

مذهب الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي
(ت ٤٦٠ هـ)

وهو شرح القسم الأول من رسالة
جعل العلم والعمل

للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي
(ت ٤٣٦ هـ)

تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمته الله
(ت ٤٦٠ هـ)

وهو شرح القسم الأول من رسالة

جمل العلم والعمل

للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي رحمته الله
(ت ٤٣٦ هـ)

تحقيق:

المركز التخصصي لعلم الكلام الإسلامي
التابع المؤسسة الإمام صادق (عليه السلام)

سرشناسه: طوسی، محمد بن حسن، ۳۸۵-۴۶۰ ق.
 عنوان قراردادی: جمل‌العلم والعلل. شرح
 عنوان و نام پدیدآور: تمهیدالاصول فی علم الکلام و هو الشرح علی القسم النظری من رساله
 جمل‌العلم والعلل للسید المرتضی علم‌الهدی / ابی‌جعفر محمد بن الحسن
 الطوسی.
 مشخصات نشر: قم: رایذ، ۱۳۹۴.
 مشخصات ظاهری: ۶۳۲ص: مصور.
 شابک: ۱۸۰۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۸۸-۱
 وضعیت فهرست نویسی: قیفا
 یادداشت: عربی.
 یادداشت: چاپ قبی: تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
 یادداشت: کتبنامه.
 یادداشت: نمایه.
 موضوع: علم‌الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵-۴۳۶ ق. . جمل‌العلم والعلل - نقد و
 تفسیر
 موضوع: اصول دین
 موضوع: کلام شیعه امامیه
 شناسه افزوده: علم‌الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵-۴۳۶ ق. . جمل‌العلم والعلل. شرح
 رده بندی کنگره: ۱۳۹۴ ۸۰۲۱۶ ع/ع ۲۰۹/۷ BPT
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۴۰۲۳۸۴۰

شناسنامه کتاب

نام کتاب: تمهید الأصول فی علم الکلام
 تألیف: محمد بن حسن بن علی بن حسن الطوسی
 تحقیق و تصحیح: مرکز تخصصی علم کلام
 ناشر: رائد
 نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۴ / قم
 تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
 طرح جلد: حسن مجتبی زاده
 صفحه آرا: عطاء اله نصرتی
 شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۸۸-۱-۸



قیمت گالینگور: ۲۰۰۰۰۰ ریال • شومیز ۱۸۰۰۰۰ ریال

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مرکز پخش: قم، بلوار امین، نبش کوچه ۱۱، موسسه امام صادق علیه السلام، مرکز تخصصی علم کلام

انتشارات رائد: ۰۹۱۹۷۶۶۳۱۳۳ - ۰۲۵۳۲۹۳۶۱۶۰

فهرس الموضوعات

٩	مقدمة التحقيق.....
٩	الأول: حياة الشيخ الطوسي.....
٩	أ. ولادته و نشأته.....
١٠	ب. هجرته إلى النجف الأشرف.....
١١	ج. مشايخه و أساتذته.....
١٢	د. مكانته العلمية.....
١٣	هـ آثاره و مآثره.....
١٣	١. الحديث.....
١٤	٢. الفهرست و الرجال.....
١٤	٣. التفسير.....
١٤	٤. الكلام.....
١٥	٥. الفقه.....
١٦	٦. الأصول.....
١٦	٧. الأدعية و أعمال الشهر.....
١٦	٨. التاريخ و المقتل.....
١٦	٩. أجوبة المسائل المختلفة.....
١٦	و. وفاته و قبره.....
١٧	ز. أولاده و أحفاده.....
١٧	الثاني: التعريف بالكتاب.....
١٨	الثالث: وصف النسخ الخطية التي اعتمدها في التحقيق.....
٢٠	صورة الصفحة الأولى من النسخة «أ».....
٢٠	صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «أ».....
٢١	صورة الصفحة الأولى من النسخة «ب».....
٢١	صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ب».....
٢٢	صورة الصفحة الأولى من النسخة «ج».....
٢٢	صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ج».....

٢٠	الرابع: عملنا في تحقيق الكتاب.....
٢٥	جمل العلم و العمل.....
٤١	تمهيد الأصول.....
٤١	الجزء الأول.....
٤٥	فصل: في حقيقة الواجب، و أول ما يجب على المكلف منه.....
٥١	فصل: في حدوث الأجسام.....
٥٣	فصل: في الكلام في إثبات المعاني.....
٥٧	فصل: في حدوث هذه المعاني.....
٦٠	فصل: في أنّ الجسم لا يخلو من هذه المعاني.....
٦٣	فصل: في أنّ ما لم يسبق المحدث لا بدّ أن يكون محدثاً.....
٦٦	فصل: في أنّ للأجسام مُحدثاً.....
٧١	الكلام في الصفات.....
٧٣	فصل: في أنّه تعالى قادر.....
٧٧	فصل: في كونه تعالى قديماً.....
٨٣	فصل: في إثبات كونه تعالى عالماً.....
٨٧	فصل: في أنّه تعالى موجود.....
٩٢	فصل: في أنّه تعالى حيّ.....
٩٦	فصل: في أنّه تعالى مدركٌ للمُدركات، سميعٌ بصيرٌ.....
١٠٢	فصل: في كونه تعالى مريداً.....
١١٢	فصل: في نفي المائيّة عنه تعالى.....
١١٥	فصل: في أنّه تعالى قادر فيما لم يزل.....
١٢١	فصل: في أنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لنفسه.....
١٢٨	فصل: في أنّه تعالى لا يخرج عن صفاته النفسيّة.....
١٣٠	فصل: في أنّه تعالى لا يشبه الأشياء، و لا تشبّهه.....

١٣٦	فصل: في نفي الحاجة عنه تعالى و إثبات كونه غنياً.....
١٣٨	فصل: في أنه تعالى لا تجوز عليه الرؤية و سائر ضروب الإدراكات.....
١٤٩	فصل: في أنه تعالى لا ثاني له في القدم.....
١٥٩	الكلام في العدل.....
١٦٠	فصل: في بيان حقيقة الفعل و شرح أقسامه.....
١٧١	فصل: في أنه تعالى قادر على القبيح.....
١٧٦	فصل: في أنه تعالى لا يفعل القبيح.....
١٧٩	فصل: في أنه تعالى لا يريد القبائح.....
١٨٥	الجزء الثاني.....
١٨٧	فصل: في كونه تعالى متكماً و ما يتعلّق به.....
٢٠١	الكلام في المخلوق.....
٢١٧	الكلام في الاستطاعة.....
٢١٧	فصل: في أنّ القدرة قدرةً على الضدين.....
٢٢٦	فصل: في أنّ القدرة قبل الفعل.....
٢٣٣	فصل: في قبح تكليف ما لا يطاق.....
٢٣٧	فصل: في أنّ الله تعالى قد كلّف كلّ من تكامل شرائط التكليف فيه.....
٢٦٠	فصل: في حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر.....
٢٧٣	فصل: في وجوب انقطاع التكليف.....
٢٨٣	فصل: في الكلام في المعارف.....
٣٠٨	الكلام في اللطف.....
٣٠٨	فصل: في وجوب اللطف.....
٣٢٠	فصل: في الكلام في الأصلح.....
٣٢٨	الكلام في الآلام.....
٣٢٨	فصل: في أنّ الآلام ما هو حسن.....

الكلام في الأعواض.....	٣٤٨
فصل: في ذكر الأعواض و أحكامها و من يستحقّ عليه.....	٣٤٨
الجزء الثالث.....	٣٦٥
فصل: فيما يستحقّ بالأفعال، و جملة من الكلام في الوعد و الوعيد.....	٣٦٧
فصل: فيما يتّصل بالكلام في الوعيد.....	٤١٦
فصل: في الكلام في الأسماء و الأحكام.....	٤٢٣
فصل: في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.....	٤٣٨
فصل: في الكلام في النبوة.....	٤٥٣
و أمّا الكلام في النسخ.....	٤٦٨
الجزء الرابع.....	٥٠٣
الكلام في الإمامة.....	٥٠٥
فصل: في صفات الإمام.....	٥٢١
فصل: في الإمام بعد النبي عليه السلام بلا فصل.....	٥٣٨
مصادر التحقيق.....	٥٨٣
الفهارس الفنية.....	٦٠٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الأول: حياة الشيخ الطوسي

هو الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي نسبة إلى طوس من مدن خراسان التي هي من أقدم بلاد فارس وأشهرها.

أ. ولادته ونشأته

ولد شيخ الطائفة في طوس في شهر رمضان سنة ٣٨٥ هـ - بعد أربع سنين من وفاة الشيخ الصدوق - وهاجر إلى العراق فهبط بغداد في سنة ٤٠٨ هـ وهو ابن ثلاثة وعشرين عاماً، وكانت زعامة المذهب الجعفري فيها يومذاك لشيخ الأمة وعلم الشيعة محمد بن محمد بن النعمان الشهير بالشيخ المفيد عطر الله مثواه، فلازمه ملازمة الظل، وعكف على الاستفادة منه، وأدرك شيخه الحسين بن عبيد الله ابن الغضائري المتوفى سنة ٤١١ هـ وشارك النجاشي في جملة من مشايخه، وبقي على اتصاله بشيخه حتى اختار الله للاستاذ دار لقائه في سنة ٤١٣ هـ فانتقلت زعامة الدين ورياسة المذهب إلى علامة تلاميذه علم الهدى السيد المرتضى طاب رسمه، فأنحاز شيخ الطائفة إليه، ولازم الحضور تحت منبره، وعني به المرتضى، وبالغ في توجيهه وتلقينه، واهتم له أكثر من سائر تلاميذه، وعين له في كل شهر اثني عشر ديناراً وبقي ملازماً له طيلة ثلاث وعشرين سنة، وحتى توفي السيد المعظم لخمس بقين من شهر ربيع الأول سنة ٤٣٦ هـ فاستقل شيخ الطائفة بالامامة، وظهر على منصة الزعامة، وأصبح علماً للشيعة ومانراً للشيعة، وكانت داره في الكرخ

مأوى الأمة، ومقصد الوفاد، يأتونها لحل المشاكل وإيضاح المسائل، وقد تقاطر اليه العلماء والفضلاء للتلمذة عليه والحضور تحت منبره وقصوده من كل بلد ومكان، وبلغت عدة تلاميذه ثلاثمائة من مجتهدى الشيعة، ومن العامة ما لا يحصى كثرة.

وقد اعترف كل فرد من هؤلاء بعظمته ونبوغه، وكبر شخصيته وتقديمه على من سواه، وبلغ الأمر من الاعتراف به والإكبار له أن جعل له خليفة الوقت القائم بأمر الله - عبد الله - ابن القادر بالله - أحمد - كرسي الكلام والإفادة، وقد كان لهذا الكرسي يومذاك عظمة وقدرًا فوق الوصف، إذ لم يسمحوا به إلا لمن برز في علومه، وتفوق على أقرانه، ولم يكن في بغداد يومذاك من يفوقه قدرًا أو يفضل عليه علماً فكان هو المتعين لذلك الشرف.

ب. هجرته إلى النجف الأشرف

لم يفتأ شيخ الطائفة إمام عصره وعزيز مصره، حتى ثارت القلاقل وحدثت الفتن بين الشيعة والسنة، ولم تزل تنجم وتخيب بين الفينة والأخرى، حتى اتسع نطاقها بأمر طغرل بيك أول ملوك السلجوقية فانه ورد بغداد في سنة ٤٤٧ هـ - وشن على الشيعة حملة شعواء، وأمر بإحراق مكتبة الشيعة التي أنشأها أبو نصر سابور ابن أردشير وزير بهاء الدولة البويهى وكانت من دور العلم المهمة في بغداد، بناها هذا الوزير الجليل والأديب الفاضل في محلة بين السورين في الكرخ سنة ٣٨١ هـ على مثال (بيت الحكمة) الذي بناه هارون الرشيد، وكانت مهمة للغاية فقد جمع فيها هذا الوزير ما تفرق من كتب فارس والعراق، واستكتب تأليف أهل الهند والصين والروم وناقت كتبها على عشرة آلاف من جلائل الآثار ومهام الاسفار، وأكثرها نسخ الأصل بخطوط المؤلفين.

ولما رأى الشيخ الخطر محدقاً به هاجر بنفسه إلى النجف الأشرف لائثداً بجوار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وصيرها مركزاً للعلم وجامعة كبرى للشيعة الامامية، وعاصمة للدين الاسلامي والمذهب الجعفري، وأخذت تشد إليها الرحال وتعلق بها الآمال، وأصبحت مهبط رجال العلم ومهوى افئدتهم وقام فيها بناء صرح الإسلام. تلك هي جامعة النجف العظمى التي شيد شيخ الطائفة ركنها الاساسي ووضع حجرها الأول، وقد تخرج منها خلال هذه القرون المتطاولة آلاف مؤلفة من أساطين الدين وأعظم الفقهاء، وكبار الفلاسفة ونوابغ المتكلمين، وأفاضل المفسرين واجلاء اللغويين، وغيرهم ممن خبروا العلوم الاسلامية بأنواعها

فلو استعرضنا عمره المبارك لجاء متواصل الحلقات هكذا:

«٣٨٥-٤٠٨» في طوس: ولد ونشأ، و درس العلوم الدينية- على أيدي علمائها المبرزين.

«٤٠٨-٤١٣» خمس من الأعوام قضاه في كنف أستاذه الأعظم (الشيخ المفيد رحمه الله)

فكانت امدادا له في جميع تطوراته في حياته العلمية بعد ذلك.

«٤١٣-٤٣٦» المدة التي أفاد بها في ظل أستاذه الثاني علم الهدى و عماد الشيعة في بغداد. و

ربما أعان أستاذه في كثير من أعباء الواجب المقدس.

«٤٣٦-٤٤٨» يستقل - بعد وفاة السيد المرتضى رحمه الله بالزعامة المذهبية الكبرى.

«٤٤٨-٤٦٠» إلى النجف الأشرف- بعد قيام الفتنة الحاقدة في بغداد- ليزحف بتاريخ النجف

الراكد، و ليؤسس فيها جامعة اسلامية كبرى غذاها من روحه و علومه و ايمانه ما يمدّها إلى أبعد

حدود الزمان: خلودا و بقاء.

و في غرة محرم الحرام من طرف هذا التاريخ يستنزف القدر المحتوم آخر لحظة من عمره

المبارك، فطوي الفتح، و استبيح الرعيل، و رضى جسمه الطاهر في جدته المعطى بجوار أمير

المؤمنين عليه السلام، و صعدت روحه الملائكية إلى ربها راضية مرضية، حيث الخلود و الرضوان

و الرحمة و الغفران.

ج. مشايخه و أساتذته

إن مشايخ شيخ الطائفة في الرواية و أساتذته في القراءة كثيرون، إلا أن مشايخه الذين تدور

روايته عليهم في الغالب، و الذين أكثر الرواية عنهم و تكرر ذكرهم في «الفهرست» و في مشيخة

كل من كتابيه «التهذيب» و «الاستبصار» خمسة، و اليك أسماءهم حسب حروف الهجاء:

١- الشيخ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البزاز المعروف بابن الحاشر مرة، و بابين

عبدون أخرى، و المتوفى سنة ٤٢٣ هـ

٢- الشيخ أحمد بن محمد بن موسى. المعروف بابن الصلت الأهوازي المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ

هـ

٣- الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله بن الغضائري المتوفى سنة ٤١١ هـ

٤- الشيخ أبو الحسين علي بن أحمد بن محمد بن أبي جيد المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ

٥- شيخ الأمة و معلمها أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الشهير بالشيخ المفيد و المتوفى

سنة ٤١٣ هـ

د. مكانته العلمية

و باستطاعتنا أن نقف على عظمة شيخنا قدس سره أولاً: من ظلال ما يترجمه أصحاب العلم و الفضل من معاصريه، و ممن جاء بعده على اختلاف مذاهبهم. و ثانياً: من اللمحات الطافحة على بعض آرائه الأصولية و الفقهية، مما يدلنا على عمق تفكير، و سعة أفق، و لطف قريحة. و ثالثاً: من كثرة مؤلفاته، و اختلاف مواضيعها و بحوثها.

و لنسلك الطريق الأول، فنستعرض بعض تصريحات القوم:

النجاشي: «جليل، من أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذة شيخنا أبي عبد الله (أي: المفيد) ...»^١.

ابن كثير: «أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: فقيه الشيعة. و دفن في مشهد علي ...»^٢.

ابن حجر: «أبو جعفر الطوسي: فقيه الشيعة، أخذ عن ابن النعمان أيضاً و طبقته. له مصنفات كثيرة في الكلام على مذهب الامامية، و جمع تفسير القرآن و أملى أحاديث و حكايات في مجلس ...»^٣.

ابن تغري: «و فيها توفي أبو جعفر الطوسي، فقيه الامامية الرافضة و عالمهم. و هو صاحب التفسير الكبير، و هو عشرون مجلداً. و له تصانيف أخر. مات بمشهد علي ... كان رافضياً، قوي التشيع»^٤.

ابن الأثير: «و في المحرم أيضاً توفي أبو جعفر الطوسي: فقيه الامامية، بمشهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام»^٥.

العلامة الحلي: «شيخ الامامية، و وجههم، و رئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة،

١. الرجال، ص ٢٨٧.

٢. البداية و النهاية، ج ١٢، ص ٩٧.

٣. لسان الميزان، ج ٥، ص ١٣٥.

٤. النجوم الزاهرة، ج ٥، ص ٨٢.

٥. الكامل، ج ٨، حوادث ٤٦٠.

عين، صدوق، عارف بالأخبار، والرجال، والفقه، والأصول والكلام، والأدب، وجميع الفضائل تنسب إليه. صنف في كل فنون الاسلام. وهو المذهب للعقائد في الأصول والفروع، الجامع لكاملات النفس في العلم والعمل...^١.

رضا كحالة: «أبو جعفر: فقيه، أصولي، مجتهد، متكلم، محدث، مفسر...»^٢.

أبو زهرة: «وكان - مع علمه بفقه الامامية، وكونه من أكبر رواة - على علم بفقه السنة، وله في هذا دراسات مقارنة، وكان عالماً في الأصول على المنهاجين: الامامي والسني... والطوسي، كان شيخ الطائفة في عصره - غير منازع - ولقد كان من أعيان القرن الخامس الهجري، وكتبه موسوعات فقهية وعلمية، ودرس الفقه المقارن، ولم تقتصر دراساته على فقه الامامية وعلومها... وان الشيخ الطوسي قد خدم المذهب الجعفري بدراساته المقارنة وتعميد مسالكه، وبالكتابات المتقضية لأطراف مسائله: فكتابه (النهاية) يعد ديوان الفقه لهذا المذهب، وكتابه (العدة) يعد المنهاج الاستنباطي له. وكتابه (التهذيب والاستبصار) أصلاً كيران لذلك المذهب»^٣.

هـ آثاره ومآثره

يبلغ عدد مؤلفاته رحمه الله - سواء في ذلك الكتب والرسائل منها - ٤٥ كتاباً وبشكل كلي يمكن تقسيمها على تسعة مواضيع على النحو التالي: ١. الحديث والأخبار؛ ٢. الرجال والتراجم والفهرست؛ ٣. التفسير؛ ٤. الكلام؛ ٥. الفقه؛ ٦. الأصول؛ ٧. الأدعية والأعمال؛ ٨. التاريخ والمقتل؛ ٩. الأجوبة على المسائل في موضوع واحد أو أكثر من المواضيع المذكورة آنفاً، وهي الأسئلة الواردة عليه من البلاد القريبة والبعيدة والتي هي تعبير عن بسط رئاسته وشهرته في البلاد، ونحن نذكر أسماء الكتب بملاحظة الترتيب الآنف لهذه المواضيع:

١. الحديث

- تهذيب الأحكام؛ أحد الكتب الأربعة المعروفة وهو شرح كتاب المقنعة للشيخ المفيد بدء به

١. الرجال، ص ٧٣.

٢. معجم المؤلفين، ج ٩، ص ٢٠٢.

٣. الامام الصادق، صص ٣٦٠، ٤٤٨، ٤٥٨.

في حياة أستاذه، وإشارة منه كما قيل.

- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ وهو أيضا من جملة الكتب الأربعة، استخرجها الشيخ من روايات التهذيب وخصّها بما اختلف من الأخبار وقد عالجهما بالجمع بينها في حال أنّ التهذيب يشمل الخلاف والوفاق.

- الأمالي أو المجالس؛ في الأخبار والروايات أملاها الشيخ في النّجف في ٤٥ مجلسا.

٢. الفهرست و الرجال

- الأبواب المعروفة بـ رجال الشيخ؛ وهي شاملة لحدود ٩٨٠٠ ترجمة لرواة الحديث و أبواب التأليف.

- الفهرست؛ الحاوي لأسماء و تراجم ٩٠٠ نفر من مصنفي الشيعة مع ذكر آثارهم و كتبهم.
- اختيار معرفة الرجال؛ المعروف بـ «رجال الكشي»، وهو اختيار كتاب ألفه أبو عمرو محمد بن عمرو بن عبد العزيز الكشي باسم «معرفة التأقلين عن الأئمة الصادقين».

٣. التفسير

- التبيان في تفسير القرآن؛ عشرة أجزاء مع مقدمة حول القرآن و التفسير.
- المسائل الدمشقية؛ في تفسير القرآن شاملة لاثني عشرة مسألة في تفسير القرآن.
- المسائل الرجبية، في تفسير آي من القرآن.

٤. الكلام

- تلخيص الشافي في الإمامة، تلخيص و تنظيم كتاب الشافي للسيد المرتضى.
- تمهيد الأصول أو التمهيد في الأصول، شرح ما يتعلق بالأصول من كتاب «جمل العلم و العمل» لأستاذه الشريف المرتضى، و عبر عنه النجاشي بتمهيد الأصول.
- الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد فيما يجب على العباد من أصول العقائد و العبادات الشرعية؛ كلام مع فقه موجز في آخره.
- المفصح في الإمامة؛ كتاب مختصر جامع في الإمامة.
- ما لا يسع المكلف الإخلال به.
- ما يعلّل و ما لا يعلل؛ و لا يعلم بالضبط كونهما فقهاً أو كلاماً.

- مقدمة في المدخل إلى علم الكلام؛ ولم يعمل مثله على حدّ قول المصنف.
 - رياضة العقول؛ شرح مقدمة في المدخل إلى علم الكلام.
 - أصول العقائد؛ غير تام خرج منه التوحيد وقسم من العدل.
 - شرح الشرح في الأصول؛ قد اعتقد البعض أن هذا الكتاب هو نفس الكتاب السابق، وهو شرح على كتابه تمهيد الأصول، الذي هو شرح على جمل العلم والعمل كما سبق، إذ المؤلف نصّ في أول التمهيد على أنّه بصدد الشرح لهذا الشرح أو لكتاب الذخيرة للسيد.
 - الغيبة؛ في غيبة الإمام المهدي عليه السلام، من مباحث الإمامة.
 - مسألة في الأصول؛ وصفها الشيخ بأنها مليحة.
 - الفرق بين النبي والامام، أو: المسائل في الفرق بين النبي والإمام.
 - المسائل الرازية في الوعيد؛ خمس عشرة مسألة وردت على السيد المرتضى من «الزّي» و أجاب عنها السيد والشيخ كلاهما.
 - التّقض على ابن شاذان في مسألة الغار.
 - مسائل أصول الدين، أو: مسائل الطوسي؛ متن موجز في العقائد.
- هـ. الفقه
- النهاية في مجرد الفقه والفتوى؛ وهي فقه كامل منصّوص اكتفى الشيخ فيها بما نصّت عليه الروايات من الأحكام.
 - المبسوط في الفقه؛ الحاوي على جميع أبواب الفقه منصّوصها وتفريعها.
 - الجمل والعقود؛ في العبادات.
 - الخلاف في الأحكام، أو: مسائل الخلاف؛ في الفقه التطبيقي والغرض منه الموازنة بين المذاهب الفقهية في مختلف الآراء.
 - الإيجاز في الفرائض؛ موجز في أحكام الإرث.
 - مناسك الحج في مجرد العمل (أي: بدون الأدعية المستحبة).
 - المسائل الحلية؛ في الفقه.
 - المسائل الجنبلاية؛ في الفقه الشاملة لـ ٢٤ مسألة فقهية.

- المسائل الحائرة؛ في الفقه الشاملة لحوالي ٣٠٠ مسألة فقهية.
- مسألة في وجوب الجزية على اليهود و الممتنن إلى الجابرة.
- مسألة في تحريم الفقاع.

٦. الأصول

- العدة أو عدة الأصول؛ و هو أبسط كتاب في علم الأصول عند القدماء من الإمامية و هذا الكتاب يعادل كتاب «الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى.
- مسألة في العمل بخبر الواحد و بيان حجية الأخبار.

٧. الأدعية و أعمال الشهر

- مصباح المتهجد في أعمال السنة؛ كتاب جامع في بابہ بنظم جيد.
- مختصر المصباح في الأدعية و العبادات، أو: المصباح الصغير؛ اختصار الكتاب السابق.
- مختصر في عمل يوم و ليلة في العبادات، أو: «يوم و ليلة»؛ في الصلوات الخمس اليومية و تعقيباتها.

- أنس الوحيد؛ لعلّ في الأدعية أو مجموعة مثل الكشكول.
- هداية المسترشد و بصيرة المتعبد؛ في الأدعية و العبادات.

٨. التاريخ و المقتل

- مختصر أخبار المختار بن أبي عبيدة الثقفي، أو: أخبار المختار.
- مقتل الحسين عليه السلام.

٩. أجوبة المسائل المختلفة

- المسائل القميّة، أو: جوابات المسائل القميّة؛ لا يعلم مواضعها.
- مسائل ابن البراج؛ في الفقه على ما يظهر من بعض القرائن.
- المسائل الإلياسية؛ مائة مسألة في الفنون المختلفة.

و. وفاته و قبره

لم يبرح شيخ الطائفة في النجف الأشرف مشغولاً بالتدريس و التأليف، و الهداية و الإرشاد، و

سائر وظائف الشرع الشريف و تكاليفه، مدة اثنتي عشرة سنة، حتى توفي ليلة الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ٤٦٠ هـ عن خمس و سبعين سنة، و تولى غسله و دفنه تلميذه الشيخ الحسن بن مهدي السليقي، و الشيخ أبو محمد الحسن بن عبد الواحد العين زربي، و الشيخ أبو الحسن اللؤلؤي، و دفن في داره بوصية منه، و تحولت الدار بعده مسجداً في موضعه اليوم حسب وصيته أيضاً، و هو مزار يترك به الناس من العوام و الخواص، و من أشهر مساجد النجف.

ز. أولاده و أحفاده

خلف شيخ الطائفة ولده الشيخ أبا علي الحسن بن أبي جعفر محمد الطوسي رحمة الله عليه، و قد خلف أباه على العلم و العمل، و تقدم على العلماء في النجف، و كانت الرحلة اليه و المعول عليه في التدريس و الفتيا و إلقاء الحديث و غير ذلك و كان من مشاهير رجال العلم، و كبار رواة الحديث و ثقاتهم تلمذ على والده حتى أجازاه في سنة ٤٥٥ هـ أي: قبل وفاته بخمس سنين.^١

الثاني: التعرف بالكتاب

هذا الكتاب شرحٌ لكتاب السيد الشريف المرتضى؛ أي: «جمل العلم و العمل»، شرحه شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي و لم يخرج منه إلا شرح ما يتعلق بالأصول (أي: أصول العقائد) كما صرح به في الفهرست^٢، و لذا عبر عنه النجاشي بـ: تمهيد الأصول^٣. و شرح الجمل أيضاً القاضي عبد العزيز بن تحرير بن عبد العزيز بن البراج قاضي طرابلس و خليفة الشيخ الطوسي في البلاد الشامية المتوفى ٤٨١ هـ

و للكتاب أربعة أجزاء، و كل جزء يتضمن فصلاً. الجزء الأول يشتمل على البحث عن ذاته تعالى و صفاته و قسم من أفعاله تعالى. و الجزء الثاني يختص بما بقي من أفعاله تعالى. و الجزء

١. استلنا هذه الترجمة من تلك المصادر: ١. مقدمة «البيان في تفسير القرآن»، لأغا بزرك الطهراني، طبع بيروت دار أحياء التراث العربي؛ ٢. مقدمة «الرسائل المشروعة» لمحمد واعظ زاده الخراساني، طبع قم مؤسسة النشر الإسلامي سنة ١٤١٤ ق؛ ٣. مقدمة «تلخيص الشافي»، للسيد حسين بحر العلوم، طبع قم منشورات محبين سنة ١٣٨٢ ش.

٢. انظر: الفهرست، ص ١٦١.

٣. انظر: رجال النجاشي، ص ٤٠٣.

الثالث يختص بالكلام في الوعد والوعيد، ويندرج تحته مباحث النبوة. و الجزء الرابع يختص بمباحث الإمامة.

لم ينقل الشيخ الطوسي رحمه الله في شرحه متن كتاب جمل العلم والعمل، بل ولم يلتزم في بعض الموارد بترتيب الكتاب ولم يراعيه. على سبيل المثال، بدأ السيد المرتضى كتابه ببحث حدوث الأجسام، بينما نجد الشيخ الطوسي يبدأ ببحث وجوب معرفة الله.

وبما أن الكتاب شرح لكتاب السيد المرتضى، لم يظهر رأيه الخاص إذا كان مخالفاً لرأي السيد، إلا في مواضع قليلة. وهو يفصح عن هذا الأمر في كتابه الآخر، حينما يبحث عن جهة إعجاز القرآن ويقول:

«كان المرتضى علي بن الحسين الموسوي رحمة الله عليه يختار أن جهة اعجازه الصرفة، وهي أن الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تنأتى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، ولو لم يسلبهم ذلك لكان تنأتى منهم ... وأقوى الأقوال عندي قول من قال إنما كان معجزاً خارقاً للعادة لاختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها و دون النظم بانفراده و دون الصرفة، وإن كنت نصرت في شرح الجمل القول بالصرفة على ما كان يذهب إليه المرتضى رحمه الله من حيث شرحت كتابه فلم يحسن خلاف مذهبه»^١.

وهذا الكتاب - أي: تمهيد الأصول - طبع في سنة ١٣٦٢ هـ ش بتصحيح الدكتور عبدالمحسن المشكاة الديني من قبل منشورات جامعة طهران، والله درّه. ولكن مع الأسف هذا التصحيح يوجد فيه نواقص كثيرة، وهي واضحة لذوي الاختصاص، وربما لهذا السبب لم يتكرر طبعه، مع أن الكتاب ذو أهمية كثيرة. ولهذا قمنا - بعد التوكل على الله عز وجل - بتصحيح الكتاب رغم علمنا بمشقة العمل وصعوبته، ومن الله التوفيق وعليه التكلان.

الثالث: وصف النسخ الخطية التي اعتمدها في التحقيق

وعد الشيخ رحمه الله في ابتداء الجزء الرابع أن يبحث عن أمور خمسة - وهي: وجوب الرياسة،

صفات الإمام، أعيان الأئمة، أحكام البغاة على الأئمة، والغية- كما ذكرها السيد المرتضى رحمه الله، ولكن- مع الأسف الشديد- لم تصل إلينا نسخة كاملة تشتمل على الأمور الخمسة جميعاً، و ما بأيدينا من النسخ لم يوجد فيها من الأمور المذكورة إلا الأمر الأول والثاني، و قليل من الأمر الثالث.

فتم تحقيق الكتاب و مقابلة نصّه على ثلاث نسخ خطية جعلنا لكل واحدة منها رمزاً:

١. **النسخة الأولى:** النسخة المصورة عن المخطوطة الموجودة بمكتبة الآستانة الرضوية المقدسة، و هي نسخة مشكّلة، لم يعلم تاريخ كتابة النسخة لنقص آخرها لكن تاريخ وقفها (١٠٦٧). يقع كامل النسخة في (٢٣١) لوحة، أي (٤٦٢) صفحة، تختلف سطورها من «٢١» إلى «٢٥» سطراً. و حجمه ٢٤ * ١٦ سم. و فيها بعض الأماكن المطموسة من أثر بلل أصابها. و عليها عدة أختام، و عدة تملكات، و بعض التوقيعات. و هي قليلة الأخطاء. و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «أ».

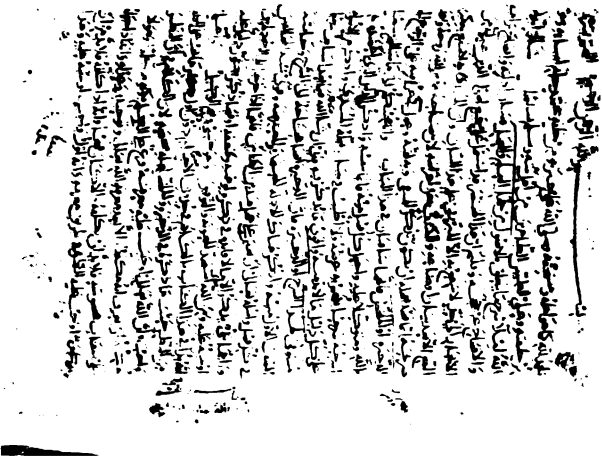
٢. **النسخة الثانية:** النسخة المصورة عن المخطوطة الموجودة بالمكتبة المركزية التابعة لجامعة طهران برقم ٦٦٢٨. يقع كامل النسخة في (٢٣٦) لوحة، أي (٤٧٢) صفحة، و في الصفحة الواحدة (١٨) سطراً. و حجمه ٢٩ * ١٩ سم. و هي كثيرة الأخطاء و ناقصة الآخر، كتبها الناسخ أبو القاسم الحسيني المعروف بـ ذاكر أبي عبد الله الحسين عليه السلام، و انتهى من نسخها في سنة ١٢٧٦ هـ. و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ب».

٣. **النسخة الثالثة:** النسخة المصورة عن المخطوطة الموجودة بالمكتبة المركزية التابعة لجامعة طهران برقم ٨٨٧٨ مجهولة الناسخ و تاريخ النسخ، يقع كامل النسخة في (٢٠٦) لوحة، أي (٤١٢) صفحة، و في الصفحة الواحدة (١٨) سطراً، و حجمه ٢٤ * ١٥ سم. و هي أيضاً كثيرة الأخطاء و ناقصة الآخر.

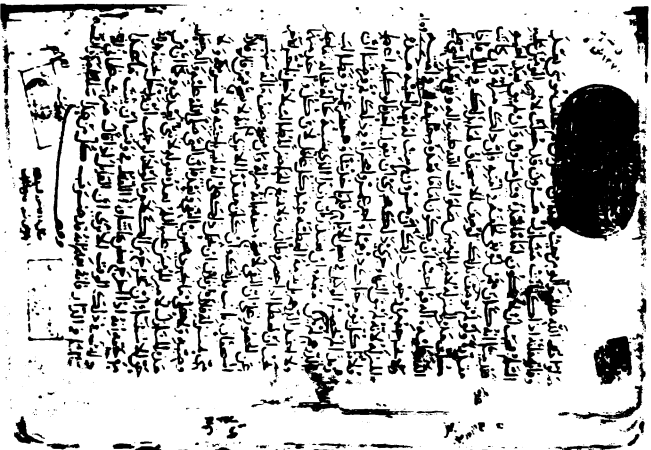
و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ج».

و جدير بالذكر أنّه يبدو للناظر المتأمل في النسخ أنّ الأخيرتين استنسخا من النسخة الأولى؛ فلا ينفع الناظر فيهما إلا في مواضع خربت أو طمست نسخة «أ» أو مواضع قليلة أخرى.

