه ما تهذي به البراهمة من قولهم: إن العاقل غني بعقله عن البعثة، لعلمه بحسن الحسن وقبح القبيح، والبعثة لا يجوز أن تتضمن تقبيح حسن ولا تحسين قبيح، فهي عبث.

لأنّنا وهم على وجوب اللطف في حكمته سبحانه، وأنّه لا يختص شيئاً معيناً، وأنّه غير ممتنع أن يكون وجود شجرة في فلاة أو صخرة في جبل لطفاً لبعض المكلفين، وذلك مسقط لشبهتهم لجواز تعلُّق اللطف بأفعال المكلف كتعلُّقه بالجهد، ووجوب بيانه له.

فتسليم اللطف وأنّه لا يختص شيئاً معيناً وإنكار البعثة مناقضة ظاهرة، والمنازعة في اللطف وأحكامه جهل بحكمته سبحانه الذي لا يمكن معه كلام في النبوة، ولما يرتفع بالنظر في أدلّة عدله سبحانه.

على أنّ قسمتهم يقتضيه المعقول إلى قبيح لا يحسن وحسن لا يقبح فاسدة بالضرورة، لعلم كلِّ عاقل بانقسام ما يقتضيه إلى أربعة أقسام:

وفي بعض ما أوردناه بيان عن غلط البراهمة فيما اعتدت،
ونقض لشبهتها التي ذكرت، والحمد لله.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٥٦]] [في بطلان قول البراهمة]:

وأما قول البراهمة: إن النبي لا يخلو أن يأتي بما يوافق العقل أو
بما يخالفه، فإن أتى بما يوافقه فالعقل فيه كفاية، وإن أتى بما يخالفه
فما يخالف العقل لا يلتفت إليه؛ لأنه قبيح.

فباطل؛ لأننا نقول: الشرع لا يأتي إلا بما يوافق العقل، إلا أن ما
يقتضيه العقل على ضربين: أحدهما يُعلم مفصلاً بالعقل ولا
يحتاج فيه إلى بعثة الرُّسل، والآخر يُعلم بالعقل مجملاً، فالشرع
يأتي به مفصلاً، فيحسن لذلك.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن العقل دالٌّ على طريق الجملة على أن ما
يدعو إلى فعل الواجب أو يصرف عن فعل القبيح واجب، وأن ما
يدعو إلى القبيح ويصرف عن الواجب قبيح، ثم لا يعلم / [[ص
٤٥٧]] مفصلاً الفعل الذي هذه صفته، فإذا ورد علينا السمع
بأن هاهنا فعلاً داعياً إلى فعل الواجب علمنا أنه واجب مفصلاً.
وكذلك إذا قال: إن هاهنا فعلاً معيناً يصرف عن قبيح علمناه
مثل ذلك؛ لأنه لو تميَّز لنا ذلك بالعقل لعلمناه.

فعلى هذا لا يخالف العقل السمع، وإنما كان منافياً لو أثبت
[الشرع] ما نفاه العقل، أو نفى السمع ما أثبتته العقل، والأمر
بخلافه. وجرى إبانة السمع عن ذلك مجرى إبانة العادات
والتجارب عن مثل ذلك؛ لأننا نعلم عقلاً وجوب دفع المضار عن
النفس وقبح الظلم على طريق الجملة، ويُرجع في حصول المضار
في بعض الأفعال إلى عادة أو تجربة أو خير، ولا نكون بذلك
مخالفين لما في العقل، فكذلك القول في السمع.

فأمّا قولهم: الصلاة والصوم والطواف قبائح في العقل،
والقبائح العقلية لا يجوز أن يتغير، كالظلم والكذب وغيرهما،
فباطل؛ لأن قبائح العقل على ضربين: أحدهما لا يتغير قبحه،
كالكذب والظلم؛ لأن وجه القبح فيها لا يتغير، وهو كونه ظلماً
أو كذباً، فهذا لا يجوز أن يرد السمع بخلافه. والثاني يجوز أن
يتغير، فيخرج من حسن إلى قبح، ومن قبح إلى حسن، كالضرر
التي متى عرى من استحقاق أو نفع أو دفع ضرر كان قبيحاً،
ومتى حصل فيه بعض هذه الأمور كان حسناً. فالصلاة والصوم
وسائر العبادات إنما يقبح في العقل إذا خلت من فائدة ومنفعة

فإن أتى بها في العقل كان من كمل عقله غنياً عنه، لأن الذي
يأتيه مستقرٌ عنده، موجود في عقله.

وإن أتى بخلاف ما في العقل فالواجب ردُّ ما يأتيه به، لأن الله
تعالى إنما خلق العقول للعباد ليستحسنوا بها ما استحسنت،
ويقرُّوا بما أقرت، وينكروا ما أنكرت.

نقض:

يقال لهم: إن الرسول لا يأتي أبداً بما يخالف العقل، غير أن
الأمر في العقول على ثلاثة أقسام: واجب، وممتنع، وجائز.

فالواجب في العقل يأتي السمع بإيجابه تأكيداً له عند من
علمه، وتنبهها عليه لمن لم يعلمه.

والجائز هو الذي يمكن في العقل حسنه تارةً وقبحه تارةً،
كانتفاع الإنسان بما يتملكه غيره، فإنه يجوز أن يكون حسناً إذا أذن
له فيه مالكة، وقبيحاً إذا لم يأذن له. وكل واحد من القسمين جائز
في العقل، لا طريق إلى القطع على أحدهما إلا بالسمع.

ومن الأمور التي لا يصل العقل إليها أيضاً فيها إلى القطع على
العلم بأدوية الأعلال ومواضعها، وطبائعها، وخواصها،
ومقاديرها [التي] يحتاج إليه منها، وأوزانها.

فهذا ممّا لا سبيل للعقل فيه إلى حقيقة العلم، وليس يمكن
امتحان كل ما في البر والبحر، ولا تحسن التجربة والسير، لما فيها
من الخطر المستقبح.

فعلِمَ أن هذا ممّا لا غناء فيه عن طارق السمع.

/ [[ص ٢٢٥]] وبعد، فإن شكر المنعم عندنا وعند البراهمة
ممّا هو واجب في العقل، وليس في وجوبه ووجوب تعظيم مبدأ
النعمة خلاف، وشكر الله تعالى وتعظيمه أو جب ما يلزمنا، لعظيم
أياديه لدينا، وإحسانه إلينا.

ولسنا نعلم بمبلغ عقولنا أي نوع يريده من تعظيمنا له
وشكرنا، هذا مع الممكن من لطف يكون في نوع من ذلك لنا لا
يعلمه إلا خالقنا.

ثم يقال للبراهمة أيضاً: لو لم يكن في العقل القسم الجائز الذي
ذكرناه، وكانت الأشياء لا تخلو من واجب وممتنع دون ما بيناه، لم
يُستغن مع هذا التسليم عن المرسلين، لأنهم يُنبّهون على طريق
الاستدلال المسترشدين، ويُجرِّكون الخواطر بالتذكارات إلى سُنة
التأمل والاعتبار.

وهذا أمر يدلُّ عليه ما نشاهده من أحوال العقلاء، وافتقارهم
إلى من يفتح لهم باب الاستدلال أولاً.

والكذب وغير ذلك باطل، لأن القباح في العقل على ضربين: أحدهما لا يجوز تغييره كالظلم والكذب والمفسدة والجهل وغير ذلك، ولا يجوز أن يرد السمع بخلافه. والثاني ما يجوز أن يتغير من حسن إلى قبح ومن قبح إلى حسن كالضرر الذي متى عرى من استحقاق نفع أو دفع ضرر كان قبيحاً، ومتى حصل بعض هذه الأمور كان حسناً والصلاة والصوم وجميع العبادات إنما تقبح في العقل متى خلت من فائدة ومنفعة وغرض، فإذا عرض فيها نفع أو غرض صحيح فإنها تخرج من القبح إلى الحسن. وإذا كان السمع ورد بأن لنا في هذه العبادات منافع وجب أن يحسن، لأننا لو علمنا ذلك بالعقل لعلمنا حسنه.

* * *

الياقوت/ إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

/ [[ص ٦٩]] القول في تتبع الاعتراضات على النبوة:

الفتح باستغناء العقل عنها فاسد، لأن العقل لا مدخل له إلا في الكلّيات.

وتجوز أن يكون الموحى غير ملك مدفوع بإمكان اضطرار النبي إلى أنه ملك، إما بالعلم أو بالعمل.

* * *

غنية النزوع (ج ٢)/ ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

/ [[ص ١٢٩]] وبفهم ما ذكرناه يُعلم فساد ما تهذى به البراهمة من قولهم: ما يأتي به / [[ص ١٣٠]] الرسول إن وافق العقل كان عبثاً، وإن خالفه كان قبيحاً، لأن ما يأتي به الرسول موافق في المعنى لما في العقول، من حيث كان تفصيل ما في العقل جملة، لأن العقل قد دل على وجوب اللطف وأنه لا يختص شيئاً معيناً، فلا يمتنع أن يتعلّق بأفعال المكلف كتعلّقه بغيرها، فيجب والحال هذه بيان ذلك له.

على أن البعثة قد تحسن لتأكيد ما في العقول وإن لم يكن مع المبعوث شرع، ويجري ذلك في أنه ليس بعبث مجرى تراذف الأدلة.

على أنه لا يمتنع أن يكون نفس دعاء المبعوث إلى ما في العقول لطفاً فيه، فيخرج بذلك عن صفة العبث إلى صفة الوجوب.

* * *

نقد المحصل/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ٣٦٥]] أقول: شبهة البراهمة أن الرسل إما أن يجيئوا بما يوافق العقول، أو بما يخالفها. وما يخالف العقول غير مقبول، فلا

وغرض، فأما إذا عرض فيها نفع وغرض صحيح؛ فإنها تخرج عن القبح إلى أن تكون حسنة. فالسمع ورد بأن لنا في هذه الأفعال منافع، ولو علمنا ذلك بالعقل لعلمنا حسننا.

فإن قيل: كيف تكون الصلاة مثلاً لطفاً في ردّ الوديعه، ولا نسبة بينهما؟

قلنا: لا يجب في اللطف أن يكون بينه وبين ما هو لطف فيه مناسبةً ومجانسةً على وجه يظهر لكل أحد، وإنما يجب أن يكون داعياً إليه وباعثاً عليه. ولا يجب أن يُعلم ذلك مفصلاً، ولا أن يُعلم أيضاً أنه إلى ما يدعو من الواجبات مفصلاً، بل يكفي أن يُعلم أنه تعالى لم يوجب هذه الأفعال الشرعية إلا لما فيها من وجه المصلحة، إما داعيةً إلى فعل الواجب، أو صارفةً عن فعل / [[ص ٤٥٨]] القبيح، وإن لم يُعلم ذلك مفصلاً.

* * *

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ٢٤٧]] وقول البراهمة: إن النبي لا يخلو أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه / [[ص ٢٤٨]] فإن أتى بما يوافق العقل ففيه كفاية، وإن أتى بما يخالف العقل لا يلتفت إليه، لأنه قبيح بالاتفاق، باطل.

لأننا نقول: الشرع لا يأتي إلا بما يوافق العقل على طريق الجملة لا على طريق التفصيل وتفصيله لا يمكن معرفته بالعقل فيبعث الله تعالى نبياً ليُعرفنا تفصيل ذلك. وأما ما يُعلم مفصلاً بالعقل فلا يحتاج إلى بعثة الأنبياء فيه، وإنما قلنا ذلك لأن العقل دال على وجه الجملة على أن ما دعا إلى فعل واجب مثله، وما صرف عن قبيح يجب فعله، وما يدعو إلى قبيح أو إخلال بواجب يجب تجنّبه. وإذا كان هذا معلوماً جملةً ويحصل ذلك في بعض الأفعال التي لا يُعلم بالعقل كونه كذلك ويجب إعلامنا ذلك ولا يتم ذلك إلا ببعثة رسول على ما بيّناه.

وإنما كان يكون منافياً لما في العقل لو نفى السمع ما أثبتته العقل أو أثبت ما نفاه والأمر بخلافه. ومثل ذلك ما نعلمه عقلاً من وجوب دفع المضار عن النفس وقبح الظلم على طريق الجملة ثم يرجع في حصول بعض المضار في كثير من الأفعال إلى التجربة والعبادات أو إلى الخبر فلا تكون بذلك مخالفين لما في العقل وكذلك القول في السمع.

/ [[ص ٢٤٩]] وقولهم: إن الصلاة والصوم والطواف قبائح في العقل ولا يجوز أن يتغير (كما لا يجوز أن يتغير) قبح الظلم

فائدة في مجيئهم بذلك. وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم، فإذا لا فائدة في مجيئهم.
وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يخلو إما أن تستقل العقول بإدراكه، وإما أن لا تستقل. والحاجة إليهم في القسم الثاني. وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين: أحدهما تقتضي العقول نقيضه، والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضي نقيضه. ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين إلى معرفته في العاجل أو الآجل، وهم يُعرفوننا ذلك.

* * *

نقد المحصل (قواعد العقائد)/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
[[ص ٤٥٥]] والبراهمة من الهند أنكروا النبوة، وقالوا: كل ما يُعرف بالعقل فلا يحتاج فيه إلى نبي، وكل ما لا يكون للعقل إليه سبيل فهو غير مقبول عند العقلاء. فإذا، دعوى النبوة غير مقبول أصلاً.

* * *

قواعد المرام/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):
[[ص ١٢٤]] البحث الثالث: أنكرت البراهمة بعثة الأنبياء، وزعموا أنه لا فائدة فيها، لأن النبي إما أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن كان الأوّل ففي العقل به غنية عنه، وإن كان الثاني قبح أتباعه، لأن أتباع ما يخالف العقل قبيح في العقل.
الجواب: لا نسلم أنه إذا أتى بما يوافق العقل كان فيه غنية عنه، إذ ليس كل ما يوافق العقل يجب أن يكون عالماً أو مستقلاً بإدراكه، بل جاز أن يكون عالماً به على الجملة، ويجب البعثة لتعريفنا ذلك مفصلاً. وهذا كما يعلم المريض على سبيل الجملة أن كل ما ينفعه يجب تناوله وكل ما يضره يجب اجتنابه وإن لم يعلم تفصيل الضار والنافع، فإذا عرفه الطبيب أن شيئاً معيناً ينفعه أو يضره لم يكن ذلك مخالفاً لعلمه الجملي بل موافقاً بتفصيله، مع أنه ليس في عقله غنية عنه.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١)/ سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٧٣]] المسألة الأولى: في حسن البعثة:

أمّا المسألة الأولى فالخلاف فيها مع البراهمة، وهم قوم من الهند يُثبتون الصانع ويقرّون بالتوحيد وطرف من العدل، ولكنهم يُنكرون النبوات والشرائع.

ولنا في الكلام عليهم طريقان: أحدهما على طريق الجملة،

والثاني على طريق التفصيل.

أمّا الكلام على سبيل الجملة، فهو أن نُبين أن الله تعالى بعث أنبياء، وصحّت نبوتهم بما ظهر عليهم من المعجزات، فلو لم يحسن بعثتهم لما بعثهم الله تعالى. وإذا سلطنا معهم هذا المسلك فالأولى أن نُبين نبوة نبينا محمد ﷺ، وأن الله بعثه إلى الخلق، لتندرج فيه المسائل الثلاث على ما ذكرناه.

وأمّا الكلام على سبيل التفصيل، فهو أن نقول: إن البعثة ممّا يُتصوّر أن يكون فيها غرض صحيح، فإذا تعرّت من سائر وجوه القبح وجب أن تكون حسنة.

فإن قيل: وما الغرض الذي يُتصوّر ثبوته في البعثة؟ ولم قلت: إنّه متعريّة من سائر وجوه القبح؟

قلنا: أمّا الغرض الذي يُتصوّر ثبوته في البعثة، فالغالب الظاهر فيه هو تعريف المكلفين مصالحهم ومفاسدهم، وذلك لأنّه لا يمنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلفين ما إذا فعلوه دعاهم إلى الطاعة وصاروا حريصين عليها، فيجب عليه تعالى أن يُعرفهم ذلك. كما أن الوالد إذا علم أن ولده متى فعل فعلاً دعاه إلى التعلّم والتأدّب، ومتى فعل فعلاً آخر دعاه إلى التخلف وترك / [[ص ٣٧٤]] التأدّب، فإنّه يجب عليه أن يُعرفه ذلك ويأمره بأحدهما وينهاه عن الآخر، كذلك يجب في حكمة القديم تعالى أن يُعرف المكلفين مصالحهم ومفاسدهم. وإنّما يمكن تعريفهم ذلك على السنن الأنبياء ﷺ. فهذا أكبر الأغراض المتصورة في البعثة.

ومما يُتصوّر أن يكون غرضاً فيها أن يُعرف من جهتهم استحقاق العقاب على المعاصي والإخلال بالواجبات ودوام الثواب ودوام عقاب الكفر، لأنّ جميع ذلك ممّا لا يمكن أن يُعلم عقلاً على مذهب الخاصّة وعلى مذهب المعتزلة. وإن كان معرفة هذه الأمور عقليّة وأمكن التوصل إليها بالعقل، فإنّها ممّا يمكن أن يكون غرضاً في البعثة على ما سنبينه.

ومما يمكن أن يكون غرضاً في البعثة أن يُعرف من جهتهم القطع على عقاب من يعاقبه تعالى قطعاً، كالكفار وبعض فساق أهل الصلاة مجملاً، فإنّ العقل يُجوز العفو عن جميعهم.

ومما يُتصوّر أن يكون غرضاً في البعثة أن يُعرف من جهتهم وحدانيّة تعالى، وكلّ مسألة لا يقدر الشك فيها في العلم بصحة السمع.

وقد قيل: فيما يُتصوّر أن يكون غرضاً في البعثة تأكيد العقليات لو علم الله تعالى أن المكلفين عند تأكيدهم ودعائهم

وأما تأكيد العقليّات فلا يصحُّ أن يكون غرضاً في البعثة، لأنَّ العقل فيها كافٍ.

/ [[ص ٣٧٦]] وأما الفرق بين السموم والأطعمة، فمما يمكن أن يُعرَف بالتجربة والاختبار.

وأما تعريف اللغات، فأَيُّ فائدة فيها؟ ثمَّ إذا بيَّنتم فائدتها، لِمَ لا يجوز أن يُتوصَّل إليها بالمواضعة والتعلُّم من أهلها؟ ثمَّ لِمَ لا يجوز أن يقال: البعثة مفسدة؟ من حيث إنَّ بعض المكلفين يكفرون عند بعثة بعض الأنبياء، ولولاها لما كفروا. ثمَّ لِمَ لا يجوز أن يكون في البعثة وجه آخر من وجوه القبح سوى ما ذكرتموه؟ ولِمَ قلتم: إنَّ وجوه القبح منحصرة فيما ذكرتموه؟

قلنا: أمَّا ما ذكره السائل أولاً، فالجواب عنه أن نقول: هذه الأمور التي ذكرها السائل لا يُقَبَّحها العقل بكلِّ حالٍ، وإنَّما يُقَبَّحها إذا لم يكن فيها غرض المثل، فوجه قبحها كونها عبثاً، وإذا حصل فيها غرض المثل حسنت وزال عنها وجه القبح.

بيان ذلك: أنَّه يحسن من أحدنا أن يقوم إذا توصَّل بقيامه إلى شيء يحتاج إليه، ويحسن منه أيضاً أن يتطأطأ ليأخذ من الأرض شيئاً يحتاج إليه، أيضاً ويحسن أن يسعى في حاجته، ويحسن منه أن يرمي ثمرةً أو صيداً أو عدوًّا، ويحسن منه أن يطوف حول بيته ليطلع على ما يكون فيه من الخلل فيُصلِّحه ويُعمِّره، فعلمنا بهذا وتحققتنا أنَّ هذه الأمور إنَّما تقبح إذا لم يكن فيها غرض المثل، فأما إذا كان فيه غرض المثل كما ذكرناه حسنت. وإذا حسنت هذه الأمور لهذه الأغراض الدنيَّة، فبأنَّ يحسن إذا حصل فيها أكبر الأغراض، وهو كونها مصالح وأطافاً داعيةً إلى الطاعات الموصلة إلى الثواب الأبدي صارفةً عن المعاصي الموبقة المؤدية إلى العقاب الأليم أولى وأحرى.

فأمَّا ذبح البهائم، فإنَّما يقبح مها كان ظلماً، بأن لا تكون في مقابلته أعواض موفية، أو كان عبثاً بأن لا يحصل فيه غرض المثل وإن ضمن في مقابلته الأعواض العظيمة، أو كان مفسدةً، فأما إذا لم يكن ظلماً بأن يُجَعَلَ في مقابلته / [[ص ٣٧٧]] أعواض عظيمة موفية عليه بكثير، ولا كان عبثاً بأن يكون فيه غرض المثل، وهو كونه مصلحةً لبعض المكلفين، ولم يكن مفسدةً لأحد من المكلفين، فإنَّه يحسن ولا يقبح.

فأمَّا ما ذكره ثانياً، فالجواب عنه أن نقول: هب أنَّه يمكن التوصل إلى معرفة هذه المصالح من غير جهة الأنبياء، ولكن لا يجب أن تكون البعثة قبيحة بسبب ذلك، لأنَّ قيام بعض الأفعال مقام البعض لا يوجب قبح ذلك البعض. ألا ترى أنَّ أحدنا لو

يختارون من الطاعات ما لا يختارونه مع فقد دعائهم، أو يجتنبون عن القبائح ما لا يجتنبون عند فقد دعائهم.

وقد قيل: فيما يُتصوَّر أن يكون غرضاً في البعثة أن يُعرَف من جهتهم الفرق بين السموم المهلكة والأطعمة المغذية.

وقد قيل: فيما يُتصوَّر أن يكون غرضاً في البعثة تعريف اللغات.

وأما مطالبة السائل لنا ببيان تعرِّي البعثة من سائر وجوه القبح فمما لا يلزمننا، لأنَّنا ما ادَّعينا في هذا الموضع تعرِّي البعثة عن وجوه القبح، بل قلنا: متى تعرَّت من سائر وجوه القبح كانت حسنةً مهما حصل فيها بعض / [[ص ٣٧٥]] الأغراض الصحيحة التي أشرنا إليها، فإن لم تتعرَّ من وجوه القبح لم تكن حسنة، فنحن نقرُّ بأنَّ البعثة إذا كان فيها وجه قبح قبحت ولم تحسن.

وغرضنا بما أوردنا بيان أنَّ جنس البعثة ممَّا لا يجب أن يكون قبيحاً على كلِّ حالٍ.

ثمَّ إنَّا نقول: وجوه القبح معقولة مضبوطة محصورة، وهي مثل كون الفعل ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو مفسدةً أو تقديم مفضول على فاضل فيما هو أفضل منه فيه، وجميع هذه الوجوه منتفية عن بعثة الأنبياء (صلوات الله عليهم).

فإن قيل: قولكم: (الغالب الظاهر فيما يكون غرضاً في بعثة الأنبياء إنَّما هو تعريف المكلفين مصالحهم ومفاسدهم)، كيف يصحُّ وقد علمنا أنَّ أكثر ما يأتي به الأنبياء ﷺ من الشرائع والتعبُّدات مستنكرة مستقبحة في العقول، مثل رمي الجمار والهرولة والسعي والطواف بالبيت والتطأطؤ في الصلاة والركوع ووضع الجبين على الأرض في السجود وذبح البهائم، فإنَّ جميع ما أشرنا إليه مستقبحة مستنكرة في العقول. ألا ترى أنَّ العاقل إذا رأى واحداً يفعل مثل هذه الأفعال ذمَّه ووبَّخه عليها؟ ومن مذهبكم أنَّ ما حصل فيه وجه من وجوه القبح يقبح ولا يحسن وإن حصل فيه كثير من وجوه الحسن. ثمَّ لو تجاوزنا عن ذلك لِمَ لا يجوز أن يتوصَّل إلى معرفة هذه المصالح والمفاسد من جهة أخرى غير جهة الأنبياء؟

فأمَّا استحقاق العقاب ودوامه ودوام الثواب، فلمَّ لا يجوز أن يُتوصَّل إلى معرفتها من جهة العقل؟ وكذلك القول في معرفة الوجدانيَّة والمسائل التي ذكرتموها، لأنَّها ممَّا يمكن أن يُتوصَّل إليها أيضاً من جهة العقل وأدلتته، فلا حاجة في معرفتها إلى الأنبياء.

وأما قوله: (لَمْ لا يجوز أن تكون البعثة مفسدة؟)، فالجواب عنه أن نقول: المفسدة هي ما يقع عنده الفساد ولولاها لم يقع. ولا يكون تمكيناً، ولا له حظٌّ في التمكين. والبعثة من باب التمكين، لأنَّ المكلفين عندها يتمكّنون من معرفة مصالحهم ومفاسدهم، ولولا البعثة لما تمكّنوا منها.

وأما ما ذكره أخيراً، فالجواب عنه أن نقول: وجوه القبح هي ما أشرنا إليه، وليس هاهنا وجه زائد عليها. والذي يبيّن ما ذكرناه ويوضّحه أننا نعلم وكذا كلُّ عاقل حسن الفعل الذي انتفت عنه هذه الوجوه متى حصل فيه غرض المثل، فلو كان فيها وجه زائد على ما ذكرناه لما علمنا ذلك. ولو لم نراع هذا الأصل للزمنا تجويز قبح ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم وإن انتفت عنها هذه الوجوه، لتجويزنا ثبوت ذلك الوجه المدعى في هذه الواجبات، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ٣٧٩]] فإن قيل: كيف يصحُّ قولكم: إنَّ هذه الشرعيّات مصالح لنا وألطف، وإنَّها تدعوننا إلى الواجبات العقلية وتصرفنا عن القبائح العقلية، والشيء لا يدعو إلى غيره إلا إذا كان بينها مناسبة، فأبى نسبة بين هذه الشرعيّات وبين هذه العقليّات؟ ثمَّ كيف يصحُّ أن يتفق في الخلق الكثير من لدن عصر- النبيّ ﷺ إلى انقراض التكليف أن تكون هذه الشرعيّات بأعيانها مصالح وألطفاً لهم؟ أولستم تقولون: إنَّ العادة مانعة من أن يجتمع الخلق الكثير على شيء واحد، كتناول طعام مخصوص في وقت واحد والتزبّي بزبّي واحد اتفاقاً من غير جامع يجمعهم على ذلك من تواطؤ وما يجري مجراه؟ وعلى هذا بنيتم أدلتكم على إثبات معجزات نبيكم التي هي سوى القرآن وعلى النصوص على أتمتكم، فإذا منعت العادة من ذلك وجب أن نمنع من هذا لأنَّها سيّان.

قلنا: أمّا الجواب عن السؤال الأوّل، فهو أن نقول: قد علمنا أنّ الله تعالى لا يتعبّدنا إلا بما يكون لنا فيه مصلحة ولطف، من حيث إنَّه لا يوجب علينا إلا ما ثبت فيه وجه وجوب، لأنَّ إيجاب ما لا يثبت فيه وجه وجوب يجري مجرى الكذب في القبح، ووجوه الوجوه معقولة مضبوطة محصورة. فإمّا أن يجب الشيء لأمر يخصّه كردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، وإمّا أن يجب لأمر يرجع إلى الغير كدفع المضرة، لأنَّ دفع المضرة إنّما يجب لكونه دفعاً لمضرة هي غيره، وقد علمنا أنّ هذه الشرعيّات لا تجب لوجوه ما يختصّها، لأنَّها ليست بصفة ردّ الوديعة وقضاء

أجلى إلى الهرب من سبع أو عدو قاهر، واعترضه طريقان متساويان في غرضه، فإنَّه لا يقبح منه سلوك أحدهما لقيام سلوك الآخر مقامه؟

ثمَّ إنّا نبيّن أنّه لا يمكن التوصل إلى معرفة هذه المصالح إلا من جهة الأنبياء عليهم السلام، بأن نقول: لا يمكننا معرفتها ضرورة، من حيث إنّنا كلفنا أداء هذه العبادات الشرعية التي هي مصالح لنا على وجه القربة إلى الله تعالى والعبادة له. فلو عرفناها ضرورةً لكنّا عارفين بالله تعالى ضرورةً، والتكليف يمنع منها، ولا شيء من أدلّة العقل يدلُّ على هذه المصالح وأنَّها تدعوننا إلى الطاعات وتصرفنا عن المعاصي. فعلمنا بهذا أنّه لا يمكننا التوصل إلى معرفة هذه المصالح إلا من جهة الأنبياء.

وأما ما ذكره ثالثاً، فالجواب عنه أن نقول: استحقاق العقاب ودوامه ودوام الثواب ممّا لا يمكن أن يُعرّف عقلاً، وليس هذا موضع استقصاء ذلك واستيفائه، وسنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى.

ثمَّ لو سلّمنا ذلك على ما ذهب إليه المعتزلة، لكان لنا أن نقول: إنَّ ذلك لا يوجب قبح البعثة لذلك، لأنَّ قيام بعض الأفعال مقام البعض لا يوجب قبح ذلك البعض على ما سبق. وهذا هو الجواب عن قولهم: (يمكن التوصل إلى معرفة هذه المسائل التي ذكرتموها بالعقل)، ولو لم نراع هذا الأصل للزم قبح ترادف الأدلّة.

/ [[ص ٣٧٨]] وأمّا قوله: (العقل كافٍ في العقليّات)، فالجواب عنه أن نقول: نحن لم نجوز البعثة لمجرد تأكيد العقليّات، وإنَّما جوازها أن لو علم الله تعالى أنّها لطف للمكلفين وأنَّهم يختارون عند البعثة من الطاعات ما لا يختارون عند فقد البعثة، وهذا لا يكفي فيه العقل.

وأما الفرق بين الطعوم المغذية وبين السموم المتلفة، فإنَّه وإن أمكن التوصل إليه بالتجربة، إلا أنّ الزمان يطول فيها، وربّما يهلك كثير من الناس فيها. ثمَّ الجواب عنه ما سبق، وهو: أنّ قيام بعض الأفعال مقام البعض لا يوجب قبح ذلك البعض.

وأما الفائدة في اللغات فظاهرة، وذلك لأنَّ أحدنا يحتاج إلى أن يُخبر عنه عمّا في ضميره، ولا يمكنه ذلك إلا بالكلام أو ما يجري مجراه، ولا يفيد الكلام إلا بالمواضعة أو التوقيف، وإمكان التوصل إليها بالمواضعة والتعلّم من أهلها لا يوجب قبح البعثة لها، لما تكرّرت الإشارة إليه.

الدواعي. ولو كان الأمر على ما ذكرتموه لما جاز اختلاف المكلفين في ذلك، وقد علمنا اختلافهم فيه، كالمقيم والمسافر والحائض والطاهر، وكما علمنا من مخالفة شرعنا الشرائع الأمم السالفة.

قلنا: غرضنا بما أوردناه أن نبيّن أن ما يدعو بعض الناس إلى شيء يجوز أن يدعو سائرهم إليه، وأن كون شيء واحد داعياً لجميعهم لا يجري مجرى اجتماعهم على التزّي بزيّ واحد وتناول طعام مخصوص اتّفاقاً من غير جامع. ولم نوجب فيما يدعو بعض الناس إلى شيء أن يدعو سائرهم إليه، ولا فيما يدعو في بعض الأوقات أن يدعو في سائرها، بل نُجوز الاختلاف في ذلك، لاختلاف الطبائع والعادات. ألا ترى أن من الناس من يُصلحه اللطف ومنهم من لا يُصلحه إلاّ العنف؟ وكذلك القول في الصّحة والمرض والغنى والفقر وحصول اللطف فيها، وقد تكون هذه الأمور لطفاً في وقت دون وقت آخر.

فإن قيل: كيف تقولون: هذه الشرعيّات مصالِح وأطاف لنا والمرجع بالمصلحة واللطف إلى الدواعي وما يوقّوها؟ والداعي هو ما عليه القادر الفاعل من كونه عالماً ومعتقداً أو ظانّاً، والصلاة وغيرها من الشرعيّات ليست من قبيل هذه الأحوال، فكيف تعدّونه أطافاً؟

قلنا: الغرض بذلك أن علم الفاعل بأداء هذه العبادات والشرعيّات أفعالاً وتروكاً يدعو ويصرفه، فلا يبعد أن تُعدّ هذه الشرعيّات أطافاً، لأنّ ما لا يتمّ اللطف إلاّ به لا يمتنع أن يُعدّ لطفاً كما يقال: إنّ حسن الفعل وحصول النفع فيه داعٍ إليه، وحصول الضرر فيه صارف عنه، والمقصود منه أن علم الفاعل بذلك من حال الفعل أو اعتقاده أو ظنّه يدعو ويصرفه.

فإن قيل: كيف يصحّ ادّعاء أن العلم بأداء هذه الشرعيّات داعٍ لنا إلى الواجبات العقليّة وصارف عن مقبّحاتها، ومن شأنّ الداعي والصارف أن يجدهما القادر من نفسه حتّى إذا فعل فعلاً لمكان داعٍ فإنّه يجد من نفسه أنّه إنّما / [[ص ٣٨٢]] فعل ذلك الفعل لمكان ذلك الداعي، فإذا انصرف من فعل لمكان صارف يصرفه منه فإنّه يجد من نفسه أنّه إنّما انصرف عنه لأجل ذلك الصارف. بيان ذلك: أن أحدنا إذا فعل فعلاً لا بتغاء نفع وجد من نفسه أنّه إنّما فعل ذلك لا بتغاء ذلك النفع، وإذا انصرف عن فعل خوفاً من ضرر يلحقه من فعله وجد أيضاً من نفسه أنّه إنّما انصرف عنه لأجل ذلك الخوف، فلو كان أداؤنا للواجبات العقليّة واجتنابنا عن مقبّحاتها لعلمنا بأداء هذه الشرعيّات لوجدنا ذلك من أنفسنا، ومعلوم أنّنا لا نجد ذلك من أنفسنا.

الدين. وهي وإن تضمّنت شكر النعمة إلاّ أن شكر النعمة لا يجب أن يكون بصفة هذه العبادات الشرعيّة. فعلمنا بهذه الجملة أنّها إنّما تجب لأمر يعود إلى الغير، وهو كونها مصالِح وأطافاً لنا، وكونها جارية مجرى دفع المضرة.

إذا ثبت هذا وتقرّر، علمنا أن بين هذه الشرعيّات وبين العقليّات مناسبة على الجملة، وإن لم نعلمها على سبيل التفصيل هذا، كما أنّا إذا علمنا أنّ / [[ص ٣٨٠]] الأمراض التي يفعلها الله تعالى مصالِح وأطاف لنا في الطاعات، علمنا على سبيل الجملة أنّ بينهما مناسبة وإن لم نعلم تلك المناسبة على سبيل التفصيل. وكيف نعلم المناسبة بين العقليّات وبين الشرعيّات ووجه دعوتها إليها على التفصيل؟ ولو علمنا ذلك لما احتجنا إلى الأنبياء (صلوات الله عليهم أجمعين).

ثمّ وقد ذكّر في المناسبة بين الشرعيّات والعقليّات وجهان على سبيل التقريب:

أحدهما: أنّ الشرعيّات تتضمّن التذلّل والتضرّع والخشوع إلى الله تعالى، كما أنّ في العقليّات نوع تذلّل وتضرّع وخشوع إذا أدّيت لوجوبها وطلباً لمرضاة الله تعالى، في هذا الوجه تناسب الشرعيّات والعقليّات.

ومن وجه آخر: وهو أنّ في أداء هذه الشرعيّات مشقّة، كما أنّ في أداء العقليّات مشقّة.

فمن هذين الوجهين تناسبها وتدعو إليها، ويجري مجرى ما يقال: إنّ مجالسة الصالحين واستماع وعظهم وتذكيرهم يدعو إلى فعل الخيرات، وكما أنّ الإكثار من الخير يدعو إلى التمسك به والاستمرار عليه في المستقبل.

وأما ما ذكره ثانياً، فالجواب عنه أن نقول: فرق بين ما امتنعنا منه من اجتماع الخلق الكثير على التزّي بزيّ واحد وتناول طعام واحد اتّفاقاً من غير جامع، وبين ما جوّزناه من اتّفاق الخلق الكثير في كون شرع مخصوص مصلحة لهم. وذلك لأنّ الشرع تابع للمصلحة والمرجع بالمصلحة إلى الداعي، وغير ممتنع فيما يدعو بعض الناس إلى شيء أن يدعو سائرهم إليه. ألا ترى أنّ العلم بأنّ في الشيء نفعاً لما دعانا إليه، كذلك دعا كل من علم ذلك إليه وإلى مثله.

فإن قيل: كيف يصحّ قولكم: إنّ ما يدعو بعض الناس إلى شيء يدعو سائرهم إليه؟ وإنّ اجتماعهم على كون شرع واحد مصلحة لهم جائز من حيث / [[ص ٣٨١]] إنّ المرجع بذلك إلى

اللوح المحفوظ ويشاهد ما يظهر عليه من الكتابة ويفهم معناها، ثم كان يُؤدّي ما فهم منها إلى الرسول. وكلُّ هذا ممكن مقدور له تعالى لا استحالة فيه.

وأما صدق الملك فإنما يعلمه الرسول بالعلم المعجز الذي يظهر على الملك، وأحدنا إننا يعلم صدق الرسول بالمعجز أيضاً، وذلك لأنه لا طريق إلى معرفة صدق الرُّسل إلا المعجز أو ما يستند إلى المعجز.

* * *

[[ص ٤٢٠]] شبهة البراهمة:

إن قالوا: ما تقولون إن الله يبعث الرُّسل به من الشرائع، لا يخلو من أن يكون موافقاً لما في العقول أو مخالفاً لما فيها. وإرسالهم بما يخالف ما في العقول قبيح، لأن ما يخالف العقل قبيح، وإرسالهم بما يوافق ما في العقول عبث لا يجوز عليه تعالى، لأن العقول قد أغنت عنهم في ذلك؟

والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: لا نخالفكم في أنه تعالى لا يبعث الرُّسل بما يخالف ما في العقل، وأما إرسالهم بما يوافق ما في العقول، فما تريدون بما / [[ص ٤٢١]] يوافق ما في العقل؟ تريدون به ما يكتفي بالعقل في العلم بوجوبه وحسنه، أم تريدون به ما لا يكتفي بالعقل في العلم بوجوبه وحسنه ولكن يكون بحيث لو انكشف للعاقل حاله يحكم بوجوبه أو حسنه؟ إن أرادوا الوجه الأول، قلنا: ما كل ما جاء به الرُّسل هذا سبيله، وهو أن يكتفي بالعقل في العلم بوجوبه وحسنه.

وإن أرادوا به الوجه الثاني فصحيح، ولا يكون بعثهم بذلك عبثاً، لأن في بعثهم فائدة، وهي أننا نعلم بورودهم وجوب ما لا يكفي العقل في العلم بوجوبه وإن كان لو اطلع العقل على حاله لحكم بوجوبه كما سبق.

ما حال ما يأتي به الرُّسل في شرائعهم من التبعثات العجيبة، إلا كحال الأطباء فيما يأمر به المرضى من تناول الأدوية المرة البشعة التي تنفر عنه الطباع وتعافه النفوس، لأن ذلك أيضاً ليس مخالفاً لقضية العقل، بل هو موافق لها، ولكن موافقة لا يستقل العقل بدركها دون الطبيب، من حيث إن العقل يقضي بحسن تناول ما ينفع ويدفع أذية المرض، بل بوجوبه على الجملة، ولكنه لا يطلع على ثبوت هذا الوصف فيما يأمر به الطبيب المريض من المداواة، ولو اطلع عليه لحكم بوجوبه، فالطبيب يرشد المريض إليه ويبيّن له أن تناول ذلك الدواء نافع له دافع عنه مضرّة مرضه، ثم عند ذلك يقضي العقل بوجوبه تعييناً.

قلنا: الداعي ربّما كان ظاهراً مكشوفاً كما ذكره السائل، وربّما كان غامضاً ملتبساً فيعلم بضرب من الاستدلال أنه فعل الفعل لمكانه. بيان ذلك: أن المخير بين الصدق والكذب مع علمه بحسن الصدق وقبح الكذب واستغناؤه بالصدق عن الكذب، فإنه لا يختار إلا الصدق وإنما يختاره لعلمه بحسنه، وهذا يعلم بضرب من الاستدلال. وكذا أحدنا يرشد الضالّ لعلمه بحسنه، وهذا أيضاً يعلم بضرب من الاستدلال.

فإن قيل: إننا يلتبس الحال في ذلك على الغير، وأما القادر الفاعل الذي يفعل الفعل للداعي فإنه يلتبس عليه الداعي الذي لأجله يفعل.

قلنا: وقد يلتبس أيضاً على الفاعل نفسه مهما انضمّ داعي الحاجة إلى داعي الحكمة، حتى يظنّ أنه فعل الفعل لأجلهما أو لأجل داعي الحاجة فحسب، وإنما يعلم بدليل أنه فعل ما فعله لداعي الحكمة.

فإن قيل: الكلام في حسن البعثة يبنى على الكلام في إمكان البعثة وكيفيتها فينوه، وذلك لأن الذي نقلناه من البعثة في الشاهد لا يتأتى في حقّ القديم تعالى، إذ الملك يشاهد فيراه الرسول ويعلم كلامه ويضطرّ إلى قصده، / [[ص ٣٨٣]] وكلُّ هذا غير متأتّ في الغائب، لأنه (جلّ وعزّ) ليس بجسم ولا مرئي على الصحيح من المذهب، والتكليف يمنع من الاضطرار إلى قصده، فكيف يبعث الرسول؟ فإن قلتم: بأن ينزل به ملكاً، قلنا: وكيف ينزل الملك؟ والملك كيف يعلم أن الله تعالى بعثه إلى الرسول؟ والرسول بماذا يعلم صدق الملك؟ وأحدنا كيف يعلم صدق الرسول؟

قلنا: قد نبهنا على كيفية البعثة عند القول في كلامه تعالى وكونه متكلاً، حيث ذكرنا الطريق إلى معرفة كلامه ﷻ، فنعيده هاهنا ونزيد فيه ونقول: البعثة ممكنة متصوّرة بأحد وجهين:

إمّا بأن يخلق الله تعالى كلاماً في محلّ يتضمّن أن الله يبعث الشخص الذي يرسله إلى الخلق ويأمره بأن يؤدّي إليهم ما يوجبه إليه، ويُقرن إلى ذلك الكلام علماً معجزاً يدلّ على صدقه كما فعل بموسى عليه السلام في ابتداء أمره على ما حكاه تعالى في قوله: ﴿تُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٠﴾ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ﴾ [القصص: ٣٠ و ٣١].

وإمّا بأن يُظهر كتابةً تتضمّن هذا المعنى بحيث يراها ذلك الرسول ويشاهدها، ويُقرن إليها علماً معجزاً يدلّ على صدق ما تضمّنته. وهذا على ما ثبت في حقّ جبرئيل عليه السلام أنه كان ينظر في

ولقائل أن يقول: قد بيّنّا جواز ذلك، وأنّه لا يوجب التنفير عن النبيّ، فيلزم تجويز ما قاله أبو عليّ ومن كان قبله.

وأورد أصحاب أبي هاشم سؤالاً على أنفسهم، فقالوا: أليس يحسن بعثة نبيّ بعد نبيّ وإظهار معجز بعد معجز وإن وقع الاستغناء بواحد؟ فلم لا يجوز أن يعث الله نبيّاً بالعقليات وإن وقع الاستغناء منه بالعقل؟

وأجابوا عنه بأن قالوا: إنّنا لا نُجوز ذلك، إلّا إذا كان فيه مزيد فائدة، كأن تتعلّق المصلحة بأدائها الشرع، ولا تحصل تلك المصلحة بالواحد منها، وكذلك هذا في المعجز الثاني، أو يستبدل بعض الناس بأحدهما والآخر بالثاني، لأنّه بلغهم دون الثاني. ولقائل أن يقول: إنّ أبا عليّ أيضاً لا يُجوز بعثة النبيّ بمجرد ما في العقل، إلّا إذا حصلت فيها مزية لا تحصل من دونها، نحو أن يكون دعاؤه إيّاهم إلى العقليات لطفاً ومصلحة لهم.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٨٤]] الشبهة الثالثة (شبهة البراهمة):

قال: ولأنّ الفعل إمّا معلوم الحسن أو القبح، فلا حاجة إليه. أو مجهولهما، فإن احتيج إليه حسن، وإلّا ترك، لاحتمال الضرر، فلا حاجة إلى النبيّ.

أقول: هذه شبهة ثالثة، وهي من شبهة البراهمة، قالوا: إنّ النبيّ لا فائدة فيه، فلا يجوز إرساله من الله تعالى. أمّا الصغرى، فلأنّ الفعل إمّا أن يُعلم كونه حسناً، أو قبيحاً، أو لا يُعلم أحد الوجهين فيه. فإن علم أنّه حسن جاز فعله، سواء كان هناك نبيّ أو لم يكن. وإن علم قبحه لم يجز فعله. وإن جهل الأمران فلا يخلو إمّا أن يكون فعله في محلّ الحاجة والضرورة، أو لا يكون. فإن كان الأوّل جاز فعله، لمكان الضرورة. وإن كان الثاني لم يجز فعله، لجواز أن يكون مفسدة. فقد ظهر أنّه / [[ص ٣٨٥]] لا فائدة في النبوة. وأمّا الكبرى، فظاهرة.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢١٧]] الأوّل: اعتراض البراهمة، قالوا: الأنبياء إن جاءوا بالمعقول فلا حاجة إليهم، وإلّا فهو مردود. والجواب: أنّ العقل إنّما يحكم في الأمور الكلّية النظرية، أمّا الأمور الجزئية أو العلمية فإنّه يحتاج إلى معيّن، والأنبياء إنّما أتوا بهذا النوع الأخير، فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم.

* * *

كذلك العقل يقضي بأن ما يدعونا إلى الخير ويصرفنا عن الشرّ حسن بل واجب، وأنّ ما يصرفنا عن الخير ويدعونا إلى الشرّ قبيح، ولكنّه لا يطّلع على ثبوت هذين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه، ولو اطّلع عليه لحكم بوجوب البعض وقبح البعض. فالنبيّ يُبيّن لنا ثبوت هذين الوصفين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه على الجملة أو على التعيّن، ثمّ عند ذلك يقضي العقل بوجوب ما يأمرنا به الشرع وقبح ما ينهانا عنه تعييناً. فعلى هذا التقرير الأنبياء عليهم السلام أطباء الأديان، كما أنّ الأطباء أطباء الأبدان. / [[ص ٤٢٢]] فانكشف بما ذكرنا أنّ النبيّ لا يأتي إلّا بما يوافق العقل، ولكن موافقة لا يُستغنى فيها عنهم عليهم السلام، واندفعت شبهة البراهمة بحمد الله ومنه. على أنّهم لو أتوا بما يوافق قضية العقل تعييناً، كأن يأمرنا بردّ الأمانات وقضاء الدين وشكر المنعمين، وينهوا عن الظلم والكذب والعبث وغيرها من القبائح العقلية، ولم يأتوا بشيء آخر، لما لزم أن تكون بعثتهم عبثاً قبيحاً إذا علم تعالى أنّ عند تأكدهم هذه العقليات ودعوتهم إليها يطبع إقداماً وإحجاماً أو إقداماً أو إحجاماً من كان لا يطبع لولا دعوتهم على ما ذكرناه من قبل.

وقد اختلف أبو عليّ وأبو هاشم في جواز بعثة نبيّ من غير شرع، فجوز أبو عليّ ذلك، وأجازه المتكلمون قبله، ولم يُجوزه أبو هاشم. وقال قاضي القضاة من أصحاب أبي هاشم: إنّهُ لا يحسن بعثته إلّا بأن يُعرف ما لا يُعلم إلّا من جهته، كتعريفه المصالح الشرعية أو القطع على عقاب الكفّار والفُسّاق، أو يُحيي شرعاً قد اندرس.

واحتجّ أبو هاشم في تصحيح مذهبه: بأنّ العقل كافٍ في معرفة العقليات فبعثته لتعريفها عبث، ولأنّ ما اقتضى بعثته مقتض أيضاً وجوب النظر في معجزه. وإنّما يجب النظر فيه إذا خاف المكلف في ترك النظر في معجزه أن يفونه ما لا يمكنه العلم به، وبعثته بالعقليات لا يوجب النظر في معجزه وإن قال الرسول لهم: إن شئتم انظروا في معجزتي وإن شئتم لا تنظروا فيه، نفّر ذلك عنه. فصحّ أنّه لا بدّ من شرع يُبعث به.

قال: فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون دعاؤه إيّاهم إلى العقليات مصلحة لهم، فيلزمهم النظر في معجزه أو يكون معرفتهم بنبوّته مصلحة لهم، فيلزمهم النظر في معجزه؟

قيل: لو جاز أن يجب النظر عليهم لما ذكره السائل، لجاز ظهور المعجز على المصالح ويجب النظر فيه لما يكون فيه من المصلحة، وذلك يوجب التنفير عن / [[ص ٤٢٣]] النبيّ على ما تقدّم.

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٨٤]] المطلب الأول: في إمكان البعثة:

اتَّفَقَ العقلاء عليه، إلا البراهمة والصابئة، لأنَّ فيها مصلحة للعالم، ولا مفسدة فيها، وما كان كذلك فهو واقع، فيكون ممكناً. احتجُّوا: بأنَّ الرسول ﷺ إنما جاء بما يوافق العقل، فلا حاجة إليه، لانتفاء الفائدة، وإلا كان مردوداً.

والجواب: الفائدة ظاهرة في ما يوافق العقل، وهو تأكيد العقلي بالنقلي. وقطع عذر المكلف، كما قال تعالى: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. ولأنَّ العقل قد يعجز عن إدراك الحقِّ فيحتاج إلى كاشف، كالصفات المستفادة من السمع، وكالقبائح المستندة إليه والمنافع المعلومة منه، كالصنائع وغيرها. وما لا يوافق العقل لا يكون مردوداً إذا لم يقتض العقل نقيضه.

* * *

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٤٦٨]] [قال]: البعثة حسنة لاشتغالها على فوائد كمعاوضة العقل فيما يدلُّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدلُّ، وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح، والنافع والضارَّ، وحفظ النوع الإنساني، وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، وتعليمهم الصنائع الخفيَّة والأخلاق والسياسات، والإخبار بالعقاب والثواب، فيحصل اللطف للمكلف.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأولى: في حسن البعثة:

اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافةً وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك، ومنعت البراهمة منه. والدليل على حسن البعثة أنَّها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفساد، فكانت حسنة قطعاً. وقد ذكر المصنَّف ﷺ جملة من فوائد البعثة:

منها: أن يعترض العقل بالنقل فيما يدلُّ العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها، وأن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدلُّ العقل عليه كالشرائع، وغيرها من / [[ص ٤٦٩]] مسائل الأصول.

ومنها: إزالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرُّفاته، إذ قد علم بالدليل العقلي أنَّه مملوك لغيره، وأنَّ التصرُّف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فلولا البعثة لما علم حسن التصرُّفات، فيحصل

الخوف بالتصرُّف وبعده، إذ يجوز العقل طلب المالك من العبد فعلاً لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة، فيحصل الخوف.

ومنها: أنَّ بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة، ثمَّ الحسنه منها ما يستقلُّ العقل بمعرفة حسنه، ومنها ما لا يستقلُّ، وكذا القبيحة. ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقلُّ العقل بمعرفتهما.

ومنها: أنَّ بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدوية، وبعضها ضارٌّ لنا مثل كثير من السموم والحشائش، والعقل لا يدرك ذلك كلَّه، وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة.

ومنها: أنَّ النوع الإنساني خُلِقَ لا كغيره من الحيوانات، فإنَّه مدنيٌّ بالطبع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه لا يتمُّ نظامه إلا بها، وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركة ومعاونة، والتغلُّب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضادَّ لحكمة الاجتماع، فلا بدَّ من جامع يقهرهم على الاجتماع، وهو السنَّة والشرع، ولا بدَّ للسنَّة من شارع يسنُّها ويُقرِّر ضوابطها، ولا بدَّ وأنَّ يتميزَّ ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الأولوية، وذلك المائر لا يجوز أن يكون ممَّا يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص، فلا بدَّ وأنَّ يتميزَّ من قِبَل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدَّعيها، ويُجَوِّفهم من مخالفته، ويعدِّهم على متابعته، بحيث يتمُّ النظام ويستقرُّ حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له.

ومنها: أنَّ أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل، فبعضهم مستغن عن معاون لقوَّة نفسه وكمال إدراكه وشدة استعداده للاتِّصال بالأمر العالية، وبعضهم عاجز عن ذلك بالكليَّة، وبعضهم متوسط الحال، وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد / [[ص ٤٧٠]] الطرفين وبعدها عن الآخر. وفائدة النبيِّ تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان.

ومنها: أنَّ النوع الإنساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها، وذلك ممَّا يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله، والقوَّة البشرية عاجزة عنه، ففائدة النبيِّ في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفيَّة.

ومنها: أنَّ مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يُتَّقَرُّ فيه إلى

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٤١]] وخالف البراهمة في ذلك وقالوا بعدم حسنها، لأنَّ النبيَّ إن أتى بموافق العقل ففي العقل غنية عنه، وإن أتى بمخالفه فباطل، لقبح أتباعه حينئذٍ. والجواب بالمنع عن الاستغناء على تقدير الموافقة، إذ ليس كلُّ ما يوافق العقل يستقلُّ بدركه، لجواز أن يكون عالماً به إجمالاً ولا يعلمه تفصيلاً والشرع يُفصِّله، فلا يحصل الاستغناء كالمريض العالم إجمالاً أنَّ كلَّ نافع له يجب تناوله وكلُّ ضارٍّ له يجب تركه والطبيب يُفصِّله له، فلا يكون مستغنياً عنه، وفيما ذكرنا من الفوائد كفاية.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢)/ الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٤٣١]] [شبهة البراهمة على وجه حسن النبوة]:

الثانية: أنَّ النبوة حسنة عند العقل وذلك ممَّا جزم به جميع العقلاء؛ إذ لم يقل بقبحها عقلاً إلا طائفة البراهمة؛ فإنهم قالوا: لا وجه لحسنها، وبنوا ذلك على / [[ص ٤٣٢]] القول بقبح التكليف وأنه لا وجه لحسنه، وقد مضى الكلام في الردِّ عليهم في إثبات حسن التكليف في باب العدل.

وأما ما قالوا في النبوة فقد احتجوا عليه بأنَّ النبيَّ إمَّا أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه. ففي الأوَّل في العقل غنية عنهم؛ لمعرفته بما أتوا به قبل إتيانهم به، فإتيانهم بما عرفه من دونهم يكون عبثاً خالياً عن الفائدة، وذلك قبيح. وفي الثاني يردُّه العقل؛ لأنَّ كلَّ ما جاء على خلاف مقتضى العقل يجب ردُّه. فحينئذٍ لا فائدة في النبوة على التقديرين، فلا وجه لحسنها.

/ [[ص ٤٣٣]] [جواب المحققون عن شبهة البراهمة]:

أجاب المحققون عن ذلك بأنَّه يجوز أن يأتي بما يوافق العقل ولا يستغني العقل عنهم فيه؛ لجواز أن يأتيوا بتفصيل ما عرفه العقل إجمالاً، فتكمل الفائدة له بهم، فلم يكن له غنى عنهم. ويجوز أن يأتيوا بما يخالفه ولا يجب ردُّه؛ لجواز غفلته عن وجه المصلحة فيه، فإذا بيَّن النبيُّ له وجه المصلحة المغفول عنها قبل بيانه عرفها وأوجب قبولها وحصلت الفائدة له من مجيء الرسول بها. ففي الوجهين لا غناء للعقل عن النبوة.

[استحالة استغناء أحد من العقل والشرع عن الآخر]:

فالعقل وحده لا يدرك المصالح الجزئية ولا الحكَم الكائنة بحسب الأعمال التي يرد بها الشرع، والشرع لا قوام له ولا ثبات

مكَّمَّل بتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومنزله.

ومنها: أنَّ الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها، فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم، فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال: وشبهة البراهمة باطلة بما تقدَّم.

أقول: احتجَّت البراهمة على انتفاء البعثة بأنَّ الرسول إمَّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردُّ قوله.

وهذه الشبهة باطلة بما تقدَّم في أوَّل الفوائد، وذلك أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يأتي بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يأتي بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدي إليه وإن لم يكن مخالفاً للعقول؟ بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها.

* * *

إشراق اللاهوت/ عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

قوله: (الأوَّل: اعتراض البراهمة، قالوا: الأنبياء إن جاؤوا بالمعقول)، أي بما يوافق حكم العقل لم يكن للمكلفين حاجة إليهم لاستغنائهم بالعقل عنهم، وإن أتوا بما لا يوافق حكم العقل (فهو مردود) بالاتِّفاق.