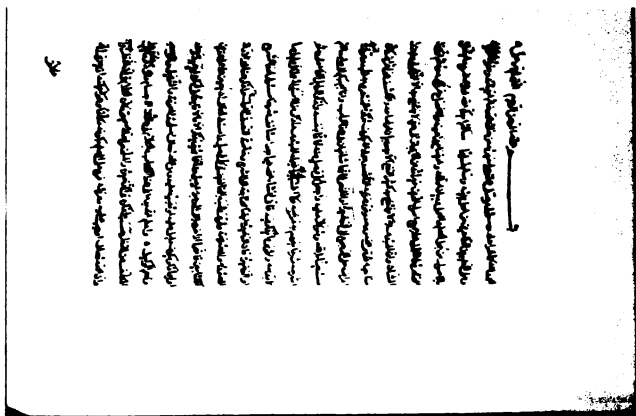
صورة الصفحة الأولى من النسخة «أ»



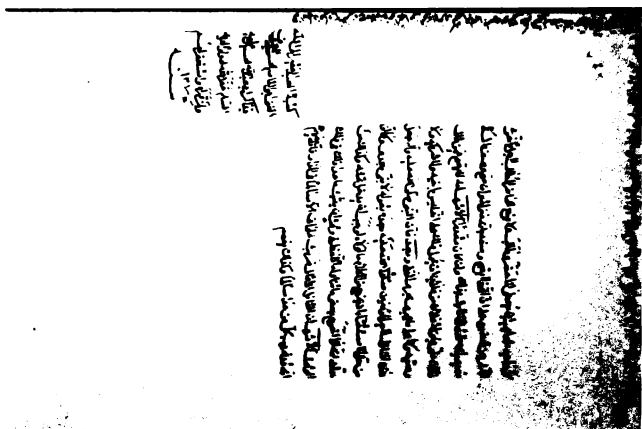
صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «أ»



صورة الصفحة الأولى من النسخة «ب»



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ب»



صورة الصفحة الأولى من النسخة «ج»



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ج»



الرابع: عملنا في تحقيق الكتاب

١. **تحقيق النص:** إنَّ أهمَّ عمل كان علينا القيام به هو تحقيق النصّ، بإخراج نسخة صحيحة منه. فقد قابلنا النسخ الثلاثة و اخترنا طريقة التلفيق بين النسخ لإبراز متن صحيح و كامل من غير أغلاط و قد أشرنا إلى اختلاف النسخ. و قد أغفلنا الإشارة إلى كثير من الأغلاط الواضحة، و المصححة في نسخة أخرى، كما و أغفلنا الإشارة إلى بعض الإضافات الساقطة من بعض النسخ و الموجودة في أخرى. مثل كلمة (تعالى) بعد ذكر لفظ الجلالة، أو الصلاة على محمد و آله.

٢. **مراجعة سائر الآثار:** إنَّ الباحث المحقق إذا قارن عبارات الشيخ في هذا الكتاب بما ورد في كتب الشريف المرتضى - كالذخيرة و الملخص و الشافي - يجد مشابهة جلية، بل قد لا يجد بينهما أدنى تفاوت و اختلاف. كما أنَّ الأمر كذلك إذا قارن عبارات الكتاب بما ذكره الشيخ نفسه في سائر آثاره، كـ: الاقتصاد و تلخيص الشافي، أو قارن بين الكتاب و كتاب المنقذ من التقليد للحمصي الرازي.

و هذه التشابه بين العبارات، يساعد في تصحيح أو رفع الإبهام الموجود في عبارات تُسخ الكتاب. و نحن قد استفدنا من هذه الطريقة و نقلنا- في هامش الكتاب- عبارات سائر الكتب لإيضاح بعض الإبهامات و حلّ بعض الإشكالات الموجودة في النسخ. و إليك أسماء الكتب التي راجعنا إليها و استفدنا منها:

أ. «الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد» للشيخ الطوسي، و قد رمزنا له بحرف «ق».

ب. «الرسائل العشر» للشيخ الطوسي، و قد رمزنا له بحرف «ر».

ج. «تلخيص الشافي» للشيخ الطوسي.

د. «الذخيرة في علم الكلام» للسيد المرتضى علم الهدى، و قد رمزنا له بحرف «ذ».

هـ. «الملخص في أصول الدين» للسيد المرتضى علم الهدى، و قد رمزنا له بحرف «خ».

و. «الشافي في الإمامة» للسيد المرتضى علم الهدى.

ز. «المنقذ من التقليد»، و قد رمزنا له بحرف «م».

٣. **إضافة بعض العناوين الفرعية:** و كلّ ما أضفناه من عناوين وضعناه بين معقوفين، و

اكتفينا بالإشارة إليه في هذه المقدمة.

٤. ترجمة الأعلام و الفرق: وقد تعرض المؤلف - حسب مقتضى الموضوعات المبحوثة و المسائل الخلافية الكثيرة بين المتكلمين - لذكر أسماء عدّة من المتكلمين و الفرق الكلامية. فقّمنا - إتماماً للفائدة و جرباً على الرسم المتعارف بين المحققين - بترجمة و شرح حال المتكلمين و الفرق الكلامية و سائر الأعلام المذكورة في هامش المتن.

٥. تخريج الآيات القرآنية، و ذكر أرقامها و سورها، و جعلناها في المتن تخفيفاً للحواشي.

٦. تخريج الأحاديث و الآثار.

٧. الفهارس الفنية: و هي تشتمل على:

أ. فهرس الآيات الكريمة؛ ب. فهرس الأحاديث الشريفة و المنقولات؛ ج. فهرس الأشعار؛ د. فهرس الأعلام الواردة في المتن و الشرح؛ هـ. فهرس المصطلحات و المفردات الفنية؛ و. فهرس الفرق و القبائل و الجماعات؛ ز. فهرس الأمكنة و الأزمنة الواردة في المتن و الشرح؛ ح. فهرس الكتب.

هذا عملنا و لا ندّعي الكمال فيه؛ فالكمال لله سبحانه و وحده. و ندعو الله سبحانه أن يتقبل هذا

العمل بقبوله الحسن إنّه من وراء القصد.

نص القسم الأول من رسالة

◆ جمل العلم و العمل

للسيد الأجل المرتضى علم الهدى ذوالمجددين أبو القاسم علي بن الحسين
بن موسى الموسوي عليه السلام (ت ٤٣٦هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^١

الحمد لله كما هو أهله ومستحقه، وصلى الله على سيد الأنبياء محمد وعترته الأبرار الأخيار، صلاة لا انقطاع لمددها ولا انتهاء لعددها، وسلم وكرم.

أَمَّا بَعْدُ:

فقد أجبت إلى ما سألني الأستاذ - أدام الله تأييده - من إملاء مختصر محيط بما يجب اعتقاده من جميع أصول الدين، ثم ما يجب عمله من الشرعيات التي لا يكاد^٢ ينفك المكلف من وجوبها عليه، لعموم^٣ البلوى بها. ولم أخل شيئاً مما يجب اعتقاده، من إشارة إلى دليله وجهة عمله، على صغر الحجم وشدة الاختصار.

ولن يستغني عن هذا الكتاب مبتد^٤ وتعليماً و تبصرة، ومنته تنبيهاً و تذكرة. ومن الله أستمّد المعونة والتوفيق، وما^٥ المرجو لهما إلا فضله، وما^٦ المعلق بهما إلا حبله، وهو حسي ونعم الوكيل.

(باب^٨ ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد)

الأجسام محدثة؛ لأنها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها في الحوادث. ولا بدّ لها من محدث؛ لحاجة كلّ محدث في حدوثه إلى محدث^٩، كالصياغة^{١٠} والكتابة. ولا بدّ من كونه تعالى قادراً؛ لتعذر الفعل على من لم يكن قادراً و تيسره على من كان كذلك. ولا بدّ من كون محدثها عالماً؛ لأنّ الإحكام ظاهر في كثير من العالم، والمحكم لا يقع إلا من عالم.

١. نصح الكتاب هذا مطابق لنسختين مطبوعتين في النجف.

٢. الأشرف؛ أعني: طبعة مطبعة الآداب، وطبعة مطبعة النعمان. و

في مواضع اختلاف النسختين أثبتنا ما هو الصحيح أو الراجح

عندنا في المتن، وأشرنا إلى ما هو الغلط أو المرجوح في الهامش.

٣. ولا.

٤. قال السيد الأجل المرتضى علم الهدى، ذو المجدين، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي، قدس الله روحه.

٥. بيان.

٦. - لحاجة كلّ محدث في حدوثه إلى محدث.

٧. كالصناعة.

و لا بدّ من كونه موجوداً؛ لأنّ له تعلّقاً من حيث كان قادراً عالماً، و هذا الضرب من التعلّق لا يصلح إلّا من الموجود^١.

و يجب كونه قديماً؛ لانتفاء الحوادث إليه.

و يجب كونه حيّاً؛ و إلّا لم يصحّ كونه قادراً عالماً، فضلاً عن^٢ وجوبه.

و يجب أن يكون مدركاً، إذا وجدت^٣ المدركات؛ لاقتضاء كونه حيّاً.

و وجب^٤ كونه سميعاً بصيراً؛ لأنّه يجب^٥ أن يدرك المدركات إذا وجدت، و هذه فائدة قولنا:

سميع بصير.

و من صفاته - و إن كانتا^٦ عن علة - كونه تعالى مريداً و كارهاً؛ لأنّه تعالى قد أمر و أخبر و

نهى، و لا يكون الأمر أمراً و لا الخبر خبراً إلّا بالإرادة^٧، و النهي لا يكون نهياً إلّا بالكراهة^٨.

و لا يجوز أن يستحقّ هاتين الصفتين لنفسه؛ لوجوب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على

الوجه الواحد. و لا لعلّة قديمة؛ لما سنبطل^٩ به الصفات القديمة. و لا لعلّة محدثة في غير حي؛

لافتقار الإرادة إلى نيّة^{١٠}. و لا لعلّة موجودة في حي؛ لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك الحي. فلم

يبق إلّا أن^{١١} توجد لا في محل.

و لا يجوز أن يكون له في نفسه صفة زائدة على ما ذكرناه؛ لأنّه لا حكم لها معقول، و إثبات ما

لا حكم له معقول^{١٢} من الصفات يفضي إلى الجهالات لأنّه لا حكم لها معقول من الصفات، و

يفضي إلى الجهالات.

و يجب أن يكون قادراً فيما لم يزل؛ لأنّه لو تجدد له^{١٣} ذلك لم يكن إلّا لقدرة محدثة، و لا

١. لا يصحّ إلّا مع الوجود.

٨. بكراهة.

٢. من.

٩. سنبتل.

٣. إذ أوجد.

١٠. لافتقاره الإرادة إلى نيّة.

٤. واجب.

١١. لأن.

٥. ممّن يجب.

١٢. - و إثبات ما لا حكم له معقول.

٦. كانتا.

١٣. - له.

٧. و لا يكون الأمر و الخبر أمراً و لا خبراً إلّا بإرادة.

يمكن استناد^١ إحدائها إلّا إليه، فيؤدّي إلى تعليق^٢ كونه قادراً بكونه محدثاً، و كونه محدثاً بكونه^٣ قادراً.

و ثبوت كونه قادراً فيما لم يزل يقتضي أن يكون فيما لم يزل حياً موجوداً.
و يجب أن يكون عالماً فيما لم يزل؛ لأنّ تجدد^٤ كونه عالماً يقتضي أن يكون بحدوث علم، و العلم لا يقع إلّا مَعْنَى هو عالم.

و وجوب هذه الصفات له^٥ تدلّ على أنّها نفسية. و ادّعاء وجوبها لمعان قديمة تبطل صفات النفس، و لأنّ الاشتراك في القِدَم يوجب التماثل و المشاركة في سائر صفات النفس^٦. و لا يجوز خروجه تعالى عن هذه الصفات؛ لاستنادها^٧ إلى النفس.

و يجب كونه تعالى غنياً غير محتاج؛ لأنّ الحاجة تقتضي أن يكون ممّا^٨ يستنفع و يستغنى، و تؤدّي إلى كونه جسماً.

و لا يجوز كونه تعالى متصفاً بصفة^٩ الجواهر و الأجسام و الأعراض؛ لقدمه و حدوث هذه أجمع. و لأنّه فاعل الأجسام^{١٠}، و الجسم يتعذر عليه فعل الجسم.

و لا يجوز عليه تعالى الرؤية؛ لأنّه كان يجب مع ارتفاع الموانع و صحّة أبصارنا أن نراه. و لمثل^{١١} ذلك يعلم^{١٢} أنّه لا يدرك بسائر الحواس^{١٣}.

و يجب أن يكون تعالى واحداً لا ثاني له في القدم؛ لأنّ إثبات ثان يؤدّي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة. و يؤدّي أيضاً إلى تعدّد الفعل على القادر من غير جهة منع معقول. و إذا بطل قديم ثان بطل قول الثنوية^{١٤} و النصارى و المجوس.

١. و لا يكون إسناد.

٢. تعلّق.

٣. إلى كونه.

٤. لأنّه إن تجدد.

٥. - له.

٦. سائر الصفات.

٧. لإسنادها.

٨. - ممّا.

٩. و لا يجوز أن يقال لصفة.

١٠. فاعل للأجسام.

١١. بمثل.

١٢. نعلم.

١٣. الأجسام.

١٤. اليهود.

(باب^١ ما يجب اعتقاده في أبواب العدل كلها)

و ما يتصل بها، سوى النبوة والإمامة، و سوى ذكر الآجال والأرزاق والأسعار؛ فإننا اعتمدنا تأخيرها.

يجب أن يكون تعالى قادراً على القبيح؛ لأنه قادر لنفسه و أكد^٢ حالاً منّا^٣ في كوننا قادرين. ولا يجوز أن يفعل القبيح؛ لعلمه بقبحه و لأنه غني عنه. و لا يجري القبيح فيما ذكرناه مجرى الحسن، لأن الحسن قد يفعله لحسنه لا لحاجة إليه.

و لا يجوز أن يريد تعالى القبيح؛ لأنه إن^٤ أراد به إرادة محدثة فهي^٥ قبيحة، و هو تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، تعالى عن ذلك^٦، و إن أراد لنفسه وجب أن يكون تعالى على صفة نقص^٧، و صفات النقص كلها عنه منتفية^٨.

و هو تعالى متكلم، و بالسمع يعلم ذلك. و كلامه فعله؛ لأن هذه الإضافة تقتضي الفعلية، كالضرب و سائر الأفعال.

و الأفعال الظاهرة من العباد التابعة لقصودهم و أحوالهم هم المحدثون لها، دونه تعالى؛ لوجوب وقوعها بحسب أحوالهم، و لأن أحكامها راجعة إليهم من مدح أو ذم^٩.

و هذان الوجهان معتمدان أيضاً في الأفعال المتولدة.

و قدرتنا لا تتعلق إلا بحدوث الأفعال؛ لاتباع هذا التعلق^{١٠} صحة الحدوث نفيًا وإثباتًا.

و هي متعلقة بالضدين؛ لتمكّن كل قادر غير ممنوع من التنقل^{١١} في الجهات.

و هي متقدمة^{١٢} للفعل؛ لأنها ليست بعلة و لا موجبة. و إنما يحتاج إليها ليكون الفعل بها^{١٣}

١. بيان.

٢. و أحّد.

٣. منّا.

٤. إذا.

٥. كانت.

٦. تعالى عن ذلك.

٧. النقص.

٨. منتفية.

٩. و.

١٠. التعليق.

١١. النقل.

١٢. مقدّمة.

١٣. بها.

محدثاً، فإذا وجد استغنى عنها.

و تكليف ما ليس بقادر من القبح كتكليف العاجز.

وقد كلف الله تعالى من تكاملت فيه شروط التكليف من العقلاء.

و وجه حسن التكليف أنه تعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلّا به، و التعريض للشيء في حكم

إيصاله.

و النفع الذي أشرنا إليه هو الثواب؛ لأنه لا يحسن الابتداء به و إنّما يحسن مستحقاً، و لا يستحقّ

إلّا بالطاعة^١، و يحسن تكليف من علم الله تعالى أنه يكفر؛ لأنّ وجه الحسن ثابت فيه، و هو

التعريض للثواب.

و علمه تعالى بأنّه يكفر ليس بوجه قبح^٢؛ لأنّا يستحسن^٣ أن ندعو إلى الدين في الحالة الواحدة

جميع الكفّار لو جمعوا لنا؛ مع العلم بأنّ جميعهم لا يؤمن. و نعرض الطعام على من يغلب في

ظنوننا^٤ أنّه لا يأكله، و نرشد إلى الطريق من نظن أنّه لا يقبل، و يحسن ذلك ممّا مع غلبة الظن. و

كلّما كان طريق حسنة أو قبحه المنافع و المضارّ قام الظنّ فيه مقام العلم.

و لا بدّ من انقطاع التكليف، و إلّا لانتقض الغرض^٥ من التعريض للثواب.

و الحيّ المكلف هو هذه الجملة المشاهدة؛ لأنّ الإدراك يقع بكل عضو منها، و يتدبّر الفعل

في أطرافها، و يخفّ عليها إذا حمل باليدين ما يتقل، و يتعدّر إذا حمل باليد الواحدة.

و ما يعلم الله تعالى أنّ المكلف يختار عنده الطاعة أو يكون إلى اختيارها أقرب، و لولاه لم

يكن^٦ ذلك يجب أن يفعله؛ لأنّ التكليف يوجب ذلك، قياساً إلى من دعا إلى طعامة و غلب

على^٧ ظنه أنّ من دعه^٨ لا يحضر إلّا ببعض الأفعال التي لا مشقة فيها، و هذا هو المسمّى لطفاً.

و لا فرق في الوجوب بين اللطف و التمكين، و قبح منع أحدهما كقبح منع الآخر.

و الأصلح فيما يعود إلى الدنيا غير واجب؛ لأنه لو وجب لأذى إلى وجوب ما لا يتناهى، و

١. بالطاعات.

٥. فيه.

٢. قبح.

٦. من.

٣. نستحسن.

٧. في.

٤. يغلب ظننا.

٨. إليه.

لكان القديم تعالى غير منفك في حال من الإخلال بالواجب.

وقد يفعل الله تعالى الأثم في البالغين والأطفال والبهايم. ووجه حسن ذلك في الدنيا أنه^١ يتضمّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً، أو^٢ عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً. فأما المفعول منه في الآخرة فوجه حسن فعله الاستحقاق فقط.

ولا يجوز أن يحسن الأثم للعرض فقط؛ لأنه يؤدي إلى حسن إيلاام الغير بالضرب لا لشيء إلا لإيصال النفع إليه^٣، واستيجار^٤ من ينقل الماء من نهر إلى نهر آخر لا لغرض بل للعرض.

ولا اعتبار في حسنه للعرض بالتراضي^٥؛ لأنّ التراضي إنّما يعتبر فيما يشتبه من المنافع، فأما ما لا شبهة في اختيار العقلاء لمثله إذا عرفوه لبلوغه أقصى المبالغ فلا اعتبار فيه بالتراضي.

ولا يجوز أن يفعل الله تعالى الأثم لدفع الضرر من غير عوض عليه، كما يفعل أحدنا بغيره. والوجه فيه أنّ الأثم إنّما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذي لا يندفع إلا به، والقديم تعالى قادر على دفع كلّ ضرر عن المكلف من غير أن يؤلمه.

والعرض هو النفع المستحقّ العاري من تعظيم وإجلال.

والعرض منقطع؛ لأنه جار مجرى الماثمة والأروش^٦، فلو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في حسنه، فكان لا يحسن من أحدنا تحمّل الأثم للعرض منقطع، كما لا يحسن تحمّل ذلك من غير عوض.

وما فعل من الأثم بأمره^٧ تعالى، والعرض على غيره بالتعويض له. نحو من عرض طفلاً للبرد الشديد فيأثم^٨ بذلك، فالعرض هاهنا على المعرض للأثم، لا على فاعل الأثم^٩، وصار ذلك الأثم كأنّه من فعل المعرض^{١٠}.

١. لأنه.

٢. أو.

٣. يأمره.

٤. كاستجار.

٥. فتأثم.

٦. لا على الفاعل.

٧. المعرض.

٨. كأنّه من فعل المعرض.

و الأولى أن يكون من قَعْل الأثم على وجه الظلم منّا بغيره^١ في الحال مستحقاً من العوض المبلغ الذي يستحقّ مثله^٢ عليه. و الوجه في ذلك: أنّه لو لم يكن لذلك مستحقاً لم يكن الانتصاف منه ممكناً مع وجوب الانتصاف، بخلاف ما قال أبو هاشم؛ فإنّه أجاز إن يمكن من الظلم وإن لم يكن في الحال مستحقاً لما يقابله من العوض، بعد أن يكون ممن لا يخرج من الدنيا إلّا وقد استحقّ ذلك.

وقد كلّف الله تعالى من أكمل عقله النظر في طريق معرفته تعالى. و^٣ هذا الواجب أول الواجبات على العاقل، لأنّ جميعها عند التأمل يجب تأخيرها أو يجوز ذلك فيه.

و وجه وجوب هذا النظر وجوب المعرفة التي يؤدّي إليها. و وجه وجوب المعرفة أنّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب الذي هو لطف في فعل الواجب العقلي لا يتمّ إلّا بحصول هذه المعرفة، و ما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب.

و النظر هو الفكر. و يعلمه أحدنا من نفسه ضرورة.

و إنّما يجب على العاقل هذا النظر إذا خاف الضرر من تركه و إهماله، و إنّما يخاف الضرر بالتخويف من العباد إذا كان ناشئاً بينهم، أو بأن يتبدئ بالفكر^٤ في أمارة الخوف من ترك النظر، أو بأن يخطر الله تعالى بباله ما يدعوه إلى النظر و يخوّفه من الإهمال^٥.

و الأولى في الخاطر أن يكون كلاماً خفياً يسمعه و إن لم يميّزه.

و النظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ سبب تولّد العلم، لأنّه يحدث بحسبه، فجرى في أنّه مولّد مجرى الضرب و الأثم.

و المستحقّ بالأفعال: مدح، و ثواب، و شكر، و ذمّ، و عقاب، و عوض.

فأمّا المدح فهو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح.

١. لغيرنا.

٤. في الفكر.

٢. الذي لم يستحقّ فعله.

٥. الإهمال.

٣. ثمّ.

و أما الثواب فهو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال.
و أما الشكر فهو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.
و أما الذمّ فهو ما أنبأ عن اتّضاع حال المذموم.
و أما العقاب فهو الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة.
و أما العوض فهو النفع الحسن الخالي من تعظيم وتبجيل.
و يستحقّ المدح بفعل الواجب، و ما له صفة الندب، و بالتحرز من القبيح.
و يستحق الثواب بهذه الوجوه الثلاثة إذا اقترنت بها المشقّة.
و يستحقّ الشكر بالنعم والإحسان.
فأما العبادة فهي ضرب من الشكر و غايته ١، فلهذا لم نفردها بالذكر.
و أما الذمّ فيستحقّ بفعل القبيح، و بأن لا يفعل الواجب.
و أما العقاب فيستحقّ بهذين الوجهين معاً بشرط أن يكون أن يكون الفاعل اختار ما استحقّ به ذلك ٢ على ما فيه مصلحته و منفعة.
و إنّما قلنا إنّ يستحقّ الذمّ على الإخلال بالواجب و إنّّه جهة في استحقاق الذمّ كالقبيح ٣؛ لأنّ العقلاء يعلّقون الذمّ بذلك كما يعلّقونه بالقبيح، و لأنّهم يذمّونه إذا علموه غير فاعل للواجب عليه و إن لم يعلموا سواه.
و المطيع منّا يستحقّ بطاعته الثواب مضافاً إلى المدح؛ لأنّه تعالى كلّفه على وجه يشقّ، فلا بدّ من المنفعة. و لا تكون هذه المنفعة من جنس العوض؛ لأنّ العوض يحسن الابتداء بمثله.
و يستحقّ أحدنا بفعل القبيح و الإخلال بالواجب العقاب مضافاً إلى الذمّ؛ لأنّه تعالى أوجب عليه الفعل و جعله شاقاً، و الإيجاب لا يحسن لمجرد ٤ النفع، فلا بدّ من استحقاق ضرر على تركه.
و لا دليل في العقل على دوام ثواب و لا عقاب ٥، و إنّما المرجع في ذلك إلى السمع.

١. غاية فيه.

٢. بمجوز.

٣. للفاعل اختيار ما استحقّ به ذلك.

٤. دوام الثواب و العقاب.

٥. كالقبيح.

والعقاب يحسن التفضل بإسقاطه . و يسقط بالعفو؛ لأنه حق الله تعالى، إليه قبضه واستيفأؤه، و يتعلق باستيفائه ضرر، فأشبه الدين.

ولا تحابط بين الثواب والعقاب، ولا بين الطاعة والمعصية، لفقد التنافي، و ما يجري مجراه. و قبول التوبة و إسقاط العقاب عندها تفضل من الله تعالى؛ للوجه الذي ذكرناه من فقد التنافي. و من جمع بين طاعة و معصية اجتمع له استحقاق المدح و الثواب بالطاعة، و الذم و العقاب بالمعصية، و فُعل ذلك به على الوجه الذي يمكن.

و عقاب الكفار مقطوع عليه بالإجماع، و عقاب فساق أهل الصلاة غير مقطوع عليه؛ لأن العقل يجيز العفو عنهم، و لم يرد سمع قاطع بعقابهم.

و ما يدعى من آيات الوعيد و عمومها مقدوح فيه؛ لأن العموم لا ينفرد بصيغة خاصة في اللغة، و لأن آيات الوعيد مشروطة بالتائب و من زاد ثوابه عندهم، و من أوجب هذين الشرطين يوجب اشتراط من تفضل الله تعالى بالعفو عنه. و هذه الآيات أيضاً معارضة بعموم آيات أخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، ﴿وَإِنْ رَزَقْتَ لَدُوْهُ مَغْفِرَةً لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣).

و شفاعة النبي صلى الله عليه و آله و سلم إنما هي في إسقاط عقاب العاصي لا في زيادة المنافع؛ لأن حقيقة الشفاعة تختص بذلك؛ من جهة أنها لو اشتركت لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه و آله و سلم إذا سألنا في زيادة درجاته و منازل.

و إذا بطل التحابط فلا بد فيمن كان مؤمناً في باطنه من أن يوافي بالإيمان، و إلا أدى إلى تعذر استيفاء حقه من الثواب.

و يسمى من جمع بين الإيمان و الفسق بأنه مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه؛ لأن الاشتقاق يوجب ذلك، و لو كان لفظ «المؤمن» متقللاً إلى استحقاق الثواب و التعظيم - كما يدعى - لوجب^٢ تسميته به؛ لأنه عندنا يستحق الثواب و التعظيم؛ و إن استحق العقاب.

و الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب و نذ، فما تعلق منه بالواجب كان واجباً، و ما تعلق منه

بالتدب كان ندباً^١.

و النهي عن المنكر كله واجب عند الشروط؛ لأن المنكر لا ينقسم انقسام المعروف.
وليس في العقل دليل على وجوب ذلك إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر، وإنما المرجع في
وجوبه إلى السمع.

و شرائط إنكار المنكر: أن يعلمه منكراً، ويجوز تأثير إنكاره، و يزول الخوف على النفس و ما
يجري مجراها، و لا يكون في إنكاره مفسدة.

(باب^٢ ما يجب اعتقاده في النبوة)

متى علم الله سبحانه أن لنا في بعض الأفعال مصالح و أخطافاً، أو فيها ما هو مفسدة في الدين، و
العقل لا يدل عليها، وجبت بعثة الرسول لتعريفه.

و لا سبيل إلى تصديق الرسول^٣ إلا بالمعجز.

و صفة المعجز: أن يكون خارقاً للعادة، و مطابقاً لدعوى الرسول و متعلقاً بها، و أن يكون متعديراً
في جنسه أو صفته المخصوصة على الخلق، و يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله تعالى.

و إذا وقع موقع التصديق فلا بد من دلالة على الصدق^٤، وإلا كان قبيحاً.

و قد دل الله تعالى على صدق رسوله محمد صلى الله عليه و آله و سلم بالقرآن؛ لأن ظهوره من
جهته معلوم ضرورة، و تحذيه العرب و العجم معلوم أيضاً ضرورة، و ارتفاع معارضته أيضاً بقرب
من الضرورة؛ فإن ذلك التعذر معلوم بأدنى نظر؛ لأنه لو لا التعذر لعرض، و لو لا أن التعذر خرق
العادة توقّف على أنه لا دلالة في تعذر معارضته.

فإنما أن يكون القرآن من فعله تعالى على سبيل التصديق له، فيكون هو العلم المعجز، أو يكون
تعالى صرف القوم عن معارضته، فيكون الصرف هو العلم الدال على النبوة، و قد بينّا في كتاب
الصرفة الصحيح من ذلك و بسطناه.

و كلّ من صدّقه نيئاً من الأنبياء المتقدمين فإنما علينا تصديق نبوته بخبره، و لو لا ذلك لما

٣. تصديقه.

٤. المصدق.

١. - و ما تعلق منه بالتدب كان ندباً.

٢. فصل في.

كان إليه طريق للعلم^١.

و نسخ الشرائع جائز في العقول؛ لاتباع الشريعة للمصلحة التي يجوز تغييرها و تبدلها.
و شرع موسى عليه السلام و غيره من الأنبياء عليهم السلام منسوخ بشريعة نبيّنا صلى الله عليه و
آله و سلم. و صحّة هذه النبوة دليلها يكذب من ادعى أنّ شرع موسى عليه السلام لا ينسخ.

(باب ما يجب اعتقاده في الإمامة و ما يتصل به^٢)

الإمامة واجبة في كل زمان؛ لقرب الناس من الصلاح و بُعدهم عن الفساد عند وجود الرؤساء
المهيّين.

و واجب في الإمام عصمته؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لكانت الحاجة^٣ إليه فيه، و هذا يؤدّي إلى
ما لا يتأهّى من الرؤساء، و الانتهاء إلى رئيس معصوم.

و واجب فيه أن يكون أفضل من رعيّته و أعلم؛ لقيح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان
أفضل منه فيه في العقول.

فإذا وجبت عصمته وجب النصّ من الله تعالى عليه، و بطل اختيار الأئمة له؛ لأنّ العصمة لا
طريق للأئمة إلى العلم بمن هو عليها.

فإذا تقرّر وجوب العصمة فالإمام بعد النبي صلى الله عليه و آله و سلم بلا فصل أمير المؤمنين
علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لإجماع الأئمة على نفي القطع على هذه الصفة في غيره عليه السلام
ممن ادّعت الإمامة في تلك الحال له.

و خبر الغدير و خبر غزوة تبوك يدلّان على ما ذكرناه من النصّ عليه.

و إنّما عدل عن المطالبة و المنازعة و أظهر التسليم و الانقياد للتقيّة، و الخوف على النفس، و
الإشفاق من الفساد^٥ في الدين لا يتلافاه.

و هذا بعينه سبب دخوله في الشورى، و تحكيم الحكّمين، و إقرار كثير من الأحكام التي ذهب

١. العلم.

٢. بها.

٣. علة الحاجة.

٤. اختيار الإمامة.

٥. فساد.

عليه السلام إلى خلافها.

و الإمامة منساقفة في أبنائه عليهم السلام من الحسن إلى ابن الحسن المنتظر عليهم السلام. و الوجه الواضح في ذلك اعتبار العصمة التي لم تثبت فيمن ادّعت له الإمامة طول هذه الأزمان إلا فيمن ذكرناه. و من اتفق ادعاء العصمة له مَن تنفى إمامته بين معلوم الموت و قد ادّعت حياته و بين من انقضى القول بإمامته و انعقد الإجماع على خلافها.

و غية ابن الحسن عليه السلام سببها الخوف على النفس المبيح للغية و الاستار، و ما ضاع من هذا من حدٍّ أو تأخر من حكم يوء يائمه من سبب الغية و أحوج إليها.

و الشرع محفوظ في زمن الغيبة؛ لأنّه لو جرى فيه ما لا يمكن العلم به لفقد أدلّته و انسداد الطريق^١ إليها لوجب ظهور الإمام عليه السلام لبيانه و استدراكه.

و طول الغيبة كقصورها؛ لأنّها متعلقة بزوال الخوف^٢ الذي ربما تقدّم أو تأخر.

و زيادة عمر الغائب عليه السلام على^٣ المعتاد لا قدح به؛ لأنّ العادة قد تنحرق للأئمة عليهم السلام و الصالحين.

و البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام و محاربوه يجرون في عظم^٤ الذنب مجرى محاربي النبي صلى الله عليه و آله؛ لقوله عليه السلام: «حربك يا علي حربي و سلمك سلمي».

و ليس يمتنع أن تختلف أحوالهم في الغنائم و السبي، و إن اتفقوا في عظم المعصية، كاختلاف حكم المرتدّ و الحربي مع المعاهد و الذمي و إن تساووا في الكفر.

(باب ما يجب اعتقاده في الآجال و الأسعار و الأرزاق)

الأجل هو الوقت، فأجل الموت أو القتل هو الوقت الذي يقع كل واحد منهما فيه.

و ما يجوز أن يعيش إليه المقتول من الأوقات لو لم يقتل لا يسمّى أجلاً؛ لأنّه لم يحدث فيه قتله^٥. فالتقدير لا يكون أجلاً، كما أنّه بالتقدير لا يكون الشيء رزقاً و لا ملكاً.

و لو لم يقتل المقتول لجاز أن يعيش إلى وقت آخر؛ لأنّ الله تعالى قادر على إمامته كما هو

١. الطرق.

٢. العذر.

٣. قتل.

٤. عن.

٥. عن.

قادر على إحيائه، ولا وجه للقطع على موت ولا حياة لو لا القتل.

وأما الرزق فهو ما صحَّ أن ينتفع به المنتفع ولا يكون لأحد منعه.

وربما كان ملكاً، وربما كان ممّا لا يجوز أن يملك؛ لأنّنا قد نقول: «الله تعالى قد رزقه^١ داراً و ضيعة»، كما نقول: «رزقه الله ولدأ و صحّة»، ولأنّ البهائم مرزوقة وإن لم تكن مالكة. ولهذا لم يجز الرزق على الله تعالى؛ لاستحالة الانتفاع فيه.

و على هذا الذي ذكرناه لا يكون الحرام رزقاً؛ لأنّ الله تعالى قد منعه منه و حظر عليه الانتفاع به. و ليس بمنكر أن يأكل رزق غيره كما يأكل ملك غيره.

فأما الأسعار فهي تقدير البذل^٢ فيما يباع به الشيء. و ليس السعر هو عين المبدول^٣، بل هو تقديره.

و الرخص هو انحطاط السعر عمّا كان عليه، و الوقت و البلد واحد. و الغلاء هو زيادة السعر مع الشرطين اللذين ذكرناهما.

و إنّما نضيف الغلاء و الرخص إلى الله تعالى إذا فعل سببها^٤، و نضيفهما إلى العباد إذا فعلوا أسبابهما. فإن كان سبب^٥ الغلاء لقلة^٦ الجبوب أو لكثرة^٧ الناس أو تفوّق^٨ شهواتهم للأقوات، أضيف إلى الله تعالى، و بالعكس من ذلك الرخص. و إن كان سبب الغلاء احتكار الظلمة للقوت و منع الناس من بيعه و جلبه أو إكراههم على تسعيره، أضيف إلى العباد، و بالعكس من ذلك الرخص.

و هذه جملة كافية فيما قصدناه، و الحمد لله تعالى وحده^٩.

١. إنّه قد رزقه الله تعالى.

٢. البذل.

٣. البذل.

٤. سببها.

٥. فإذا كان.

٦. قليل.

٧. كثير.

٨. بقوة.

٩. - و الحمد لله تعالى وحده.

◆ تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمته الله
(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم^١

الحمد لله - كما هو أهله و مستحقّه - و صَلَّى الله على خيرته من خلقه محمد خاتم أنبيائه و صفوته من خليفته و على الطيّين الطاهرين من أهل بيته و سلم تسليمًا.