(والجواب: أنَّ العقل إنَّما يحكم في الأمور الكلية) أي الأمور التي لا تتغيَّر ولا تبدل بحسب تغاير الأوقات والأشخاص والأحوال، (النظرية) أي التي يحكم بها العقل النظري الحاكم بالبدييات، ككون الكلِّ أعظم من الجزء، (أما الأمور الجزئية أو العملية) التي يحكم بها العقل العملي الذي يُدبِّر مصالح النوع، (فإنَّه يحتاج إلى معين والأنبياء عليهم السلام إنَّما أتوا بهذا النوع الأخير) أعني معاونة العقل العملي بتقرير شرايع ونواميس إلهية تبعث على مصالح الخلق في المعاش والمعاد، (فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم) في ذلك، وهذا الجواب في الحقيقة اختيار القسم الأوَّل، وهو أنَّ الأنبياء عليهم السلام أتوا بما يوافق العقل، لكن بعض [ما] يوافق العقل لا يستقلُّ العقل بإدراكه والأنبياء عليهم السلام أتوا بذلك.

* * *

فأما وصفه بأنه (نبي) فإن كان مهموزاً فهو من الأنبياء والأخبار، وإن كان مشدداً بغير همز فهو من الرفعة وعلو المنزلة مأخوذ من النبوة.

وليس يمتنع وصف الرسول بأنه (نبي) بالهمز وغير الهمز، لأن معناه معاً مطرد فيه. لكن مع القصد إلى التعظيم لا بد من ترك الهمز.

وليس كل رفيع القدر يُوصف بأنه (نبي) بل يختص إطلاق هذه اللفظة في من علت منزلته لأجل تكفله بأداء الرسالة وعزمه على القيام بها.

والأولى أن يكون هذا اللفظ مختصاً بمن كان هذه صفته من البشر، بخلاف ما قاله قوم من أن الملائكة تُوصف به.

/ [[ص ٣٢٣]] وإطلاق لفظ (نبي) بالهمز وغيره يختص من تحمّل رسالة الله تعالى دون غيره كما قلنا في إطلاق لفظة (رسول).

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٥٢]] [تقسيم الرئاسة إلى نبوة وإمامة]:

وهذه الرئاسة قد تكون نبوة، وكل نبي رسول وإمام إذا كان رئيساً، وقد تكون إمامة ليست بنبوة.

ومعنى قولنا: نبي يفيد الإخبار، من أنبأ يُنبئ ونبأ بالتشديد، من التعظيم، مأخوذ من النبوة، وهو الموضع المرتفع.

وفي عرف الشرائع: المؤدّي عن الله بغير واسطة من البشر، وهذه الحقيقة الشرعية تتناول المعنيين المذكورين، لأن المؤدّي عن الله تعالى مخبر ومستحق في حال أدائه التعظيم والإجلال.

وأما رسول فمقتضٍ لمرسل وقبول منه للإرسال كوكيل ووصي.

وهو في عرف الشرائع مختص بمن أرسله الله تعالى مبيّناً لمصالح من أرسل إليه من مفسده.

وفي عرف شريعتنا: مختص بمحمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ، لأنه لا يفهم من قول القائل: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وروي عن الرسول، غيره.

والإمام هو: المتقدم على رعيته، المتبع فيما قال وفعل.

* * *

الرسائل (رسالة في الفرق بين النبي والإمام) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١١١]] مسألة: في الفرق بين النبي والإمام، إملاء الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله:

له بدون العقل؛ لأن العمل به مشروط بعلمه والعالم به ليس إلا العقل. فلا استغناء لأحدهما عن الآخر، فلا بد له من الشرع ولا بد للشرع من العقل، فهما أمران متلازمان متطابقان / [[ص ٤٣٤]] على طول الأزمان، لا يصح انفرد أحدهما عن الآخر. هذا مع أن أهل الحكمة وأهل الكلام قد بينوا وجه المصلحة في النبوة وما تشتمل عليه البعثة من المصالح التي لا يتم النظام إلا بها، المذكورة في مطوّلات مصنفاتهم، إذا لولا خوف الإطالة لذكرنا نبذة منها. ومن أراد الوقوف عليها مفصلة فعليه بكتابنا المسمّى بـ (مجلي مرآة المنجي)، فقد ذكرناه فيه ما فيه كفاية في هذا المعنى.

* * *

الفرق بين النبي والرسول والإمام:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٤٥]] ٨ - القول في الفرق بين الرُّسل والأنبياء ﷺ:

وأنفقت الإمامية على أن كل رسول فهو نبي وليس كل نبي فهو رسول، وقد كان من أنبياء الله ﷺ حفظة لشرائع الرُّسل وخلفائهم في المقام، وإنما منع الشرع من تسمية أئمتنا بالنبوة دون أن يكون العقل مانعاً من ذلك لحصولهم على المعنى الذي حصل لمن ذكرناه من الأنبياء ﷺ. وأنفقوا على جواز بعثة رسول يُجدد شريعة من تقدّمه وإن لم يستأنف شرعاً ويؤكد نبوة من سلف وإن لم يفرض غير ذلك فرضاً.

وأجمعت المعتزلة على خلاف هذين القولين، ومع الإمامية في تصحيحه جماعة من المرجئة وكافة أصحاب الحديث.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٣٢٢]] باب: الكلام في النبوات:

فصل: في معنى قولنا رسول ونبي:

اعلم أن معنى وصفنا للرسول في أصل اللغة بأنه (رسول) أن مرسلاً أرسله، ومن جهة التعارف لا بد من اشتراط قبول المرسل، لأنهم لا يكادون يُسمّونه رسولاً بأن يُرسله المرسل من غير أن يعلموا منه القبول لذلك.

وهذه اللفظة وإن كانت من جهة اللغة لا تفيد أنه رسول الله تعالى، فإطلاقها بالتعارف يقتضي الاختصاص بالله تعالى. ولهذا إذا أطلقوا: (قال الرسول كذا) لم يفهم منه إلا رسول الله تعالى، وجرى مجرى إطلاق (عاص) في اختصاصه بعاص الله تعالى.

بِالْمُلْكِ مِنْهُ»، بل كان ينبغي أن يقولوا: وأنت أحمق بالملك منه لأنك نبي والنبي لا يكون إلا وهو ملك سلطان.

ثم أخبر النبي بأن ﴿اللَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾، وأنه إنما جعله ملكاً لما فيه من فضل القوة والشجاعة التي يحتاج إليها المقام وللأعداء، وعلمه بسياسة الأمور.

ثم أخبر أن الله يؤتي ملكه من يشاء من عباده، فمن يعلم أن المصلحة في إعطائه، فلو كان الأمر على ما قالوا لقال: من يشاء من أنبيائه، وكل ذلك واضح.

وأيضاً فلا خلاف أن هارون عليه السلام كان نبياً من قبل الله تعالى موحي إليه، وأن موسى عليه السلام استخلفه على قومه لما توجه إلى ميقات ربه / [[ص ١١٣]] تعالى وأقامه مقامه فيما هو إليه من القيام بتدبير الأمة، وقد نطق به القرآن في قوله: ﴿اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [[الأعراف: ١٤٢]].

فلو كان له أمر من حيث كان نبياً القيام بأمر الأمة لما احتاج إلى استخلاف موسى إياه، وإنا حسن ذلك لأنه استخلفه فيما كان إليه خاصة، فاستخلف أخاه فيه وأقامه مقامه، وذلك أيضاً واضح.

ولا خلاف أيضاً بين أهل السير أن النبوة في بني إسرائيل كانت في قوم والملك في قوم آخرين، وإنما جمع الأمران لأنبياء مخصوصين مثل داود - على خلاف من أهل التوراة في نبوته - وسليمان - على مذهب المسلمين -، ونبينا (صلى الله عليه و[آله])، وذلك بين جواز انفكاك النبوة من الإمامة أوضح بيان.

وأيضاً فقد قال الله تعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام لما ابتلاه الله بكلمات فأتمهن قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، فوعده أن يجعله إماماً للأنام، فأما ما أوجهه الله عليه جزاء له على ذلك، فلو كانت النبوة لا تنفصل من الإمامة لما كان لقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ معنى، لأنه من حيث كان نبياً وجب أن يكون إماماً على قول المخالف، كما لا يجوز أن يقول: إنني جاعلك للناس نبياً وهو نبي.

فإن قيل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ بمعنى: جعلتك إماماً.

قلنا: هذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه تعالى جعل وعده بأن يجعله إماماً جزاءً على قيامه بها ابتلاه الله تعالى به من الكلمات، وذلك لا يليق إلا بأن يكون المراد به الاستقبال، ولولا ذلك لما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ أئمة، عقيب ذلك.

فقال الشيخ - أيده الله إماماً -: الفرق بين النبي والإمام وبين فائدة كل واحدة من اللفظتين، وهل يصح انفكاك النبوة من الإمامة على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا الإمامية أم لا؟ والإمامة داخلة في النبوة ولا يجوز أن يكون نبياً ولا يكون إماماً على ما يذهب إليه آخرون، وأي المذهبين أصح؟ وأنا مجيب إلى ما سأله مستعيناً بالله.

اعلم أن معنى قولنا: نبي، هو أنه مؤد عن الله تعالى بلا واسطة من البشر، ولا يدخل - على ذلك - الإمام ولا الأمة ولا الناقلون عن النبي ﷺ وإن كانوا بأجمعهم مؤد عن الله بواسطة من البشر وهو النبي. وإنا شرطنا بقولنا: (من البشر) لأن النبي ﷺ أيضاً يروي عن الله تعالى بواسطة لكن هو ملك وليس من البشر، ولا يشركه في هذا المعنى إلا من هو نبي.

وقولنا: إمام يستفاد منه أمران:

أحدهما أنه مقتدى به في أفعاله وأقواله من حيث قال وفعل، لأن حقيقة الإمام في اللغة هو المقتدى به، ومنه قيل لمن يصلي بالناس: إمام الصلاة.

/ [[ص ١١٢]] والثاني أنه يقوم بتدبير الأمة وسياستها وتأديب جناتها والقيام بالدفاع عنها وحرب من يعاديها وتولية ولاية من الأمراء والقضاة وغير ذلك وإقامة الحدود على مستحقها.

فمن الوجه الأول يشارك الإمام النبي في هذا المعنى، لأنه لا يكون نبي إلا وهو مقتدى به ويجب القبول منه من حيث قال وفعل، فعلى هذا لا يكون إلا وهو إمام.

وأما من الوجه الثاني فلا يجب في كل نبي أن يكون القيم بتدبير الخلق ومحاربة الأعداء والدفاع عن أمر الله بالدفاع عنه من المؤمنين، لأنه لا يمتنع أن تقتضي المصلحة بعثة نبي وتكليفه إبلاغ الخلق ما فيه مصلحتهم ولطفهم في الواجبات العقلية وإن لم يكلف تأديب أحد ولا محاربة أحد ولا تولية غيره، ومن أوجب هذا في النبي من حيث كان نبياً فقد أبعد وقال ما لا حجة له عليه.

فقد بين الله تعالى ذلك وأوضحه في قوله (عز ذكره): ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَأَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا...﴾ الآية [البقرة: ٢٤٧].

فحكى تعالى ذلك أن النبي قال لهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ وكان النبي غير ملك، لأنه لو كان الملك له لما كان لذلك معنى. ولما قالوا: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ

نجف الكوفة»، ومن يُنقل بجسمه إلى السماء لا يبقى عظامه في الأرض، فما الكلام في ذلك؟

الجواب: هذه أخبار آحاد لا يُقطع بها، ثم يجوز أن يكون الوجه أن أجسامهم تُنقل ما بين ثلاثة أيام إلى أربعين يوماً، ولم يُعيّن الوقت الذي بينها.

وأما خبر نوح واستخراجه عظام آدم فهو خبر واحد، ويحتمل أن يكون المراد بعض عظامه، لأن الذي يُنقل هو الذي لا يتم كون الحي حياً إلا معه وذلك الذي يتوجه إليه الثواب والعقاب، وما زاد عليه لا يجب إعادته فضلاً عن نقله، غير أن له حرمة لأجلها نُقلت.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٧٢]] والفرق بين النبي والرسول، هو: أن النبي لا يكون إلا من البشر، والرسول يكون من البشر ومن غير البشر. قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ﴾ [هود: ٧٧]، و﴿رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى﴾ [هود: ٦٩]، أراد به الملائكة. فافتراقها هو افتراق العام والخاص، إذ لفظ الرسول أعم ولفظ النبي أضيق، فكل نبي رسول وليس كل رسول نبياً.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٥٣٤]] وأما ثانياً فلأن النبوة إمامة أيضاً؛ لقوله تعالى في إبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]. وكذلك يصدق على النبي اسم الخليفة؛ لقوله تعالى في آدم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال في داود: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]. فكانت النبوة والرسالة والخلافة والإمامة شيئاً واحداً متحدة المعنى، فقد تجتمع في شخص واحد وقد يفترقان في اثنين، ولم يزل الأمر في الأزمنة السابقة على جواز صدق كل واحدٍ منهما على الآخر.

/ [[ص ٥٣٥]] [تميّز الإمامة عن النبوة بظهور الحقيقة المحمدية]:

فكل نبي رسول فهو إمام وخليفة، وكل إمام وخليفة هو نبي ورسول، حتى ظهرت الحقيقة المحمدية بسر النبوة والرسالة الحاجة لكل ما عداه عن هذا الاسم، فتميّزت الإمامة والخلافة عن النبوة والرسالة بظهوره، فاجتمعت الأوصاف الأربعة فيه. فهو نبي ورسول وإمام وخليفة، و[خلفاؤه] اختصوا بالوصفين

والثاني: اسم الفاعل إذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل، ولا يصح أن يُنصب به، ألا ترى إلى القائل إذا قال: (إني ضارب زيداً) لا يجوز أن يكون المراد بضارب إلا إمّا الحال أو الاستقبال ولا يجوز أن يكون ما مضى؟ ولو أراد: أنا ضارب زيد أمس، لم يجوز أن ينصب به زيداً. والله تعالى نصب بـ ﴿جَاعِلُكَ﴾ / [[ص ١١٤]] في الآية ﴿إِمَامًا﴾، [فوجب أن يكون المراد به إمّا الحال أو الاستقبال دون الماضي، والنبوة كانت حاصلة له قبل ذلك.

فبان [ب] هذه الجملة انفصال إحدى المنزلتين من الأخرى، وأن من قال: إحداها يقتضي الأخرى على كل حال فبعيد من الصواب.

وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

فإذا ثبت ذلك فقول النبي ﷺ لعليّ عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» لا يجب أن يكون باستثناء النبوة استثناء إمامته، لأننا قد بينّا أن الإمامة تنفصل عن النبوة، فليس في استثناء [ه] استثناء الإمامة.

على أننا لو سلمنا أن كل نبي إمام لم يلزم أن يكون كل إمام نبياً، وإنما تكون الإمامة شرطاً من شروط النبوة، وليس إذا انتفت النبوة انتفت الإمامة، كما أن من شرط النبوة العدالة وكمال العقل، وليس إذا انتفت النبوة عن شخص وجب أن ينتفى منه العدالة وكمال العقل، لأن العدالة وكمال العقل قد ثبت في من ليس بنبي. وكذلك لا خلاف من أن الإمامة قد ثبتت مع انتفاء النبوة، فلا يجب بانتفاء النبوة انتفاء الإمامة.

وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في كتاب (الإمامة) وفي (المسائل الحلبية)، وبلغنا فيها الغاية، فمن أراد ذلك وقف عليه من هناك إن شاء الله تعالى.

* * *

الرسائل / (المسائل الحائريات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣١٦]] مسألة: عن الرواية التي رواها أصحابنا في كتاب المزار: «لا تبقى جثة نبي ولا وصي نبي تحت الأرض أكثر من ثلاثة أيام»، وفي رواية أخرى: «أربعين يوماً حتى تُرفع إلى السماء»، وهاتان روايتان متناقضتان، والتناقض لا يجوز على / [[ص ٣١٧]] الأئمة عليهم السلام. ولو سلمتا من التناقض وكانت غاية واحدة فهناك ما يوجب التناقض أيضاً من ورود الرواية: «أن نوحاً عليه السلام استخرج عظام آدم عليه السلام ودفنها بالغرير من

يعرف النبي حق معرفته إلا النبي، ولا يعرف الإمام حق معرفته إلا الإمام، بل ولا يعرف العالم حق معرفته إلا العالم، وإلى الله مصير جميع الأمور.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠ هـ):

[[ص ٨٧٧]] والأولياء جمع (ولي)، والولاية هي الاطلاع على الحقائق الإلهية ومعرفته ذاته وصفاته وأفعاله كشفاً وشهوداً من الله خاصةً من غير واسطة ملك من الملائكة أو أحد من البشر.

[الفرق بين النبوة والرسالة والولاية]:

ويوجه آخر النبوة هي قبول النفس القدسي حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأول، والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستعدين، والولاية تعليم النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر صفاته وقبوله وقوة استعداده.

[النسبة بين الرسالة والنبوة والولاية، وبين الرسول والنبي

والولي]:

ونبوة الرسول متقدمة على رسالته، وولاية النبي متقدمة على نبوته؛ لأن النبوة بدون الولاية ممتنعة، وكذلك الرسالة بدون النبوة ممتنعة، ولهذا كل رسول نبي وكل نبي ولي ولا عكس. وإذا كانت الولاية أقدم من النبوة والنبوة أقدم من الرسالة فلا يلزم من تقديم الولاية على النبوة وتقديم النبوة على الرسالة تقديم النبي على الرسول؛ لأن هذا الترتيب إنما هو باعتبار اجتماعهما في شخص واحد كالرسول، لا كل واحد بانفراده؛ فإنها إذا اجتمعت في شخص واحد وجب أن تكون ولايته أعظم من النبوة والنبوة أعظم من الرسالة، وإن كان الرسول أعظم من النبي والنبي أعظم من الولي.

[اتباع الولي للنبي والنبي للرسول]:

فلا يُتوهم من كلامهم أن الولاية أعظم من النبوة والنبوة أعظم من الرسالة كون الولي أعظم من النبي والنبي أعظم من الرسول، بل الأمر ليس كذلك؛ لأن النبي له مرتبة النبوة وليس للولي ذلك؛ لأن له مرتبة الولاية خاصة، والرسول له مرتبة الرسالة فوق مرتبة النبوة وليس للنبي ذلك، فلا يكون الولي أعظم من النبي ولا النبي أعظم من الرسول؛ لأن كل واحد منهم تابع للآخر والتابع لا يلحق المتبوع من حيث هو تابع. فالولي تابع للنبي دائماً وإلا لا يكون ولياً، والنبي تابع للرسول دائماً وإلا لم

الأخيرين ولم يشاركوه في الأولين؛ لكونه الخاتم للأنبياء والرسل، فلا نبي معه ولا بعده. والمحجوب عن خلفائه من ذلك ليس إلا الاسم الذي خصه الله تعالى به دون المعنى؛ فإن معنى النبي والرسول ليس إلا الولاية الموجبة له التصرف في مادة العالم العنصري بإيجاد الإصلاح فيه وإبعاد الفساد عنه بالإقامة على الأمة بما يصلحهم بما يراه الله تعالى من التدبيرات المنوطة بحكمته وعنايته. وهذا المعنى بعينه موجود في الخلفاء والأئمة من غير فرق؛ لقيامهم مقامه في كل ما له. نعم! اختص علياً دونهم وانفرد عنهم بمدد الوحي بنوعيه الخفي / [[ص ٥٣٦]] والظاهر، وشاركوه في الوحي الخفي وانفرد عنهم بالظاهر.

[تفرع الرسالة والخلافة عن الولاية المطلقة]:

ولهذا قال بعض العلماء: إن الرسالة والخلافة مشرهما واحد متفرعان عن أصل واحد هو الولاية المطلقة السابقة عليهما الموجبة لهما القرب المعنوي الموجب للمشابهة المعنوية المستلزمة للخلافة عنه والقيام في تدبير العوالم الصورية والمعنوية مقامه على نحو المصلحة المأخوذة لهم عنه بطريق الوحي والكشف الظاهر والباطن والجلي والخفي، إلا أن الخلافة الخاصة متفرعة عن الرسالة، بحيث يكون ذلك الولي خليفة نبيه. فيجب أن تكون في تلك الحالة تابعة للنبوة ومتفرعة عليها ويكون مددها من الأمور الغيبية والمكاشفات الإلهية من مشكاة النبوة بسبب مقابلة مرآة نفسه لمرآة نبيه ومرآة النبي هي المقابلة للنور الإلهي. فجميع ما ينطبع فيها منه ينطبع في مرآة الولي بطريق العكس؛ لكون نفسه نفسه / [[ص ٥٣٧]] ونوره نوره وشعاعه من شمسه؛ لأنه يستفيد الضوء منه كاستفادة النور القمري من النور الشمسي.

ولهذا قال عليٌّ عليه السلام: «كنت أتبعه كما يتبع الفصيل أمه، يرفع إلي كل يوم علماً من أخلاقه».

وقال رسول الله ﷺ في معنى متابعته له: «يا علي! إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبي»، فأجابه عليٌّ عليه السلام بقوله: «ما لنا من خير فمناك يا رسول الله».

فبالجملة لا فرق بين النبوة والخلافة في المعنى، ولهذا صح اجتماعهما في شخص وافتراقهما في شخصين، هذا نموذج من معرفة أحوالهما بحسب الرسوم الخارجية.

[استحالة معرفة حقيقة النبوة والإمامة]:

وأما معرفة حقيقتها على ما هو الأمر في نفسه فليس لعقول البشر إليه سبيل، / [[ص ٥٣٨]] بل لا يعرف ذلك في الحقيقة إلا الله. ولهذا قال بعض العلماء: لا يعرف الله حق معرفته إلا الله، ولا

﴿يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]؛ لأنه يخلفه في العلم والرياسة؛ لأنه أقرب إليه من الباقي، يصل الفيض إليهم بتوسطه، كما أن حُفَاطَ الْمَلِكِ وُصْلَاحَهُ عَلَى الْمَلِكِ خَلْفَاؤُهُ، فكذا حُفَاطَ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْقَائِمُونَ بِحُجَجِ اللَّهِ وَبَيْنَاتِهِ وَمُصْلِحُو بَرِيَّتِهِ خَلْفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ عَلَى خَلْقِهِ. فالإمامة والولاية والخلافة إذا أخذت على الوجه المطلق كانت في الحقيقة شيئاً واحداً ألفاظاً مترادفةً.

[الإمامة الخاصّة]:

وقد تُؤخَذُ بالمعنى الأخصّ، فتكون الإمامة والخلافة والولاية يُراد بها التصرف المذكور المأخوذ من النبوة، بحيث يُلاحَظُ فيها كون الكمالية المشتمل عليها ذلك الشخص المجتمع فيه شرائط الخلافة والولاية بسبب قربه من مشكاة النبوة وأخذ العلوم الحقيقية والكمالات النفسانية عنها، فيكون بينها وبين النبوة عموم وخصوص مطلق؛ لصدق (كلُّ نبيٍّ وبيٍّ وخليفة وإمام) ولا عكس؛ فإن مرتبة النبوة أقوى من مرتبة الولاية الخاصّة؛ لأنّ هذه الولاية مبدؤها النبوة؛ فإن بلوغ الولي الخاصّ مرتبة الولاية إنّما بسبب الفيض عليه / [ص ١٠٩٢] من ولاية النبوة بخاصيّة كمال متابعته له وقوة سلوكه مواطئ أقدم مقاماته حتّى يصير متكماً بجميع كمالاته، فيقوم مقامه في الولاية والخلافة، فهو مقتبس لها من مشكاة النبوة مستفيداً لأنوارها منه بغير واسطة شيء خارج، فيوجب له الاستغناء عن المرشد والمعلم، بل يفيض عليه الكمال الأعلى والنور الأسنى بسبب مقابلة نفسه لنفسه وشدة اتّصالها بها وحسن صقالتها، فينطبع فيها جميع صورها المنتقشة فيها من عالم الغيب؛ لكون نفسه نفساً قدسيّة كنفسه في شدة اتّصالها بالعالم العلويّ وجمعها بين القوتين، إلا أنّ ذلك الاتّصال لها مشروط باتّصالها بمشكاة النبوة التي هي الطريق لها إلى الوصول إلى ذلك الاتّصال.

[مرتبة الولاية المطلقة أجلّ من مرتبة النبوة]:

فعلّم ممّا ذكرناه أنّ مرتبة الولاية المطلقة أجلّ وأعلى وأشرف من مرتبة النبوة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الولاية مبدأ لها؛ لأنّ النبي لا يكون نبياً حتّى يكون وليّاً. فالولاية مبدأ النبوة، وإذا كانت مبدأ لها كانت سابقة عليها وعلّة في حصولها، فتكون ولاية النبي المطلقة أجلّ وأعلى وأشرف من نبوته.

يكن نبياً، فلا يكون أعظم منه، وهذه قاعدة مطّردة لا اختلاف فيها.

[ص ١٠٨٩] وفرق بين الرسالة والنبوة؛ فإنّ النبوة قبول النفس القدسيّة حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأوّل، والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستعدّين والتابعين، وربّما يتفق القبول لنفس من النفوس ولا يتأتّى لها التبليغ؛ لعذر من الأعذار وسبب من الأسباب. والعلم اللدنيّ يكون لأهل النبوة والولاية وهذه المرتبة لا تُنال بمجرد التعلّم الإنسانيّ، بل إنّما يتمكّن / [ص ١٠٩٠] المرء من هذه المرتبة بالعلم الإلهيّ السماويّ؛ فإنّه تعالى إذا أراد بعبد خيراً رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الكلّيّة الذي هو اللوح المحفوظ، فتظهر فيها أسرار المكوّنات وتنتقش فيها معاني المكنونات، فيعبّر عنها بما يشاء لمن يشاء من عباده. وحقيقة الحكمة إنّما تُنال بالعلم اللدنيّ، فما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيماً؛ لأنّ الحكمة من مواهب الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

[دوام احتياج الخلق إلى الإلهام]:

واعلم أنّ الوحي إذا انقطع وباب الرسالة إذا انسَدَّ استغنى الناس عن الرُّسُل وإظهار الدعوة بعد تصحيح الحجّة وتكميل الدين، وليس من الحكمة إظهار زيادة الفائدة من غير حاجة. فأما باب الإلهام فلا ينسدُّ ومدد نور النفس الكلّيّة لا ينقطع؛ لدوام الضرورة واحتياج النفوس إليه وإلى تأكيد وتجديد وتذكير في كلّ زمان وعصر وأوان. فالتناسل استغنوا عن الرسالة والدعوة واحتاجوا إلى التذكير والتنبيه - لاستغراقهم في هذه الوسواس وانهاكهم في هذه الشهوات - فالله تعالى فتح باب الإلهام عليهم رحمةً وعنايةً، وهياً الأمور ورّتب المراتب؛ ليُعلم أنّ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب. وهذا أيضاً لمن أمعن النظر فيه وتدبّر معانيه فيه دلالة ظاهرة وحجّة قاطعة على وجوب نصب الوليّ وتبينة الأسباب له.

[ص ١٠٩١] [اشتغال الإمامة المطلقة على النبوة والخلافة عنها]:

قال: وهي بهذا المعنى تشتمل النبوة والخلافة عنها المسماة بالإمامة الخاصّة، قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]. وتُسمّى الخلافة المطلقة المشار إليها بقوله (عزّ من قائل): ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله:

اختلاف معاجز الأنبياء ﷺ:

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية) /
السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):
[[ص ٣٤٧]] المسألة العاشرة: [سبب اختلاف دلائل
الأنبياء ﷺ]:

وأجاب - أجاب الله فيه صالح الأدعية في الدنيا والآخرة -
عن الخبر الوارد عن ابن السكيت، وقد سأل الرضا عليه السلام عن
سبب اختلاف دلائل الأنبياء، فأخبره أن كلاً منهم جارٍ [ظ]:
جاء [بجنس ما كان الأغلب على أهل عصره، فبرز فيه على
كافتهم وخرق عاداتهم.
بأنه خبر واحد وذكر حكم الأحاد، وأنها غير مؤثرة في أدلة
العقول.

ثم تبرّع بتأوله على ما يطابق القول بالصفة، فقال: إن العرب
إذا تأملوا / [[ص ٣٤٨]] فصاحة القرآن وبلاغته، ووجدوا ما
يتمكنون منه في عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك مقاربة
يخرجه من كونه خارقاً لعاداتهم فيه، وأحسوا نفوسهم بتعدُّر
المعارضة، مع شدة الدواعي إليها وقوة البواعث عليها، علموا أن
الله تعالى خرق عاداتهم، بأن صرفهم عن المعارضة التي كانت
لولا الصرف متأتية.

وهذا التأويل يقتضي أن المعجزة وخرق العادة، وسياسة
الحديث لا يتضمّن أنّهم عجزوا، لأنهم صرفوا عما كان من شأنهم
معارضته، بل لأنه برز عليهم كتبريز النبيين المتقدمين على أممهما
فيها جاء به.

الجواب: اعلم أن الذي تبرّعنا بتأويل هذا الخبر عليه مستقرٌّ
لا مطعن فيه، لأنّ كلّ واحدٍ من الأنبياء لها آتين من أهل عصره،
بأنه [ظ: بآية] تجانس ما تخافوا يتعاطونه آتين النبي ﷺ بإنزال
القرآن عليه وإملائه [أنّ من رام عليه وإعلائه] أنّ من رام
معارضته من العرب، نعرف عنها مجرى الأمر على ذلك.

وهذه أمانة له عليه السلام منهم ويبرز عليهم، لأنّه لم يجر عاداتهم
بمثل ذلك، كما لم يجر مثل آيات الأنبياء المتقدمين، والمعجز هاهنا
الخارق للعادة وإن كان الصرف عن المعارضة، فهذا الصرف
تعلّق بالقرآن، من حيث كان صرفاً عن معارضته.

ويحمل لفظ الخبر الذي هو فاق منهم من عند الله تعالى من
القرآن بما زاد به عليهم، وبرز على كافتهم، وأعجزهم عن الإتيان
بمثله على أنّ المعنى ما زاد بالصرف عن معارضته عليهم، وبرز

وأما ثانياً: فلأنّ الولاية أعلى منها رتبة؛ لأنّ مبدأها الوحدة
المطلقة التي هي مقام «لا يسعني ملك مقرب»، وكمال النبوة من
جهة الكثرة الحاصلة بسبب الردّ إليها بعد مقام الوحدة المشار
إليها في قوله: «إني أباهي بكم الأمم»، ولا ريب أنّ / [[ص
١٠٩٣]] مقام الوحدة أجلّ وأعلى من مقام الكثرة، فتكون قوّة
النبوة من الولاية، فتكون أشرف منها.

وأما ثالثاً: فلأنّ الولاية أكمل حيطةً وأوسع محالاً وأبسط
حقيقة؛ لكونها كالجنس الداخل تحتها سائر الولايات والجامعة
لأصناف الكمالات؛ لدخول النبوة تحتها من حيث إنّها ولاية
خاصّة داخلية تحت مطلق الولاية، والأعمُّ أشرف وأكمل من
الأخصّ.

[تفسير كون الولاية أكمل حيطةً وأوسع محالاً وأبسط
حقيقة]:

أقول: أمّا كمال حيطةها فباعتبار كثرة أشخاصها على
أشخاص النبوة؛ فإنّ الأولياء أكثر عدداً من الأنبياء.

وأما سعة محالها فباعتبار سعة دائرتها دون دائرة النبوة؛ لأنّ
دائرة الولاية محيطية بدائرة النبوة؛ لدخولها في ضمنها من حيث
العموم والخصوص المطلق؛ فإنّ كلّ نبيٍّ وليٌّ ولا عكس، فالولاية
أعمّ، فتكون متّسعة المحالّ عظيمة الدائرة بسبب كثرة الوجود
الخارجي وتعدّد الأشخاص.

وأما بساطة حقيقتها فباعتبار وحدتها وعدم تركبها من شيء
بخلاف النبوة؛ فإنّها مركّبة عن الولاية المطلقة؛ لأنّها ولاية خاصّة
مقيّدة بكونها ولاية النبوة، وقد عرفت أنّ المطلق والعامّ جزء
المقيّد والخاصّ.

/ [[ص ١٠٩٤]] [النبوة أعلى من الولاية الخاصّة]:

قال: وأمّا الولاية الخاصّة - أعني المأخوذة من مقام النبوة -
فالنبوة أعلى وأشرف وأكمل منها؛ ضرورة أنّ الأصل أشرف من
فرعه؛ فإنّ نبوة النبيّ مبدأ لتلك الولاية ومنتدّمة عليها، فتكون
أشرف منها من تلك الحيثيّة.

وأيضاً فإنّ ظهور هذه الولاية عن النبوة كظهور نور القمر
عن نور الشمس؛ لما عرفت من توقّفها عليها واستفادتها منها،
فهي عكس لشعاعها وظلّها. ولهذا عرّفها أهل العبارة بأنّ
الإمامة رياسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص إنسانيّ،
وقالوا: إنّ الرياسة العامّة كالجنس يشمل الرياسة المطلقة الشاملة
لمطلق الولاية الداخل فيها النبوة وغيرها.

بذلك على كافتهم. ولفظة (أعجزهم) / [[ص ٣٤٩]] عن الإتيان بمثله بمذهب الصرفة أشبه وأليق، لأن ذلك يقتضي أنه لو لم يعجزهم عن الإتيان بمثله يفعلوا.

ولو كان في نفسه معجزاً ما جاز أن يقال: وأعجزهم عن معارضته. لأن معارضته في نفسها متعذرة، على أن قوله ﷺ لا بد لكل مآ من تأويله على ما يطابق مذهبه، والقول محتمل غير صريح في شيء بعينه.

فمن ذهب إلى أن للإعجاز تعلق بالفصاحة تناو لها [ظ: تعلقاً بالفصاحة بتأويله] على أن المراد الفصاحة دون ألفاظه ومعانيه وحروفه.

ومن ذهب إلى أن المعجز هو النظم، حمل ذلك على أن المراد به زاد نظمه عليهم.

وصاحب الصرفة يقول: إننا زاد بالصرف عن معارضته عليهم. ويكفي أن يكون في هذا الخبر بعض الاحتمال المطابق لمذهب الصرفة.

إذا قيل: فأي مناسبة بين الصرفة وبين ما كان يتعاطاه القوم من الفصاحة، وليس نجد على مذهبهم هاهنا مناسبة، كما وجدناها في آيتي موسى وعيسى ﷺ؟

قلنا: وأيضاً مناسبة، لأنهم لما صرّفوا عن معارضة القرآن بما يضاويه في الفصاحة، صار ﷺ كأنه زاد عليهم التي كانوا بها يدنون وإليها ينسون [ظ: يدنون وإليها ينسون]، صار كتعدّر مساواة السحرة بمعجزة موسى ﷺ، وإن كان تعدّر ذلك لأنه في نفسه غير مقدور لهم، وهذا إنما تعدّر للصرف عنهم حسب والتعدّر مختلف والتعدّد حاصل، فمن هاهنا حصلت المناسبة بين المعجزات.

* * *

المفاضلة:

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٠]] [[٣٤]] باب الاعتقاد في الأنبياء والرسل والحجج والملائكة ﷺ:

قال الشيخ أبو جعفر ﷺ: اعتقادنا في الأنبياء والرسل والحجج (صلوات الله عليهم) أنهم أفضل من الملائكة.

وقول الملائكة لله ﷺ لَمَّا قال لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠]، هو التمني فيها منزلة

آدم ﷺ، ولم يتمنوا إلا منزلة فوق منزلتهم.

والعلم يوجب فضله، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ [٣٢] قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ [٣٣] [البقرة: ٣١ - ٣٣].

فهذا كله يوجب تفضيل آدم على الملائكة، وهو نبي لهم، بقول الله ﷻ: ﴿أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾.

ومما يثبت تفضيل آدم على الملائكة أمر الله الملائكة بالسجود لآدم، وقوله ﷻ: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠].

ولم يأمرهم الله بالسجود إلا لمن هو أفضل منهم، وكان سجدوهم لله ﷻ عبودية وطاعة، ولآدم إكراماً لما أودع الله صلبه من النبي والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين).

/ [[ص ٣١]] وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَنَا أَفْضَلُ مِنْ جِبْرِئِلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، وَمِنْ جَمِيعِ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، وَمِنْ حَمَلَةِ الْعَرْشِ، وَأَنَا خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، وَسَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ».

وأما قول الله ﷻ: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، فليس ذلك بموجب لتفضيلهم على عيسى، وإنما قال الله ﷻ ذلك لأن الناس منهم من كان يعتقد الربوبية لعيسى ويتعبد له وهم صنف من النصارى، ومنهم من عبد الملائكة وهم الصابئون وغيرهم، فقال الله ﷻ: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ﴾ والمعبودون دوني أن يكونوا عباداً لي.

والملائكة روحانيون، معصومون، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، لا يأكلون، ولا يشربون، ولا يألمون، ولا يسقمون، ولا يشيبون، ولا يهرمون.

طعامهم وشرابهم التسبيح والتقديس، وعيشهم من نسيم العرش، وتلدّذهم بأنواع العلوم. خلقهم الله بقدرته أنواراً وأرواحاً كما شاء وأراد، وكل صنف منهم يحفظ نوعاً مما خلق الله.

وقلنا بتفضيل من فضلنا عليهم، لأن الحال التي يصيرون إليها أعظم وأفضل من حال الملائكة.

* * *

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٤٩]] ١٧ - القول في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة عليهم السلام:
واتفقت الإمامية على أن أنبياء الله تعالى صلى الله عليه وآله ورُسُلُه من البشر
[[ص ٥٠]] أفضل من الملائكة، ووافقهم على ذلك أصحاب
الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعم الجمهور
منهم أن الملائكة أفضل من الأنبياء والرُسُل، وقال نفر منهم
سوى من ذكرناه بالوقف في تفضيل أحد الفريقين على الآخر،
وكان اختلافهم في هذا الباب على ما وصفناه وإجماعهم على
خلاف القطع بفضل الأنبياء على الملائكة حسب ما شرحناه.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازية) / السيد المرتضى
(ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٠٩]] المسألة الثالثة: [تفضيل الأنبياء على الملائكة]:
ما تقول في الأنبياء والملائكة؟ أي القبيلين أفضل وأكثر ثواباً؟
وما الذي يجب أن يُعتقد في ذلك؟

الجواب: اعلم أن الفضل الذي هو كثرة الثواب ووفوره لا
دلالة في مجرد العقل على أن بعض المكلفين فيه أفضل من غيره،
لأن كثرة الثواب وقلته إنما يتبعان أثره الذي يقع عليهما الأفعال،
وذلك مما لا يطلع عليه إلا علام الغيوب (جل وعز)، وإنما المرجع
في بعض المكلفين أكثر ثواباً من غيره إلى طريق سمعية.

وقد أجمعت الإمامية بلا خلاف بينها على أن كل واحد من
الأنبياء أفضل وأكثر ثواباً من كل واحد من الملائكة. وذهبوا في
الأئمة عليهم السلام أيضاً إلى مثل ذلك.

[[ص ١١٠]] وإجماع الإمامية حجة على ما بيناه، فيجب
القطع بهذه الحجة على أن الأنبياء أفضل من الملائكة على
جماعتهم.

ومن اعتمد من أصحابنا في أن الأنبياء أفضل، على أن المشاق
على الأنبياء من التكليف أكثر، لأن لهم شهوات تتعلق بالقبيح
ونفار عن فعل الواجب، والملائكة ليسوا كذلك.

فقد عوّل على غير صحيح، لأن الملائكة من حيث كانوا
مكلفين لا بد له من أن يكون عليهم مشقة في التكليف، لولا ذلك
لما استحقوا ثواباً، والتكليف لا يشق إلا بشهوات تتعلق بها حظر
ومنع منه ونفاراً يتعلّق بالواجبات.

وإذا كان الأمر على ذلك، فمن أين يُعلم بالعقل بأن مشاق
الأنبياء أكثر من مشاق الملائكة في التكليف؟ وليس إذا علمنا على

طريق الجملة أن الملائكة لا تتعلّق شهواتهم بالأكل والشرب
والجماع، فيكونوا ملتذّين وآملين بما يرجع إلى هذه الأمور أحطنا
علماً بسائر ما يلتذّون ويأملون معه من ضروب المدركات ولا
يسع التكليف من أن يكونوا ممّن يلتذّ ويألم ببعض ما يدركونه،
ولولا ذلك لما استحقوا ثواباً ولا كانوا مكلفين.

وقد أملينا مسألة مفردة في تفضيل الأنبياء على الملائكة
واستقصيناها للموافق والمخالف في ذلك، وأجبنا عن الشبهات
التي قد عوّل عليها مخالفتنا بما أوضحنا وأشبعناه.

ومن أوكّد ما تعلّقوا به قوله تعالى حكاية عن إبليس مخاطباً
لآدم وحواء عليهما السلام: ﴿ما نهاكما ربّكما عن هذه الشجرة إلا أن
تكونا ملكين أو تكونا﴾ [[ص ١١١]] من الخالدين ﴿
[الأعراف: ٢٠]، فرغبها في أن يكونا ملكين، ولا يجوز أن
يُربّغها بأن يعصيا الله تعالى حتّى ينتقلا إلى الحال التي هي دون
حالهما، وحالهما هي أفضل منها.

وهي شبهة لها روعة ولا محصل لها عند التفتيش، لأن الفضل
الذي هو كثير الثواب لا يجوز أن يُستحقّ إلا بالأعمال، وهي
صارت خلقتها حلقة الملك لا يجوز أن يكون ثوابه مثل ثواب الملك.
وإنما رغبها في أن ينتقلا إلى صورة الملائكة وخلقهم، لا إلى
ثوابهم ما تجزا على أعمالهم، لأن الجزاء على الأعمال تابع لها، ولا
يتغيّر بانقلاب الخلق والصورة، فبطل أن يكون في هذه الآية دلالة
على موضع الخلاف.

وأيضاً فإن المعتزلة يُجوزون على الأنبياء الصغار من الذنوب:
فيقال لهم: إن يكن آدم عليه السلام اعتقد أن الملائكة أفضل من
الأنبياء، وكان ذلك ذنباً صغيراً منه، فرغب في حال الملائكة
والانتقال إليها، بناءً على هذا الخطأ، ولا تكون الآية دالة في
الحقيقة على أن الملائكة أفضل من الأنبياء.

ومما قيل في هذه الآية: إن قوله: ﴿إلا أن تكونا ملكين﴾ أن
يراد به إلا أن يصيرا وينقلبا إلى هذه الحالة، وإنها أراد إبليس
التلبس عليهما وإيهامها أن المنهي عن أكل الشجرة غيرهما، فإن
النهي عن تناول الشجر اختصّ به الملائكة والخالدون. ويجري
ذلك مجرى قول أحدنا: ما نهيت عن دخول الدار زيدا دونك.

فأما قوله: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا
الملائكة المقرَّبون﴾ [النساء: ١٧٢]، [[ص ١١٢]] وأدعاء
القوم أن ذلك يدل على فضل الملائكة على الأنبياء، لأنه أحرّ ذكرهم،
ولا يجوز أن يُؤخّر في مثل هذا الكلام إلا الفاضل دون المفضول.

بقوله سبحانه: ﴿لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، من حيث إن هذا الكلام المقصود به التعظيم والرفعة، يدلُّ على أنَّ المذكور أفضل من الأوَّل وأشهر في الفضل، وأنَّه لو كان دونه لم يجز استعماله.

ويدلُّ على أنَّ القائل إذا كان حكيماً لا يجوز أن يقول: لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الحارس، بل ينبئ عمَّن هو أجل وأعلى، فقال: لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الملك.

وهذا يوجب كون الملائكة أفضل من المسيح ﷺ، سيِّما وليس المراد في قوله: ﴿الْمُقَرَّبُونَ﴾ الإخبار عن قرب المكان، لاستحالة ذلك عليه سبحانه، وإنَّه المراد قرب المنزلة في الثواب وعظمتها، ووصفهم بذلك يدلُّ على التعظيم.

/ [[ص ٤٣٢]] وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ ذلك المقال قد يُستعمل في التماثلين في الفضل لأنَّه ليس في الأمة قائل به، وإنَّه الأمة قائلان: قائل يقول: الأنبياء أفضل، وقائل يقول: الملائكة أفضل. وليس يصلح كما بيَّنا التنبيه في مثل هذا المقال بالفضل بل بالأفضل.

وقد تقدَّم في ذلك قول من يقول: إنَّنا ثنَّنا بذكرهم لأنَّهم عبدوا المسيح ﷺ، لأنَّ ذلك لا يؤثِّر فيما قد بيَّنا أنَّ العرف في الكلام يقتضيه، وكذلك الظاهر.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [هود: ٣١]، يدلُّ على عظم حال الملك.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١].

وقوله تعالى حكاية عن إبليس (لعنه الله): ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]، يدلُّ على عظم حال الملك، وأنَّه المعلوم له ولهما، ولولا ذلك ما رغَّبهما في أمرهما أفضل منه، ولكان الله سبحانه قد أنكر عليه.

فليتطوَّل بها عنده في ذلك مثاباً إن شاء الله تعالى.

الجواب: أمَّا قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ﴾ / [[ص ٤٣٣]] الْمُقَرَّبُونَ، فإنَّه لا يدلُّ على فضل الملائكة على الأنبياء من وجوه ثلاثة:

أولها: أنَّه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة ﷺ أفضل وأكثر ثواباً من المسيح ﷺ، وإن كان المسيح أفضل وأكثر ثواباً من كلِّ واحد من الملائكة، وهو مسألة الخلاف.

ألا ترى أنَّه لا يجوز أن يقول القائل: ما يأنف الأمير من كذا وكذا ولا الحارس، وإنَّما يجوز أن يقول: ما يأنف من كذا وكذا المفضول، ثمَّ يعقَّب بذكر الفاضل، مثل أن يقول: ما يأنف من لقاء زيد الوزير ولا الأمير.

وهذا من ركيك الشبه، لأنَّه يجوز أن يكون الله تعالى خاطب بهذا الكلام فيمن كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء مرتبة على حسب اعتقادهم، لا على ما يقتضيه أحوال المذكورين.

وجرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لغيره: ما يأنف أبي من كذا ولا أبوك. وإن كان القائل يعتقد فضل أبيه على أب المخاطب.

ويمكن في هذه الآية وجه آخر، وهو أننا نسلِّم أنَّ جميع الملائكة أفضل ثواباً من المسيح، وإن كان المسيح أكثر ثواباً من كلِّ واحدٍ منهم، وهو موضع الخلاف. لأنَّنا لا نمنع من أن يكون الملائكة أكثر ثواباً من كلِّ واحدٍ منهم، وأنَّه كان كلُّ نبيٍّ أكثر ثواباً من كلِّ ملك.

وممَّا يجوز أن يقال في هذه أيضاً: إنَّ تأخير الذكر لا يحسن مع تفاوت الفضل وتباعده، فأما مع التقارب والتساوي فهو حسن جائز، ولهذا يحسن أن يقول القائل: ما يأنف من لقائي والركوب إليَّ زيد ولا عمرو، وهو دون زيد في الفضل بيسير غير معتدِّ به. وإنَّما يقبح ذلك مع التفاوت بين الحارس والأمير.

وليس بين الملائكة والأنبياء من الفضل ما يظهر فيه التفاوت الذي لا يليق بتأخر ذكرهم.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيات) / السيِّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٨٤]] مسألة رابعة وعشرون: [تفضيل الأنبياء على الملائكة]:

أيُّ أفضل الأنبياء أم الملائكة؟

الجواب: الأنبياء أفضل من الملائكة. والدليل على ذلك: إجماع الشيعة الإمامية عليه، وإجماعهم حجَّة، لأنَّه لا يخلو هذا الإجماع في كلِّ زمانٍ من إمام معصوم يكون فيه.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة) / السيِّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٣١]] المسألة العشرون: [تأويل آية ﴿لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ﴾ وغيرها]:

ما جواب من استشهد على أنَّ الملائكة أفضل من الأنبياء ﷺ

فأعجبهنَّ حسنه: ﴿ما هذا بَشَرًا إِنَّ هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، فإنه لا يدلُّ أيضاً على فضل الملائكة على الأنبياء ﷺ من وجهين:

أحدهما: أنَّهم ما نسبته إلى الملائكة تفضيلاً في ثواب حال الملائكة على حال الأنبياء ﷺ، ولا خطر ذلك بباهنَّ ولكن حسنه وكمال خلقته أعجبهنَّ نفين عنه البشرية التي لم يعهدن فيها مثله ونسبوه إلى أنه مَلَكٌ، / [[ص ٤٣٥]] لأنَّ المَلَكُ يقال: إنه إذا تجسَّد وتصوَّر فإنه يتصوَّر بأحسن الصور.

وأما الوجه الآخر: إنَّ اعتقاد النسوة ليس بحجَّة، لأنَّهنَّ قد اعتقدن الباطل والحقَّ، فلو وقع منهنَّ ما يدلُّ صريحاً على تفضيل الملائكة على الأنبياء لم تكن حجَّة.

وأما ترغيب إبليس لآدم وحواء ﷺ في أن يصيرا ملائكة بأن يتناولوا من الشجرة، فغير دالِّ أيضاً على خلاف مذهبنا.

وليس بمنكر أن يريد بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ أنَّ المنهين عن تناول الشجرة هم الملائكة دونكما، كما يقول أحدنا لغيره: ما نبيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلاناً.

وإنَّما يعني أن المنهية هو فلان دونك، ولم يرد بقوله: أن تكون أن تصير فلاناً وتنقلب خلقتك إلى خلقة فلان. فمن أين للمخالف أن قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ المراد أن يتقلبا ويصيرا دون ما ذكرناه. وإذا كان اللفظ محتملاً فلا دلالة في الآية.

وقد كنَّا أملينا مسألة مفردة في تفضيل الأنبياء على الملائكة، استقصينا الكلام فيها، وقلنا في استدلالهم علينا هذا الذي حكيناها: إنَّ إبليس إنَّما رَغَّبها في أن ينتقلا إلى صفة الملائكة وخلقها. وهذه الرغبة لا تدلُّ على أنَّ الملائكة أفضل منها في الثواب الذي فيه الخلاف.

ألا ترى أنَّ المنقلب إلى خلقة غيره، لا يجب أن يصير على مثل ثوابه بالانقلاب إلى صورته وخلقته، كما رَغَّبها أن يكونا من الخالدين. وليس الخلود ممَّا يقتضي مزية، وإنَّما هو نفع عاجل، فلا يمتنع أن تكون الرغبة منها أن يصيرا ملكين على هذا الوجه.

وذكرنا أيضاً في تلك المسألة وجهاً مليحاً غريباً يلزم المعتزلة، وهم مخالفونا / [[ص ٤٣٦]] في هذه المسألة، وهو أن نقول لهم: بِمَ تدفَعونا أن يكونا اعتقاداً أنَّ المَلَكُ أفضل من النبيِّ، وغلطاً في ذلك، وهو منها ذنب صغير، لأنَّ الصغائر تجوز عندكم على الأنبياء. فمن أين لكم أن اعتقاد آدم ﷺ لا بدَّ أن يكون على ما

ولم يقل تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا جبرائيل ولا ميكائيل، فيدلُّ على أنَّ المؤخَّر ذكره أفضل، وأنَّ جبرائيل أفضل من المسيح، بل قال: ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾، وهذا لفظ يقتضي جماعتهم. ولا يمتنع أن يكون الجمع من الملائكة أفضل من كلِّ واحدٍ من الأنبياء ﷺ.

والجواب الثاني: إنَّ المؤخَّر في مثل هذا الخطاب المذكور في الآية لا بدَّ من أن يكون إمَّا أفضل من المقدم، أو مقارناً له في الفضل. ولا يجوز أن [لا] يكون مقارناً له في الفضل.

ألا ترى أنَّه لا يحسن أن يقول القائل: لن يستنكف الأمير أن يزورني ولا الحارس، ويحسن أن يقول: لن يستنكف الأمير الفلاني أن يزورني ولا الأمير الفلاني إذا كانا مقارنين ومدانين في الفضل. وكذلك لن يستنكف الأمير ولا الوزير للمقارنة.

والجواب الثالث: أنَّه من الجائر أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآية قوماً كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم، كما قال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، ونحن عند قومك ونفسك، وكما قال تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: ٩٧]، وقد يقول أحدنا لغيره: لن يستنكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك، وإن اعتقد القائل أن أباه / [[ص ٤٣٤]] أفضل من أبي المخاطب للمعنى الذي ذكرناه.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [هود: ٣١]، فلا يدلُّ على تفضيل الملائكة عليه، لأنَّ الغرض في كلامه نفي ما لم يكن عليه، لا التفضيل بين الأحوال.

لأنَّ أحدنا لو ظنَّ به أنَّه على صفة وليس عليها جاز أن ينفيها عن نفسه على هذا الوجه، وإن كان في نفسه على أحوال هي أفضل من تلك الحال، وإنَّما اتَّفَق في الحالتين المنفيتين اللتين هما علم الغيب واستحفاظه خزائن الله إن كان فيها فضل.

وليس ذلك ممَّا ينفع فيما نفاه، وهذه أن يكون ممَّا لا فضل فيه، أو ممَّا فيه فضل يزيد فضله في نفسه عليه.

والذي يبيِّن عن ذلك أنَّه قال عقيب ذلك في سورة هود خاصة: ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾، ونحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة، وهو على كلِّ حال أرفع منها وأعلى، فألاً كان انتفاؤه من الملائكة جارياً هذا المجرى.

فأما الحكاية عن النسوة اللَّاتي شاهدن يوسف ﷺ

قلنا: هو وإن رجع إلى هذا المعنى فبينها فرق، من حيث كان هذا الجواب على تسليم أن الآية تضمّنت الأمر والتكليف الحقيقيين، والجواب الثاني لا يُسلم فيه أن القول أمر على الحقيقة، فمن هاهنا افترقا.

والوجه الثاني: أن يكون الأمر وإن كان ظاهره أمر فغير أمر على الحقيقة، بل المراد به التقرير والتنبيه على مكان الحجّة، وقد يرد بصورة الأمر ما ليس بأمر، والقرآن والشعر وكلام العرب مملوء بذلك.

وتلخيص هذا الجواب أن الله تعالى قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾﴾، أي إنّي مطّلع من مصالحكم، وما هو أنفع لكم في دينكم على ما لا تطّعون عليه. ثمّ أراد التنبيه على أنّه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة - مع أنّها تُسبِّح وتُقدِّس وتطيع ولا تعصي - أولى بالاستخلاف في الأرض، وإن كان في ذريته من يفسد ويفسك الدماء، فعلم تعالى آدم (عليه الصلاة والسلام) أسماء جميع الأجناس أو أكثرها، وقيل: أساء النبيّ محمّد (صلّى الله عليه وآله والأئمّة من ولده وسلّم)، وفيه أحاديث مروية. ثمّ قال تعالى للملائكة: ﴿أُنَبِّئُوكَ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ مقرّراً لهم، ومنبّهاً على ما ذكرناه، ودالاً على اختصاص آدم (عليه الصلاة والسلام) بما لم يُخصّصوا به، فلما أجابوه بالاعتراف والتسليم إليه علم الغيب الذي لا يعلمونه فقال تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣٣] منبّهاً على أنّه تعالى هو المتفرّد بعلم المصالح في الدّين، وأنّ الواجب على كلّ مكلف أن يُسلم لأمره تعالى، ويعلم أنّه لا يختار لعباده إلّا ما هو أصلح لهم في دينهم علموا وجه ذلك أم جهلوه.

وعلى هذا الجواب يكون قوله تعالى: ﴿إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ محمولاً على كونهم صادقين في العلم بوجه المصلحة في نصب الخليفة، أو في ظنّهم أنّهم يقومون بما يقوم به هذا / [ص ١٥٧] الخليفة، ويكملون له، ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه، وأنّ القول لا يقتضي التكليف لم يكن لقوله تعالى بعد اعترافهم وإقرارهم: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ معنى، لأنّ التكليف الأوّل لا يتغيّر حاله بأن يخبرهم آدم (عليه الصلاة والسلام) بالأسماء،

هو عليه؟ مع تجويزكم الصغائر عليه، وهذا ممّا لا يوجدون فيه فصلاً.

* * *

الأمالي (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ١٥٥] [[تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ: أُنَبِّئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [البقرة: ٣١]، فقال: كيف يأمرهم تعالى بأن يُخبروا بما لا يعلمون؟ وليس أفتح من تكليف ما لا يطاق الذي تابونه، والذي لا يجوز أن يُكلف تعالى مع ارتفاع القدرة لا يُجوزّه.

الجواب: قلنا: قد ذُكر في هذه الآية وجهان:

أولهما: أنّ ظاهر هذه الآية إن كان أمراً يقتضي التعلّق بشرط وهو كونهم صادقين عالّمين بأنّهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، فكأنّه قال تعالى: خبروا بذلك إن علمتموه، ومتى رجعوا إلى نفوسهم فلم يعلموا فلا تكليف عليهم، وهذا بمنزلة أن يقول القائل لغيره: خبرني بكذا وكذا إن كنت تعلمه، وإن كنت تعلم أنّك صادق فيما تُخبر به عنه.

فإن قيل: أو ليس قد قال المفسّرون في قوله تعالى: ﴿إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾: إنّ المراد به: إن كنتم تعلمون بالعلّة التي من أجلها جعلت في الأرض خليفة، أو إن كنتم صادقين في اعتقادكم أنّكم تقومون بما أنصب الخليفة له وتضطلعون به وتصلحون به؟

قلنا: قد قيل كلّ ذلك، وقيل أيضاً ما ذكرناه، وإذا كان القول محتملاً للأمرين جاز أن يبنى الكلام على كلّ واحدٍ منهما، وهذا الجواب لا يتمّ لمن يذهب إلى أنّ الله تعالى لا يصحّ أن يأمر العبد بشرط قد علم أنّه لا يحصل، ولا يحسن أن يريد منه الفعل على هذا الوجه، ومن ذهب إلى جواز ذلك صحّ منه أن يعتمد على هذا الجواب.

فإن / [ص ١٥٦] قيل: فأيّ فائدة في أن يأمرهم بأن يُخبروا عن ذلك بشرط أن يكونوا صادقين وهو عالم بأنّهم لا يتمكّنون من ذلك لفقد علمهم به؟

قلنا: لمن ذهب إلى الأصل الذي ذكرناه أن يقول: لا يمتنع أن يكون الغرض في ذلك هو أن يكشف بإقرارهم وامتناعهم من الإخبار بالأسماء ما أراد تعالى بيانه من استثناؤه بعلم الغيب، وانفراد بالاطّلاع على وجوه المصالح في الدّين.

فإن قيل: فهذا يرجع إلى الجواب الذي تذكرونه من بعد.

إلى قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: ١٢ و ١٣]، أي: وقيل لهم: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾. وقال جرير:

وردتم على قيس بخور مجاشع

فئوتم على ساق بطيء جبورها

أراد: فئوتم على ساق مكسورة بطيء جبورها، كأنه لَمَّا كان

في قوله: بطيء جبورها دليل على الكسر اقتصر عليه. وقال عنتر:

هل تُبْلِغُنِّي دارها شِدْبِيَّةً

لُعِنْتُ بمحروم الشراب مُصَرِّم

يعني ناقته. ومعنى (لُعِنْتُ) دعاء عليها بانقطاع لبنها وجفاف

ضرعها، فصارت كذلك. والناقاة إذا كانت لا تنتج كان أقوى لها

على السير. قال تَابِطُ شَرًّا - ويروى للشنفرى -:

فلا تدفنوني إن دفني محرم

عليكم ولكن خامري أم عامري

/ [[ص ١٥٩]] لأنه أراد: فلا تدفنوني بل دعوني تأكلني التي

يقال لها: خامري أم عامر، وهي الضبع.

وقال أوس بن حجر:

حتَّى إذا الكلابُ قال لها

كاليوم مطلوب ولا طلبا

أراد: لم أراك اليوم فحذف. وقال أبو داود الأيادي:

إن من شيمتي لبذل تلادي

دون عرضي فإن رضيت فكوني

أراد: فكوني معي على ما أنا عليه وإن سخطت فبيئي، فحذف

هذا كله. والآخر:

إذا قيل سيروا إن ليلى لعلنا

جرى دون ليل مائل القرن أعضب

أراد: لعلها قربت. وهذا باب يتسع، وهو أكثر من أن يحيط به

قول.

والحذف غير الاختصار، وقوم يظنون أنها واحد وليس

كذلك، لأن الحذف يتعلّق بالألفاظ، وهو أن يأتي بلفظ يقتضي

غيره ويتعلّق به ولا يستقل بنفسه، ويكون في الوجود دلالة على

المحذوف، فتقتصر عليه طلباً للاختصار. والاختصار يرجع إلى

المعاني، وهو أن يأتي بلفظ مفيد لمعانٍ كثيرة لو عبّر عنها بغيره

لاحتياج إلى أكثر من ذلك اللفظ، فلا حذف إلا وهو اختصار،

وليس كل اختصار حذفاً.

ولا يكون قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ...﴾ إلى آخر الآية إلا مطابقاً لما ذكرناه من المعنى دون معنى التكليف، فكأنه تعالى قال: إذا كنتم لا تعلمون هذه الأسماء فأنتم عن علم الغيب أعجز، وبأن تُسَلِّمُوا الأمر لمن يعلمه ويُدبِّرُ أمركم بحسبه أولى.

فإن قيل: كيف علمت الملائكة بأن في ذرّية آدم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء؟ وما طريق علمها بذلك؟ وإن كانت غير عالمة فكيف يجوز أن تُخبر عنه بغير علم؟

قلنا: قد قيل: إنها لم تُخبر وإنما استفهمت، فكأنها قالت متعرّفة: أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا؟ وقيل أيضاً: إن الله تعالى أخبرها بأنّه سيكون من ذرّية هذا المستخلف من يعصي ويفسد في الأرض، فقالت على وجه التعرّف لما في هذا التدبير من المصلحة والاستفادة لوجه الحكمة فيه: أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا؟

وهذا الجواب الأخير يقتضي أن يكون في أول الكلام حذف، ويكون التقدير: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وإني عالم أن سيكون من ذرّيته من يفسد فيها ويسفك الدماء. فاكتفى عن إيراد هذا المحذوف بقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾، لأن ذلك دلالة على الأوّل، وإنها حذفه اختصاراً.

وفي جملة جميع الكلام اختصار شديد، لأنّه تعالى لمّا حكى عنهم قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا...﴾ الآية، كان في ضمن هذا الكلام: فنحن على ما نظنّه ويظهر لنا من الأمر أولى بذلك، لأننا نطيع وغيرنا يعصي.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يتضمّن: إنني أعلم من مصالح المكلفين ما لا تعلمونه، وما يكون مخالفاً لتظنونه على ظواهر الأمور. وفي القرآن من الحذوف العجيبة والاختصارات الفصيحة ما لا يوجد في شيء من الكلام، فمن ذلك قوله تعالى في قصّة يوسف (عليه الصلاة والسلام) والناجي من صاحبيه في السجن رؤيا الملك البقر السمان والعجاف: ﴿أَنَا أَنْبَأُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ [يوسف: ٤٥ و ٤٦]، ولو بسط الكلام فأورد محذوفه لقال: ﴿أَنَا أَنْبَأُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ ففعلوا، فأتى يوسف فقال له:

/ [[ص ١٥٨]] يا ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾. ومثله قوله في الأنعام: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٤]، أي: وقيل لي: وتكوننّ من

المشركين. وكذلك قوله تعالى في قصّة سليمان (عليه الصلاة والسلام): ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوهاً شَهْرٌ وَرَوْاحهاً شَهْرٌ...﴾،

يقتضيه، لأنهم لما أنبأهم آدم (عليه الصلاة والسلام) علموا صححتها ومطابقتها للمسميات، ولولا ذلك لم يكن لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ معنى، ولا كانوا مستفيدين بذلك نبوته وتمييزه واختصاصه بما ليس لهم، لأن كل ذلك إنما يتم مع العلم دون غيره.

الجواب: أنه غير ممتنع أن تكون الملائكة عليها السلام في الأول غير عارفين بتلك الأسماء، فلما أنبأهم آدم عليه السلام بها فعل الله في الحال العلم الضروري بصحتها ومطابقتها للمسميات لها، إما عن طريق أو ابتداء بلا طريق، فعلموا بذلك تميّزه واختصاصه. وليس لأحد أن يقول: إن ذلك يؤدي إلى أنهم علموا نبوته اضطراراً، وفي هذا منافاة لطريق التكليف، وذلك أنه ليس في علمهم بصحة ما أخبر به ضرورة ما يقتضي العلم بالنبوة ضرورة، بل بعده درجات ومراتب لا بد من الاستدلال عليها. ويجري هذا مجرى أن يخبر أحدنا نبي بما فعل على سبيل التفصيل على وجه تجري به العادة، وهو وإن كان عالماً بصدق خبره ضرورة لا بد له من الاستدلال فيما بعد على نبوته، لأن علمه بصدق خبره ليس هو العلم بنبوته، لكنه طريق يوصل إليها على ترتيب.

ووجه آخر وهو أنه لا يمتنع أن يكون للملائكة لغات مختلفة، فكل قبيل منهم يعرف أسماء الأجناس في لغته دون لغة غيره، إلا أن يكون إحاطة عالم واحد بأسماء الأجناس في جميع لغاتهم خارقة للعادة، فلما أراد تعالى التنبيه على نبوة آدم عليه السلام علمه جميع تلك الأسماء، فلما أخبرهم بها علم كل فريق مطابقة ما خبر به من الأسماء للغته، وهذا لا يحتاج فيه إلى الرجوع إلى غيره، وعلم مطابقته ذلك لباقي اللغات يخبر كل قبيل، ولا شك في أن كل قبيل إذا كانوا كثيرة وخبروا بشيء / [[ص ١٦٢]] يجري هذا المجرى علم صحة خبرهم، وإذا أخبر كل قبيل صاحبه علم من ذلك في لغة غيره ما علمته من لغته.

وهذا الجواب يقتضي أن يكون قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ أي ليخبرني كل قبيل منكم جميع الأسماء.

وهذان الجوابان جميعاً مبنيان على أن آدم عليه السلام لم يتقدم لهم العلم بنبوته، وأن إخباره بالأسماء كان افتتاح معجزاته، لأنه لو كان نبياً قبل ذلك وكانوا قد علموا بقدوم ظهور معجزات على يده لم يحتاج إلى هذين الجوابين معاً، لأنهم يعلمون إذا كان الحال هذه مطابقة الأسماء للمسميات بعد أن لم يعلموا ذلك بقوله الذي قد آمنوا به فيه غير الصدق، وهذا لمن تأمله بين بحمد الله.

فمثال الحذف قوله: (ولكن خامري أم عامر)، ونظائره مما أنشدناه، لأن القول غير مستغن بنفسه، بل يقتضي كلاماً آخر، غير أنه لما كان فيه دلالة على ما حذف حسن استعماله.

ومثال الاختصار الذي ليس بحذف قول الشاعر:

أولاد جفنة حول قبر أبيهم

قبر ابن مارية الكريم المفضل

/ [[ص ١٦٠]] أراد: أنهم أعزاء مقيمون بدار مملكتهم لا

ينتجعون كالأعراب، فاختصر هذا المبسوط كله في قوله: (حول قبر أبيهم)، ومثله قول عدي بن زيد:

عالم بالذي يريد نقي الصد

ر عفاً على حشاه نحور

وفي معنى الاختصار قول أوس بن حجر:

وفتيان صدق لا تخم لحامهم

إذا شبة النجم الصوار النوافرا

فقوله: (لا تخم لحامهم) لفظ مختصر، لو بسط لقال: إنهم لا يدخرون اللحم ولا يستبقونه فيختم، بل يطعمونه الأضياف والطراق. ومعنى قوله: (إذا شبة النجم الصوار النوافرا) يعني في شدة البرد وقلب الشتاء، لأن الثريا تطلع في هذا الزمان عشاء كأنها صوار متفرق. وهذا أيضاً أكثر من أن يُحصى، وإنما فضل الكلام الفصيح بعضه على بعض لقوة حفظه من إفادة المعاني الكثيرة بالألفاظ المختصرة.

فأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١]،

بعد ذكر الأسماء التي لا تليق بها هذه الكناية، فالمراد به عرض المسميات، لأن الكناية لا تليق بالأسماء، ولا بد من أن تكون تلك المسميات أو فيها ما يجوز أن يُكنى عنه بهذه / [[ص ١٦١]] الكناية، لأنها لا تستعمل إلا في العقلاء وما يجري مجراهم.

وقيل: إن في قراءة أبي: (ثم عرضها)، وفي قراءة عبد الله بن مسعود: (ثم عرضهن)، وعلى هاتين القراءتين يصلح أن تكون عبارة عن الأسماء.

وقد يبقى في هذه الآية سؤال لم نجد أحداً ممن تكلم في تفسير القرآن ولا في متشابهه ومشكله تعرض له، وهو من مهم ما يسأل عنه. وذلك أن يقال: من أين علمت الملائكة عليها السلام لما أخبرها آدم (عليه الصلاة والسلام) بتلك الأسماء صحة قوله ومطابقة الأسماء للمسميات، وهي لم تكن عالمة بذلك من قبل؟ إذ لو كانت عالمة لأخبرت بالأسماء ولم تعترف بفقد العلم، والكلام

وقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧٦].

والقرآن كله ناطق بأن امتناع إبليس من السجود إنما هو لاعتقاده التفضيل به والتكرمة، ولو لم يكن الأمر على هذا لوجب أن يرد الله تعالى عليه ويُعلمه أنه ما أمره بالسجود على جهة تعظيمه له [عليه] ولا تفضيله، بل على الوجه الآخر الذي لا حظاً للتفضيل [والتعظيم] فيه، وما جاز إغفال ذلك، وهو سبب معصية إبليس وضلالته، فلما لم يقع ذلك دل على أن الأمر بالسجود لم يكن إلا على جهة التفضيل والتعظيم، وكيف [يقع] شك في أن الأمر على ما ذكرناه وكل من أراد تعظيم آدم عليه السلام ووصفه بما يقتضي الفخر والشرف نعتة بإسجاد الملائكة، وجعل ذلك من أعظم فضائله، وهذا مما لا شبهة فيه.

فأما اعتقاد بعض أصحابنا في تفضيل الأنبياء على الملائكة على أن المشقة [ص ١٥٨] في طاعات الأنبياء عليهم السلام أكثر وأوفر، من حيث كانت لهم شهوات في القبائح ونفار عن [فعل] الواجبات فليس بمعتمد، لأننا نقطع على أن مشاق الأنبياء أعظم من مشاق الملائكة في التكليف، والشك في مثل ذلك واجب وليس كل شيء لم يظهر لنا ثبوته وجب القطع على انتفائه.

ونحن نعلم على الجملة أن الملائكة إذا كانوا مكلفين فلا بد أن تكون عليهم مشاق في تكليفهم، ولولا ذلك ما استحقوا ثواباً على طاعاتهم، والتكليف إنما يحسن في كل مكلف تعريضاً للثواب، ولا يكون التكليف عليهم شاقاً إلا ويكون لهم شهوات فيها حذر عليهم ونفار عما أوجب [عليهم].

وإذا كان الأمر على هذا فمن أين يُعلم أن مشاق الأنبياء عليهم السلام أكثر من مشاق الملائكة؟ وإذا كانت المشقة عامة لتكليف الأمة، ولا طريق إلى القطع على زيادتها في تكليف بعض وتفضيلها على تكليف آخرين، فالواجب التوقف والشك.

ونحن الآن نذكر شبه من فضل الملائكة على الأنبياء عليهم السلام ونتكلم عليها بعون الله تعالى:

فمما تعلقوا به في ذلك قوله تعالى حكاية عن إبليس مخاطباً لآدم وحواء / [ص ١٥٩] ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يَبْتَغُوا إِلَهُكَ فَإِنَّكَ أَعْيُنُهُمْ الْغَائِبَةُ﴾ [الأعراف: ٢٠]، فرغبها بالتناول من الشجرة [ليكونا] في منزلة الملائكة حتى تناولا وعصيا، وليس يجوز أن يرغب عاقل في أن يكون على منزلة دون منزلته، حتى حمله ذلك على خلاف الله تعالى ومعصيته، وهذا يقتضي فضل الملائكة على الأنبياء.

الرسائل (ج ٢) / (مسألة في تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ١٥٥] اعلم أنه لا طريق من جهة العقل إلى القطع بفضل مكلف على آخر، لأن الفضل المراعى في هذا الباب هو زيادة استحقاق الثواب، ولا سبيل إلى معرفة مقادير الثواب من ظواهر فعل الطاعات، لأن الطاعتين قد تتساوى في ظاهر الأمر حالهما وإن زاد ثواب واحدة على الأخرى زيادة عظيمة.

وإذا لم يكن للعقل في ذلك مجال فالمرجع فيه إلى السمع، فإن دل سمع مقطوع به من ذلك على شيء عول عليه، وإلا كان الواجب التوقف عنه والشك فيه.

/ [ص ١٥٦] وليس في القرآن ولا في سمع مقطوع على صحته ما يدل على فضل نبي على ملك ولا ملك على نبي، وسنبي أن آية واحدة مما يتعلق به في تفضيل الأنبياء على الملائكة عليهم السلام يمكن أن يستدل بها على ضرب من الترتيب ذكره.

والمعتمد في القطع على أن الأنبياء أفضل من الملائكة إجماع الشيعة الإمامية [على ذلك]، لأنهم لا يختلفون في هذا، بل يزيدون عليه ويذهبون إلى أن الأئمة عليهم السلام أفضل من الملائكة. وإجماعهم حجة لأن المعصوم في جملتهم.

وقد بينا في مواضع من كتبنا كيفية الاستدلال بهذه الطريقة وربنا وأجبنا عن كل سؤال يسأل عنه [فيها]، وبيننا كيف الطريق مع غيبة الإمام إلى العلم بمذاهبه وأقواله وشرحنا ذلك، فلا معنى للتشغل به هاهنا.

ويمكن أن يستدل على ذلك بأمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وأنه يقتضي تعظيمه عليهم وتقديمه وإكرامه. وإذا كان المفضول لا يجوز تعظيمه وتقديمه على الفاضل علمنا أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة.

وكل من قال: إن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة ذهب إلى أن جميع الأنبياء أفضل من جميع الملائكة، ولا أحد من الأمة فرّق بين الأمرين.

/ [ص ١٥٧] فإن قيل: من أين أنه أمرهم بالسجود [له] على وجه التعظيم والتقديم؟

قلنا: لا يخلو تعبدهم له بالسجود من أن يكون على سبيل القبلة والجهة من غير أن يقترن به تعظيم وتقديم أو يكون على ما ذكرناه، فإن كان الأوّل لم يجز أنفة إبليس من السجود وتكبره عنه وقوله: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: ٦٢]،

وغير ممتنع أن يكونا رغبا في أن يصيرا على هيئة الملائكة وصورها، وليس ذلك برغبة في الثواب ولا الفضل، فإن الثواب لا يتبع الهيئات والصور. ألا ترى أنّهما رغبا في أن يكونا من الخالدين، وليس الخلود ممّا يقتضي مزية في ثواب ولا فضلا فيه، وإنّما هو نفع عاجل، وكذلك لا يمتنع أن تكون الرغبة منها في أن يصيرا ملكين إنّما كانت على هذا الوجه.

ويمكن أن يقال للمعتزلة خاصّة وكلّ من أجاز على الأنبياء الصغائر: ما أنكرتم أن يكونا اعتقدا أنّ الملك أفضل من النبيّ وغلطا في ذلك وكان منها ذنباً صغيراً، لأنّ الصغائر تجوز عندكم على الأنبياء، فمن أين لكم إذا اعتقدا أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء ورغبا في ذلك أنّ الأمر على ما اعتقده مع تجويزكم عليهم الذنوب.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الصغائر إنّما تدخل في أفعال الجوارح دون القلوب، لأنّ ذلك تحكم بغير برهان، وليس يمتنع على أصولهم أن تدخل الصغائر في أفعال القلوب والجوارح معاً، لأنّ حدّ الصغير عندهم (ما نقص عقابه عن ثواب طاعات فاعله)، وليس يمتنع معنى هذا الحدّ في أفعال القلوب / [[ص ١٦٢]] كما لم يمتنع في أفعال الجوارح.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: ما أنكرتم أن يكون هذا القول إنّما يوجّه إلى قوم اعتقدوا أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء فأخرج الكلام على حسب اعتقادهم، وأخر ذكر الملائكة لذلك. ويجري هذا القول مجرى من قال [متناً] لغيره: (لن يستنكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك)، وإن كان القائل يعتقد أنّ أباه أفضل، وإنّما أخرج الكلام على [حسب] اعتقاد المخاطب لا المخاطب.

وممّا يجوز أن يقال أيضاً: أنّه لا تفاوت في الفضل بين الأنبياء والملائكة عليهم السلام وإن ذهبنا إلى أنّ الأنبياء أفضل منهم، ومع التقارب والتداني يحسن أن يؤخّر ذكر الأفضل الذي لا تفاوت بينه وبين غيره في الفضل، وإنّما مع التفاوت لا يحسن ذلك. ألا ترى أنّه يحسن أن يقول القائل: (ما يستنكف الأمير فلان من كذا ولا الأمير فلان [من كذا])، وإن كانا متساويين متناظرين أو متقاربين، ولا يحسن أن يقول: (ما يستنكف الأمير من كذا ولا الحارس) لأجل التفاوت.

وأقوى من هذا أن يقال: إنّما أخرج ذكر الملائكة عليهم السلام عن ذكر المسيح لأنّ جميع الملائكة أكثر ثواباً لا محالة من المسيح منفرداً، وهذا لا / [[ص ١٦٣]] يقتضي أنّ كلّ واحدٍ منهم أفضل من المسيح، وإنّما الخلاف في ذلك.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، وتأخير ذكر الملائكة في مثل هذا الخطاب يقتضي تفضيلهم، لأنّ العادة إنّما جرت بأن يقال: (لن يستنكف الوزير أن يفعل كذا ولا الخليفة)، فيقدّم الأدون ويؤخّر الأعظم، ولم يجز أن يقول: (لن يستنكف الأمير أن يفعل [كذا] ولا الحارس)، وهذا يقتضي تفضيل الملائكة على الأنبياء.

وتعلّقوا بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي السَّبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، قالوا: ليس بعد بني آدم مخلوق يستعمل في الخبر عنه لفظه (من) التي لا تستعمل إلا في العقلاء إلا الجنّ والملائكة، فلمّا لم يقل: (وفضّلناهم على من [خلقنا])، بل / [[ص ١٦٠]] قال: ﴿على كثيرٍ ممّن خلّقنا﴾ [الإسراء: ٧٠]، علم أنّه إنّما أخرج الملائكة عمّن فضل بني آدم عليه، لأنّه لا خلاف في أن بني آدم أفضل من الجنّ، وإذا كان وضع الخطاب يقتضي مخلوقاً لم يفضل بنو آدم عليه فلا شبهة في أنّهم الملائكة.

وتعلّقوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [هود: ٣١]، فلولا أن حال الملائكة أفضل من حال النبيّ لما قال ذلك.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: لمّ زعمتم أنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونُوا مَلَائِكِينَ﴾ معناه: أن تصيرا وتنقلبا إلى صفة الملائكة، فإنّ هذه اللفظة ليست صريحة لما ذكرتم، بل أحسن الأحوال أن تكون محتملة له.

وما أنكرتم أن يكون المعنى أنّ المنهي عن تناول الشجرة غيركما وأنّ النهي يختصّ الملائكة والخالدين دونكما. ويجري ذلك مجرى قول أحدنا لغيره: (ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلاناً)، وإنّما يعني أنّ المنهي هو فلان دونك، ولم يرد إلا أن تنقلب فتصير فلاناً. ولمّا كان غرض إبليس القاء الشبهة لهما فمن أوكد الشبه ليهما أنّهما لم ينهيا وإنّما المنهي غيرهما.

ومن وكيد ما يفسد به هذه الشبهة أن يقال: ما أنكرتم أن يكونا رغبا في أن ينقلبا إلى صفة الملائكة وخلقتهما كما رغبهما إبليس في ذلك، ولا تدلّ هذه الرغبة على أنّ الملائكة أفضل منهما، لأنّ المنقلب إلى خلقه غيره لا يجب أن / [[ص ١٦١]] يكون مثل ثوابه له، فإنّ الثواب لا ينقلب ولا يتغيّر بانقلاب الصور والخلق، فإنّه إنّما يستحقّ على الأعمال دون الهيئات.

(فَضَّلْنَاهُمْ) محتملة للأمرين، فلا يجوز الاستدلال بها على خلاف ما تذهب إليه.

/ [[ص ١٦٥]] ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً: لا دلالة في هذه الآية على أن حال الملائكة أفضل من حال الأنبياء، لأن الغرض في الكلام إنما هو نفي ما لم يكن عليه، لا التفضيل لذلك على ما هو عليه. ألا ترى أن أحدنا لو ظن [به] أنه على صفة وليس عليها جاز أن ينفيها عن نفسه بمثل هذا اللفظ وإن كان على أحوال هي أفضل من تلك الحال وأرفع.

وليس يجب إذا انتفى مما تبرأ منه من علم الغيب وكون خزائن الله تعالى عنده أن يكون فيه فضل أن يكون ذلك معتمداً في كل ما يقع النفي له والتبرؤ منه، وإذا لم يكن ملكاً كما لم يكن عنده خزائن الله جاز أن ينتفي من الأمرين، من غير ملاحظة لأن حاله دون هاتين الحاليتين.

ومما يوضح هذا ويزيل الإشكال فيه أنه تعالى حكى عنه في آية أخرى: ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾ [هود: ٣١]، ونحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة وهو على كل حال أرفع منها وأعلى، فما المنكر من أن يكون نفي الملكية عنه في أنه لا يقتضي أن حاله دون حال الملك بمنزلة نفي هذه المنزلة. والتعلق بهذه الآية خاصة ضعيف جداً، وفيها أوردناه كفاية، [وبالله التوفيق].

* * *

الرسائل (ج ٢) / (مسألة في المنع عن تفضيل الملائكة على الأنبياء) / السيد المرتضى (٤٣٦ هـ):

/ [[ص ١٦٩]] بسم الله الرحمن الرحيم، إن سأل سائل مستدلاً على فضل الملائكة على الأنبياء (صلوات الله عليهم)، فقال: ما تنكرون أن يكون قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، يدل على ذلك؟ ووجه الدلالة منه: أنه تعالى خبر بأنه فضل بني آدم على كثير ممن خلقه، وظاهر هذا الكلام يقتضي أن في خلقه من لم يفضل بني آدم عليه، وقد علمنا أن المخلوقات هم الإنس والجن والملائكة والبهائم والجمادات بلا شبهة، فيجب أن يكون من يجب خروجه من الكلام ممن لم يفضل بني آدم عليهم هم الملائكة والبهائم والفائدة.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، أننا فضلناهم على من خلقنا وهم كثير، ولم يرد التبويض. ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١]، والمعنى لا تشتروا بها ثمناً قليلاً وكل ثمن تأخذونه عنها قليل، ولم يرد التخصيص والمنع من الثمن القليل خاصة. ومثله قول الشاعر:

من أناس ليس في أخلاقهم

عاجل الفحش ولا سوء الجزع

وإنما أراد نفي الفحش كله عن أخلاقهم وإن وصفه بالعاجل، ونفي الجزع عنهم وإن وصفه بالسوء.

وهذا من غريب البلاغة ودقيقها، ونظائره في الشعر والكلام الفصيح لا تحصر.

وقد كنا أملينا في تأويل هذه الآية كلاماً مفرداً استقصيناه وشرحنا هذا الوجه وأكثرنا من ذكر أمثلته.

ووجه آخر في تأويل هذه الآية، وهو أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة عليهم أفضل من جميع بني آدم، وإن كان في جملة بني آدم من الأنبياء / [[ص ١٦٤]] من يفضل كل واحد [منهم] على كل واحد من الملائكة، لأن الخلاف إنما هو في فضل كل بني آدم على كل ملك. وغير ممتنع أن يكون جميع الملائكة فضلاء يستحق كل واحد منهم الجزيل الكثير من الثواب، فيزيد ثواب جميعهم على ثواب جميع بني آدم، لأن الأفاضل من بني آدم أقل عدداً، وإن كان في بني آدم أحاد كل منهم أفضل من كل واحد من الملائكة.

ووجه آخر مما يمكن أن يقال في هذه الآية أيضاً: إن مفهوم الآية إذا تؤملت يقتضي أنه تعالى لم يرد الفضل الذي هو زيادة الثواب، وإنما أراد النعم والمنافع الدنيوية. ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، والكرامة إنما هي الترفيه وما يجري مجراه. ثم قال: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [الإسراء: ٧٠].

ولا شبهة في أن الحمل لهم في البر والبحر ورزق الطيبات خارج عما يستحق به الثواب، ويقتضي التفضيل الذي وقع الخلاف فيه، فيجب أن يكون ما عطف عليه من التفضيل داخلياً في هذا الباب وفي هذا القبيل، فإنه أشبه من أن يراد به غير ما سياق الآية وارد به مبني عليه. وأقل الأحوال أن تكون لفظه

وقال سويد بن أبي كاهل:

من أناس ليس في أخلاقهم

عاجل الفحش ولا سوء الجزع

/ [[ص ١٧٢]] ولم يثبت بهذا الكلام في أخلاقهم فحشاً

أصلاً وجزعاً غير سيئ، وإنما نفى الفحش والجزع على كل حال،
ولولا ذلك لكان حاجياً لهم ولم يكن مادحاً.

وقال الفرزدق:

ولم تأت غير أهلها بالذي أنت

به جعفرأ يوم المضيبيات غيرها

أتتهم بتمر لم يكن هجريه

ولا حنطة الشام المزيث خميرها

فقوله: (لم يكن هجريه)، أي لم يحمل التمر الذي يكون كثير

في هجر، ولم يرد بباقي البيت أن هناك حنطة ليس في خميرها زيت،
بل أراد بها لم يحمل تمرأ ولا حنطه، ثم وصف الحنطة بأن الزيت
يُجعل في خميرها.

ونظائر هذا الباب أكثر من أن تُحصى.

فعلى ما ذكرناه لا ينكر أن يريد تعالى: إِنَّا فَضَّلْنَاكُمْ عَلَىٰ جَمِيعِ
مَنْ خَلَقْنَا وَهُمْ كَثِيرٌ، فجرى ذكر الكثرة على سبيل الوصف المعلق
لا على وجه التخصيص، وليس لأحد أن يُجرى بقوله: (فعل كذا
وكذا كثير من الناس) على سبيل التخصيص دون العموم.

/ [[ص ١٧٣]] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ

بِعَٰبِرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ

النَّاسِ يَلْقَاءُ رَبَّهُمْ كَافِرُونَ﴾ [الروم: ٨]، وذلك أننا لم نقل: إن

هذه اللفظة في كل موضع تُستعمل بمعنى واحد، بل الوجه في

استعمالها يختلف، وربما أُريد بها التخصيص وربما أُريد ما ذكرناه

مما تقدّم، وإنما يُرجع في ذلك إمّا إلى الوضع أو إلى الدلالة تدلُّ

على المعنى المقصود، وإنما أردنا الردّ على من ادّعى أنها تقتضي

التخصيص لا محالة، فدفعناه عن ذلك بما أوردناه.

وليس لأحد أن يدّعي أن الظاهر من هذه اللفظة يقتضي

التخصيص وأنها إذا وردت لا تقتضيه كانت مجازاً وعمل عليه

بدلالة، لأن ذلك تحكّم من قائله.

وإذا عكس عليه وقيل له: بل التخصيص هو المجاز وورودها

مورد النعت والوصف هو الحقيقة، لم يجد فصلاً.

ووجه آخر: وهو أن الجنس إنما يكون مفضلاً على الجنس على

أحد وجهين: إمّا بأن يكون كل عين من أعيانه أفضل من أعيان

/ [[ص ١٧٠]] على أن لفظة (من) لا تتوجّه إلى البهائم

والجمادات، وإنما تختص بمن يعقل، فليس يدخل تحتها ممن يجوز

أن يفضل الآدميون عليه إلا الملائكة والجن، وإذا علمنا أنهم

أفضل من الجن بقي الملائكة خارجين من الكلام، وفي خروجهم

دلالة على أنهم أفضل.

الجواب: يقال له: لم زعمت أولاً أن ظاهر الكلام يقتضي أن

في المخلوقات من لم يفضل بني آدم عليه، فعلى ذلك بنيت الكلام

كله؟ فإنه غير صحيح ولا يُسلم.

فإن قال: إن لفظة (كثير) تقتضي ذلك.

قيل له: من أين قلت: إنها تقتضي ما ادّعيته؟ ويطالب

بالدلالة، فإننا لا نجدها.

ثم يقال له: قد جرت عادة الفصحاء من العرب بأن يستعملوا

مثل هذه اللفظة من غير إرادة للتخصيص، بل مع قصد الشمول

والعموم، فيقولون: (أعطيته الكثير من مالي، وأبحته المنيع من

حريمي، وبذلت له العريض من جاهي)، وليس يريدون أنني

أعطيته شيئاً من مالي وأدّخرت عنه شيئاً آخر منه، ولا أبحته منيع

حريمي ولم أبح ما ليس يمنعها، ولا بذلت له عريض جاهي

ومنعت ما ليس بعريض، وإنما المعزي بذلك والقصد: إنني

أعطيته مالي ومن صفته أنه كثير، وبذلت له جاهي ومن صفته

أنه عريض.]

وله نظائر في القرآن كثيرة، وفي أشعار العرب ومحاوراتها، وهو

باب معروف لا يذهب على من أنس بمعرفة لحن كلامهم، ونحن

نذكر منه طرفاً لأن / [[ص ١٧١]] استيعاب الجميع يطول:

فمما يجري المجرى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ

بِعَٰبِرِ عَمَدٍ تَرْوَاهَا﴾ [الرعد: ٢]، ولم يرد أن لها عمداً لا ترونها بل

أراد نفي العمدة على كل حال.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾

[المؤمنون: ١١٧]، ولم يرد أن لأحد برهاناً في دعاء الله مع الله

تعالى، بل أراد أن من فعل ذلك فقد فعل ما لا برهان عليه.

وقوله تعالى: ﴿فِيمَا تَفْضِهِمْ مِثْقَالُ حَبِّ خَيْبٍ وَمَا يَكْتُمُونَ فِي بُيُوتِهِمْ

أَقْوَامًا يَكْفُرُونَ﴾ [النساء: ١٥٥]، ولم يرد تعالى أن

فيمن يقتل من الأنبياء من يقتل بحق، بل المعنى ما ذكرناه وبيناه.

ومثله قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: ١٤٤]،

ولم يرد النهي عن الثمن القليل دون الكثير، بل نهى تعالى عن أخذ

جميع الأثمان عنها والأبدال، ووصف ما يؤخذ عنها بالقلّة.

وهذا لا يقتضي أن يكون كل واحد منهم أفضل من المسيح، وإنما الخلاف في ذلك. وأيضاً فإننا وإن ذهبنا إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، فإننا نقول مع قولنا بالتفاوت: إنه لا تفاوت في الفضل بين الأنبياء والملائكة، ومع التقارب والتداني يحسن أن يُقدّم ذكر / [[ص ٢٥١]] الأفضل، ألا ترى أنه يحسن أن يقال: ما يستتكف الأمير فلان من كذا ولا الأمير فلان، إذا كانا متساويين في المنزلة أو متقاربين؟ وإنما لا يحسن أن يقال: ما يستتكف الأمير فلان من كذا ولا الحارس، لأجل التفاوت.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٣٢]] واستدل جماعة من المعتزلة بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَئِن﴾ [الأعراف: ٢٠] على أن الملائكة أفضل من الأنبياء، قالوا: لأن إبليس رغبها بالتناول من الشجرة في منزلة الملائكة حتى تناولها، ولا يجوز أن يرغب عاقل في أن يكون علي منزلة دون منزلته فيحمله ذلك على معصية الله.

وأجاب عنه المرتضى- بأن قال: ما أنكرتم أن تكون الآية محمولة على الوجه الثاني الذي ذكرناه، دون أن يكون معناها أن ينقلها إلى صفة الملائكة إذا كانت الآية محتملة لما ذكرناه؟ وأيضاً فمما يرفع هذه الشبهة أن يقال: ما أنكرتم أن يكونا رغبا في أن ينقلها إلى صفة الملائكة وخلقتهم، لما رغبها إبليس في ذلك، ولا تدل هذه الرغبة على أن الملائكة أفضل منها، فإن الثواب إنما يستحق على الطاعات دون الصور والهيئات. ولا يمتنع أن يكونا رغبا في صور الملائكة وهيئاتها، ولا يكون ذلك رغبة في الثواب ولا الفضل، ألا ترى أنهم رغبا في أن يكونا من الخالدين، وليس الخلود مما يقتضي مزية في الثواب ولا الفضل؟

* * *

نقد المحصل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٧٤]] قال: مسألة: الأنبياء أفضل من الملائكة أم لا؟ الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا، خلافاً للمعتزلة والقاضي منّا والفلاسفة. لنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا﴾ [آل عمران: ٣٣]، وسواء أجريناه على العموم أو حملناه على عالمي ذلك الزمان، كما في قوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَا هُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الجاثية: ١٦]، فالمتصود حاصل. ولأن البشر يعرفون الله تعالى بآياته ويحبونه تعالى مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة، وليس للملائكة شيء من ذلك،

الجنس الآخر، أو بأن يكون الفضل في أعيانه أكثر، وليس يجوز أن يفضل الجنس على غيره بأن يكون فيه عين واحدة أفضل من كل عين في الجنس الآخر وبقية خالٍ من فضل، ويكون الجنس الآخر لكل عين منه فضلاً وإن لم يبلغ إلى فضل تلك العين التي ذكرناها، ولهذا لا يجوز أن يفضل أهل بغداد على أهل الكوفة إن كان في بغداد فاضل واحد أفضل من كل واحد من أهل الكوفة وباقي أهل بغداد لا فضل لهم، حتى كان كثير من أهل الكوفة ذوي فضل وإن لم يبلغوا إلى منزلة الفاضل الذي ذكرناه.

/ [[ص ١٧٤]] فإذا صحّت هذه المقدمة لم ينكر أن جنس بني آدم [مفضولاً] لأن الفضل في الملائكة عام لجميعهم على مذهب أكثر الناس أو لأكثرهم، والفضل في بني آدم مخصّص بقليل من كثير.

وعلى هذا لا ينكر أن يكون الأنبياء عليهم أفضل من الملائكة وإن كان جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم، للمعنى الذي ذكرناه، ولما تضمنت الآية ذكر بني آدم على سبيل الجنسية وجب أن يفضلوا على من عدى الملائكة، ولو ذكر الأنبياء بذكر يخصهم ممن عداهم ممن ليس بذوي فضل لفضلهم على الملائكة.

وهذا واضح بحمد الله وحسن معونته وتوفيقه.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٦٨]] والأنبياء أفضل من الملائكة، لاختصاصهم بشرف الرسالة مع مشقة التكليف.

* * *

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٥٠]] واستدل بهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرْهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٧٢]] من قال بأن الملائكة أفضل من الأنبياء، قالوا: إن تأخير ذكر الملائكة في مثل هذا الخطاب يقتضي تفضيلهم، لأن العادة لم تجر بأن يقال: لن يستتكف الأمير أن يفعل كذا ولا الحارس، بل يُقدّم الأدون ويُؤخر الأعظم فيقال: لن يستتكف الوزير أن يفعل كذا ولا السلطان. وهذا يقتضي فضل الملائكة على الأنبياء.

وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن قالوا: إنما أحر ذكر الملائكة عن ذكر المسيح، لأن جميع الملائكة أفضل وأكثر ثواباً من المسيح،

وتاسعها: الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية، والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة، ونسبة الأرواح نسبة الهياكل، فلمّا كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف.

وعاشرها: الأرواح الفلكية متصرفة في هذا العالم، فإنّها هي المدبّرات أمراً، وهي المبدأ والمعاد، وهما أشرف من ذوي المبدأ وذوي المعاد، فالروحانيات أشرف.

/ [[ص ٣٧٦]] أقول: في هذا الكلام خبط كثير، أمّا قوله: (البيسط أشرف من المركّب) فيقتضي أن تكون العناصر أشرف من الناس، حتّى من الأنبياء، فإنّ أجسادهم مركّبة من العناصر. وقوله: (الروحانيات مطهّرة عن الشهوة والغضب، والجسمانيات غير خالية عنها) فيقال له: إن أردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس البشرية مفارقة، وهي ملاسبة بالشهوة والغضب، والأجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها. وقوله: (الروحانيات كما لا تتأثر بالفعل) فذلك مختصّ بالعقول. فها هنا أخرج النفوس عن الروحانيات.

وقوله: (الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال، والجسمانيات مركّبة من مادّة وصورة) ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية عن القسمة. وقوله: (الروحانيات نورانية علوية لطيفة) وصفها بأوصاف الأجسام، فإنّ النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون إلّا جسماً، إلّا أن يريد بهذه الصفات غير ما هي دالة عليها.

وقوله في تفضيل علم الروحانيات بإحاطتهم بالأمر الغائبة عنّا، مستدرك، لأنّ الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام. وقوله: (اطّلعهم على مستقبل أحوالنا) يناقض قوله: (لأنّ علومهم كليّة).

وقوله: (وعلومهم فعلية) يقتضي أنّها لا تعلم الإله، لأنّها ليست بفاعلة إيّاه، ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه. وأمّا عكوفهم على العبادة، فمن شأن النفوس السماوية عندهم التي تحرك أجسامها تقريباً إلى مباديها.

وقوله: (الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل) فها هنا أخرج العقول عن الروحانيات، لأنّها لا تباشر الأجسام. والرياح والأبخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس.

فتكون طاعة البشر أشقّ، فيكون أفضل، لقوله ﷺ: «أفضل العبادات أحزها» أي أشقّها.

أقول: لقائل أن يقول: تريد بالفضل كثرة العلم أو القربة إلى الله تعالى أو غير ذلك؟ فإن أردت به كمال العلم فغير مسلم، لأنّ علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية. وإن أردت به القربة فالملائكة أقرب، لأنّهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم، والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم.

قال: الفلاسفة احتجّوا على أنّ الملك أفضل بوجوه:

أمّا الفلاسفة فقد احتجّوا على أنّ الملك أفضل، بوجوه:

أحدها: أنّ الروحانيات بسيطة، والجسمانيات مركّبة، والبيسط أشرف من المركّب.

وثانيها: أنّ الروحانيات مطهّرة عن الشهوة والغضب التي هي منشأ الأخلاق الذميمة، والجسمانيات غير خالية عنها.

/ [[ص ٣٧٥]] وثالثها: الروحانيات صور مجردة وكما لا تتأثر حاضرة بالفعل، والنفوس البشرية مادّية، إمّا بجواهرها عند من يجعل النفس مزاجاً، أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة، وعلى التقديرين فهي بالقوّة، وما بالفعل التام أشرف ممّا بالقوّة.

ورابعها: أنّ الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة، والجسمانيات مركّبة من مادّة وصورة، والمادّة منبع العدم والشّر، والخير أفضل من الشّر.

وخامسها: الروحانيات نورانية علوية لطيفة، والجسمانيات ظلّانية سفلية كثيفة.

وسادسها: الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوّة العلم والعمل، أمّا العلم فلا يحاطها بالأمر الغائبة عنّا، واطّلعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا. ولأنّ علومهم علوم كليّة، وعلوم الجسمانيات جزئية. وعلومهم فعلية، وعلوم الجسمانيات انفعالية. وعلومهم فطرية آمنة من الغلط، وعلوم الجسمانيات كسبية متعرّضة للغلط. وأمّا العمل فلكونهم عاكفين على العبادة، يُسّحون الليل والنهار لا يفترون، والجسمانيات ليست كذلك.

وسابعها: الروحانيات لها قوّة قويّة على تصريف الأجسام، كالسحاب والزلازل القويّة، من غير أن يعرض لها فتور وكلال، بخلاف الجسمانيات.

وثامنها: الروحانيات اختياراتها متوجّهة إلى الخيرات ونظام العالم، والجسمانيات اختياراتها غير جازمة، بل متردّدة بين جهتي السفالة والعلوّ.

عن موقعة مأثم، فيقصر عن مساواة الملك، ويبقى المعصوم من البشر راجحاً عليه.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣]، وتقرير هذا الاستدلال من وجهين: أحدهما: أن آدم ونوحاً أفضل العوالم عدا من جمعهم الآية، فيكونان أفضل من الملائكة، وكل من قال بذلك قال: إن الباقي من الأنبياء أفضل. والثاني: أن آل إبراهيم وآل عمران عبارة عن ذريتهما أجمع، فإذا علمنا خروج من عدا المعصومين منهم تعين إرادة الباقي.

الوجه الثالث: النقل المأثور عن أهل البيت عليهم السلام بالنص الصريح على ذلك.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٢١٥] المسألة الخامسة: في أن الأنبياء أشرف من الملائكة:

قال: الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة، لاختصاصهم بشرف الرسالة، مع مشقة التكليف.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإمامية [وجامعة] من الأشاعرة إلى أن الأنبياء عليهم السلام / [ص ٢١٦] أفضل من الملائكة. وقالت المعتزلة والفلاسفة: بل الملائكة أشرف.

لنا: أن الأنبياء اختصوا بشرف الرسالة، وبعض الملائكة ليس كذلك، والمشارك لهم فيه امتياز النبي عنه بمشقة التكليف. ولأن الأنبياء عليهم السلام مكلفون مع وجود المنافي فتكون عبادتهم أشق. ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣].

احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [يوسف: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠].

والجواب عن الأول: أنه راجع إلى حسن الصورة، إذ قد تقرّر في أوامر العقلاء أن الملائكة أحسن صوراً من البشر. وعن الثاني: أن الملائكة لا تأكل، فلذلك نسبها إليهم.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ١٩٤] المطلب التاسع: في أن الأنبياء أفضل من الملائكة:

اتفقت الأشاعرة عليه إلا القاضي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ

/ [ص ٣٧٧] وفي قوله: (الجسمانيات اختياراتها غير جازمة) أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات.

وفي قوله: (الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية، والجسمانيات بالهياكل الفاسدة) أخرج العقول من الروحانيات، وجعل النفوس البشرية جسمانية.

وقوله: (الأرواح الفلكية هي المدبرات أمراً) خاص بالنفوس السماوية، وخرج العقول من الروحانيات.

وقوله: (هي المبدأ والمعاد) قول لا يقول به أحد، فإن الفلاسفة يقولون: إن المبدأ من الله والمعاد إليه لا من النفوس وإليها. أمّا الأول فظاهر. وأمّا الثاني فلأن كمال النفوس الإنسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه بالكليّة إليه، وهو المراد من عوده إليه.

قال: أمّا المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠]، وقوله: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، وقوله: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [يوسف: ٣١].

والجواب عن شبهة الفلاسفة مبني على فساد أصولهم وقد تقدّم ذلك، وعن التمسك بالآيات مذكور في الكُتب البسيطة. أقول: لو دلت الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس، لكنها ما دلت على تفضيله عليهما بعد الاجتباء. وفي الآية الثانية نفى الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح، بل إننا ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصراني: إنه ابن الله، لقول المشركين: إنهم بنات الرحمن. والآية الثالثة تدل على تحيّل تلك النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر، لا على تفضيل الملك على البشر.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[ص ٢٨٨] الرابع: الأنبياء أفضل من الملائكة، وكذلك الأئمة عليهم السلام، بوجوه:

الأول: طاعة البشر أشق من طاعة الملك، فيكون أكثر ثواباً. أمّا الأولى فلأن الإنسان ينازع شهواته إلى الملائكة المحرّمة، ويدافع نفراته عن الأوامر اللازمة، فيحصل مصادمة طبيعية تستلزم المشقة لا محالة. وأمّا الثانية فلقوله عليه السلام: «أفضل العبادات أحزمها» أي أشقها، لكن غير المعصوم لا / [ص ٢٨٩] ينفك

ولأنه ﷺ كان أعلم بقوله تعالى: ﴿أُنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣]، والأعلم أفضل.

احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، ذكر هذا العطف عقيب نفي الاستنكاف عن المسيح دال على فضيلة الملائكة عليه.

وبقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠].

وبقوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١].

وبقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، قدم الملائكة، فكانوا أفضل.

/ [ص ٣٦٧] ولأن الملائكة دائمة في العبادة، لقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ﴾، فيكونون أفضل ممن ينقطع عبادته.

ولأن نسبة النفس إلى النفس كنسبة البدن إلى البدن، ولا شك في أفضلية السموات على أبداننا، فنفسها أشرف من نفوسنا. ولأنها خالية من القوى البشرية الشريرة كالشهوة والغضب، بل هي خير محض، بخلاف البشر.

ولأن علومهم أكمل، لكون نفوسهم أقوى، فيكونون أفضل.

إشراق اللاهوت/ عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[ص ٤٤١] [المسألة الخامسة: في أن الأنبياء أشرف من الملائكة]: قال المصنف: (الأنبياء أفضل من الملائكة، لاختصاصهم بشرف الرسالة مع مشقة التكليف).

/ [ص ٤٤٢] قال الشارح (دام ظلّه): (اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإمامية وجماعة من الأشاعرة إلى أن الأنبياء ﷺ أفضل من الملائكة، وقالت [المعتزلة] والفلاسفة: [بل] الملائكة أفضل.

لنا) على أن الأنبياء أفضل من الملائكة: (أن الأنبياء ﷺ اختصوا بشرف الرسالة، وبعض الملائكة ليس كذلك، والمشارك لهم فيه) أي في الإرسال كجبرئيل ﷺ (امتياز النبي ﷺ عنه بمشقة التكليف) الموجبة لحصول الفضيلة.

وتقرير هذا أن يقال: الأنبياء أفضل من الملائكة الذين لا يشاركونهم في أداء رسالة الله تعالى، وأفضل من الملائكة المشاركين لهم في ذلك، فهم أفضل من الملائكة مطلقاً.

اضطفي آدم وتوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ﴿٣٣﴾ [آل عمران: ٣٣]، وهو يتناول الملائكة. ولاشتغالهم بالعبادة مع جواذب الشهوة والغضب والموانع الخارجية، فتكون عبادتهم أشق. وقال ﷺ: «أفضل الأعمال أحزها».

وقالت المعتزلة والفلاسفة: الملائكة أفضل، لقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]، وقوله: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، «ما هذا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]. ولأن الملائكة جواهر مجردة، فتكون أشرف من البشر.

/ [ص ١٩٥] [الجواب: أن الآية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبته إبليس لا بعد الاجتباء، أو أن القصد: إلا أن تكونا ملكين لا يأكلان الطعام. ونفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح، بل إنما ذكرهم بعد المسيح الذي قالت النصراني: إنه ابن الله، كقول المشركين: إنهم بنات الرحمن. وتحيل النساء أن جمال الملك أكثر من جمال البشر لا يدل على تفضيل الملك عليه.

مناهج اليقين/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [ص ٣٦٦] البحث السابع: في أن الأنبياء أفضل من الملائكة:

اختلف الناس في ذلك، فذهب الأشاعرة والشيعة إليه، وخالف فيه جماعة من المعتزلة والقاضي أبو بكر من الأشاعرة والأوائل.

احتج الأولون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اضْطَفَىٰ آدَمَ وَتُوحاً وَآلَ إِبراهيمَ وَآلَ عمرانَ عَلَىٰ العالمينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وهذا عام في كل من يطلق عليه اسم العالم، والاصطفاء المراد به هاهنا الفضيلة.

ولأن الآدمي يعبد الله تعالى مع معرفته به ومحبتة له مع حصول الصوارف عن ذلك وهو الشهوة والغضب، فيكون عبادته أشق من عبادة الملائكة الخالصين عن ذلك.

ولأن آدم ﷺ أمر له الملائكة بالسجود في قوله تعالى: ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، والسجود أعظم ما يكوننا من الخضوع، وأمر العالي بالخضوع للسافل منافٍ للحكمة.

البشرية وأثبتن له الملكية لما تقرّر في أوهاهمن (أن الملائكة أحسن صوراً / [[ص ٤٤٤]] من البشر)، لا أن الملائكة أفضل.

(وعن الآية الثانية: أن الملائكة لا يأكلون الطعام، (لهذا) المعنى (نسب) آدم ﷺ وزوجته (إليهم) وجعل غاية انتهائهم عن مقارنة الشجرة كونها لا يأكلان الطعام، وكنى عن ذلك بكونها ملكين، وليس [في ذلك] دلالة على الفضل.

* * *

[[ص ٤٤٨]] (السابع: قالوا: الملائكة أفضل) من الأنبياء، (لأنهم روحانيون مجردون عن العلائق الجسمانية بخلاف الأنبياء ﷺ، فإنهم أجسام كثيفة غير مجردين.

والجواب: أن اقتضاء التجرد لفضل المتّصف به على غيره غير معلوم لنا بالبدية قطعاً، ولا بالنظر، لعدم الدليل عليه عندنا).

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٩٦]] [[ص ٢٩٦]] المطلب الرابع: في توابع مباحث

النبوة:

وفيه فصول:

/ [[ص ٢٩٧]] الأوّل: الحقّ عندنا أن الأنبياء ﷺ أفضل من الملائكة، وهو مذهب الأشاعرة أيضاً.

لنا وجوه:

الأوّل: أنهم يعبدون الله مع المعاقب الداخلي كالشهوة والغضب والقوى البدنية، والخارجي كالأهل والولد، بخلاف الملائكة فإنهم مجبولون على الخير، فيكون الأوّل أشقّ، وهو ظاهر، فيكون أفضل، لقوله ﷺ: «أفضل العبادة أحزها» أي أشقها.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، فيدخل الملائكة.

الثالث: أمر الملائكة بالسجود لآدم، وهو أعظم ما يكون من الخشوع، وأمر العالي بذلك للسافل منافٍ للحكمة، وأيضاً فإنه معلّمهم بقوله: ﴿أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣]، والمعلّم أفضل.

وخالف المعتزلة والحكماء، محتجّين بأنهم خير محض، ونفوسهم خالية من القوى البشرية الشريرة كالشهوة والغضب بخلاف البشر. وبأن علومهم أكمل، لكون نفوسهم أقوى. وبأن نسبة النفس إلى النفس كنسبة البدن إلى البدن، ولا شك في أفضلية السموات على أبداننا، فنفسها أشرف من نفوسنا. وبأنهم دائماً في

أما الأوّل فظاهر، لاختصاص الأنبياء ﷺ عن هذا الصنف المذكور من الملائكة بشرف الرسالة.

وأما الثاني فلاختصاص الأنبياء ﷺ عنهم بمشقة التكليف التي هي سبب لحصول الثواب.

وأما كونهم أفضل من الملائكة مطلقاً على هذا التقدير فظاهر. وفي هذا نظر، فإن لقاتل أن يقول على الأوّل: إنّما يلزم تفضيل الأنبياء على الصنف الأوّل من الملائكة أن لو كان كل نبيّ مرسلًا، وهو ممنوع، أمّا على تقدير كون بعض الأنبياء غير مرسل وبعضهم مرسلين، فإنها يلزم تفضيل المرسلين خاصّة على الصنف الأوّل من الملائكة. ويلزم تفضيل الصنف الثاني من الملائكة - أعني المرسلين - على من ليس بمرسل من الأنبياء لاختصاصه بشرف الرسالة.

وأما الثاني فلا نسلم أن الأنبياء مخصوصون بمشقة التكليف، فإنّه من الجائز مشاركة / [[ص ٤٤٣]] الملائكة ﷺ إياهم في ذلك.

قوله: (ولأن الأنبياء ﷺ مكلفون) أي بالعبادات (مع وجود المنافي)، وهو معارضة القوى الشهوانية، (فتكون عباداتهم أشقّ) من عبادات الملائكة الخالية من معارضة الشهوة، فتكون عبادة الأنبياء أفضل لقوله ﷺ: «أفضل العبادات أحزها» أي أشقها.

وفيه نظر، لأن عبادة الملائكة ﷺ أدم، كما قال الله تعالى في حقهم: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، وعبادة الأنبياء ﷺ مختصة بأوقات معينة غير مستوعبة لزمانهم، والعبادة الدائمة أشقّ من غيرها، والثواب عليها أكثر من الثواب على العبادة المنقطعة. ولأنّه يتمل أن يكون لهم أفعال وأحوال توجب فضلهم على الأنبياء ﷺ ونحن لا نعلمها، وحيث لا يمكن الحكم بتفضيل الأنبياء ﷺ إلا مع نفي هذا الاحتمال، ولا سبيل إلى نفيه.

قوله: (ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]).

قوله: (احتجوا) يعني الذاهبين إلى تفضيل الملائكة (بقوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠].

والجواب عن الآية الأولى: أن هذا القول [و] هو حكاية كلام النساء اللاتي جمعتهن امرأة العزيز لتمهيد عذرها في حبها ليوسف ﷺ (يرجع إلى حسن صورته ﷺ)، وإنما نفي عن

احتجّت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، وتأخير النفي في مثل هذه الصورة يدلُّ على الأفضلية كما يقال: لن يستنكف فلان من خدمة الملك ولا الأمير. وبتلقّيهم العبادة أولاً، لأنهم في العبادة أولى، لأنهم طرق تعليم الدين، فهم أفضل، لقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۖ أُولَئِكَ / [ص ٢٩٨] الْمُقَرَّبُونَ ۗ﴾ [الواقعة: ١٠ و ١١]. ولقوله: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠]. ولأنهم أعلم بالله، لقول عليّ عليه السلام: «هم أعلم خلقك بك».

وبتقديمهم في الذكر على الأنبياء في مواضع كثيرة في القرآن. ويمكن التكليف لأجوبة هذه، لكن الأولى عندي الاستدلال على المدعى بإجماع الفرقة، لدخول المعصوم عليه السلام فيهم. ثم أعلم أنّ هنا فوائد:

الأولى: أنّ الملائكة عليهم السلام معصومون. أمّا الرُّسُل منهم، فلائته لولاه لما أمن تغيير الشرع وتبديله. وأمّا غيرهم، فلقوله في الخزنة: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۗ﴾ [التحریم: ٦]، وكلُّ من قال بها فيهم قال بها في غيرهم، والإجماع.

الثانية: أنّهم أجسام شفافة نورانية قادرة على التشكُّل بالأشكال، مجبولون على الخير والطاعة، فاعلون لذلك اختياراً، لدلالة النقل والإجماع على ذلك.