سألتم - أيّدكم الله - إملاء شرح ما يتعلّق بالأصول من «تجمل العلم و العمل»، و بيان أدلّته و إيضاح براهينه، و الإفصاح عن حججه، و قلتم: إنّ هذا المختصر قد اشتمل على جميع أصول الدين، غير أنّه من الإيجاز إلى حدٍّ لا ينتفع به إلاّ المبرز في علم هذا الشأن، و أنّ المبتدي به لا ينتفع به كثير النفع إلاّ بعد بيان أوضاعه، و الكشف عن أغراضه؛ لأنّ صاحبه - قدّس الله روحه و نور ضريحه - إنّما قصد بعمله أن يكون تذكرةً للمتّهي، و به لقّبه، و عوّل في فهم أغراضه على الرجوع إلى «الذخيرة» أو «الملخص»؛ فإنّهما شافيان في هذا الباب.

و أنا مجيبكم إلى ما سألتم، مستعيناً بالله و متوكّلاً عليه، و أجعل كلّ فصل منه قائماً بنفسه، و أذكر الدليل الذي أعتمدّه، ثمّ أشرحه شرحاً يفهم به غرضه، و لا أطنب في بيانه فيملّه المبتدي. و أذكر من الأسئلة على كلّ دليل ما لا بدّ منه، و أقوى ما يذكر فيه. فإنّي إن شاء الله فيما بعد أستاذف شرحاً مستوفى لهذا الشرح أو «الذخيرة»؛ فإنّ «الذخيرة» أيضاً محتاجة إلى الشرح، و خاصّة النصف الأوّل منه. و أذكر هناك الأدلّة المعتمدة و المعترضة، و قويّ شبه المخالفين في كلّ فصل.

و أسأله تعالى أن يعين على عمل هذين الكتّابين؛ فإنّهما إذا خرجا إلى الوجود لم يبق ورائهما شيء يذكر إلاّ ما لا فائدة في ذكره؛ لو هيّ و ضعفه، أو فيما ذكر يكون دليل عليه، أو تنبيه عليه. و من الله تعالى أستمدّ المعونة و التوفيق، و هو حسبي و نعم الوكيل.

و اعلم أنّه بدأ في هذا الكتاب بالكلام في حدوث الأجسام، دون ذكر أوّل ما يجب على المكلف من النظر، حسب ما ذكره في «الذخيرة» و «الملخص»، لعلّه صحيحة؛ لأنّ الكلام في أنّ النظر واجب و أنّ الله تعالى أوجب عليه معرفته، فرغ على العلم بكونه مكلفاً، و هو لا يمكنه أن يعرف أنّه مكلف إلاّ بعد معرفة الله تعالى و توحّده و عدله، و أنّه إذا جعله على صفات مخصوصة

فلا بد أن يكلفه، وإلا كان قبيحاً، وأنه إذا كلفه فلا بد من أن يكون قد أوجب عليه النظر في طريق معرفته، وأنه أول واجب أوجه عليه، وهذا يتأخر على ما ترى. وإنما ذكر الشيوخ في أول المختصرات ذلك تأنيساً للمبتدي، وحثاً له على النظر، لكي إذا نظر وعرف صحة ذلك فيما بعد، بان له أن الأمر على ما قيل.

وأنا أذكر فصلاً مختصراً في أول الكتاب، على ما جرت به العادة، وعلى ما ذكره في «الذخيرة» و«الملخص». وأذكر قبل الشروع في أن النظر أول واجب بيان حقيقة الواجب، والفرق بينه وبين غيره من أقسام الأفعال، ثم أُبين أن النظر واجب، وأُبين بعده أنه أول واجب؛ لأن الكلام في أنه أول واجب فرع على العلم بأنه واجب. وأذكر من ذلك جُملاً ينتفع بها، وأترك استيفائه إلى انتهائنا إلى الكلام في المعارف إن شاء الله، والله الموفق لما يقرب منه برحمته.

فصل: في حقيقة الواجب، وأول ما يجب على المكلف منه

الواجب على ضررين: فعل و أن لا يفعل. فالواجب من الأفعال هو كلّ فعل متى لم يفعله العالم به أو المتمكّن منه استحقّ الذمّ على بعض الوجوه.

و إنّما قلنا: على بعض الوجوه؛ لأنّ في الواجبات ما يقوم غيره مقامه، وفيها ما لا يقوم فعل الغير مقامه، على ما نبّهه في باب العدل، فلو أطلقنا ذلك لانتقض^١ بذلك.

و لم نقل هذا لأنّ فيها ما يقع صغيراً فلا يستحقّ على الإخلال به ذمّاً؛ لأنّا لا نقول بالإحباط و التكفير، على ما سيحيي الكلام فيه إن شاء الله.

و أمّا ما يجب أن لا يفعل، فهو القبيح؛ لأنّه يجب على المكلف أن لا يفعل شيئاً من القبائح. و حدّ القبيح: كلّ فعل يستحقّ فاعله - إذا كان عالماً بقبحه، أو متمكّناً من العلم بقبحه - الذمّ على بعض الوجوه.

و إنّما تحرّزنا بذلك من فعل المُلجأ؛ لأنّ من ألجئ إلى فعل القبيح لا يستحقّ ذمّاً، و إن كان عالماً بقبحه.

و لم نتحرّز بذلك من الصغائر التي تقع مكفّرة؛ لأنّ الإحباط و التكفير عندنا باطلان، على ما مضى.

[لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلاّ بالنظر]

فإذا ثبت ذلك فالنظر في طريق معرفة الله تعالى واجب؛ لأنّه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلاّ النظر، و قد ثبت أنّ معرفة الله تعالى واجبة.

و إنما قلنا: إنه لا طريق سواه؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون معلوماً ضرورةً، أو بالاستدلال. فإن كان ضرورةً، فلا يخلو أن يكون إما ضرورةً عن طريق، وإما أن لا يكون ضرورةً عن طريق.

ولا يجوز أن يكون معرفته ضرورةً لا عن طريق؛ لأن ما ذلك حكمه فهو من كمال العقل، لا يختلف العقلاء فيه، ومعرفة الله تعالى فيها خلاف.

ولا يجوز أن تكون ضرورةً عن طريق؛ لأن الطريق لا يخلو إما أن يكون إدراكاً أو خبراً، والقديم تعالى ليس بمدرك - على ما سنيته - فلا يجوز أن يكون معلوماً من هذا الوجه. وإن كان حاصلًا عن خبر فالخبر الذي يحصل عنده العلم الضروري هو ما يستند إلى الإدراك؛ لأن ما لا يستند إليه لا يحصل عنده العلم الضروري، وقد بينّا أنه ليس بمدرك.

فأما السمع، فلا يجوز أن يكون طريقاً إلى معرفته؛ لأن معرفة السمع مبنية على معرفة الله تعالى وتوحيده و عدله، فكيف يُعلم الأصل بالفرع؟!

ولا يجوز أن تكون معرفته بالتقليد؛ لأن التقليد قبيح؛ من حيث إن المقلد لا يأمن أن يكون مُقدماً على اعتقاد يكون جهلاً، وذلك قبيح. ولأنه ليس تقليد المحق بأولى من تقليد المبطل؛ لأنه قبل النظر لا يعلم المحقّ منهما من المبطل، وكلّ ذلك باطل.

فإذا ثبت أنّ النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب فهو أول فعلٍ واجب على المكلف، لا يخلو مع كمال عقله منه.

و إنما قلنا: أول؛ لئلا يلزم عليه ما تقدّمه أو قارنه. فأما ما تقدّمه فلا يمكن؛ لأن قبل كمال العقل لا يجب عليه شيء، وما يجب بعد كمال العقل قد يخلو العاقل منه؛ لأنه إما أن يكون شكراً للنعمة، أو قضاءً للدين، أو ردّاً للوديعة، وقد يخلو من جميع ذلك كثير من المكلفين؛ لأنه قد يخلو من نعمة كلّ منعم، فلا يجب عليه الشكر.

فأما نعم الله تعالى، وإن لم يخل منها، فإنما يجب عليه أن يشكره إذا عرفه وعرف أنّه قصد به وجه الإحسان، وذلك لا يعلم إلّا بعد معرفة توحيده و عدله.

و أما نعم الوالدين، فقد يخلو أيضاً من ذلك، مثل آدم عليه السلام والملائكة. على أنّ نفس الولادة لا يستحقّ بها الشكر، وإما يستحقّ بالتربية التي يقصد بها وجه الإحسان، وقد يخلو من ذلك.

وقد يخلو من قضاء الدين و ردّ الوديعة كثير من الناس، و من لا يخلو من الوديعة فإنما يجب عليه ردّ ما أودع، و هو كامل العقل، ثمّ يطالب في الثاني، فيجب عليه الردّ في الثالث، و النظر يجب عليه في الثاني.

فأما الامتناع من القبائح العقلية، فإنّه و إن كان واجباً عليه، فقد تحزّزنا من ذلك بقولنا: أول فعل؛ لأنّ ذلك ليس بفعل، و إنّما طريقه أن لا يفعل.

و أما الواجبات الشرعيّة، فإنّما يجب عليه إذا عرف الله تعالى أولاً، ثمّ عرف السمع، و ذلك يتأخّر عن أول حال التكليف.

و قد تحزّز في «الذخيرة» من إرادة النظر بقوله: «أول فعل مقصود»^١؛ لأنّ الإرادة ليست مقصودة، و النظر مقصود، فلا يلزم على ذلك.

و ذكر رحمه الله في كثير من تدرّسه^٢ أنّه لا يحتاج إلى ذلك، و هو الأقوى عندي؛ لأنّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه - و كان ممخّلي بينه و بين الإرادة - فلا بدّ من أن يكون مريداً، فلا تتناول هذه الإرادة - و الحال ما وصفناه - التكليف.

و أما الخوف الذي يقف و جوب النظر عليه، فالإنسان ملجأ إليه، فهو خارج عن التكليف، فلا يحتاج أن يتحزّز^٣ منه.

فإن قيل: العلم بأنّ النظر المعين، هو الواجب من فعل العبد؛ لأنّ من المعلوم ضرورة أنّ كلّ نظر يخاف من تركه و يرجي زوال الخوف بحصوله هو الواجب، سواء كان دينياً أو دنيائياً - على الصحيح من المذهب - فهلّا قلتم إنّّه أول واجب؟^٤

قلنا: الأمر على ذلك، غير أنّ الإنسان ملجأ إلى فعله، فهو غير داخل تحت التكليف، فلا نحتاج إلى التحزّز من ذلك.

١. لم يوجد هذا في النسخة التي بأيدينا من كتاب «الذخيرة».

٢. م (ج ١، ص ٢٧٠): كثيراً ما كان يقول في تدرّسه.

٣. ب: تنحز.

٤. م (ج ١، ص ٣٦٩): فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون العلم بوجوب النظر المعين، أو الإرادة له، أو الخوف الذي يتنبى عليه وجوبه أول فعل يجب على المكلف؟

[الدليل على وجوب معرفة الله]

فإن قيل: ما الدليل على أنَّ معرفة الله تعالى واجبة؟

قلنا: الدليل على ذلك أنَّ العاقل متى علم استحقاق العقاب على فعل القبيح زائداً على استحقاق الذم، وكذلك على الإخلال بالواجب، كان ذلك داعياً له إلى فعل الواجب والامتناع من القبيح، وكذلك إذا علم استحقاق الثواب على فعل الطاعات زائداً على استحقاق المدح، كان ذلك داعياً له إلى فعل الطاعات، والعلم بالثواب والعقاب لا يتم إلا بعد معرفة الله تعالى، فلا بد من معرفته؛ لوجوب ما لا يتم اللطف إلا به.

ولا تقوم المعرفة الضرورية مقام المكتسبة؛ لأنها لو قامت مقامها لوجب فعلها في جميع المكلفين، وفي علمنا بأنها لم يفعل فينا دليلٌ على أنها إذا كانت ضرورية لا تكون لطفاً. ١ و كان يجب فعلها في الكفار خاصة؛ للعلم بأن الكسبية لم تحصل لهم، ٢ فمن ادعى أنها حاصلة لهم فهو مكابر؛ لعلمنا ضرورةً بأن كثيراً من الكفار يموتون على كفرهم، فلا وجه لادعاء ذلك.

وقد أجاب بعضهم عن ذلك بأن الكسبية أكد في كونها لطفاً، واللطف يجب على أكد الوجوه. وإنما قلنا ذلك؛ لأن من تكلف بناء دارٍ ليسكنها، أو سافراً بعيداً للتعلّم، كان أقرب إلى سكنى تلك الدار وإلى التعلّم ممّن وُهب له الدار أو قصده العلماء، فعلم بذلك أنَّ الكسبية أكد في باب كونها لطفاً.

فإن قيل: متى يجب على العاقل النظر؟

قلنا: إذا خاف من تركه الضرر، وأمل زوال ما يخافه بالنظر. فإذا اجتمع الأمران وجب النظر، وإن لم يحصل أو لم يحصل أحدهما، لا يجب النظر.

فإن قيل: متى يحصل الخوف؟

قيل: يمكن حصوله عند أمور ثلاثة؛ أحدها أن يكون فاشياً بين العقلاء، يسمع اختلافهم و تخويف بعضهم بعضاً، و ادعاء كل قوم منهم أنَّ الحق معهم وفي جنتهم و أنَّ من خالفهم مبطل

١. ق (ص ١٦٧). كان يجب أن يفعل فينا، ونحن نعلم من أنفسنا أننا لسنا مضطرين إلى معرفة الله، فيطّل أن تكون الضرورية لطفاً.

٢. ق (ص ١٦٧). لأنها لو قامت مقامها لفعلها في الكافر، ونحن نعلم أنَّ كثيراً من الكفار يموت على كفره، فعلم أنَّ الضرورية ليست لطفاً.

هالك، فإذا سمع ذلك ورجع إلى نفسه وأنصف و ترك حب الشؤء والتقليد و ما ألفه، فلا بد من أن يخاف، و يجوز أن يكون الحق في واحد من الأقوال، و الشبهة هاهنا لا تدخل على أحد. و يمكن أن يتنبه من قبل نفسه، بأن يجد نفسه متصرفه متقله من حال إلى حال، و يرى آثار النعمة عليه^١ لائحته، و قد عرف ضرورة أن شكر النعمة واجب، فلا يأمن أن يكون له صانع صنعه و أخرجه من العدم إلى الوجود، و أنعم عليه بضروب الأنعام، و أراد منه معرفته، و متى لم يعرفه استحق العقاب من جهته، فحينئذ يخاف من تركه النظر.

و يجوز أن تكون هذه صورة من خلق وحده، منفرداً من جميع الخلق. فإن فرضنا خلقه منفرداً، و أنه لا يتنبه من قبل نفسه، فلا بد أن يتنبه الله تعالى على ذلك، بأن يخطر بباله كلاماً يسمعه، يتضمن جهة الخوف و أماراته. و الخاطر يجوز أن يكون كلاماً، و يجوز أن يكون ما يقوم مقامه في التخويف، على ما سنبينه في باب المعارف إن شاء الله.

فإذا ثبت ذلك، فالواجب أن ننظر فيما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه؛ لأن ما يقدر عليه غيره لا يمكن أن يستدل به عليه تعالى.

والذي يختص بالقدرة عليه، الأجسام و الأعراض المخصوصة، و إنما عدل المتكلمون إلى الكلام في حدوث الأجسام دون الأعراض المخصوصة؛ لأمرين:

أحدهما: أن الأجسام معلوم ضرورة وجودها، و إنما نحتاج أن نتكلم في حدوثها، و الأعراض المخصوصة نحتاج أن نتكلم أولاً في إثباتها ثم في حدوثها، فنستريح^٢ في الأول درجة.

والثاني: أنه إذا علم حدوث الأجسام علم أنه تعالى لا يشبهها؛ لأنه لو أشبهها لكان محدثاً أو الأجسام قديمة، و ليس كذلك إذا أثبت بطريق حدوث الأعراض المخصوصة؛ لأنه عند ذلك يجوز أن تكون الأجسام قديمة، فلا يعلم أنه لا يشبهها إلا بعد أن يستأنف طريقة حدوث الأجسام، و ذلك يطول.

فلذلك كان الكلام في حدوث الأجسام أولى، و إن كان متى سلك إثبات أعراض مخصصة

١. ب: - عليه.

٢. ج: فريح. ب: فريح.

وحدوثها و أنه لا يقدر عليها غير القديم تعالى، كان أيضاً طريقاً صحيحاً، لكن الأول أقرب، لما
بيّناه.

و أنا أبدأ بما بدأ به من الكلام في حدوث الأجسام، ثم بما بعده من الفصول فصلاً فصلاً،
إن شاء الله تعالى.

فصل: في حدوث الأجسام

قال رحمه الله: الأجسام محدثة؛ لأنها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها في الحدوث. اعلم أن قولنا في الشيء: إنه محدث، معناه أنه موجود، و كان معدوماً فيما لم يزل. وقولنا: قديم - في عرف المتكلمين - هو الموجود في الأزل.

و لا يصحّ العلم بحدوث الشيء إلا بمجموع علمين، أحدهما: أنه موجود، والثاني: أنه كان معدوماً فيما لم يزل. والعلم بوجوده حاصل، وإنما المعلوم هو العلم بأنه كان معدوماً في الأزل، و هو الذي يحتاج إلى الدلالة عليه، و لا يمكن معرفة حدوث الذات بعلم واحد البتة.

و ليس لأحد أن يقول: إن العلم بتجدّد وجود الذات يكفي في العلم بحدوثها. وذلك؛ أنه لا ينفكّ العلم بتجدّد وجود الذات من العلم بأنها كانت معدومةً قبل؛ لأنه ليس هو العلم بمعزّده وجودها؛ لأنّ الموجود ينقسم إلى موجود متجدّد و غير متجدّد، فلا بدّ أن يراد بذلك أنه تجدد و كان معدوماً قبله.

و أيضاً: فلو فرضنا وجوده في الأزل ثمّ عدّمه ثمّ تجددّ وجوده فيما بعد، لعلّمه متجدّد الوجود، و إن جوّز كونه قديماً، فعلم أنّه لا بدّ من أن يعلم كونه معدوماً فيما لم يزل ثمّ وجوده، ليصحّ له العلم بحدوثه.

فاذا ثبت ذلك، فالجملة التي ذكرها تحتاج إلى بيان أربعة أشياء، أحدها: إثبات معان غير الأجسام، و الثاني: حدوث تلك المعاني، و الثالث: أنّ الجسم لا ينفكّ منها، و الرابع: أنّ ما لم يسبق المحدّث فهو محدّث مثله.

و يجب أن يكون الكلام في إثبات المعاني هو أوّل الفصول، و الكلام في أنّ ما لم يسبق المحدّث محدّث آخر الفصول، و الفصلان الآخران أنت مخيّر فيهما، أيهما قدّمْتَ أو أخرتَ كان ذلك جائزاً.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الكلام في صفات الشيء فرعٌ على إثبات ذاته. ألا ترى أنّه لا يمكن أن

يعلم أن زيداً طويل أو قصير إلا بعد أن يعلم ذاته، فكذلك لا يمكن معرفة حدوث الذات إلا بعد ثبوت الذات. فلأجل ذلك قدّمنا الكلام في إثبات المعاني. وإنما أخرنا أن ما لم يسبق المحدث محدث مثله؛ لأنه يتضمّن الفصول الثلاثة، فلا بدّ من تقدّمها عليه. و أما الفصلان الآخران فلا ترجيح لأحدهما على صاحبه. ألا ترى أنك لو أثبت حدوث المعاني ثم أثبت أن الجسم لا ينفكّ منها، أو أثبت أن الجسم لا ينفكّ منها ثم أثبت حدوثها، كانا في المعنى سواء، فلأجل ذلك لم يكن أحدهما بالتقديم أولى من صاحبه.

فصل: في الكلام في إثبات المعاني

يبتني هذا الفصل على أربعة أشياء، أحدها: تجدد الصفات على الأجسام، و ثانيها: أنَّ تجددها كان مع جواز أن لا يتجدد، و ثالثها: أنَّ أحوال الجسم و شروطه - على ما كانت عليه - لم تتغير، و رابعها: أنَّ ما ذلك حكمه لا يدل له من أمر ما.

[تجدد الصفات على الجسم]

فأما العلم بتجدد الصفات على الجسم، فحاصل ضرورة؛ لأننا نعلم أنَّ الجسم يكون في جهة، ثم ينتقل منها إلى غيرها من الجهات، فيحصل لنا علم بما لم يكن حاصلًا به، فلا يخلو أن يكون هذا العلم هو علماً بمجرد الجسم، أو علماً بمعنى فيه، أو علماً بصفة له. و لا يجوز أن يكون علماً بمجرد الجسم؛ لأنَّ الجسم كان معلوماً لنا قبل هذا، و لم نعلم ما علمناه الآن.

و لا يجوز أن يكون علماً بمعنى أوجب كونه كائناً؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون كل من عرفه كائناً أن يعرف ذلك المعنى، و معلوم خلاف ذلك؛ لأنَّ نفاة الأعراض يعلمون تجدد كونه كائناً، و إن لم يعلموا ما أوجب ذلك، لا على جملة و لا على تفصيل، فلم يبق بعد ذلك إلا أنه علم بصفة له، و هو الذي أردناه.

[جواز أن لا تتجدد الصفات]

و أما الذي يدل على أنَّ هذه الصفة تجددت مع جواز أن لا تتجدد، أنَّها لو كانت واجبة لاستغنت الأجسام عن ناقل؛ لوجوب انتقالها، كما أنَّ عدم الصوت يستغني عن معدم لوجوبه، و كذلك وجود القديم فيما لم يزل يستغني عن موجب لوجوبه، و قد علمنا ضرورة أنَّ الجسم لو بقي الدهر لما انتقل بنفسه.

و كان أيضاً يبطل أحكام القادرين؛ لأنه كان لا يمتنع أن يقصد أقدر القادرين إلى تحريك

ريشة، فيتعدّر عليه؛ لوجوبها بحيث هي، أو يقصد أضعفهم إلى تحريك الجبال، فيتأني منه ذلك؛ لوجوب انتقال الجبال، و ذلك فاسد بالاتفاق.

[عدم قتيّر أحوال الجسم و شروطه على ما كانت عليه]

و أما الفصل الثالث، و هو أنّ أحوال الجسم و شروطه على ما كانت عليه، فهو إن كان صفة يشار إليها للجسم من طول و قصر و تريع و تدوير و لون و غير ذلك، يكون على ما كان عليه لم يتغيّر شيء منه.

و إنّما قلنا: إنه لا بدّ من أمر، و هو الفصل الرابع؛ لأنّه لو لم يكن هناك أمر لم يكن بأن ينتقل أولى من أن لا ينتقل، و لا بأن ينتقل إلى بعض الجهات أولى من أن ينتقل إلى غيرها من الجهات، فعلم بذلك أنّه لا بدّ من أمر. و لأنّه قبل أن ينتقل كان يجوز أن يبقى مكانه، أو ينتقل إلى غير هذه الجهة، فلمّا حصل في بعضها كان كونه فيها واجباً في هذه الحال، و استحال كونه في الجهة الأولى و في غيرها من الجهات.

و لا يجوز أن تكون أمورٌ جائزة كلّها يصير بعضها واجباً و بعضها مستحيلاً إلاّ لأمر ما؛ لأنّه لو لم يكن أمر كانت الأمور على ما كانت عليه من قبل.

فإذا ثبت أنّه لا بدّ من أمرٍ، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون راجعاً إلى الجسم أو إلى غيره. و ما يرجع إليه نفسه فلا يخلو أن يكون نفسه أو وجوده أو حدوثه أو عدمه.

و عدمه يحيل كونه في جهة، فلا يجوز أن يكون الموجب لذلك.

و لا يجوز أن يكون الموجب لذلك نفسه أو وجوده أو حدوثه؛ لأنّه قد كان حاصلًا و هو في الجهة الأولى، و يكون حاصلًا أيضاً إذا انتقل إلى غيرها من الجهات، فلا يجوز أن تكون هي المخصّصة بهذه الجهة.

و ما يرجع إلى غيره فلا يخلو أن يكون عدم معنى، أو وجود معنى، أو الفاعل. و لا يجوز أن يكون المؤثّر في حصوله في هذه الجهة عدم معنى؛ لأنّ عدم المعنى لا اختصاص له بجسم دون جسم، و لا بجهة دون جهة، سواء قيل أنّه عدم معنى بالإطلاق، أو عدم معنى عنه مقيد في أنّه لا اختصاص له.

و لا يجوز أن يكون قد انتقل إلى هذه الجهة بالفاعل؛ لأنّه إن أريد أنّه بالفاعل بمعنى أنّه فعل

فيه معنى صار به منتقلاً، كان وفاقاً، وإن أريد أنه جعله كائناً من غير أن فعل معنى، فذلك باطل من وجوه:

أحدها: أنَّ ما يتعلّق بالفاعل لا يجوز أن يكون إلاّ الحدوث أو ما يتبع الحدوث، من الحسن و القبح والأمر والنهي. والجسم يتجدّد كونه كائناً في حال بقاءه، فلا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل.

و ثانيها: أنَّ ما يتعلّق بالفاعل يجب أن يكون القادر عليه قادراً على إحداث ذاته. ألا ترى أنَّ من قدر على أن يجعل كلامه أمراً أو خبراً كان قادراً على إحداثه، ولما لم يقدر على إحداث كلام غيره لا يقدر على أن يجعله أمراً أو خبراً؟ فعلمنا أنَّ العلة في قدرته على ذلك قدرته على إحداثه، فلو كان كونه كائناً متعلّقاً بالفاعل لوجب أن يكون الفاعل لذلك قادراً على إحداثه، وقد علمنا خلاف ذلك.

و ثالثها: أنّه لو كان كذلك بالفاعل لكان القادر على جعله كائناً قادراً على كونه أسود و أبيض و حيّاً و قادراً؛ لأنّ من قدر على أن يجعل ذاتاً على صفةٍ قدر على أن يجعلها على جميع صفاتها التي تكون بالفاعل، و قد علمنا أنَّ الواحد ممّا يقدر على أن يجعل الجسم كائناً، وإن لم يقدر على جعله على شيء من صفاته الأخر. فعلم بذلك بطلان كونه كائناً بالفاعل.

فإن قيل: قد بنيت هذه الأدلة كلّها على حدوث الصوت، و من يسلم لكم أنّ الصوت معنّي غير الجسم و أنّه محدث؟

قلنا: الصوت مُدْرَك معلوم ضرورةً، فمن دفعه كان مكابراً. فإذا ثبت فلا يخلو أن يكون جسماً أو صفةً للجسم. و لو كان جسماً لوجب أن تكون الأجسام كلّها مسموعة؛ لأنّها متماثلة، و كان يصحّ عليه البقاء، كما يصحّ على الجسم، و قد علمنا خلافه.

و إن كان صفةً للجسم فلا يخلو أن تكون نفسيةً أو معنويةً. فلو كانت نفسيةً لوجب أن تكون الأجسام مسموعةً كلّها؛ لأنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ صفة الذات، و الاشتراك فيها يوجب التماثل. و إن كانت صفةً معنويةً فقد ثبت أنّ هاهنا معنّي، و هو الذي أردناه.

و أيضاً: فلو كان الجسم كائناً بالفاعل لما صحّ فيه التزايد؛ لأنّ ما يتعلّق بالفاعل لا يصحّ فيه ذلك كالحدوث، و كونه كائناً يصحّ فيه التزايد. ألا ترى أنَّ القوي يمنع الضعيف من تحريك

جسم من حيث هو إلى غيرها من الجهات؟ فإذا بطل أن يكون كذلك بالفاعل، لم يبق بعد ذلك من الأقسام إلا كونه كائناً بمعنى، وهو الذي قصدناه.

فصل: في حدوث هذه المعاني

الذي يدلّ على حدوث هذه المعاني جواز العدم عليها كلّها، فلو كانت قديمةً لما جاز عدمها؛ لأنّ القديم لا يجوز عدمه، وإذا لم تكن قديمةً وجب أن تكون محدثة؛ إذ الموجود لا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً؛ لأنّه لا واسطة بينهما.

[جواز العدم على المعاني]

والذي يدلّ على جواز العدم عليها هو أنّ الجسم إذا كان في جهة ثمّ نقلناه إلى غيرها من الجهات، لا يخلو المعنى الذي كان فيه أولاً من أن يكون موجوداً فيه - كما كان - أو انتقل عنه، أو عدم.

ولا يجوز أن يكون فيه على ما كان؛ لأنّه كان يوجب كون الجسم في مكانين في حالة واحدة، وهذا محال؛ لأنّه إذا كان المعنى الأول واجب كونه في الجهة الأولى، والمعنى الثاني أوجب كونه في الجهة الثانية، فإذا اجتماعا فيه أوجبا كونه في الجهتين معاً، وهذا محال. وليس لأحد أن يقول: إنّ المعنى الأول موجود فيه، لكنه كثر فيه، فلم يظهر حكمه، والمعنى الثاني ظهر، فظهر حكمه.

وذلك؛ أنّ المعقول من الكمون والظهور هو استتار الشيء بغيره وظهوره. فإن أريد ذلك فذلك من صفات الأجسام، فلا يجوز على الأعراض، وإن أريد بذلك أنّه موجود فيه لكنه بطل حكمه، فلا يجوز؛ لأنّ الطريق إلى إثبات المعاني ظهور أحكامها، فلا يجوز أن يكون المعنى موجوداً والحكم مرتفعاً؛ لأنّه لا ينفصل وجودها من عدمها، ومتى لم نراع هذا الأصل أدّى إلى الجهالات، ولزم تجويز أن يكون في قلوب الأموات علوم وإرادات، وإن لم يكونوا بها عالمين ولا يريدون لما قالوه، وذلك فاسد بالاتفاق.

ومتى قيل: إنّ الحادث أولى بظهور حكمه من الباقي، كما تقولون إنّ الطارئ أولى بالوجود من الباقي.

قيل لهم: إنَّما قلنا ذلك من حيث إنَّ حدوث الطارئ إنَّما كان أولى من بقاء الباقي؛ لأنَّه متعلِّق بقادر وبدواعيه، و ما هذا حكمه يجب حصوله. وليس كذلك الباقي؛ لأنَّه لا يجب بقائه، ففارق ما قالوه؛ من حيث إنَّ الحادث والباقي جميعاً يوجبان كونه كائناً، فلا يكون أحدهما بالإيجاب أولى من صاحبه، فإن الفصل بينهما.

و لا يجوز أن يكون المعنى الأوَّل انتقل عنه؛ لأنَّه لا يخلو أن ينتقل عنه مع جواز أن لا ينتقل أو يجب انتقاله. فإن كان الأوَّل، احتاج إلى معنى به ينتقل كالجسم، والكلام في ذلك المعنى كالكلام فيه، فيؤدِّي إلى ما لا يتناهى من المعاني، وذلك محال. أو ينتهي إلى معنى يعدم وهو المطلوب.

و إن كان يجب انتقاله، أدَّى ذلك إلى وجوب انتقال الجسم، بل الأجسام كلّها؛ لأنَّه إذا وجب أن ينتقل عن جسم وجب أن ينتقل ذلك الجسم، وإذا انتقل عنه إلى غيره من الأجسام وجب أيضاً انتقال ذلك الجسم، و يوجب انتقال ما فيه من المعاني إلى جسم آخر، إلى أن يؤدِّي إلى انتقال جميع الأجسام، و ذلك معلوم خلافه، فلم يبق بعد ذلك إلَّا أنَّ المعنى الذي كان فيه قد غُدم.

[القديم لا يجوز عدمه]

و الذي يدلُّ على أنَّ القديم لا يجوز عدمه هو أنَّه قد ثبت أنَّه قديم لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، فأَيُّهما ثبت وجب أن لا يخرج عنه.

و إنَّما قلنا إنَّه قديم لنفسه؛ لأنَّه لا يمكن أن يكون قديماً بالفاعل؛ لوجوب تقدُّم الفاعل على فعله، و ذلك غير ممكن في القديم. و لا أن يكون كذلك لمعنى محدث؛ لأنَّ المعاني المحدثة لا توجب أحكامها فيما لم يزل. و إن كان قديماً لمعنى قديم ثبت أيضاً ما قلناه؛ لأنَّه كان يوجب أن يكون ذلك المعنى قديماً بمعنى آخر قديم، فيؤدِّي إلى إثبات معانٍ قديمةٍ لا نهاية لها، و ذلك باطل.

و إنَّما قلنا إنَّه إذا كان قديماً لنفسه لا يجوز خروجه عنه؛ لأنَّ صفات النفس بها تدخل الذات في كونها معلومةً، فكما لا يجوز أن تخرج الذات عن كونها معلومةً فكذلك لا يجوز أن تخرج عن كونها موجودةً قديمةً. ولأنَّها إذا تعدَّت في الوجود أكثر من وقت واحد وجب أن تكون

موجودة في الأوقات كلها؛ إذ لا مخصص لها بوقت دون وقت، ولأنه لا ضدّ للقديم يطرأ عليه فينتفيه.

[لا ضدّ للقديم]

وإنما قلنا إنه لا ضدّ للقديم؛ لأنّ من حقّ المتضادين أن يكون كلّ واحد منهما يمنع بوجوده من وجود ضده. فلو كان للقديم ضدّ لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً. ولا يجوز أن يكون قديماً؛ لأنه^١ كان يوجب^٢ اجتماع الضدين، وذلك محال. وإن كان محدثاً لم يكن وجوده في الأزل مانعاً من وجود ضده؛ لأنّ ضده إنما استحال وجوده في الأزل من حيث كان محدثاً، لا من حيث كان ضده موجوداً، وذلك ينقض حقيقة التضاد، وإذا بطل أن يكون له ضدّ ثبت أنّه لا يجوز عدمه.

ومما يدلّ أيضاً على حدوث هذه المعاني هو أنّها لا تخلو أن تكون قديمةً كلّها، أو محدثةً كلّها، أو بعضها قديماً وبعضها محدثاً، فلو كانت قديمةً كلّها - وقد ثبت تضادها - أدّى إلى اجتماع المتضادات، وذلك محال، وإن كان بعضها قديماً فلا جنس يشار إليه إلّا وقد ثبت حدوث ما هو من جنسه، والجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّها كلّها محدثة، وذلك ما أردناه.

فصل: في أن الجسم لا يخلو من هذه المعاني

معلوم ضرورة أن الأجسام متى كانت موجودة فلا بد من أن تكون في جهة من جهات العالم، ولا يعقل وجود جسم له جهة وحجم ولا يكون في بعض الجهات، ولهذا لو فرضنا أن هناك جسمين لكان لا بد أن يكون أحدهما قريباً من صاحبه أو بعيداً منه، وفي ذلك كونه في جهة. فإذا ثبت أنه لا بد من أن يكون في جهة مع وجوده، وقد بينّا أنه لا يكون في جهة إلا لمعنى، دلّ على أنه لا يخلو من المعنى.

فإن قيل: كيف تدعون العلم الضروري في ذلك، والفلاسفة تخالف في ذلك، وتقول: إن الأجسام كانت موجودة، وكانت هيولى خالية من الصور ولم تكن في جهة من الجهات، فادّعاء الضرورة فيما فيه الخلاف لا يجوز.

قيل: من خالف في ذلك إنما خالف فيه لأنه اعتقد أن الجسم يكون موجوداً ولا يكون متحيزاً، ثم يتجدد تحيزه، فلذلك صحّ أن يعتقد أنه لم يكن في جهة، وعندنا أن ذلك محال؛ لأنه متى لم يكن متحيزاً لا يكون موجوداً، فإن أرادوا ذلك فقد خالفوا في العبارة، فسمّوا المعدوم موجوداً، ولا مشاحة في العبارة.

فإن قيل: ولم زعمتم أنه مع وجوده لا بد من أن يكون متحيزاً؟

قيل له: لأنه لا يخلو أن يكون تحيزه لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لوجوده، أو لحدوثه، أو لعدمه، أو لعدم معنى، أو لوجود معنى، أو بالفاعل.^١

ولا يجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل، ولا لحدوثه أو لعدمه^٢ كان يجب أن يكون كل موجود

١. خ (ص ٤٥): لا يخلو من أن يكون تحيزه إما وجب لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه، أو لعدم معنى، أو لوجود معنى، أو بالفاعل، أو لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه.