الثالثة: أنّ الأنبياء عليهم السلام يعلمون كون الآتي إليهم ملكاً رسولاً من عند الله بأمر:

الأول: أن يخلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً بذلك.

الثاني: أن يخلق المعجز على يده ليدلُّ على صدقه، كما في حقّ النبي ﷺ عندنا، فيكون ذلك واجباً عليه تعالى وإلا لكان ناقضاً لغرضه.

الثالث: أن يعمل عملاً يعلم به ذلك، ككشف العورة ورأس المرأة، فإنَّ الملك / [ص ٢٩٩] لا يثبت حينئذٍ بخلاف الجنِّ والشیطان.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٣٢١] [إثبات أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة]:

قال [أي العلامة الحلي]: البحث الخامس: في أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ۗ﴾ [آل عمران: ٣٣]. وهذا عامٌّ في كلّ من يُطلق عليه اسم العالم، إذ اللام [فيه] للاستغراق، فيشمل عالم الإنس والجنِّ والملائكة وغيرهم. والاصطفاء المراد به هاهنا الفضيلة، وكلُّ من قال بأفضلية المذكورين في الآية قال بأفضلية الكلِّ، فالقول بأفضلية المذكورين خاصّة خارق للإجماع.

الثاني: أنّ تكليف الأنبياء عليهم السلام أشقّ من تكليف الملائكة، وكلّما كان كذلك كانوا أفضل من الملائكة. أمّا الأول، فلائهم يعبدون الله تعالى مع / [ص ٣٢٣] كثرة الصوارف والموانع الداخلة والخارجة، كالشهوة والغضب والاشتغال بالأهل والولد، وأمّا الملائكة فلائهم مبرؤون عن الشهوات والغضب وغير ذلك من الموانع عمّا هم بصدده، ولا شكّ أنّ العبادة مع العائق أشقّ منها مع عدم العائق. وأمّا الثاني، فلقوله عليه السلام: «أفضل العبادة أحجزها» أي أشقّها، فيكون القائم بها أفضل، وهو المطلوب.

احتجّت المعتزلة بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠]، ووجه الاستدلال أنّ إبليس رغب آدم عليه السلام من الأكل من الشجرة رجاء حصول

العبادة بقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۗ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، ولقوله: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، وتأخير النفي في مثل هذه الصورة يدلُّ على الأفضلية كما يقال: لن يستنكف فلان من خدمة الملك ولا الأمير. وبتلقّيهم العبادة أولاً، لأنهم في العبادة أولى، لأنهم طرق تعليم الدين، فهم أفضل، لقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۖ أُولَئِكَ / [ص ٢٩٨] الْمُقَرَّبُونَ ۗ﴾ [الواقعة: ١٠ و ١١]. ولقوله: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠]. ولأنهم أعلم بالله، لقول عليّ عليه السلام: «هم أعلم خلقك بك».

وبتقديمهم في الذكر على الأنبياء في مواضع كثيرة في القرآن. ويمكن التكليف لأجوبة هذه، لكن الأولى عندي الاستدلال على المدعى بإجماع الفرقة، لدخول المعصوم عليه السلام فيهم. ثم أعلم أنّ هنا فوائد:

الأولى: أنّ الملائكة عليهم السلام معصومون. أمّا الرُّسُل منهم، فلائته لولاه لما أمن تغيير الشرع وتبديله. وأمّا غيرهم، فلقوله في الخزنة: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۗ﴾ [التحریم: ٦]، وكلُّ من قال بها فيهم قال بها في غيرهم، والإجماع.

الثانية: أنّهم أجسام شفافة نورانية قادرة على التشكُّل بالأشكال، مجبولون على الخير والطاعة، فاعلون لذلك اختياراً، لدلالة النقل والإجماع على ذلك.

الثالثة: أنّ الأنبياء عليهم السلام يعلمون كون الآتي إليهم ملكاً رسولاً من عند الله بأمر:

الأول: أن يخلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً بذلك.

الثاني: أن يخلق المعجز على يده ليدلُّ على صدقه، كما في حقّ النبي ﷺ عندنا، فيكون ذلك واجباً عليه تعالى وإلا لكان ناقضاً لغرضه.

الثالث: أن يعمل عملاً يعلم به ذلك، ككشف العورة ورأس المرأة، فإنَّ الملك / [ص ٢٩٩] لا يثبت حينئذٍ بخلاف الجنِّ والشیطان.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٣٢١] [إثبات أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة]:

قال [أي العلامة الحلي]: البحث الخامس: في أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ۗ﴾ [آل عمران: ٣٣]. وهذا عامٌّ في كلّ من يُطلق عليه اسم العالم، إذ اللام [فيه] للاستدلال، فيشمل عالم الإنس والجنِّ والملائكة وغيرهم. والاصطفاء المراد به هاهنا الفضيلة، وكلُّ من قال بأفضلية المذكورين في الآية قال بأفضلية الكلِّ، فالقول بأفضلية المذكورين خاصّة خارق للإجماع.

الثاني: أنّ تكليف الأنبياء عليهم السلام أشقّ من تكليف الملائكة، وكلّما كان كذلك كانوا أفضل من الملائكة. أمّا الأول، فلائهم يعبدون الله تعالى مع / [ص ٣٢٣] كثرة الصوارف والموانع الداخلة والخارجة، كالشهوة والغضب والاشتغال بالأهل والولد، وأمّا الملائكة فلائهم مبرؤون عن الشهوات والغضب وغير ذلك من الموانع عمّا هم بصدده، ولا شكّ أنّ العبادة مع العائق أشقّ منها مع عدم العائق. وأمّا الثاني، فلقوله عليه السلام: «أفضل العبادة أحجزها» أي أشقّها، فيكون القائم بها أفضل، وهو المطلوب.

[دفع توهم تفضيل الوليّ على الرسول والنبّي وتفضيل النبيّ على الرسول]:

ولا يُتوهم من ذلك تفضيل الوليّ على الرسول ولا تفضيله على النبيّ ولا تفضيل النبيّ على الرسول، بل الرسول أفضل من النبيّ والنبيّ أفضل من الوليّ؛ لأنّ الأفضليّة إنّما هي باعتبار الجمعيّة، فكلُّ من كان أكثر جمعاً لخصال الكمال كان أفضل. والرسول لَمَّا اجتمعت فيه الرسالة والنبوة والولاية كان أفضل الثلاثة؛ لجمعه الخصال الثلاث: الولاية باعتبار حقيقته، والنبوة باعتبار ملكيّته، والرسالة باعتبار بشريّته. ثمّ النبيّ أفضل من الوليّ؛ لجمعه بين الوصفين: الولاية والنبوة. / [[ص ٤٢٦]] والوئيّ لَمَّا اختصّ بالولاية لا غير نقص عنه صفتي كمال، فكان مفضولاً بالنسبة إليهما. وليس المراد هنا الولاية الخاصّة المتفرّعة عن الرسالة المسماة في اصطلاحهم بالإمامة، بل المراد بها الولاية المطلقة التي لم يُعبّر فيها بالتبعية، وأمّا الولاية التابعة للرسالة فسيأتي الكلام عليها في بابها - إن شاء الله تعالى -.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٧٧٥]] الأصل الرابع: وجوب اعتقاد كون الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة. وهذا مذهب تفرّدت به الإماميّة، إلّا أنّ الأشاعرة يوافقونهم في أفضليّة الأنبياء خاصّة، وأمّا المعتزلة فقالوا بأفضليّة الملائكة على الأنبياء.

واستدلّ الإماميّة على مدّعاهم بوجهين:

الأوّل: أنّ الأنبياء والأولياء عبدوا الله مع معارضة الشهوة والغضب، فلم تعاوقهما عن توجّههم الكليّ إليه سبحانه، والملائكة عبدوه مع عدم اتّصافهم بما يعوقهم عن عبادته. ولا ريب أنّ العبادة مع العائق أشقّ منها مع عدمه، / [[ص ٧٧٦]] وكلّما كانت العبادة أشقّ كانت أفضل؛ لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمرها» أي أشقّها. وكلُّ من كانت عبادته أفضل كان عند الله أفضل؛ لأنّ المراد بالأفضليّة هنا ليس إلّا كثرة الثواب، فأفضليّة عبادة الأنبياء والأولياء على عبادة الملائكة دليل على زيادة ثوابهم عند الله.

الثاني: آية الاصطفاء وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، والمراد بالاصطفاء الاختيار. وقد دلّت الآية بنصّها على أنّ الله اختار أولئك المذكورين على جملة العالمين، فتدخل الملائكة في جملتهم قطعاً. وكلُّ من قال باختيار المذكورين قال باختيار الكلّ؛ لعدم القائل بالفرق.

الملائكة له بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾، أي لو أكلتما لحصل لكما أحد هاتين المرتبتين، فنهاكما كراهة حصولها لكما، وهذا يدلُّ على أنّ الملائكة أعلى مرتبة من الأنبياء.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، ووجه الاستدلال أنّ العرب قد جرت عاداتهم بأنهم إذا أرادوا تعظيم شخص بنفي فعل من الغير يُقدّموا الأدنى ويتبعونه بالأعظم، كما يقال: (فلان لا يرُدُّ الوزير قوله، بل ولا السلطان)، وتأخير النفي في الآية يدلُّ على ما قلناه.

والجواب عن الأوّل: أنّ المراد: ما نهاكما إلّا إرادة أن تتشبهها بالملك في عدم الاغتذاء، فتكونا مجردين، فتحصل لكما الكمالات النفسانية، وهو كاره أن تكونا من الخالدين، ويحصل لكما الكمالات البدنية، وهو ليس بناصح فيما أراد حصوله لكما، وأنا أدلُّكما على ما يحصل لكما الكمالات النفسية والبدنية / [[ص ٣٢٤]] فيبقى بدنكم، فيحصل لكما الكمالات البدنية، والنفس متعلّقة ببدنكم وبواسطتها يحصل لكما الكمالات النفسانية. وهذا لا يدلُّ على أفضلية الملائكة.

هذا إن جعلنا (أو) فاصلة للتديد، مع أنّه يحتمل أن تكون واصلة بمعنى الواو، فلا يكون فيها حجّة على مطلوبكم حينئذٍ، لدلالاتها على أنّ هاتين المرتبتين معاً أشرف، وأمّا على أشرفية كلّ واحد منهما على الانفراد فلا. سلّمنا، لكن الآية تدلُّ على أفضلية الملائكة في وقت خطاب إبليس لأدم، وأمّا وقت الاجتباء فلا، فلم لا يجوز أن [يكون] الأنبياء قد صاروا أشرف بعد الاصطفاء؟ وعن الثاني: أنّه ليس كلاماً واحداً وقع فيه تقديم وتأخير ليدلّ على أشرفية أحدهما على الآخر، بل كلامين مستقلّين خاطب بأحدهما طائفة من النصرانيّ ردّاً عليهم في قولهم: ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، وبالآخرى طائفة من مشركي العرب، ردّاً عليهم في قولهم: (الملائكة بنات الله)، ومضمونها (أنّ المسيح والملائكة عباد مريوبون).

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٤٢٥]] وقالوا: إنّ الرسول لا يصحُّ أن يكون رسولاً حتّى يكون نبياً، والنبيّ لا يكون نبياً حتّى يكون وليّاً. فالولاية أشرف من النبوة لكونها فرعها، والنبوة أفضل من الرسالة لكون الرسالة فرعها.

[احتجاج المعتزلة على أفضلية الملائكة على الأنبياء والأولياء]:

احتجَّت المعتزلة على مدعاهم بوجهين:

/ [[ص ٧٧٧]] الأوَّل: قوله تعالى في قصَّة آدم وإبليس: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠]. فدلت على أنَّ مرتبتها أنزل من مرتبة الملائكة وأنَّ أكلهما من تلك الشجرة إنَّما يكون للوصول إلى تلك المرتبة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، والنفي المتعقب للنفي السابق عليه دليل على أعظمية الثاني على الأوَّل، كما تقول: فلان لا يردُّ قوله الوزير، بل ولا السلطان.

[جواب عن احتجاج المعتزلة]:

الجواب: أمَّا عن الأوَّل: فلأنَّ ذلك من حكاية قول إبليس ولا حجة فيه؛ لكونه كذاباً.

وعن الثاني: أنَّ الآية جاءت ردًّا على طائفتين: إحداهما من قال: إنَّ المسيح / [[ص ٧٧٨]] ابن الله، والثانية من قال: إنَّ الملائكة بنات الله. فردَّ الله عليهما أنَّ أحداً منهم لا يستنكف عن عبادة الله، ولا دلالة فيها على التفضيل ولا على عدمه.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٤) // الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [[ص ١٤٩٧]] [أفضلية الأنبياء على الملائكة]:

قوله: ويجب اعتقاد أنَّ الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة، بمعنى أكثر ثواباً؛ لحصول المشقة في طاعتهم الموجبة لارتفاع درجاتهم؛ لأنَّهم عبدوا الله مع المجاهدات النفسانية وجرَّدوا أنفسهم عن متعلقات المادة وشوائب الطبيعة مع ارتكاسها فيها وذلك من أعظم المجاهدات، فيكونوا أفضل منهم.

[أفضلية نبينا ﷺ ووصيه ﷺ على جميع الأنبياء]:

واعتماد أفضلية نبينا محمد ﷺ على جميع الأنبياء؛ لجمعه الخصال المتفرقة فيهم، وإخباره بذلك عن نفسه. واعتقاد أنَّ علياً ﷺ كذلك؛ لمساواته له بنص القرآن، وكذلك الحسنان؛ للحديث المشهور. وأمَّا باقي الأئمة فلا ريب في أفضليتهم على ما عدا أولي العزم، وعندي فيهم توقُّف. وعليُّ أفضل من باقي الأئمة؛ للعلَّة السابقة، والحسنان أفضل من الباقيين؛ لما تقدَّم، وأمَّا التسعة الباقية ففي مرتبة واحدة، وجاء في القوائم مرَّجات كالقيام بالسيف وإظهار الأمر وشدة المحنة وطول العمر وكثرة العبادة.

[حكم مخالف عليٍّ ﷺ ومحاربه]:

والمخالفون لعليٍّ ﷺ أو المعتقدون لإمامته بالبيعة فسقة. وأمَّا محاربوه / [[ص ١٤٩٨]] فكفرة؛ لحديث: «حربك يا عليُّ حربي». فلهذا يُحكَّم بكفر طلحة والزبير وجميع من قُتل يوم الجمل، ودعوى توبتهم لم تثبت؛ إذ لا تجوز بدون الاعتذار إليه. وكذلك معاوية ومن كان معه في حرب صفين وجميع أهل النهروان كلُّهم هالكون؛ لحربهم الإمام الحقَّ، فكلُّهم خوارج مرقوا من الدين.

[معنى الرجعة عند المصنَّف]:

ويجب اعتقاد كون الرجعة حقًّا؛ لإجماع الإمامية على ثبوتها وورود الأخبار بها عن الأئمة عليهم السلام. ومعناها بعث أشخاص من الأموات عند ظهور القائم عليهم السلام من أهل ولايته؛ ليتبَّهجوا بدولته ويشاهدوا فتح آل محمد، وأناس من أعدائه؛ لينالوا نقمته وتنكيله، وليس ذلك ببعيد في العقل؛ لإمكانه، وقد دلَّ النقل عليه، فيجب المصير إليه.

[تحقيق مذهب الإشراقيين في أفضلية الأنبياء على الملائكة]:

قال: هذا البحث بناه المصنَّف على ما مضى من مباحث النبوة والولاية، وأنَّها من أعلى درجات الكمال وأعظم مراتب الشرف الذي لا نهاية له ولا مرتبة بعده إلاَّ الألوهية؛ لأنَّ مرتبة الولاية المطلقة هي المرتبة الجامعة لجميع المراتب. وقد تقرَّر في مباحث الحكمة الإشراقية أنَّه لا بدَّ عند تمام النشآت الكونية الجرمية / [[ص ١٤٩٩]] المادية من ختمها بالنسخة الجامعة لجميع خواصِّ العوالم الجرمية وغيرها المسماة بالعالم الصغير الذي هو النسخة المختصرة من العالم الكبير. وإذا كانت هذه المرتبة مشتملة على هذه النسخة الكلية المشتملة على جميع خواصِّ العالم بجملته لا جرمٍ وجب أن يكون هناك شخص هو أكمل جميع أشخاص النوع من عالم الجرم وأتمَّه وأعدله. فوجب بطريق العناية الإلهية وترتيب العوالم الحاصل على النظام الأتمَّ أن تكون النفس المدبَّرة لهذا الجرم الكامل الحاوي لمراتب الاعتدال أشرف النفوس وأكملها وأفضلها. ولهذا سمَّوها بالنفس الكلية، بل هي في الحقيقة عقل كامل باعتبار توقُّف نشأة العوالم عليها بطريق العلَّة الغائية؛ لأنَّها منتهى غاية الغايات وآخر درجات النهايات وكانت متقدِّمة بالاعتبار العقليِّ وإن كانت متأخِّرة في الوجود الفعليِّ، فهي حينئذٍ العقل الأوَّل والعقل الكلِّي وعقل الكلِّ، فكانت حينئذٍ مرتبة النبوة المنشعبة عن مرتبة الولاية المطلقة المنشعب عنها الولاية الخاصة أعلى وأشرف وأفضل من جميع العوالم العقلية والنفسية والجرمية - على ما مرَّ -.

العقل يمتاز كلٌّ منهما عن الآخر، كما يقول أهل النظر بأنَّ الوجود عين الماهية في الخارج وغيرها في العقل، فيكون اشتماله عليها اشتمال الحقيقة الواحدة على أفرادها المتنوعة.

وبالثاني يكون مشتملاً عليها من حيث المرتبة الإلهية اشتمال الكلّي المجموعي على الأجزاء التي هي عينه.

وإذا علمت هذا علمت أنَّ حقائق العالم في العلم والعين كلّها مظاهر الحقيقة الإنسانية التي هي مظهر لاسم الله، فأرواحها أيضاً كلّها جزئيات الروح الأعظم الإنسانيّ، سواء كان روحاً فلكياً أو عنصرياً أو حيوانياً وصور تلك الحقيقة ولوازمها، ولذلك يُسمّى العالم المفصل بالعالم الكبير عند أهل هذه الصناعة؛ لظهور الحقيقة الإنسانية فيه، ولهذا الاشتمال وظهور الأسماء الإلهية كلّها فيها دون غيرها استحقت الخلافة من بين الحقائق كلّها.

سبحان من أظهر ناسوته

سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثمّ بدا في خلقه ظاهراً

في صورة الأكل والشارب

فأول ظهورها في صورة العقل الأوّل الذي هو صورة إجمالية للمرتبة / [[ص ١٥٠٢]] العمائية المشار إليها في الحديث - وقد سأل الأعرابي له ﷺ: - أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال ﷺ: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء». لذلك قال ﷺ: «أول ما خلق الله نوري»، وأراد العقل كما أيده بقوله: «أول ما خلق الله العقل». ثمّ صورة باقي العقول والنفوس الناطقة والفلكية وغيرها / [[ص ١٥٠٣]] وصورة الطبيعة والهولي الكليّة والصورة الجسميّة البسيطة والمركبة بأجمعها.

ويؤيد ذلك قول سيّد الأولياء عليّ ﷺ في بعض خطبه: «أنا نقطة باء بسم الله، أنا جنب الله الذي فرطتم فيه، وأنا اللوح، وأنا القلم، وأنا العرش، وأنا الكرسي، وأنا السماوات السبع والأرضون». فلمّا صحا في أثنائها وارتفع عنه حكم تجلّي الوحدة ورجع إلى عالم البشريّة وتجلّى له الحقّ بحكم الكثرة شرع معتذراً فأقرّ بعبوديته وضعفه وانقهاره تحت أحكام الأسماء الإلهية.

[سريان الإنسان الكامل في جميع الموجودات في السفر

الثالث]:

ولذلك قيل: إنَّ الإنسان الكامل لا بدّ أن يسري في جميع الموجودات كسريان الحقّ فيها، وذلك في السفر الثالث الذي من

وهذا تحقيق مذهب الإشراقيين من أهل الحكمة وإن كان للمشائين في ذلك خبط كثير كما خبط فيه أهل الكلام ووافقهم من المتكلمين طائفة، فقالوا: إنَّ الأنبياء والأولياء أشرف من الملائكة.

أقول: إنّما كان الأمر كذلك؛ لأنَّ ابتداء نشأة التكوين بالعالم الاختراعيّ الذي هو عالم العقل المشار إليه في قوله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل». ثمّ نزل إلى / [[ص ١٥٠٠]] عالم النفس على مراتبه، فيُسمّى هذين العالمين عالم الإبداع وعالم الغيب وعالم الأنوار. ثمّ نزل إلى عالم التكوين والتسطير، فهو عالم الجرم المسمّى بعالم الشهادة، مبدؤه المحيط الأعلى الذي هو أشرفها وأسرعها حركةً والمحيط بجمعها وآخره فلك القمر. ثمّ نزل منه إلى عالم العناصر المسمّى بعالم الكون والفساد من أمهاته إلى مواليد المعدنية والنباتية والحيوانية على مراتبها. ثمّ نزل منها إلى العالم الألفي الظاهر بصورة الألف وهو النسخة الجامعة أحسن الصور وأبدعها وأتمّها الحاوي لجميع العوالم المتقدمة المشتملة على جميع خواصّها المسمّى بالعالم الصغير والإنسان الصغير المشار إليه في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وفيه قول بعضهم:

أتحسب أنّك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الأكبر

فكان هو الخاتم لتلك العوالم والمكمل لجميعها والمشمّل على جميع ما فيها من الكمالات، إمّا فعلاً كما في الأنبياء والكاملين من أتباعهم، أو قوّة كما في باقي أشخاصه، فكان بذلك أشرف الكائنات وأفضل المخلوقات.

[العالم هو صورة الحقيقة الإنسانية]:

وتحقيق هذا البحث أنّهم يُقرّرون أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانية، وذلك لأنَّ اسم الله مشتمل على جميع الأسماء ومتجلّ فيها بحسب مراتبها الإلهية ومظاهرها، وهو مقدّم بالذات والمرتبة على باقي الأسماء، فمظهره أيضاً مقدّم / [[ص ١٥٠١]] على المظاهر كلّها ومتجلّ فيها بحسب مراتبه، ولهذا الاسم بالنسبة إلى غيره من الأسماء اعتباران:

أحدهما: ظهور ذاته في كلّ واحدٍ من الأسماء.

والثاني: اشتماله عليها كلّها من حيث المرتبة الإلهية.

فبالأول تكون مظاهرها كلّها مظهر هذا الاسم الأعظم؛ لأنَّ الظاهر والمظهر في الوجود شيء واحد لا كثرة فيه ولا تعدد، وفي

الكلّ، بل العجب أنّ الكلّ خُلِقَ لأجله والكلّ خادم له وهو مخدوم الكلّ، والكلّ ساجد له وهو مسجود الكلّ؛ لأنّه مظهر الذات المقدّسة وكمالها المترتبة عليها، والعالم مظهر الأسماء والصفات والأفعال المترتبة على الذات، وفيه قيل:

دواؤك فيك وما تشعُرُ

وداؤك منك وتستكبرُ

وتزعم أنّك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الأكبرُ

وأنت الكتاب المبين الذي

بأحرفه يظهر المضمُرُ

وأنت الوجود ونفس الوجود

وما فيك موجود لا يُحصَرُ

/ [[ص ١٥٠٦]] فليس كتاب أتمّ منه في مشاهدة الحقّ

ومشاهدة أسمائه وصفاته وأفعاله بعد الكتاب الآفاقيّ، والكتاب الآفاقيّ لولاه فيه لم تكن له هذه المراتب؛ لأنّ شرفه وفضله ليس إلّا به. وفي الحديث: «لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»، وفيه إشارة إلى أنّه مع الإنسان بالذات والوجود ومع العالم بالأسماء والصفات.

[تحقيق في معنى الأمانة والظلمية والجهولية]:

وإلى عظمته وشرفه أشار بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]؛ فإنّه دالٌّ على جامعيتّه واستعداده وقابليّته لنيابته وخلافته وظاهريّته ومظهريّته؛ لأنّ السماوات والأرض مع عظمتها خافوا وعجزوا عن حمل أمانته، وهو حملها وأدّى حقّها وما حصل له من حملها لا خوف ولا عجز، فكيف لا يكون أعظم وأشرف؟

والأمانة عند المحقّقين هي الخلافة؛ لعدم اشتراك الغير مع الإنسان فيها. والغرض الاطّلاع على استعداد أهل السماوات والأرض حالة إيجادهم والاطّلاع على استعدادهم وقابليّته واستحقاقه لقبول تلك الأمانة وحملها.

والظلمية والجهولية مدح له غاية المدح؛ فإنّ بهما صار مستحقاً للأمانة ومستعداً لحملها، لا كما توهم الجاهل أنّه مذمّة، فليست هناك نسخة كاملة إلهية غيره ولا صحيفة / [[ص ١٥٠٧]] جامعة للكلّ إلّا هو، فهو الخليفة والإمام المبين والكتاب الجامع.

الحقّ إلى الخلق بالحقّ، وعند هذا السفر يتمّ كماله وبه يحصل له حقّ اليقين من المراتب الثلاثة. ومن هنا تبين أنّ الآخريّة عين الأوّليّة ويظهر سرّ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ / [[١٥٠٤]] وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

[كلام الشيخ ابن عربيّ في هذا السريان]:

قال الشيخ في الفتوحات: إنّ الكامل الذي أراد الله أن يكون قطب العالم وخليفة الله فيه إذا وصل إلى العناصر متنزلاً إلى السفر الثالث ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانيّة إلى يوم القيامة، وبذلك الشهود أيضاً لا يستحقّ المقام حتّى يعلم مراتبهم أيضاً، فسبحان من دبّر كلّ شيء بحكمته، وأتقن كلّ ما صنع برحمته.

[ظهورات الحقيقة الإنسانيّة في العالم الإنساني]:

وإذا علمت أنّ للحقيقة الإنسانيّة ظهورات في العالم الكبير تفصيلاً، فاعلم أنّ لها أيضاً ظهورات في العالم الإنسانيّ إجمالاً. وأوّل مظاهرها فيه الصورة الروحيّة المجرّدة المطابقة بالصورة العقليّة، ثمّ الصورة القليبيّة المطابقة بالصورة التي للنفس الكليّة، ثمّ الصورة التي للنفس الحيوانيّة المطابقة بالطبيعة الكليّة وبالنفس المنطبعة الفلكيّة وغيرها، ثمّ الصورة الدخانيّة اللطيفة المسماة بالروح الحيوانيّة عند الأطباء المطابقة بالهيولى الكليّة، ثمّ الصورة الدمويّة المطابقة لصورة الجسم الكليّ، ثمّ الصورة الأعضاءيّة المطابقة لأجسام العالم الكبير. وبهذه التنزّلات في المظاهر الإنسانيّة حصل التطابق بين النسختين، ولهذا سُمّي بالعالم الصغير. / [[ص ١٥٠٥]] وتفصيل هذه المطابقة يحتاج إلى بسط كثير لا تحتمله هذه الأوراق، ومن تدبّر ما أوردناه فيها وكان ذا نظر صحيح وفكر مستقيم وطبع سليم عرف المطابقة منه، والله الموفّق.

[اشتغال الإنسان الصغير على الكُتُب والصُحُف]:

ثمّ إنّنا نزيد ونقول: اعلم أنّ الإنسان الصغير كتاب واحد مشتمل على الكُتُب والصُحُف؛ لأنّه من حيث روحه الجزئيّ وعقله المجرّد كتاب عقليّ مسمّى بأُمّ الكتاب، ومن حيث قلبه اللوح المحفوظ والكتاب المبين، ومن حيث نفسه المنطبعة الطبيعيّة كتاب المحو والإثبات، ومن حيث بدنه وجسده الكتاب المسطور، ومن حيث مجموعيّته نسخة الكلّ وجامع الكلّ فهو كتاب جامع للكلّ، كافٍ في مطالعة الكلّ والمشاهدة له تحت آياته وكلماته. قال بعض المتأخّرين: وليس بعجب أنّ الكلّ فيه وأنّه جامع

العنصريَّة. فكما أنَّ النزول الأوَّل من الإنسان الصغير بإرادة كليَّة والثاني بإرادة جزئيَّة منضمَّة إلى الكليَّة فتتحرك الأعضاء والجوارح بعد الجزم على الفعل ويتبعه ظهور الأفعال في الخارج، كذلك الإنسان الكبير النزول الأوَّل فيه من حضرة الروح الأعظم لا يكون إلا بإرادة كليَّة إجماليَّة غيبيَّة والثاني بإرادة جزئيَّة منضمَّة إلى تلك الكليَّة مفصَّلة معيَّنة في حضرة النفس الكليَّة؛ لتتحرك بها الساعات التي هي بمثابة اليد والأعضاء في الإنسان الصغير ويظهر تلك الأفعال في الخارج الذي هو عالم العناصر والمواليد.

وكما أنَّ سلطان الروح الجزئي الذي هو الروح الإنساني لا يكون إلا في الدماغ، فكذلك سلطان الروح الكلي الذي هو روح العالم لا يكون إلا في العرش؛ / [[ص ١٥٠٩]] لأنَّه بمثابة الدماغ. وكما أنَّ مظهره الأوَّل في الصغير هو القلب الحقيقي الذي هو النفس الناطقة، كذلك مظهره الأوَّل في الكبير النفس الكليَّة التي هي بمثابة القلب الحقيقي فيه. وكما أنَّ مظهره الأوَّل في الصغير في عالم الشهادة هو القلب الصوري الذي في الصدور وقد يُعبَّر به عن الصدر الذي هو منبع الحياة الحيوانيَّة، كذلك مظهره الأوَّل في الكبير في الفلك الرابع الذي هو في قلبه الصوري وهو فلك الشمس؛ فإنَّه منبع الحياة الصوريَّة في العالم؛ لأنَّه بمنزلة الصدر في الصغير والشمس بمنزلة الحياة الحيوانيَّة فيه؛ إذ به يحيى جميع الأعضاء والجوارح في الصغير وبه يحيى جميع الحيوانات والنباتات في الكبير. فهو البيت المعمور المشار إليه في الشريعة أنَّه في السماء الرابعة وجُعِلَ مقام عيسى وكانت معجزته إحياء الموتى؛ لأنَّ البيت المعمور هو قلب الإنسان الكبير ومقام عيسى الحقيقي الذي هو روح الله؛ فإنَّ الإنسان الحقيقي روح الله وبه يحيى الموتى. والحياة الحقيقيَّة أعظم من الحياة الصوريَّة ومعجزة نبينا ﷺ أعظم؛ لأنَّ عيسى كان يحيى الموتى الصوريَّة في بعض الأوقات ونبينا كان يحيى الموتى المعنويَّة دائماً، كذلك خلفاؤه وأولاده المعصومون عليهم السلام.

[تحقيق في معنى الطور وما يتعلَّق به]:

وقد أشار الحقُّ تعالى إلى هذه الجملة بقوله: ﴿وَالطُّورِ﴾ وكتاب مَسْطُورٍ ﴿﴾ [الطور: ١ و٢]. فالطور هو العرش المعبر عنه بالعقل الأوَّل، والكتاب المسطور هو / [[ص ١٥١٠]] الكرسي المعبر عنه بالنفس الكليَّة؛ لنقوش المعلومات عليها

[الإنسان الكبير بجملته كشخص واحد وحيوان واحد]:

وإذا عرفت ذلك فنقول: الإنسان الكبير هو بجملته كشخص واحد وحيوان واحد ذو نطق وحياء وإرادة واختيار؛ لأنَّ العالم بجملته أحد عشر كرة والشمس في حاقِّ الوسط، فوقها فلك المريخ والمشترى وزحل وفلك الثوابت والأطلس وتحتها فلك الزهرة وعطارد والقمر وكرة النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض، والجملة بدن واحد، والنفس الكليَّة روحه، وواجب الوجود تعالى روح روحه، والجملة المذكورة حيوان ناطق عاقل يفعل بالاختيار، والأرض في الوسط كالثقل في الأمعاء. والحيوان الأعظم لا موت له والذي في الأرض حياته عرضيَّة كالخلط بين الأمعاء في الإنسان. وخلق هذا العالم الأكبر في ستَّة أيَّام، كما أنَّ خلق العالم الأصغر في ستَّة أشهر، وذلك دالٌّ على التطبيق. فأفعال الله تعالى في صورة الإنسان الكبير بعينه كأفعاله في صورة الإنسان الصغير؛ لأنَّ أفعاله عند صدورها وبروزها من مكان غيبيها إلى مظهرها على مراتب:

[مراتب صدور أفعال الله تعالى]:

الأوَّل: في حضرة روحه؛ لكونها في مكنن غيبه الذي هو غيب غيوبه؛ لأنَّها في تلك الحضرة في غاية الخفاء والكمون، كأنَّها غير مشعور بها من صفاتها ولطافتها. الثاني: في حيِّز قلبه، ونزولها من تلك الحضرة إليها عند استحضرها وإخطارها به.

الثالث: في مخزن خياله، ونزولها فيه مشخَّصة معيَّنة.

/ [[ص ١٥٠٨]] الرابع: في حضرة شهادته وحواسه بتحرك أعضائه عند إرادة إظهارها وإبرازها في الخارج.

[مراتب صدور أفعال الإنسان الكبير]:

فكذلك الإنسان الكبير؛ فإنَّ كلَّ ما يحدث في العالم من الأمور العينيَّة الشهاديَّة - كليَّة كانت تلك الأمور أو جزئيَّة - فلها هذه المراتب:

الأوَّل: ثبوتها في حضرة الروح الكليَّة الأعظم وعالم الإجمال.

الثاني: عند نزولها من تلك الحضرة إلى حضرة النفس الكليَّة مفصَّلاً.

الثالث: عند ظهورها في عالم الخيال المطلق ونزولها بكسوة للصورة الروحانيَّة والجسمانيَّة معاً في عالم الأفلاك والعلويَّات خصوصاً في سماء الدنيا؛ لأنَّها بمثابة الدماغ من الإنسان.

الرابع: عند ظهورها في عالم الشهادة الحسيَّة بصور الموادِّ

لذاته، والقلم إشارة إلى العقل الأوّل؛ لإفاضته على ما دونه كإفاضة القلم على اللوح أو الورق، والأوراق إشارة إلى الأجسام والعناصر وما يسطرون عليها من المخلوقات والموجودات المسطورة عليها من الدواة والقلم المعبر عنها بالحروف والكلمات.

وإلى هذا أشار الإمام جعفر الصادق الأمين عليه السلام بقوله: «عقل الكلّ علمه، ونفس الكلّ حياته، والطبائع قلمه، والأجسام لوحه».

وقيل: الطبيعة قوّة نافذة من نفس الكلّ في جميع الأجسام السماويّة والأرضيّة من محدّب فلك المحيط إلى مركز الأرض، وقيل: الطبيعة عبارة عن الحقيقة الجامعة للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحاكمة على هذه الأربع، والعنصريّ ما كان متولّداً من الأركان الأربعة.

/ [[ص ١٥١٢]] قال الفاضل المتأخّر (قدّست نفسه): إنّ السماوات السبع وما فيها عند أهل الذوق من العناصر الأربعة. وقال: إنّ النقلات الدالّة على ذلك كثير.

أقول: منها ما ذكره الإمام الأوّل والرئيس المقدّم الأكمل سيّد الأولياء وسلطان الورى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه أفضل التحية والسلام) في خطبة المبدأ المذكورة في نهج البلاغة.

[الطبائع الأربعة عند جابر بن حيّان]:

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ جابر بن حيّان الصوفي عليه السلام في كتابه المسمّى بكتاب العالم العلويّ والسفليّ؛ فإنّه قال: إنّ الطبائع الأربعة القديمة إذا اعتدلت حتّى لا يكون جزءاً واحداً منها يزيد ولا ينقص ويكون بالسواء في ميزان السبخات جاء من ذلك ما لا يفسد أبداً.

وقال في كتاب الشمس والقمر: إنّها لمّا اعتدلت طبائعها إلّا طبيعتين أرانا الله تعالى بهما علامتين، فنقص منها وزاد فيهما؛ ليخالف بينهما. فوجب بالبرهان أنّ ما اعتدلت ثلاث طبائع وزادت الرابعة خالد أيضاً؛ لأنّنا وجدنا العالم العلويّ اعتدلت طبائعه، / [[ص ١٥١٣]] فطالت مدّته وبعُد الفساد منه.

وإنّ الله تعالى لمّا خلق الأشياء كلّها من العناصر الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض، خرجت الأسطقسات الأربعة من العوالم القديمة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فلمّا تزاوجت صار من ذلك للنار جزءان: حرارة ويبوسة، وللنار جزءان: برودة ورطوبة، وللنار جزءان: حرارة ورطوبة،

مفضّلاً. ويجوز تعبير العقل بالقلم وتعبير النفس باللوح؛ لإفاضة العقل العلوم والحقائق على النفس كإفاضة القلم على اللوح. ويجوز أيضاً تعبير العرش بالأطلس وتعبير الكرسيّ بفلك الثوابت.

والرقّ المنشور هو الهيولى الأعظم الكلّيّة؛ لسذاجتها ولطافتها وخلوّها في نفس الأمر عن الصور عند تجرّدها وبساطتها ونقوشها بحروف الموجودات وصور المخلوقات كالرقوم على الرقّ، وإن كانت الهيولى في الخارج لا يمكن تصوّرها منفكّة عن الصورة، وكذلك الصورة لا يمكن انفكاكها في الخارج عن الهيولى، وذلك لقابليّتها واستعدادها لانتقاش الصور عليها.

والبيت المعمور هو السماء الرابعة؛ لنزول الصورة عليها من العالم العلويّ كنزول صورة القلب على الإنسان من حضرة النفس الناطقة والروح الجزئيّ، ونفخ الروح الحيوانيّ فيها كنفخ الروح الحيوانيّ في قلب الإنسان.

والسقف المرفوع هو السماء الدنيا؛ لارتفاعه على الأرض. والبحر المسجور هو الهيولى العنصريّة المملوّة بصور الموجودات والمخلوقات، كما أنّ الطور فينا هو الدماغ الذي هو بمثابة العرش، والكتاب المسطور هو خيالنا المملوّ بنقوش الموجودات المرتسمة فيه، والرقّ المنشور هو هيولى الجسد وما عليها من الأعضاء والجوارح، والبيت المعمور هو القلب المعنويّ دون الصوريّ، والسقف المرفوع هو القلب الصوريّ، والبحر المسجور هو الحقائق والمعارف اللازمة لهذين القلبين أو القوّة المتخيّلة؛ لأنّها كالبحر المملوّ بالأموح والأوضاع من الصور والأشكال المتعاقبة المتتالية كما هو معلوم في خواصّ المتخيّلة. وهذا التقابل على سبيل الإجمال واقتضاء هذا المكان، وإلّا / [[ص ١٥١١]] فالتقابل التفصيليّ يحتاج إلى بسط كثير لا يحتمله هذا المقام.

[تحقيق في معنى النون وما يتعلّق به]:

ثمّ إنّ هذا يطابق قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾﴾ [القلم: ١]؛ فإنّ الدواة هو العقل الأوّل، والقلم هو النفس الكلّيّة، والأوراق الأجسام والعناصر، ولهذا قال عليه السلام: «جفّ القلم بما هو كائن»، وهو شاهد بأنّ الدواة الروح الأعظم؛ لفيضه على الكلّ، والقلم العقل الكلّيّ؛ لإفاضته على النفس الكلّيّة، والأوراق الأجسام والعناصر. فالنون يكون إشارة إلى الدواة التي هي الروح الأعظم من إجماله الحقائق المجموعيّة اللائقة

الإجمال الكليّ، لا من حيث التفصيل. ولهذا لمّا سمع اليهود هذا الحديث قالوا: فإنّ الله تعالى الآن معطلّ؛ لأنّه قد فرغ من الأمور كلّها. فقال النبيّ ﷺ: ليس كذلك؛ فإنّه يوصل القضاء إلى القدر. وذلك لأنّ التفصيل الجزئيّ مطابق للأمر الكليّ وواقع على ترتيبه، ويُسمّى / [[ص ١٥١٥]] الأوّل علم القضاء والثاني علم القدر، ويجوز الفراغ من القضاء الإلهيّ ولكن لا يجوز من القدر التابع له؛ فإنّ إيصال القضاء إلى القدر ووقوع القدر بموجب القضاء واجب، بل هو فعله وشأنه الذي هو فيه بحكم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩].

ومصدق ذلك ما روي أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام كان جائزاً عند حائط مايل، فأسرع في المشي، فقال له بعض أصحابه: أتفرّ من قضاء الله؟ فقال: «بل أفرّ من قضائه إلى قدره». لأنّ كلّ شيء يجري في الوجود يكون من القدر المطابق القضاء الإلهيّ؛ لقوله تعالى: ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الإسراء: ٥٨]، أي في العقل الأوّل الإجماليّ.

وفي هذا الباب أسرار وأبحاث لا يجوز كشفها أكثر من هذا؛ لأنّ سرّ القدر منهيّ عن كشفه عند غير أهله، والله أعلم.

[استدلال على أفضليّة الأنبياء مبنيّ على تجرّد النفس]:

قال: واستدلّ بعضهم بأنّ الإنسان مركّب من النفس الناطقة والبدن، والنفس الناطقة من عالم الملكوت وهي من الأنوار الإلهيّة كالملائكة، وأفعالها أفعال الروحانيّات من العلوم والمعارف والتأثير في العالم السفليّ إذا صفت عن الكدورات الحيوانيّة، كما في الأنبياء والأولياء من تجريدهم انفسهم من علائق ظلمات البدن ومتعلّقات الطبيعات، والبدن آلة لها في اكتساب الكمالات من الإدراكات والعبادات وممارسة الخيرات. فذات الإنسان الذي حصل لنفسه / [[ص ١٥١٦]] كمالات غير ممكنة للمجرّدات بتقدير كون الملائكة مجرّداً أشرف، والأفعال الشريفة الصادرة عنه مع عوق القوى البدنيّة ومنع الأضداد العنصريّة أفضل من أفعال الملائكة الخالية عن هذه الشوائب. والأنبياء والأولياء موصوفون بالكمالات الروحانيّة من العلوم والمعارف وخوارق العادات من التأثيرات في الأجسام العنصريّة والإنبياء عن الغيوب، فكانوا أفضل من الملائكة.

[استدلال على أفضليّة الأنبياء غير مبنيّ على تجرّد النفس]:

وهذا الاستدلال كما تراه مبنيّ على تجرّد النفس، وأكثر المتكلّمين يُنكرونه ويقولون: إنّها من جملة عوالم الجسميّة، فلا

وللأرض جزءان: برودة ويبوسة، ثمّ خلق من ذلك العالمين العلويّ والسفليّ. فلمّا اعتدلت طبائعه بقي على الزمان وما اختلفت فيه ركة الكون والفساد. فلمّا خلق الله تعالى الشمس عدلّ طبائعها إلّا الجزء الناريّ؛ فإنّه زاد فيها، فجاءت بلون النار. وخلق تعالى القمر معتدل الأجزاء إلّا الجزء المائيّ غلب عليه، فجاء بلون الماء، فكان الغالبان الفاعلان؛ لأنّ الفاعلين النار والماء والمنفعلين الأرض والهواء.

قال في كتاب التجميع: إنّ في العالم السفليّ ما اعتدلت طبائعه، فصار باقياً على الزمان لا تحرقه النيران ولا تصديه مياه الغدران، وهو الذهب الخالص الذي طبخته الطبيعة، فنقت أدرانه، فالبقاء الدائم في الأشياء يحتاج إلى تعديل الطبيعة.

قال: حتّى إنّنا لو قدرنا واستطعنا أن نأخذ رجلاً فنفضله ونعدّل طبائعه ونرّده خلقاً جديداً لعاد لا يموت أبداً. فاعرف ذلك وتأمله.

[تحقيق معنى الدواة والقلم والأوراق عند الأمليّ]:

ثمّ قال الفاضل المتأخّر بالله: إنّ شئت قلت: الدواة عالم الجبروت؛ لأنّه فوق الملكوت وهو عالم العقول والمجرّدات، والقلم عالم الملكوت؛ لأنّه فوق الملك / [[ص ١٥١٤]] وهو عالم النفوس والأرواح، والأوراق عالم الملك الذي هو عالم الجسمانيّات والعناصر؛ لأنّه بمثابة الألواح والأوراق؛ لسذاجته حين خلّوه من السطور والرقوم. فالروح الأعظم يكون كالدواة؛ لإجمال الحقائق والمعارف فيه إجمالاً كليّاً غيبياً كروحنا الجزئيّ بالنسبة إلى عقولنا الجزئيّة، والعقل الكليّ يكون كالقلم الذي يأخذ عن الدواة ويفيض على الألواح من النفوس والأجسام، والنفس الكليّة والأجسام والعناصر بأجمعها تكون كالأوراق والألواح؛ لقابليّتها لتلك الصور والنقوش، موافقاً لقوله عليه السلام: «جفّ القلم بما هو كائن»؛ لأنّ القلم الذي هو العقل الأوّل جفّ بما كتب من دواة الروح الكليّ على النفس الكليّة وما دونها من حيث الإجمال والتفصيل؛ لأنّ الحقائق على وجه الذي تقرّر تكون من الروح الأعظم ثابتاً على سبيل الإجمال وفي العقل الأوّل على سبيل التفصيل وفي النفس والأجسام على سبيل الإجمال والتفصيل معاً.

[تحقيق معنى فراغه تعالى]:

وقد ورد في الحديث عنه ﷺ: «فرغ الله تعالى من الأربع، من الخلق والخلق والرزق والأجل»، ومعناه فرغ منها من حيث

الوحي:

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠ هـ):

/ [[ص ١٠١٨]] [السُّرُّ الثاني: الوحي وذكر أسرارهِ]:

الثاني: في الوحي وذكر أسرارهِ.

[الفرق بين الوحي والإلهام]:

اعلم أنَّ الوحي هو ما يحصل من الحقِّ تعالى بواسطة الملكِّ بالوجه الخاصِّ الذي له، ولذلك لا تُسمَّى الأحاديث القدسيَّة بالوحي، والقرآن كذلك؛ لأنَّه كلام الله تعالى.

وأيضاً الوحي قد يحصل بشهود الملكِّ وسماع كلامه فهو من الكشف الشهوديِّ المتضمَّن للكشف المعنويِّ، والإلهام قد يحصل من الحقِّ تعالى من غير واسطة الملكِّ بالوجه الذي له مع كلِّ موجود، فهو من الكشف المعنويِّ فقط.

وأيضاً الوحي من خواصِّ النبوة؛ لتعلُّقه بالظاهر، والإلهام من خواصِّ الولاية؛ لتعلُّقه بالباطن.

وأيضاً فهو مشروط بالأداء والتبليغ دون الإلهام.

وأيضاً الوحي هو ما قبَّله العقل عمَّا هو أعلى منه ويوجد في النفس تاماً لم تُؤلَّفه قواها وتأمَّل منه النفس ما ليس استنباطه بذاتها ولا استخراجُه بفكرها؛ لأنَّه يجمع إلى ما فيه من صحَّة تقدُّم المعرفة سداد قصده وتوسُّط مصلحته ما أجرى إليه وهو مقصود على شخص في العصر ينطق به في اليقظة وبين النوم واليقظة ولا يغادر ما عليه الأمر وعالم المصلحة.

/ [[ص ١٠٢٠]] [تقسيم الوحي بالخاصِّ والمُشترك]:

ثمَّ إنَّا نزيد في هذا البحث فنقول: الوحي علم غيبيِّ سماويِّ يصل إلى الأنبياء والرُّسُل عليهم السلام بالواسطة وغير الواسطة. فالذي بالواسطة كالعلم الحاصل لهم بواسطة جبرئيل أو غيره من الملائكة، والذي بغير الواسطة العلم الحاصل لهم من الله خاصَّة. وهذا الوحي بقسميه خاصٌّ بالأنبياء عليهم السلام والعلم الحاصل منه يُسمَّى الكتاب الإلهيِّ والعلم الربانيِّ.

وأما الوحي المُشترك فهو الوحي الحاصل للإنسان والحيوان والنبات والمعدن والساء والأرض مثل: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢]، ومثل: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]، ومثل: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ﴾ [القصص: ٧]. وهذا يُسمَّى بالوحي الخفيِّ؛ لأنَّ الوحي الأوَّل المختصَّ بالأنبياء يُسمَّى بالوحي الجليِّ.

يستقيم على جملة مذاهب المتكلِّمين، ولهذا عدل المصنِّف في الاستدلال عن هذا وقال: إنَّ الأنبياء والأولياء عبادتهم أشقَّ باعتبار أنَّهم عبدوا الله تعالى مع معارضة القوَّة الشهويَّة لهم ولم تشغلهم شواغل القوَّة الطبيعيَّة الملازمة لهم عن ملازمة العبادة والإقبال على الحضرة الإلهيَّة، فكانت عبادتهم لذلك أشقَّ؛ لاشتغالها على المجاهدات النفسانيَّة والرياضيات البدنيَّة حتَّى يحصل لهم الاستعداد للوصول إلى كما لا تتم الممكنة، بخلاف الملائكة الذين لا معارض لهم ولا ممانع عن كما لا تتم، فكان وصولهم أسهل وطريقهم أقلَّ إتعاباً، مع أنَّ ما وصل إليه الملائكة مع تلك السهولة وصل إليه الأنبياء والأولياء مع هذه المشاقِّ والقواطع والموانع، فكانوا بذلك أفضل وأكمل. ولم يتعرَّض المصنِّف للنفس في هذا التقرير أنَّها جسمانيَّة أو / [[ص ١٥١٧]] مجرَّدة، فكان مطابقاً لمذهب المتكلِّمين وغيرهم.

[استدلال على أفضليَّة الأنبياء مبنيٌّ على النقل]:

وأكثر أهل الكلام يرجعون في التفضيل إلى دلائل النقل؛ فإنَّ آية الاصطفاء دالة عليه دلالة ظاهرة؛ فإنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] مستلزم لدخول الملائكة في ذلك الاصطفاء؛ لدخولهم في جملة العالم، والاصطفاء هو الاختيار، والاختيار من الله إنَّما يقع على وجه الصواب، فلو لم يكن الأنبياء أهلاً لذلك الاصطفاء لما وقع ذلك من الله تعالى؛ لأنَّه ليس على غيبه بمتمَّهم، فلا يضع الشيء في غير موضعه ولا يُعطيهِ إلا ما يستحقُّه بسبب استعداده، وذلك بيِّن واضح.

ومن أنكر هذا واعتقد أنَّ الملائكة أفضل فقد جهل بحقيقة الولاية، وما عرف الثمرة المجتناة منها، وكان من المحجوبين عن ارتضاع ثدي الحكمة وحقائق المعارف؛ فإنَّ من تطلَّع سرُّه على حقائق الولاية ودقائقها عرف جلالة حالها وعظم مرتبتها وأنَّها لا يلحقها شيء من مراتب الكمال بعد الإلهيَّة. وإذا ثبت أنَّ مطلق الولاية الشاملة للنبوة والولاية الخاصَّة أشرف من مرتبة الملائكة، فالذي عليه اعتقاد أهل التحقيق من المسلمين أنَّ نبيَّنَا محمداً صلى الله عليه وآله أشرف الأولياء وأكمل الأنبياء لم يلحقه منهم لاحق ولا يسبقه إلى الفضل سابق. وقد أخبر بذلك عن / [[ص ١٥١٨]] نفسه وبيَّنه لأُمَّتِهِ، وقد سبقت منَّا الإشارة إلى هذه المسألة مستوفاة في باب النبوة.

[الوحي الخاصّ إمّا بواسطة أو بغير واسطة]:

ثمّ الوحي قد يكون بالواسطة إمّا بصوت ملك أو هاتف غيبي أو صوت جوارحيّ يسمعه الوليّ ويعرف معناه، وإمّا بغير صوت فبواسطة أحد الحواسّ العشرة، أو في النوم كحال الأنبياء في مبدأ النبوة، وقد يُعبّر عنه بالإلهام.

وقد يكون بلا واسطة فيكون بقذف المعارف والمعاني في قلب الوليّ من عالم الغيب دفعة، ويُعبّر عنه بالفيض والتجليّ والسوانح؛ لأنّ نور / [[ص ١٠٢٠]] الشمس إذا وقع في بيت شاهد صاحبه كلّ ما فيه ممّا خفي لظلمة البيت، فكذلك صاحب الإلهام بالنسبة إلى بيت قلبه؛ فإنّه يشاهد ما فيه كان مخفياً لظلمة قلبه بإشراق نوره؛ لقوله ﷺ: «إذا أراد الله بعبد خيراً ففتح عينيّ قلبه ليشارك بهما ما كان غائباً عنه».

[الوحي المشترك إمّا بسبب أو بغير سبب]:

والعامّ من الإلهام قد يكون بسبب ويكون حينئذٍ حقيقيّاً، وذلك بتسوية النفس وتهذيبها وتحليلتها بالأخلاق الحميدة والأوصاف الجميلة، وما هو بغير سبب ويكون حينئذٍ مجازياً، فذلك بخواصّ النفوس واقتضاء الطبائع والأمزجة وخصوصيّات الأزمنة والأمكنة من زمان استقرار النطفة في الصلب إلى زمان وقوعها في الرحم إلى زمان تعلّق الحياة إلى زمان الخروج من الرحم بحسب الطالع وبالسحر والشعبدة والكهانة وأمثال ذلك من هذه الأفعال، ويُعبّر عنهم بالراهبين والسحرة والكهنة والكفرة.

[كيفية التمييز بين هذين الإلهامين]:

والتمييز بين هذين الإلهامين يكون لصاحب المركب الإلهيّ ذي الفكر الدقيق النبويّ والشهود الحقيقيّ المطلّع به على حقائق الأشياء المعبرّ عنه بالحكمة الإلهيّة، وصاحب هذه المرتبة على الحقيقة الأولى هو النبيّ، ثمّ الوليّ، ثمّ كلّ من كان على قدمها من الأولياء وأمثالهم. وكلّ من لا معرفة له في التمييز بين هذين / [[ص ١٠٢١]] الإلهامين فليس بعارف ولا وليّ ولا مستحقّ لأن يكون مرشداً وهادياً.

[أقسام الخواطر]:

ولهذا كانت الخواطر أربعة وجعلوا كمال المعرفة بمعرفة التمييز بين هذه الخواطر، وهي الخاطر الرحمانيّ والباطن الملوكيّ والباطن الشيطانيّ والباطن النفسانيّ، ولصعوبة التمييز بين هذه الخواطر وجب متابعة الأنبياء والأولياء الذين لهم معرفة التمييز بين هذه الخواطر.

[الباطن الرحمانيّ]:

فالباطن الرحمانيّ هو الداعي للتوجّه إلى الله تعالى بالكليّة وترك ما سواه؛ لقوله ﷺ: «من انقطع إلى الله كفاه الله كلّ مؤونة».

[الباطن الملوكيّ]:

والباطن الملوكيّ هو الذي يدعو إلى الطاعة والعبادة والخيرات والمبرّات وكلّ ما يتعلّق بالشرعية والطريقة والحقيقة؛ لأنّ المراد بالشرعية التخلّي عن الرذائل النفسانيّة، وبالطريقة التحلّي بالكلمات العقلية، وبالحقيقة مشاهدة الوجود من حيث هو في نفسه من كونه مجرداً عن الموجودات، ثمّ من حيث ظهوره وبروزه في مظاهر صفاته وأفعاله التي هي مرايا أسائه التي هي مجالي ذات الحقّ، ثمّ مشاهدة الوحدة في عين الكثرة، ثمّ مشاهدة الكثرة في عين الوحدة من غير / [[ص ١٠٢٢]] حلول ولا اتّحاد، بل مشاهدة كلّ منها في مقامه بقدر ما تقتضيه القوّة البشريّة على وفق استعدادها.

[الباطن الشيطانيّ]:

والباطن الشيطانيّ هو الذي يدعو إلى التوجّه الكليّ إلى هوى النفس ومخالفة الحقّ وتركه لذلك؛ لأنّ مراده مخالفة الله وموافقته؛ لأنّه العدو والعدوّ لا يريد لعدوّه خيراً.

[الباطن النفسانيّ]:

والباطن النفسانيّ هو الذي يدعو إلى شيء معيّن من الملبوس والمأكل والقول والفعل، ولا يتعدّى إلى غيره أصلاً، ولو عرض عليها خيراً منه بمراتب. والفرق بينه وبين الشيطانيّ أنّها يخالف الله في شيء واحد والشيطانيّ يخالفه في كلّ ما يمكنه. فالملك والرحمن جند واحد والشيطان والنفس جند واحد، ولهذا قال ﷺ: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»، وقيل: أعداء الإنسان أربعة: الدنيا، والهوى، والنفس، والشيطان.