٢. كذا. ولعل الصحيح: ولا يجوز أن يكون متحيزاً بوجوده؛ لأنه.

محدث متحيراً، وقد علمنا خلافه، على أن في ذلك تسليم ما أردناه من أن مع وجوده^١ لا بد من أن يكون متحيراً^٢.

ولا يجوز أن يكون كذلك لعدمه؛ لأن عدمه يحيل تحيره^٣.

ولا لعدم معنى؛ لأنه لا اختصاص له بجسم دون العرض، وكان يجب تحير العرض، وكان يجب أيضاً تحيره مع وجوده؛ لأن عدم المعنى حاصل في جميع الأوقات.

هذا إذا قيل: إنه متحير لعدم معنى مطلق، فأما إذا قيل: هو متحير لعدم معنى عنه، فإنه يفسد بأنه لو كان فيه معنى قد عُدِم لوجب أن يكون متحيراً قبله؛ لأنه لا يصح قيام المعنى إلا بالمتحير.

وكان يجب أيضاً أن لا يخلو من المعاني المحدثه؛ لأنه لو كان المعنى الذي كان فيه قديماً لما جاز عدمه، على ما مضى القول فيه.

ولا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنى؛ لأن ذلك المعنى لا بد من أن يختص به حتى يوجب كونه متحيراً، والاختصاص لا يكون إلا بالحلول أو المجاورة، وكلاهما يقتضيان التحير أولاً.

ولا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل؛ لأنه لو كان كذلك بالفاعل لوجب أن يكون كذلك في حال الحدوث؛ لأننا قد بينّا أن ما يتعلق بالفاعل إما الحدوث أو ما يتبع الحدوث، ولو كان كذلك لكان فيه تسليم حدوث الجسم، الذي هو المطلوب. وكان يجب أيضاً أن يكون متحيراً في جميع أحوال وجود الجسم، وفي ذلك ما أردناه.

وقد قيل أيضاً^٤: إنه لو كان متحيراً بالفاعل لجاز أن يجمع الفاعل بين صفة التحير وصفة البياض؛ لأنه لا تنافي بينهما. ولو جمع بينهما، ثم طرأ عليه السواد، كان يجب أن ينفيه من حيث

١. لا يقر. ب. معروض عدمه.

٢. خ (ص ٤٥): وليس يجوز أن يكون متحيراً لوجوده؛ لأنه يجب منه أن يكون متحيراً بوجوده؛ لأنه يجب منه أن يكون كلما شاركه في الوجود [كان] متحيراً، وهذا يقتضي أن يكون السواد وسائر الأعراض بهذه الصفة. على أن من قال بذلك فقد سلم لنا غرضنا في هذا الباب؛ لأنه قد اعترف بأن الجوهر مع وجوده لا بد من تحيره، وهذا الذي قصدناه في المعنى وإن كان مخالفاً؛ لأنه قصد إلى ما جبطاه شرطاً فجعله مقتضياً.

٣. خ (ص ٤٥): لأن العلم محيل للتحير، فكيف يجوز [أن] يكون موجباً له؟

٤. انظر: الملخص في أصول الدين، ص ٤٦-٤٧.

كان بياضاً، ولا ينفيه من حيث كان متحيراً، وذلك يؤدي إلى أن يكون موجوداً معدوماً، وذلك محال.

والأول هو المعتمد؛ لأنّ على هذا اعتراضات كثيرة. ولقائل أن يقول: إنّما كان يلزم الجمع بينهما إذا كانت الذات ممّا يصحّ أن تكون على الصفتين، فأما إذا لم تصحّ أن يكون عليهما فلا يلزم ذلك. ألا ترى أنّ الحدوث بالفاعل، وكون الكلام خبيراً وأمرأ بالفاعل، ولا يلزم أن يكون من قدر على حدوث الاعتماد أن يقدر على أن يجعله أمرأ ونهياً؛ لأنّ الاعتماد يستحيل أن يكون بصفة الأمر والنهي، لا لشيء يرجع إلى تضادّ الصفتين.

وكذلك لقائل أن يقول: ما يصحّ أن يكون متحيراً يستحيل أن يكون بصفة البياض والسواد، فلا يصحّ من الفاعل الجمع بينهما، فلا يؤدي إلى ما قالوه.

فإذا بطلت الأقسام كلّها لم يبق بعد ذلك إلّا أنّه إنّما كان متحيراً لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، وأيهما ثبت أوجب تحيّره مع الوجود، وفي ذلك ثبوت ما قدّمناه من أنّه لا بدّ أن يكون في جهة، وأنّه لا بدّ أن يكون فيها لمعنى، فثبت بذلك أنّه لا يخلو من المعاني المحدثّة.

فصل: في أن ما لم يسبق المحدث لا بد أن يكون محدثاً

معلوم ضرورة أن كلّ ذاتين لم يسبق إحداهما الأخرى في الوجود، متى كان لإحدهما في الوجود مدّة من زمان، فلا بد أن يكون للأخرى مثل تلك المدّة. ألا ترى أن القائل إذا قال: إن زيداً وعمراً ولداً معاً في حالة واحدة، ثم قال: إن زيداً له سنة، علمنا أن عمراً أيضاً له سنة، وإن لم ينطق به، ولهذا لو قال: هما ولداً في حالة واحدة، ثم قال: أحدهما له سنة والآخر له مائة سنة، علمنا كذبه ضرورة.

وإذا كنّا قد دللنا على أن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثّة وجب أن نعلم عند ذلك حدوث الجسم.

فإن قيل: أيعلم ذلك بالعلم الأول أو بعلم آخر مكتسب؟

قيل: في الناس من قال: يعلم ذلك بالعلم الأول؛ لأنّ عنده علم الجملة لا متعلّق له، فإذا علم في ذات تفصيلاً أنّها لم تخل من المعاني المحدثّة، تعلّق ذلك العلم به مفصّلاً.

والصحيح أن ذلك يعلم بعلم آخر يفعله، ويكون كسباً له، والأول ضروري، فيكون هذا العلم مفصّلاً مطابقاً لعلم الجملة.

فإذا قيل: فإن كان علماً آخر هلّا جاز أن لا يفعله؟

قلنا: لأنّه ملجأ إلى فعله؛ لأنّ علم الجملة يتوقّف معه الدواعي إلى فعل هذا العلم مفصّلاً؛ لأنّه لو لم يفعله لعاد عليه بالنقض، فلاجل ذلك لا بدّ من فعله، ويجري ذلك مجرى ما نقوله من أن العلم بأنّ ما له صفة الظلم قبيح، ضروري، فإذا علمنا في ألم بعينه أنّه بصفة الظلم فعلمنا اعتقاداً لقبه يطابق تلك الجملة، ويكون هذا الاعتقاد علماً؛ لمطابقته لما قلناه من علم الجملة.

فإن قيل: كيف تدعون العلم الضروري في ذلك، وابن الراوندي^١ يخالف فيه، ويقول: إنّي

١. هو: أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي (ت ٢٩٨ هـ) أو ابن الراوندي، فيلسوف و متكلم، نسبته إلى راوند من أعمال

أسلم أن الجسم لا يخلو من المعاني المحدثّة، ومع هذا فالجسم قديم؛ لأنّي أثبت حوادث لا نهاية لها، شيئاً قبل شيء لا إلى أوّل، فلا يجيء من ذلك حدوث الجسم.

قيل: ابن الراوندي ناقض في قوله، وغالط لفظاً ومعنى، فأما من جهة اللفظ؛ فمن حيث إنّه قال: إنّها حوادث، فافتضى أن يكون لها أوّل، فلما قال: لا أوّل لها، فقد نفى ما أثبت بعينه؛ إذ لا يختلف الحكم في ذلك بين أن يكون ذلك في ذات واحدة أو في ذوات كثيرة. ألا ترى أنّه لو قال قائل: أنا أقول في جماعة الزنج: إنّ كلّ واحد منهم أسود، وأقول في جميعهم: إنهم بيض، كان مناقضاً، كما لو قال في واحد بعينه: إنّ أسود أبيض.

وأما المناقضة من حيث المعنى فهو أنّه قال: الجسم قديم، وذلك يقتضي وجوده في الأزل، وقد سلم أنّه لا يخلو من المعنى، فثبت بذلك أنّ فيما لم يزل فيه معنى، والمعنى الموجود فيما لم يزل لا يكون محدثاً، فمع هذه المحاسبة لا بدّ له من الرجوع في إحدى الدعويين، إمّا أن يقول: فيما لم يزل كان خالياً من المعاني، أو يقول: كان فيه معنى قديم، وكلاهما قد دللنا على فساده، فبطل ما قاله.

[فساد القول بحوادث غير متناهية]

على أنّه قد أفسد وجود ما لا نهاية له من الحوادث بأدلة:

منها: أنّ الحوادث لا بدّ لها من محدث، ومن شأن محدثها أن يكون متقدّماً لها، وما لا أوّل له لا يمكن أن يتقدّم غيره عليه.

مدينة كاشان، سكن بغداد واشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلكان: «له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام وقد ائفرق بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم». ويقال: كان في غاية الذكاء والقطنة، وكان معتزلياً في بداية أمره، ثمّ انقلب عليهم، وقد اتهمه جماعة من أصحاب السير والتراجم وصفوه بأنّه «الفيلسوف المجاهر بالإلحاد»، وأحد مشاهير الزنادقة، و«المشهور بالإلحاد» وأنّه معتمد الملاحدة والزندقة، وأنّه أحد الكفرة ولا يحسب من الكرام البررة، وغيرها من النعوت والصفات المنسوبة. والظاهر أنّه كان غالباً في اعتزاله، مجاهراً بأرائه المطابقة أو الموافقة لأدلّة العقلية الفلسفية المخالفة لمذهب الأشاعرة وأهل الحديث والحشوية، فناصره العداء واثمهمه بكلّ رذيلة وموقفة ونسبوا إليه كلّ كفر وزندقة. ونقل عن الجبائي أنّه وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر والردّ على مذهب أهل التوحيد، وكتاباً في الطعن على النبي صلى الله عليه وآله تناقل مترجموه أنّ له نحو ١١٤ كتاباً، وفي المؤرّخين من يجرّم بأنّه عاش ٣٦ سنة، ومن فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه، مات برحة ابن مالك بين الرقة وبغداد، وقيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد. راجع عنه: الأعلام للزركلي، ج ١، ص ٢٦٧؛ البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣٤٦-٣٤٧؛ تاريخ الإسلام،

ومنها: أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن لا يصح وجود شيء من الحوادث؛ لأنه لا حادث إلا ومن شرطه وجود حوادث لا نهاية لها قبله، وذلك يؤدي إلى أن لا يصح وجود شيء منها. ألا ترى أن القائل لو قال: أنا لا أكل تفاحة إلا بعد أن أكل قبلها أخرى، لم يصح منه أكل شيء منها، ومتى أكل شيئاً منها كان مناقضاً. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مستقبلاً أو ماضياً. ألا ترى أنه لو قال: أنا ما أكلت تفاحة إلا وأكلت قبلها أخرى، فإنه يعلم بطلان قوله، كما لو قال ذلك مستقبلاً.

فإن قيل: فرق بين الماضي والمستقبل، فلأجل هذا أحلتهم وجود ما لا نهاية له من الحوادث ماضياً، وأوجبتم وجود ما لا نهاية له مستقبلاً، من نعيم أهل الجنة وعقاب الكفار. قيل: لا فرق بين الماضي والمستقبل في أن ما يوجد منه لا بد من أن يكون متناهيًا. ومعنى قولنا: إن ثواب أهل الجنة وعقاب الكفار لا يتناهي، هو أنه لا ينتهي إلى حدٍّ^٢ ينقطع، بل لا حال إلا والله تعالى يجده لهم حالاً بعد حال، ولم نرد أنه يخرج إلى الوجود ما لا نهاية له. فإن قيل: إن الجسم لا يخلو من الأكوان، ومع هذا لا يكون كوناً، فهلاً جاز أن لا يخلو من المحدث ولا يكون محدثاً؟

قلنا: نحن إنما أوجبنا أن يكون الجسم متى كان موجوداً غير خال من الحوادث أن يكون محدثاً؛ لأن حكمه حكمه في الوجود، ولا يلزم أن يكون حكمه حكمه في سائر أوصافه. وقولنا: جسم وكون، معناه أن كل واحد منهما من قبيل مخصوص، وليس إذا كان أحدهما من قبيل يجب أن يكون الآخر من ذلك القبيل. ألا ترى أنه إن قيل: زيد وعمرو ولداً معاً، وجب أن يكون مقدار ستهما واحداً، فلا يلزم إذا كان أحدهما عربياً أن يكون الآخر كذلك، بل لا يمتنع أن يكون نبطياً، وإن كان واقفه في السن، فعلم بذلك بطلان ما توهموه.

١. نسخة بدل أ: فلهذا.

٢. ج: + لا.

فصل: في أن للأجسام محدثاً

الصحيح أن أول العلم بالله تعالى هو أن نعلم أن للأجسام محدثاً، وهذا العلم هو علم به تعالى على وجه الجملة. وقال قوم: إن أول العلم به تعالى هو أن نعلمه قادراً لنفسه؛ لأنّ بذلك نعلم تميّزه من بين سائر الذوات. وقال بعضهم: أول العلم به هو أن نعلم أن للأجسام محدثاً غيرها. وإِنَّمَا قلنا: إنَّ الصحيح هو الأول؛ لأنّ هذا العلم هو علم به تعالى؛ لأنّه لا يقدر على إحداث الجسم سواء تعالى، لكنّه لا نعلم مفضلاً إلا بعد أن نعلمه قادراً لذاته على ما يتّناه. وإِنَّمَا خالف الذهاب إليه فيما قلناه؛ لأنّ عنده أن علم الجملة لا متعلّق له، وذلك باطل عندنا. ألا ترى أن الواحد ممّا يفصل بين عشرة في جمعتها زيد، وبين عشرة ليس في جمعتها زيد، وإن لم يعلم زیداً على وجه التفصيل؟ فإذا علمه مفضلاً علم أن علّمه الأول كان متناولاً له. ولعلّنا نستوفي الكلام في ذلك في موضع آخر إن شاء الله.

والعلم بأنّ للأجسام محدثاً مكتسب غير ضروريّ، على ما ذهب إليه قوم؛ لأنّه لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه، وقد علمنا أن جماعة قد أثبتوا حوادث لا محدث لها، فلو كان ضرورياً لما جاز الخلاف فيه. ولأنّنا نستدلّ على أن للأجسام محدثاً، فلو كان العلم به ضرورياً لما أمكن الاستدلال عليه؛ لأنّ الضروريات لا يمكن الاستدلال عليها.

فإذا ثبت أن الطريق إلى ذلك الاستدلال، فحتاج في الاستدلال على ذلك إلى بيان أربعة أشياء، أحدها: أن هاهنا حوادث، والثاني: أنّها متعلّقة بنا ومحتاجة إلينا، والثالث: أنّها إنّما احتاحت إلينا لحدوثها لا غير، والرابع: أن ما شاركها في الحدوث لا بدّ أن يشاركها في الحاجة إلى محدث.

١. هامش أ: هذا مذهب أبي هاشم.

٢. ب: حكيتاه.

[حاجة الحوادث إلينا]

و الفصل الأول قد بيّناه فيما مضى؛ حيث بيّنا أن هاهنا معاني محدثة. و أما الفصل الثاني - وهو أنها محتاجة إلينا - فالدليل عليه وجوب وقوع تصرّفاتنا من القيام والقعود والحركة والسكون والأكل والشرب وغير ذلك من الأفعال بحسب دواعينا وأحوالنا، وانتفاها بحسب صوارفنا، فلو لا أنها متعلّقة بنا ومحتاجة إلينا لما وجب ذلك، كما لا يجب وقوع ما لا يتعلّق بنا من طولنا وقصرنا وألواننا، وكذلك أفعال غيرنا لا تقع بحسب دواعينا وأحوالنا؛ لأنّ هذه الأشياء غير متعلّقة بنا، ولا محتاجة إلينا.

فإن قيل: يتّوا الموضع الذي يجب فيه حاجة هذه الأفعال إليكم وتعلّقها بكم، قبل أن تفسّروا معنى قولكم وقوعها بحسب دواعيكم وأحوالكم.

قلنا: معلوم ضرورة أن من كان شديد الجوع، وبين يديه طعام يعلم أنّه يسدّ جوعته، ولا ضرر عليه في تناوله، لا عاجلاً ولا آجلاً، أنّه لا بد أن يقع منه تناوله، ولا يتصوّر خلاف ذلك منه، وكذلك من شاهد سبّحاً أو ناراً أبّل عليه، وهو عالم بما في الوقوف من المضرة، وهو قادر على الهرب منه، فإنّه لا يتصوّر منه - مع كمال عقله - أن يقف ولا يهرب، إذا لم يعتقد أن له في الوقوف ثواباً أو نفعاً يوفي على الضرر الحاصل لشبهة تدخل عليه.

و أردنا بقولنا: بحسب دواعيه وأحواله، أن من دعاه الداعي إلى القيام لا يقع منه الأكل، ومن دعاه الداعي إلى الأكل لا يقع منه النوم، فلو لا أنّه متعلّق به لما وجبت هذه المطابقة.

وهذا التجويز الذي ذكرناه يسقط أكثر ما يسأل على هذا الدليل، مثل قولهم: إنّ فعل العبد يقع بحسب إرادة السيّد، وفعل الرعية يقع بحسب إرادة الملك؛ لأنّ الوجوب يسقط جميع ذلك؛ لأنّ العبد قد يعصي مولاه، وكذلك الرعية قد يعصي الملّك، ولا يجب وقوع ما أَراده.

و أما فعل الملّجأ فإن وجب وقوعه بحسب إرادة الملّجئ، فقد لا يقع منه إذا لم يكن قادراً عليه، أو لا يكون عالمأ به. ألا ترى أنّه لو ألجأه إلى حمل ألف رطل - وهو لا يقدر عليه - لا يقع منه ذلك، وكذلك لو ألجأه إلى الكتابة - وهو غير عالم بها - لم يجب وقوعها منه، وإنّما يجب وقوع ما يقدر عليه؛ لأنّه إذا ألجأه إلى الفعل ألجأه إلى إرادته، فلمكان إرادته يقع دون إرادة الملّجئ.

و فعل الساهي و النائم فهو و إن لم يقع بحسب دواعيه و إرادته، فهو يقع بحسب قُدْرته و آلاته. ألا ترى أنه لا يقع منه في حال نومه إلا قدر ما كان يقع منه في حال يقظته و بحسب آلاته؟ فقد دخل في جملة ما قلناه من أنه يقع بحسب أحواله.

و قول من قال: إن ذلك واقع بالعادة من فعل الله تعالى، يسقط بما قلناه من وجوب وقوعه بحسب أحواله، و ما طريقه العادة لا يجب ذلك فيه؛ لجواز انخراق العادة فيه. على أنه كان يلزم لو خبرنا^١ مخبر عن أقاصي البلدان أن فيها قوماً صحيحين مخلصين تدعوهم الدواعي إلى القيام أو القعود- مع قدرتهم و زوال الموانع عنهم- و لا يقع منهم، أن نصدقه على ذلك، و قد علمنا ضرورة كذب من يخبرنا بذلك.

و أيضاً: فلا بد أن يكون تعلق الفعل بالفاعل معلوماً قبل أن نضيفه إلينا أو إلى غيرنا، و لا وجه يعقل في ذلك إلا وجوب وقوعه بحسب دواعيه و أحواله أو ما هذا أكد منه، و هذا التعلق حاصل معنا، فيجب أن نحكم بأنه فعل لنا؛ لأن تعلقه بغيرنا غير معلوم، و لا يترك المعلوم للمظنون.

و الوجوب الذي اعتبرناه يُسقط أيضاً قول من قال: إن هاهنا أفعالاً يقع بحسب دواعينا و أحوالنا، و إن لم تكن فعلاً لنا، بل هي حاصلة بالعادة، مثل تسمين الدجاج، و الولد عند الوطي، و الشبع و الري عند الأكل و الشرب، و تبيض الناطف و ظهور الحمرة عند الضرب الواقع في المواضع الرخوة من جسم الحي، و حدوث الطعم المخصوص عند الطبخ؛ لأن جميع ذلك غير واجب، بل تختلف الحال فيه. ألا ترى أنه قد يُسمّن الدجاج فلا تسمّن^٢ و يختلف الحال فيه، و كذلك قد يبطأ و لا يحصل الولد، و قد يحصل الولد لا عن وطي، و كذلك يختلف الشبع و الري، فيشبع بعضهم بأكل القليل و غيره بالكثير، و كذلك الري.

و أما تبيض الناطف فقد قيل: إنه ليس هناك حدوث حادثة^٣؛ لأن ذلك بياض البيض ينضاف إلى البياض الذي في الدبس، و تنتفي عنه أجزاء السواد؛ لخفّتها بالضرب، فحينئذ يظهر البياض و يبيض.

١. ب: خبر.

٢. ب: يسمن.

٣. أ: لا يقرء. ج: حادثاً.

و أما ظهور الحمرة بالضرب فإنما ذلك لانزعاج الدم من موضع إلى غيره، فالحمرة هي لون الدم، وكذلك الخضرة؛ لأنّ الدم إذا رُئي تحت العروق يُرى أخضر، كما يُرى في العروق الظاهرة على الساعد وغيره.

و أما الطعم المخصوص عند الطبخ فإنه يختلف الحال فيه. و أيضاً: فإنّا لا نعلم أنّه حدث هناك طعم آخر، و لا يتمتع أن يكون تلك الحوائج إذا جمعت و أنضجتها النار تركّب منها ما يُظنّ أنّه طعم آخر أو رائحة أخرى، كما أنّه إذا جمع بين أنواع من الطيب فيشَمّ عند ذلك رائحة يُظنّ أنّها رائحة حادثة، كرائحة الغالية و الدُّد^١ و غير ذلك.

و قد يسقط بهذا كثيرٌ من الأسئلة التي تورّد في هذا الباب.

[علّه حاجة الحوادث إلينا]

و أما الفصل الثالث و هو: أنّ علّه حاجتها إلينا الحدوث، فلنا فيه طريقان، أحدهما: أنّ الذي يجتدّد عند دواعينا و أحوالنا هو الحدوث، فينبغي أن يكون هو علّة الحاجة، كما أنّ الحركة لمّا وجب عند وجودها كون المحلّ متحرّكاً كانت العلّة المحوجة إلى الحركة كونه متحرّكاً، دون غيره من الصفات، و كذلك هاهنا لمّا كان المتجدّد عند دواعينا و أحوالنا الحدوث وجب أن يكون هو علّة الحاجة.

و الطريقة الثانية هو أنّه إذا ثبت حاجة هذه الأفعال إلينا فلا تخلو أن تحتاج إلينا في صفة جنسها، أو المقترضة عن صفة جنسها، أو لحدوثها، أو ما يتبع الحدوث من حسن و قبح و غير ذلك.

و لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لصفة جنسها أو المقترضة عنها؛ لأنّ هذه الصفات واجبة، و ما يحتاج إلى الفاعل لا يكون واجباً. و ما يتبع الحدوث فعندنا يحتاج إلى الفاعل مضافاً إلى الحدوث. فإذا ثبت أنّها محتاجة في حدوثها، فإن قيل: فأين أنتم عن الكسب الذي يدّعي مخالفوكم من أنّه يحتاج إلينا لأجله؟

قيل: الكسب ليس بمعقول، و ما ليس بمعقول لا يجوز أن يقال إنّهُ يحتاج إلينا لأجله. و ستكلّم

١. الدُّد و الدُّد: ضُرب من الطيب يُدخّن به، قال ابن دريد: لا أحسب الدُّد عربياً صحيحاً. قال الليث: الدُّد ضُرب من الدُّخنة. و قال أبو عمرو بن العلاء يقال للعنبر: الدُّد، و للبخم: الدُّد، و للبشك: الفتيق. (لسان العرب، ج ٣، ص ٤١٩). و الغالية: نوع من الطيب مركّب من مشك و عُثْبَر و عُود و دُفْن، و هي معروفة (لسان العرب، ج ١٥، ص ١٣٤).

على ما يقولونه في باب خلق الأفعال في الكسب إذا انتهينا إليه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لحدوثها، مع جواز أن لا تحدث، دون مجزئ الحدوث، و لم يثبت لكم أن الجسم أيضاً جائز الحدوث فتقوسوا عليه.

قيل: الجواب المعتمد عن ذلك هو أن نبين أن الجسم أيضاً جائز الحدوث غير واجب، وإذا بينا ذلك فقد شارك أفعالنا في علة الحاجة.

و إنما قلنا: إن الجسم جائز الحدوث؛ لأنه لو كان الحدوث واجباً له لم ينفصل ذلك من سائر صفاته الذاتية، فكان يجب حصول الجسم فيما لم يزل، و ذلك يتنافى حدوثه. و لا يمكن أن يجعل حدوثه مشروطاً، كما قلناه في التحيز من أنه مشروط بالوجود؛ لأن هناك صفة معقولة جعلناها شرطاً في صفة أخرى - و هي الوجود - جعلناها شرطاً في التحيز، و ليس كذلك الحدوث؛ لأن الحدوث هو الوجود، فلا يجوز أن يشرط بنفسه.

و ليس لأحد أن يقول: شرطه حضور وقت مخصوص، و قبل ذلك ما كان يجوز حدوثه فيه.

و ذلك؛ أن الوقت عبارة عن حركات الفلك، و قبل خلق الفلك فلا وقت.

فأما تقدير الوقت فليس بشيء يشرط به غيره. على أن الجسم لا يختص في الوجود بوقت؛ لأنه لا وقت يشار إليه إلا و يصح وجوده فيه، ما لم يؤد إلى وجوده في الأزل. و إنما يختص بالأوقات ما لا يصح عليه البقاء من الأعراض المخصوصة، و الجسم يصح بقاءه على ما سنبينه فيما بعد إن شاء الله.

فإذا ثبت أن علة حاجة أفعالنا إلينا الحدوث، و الحدوث حاصل في الجسم، و جب أن يكون محتاجاً إلى محدث، و إلا انتقضت العلة، كما أنه لما كانت العلة المحوجة إلى الحركة كون الجسم متحركاً، لم يجز أن يثبت جسم متحرك و ليس فيه حركة؛ لأن ذلك يؤدي إلى نقض العلة، و ذلك لا يجوز.

◆ الكلام في الصفات

فصل: في أنه تعالى قادر

معنى قولنا في الذات إنها قادرة، أنها على صفة يصحّ منها إيجاد ما وصفت بالقدرة عليه على بعض الوجوه.

وإنما قلنا على بعض الوجوه؛ لأنّ القديم تعالى فيما لم يزل قادر، ولا يصحّ منه الفعل فيما لم يزل، وكذلك الواحد ممّا يقدر على ما يختصّ العاشر، ومع هذا لا يصحّ منه فعله في الثاني. وكذلك الممنوع عندنا قادر، وإن كان لا يصحّ منه الفعل مع وجود المنع. فلو لم نقل: على بعض الوجوه، لانتقض بهذه المواضع. وإنما حكمنا بأنّه قادر في هذه المواضع؛ لأنّه - لما هو عليه من الصفة - يصحّ منه الفعل إذا زالت الموانع، وحضر الوقت الذي يصحّ منه إيجاد الفعل فيه، من غير أن يتجدّد له صفة أخرى. ومن ليس بقادر يحتاج أن يتجدّد له صفة لمكانها يصحّ منه الفعل، فبذلك يقع الفرق بينهما.

فإذا ثبت ذلك فلا يمكننا أن ندلّ على أنّ الله تعالى قادر إلّا بعد أن نبيّن أنّ الواحد ممّا قادر. وإذا بيّنا ذلك، وكانت الطريقة التي دللنا بها على أنّ الواحد ممّا قادر حاصلة في القديم تعالى، حكمنا أيضاً بأنّه قادر.

ولا يمكننا أن نتكلّم في شيء من صفات القديم تعالى، من كونه عالماً وحيّاً وموجوداً وغير ذلك، إلّا بعد أن ثبت كونه قادراً؛ لأنّ الطريق إلى إثباته أفعاله، والفعل - أوّل درجة^١ - يدلّ على كونه قادراً لا غير، وإنّما يدلّ على الصفات الأخر أمورٌ زائدة على مجرد وجود الفعل، فلاجل هذا بدأنا بالكلام في كونه قادراً.

١. ج. نسخة بدل أ: أوّل درجته.

و الذي يدلّ على أنّ الواحد ممّا قادر أنّا نفصل بين حَيِّن يصحّ من أحدهما الفعل، و يتعدّر على الآخر مع مشاركته له في جميع صفاته و ارتفاع الموانع المعقولة، فلا بدّ من أن يختصّ من صحّ منه الفعل بأمر ليس الآخر عليه؛ لأنّه لو لم يكن مختصّاً بأمرٍ لكان يصحّ منهما جميعاً الفعل، أو يتعدّر عليهما معاً الفعل، و قد علمنا خلاف ذلك، و وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه المفارقة بأنّه قادر، فأثبتنا المفارقة بمقتضى العقل، و أطلقنا عليه العبارة اتباعاً للغة.

فإن قيل: من الذي يتعدّر عليه الفعل، و من الذي يصحّ منه؟ يتّينا ذلك.

قلنا: قد علمنا أنّ المريض المدنف ينتهي به الحال إلى حدّ يتعدّر عليه تحريك أعضائه و جوارحه، و لا يتعدّر ذلك على الصحيح، و كونه حيّاً حاصل بدلالة أنّه يدرك بهذه الأعضاء التي يتعدّر عليه تحريكها الألم، فعلم بذلك أنّه لا بدّ من أمرٍ لمكانه صحّ منه الفعل. فلا يخلو ذلك الأمر من أن تكون صفة ترجع إلى الجملة، أو معنى يرجع حكمه إلى المحلّ، من التأليف و البنية^١ المخصوصة و الصحة و غير ذلك.

فإن كان صفة راجعة إلى الجملة فهو الذي أردناه، و إن كان أمراً راجعاً إلى المحلّ فلا يجوز أن يعلّل به حكم راجع إلى الجملة. و صحّة الفعل حكم راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يعلّل بما يرجع إلى المحلّ. و البنية و التأليف حكمهما مقصور على محلّيهما و المزاج الذي يدعونه، و اعتداله المعقول منه بنية مخصوصة، فإن أرادوا غير ذلك فليتيّسوا.

و إن قالوا: إنّما صحّ منه الفعل لطبع يختصّ به.

قيل: الطبع ليس بمعقول، فلا يجوز أن تعلق به الأحكام المعقولة. و لا يخلو الطبع - الذي ادّعوه - من أن يكون حكمه مقصوراً على محلّه، أو يكون حكمه راجعاً إلى الجملة. فإن كان الأوّل فقد أفسدناه؛ بأن قلنا: ما يرجع حكمه إلى الجملة لا يعلّل بأمر راجع إلى المحلّ؛ لأنّ حكم المحلّ مع الجملة كحكم زيد مع عمرو، فكما لا يجوز أن يعلّل حكمٌ يختصّ بزيد بأمر يرجع إلى عمرو، فكذلك لا يجوز أن يعلّل ما يرجع إلى الجملة بما يرجع إلى المحلّ. و إن أرادوا الثاني

١. بضمّ الباء و كسره. انظر: تاج العروس، ج ١٩، ص ٢٢١. و هي عبارة عن أجزاء حصلت فيه شرائط حلول الحياة. انظر: الحدود، ص

فذلك خلاف في عبارة، وإنما ستموا القدرة طبعاً، ولا مشاحة في العبارة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون إنما صحّ منه لانتفاء صفة عنه، و من تثبت تلك الصفة له تعدّر عليه الفعل.

قلنا عن هذا جوابان، أحدهما: أنّ صحّة الفعل حكمٌ يرجع إلى الجملة، وانتفاء الصفة حكم يرجع إلى كلّ جزء منه؛ لأنّه كما أنّها متنتية عن الجملة فكذلك متنتية عن كلّ جزء منها، وقد بينّا أنّ الحكم الراجع إلى الجملة لا يجوز أن يعلّل بما يرجع إلى المحلّ. وليس لهم أن يقولوا: إنّنا نعلّل انتفاء الصفة بشرط كونه حياً، كما قلتم إنّ إثباتها مشروط بكونه حياً.

وذلك؛ أنّ الصفة إذا كانت إثباتاً جاز أن يكون لها شرط آخر هو إثبات؛ لأنّها تختصّ بذات دون ذات، وليس كذلك صفة النفي؛ لأنّ النفي لا يختصّ، بل يشيع في الذوات كلّها، فلم يحتج إلى شرط الإثبات.

والجواب الثاني: أنّ ذلك لو كان لانتفاء الصفة لكان الجوهر المعدوم لا يخلو من أن يكون على تلك الصفة، أو لا يكون عليها، فإن لم يكن عليها وجب أن يصحّ الفعل من الجوهر المعدوم، وقد علمنا خلافه. وإن كان على تلك الصفة وجب أن تكون تلك الصفة ذاتية؛ لأنّها هي التي تحصل في حال العدم، ولو كان كذلك لوجب أن لا يصحّ الفعل من الجواهر وإن وجدت؛ لأنّها مع الوجود لا تخرج عن تلك الصفة، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإذا ثبت أنّه لا بدّ من أن يكون من صحّ منه الفعل قادراً، وجب أن يكون من صحّ منه فعل الجسم قادراً؛ للاشتراك في الطريقة.

فإن قيل: إنّما وجب أن يكون الواحد ممّا قادراً؛ لأنّه صحّ منه الفعل، و كان يصحّ أن لا يفعله، فوجب أن يكون على صفة القادرين، فمن أين لكم أنّ من صحّ منه الجسم صحّ منه على هذا الوجه؟ وما أنكرتم أن يكون المؤثر فيه أثر على وجه الإيجاب، فلا يجب أن يكون قادراً.

قيل: ما دلّ على حاجة المحدث إلى محدثٍ - من حيث كان محدثاً - دلّ على حاجته إلى من

كان له^١ صفة المختارين، فلا يجوز مع ثبوت ذلك أن يعلق - مع هذه الحاجة - لمن له صفة الموجبين؛ لأن ذلك نقص للعلّة.

و لو جاز ذلك لجاز أن نثبت محدثاً وإن لم يكن له محدث؛ لأن مخالفته للمحدثين في صفة القادرين كمخالفته له في نفس الحاجة، وذلك قد أفسدناه.

على أنه لا يخلو المؤثر في حدوث الأجسام من أن يكون قادراً أو موجّباً. فإن كان قادراً فهو ما أردناه، وإن كان موجّباً لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان قديماً أذى إلى قدم الأجسام؛ لأن الموجب يوجب ما يوجبه إما في الحال أو في الثاني، وكلاهما يؤدي إلى قدم الجسم، وقد ثبت حدوثه. وإن كان محدثاً فلا بد له من مؤثر آخر، والكلام في مؤثره كالكلام فيه، وذلك يؤدي إلى إثبات مؤثرين لا نهاية لهم، وذلك باطل، أو الانتهاء إلى مؤثر مختار، وهو ما أردناه.^٢

١. قوله: «له صفة المختارين» إلى آخر الفصل، أعني قوله: «هو ما أردناه»، كان مذكوراً في الشيخ ذيل الفصل الباحث عن كونه تعالى قديماً، ويبدو أنه من سهو النسخ.

٢. أ، ب، ج: + «وهنا أوجه يجوز أن يستدل بها على كونه مريداً؛ لأن الوجه الزائد على الحدوث في حكم دليل مستأنف. فثبت بجميع ذلك أنه لا بد من الدليل على كونه موجوداً، ولعلنا نستوفي ما يتعلق بهذه المسألة في الكتاب الآخر إن شاء الله». أقول: الظاهر أن هذه العبارة لا ترتبط بهذا الفصل، بل ترتبط إما بالفصل الباحث عن كونه تعالى مريداً، أو كونه تعالى موجوداً، والله العالم.