[معنى الكشف لغةً واصطلاحاً]:

وأما الكشف فهو عامّ وخاصّ وصوريّ ومعنويّ. ومطلّقه يصدق على الوحي والإلهام، وكلّ ما يحصل من التجليات والفيض من العلوم والمعارف بالنسبة إلى أهل المجاهدة فهو علوم ومعارف معيّنة مخصوصة يكشفها الله عليهم بكشف / [[ص ١٠٢٣]] غطاءهم من أعين بصيرتهم، وهي المعبرّ عنها بالعلوم اللدنيّة والمعارف الوجدانيّة؛ لأنّ الكشف لغةً رفع الغطاء عن وجه المطلوب، واصطلاحاً اطلاع العارف على ما وراء الحجب الغيبيّة بقوّة الكشف الإلهيّ. وفيه يقول بعض العارفين:

لقد كنت دهرًا قبل أن يُكشَفَ الغطاء

أخال كأني ذاكر لك شاكر

فلما أضاء الليل أصبحت عارفاً

بأنك مذكور وذكر وذاكِر

[أقسام الكشف]:

وهو صوريٌّ عامٌّ، ومعنويٌّ خاصٌّ.

[حصول الكشف بطريق المشاهدة]:

فالأوَّل هو ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواسِّ الخمسة إمَّا بطريق المشاهدة كروية المكاشف صور الأرواح المتجسِّدة والأنوار المشخَّصة، فيا لها من أنوار متألِّقة وأضواء مشرقة تظهر في هياكل معتدلة تيمس وتختال في حلل البهاء والكمال: اشتر العزُّ بها عزُّ فما العزُّ بغال.

[حصول الكشف بطريق السماع]:

أو بطريق السماع كسماع النبيِّ الوحيِّ النازل عليه كلاماً منظوماً أو صوتاً مثل / [[ص ١٠٢٤]] صلصلة الجرس أو دويِّ النحل، كما جاء في الحديث الصحيح أنَّه ﷺ كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه، ويا لها من كلمات مسموعة هي عند العارف ألطف من النسيم وأحلى من التسنيم، تتضمَّن معانٍ إن تجسَّدت فهي النور على صفحات حدود الحور ظاهراً، وإن تروَّحت رقت حقائقها بقلم العقل على لوح النفس باطناً.

[حصول الكشف بطريق الاستنشاق]:

أو على سبيل الاستنشاق، وهي التنسُّم بالنفحات الإلهية والتنشُّق بفوحات الربوبية، كما في قوله ﷺ: «إنَّ لربِّكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرَّضوا لها».

ولهذا قال العارف أبو مدين: فعرضتُ لتلك النفحات عند سلوكي وسيري ودخولي بلاد الظلمات حال استتار الشمس تحت الأرض، فشممت رائحة تشبه رائحة العنبر الأشهب ويناسب العود المندليّ. فلما قطعت تلك الأرض بواسطة سيري وسلوكي خطَّ الاستواء بدت لي تلك الشمس المستحسنة وظهرت من / [[ص ١٠٢٥]] المشرق المتألَّف وظهرت بواسطة نورها نفحات أزكى من المسك الأذفر وأبهى من الزبرجد الأخضر والياقوت الأحمر عطَّرت الكونين. فقلت: الله أكبر! لا أثر بعد عين. وظهر لي سقط الدرِّ فيه نفائس الجواهر يحتوي على الأجرام النورية والكواكب المضيئة تتقدَّمها الكواكب الأصهب. ثم غشي- نور بصري عن إدراك ما بقي ولم تفِ القوة البدنية بإدراك ما

هناك، فوقفت منقطعاً وبقيت متحيراً وذكرت قوله ﷺ: «رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعدَّ طوره».

[حصول الكشف بطريق الملامسة]:

أو على طريق الملامسة وهي الاتِّصال بين النورين العلويين أو بين الجسدين المثاليين، كما نُقل عنه ﷺ أنه قال: «رأيت ربِّي ليلة المعراج في أحسن صورة، فوضع يده بين كفتي، فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت علوم الأوَّلين والآخرين». وهذه الرؤية لا تُنسب إلى البصر؛ فإنَّها لم تكن به، بل بالبصيرة؛ لأنَّ الواجب في هذا المكان تأويل الرؤية بحكم الأصول؛ لئلاَّ يُؤدِّي إلى التجسُّم والتحديد والحدوث والإمكان، كتأويل اليد بالقدرة والجنب بالطاعة والوجه بالثواب تارةً وبالذات أخرى.

[تحقيق معنى الصورة الإنسانيَّة]:

ومن هذا قول الشجرة لموسى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [القصاص: ٣٠]؛ فإنه ليس / [[ص ١٠٢٦]] المراد بما هو، بل إنَّها صارت مأمورة بهذه الكلمة من عند الله، وكان نطقها نطق الله بالألحاد فيه، كما ظهر من الحلاج وغيره من العارفين. وعند التحقيق ما سمع الكلام إلا من نفسه القدسيَّة؛ فإنَّ الصورة الإنسانيَّة أعظم من الشجرة وأشرف المظاهر الربانيَّة. فمعنى قوله: «رأيت ربِّي ليلة المعراج في أحسن صورة» ليس إلا هذا؛ فإنه ما رآه إلا في صورته المحمَّديَّة التي هي أحسن الصور وأشرفها؛ فإنه لا يمكن مشاهدة الحقِّ تعالى ورؤيته على التمام إلا في صورة الإنسان الكامل وفي غير الكامل لا على التمام.

ولهذا قال ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربَّه»، وقولهم: «اعرف نفسك تعرف ربَّك»، وذلك هو معنى قوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته». ولهذا قال عليٌّ ﷺ: «الصورة الإنسانيَّة هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصر من اللوح المحفوظ، وهي الشاهد على كلِّ غائب، وهي الحجَّة على كلِّ / [[ص ١٠٢٧]] جاحد، وهي الصراط المستقيم إلى كلِّ خير، وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار».

[حصول الكشف بطريق الذوق]:

أو على طريق الذوق وهو الأكل من الأطعمة الإلهية اللذيذة الشهية كما قال ﷺ: «إني أظلل عند ربِّي يطعمني ويسقيني»، وقال: «إني شربت اللبن حتَّى خرج الرِّيُّ من بين أظفيري، فأولت ذلك بالعلم».

مظهر العقل الأوّل ومظهر الرحمن ويُعبّر عنها بالعرش والكرسيّ، ثمّ كشف الجنان الثمانية الواقع بين التاسع والثامن مع ما فيها من الحور والغلمان والنعيم والرضوان.

ثمّ كشف عالم الخيال المطلق وهو ظهور الروحانيّات في صور الجسمانيّات نزولاً وظهور الجسمانيّات في صور العلويّات عروجاً. ومجمع هذا العالم مدينتي جابلقا وجابرصا؛ فإنّ فيهما من الأشباح النوريّة ما تفوت الإحاطة كثرة. وإنّما كان هذا خيالاً مطلقاً لعمومه وشموله لجميع المجرّدات والماديّات؛ فإنّ كلّاً منها يمكن تشكّله. ومنه الصور المشاهدة في النوم وفي المرآة؛ لكونها لا في أين، بل معلّقة في لوح الخيال المطلق على وجه كليّ، ويُعبّر عنه بعالم المثال.

ثمّ كشف عوالم النفس والعقول المجرّدة، ثمّ كشف أرواح الملائكة المهيمنة، / [[ص ١٠٣٠]] ثمّ كشف ما في ضمير النفس الكليّة من العلوم والمعارف الفائضة عليها من العقل الأوّل من العلوم والمعارف الفائضة عليه من الله تعالى من غير واسطة؛ لأنّه ليس في كتّاب الله أعظم من هذين الكتّابين بالنسبة إلى الآفاق ولا يطّلع عليهما إلاّ الخليفة أو النبيّ أو الرسول أو الوليّ. ثمّ كشف حضرة الأفعال الإلهيّة ووضعها في موضعها بحكم التوحيد الفعليّ، ثمّ كشف حضرة الصفات الإلهيّة ووضعها في موضعها من غير نفي ولا إثبات بحكم التوحيد الوصفيّ، ثمّ كشف حضرة الذات الإلهيّة ومشاهدتها في مظاهرها من غير احتجاب عنه بفعل أو اسم أو صفة أو نعت أو رسم، وليس في الكشف المعنويّ أعلى من هذا الكشف.

[عدم اشتراط الكشف الصوريّ في النبيّ]:

وهذا المقام ليس إلاّ لصاحب ختم النبوة وصاحب ختم الولاية. وصاحب هذا الكشف وإن لم يكن له الكشف الصوريّ، في كلّ آن وساعة يجوز؛ لأنّ خاطره غير متعلّق بالحوادث السفليّة الكونيّة الزمانيّة؛ لتوجّههم إلى ما هو أعلى وهو عالم الجبروت والملكوت واللاهوت.

وهذا الإلزام لأكثر العوالم بل وبعض الخواصّ؛ فإنّ عندهم إنّ من لم يعرف الحوادث الكونيّة الزمانيّة ليس بعارف ولا كامل. وما عرفوا أنّ نبيّنا ﷺ الذي هو الكامل المطلق لم يكن له علم بحال عائشة في تلك القصّة حتّى نزل جبرئيل ﷺ وأخبره بصورة الحال، وكذلك إبراهيم ﷺ بالنسبة إلى الملائكة، ولوط بالنسبة إليهم، ويعقوب بالنسبة إلى يوسف، ومثل هذا الكشف - أعني الصوريّ - قد / [[ص ١٠٣١]] يعرفه من ليس بكامل، بل

وهذه الأنواع قد يجتمع بعضها مع بعض، وكلّها من تجلّيات أسمائه تعالى على حسب قوابلها؛ إذ هذه المشاهدة من تجلّيات السميع البصير وباقي الأسماء؛ إذ لكلّ واحد منها اسم يُربّه الله به وكلّها من أمّهات الأسماء السبعة المسماة بالأئمّة.

[أنواع الكشف الصوريّ]:

فأنواع الكشف الصوريّ إمّا أن يتعلّق بالحوادث الدنيويّة أو لا. فإن تعلّقت بها تُسمّى رهبانيّة؛ لاطلاعهم على المغيّبات الدنيويّة الحسيّة بحسب رياضتهم / [[ص ١٠٢٨]] ومجاهداتهم، وقد يحصل ذلك لغير الرهبان من الزنادقة والسحرة والكهنة؛ لأنّهم كلّهم من أرباب الكشف الصوريّ المتعلّق بالدنيا وأحوالها. وأمّا أهل الله من سُلّاك الأئمّ وخواصّه فهمهم العالية لا تقف على هذه الأمور الدنيويّة ولا يلتفتون إليها، فلا يشتغلون بها ولا بهذا القسم أصلاً؛ لاشتغالهم بما أجلّ منه وأعلى وهي الأمور الأخرويّة وتوجّههم إليها بالكليّة ويعلمون هذا القسم من قبيل الاستدراج والمكر.

[الكشف المعنويّ]:

وأصحاب الكرامات كلّهم محبوبون، بل وراء هؤلاء من هم فوقهم وهم الذين لا يلتفتون إلى الأمور الأخرويّة فضلاً عن الدنيويّة، ولهذا قال ﷺ: «الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا، وهما حرامان على أهل الله». وهؤلاء هم أهل الكشف المعنويّ، وهو الكشف الخاصّ.

[مراتب الكشف المعنويّ]:

وأوّل مراتبه كشف الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة الإلهيّة، ثمّ كشفه لها من حضرة العقل الأوّل الذي هو أمّ الكتاب، ثمّ في حضرة النفس الكليّة الذي هو اللوح المحفوظ، ثمّ في حضرات باقي العقول والنفوس العلويّة المقدّسة من عالم المجرّدات والروحانيّات، ثمّ في الكتاب المسطور والرقّ المنشور المعبرّ عنه بعالم الأجسام والمركّبات المشتملة على الكلمات الإلهيّة والآيات الربّانيّة واحدة / [[ص ١٠٢٣]] بعد أخرى، هذا في مقامات النزول.

وأما في مقام العروج فأوّل كشفه كشف الأرواح الثلاثة المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة وما يتعلّق بها من الخواصّ واللوازم والعوارض، ثمّ كشف أرواح الفلك وعقولها من الأوّل إلى التاسع على ما هي عليه؛ لأنّ لكلّ فلك بعد تركّبه من الهيولى والصورة نفس وعقل هما سبب تحريكه وتشويقه إلى مبدعه وبارئه، والثامن مظهر النفس الكليّة ومظهر الرحيم، والتاسع

الأماكن؛ لأنّ العالي يتمكّن من فعل السافل دون العكس، والمنتهي يتمكّن من فعل المبتدئ، وأهل الحقيقة يتمكّنون من أفعال أهل الطريقة دون العكس، وأهل الطريقة يتمكّنون من أفعال أهل الشريعة دون العكس كأرباب النقل وأرباب العقل وأرباب الكشف.

[مراتب الكشف المعنوي]:

ثمّ نقول: الكشف المعنوي هو كشف صور الحقائق المجردة والمفارقات العلوية بحكم تجليات اسم العليم وله مراتب: ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات، بل مجرد الانتقال إلى المطالب من المبادئ، وهو المعبر عنه بالحدس.

/ [[ص ١٠٣٣]] ثمّ في القوة العاقلة المستعملة للمفكرة، وهي قوة روحانية غير حالة في الجسم، وهو المعبر عنه بروح القدس. والحدس من توابعه؛ لأنّ المفكرة جسمانية، فتصير حجاباً للنور الكاشف عن المعاني الغيبية، فهي أدنى مراتب الكشف، ولذلك قيل: الفتح فتح في النفس وهو يعطي العلم النافع، وفتح في الروح وهو يعطي المعرفة وجوداً.

ثمّ في مرتبة القلب ويسمى بالإلهام إن كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية لا حقيقة من الحقائق وروحاً من الأرواح، وإن كان روحاً أو عيناً فيسمى شهادة قلبية.

ثمّ في مرتبة الروح فينبعث بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنورة لسماوات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته أخذ من الله العليم المعاني الغيبية من غير واسطة على قدر استعداده الأصلي ومفيض على ما تحته من القلب وقواه الروحانية والجسمانية إن كان الآخذ من الأقطاب، وإن لم يكن منهم فهو أخذ من الله بواسطة القطب على قدر استعداده وقربه منه، أو بواسطة الأرواح التي تحت حكمها من الجبروت والملكوت.

ثمّ في مرتبة السرّ، ثم مرتبة الخفي بحسب مقاميهما، ولا يمكن إليه الإشارة ولا يُقدّر على الإعراب عنها بالعبارة، كما قال عليّ عليه السلام: «الحقيقة كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة». وإذا صار هذا المعنى مقاماً وملكةً للسالك اتّصل علمه بعلم الحقّ اتّصال الفرع بالأصل، فحصل على أعلى المقامات من الكشف.

ولمّا كان كلٌّ من الكاشفين على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه / [[ص ١٠٣٤]] وتوجّه سرّه وكانت الاستعدادات متفاوتة صارت مقامات الكشف متفاوتة، وأصحبها وأتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى

قد يكون كافراً. فعرّفنا أنّ الكشف الصوريّ مع أنّه شريف ليس هو مطلوب الرجال ولا لهم إليه التفات طائل، وأكثر المشايخ والكامل كانوا محترزين منه.

[كلام التلمساني في سبب تكذيب الأنبياء]:

وقد أشار الشيخ عفيف الدّين إلى هذا فقال: والذي ثبت عندي بالتجربة أنّ فِراسة أهل المعرفة إنّما هي من تمييزهم من يصلح لحضرة الله ممّن لا يصلح، ويعرفون أهل الاستعداد والذين اشتغلوا بالله. وأمّا فِراسة أهل الرياضة بالجوع والخلوة وتصفية البواطن من غير وصله إلى جانب الحقّ، فلهم فِراسة كشف الصور والإخبار بالمغيّبات المختصّة بالخلق، فهم لا يُخبرون إلّا عن الخلق وأحوالهم؛ لأنّهم محبوبون عن الحقّ وأسراره. وأمّا أهل المعرفة فلاشتغالهم بما يرد عليهم من المعارف الإلهية والحقائق الربّانية فإخبارهم إنّما هو عن الله.

ولمّا كان أكثرهم أهل الانقطاع عن الله وأهل الاشتغال بالدنيا تافت قلوبهم إلى أهل الكشف الصوريّ والإخبار عمّا غاب عن أحوال المخلوقات، فعظّموهم واعتقدوا أنّهم أهل الله وخاصّته وأعرضوا عن أهل الكشف على الحقيقة وأنهم في ما يُخبرون عن الله وقالوا: لو كانوا هؤلاء أهل الله حقّاً - كما يزعمون - لأخبرونا عن أحوالنا وأحوال المخلوقات، وإذا كانوا لا يقدرّون على الكشف عن أحوال المخلوقات فكيف يقدرّون على كشف أحوال أعلى منها وهي معارف الله وأحوال عوالم الغيب؟ فكذبوهم بهذا القياس الفاسد وعميت عليهم الأنبياء الصحيحة والأخبار الغيبية. ولم يعلموا أنّ الله تعالى قد همى هؤلاء عن مداخلة الخلق وخصّهم به وشغلهم عمّا سواه / [[ص ١٠٣٢]] حماية لهم وغيره عليهم، ولو كانوا ممّن يتعرّض إلى أحوال الخلق ما صلحوا للحقّ، فأهل الحقّ لا يصلحون للخلق كما أنّ أهل الخلق لا يصلحون للحقّ.

[تعلّق الكشف بالعوامّ والخواصّ وخواصّ الخواصّ]:

ثمّ اعلم أنّ الكشف يتعلّق بالعوامّ والخواصّ وخواصّ الخواصّ. فكشف عالم الملك يتعلّق بالعوامّ وهو كشف صوريّ، وكشف عالم الملكوت يتعلّق بالخواصّ وهو كشف معنويّ، وكشف عالم الجبروت والمشاهدات العينية يتعلّق بخواصّ الخواصّ وهو كشف معنويّ. وصاحب هذا الكشف جامع للثلاث، وكشفه أعلى من الآخرين، فلا يجوز له الرجوع من الأعلى إلى الأسفل، وإن رجع إليه في بعض الأوقات بحكم التنزّل ضرورة كظهور بعض الأنبياء وبعض الأولياء به في بعض

يكسبه الله تعالى إلى يد سلطان الطبيعة الكلية حُللاً مناسبة بحاله من العلويات المفارقة والمجردات البسيطة كالعقول والنفوس، ويُعبّر عنه بالكلمات المعنوية إن كانت معنوية وبالكلمات الصورية إن كانت صورية. والآيات الإلهية التامة الكاملة إشارة إليها، وهذا اللسان عبارة عن العقل الأوّل والقلم الأعلى؛ لأنه هو لسانه وترجمانه في مكتب الوجود.

وإذا كان نزوله موكولاً إلى حركة يده أو أعضائه التي هي عبارة عن السماوات والأرض وما بينهما من الموجودات يكسبه الله تعالى أيضاً على يد سلطان الطبيعة الكلية كسوة مناسبة بحاله من جوهر النار وجوهر الهواء وجوهر الماء وجوهر الأرض، ويُعبّر عنه بالكلمات الصورية تارةً وبمثال الكلمات / [ص ١٠٣٦] المعنوية أخرى، والملك والجن والحيوان والإنسان وكلّ مركب من المواليد إشارة ومثال.

ومثله الكلام الصادر من الإنسان الصغير؛ فإنّ كلامه موكول إلى حركة لسانه ونفسه ومخارجه وصوته يكسبه الله من الطبيعة حُللاً مناسبة بحاله من الحروف والأصوات والهواء ويُسمّى كلاماً إنسانياً أو قولاً أو حديثاً، ويكون بقاؤه بوجود القائل والسامع لا غير.

وإذا كان نزوله موكولاً إلى حركة يده وأصابه وأعضائه لإظهاره في الخارج يكسبه الله من الطبيعة المادية حُللاً مناسبة بحاله من الصمغ والزاج والعفص والدخان، ويُعطي له الوجود الخارجي على اللوح والقرطاس، ويُعبّر عنه بالخطوط والسطور والكتب والصُحف.

فلسان الإنسان الصغير معروف ظاهر، وأمّا لسان الإنسان الكبير فقد سبق. وأمّا يده فتلك عبارة عن عالمي الجبروت والملكوت، والسماوات والأرض، والأمر والخلق، أو الأسماء الجلالية والجمالية، والكل راجع إليها؛ لأنّ جميع الجبروت والملكوت والسماوات والأرض والأمر والخلق وغيرهما من العوالم مظاهر هذين الاسمين: فيدا الإنسان الكبير اللذان هما عبارتان عن يد الله يكونان عبارتين عن هذين الاسمين ومظهرهما و﴿حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] إشارة إليها، أي حمّته وسويته قوّةً وفعلاً بحكم هذين الاسمين وأثارهما، وكذلك قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وما أراد باليسر إلا ظهورهما بصورة الغيب والشهادة / [ص ١٠٣٧] والسماوات والأرض.

فكل ما يصدر في العالم من الأمور الكلية والجزئية وما يصدر

الاعتدال التام كأرواح الأنبياء والكمل والأقطاب، ثمّ لمن هو أقرب إليهم نسبةً. وكيفية الوصول إلى مقامات الكشف يتعلّق بعلم السلوك. ويجب أن تعرف أنّ الذي يكون للمتصرّف في الوجود من أصحاب الأحوال والمقامات كالإحياء والإماتة وقلب الموادّ الجسمانية وطبي الزمان والمكان إنّما يكون للاتّصاف بصفة القدرة والأسماء المقتضية لذلك عند تحقّقهم بها وبالوجود الحَقّائي الموهوب إمّا بواسطة روح من الأرواح الملكوتية أو غيرها، بل بخاصية الاسم الحاكم كالقادر على صاحب القدرة والعليم على صاحب العلم والمريد على صاحب الإرادة.

[الفرق بين الكلام الإلهي والحديث القدسي والنبوي]:

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشريعة والطريقة والحقيقة من اقتضاء الرسالة والنبوة والولاية والوحي والإلهام والكشف، وهي من اقتضاء أسماء الذات والصفات والأفعال التي هي من اقتضاء العلم والقدرة والإرادة؛ لأنّ العالم والوجود الإمكانية واقع بحسب الأسماء الإلهية. فالوحي من اقتضاء الأسماء الذاتية، والإلهام من الأسماء الوصفية، والكشف من الفعلية، والأسماء الكلية منحصرة له فيها والعالم واقع على ترتيبها. فالقرآن من اقتضاء الوحي، وهو من اقتضاء الولاية والأسماء الذاتية، والحديث القدسي من اقتضاء الإلهام، وهو من النبوة والأسماء الصفاتية، والحديث النبوي من اقتضاء الكشف، وهو من الرسالة والأسماء الفعلية.

/ [ص ١٠٣٥] [كيفية نزول المعاني والأفعال منه تعالى]:

فإذا أراد الله تعالى إنزال شيء - معنى أو فعلاً - أمر بإنزاله أولاً إلى حضرة العقل الأوّل الذي هو المظهر الأوّل والموجود بغير واسطة، ثمّ إلى حضرة النفس الكلية التي هي المظهر الثاني الصادرة منه بواسطة العقل الأوّل، وهي البرزخ الجامع المخصوصة باسم الرحمن، ويُعبّر عن الأوّل بأمر الكتاب، وعن الثاني بالكتاب المبين وبالقلم وباللوح، ثمّ إلى عالم الأرواح والنفوس المعبر عنه بالملكوت بتشخيص روحانيّ وتعيين ملكوتيّ، ثمّ إلى عالم الأجسام والأجساد المعبر عنه بالملك بتشخيص جسمانيّ وتعيين حسّيّ اللذين هما مظهر اسمي الظاهر والباطن والأوّل والآخر، ثمّ عالم المركبات والمشخصات الصورية الشخصية من المعدن والنبات والحيوان، وكلّها مظاهر الأسماء.

فالأمر النازل من حضرته إلى هذه العوالم إن كان نزوله موكولاً إلى حركة لسان الإنسان الكبير الذي هو الخليفة الأعظم والمعلم الأوّل وآدم الحقيقيّ وبفسه المشار إليه بالنفس الرحانيّ

بواسطة مَلَكٍ؛ لأنَّ الجليَّ لا يكون إلَّا بها؛ لأنَّه هنا في مقام الخلافة والوسيلة بينه وبين خلقه وهو يقتضي الوساطة؛ لأنَّ المَلَك من حيث تجرُّده الذاتيِّ وتقدُّسه الوصفيِّ أقرب إلى الحضرة من النبيِّ المتعلِّق بدعوة الحقِّ وإرشادهم.

وإذا كان في مقام الرسالة وتأسيس الحكم والسياسة والحرب والمعارضة فما يصدر عنه في هذا المقام حديثاً نبوياً حاصلاً من الوحي الجليِّ والإلهام والحدس والفراسة والكشف وغير ذلك يكون تحت مرتبته ومقامه؛ لأنَّ كلَّ رسولٍ نبيٍّ وكلَّ نبيٍّ وليٌّ، فالولاية من حيث هي هي أقرب وأعظم من النبوة والنبوة من الرسالة، لا الوليُّ والنبيُّ والرسول.

/ [[ص ١٠٣٩]] وإذا كان في مقام البشريَّة وعالم الطبيعة فما يصدر عنه فيه يُسمَّى كلاماً بشرياً وحديثاً إنسانياً، ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٥٤].

[السُّرُّ الثالث: مقام خرق العادة]:

الثالث: في معنى قوله: (فيظهورون ما يشاهدون من عجائبه)؛ فإنَّ ذلك إشارة إلى مقام خرق العادة المسمَّى بالمعجزات. واعلم أنَّ العادة متعلِّقة بالتقدير الأزليِّ الواقع في الحضرة العلميَّة الجاري على سُنَّة الله، وخرق العادة يتعلَّق بذلك لا على سبيل السُنَّة، بل لإظهار القدرة. وهو قد يصدر من الأولياء فيسُمَّى كرامة، وقد يصدر من أصحاب النفوس القويَّة من أصل الفطرة وإن لم يكونوا أولياء، وهم على قسمين: إمَّا خيرٌ بالطبع أو شرير كذلك، والأوَّل إن وصل إلى مقام الولاية فهو وليٌّ، وإن لم يصل فهو من الصلحاء المؤمنين المفلحين، والثاني خبيث ساحر، ولكلُّ منهما التصرُّف في العالم. وهؤلاء إن ساعدتهم الأسباب الخارجة استولوا على أهل العالم وصار كلُّ واحدٍ منهم صاحب قوته وزمانه بحسب الدولة الظاهرة، وإن لم تساعدهم الأسباب لم يحصل لهم ذلك، إلَّا أنَّهم بأيِّ شيء اشتغلوا فيه كانوا بالكمال ولا كمال إلَّا لله وحده.

[مراتب الأنبياء بحسب استعدادهم لتلقِّي الوحي]:

ثمَّ إنَّا نقول: وللأنبياء بذلك الاعتبار مراتب أشار إليها الكمَل، وهي عشر:

الأوَّل: أن يرى الشيء مثلاً في المنام، وفي نفس ذلك المثل يتبيَّن له معناه وأيُّ شيء أريد به.

/ [[ص ١٠٤٠]] الثاني: أن يسمع كلاماً في المنام مشروحاً بيِّناً ولا يرى قائله.

الثالث: أن يكلمه إنسان في المنام كذلك.

من المعاني والمعارف لا يكون إلَّا من حضرة الذات بالأسماء الذاتية، أو من حضرة الصفات بالأسماء الصفاتيَّة، أو من حضرة الأفعال بالأسماء الفعلية. فالذات وأسمائها بمثابة الشخص، والصفات وأسمائها بمثابة اللسان منه، والأفعال وأسمائها بمثابة اليدين. فالوحي مخصوص بحضرة الذات، والإلهام بحضرة الصفات، والكشف بحضرة الأفعال، فجميع الكُتُب السماويَّة يكون من حضرة الذات، والحديث القدسيِّ من حضرة الصفات، والنبويِّ من حضرة الأفعال، وليس للأنبياء غير هذه الثلاث دون كلامهم البشريِّ المشاركين به مع الكلِّ.

وبعبارة أخرى: الكُتُب من اقتضاء الحضرة الأحديَّة، والحديث القدسيِّ من اقتضاء الحضرة الواحدية، والحديث النبويِّ من اقتضاء الحضرة الربوبيَّة، والكلُّ خارج عن فم واحد ولسان واحد، لكن بحسب المقام والمرتبة.

[كيفية إنزال الكُتُب منه تعالى]:

ثمَّ نقول: الكتاب النازل من الحضرة الإلهية على مَلَك من الملائكة أو نبيٍّ من الأنبياء أو غير ذلك من الكُتُب السماويَّة فهو ينزل أو لا إلى العقل الأوَّل المعبر عنه بأُمِّ الكتاب مجملاً، ثمَّ إلى النفس الكليَّة المعبر عنها بالكتاب المبين مفصلاً، ثمَّ إلى عالم الأرواح والنفوس المجردة، ثمَّ إلى عالم الأجسام والمركبات. ويُسمَّى الأوَّل إفاضة الحضرة الإلهية على العقل الكليِّ وهو الوحي في مقام الولاية، ويُسمَّى الثاني إفاضة العقل الكليِّ على النفس الكليَّة وهو الإلهام في مقام النبوة، ويُسمَّى الثالث إفاضة النفس الكليَّة على الأرواح والنفوس المجردة وهو / [[ص ١٠٣٨]] الكشف في مقام الرسالة. فالأوَّل مخصوص بالرسالة، والثاني بالنبوة، والثالث بالولاية. فالفراسة والحدس وما هو من هذا القبيل يكون من اقتضاء الكشف والوحي الخفيِّ دون الجليِّ أو الإلهام العامِّ دون الخاصِّ.

[الفرق بين الكلام الإلهيِّ والحديث القدسيِّ والنبويِّ

والإنساني]:

والحاصل أنَّ الإنسان إذا كان في مقام الوحدة الصرفة شاهد الحضرة الأحديَّة الذاتية، فما يصدر عنه في ذلك الوقت يُسمَّى كلاماً إلهياً موسوماً عرفاً بالوحي الخفيِّ؛ لأنَّه في مقام البقاء بعد الفناء، وليس بينه وبين حبيبه حجاب ولا واسطة.

فإذا كان في مقام النبوة وحالة الدعوى والإخبار عن الله بواسطة مَلَك من الملائكة فما يصدر عنه في ذلك الوقت يُسمَّى حديثاً قدسياً حاصلاً له من الوحي الجليِّ؛ لأنَّه لا يكون إلَّا

نبي وأربعة وعشرون ألف نبي، ومائة ألف وصي وأربعة وعشرون ألف وصي، لكل نبي منهم وصي أوصى إليه بأمر الله ﷻ. ونعقد فيهم أنهم جاؤوا بالحق من عند الحق. وأن قولهم قول الله، وأمرهم أمر الله، وطاعتهم طاعة الله، ومعصيتهم معصية الله، وأثمهم عليهم لم ينطقوا إلا عن الله ﷻ وعن وحيه. وأن سادة الأنبياء خمسة، الذين عليهم دارت الرحي، وهم أصحاب الشرائع، وهم أولو العزم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، (صلوات الله عليهم).

* * *

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

/ [[ص ٢٥٢]] مسألة ١٥: أخذ ميثاق النبيين للأنبياء بعدهم:

ومن سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ...﴾ الآية [آل عمران: ٨١]، فقال: فحوى هذا الكلام يدل على أنه سبحانه أخذ ميثاق الأنبياء السالفين أن يؤمنوا بالأنبياء الخالفين، فكيف يجوز أن يكون الكلام على ظاهره؟! مع قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ﴾، والرسل لا يُبعث إليهم رسول إلا من الملائكة! فما مجاز هذا القول عندكم؟

/ [[ص ٢٥٣]] فالجواب: أن في ذلك اختلافاً بين أهل التفسير:

فمنهم من يقول: إن الخطاب في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ﴾ للأنبياء، دون أممهم - على ما ذكره السائل - ومنهم من يقول: إن الخطاب بذلك متوجه إلى أمم الأنبياء دونهم. فإن كان ذلك على الوجه الأخير فالمعنى مكشوف القناع غير محتاج إلى زيادة كشف وإظهار حَبء، وإن كان في اللفظ عدول عن الظاهر وتنكُّب للطريق الواضح. وإن كان على الوجه الأول احتيج فيه إلى إيضاح الغرض المقصود وإظهار ما فيه من الغموض، وإن كان اللفظ على ظاهره، وغير محوج إلى تأوله.

وتلخيص ذلك: أن الوجه الأول ملبس اللفظ مفهوم المعنى، والوجه الآخر ملبس المعنى مفهوم اللفظ، فأما من قال: إن الخطاب بذلك متوجه إلى الأنبياء دون أممهم، فإنه روى في ذلك روايات واعتمد على آثار وأخبار، فمن ذلك ما روي عن أمير

الرابع: أن يُكلِّمه ملك في المنام كذلك.

الخامس: أن يرى في المنام كأن الله تعالى يخاطبه.

السادس: أن يأتيه وحي في اليقظة ويرى مثلاً.

السابع: أن يسمع كلاماً في اليقظة.

الثامن: أن يرى في اليقظة كأن إنساناً يُكلِّمه.

التاسع: أن يرى ملكاً يخاطبه في اليقظة.

العاشر: أن يرى أن الله يخاطبه في حال يقظته.

فالنبي الواحد قد يأتيه الوحي على مرتبة من هذه المراتب ويأتيه على مرتبة أخرى أعلى منها أو دونها، وربما لا ينال المرتبة العالية إلا مرة واحدة في عمره. وقد يأتيه الوحي على وجه مُزعج له، كما يسمع كلاماً كالرعد القوي أو يرى صورة أو صوراً هائلة. وتفاصيل أحوالهم في خوارق العادات باعتبار الوحي وغيره غير متناهية؛ لاختلافها باختلاف استعداداتهم المختلفة باختلاف هوياتهم وتراكيبهم، فاعلم ذلك.

* * *

مباحث عامة:

الهداية/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

/ [[ص ٢١]] باب النبوة:

يجب أن يعتقد: أن النبوة حق كما اعتقدنا أن التوحيد حق.

وأن الأنبياء الذين بعثهم الله مائة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي، / [[ص ٢٢]] جاؤوا بالحق من عند الحق، وأن قولهم قول الله، وأمرهم أمر الله، وطاعتهم طاعة الله، ومعصيتهم معصية الله، وأثمهم لم ينطقوا إلا عن الله (تبارك وتعالى) وعن وحيه.

وأن سادة الأنبياء خمسة، الذين عليهم دارت الرحي، وهم أصحاب الشرائع، وهم أولو العزم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد (صلوات الله عليهم).

/ [[ص ٢٣]] وأن محمداً ﷺ سيدهم وأفضلهم، وأنه جاء بالحق، وصدق المرسلين، (وأن الذين كذبوه ذائقو العذاب الأليم)، وأن الذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون.

* * *

الاعتقادات/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

[٣٥] باب الاعتقاد في عدد الأنبياء والأوصياء عليهم السلام:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقدنا في عددهم أنهم مائة ألف

لأنَّ لام القسم إنَّما يقع على الفعل، فلمَّا كان هناك دلالة على الفعل حذفه اختصاراً وإيجازاً، وقال تعالى بعد ذلك: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾، وعنى به نبينا محمد ﷺ، وأراد سبحانه بقوله: ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ أي: بكتبكم المنزلة عليكم). وقد أغفل أبو علي أن يورد فقه المسألة ويكشف عن حقيقة تقدير الكلام في هذه الآية، لأنَّه إذا ذهب إلى أنَّ الكلام على ظاهره، وأنَّ الأنبياء هم المأخوذ عليهم الميثاق لأن يؤمنوا بالرسول المصدِّق لما معهم، إذا جاءهم دون أمهم، فالمسألة قائمة بحالها، وما انكشف موضوع السؤال فيها، لأنَّ السائل قال: كيف يصحُّ إيمان النبيين الماضين بالنبيِّ الآتي؟ وكيف يجوز أن يكون الكلام على ظاهره في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾، والرُّسُل لا تُبعث إليهم الرُّسُل؟!!

/ [[ص ٢٥٦]] وحقيقة الكلام عندنا، أن فيه تقدير مضاف محذوف، فكأنَّه سبحانه قال: ثمَّ جاءكم ذكر رسول أو علم رسول مصدِّق لما معكم لتؤمننَّ به، ومعنى (جاءكم ذلك) أي: وجدتموه في كتبكم وعرفتموه من الوحي النازل عليكم، كما قال تعالى: ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ...﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ولذلك في القرآن نظائر كثيرة: منها قوله سبحانه: ﴿مَا خَلَقْكُمْ وَلَا بَعَثْكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةً...﴾ [لقمان: ٢٨] أي: كخلق نفس واحدة وبعثها، وقوله سبحانه: ﴿وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا...﴾ [الزخرف: ٤٥] أي: أسأل أمم من أرسلنا أو أتباع من أرسلنا، هذا على أحد التأويلين، وقد ذكرنا ذلك متقدماً في شجون الكلام. والتأويل الآخر ما قاله بعضهم وهو: أن معنى ذلك: واستنبت ما في كتب من أرسلنا قبلك من رُسُلنا فكأنَّك إذا عرفت ذلك قد لقيتهم وسألتهم.

فإن قال قائل: فهذا التأويل يتمُّ لكم في قوله تعالى: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ لأنَّ الإيِّمان بالرسول قد يصحُّ وإن لم يكن بعد حينه، ولم يأت زمانه، إذا علم أنَّ الله سيبعثه، لأنَّ الإيِّمان يُراد به هاهنا التصديق، وهذا كما جاءت الأخبار بأنَّ جماعة من العرب آمنوا بنبيِّنا ﷺ قبل مبعثه، لما كانوا يجدون ذكره في الكُتُب القديمة، ويتلقَّونه من القرون السالفة، كزيد بن عمرو (بن نفيل) وورقة بن نوفل وغيرهما، فكيف / [[ص ٢٥٧]] يتمُّ لكم مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾؟ وهل يصحُّ نصرهم من لم يروا له شخصاً ولم يشهدوا معه حرباً؟!!

المؤمنين على ﷺ أنه قال: «لم يبعث الله سبحانه نبياً من لدن آدم ﷺ إلى محمد ﷺ إلا أخذ عليه العهد في محمد لئن بُعثَ وهو حيٌّ ليؤمننَّ به ولنصرنَّه»، وكذا روي عن الحسن البصري وعن السُّدي في معنى هذه الآية. وروي عن ابن عباس وعن طاوس: أنَّ الذين أخذَ ميثاقهم هم الأنبياء دون / [[ص ٢٥٤]] أمهم، ليُصدِّق بعضهم بعضاً، ويشهد بعضهم لبعض.

وفائدة ذلك أن يُعلمنا سبحانه أنَّ الأنبياء وإن جلت أقدارهم وفانت غاياتهم، خُصُّوا بمزايا شرف الرسالة ومعالي كرم النبوة، فإتَّهم بشر وعبيد يجب عليهم ما يجب على سائر العباد من طاعة من يأمرهم الله بطاعته، وشقاق من يؤمُّهم بمشاقته، وليدللَّ تعالى بذلك على خطأ ما ذهب النصارى إليه في المسيح ﷺ من الذهاب في تعظيمه إلى الحدِّ الذي يكفر قائله ويضلُّ معتقده.

ويجري هذا الكلام مجرى قول الرجل لصاحبه - وقد أراد سفراً -: أتضمن لي أيَّ إن زودتكَ وحملتكَ وأنهضتكَ وأعتكت، حتَّى تصل إلى مقصدك، ثمَّ تتمُّ غرضك، ثمَّ جاءك كتابي في كيت وكيت أن تعمل به وتنفذ الأمر الذي حدَّدته فيه؟ ليس يريد الإخبار بأنَّه لا محالة كاتب إليه، ولكن ليختبر طاعته ويتحقَّق مسارعته.

وقال بعضهم: على هذا يكون قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ﴾ ثمَّ إنَّ جاءكم رسول، وفي هذا دليل على أنَّ قوله سبحانه: ﴿لِمَا مَعَكُمْ﴾ لئن آتيتكم، لأنَّ قوله: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ﴾ منسوق عليه فتأويلهما جميعاً واحداً، وهذا قول فيه نظر.

وقال بعضهم: إنَّما أخذ الله ميثاق النبيين بأن يؤمنوا برُسُل الله بعدهم، لأنَّهم إذا آمنوا بهم لزم أمهم الاقتداء بهم في ذلك فسلكوا سبيلهم واتَّبَعُوا دليلهم.

/ [[ص ٢٥٥]] وقال بعضهم: إنَّما أراد تعالى بذلك: أن يعلم أهل الكتاب أنَّه وإن ميَّز الرُّسُل بعظم الأخطار وعلوِّ الأقدار وإتِّاء الكُتُب والإصفاء بالحكم، فقد أمرهم أن ينقادوا ويخضعوا ويطيعوا ويسمعوا إن أرسل لهم رسولاً يأمرهم وينهاهم، وأخذ ميثاقهم بنصره وتصديقه وتعظيمه وترجييه، فأهل الكتاب إذن أولى بالطاعة والانقياد لأنبيائهم، وبألا يأنفوا من أتباع من يجب عليهم اتِّباعه ويلزمهم الخضوع له.

وقال أبو علي: (عنى تعالى بذلك الميثاق الذي أخذه على النبيين وهو الإيِّمان بالله سبحانه، وكأنَّه قال: لتبلغنَّ الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة، وحذف (لتبلغنَّ) لدلالة الكلام عليه،

كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ
وَلَتَنْصُرُنَّهُ ﴿٥٢﴾ الأنبياء، وقد قبضهم الله تعالى إلى كرامته، ونقلهم إلى
جنته قبل مبعث نبينا ﷺ لأن من تقدم موته لا يؤمر بنصر من
يتأخر مولده).

فأما ما ذهب إليه أبو مسلم من حمل هذا الخطاب على أنه لأمة
الأنبياء دونهم، فقد سبق إليه جماعة من أهل التأويل. وأما قوله:
(إن المراد / [ص ٢٥٩]) بقوله تعالى: ﴿مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ الميثاق
الذي أخذوه على أنفسهم) فبإضافة الميثاق إليهم يمتثل أن يكون
مأخوذاً منهم، ويحتل أن يكون مأخوذاً لهم من غيرهم، فلذلك
اختلفوا فيه على ما تقدم ذكره.

فقال بعضهم: هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على النبيين، أن
يُصَدِّقُوا بِالرَّسُولِ الْمَبْعُوثِ بَعْدَهُمْ، يعني بذلك نبينا ﷺ،
ويُصَدِّقُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا. وقال الفريق الآخر: بل المراد بذلك ما
أخذه الأنبياء على أنفسهم الذين عرفوا الكتاب والحكمة، بأن
يُصَدِّقُوا بِالرَّسُولِ الَّذِي يَجِيءُ بَعْدَهُمْ آخِرًا، ويوصوا بنصره من
يبقى من أعقابهم متأخرًا.

ويجري كون الميثاق مضافاً إلى النبيين في أنه يصلح أن يكون
مأخوذاً منهم وأن يكون مأخوذاً لهم من غيرهم، مجرى إضافة
المصدر إلى الفاعل والمفعول على حد سواء، لأنه يجوز أن يضاف
إلى كل واحد منهما، فتقول: أعجبنى ضرب عمرو خالدًا، إذا كان
عمرو فاعلاً، وأعجبنى ضرب عمرًا خالدًا، إذا كان عمرو
مفعولاً، فمن إضافته إلى الفاعل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ
النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا...﴾ [الحج: ٤٠]، ومن إضافته إلى المفعول
من غير أن يذكر معه الفاعل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ
دُعَاءِ الْخَيْرِ...﴾ [فصلت: ٤٩]، وقوله (عز اسمه): ﴿لَقَدْ
ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نِعْمَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ...﴾ [ص: ٢٤]، ومما جاء من
إضافته إلى المفعول ومعه الفاعل في الشعر قول الشاعر:

/ [ص ٢٦٠]

أمن رسم دار مربع ومصيف

لعينيك من ماء الشؤون وكيف؟

وقال لي شيخنا أبو الفتح عثمان بن جني، عند بلوغي عليه في
القراءة من كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي، إلى باب المصادر،
وقد مضى في أثنائه ذكر هذا البيت فقال: كأن الشاعر قال: أمن أن
رسم داراً مربع ومصيف بكيت لها؟ فالربع والمصيف فاعلان في
المعنى.

فجوابنا: أن النصر في اللغة على ضروب قد ذكرنا جملًا منها في
ما تقدم، فالمراد منها هاهنا النصر بمعنى: التصديق والإيمان
والإقرار والاعتراف، وتقوية الحجّة، والتبيين للأمة، وهذه
الأمر من أبلغ أسباب النصر، وقد يسمّى الإنسان مجاهدًا، إذا
كان ذابًا عن دين الله بلسانه، كما يذب المحارب بسنانه، وعلى
ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا
﴿٥٢﴾﴾ [الفرقان: ٥٢]، قال كثير من المفسرين: إن المراد بهذا الجهاد
إقامة الحجّة بالقرآن عليهم، حتّى يقرّوا بصحّته، ويعترفوا
بمعجزه، فكذلك يسمّى القائم بحجّة غيره، والدال على صدق
قوله، والداعي إلى الإيمان به: ناصراً، كما سمي فاعل الأمور
المقدّم ذكرها: مجاهدًا، لتفاوت المعنيين.

وقد قال بعض العلماء: قوله تعالى: ﴿وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ يريد به:
بقايا كل أمة وأعقابها، كأنه قيل لموسى عليه السلام ومن معه من بني
إسرائيل: سيجيئكم رسول مصدق لما معكم من كتابكم، فآمنوا
به وانصروه، وإنما المراد بذلك من يكون في زمان محمد ﷺ من
اليهود الذين هم أعقاب قوم موسى، ولم يرد به من كان منهم في
زمان موسى عليه السلام.

وقال أبو مسلم بن بحر: (معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ
مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾) أراد به: الميثاق الذي أخذه الأنبياء على أنفسهم عند
/ [ص ٢٥٨] إيمانهم بهم، على أن يؤمنوا بكل ما في الكتاب
المنزلة عليهم، وفيها ذكر النبي محمد ﷺ، وأن الله سبحانه
سيعيئه على أعقاب الرسل، مصدقاً لما معهم من التوحيد
والإخلاص والنور والبرهان). قال: (ومثل قوله تعالى: ﴿مِيثَاقَ
النَّبِيِّينَ﴾ - يريد: الذي أخذه النبيون على قومهم - قوله سبحانه:
﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا
الْحَقَّ...﴾ [الأعراف: ١٦٩] أي: الميثاق المأخوذ عليهم
بالكتاب). قال: (والمخاطبة بقوله تعالى: ﴿لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ
وَحِكْمَةٍ﴾، وبقوله سبحانه: ﴿أَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ
إِصْرِي...﴾ [آل عمران: ٨١] راجعة إلى أهل الكتاب الذين
خوطبوا بقوله سبحانه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ
بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، وغير ذلك مما في معناه، فهذه
المخاطبة آخرًا لاحقة بما سبق من نظائرها أولاً، وقوله تعالى:
﴿فَاشْهَدُوا﴾ راجعة إلى النبيين، لأنه لائق بهم، وهم الذين
يشهدون على الأمم بحقائق أفعالهم). قال: (وغير جائز بالعقل
ولا في اللغة أن يكون المخاطبون بقوله تعالى: ﴿لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ

فإن العلماء ينشدون ذلك على وجهين، ولهما معنيان، فمن أنشد الخبييين بالثنية فإنما يعني به: عبد الله بن الزبير وأخاه مصعباً. إذ كانت إحدى كنيتي عبد الله أبا خبيب، باسم ابن له سُمِّي خبيياً، وأخرج الشاعر ذلك مخرج قولهم: العُمران والزهدمان والقمران، وما في معنى ذلك، لتغليب الأشهر منها، ولم يقل الشاعر: أبوي خبيب تخفيفاً واكتفى بالاسم من الكنية، ومماثلة لما ورد من نظائر ذلك مما ذكرناه من قولهم: القمران والعمران، ولم يرد في هذا الباب إلا ثنية الاسم دون الكنية، فمضى الشاعر على هذه الطريقة وثنى الاسم مكتفياً به من الكنية. فأما من أنشد: الخبييين، على الجمع، فقالوا في ذلك: إنما أراد عبد الله بن الزبير وأهل بيته والمنسويين إلى (حرمه)، فقال: الخبييين، لأن الأشهر منهم يُعرف بهذا الاسم فغلبه على الباقي، وسماههم به دون أسمائهم التي هي في الشهرة دونه، فإلى هذا ذهب الكسائي في تأويله على بعد مأخذه.

/ [[ص ٢٦٣]] وقد قال غير الكسائي في ذلك قولاً هو أقرب من قوله، وإن كان بعيداً أيضاً، قال: (معنى النبيين هاهنا معنى أمهم، فصار ذكر النبيين كالقبيلة لهم، كما يقال: قيس، وتميم، وعقيل، ونمير، وهي أسماء رجال بأعيانهم نُسب إليهم أولادهم، فصاروا قبائل، ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ...﴾ [يونس: ٨٣]، وإنما قال: وملئهم بالجمع، لأنه جعل فرعون كالقبيلة لأصحابه وأهل دينه، ومنه قول الشاعر:

أَسْأَلُنِي السُّوَيْةَ وَسَطَ زَيْدٍ
أَلَا إِنَّ السُّوَيْةَ أَنْ تُضَامُوا!

فزيد هنا اسم قبيلة، فلذلك قال: وسط زيد).

وهذا الوجه أيضاً غير مستقيم لما ذكرته أولاً. فأما قول هذا القائل: إنَّه تعالى جعل فرعون كالقبيلة لأصحابه ولذلك قال: وملئهم، فذلك خطأ لأنه لو كان الأمر ما قاله لكان وجه الكلام أن يقول: ﴿عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ﴾ إذا كان فرعون عنده في تأويل الجمع بمنزلة اسم أبي القبيلة، كما يقول القائل: جاورت تميماً فاستاقت سرحي وسلبت مالي، فيؤنث لأنه يريد القبيلة، أو يقول: استاقوا سرحي وسلبوا مالي، إذا أراد أعداد القبيلة ورجالها، فأما أن يقول: / [[ص ٢٦٤]] جاورت تميماً فاستاقت سرحي وأخذ مالي، وهو يريد جماع القبيلة، فذلك خطأ فاحش ليس من كلام أهل اللسان الفصيح والنهج المستقيم.

فأما قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ

وقال بعضهم: قد يجوز أن يكون في قوله تعالى: ﴿مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ مضاف محذوف، كأنه تعالى قال: ميثاق أتباع النبيين أو أمم النبيين فحذف أتباع وأقام النبيين مقامهم، كما قال تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، أي: حب العجل. قال: ومما يشهد بذلك أنها في قراءة ابن مسعود: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، ومما يقوي أن قوله سبحانه: ﴿مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ يريد به: ميثاق أمم النبيين من أهل الكتاب في المعنى - كما ذكر من ذهب إلى هذا الوجه دون الوجه الأول - أن الميثاق إذا أخذ على النبيين فقد أخذ على قومهم، وعامة ما يشرع للأنبياء فقد شرع لأممهم وأتباعهم، لأنهم كالأمة التي يقاد بها والرؤوس التي يتبعها ما وراءها، فإذا خوطبوا بأمر سرى الخطاب إلى من دونهم من أتباعهم، وتعداهم إلى المنجذبين بقيادهم، وكانوا كالرعاة التي إذا أمرت بمراشدها في اعتماد ماء أو ارتياد / [[ص ٢٦١]] كلاً، فإن ذلك الأمر من حيث عاد على ما يراه من إبل أو شاة بالمصلحة في الأبدان والريف في الأعطان، كأنه أمر لكافة ذلك الجنس، إذا كان متبعاً عقب راعيه، وموجفاً خلفه، إلى طرُق مصالحه ومناجيه، وكذلك الولاة ورعاياها يجري أمرها على هذا السبيل، وتدخل من وراها من الرعية معها في مثل هذه الأمور.

ولأن الأنبياء عليهم السلام من حيث كانوا أسباباً لإيمان أممهم الذين استحقوا معه أن يخاطبوا بالشرائع، ويدلوا على المصالح، كان الأمم كالمضامين إليهم والملمصقين بهم، فكان خطاب الأنبياء بما يجوز دخول أممهم معهم فيه خطاباً للأمم معهم، ألا ترى أن الفروض التي تلزم نبينا ﷺ تلزمنا، والواجبات التي تجب عليه في الأكثر تجب علينا! ومن هناك جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ...﴾ [الطلاق: ١]، فجمع سبحانه النبي ﷺ ومن تبعه في الخطاب الواحد، وقد ذكرنا جملة من هذا المعنى في ما تقدم عند حال اقتضته، فكفانا ذلك أن نتكلف إعادته.

ووجه آخر ذكره الكسائي، قال: (معنى قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ يريد: ميثاق القوم الذين منهم النبيون، يعني: بني إسرائيل، لأن الأنبياء كثروا فيهم، فسمي أتباع النبيين بأسمائهم لكثرتهم فيهم). وفي هذا القول ضعف واضطراب للإلباس الذي فيه، وكأن قائله ذهب في ذلك إلى أحد الوجهين اللذين ينشد عليهما قول الشاعر:

/ [[ص ٢٦٢]] (قدني من نصر الخبييين قدي).

ينصره أحد، والله تعالى غضب لناقة فأهلك الأرض ومن عليها، وقد قُتِلَ هو وأهل بيته، وسُبي الباقون منهم، فأملَى الله لهم ولم يظهر غضبه عليهم، فليُعرِّفنا ما عندك في ذلك ماجوراً إن شاء الله تعالى.

والجواب - وبالله التوفيق - : أن الله تعالى وعد رُسُلَه والمؤمنين في الدنيا والآخرة بالنصر، فأَنْجَزَ وعده في الدنيا، ومنجز لهم وعده في الآخرة. وليس النصر الذي وعدهم به في الدنيا هو الدولة الدنيوية والإظفار لهم بخصوصهم، والتهليك لهم إيَّاهم بالغلبة بالسيف والقهر به، وإِنَّمَا هو ضمان لهم بالحجج البيِّنات والبراهين القاهرات، وقد فعل سبحانه ذلك، فأيد الأنبياء والرُّسُلَ والحجج من بعدهم بالآيات المعجزات، وأظهرهم على أعدائهم بالحجج البالغات، وخذل أعداءهم بالكشف عمَّا اعتمده من الشُّبهات، وفضحهم بذلك وكشف عن سرائرهم وأبدى منهم العورات. وكذلك حال المؤمنين في النصر العاجل، إذ هم مؤيَّدون في الدنيا بالبيِّنات، وأعداؤهم مخدولون بالالتجاء إلى الشُّبهات.

فأمَّا ما وعدهم تعالى من النصر في الآخرة فإنَّه بالانتقام لهم من الأعداء، وحلول عقابه بمن خالفهم من الخصماء، وحيد العاقبة لهم بحلول دار الثواب، وذميمة عاقبة أعدائهم بصليِّهم في العذاب الدائم والعقاب. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ۝٥٢﴾ [غافر: ٥٢]؟ فأخبر (عزَّ اسمه) أنَّه لا ينفع أعداء الرُّسُلَ والمؤمنين / [[ص ٧٤]] معاذيرهم في القيامة، وأنَّ لهم فيها اللعنة، وهي الطرد عن الخير والثواب والتباعد لهم عن ذلك، ﴿وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ يعني العاقبة وهو خلودهم في العقاب. وهذا يُبطل الشبهة في أنَّ الحسين عليه السلام لم يتوجَّه إليه الوعد بالنصر لأنَّه قُتِلَ وقُتِلَ معه بنوه وأهل بيته وأسر الباقون منهم، إذ النصر المعنيُّ ما ذكرناه.

وليس في قتل الرُّسُلَ في الدنيا وظفر أعدائهم في الأُولَى وإن كانوا هم الأعلون عليهم بالحجَّة، والغالبون لهم بالبرهان والدلالة، ويوم القيامة ينتصر الله لهم منهم بالنقمة الدائمة حسب ما بيَّناه.

وقد قالت الإمامية: إنَّ الله تعالى ينجز الوعد بالنصر للأولياء قبل الآخرة عند قيام القائم، والكرَّة التي وعد بها المؤمنين، وهذا لا يمنع من تمام الظلم عليهم حيناً مع النصر لهم في العاقبة حسب ما ذكرناه.

يَقْتَنَهُمْ﴾ فيه قولان: أضعفها أنَّه نسب الملائ إلى فرعون إلاَّ أنَّه قال: وملئهم، لأنَّه كان ملكاً عظيم البسطة نافذ القدرة، فكنتى عنه كما يُكنَّى عن الملوك في ذكرها أو الخطاب عنها بالجمع.

وذلك فاسد من وجهين: أحدهما: أن قول الله سبحانه ذلك ليس بحكاية لقول أحد فيجوز أن يتأوَّل على تفخيم الخطاب، وإِنَّمَا هو كلام له تعالى انفراد به، ولا يجوز أن يُنسب إليه سبحانه ذكر فرعون - وهو مقيم على كفره وضلاله - بما فيه تعظيم لأمره أو تفخيم لقدره، بل لا يجوز أن نجيز عليه تعالى ذكر أحد من خلقه على هذه السبيل من المؤمنين ولا غيرهم، لأنَّ هذا القول - إذا صحَّ أنَّه يُذكر على وجه التفخيم للملوك - فليس يستعمله معم إلاَّ من ينخفض من طبقاتهم، ويكون كالتابع لهم، لا العالي عليهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الوجه الآخر: أن هذا النحو من القول إِنَّمَا يستعمله الملوك في خطابهم أو يستعمل في الكتاب عنهم، بأن يقول الواحد منهم: فعلنا وصنعنا، وأمرنا ونهينا، وأمَّا أن يقول غيرهم عند ذكر الواحد منهم: إن فلاناً الملك فعلوا وصنعوا، / [[ص ٢٦٥]] فهو محال من قائله وسفاه من مستعمله.

فإن قال قائل: كيف يصحُّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ وهو يريد به نبينا عليه السلام، وقد خالف شرعه من تقدّمه أشدَّ مخالفة، وبيانه أعظم مباينة؟!

قيل له: إنَّ اختلاف الشرائع في الحقيقة لا يكون اختلافاً في متفرّدات العقول، لأنَّه وارد بحسب المصالح، وكما أنَّنا لا نُسمِّي الناسخ والمنسوخ اختلافاً (بل نعدُّ ذلك مطابقةً ووفاقاً، ونقول: إنَّ بعضه يصدق بعضاً) فكذلك نقول في سائر الشرائع، فالمراد بقوله تعالى: ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ أي: من جمل التوحيد والنبوِّات والشرائع الواردة بحسب مصالح العباد، وهذه حال نبينا عليه السلام، فهو إذن مصدِّق لمن تقدّمه من الأنبياء، غير مناقض لهم في جملة، ولا مخالف في عقيدة.

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٧٢]] المسألة الحادية والعشرون: وسأل عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهُادُ ۝٥١﴾ [غافر: ٥١]، وقال: في هذه الآية تأكيد، فقد أوجب تعالى بأنَّه ينصرهم في الحالين جميعاً في الدنيا والآخرة، وهذا الحسين بن عليٍّ عليهما السلام حجَّة الله / [[ص ٧٣]] قُتِلَ مظلوماً فلم

فصل: فأما قوله: إن الله غضب لناقة فأهلك الأرض ومن عليها، فالغضب من الله تعالى لم يكن للناقة، وإنما كان لمعصية القوم له فيها، وجرأتهم على خلافه فيما أمرهم به في معناها، وقد عُقِرَتْ على كل حال، ونصر الله تعالى نبيه صالحاً عليه السلام بالحجة عليهم، لأنه كان أخبرهم بتعجيل العقوبة منه على عقر الناقة، ولو كان النبي ﷺ أخبر بذلك لعجل لقاتليه العذاب، ولما أخر عنهم إلى يوم المآب، ولو علم الله تعالى أن تعجيل العذاب لقاتل الحسين عليه السلام من اللطف في الدين مثل اللطف الذي كان في تعجيل العذاب لعاقري الناقة لعجله كتعجيل ذلك، لكنه تعالى علم اختلاف الحالين في الخلق، وتباين الفريقين في اللطف، فدبر الجميع بحسب ما تقتضيه الحكمة من التدبير. وهذه أسئلة شديدة الضعف، وشبهات ظاهرة الوهن والاضمحلال، والله نسأل التوفيق.

* * *

[[ص ٩٣]] المسألة الخامسة والثلاثون: قال السائل: قد ورد عن صاحب الشريعة ﷺ أنه قال: «اتقوا» / [[ص ٩٤]] فإسالة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»، وقد رأينا آدم عليه السلام لم يعرف إبليس لماً تصوّر له وأغواه، ولا مريم عليها السلام عرفت جبرائيل، ولا عرف داود الملكين، ولا لوط وإبراهيم عرفا الملائكة لماً جاؤوا بصورة ضيوف، ولا صاحب شريعتنا ﷺ عرف المنافقين حتى عرفه الله إياهم.

والجواب: أن هذا حديث لا نعرف له سنداً متصلاً، ولا وجدناه في الأصول المعتمدة، وما كان هذا حكمه لم يصح التعلّق به والاحتجاج بمضمونه.

فصل: مع أن له وجهاً في النظر - لو ثبت لكان محمولاً عليه - وهو الخبر عن صحّة ظنّ المؤمن في أكثر الأشياء، وليس يخبر بالغائبات من طريق المشاهدة، وقد قيل: إن الإنسان لا ينتفع بعلمه ما لم ينتفع بظنه، أراد بذلك أنه متى لم يكن / [[ص ٩٥]] ذكياً فطناً متيقظاً صافي الطبيعة لم يكده يعلم كثيراً من الأشياء، وإنما يكثر علم الإنسان بخلوص طبيعته من الشوائب، وشدة ذهنه واجتهاده وطلبه، ومتى كان كذلك صدقت ظنونه، فكان المعنى في القول بصحّة فإسالة المؤمن هو ما ذكرناه من صدق ظنه في الأكثر، وليس إصابة الإنسان في الأكثر تمنع من سهوه في الأقل، وهذا يسقط شبهة السائل لأنها مبنية على توهمه أن المؤمن يعلم بالفراصة الغيب، ولا يخفى معها عليه علم باطن، وذلك فاسد لم يتضمّن الخبر بصريحه، ولا أفاده بدليل منه [عليه].

فصل: مع أن آدم عليه السلام قد تفرّس في إبليس المكر والخديعة فحذره حتى أقسم له بالله ﷻ فاشتبه عليه أمره بالقسم، قال الله تعالى: ﴿وَقَسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِِنَ النَّاصِحِينَ﴾ ١١ فدلّاهما بغرورٍ [الأعراف: ٢١ و ٢٢]، وليس يمتنع أن يرجع الإنسان عمّا قوئ في ظنه بشبهة تعرض له في ذلك، وهو على صورته التي خلّق عليها فيصدق ظنه فيه بتفرّسه، وإنما شاهده على غيرها فالتبس الأمر عليه لذلك، مع أننا لا نعلم أن آدم عليه السلام رأى إبليس بعينه في حال غوايته، ولا ينكر أن يكون وصلت إليه وسوسته مع احتجابه عنه، كما تصل وسوسته إلى بني آدم من حيث لا يرونه، فلا يكون حينئذٍ لآدم فإسالة لإبليس لم تصدق على ما ظنّه السائل وتخيّله في معناه. والخبر الذي جاء أنه تصوّر لآدم في صورة شاهده عليها خبر شاذّ يتعلّق به أهل الحشو، وما كان ذلك سبيله فهو مطرح عند العلماء.

/ [[ص ٩٦]] فصل: وأما الملكان اللذان هبطا على داود عليه السلام فإنه قد ظنّ بفراسته لهما ما عرف اليقين منه بعد الحال، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ ١١ إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض [ص: ٢١ و ٢٢]، [فيّن تعالى عن صدق ظنه فيهما، وبصحّة فراسته لهما، وأنها غطياً عليه الأمر بقوله: ﴿خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾]، والقول في هذا الباب قد تضمّنه ما تقدّم من القول بأن الإنسان قد ينصرف عن غالب ظنه بشبهة تعترض له، وأنّ الفإسالة لا توجب اليقين، وأنّ النظر بنور الله يدلّ على قوّة الظنّ، إذ لا طريق إلى العلم بالغائبات من جهة المشاهدات.

فصل: وكذلك القول في لوط وإبراهيم عليهما السلام واشتباه الأمر عليهما في حال الملائكة، وأنها ظناً بالفراصة لهم ما تحقّقه من بعد، ألا ترى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٧٠]، وقالوا للوط: ﴿إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ [هود: ٨١].

فصل: وبعد، فإنّ الملكين اللذين تسوّرا على داود والملائكة اللذين نزلوا بهلاك قوم لوط لم يكونوا بصورهم التي هي لهم، فتكون فإسالة الأنبياء / [[ص ٩٧]] عليهم السلام لهم توجب لهم اليقين في حالهم، لكنهم جاؤوا في غيرها، فلذلك التبس أمرهم على ما شرّحناه.

الإمامية بنو نوبخت ومن أتبعهم بأسره من المنتمين إلى الكلام وجهور المعتزلة على القول بالتنفُّص فيها وأصحاب الحديث بأسرهم على مثل هذا المقال.

* * *

شرح مجل العلم والعمل / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٨١]] مسألة: قال السيد المرتضى عليه السلام: وكل من صدقه نبينا من الأنبياء المتقدمين (عليه وعليهم السلام) فإنما علمنا صدقهم ونبوتهم بخبره، ولولا ذلك لما كان لنا إليه طريق العلم.

شرح ذلك: لا طريق لنا إلى معرفة نبوة الأنبياء المتقدمين إلا من جهة نبينا عليه السلام، وإنما قلنا ذلك لأن الطريق إلى العلم هو ما تقدّم من ذكر الخبر لا غير.

والخبر على ضربين: متواتر وآحاد، فالآحاد لا يجوز أن تكون طريقاً إلى معرفتهم، لأنها لا توجب العلم بلا خلاف بين المحصّلين.

والتواتر على ضربين: أحدهما يوجب العلم الضروري عند أكثر المتكلمين، أو يوجب علماً لا يتخالج فيه شك، مثل أخبار البلدان والوقائع والملوك. ونحن لا نعلم نبوة من تقدّم نبينا (عليه وعليهم السلام) على هذا الوجه، لأنه يمكن التشكك في نبوة كل من يدعي نبوته وفي المعجزات المدّعاة لهم، ولا يمكن ذلك فيما ذكرنا من نخب الأخبار. فبان الأمر أنه ليس العلم به حاصلًا على / [[ص ١٨٢]] هذا الوجه.

والضرب الآخر من التواتر: هو الذي يُعلم بالاستدلال، وله شرائط، منها: أن يكون المخبرون يبلغون إلى حد لا يجوز على مثلهم التواطؤ ولا ما يجري مجراه ولا اتّفاق الكذب، ويكونوا مخبرين عمّا يعلمونه ضرورة، ويكونوا على الصفة التي ذكرناها إلى أن يتصلوا بالمخبر عنه.

وهذه الشرائط مفقودة في اليهود والنصارى، لأنهم ليسوا متّصلين بعصر موسى عليه السلام اتصالاً لا تنقطع بنقلهم الحجّة.

قد قيل: إن (بخت نصر) قتلهم وأبادهم واجتث أصلهم حتّى لم يبق منهم إلا الشذاذ، ومن لا تنقطع بنقله حجّة. وهذا وإن لم يكن مقطوعاً عليه فهو مجوّز، وإذا كان كذلك سقط الاحتجاج بنقلهم.

وأما النصارى فكمثلهم، لأن المسيح عليه السلام لم يكن مستقرّاً في موضع على ما يقولون، فتلقاه جماعة تنقطع بنقلهم الحجّة.

فصل: وأما فإسرة النبي صلى الله عليه وآله للمنافقين فقد صدقت ولم يخف على النبي صلى الله عليه وآله أمرهم مع التفرّس لهم، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٠]، [يدل على ما ذكرناه]، وذلك أن الله تبارك وتعالى ردّه في علم أحوالهم إلى التفرّس لهم، وأحاله في معرفتهم على مشاهدته خارج كلامهم وسماع مقالهم، وقطع على وصوله إلى معرفة بواطنهم بتأمّله لحن قولهم، وجعل ذلك نائباً مناب تعيينهم وتسميتهم، وهذا خلاف ما توهمه السائل وتظناه.

فصل: فإن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلَ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ حَتَّى نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١]، فقال: كيف يكون صادق التوسّم وهو لا يعلم أهل النفاق مع تفرّسه لهم؟

فالجواب عن هذا قد تقدّم وهو أن الله تعالى نفى علمه بهم ولم ينف ظنّه بنفاقهم، والخبر إنما يدل على قوّة ظنّه بهم عند تفرّسه لهم، ولا يدل على علم ويقين لهم على ما قدّمناه.

فصل: مع أن القوم الذين عناهم الله تعالى بهذه الآية من أهل النفاق لم يقم / [[ص ٩٨]] دليل على تفرّس النبي صلى الله عليه وآله بهم في حال نفاقهم، ولا يمتنع أن يكون القوم كانوا غيباً عنه، أو كانوا يحضرونه فلا يتميّز بينهم لشغله بغيرهم، فأنبأه الله صلى الله عليه وآله عن حالهم بالتمرّد على النفاق، وهو العتوّ فيه والتمرّد عليه.

ولا يمتنع أيضاً أن يكون قد عرفهم بالنفاق، غير أنه لم يعرفهم بالتمرّد عليه، وليس في الخبر ما يدل على أن فإسرة المؤمن تدل على كل حال يكون عليها من تفرّسه، وإنما يقتضي - أنها تميّز بينه وبين غيره في الجملة دون التفصيل، وهذا الكلام يأتي على معنى الخبر لو صحّ وثبت، فكيف والقول فيه ما قدّمناه.

* * *

[[ص ٦٣]] ٣٥ - القول في النبوة، أهي تفضّل أو استحقاق؟

وأقول: إن تعليق النبوة تفضّل من الله تعالى على من اختصّه بكرامته لعلمه بحميد عاقبته واجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوته في التفصيل على من سواه. فأما التعظيم على القيام بالنبوة والتبجيل وفرض الطاعة / [[ص ٦٤]] فذلك يستحق بعلمه الذي ذكرناه، وهذا مذهب الجمهور من أهل الإمامة وجميع فقهاءنا وأهل النقل منها، وإنما خالف فيه أصحاب التناسخ المعتزّين إلى الإمامية وغيرهم، ووافقهم على ذلك من متكلمي

لا يقدرّون على خلق، ولا رزق، ولا يعلمون الغيب إلا ما أعلمهم إله الخلق.

وأن أقوالهم صدق، وجميع ما أتوا به حق.

وأن أفضل الأنبياء أولو العزم، وهم خمسة: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد (صلى الله عليه وآله وعليهم).

/ [[ص ٢٤٣]] وأن محمد بن عبد الله ﷺ أفضل الأنبياء أجمعين، وخير الأولين والآخرين.

وأنه خاتم النبيين، وأن آباءه من آدم ﷺ إلى عبد الله بن عبد المطلب (رضوان الله عليهم)، كانوا جميعاً مؤمنين موحدين، لله تعالى عارفين، وكذلك أبو طالب (رضوان الله عليه).

* * *

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٣]] وتدلُّ [أي قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾] النساء: [٧] أيضاً على أن ذوي الأرحام يرثون، لأنهم من جملة النساء والرجال الذين مات عنهم الأقربون على ما ذهبنا إليه، وهو مذهب أبي حنيفة أيضاً. ويدخل في عموم اللفظ أيضاً الأنبياء وغير الأنبياء، فدلَّ على أن الأنبياء يُورثون كغيرهم على ما ذهبنا إليه الفرقة المحققة.

* * *

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٥٥]] وتُعرف نبوته بثلاثة أشياء: أولها أن لا يُقرَّر ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأن الباري تعالى أكثر من واحد. والثاني أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله والاحتراز عن معاصيه. والثالث أن يُظهر منه عقيب دعوة النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعواه.

والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر. والتحدي هو أن يقول لأُمَّته: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل. والفعل الذي يظهر على أحد من غير تحدٍّ يُسمَّى بالكرامة، ويختصُّ بالأولياء عند من يعترف به.

واختلفوا في عصمة الأنبياء. والعصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي من غير إجبار له على ذلك. وقال بعضهم: هو من لا يصدر عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة، لا بالعمد ولا بالسهو، من أوَّل عمره إلى آخره. وقال

/ [[ص ١٨٣]] ولا خلاف بين النصارى أنهم أخذوا الإنجيل الذي في أيديهم عن الأربعة المذكورين عندهم: متى ولوقا ويوحنا ومرقس.

/ [[ص ١٨٤]] ونقل الأربعة يجوز أن يكون باطلاً ويجوز عليهم الاتفاق على الكذب والتواطؤ.

وإذا لم يكن نقل الفريقين حجة قاطعة لم يكن طريقاً إلى العلم، وإذا لم يكن كذلك فالطريق إلى معرفة نبوتهم نبئنا (عليه وعليهم السلام). وقد صدَّق النبي ﷺ من تقدّم من الأنبياء والمرسلين كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٧]، فيجب الإقرار بنبوتهم على الجملة والتفصيل حسب ما بيَّنه النبي (عليه وآله السلام) ونطق به القرآن، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

* * *

البرهان / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٥٢]] ولا طريق إلى نبوة أحد من الأنبياء ﷺ الآن، إلا من جهة نبئنا (صلوات الله عليه وآله)، لانسداد طريق التواتر بشيء من معجزاتهم بنقل من عدا المسلمين، لفقد العلم باتصال الأزمنة مشتملة على متواترين فيها بشيء من المعجزات، وتعذر تعيّن الناقلين لها.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٢٤١]] وأن الله تعالى قد أوجد [للناس] في كلِّ زمان مسموعاً [لهم] من أنبيائه وحججه بينه وبين الخلق، يُنبِّههم على طريق الاستدلال في العقليات، ويُفقههم على ما لا يعلمونه إلا به من السمعيات.

وأن جميع حُجج الله تعالى محيطون علماً بجميع ما يفتقر إليهم فيه العباد.

وأنهم معصومون من الخطأ والزلل عصمة اختيار. وأن الله فضَّلهم على خلقه، وجعلهم خلفاء القائمين بحقه. وأنه أظهر على أيديهم المعجزات، تصديقاً لهم فيما ادَّعوه من الأنبياء والأخبار.

وأنهم - مع ذلك - بأجمعهم عباد مخلوقون، وبشر - مكلفون، يأكلون ويشربون، ويتناسلون، ويحيون بإحيائه، ويموتون بإماتته، تجوز عليهم الآلام المعترضات، فمنهم من قُتل، ومنهم من مات،

وإن كانت المسألة الثالثة تدخل تحتها المسألتان الأولى والثانية. لأننا متى أثبتنا نبوة نبينا محمد ﷺ ثبت بنبوته حسن البعثة وجواز النسخ، وذلك لأنه لو لم / [[ص ٣٧٣]] تحسن بعثة الأنبياء لما بعثه الله تعالى، ولو لم يجوز نسخ الشرائع لما نسخ الله تعالى بشريعته سائر الشرائع، ولكننا نفضل القول في هذه المسائل تفصيلاً.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢١١]] المقصد الرابع عشر: في النبوات:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في جواز البعثة:

قال: يجوز أن يعلم الله سبحانه وتعالى أن لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفسد، فبعث الأنبياء لتكليف المكلف ذلك.

أقول: اتفق العقلاء على جواز [بعثة] الأنبياء ﷺ، خلافاً للبراهمة. والدليل عليه أنه يجوز أن يعلم الله سبحانه أن لنا في بعض الأفعال مصالح ومفسد، ونحن لا نعلمها، فيحسن بعثة الأنبياء ﷺ لتعريف المكلف ذلك. والعلم بجواز ذلك ضروري.

احتجوا بأن الأنبياء ﷺ أتوا بما لا فائدة فيه، كنزع الثياب في الحجّ ورمي الحصى والطواف وغير ذلك من أفعال الحجّ، وكلها لا فائدة فيه فهو قبيح. ولأنهم أتوا بالتكليف، وهو قبيح.

والجواب عن الأول: أنه لا بد من فائدة، أمّا العلم بغير مشروط.

وعن الثاني: ما بيننا من حسن التكليف.

* * *

/ [[ص ٢١٦]] المسألة السادسة: في الاعتراضات على النبوة،

والجواب عنها:

قال: القول في تتبع الاعتراضات على النبوة:

/ [[ص ٢١٧]] القدر باستغناء العقل عنها فاسد، لأن العقل لا مدخل له إلا في الكليات. وتجويز أن يكون الموحى غير ملك، مدفوع بإمكان اضطراب النبي ﷺ إلى أنه ملك إمّا بالعلم أو بالعمل.

والقرآن لا يقدح في كونه من عند الله، لجواز أن يكون الذي ألقاه شيطاناً، لأنه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الإضلال. وأيضاً فإن الشيطان لا قدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمّنّها القرآن.

بعضهم: السهو لا ينافي العصمة. وقال بعضهم: الصغيرة لا تحلّ بالعصمة. وقال بعضهم: الشرط في عصمة الأنبياء اختصاصها بزمان دعوتهم، لا قبل ذلك. وقال بعضهم: اختصاصها في أداؤها الرسالة فقط، أعني أنه يؤدّي ذلك ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو. وأمّا في سائر الأحوال فيجوز عليه جميع ذلك.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

/ [[ص ١٢١]] القاعدة السادسة: في النبوات:

وفيه مقدّمة وأركان:

أمّا المقدّمة: فاعلم أن الكلام في النبوة مبنيّ على خمس مسائل يُسأل عن كلّ منها بكلمة مفردة، وتلك الكلمات: ما، وهل، ولم، وكيف، ومن.

فأولها: قولنا: (ما النبيّ)، والبحث فيها عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي.

الثانية: قولنا: (هل النبيّ)، أي هل يجب وجوده في الحكمة أم لا؟

الثالثة: قولنا: (لم يجب وجود النبيّ؟)، ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه.

/ [[ص ١٢٢]] الرابعة: قولنا: (كيف النبيّ)، ويبحث فيها عمّا ينبغي أن يكون عليه من الصفات التي بها يتمّ النبوة.

الخامسة: قولنا: (من النبيّ)، ويبحث فيها عن تعيينه.

وسنذكر الأركان على هذا الترتيب إن شاء الله تعالى.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٣٧٣]] واعلم أن الكلام في النبوة يدخل تحته ثلاث

مسائل:

إحداها: الكلام في حسن البعثة والردّ على البراهمة، ويدخل فيه الكلام في إمكان البعثة، والطريق إلى معرفة صدق النبيّ ونبوته من المعجزات أو ما يقوم مقامه، والفصل بين المعجز والسحر والحيل، وجواز ظهور المعجز على غير النبيّ واختصاصه بالنبيّ. ويتبعه الكلام في صفات النبيّ.

والثانية: الكلام في جواز النسخ والردّ على من أنكروه من اليهود.

والثالثة: الكلام في نبوة نبينا محمد (صلّى الله عليه وعلى آله)،

الخامس: يجوز قد عورض وإن لم يُنقل إلينا كغيره من الوقائع، مثل النصّ على الإمام الذي ينقله الشيعة.

والجواب: أن مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل أن لا تُنقل بالتواتر عادةً، والنصّ على الإمام نقله أهل التواتر، فإن الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفاً عن سلف / [[ص ٢١٩]] النصّ على عليّ عليه السلام بخلاف المعارضة، فإنه لم ينقلها يهودي ولا نصراني، مع أن نقلها مما يتوفّر دواعيهم عليه، فضلاً عن المسلمين.

السادس: قالوا الكرامات باطلة، وإلا لزم التنفير عن الأنبياء عليهم السلام مساواة غيرهم لهم، فلا اختصاص لهم بالفضيلة.

والجواب: المنع من التنفير، بل ذلك مما يوجب كمال الرفعة لهم، من حيث إن أتباعهم مخصوصون بهذه الكرامات. نعم لو تحدّى إنسان كاذب وظهرت المعجزة عليه لزم التنفير.

السابع: قالوا: الملائكة أفضل، لأنهم روحانيون مجردون من العلائق الجسمانية بخلاف الأنبياء عليهم السلام، فإنهم أجسام كثيفة غير مجردين.

والجواب: أن التجرد غير مقتضى للفضل بالبديهة، ولا بالدليل لعدمه.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٨٣]] شبهات منكري النبوات:

الشبهة الأولى:

قال: سلّمنا، لكن يعارض بأن التكليف محال، لأن الجبر حقٌّ، فلو كلف فعل القبيح.

أقول: احتجّ منكرو النبوات بوجوه:

الأوّل: أن القول بالتكليف محال، فالقول بالنبوة محال. أمّا الأوّل، فلأن الجبر حقٌّ على ما مضى، فلو كان التكليف حاصلًا لزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأمّا الثاني، فلأن النبيّ إنّما يأتي لبيان التكليف، فإذا انتفت النبوة.

/ [[ص ٣٨٤]] الشبهة الثانية:

قال: ولأن الغرض إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه، وإلا فعبث، أو العدم فظلم.

أقول: هذا هو الوجه الثاني لنفاة النبوة، وتقريره: أن الغرض من النبوة هو التكليف، فهو إمّا أن يكون معلوم الوقوع، وهو يستلزم الغنى عن النبوة، فتكون النبوة عبثاً. أو معلوم العدم،

وتجوز أن يكون النبيّ ﷺ أفصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله أو يقاربه.

وتجوز وجود المعارضة - وإن لم يُنقل كما نقوله في النصّ عن الإمام - ليس بشيء، لأن النصّ نقله أهل التواتر، والمعارضة لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلاً عن المسلمين.

والقدح في كرامات الأولياء بالتنفير المدعى باطل، لأنّه إنّما يكون عند التحدي لا عند سواه. والتمسك بكون الملك روحانياً لا تأثير له في الفضل، على ما يقتضي به أوائل العقول.

أقول: هذه اعتراضات على النبوة:

الأوّل: اعتراض البراهمة، قالوا: الأنبياء إن جاءوا بالمعقول فلا حاجة إليهم، وإلا فهو مردود.

والجواب: أن العقل إنّما يحكم في الأمور الكليّة النظرية، أمّا الأمور الجزئية أو العلمية فإنّه يحتاج إلى معيّن، والأنبياء إنّما أتوا بهذا النوع الأخير، فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم.

/ [[ص ٢١٨]] الثاني: لم لا يجوز أن يكون الواسطة بين الله تعالى وبينه غير ملك بأن يكون شيطاناً، فلا يكون ما بلغه حقاً.

والجواب: هذا التجوز مندفع، لأنّه قد ثبت أنّه تعالى حكيم لا يفعل القبيح، وهذا النوع من أعظم القبائح، فلا يفعله الله تعالى، ولا يُمكن منه، وحينئذ يعلم النبيّ ﷺ أن الواسطة هو الملك، إمّا باضطرار بأن يخلق الله تعالى فيه علماً ضرورياً بذلك، أو بمعجزات تظهر على يده مع الاقتران بالدعوى.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون للقرآن شيطاناً؟

والجواب عنه بما مرّ في الثاني من أن الله يجب عليه أن لا يُمكنه فيه لما فيه من الإضلال. وأيضاً فالشيطان لا يمكنه الإخبار بالغيب، والقرآن قد تضمّنه، فاندفع ما ذكرتموه.

الرابع: لم لا يجوز أن يكون النبيّ ﷺ أفصح العرب، فعجزوا عن معارضته من هذه الحيثية لا باعتبار كونه معجزاً؟ فإننا لو قدرنا مساويه في الفصاحة لعارضه.

والجواب: أن هذا لا يمنع من المعارضة بالمثل أو بالمقارب، فإنّه وإن كان أفصح العرب لكن غيره يقاربه، فيمكن الإتيان بمثل سورة أو بمقاربه، ولما لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال.

ويؤيده أن الحافظ لكلام العرب المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم ونظمه على طريقهم في غاية الفصاحة بخلاف قرآن المجيد، فإنّ المبالغ في حفظه التالي له على مرّ الدهور لا يمكنه الإتيان بمثله، فوقع الفرق، وظهر أنّه ليس من جنس كلام العرب.

[[ص ٣٩٩]] هل يجوز بعثة الأنبياء بغير شرع؟

قال: قال أبو علي: تجوز بعثة الأنبياء بغير شرع، لجواز ظهور نبي بعد نبيٍّ ومعجزة بعد أخرى، فجازت البعثة بالعقليات وإن كفى العقل. وأجاب أبو هاشم بأنه لا يجوز إلا إذا كانت المصلحة في أداء الشرع مقرونة بهما، وكذا المعجزة الثانية. أو يستدل بها بعض من لم تصل الأولى إليه.

أقول: ذهب أبو علي الجبائي إلى أنه يجوز بعثة رسول بغير شرع، وهو / [[ص ٤٠٠]] منقول عن تقدمه. وذهب أبو هاشم إلى المنع من ذلك.

احتج أبو علي بأنه يجوز ظهور نبي بعد نبيٍّ، وخلق معجزة عقيب أخرى، وإن حصل الاستغناء بواحدة من هذه، فتجوز البعثة بالعقليات وإن كفى العقل.

وقد أجاب أبو هاشم عن ذلك بأنه لا يجوز بعثة نبي بعد آخر إلا إذا كانت المصلحة في أداء الشرع لا تتم إلا بهما. وكذلك خلق المعجز عقيب معجز آخر لا يجوز إلا على هذا الوجه. أو يستدل به بعض من لم يصل المعجز الأول إليه.

ثم إن أبا هاشم احتج على مذهبه بأن العقل كافٍ في العقليات، فأرسال نبي لتعريفها يكون عبثاً، وهو قبيح.

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٥٨]] الفصل السابع: في مقالات المنكرين للنبوات

الطاعين على المعجزات:

قالوا: في القرآن: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١]، وقد قُتِلَ يحيى، ونُشِرَ زكريا، وقتل الكافرون كثيراً من الأبرار، وذلك خارج في الاشتهار إلى حدٍّ يمتنع فيه الإنكار.

قلنا: السبيل المنفي هو السبيل بالحجة لا بالغلبة، ويحيى وغيره كانت لهم الحجة، وذلك معنى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣].

قالوا: قوله: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٢]، وقد تزوج فقراء، فلم يزدادوا إلا فقراً.

قلنا: الغنى من الفقر إلى النكاح، أو خرج مخرج الأغلب.

قالوا: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقد كُيِّسَتْ رباعيته، وشج رأسه.

قلنا: المراد العصمة من القتل.

فيلزم الظلم، لأنه إذا كلف مع علمه بأنه لا يقع كان الظلم حاصلًا.

[[ص ٣٨٥]] الشبهة الرابعة:

قال: ولأنَّ الشرع عبث، فإنَّ يوم العيد وقبله متساويان مع اختلاف الحكم.

أقول: هذه شبهة رابعة، وتقريرها: أنَّ الشرع عبث، فلا يجوز فعله من الله تعالى. بيان الصغرى: أنا نعلم بالضرورة أنَّ آخر يوم من رمضان مساوٍ لأوَّل يوم من شوال مع أنَّ صوم الأوَّل واجب وصوم الثاني حرام، فقد اختلفا في الحكم، مع أنَّه لا حكمة هناك تقتضي هذا الاختلاف. وأمَّا الكبرى، فظاهرة.

شبهة اليهود في إبطال نبوة نبيِّنا ﷺ:

قال: ولأنَّ النسخ باطل، لأنَّ موسى إن بيَّن دوام شرعه لم يُنسخ، وإلا كذب وجاز في شرعكم. وإن لم يبيِّن اقتضى الفعل مرَّة، وإن بيَّن عدمه نُقِلَ. ولأنَّه يلزم البداء. ولأنَّ اليهود تواتروا بقول موسى: «تمسكوا بالسبت أبداً».

أقول: هذه شبهة اليهود على إبطال نبوة محمد ﷺ، وتقريرها: أنَّ النسخ باطل، فالقول بنبوة محمد ﷺ باطل. أمَّا الصغرى، فمن وجوه:

الأوَّل: أنَّ موسى ﷺ إمَّا أن يكون قد بيَّن أنَّ شرعه دائم، أو بيَّن أنَّ شرعه غير دائم، أو لم يبيِّن واحداً منهما. فإن كان الأوَّل استحال انقطاعه، وإلا لزم كذبه. ولأنَّه لو جاز أن يُجبر بالدوام مع انقطاعه جاز في دينكم ذلك. وإن كان / [[ص ٣٨٦]] الثاني لزم أن يُنقل إلينا نقلاً متواتراً كقول أصل شرعه، لتوفر الدواعي على نقله، ولما لم يُنقل علمنا أنه لم يبيِّن عدم دوامه. وإن كان الثالث اقتضى الفعل مرَّة واحدة، لأنَّ الأمر المطلق لا يدلُّ على التكرار، وهو باطل اتفاقاً.

الثاني: أنه يلزم البداء أو فعل القبيح على الله تعالى، والتالي بقسميه باطل، فالقَدَم مثله. بيان الشرطية: أنَّ الفعل المأمور به إمَّا أن يكون مصلحة، أو مفسدة. فإن كان الأوَّل استحال النهي عنه، وإلا لزم الأمر الثاني. وإن كان الثاني فإمَّا أن يكون الله تعالى عالماً به وقد أمر، أو لا. وعلى التقدير الأوَّل يلزم الثاني، وعلى التقدير الثاني يلزم الأوَّل. وأمَّا بطلان التالي، فظاهر.

الثالث: أنَّ اليهود قد تواتروا بنقل قول موسى ﷺ: «تمسكوا بالسبت أبداً».

قالوا: قال: في نسائكُم أربع نبيات، وفي كتابكم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ [الأنبياء: ٧].

قلنا: النبيُّ غير الرسول. وأيضاً فالرسول يُطلق على جبرائيل، وعلى الغراب، لقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١]. وقد قيل هنا: إنَّ الأربعة: سارة، وأخت موسى، ومريم، وآسية، بُعثوا لولادة فاطمة عليها السلام.

قالوا: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٦]، وقد كان فرعون قبل هامان بزمان.

قلنا: لا يُنكر أن يُسمى إنسان آخر في زمان فرعون بهامان. قالوا: في كتابكم: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ﴾ [يس: ٦٩]، وفي كتابكم وزن الشعر، فهو شعر، فمن ذلك: ﴿وَجِيفَانٍ كَالْجُجُوبِ وَقُدُورٍ رَائِيَاتٍ﴾ [سبأ: ١٣]، ومنه: ﴿وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِي صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٤]، وزنه من الشعر:

أَلَا حِيَّتْ عَنَّا يَا مَدِينَا

تُحْيِينَا وَإِنْ كَرِمْتَ عَلَيْنَا
قلنا: بل كان النبيُّ يعاف قول الشعر، ليخلص قلبه ولسانه للقرآن، ويصون الوحي عن شبهة الشعر. قال أبو عبيدة: هو كلام وافق وزنه وزن الشعر، ولا يلزم كونه شعراً، لعدم القصد إليه، ولأنه يُقرنه بأمثاله، وقليل من الكلام إلا ويوزن بوزن الشعر.

قالوا: قال يوم حنين: «أنا النبيُّ لا كذب، أنا ابن عبد المطلب»، وقال: «غير / [[ص ٦١]] الإله قطُّ لا ندينا، ولو عبدنا غيره شقيناً»، وقال لَمَّا دُميت إصبعه: «هل أنت إلا إصبع دميت، وفي سبيل الله ما لقيت».

قلنا: سلف ما يصلح جواباً عنه.

قالوا: ويجوز كون ما ظهر على يده سحراً.

قلنا: السحر يُعَارِضُ والمعجزة لا تُعَارِضُ، ولو فَتِحَ باب السحر لجاز أن يقال في كلِّ عالم، بل في كلِّ صانع: إنَّه ساحر. على أنَّ السحر علم يُتمكَّن به من إحداث ما لا يقدر عليه مثله، وقد كان علماً، ثمَّ انقطع لَمَّا أحرق المسلمون كُتُبَ الأكاسرة المصنَّفة فيه من الفلاسفة.

تذنيب:

قالت الفلاسفة: النبوة جُعِلت لتقرير الشريعة التي هي سياسة الدنيا، ومن ثمَّ كلُّ من لازم الشرعيات تهذبت أخلاقه،

قالوا: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وقد مضت الدهور ولم يستجب.

قلنا: / [[ص ٥٩]] تقديره: أستجب إن رأيت مصلحة، أو معناه: أعبدوني آجركم، أو فيه إطلاق العام وإرادة الخاص.

قالوا: ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، فكيف يُرجع في إثبات نبوته إلى أهل الكتاب، وهم عنده يكتُمون الحقَّ، ويذهبون عمداً عن الصواب؟

قلنا: أراد الله دلالتهم على صدقه بإقرار عدوِّه، وذلك أنَّ الجاهلية كانت تميل إلى أهل الكتاب، وتعدُّها على أنفسها، وفي التوراة والإنجيل صفات محمد ﷺ، من أنصف منهم شهد له بها.

قالوا: تدعون لمحمد علم الغيب، وقد أخبر بأشياء وظهر الأمر بخلافها، فقال: إذا هلك قيصر، فلا قيصر بعده، وقد وجدنا قياصر بعده متعدِّدة.

قلنا: لَمَّا مَزَّقَ كتابه، قال: «مَزَّقَ اللهُ مَمْلَكَتَهُ»، فكان ذلك، وكتب إلى قيصر آخر، ولم يُمَزِّقْه، فدعا بثبات مملكته، فكان، فنحمل قوله: «فلا قيصر بعده» أي على صفة مَزَّقَ الكتاب.

قالوا: قال ﷺ: «شهرًا عيد لا ينقصان»، وقد وجدنا فيها النقصان.

قلنا: قال ذلك لسنة بعينها، فكان كما قال، أو لا ينقصان معاً وإن نقص أحدهما، أو لا ينقص أجر من صامهما.

قالوا: قال: «لا ينقص مال من صدقة»، ووجدنا النقص مع الصدقة.

قلنا: المراد البركة، أو لا ينقص ثوابه.

قالوا: اشتهر حسن يوسف، فكيف قال في إخوته: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ [يوسف: ٥٨]، وكيف يُنكر من يتفرَّد بهذا الجمال؟

قلنا: لا يبعد جهلهم به لتغييره إلى الكهولة والملوكية، ويحتمل أن يكون ينكرون بمعنى يزيلون الإنكار، مثل: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ / [[ص ٦٠]] آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾ [طه: ١٥]، أي أزيل خفاءها.

قالوا: تواتر في النصارى قتل عيسى وصلبه، وفي كتابكم: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ [النساء: ١٥٧].

قلنا: أخبار النصارى ترجع إلى أربعة، فلا تواتر لهم، ولا عصمة فيهم. على أنه يجوز أن يُخبروا عن الشبيه، كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾.

الأفعال الخاصة المتعلقة بدار التكليف الباحثة عن مؤسسه
الواسطة بين المكلفين وبين الله تعالى في وصوله المسماة بالنبوة.

[النبوة في اللغة]:

وهي لغة مشتقة إماماً من الإنباء وهو الإخبار، يقال: نبأ فلان
بكذا أي أخبر، / [[ص ٤٢٠]] ويقال: أنبأ لأنه مخبر عن الله
تعالى، أو من نبا أي ارتفع؛ لارتفاعه على بني نوعه بالنبوة التي
هي الصفة الزائدة فيه دون غيره. فعلى الأول مهموز وعلى الثاني
فهو غير مهموز، ومنه قرئ قوله تعالى: ﴿التَّيِّبِينَ﴾ بالهمزة
وعدمه، هذا معناها باعتبار اللغة.

[النبوة في الاصطلاح]:

وأما باعتبار العرف الاصطلاحي فقد عرفها المصنف فقال:
هي إخبار شخص إنساني عن الله تعالى بغير واسطة أحد من
البشر.

[تفصيل قيود التعريف]:

فالإخبار كالجنس يدخل فيه كل مخبر.
فقوله: (إخبار شخص إنساني) كالفصل يخرج به إخبار الجن
والملك.

وقوله: (عن الله تعالى) يخرج بذلك إخبار الشخص الإنساني
عن غير الله / [[ص ٤٢١]] تعالى؛ فإنه لا يُسمى نبوة.

وقوله: (بغير واسطة أحد من البشر) يخرج بذلك الإمام
والعالم؛ فإنهما يُخبران عن الله تعالى، لكن بواسطة بشر وهو النبي.
وأما النبي في إخباره عن الله يجب أن لا يكون بواسطة بشر، بل إما
بغير واسطة مطلقاً أو بواسطة ملك.

[جواز الشركة في النبوة]:

وقول المصنف: (إنه إخبار شخص إنساني) يحتل أن يكون
التنوين فيه للوحدة، ويحتل أن يكون للجنس فيكون تنوين
التنكير، فلا يتعين أن يكون شخصاً واحداً، بل يجوز الاشتراك فيه
بين اثنين كما وقع في موسى / [[ص ٤٢٢]] وهارون؛ فإنهما كانا
نبيان مخبران عن الله تعالى بشيء واحد يشتركان فيه، بحيث إن كل
واحد منهما يُخبر بما يُخبر به الآخر عن الله تعالى؛ لأن الوحي كان
ينزل عليهما معاً إلا ما كان يختص به موسى من المناجاة؛ فإن
هارون كان يأخذه بواسطة موسى. ومن هذا يُسمى هارون
خليفة، فجمع بين الوصفين النبوة والخلافة. ولو حملنا على
الوحدة لوجب أن يكون المخبر عن الله تعالى واحداً، فلا يصح
فيه الشركة. وقد عرفت أن المعنى الأول هو الواقع، فيحمل مراد
المصنف عليه.

وحسنت أفعاله، وتقدّس في نفسه، وأقبل بفكره على زهده
ورمسه، ونظر بعين بصيرته، فعرف الربّ وما يفاض عنه بعنايته،
فالشرعيات أطفاف في العقلية.

وهذا خيال منهم، لأنّ أهل كل دين يحدث ذلك في عبادهم
وأكابرهم من الصابية والرهبان والأخبار وعباد الأوثان، فإنهم
يجدون أنفسهم خائفة مستحية من أوثانهم أن يقدموا على رذائل
الأفعال وقبايح الأقوال، فالقائلون من الفلاسفة بالنبوات رجعوا
بها إلى هذا الباب، وقد عرفت ما فيه من الذهاب عن الصواب،
لأنّا حينئذ لا نعرف النبي المختار من الرهبان والأخبار، ونحكم
بصحة الأديان المتناقضة، وهذه مقالة داحضة.

الكلمات النافعات / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٥٦]] قوله: (وابتعاث الأنبياء والأوصياء عليهم السلام).

أقول: الابتعاث - بالباء الموحدة تحت، والتاء المثناة فوق -
أخذاً من قول العالم بالبلاغة أمير المؤمنين في الموعود بالشفاعة
سيد المرسلين: «ابتعثه بالنور المضيء، والبرهان الجلي، والمنهاج
البادي، والكتاب الهادي»، يعني (صلّى الله عليه) بالنور نور
النبوة، وبالبرهان المعجزات، وبالمنهاج الشريعة، وبالكتاب
القرآن.

وأما كون الأنبياء والأوصياء نعمة، فيجري مجرى إيضاح
الواضحات.

إن قلت: إن لفظة (ابتعاث) لا تنطبق على الأوصياء، بل على
الأنبياء خاصة.

قلت: الخاصة ممنوعة، فإن النبي كما بُعث من الله سبحانه
بواسطة الملك، بُعث / [[ص ٢٥٧]] الوصي منه بواسطة النبي؛
لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ
يُوحَىٰ ۗ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٥].

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):
/ [[ص ٤١٩]] [النبوة من الأفعال الخاصة المتعلقة بدار
التكليف]:

قال: الفصل الخامس: في النبوة، وهي إخبار شخص إنساني
عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر.

أقول: لما فرغ من مباحث العدل - وهو البحث عن الأفعال
المطلقة على وجه العموم - أردف ذلك بمباحث النبوة، وهي من

[النبوة عند أهل الحكمة]:

[دفع توهم تفضيل الوليّ على الرسول والنبى وتفضيل النبىّ على الرسول]:

ولا يُتوهم من ذلك تفضيل الوليّ على الرسول ولا تفضيله على النبيّ ولا تفضيل النبيّ على الرسول، بل الرسول أفضل من النبيّ والنبيّ أفضل من الوليّ؛ لأنّ الأفضليّة إنّها هي باعتبار الجمعيّة، فكلُّ من كان أكثر جمعاً لخصال الكمال كان أفضل. والرسول لَمَّا اجتمعت فيه الرسالة والنبوة والولاية كان أفضل الثلاثة؛ لجمعه الخصال الثلاث: الولاية باعتبار حقيقته، والنبوة باعتبار ملكيّته، والرسالة باعتبار بشريّته. ثمّ النبيّ أفضل من الوليّ؛ لجمعه بين الوصفين: الولاية والنبوة. / [[ص ٤٢٦]] والوُليّ لَمَّا اختصّ بالولاية لا غير نقص عنه صفتي كمال، فكان مفضولاً بالنسبة إليهما. وليس المراد هنا الولاية الخاصّة المتفرّعة عن الرسالة المسماة في اصطلاحهم بالإمامة، بل المراد بها الولاية المطلقة التي لم يُعبّر فيها بالتبعية، وأمّا الولاية التابعة للرسالة فسيأتي الكلام عليها في بابها - إن شاء الله تعالى - .

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٨٧٦]] [معنى النبوة وأقسامها]:

ثمّ اعلم أنّ الأنبياء جمع (نبيّ)، والنبيّ مشتقٌّ من الإنبياء، والنبوة هي الأخبار عن الحقائق الإلهية والمعارف الربانيّة، وهي الأخبار عن معرفة ذات الحقّ / [[ص ٨٧٧]] وأسماؤه وصفاته وأفعاله وأحكامه.

وينقسم إلى نبوة تعريف وهي الأخبار والإنبياء عن معرفة الذات والصفات والأسماء والأفعال، وإلى نبوة تشريع وهي ذلك مع زيادة تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم والقيام بالسياسات، وتُسمّى هذه رسالة.

* * *

١٥ - نوح ﷺ:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٣٥١]] ونسبتم نوحاً ﷺ أنّه كذب في قوله: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود: ٤٥]؛ وكان ابن امرأته فقال: ابني؛ على ذلك المعنى كما تبين النبيّ ﷺ زيد بن حارثة، قال الله ﷻ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ثمّ قال: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥].

* * *

وأما أهل الحكمة فقالوا: إنّ النبوة هي الأخبار عن الحقائق الإلهية بعد ثبوت الولاية الموجبة للقرب المعنوي المقضي لمصلحة الردّ إلى المكلف / [[ص ٤٢٣]] بالهداية، ولو إلى قومه وعشيرته وأهل قريته أو إلى أهل بلده، أو عامّاً لأكثر المكلفين أو لكلّهم على قدر ما يقتضيه قابليّته. وإنّما يكون ذلك إذا كان الشخص المتّصف بالولاية ذو نفس قويّة يمكنها الجمع بين المقامين، أعني مقام الخضوع ومقام الهداية، بحيث لا يشتغل بأحدهما عن الآخر في أغلب أحواله. فالولاية سابقة على النبوة؛ لأنّها مرتبة الحقيقة، وأمّا النبوة فهي المرتبة الملكيّة، ويلى ذلك ويأتي بعدها مرتبة الرسالة؛ لأنّها حقيقة البشريّة.

[الرسول في اصطلاح المتكلّمين]:

وحينئذ نقول: الرسول في اصطلاح المتكلّمين هو الإنسان المبعوث من الله إلى قوم بشريّة إمّا مبتدأة كآدم، أو ناسخة كمحمّد، أو تكون مأخوذة عن رسول سابق فيأمر ذلك الرسول بتبليغ تلك الشريعة كرّسل عيسى وشعيب.

[النسبة بين الرسول والنبيّ]:

فعلى هذا التعريف الرسول أخصّ من النبيّ؛ لأنّ كلّ رسول نبيّ وليس كلّ نبيّ رسولاً، فتوجد النبوة بدون الرسالة ولا توجد الرسالة بدونها.

/ [[ص ٤٢٤]] وقال آخرون: الرسول أعمّ؟ لأنّه قد يكون إنساناً وقد يكون ملكاً؛ أخذاً بقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١]، أي مبعوثون بوحيه ومختلفون بقضائه وأمره. وأمّا النبيّ فلا يكون إلّا بشراً، فعلى هذا يكون الرسول أعمّ من النبيّ؛ لشموله البشر وغيرهم واختصاص النبيّ بالبشر.

[النسبة بين الرسول والنبيّ والوُليّ عند أهل الحكمة]:

وأما عند أهل الحكمة فقالوا: الرسول هو صاحب الناموس، وهو عندهم اسم للملك النازل من الله إلى النبيّ ليكون رسولاً إلى من أريد إرساله إليه بشريّته. وقد يُطلقون اسم الناموس على الشريعة؛ لكونها حاصلّة / [[ص ٤٢٥]] عن الناموس، ويقولون للرسول: إنّ صاحب الناموس أي صاحب الشريعة وصاحب الملك النازل بها. وقالوا: إنّ الرسول لا يصحّ أن يكون رسولاً حتّى يكون نبياً، والنبيّ لا يكون نبياً حتّى يكون وليّاً. فالولاية أشرف من النبوة لكونها فرعها، والنبوة أفضل من الرسالة لكون الرسالة فرعها.

تنزيه الأنبياء / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٥٥]] [تنزيه نوح ﷺ عما لا يليق به]:

مسألة: فإن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ [٥٥] قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ [٥٦] [هود: ٤٥ و ٤٦]، فقال: ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [فيه] تكذيب لقوله ﷺ: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾. وإذا كان النبي ﷺ لا يجوز عليه الكذب فما الوجه في ذلك؟

قيل له: في هذه الآية وجوه، كل واحد منها صحيح مطابق لأدلة العقل:

أولها: أن نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول [فيه] نفي النسب، وإنما نفى أن يكون من أهله الذين وعده [الله تعالى] بنجاتهم، لأنه ﷺ كان وعد نوحاً ﷺ بأن يُنجي أهله في قوله: ﴿قُلْنَا اجْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]، فاستثنى من أهله من أراد إهلاكه بالغرق.

ويدل على صحة هذا التأويل قول نوح ﷺ: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾. وعلى / [[ص ٥٦]] هذا الوجه يتطابق الخبران ولا يتناقضان. وقد روي هذا التأويل بعينه عن ابن عباس وجماعة من المفسرين.

والوجه الثاني: أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾، أي إنه ليس على دينك، وأراد [به] أنه كان كافراً مخالفاً لأبيه، فكان كفره أخرجه من أن يكون له أحكام أهله.

ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى على سبيل التعليل: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾، فتبين أنه إنما خرج عن أحكام أهله بكفره وقبيح عمله. وقد حكي هذا الوجه أيضاً عن جماعة من أهل التأويل.

والوجه الثالث: أنه لم يكن ابنه على الحقيقة، وإنما وُلِدَ على فراشه. فقال ﷺ: ﴿إِنَّ ابْنِي﴾ على ظاهر الأمر، فأعلمه الله تعالى أن الأمر بخلاف الظاهر، ونبّه على خيانة امرأته، وليس في ذلك تكذيب خبره، لأنه إنما خبر عن ظنه وعمّا يقتضيه الحكم الشرعي، فأخبره الله تعالى بالغيب الذي لا يعلمه غيره.

وقد روي هذا الوجه عن الحسن ومجاهد وابن جريج. وفي هذا الوجه بُعد، إذ فيه منافاة للقرآن، لأنه تعالى قال: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾ [هود: ٤٢]، فأطلق عليه اسم البنوة. ولأنه تعالى أيضاً استثناه من جملة أهله بقوله تعالى: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ

عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [منهم]. ولأن الأنبياء ﷺ يجب أن يُنزّهوا عن هذه الحال لأنها تعبير وتشيين ونقص من القدر، وقد جنبهم الله تعالى ما دون ذلك تعظيماً لهم وتوقيراً ونفياً لكل ما يُنفّر عن القبول منهم.

وقد حمل ابن عباس قوة ما ذكرناه من الدلالة على أن تأويل قوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط: ﴿فَخَاتَمَهُمَا﴾ [التحریم: ١٠]، أن الخيانة لم تكن منهما بالزنا، بل كانت إحداهما تُخبر الناس / [[ص ٥٧]] بأنّه مجنون، والأخرى تدل على الأضياف. والوجهان الأولان هما المعتمدان في الآية.

فإن قيل: أليس قد قال جماعة من المفسرين: إن الهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ راجعة إلى السؤال؟ والمعنى أن سؤالك إياي ما ليس لك به علم عمل غير صالح، لأنه قد وقع من نوح ﷺ السؤال والرغبة في قوله: ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾، ومعنى ذلك نجّه كما نجّيتهم. قلنا: ليس يجب أن تكون الهاء في قوله: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ راجعة إلى السؤال بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام: إن ابنك ذو عمل غير صالح، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، ويشهد لصحة هذا التأويل، قول الخنساء:

ما أم سقب على بوّ تطيف به

قد ساعدتها على التحنان أظنار

ترتع ما رتعت حتى إذا اذكّرت

فلئنما هي إقبال وإدبار

[من البسيط]

وإنما أرادت أنّها ذات إقبال وذات إدبار.

وقد قال قوم في هذا الوجه: إن المعنى في قوله: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾، أن أصله عمل غير صالح من حيث وُلِدَ على فراشه وليس بابنه. وهذا جواب من يرى أنه لم يكن ابنه على الحقيقة، والذي اخترناه خلاف ذلك. وقد قرئت هذه الآية بنصب اللام وكسر الميم ونصب / [[ص ٥٨]] (غير)، ومع هذه القراءة لا شبهة في رجوع معنى الكلام إلى الابن دون سؤال نوح ﷺ، وقد ضعّف قوم هذه القراءة فقالوا: كان يجب أن يقول: إِنَّهُ عَمَلٌ عملاً غير صالح، لأن العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن، حتى تقول: عملاً غير حسن. وليس هذا الوجه بضعيف، لأن من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند

انكشاف المعنى وزوال اللبس. فيقول القائل: (قد فعلت صواباً وقلت حسناً)، بمعنى: فعلت فعلاً صواباً، وقلت قولاً حسناً. وقال عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

أيها القائل غير الصواب

أخّر النصح وأقلل عتابي

[من المديد]

وقال أيضاً:

وكم من قتيل ما يباء به دم

ومن غلق رهنأ إذا لفه منى

ومن مالى عينيه من شيء غيره

إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى

[من الطويل]

أراد: وكم [من] إنسان قتيل.

وقال رجل من بجيلة:

كم من ضعيف العقل منتكث القوى

ما إن له نقض ولا إبرام

[من الكامل]

أراد: وكم من إنسان ضعيف العقل والقوى.

فإن قيل: فإن كان الأمر على ما ذكرتم فلم قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَسْتَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ / [[ص ٥٩]] ﴿إِنِّي أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ٦١؟ فكيف قال نوح ﷺ من بعد: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنُ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ ٦٧؟

قلنا: ليس يمتنع أن يكون [نوح] ﷺ نهي عن سؤال ما ليس له به علم، وإن لم يقع منه، وأن يكون هو ﷺ تعوذاً [بالله] من ذلك، وإن لم يواقع. ألا ترى أن نبينا ﷺ قد نهي عن الشرك والكفر، وإن لم يقع منه، في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]. وإنما سأل نوح ﷺ نجاته ابنه باشرط المصلحة لا على سبيل القطع، فلما بين [الله] تعالى أن المصلحة في غير نجاته، لم يكن ذلك خارجاً عما تضمنه السؤال. فأما قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ٦١، فمعناه: لئلا تكون منهم. ولا شك في أن وعظه تعالى هو الذي يصرفه عن الجهل، ويترهه عن فعله. وهذا كله واضح.

* * *

الأمالي (ج ٢) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٤٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى:

﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي...﴾، إلى قوله:

﴿أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ٦١ [هود: ٤٥ و ٤٦]، فقال: ظاهر

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ يقتضي تكذيب قوله ﷺ: إنه

من أهلي، فالنبي لا يجوز عليه الكذب، فما الوجه في ذلك؟ وكيف

يصح أن يخبر عن ابنه أنه عمل غير صالح؟ وما المراد به؟

الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه:

أحدها: أن نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول نفي النسب،

وإنما نفى أن يكون من أهله الذين وعد بنجاتهم، لأنه ﷺ كان

وعد نوحاً ﷺ بأن ينجي أهله، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قُلْنَا

احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ

الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]؟ فاستثنى تعالى من أهله من أراد إهلاكه

بالغرق، ويدل عليه أيضاً قول نوح ﷺ: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ

وَعَدَكَ الْحَقُّ﴾. وعلى هذا الوجه يتطابق الخبران ولا يتناقضان، وقد

روي هذا التأويل بعينه عن ابن عباس وجماعة من المفسرين.

والجواب الثاني: أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ مِنْ

أَهْلِكَ﴾ أي إنه ليس على دينك، وأراد أنه كان كافراً مخالفاً لأبيه،

وكان كفره أخرجه من أن يكون له أحكام أهله. ويشهد لهذا

التأويل قوله تعالى طريق التعليل: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ﴾ / [[ص ١٤٥]]

غَيْرُ صَالِحٍ، فبين تعالى أنه إنما خرج من أحكام أهله لكفره

وسوء عمله. وقد روي هذا التأويل أيضاً عن جماعة من

المفسرين، وحكي عن ابن جريج أنه سئل عن ابن نوح فسبح

طويلاً ثم قال: لا إله إلا الله، يقول الله: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾،

وتقول: ليس منه؟ ولكنه خالفه في العمل، فليس منه من لم يؤمن.

وروي عن عكرمة أنه قال: كان ابنه، ولكنه كان مخالفاً له في النية

والعمل، فمن ثم قيل: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾.

والوجه الثالث: أنه لم يكن ابنه على الحقيقة، وإنما ولد على

فراشه، فقال ﷺ: ﴿إِنَّ ابْنِي﴾ على ظاهر الأمر، فأعلمه الله تعالى

أن الأمر بخلاف الظاهر، ونهيه على خيانة امرأته. وليس في ذلك

تكذيب خبره، لأنه إنما خبر عن ظنه، وعماً يقتضيه الحكم

الشرعي، فأخبره الله تعالى بالغيب الذي لا يعلمه غيره، وقد روي

هذا الوجه عن الحسن وغيره.