فصل: في كونه تعالى قديماً

القديم هو الموجود في الأزل. ولما كان الموجود منقسماً إلى موجودٍ في ما لم يزل و موجودٍ متجدد، كان ما دلّ على كونه موجوداً غير دالّ على كونه موجوداً في الأزل، كما أنّه غير دالّ على كونه لا يزال موجوداً، بل يحتاج جميع ذلك إلى دليل مستأنف.

والذي يدلّ على وجوده في الأزل هو أنّه لا يخلو صانع العالم من أن يكون موجوداً في الأزل أو متجدد الوجود. فإن كان موجوداً في الأزل فقد تمّ ما أردناه، وإن كان متجدد الوجود فهو المحدث، و يحتاج إلى محدث؛ لأنّنا قد بينّا أنّ المحدث يحتاج إلى محدثٍ من حيث كان محدثاً. والكلام في محدثه كالكلام فيه في أنّه لا يخلو أن يكون قديماً أو محدثاً. فإن كان محدثاً أذى إلى إثبات محدثين ومحدثي المُحدثين [ما] لا نهاية لهم، وذلك فاسد على ما بيناه أولاً، أو الانتهاء إلى صانع قديم، وهو المطلوب.

[صانع العالم بلا واسطة هو القديم تعالى]

إلا أنّ هذا الدليل يدلّ على أنّ الصنعة تنتهي إلى صانع قديم، ولا يدلّ على أنّ صانع العالم بلا واسطة هو القديم تعالى، فيحتاج في إبطال ذلك إلى طريقة أخرى ليبطل مذهب المفوضة وغيرهم.

والذي يدلّ على بطلان ذلك أنّ ذلك الصانع لا بدّ من أن يكون قادراً؛ لأنّه صحّ منه الفعل. ثمّ لا يخلو أن يكون قادراً لنفسه أو بقدره قديمة أو محدثه أو قادراً بالفاعل.

ولا يجوز أن يكون قادراً لنفسه؛ لأنّه كان يجب أن يكون مع كونه موجوداً أن يكون حيّاً؛ لأنّ القادر يجب أن يكون حيّاً، ولو وجب كونه حيّاً لوجب أن يكون حيّاً لنفسه، ولو كان حيّاً لنفسه لوجب أن يكون مثلاً للقديم، ومشاركاً له في جميع صفاته، وكان يجب أيضاً أن يكون قادراً على جميع الأجناس، ومن كلّ جنس على ما لا يتناهى، وفي ذلك صحّة ممانعته للقديم تعالى. فإن قيل: لم يثبت لكم بعد أنّ هاهنا قديماً له صفاتٌ مخصوصة، حتّى تقولوا: إنّما يجب أن

يكون مثلاً للقديم، أو وجب أن يكون فاسداً.

بل^١ أنتم تقولون^٢ في الدلالة على قدمه، ولما ثبت ذلك لوجب أن يكون الموجودات^٣ كلها بصفات يختص به تعالى. فإذا ثبت ذلك^٤ ... يلزم على هذا الدليل إليه، فيصح ما أردناه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع قائماً قادراً قديماً لنفسه، وإن كان حياً بحياة، فلا يلزم أن يكون مثلاً للقديم تعالى، كما تقولون: إن الجوهر متحيز لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، ولا بد أن يكون مع وجوده كائناً، وكونه كائناً لا يرجع إلى نفسه، بل هو كائن بكون، فما المنكر في كونه حياً مثل ذلك؟

قيل: الجوهر لا يحتاج إلى كونه كائناً في جهة مخصوصة، بل أضداد هذه الصفة تقوم مقامها، وليس كذلك كون الحي حياً؛ لأن كونه قادراً يحتاج إلى كونه حياً، ولا يقوم مقامها غيرها، بل أضدادها معها ... أن يكون قادراً، فإن الفرق بين الموضعين.

ولا يجوز أن يكون ذلك الصانع قادراً بالفاعل؛ لأنه لو كان كذلك بالفاعل لوجب أن يكون قادراً على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد؛ لأنه قادر لا بمعنى، فلم يكن كونه قادراً على قدر أولى من كونه قادراً على قدر آخر، ولوجب أن تكون هذه الصفة لا تحصل إلا في حال حدوثها، ولو وجب ذلك لأذى إلى جميع ما قلناه في كونه قادراً لنفسه، حذو النعل بالنعل. على أنه لو كان بالفاعل قادراً لم يخل أن يكون المؤثر فيه كونه قادراً أو عالماً أو مريداً؛ لأن ما عدا هذا من الصفات لا يؤثر في إحكام الأفعال.

ولا يجوز أن يكون المؤثر فيها كونه قادراً؛ لأن كونه قادراً لا يؤثر في أكثر من الحدوث، على ما سنبينه فيما بعد، ولأن ما يتعلق بالفاعل لا يصح فيه التزايد كالحدوث، وكون القادر قادراً قد

١. كذا. و لعله: قيل.

٢. ج: تعد. أ: لم يقرأ.

٣. أ: «لوجب أن يكون الموجودات» بياض.

٤. ب، ج: - ذلك.

٥. ج: ما، أ، ب: بياض.

٦. بياض.

يصح فيه التزايد.

ولو كان المؤثر فيه كونه عالماً أو مريداً وجب أن يصح ذلك منّا كما يصح في الإحكام وجميع الوجوه التي تؤثر فيها هاتان الصفتان، وقد علمنا خلاف ذلك.
وإن كان كذلك لقدرة قديمة كان ذلك باطلاً؛ لأن القدرة توجب كون القادر قادراً إذا وجدت.

[لا يصح فعل الأجسام بالقدرة المحدثّة]

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرة محدثة،^١ ولو كان كذلك لما صحّ منه فعل الجسم بها؛ لأن القدرة لا يصحّ بها فعل الأجسام. يدلّ على ذلك: أنّه لا يخلو أن يفعل بها مخترعاً أو مباشراً أو متولداً. فالمخترع هو ما ابتدئ في غير محلّ القدرة عليه، والمباشر ما ابتدئ في محلّ القدرة عليه، والمتولد ما وجد بحسب غيره.

ولا يصحّ الاختراع بالقدرة؛ لأنّه لو صحّ ذلك منّا لصحّ منّا منع من هو أضعف منّا، وإن كان بيننا وبينه بعدّ، كما يصحّ منّا منعه من التصرف لو أمسكناه، وقد علمنا خلاف ذلك.
والمباشر لا يصحّ في فعل الجوهر؛ لأنّه كان يؤذي إلى اجتماع جوهرين في حيز واحد؛ أحدهما محلّ القدرة والثاني ما يفعله^٢ بها. ولو صحّ ذلك لما تعاضمت الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض، ومعلوم فساد ذلك.

والمتولد على ضررين: أحدهما يوجد في محلّ القدرة، والثاني يتعدّى عن محلّ القدرة. فما يوجد في محلّ القدرة يفسد بما يفسد به المباشر سواء، وما يتعدّى عن محلّ القدرة فلا سبب له إلا الاعتماد، وهو في مقدورنا على اختلافه وتماثله، ومع هذا نفعله فلا يتولد منه الجوهر؛ بدليل أنّنا لو أدخلنا أيدينا في زقّ فارغ وشدّنا رأسه واعتمدنا فيه الدهر الطويل، كما زاد فيه شيء أصلاً. وعلى هذا المذهب كان يجب أن يمتلك الزقّ كما لو نفخنا فيه، وقد علمنا خلافه.

وليس لهم أن يقولوا: يخرج من حُلّه؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يخرج لو نفخناه، ونحن

١. قوله: «بقدرة محدثة» إلى قوله: «و شُبّههم ستكلم عليها في الكتاب الآخر، إن شاء الله» في نسخة «هـ» و «ب» - خلافاً لنسخة «ج» - كان مذكوراً في الفصل الباحث عن كونه تعالى قادراً، ويبدو أنّه من سهو النساخ.

٢. ب: يفعل.

نعلم أننا إذا نفخنا الزقَ و تركناه الدهر الطويل مشدود الرأس، فإنه لا يخرج منه شيء أصلاً، فبطل ما قالوه.

فإن قيل: إنما لم يتولد؛ لأن هاهنا مانعاً يمنع من توليده.

قيل له: لا يخلو المانع من فعله أن يكون فقد العلم، أو الآلة، أو كون العالم ملاً—على ما يقولونه—أو غير ذلك. ولا يجوز أن يكون المانع فقد العلم أو الآلة؛ لأنهما لا يحتاج إليهما في جنس الفعل، بل إنما يحتاج إليهما في وقوع الفعل على وجه دون وجه، والجوهر جنس الفعل، فلا يحتاج إليهما.

فإن قيل: أليس الحركة جنس الفعل، و مع هذا لا يصحّ منّا أن نفعلها إلا بآلة، وهي الجارحة؟ قيل: إنما احتيج إلى الجارحة لأنها محلّ الحركة، لا من حيث كان جنس الفعل يحتاج إلى الجارحة، فهذه الحاجة راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل؛ بدلالة أنّ القديم تعالى إذا أراد أن يفعل الحركة لم يكن بدّ من أن يفعل محلّها، وإن لم يكن هو محتاجاً إليه؛ لأنّ الحاجة راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل،^١ والجوهر لا يحتاج في وجوده إلى محلّ، بل هو محلّ، فكيف يحتاج إلى محلّ؟ فإن قيل: المنع هو أنّ الواحد منّا إنما يصحّ أن يفعل بجارحة في كلّ جزء منها قدرة، و لكننا يمكننا أن نفعل ببعض القدرة دون بعض، و لو نفعل بجميعها لأدّى إلى اجتماع أجزاء كثيرة من الجواهر في حيّز واحد، و ذلك باطل. فلذلك لم يصحّ منه فعل الجوهر، لا لأن يفعل ببعضها.

قيل: لا يصحّ في هذه المسألة أنّ من كانت في يده قُدْر كثيرة يصحّ أن يفعل ببعضها دون بعض، فعلى هذا سقط السؤال، و كان يجب أن يفعل ببعضها. و لو سلّمنا أنّه لا يصحّ ذلك لمكان الاتصال—على ما قالوه—لوجب أن يفعل بكلّ قدرة في محلّ جوهرٍ في سمته و في الجهة التي تليه، دون غيرها من الجهات، و الجهات لا تحصّى، فلا يؤدّي إلى اجتماع جوهرين في حيّز واحد. فإن فرضوا قدراً كثيرةً في محلّ واحد، قلنا: حينئذ يفعل ببعضها دون بعض، أو يفعل بجميعها في سمّ المحلّ؛ لأنّه ليس من شرط ما يولّده الاعتماد أن يولّد في أقرب المحاذيات إليه. ألا ترى أنّا نولّد بالاعتماد على أسفل الرمح الحركة في رأسه في حال الاعتماد، من غير تراخ و لا توال؟

١. في نسخة أ: قوله: «لا إلى الفاعل» إلى قوله: «شبههم ستكلّم عليها في الكتاب الآخر، إن شاء الله» ياض.

فعلى هذا كان يجب أن يعتمد بالقدر كلها في سمت المحل، فلا يؤدي إلى اجتماع جوهرين في حال واحد.

و أما قولهم: إن العالم ملاء، فقد دلّ الدليل على أن فيه خلأً، وهو أنه لو كان لا جهة إلا وفيها جوهر لما صحّ من الحركة أصلاً؛ لأنه ما كان يصحّ أن تنتقل إلى جهة إلا بعد أن ينتقل ما في تلك الجواهر إلى جهتها، فإن وقع تدافع كان يجب أن يتحرك جميع أجزاء العالم، وقد علمنا خلافه. فإن قيل: الهواء جسم رقيق جاز من أن ندفعه، فنحصل في مكانه و يحصل هو في مكاننا. قيل: لا اعتبار باللطافة؛ لأنّ المنع من اجتماع الجوهرين في حيّز واحد يرجع إلى التحيّر، لا إلى اللطافة والكشافة. ألا ترى أنه لو ترك الواحد من في بيت و سُجِن حوله بالدقيق، لتعدّرت عليه الحركة، كما لو سُجِن ما حوله بالرصاص والحديد سواء.^١ و شُبّههم ستكلّم عليها في الكتاب الآخر، إن شاء الله.

و ممّا يدلّ أيضاً^٢ على أن الجوهر لا يصحّ فعله منّا، أنه لو صحّ منّا فعله لوجب أن يكون الكون في أول حال وجوده من فعلنا؛ لأنّ من جعل ذاتاً على صفة لا يتمّ كونها كذلك إلا بفعل آخر، و جب أن يكون ذلك الأمر من فعله، كالخبر لمّا لم يكن خبراً إلا بإرادة كونه خبراً و جب أن تكون الإرادة من فعله.

و لا يمكننا أن نفعل الكون في الجوهر في أول حال وجوده؛ لأنه لا يمكننا أن نفعل الفعل في غير محلّ القدرة إلا بأن نماس محلّ قدرتنا لذلك المحلّ، و أقلّه بزمان واحد، و الجوهر كان معدوماً قبل فعلنا له، فلم يمكننا مماسّته، فلا يصحّ أن نفعل فيه الكون، فبطل أن نكون قادرين على الجوهر.

و هذا القدر كاف في هذا الموضوع؛ لأنّ استيفاء ما يتعلّق بهذا الباب يطول به الكتاب، و لعلنا نستوفيه إذا وفق الله لعمل ما قلناه إن شاء الله.

١. خ (ص ١١٢). ألا ترى أن أحدنا لو حبس في بيت و سُجِن جميع ما يليه من البيت بالدقيق، لتعدّرت عليه التصرف و التحرك، كما يتعدّر لو كان مشحوناً بالرصاص و ما يجري مجراه؟

٢. قوله: «و ممّا يدلّ أيضاً» إلى آخر الفصل كان في النسخ مذكوراً ذيل الفصل الباحث عن كونه تعالى موجوداً، و يبدو أنه من سهو النسخ.

ولا يجوز ادعاء قدرة معدومة تخالف هذه القُدْر يصح أن يفعل بها الجسم، وذلك؛ أن القُدْر محلها مختلفة، ومع ذلك اتفقت في أن ما يصح ببعضها يصح جنسه بسائرهما، وليس مخالفة تلك القدرة لهذه بأكثر من مخالفة بعضها لبعض، فبطل ما قالوه.

فصل: في إثبات كونه تعالى عالماً

إذا ثبت كونه تعالى قادراً فأنت مخير في إثبات كونه عالماً و كونه حياً أو موجوداً؛ لأنَّ كلَّ ذلك ممكن، و ليس بعضه بالتقديم أولى من بعض، و إنما قدّمنا كونه عالماً حسب ما فعله في الكتاب.

و اعلم أنَّ العالم هو من صحَّ منه إحكام ما وصف بالقدرة عليه، إما تحقيقاً أو تقديرًا. ذكرنا: تحقيقاً؛ لأنَّ ما يقدر عليه يصحُّ منه إحكامه، و ذكرنا: تقديرًا؛ لأنَّ ما لا يقدر عليه من مقدرات غيره، أو ما ليس بمقدور في نفسه، لو كان قادراً عليه لصحَّ منه إحكامه، و لو لم نقل ذلك لانتقض المحذ.

فإذا ثبت ذلك احتجنا أن نبين أولاً كون الواحد منّا عالماً بطريقة هي حاصلة فيه تعالى، فتوصل [به] حينئذ إلى إثباته تعالى عالماً.

و الذي يدلُّ على أنَّ الواحد منّا عالم، أننا وجدنا حيين قادرين، يتأتى من أحدهما الفعل المحكم المتقن، كالكتابة الكثيرة و البناء و النساجة و الصياغة و غير ذلك من الصنایع المحكمة، و يتعذر ذلك على الآخر مع قدرته على جنس الأفعال. قلنا: لا بدَّ أن يختصَّ من تأتى منه ذلك بأمر ليس لمن تعذر عليه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لصحَّ الإحكام منهما، و وجدنا أهل اللغة يستعملون من كان على هذه المفارقة عالماً، فأثبتنا المفارقة عقلاً، و أطلقنا العبارة اتباعاً للغة.

فإن قيل: ما القدر^٢ في^٣ الأفعال الذي يدلُّ على كون القادر عالماً؟ فيتوه.

قيل: ذلك القدر معلوم بالصفة دون المقدار، و هو كلَّ جملة من الأفعال تتعذر على كلَّ قادر،

١. نسخة بدل أ، ب، ج: عليهما.

٢. ب: القدرة.

٣. أ: «في» بياض.

فهو الذي يدلّ على كونه عالماً، و ما لا يتعدّر على كلّ القادرين فلا يدلّ على كونه عالماً، ككتابة حرف أو حرفين، أو وقوع كلمة ممتّن لا يعرف موضوعها، أو ضمّ شيء إلى شيء يصحّ أن يقع ممتّن ليس بعالم، وكذلك فعل المحتدي؛ لأنّ الاحتذاء لا يتعدّر على كلّ قادر. على أنّ المحتدي يحتاج إلى العلم بكيفية الاحتذاء حتّى يصحّ أن يحتدي.

فإن قيل: فهل هاهنا جنس من الأفعال يدلّ على كون فاعله عالماً؟

قلنا: ليس هاهنا مجرد جنس يدلّ على كون فاعله عالماً، وإنّما يدلّ إما وقوعه محكماً، أو واقعاً على وجه لا يقع على ذلك الوجه إلّا ممتّن هو عالم. وذلك مثل وقوع جزء من الاعتقاد الذي يكون علماً؛ فإنّه يدلّ على كون فاعله عالماً؛ لأنّ العلم هو اعتقاد على وجه، و وقوعه على ذلك الوجه يجري مجرى المحكم في تعدّره على من ليس بعالم، فلا ينتقض ما قلناه.

فإن قيل: أليس الإرادة لا يصحّ وقوعها إلّا ممتّن هو عالم، وهي جنس الفعل، دون أن تكون واقعة على وجه الإحكام؟

قلنا عنه جوابان، أحدهما: أنّ الإرادة يصحّ وقوعها ممتّن ليس بعالم، إمّا بأن يكون ظاناً، أو معتقداً ليس بعالم، وليس كذلك المحكم من الأفعال؛ لأنّه لا يقع إلّا ممتّن هو عالم. والثاني: أنّه ليست الإرادة محتاجة إلى كونه عالماً، بل كونه مريداً هو المحتاج إلى كونه إمّا عالماً أو معتقداً. ألا ترى أنّه لو فَعَلَ فينا الإرادة غيرنا لكان يجب أن يكون الواحد منّا عالماً أو معتقداً، وإن لم يكن فَعَلَ الإرادة، فعلم أنّ الحال محتاجة إلى حالٍ أخرى.

فإن قيل: ^١ ما أنكرتم أن يكون الفعل المحكم يصحّ ممتّن كان على صفة المعتقدين أو الظانين، وإن لم يكن ^٢ عالماً، فلا يجيء من ذلك أنّ الله تعالى عالم.

قيل: الفعل المحكم يدلّ على صفة يجب ... ^٣ مع ثبات العقل، وليس ذلك إلّا كونه عالماً، و ما ليس بعالم لا يلزم مع كمال العقل؛ لأنّه يجوز خروجه عن كونه ظاناً و معتقداً مع كمال عقله، و لا يجوز أن يكون كاتباً بليغاً، ثم يخرج من جميع ذلك مع بقاء عقله، فعلم الفرق بينهما.

١. أ: «فإن قيل» لم يقرء.

٢. أ: «وإن لم يكن» لم يقرء. ب: كان.

٣. بياض.

و أيضاً: فما طريقه الاعتقاد و الظن لا يجب اختلاله بالسكر و الجنون؛ لأنهما لا يمتعان منهما، و إنما يمتعان من العلم، و قد علمنا اختلال ...^١ الصنایع بالسكر و الجنون؛ فعلم أنه إنما كان كذلك للعلم، دون الاعتقاد و الظن.

و أيضاً: فما طريقه الظن و الاعتقاد لا يمتنع حصوله بأول ممارسة، و قد علمنا أن الصنایع يصح تعلّمها بأول الممارسة، فعلم أن ذلك لمكان العلم الذي يحتاج إلى ممارسة مخصوصة، يفعل^٢ الله تعالى عنده العلم الضروري بها.

فإن قيل: إن كان المحكم يدلّ على كون فاعله عالماً لوجب أن يدلّ المثبّج^٣ و ما ليس بمحكم على أنه ليس بعالم.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأنه عكس و العكس لا يلزم في الأدلة. ألا ترى أننا نعلم حدوث الجسم بدليل لا يتأتى في حدوث الأعراض، بل يعلم حدوثها بدليل آخر، فكذلك لا يمتنع أن نعلم أن من فعل المثبّج عالم بدليل آخر. و إنما قلنا ذلك [لأن] المثبّج يصحّ أن يفعله العالم به لغرض، و ليس كذلك المحكم؛ لأنه لا يصحّ أن يفعله إلا من هو عالم به، فإن الفرق بينهما.

و إنما يعلم في بعض الأوقات أنه ليس بعالم إذا علمنا توفر دواعيه إلى إيقاع الفعل المحكم فيتعدّر عليه، فإننا^٤ نعلم أنه ليس بعالم لمكان التعدّر، سواء وقع منه المثبّج أو لم يقع؛ لأننا لو علمنا تعدّر المحكم من ...^٥ أن يفعل فعلاً أصلاً علمنا أنه ليس بعالم، كما نعلمه غير عالم إذا فعل ما ليس بمحكم، فلا اعتبار بوقوع المثبّج، و ليس في الفعل ما يدلّ على أنه غير عالم، و لا على أنه جاهل. و قد قيل: إنه ...^٦ في بعض الأوقات بعض الأفعال على أنه جاهل. ألا ترى أنه لو قال: جيد-

١. أ، ب: يياض. ج: اختلال.

٢. أ: لم يقرء. ج: فعل.

٣. تثبج الكتاب و الكلام تثبجاً: لم يثبت؛ و قيل: لم يأت به على وجهه. و التثبج: اضطراب الكلام و تثبته. و التثبج: تثبيته الخط و تركه يانه (لسان العرب، ج ٣، ص ٢٢٠).

٤. ب: لأننا. ج: إننا.

٥. يياض.

٦. أ، ب: يياض. ج: العقل.

٧. أ، ب: وفي؛ يياض.

بكسر الجيم وتخفيف الياء - يريد بذلك^١ الإخبار عن جودة الشيء، دلّ ذلك على أنه جاهل بتلك اللغة.

فإذا تبيّن هذه الجملة ثبت^٢ أنّ الله تعالى قد فعل من الأفعال المحكمة ما يزيد على إحكام كلّ محكم من خلق...^٣ والحيوان وما فيها من بدائع الحكمة ولطيف الصنعة والتركيب العجيب وخلقة السماوات والأرض^٤ وغير ذلك من الأفعال المحكمة، وجب أن يكون عالماً.

فإن قيل: أليس قد قال بعضهم: إنّ^٥ بالسمع يعلم^٦ أنّ تأليف السماوات من فعله وكذلك تأليف غيرها، فكيف تستدلّون مع ذلك على أنّه عالم؟

قلنا: نفرض المسألة في أول حيّ خلقه الله تعالى في أنّه لا بدّ أن يكون مبيّناً بنيةً مخصوصةً، ولا بدّ أن يكون هو الفاعل لتلك البنية؛ لأنّا فرضنا أنّه أول حيّ، ويثبت بذلك غرضنا من كونه عالماً. على أنّه لا حال من الأحوال إلّا ويتجدّد من أفعاله العجيبة ما يدلّ على علمه. ألا ترى أنّه خلّق^٧ الحيوان في كلّ حيّ ما هو من جنسه من غير اختلاف في ذلك، فلا يخلق في البشر جنس البهيمة ولا يخلق في البهيمة جنس البشر، فلو لم يكن عالماً لاختلف ذلك. وكذلك خلق الثمار في كلّ إبان^٨ وفي كلّ شجرة ما يشاكلها، فلا يخلق في الكرم رطباً، ولا في النخل عنباً، ولا في غيرهما من الأشجار ما ليس من جنسها. فلو لا أنّه عالم بذلك لما وجب ذلك على وتيرة واحدة، وكان تختلف الحال فيه. وكذلك لا يخلق الثمار في الكوائين، ولا يجمد الماء في تموز وآب، فلو لم يكن عالماً لما كان ذلك^٩ كذلك.

١. أ، ب: «يريد بذلك» بياض.

٢. أ: «تبيّن هذه الجملة ثبت» بياض. ب: فإذا ثبت هذه الجهات دلّ على. ج: فإذا ثبت هذه الجملة.

٣. أ، ب: بياض. ج: «السرو السماء».

٤. ب: الأرضين.

٥. ج: - إنّ.

٦. ب: «بالسمع يعلم» بياض. ج: «يعلم» لم يقرء.

٧. ب، ج: أن.

٨. إبان الشيء: الزمان المهيئ لفعله ومجيئه (المفردات في غريب القرآن، ج ١، ص ٥٩).

٩. ج: - ذلك.

فصل: في أنه تعالى موجود

يجب أن يكون القديم تعالى موجوداً؛ لأنه متعلق بغيره لنفسه من حيث كان قادراً عالماً، و كل ما يتعلق بغيره لنفسه - إذا كان لا متعلق له سواء - فإنَّ عدمه يخرجُه من التعلُّق. و إنما اعتبرنا تعلُّقه بغيره لنفسه؛ لأنَّ ما يتعلَّق بغيره لا لنفسه لا يجب أن يمنع العدم من تعلُّقه، كما^١ أنَّ الخبر والأمر و جميع أقسام الكلام متعلِّق بغيره و مع ذلك لا يمنع عدمه من تعلُّقه. ألا ترى أنَّ عند تكامل الجملة يكون الكلام مفيداً و عند آخر جزء منه ما تقدَّم قد عُدم التعلُّق، و مع هذا يتعلَّق بالمخبر و المأمور؛ لأنَّ هذا التعلُّق ليس برافع إلى نفسه، بل هو لشئ يرجع [إلى] المواضع.

فإن قيل: ما هذا التعلُّق؟ فسروه، ثمَّ يتَّوا أنَّ العدم يمنع منه. قلنا: نريد بالتعلُّق^٢ أنَّ كونه قادراً يقتضي^٣ مقدوراً، و كذلك كونه عالماً يقتضي معلوماً، و كذلك جميع صفات أخر لها تعلُّق إلا كونه حياً موجوداً؛ فإنَّه^٤ لا تعلُّق لهاتين الصفتين. و إنما اعتبرنا أن يكون لا متعلق له سواء؛ لأنه حينئذٍ^٥ لم يمتنع أن يكون^٦ مع عدمه متعلقاً بأمر آخر، و لو لم نعتبره. فكان لقائل أن يقول: للقدرة تعلُّق^٧ بالسبب و المسبَّب معاً. فإذا وجد السبب بها^٨ لا يمتنع أن تعدم القدرة ثمَّ يوجد المسبَّب بعد عدمها^٩؛ لأنَّها متعلِّقة بأعيان كثيرة لا نهاية لها إذا اختلف الوقت و الجنس و المحل. فلو لم يحترز^{١٠} من ذلك لانتقض بما قلناه.

١. أ. ج. «كما يباح.

٢. ب. قوله: «بالتعلُّق» إلى قوله: «لقائل أن يقول للقدرة يباح

٣. أ. «أنَّ كونه قادراً يقتضي» يباح.

٤. «صفات أخر لها تعلُّق إلا كونه حياً موجوداً؛ فإنَّه يباح.

٥. أ. «يكون لا متعلق له سواء؛ لأنه حينئذٍ يباح.

٦. ج. لا متعلق سواء لأن له متعلق سواء لم يمتنع أن يكون.

٧. أ. ج. من قوله: «آخر» إلى قوله: «تعلُّق» يباح.

٨. «بعد عدمها» يباح.

٩. أ. ج. «يحترز» يباح.

والذي يدلّ على أنّ العدم يمنع من تعلّق ما هذه صفته، أنّه لو لم^١ يمنع من ذلك لوجب أن يكون الواحد ممّا يقدر على ما لا نهاية له، وأن لا يتفاضل القادرون، وأن يصحّ منا ممانعة القديم تعالى، وكلّ ذلك فاسد.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ القدر المعدومة لا نهاية لها، فلو كان عدمها لا يمنع من تعلّقها لوجب اختصاصها بنا، وذلك فاسد بما قلناه.

فإن قيل: عدم القدرة لا يمنع من تعلّقها وإنّما يمنع من اختصاصها بنا؛ لأنّها إنّما^٢ يختصنا^٣ بأن يحلّنا، والحلول لا يصحّ إلا مع وجودها، فلاجل ذلك لم يصحّ ذلك في القدرة.

قيل: مع هذا يتمّ غرضنا؛ لأنّ القدرة في الحقيقة تعلّقها بكون القادر قادراً^٤ وأن توجب^٥ له هذه الصفة، وكونه قادراً هو الذي يتعلّق بالمقدور، فقد تمّ ما قصدناه على كلّ حال.

على أنّ العدم لو لم يكن مانعاً من تعلّقها لوجب أن لا يجتمع مع العجز في العدم؛ لأنّ الضدين^٦ لا يصحّ اجتماعهما على وجه يتعلّقان؛ لأنّه كان يؤدّي إلى كون وجوب كون القادر قادراً^٧ عاجزاً. على أنّا لو قلنا: إنّها غير متعلّقة في حال عدمها، لم يزد هذا من أنّه لا يكون أحد سواء^٨ قادراً؛ لأنّ القديم تعالى لا يصحّ أن يكون قادراً بقدرة، على ما سنبيّنه إن شاء الله.

ويدلّ أيضاً على ذلك أنّا وجدنا الإرادة تتعلّق مع الوجود، وعند العدم تخرج من التعلّق، ولا وجه لخروجها من التعلّق إلاّ عدمها، فوجب أن يكون ما شاركها في العدم يمنع من تعلّقها.

وهذه الجملة تحتاج إلى بيان أربعة أشياء، منها: أنّ الإرادة متعلّقة، ثمّ إنّها تخرج من التعلّق عند العدم، ثمّ إنّ العلّة^٩ في خروجها من التعلّق عدمها، ثمّ إنّ ما شاركها في العدم يجب أن يكون حكمه حكمها.

ويدلّ^{١٠} على أنّها متعلّقة ما نعلمه ضرورة من نفوسنا أنّ أحدنا يكون مريداً لأشياء، ثمّ يخرج

٦. أ: «الضدين» بياض.

٧. أ: «قادراً» بياض.

٨. أ: «سواء» بياض.

٩. أ، ب: «ثمّ إنّ العلّة» بياض.

١٠. أ، ب: «هو يدلّ» بياض.

١. أ، ج: «لو لم» بياض.

٢. أ: «إنّما» بياض.

٣. ب، ج: يختصنا.

٤. ج: - و.

٥. أ: «و أن توجب» بياض.

عن^١ كونه كذلك إلى ضدها أو لا إلى ضدها. فلا يخلو عند خروجنا عن كوننا مرادين كون الأرادة موجودة أو معدومة. وإن كانت موجودة فلا يخلو أن تكون متعلقة بما كانت متعلقة^٢ قبل ذلك، وقد علمنا خلاف ذلك. وإن كانت متعلقة بغيره، أو خرجت مع وجودها، لأذى^٣ ذلك إلى قلب جنسها، وذلك فاسد.

فإن قيل: إنما خرجت من التعلق لتقضي مرادها. قلنا: قد لا ينقضي مرادها بأن يبدو للمريد، و مع ذلك فتخرج من التعلق.

و أيضاً: فلو كان المانع من تعلقها تقضي مرادها لأخرجها^٤ من الصفة التي معها تعلق، وهي على هذا المذهب تعلق معدومة و موجودة، و كان يجب أن يكون تقضي المراد يخرجها من العدم و الوجود معاً، و ذلك فاسد، فلم يبق بعد هذا إلا أنها عدمت. فإذا ثبت عدمها فلا يخلو أن تكون متعلقة أو غير متعلقة. فإن كانت متعلقة به أو بغيره فقد أفسدنا ذلك بتعلقها في حال الوجود، وإن كانت خرجت من التعلق ثبت ما أردناه.

فإن قيل: إنما خرجت مع العدم من التعلق لالعدمها بل لخروجها من إيجاب الصفة للمريد، أو لخروجها من الصفة التي معها تعلق.

قلنا: العدم علّة في جميع ذلك في المنع من التعلق...^٥ إيجاب الصفة للمريد، و من الصفة التي معها تعلق، فينبغي أن يجعل علّة في الجميع؛ لأنّ عند العدم [يبطل]^٦ جميع ذلك، و عند الوجود يصحّ جميع ذلك.

و على هذا يتم غرضنا من أنّ صانع العالم موجود. و إنما قلنا ذلك؛ لاشتراكه وإياها في العلّة المانعة من التعلق، و الاشتراك في العلّة مع المنع...^٧ نقض للعلّة، و ذلك لا يجوز.

و قول من قال: صحّة الفعل تدلّ على أنّ من صحّ منه الفعل قادر حيّ موجود فلا يحتاج إلى جميع ذلك، فاسد؛ لأنّ النظر في دليل واحد من وجه واحد لا يجوز أن يولد أكثر من علم واحد؛

١. أ، ب: «ثم يخرج عن» ياض. ج: «يخرج» ياض.

٢. أ، ب: قوله: «عن كونها» إلى: «كانت متعلقة» ياض.

٣. أ، ج: «لأذى» ياض.

٤. ج: «لأخرجها».

٥. ياض.

٦. ياض، و بقرينة السياق أثبتاه.

٧. ياض.

لأنه لو ولد أكثر من ذلك لم ينحصر ما يولده، وهذه العلوم متغايرة. ألا ترى أنه يعلمه موجوداً من لا يعلمه حياً، ويعلمه حياً موجوداً من لا يعلمه قادراً؟ فعلم بذلك أن هذه^١ العلوم متغايرة، وكذلك يصح أن يعلمه قادراً وإن لم يعلمه حياً موجوداً؛ إذا كان الكلام في القديم^٢ تعالى، وإنما يستحيل ذلك فينا؛ لأنه إذا علم صحة الفعل من الواحد منا فقد علم^٣ وجود... ضرورة، فلا يصح أن يعلمها قادرة ولا يعلمها موجودة؛ لأن النظر في صحة الفعل منها^٤...° و يكونها قادرة، موجودة. فأما القديم تعالى فيصح ذلك فيه على ما قلنا...^٥ من وجه واحد؛ لأنه لو نظر في دليل واحد من وجهين جاز أن...^٦ الحكم صح أن يعلمه...^٧.

وأما الذي يدل على أنه يجب أن يكون لا يزال موجوداً فهو أننا ندل على أن القديم قديم لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، و صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها. فإن قيل: إن كون الجوهر متحيزاً راجع إلى ما هو عليه في نفسه ومع هذا يخرج عنه، فهلاً جاز في كونه قديماً أن يكون مثله؟

قيل: إن من قال إن كونه قديماً راجع إلى نفسه، لا يلزمه هذا السؤال، ومن قال إنّه راجع إلى صفة النفس، يقول: إنها يجوز خروج الموصوف عنها إذا كانت مشروطة، مثل التحيز الذي هو مشروط بالوجود، فإذا عدم الشرط انتفت الصفة. فأما كونه قديماً فلا شرط له؛ لأنه الموجود في الأزل، فلا يمكن أن يشترط بشرط يصح انتفاؤه فينتفي المشروط.

و أيضاً: فقد ثبت وجوب وجوده أكثر من وقت واحد، وإذا تعدى الموجود أكثر من جزء واحد وجب أن لا ينحصر؛ لأنه لا اختصاص له بوقت دون وقت، وقد بينّا فيما تقدّم مستوفى أن القديم لا يجوز عدمه، فلا معنى لإطالته.

فإن قيل: لم لا يجوز أن ينتهي إلى حال يجب فيها عدمه؟ كما أن الصوت يجب عدمه في

٥. ج: يياض.

١. أ، ب: «قادراً فعلم بذلك أن هذه يياض.