وروي قتادة، عن الحسن، قال: كنت عنده فقال: ﴿وَنَادَى

نُوحٌ ابْنَهُ﴾، فقال: لعمر الله ما هو ابنه، قال: فقلت: يا أبا سعيد،

وَعَدَكَ الْحَقُّ»، ومعنى ذلك نجّه كما نجّيتهم. ومن يجب بهذا الجواب يقول: إنّ ذلك صغيرة من النبيّ، لأنّ الصغيرة جائزه عليهم. ومن يمنع أن يقع من الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) شيء من القبائح يدفع هذا الجواب، ولا يجعل الهاء راجعة إلى السؤال، بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام ما تقدّم.

فإذا قيل له: لِمَ قال تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٦]؟ فكيف قال نوح (عليه الصلاة والسلام) من بعد: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [هود: ٤٧]؟

قال: لا يمتنع أن يكون نبيه عن سؤال ما ليس له به علم، وإن لم يقع منه لم يكن يعوذ (عليه الصلاة والسلام) من ذلك وإن لم يواقع، ألا ترى أنّ الله تعالى قد نبّه نبيّه (عليه الصلاة والسلام) عن الشرك والكفر، وإن لم يكن ذلك وقع منه، فقال تعالى: ﴿لَسُنُّنٌ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]؟ وكذلك لا يمتنع أن يكون نياه في هذا الموضع عمّا لم يقع، ويكون (عليه الصلاة والسلام) إنّما سأل نجاة ابنه باشتراط المصلحة لا على سبيل القطع، وهكذا يجب في مثل هذا الدعاء.

فأمّا القراءة بالنصب فقد ضعّفها قوم وقالوا: كان يجب أن يقال: إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ، لأنّ العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن حتّى تقول: عَمَلٌ غَيْرٌ حَسَنٌ، وليس وجهها بضعيف في العربية، لأنّ من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، فيقول القائل: قد فعلت صواباً وقلت حسناً، بمعنى فعلت فعلاً صواباً وقلت قولاً حسناً. وقال عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

[[ص ١٤٧]] /

أَيُّهَا الْقَائِلُ غَيْرِ الصَّوَابِ

أَخْرَجَ النَّصِيحَ وَأَقْلَبَ عَتَابِي

وقال أيضاً:

وَكَمْ مِنْ قَتِيلٍ مَا يَبِأُ بِهِ دَمٌ

وَمَنْ غَلِقَ رَهْنًا إِذَا ضَمَّهُ مَنْى

وَمَنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ

إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبَيْضِ كَالدَّمِي

وَأَنْشَدْنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لِرَجُلٍ مِنْ بَجِيلِهِ:

كَمْ مِنْ ضَعِيفِ الْعَقْلِ مَنَتَكْتِ الْقَوَى

مَا إِنْ لَهُ نَقْضٌ وَلَا إِبْرَامُ

يقول الله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾ وتقول: ليس بابنه، قال: أفرايت قوله: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾؟ قال: قلت: معناه إنّهُ ليس من أهلك الذين وعدت أن أنجيهم معك، ولا يختلف أهل الكتاب أنّه ابنه، فقال: أهل الكتاب يكذبون. وروي عن مجاهد وابن جريج مثل ذلك. وهذا الوجه يبعد، إذ فيه منافاة للقرآن، لأنّه قال تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾، فأطلق عليه اسم البنوة، ولأنّه أيضاً استثناه من جملة أهله بقوله تعالى: ﴿وَأَهْلِكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيَّ الْقَوْلُ﴾، ولأنّ الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) يجب أن ينزهوا عن مثل هذه الحال، لأنّها تُعَرِّوْ تَشْيِينٌ وَتَعْصُصٌ مِنَ الْقَدْرِ، وقد جنّب الله تعالى أنبيائه (عليهم الصلاة والسلام) ما هو دون ذلك، تعظيماً لهم وتوقيراً، ونفياً لكلّ ما يُفْتَرُ عن القبول منهم. وقد حمل ابن عباس ظهور ما ذكرناه من الدلالة على أنّ تأويل قوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط: ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾ [التحريم: ١٠] على أنّ الخيانة لم تكن منهما بالزنا، بل كانت إحداهما تُخْبِرُ النَّاسَ بِأَنَّهُ مَجْنُونٌ، وَالْأُخْرَى تَدُلُّ عَلَى الْأَضْيَافِ. والمعتمد في تأويل الآية هو الوجهان المتقدمان.

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ﴾، فالقراءة المشهورة بالرفع، وقد روي عن جماعة من المتقدمين أنّهم قرؤا: (إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ) بنصب اللّام وكسر الميم ونصب (غير)، ولكلّ وجه. فأمّا الوجه في الرفع فيكون على تقدير: إنّ ابنك ذو عمل غير صالح، وما يستعمل غير صالح، فحذف / [[ص ١٤٦]] المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وقد استشهد على ذلك بقول الخنساء:

مَا أُمُّ سَقْبٍ عَلِيٍّ بَوَّ تَطِيفَ بِهِ

قَدْ سَاعَدْتَهَا عَلِيُّ التَّحْنَانَ أَظَارُ

تَرْتَعُ مَا رَتَعْتَ حَتَّى إِذَا ذَكَرْتَ

فِيئَاتِهَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ

أرادت: إنّها هي ذات إقبال وإدبار.

وقال قوم: إنّ المعنى: أصل ابنك هذا الذي وُلِدَ على فراشك وليس بابنك على الحقيقة، والذي اخترناه خلاف ذلك.

وقال آخرون: الهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ﴾

راجعة إلى السؤال، والمعنى: إنّ سؤالك إياي ما ليس لك به علم عمل إنّهُ غير صالح، لأنّه قد وقع من نوح ذلك السؤال والرغبة في قوله (عليه الصلاة والسلام): ﴿رَبِّ إِنِّي ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ

﴿إِنِّي أَعْظُكَ﴾ الوعظ الدعاء إلى الحسن والزجر عن القبيح
ترغيباً وترهيباً، وأن يكون تقدير الكلام: لئلا يكون منهم، ولا
شكَّ أنَّ وعظه تعالى صارف عن الجهل وزاجر عنه. وقوله: ﴿وَالْأَلَا
تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي﴾ تخشع واستكانة له تعالى.

وأما الثاني، فلم لا يجوز عود الضمير إلى الولد جمعاً بين
القراتين، فإنَّ الكسائي قرأ (عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) بصيغة الفعل
الماضي، وهو راجع إلى الابن، ويكون تقدير قراءة الرفع: إنَّه ذو
عمل غير صالح، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وهو
كثير شائع فصيح.

* * *

مالت له الدنيا عليه بأسرها

فعليه من رزق الإله ركام

ومشيّع جلد أمين حازم

مرس له فيما يروم مرام

أعمى عليه سبيله فكأنه

فيما يحاوله عليه حرام

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٤٩]] الثانية: قصّة نوح ﷺ، وفيها وجهان:

الأول: أنّها تتضمّن كذبه ﷺ، لأنّه قال: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ
أَهْلِي﴾، أُجيب بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٥
و٤٦]، وهو تناقض صريح.

الثاني: أنّ سؤاله كان خطأً.

أما أولاً، فلقوله: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي
أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ^(٦١) قال ربّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ
أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَالْأَلَا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ
الْخَاسِرِينَ ^(٤٧) [هود: ٤٦ و٤٧].

وأما ثانياً، فلقوله: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ بالرفع على قراءة
الأكثر، وهي الأولى، والضمير يجب عوده إلى مذکور حقيقةً
وليس هو الابن، لأنّه لا يُوصف بالعمل، فيكون / [[ص ٢٥٠]]
هو السؤال، إذ لا ثالث يحتمل عود الضمير إليه.

والجواب عن الأوّل: أنّ المراد ليس من أهلك الذين وعدتك
بنجاتهم، بدليل فـ ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا
مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]، فاستثنى سبحانه من أهله
من أراد هلاكه فأخبره أنّه منهم، فلا يكون مناقضاً، إذ اتحاد
المحمول شرط.

أو أنّه ليس على دينك، لأنني أهلية النسب التي هي مرادة
لنوح، والذي على دين الشخص وطريقته يقال: إنّه من أهله،
كقوله ﷺ: «سلمان منّا أهل البيت».

وعن الثاني: أنّ الأوّل ليس فيه دلالة على محذور، لأنّه جاز أن
يكون ﷺ مُبَيّ عن سؤال ما ليس له به علم وإن لم يقع منه، وأن
يكون قد تعوّد من ذلك وإن لم يقع، كما أنّ نبينا ﷺ مُبَيّ عن
الشرك لقوله: ﴿لَيْتُنْ أَشْرَكَتْ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، مع
امتناع الشرك منه ﷺ، أو أنّه دعا له بشرط الإيمان والمصلحة،
فلما تبين له ضد ذلك لم يكن خارجاً عمّا تضمّنه السؤال. وقوله:

حرف الياء

١٦ - يحيى عليه السلام:

المسائل العكبرية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

الحال نبياً يوحى إليه في المنام فيكون تأويلها على القطع والثبات،
فلذلك لم يجزم على ما اقتضته من التأويل، وخاف عليه أكل
الذئب عند إخراجها مع إخوته في الوجه الذي التمسوا إخراجها
معهم فيه. وليس ذلك بأعجب من رؤيا إبراهيم عليه السلام في المنام -
وهو نبي مرسل وخليل للرحمن مصطفى مفضل - أنه يذبح ابنه
ثم صرفه الله تعالى عن ذبحه وفداه منه بنص التنزيل، مع أن رؤيا
المنام أيضاً على شرط صحته تأويلها ووقوعه، لا محالة ليس
بخاص لا يحتمل الوجوه، بل هو جاري مجرى القول الظاهر
المصروف بالدليل عن حقيقته إلى المجاز، وكالعموم الذي
يُصرف عن ظاهره إلى الخصوص بقرائنه من البرهان. وإذا كان
على ما وصفناه أمكن أن يخاف يعقوب على يوسف عليه السلام من
العطب قبل البلوغ وإن كانت رؤياه تقتضي - على ظاهر حكمها
بلوغه ونيله النبوة وسلامته من الآفات، وهذا بين لمن تأمله، والله
الموفق للصواب.

* * *

تنزيه الأنبياء/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٨٩]] [تنزيه يعقوب عليه السلام عن إيقاع التحاسد بين

بنه]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى تفضيل يعقوب عليه السلام ليوسف عليه السلام
على إخوته في البر والتقريب والمحبة، حتى أوقع ذلك التحاسد
بينهم وبينه، وأفضى إلى الحال المكروهة التي نطق بها القرآن، حتى
قالوا على ما حكاها الله تعالى عنهم: ﴿لِيُؤسِفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ
أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٨]،
فنسبوه إلى الضلال والخطأ؟

وليس لكم أن تقولوا: إن يعقوب عليه السلام لم يعلم بذلك من
حالمه قبل أن يكون منه التفضيل ليوسف عليه السلام، لأن ذلك لا بد
[من] أن يكون معلوماً [منه] من حيث كان في طباع البشر من
التنافس والتحاسد.

الجواب: قيل: ليس فيما نطق به القرآن ما يدل على أن يعقوب
عليه السلام فضله بشيء من فعله وواقع من جهته، لأن المحبة التي هي

[[ص ٣٩]] المسألة الثامنة: وسأل فقال: قد ورد الخبر أن
النبي ﷺ قال: «ما منّا إلا من همّ أو عصي إلا يحيى بن زكريا،
فإنه ما همّ ولا عصي»، قال: وقد سمّاه الله سيّداً ولم يسمّ غيره،
وإذا صحّ ذلك فهو خير الأنبياء.

/ [[ص ٤٠]] والجواب - وبالله التوفيق -: أن هذا الخبر غير
ثابت عن النبي ﷺ، ولو ثبت لما وجب أن يكون يحيى أفضل
الأنبياء، إذ كان من همّ وعصى قد تزيد تكاليفه على من لم يهمّ ولم
يعص، وتكون طاعته وقربه أكبر، وأعماله أشقّ وأكثر صلاحاً
للخلق وأنفع، لاسيما وهم الأنبياء ومعاصيهم - على مذهب من
جوّز ذلك عليهم من أهل العدل - صغائر مغفورة.

فأمّا وصف الله تعالى ليحيى بأنه سيّد، فذلك أيضاً ممّا لا
يوجب تفضيله على الأنبياء عليهم السلام، لأنّه لم يوصف بالسيادة
والفضل عليهم، وإنّما وُصفَ بسيادة قومه والتقدّم على أتباعه
وأهل عصره، وذلك غير مقتضى لسيادته على النبيين وتقدّمه في
الفضل على كافة المرسلين حسبما ذكرناه.

١٧ - يعقوب عليه السلام:

المسائل العكبرية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣١]] المسألة الثالثة: وسأل السائل أيضاً عن قول
يعقوب عليه السلام لِمَا رأى يوسف المنام فقال: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ
رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ
يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: ٦]، وقوله بعد
ذلك لإخوته: ﴿وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾
[يوسف: ١٣]، وقد علم أنّه يكون نبياً وأنّه / [[ص ٣٢]]
لا يجوز أن يأكله الذئب، مع إجماعنا على أن لحوم الأنبياء محرّمة
على الوحش.

الجواب - وبالله التوفيق -: أن يعقوب عليه السلام تأوّل رؤيا
يوسف عليه السلام على حكم رؤيا البشر التي يصحّ منها ويبتل،
ويكون التأويل لها مشترطاً بالمشيئة، ولم يكن يوسف في تلك

أثم لا يحسدونه وإن فضّله عليهم. فإنَّ الحسد وإن كان كثيراً ما يكون في الطباع، فإنَّ كثيراً من الناس يتنزّهون عنه ويتجنّبونه، ويظهر من أحوالهم أمارات يظنُّ معها بهم ما ذكرناه. وليس التفضيل لبعض الأولاد على بعض في العطاء محاباة، لأنَّ المحاباة هي المفاعلة من الحباء، ومعناها أن تحبو غيرك ليحبوك. وهذا خارج عن معنى التفضيل بالبرِّ الذي لا يُقصد به إلا ما ذكرناه.

فأمّا قولهم: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، فلم يريدوا به الضلال عن الدّين، وإنّما أرادوا [به] الذهاب عن التسوية بينهم في العطيّة، لأنّهم رأوا أنّ ذلك أصوب في تدبيرهم. وأصل الضلال هو العدول، وكلُّ من عدل عن شيء وذهب عنه فقد ضلّ. ويجوز أيضاً أن يريدوا بذلك الضلال عن الدّين، لأنّهم خبروا عن اعتقادهم. وقد يجوز أن يعتقدوا في الصواب الخطأ.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقع من إخوة يوسف عليه السلام هذا الخطأ العظيم والفعل القبيح وقد كانوا أنبياء [في الحال]؟ فإن قلت: لم يكونوا أنبياء في [تلك] الحال، قيل لكم: وأيّ منفعة في ذلك لكم وأنتم تذهبون إلى أنّ الأنبياء عليهم السلام لا يقعون القبائح قبل النبوة ولا بعدها؟

قلنا: لم تقم الحجّة بأنّ إخوة يوسف عليهم السلام الذين فعلوا به ما فعلوه كانوا أنبياء في حال من الأحوال، وإذا لم تقم بذلك حجّة جاز على هؤلاء الإخوة من فعل القبيح ما يجوز على كلّ مكلف لم تقم حجّة بعصمته، وليس لأحد أن يقول: كيف تدفعون نبوتهم والظاهر أنّ الأسباب من بني يعقوب عليهم السلام كانوا أنبياء؟ لأنّه لا يمتنع أن يكون الأسباب الذين كانوا أنبياء غير هؤلاء الإخوة الذين فعلوا بيوسف عليه السلام ما قصّه الله تعالى عنهم.

وليس في ظاهر الكتاب أنّ جميع إخوة يوسف عليهم السلام وما سائر أسباط يعقوب عليهم السلام كادوا / [[ص ٩٢]] يوسف عليه السلام بها حكاة الله تعالى من الكيد، وقد قيل: إنّ هؤلاء الإخوة في تلك الحال لم يكونوا بلغوا الحلم، ولا توجّه إليهم التكليف. وقد يقع ممّن قارب البلوغ من الغلمان مثل هذه الأفعال، وقد يلزمهم بعض العقاب [واللوم والذمّ]، فإن ثبت هذا الوجه سقطت المسألة أيضاً، مع تسليم أنّ هؤلاء الإخوة كانوا أنبياء في المستقبل.

[تنزيه يعقوب عليه السلام عن التغيرير بولده]:

مسألة: فإن قيل: فلم أرسل يعقوب عليه السلام يوسف مع إخوته، مع خوفه عليه منهم، وقوله: ﴿وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدَّبُّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ [يوسف: ١٣]، وهل هذا إلا تغرير به ومخاطرة؟

ميل الطباع ليست ممّا يكتسبه الإنسان ويختاره، وإنّما ذلك موقوف على فعل الله تعالى فيه. ولهذا ربّما يكون للرجل عدّة أولاد / [[ص ٩٠]] فيحبُّ أحدهم دون غيره، وربّما يكون المحبوب دونهم في الجمال والكمال. وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]، وإنّما أراد ما بيّناه من ميل النفس الذي لا يمكن للإنسان أن يعدل فيه بين نسائه، لأنّ ما عدا ذلك من البرِّ والعطاء والتقريب وما أشبهه، يستطيع الإنسان أن يعدل [فيه] بين النساء.

فإن قيل: فكأنّكم [قد] نفيتم عن يعقوب عليه السلام القبيح والاستفساد وأضفتموهما إلى الله تعالى، فما الجواب عن المسألة على هذا الوجه؟

قلنا: عنها جوابان:

أحدهما: [أنّه] لا يمتنع أن يكون الله تعالى علم أنّ إخوة يوسف عليهم السلام سيكون بينهم ذلك التحاسد والفعل القبيح على كلّ حال، وإن لم يُفضّل يوسف عليه السلام عليهم في محبة أبيه له، وإنّما يكون ذلك استفساداً إذا وقع عنده الفساد وارتفع عند ارتفاعه، ولم يكن تمكيناً.

والجواب الآخر: أن يكون [ذلك] جارياً مجرى الامتحان والتكليف الشاقّ، لأنّ هؤلاء الإخوة متى امتنعوا من حسد أخيه، والبغي عليه، والإضرار به، وهو غير مفضّل عليهم ولا مقدّم لا يستحقّون من الثواب ما يستحقّونه إذا امتنعوا من ذلك مع التقدير والتفضيل، فأراد الله تعالى منهم أن يمتنعوا على هذا الوجه الشاقّ. وإذا كان مكلفاً على هذا الوجه فلا استفساد في تميله بطباع أبيهم إلى محبة يوسف عليه السلام، لأنّ بذلك ينتظم هذا التكليف ويجري هذا الباب مجرى خلق إبليس، مع علمه تعالى بضلال من ضلّ عند خلقه، ممّن لو لم يخلقه لم يكن ضالاً. ومجرى زيادة الشهوة فيمن يعلم [منه] تعالى هذه الزيادة أنّه يفعل قبيحاً لولاها لم يفعله.

ووجه آخر في الجواب عن أصل المسألة: وهو أنّه يجوز أن يكون يعقوب عليه السلام كان مفضّلاً ليوسف عليه السلام في العطاء والتقريب والترحيب والبرِّ الذي يصل إليه من جهته، وليس / [[ص ٩١]] ذلك بقبيح لأنّه لا يمتنع أن يكون يعقوب عليه السلام لم يعلم أنّ ذلك يؤدّي إلى ما أدّى إليه، ويجوز أن يكون رأى من سيرة إخوته وسدادهم وجميل ظاهرهم ما غلب في ظنّه [معه]

على دفعه. ولهذا لم يكن أحد منهيًا عن مجرد الحزن والبكاء، وإنما نهي عن اللطم والنوح، وأن يُطلق لسانه فيما يُسخط ربّه.

وقد بكى نبينا ﷺ على [ابنه] إبراهيم عند وفاته. وقال: «العين تدمع والقلب يخشع، / [ص ٩٤]] ولا نقول ما يُسخط الربّ»، وهو ﷺ القدوة في جميع الآداب والفضائل، على أن يعقوب عليه السلام إنما أبدى من حزنه يسيراً من كثير، وكان ما يخفيه ويتصبر عليه ويغالبه أكثر وأوسع ممّا أظهره.

[وبعد]، فإن التجلّد على المصائب وكظم [الغيظ و] الحزن من المندوب إليه، وليس بواجب [ولا] لازم، وقد يعدل الأنبياء عليهم السلام عن كثير من المندوبات الشاقّة، وإن كانوا يفعلون من ذلك الكثير.

[حول الرؤيا التي رآها يوسف عليه السلام]:

مسألة: فإن قيل: كيف لم يتسلّ يعقوب عليه السلام ويُخفّف عنه الحزن ما يُحقّقه من رؤيا ابنه يوسف عليه السلام، ورؤيا الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلاّ صادقة؟

الجواب: قيل له: عن ذلك جوابان:

أحدهما: أن يوسف عليه السلام رأى تلك الرؤيا وهو صبيّ غير نبيّ ولا موحى إليه، فلا وجه في تلك الحال للقطع بصدقها وصحتها. والآخر: أن أكثر ما في هذا الباب أن يكون يعقوب عليه السلام قاطعاً على بقاء ابنه، وأن الأمر سيؤول فيه إلى ما تضمّنته الرؤيا، وهذا لا يوجب نفي الحزن والجزع، لأننا نعلم أن طول المفارقة واستمرار الغيبة يقتضيان الحزن، مع القطع على أن المفارق باقٍ يجوز أن يؤول حاله إلى القدوم، وقد جزع الأنبياء عليهم السلام ومن جرى مجراهم من المؤمنين المطهّرين من مفارقة أولادهم وأحبّائهم، مع يقينهم بالالتقاء بهم في الآخرة والحصول معهم في الجنة. والوجه في ذلك ما ذكرناه.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٢٥٤]] الرابعة: قصة يعقوب عليه السلام، وفيها ثلاثة وجوه: الأوّل: إنه رجّح يوسف عليه السلام بالمحبّة على سائر أولاده حتّى حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك.

والجواب: أن الميل القلبي غير مقدور، أو أنه لم يعلم بحصول تلك المفسدة من ذلك الترجيح.

الثاني: وصف أولاده بالضلال القديم، كما حكى الله تعالى وقرّره.

الجواب: قيل له: ليس يمتنع أن يكون يعقوب عليه السلام رأى من بنه ما رأى من الأيمان والعهود والاجتهاد في الحفظ والرعاية لأخيهم، ظنّ مع ذلك السلامة وغلبة النجاة، بعد أن كان خائفاً مغلباً لغير السلامة. وقوي في نفسه أن يرسله معهم إشفافاً من إيقاع الوحشة والعداوة بينهم، لأنّه إذا لم يرسله مع الطلب منهم والحرص، علموا أن سبب ذلك هو التهمة لهم والخوف من ناحيتهم فاستوحشوا منه ومن يوسف عليه السلام، وانضاف هذا الداعي إلى ما ظنّه من السلامة والنجاة، فأرسله.

[تنزيه يعقوب عليه السلام عن تكذيب الصادق]:

مسألة: فإن قالوا: فما معنى قوله لم يعقوب عليه السلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، وكيف يجوز أن ينسبوه إلى أنه لا يُصدّق الصادق ويكذّبه؟

الجواب: إنهم لمّا علموا على مرور الأيام بشدّة تهمة أبيهم لهم وخوفه على أخيهم منهم لما كان يظهر منهم من أمارات الحسد والمنافسة، أيقنوا بأنّه عليه السلام يكذّبهم فيما أخبروا به من [ص ٩٣]] أكل الذئب أحاهم، فقالوا له: إنك لا تُصدّقنا في هذا الخبر لما سبق إلى قلبك من تهمتنا وإن كنا صادقين.

وقد يفعل مثل ذلك المخادع المماكر إذا أراد أن يوقع في قلب من يخبره بالشيء صدقه، فيقول [له]: أنا أعلم أنك لا تُصدّقني في كذا وكذا، وإن كنت صادقاً. وهذا بيّن.

[تنزيه يعقوب عليه السلام عن الحزن المكروه]:

مسألة: فإن قيل: فلمَ أسرف يعقوب عليه السلام [على نفسه] في الحزن والتهالك وترك التماسك حتّى ابيضّت عيناه من البكاء [والحزن]، ومن شأن الأنبياء عليهم السلام التجلّد والتصبر وتحمّل الأثقال، ولولا هذه الحال ما عظمت منازلهم وارتفعت درجاتهم؟

الجواب: قيل له: إن يعقوب عليه السلام بلي وامتحن في ابنه بما لم يمتحن به أحد قبله، لأن الله تعالى رزقه مثل يوسف عليه السلام أحسن الناس وأجلهم وأكملهم عقلاً وفضلاً وأدباً وعفافاً، ثم أُصيب به أعجب مصيبة وأطرفها، لأنّه لم يمرض بين يديه مرضاً يؤول إلى الموت فيسليّه عنه ترميضه له، ثم يأسه منه بالموت، بل فقدّه فقداً لا يقطع معه على الهلاك فيبأس [منه]، ولا يجد أماره على حياته وسلامته، فيرجو ويطمع. وكان متردّد الفكر بين يأس وطمع، وهذا أغلظ ما يكون على الإنسان، وأنكأ لقلبه.

وقد يرد على الإنسان من الحزن ما لا يملك ردّه ولا يقوى

الجواب: قلنا: إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء ﷺ صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما يفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أو لا يجوز.

ولهذه الآية وجوه من التأويل، كل واحد منها يقتضي براءة نبي الله من العزم على فاحشة وإرادة المعصية:

أولها: أن الهم في ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يعلق به العزم أو الإرادة على الحقيقة، لأنه تعالى قال: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾، فعلق الهم بهما، وذاتهما لا يجوز أن يراد أو يعزم عليهما، لأن الموجود الباقي لا يصح ذلك فيه، فلا بد من تقدير محذوف يتعلق العزم به، وقد يمكن أن يكون ما تعلق به هم ﷺ / [[ص ١٢٦]] إنهما هو ضربها أو دفعها عن نفسه، كما يقول القائل: كنت هممت بفلان، وقد هم فلان بفلان، أي بأن يوقع به ضرباً أو مكروهاً.

فإن قيل: فأني معني لقوله تعالى: ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها؟

قلنا: يمكن أن يكون الوجه في ذلك أنه لما هم بدفعها وضربها أراه الله برهاناً على أنه إن أقدم على ما هم به أهلكه أهلها أي قتلوه، أو أتمها تدعي عليه المراودة عن القبيح وتقذفه بأنه دعاها إليه، وأن ضربه لها كان لامتناعها، فيظن به ذلك من لا تأمل له ولا علم بأن مثله لا يجوز عليه، فأخبر الله تعالى بأنه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء، يعني بذلك القتل والمكروه اللذين كانا يوقعان به، لأنهما يستحقان الوصف بذلك من حيث القبح، أو يعني بالسوء والفحشاء ظنهم بذلك.

فإن قيل: هذا الجواب يقتضي أن جواب (لولا) يتقدمها، ويكون التقدير: لولا أن رأى برهان ربّه لهم بضربها ودفعها. وتقديم جواب (لولا) قبيح غير مستعمل، أو يقتضي أن تكون (لولا) بغير جواب.

قلنا: أمّا تقدّم جواب (لولا) فجائز، وسنذكر ما فيه عند الجواب المختصّ بذلك، غير أننا لا نحتاج إليه في هذا الجواب، لأن العزم على الضرب والهم بالضرب قد وقع إلا أنه انصرف عنه بالبرهان، والتقدير: ولقد همّت به وهم بدفعها لولا أن رأى برهان ربّه لفعل ذلك. فالجواب في الحقيقة محذوف، والكلام يقتضيه، كما حذف الجواب في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ

والجواب: الضلال هنا الذهاب عن الصواب، أي إنك لفي ذهابك عن الصواب في إفراطك في محبة يوسف وطمعك في لقاءه. ولا يلزم خطؤه بذلك، لأنه غير مقدور له، فليس بذنب قادح في عصمته.

الثالث: إسرافه في البكاء حتى ابيضت عيناه، وشأن الأنبياء الصبر، بل الرضا.

والجواب: أن التجلّد على المصيبة مندوب ليس بواجب، أو أنه كان يظهر من حزنه قليلاً والمخفي أعظم، أو أن جزعه غير مقدور له، إذ الإنسان مجبول على محبة الولد خصوصاً النجيب، ومن لوازم المحبة الحزن على الفراق، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

* * *

١٨ - يوسف ﷺ:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

/ [[ص ٣٢]] ورووا أن يوسف الصديق حلّ تكته وقعد من امرأة العزيز مقعد الخائن.

* * *

/ [[ص ٣٥١]] وقلتم: إن يوسف الصديق ﷺ كذب حين قال: ﴿إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠]، وما سرقوا؛ فسميتم هذا كذباً والله ﷻ يقول في كتابه: ﴿كَذَلِكَ كَذَبْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعِ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، فزعمتم أن الله ﷻ كاد بالكذب. وأدعيتم نبوة أحد عشر نبياً من ولد يعقوب لم ينطق الكتاب بنبوّتهم، وقلتم: إن الأنبياء ﷺ قد كذبوا وسرقوا وخنوا أماناتهم وعقوا آباءهم.

* * *

الأمالي (ج ٢) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٢٥]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى في قصة يوسف ﷺ: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فقال: هل يسوغ ما تأوّل بعضهم هذه الآية عليه من أن يوسف ﷺ عزم على المعصية وأرادها، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة، ثم انصرف عن ذلك بأن رأى صورة أبيه يعقوب عاصياً على إصبعه، متوعداً له على موقعة المعصية، أو بأن نودي له بالنهي والزجر في الحال على ما ورد به الحديث؟

قال الشاعر:

فلا تدعني قومي صريحاً لحرة

لأن كنت مقتولاً ويسلم عامر

وقال آخر:

فلا تدعني قومي ليوم كريمة

لئن لم أعجل ضربةً أو أعجل

فقدّم جواب الشرط في البيتين جميعاً. وقد استشهد عليه أيضاً

بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ

مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ﴾ [النساء: ١١٣]، والهم لم يقع لمكان فضل الله

ورحمته. ومما يشهد لهذا التأويل أن في الكلام شرطاً، وهو قوله

تعالى: ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، فكيف يُحْمَلُ عَلَى الإِطْلَاقِ

مع حصول الشرط؟ وليس لهم أن يجعلوا جواب (لولا) محذوفاً

/ [[ص ١٢٨]] مقدراً، لأن جعل جوابها موجوداً أولى.

وقد استبعد قوم تقديم جواب (لولا) عليها، قالوا: ولو جاز

ذلك لجاز: قام زيد لولا عمرو، وقصدت لولا بكر، وقد بينا بما

أوردناه من الأمثلة والشواهد جواز تقديم جواب (لولا). والذي

ذكروه لا يشبه بما أجزناه.

وقد يجوز أن يقول القائل: قد كان زيد قام لولا كذا وكذا،

وقد كنت قصدت لولا أن صدني فلان، وإن لم يقع قيام ولا

قصد، وهذا الذي يشبه الآية. وليس تقديم جواب (لولا) بأبعد

من حذف جواب (لولا) جملةً من الكلام، وإذا جاز عندهم

الحذف لئلا يلزمهم تقديم الجواب جاز لغيرهم تقديم الجواب

حتى لا يلزم الحذف.

والجواب الثالث ما اختاره أبو علي الجبائي - وإن كان غيره

قد تقدمه إلى معناه - وهو أن يكون معنى ﴿هَمَّتْ بِهَا﴾ اشتهاها،

ومال طبعه إلى ما دعت إليه، وقد يجوز أن يُسَمَّى الشهوة في مجاز

اللغة (همماً)، كما يقول القائل فيما لا يشتهي: ليس هذا من همّي،

وهذا أهم الأشياء إليّ. ولا قبح في الشهوة لأنّها من فعل الله تعالى

فيه، وإنّا يتعلّق القبيح بتناول المشتهى.

وقد روي هذا الجواب عن الحسن البصري، قال: أمّا همّها

فكان أخصب الهمم، وأمّا همّه فما طبع عليه الرجال من شهوة

النساء. ويجب على هذا الوجه أن يكون قوله تعالى: ﴿لَوْ لَا أَنْ

رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ متعلّق بمحذوف، كأنه قال: لولا أن رأى

برهان ربّه لعزم أو فعل.

والجواب الرابع: أن من عادة العرب أن يسمّوا الشيء باسم ما

عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَوْفٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾ [النور: ٢٠]، معناه:

لولا فضل الله عليكم ورحمته هلكتم، ومثله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ

عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٦﴾ لَتَرُونَ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ [التكاثر: ٥ و ٦]، معناه: لو

تعلمون علم اليقين لم تتنافسوا في الدنيا وتتفاخروا بها. وقال امرؤ

القيس:

فلو أنّها نفس تموت سوية

ولكنّها نفس تساقط أنفسا

أراد: فلو أنّها نفس تموت سوية لانقضت وفيت، فحذف

الجواب.

على أن من تأوّل هذه الآية على الوجه الذي لا يليق بنبيّ الله،

وأضاف العزم على المعصية إليه، لا بدّ له من تقدير جواب

محذوف، ويكون التقدير عنده: ولقد همّت بالزنا وهمّ به لولا أن

رأى برهان ربّه لفعله.

فإن قيل: قوله: ﴿هَمَّتْ بِهَا﴾ كقوله: ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾، فلم جعلتم

همّها متعلّقاً بالقبيح، وهمّه بها متعلّقاً بما ذكرتم من الضرب

وغيره؟

قلنا: أمّا الظاهر فلا يدلّ على ما تعلق الهمُّ به / [[ص ١٢٧]]

والعزم فيها جميعاً، وإنّا أثبتنا همّها به بأن يكون متعلّقاً بالقبيح،

لشهادة الكتاب والآثار به، وهي ممن يجوز عليها فعل القبيح، ولم

يؤثر دليل في امتناعه عليها كما أثر ذلك فيه ﷺ، والموضع الذي

يشهد بذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ

امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا

فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ [يوسف: ٣٠]، قوله تعالى: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي

هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ﴾ [يوسف: ٢٣]،

وقوله: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ

الصَّادِقِينَ ﴿٥٥﴾ [يوسف: ٥١]، وفي موضع آخر: ﴿فَذَلِكُنَّ

الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف:

٣٢]، والآثار واردة بإطباق مفسّري القرآن ومتأوّلبيه على أنّها

همّت بالفاحشة والمعصية.

والوجه الثاني في تأويل الآية: أن يُحْمَلُ الكلام على التقديم

والتأخير، ويكون تلخيصه: ولقد همّت به ولولا أن رأى برهان

ربّه لهمّ بها. ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أنّي

تداركتك، وقُتِلتَ لولا أنّي خلّصتك، والمعنى: لولا تداركي

لهلكت، ولولا تخليصي لُقِيتَ، وإن لم يكن وقع هلاك ولا قتل.

مذهبكم، لأنكم تذهبون إلى أن ذلك لا يقع منه صرف النسوة / [[ص ١٣٤]] عن كيدهن أو لم يصرفهن.

الجواب: قلنا: أمّا قوله عليه السلام: «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ» ففيه وجهان من التأويل:

أولهما: أن المحبة متعلّقة في ظاهر الكلام بما لا يصحّ على الحقيقة أن يكون محبوباً مراداً، لأنّ السجن إنّما هو الجسم، والأجسام لا يجوز أن يريدّها، وإنّما يريد الفعل فيها والمتعلّق بها، والسجن نفسه ليس بطاعة ولا معصية، وإنّما الأفعال فيه قد تكون طاعات ومعاصي بحسب الوجوه التي يقع عليها، فإدخال القوم يوسف عليه السلام الحبس أو إكراههم له على دخوله معصية منهم، وكونه فيه وصبره على ملازمته والمشاقّ التي تناله باستيطانه كان طاعة منه وقربة، وقد علمنا أن ظالماً لو أكره مؤمناً على ملازمة لبعض المواضع وترك التصرف في غيره لكان فعل المكره حسناً وإن كان فعل المكره قبيحاً. وهذه الجملة تبين أن لا ظاهر في الآية يقتضي ما ظنّوه، وأنّه لا بدّ من تقدير محذوف يتعلّق بالسجن، وليس لهم أن يُقدّروا ما يرجع إلى الحبس من الأفعال، إلّا ولنا أن نُقدّر ما يرجع إلى المحبوس. وإذا احتمل الكلام الأمرين، ودلّ الدليل على أن النبي لا يجوز أن يريد المعاصي والقبائح، اختصّ المحذوف المقدّر بما يرجع إليه ممّا ذكرناه، وذلك طاعة لا لوم على مريده ومحبة.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقول: «السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ» وهو لا يُحِبُّ ما دعوه إليه، ومن شأن مثل هذه اللفظة أن تدخل بين ما وقع فيه اشتراك في معناها وإن فضل البعض على البعض؟

قلنا: قد تُستعمل هذه اللفظة في مثل هذا الموضع، وإن لم يكن في معناها اشتراك على الحقيقة، ألا ترى أن من خيّر بين ما يُحِبُّه وما يكرهه جازئ أن يقول: هذا أحبُّ إليّ من هذا، وإن لم يجز مبتدئاً أن يقول من غير أن يُخيّر: هذا أحبُّ إليّ من هذا، إذا كان لا يُحِبُّ أحدهما جملةً؟

وإنّما سُوع ذلك على أحد الوجهين دون الآخر من حيث كان المخيّر بين الشيئين لا يُخيّر بينهما إلّا وهما مرادان له وممّا يصحّ أن يريدهما، فموضوع التخيير يقتضي ذلك، وإن حصل فيما ليس هذه صورته، والمجيب على هذا متى قال: كذا أحبُّ إليّ من كذا مجيباً على ما يقتضيه موضوع التخيير، وإن لم يكن الأمران على الحقيقة يشتركان في تناول محبّته.

وممّا يقارب ذلك قوله تعالى: «قُلْ أَدْرِكْ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ»

يقع فيه في الأكثر عنده، وعلى هذا لا يُنكر أن يكون المراد بـ «همّ بها» أي خطر بباله أمرها، ووسوس إليه الشيطان بالدعاء إليها من غير أن يكون هناك همّ أو عزم، فسُمّي الخطور بالبال (همّاً) من حيث كان همّ يقع في الأكثر عنده، والعزم في الأغلب يتبعه. وإنّما أنكرنا ما ادّعاه جهلة المفسّرين ومحرّفو القصّاص، وقذفوا به نبيّ الله عليه السلام لما ثبت في العقول من الأدلّة على أن مثل ذلك لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، من حيث كان منقراً عنهم، وقادحاً في الغرض المجري إليه بإرسالهم، والقصة تشهد بذلك، لأنّه تعالى قال: «كَذَلِكَ لِيَتَصَرَّفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ»، ومن أكبر السوء والفحشاء العزم على الزنا، ثمّ الأخذ فيه، والشروع في مقدّماته. وقوله تعالى أيضاً: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿٥١﴾» يقتضي تنزيهه عن همّ الزنا والعزم عليه. وحكايته عن النسوة قولهن: «حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ» [يوسف: ٥١] يدلُّ أيضاً على أنّه بريء من القبيح.

/ [[ص ١٢٩]] فأما البرهان الذي رآه فيحتمل أن يكون لطفاً لطف الله تعالى له به في تلك الحال أو قبلها اختار عنده الانصراف عن المعاصي والتنزّه عنها. ويحتمل أيضاً ما ذكره أبو عليّ وهو أن يكون البرهان دلالة الله تعالى له على تحريم ذلك، وعلى أن من فعله يستحقّ العقاب. وليس يجوز أن يكون البرهان ما ظنّه الجهال من رؤية صورة أبيه يعقوب عليه السلام متوعداً له، والنداء له بالزجر والتخويف، لأنّ ذلك ينافي المحنة، وينقض الغرض بالتكليف، ويقتضي أن لا يستحقّ على امتناعه وانزجاره مدحاً ولا ثواباً، وهذا سوء ثناء على الأنبياء، وإقدام على قرفهم بما لم يكن منهم، والحمد لله على حسن التوفيق.

* * *

[[ص ١٣٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام: «قَالَ رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصَرَّفَ عَنِّي كَيْدُهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾» [يوسف: ٣٣]، فقال: إذا كانت المحبة عندكم هي الإرادة، فهذا تصريح من يوسف عليه السلام بإرادة المعصية، لأنّ حبسه في السجن وقطعه عن التصرف معصية من فاعله، وقبيح من المقدم عليه، وهو في القبح مجري مجرى ما دُعي إليه من الزنا، وقوله من بعد: «وَأِلَّا تَصَرَّفَ عَنِّي كَيْدُهُنَّ» يدلُّ على أنّ امتناعه من القبيح مشروط بمنعهنّ وصرفهنّ عن كيدته، وهذا بخلاف

لَأَتَّهِنَنَّ إِنَّمَا أُجْرَيْنَ بِكَيْدِهِنَّ إِلَى مَسَاعِدَتِهِنَّ لَهَنَّ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، فِإِذَا عَصِمَ مِنْهَا وَلُطِفَ لَهُ فِي الْإِنْصِرَافِ عَنْهَا، فَكَأَنَّ الْكَيْدَ قَدْ أَنْصَرَفَ / [ص ١٣٦] عنه ولم يقع به، من حيث لم يقع ضرره وما أُجْرِي به إليه، ولهذا يقال لمن أُجْرِي بكلامه إلى غرض لم يقع: ما قلت شيئاً، ولمن فعل ما لا تأثير له: ما فعلت شيئاً، وهذا بين بحمد الله ومنه.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٩٥] [تنزيه يوسف عليه السلام عن الصبر على الاستبعاد]:

مسألة: فإن قال [قائل]: كيف صبر يوسف عليه السلام على العبودية، ولم يكرها ولم يتركها من الرق؟ وكيف يجوز على النبيّ الصبر على أن يُستعبد ويُسترق؟

الجواب: قيل له: إن يوسف عليه السلام في تلك الحال لم يكن نبياً على ما قاله كثير من الناس، ولما خاف على نفسه القتل جاز أن يصبر على الاسترقاق، ومن ذهب إلى هذا الوجه يتأول قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: ١٥]، على أن الوحي لم يكن في تلك الحال، بل كان في غيرها، ويصرف ذلك إلى الحال المستقبلية المجمع على أنه كان فيها نبياً.

ووجه آخر: وهو أن الله تعالى لا يمتنع أن يكون أمره بكتمان أمره، والصبر على مشقة العبودية، امتحاناً وتشديداً في التكليف، كما امتحن أبويه إبراهيم وإسحاق عليه السلام، أحدهما بنمروذ، والآخر بالذبح.

ووجه آخر: وهو أنه يجوز أن يكون يوسف عليه السلام قد خبرهم بأنه غير عبد، وأنكر عليهم ما فعلوا من استرقاقه، إلا أنهم لم يسمعوا منه ولا أصغوا إلى قوله، وإن لم يُقْتَلْ ذلك، فليس كل ما جرى في تلك الأزمان قد اتصل بنا.

/ [ص ٩٦] ووجه آخر: وهو أن قوماً قالوا: إنه خاف القتل، فكتّم أمر نبوته وصبر على العبودية. وهذا جواب فاسد، لأن النبيّ عليه السلام لا يجوز أن يكتّم ما أرسل به خوفاً من القتل، لأنه يعلم أن الله تعالى لم يبعثه للأداء إلا وهو عاصم له من القتل حتى يقع الأداء وتُسمع الدعوة، وإلا لكان ذلك نقضاً للغرض.

مسألة: فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام وامرأة العزيز: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤].

[الفرقان: ١٥]، ونحن نعلم أن لا خير في العقاب، وإنما حسن ذلك لوقوعه موقع التوبيخ والتقريع على اختيار / [ص ١٣٥] المعاصي على الطاعات، وأثمهم ما ركبوا المعاصي وأثروها على الطاعات إلا لاعتقادهم أن فيها خيراً ونفعاً، فقبل: أذلك خير على ما تظنون وتعتقدونه أم كذا وكذا. وقد قال قوم في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾: إنما حسن ذلك لاشتراك الحالين في باب المنزلة وإن لم يشتركا في الخير والنفع، كما قال تعالى: ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤]، ومثل هذا قد يأتي في قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾، لأن الأمرين - يعني المعصية ودخول السجن - مشتركان في أن لكل منهما داعياً وعليه باعثاً وإن لم يشتركا في تناول المحبة، فجعل اشتراكهما في داعي المحبة اشتراكاً في المحبة نفسها، وأجرى اللفظ على ذلك. ومن قرأ هذه الآية بفتح السين فالتأويل أيضاً ما ذكرناه، لأن السجن المصدر فيحتمل أن يريد: أن سجنني لهم نفسي وصبري على حبسهم أحب إلي من مواقعة المعصية، ولا يرجع بالسجن إلى فعلهم بل إلى فعله.

والوجه الثاني: أن يكون معنى: ﴿أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ أي أهون عندي وأسهل عليّ، وهذا كما يقال لأحدنا في الأمرين يكرههما معاً: إن فعلت كذا وإلا ففعل بك كذا وكذا، فيقول: بل كذا أحب إليّ، أي أهون عندي، بمعنى أسهل وأخف، وإن كان لا يريد واحداً منهما. وعلى هذا الجواب لا يمتنع أن يكون إنما عنى فعلهم به دون فعله، لأنه لم يخبر عن نفسه بالمحبة التي هي الإرادة، وإنما وضع (أحب) موضع (أخف)، والمعصية قد تكون أهون وأخف من أخرى.

وأما قوله تعالى: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾، فليس المعنى فيه على ما ظنّه السائل، بل المراد: متى لم تلتطف لي بما يدعوني إلى مجانبة المعصية وتثبتني إلى تركها ومفارقتها صبوت. وهذا منه عليه السلام على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والتسليم لأمره، وأنه لولا معاونته ولطفه ما نجا من كيدهن. ولا شبهة في أن النبيّ إنما يكون معصوماً عن القبائح بعصمة الله تعالى ولطفه وتوفيقه.

فإن قيل: الظاهر خلاف ذلك، لأنه قال: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ﴾، فيجب أن يكون المراد ما يمنعهن من الكيد ويدفعه، والذي ذكرتموه من انصرافه عن المعصية لا يقتضي ارتفاع الكيد والانصراف عنه.

قلنا: معنى الكلام: وإلا تصرف عني ضرر كيدهن والغرض به،

الجواب: إِنَّ هَمَّ فِي اللُّغَةِ يَنْقَسِمُ إِلَى وَجْهِهِ:

منها: العزم على الفعل، كقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾ [المائدة: ١١]، أي أرادوا ذلك وعزموا عليه.

قال الشاعر:

هممت ولم أفعل وكدت وليتني

تركت على عثمان تبكي حلائله

[من الكامل]

ومثله قول الخنساء:

وفضّل مرداساً على الناس حلمه

وأن كلّ همّ همّته فهو فاعله

[من الطويل]

ومثله قول حاتم الطائي:

ولله صلعلوك يساور همّته

ويمضي على الأيام والدهر مقدما

[من الطويل]

/ [ص ٩٧] ومن وجوه الهَمِّ: خُطُورُ الشَّيْءِ بِالْبَالِ وَإِنْ لَمْ

يَقَعِ الْعَزْمُ عَلَيْهِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُهُمَا﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وَإِنَّمَا أَرَادَ تَعَالَى أَنَّ الْفِشْلَ خَطَرَ بِيَاهِمُ، وَلَوْ كَانَ الْهَمُّ فِي هَذَا الْمَكَانِ عَزْمًا لَمَا كَانَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا هُمَا، لِأَنَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهْمُ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِعَصَابٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٦﴾﴾ [الأنفال: ١٦]، وَإِرَادَةُ الْمَعْصِيَةِ وَالْعَزْمُ عَلَيْهَا مَعْصِيَةٌ.

وقد تجاوز ذلك قوم حتى قالوا: إِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْكَبِيرَةِ كَبِيرَةٌ،

[وعلى الصغيرة صغيرة]، وعلى الكفر كفر. ولا يجوز أن يكون الله تعالى ولي من عزم على الفرار عن نصرته ﷺ وإسلامه إلى السوء.

ومما يشهد أيضاً بذلك قول كعب بن زهير:

فكم فيهم من سيّد متوسّع

ومن فاعل للخير إن همّ أو عزم

[من الطويل]

ففرّق كما ترى بين الهَمِّ والعزم، وظاهر التفرقة [قد] يقتضي

اختلاف المعنى.

ومن وجوه الهَمِّ: أَنْ يُسْتَعْمَلَ بِمَعْنَى الْمَقَارَبَةِ، فَيَقُولُونَ: هَمَّ

بكذا وكذا، [أي] كاد [أن] يفعل.

قال ذو الرمة:

أقول لمسعود بجرعاء مالك

وقد همّ دمعي أن يلج أوائله

[من الطويل]

والدمع لا يجوز عليه العزم، وإنما أراد أنه كاد وقارب.

وقال أبو الأسود الدؤلي:

وكنت متى تهمم يمينك مرّة

لتفعل خيراً تقتفيها شالكا

[من الكامل]

وعلى هذا خرج قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾

[الكهف: ٧٧]، أي يكاد.

/ [ص ٩٨] وقال الحارثي:

يريد الرمح صدر أبي براء

ويرغب عن دماء بني عقيل

[من الوافر]

ومن وجوه الهَمِّ: الشَّهْوَةُ وَمِيلُ الطَّبْعِ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَقُولُ

فِيهَا يَشْتَهِيهِ وَيَمِيلُ طَبْعُهُ إِلَيْهِ: لَيْسَ [هَذَا] مِنْ هَمِّي، وَهَذَا [مِنْ] أَهَمِّ الْأَشْيَاءِ إِلَيَّ. وَالتَّجَوُّزُ بِاسْتِعْمَالِ الْهَمَّةِ مَكَانَ الشَّهْوَةِ ظَاهِرٌ فِي اللُّغَةِ. وَقَدْ رُوِيَ هَذَا التَّأْوِيلُ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، قَالَ: أَمَّا هَمُّهَا فَكَانَ أَحْبَبَ الْهَمِّ، وَأَمَّا هَمُّهُ ﷺ فَمَا طُبِعَ عَلَيْهِ الرَّجَالُ مِنْ شَهْوَةِ النِّسَاءِ.

فإذا كانت وجوه هذه اللفظة مختلفة متسعة على ما ذكرناه نفينا

عن نبي الله ما لا يليق به، وهو العزم على القبيح، وأجزنا باقي

الوجوه لأن كل واحد منها يليق بحاله.

فإن قيل: فهل يسوغ حمل الهَمِّ فِي الْآيَةِ عَلَى الْعَزْمِ وَالْإِرَادَةِ؟

ويكون مع ذلك لها وجه صحيح يليق بالنبي ﷺ؟

قلنا: نعم، متى حملنا الهَمَّ هَاهُنَا عَلَى الْعَزْمِ، جَازَ أَنْ نُعَلِّقَهُ بِغَيْرِ

القبيح ونجعلهُ متناولاً لضربها أو دفعها عن نفسه، كما يقول

القائل: قد كنت هممت بفلان [بن فلان، أي] بأن أوقع به ضرباً

أو مكروهاً.

[تنزيه يوسف ﷺ عن العزم على المعصية]:

فإن قيل: فأَيُّ فَائِدَةٍ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَوْلَا أَنْ

رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: ٢٤]، والدفع لها عن نفسه طاعة لا

يصرف البرهان عنها؟

قلنا: يجوز أن يكون لَمَّا هَمَّ بِدَفْعِهَا وَضَرْبِهَا، أَرَاهُ اللَّهُ تَعَالَى

على الحقيقة، لأنه تعالى قال: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾، فتعلّق الهمُّ في ظاهر الكلام بذواتهما، والذات الموجودة الباقية لا يصحُّ أن تُراد ويُعزَمَ عليها، فلا بدّ من تقدير أمر محذوف يتعلّق العزم به ممّا يرجع إليهما ويخصّصان به، ورجوع الضرب والدفع إليهما كرجوع ركوب الفاحشة، فلا ظاهر للكلام يقتضي خلاف ما ذكرناه.

ألا ترى أنّ القائل إذا قال: قد هممت بفلان، فظاهر الكلام يقتضي تعلّق عزمه وهمّه بأمر يرجع إلى فلان، وليس بعض الأفعال بذلك أولى من بعض، فقد يجوز أن يريد أنّه همّ بقصده أو بإكرامه أو بإهانته أو غير ذلك من ضروب الأفعال، على أنّه لو كان للكلام ظاهر يقتضي خلاف ما ذكرناه - وإن كنا قد بينّا أنّ الأمر بخلاف ذلك - لجاز أن نعدل عنه ونحمله على خلاف الظاهر، للدليل العقلي الدالّ على تنزيه الأنبياء ﷺ عن القبائح. فإن قيل: الكلام في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ خرج مخرجاً واحداً، فلم جعلتم همّها به متعلّقاً بالقيح، وهمّه بها متعلّقاً بالضرب والدفع على ما ذكرتم؟

قلنا: أمّا الظاهر، فلا يدلّ الأمر الذي تعلّق به الهمُّ والعزم منها [جميعاً]، وإنّا أثبتنا همّها به متعلّقاً بالقيح لشهادة الكتاب والآثار بذلك. وهي ممّن يجوز عليها فعل القبيح، ولم يؤمن [دليل ذلك] من جوازه عليها كما أمن ذلك فيه ﷺ، والموضع الذي يشهد بذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: ٢٣]، وقوله تعالى حاكياً عنها: ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]، وفي موضع آخر: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢].

[ص ١٠١] والآثار الواردة بإطباق مفسّري القرآن ومتأوّلويه، على أنّها همّت بالمعصية والفاحشة، وأمّا هو ﷺ فقد تقدّم من الأدلّة العقلية ما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يفعل القبيح ولا يعزم عليه. وقد استقصينا ذلك في صدر [هذا] الكتاب. فأما ما يدلّ من القرآن، على أنّه ﷺ ما همّ بالفاحشة ولا عزم عليها فمواضع كثيرة.

منها قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ [يوسف: ٢٤].

برهاناً على أنّه إن أقدم على ما همّ به أهلكه أهلها وقتلوه، أو أنّها تدعي عليه المرادة على القبيح، وتقذفه بأنّه دعاها إليه وضربها لامتناعها منه، فأخبر الله تعالى أنّه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء اللذين هما القتل والمكروه، أو ظنّ القبيح به واعتقاده فيه.

[ص ٩٩] فإن قيل: هذا الجواب يقتضي [أنّ جواب] لفظة (لولا) يتقدّمها في ترتيب الكلام، ويكون التقدير لولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بضربها، وتقدّم جواب (لولا) قبيح، أو يقتضي أن يكون [(لولا)] بغير جواب.

قلنا: أمّا [تقدّم] جواب (لولا) فجائز مستعمل، وسنذكر ذلك فيما نستأنفه من الكلام عند الجواب المختصّ بذلك، ونحن غير مفتقرين إليه في جوابنا هذا، لأنّ العزم على الضرب والهمّ به قد وقع، إلاّ أنّه انصرف عنه بالبرهان الذي رآه، ويكون تقدير الكلام وتلخيصه: (ولقد همّت به وهمّ بدفعها لولا أن رأى برهان ربّه لفعل ذلك). فالجواب المتعلّق بـ (لولا) محذوف في الكلام، كما حذف الجواب في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٠]، معناها: ولولا فضل الله عليكم ورحمته، [وأنّ الله رؤوف رحيم] لهلكتم، ومثله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَ تَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ [التكاثر: ٥ و٦]، معناها: لو تعلمون علم اليقين لم تتنافسوا في الدنيا ولم تحرصوا على حطامها.

وقال امرؤ القيس:

فلو أنّها نفس تموت سووية

ولكنّها نفس تساقط أنفسا

[من الطويل]

أراد: فلو أنّها نفس تموت سووية لتقضّت وفنيت، فحذف الجواب تعويلاً [على أنّ الكلام يقتضيه ويتعلّق به].

على أنّ من حمل هذه الآية على الوجه الذي لا يليق بنبيّ الله ﷺ، وأضاف العزم على المعصية إليه، لا بدّ له من تقدير جواب محذوف. ويكون التقدير على تأويله: ولقد همّت بالزنى وهمّ بمثله، لولا أن رأى برهان ربّه لفعله.

فإن قيل: متى علّقت العزم في الآية والهمّ بالضرب أو الدفع، كان ذلك مخالفاً للظاهر.

قلنا: ليس الأمر على ما ظنّه هذا السائل، لأنّ الهمّ في هذه الآية متعلّق بما لا يصحُّ أن / [ص ١٠٠] يتعلّق به العزم والإرادة

صحّة هذا التأويل بأنه منسوق على الكلام المحكي عن المرأة بلا شكّ. ألا ترى أنّه تعالى قال: ﴿قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوْدُتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ ٥١﴾ ذلك ليعلّم أنّي لم أخنه بالغيب وأنّ الله لا يهدي كيد الخائنين ﴿٥١﴾ وما أبرئ نفسي إنّ النفس لأمّارة بالسوء﴾ [يوسف: ٥١ - ٥٣] فنسق الكلام على كلام المرأة، وعلى هذا التأويل يكون التبرؤ من الخيانة الذي هو ذلك ﴿لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهُ بِالْغَيْبِ﴾ من كلام المرأة لا من كلام يوسف ﷺ، ويكون المكتى عنه في قولها: ﴿أَنِّي لَمْ أَخْنُهُ بِالْغَيْبِ﴾ [هو] يوسف ﷺ دون زوجها، لأنّ زوجها قد خانته في الحقيقة بالغيب، وإنّما أرادت: أنّي لم أخن يوسف ﷺ وهو غائب في السجن، ولم أقل فيه لِمَا سُئِلْتُ [عنه] و[عن قصّتي معه] إلّا الحقّ، ومن جعل ذلك من كلام يوسف ﷺ جعله محمولاً على أنّي لم أخن العزيز في زوجته بالغيب، وهذا الجواب كأنّه أشبه بالظاهر، لأنّ الكلام معه لا ينقطع عن اتّساقه وانتظامه.

/ [[ص ١٠٣]] فإن قيل: فأبي معنى لسجنه إذا كان عند القوم متبرئاً من المعصية، متنزّها عن الخيانة؟ قلنا: قد قيل: إنّ العلة في ذلك الستر على المرأة والتمويه [والكتمان] لأمرها حتّى لا تفتضح وينكشف أمرها لكلّ أحد، والذي يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّىٰ جِئَ ٣٥﴾ [يوسف: ٣٥].

وجواب آخر في الآية على أنّ الهمّ فيها هو العزم، وهو أن يُحمّل الكلام على التقديم والتأخير، ويكون تلخيصه: (ولقد همّت به ولولا أن رأى برهان ربّه لهم بها)، ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أن تداركتك، وقُتلت لولا أنّي [قد] خلصتكَ. والمعنى لولا تداركي لهلكت، ولولا تخليصي لقتلت، وإن لم يكن وقع في هلاك ولا قتل.

قال الشاعر:

ولا يدعني قومي صريحاً لحرّة

لئن كنت مقتولاً ويسلم عامر

[من الطويل]

وقال الآخر:

فلا يدعني قومي ليوم كريمة

لئن لم أعجل طعنة أو أعجل

[من الطويل]

وقوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: ٥٢]، ولو كان الأمر كما زعم الجهّال من جلوسه منها مجلس الخائن وانتهائه إلى حلّ السراويل حوشي من ذلك، لم يكن السوء والفحشاء منصرفين عنه، ولكان خائناً بالغيب.

وقوله تعالى حاكياً عنها: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وفي موضع آخر: ﴿أَنَا رَاوْدُتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ ٥١﴾ [يوسف: ٥١].

وقول العزيز لِمَا رَأَى الْقَمِيصَ قَدْ مِنْ دُبُرٍ: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ٢٨﴾ [يوسف: ٢٨]، فنسب الكيد إلى المرأة دونه.

وقوله تعالى حاكياً عن زوجها لِمَا وَقَفَ عَلَىٰ أَنْ الذَّنْبَ مِنْهَا وبراءة يوسف ﷺ منه: ﴿يُؤَسِّفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخٰطِئِينَ ٢٩﴾ [يوسف: ٢٩]، وعلى مذهبهم الفاسد [أنّ] كلّ واحدٍ منها خاطيء فيجب أن يستغفر، فلم يختصّت بالاستغفار دونه؟

وقوله تعالى حاكياً [عنه]: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرَفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجٰهِلِينَ ٣٣﴾ فاستجاب له ربّه فصرف عنه كيدهنّ إنّهُ هو السميع العليم ﴿٣٣﴾ [يوسف: ٣٣ و ٣٤]، فالاستجابة تؤدّن براءته من كلّ سوء، وتنبئ أنّه لو فعل ما ذكروه لكان قد صبا ولم يصرف عنه كيدهنّ.

/ [[ص ١٠٢]] وقوله تعالى: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: ٥١]، والعزم على المعصية من أكبر السوء.

وقوله تعالى حاكياً عن الملك: ﴿اِثْنُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ٥٤﴾ [يوسف: ٥٤]، ولا يقال ذلك فيمن فعل ما ادّعوه عليه.

فإن قيل: فأبي معنى لقول يوسف ﷺ: ﴿وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّٰرَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥٣﴾ [يوسف: ٥٣]؟

قلنا: إنّما أراد الدعاء والمنازعة والشهوة ولم يرد العزم على المعصية، وهو لا يبرئ نفسه ممّا لا تعرى منه طباع البشر.

وفي ذلك جواب آخر اعتمده أبو عليّ الجبائي واختاره، وإن كان قد سبق إليه جماعة من أهل التأويل وذكروه، وهو أنّ هذا الكلام الذي هو ﴿وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّٰرَةٌ بِالسُّوءِ﴾ إنّما هو من كلام المرأة لا من كلام يوسف ﷺ، واستشهدوا على

فقدّم جواب (لئن) في البيتين جميعاً.

وقد استبعد قوم تقديم جواب (لولا) عليها، وقالوا: لو جاز ذلك لجاز قولهم: (قام زيد لولا عمرو)، و(قصدتك لولا بكر). وقد بيّنّا بما أوردناه من الأمثلة والشواهد جواز تقديم جواب (لولا)، وأنّ القائل قد يقول: (قد كنت هممت لولا كذا وكذا)، و(قد كنت قصدتك لولا أن صدني فلان)، وإن لم يقع قيام ولا قصد. وهذا هو الذي يُشبه الآية دون ما ذكره من المثال.

/ [[ص ١٠٤]] وبعد، فإنّ في الكلام شرطاً وهو قوله تعالى: ﴿لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، فكيف يُحمّل على الإطلاق مع حصول الشرط؟ فليس لهم أن يجعلوا جواب (لولا) محذوفاً، لأنّ جعل جوابها موجوداً أولى. وليس تقديم جواب (لولا) بأبعد من حذفه جملةً من الكلام. وإذا جاز عندهم الحذف لئلا يلزم تقديم الجواب جاز لغيرهم تقديم الجواب حتّى لا يلزم الحذف.

فإن قيل: فما البرهان الذي رآه يوسف ﷺ حتّى انصرف لأجله عن المعصية، وهل يصحّ أن يكون البرهان ما روي من أنّ الله تعالى أراه صورة أبيه يعقوب ﷺ عاضاً على إصبعه متوعداً له على مقارفة المعصية، أو يكون ما روي من أنّ الملائكة نادته بالنهي والزجر في الحال [فانزجر].

قلنا: ليس يجوز أن يكون البرهان الذي رآه فانزجر به عن المعصية ما ظنّه العامّة من الأمرين اللذين ذكرناهما، لأنّ ذلك يُفضي إلى الإلجاء، وينافي التكليف، ويضادّ المحنة، ولو كان الأمر على ما ظنّه لما كان يوسف ﷺ يستحقّ بتزويجه عمّاً دعت إليه المرأة من المعصية [مدحاً ولا ثواباً، وهذا من أقبح القول فيه ﷺ، لأنّ الله تعالى قد مدحه بالامتناع عن المعصية] وأثنى عليه بذلك فقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤].

[فأمّا البرهان]، فيحتمل أن يكون لطفاً لطف الله تعالى به في تلك الحال أو قبلها، فاختر عند الامتناع من المعاصي والتنزّه عنها، وهو الذي يقتضي كونه معصوماً، لأنّ العصمة هي ما اختار عنده - من الألفاظ - التنزّه عن القبيح والامتناع من فعله. ويجوز أن يكون معنى الرؤية هاهنا بمعنى العلم، كما يجوز أن يكون بمعنى الإدراك، لأنّ كلا / [[ص ١٠٥]] الوجهين يحتمله القول.

وذكر آخرون: أنّ البرهان هاهنا إنّما هو دلالة الله تعالى ليوسف ﷺ على تحريم ذلك الفعل، وعلى أنّ من فعله استحقّ

العقاب، لأنّ ذلك أيضاً صارف عن الفعل ومقوِّ لدواعي الامتناع منه، وهذا أيضاً جائز.

[تنزيه يوسف ﷺ عن محبة المعصية]:

مسألة: فإن قيل: كيف يجوز أن يقول يوسف ﷺ: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ [يوسف: ٣٣]، ونحن نعلم أنّ سجنهم له معصية [ومحنة]، كما أنّ ما دعوه إليه معصية، ومحبة المعصية عندهم لا تكون إلّا قبيحة؟

الجواب: قلنا: في تأويل هذه الآية جوابان:

أحدهما: إنّه أراد بقوله: ﴿أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ أخفّ عليّ وأسهل، ولم يرد المحبة التي هي الإرادة على الحقيقة. وهذا يجري مجرى أن يُخيّر أحدنا بين الفعلين ينزلان به ويكرههما ويشقّان عليه، فيقول في الجواب: كذا أحبّ إليّ، وإنّما يريد ما ذكرناه من السهولة والخفة. والوجه الآخر: إنّه أراد أنّ توطيني نفسي وتصبيري لها على السجن أحبّ إليّ من واقعة المعصية.

فإن قيل: هذا خلاف الظاهر، لأنّه مطلق وقد أضمرتم فيه.

قلنا: لا بدّ من مخالفة الظاهر، لأنّ السجن نفسه لا يجوز أن يكون مراداً ليوسف ﷺ، وكيف يريده وإنّما السجن البنيان المخصوص، وإنّما يكون الكلام ظاهره يخالف ما قلناه إذا قرأ: رَبِّ السَّجْنِ - بفتح السين -، وإن كانت هذه القراءة أيضاً محتملة للمعنى الذي ذكرناه، فكأنّه أراد أنّ سجنني نفسي عن المعصية أحبّ إليّ من موافقتها. فرجع معنى السجن إلى فعله دون أفعاله، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، فليس للمخالف أن يضمّر في الكلام أنّ / [[ص ١٠٦]] كوني في السجن وجلوسي فيه أحبّ إليّ، بأولى ممّن أضمر ما ذكرناه، لأنّ كلا الأمرين يعود إلى السجن ويتعلّق به.

فإن قيل: كيف يقول: ﴿السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ وهو لا يُحبّ ما دعوه إليه على وجه من الوجوه، ومن شأن هذه اللفظة أن تُستعمل بين شيئين مشتركين في معناها؟

قلنا: قد تُستعمل هذه اللفظة فيما لا اشتراك فيه، ألا ترى أنّ من خيّر بين ما يكرهه و[بين] ما يُحِبُّه ساغ له أن يقول: (هذا أحبّ إليّ من هذا)، وإن [لم] يُخيّر [يحسن] أن يقول ذلك مبتدئاً من غير أن يُخيّر: (هذا أحبّ إليّ من هذا)، إذا كان لا يشتركان في محبته؟ وإنّما سوّغ ذلك على أحد الوجهين دون الآخر، لأنّ المخيّر بين الشيئين في الأصل لا يُخيّر بينهما إلّا وهما مرادان له أو ممّا يصحّ أن يريد هما. فموضوع التخيير يقتضي ذلك، وإن حصل فيما

الجواب: قلنا: إنَّ سجنه عليه السلام إذا كان قبيحاً ومنكراً فعليه أن يتوصَّل إلى إزالته بكلِّ وجه وسبب، ويتشبَّث إليه بكلِّ ما يظنُّ أنَّه يزيله عنه، ويجمع فيه بين الأسباب المختلفة، فلا يمتنع على هذا أن يضمَّ إلى دعائه الله تعالى ورغبته إليه في خلاصه من السجن أن يقول لبعض من يظنُّ أنَّه سيؤدِّي قوله له: [اذكرني ونبِّه على خلاصي)، وإنَّما القبيح أن يدع التوكُّل ويقتصر على غيره، فأما أن يجمع بين التوكُّل والأخذ بالحزم فهو الصواب الذي يقتضيه الدِّين والعقل.

ويمكن أيضاً أن يكون الله تعالى أوحى إليه بذلك وأمره بأن يقول للرجل ما قاله.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن إلحاق الأذى بأبيه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في طلب يوسف عليه السلام أخاه من إخوته ثم حبسه له عن / [[ص ١٠٨]] الرجوع إلى أبيه مع علمه بما يلحقه عليه من [الخوف و] [الحزن، وهل هذا إلا إضراراً به وبأبيه؟

الجواب: قلنا: الوجه في ذلك ظاهر، لأنَّ يوسف عليه السلام لم يفعل ذلك إلا بوحي من الله إليه، وذلك امتحان منه لنبيِّه يعقوب عليه السلام وابتلاء لصبره، وتعريض للعالي من منزلة الثواب، ونظير ذلك امتحانه له عليه السلام بأن صرف عنه خبر يوسف عليه السلام طول تلك المدة حتَّى ذهب بصره بالبقاء عليه، وإنَّما أمرهم يوسف عليه السلام بأن يلفظوا بأبيهم في إرساله من غير أن يكذِّبوه ويخدعوه.

فإن قيل: أليس قد ﴿قَالُوا سَتَرُوا مِنْهُ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا﴾ [يوسف: ٦١]، والمرادة هي الخداع والمكر؟

قلنا: ليس المرادة ما ظننتم، بل هي التلطف والتسبب والاحتيال، وقد يكون ذلك من جهة الصدق والكذب جميعاً، فإنَّما أمرهم بفعله على أحسن الوجوه، فإن خالفوه فلا لوم إلا عليهم.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن الكذب وتهمة إخوته]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى جعل السقاية في رحل أخيه، وذلك تعريض منه لأخيه بالتهمة، ثمَّ إنَّ أذن مؤدِّنه ونادى بأبائهم سارقون ولم يسرقوا على الحقيقة؟

الجواب: [قلنا]: أمَّا جعله السقاية في رحل أخيه، فالغرض فيه التسبب إلى احتباس أخيه عنده، ويجوز أن يكون ذلك بأمر الله تعالى، وقد روي أنَّه عليه السلام أعلم أخاه بذلك ليجعل طريقاً إلى التمسُّك به، فقد خرج على هذا القول من أن يكون مدخلاً على أخيه غمّاً وترويعاً بما جعله من السقاية في رحله، وليس بمعرض

يخالف أصل موضوعه. ومن قال وقد خيَّر بين شيئين لا يُحِبُّ أحدهما: (هذا أحبُّ إليّ)، إنَّما يكون مجيباً بما يقتضيه أصل الموضوع في التخيير، ويقارب ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ [الفرقان: ١٥]، ونحن نعلم أنَّه لا خير في العقاب، وإنَّما حسن القول لوقوعه [موقع] التقرُّع والتوبيخ على اختيار المعاصي على الطاعات، وأنَّهم ما آثروها إلا لاعتقادهم أنَّ فيها خيراً ونفعاً. فقيل: أذلك خير على ما تظنُّونه وتعتقدونه أم كذا وكذا؟ وقد قال قوم في قوله تعالى: ﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ﴾: إنَّه إنَّما حسن لاشتراك الحالتين في باب المنزلة، وإن لم يشتركا في الخير والنفع كما قال تعالى: ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤]، ومثل هذا المعنى يتأتَّى في قوله: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾، لأنَّ الأمرين يعني: المعصية ودخول السجن، مشتركان في أنَّ لكلٍّ منهما داعياً وعليه باعثاً، وإن لم يكن [مشتركا] في تناول المحبَّة، فجعل اشتراكهما في دواعي المحبَّة اشتراكاً في المحبَّة نفسها، وأجرى اللفظ على ذلك.

فإن قيل: كيف يقول: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣]، وعندكم أنَّ [امتناع] القبيح منه عليه السلام ليس مشروطاً بارتفاع الكيد عنه، بل هو ممتنع منه وإن وقع الكيد؟

/ [[ص ١٠٧]] قلنا: إنَّما أراد يوسف عليه السلام: إنَّك متى لم تلتطف بي لما تدعوني إلى مجانبة الفاحشة وتُبشِّني على تركها صبوت. وهذا منه انقطاع إلى الله تعالى وتسليم لأمره، وأنَّه لولا معاونته ولطفه ما نجا من الكيد، والكلام وإن تعلَّق في الظاهر بالكيد نفسه، فقال عليه السلام: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ﴾ فالمراد به: إلا تصرف عني [ضرر] كيدهنَّ لأنَّهنَّ إنَّما أجرين بالكيد إلى مساعدته لهنَّ على المعصية، فإذا عصم منها ولطف له في الانصراف عنها كان الكيد مصروفاً عنه من حيث لم يقع ضرره، وما أُجري به إليه، ولهذا يقال لمن أُجرى بكلامه إلى غرض لم يقع: (ما قلت شيئاً)، ولمن فعل ما لا تأثير له: [ما فعلت شيئاً]. وهذا بيِّن بحمد الله تعالى.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن التعويل على غير الله]:

مسألة: فإن قيل: كيف يجوز على يوسف عليه السلام وهو نبيٌّ مرسل أن يُعوَّل في إخراجه من السجن على غير الله تعالى، ويتخذ سواه وكيلاً في ذلك، في قوله للذي كان معه: ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢]، حتَّى وردت الروايات أنَّ سبب طول حبسه عليه السلام إنَّما كان لأنَّه عوَّل على غير الله تعالى؟

/ [[ص ١١٠]] [تنزيه يوسف عليه السلام عن الرضا بالسجود له]:
مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبْوِيهِ عَلَى
الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠]، وكيف يرضى بأن
يسجدوا له والسجود لا يكون إلا لله تعالى؟
الجواب: قلنا: في ذلك وجوه:

منها: أن يكون تعالى لم يرد بقوله: إثمهم سجدوا [له] تعالى إلى
جهته، بل سجدوا لله تعالى من أجله، لأنه تعالى جمع بينهم وبينه،
كما يقول القائل: إِنَّمَا صَلَّيْتُ لَوْصُولِي إِلَى أَهْلِي، وَإِنَّمَا صَمْتُ
لشفتائي من مرضي، وَإِنَّمَا يَرِيدُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ.
فإن قيل: هذا التأويل يفسده قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ
رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠].

قلنا: ليس هذا التأويل بانع من مطابقة الرؤيا المتقدمة [في
المعنى دون الصورة]، لأنه عليه السلام لما رأى سجد الكواكب
والقمرين له كان تأويل ذلك بلوغه أرفع المنازل وأعلى
الدرجات، ونيله أمانيه وأغراضه، فلما اجتمع مع أبويه ورأياه في
الحال الرفيعة [العالية] ونال ما كان يتمناه من اجتماع الشمل، كان
ذلك مصدقاً لرؤياه المتقدمة. فلذلك قال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ
مِنْ قَبْلُ﴾.

فلا بد لمن ذهب إلى أنهم سجدوا له على الحقيقة من أن يجعل
ذلك مطابقاً للرؤيا المتقدمة في المعنى دون الصورة، لأنه ما كان
رأى في منامه أن إخوته وأبويه سجدوا له، ولا رأى في يقظته
الكواكب تسجد له. فقد صحَّ أن التطابق في المعنى دون الصورة.
ومنها: أن يكون السجود لله تعالى، غير أنه كان إلى جهة
يوسف عليه السلام ونحوه، كما يقال: (صلّى فلان إلى القبلة وللقبلة)،
وهذا لا يخرج يوسف عليه السلام من التعظيم، ألا ترى أن القبلة
معظمة وإن كان السجود لله تعالى نحوها؟

/ [[ص ١١١]] ومنها: أن السجود ليس يكون بمجرد عبادة
[حتى يضاف إليه من الأفعال ما يكون عبادة]، فلا يمتنع أن
يكون سجدوا له على سبيل التحية والإعظام والإكرام، ولا يكون
ذلك منكراً، لأنه لم يقع على وجه العبادة التي يختص بها القديم
تعالى، وكل هذا واضح.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن طاعة الشيطان]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام: ﴿مَنْ
بَعْدَ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يوسف: ١٠٠]،
وهذا يقتضي أن يكون قد أطاع الشيطان ونفذ فيه كيده ونزغته؟

له للتهمة بالسرقة، لأن وجود السقاية في رحله يمتل وجوهاً
كثيرة غير السرقة، وليس يجب صرفه إليها إلا بدليل. وعلى من
صرف ذلك إلى السرقة من غير طريق اللوم في تقصيره وتسرعده،
ولا ظاهر أيضاً لوجود السقاية في الرحل يقتضي السرقة، لأن
الاشتراك في ذلك قائم، وقرب هذا الفعل من سائر الوجوه التي
يحتملها على حد واحد.

/ [[ص ١٠٩]] فأما نداء المنادي بأنهم سارقون فلم يكن
بأمره عليه السلام، وكيف يأمر بالكذب وإنما نادى بذلك أحد القوم لماً
فقدوا الصواع، وسبق إلى قلوبهم أنهم سرقوه، وقد قيل: إن المراد
بأنهم سارقون أنهم سرقوا يوسف عليه السلام من أبيه وأوهموه أنهم
يحفظونه فضيعوه، فالمنادي صادق على هذا الوجه، ولا يمتنع أن
يكون النداء بإذنه عليه السلام.

[غير] أن ظاهر القصة واتصال الكلام ببعضه بعض يقتضي
أن يكون المراد بالسرقة سرقة الصواع الذي تقدم ذكره وأحسوا
فقدته، وقد قيل: إن الكلام خارج مخرج الاستفهام وإن كان
ظاهراً [ظاهراً] الخبر كأنه قال: ﴿إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ [يوسف:
٧٠] فأسقط ألف الاستفهام كما سقطت في مواضع قد تقدم
ذكرها في قصة إبراهيم عليه السلام.

وهذا الوجه فيه بعض الضعف، لأن ألف الاستفهام لا تكاد
تسقط إلا في موضع يكون على سقوطها دلالة في الكلام، مثل
قول الشاعر:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط

غلس الظلام من الرباب خيالاً

[من الكامل]

[تنزيه يوسف عليه السلام عن تعمده بعدم تسكين نفس أبيه]:

مسألة: فإن قيل: فما بال يوسف عليه السلام لم يعلم أباه عليه السلام بخبره
لتسكين نفسه، ويزول وجده وهمه، مع علمه بشدة تحرقه وعظم
قلقه؟

الجواب: قلنا: في ذلك وجهان:

أحدهما: أن ذلك كان له ممكناً وكان عليه قادراً، فأوحى الله
تعالى إليه بأن يعدل عن اطلاع على خبره تشديداً للمحنة عليه،
وتعريضاً للمنزلة الرفيعة في البلوى، وله تعالى أن يصعب
التكليف وأن يسهله.

والوجه الآخر: [أنه] جازئ أن يكون عليه السلام لم يتمكن من ذلك
ولا قدر عليه فلذلك عدل عنه.

قوم: العزم على الكبير كبير، وعلى الكفر كفر، ولا يجوز أن يكون الله ولياً من عزم على الفرار عن نصرته نبيه ﷺ. ويُقوي ذلك ما قال كعب بن زهير:

/ [[ص ١٢١]]

فكم فيهم من سيّد متوسّع

ومن فاعل للخير إن همّ أو عزم

ففرق بين الهمّ والعزم، وظاهر التفرقة يقتضي اختلاف المعنى.

ومنها: المقاربة، يقولون: همّ بكذا وكذا، أي كاد يفعله. قال ذو الرمة:

أقول لمسعود بجرعاء مالك

وقد همّ دمعى أن تسيح أوائله

والدمع لا يجوز عليه العزم، وإنما أراد: كاد وقارب. وقال أبو

الأسود الدؤلي:

وكنت متى تهّم يمينك مرة

لتفعل خيراً يعقبها شالكا

وعلى هذا قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف:

٧٧]، أي يكاد. وقال الحارثي:

يريد الرمح صدر أبي براء

ويرغب عن دماء بني عقيل

ومنها: الشهوة وميل الطباع، يقول القائل فيما يشتهي ويميل

طبعه ونفسه إليه: هذا من همّي، وهذا أهمّ الأشياء إليّ. وروي

هذا التأويل في الآية عن الحسن. وقال: أمّا همّها وكان أخبث

الهمّ، وأمّا همّه فما طبع عليه الرجال من شهوة النساء.

وإذا احتمل الهمّ هذه الوجوه نفينا عنه عليه السلام العزم على

القبیح، وأجزنا باقي الوجوه، لأنّ كلّ واحدٍ منها يليق بحاله،

ويمكن أن يُحمّل الهمّ في الآية على العزم، ويكون المعنى: وهمّ

بضربها ودفعها عن نفسه، كما يقول القائل: كنت هممت بفلان،

أي بأن أوقع به ضرباً أو مكروهاً، وتكون الفائدة على هذا الوجه

في قوله: ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي﴾ مع أنّ الدفع عن نفسه طاعة

لا يصرف البرهان عنها، أنّه لَمَّا همّ بدفعها أراه الله برهاناً على أنّه

إن أقدم على ما يهّم به أهلكه أهلها وقتلوه، وأنها تدعي عليه

المرادة لها على القبیح وتقذفه بأنّه دعاها إليه وضربها لامتناعها

منه، فأخبر تعالى أنّه صرف بالبرهان عنه السوء / [[ص ١٢٢]]

والفحشاء اللذين هما القتل والمكروه، أو ظنّ القبیح واعتقاده

فيه.

الجواب: قلنا: هذه الإضافة لا تقتضي ما تضمّنه السؤال، بل النزغ والقبیح كان منهم إليه لا منه إليهم. ويجري قول القائل: (جرى بني وبين فلان شرّاً)، وإن كان من أحدهما ولم يشتركا فيه.

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله عليه السلام للعزيم: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى

خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾ [يوسف: ٥٥]؟ وكيف

يجوز أن يطلب الولاية من قبل الظالم؟

الجواب: قلنا: إنّما التمس تمكينه من خزائن الأرض ليحكم

فيها بالعدل، وليصرفها إلى مستحقّها، وكان ذلك له من غير

ولاية، وإنّما سأل الولاية للتمكّن من الحقّ الذي له أن يفعله. ولن

لا يتمكّن من إقامة الحقّ أو الأمر بالمعروف أن يتسبّب إليه

ويتوصّل إلى فعله، فلا لوم في ذلك على يوسف عليه السلام ولا حرج.

* * *

التبيان (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٢٠]] قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ

رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ

عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، آية بلا خلاف.

قرأ أهل الكوفة ونافع: ﴿الْمُخْلَصِينَ﴾ بفتح اللّام. الباكون

بكسرها. قال أبو عليّ: حجّة من كسر اللّام قوله: ﴿أَخْلَصُوا

دِينَهُمْ﴾ (النساء: ١٤٦)، ومن فتح اللّام فيكون بنى الفعل

للمفعول به، ويكون معناه ومعنى من كسر اللّام واحد، فإذا

أخلصوا هم دينهم فهم مخلصون، وإذا أخلصوا فهم مخلصون.

ومعنى (الهمّ) في اللغة على وجوه، منها: العزم على الفعل،

كقوله: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَنْبُسُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾ [المائدة: ١١]،

أي أرادوا ذلك وعزموا عليه. ومثله قول الشاعر:

هممت ولم أفعل وكدت وليتني

تركت على عثمان تبكي حلائله

وقال حاتم طي:

ولله صعلوك تساور همّه

ويمضي على الأيام والدهر مقدما

ومنها: خطور الشيء بالبال، وإن لم يعزم عليه. كقوله: ﴿إِذْ

هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ [آل عمران:

١٢٢]، والمعنى: أنّ الفشل خطر بياهم، ولو كان الهمّ هاهنا عزمًا

لما كان الله وليّها، لأنّه قال: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ دُبرَهُ إِلَّا مْتَحَرِّفًا

لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [الأنفال:

١٦]، وإرادة المعصية والعزم عليها معصية بلا خلاف، وقال

صُرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ. وَقَالَ أَيْضاً: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وفي موضع آخر حكاية عنها: ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]، وقوله حكاية عن العزيز حين رأى القميص قد من دُبر: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكَ إِنَّ كَيْدَكَ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨]، فنسب الكيد إليها دونه، وقوله أيضاً: ﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [يوسف: ٢٩]، فخصَّصها بالخطاب وأمرها بالاستغفار دونه. وقوله: ﴿رَبِّ السَّجُنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣] فاستجاب له رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ [يوسف: ٣٣ و ٣٤]، والاستجابة تقتضي براءة ساحته من كل سوء. ويدلُّ على أنَّه لو فعل ما ذكره، لكان قد صبا ولم يُصرف عنه كيدهنَّ. وقوله: ﴿فُلْنِ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: ٥١]، والعزم على المعصية من أكبر السوء. وقوله حاكياً عن الملك: ﴿اِثْنُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤]، ومن فعل ما قاله الجُهَّال لا يقال له ذلك.

ووجه آخر في الآية: إذا حَمَلَ الهمُّ على أن المراد به العزم، وهو أن يُحْمَلَ الكلام على التقديم والتأخير، ويكون التقدير: ولقد هَمَّتْ به ولولا أن رأى برهان ربِّه لَهَمَّ بها، ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أنني تداركتك، وقُتِلت لولا أنني خلصتك، والمعنى: لولا تداركي لك هلكت، ولولا تخليصي لك لُقُتِلت، وإن لم يكن وقع هلاك ولا قتل. قال الشاعر:

فلا يدعني قومي صريحاَ لحرّة

لئن كنت مقتولاً ويسلم عامر

/ [[ص ١٢٤]] وقال آخر:

فلا يدعني قومي صريحاَ لحرّة

لئن لم أعجل طعنة أو أعجل

فقدّم جواب ﴿لئن﴾ في البيتين جميعاً.

وقال قوم: لو جاز هذا لجاز أن تقول: قام زيد لولا عمرو، وقصد زيد لولا بكر، وقد بيّنا أن ذلك غير مستبعد، وأن القائل قد يقول: قد كنت قمت لولا كذا وكذا، وقد كنت قصدت لولا أن صدني فلان، وإن لم يقع قيام ولا قصد. على أن في الكلام شرطاً، وهو قوله: ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ فكيف يُحْمَل على الإطلاق؟

فإن قيل: هذا يقتضي أن جواب ﴿لَوْ لَا﴾ تقدّمها في ترتيب الكلام، ويكون التقدير: لولا أن رأى برهان ربِّه لَهَمَّ بضربها، وتقدّم جواب (لولا) قبيح، أو يقتضي أن تكون (لولا) بغير جواب!

قلنا: أمّا تقدّم جواب (لولا) فجائز مستعمل، وسنذكر ذلك فيما بعد، ولا نحتاج إليه في هذا الجواب، لأن العزم على الضرب والهمُّ به وقعا، إلاَّ أنه انصرف عنها بالبرهان الذي رآه، ويكون التقدير: ولقد هَمَّتْ به وهمَّ بدفعها لولا أن رأى برهان ربِّه لفعل ذلك، فالجواب المتعلّق بـ ﴿لَوْ لَا﴾ محذوف في الكلام، كما حذف في قوله: ﴿وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٠]، معناه: ولولا فضل الله عليكم لهلكتم. ومثله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْبَاقِينَ﴾ [التكاثر: ٥] لم تُناسوا في الدنيا وتحرصوا على حطامها. وقال امرؤ القيس:

فلو أنّها نفس تموت سوياً

ولكنّها نفس تساقط أنفسا

والمعنى: فلو أنّها نفس تموت سوياً لنقصت وفنيت، فحذف

الجواب تعويلاً على أن الكلام يقتضيه.

ولا بد لمن حمل الآية على أنه همَّ بالفاحشة أن يُقدّر الجواب، لأنَّ التقدير: ولقد هَمَّتْ بالزنا وهمَّ بمثله، و﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ لفعله. وإنما حَمَلَ همُّها على الفاحشة وهمَّه على غير ذلك، لأنَّ الدليل دلٌّ من جهة العقل والشرع على أن الأنبياء لا يجوز عليهم فعل القبائح، ولم يدلَّ على أنه لا يجوز عليها ذلك، بل نطق القرآن بأنّها هَمَّتْ بالقبيح، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: ٣٠]. وقوله حاكياً عنها: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]. وقال: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢].

وأجمعت الأمة من المفسّرين وأصحاب الأخبار / [[ص

١٢٣]] على أنّها هَمَّتْ بالمعصية، وقد بيّن الله تعالى ذلك في مواضع كثيرة أن يوسف لم يهَمَّ بالفاحشة ولا عزم عليها، منها قوله: ﴿كَذَلِكَ لِيَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾، وقوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، ومن ارتكب الفاحشة لا يُوصَفُ بذلك. وقوله: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: ٥٢]، ولو كان الأمر على ما قاله الجُهَّال من جلوسه مجلس الخائن وانتهائه إلى حلِّ السرّاويل، لكان خائناً، ولم يكن

فأمّا الشاهد من القرآن على أنّه ما همّ بالفاحشة فقوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ [يوسف: ٢٤]، وقوله: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: ٥٢]، وغير ذلك من قوله: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: ٥١]، والعزم على الفاحشة من أكبر السوء.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٥٤]] الخامسة: قصّة يوسف عليه السلام، وفيها وجوه:

الأوّل: صبره على العبودية، ولم يشرح للقوم حاله.

والجواب: جاز أن يكون ترك الإظهار في تلك الشريعة أولى، ويكون الصبر على الرقيّة امتحاناً له كإمتحان إبراهيم عليه السلام بالنار وإسماعيل بالذبح، أو أنّه شرح لهم حاله فلم يقبلوا منه، أو خوفاً من إخوته.

/ [[ص ٢٥٥]] الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤]، قالت الحشوية: إنّ جلس بين فخذيها مجلس الفجور، فرأى يعقوب عاضاً على إصبه محذراً له، فزال عنها. وأيضاً الهَمُّ: العزم على الفعل وإرادة المعصية، والعزم عليها معصية.

والجواب: لعن الله الحشوية الذين ينسبون إلى أنبياء الله ما لا يجوز، وحاشا نبيّ الله - الذي قال الله في حقّه: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، وقال نبيّنا ﷺ: «الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم» - من فعل الخيانة والمعصية القبيحة الشنيعة التي يستتكف من فعلها على ذلك الوجه أراذل الناس.

هذا مع أنّ كلّ من له تعلق بالواقعة برأه من المعصية:

الأوّل: الحاكم بالمعصية، وهو الله، قال: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ﴾ [يوسف: ٢٣]، وفي آية أخرى: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤].

الثاني: إبليس، قال: ﴿لَأَعُوذَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٣٩ و ٤٠]، ويوسف كان مخلصاً بشهادة الله، فالحشوي إن كان على دين الله وجب قبوله من الله، وإن كان على دين إبليس وجب قبوله منه، لكنّه خالف صديقه ولم يوافق عدوّه (مَن برأ يوسف عليه السلام).

الثالث: زوج المرأة بقوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨].

والبرهان الذي رآه، روي عن ابن عباس، والحسن، وسعيد بن جبير، ومجاهد: إنّ رأى صورة يعقوب عاضاً على أنامله. وقال قتادة: إنّهُ نودي: يا يوسف أنت مكتوب في الأنبياء وتعمل عمل السفهاء.

وروي في رواية أخرى عن ابن عباس: أنّه رأى المَلِك. وهذا الذي ذكروه كلّهم غير صحيح، لأنّ ذلك يقتضي الإلجاء وزوال التكليف، ولو كان ذلك لما استحقّ يوسف على امتناعه من الفاحشة مدحاً ولا ثواباً، وذلك ينافي ما وصفه الله تعالى من أنّه صرف عنه السوء والفحشاء، وأنّه من عبادنا المخلصين.

ويحتمل أن يكون البرهان لطفاً لطف الله تعالى له في تلك الحال أو قبلها، اختار عنده الامتناع من المعاصي، وهو الذي اقتضى كونه معصوماً، ويجوز أن تكون الرؤية بمعنى العلم، وقال قوم: البرهان هو ما دلّ الله تعالى يوسف على تحريم ذلك الفعل، وعلى أنّ من فعله استحقّ العقاب، لأنّ ذلك صارف عن الفعل ومقوّي لدواعي الامتناع، وهذا أيضاً جائز، وهو قول محمّد بن كعب القرظي واختيار الجبائي.

* * *

مجمع البيان (ج ٥) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٨٧]] (سؤال): قالوا: إنّ قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤] خرجاً مخرجاً واحداً، فلم جعلتم هَمَّها به متعلّقاً بالقبيح، وهَمَّها متعلّقاً بغير القبيح؟ وجوابه: أنّ الظاهر لا يدلُّ على ما تعلق به الهَمُّ فيهما جميعاً، وإنّا أثبتنا هَمَّها به متعلّقاً بالقبيح لشهادة القرآن والآثار به، ولأنّها مَن يجوز عليه فعل القبيح.

والشاهد لذلك من الكتاب قوله: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: ٢٣]، وقوله: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٣٠]، وقوله حكاية عنها: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]، ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢].

والشاهد من الآثار إجماع المفسرين على أنّها هَمَّت بالمعصية والفاحشة.

وأما يوسف عليه السلام فقد دلّت الأدلّة العقلية التي لا يتطرّق إليها الاحتمال والمجاز، على أنّه لا يجوز أن يفعل القبيح، ولا يعزم عليه.

إِلَّا نَفْسًا رَحِمَهَا رَبِّي بِالْعَصْمَةِ، كَنَفْسِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَمْثَالَهُ، وَيَكُونُ ذَلِكَ انْقِطَاعًا إِلَيْهِ تَعَالَى. وَقِيلَ: إِنَّ هَذَا كَلَامَ زَلِيخَا، فَلَا يَكُونُ فِيهِ حِجَّةٌ.

الرابع: أَنَّ حِسْبَهُ فِي السِّجْنِ كَانَ مَعْصِيَةً، فَلِمَ قَالَ: ﴿رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ [يوسف: ٣٣]، وَحِبَّةُ الْمَعْصِيَةِ مَعْصِيَةٌ. وَالْجَوَابُ: إِنَّهَا اخْتَارَ السِّجْنَ تَخْلُصًا مِنَ الْفَاحِشَةِ لِمَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا.

الخامس: جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ مَعَ أَنَّهُ لَا ضَرُورَةَ إِلَى هَذِهِ الْحِيلَةِ وَإِدْخَالَ الْغَمِّ عَلَيْهِمْ بِأَتَمِّهِمْ سَارِقُونَ، وَحَمَلَ الْمَنَادِي عَلَى الْكُذْبِ بِأَتَمِّهِمْ سَارِقُونَ.

والجواب: أَمَّا الْجَعْلُ فَوْسِيلَةً إِلَى مَصْلَحَةٍ، وَالْوَسَائِلُ إِلَى الْمَصَالِحِ جَائِزَةٌ شَرْعًا، مَعَ أَنَّهُ كَانَ بُوْحِي مِنَ اللَّهِ، وَنُقِلَ أَيْضًا بِأَنَّهُ اسْتَأْذَنَ أَخَاهُ فِي ذَلِكَ وَأَعْلَمَهُ. وَأَمَّا إِدْخَالَ الْغَمِّ عَلَيْهِمْ بِالتَّسْرِيقِ فَيَحْتَمِلُ أَنْ لَا يَكُونُ بِأَمْرِهِ، بَلْ إِنَّهَا أَمْرُهُ بِالْجَعْلِ لِأَخِيهِ، وَإِنَّمَا نَسَبَهُمْ إِلَى السَّرِقَةِ أَصْحَابَهُ، أَوْ أَرَادَ أَنَّهُمْ سَرَقُوهُ مِنْ أَبِيهِ وَبَاعُوهُ، إِذْ لَيْسَ / [[ص ٢٥٨]] فِي لَفْظِهِ إِشْعَارٌ بِالصَّوْاحِ، كَذَا قِيلَ.

والأجود أَنَّهُ يَكُونُ جِزَاءُ الظُّلْمِ وَجِزَاءُ الظُّلْمِ لَيْسَ بِظُلْمٍ، أَوْ أَنَّهُ اسْتَهْتَمَ وَالْهَمْزَةُ مَقْدَّرَةٌ نَحْوُ: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦].

السادس: أَنَّهُ يَتِمَكَّنُ مِنْ إِعْلَامِ أَبِيهِ بِحَالِهِ وَلَمْ يُعْلِمِهِ حَتَّى آَلَ الْأَمْرَ إِلَى غَمِّهِ وَحَزْنِهِ.

والجواب: أَنَّهُ جَازٌ كَوْنُ ذَلِكَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، تَشْدِيدًا لِلْبَلَاءِ عَلَى يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَمَا قِيلَ: يَبْدَأُ الْبَلَاءُ بِالْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأَمْثَلِ فَالْأَمْثَلِ.

السابع: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠]، وَكَيْفَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَرْضَى بِسُجُودِهِمْ لَهُ وَفِيهِ إِذْلالٌ لِلْأَبِ، مَعَ أَنَّ السُّجُودَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلَّهِ.

والجواب: السُّجُودُ كَانَ لِلَّهِ لِأَجْلِهِ شُكْرًا عَلَى الْاجْتِمَاعِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ تَأْوِيلًا لِرُؤْيَا، بَلْ تَأْوِيلًا بِلُغَاةِ إِلَى أَرْفَعِ الْمَنَازِلَ، وَقَدْ حَصَلَ لَهُ ذَلِكَ.

* * *

١٩ - يونس عليه السلام:

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٦٩]] [تنزيه يونس عليه السلام عن الظلم]:

مسألة: فَإِنْ قِيلَ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَدَا التُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا

الرابع: الشهود: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [٣٦] وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَّبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [٣٧] [يوسف: ٢٧]، وَقَوْلُ النَّسْوَةِ: / [[ص ٢٥٦]] ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: ٥١].

الخامس: زَلِيخَا نَفْسَهَا، قَالَتْ: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وَفِي الْأُخْرَى: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [٥١] [يوسف: ٥١].

السادس: يوسف عليه السلام، حَكَى بَرَاءَتَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي﴾ [يوسف: ٢٦]، ﴿لِيَعْلَمَ أَيُّ لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: ٥٢]، وَلَوْ قَصَدَ الْمَعْصِيَةَ لِخَانِهِ.

هذا مع أن الآية تحتمل وجوهاً:

الأول: أن قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ أَي قَصَدَتْ مَخَالَطَتَهُ وَقَصَدَ دَفْعَهَا عَنْ نَفْسِهِ، وَلَا بَدَّ مِنَ التَّقْدِيرِ، لِأَنَّ الْجَوَاهِرَ لَا تُقْصَدُ ذَاتَهَا، بَلْ تُقْصَدُ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهَا. ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي﴾، جَوَابُ ﴿لَوْ لَا﴾ مَحْذُوفٌ، لِذَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ، أَي لَوْلَا بَرَهَانُ رَبِّي لَمْ يَهْمَ بِدَفْعِهَا، وَالْبَرَهَانُ هُوَ الدَّلِيلُ عَلَى تَحْرِيمِ الْهَمِّ بِهَا لِلزَّنَا، فَإِنَّ كُلَّ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ هُوَ بَرَهَانٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الشَّارِعِ.

وقيل بعدم تقدير الجواب بل الجواب ظاهر، وهو أن المراد همَّ بدفعها عن نفسه لولا، وفائدة ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي﴾ مَعَ أَنَّ دَفْعَهَا عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ، وَالْبَرَهَانُ لَا يُصْرَفُ عَنْهُ: أَنَّهُ جَائِزٌ لِمَا هَمَّ بِدَفْعِهَا أَرَاهُ اللَّهُ بَرَهَانًا عَلَى أَنَّهُ إِنْ أَقْدَمَ عَلَى مَا هَمَّ بِهِ أَهْلَكَه أَهْلًا وَقَتْلُوهُ، أَوْ أَنَّهَا تَدَّعِي عَلَيْهِ الْمَرَاوِدَ وَتَنْسِبُهُ إِلَى أَنَّهُ دَعَاهَا إِلَى نَفْسِهِ وَضَرَبَهَا لِأَجْلِ امْتِنَاعِهَا مِنْهُ، فَأَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ صَرَفَ بِالْبَرَهَانِ عَنْهُ السُّوءَ، وَهُوَ الْقَتْلُ وَالْمَكْرُوهُ وَالْفَحْشَاءُ وَهُوَ ظَنُّ الْقَبِيحِ وَاعْتِقَادِهِ فِيهِ.

الثاني: أن يكون الضمير واحداً، ويكون في الكلام تقديم وتأخير، أي لولا أن رأى / [[ص ٢٥٧]] برهان ربِّه لهم بها، مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أن تداركتك. وَيُطْلَقُ قَوْلُ الزَّجَاجِ بِاسْتِضْعَافِ تَقْدِيمِ الْجَوَابِ وَكَوْنِهِ بَغِيرَ لَامِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا﴾ [القصاص: ١٠]، وَفَائِدَةُ هَذَا الْكَلَامِ - مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَحْصُلْ هُنَاكَ هَمٌّ - الْإِخْبَارُ عَنْ أَنَّ تَرَكَ الْهَمَّ لَمْ يَكُنْ لِعَدَمِ الرِّغْبَةِ فِي النِّسَاءِ، بَلْ تَرَكَهُ مَعَ الرِّغْبَةِ انْقِيَادًا لِأَمْرِ اللَّهِ.

الثالث: قوله: ﴿وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنْ التَّفَسَّ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾. وَالْجَوَابُ: أَنَّهَا دَاعِيَةٌ وَمَائِلَةٌ بِالْمِلِّ الشَّهْوَانِي، لَا الْعِزْمَ وَالْمِيلَ الْإِرَادِي، ﴿إِلَّا مَا رَجَمَ رَبِّي﴾ [يوسف: ٥٣]، ﴿مَا﴾ مَوْصُولَةٌ، أَي

وليس لأحد أن يقول: كيف يعترف بأنه كان من الظالمين ولم يقع منه ظلم، وهل هذا إلا الكذب بعينه؟ وليس يجوز أن يكذب النبي ﷺ في حال خضوع ولا غيره، وذلك أنه يمكن أن يريد بقوله: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ أي من الجنس الذي يقع منهم الظلم، / [[ص ١٧١]] فيكون صدقاً، وإن ورد على سبيل الخضوع والخشوع، لأن جنس البشر لا يمتنع منه وقوع الظلم. فإن قيل: فأَيُّ فائدة في أن يضيف نفسه إلى الجنس الذي يقع منهم الظلم إذا كان الظلم منتفياً عنه في نفسه؟

قلنا: الفائدة في ذلك التظامن لله تعالى، والتخاضع، ونفي التكبر والتجبر، لأن من كان مجتهداً في رغبة إلى مال كقدير، فلا بد [من] أن يتطأطأ [له]، ويجتهد في الخضوع بين يديه، ومن أكبر الخضوع أن يضيف نفسه إلى القبيل الذي يخطئون ويصيبون، كما يقول الانسان - إذا أراد أن يكسر نفسه وينفي عنها دواعي الكبر والخيلاء -: إنما أنا من البشر ولست من الملائكة، وأنا ممن يُخطئ ويصيب. وهو لا يريد إضافة الخطأ إلى نفسه في الحال، بل يكون الفائدة ما ذكرناها.

ووجه آخر: وهو أنا قد بينّا في قصّة آدم عليه السلام لما تأولنا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، أن المراد بذلك: أنّا نقصناها الثواب وبخسناها حظّها منه، لأنّ الظلم في أصل اللغة هو النقص والتلم، ومن ترك المندوب إليه، وهو لو فعله لاستحقّق الثواب، يجوز أن يقال: إنّه ظلم نفسه من حيث نقصها ذلك الثواب.

وليس يمتنع أن يكون يونس عليه السلام أراد هذا المعنى، لأنّه لا محالة قد ترك كثيراً من المندوب، فإنّ استيفاء جميع الندب يتعذّر، وهذا أولى ممّا ذكر من جواز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام، لأنّهم يدعون أنّ خروجهم كان بغير إذن من الله تعالى له، فكان قبيحاً صغيراً، وليس ذلك بواجب على ما ظنّوه، لأنّ ظاهر القرآن لا يقتضيه، وإنّما أوقعهم في هذه الشبهة / [[ص ١٧٢]] قوله: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، وقد بينّا وجه ذلك، وأنّه ليس بواجب أن يكون خبراً عن المعصية.

وليس لهم أن يقولوا: كيف يُسمّى من ترك النفل بأنّه ظالم؟ وذلك أنّا قد بينّا وجه هذه التسمية في اللغة، وإن كان إطلاق اللفظة في العرف لا يقتضيه.

وعلى من سأل عن ذلك مثله إذا قيل له: كيف يُسمّى كلٌّ من قبل معصية بأنّه ظالم؟ وإنّما الظلم المعروف هو الضرر المحض

أنت سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وما معنى غضبه؟ وعلى من كان غضبه؟ وكيف ظنّ أنّ الله تعالى لا يقدر عليه، وذلك ممّا لا يظنّه مثله؟ وكيف اعترف بأنه من الظالمين والظلم قبيح؟

الجواب: قلنا: أمّا من [ظنّ أنّ] يونس عليه السلام خرج مغاضباً لربّه من حيث لم ينزل بقومه العذاب، فقد خرج في الافتراء على [الله تعالى وعلى] الأنبياء عليهم السلام وسوء الظنّ بهم عن الحدّ، وليس يجوز أن يغضب ربّه إلا من كان معادياً [له] وجاهلاً بأنّ الحكمة في سائر أفعاله، وهذا لا يليق بأتباع الأنبياء عليهم السلام من المؤمنين فضلاً عمّن عصمه الله تعالى ورفع درجته.

وأقبح من ذلك ظنّ الجهال وإضافتهم إليه عليه السلام أنّه ظنّ أنّ ربّه لا يقدر عليه من جهة القدرة التي يصحُّ بها الفعل. ويكاد يخرج عندنا من ظنّ بالأنبياء عليهم السلام مثل ذلك عن باب التمييز / [[ص ١٧٠]] والتكليف. وإنّما كان غضبه عليه السلام على قومه لبقائهم على تكذيبه، وإصرارهم على الكفر، وبأسه من إقلاعهم وتوبتهم، فخرج من بينهم خوفاً من أن ينزل العذاب بهم وهو مقيم بينهم.

وأما قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾، فمعناه أنّا لا نُضَيِّقُ عليه المسلك ونُشدّد عليه المحنة والتكليف، لأنّ ذلك ممّا يجوز أن يظنّه النبي ﷺ، ولا شبهة في أنّ قول القائل: قدرت وقدّرت - بالتخفيف والتشديد - معناه التضيق.

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَسُطُّ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦] أي يُوسّع ويُضيق.

وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الفجر: ١٦] أي ضيق، والتضيق الذي قدره الله عليه هو ما لحقه من الحصول في بطن الحوت وما لحقه في ذلك من المشقة الشديدة إلى أن نجّاه الله تعالى منها.

وأما قوله تعالى: ﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، فهو على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى، والخشوع له، والخضوع بين يديه، لأنّه لمّا دعاه لكشف ما امتحنه به وسأله أن ينجيه من الظلمات التي هي ظلمة البحر، وظلمة بطن الحوت، [وظلمة الليل]، فعل ما يفعله الخاضع الخاشع من الانقطاع والاعتراف بالتقصير.

مغاضباً لرَّبِّه، فلا يجوز ذلك على نبيٍّ من الأنبياء، وكذلك لا يجوز أن يغضب لِمَا عَفَى اللهُ عنهم إذ آمنوا، لأنَّ هذا اعتراض / [ص ٢٧٤]] على الله بما لا يجوز في حكمته.

* * *

مجمع البيان (ج ٨) / الفضل الطبرسي (ق ٦ هـ):

[ص ٣٣٢]] ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ [الصافات: ١٤٢]، أي: مستحقُّ للوم، لوم العتاب لا لوم العقاب، على خروجه من بين قومه من غير أمر ربِّه. وعندنا أن ذلك إنَّما وقع منه تركاً للمندوب، وقد يلام الإنسان على ترك المندوب. ومن جوز الصغيرة على الأنبياء قال: قد وقع ذلك صغيرة مكفرة.

* * *

للوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦ هـ):

[ص ٢٦٧]] الحادية عشرة: قصة يونس عليه السلام، وهي وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾ [الأنبياء: ٨٧]، والغضب إمَّا على الله، أو على قومه أمر بدعائهم إلى الإيثار، وكلاهما ذنب عظيم.

والجواب: لعلَّ غضبه على قوم من الكفار لم يقبلوا قوله. الثاني: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، والشك في قدرة الله تعالى كفر.

والجواب: أنه أراد أن لن يُضَيِّقَ عليه كما في قوله: ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الفجر: ١٦]، و﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦].

الثالث: قوله: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وذلك اعتراف بالظلم.

والجواب: أي في ترك الأفضل.

الرابع: قوله: ﴿وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨]، نبيُّ نبينا عليه السلام عن مثل فعله، فدللَّ على أن فعله ذنب.

والجواب: لا تكن كهو في ترك صبره الذي هو أفضل من عدمه.

* * *

الموصل إلى الغير. فإذا قالوا: إنَّ في المعصية معنى الظلم وإن لم يكن ضرراً يوصل إلى الغير من حيث نقصت ثواب فاعلمها.

قلنا: وهذا المعنى يصحُّ في الندب، على أن يجري ما يستحقُّ من الثواب مجرى المستحقِّ. وبعد، فإنَّ أبا عليَّ الجبائي وكلُّ من وافقه في الامتناع من القول بالموازنة في الإحباط لا يمكنه أن يجيب بهذا الجواب، فعلى أيِّ وجه ياليت شعري يجعل معصية يونس عليه السلام ظلماً، وليس فيها من معنى الظلم شيء؟!

وأما قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨]، فليس على ما ظنَّه الجهال من أنه عليه السلام ثقل عليه أعباء النبوة لضيق خلقه، فقدفها. وإنَّما الصحيح أن يونس عليه السلام لم يقو على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله تعالى بها وعرضه لنزولها به لغاية الثواب، فشكا إلى الله تعالى منها وسأله الفرج والخلاص، ولو صبر لكان أفضل، فأراد الله تعالى لنبيِّه عليه السلام أفضل المنازل وأعلاها.

* * *

التبيان (ج ٧) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[ص ٢٧٣]] ثم قال لنبيِّه محمد ﷺ: واذكر ﴿وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، والنون الحوت، وصاحبها يونس بن متى، غضب على قومه - في قول ابن عباس والضحاك - فذهب مغاضباً لهم، فظنَّ أن الله لا يضيِّق عليه، لأنَّه كان ندبه إلى الصبر عليهم والمقام فيهم، من قوله: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الطلاق: ٧] أي ضيِّق، وقوله: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦] أي يضيِّق، وهو قول ابن عباس ومجاهد والضحاك وأكثر المفسرين.

وقال الزجاج والفرّاء: معناه: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ما قدرناه.

وقال الجبائي: ضيِّق الله عليه الطريق حتَّى أُلجأه إلى ركوب البحر حتَّى قُذِفَ فيه وابتلعتة السمكة.

ومن قال: إنَّ يونس عليه السلام ظنَّ أن الله لا يقدر عليه من القدرة، فقد كفر.

وقيل: إنَّما عوتب على ذلك، لأنَّه خرج مغاضباً لهم قبل أن يُؤذَنَ له. فقال قوم: كانت خطيئة، من جهة تأويله أنَّه يجوز له ذلك. وقد قلنا: إنَّه كان مندوباً إلى المقام فلم يكن ذلك محظوراً، وإنَّما كان ترك الأولى.

فأمَّا ما روي عن الشعبي وسعيد بن جبير من أنَّه خرج

الفهرست

٣٩٠	تعبده ﷺ بشريعة من قبله	٣	المقدمة
٣٩٢	الخاتمة	٣	منهجية العمل
٣٩٧	هل كان ﷺ أمياً؟	٣	تنويه
٤٠٠	التأسي	٣	المصادر المعتمدة
٤٠٤	سب النبي ﷺ	٨	١ - آدم ﷺ
٤٠٥	سهو النبي ﷺ	٢١	٢ - إبراهيم ﷺ
٤٠٩	أسرته ﷺ	٣٦	أبوا إبراهيم ﷺ
٤١٠	نساؤه ﷺ	٣٧	٣ - أيوب ﷺ
٤١١	بناته ﷺ	٤٠	٤ - داود ﷺ
٤١١	خبر مارية	٤٦	٥ - زكريا ﷺ
٤١٣	المعراج	٤٨	٦ - سليمان ﷺ
٤١٥	مباحث عامة	٥٤	٧ - شعيب ﷺ
٤٢٤	١٢ - المعجزة	٥٦	٨ - العصمة
٤٦٣	١٣ - موسى ﷺ	٥٦	مباحث عامة
٤٧٨	١٤ - النبوة	٥٩	عصمة الأنبياء
٤٧٨	تعريف النبي	٩٢	٩ - عيسى ﷺ
٤٨١	حسن البعثة ولزومها	٩٧	١٠ - القرآن
٥١٠	صفات النبي	٩٧	نزول القرآن
٥١٥	شبهة البراهمة	٩٩	التحدي بالقرآن ومعارضته
٥٢٩	الفرق بين النبي والرسول والإمام	١٣٧	خلق القرآن
٥٣٤	اختلاف معاجز الأنبياء ﷺ	١٤٣	جمع القرآن
٥٣٥	المفاضلة	١٤٣	تحريف القرآن
٥٥٩	الوحي	١٦٠	إعجاز القرآن
٥٦٦	مباحث عامة	٢٧٢	تأويل القرآن
٥٧٩	١٥ - نوح ﷺ	٢٧٣	المحكم والمتشابه
٥٨٤	١٦ - يحيى ﷺ	٢٧٥	مصحف علي ﷺ
٥٨٤	١٧ - يعقوب ﷺ	٢٧٦	مباحث عامة
٥٨٧	١٨ - يوسف ﷺ	٢٨٨	١١ - محمد بن عبد الله ﷺ
٦٠٠	١٩ - يونس ﷺ	٢٨٨	البشارة بنبوته ﷺ
٦٠٣	الفهرست	٢٩٨	صحة نبوته ﷺ
		٣٥٨	عصمته ﷺ
		٣٨٦	معاجزه ﷺ