٦. ج: يياض.

٢. أ، ب: «كان الكلام في القديم» يياض.

٧. ج: من وجه الواحد لأنه.

٣. أ، ب: قوله: «علم» إلى قوله: «في كتاب آخر إن شاء الله»

٨. ج: يياض.

غير موجود.

٩. ج: يياض.

٤. ج: يياض.

الثاني لا لعلّة، و تجري تلك الحالة مع^١ القديم تعالى مجرى ثاني حال وجود الصوت.
 قيل: هذا لا يجوز؛ لأنّ مع تعدّيه لا يجوز أن ينحصر إلّا في وجه معلوم معقول. ألا ترى أنّ
 القدرة لما تعدّت في التعلّق الوقت الواحد والمحلّ الواحد والجنس الواحد، لم ينحصر متعلّقها، و
 العلم والاعتقاد لما لم يتعدّيا المتعلّق الواحد وقف على متعلّق واحد، فعلمنا بذلك أنّ مع دفع
 المخصّص وجب تعدّيه لا إلى نهاية.

على أنّه قد دلّ الدليل على أنّ الثواب دائم لا ينقطع، و الفاعل له هو الله تعالى، فلو جاز عليه
 العدم لأدّى إلى انقطاع الثواب، و كذلك العقاب في الكفّار، و ذلك يبطل بما أجمع المسلمون
 عليه.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ ما طريقه السمع لا يمكن اعتماده في مثل هذه المسألة.
 و ذلك؛ أنّ السمع لا يجوز أن يكون دليلاً فيما يقدح الشكّ فيه في العلم بالسمع، و الشكّ في
 أنّ القديم تعالى يصحّ عدمه لا يمنع العلم بصحّة السمع؛ لأنّ الذي يحتاج إليه السمع العلم بكونه
 عالماً لنفسه و أنّه غنيّ لا يحتاج، و ذلك لا تعلّق له بهذا، فصحّ أن يعتمد على السمع في ذلك. و
 لعلنا أن نستوفي هذه المسألة فيما بعد إن شاء الله.

فصل: في أنه تعالى حيّ

الحيّ هو من لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً؛ لما هو عليه من الصفة. وهذا أولى من قول من قال: يصحّ أن يكون عالماً قادراً؛ لأنه يوهّم صحّة ذلك في المستقبل، دون أن يكون ذلك واجباً في كلّ عالم قادر. ولأنّ القديم تعالى فيما لم يزل عالم قادر. ولا يجوز أن يقال: إنّه يصحّ أن يكون كذلك، فالأسلم ما قلناه.

فإذا ثبت ذلك، فالذي يدلّ على أنّ للحيّ بكونه حيّاً صفةً هو ما علمنا أنّ هاهنا ذاتين يصحّ في إحداهما أن تكون عالمةً قادرةً، والأخرى يستحيل ذلك فيها. ألا ترى أنّ الحيّ متّاً يصحّ أن يكون عالماً قادراً، وهو على ما هو عليه، والجماد يستحيل أن يكون كذلك، وهو على ما هو عليه؟ فلا بدّ من أن يكون بينهما فرق، وتسمّى أهل اللغة من كان على هذه المفارقة بأنّه حيّ.

فإن قيل: يلزم على هذا أنّ من يصحّ كونه حيّاً أن يكون مختصّاً بصفة أخرى لأجلها صحّ فيه ذلك، دون من يستحيل أن يكون حيّاً؛ لأنّ الجماد - وهو على ما هو عليه - يستحيل أن يكون حيّاً، ويصحّ ذلك فيمن هو مختصّ ببنية مخصوصة.

قيل: كذلك نقول بأنّه لا بدّ أن يختصّ من يصحّ فيه أن يكون حيّاً بأمر ليس لمن يستحيل ذلك فيه، وذلك الأمر هو البنية المخصوصة التي يحتاج كون الحيّ متّاً حيّاً إليها، وقدّر من الرطوبة واليبوسة ومخارق الروح فيه، ومن لا يكون كذلك يستحيل فيه كونه حيّاً.

ولا يلزم أن يكون ذلك صفةً راجعةً إلى الجملة؛ لأنّ الحكم ليس برافع إلى الجملة. ألا ترى أنّ من يصحّ أن يكون حيّاً ليس بجملة؛ لأنّ بالحياة يدخل في كونه^١ جملةً، فلا يجب أن يكون المصحّ له أمراً راجعاً إلى الجملة. وليس كذلك من يصحّ أن يكون عالماً قادراً؛ لأنّ من يصحّ

ذلك فيه جملة محتاج إلى مصحح راجع إلى الجملة، فبان الفرق بينهما.

وليس لأحد أن يقول: إن الواحد منا كما لا يكون عالماً قادراً إلا وهو حي، فكذلك لا يكون حياً إلا وهو جسم مبني بنية مخصوصة، فقولوا: إن كل حي لا بد أن يكون مبنياً كذلك.

وذلك؛ أن الواحد منا لم يكن جسماً مبنياً من حيث كان حياً، فلا يلزم أن يكون كل حي كذلك، وليس كذلك كونه عالماً قادراً؛ لأن كونه عالماً قادراً هو الذي احتاج إلى كونه حياً، فلاجل ذلك وجب في كل عالم قادر أن يكون حياً.

و كيف يجوز أن يكون المصحح لكونه قادراً عالماً كونه جسماً مبنياً ضرباً من البنية والجسمية، والبنية المخصوصة أمر يرجع إلى المحل، وصحة كونه عالماً قادراً حكم راجع إلى الجملة، وقد يتنا أن ما يرجع إلى الجملة لا يجوز أن يصححه ما يرجع إلى المحل، كما أن ما يختص به زيد من الحكم لا يجوز أن يصححه أمر عليه عمرو.

فإن قيل: لم احتاج الواحد منا إلى كونه جسماً مبنياً إذا كان حياً؟

قيل: لأنه لا يكون حياً إلا بحياة، والحياة لا بد أن يختص به، واختصاصها به لا يكون إلا بالحلول فيه، ولا يصح حلول الحياة في الجزء المتفرد، ولا فيما له صفة الجماد، فاحتاج عند ذلك إلى أن يختص بنية مخصوصة، فمن هو حي لنفسه لا يحتاج إلى كونه جسماً. ولو صح في الواحد منا أن يكون حياً لنفسه أو بحياة لا تحله لم يجب أن يكون جسماً مبنياً، لكن ذلك محال.

فإن قيل: فقولوا أيضاً: إن العالم القادر منا إنما احتاج إلى أن يكون حياً من حيث كان عالماً بعلم وقادراً بقدرة، والعلم والقدرة هما المحتاجان إلى الحياة، فمن هو قادر لنفسه وعالم لنفسه لا يحتاج إلى كونه حياً.

قيل: إذا ثبت أن كونه عالماً قادراً هو الذي يحتاج إلى كونه حياً دون العلم والقدرة، بطلت هذه الشبهة.

والذي يدل على ذلك أن صحة كونه عالماً قادراً حكم راجع إلى الجملة، فينبغي أن يكون المصحح له أمراً راجعاً إلى الجملة، والعلم والقدرة وجودهما راجع إلى المحل، فلا يجوز أن

يكون المصحح لهما راجعاً إلى الجملة.

و أيضاً: فَإِنَّ يد الإنسان إذا كانت متصلة به فهي من جملة العالم القادر؛ بدلالة أنه يصح أن يدرك بها و يتدنى الفعل فيها و يفعل بها الأفعال المحكمة، فإذا بانت خرجت من جملة الحي؛ لأنه لا يدرك بها، وإذا خرجت من جملة الحي خرجت من جملة القادر العالم، وإن كان العلم باقياً في قلبه.

فأما الفعل فيمكن أن يقال: إنما لم يصح أن يفعل فيها؛ لأن ما كان فيها من القدر قد بطلت بالينونة، فلاتقاء القدرة لم يصح الفعل فيها، دون خروجها من جملة الحي، لكن ذلك في العلم واضح؛ لأنه باق في القلب.

فإذا ثبت ذلك بان أن كون العالم القادر هو المحتاج إلى كونه حياً، دون العلم والقدرة، و في ذلك ثبوت كل عالم قادر حياً.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفرق الذي ذكرتموه يستند إلى حصول العلم والقدرة، دون حصول صفة أخرى؟

قيل: القدرة و العلم يوجبان كونه عالماً قادراً، و الصفة غير الإيجاب. ألا ترى أن الواحد منّا يصح أن يعلم ما ليس هو عالماً به من الطب و الهندسة، و الجماد لا يصح ذلك فيه، مع انتفاء العلم بذلك عنا و عن الجماد، مع حصول الفرق بيننا و بين الجماد؟ فلم بذلك أن المصحح غير الموجب.

فإن قيل: أليس القديم تعالى بوجوب كونه عالماً قادراً يستغني عن موجب لهاتين الصفتين من العلم والقدرة؟ فهلاً وجب أن يستغني عن مصحح لهما؟ لأن الموجب أكد من المصحح. فإذا كان مع تأكيد الموجب قد استغنى القديم عنه لوجوب الصفة له، فإن يستغني عن مصحح له أولى. و هذا السؤال أشد ما يسأل في هذه المسألة.

فالجواب عنه: أن الموجب بخلاف المصحح؛ لأنه لا يتمتع أن تجب الصفة، فتستغني عن موجب هو علة، و يستند إلى مقتض آخر من صفة أو ذات. و لا يجوز أن يكون لها مصحح، فيرتفع المصحح و تصح الصفة؛ لأن ذلك ينقض كونه مصححاً؛ لأن معنى المصحح هو أنه إذا حصل صحت الصفة، و إذا ارتفع استحالت، و ليس كذلك الموجب؛ لأن الموجب متى حصل

أوجب الصفة، فإن ارتفع لم يجب ارتفاع الصفة إذا كان هناك ما يقوم مقامه. ألا ترى أن كون الواحد منّا قادراً عالمًا يحصل عند العلم والقدرة، ثم يرتفع العلم والقدرة في القديم مع ثبوت الصفتين فيه؛ لإسنادهما إلى صفته الذاتية، أو إلى الذات بلا واسطة، على الخلاف فيه.

و أيضاً: فإن المتحرك إنما يجب كونه كذلك عند وجود الحركة، وهي الموجبة له، ويستغني عن حركة أخرى؛ لوجوب الصفة عند الحركة الأولى، ولا يستغني عن المصحح الذي هو التحير، بل لا بد من كونه متحيراً، فإن خرج عن كونه متحيراً خرج عن كونه متحركاً. فعلم بجميع ذلك الفرق بين المصحح والموجب.

وقد كان رحمه الله و قدس روحه و نور ضريحه يعتمد السمع في أن القديم تعالى حي و هو موجود، و يعول فيهما على إجماع الأمة، و قد أجمعوا على كفر من خالف في ذلك، و لا يفتقر العلم بصحة السمع إلا إلى كونه عالمًا بجميع المعلومات، و أنه غني غير محتاج. و إذا ثبت هاتان الصفتان أمكن أن يعرف باقي الصفات بالسمع. و هذه الجملة كافية في هذا الباب.

فصل: في أنه تعالى مدرِكٌ للمدركات، سميعٌ بصيرٌ

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء؛ أحدها: أنَّ للمدرك بكونه مدرَكًا صفةً زائدةً على كونه حيًّا عالمًا وغير ذلك من الصفات المعقولة، ثمَّ يتبيَّن أنَّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيًّا، دون الإدراك - على ما يذهب إليه كثير من الناس - ثمَّ يتبيَّن أنَّ القديم تعالى إذا كان حيًّا وجب أن يكون مدرَكًا، ثمَّ يتبيَّن بعد ذلك فائدة قولنا سميعٌ بصيرٌ، وغير ذلك من العبارات التي تطلق في هذا الباب. ونحن نبيِّن جميع ذلك إن شاء الله.

أما كون المدرِك مدرَكًا، فمما يجده الواحد ممَّا من نفسه ضرورةً، ولا شيء أبلغ ممَّا يعلمه الإنسان من نفسه ضرورةً، وإنَّما تشبّه هذه الصفة بغيرها من الصفات ممَّا هي طريق إليها أو هي موجبة عنها، فأما غيرهما فممَّا لا شبهة فيه. والأوّل كونه عالمًا؛ لأنَّ الإدراك طريق العلم في العاقل، والثاني كونه حيًّا؛ لأنَّه الموجب للإدراك.

وإنَّما ادّعينا العلم الضروري بهذه الصفة؛ لأنَّ الواحد ممَّا يفرق بين أن يكون بحضرته جسم كثيف يشاهده أو أصوات رائحة يدرکہا، وبين أن لا يكون كذلك. ويجد في الأوّل نفسه على أمر لا يجدها إذا زال ذلك، فلا بدّ من صفة، فإذا بيّنا أنَّ هذه الصفة أمر زائد على الصفات التي ذكرناها ثبت ما أردناه.

والذي يدلّ على ذلك أنّه قد ثبت كونه عالمًا، ولا شيء أبلغ في تمييز إحدى الصفتين من الأخرى من انفراد كلّ واحدة منهما عن صاحبها طرداً وعكساً. ولو سلّم انفصال إحدهما عن الأخرى في إحدى الطريقتين كان كافياً.

[في أن العلم غير الإدراك]

والذي يدلّ على ثبوت كونه عالمًا من دون الإدراك، أنَّ الواحد ممَّا يعلم الصوت بعد تقضّيه، كما يعلمه في حال إدراكه، ومع هذا يفرق بين حال الإدراك وبين ارتفاع الإدراك، مع حصول العلم في الموضعين، وكذلك يعلم ما كان بالأمس ممَّا كان مدرَكًا له، وإن لم يجد نفسه على ما

كان يجدها عليه بالأمس. و أيضاً: فإنَّنا نعلم الألم في جسم غيرنا، ولا نجد كوننا مدركين، مع نفور نفوسنا عنه في الحالين.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّنا لا نقول إنَّ كلَّ إدراك علم، بل العلم إذا كان من جهة الحاسة سَمِيناً إدراكاً، وإذا كان عن غير جهة الحاسة لا يسمَّى بذلك.

وذلك: أنَّه ليس كلامنا في إطلاق التسمية، بل نحن فيما يرجع إلى المعنى، والعلمان إذا تعلَّقا بمعلوم واحد على وجه واحد في وقت واحد وطريقة واحدة، كانا مثلين، وإذا كان كذلك كان العلمان المتعلَّقان بهذا المدرَك مثلين، فكان يجب أن لا نجد الفرق بينهما.

ويمكن أن يقال على ذلك: إنَّه قد تغاير وقتاهما، فهما مختلفان. و أكد من ذلك أن يقال: إذا شاهدناه علمناه مفصلاً، فإذا لم نشاهده علمناه على طريق الجملة، كما نعلمه بالخبر.

والجواب المعتمد عن ذلك أن يقال: كون العالم عالماً ممَّا لا يجده الإنسان من نفسه أصلاً، وهل يجد كونه معتقداً؟ فيه خلاف، والأقوى أنَّه لا يجده. فإذا كان كذلك و كان كون المدرَك مدرَكاً ممَّا يجده من نفسه وجب أن يكون ذلك غير كونه عالماً.

فإن قيل: أليس يفرق الإنسان بين ما يعلمه ضرورةً وبين ما يعلمه استدلالاً؟ ولا فرق بينهما إلَّا لاختلاف الطريقتين.

قيل: الفرق في ذلك لا يرجع إلى اختلاف العلمين، بل إلى أنَّ ما يعلمه ضرورةً لا يمكن دفعه عن نفسه، و ما يعلمه استدلالاً يمكن ذلك فيه، فلاجل ذلك قرَّح.

فإن قيل: أليس الواحد ممَّا يفرق بين ما يشاهده وبين ما يعلمه عند سماع المتواترين، وإن كان العلمان ضروريين؟

قلنا: أمَّا على مذهبنا- في أنَّ العلم بمخبر الأخبار ليس بضروريٍّ- لا يلزم عليه ذلك، لكن لو سلَّمنا ذلك قلنا: الفرق بينهما أنَّ ما يشاهده يعلمه ضرورةً تفصيلاً، وإذا علمه بالتواتر علمه على طريق الجملة، و فرق بين علم التفصيل و علم الجملة.

فأمَّا ثبوت الإدراك مع عدم العلم، فهو أنَّ النائم يدرك الألم بقرص البراغيث^١ وغيرها، و

لأجل ذلك يكون سبباً لاتنباهه، ومع هذا فلا يعلمه؛ لأنه لو علمه لَمَيَّرَه ولم يشكَّ في جهات حصوله، ولهذا ربما تصوّر أنه يراه في المنام.

و أيضاً: فالنوم ينافي العلوم، فكيف يثبت معه العلم بما أدركه؟

فعلم بجميع ذلك أن العلم غير الإدراك.

[في أن العلم غير الحياة]

فأما الذي يدلّ على أنه أمر زائد على كونه حياً هو أنه قد يكون حياً وإن لم يكن مدرّكاً، فلو كان هو هو لما كان كذلك.

و أيضاً: فكونه مدرّكاً متجدّد، و كونه حياً غير متجدّد، و محال أن تكون الصفة المتجدّدة هي التي لا تتجدّد.

و أيضاً: فكون الحيّ حياً لا يجده الإنسان من نفسه، وإنما يعلمه بدليل، و كونه مدرّكاً ممّا يجده الإنسان من نفسه، و محال أن يكون أحدهما هو الآخر.

فأما غير هاتين الصفتين، فلا يشتبه به كونه مدرّكاً من كونه قادراً و مريداً و كارهاً و ظاناً و مشتتاً و نافراً و ناظراً و غير ذلك؛ لأنه يكون على جميع هذه الصفات، و لا يجد نفسه عليها، فعلم أن الإدراك صفة زائدة على جميع ذلك.

و أما الذي يدلّ على أن المقضي لهذه الصفة كونه حياً، هو أن الواحد ممّا متى كان حياً لا آفة به و حواسه صحيحة و الموانع المعقولة مرتفعة و وُجد المدرك، لا بدّ أن يكون مدرّكاً، و العلم بذلك ضروريّ، فلا يخلو أن يكون المقضي لذلك وجود الإدراك، أو وجود المدرك، أو حصول الشرايط، أو ارتفاع الموانع، أو كون الحيّ حياً.

و لا يجوز أن يكون الموجب لهذه الصفة وجود معنى هو الإدراك؛ لأنّ المعنى لا يخلو من أن يكون متولّداً عن فتح البصر و الحاشية، أو حاصلأ من فعل الله سبحانه تعالى، إما وجوباً أو بالعادة. و لا يجوز أن تكون الحاشية مولدة له؛ لأنّ الإدراك لو كان معنى لكان محلّه القلب، و الحاشية لا يصحّ أن تولّد في القلب؛ لأنه لا مماسة بينهما. و لا يصحّ أن يولد الاعتماد في غير محلّه إلا إذا كان بينه و بين المحلّ الذي يولد فيه مماسة له أو لِمَا ماشه، و ذلك مرتفع هاهنا.

فأما فتح البصر فهو حركته، و لا يجوز أن تكون الحركة مولدة في غير محلّها؛ لأنها الكون

عقيب ضده، والكون لا يولد إلا فيما يجاوره، فيولد التأليف. على أنه قد لا يفتح العين ولا يحركها، بأن يكون شاخصاً فيوجد بحذائه مدرك فيدركه، فلو كان معنى لما صح ذلك. فإن قيل: يولد فيه من يحضر المدرك.

قيل: لا يصح أن يولد الغير في غيره معنى إلا باعتماد عليه أو على ما يماثسه، ونحن نعلم أنه قد يحضر المدرك من لا يعتمد عليه أصلاً، فيبطل ما قالوه.

فأما من قال: هو فعل الله تعالى وجوباً؛ من حيث إن المحل إذا احتمل الشيء لا يخلو منه إلا إلى ضده، فلو لم يوجد فيه الإدراك لوجد ضده، ولو وجد ضده لخرجت الحاسة من الصحة. قيل: هذا أصل غير مسلم، بل عندنا يجوز أن يخلو المحل مما يحتمله، فلا يصح ما قالوه. على أنه إنما يجب أن لا يخلو مما يحتمله إلا إلى ضده إذا كان له ضد، فمن أين لهم أن للإدراك ضدّاً؟ وفساد الحاسة ليس بضدّ للإدراك؛ لأنّ ذلك يختصّ المحلّ، والإدراك يختصّ الجملة، فلو كان معنى لكان ضده أيضاً يختصّ الحي، وذلك فاسد.

ولا يجوز أن يكون الموجب لهذه الصفة وجود المدرك، لأنّ وجود المدرك أمر منفصل من المدرك، فلا يجوز أن^١ يوجب كونه على صفة. وكان يلزم لو وجد معنيان ضدّان أن يكون على صفتين ضدّين، وذلك باطل.

وأما الشروط الذي يقف الإدراك عليها فأحكامها كلّها راجعة إلى محلّها، فلا يجوز أن توجب صفة راجعة إلى الجملة.

وارتفاع الموانع المرجع به إلى النفي، والنفي لا يجوز أن يوجب صفة الحي؛ لفقد الاختصاص.

[في شروط الإدراك]

فإن قيل: ما شروط الإدراك؟ وهل هي عاقبة في جميع المدركين أم هي خاصة في بعضهم؟ قلنا: شروط الإدراك على ضربين، أحدهما عام في جميع المدركين، قديم ومحدث، وهو وجود المدرك؛ من حيث إن عدم المدرك يمنع من إدراكه، فجرى مجرى عدم المقدور في أنه

شرط في كلّ قادر في صحّة كونه قادراً عليه.

وما عدا ذلك فشروط في من كان رائيّاً بحاسة، دون من كان مدرّكاً لا بحاسة، وهي: أن تكون المرئيّ أو محلّه مقابلاً أو في حكم المقابل، ولا يكون بينه وبينه حائلٌ ولا بُعدٌ مفرط ولا قرب مفرط، ولا يكون فيه لطافة مفرطة، كالجُزء الواحد والأجسام الشفّافة؛ لأنّ هذه الشروط كلّها مشروطة فيمن كان رائيّاً بحاسة، فأما من كان رائيّاً لا بحاسة فلا يحتاج إلى جميع ذلك، ويجري ذلك مجرى حاجة القادر بقدرة في كثير من أفعاله إلى آلات مخصوصة، لها تركيبات مخصوصة، لا يحتاج إليها القادر لنفسه.

ولا يجوز أن يكون ذلك المعنى يفعله الله تعالى بالعادة؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز أن لا يفعله، ولو لم يفعله أذى إلى تجويز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة كالقيلة وغيرها والأصوات الذائعة وغير ذلك، ولا ندرّكها مع صحّة حواسنا وارتفاع الموانع، وفي تجويز ذلك الذهاب إلى قول السوفسطائية^١.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ العادة فيه مستمرة، كما هي مستمرة في أشياء كثيرة.

[لأنّه] قيل: كان ينبغي أن يجوز انحرافها في بعض المواضع النائية، فنصدّق من يخبرنا أنّ هاهنا أقواماً حواسهم صحيحة، وبين أيديهم أجسام كثيفة وأصوات وأرايح وغير ذلك، ومع ذلك لا يدركونها، وفي علمنا كذبٌ من قال ذلك دليلٌ على بطلان ما قالوه.

فلم يبق بعد فساد هذه الأقسام إلّا القول بأنّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيّاً؛ لأنّ كونه مدرّكاً قد يحصل مع فقد كلّ صفة يشار إليها، سوى كونه حيّاً.

وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون تعالى مدرّكاً؛ لأنّا قد بينّا أنّه حيّ، والآفات والموانع لا يجوز عليه، فإذا وجدت المدرّكات وجب كونه مدرّكاً.

ولا يلزم إذا وصفناه بأنّه مدرّك أن نصفه بأنّه شامٌّ أو ذائق؛ لأنّ الشّمّ والذوق ليسا بعبارة عن

١. هم الذين شكوا في وجود الحقائق، وقالوا: إنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد، وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها، وكانوا يستخدمون مقدمات خاطئة ليتوصلوا بها إلى نتائج الغرض منها إسكات الخصم. ومن أشهر رجالهم بروتاجوراس المتوفى ٤١٠ ق.م، ومعاصره جورجياس المتوفى عام ٣٨٠ ق.م. راجع عنها: الفصل لابن حزم، ج ١، ص ١٨-١٩؛ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص ٣٤٠-٣٤١.

الإدراك أصلاً، وإنما يفيدان تقريب الجسم المشموم والمذوق إلى حاسة الشمّ والذوق، ولهذا يقولون: شممْتُ فلم أجد له رائحةً، ودُقْتُه فلم أجد له طعماً، فيثبتون الشمّ والذوق وينفون الإدراك، فلو كانا يفيدان الإدراك لكان ذلك متناقضاً، كما لو قال: أدركته فلم أدركه.

والقديم تعالى لا يجوز عليه ذلك؛ لأنه يدرك لا بحاسة. فأما قولنا: سمع بصير، فإنه يفيد أنه تعالى على صفة يجب أن يسمع المسموعات ويصر المبصرات - إذا وجدت - وهذا يرجع إلى كونه حياً لا آفة به، وليس بصفة زائدة على ذلك؛ بدلالة أنها لو أفادت صفة زائدة على ذلك لجاز أن يحصل حياً لا آفة به ولا تحصل تلك الصفة، فلا يكون سمياً بصيراً، وقد علمنا خلافه. وإذا أفاد ما قلناه وجب وصف القديم تعالى بهما. ووجب وصفه بهما فيما لم يزل؛ لثبوت كونه حياً فيما لم يزل، والآفات مستحيلة عليه.

فأما سامع ومبصر، فإنهما يفيدان كونه مدركاً للمسموعات والمبصرات، ولا يجوز وصفه تعالى بذاك إلا بعد وجود المسموعات والمبصرات، كما لا يجوز وصفه بالإدراك إلا بعد وجود المدرك.

فصل: في كونه تعالى مريداً

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أمور، أولها: معنى قولنا مريد، والثاني: أنَّ الواحد ممَّا له بكونه مريداً صفةً زائدةً على سائر صفاته، والثالث: أنَّه مريد لمعنى، والرابع: أنَّ القديم تعالى مريد، والخامس: إفساد جميع الأقسام التي يمكن إسناد هذه الصفة إليه إلا كونه مريداً بإرادة محدثة لا في محلّ. فأما المريد، فمعناه: هو من كان على صفةٍ لأجلها يصحّ منه إيقاع مقدوره على وجه، مع جواز وقوعه على غيره من الوجوه، أو خالياً من كلّ وجه، أو يتقدّر ذلك فيه. وإنّما اعتبرنا التقدير في هذا الباب؛ لأنّ ما لا يقدر عليه من مقدور غيره لا يصحّ ذلك فيه، وإن كان مريداً له، لكن لو كان مقدوراً له لصحّ ذلك فيه، فالتقدير كافٍ في هذا الباب.

وبذلك أيضاً ينفصل من الإرادة المتعلّقة بمجرّد الحدوث؛ بأنّ نقول: لو كان الحدوث وجهاً زائداً لكان المؤثّر فيه الإرادة، دون غيرها من الصفات، وليس المريد ممّن فعل الإرادة؛ بدلالة أنّه قد يعلم المريد مريداً ممّن لا يعلم الإرادة - لا على جملة ولا على تفصيل - من نفاة الأعراس، و الأسماء المشتقة من الأفعال لا يصحّ أن يعلمها إلا ممّن عرّف الفعل، إمّا على جملة أو على تفصيل، كالضارب والقائل والمتكلّم وغير ذلك، فبان بذلك صحة ما قلناه.

[في أنّ للمريد بكونه مريداً صفةً]

فأما الدليل على أنّ للمريد بكونه مريداً صفةً، هو أنّنا نعلم ضرورةً من نفوسنا أنّا إذا دعانا الداعي إلى فعلٍ من الأفعال، وقد تساوت جملة من الأفعال في باب العرض، من الطعام المخصوص أو الدراهم المتساوية في جميع الصفات، فإذا فعلنا واحداً منها وجدنا نفوسنا على أمرٍ لم نكن نجاهه قبل ذلك، فمن دفع ذلك لا يحسن مكالمته؛ لأنّ العلم بذلك ضروري، وكذلك قد يعلم أحدنا مثل ذلك من غيره؛ لأنّه قد يضطرّ إلى قصد غيره بخطابه وأنّه يريد دون غيره، فدفع ذلك غير ممكن.

فإذا بيّنا أنّه لا يرجع ذلك إلا إلى ما قلناه من الصفة ثبت ما أردناه. ولا يجوز أن يرجع ذلك

إلى شيء من صفات الحيّ - سوى ما قلناه - من كونه قادراً و مشتهياً و نافراً و ناظراً و ظاناً؛ لأنّه فقد يكون على جميع هذه الصفات، و لا يجد نفسه على ما قلناه. فلو كان لشيء من ذلك لوجد نفسه عليه قبل ذلك، و قد علمنا خلافه.

و أمّا كونه عالماً فمما لا يجده من نفسه بلا خلاف، و كونه معتقداً الصحيح فيه أنّه لا يجده من نفسه، فإذا لم يجد ذلك من نفسه فما يجد من نفسه يجب أن يكون غيره. على أنّ علمه بذلك فقد^١ يتساوى فيه أشياء كثيرة و يتساوى دواعيه، ثمّ يجد لنفسه مع بعض الأفعال ما لا يجده مع البعض الآخر، فعلمنا أنّه أمر زائد على العلم.

و أيضاً: قد يتّأّن الواحد ممّا يضطرّ إلى قصد غيره بكلامه، و لا يضطرّ إلى كون غيره عالماً و لا معتقداً، و إنّما يعلم غيره عالماً في بعض الأوقات بدليل، و هو أن يراه يقع منه الأفعال التي لا تقع إلّا من عالم، فيعلم حينئذ أنّه عالم، و العلم بكون غيره قاصداً ضروريّ على ما بيّناه.

و أقوى ما يسأل على هذا أن يقال: الإرادة تابعة للداعي، فلا بدّ أن يكون الفعل الذي تناوله الإرادة أن يكون قد دعاه الداعي إليه حتّى يريده، فذلك العلم المخصوص هو الإرادة.

و الجواب عن ذلك أن يقال: الداعي على سبيل الجملة إلى الأكل كاف في هذا الباب، و يقع القصد إلى بعض ما تناوله داعي الجملة، فيتخصّص به، و لا يحتاج إلى داعٍ مخصوص. و متى قيل: يحتاج إلى داعٍ مخصوص فقد سئوا الإرادة داعياً، و لا مشاحة في العبارة.

و ليس لهم أن يقولوا: أليس في مقدوره أمثال هذه الإرادة؟ فلمّ اختار بعضها دون بعض؟ فان قلت: الإرادة الأخرى، فالكلام فيها كالكلام في الإرادة الأولى، و يؤدّي إلى وجوب فعل الإرادات لا نهاية لها، و ذلك محال، أو يقولوا: يفعل بعضها لمكان الداعي، قيل في الفعل مثله أنّه يفعل بعضه دون بعض لمكان الداعي، و لا يحتاج إلى الإرادة.

و ذلك؛ أنّ الداعي يدعو إلى الفعل دون الإرادة؛ لأنّ الغرض فيه دونها، و إنّما يفعل الإرادة تبعاً للمراد، فلا يلزم على ذلك إرادة الإرادة؛ لأنّ الداعي لا يدعو إلى فعل الإرادة. و كيف يدعو الداعي إلى فعل الإرادة، و الإرادات لا تنفصل له حتّى يدعو الداعي إلى بعضها دون بعض، فبان فساد ما سألوأ عنه.

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّ لِلْمَرِيدِ بكونه مريداً صفةً أَنَّهُ قد يخبر الواحد مَتَا و يَأْمُرُ، و الخبر لا يكون خبراً إِلَّا بِإِرادَةِ كونه خبراً؛ بدلالة أَنَّهُ يوجد الصيغة بعينها فلا يكون خبراً، و كذلك الأمر توجد صيغته و لا يكون أمراً، و إِنَّمَا يكون أمراً إِذَا أَرَادَ المأمورُ به، فلو لم يكن مريداً لما صحَّ أَن يكون مخبراً و لا آمراً.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ زَعَمْتُمْ أَنَّ نَفْسَ مَا يَقَعُ خَبَرًا و أَمْرًا كَانَ يَجُوزُ أَنْ يَقَعُ غَيْرَ خَبَرٍ و لَا أَمْرٍ؟ فَعَلَيْهِ بِنَيْتِ الكلام، و مَا أَنْكَرْتُمْ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُهُ فَلَا يُلْزَمُ مَا قَلْتُمُوهُ؟

قُلْنَا: لَوْ كَانَ غَيْرُهُ لَمْ يَخْلُ أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ أَوْ خِلَافَهُ. و لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خِلَافَهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَفَضَّلْنَا بَيْنَ الصَّيغَتَيْنِ بِالْإِدْرَاكِ؛ لِأَنَّ الصَّيْغَةَ مُدْرَكَةً، فَلَمَّا اشْتَبَهَتْ عَلَى الْحَاسَةِ و لَمْ نَجِدْ بَيْنَهُمَا فَرْقًا عَلِمْنَا أَنَّهُمَا لَيْسَا مُخْتَلِفَيْنِ.

و لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ و هُوَ غَيْرُهُ؛ لِأُمُورٍ، أَحَدُهَا: أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ طَرِيقٌ إِلَى الْفَصْلِ بَيْنَهُمَا، و إِلَّا لَمْ يَحْسُنْ مِنْهُ الْإِخْبَارُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَصِدَ الْإِخْبَارُ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ لَمْ يَأْمَنْ أَنْ يَقَعُ مِنْهُ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ، و فِي عِلْمِنَا بِحَسَنِ ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى بَطْلَانِ مَا قَالُوهُ.

و أَيْضاً: لَوْ كَانَ غَيْرُهُ لِلزَّمْنِ أَنْ يَكُونَ جِنْسٌ مِنْ يَقْدَرُ عَلَى الْإِخْبَارِ عَنْهُ مِنَ الزَّيْدِيِّينَ مُتَنَاهِياً لِتَنَاهِي قُدْرَةِ؛ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ الْوَاحِدَةَ لَا تَتَعَلَّقُ فِي الْوَقْتِ الْوَاحِدِ مِنَ الْجِنْسِ الْوَاحِدِ فِي الْمَحَلِّ الْوَاحِدِ بِأَكْثَرِ مِنْ جُزْءٍ وَاحِدٍ؛ لِأَنَّهُ لَوْ تَعَلَّقَتْ بِأَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ لَأَدَّى إِلَى تَعَلُّقِهَا بِمَا لَا يَتَنَاهَى؛ لِفَقْدِ الْاِخْتِصَاصِ، و فِي عِلْمِنَا بِأَنَّهُ لَا عِدَدَ مِنَ الزَّيْدِيِّينَ إِلَّا و أَضْعَفُ الْقَادِرِينَ يَقْدَرُ عَلَى الْإِخْبَارِ عَنْهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ نَفْسَ مَا يَقَعُ خَبَرًا عَنْ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ كَانَ يَصَحُّ أَنْ يَقَعُ خَبَرًا عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ، و إِنَّمَا اخْتَصَّ بِهِ لِمَكَانِ الْقَصْدِ.

و لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِذَا تَغَايَرَ الزَّيْدِيُّونَ جَرَى ذَلِكَ مَجْرَى تَغَايَرِ الْمَحَالِّ، فَلَا يَنْحَصِرُ. و ذَلِكَ؛ أَنَّ مَحَلَّ الْكَلَامِ لَيْسَ هُوَ مَا تَنَاولَهُ، و إِنَّمَا مَحَلُّهُ اللَّسَانُ، و مَحَلُّ الزَّاي و الْبَاءِ و الدَّالِّ وَاحِدٌ فِي سَائِرِ الزَّيْدِيِّينَ، فَيَجِبُ أَنْ لَا يَتَعَلَّقُ إِلَّا بِقُدْرَةِ، و قَدْ عَلِمْنَا خِلَافَهُ.

و لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: الْمُؤَثَّرُ فِي ذَلِكَ عِلْمُهُ أَوْ اعْتِقَادُهُ.

و ذَلِكَ؛ أَنَّ الْعِلْمَ يَتَنَاولُ الشَّيْءَ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، و لَا يَجْعَلُهُ عَلَى مَا هُوَ بِهِ. و يَحْتَاجُ أَنْ تُثَبِّتَ الصَّيْغَةُ أَوَّلًا- خَبَرًا أَوْ أَمْرًا- حَتَّى يَتَعَلَّقَ بِهِ الْعِلْمُ.

هذا إذا أريد أن علمه تعلّق بكونه خبراً أو أمراً. فأما إن أريد أنه يعلم الصيغة أو المخبر عنه، قيل: قد يعلم جميع ذلك ولا يكون مخبراً ولا أمراً.

فأما غير ذلك من الصفات فلا يجوز أن يؤثر في ذلك؛ لأنه يثبت جميع الصفات المعقولة و تقع معها الصيغة تارة خبراً وأخرى غير خير، فعلم فساد ذلك.

فإذا ثبت أن للمريد بكونه مريداً صفةً زائدةً على صفاته المعقولة، فالذي يدلّ على أنها لمعنى، هو أنها يتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد، وأحواله على ما كانت عليه، فوجب أن يكون لمعنى كسائر الأعراس.

ولا بدّ أن يختصّ به ذلك المعنى؛ لأنه لو لم يختصّ به لم يكن بأن يوجب كونه مريداً أولى من غيره.

ولا يمكن أن يختصّه إلا بأن يحلّه أو يحلّ بعضه. وحلولها في جميعه لا يمكن؛ لأنّ ذلك محال، وحلولها في بعضها هو الواجب. فلا بدّ أن يكون ذلك المحلّ مبنياً بنية زائدة على الأطراف، كاليد والرجل؛ لأنّ من المعلوم ضرورة أنّ الواحد ممّا لا يجد نفسه مريداً من ناحية يده ولا رجليه.

فإذا بطل ذلك فالعلم بمحلّها بعينه طريقه السمع، وأجمع المسلمون على أنّ محلّ العلم والإرادات القلب، وفي القدماء من قال محلّ جميع ذلك الدماغ. والذي يعلم بالعقل أنّه من ناحية قلبه يجد ذلك، فأما محلّه على اليقين، فلا يعلم إلاّ سمعاً.

فإذا ثبت أنّ الواحد ممّا يريد بإرادة تحلّه احتجنا أن نبين أنّ القديم تعالى مريد، وقبل ذلك نحتاج أن ندلّ على أنّ هذه الصفة صحيحة عليه غير مستحيلة.

والذي يدلّ على ذلك هو أنّ المصحّح لكون المريد مريداً هو كونه حيّاً، و كونه حيّاً حاصل فيه تعالى، فوجب أن يصحّ كونه مريداً.

فإن قيل: لو جاز هذا لجاز لقاتل أن يقول: إنّ المصحّح لكونه مشتتياً و نافراً هو كونه حيّاً، فوجب أن يصحّ ذلك في القديم.

وذلك؛^١ أنا لا نسلم أن المصحح لكونه مشتتاً وناقضاً كونه حياً، بل نقول: المصحح لذلك كونه جسماً، والحياة شرط في صحة وجود الشهوة والنفار، وليس كذلك كونه مريداً؛ لأن المصحح له كونه حياً لا غير. على أنه قد ثبت استحالة الشهوة والنفار عليه تعالى - على ما ندلّ عليه فيما بعد - فكيف يكون كونه حياً مصححاً له؟

وهكذا إذا قيل: المصحح لكونه جاهلاً أو عاجزاً كونه حياً، قلنا: لا نسلم ذلك، بل المصحح لهما ثبوت كونه عالماً وقادراً على وجه كان يجوز أن لا يثبت، والقديم تعالى يجب أن يكون عالماً وقادراً، فلا يجوز أن يكون المصحح للعجز والجهل كونه حياً. على أننا لو سلمنا أن المصحح لهما كونه حياً، وقد سلم لنا كونه عالماً قادراً لنفسه، وأنه لا يجوز خروجه عنهما^٢، فلا يضرنا ذلك، وإن كان الأول هو المعتمد.

فإذا ثبت أنه تعالى يصح أن يكون مريداً فنحن مخترون في الكلام بين إثبات هذه الصفة في باب الصفات من التوحيد؛ لأننا قد بينا أن المريد له - بكونه مريداً - صفة على ما أثبت في هذا المختصر، وبين أن نتكلم فيها في باب العدل، على ما عمله في «الملخص» و«الذخيرة» وعمل جميع الشيوخ ذلك؛ لأنه لا يكون مريداً إلا بأن يفعل إرادة، فكل ذلك جائز.

[في الدليل على أنه تعالى مريد]

والذي يدل على كونه مريداً أشياء، أحدها: أنه فقد ثبت أن العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصه وكان مخلى بينه وبين الإرادة، فلا بد أن يريده، والعلم بذلك ضروري. وإنما اعتبرنا علمه في ذلك؛ لأنه إن فعله ساهياً أو نائماً أو ناسياً أو غافلاً لم يجب كونه مريداً. واعتبرنا أن يفعله لغرض يخصه لئلا يلزم أن يريد الإرادة؛ لأنه لا يفعله لغرض يخصه، وإنما يفعله تابعة للمراد. واعتبرنا كونه مخلى بينه وبينها؛ لأن المشرف على الجنة والنار لو قيل فيه كراهة لدخول الجنة وإرادة لدخول النار، لما دخل إلا إلى الجنة؛ لأنه ممنوع من الإرادة لدخول الجنة غير مخلى بينه وبينها.^٣

١. كذا. و الصحيح: قلنا.

٢. ج. عنها.

٣. خ (ص ٢٧٥): إن الإرادة إنما تدعو المريد بها إلى الفعل متى كانت من فعله وإذا كانت من فعله، وإذا كانت من فعل غيره فيه لم

فإن قيل: ما تقولون في من يمنع من فعل الإرادة؟ هل يصح منه أن يخبر و يأمر لمكان الداعي، كما يصح أن يفعل دخول الجنة لمكان الداعي فقط؟

قيل له: لا؛ لأن كل وجه يقع الفعل عليه بالإرادة، متى منع منها لا يصح منه إيقاعه على ذلك الوجه، منها أقسام الكلام، ومنها قضاء الدين، ومنها سائر العبادات؛ لأنها إنما يقع عبادة بالقصد والنية، فمتى منع منها لم يصح أن يوقعه على ذلك الوجه. وليس كذلك دخول الجنة؛ لأنه مجزّد الفعل، وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة في حصوله. ألا ترى أنه يقع منه مع السهو والنسيان النوم؟

والذي يدل أيضاً على أنه تعالى مريد، أنه خلق فينا شهوة القبيح، فلا يخلو أن يكون خلقها لا لغرض أو لغرضي. وخلقها لا لغرضي عبث لا يجوز عليه، والغرض لا يخلو أن يكون ليفعل القبيح أو ليجتبه، والأول قبيح، فيجب أن يكون خلقها ليجتنب القبيح. على أنه لو صح أن يخلقها ليفعل القبيح ثبت أيضاً كونه مريداً، غير أن الصحيح ما قلناه.

و أيضاً: فقد ثبت أنه تعالى مثير ومعاقب، والثواب لا يكون ثواباً إلا بأن يقصد به تعظيم المثاب وتجيئه، والعقاب لا يكون عقاباً إلا بأن يقصد الاستخفاف به وإهاتته، وفي ذلك ثبوت كونه مريداً.

ومما يدل أيضاً على كونه مريداً أنه ثبت أنه مخبر وأمر، والخبر والأمر قد يتناهما لا يكونان كذلك إلا بالإرادة، فوجب أن يكون مريداً.

وليس لهم أن يقولوا: أنتم لا يمكنكم أن تعلموا أنه مخبر وأمر إلا بعد أن تعلموا أنه مريد، فكيف تستدلون بكونه مخبراً وأمرأ على كونه مريداً؟ وهل هذا إلا استدلال بالشئ على نفسه؟ قيل: قد يمكننا أن نعلم أنه مخبر وأمر- وإن لم نعلم أنه مريد- بإجماع الأمة على أنه مخبر وأمر، فإذا علمنا من بعد أنه لا يكون الخبر خبراً والأمر أمراً إلا بالإرادة علمنا أنه مريد.

يؤثر في مقدوره، ولم يكن داعيه إليه. ألا ترى أن الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة والنار، العالم بما فيهما من النفع والضرر، إرادة دخول النار وكرهه دخول الجنة، لم يقع منه إلا دخول الجنة، ولم يكن لإرادته لدخول النار تأثير، من حيث لم يكن من فعله ولا تابعة لدواعيه.

و يمكن أن يطعن على هذا الجواب: بأن إجماع الأمة لا يمكن العلم بصحته إلا بعد أن يعلم صحة السمع، والعلم بصحة السمع مبنئ على صدق النبي عليه السلام، وذلك لا يمكن العلم به إلا بعد أن يعلم أنه قصد تصديقه، فيقف أيضاً على العلم بأنه مريد. هذا عند من قال: إن صحة الإجماع يُعلم سماعاً.

فأما على ما يذهب إليه من أن العلم بصحة الإجماع قد يكون بالعقل، يمكن الاعتماد عليه و يمكن أن يعترض عليه، بأن يقال: وأنتم أيضاً لا يمكنكم العلم به إلا بعد أن تعلموا أن الله تعالى إذا كلف المكلفين لا بد أن يفعل كل ما هو لطف لهم، و لا يمكن العلم بأنه كلف إلا بعد العلم بإرادته، و ذلك دليل في إثبات كونه تعالى مريداً.

و يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إذا تكلم تعالى بما صيغته صيغة الخبر أو الأمر و لم يقرن به بياناً أنه ما أراد ما وضعا له، فلا بد من أن يكون مخبراً و آمراً، فحينئذ يعلم أنه مخبر و أنه أمر، فيستقيم الاستدلال بذلك.

و قيل أيضاً: إنه إذا تكلم بما صيغته الخبر^١ الأمر يعلم أنه لا بد من أن يكون قصد شيئاً ما؛ لأنه لو لم يقصد شيئاً كان عابثاً، و ذلك لا يجوز، و إذا علمنا أنه قصد به بعض أقسام الكلام التي يحمل عليه هذه الصيغة علمنا أنه مريد. غير أن هذا دليل على كونه مريداً، لا على كونه مخبراً و آمراً، ونحن ذكرنا الاستدلال بكونه مخبراً و آمراً على كونه مريداً، و ذلك لا يصح هاهنا.

و يدل على أنه مريد هو أنه ثبت أنه مكلف على ما نبيته، و التكليف هو إرادة ما فيه المشقة من المكلف على ما سنيته، فثبت بذلك أنه مريد.

[في أنه تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل]

فإذا ثبت بهذه الأدلة أنه تعالى مريد فلا يخلو أن يكون مريداً لنفسه، أو بإرادة، أو مريداً لا لنفسه و لا لمعنى. و إن كان مريداً لمعنى لم يخل ذلك المعنى من أن يكون معدوماً، أو موجوداً، فإن كان موجوداً لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً لم يخل من أن يكون موجوداً فيه أو في غيره أو موجوداً لا في محل، و إن كانت موجودة في غيره لم يخل ذلك الغير

من أن يكون جماداً أو حيواناً، فإذا أفسدنا جميع ذلك لم يبق إلا كونه مريداً بإرادة محدثة لا في محلّ، و ثبت ما أردناه.

والذي يدلّ على أنّه لا يخلو أن يكون مريداً لنفسه هو أنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً؛ لأنّ صفة النفس متى صحت وجبت، وفي ذلك وجوب كونه مريداً لكلّ ما يصحّ حدوثه، ولو وجب ذلك لوجب أن يستحيل كونه كارهاً؛ لأنّ ما يصحّ أن يكرهه قد وجب كونه مريداً له؛ لأنّ الكراهة أيضاً لا تتعلّق إلا بما يصحّ حدوثه، وقد علمنا أنّه كاره؛ لأنّ النهي يدلّ على كراهة المنهيّ عنه، كما أنّ الأمر يدلّ على إرادة المأمور به. ولا يحتاج أن يفرض أن يكون كارهاً لنفسه، وأنّه كان يجب أن يكون كلّ ما أراده أن يكرهه، وإن كان ذلك أيضاً لازماً للمخالف؛ لأنّ الطريق واحد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ إرادة حدوث الشيء كراهة أن لا يكون ذلك الشيء، فلا يلزم ما قلتموه.

وذلك؛ أنّ الإرادة والكراهة ضدّان، فهما جميعاً لا يتعلّقان إلا بما يصحّ حدوثه. ألا ترى أنّ ما لا يصحّ حدوثه لا يصحّ أن يكون مراداً ولا مكروهاً، من القديم تعالى والباقي وما يقتضي^١ وقته من مقدورات القدر، فعلم بذلك أنّهما لا يتعلّقان إلا بما يصحّ حدوثه.

وأيضاً: فمتى اعتقد فيما لا يصحّ حدوثه أنّه يصحّ حدوثه، جاز أن يريده، وإن كانت هذه الإرادة لا مراد لها، وإذا اعتقد فيما يصحّ حدوثه أنّه لا يصحّ حدوثه لم يصحّ أن يريده، وذلك يبيّن أنّها لا تتعلّق إلا بما يصحّ حدوثه.

وأيضاً: فلو تعلّقت الإرادة بوجه سوى الحدوث لوجب أن يصحّ تعلّقها بالماضي، كالاتّقاد والظنّ والتمنيّ - لو كان معنيّ - وقد علمنا أنّه لا يصحّ تعلّقها بالماضي، فبطل ما قالوه.

وكذلك ما أفسدنا به كونه مريداً لنفسه يفسد به كونه مريداً لأنفسه ولا لعلّة، من وجوب كونه مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً، وفي ذلك ما قدّمناه من الفساد. وأدى ذلك أيضاً إلى وجوب كونه مريداً للقبائح، وذلك صفة نقص.

و ليس لهم أن يقولوا: إنَّما تكون صفة نقص إذا كان مريداً بإرادة محدثة؛ لأنَّها تكون قبيحة، أما إذا كان مريداً لنفسه، أو لا لنفسه ولا لعلَّة، فلا تكون صفة نقص.

وذلك؛ أنَّ المعلوم ضرورة أنَّ المريد للقباح على صفة نقص قبل أن يعلم أنَّه أرادته لنفسه أو بإرادة، و جرى ذلك مجرى العلم بأنَّ كونه جاهلاً بصفة نقص؛ كان ذلك للنفس أو لجهل، فبطل ما قالوه. على أنَّ ما يكون لا للنفس ولا لعلَّة فلا بدَّ من أن يستند إما إلى الفاعل أو إلى كونه حيّاً؛ لأنَّ ما عداهما لا يستحقُّ عليه الصفات التي هي لا للنفس ولا لعلَّة.

و لا يصحَّ كونه مريداً بالفاعل؛ لأنَّ ما يتعلَّق بالفاعل يتبع حال الحدوث، وهذه الصفة تحصل في حال البقاء، و هي على هذا الوجه تستحيل في القديم.

و لا يجوز أن يكون كذلك لكونه حيّاً؛ لأنَّه لو كان كذلك لوجب ذلك فينا؛ لأنَّ المقتضي لا يختلف في الشاهد والغائب. ألا ترى أنَّ كون الحيِّ حيّاً لما كان هو المقتضي لكونه مدركاً، كان ذلك فينا وفيه تعالى.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة؛ لأنَّه لو صحَّ ذلك لوجب أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، و في ذلك كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على وجه واحد في وقت واحد، و كان يؤدِّي إلى وجوب كونه مريداً لكلِّ ما يصحَّ أن يكون مراداً؛ لأنَّ الإرادات المعدومة لا نهاية لها، و قد بيَّنا فساد ذلك أجمع. على أنَّنا قد بيَّنا أنَّ ما يتعلَّق بغيره لنفسه فإنَّ عدمه يخرج من التعلُّق.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة؛ لأنَّنا سنبتل - فيما بعد - المعاني القديمة إن شاء الله تعالى. و أيضاً: فكان يجب أن يكون مريداً لكلِّ ما يصحَّ أن يكون مراداً؛ لأنَّ الإرادة عندهم لا يقف تعلُّقها على مراد واحد، و في ذلك وجوب ما أفسدناه من كونه مريداً لنفسه.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة محدثة فيه تعالى؛ لأنَّه ليس بمحلٍّ للحوادث، و المصحَّح لقيام الأعراض التحيُّر؛ بدلالة أنَّ ما ليس بمتحيِّر لا يصحَّ حلول الأعراض فيه، كالأعراض و المعدومات.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة توجد في الجماد؛ لأنَّ الإرادة يفتقر في وجودها إلى بنية مخصوصة فيه حياة. ألا ترى أنَّه يستحيل وجودها في اليد و الرجل؟ فإنَّ يستحيل وجودها في الجماد - مع فقد الحياة - أولى.

و أيضاً: كان يجوز أن يبنى ذلك الجماد بنية الحياة مع وجود تلك الإرادة فيها، ولو بُني كذلك وجب أن تكون تلك الإرادة إرادة لمن تلك الحياة حياة له. ألا ترى أنَّ ما يوجد في قلب زيد من الإرادات لا يوجب كون عمرو مريداً، لفقد الاختصاص والعلة التي ذكرناها.

وبهذا الوجه يبطل أن يكون مريداً بالإرادة الموجودة في زيد و كارهها بوجود الكراهة المضادة لها في قلب عمرو، وفي ذلك وجوب كونه مريداً كارهها، وذلك فاسد على ما بيَّناه، فلم يبق بعد ذلك إلا كونه مريداً بإرادة^١ موجودة لا في محل.

فصل: في نفي الماتية عنه تعالى

الطريق إلى إثباته تعالى أفعاله على ما يتناه، فلا يجوز إثباته على صفة لا يقتضيها الفعل، إما بنفسه أو بواسطة؛ لأننا لو لم نراع ذلك لأدّى إلى الجهالات، ولأنّ كلّ ذات ثبت من طريق فلا يجوز إثباتها على صفة لا يقتضيها ذلك الطريق، إما بنفسه أو بواسطة. ألا ترى أنّ السواد والبياض والجوهر لَمّا كان طريق إثباتها الإدراك، لم يجر إثباتها على صفة لا يقتضيها الإدراك، بنفسه أو بواسطة.

فما يقتضيه الإدراك في الجوهر بنفسه التحيّز، وما يقتضيه بواسطة كونه جوهرًا أو كونه موجودًا؛ من حيث إنّ من شرط التحيّز الوجود؛ لأنّ الإدراك تعلّق به، وكذلك القول في غيره من المدرّكات.

و إذا ثبتت هذه الجملة، و كان طريق إثبات القديم تعالى فعله، فالفعل بمجرد مقتضي كونه قادرًا، و بوقوعه محكمًا يقتضي كونه عالمًا، و بكونه واقعًا على وجه دون وجه يقتضي كونه مريدًا و كارهاً، و كونه قادرًا عالمًا يقتضي كونه حيًا موجودًا، و كونه حيًا يقتضي كونه مُدرِّكًا إذا وُجد المُدرِّك، و وجوب هذه الصفات له يقتضي كونه على صفة الذاتية عند من أثبتها، و ليس هاهنا ما يقتضي كونه على مائية، لا بنفسه و لا بواسطة، فوجب نفيها، و إلّا لزم على ذلك إثبات كيفية و كميّة و غير ذلك من الجهالات، و ذلك باطل. و أيضًا: فلا يجوز إثبات صفة لا حكم لها؛ لأنّ ذلك يقتضي أن لا ينفصل ثبوتها من انتفاءها.

و المائتة التي اذعاها ضرار بن عمرو^١ و أبو حنيفة^٢ - على ما حكى عنه - لا حكم لها؛ لأنَّ كلَّ حكم يشار إليه فهو مستند إلى واحد من الصفات التي أثبتتها. ألا ترى أنَّ صحَّة الفعل يستند إلى كونه قادراً، و وقوعه محكماً إلى كونه عالماً، و وقوعه على وجه دون وجه إلى كونه مريداً، و كونه عالماً قادراً يصحَّحه كونه حيّاً، و كونه موجوداً مقتضى صفة النفس، و الصفة النفسية تقتضي هذه الصفات، و المائتة لا حكم لها على وجه، فيجب نفيها.

و أقوى ما يسأل على ذلك أن يقال: كونه مدركاً لا حكم له، و قد أثبتموه.

و أجيب عن ذلك بثلاثة أشياء، أحدها: أنَّ الغنى و الحاجة يتعاقبان عليه؛ لأنَّ الغنيَّ هو المُدرَك الذي ليس بمحتاج. و طُعن على ذلك: بأنَّ الغنى و الحاجة يتعاقبان على كونه حيّاً؛ لأنَّ حدّه هو الحي الذي ليس بمحتاج. ألا ترى أنَّا نصفه بأنّه غنيّ فيما لم يزل، و إن كان غير مدرَك فيما لم يزل.

و الثاني: أنَّ هذه الصفة لها حكم في الواحد متاً، و هو أنَّها طريق إلى العلم بتفصيل المدركات، و إنَّما لم يصحَّ ذلك في القديم تعالى؛ لكونه عالماً بجميع المعلومات من حيث كان عالماً لنفسه، و يكفي أن تكون الصفة لها حكم في موضع من المواضع، و المائتة لا حكم لها في موضع.

و الثالث: أنَّ حكم كونه حيّاً حكم كونه مدركاً؛ من حيث إنّه المقتضي لهذه الصفة، فهي كالجزء منه.

فأما شبهتهم في هذا الباب: أنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الله تعالى أعلم بنفسه متاً، فيجب أن يكون له مائتة لا يعلمها سواه؛ لأنَّ جميع صفاته قد علمناها، و لا يكون أعلم بنفسه متاً.

١. هو: ضرار بن عمرو الخطفاني، شيخ الضرارية التي نسبت إليه، و قد ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء ثم صار مجبراً، و عنه نشأ هذا المنصب و قد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الرد على ضرار. راجع عنه: مقالات الإسلاميين، ص ٢٨١ - ٢٨٢؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشرّكين، ص ٧١؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٠١ - ٢٠٢؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢١٥؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٠٢ - ١٠٣.

٢. هو: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، إمام الحنفية، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قبل أصله من أبناء فارس. ولد بالكوفة سنة ٨٠ق و نشأ بها. و كان يبيع الخبز و يطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس و الإفتاء. طلبه ابن هبيرة - أمير العراقيين - قبل الأمويين - للقضاء فرفض، و أراداه المنصور العباسي قاضياً للقضاء فرفض، فحبسه إلى أن مات في محبسه سنة ١٥٠ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٨، ص ٣٦؛ البداية و النهاية، ج ١٠، ١٠٧.

و أول ما فيه: أنه يلزم أن تكون له مائتة لا يعلمها إلا أنبيأؤه؛ لأنهم يقولون: إن الأنبياء عليهم السلام أعرف بالله منّا.

و يلزم أن يكون كلّ شيء له مائتة؛ لأنهم يقولون: إنّ الله تعالى أعلم بكلّ شيء منّا، و كلّ ذلك باطل.

على أنّ ضراراً يدّعي أنه يعلم أنّ له مائتة، فهو يعلم ما علمه الله تعالى، فكيف يكون الله تعالى أعلم بنفسه منّا؟!^١

و معنى قولهم: أنه أعلم بنفسه منّا، أنه يعلم من تفاصيل مقدوراته و معلوماته ما لا نعلمه؛ من حيث كانت مقدوراته و معلوماته لا نهاية لها، و ذلك لا نعلمه مفضّلاً، كما يقولون: زيد أعلم بنفسه من غيره، و^١ إنهم يريدون أنه يعلم من بواطن^٢ أموره و خفّيات أحواله [ما] لا يعلمه غيره، فبطل بهذه الجملة القول بالمائتة.

١. ب: + ذلك.

٢. نسخة بدل أ: ببواطن.

فصل: في أنه تعالى قادر فيما لم يزل

لا يخلو كونه قادراً من أن يكون حاصلًا فيما لم يزل أو متجددًا، فإن كان حاصلًا فيما لم يزل ثبت ما أردناه، وإن كان متجددًا لم يخل أن يكون متجددًا عند تجدد شرطه أو عند تجدد مقتضيه. فالأول فاسد؛ من حيث إن كونه قادرًا لا شرط له غير عدم المقدور، وذلك حاصل فيما لم يزل، فيجب كونه قادرًا فيما لم يزل.

وليس لأحد أن يقول: إن شرطه صحة وجود مقدوره في الثاني، وذلك يستحيل فيما لم يزل. وذلك؛ أن هذا ليس من شرط القادر. ألا ترى أن الواحد متا يكون قادرًا في الحال على ما يختص العاشر وأكثر من ذلك، وكذلك من^١ يكون ببغداد يقدر على أن يتجر بالصين، وإن كان ذلك يستحيل في الثاني؛ من حيث يحتاج إلى قطع مسافات كثيرة، فعلم بطلان ما قالوه.

وإن كان متجددًا عند^٢ تجدد مقتضيه فذلك لا يكون إلا بوجود القدرة. ولا يصح أن يكون قادرًا بقدرة محدثة؛ لأنه كان يجب أن يكون هو الفاعل لها؛ لأنه لا قادر هناك غيره. ولو كان قادر آخر لم يصح أن يفعل القدرة لا في محل؛ إذ القدرة لا يصح فعلها إلا ممتن هو قادر، فإذا فرضنا أنه ليس يقدر إلا بقدرة محدثة فقد صار لا يكون قادرًا إلا بعد أن توجد القدرة، ولا توجد القدرة إلا بعد أن يتقدم كونه قادرًا، وفي ذلك تعلق كل واحد منهما بصاحبه، وذلك باطل.

فإذا بطل جميع ذلك لم يبق بعد هذا إلا أن كونه قادرًا حاصلًا فيما لم يزل، فإذا ثبت كونه قادرًا فيما لم يزل ثبت كونه حيًا موجودًا فيما لم يزل؛ لأننا قد بينّا أن القادر يجب أن يكون حيًا موجودًا.

وأما الذي يدل على ثبوت كونه عالمًا فيما لم يزل هو أنه لا يخلو أن يكون عالمًا في الأزل، أو

١. ب: + أن.

٢. ب: قبل.

تجدّد كونه عالماً. فإن كان الأول فقد ثبت ما أردناه، وإن تجدّد كونه عالماً لم يخل من أن يكون تجدّد عند تجدّد شرطه أو تجدّد مقتضيه.

[في صحة العلم بالمعدوم]

و الأول باطل؛ من حيث إنّه لا شرط لكون العالم عالماً يقف عليه؛ لأنّ المعدوم يصحّ العلم به، كما يصحّ العلم بما هو موجود. يدلّ على ذلك أنّ الواحد منّا يعلم ما كان أمس، وإن كان معدوماً، و يعلم ما يكون في المستقبل من القيامة و الثواب و العقاب و غير ذلك، فعلم أنّه يصحّ العلم بالمعدوم.

و أيضاً: لو لم يصحّ العلم بالمعدوم لما صحّ إيقاع الفعل محكماً؛ لأنّه إن لم يعلم كيفيّة إيقاعه قبل إيجاده لم يصحّ منه أن يقصده، و قد علمنا خلافه.

و أيضاً: فلو لم يصحّ العلم بالمعدوم لما صحّ العلم بالشرائع؛ لأنّ الشرائع إنّما يتعبّد بها من حيث إنّ لنا فيها مصالح و مفساد، فإن لم يعلم ذلك من حالها قبل فعلها لم يصحّ التعبّد بها. و كلّ ذلك يصحّ أنّ العلم يصحّ تعلّقه بالمعدوم.

و إن كان تجدّده عند تجدّد العلم و جب أن يكون ذلك العلم من فعله؛ لأنّه كان يجب أن يكون موجوداً لا في محلّ حتّى يصحّ أن يختصّ به، و لا يقدر على ذلك غيره. و فعل العلم لا يصحّ إلّا ممّن هو عالم، إمّا بالمعلوم نفسه أو بغيره. و إذا فرضنا أنّه ليس بعالم لا يصحّ أن يفعل العلم، و إذا لم يفعل العلم لا يصحّ أن يكون عالماً، و في ذلك تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه، و ذلك باطل.

[فعل العلم لا يقع إلّا ممّن هو عالم]

فإن قيل: لمّ زعمتم أنّ العلم لا يقع إلّا ممّن هو عالم؟ فعليه بنيتم الكلام.

قيل: لأنّ العلم ليس بعلم لجنسه، و إنّما هو اعتقاد واقع على وجه. و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ اعتقاد كون زيد في الدار تقليداً من جنس اعتقاده في الدار بقول نبي صادق؛ بدلالة أنّ ما ينفي أحدهما ينفي الآخر، و لو كانا ضدّين لما صحّ اجتماعهما، و لو كانا مختلفين لما انتفيا بضدّ واحد؛ لأنّ الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير متضادين. ألا ترى أنّ السواد لا ينفي البياض و الحموضة من حيث كانا مختلفين؟ فلم يبق إلّا أنّهما مثلان، و هو ما أردناه.

و إذا كانا مثلين فإنما يقع علماً إذا وقع على وجه دون وجه، و تلك الوجوه خمسة:

أولها: أن يقع الاعتقاد على نظر في الدليل من الوجه الذي يدلّ، فيتولد عنه العلم، و من شرط الناظر أن يكون عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ عليه، حتّى يصحّ أن يولد نظره العلم، على ما سنيته في المعارف.

و الثاني: أن يكون من فعل عالم بذلك المعلوم، كما فعل القديم تعالى فينا من كمال العقل، و إنّما كان ذلك علماً؛ لأنّه كان عالماً بتلك المعلومات، لا بشيء سواه.

و الثالث: أن يكون تفصيلاً لعلم جملة يقرّر في عقله، مثل أن يعلم في ألم بعينه أنّه بصفة الظلم، فيفعل اعتقاداً لقبه فيكون علماً لمطابقته لعلم الجملة بأنّ ما له صفة الظلم قبيح.

و رابعها: أن يكون واقعاً عند تذكّر النظر، مثل ما يفعله المنتبه من نومه؛ لأنّ عند انتباهه يعود إلى ما كان عالماً به، إذا تذكّر كونه عالماً، و التذكّر علم.

و خامسها: أن يتذكّر كونه عالماً به قبل ذلك، فيفعل اعتقاداً في الحال أن يكون عالماً بمثل ذلك.

و كلّ هذه الوجوه تقتضي كونه عالماً أولاً، حتّى يصحّ منه فعل العلم، فمن فرضنا فيه أنّه ليس بعالم أصلاً استحال ذلك فيه.

فإذا بطل هذه الوجوه لم يبق إلا أنّه كان عالماً فيما لم يزل.

فإن قيل: كيف يقولون إنّ عالم فيما لم يزل، و هو فيما لم يزل لم يعلم أنّ العالم موجود، و هو الآن عالم بأنّه موجود، و هل ذلك إلا لوجود العلم؟

قيل: هو تعالى فيما لم يزل عالم بأنّ العالم سيوجد، و العلم بأنّه سيوجد الشيء علم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء؛ بدلالة أنّه لو كان غيره لجاز أن يبقى و يوجد مثله في حال وجود ذلك الشيء، و يكون علماً بأنّه سيوجد، و قد وجد الشيء، و هذا يؤدّي إلى أن يصير جهلاً، و ذلك باطل.

و إنّما اختلفت التسمية عليه، و جرى ذلك مجرى قولنا للزمان الذي يأتي: إنّ غداً، فإذا جاء غداً وصفناه بأنّه اليوم، فإذا انقضى وصفناه بأنّه أمس، فالزمان واحد، و اختلفت عليه الأسماء، فكذلك القول في العالم سواء.

و إن شئت أن تتخلّص من الإيهام فتقول: إنّ القديم تعالى عالم فيما لم يزل أنّ العالم غير

موجود فيما لم يزل، وبأنه موجود في الوقت الذي وجد فيه. وهو اليوم أيضاً موصوف بكونه عالمياً بأن العالم كان غير موجود فيما لم يزل، وبأنه موجود في الوقت الذي وجد فيه. فلم يختلف عليه العبارة إذا أضفتها إلى الزمان، وزال الإيهام.

فإن قيل: هذا يدلّ على أنّه لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم محدث، فلم لا يجوز أن يعلم بعضها لنفسه وبعضها بعلم محدث، أو نفس ما علمه لنفسه يعلمه بعلم محدث يفعله، فيكون عالمياً به من الوجهين؟

قلنا: إذا ثبت أنّه عالم ببعض المعلومات لنفسه وجب أن يكون عالمياً بسائرهما لنفسه؛ لأنّ تلك المعلومات لا تخلو إما أن يصحّ أن يعلمها أو لا يصحّ، فإن صحّ وجب أن يعلمها لنفسه؛ لأنّ صفة النفس لا تقف على أكثر من الصّحة، فإذا صحّت وجبت.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ تعلّقه بالمعلومات تعلّق العالمين، لا تعلّق العلوم. والعالم من حيث كان عالمياً صحّ أن يعلم كلّ معلوم. ألا ترى أنّه لا معلوم إلّا ويصحّ أن يعلمه كلّ عالم؟ وليس لأحد أن يقول: أليس الواحد ممّا لا يصحّ أن يعلم ما لا نهاية له، فكيف قلتم لا معلوم إلّا ويصحّ أن يعلمه كلّ عالم؟

وذلك؛ أنّه إنّما لم يصحّ ذلك؛ لأنّ وجود علوم لا نهاية لها محال، ولا معلوم إلّا ويصحّ أن يعلمه كلّ عالم.

وإنّما قلنا: إنّ تعلّقه تعلّق العالمين لا تعلّق العلوم؛ لأنّه لمكان هذا التعلّق يجب أن يكون حيّاً، ولأجله يصحّ منه الفعل المحكم، ولأجله يصحّ أن يعلم أكثر من معلوم واحد، وكلّ ذلك محال في القديم.

فإن كان لا يصحّ أن يعلمها فما لا يصحّ أن يعلم لا يجوز أن يعلم، لا للنفس ولا بعلم محدث، فبطل هذا القسم.

وبمثل ما قلناه يعلم أنّه لا يجوز أن يقدر على بعض المقدورات بقدرة لنفسه وعلى بعضها بقدرة محدثة؛ لأنّ ما يقدر عليه بقدرة محدثة إن كان ممّا يصحّ أن يكون مقدوراً له وجب أن يكون قادراً عليه من حيث هو قادر عليه لنفسه؛ لأنّ تعلّقه تعلّق القادرين من حيث وجب أن يكون حيّاً ومن حيث كان قادراً، وصحّ أيضاً منه الفعل لكونه كذلك، وذلك يستحيل في القدرة.

وإن كان ممّا لا يصحّ أن يكون مقدوراً له فلا يجوز أن يقدر عليه لا لنفسه ولا بقدرة. و أمّا الحياة فلا تتقدّر فيها هذه المسألة؛ لأنّها لا تتعلّق بالغير.

و أمّا الثاني فيفسد؛ من حيث إنّه كان يجب أن يكون ذلك العلم موجوداً لا في محلّ، حتّى يصحّ أن يختصّ به، ولو كان كذلك لوجب أن يكون قادراً على ضده؛ لأنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضدّ، والعلم له ضدّ من العلم والظنّ وغير ذلك.

و إذا وجب أن يكون قادراً على ضده فلو فرضنا أنّه فعل ضده لم يخل من ثلاثة أحوال: إمّا أن يخرج هو من صفته الذاتية، أو يجتمع له الصفتان، أو يخرج الجهل من إيجاب الصفة لجاهلٍ ما. و كلّ ذلك فاسد؛ لأنّ فيه إمّا قلب جنس الذوات أو ما يجري مجرى قلب الجنس.

و ليس لأحد أن يقول: إنّه لا يفعل الجهل، فلا يؤدّي إلى ما قلتموه؛ لأنّ كلامنا على الفرض، و إذا كان الفرض يؤدّي إلى المحال حكمنا بأنّه في نفسه محال، كما نقول في دليل التامع.

فإن قيل: هلاً قلتم أنّه يفعل الجهل، و لا يلزمنا بأن نقول بشيء ممّا قلتموه، و نمتنع من الجواب، كما قلتم: إنّه قادر على الظلم، و لو فرضنا أنّه يفعل الظلم لم نقل إنّه يؤدّي إلى جهل و حاجة و لا أنّه لا يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّ الظلم حينئذ يخرج عن الدلالة، فذلك لا يجوز.

قلنا: الجواب الصحيح في باب الظلم غير ذلك، و نحن نبين فيما بعد ذلك. و من أجاب بما ذكر في السؤال فزق بينهما؛ بأن قال: الجهل موجب لكون الجاهل جاهلاً، فلا يجوز أن يثبت الجهل، و لا يقال: إنّه موجب؛ لأنّه نقص للعلة. و ليس كذلك الظلم؛ لأنّه ليس بموجب للجهل و الحاجة، فجاز الامتناع من الجواب.

على أنّه إنّما ساغ ذلك في باب الظلم؛ لما ثبت بالأدلة أنّه قادر على الظلم، و أنّه عالم غنيّ، و أنّ الظلم يدلّ على الجهل و الحاجة، فكلّ ما أذى إلى نقص واحد من ذلك وجب الحكم بفساده، فلاجل ذلك امتنعنا منه، و ليس كذلك هاهنا؛ لأنّه ما ثبت أنّه قادر على جهلٍ يجهل به، أو على علم يعلم به، بل نحن في يسر من ذلك، فلم يجز الامتناع من الجواب.

و هذه الجملة كافية في هذا الباب، واستيفؤها نذكره في الكتاب الآخر إن شاء الله.

[في أنه لا يجوز أن يقدر بقدرة محدثة]

و أمّا الكلام في أنه لا يجوز أن يقدر بقدرة محدثة على ما يقدر عليه لنفسه، فلا يمكن اعتبار طريقة العلم فيه؛ لأنّ الصحيح أنّ القدرة لا ضدّ لها، فلا يمكن ما قلناه في العلم، لكنّا نقول: لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة محدثة أصلاً؛ لأنّ من شرط القدرة أن لا يصحّ الفعل بها إلا باستعمال محلّها؛ بدلالة أنه لا يصحّ أن يفعل بإحدى اليدين بالقدرة التي في اليد الأخرى إلا بأن يستعمل اليد الأخرى، وهذا لا يصحّ في القديم تعالى؛ لأنّه ليس بمحلّ لها، و وجودها لا في محلّ ينقض هذا الحكم، فبطل أن يكون قادراً بقدرة محدثة على كلّ حال.

فأمّا كونه حيّاً بحياة محدثة فلا يصحّ مع كونه حيّاً لنفسه؛ لأنّ من شرط الحياة أن يدرك بمحلّها، وهو أخصّ صفاتها، و من شرطها أن يجعل الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، و كلاهما يستحيلان على القديم تعالى. و وجودها لا في محلّ يبطل أيضاً هذا الحكم، فيجب أن يستحيل كونه حيّاً بحياة محدثة على كلّ حال.

فصل: في أنه تعالى يستحق هذه الصفات لنفسه

قد دللنا على وجوب هذه الصفات له تعالى فيما لم يزل، و وجوب الصفة يعني عن معنى يوجبها. يدلّ على ذلك: أن الصفة الموجبة عن العلة تستغني بوجوبها عن علة ثانية، ولا وجه لذلك إلّا وجوبها، فيجب أن يكون ذلك حكم كلّ صفة واجبة.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الصفة الموجبة عن العلة لم تستغن عن علة ثانية لوجوبها، بل لأنها لو احتاجت إلى علة لكانت تلك العلة يختص بها، والاختصاص لا يكون إلّا بالحلول أو بالمجاورة، وذلك لا يصحّ في العلل.

و ذلك؛ أن الذي قالوه مذهبهم يؤدي إليه، فيجب أن يتركوه. و لو جاز ذلك لجاز لكلّ مبطل أن يتمسك بمذهب فاسد، و يمتنع ممّا يؤدي إليه ذلك، و ذلك باطل.

على أنّه لا يخلو أن تكون هذه الصفة إنّما استغنت عن علة ثانية لوجوبها مطلقاً، أو لوجوبها عن علة. فإن كان الأول ثبت ما أردناه، وإن كان الثاني وجب أن يكون صفات النفس كلّها لا تستغني عن علة؛ لأنها غير موجبة عن علة.

و ما قالوه من أنّ قيام العرض بالعرض، لا يصحّ على مذهبهم؛ لأنّ عندهم العلم القديم يقوم به تعالى، و إن لم يكن تعالى متحيّزاً، فهلّا جاز أن يقوم العرض بالعرض؟

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الصفة الموجبة عن علة إنّما استغنت عن علة؛ لأنها وجبت عن علة. قلنا: إنّما أردنا استغناءها عن علة ثانية، فأما حاجتها إلى العلة التي أوجبتها فلاجل أنّه لولاها لما وجبت، فهذه الصفة قبل حصول ما أوجبتها كانت جائزة، فاحتاجت إلى معنى يوجبها، و لما حصل المعنى الموجب حصولها استغنت عن معنى آخر.

[في أنه تعالى يستحق الصفات لنفسه]

فإن قيل: أليس الصفات الجائزة تنقسم إلى حصولها عن معنى و إلى حصولها بالفاعل؟ فهلّا

جاز أن ينقسم الواجبة أيضاً إلى حصولها عن النفس وعن المعنى^١؟

قلنا: الصفة الواجبة هي أن تكون حاصلة لا عن علّة؛ لما قلناه، ثم ينظر فيها، فربما كان حصولها راجعاً إلى النفس بلا واسطة، وربما كان رجوعها إلى صفة أخرى تستند إلى النفس، كما أنّ الصفة الجائزة تنقسم، فربما كانت عن علّة، وربما كانت بالفاعل، وذلك موقوف على الدليل^٢.

[ما دلّ على أنّه تعالى يستحقّ الصفات لنفسه]

والذي يدلّ أيضاً على أنّ هذه الصفات يجب أن تكون للنفس هو أنّه لا بدّ من أن يكون فرق بين صفة للنفس و صفة المعنى، فلا يخلو أن يكون الفرق بينهما بنفس حصول الصفة أو بكيفية استحقاقها.

والأوّل باطل؛ من حيث كانت الصفات منقسمة إلى النفس وإلى المعنى وإلى الفاعل. وكيف يجوز أن يستند إلى المعنى أو إلى النفس بمجرد الاستحقاق؟

وإن كان الفرق بينهما لما يرجع إلى كيفة الاستحقاق، والكيفيات تنقسم إلى وجوب و جواز، وقد علمنا أنّ الجواز طريق إلى إثبات صفات المعاني، فيجب أن يكون الوجوب طريقاً إلى إثبات صفات النفس، وإلا أدى إلى أنّه لا فرق بينهما، وذلك باطل.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفرق بينهما هو أنّه متى علّت بالمعنى أدى إلى الفساد، فحينئذ يجب إسنادها إلى النفس، وذلك؛ أنّ هذا أولاً ينعكس؛ ولقاتل أن يقول: إنّ يجب أن تستند الصفات كلّها إلى النفس إلا إذا أدى ذلك إلى الفساد فحينئذ تستند إلى العلل، وذلك باطل، فما كان مثله يجب أن يحكم بفساده.

على أنّ كون الجوهر جوهرًا ومتحيزًا متى علّناه بعلّة لا يؤدّي إلى الفساد؛ لأنّه يصحّ قيام العرض بالجوهر، وإنّما يصحّ ذلك لهم في العَرَض الذي لا يقوم بالجوهر، حتّى^٣ يصحّ أن يقوم^٤ به العرض^٥.

على أنّا قد بيّنا أنّه يلزمهم قيام العرض بالعرض، كما صحّ قيام المعاني بالقديم؛ لأنّهم لا يراعون

١. أ: - النفس وعن المعنى.

٢. ج: + و كما أنّ ذلك حق الدليل. ب: + كما أنّ ذلك

٣. أ: - أن يقوم.

٤. ج: الذي لا يصحّ به العرض.

٥. موقوف على الدليل.

في تصحيح قيام العرض بالمحل كون المحل متحيزاً.

ومما يدل أيضاً على أنه تعالى يستحق هذه الصفات لنفسه هو أنه لا يخلو أن يستحقها لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لا لنفسه ولا لعلته، أو لعلته معدومة، أو لعلته موجودة، قديمة أو محدثة. وإذا أفسدنا جميع ذلك لم يبق إلا كونها للنفس، أو لما هو عليه في النفس، و^١ ثبت ما أردناه.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لا للنفس ولا للمعنى]

ولا يجوز أن يستحق هذه الصفات لا للنفس ولا للمعنى؛ لأن ما يستحق كذلك إنما يستحق إما بالفاعل أو لمقتض. و كونها متعلقة بالفاعل يقتضي حصولها في حال حدوث الموصوف على ما يتناه، وذلك محال هاهنا. و كونها مستندة إلى مقتضى، فلا يمكن أن يشار إليه إلا كونه حياً، و لو كان كونه حياً هو المقتضي لهذه الصفات لاقتضاها فينا، فكان الواحد ممّا بكونه حياً يستغني عن وجود العلم والقدرة، وذلك فاسد؛ لأنه كان يؤدي إلى أن يكون قادراً على ما لا يتناهي وعالمًا بما لا يتناهي، وقد علمنا خلافه، فبطل أن يستحقها على هذا الوجه.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لمعان معدومة]

ولا يجوز أن يستحقها لمعان معدومة؛ لأنه كان يجب أن يجهل بجهل معدوم نفس ما علمه بعلم معدوم، وذلك باطل، وهذا صحيح في العلم والجهل بلا خلاف. فأما القدرة والحياة، فمن قال لا ضدّ لهما، فلا يمكنه أن يقول ذلك، و له أن يقول إن القدرة المعدومة لا يصحّ الفعل بها؛ لأن من شرط صحة الفعل بها^٢ استعمال محلّها؛ بدلالة أنه إذا استعان باليدين يتأني منه ما كان متعذراً مع عدم الاستعانة.

وأما الحياة فمن حقيقتها أن يجعل الأجزاء الكثيرة في حكم الجملة، وأن يدرك بمحلّها، و ذلك لا يصحّ مع عدمها بحال، فبطل استحقاقه لهذه الصفات لمعان معدومة. على أننا قد بينّا أن ما يتعلّق بغيره لنفسه عدمه يخرج من التعلّق، و ذلك يمنع أن يكون عالمًا قادراً بعلم و قدرة معدومين. و استحقاقه لمعان محدثة قد أفسدناه، و مضى الكلام فيه مستوفى.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لمعان قديمة]

فأما استحقاقه لها لمعان قديمة، فالذي يطله أنه لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون تلك المعاني مثلاً له، و يستحقّ جميع ما يستحقّه من الصفات، من كونه على صفة يصحّ لأجلها أن يكون عالماً قادراً حياً، كما صحّ ذلك على القديم، و كان يجب أن يكون هو تعالى بصفة العلم و القدرة و الحياة؛ لاشتراك الكلّ في القدم الذي هو صفة النفس.

فإن قيل: أليس عند جماعة أن كونه قديماً ليس بصفة نفس، فلا يجب على هذا أن يكون مع الاشتراك فيه أن تكون متماثلة.

قيل: من قال إنّ هذه صفة النفس، لا يلزمه هذا السؤال، و من قال هي مقتضى صفة النفس يقول: إنّ مع الاشتراك فيها يجب الاشتراك في المقضيات. ألا ترى أنّ من شارك الجوهر في التحيّز يجب أن يشاركه في كونه جوهرًا، كما لو شاركه في كونه جوهرًا و جب أن يشاركه في كونه متحيّزًا، فبطل هذا السؤال على المذهبين معاً.

فإن قيل: لم زعمتم أنّ كونه قديماً صفة نفس أو مقتضى صفة النفس؟

قلنا: لأنّ صفة النفس ما يقع بها الخلاف و الوفاق، فيخالف ما يخالف بها، و يوافق ما يوافق بها. و قد علمنا أنّ القديم تعالى مخالف للمحدث، فلا بدّ أن يكون مخالفاً له بصفة، فلا تخلو تلك الصفة أن تكون كونه عالماً أو قادراً أو حياً أو قديماً؛ لأنّ كونه مريداً و كارهاً من صفات المعاني، فلا يصحّ أن يقع بهما الخلاف و الوفاق؛ لأنّهما متجددان، و الخلاف و الوفاق غير متجددين. و لا يجوز أن يكون تخالفه^١ بكونه عالماً؛ لأنّنا نشاركه في مثل هذه الصفة، بأن نعلم ما يعلمه تعالى، و إن خالفناه.

و لا يجوز أن نخالفه بكونه^٢ قادراً؛ لأنّ كونه قادراً و إن لم نشاركه فيه، فلو وقع فيه المخالفة بها لوقع بها الخلاف بين بعضنا بعضاً؛ لأنّ صفة القادرين كلّها مختلفة، فلا يتماثل فيها صفتان، و قد علمنا أنّ بعضنا لا يخالف بعضاً بكونه قادراً.

و أما كونه حياً فإنّنا نشاركه فيها و لا نخالفه بها؛ لأنّ صفات الحيّ كلّها متماثلة.

فلم يبق بعد ذلك إلا كونه قديماً، فوجب أن يكون ما شاركه فيه أن يكون مثلاً له؛ لأنّ الصفة التي يقع بها الخلاف فيها تقع المماثلة. ألا ترى أنّ الجوهر لما خالف السواد بكونه جوهرًا آخر، [بل] بكونه جوهرًا، فعلم أنّ ما قلناه صحيح.

فإن قيل: كونه قديماً أيضاً إنّما هو وجود لا عن أول، والوجود نحن نشاركه فيه؛ لأنّ صفات الوجود متماثلة كلّها، وكونه لا أول له نفى، والنفي لا يقع به الخلاف والوافق.

قيل: من قال: إنّ القديم يخالف بصفته الذاتية دون هذه الصفات، قد تخلص من هذا السؤال، و من لا يقول بذلك يقول: الخلاف يقع بكيفية كونه موجوداً، وهو وجوب هذه الصفة له، ونحن لا نشاركه فيها.

فإن قيل: فعلى هذا وجوب هذه الصفات كلّها له على حدّ واحد، فيجب أن يقولوا إنّ يقع بها الخلاف، وقد قلتم إنّ لا يقع الخلاف بكونه قادراً وعالمًا وحيًا.

قلنا: إذا اعتبرنا الخلاف بكيفية الصفة فإنّا نقول إنّ يخالف بجميع ذلك، وإذا قلنا يخالف بجميع ذلك فقد قلنا بموجب الإلزام.

فإن قيل: أي المذهبين أصحّ من اللذين ذكرتموهما؟

قلنا: ليس هذا موضع استيفاء ذلك، ولعلنا نذكره في الكتاب الآخر إن شاء الله.

وإذا ثبت هذه الجملة استقام ما أردناه من وجوب كونه على صفات المعاني، وكون المعاني على جميع صفاته، وأن يستغني بمعنى واحد من جميع الصفات ذلك باطل.

ومما يدلّ أيضاً على أنّه لا يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة، أنّه قد ثبت أنّه استحقّ كونه عالمًا قادراً حيًا على الوجه الذي استحقّ كونه قديماً، فإن وجب أن تكون هذه الصفات لمعان وجب في كونه قديماً مثل ذلك، ولو وجب فيه ذلك لوجب أن يكون لذلك المعنى معنى آخر قديم، وذلك يؤدّي إلى إثبات ما لا يتأهّى من القدماء.

وليس لأحد أن يقول: إنّما قلنا إنّ قديم لنفسه؛ لأنّه لو كان قديماً لمعنى لأدّى إلى ما قلتموه، فحينئذ قلنا إنّ قديم لا لمعنى.

وذلك؛ أنّه إذا أدّى ذلك إلى محالٍ يجب أن يترك المذهب الذي يؤدّي إليه؛ لأنّ هذه الصفات كلّها استحقّت على وجه واحد، فإن استحقّ بعضها للنفس وجب ذلك في جميعها، وإن

استحقَّ بعضها لمعنى قديم وجب ذلك في جميعها، والفصل بينها مناقضة.

[عدم جواز أن يعلم تعالى بعلم قديم]

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْلَمَ بِعِلْمٍ قَدِيمٍ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْعِلْمُ مِنْ جِنْسِ عُلُومِنَا؛ لِأَنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْلُومِ عَلَى حَدِّ تَعَلُّقِ عُلُومِنَا بِهِ، وَالْعِلْمَانِ إِذَا تَعَلَّقَا بِمَعْلُومٍ وَاحِدٍ وَجِبَ أَنْ يَكُونَا مِثْلَيْنِ.

وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: الْمَخَالَفَةُ^١ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِمَعْلُومَاتٍ لَا نِهَآيَةَ لَهَا، أَوْ مِنْ حَيْثُ كَانَ قَدِيمًا، وَعَلَّمْنَا مُحَدَّث.

[لَأَنَّا] قُلْنَا: أَمَّا تَعَلُّقُهُ بِمَا لَا يَنْتَهِى فَلَا نَسْلَمُ، بَلْ نَبَيِّنُ أَنَّهُ كَانَ لَا يَصَحُّ أَنْ يَتَعَلَّقَ إِلَّا بِمَعْلُومٍ وَاحِدٍ، عَلَى طَرِيقِ التَّفْصِيلِ فِي الدَّلِيلِ الْآخَرِ. فَأَمَّا كَوْنُهُ قَدِيمًا وَعَلَّمْنَا مُحَدَّث، فَلَا مَدْخَلَ لَهُ فِي الْمَخَالَفَةِ وَالتَّمَاثُلِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَيْنِ إِذَا كَانَا مِثْلَيْنِ، مِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَا بِمَعْلُومٍ وَاحِدٍ عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ عَلَى طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، لَا مِنْ حَيْثُ كَانَا مُحَدَّثَيْنِ أَوْ قَدِيمَيْنِ، وَذَلِكَ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي هَذَا الْبَابِ.

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْلَمَ بِعِلْمٍ قَدِيمٍ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَأَدَّى إِلَى أَنْ لَا يَعْلَمَ أَكْثَرُ مِنْ مَعْلُومٍ وَاحِدٍ وَبَعْلُومٍ مُتَنَاهِيَةٍ مَعْلُومَاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ، وَالْمَعْلُومَاتُ الْمُتَنَاهِيَةُ لَا تَعْلَمُ إِلَّا بِعِلْمٍ مُتَنَاهِيَةٍ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَهُ عِلْمٌ لَا تَنْتَهِى، وَوُجُودُ عِلْمٍ لَا تَنْتَهِى وَوُجُودُ مَعْلُومَاتٍ لَا تَنْتَهِى مُحَالٌ، وَكَوْنُهُ عَالَمًا بِمَعْلُومَاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ أَوْ بِمَعْلُومٍ وَاحِدٍ خُرُوجٌ عَنِ الْإِسْلَامِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ الْوَاحِدَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِأَكْثَرِ مِنْ مَعْلُومٍ وَاحِدٍ عَلَى طَرِيقِ التَّفْصِيلِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ تَعَدَّى الْمَعْلُومَ الْوَاحِدَ لَمْ يَنْحَصِرْ، وَكَانَ يَتَعَلَّقُ بِمَا لَا يَنْتَهِى، وَذَلِكَ بَاطِلٌ. وَلِأَنَّهُ كَانَ يُؤَدِّي إِلَى أَنْ يَكُونَ مَعْلُومَانِ لَا يَصَحُّ أَنْ يَعْلَمَ أَحَدُهُمَا، وَإِنْ جَهِلَ الْآخَرُ، وَقَدْ عَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا مَعْلُومَيْنِ إِلَّا وَيَصَحُّ أَنْ يَعْلَمَ أَحَدُهُمَا، وَإِنْ لَمْ يَعْلَمِ الْآخَرُ، فَبِأَنَّ ذَلِكَ صَحَّةُ مَا قُلْنَا.

[عدم جواز كونه تعالى حيًّا بحياة]

فَأَمَّا الْحَيَاةُ فَلْأَمْرٍ فِيهَا ظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ الْحَيَاةَ كُلَّهَا مُتَمَاثِلَةٌ؛ لِأَنَّهَا تَوْجِبُ صِفَاتٍ مُتَمَاثِلَةً، وَلَوْ كَانَ حَيًّا بِحَيَاةٍ لَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ حَيَاتُهُ مِنْ جِنْسِ حَيَاتِنَا، وَكَانَ يُؤَدِّي إِلَى أَنْ تَكُونَ حَيَاتُهُ مُحَدَّثَةً أَوْ حَيَاتِنَا

قديمه، و كلاهما فاسدان.

[عدم جواز كونه تعالى قادراً بقدرة]

و مما يدل في القدرة خاصة أننا قد دللنا على أَنَّ الْقَدْرَ لا يصح بها فعل الأجسام، من حيث كانت قُدْرًا؛ لأنها مع اختلافها قد تساوت في ذلك، فلو كان القديم تعالى قادراً بقدرة لما صح منه فعل الأجسام، وقد بينّا أنه فاعلها، سواء قيل إنَّ القدرة قديمة أو محدثة؛ لأنَّ الفعل إنما يصح بها من حيث كانت قدرة، لا ليقدمها ولا لحدوثها؛ بدلالة أَنَّ العلم قديم عندهم، وكذلك الحياة، و مع هذا لا يصح الفعل بهما.

فصل: في أنه تعالى لا يخرج عن صفاته النفسية

إذا ثبت بما قدّمناه أنه على هذه الصفات لنفسه، أو لما هو عليه لنفسه، لم يجز خروجه عنها؛ لأنه لو خرج عنها لخرج من كونه معلوماً؛ لأنّا قد بينّا أنّ صفة النفس هي التي تدخل بها الذات في كونها معلومة.

فإن قيل: أليس عندكم أنه يستحقّ هذه الصفات لما هو عليه في نفسه، والصفات المقتضاة عن صفة النفس يجوز خروج الموصوف عنها، كالنحو لما كان مقتضياً عن كونه جوهراً جاز خروجه عن النحو إذا خرج عن الوجود.

قيل: إنّما جاز ذلك في النحو و ما جرى مجراه؛ من حيث كانت هذه الصفات مشروطة بالوجود، و الوجود غير واجب لها على كلّ حال، فلمّا جاز خروجها عن الوجود جاز أيضاً خروجها عن الصفات المشروطة بالوجود، و ليس كذلك القديم تعالى؛ لأنّ الوجود واجب له في كلّ حال، فلم يجز خروجه عن شيء من صفاته الذاتية لحصول شرطها؛ لأنّ الموجب للصفات أجمع ما هو عليه في ذاته، و هو حاصل في كلّ حال، فوجب أن يكون على جميع صفاته المقتضاة عنها في كلّ حال؛ إذ لا شرط يترقّب عليه.

هذا على مذهب من يقول: إنّ تعالى يستحقّ هذه الصفات لما هو عليه في ذاته. فأما من قال يستحقّها لذاته فلا يتوجّه عليه هذا السؤال؛ لأنه يقول صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها على كلّ حال.

على أنّا قد بينّا أنه لا يجوز خروج القديم تعالى عن كونه موجوداً؛ لأنه وجب له الوجود، و قد تعدّى أكثر من وقت واحد، و ما هذا حكمه لا ينتفي إلا بضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ، و قد بينّا أنه لا ضدّ له، فبطل صحّة خروجه عن الوجود، و إذا استحال خروجه عن الوجود، ثبت استحالة خروجه عن الصفات الباقية؛ إذ هي مقتضى صفة الذات و شرطها الوجود، و هو حاصل في كلّ حال.

وقد استدلل على أنه لا يجوز خروجه عن كونه قادراً بأنه لو جاز خروجه عن كونه قادراً، وقد ثبت جواز خروج غيره أيضاً من كونه قادراً، فلو فرضنا ذلك أدى إلى أن تكون الجواهر متحيزة موجودة، ولا يصح تنقلها في الجهات؛ إذ لا قادر ينقلها.

وبمثل ذلك استدلل على كونه عالماً في جميع الأحوال؛ إذ الإحكام جائز في جميع الأفعال على الجواهر، فلو فرضنا خروجه عن كونه عالماً، وخروج غيره أيضاً عن ذلك جائز، أدى إلى أن لا يصح ترتب^١ الجواهر على وجه الإحكام، وذلك باطل.

فإن قيل: أليس قد حكى عن بعضهم أن القديم بوجود مقدوره يخرج عن كونه قادراً، فكيف أحلتم ذلك؟

قلنا: من حكى عنه هذا القول أخطأ فيما قال، وقد دللنا على فساد قوله. على أنه يقول كون القادر قادراً إنما يثبت على ما يصح أن يكون مقدوراً، وهو^٢ إذا وجد استحال أن يكون مقدوراً، فلاجل ذلك خرج عن كونه قادراً، كما أنه إذا عدم المدرك خرج المدرك عن كونه مدركاً. وعلي ما قلناه أولاً نقول: إذا وجد المقدور الذي يستحيل عليه الإعادة خرج المقدور عن كونه مقدوراً، وإنما وجوده كالمانع من إيجاده، فإذا عدم صح إيجاده من القادر عليه.

فصل: في أنه تعالى لا يشبه الأشياء، ولا تشبهه

لا يجوز أن يكون تعالى مشبهاً للجواهر؛ لأنه لو أشبهها لوجب أن لا يصحّ منه فعل الجواهر، كما لا يصحّ من الواحد منّا، وإنّما وجب ذلك؛ لأنّ الجواهر لا تكون إلاّ قادرةً بقدرة؛ لأنّا قد بيّنا فساد كونها قادرةً لنفسها. ولما صحّ من تعالى فعل الجواهر والأجسام دلّ على أنه ليس بجسم ولا جوهر.

فإن قيل: لم زعمتم أنّه يستحيل أن تكون قادرةً لنفسها؟

قلنا: قد مضى الكلام على ذلك في باب أنّ الله تعالى قديم. وأيضاً فقد ثبت أنّ الجواهر متماثلة، فلو كان بعضها قادرةً لنفسها لوجب ذلك في جميعها، وكان ذلك يؤدي إلى أن يكون الواحد منّا قادراً لنفسه، ويصحّ منه فعل الجواهر والألوان، وأن لا يتفاضل القادرون، وأن لا يتناهى مقدور أحده، وكلّ ذلك فاسد.

[في أنّ الجواهر متماثلة]

فإن قيل: لم زعمتم أنّ الجواهر متماثلة؟

قلنا: لأنّ الواحد منّا إذا أدرك جسمين متّفقي اللون متّفقي الشكل والقدر، ثمّ حوّل وجهه عنهما، ثمّ رآهما، جوّز في كلّ واحد منهما أنّه يكون هو^١ الآخر، فلو لم يكونا مثلين لما اشتبها؛ لأنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ صفة الذات؛ لأنه لا بدّ أن يتعلّق الإدراك بصفة، فلا يخلو أن يتعلّق بصفة تتعلّق بالفاعل، أو بصفة تتعلّق بالمعنى، أو بصفة الذات، أو بالمقتضاة عنها.

ولا يجوز أن يتعلّق بالصفة المتعلقة بالفاعل؛ لأنه لا يتعلّق بالفاعل إلاّ الحدوث، وهو متماثل في الذوات، فكان يجب أن تشبه الذوات المحدثات كلّها، وقد علمنا خلافه.

١. ب: واحد.

٢. ب، ج: - يكون هو.

و لا يجوز أن يتعلّق بالصفات المتعلّقة بالمعاني؛ لأنّه يجوز أن يخلو من المعاني كلّها إلّا الكون، والكون ليس بمرئيّ، على ما بيّن في غير موضع، و لا يجوز أن يتعلّق بصفة الذات؛ لأنّها تحصل في حال العدم، و العدم لا يصحّ إدراكه، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّه يتعلّق بالصفة المقتضاة عنها، و الاشتراك في الصفة المقتضاة عن صفة الذات يوجب التماثل.

فإن قيل: إن كان التباس الجسمين على الحاشية يوجب تماثلهما يجب أن يكون إذا كان أحدهما أبيض و الآخر أسود فلا يشتهان أن لا يكونا مثلين، و عندكم أنّهما مثلان. قلنا: هذا عكس الدليل، و ذلك لا يلزم في الأدلّة. و نحن بهذا الدليل نعلم أنّ المتقّفي اللون مثلان، و بدليل آخر نعلم أنّ المختلفي اللون مثلان، فسقط ما قالوه.

علي أنّ الاشتباه أيضاً حاصل هاهنا؛ لأنّه يجوز في كلّ واحد منهما أن يكون هو الآخر، إذا صار لونه كلونه، فسقط ما قالوه على كلّ حال.

و يدلّ أيضاً على أنّه لا يشبه الجواهر أنّه لو أشبهها لأدّى إلى أحد أمرين فاسدين: إمّا إلى حدوثه؛ لأنّ ما دلّ على حدوث بعض الأجسام دلّ على حدوث جميعها، أو إلى قدم الأجسام التي دلّنا على حدوثها، و كلاهما فاسدان.

[في عدم جواز كونه تعالى في جهة]

فإن قيل: الذي دلّ على حدوث الأجسام جواز تنقلها في الجهات و أنّها لا تخلو من المعاني المحدثّة، ما الذي يمنع أن يكون تعالى مختصّاً بجهة لنفسه، فلا يجوز تنقله، كما قلتم: إنّ المصحّح لكونه عالماً و جاهلاً كونه حيّاً، و مع ذلك اختصّ تعالى بكونه عالماً لنفسه، و استحال عليه ضدّ هذه الصفة، فهلاًّ جاز مثل ذلك في كونه كائناً؟

قيل: العلم بأنّ التحيّز مصحّح التنقل في الجهات ضروريّ، فلا يجوز أن يثبت و يرتفع جواز النقل؛ لأنّ ذلك ينقض ما علمناه ضرورةً من كونه مصحّحاً للتنقل في الجهات. و ليس كذلك كونه حيّاً؛ لأنّنا لا نعلم ضرورةً أنّه المصحّح لكونه جاهلاً، بل قد دلّ الدليل على أنّ المصحّح لكونه جاهلاً هو جواز كونه عالماً و غير عالم، فمن وجب كونه عالماً لا يكون كونه حيّاً مصحّحاً لكونه جاهلاً، و إذا كان كذلك بطل ما قالوه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون في جهة من غير أن يكون شاغلاً لها؟

قيل: هذا بمنزل عما يليق بهذا الموضوع؛ لأننا قصدنا هاهنا إبطال كونه مشبهاً للأجسام، ومن قال هذا لم يجعله مشبهاً للجواهر، غير أنَّ الأمر وإن كان كذلك فهو باطل؛ لأنه لو كان تعالى في جهةٍ من غير أن يكون شاغلاً لها، لوجب أن يكون في العقل دليل على هذه الصفة، إما بنفسه أو بواسطة؛ إذ قد يتَّان ما طريق إثباته العقل، لا يجوز إثباته على صفةٍ لا يقتضيها العقل، لا بنفسه ولا بواسطة، ولا وجه يعقل يدلُّ على كونه في جهةٍ، لا بنفسه ولا بواسطة، فوجب فساده.

و أيضاً، فلو كان في جهةٍ لم يخل أن يكون فيها للنفس أو لمعنى أو بالفاعل. و كونه بالفاعل لا يصح؛ لأنَّ ما يتعلَّق بالفاعل هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، وذلك لا يصحُّ هاهنا. و لو كان فيها لمعنى لوجب أن يختصَّ ذلك المعنى به، حتَّى يوجب كونه في تلك الجهة، والاختصاص لا يكون إلا بالحلول أو المجاورة، وكلاهما يقتضيان كونه متحيّزاً، وقد أفسدناه. و لو كان فيها لنفسه لم يمتنع أن يوجد هناك جوهر متحيّز، و لو وجد هناك جوهر لوجب أن يكون حالاً فيه؛ لأنَّ الحلول هو أن يوجد بحيث المتحيّز^١، وهذا حاصل.

[في بطلان جواز الحلول عليه تعالى]

على أنَّه لا يخلو أن يوجد في جهة واحدة أو جهات كثيرة، فلو وجد في جهة واحدة لكان في ذلك وصفه بأصغر ما يكون من الجزء الذي لا يتجزأ، و لو وجد في جهات كثيرة، ثمَّ وجد فيها جواهر، وجب أن يكون حالاً فيها كلّها على ما يتَّاه، و يؤدِّي ذلك إلى أن يكون من قبيل التأليف من حيث حلَّ المحلِّين، و مخالفاً له من حيث حلَّ أكثر من المحلِّين، و ذلك فاسد.

و هذا القدر كاف في بطلان جواز حلوله، و إن كان^٢ أفسد جواز الحلول عليه بأدلةٍ أُخر، و ربما ذكرناها في الكتاب الآخر، و بعضها هاهنا إن شاء الله.

منها: أنَّه لو جاز عليه الحلول لم يخل أن يكون واجباً عليه ذلك أو جائزاً، فإن كان واجباً لم

١. كذا. و الحلول هو: التبعيَّة في التحيُّز، أو: الحصول في الحيِّز تبعاً، أو: الوجود بحيث الغير، و الغير متحيّز. انظر: شرح المواقف، ج ٨ ص ٢٨؛ المسامرة شرح المسائرة، ص ٢٢٥؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٥٠٣. و الحيِّز عند المتكلمين فراغ يشغله الجسم بالحصول فيه. و قال أرسطو - من الحكماء - بأنَّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر من المحوي. و قال أفلاطون: إنَّه البعد المجرد عن المادَّة يحلُّ فيه الجسم و يلاقيه بجملة و يتحد به. انظر: اللوامع الإلهية، ص ٥٠.

يخل أن يكون ذلك واجباً على كلِّ حال أو واجباً عند وجود المحالِّ، فالأوَّل يوجب قدم المحالِّ، وقد أفسدناه، والآخَر يفسد بأن لا يخلو أن يكون المقتضي لحلوله صفته الذاتية أو كونه حياً. فإن كان الأوَّل فصفة الذات لا تقتضي صفَّة أخرى بشرطٍ منفصل، وإنَّما تقتضي بشرط وجود الذات، وهي حاصلة في الأوَّل. ولو كان المقتضي للحلول كونه حياً لأوجبه فينا، وقد علمنا فساده. وإن كان حلوله جائزاً وجب أن يكون ذلك لمعنى، وذلك المعنى لا بدَّ أن يختصَّ به حتَّى يوجب أن يحلَّ، والاختصاص لا يكون إلَّا بالحلول أو المجاورة، وذلك لا يصحَّ إلَّا في المتحيِّر، والتمحيِّر يحيل الحلول.

وليس لهم أن يقولوا: يوجب أن يحلَّ محلُّه؛ لأنَّه لو كان كذلك لم يكن بأن يوجب حلوله أولى من أن يوجب حلول كلِّ ما يصحَّ حلوله في ذلك المحلِّ، والذي يصحَّ حلوله في ذلك المحلِّ لا نهاية له، وذلك يوجب حلول الكلِّ أجمع، وقد علمنا خلافه، فبطل بذلك صحَّة الحلول عليه.

فإن قيل: أليس الغرض عندكم يحلَّ المحلَّ لا لشيء من هذه الأقسام؟ فهلَّا جاز مثله فيه تعالى؟

قيل: إنَّما جاز ذلك في الأعراض؛ لأنَّ حلولها تابع لحدوثها، وحدوثها بالفاعل، وذلك لا يصحَّ فيه تعالى؛ لأنَّه لو كان موجوداً غير حال، ثمَّ حلَّ، لاقتضى أن يكون حلوله لمعنى، وقد أفسدناه. ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة شيء من الأعراض؛ لأنَّه لا يخلو أن يكون بصفة شيء من هذه الأعراض المعقولة أو بصفة شيء غير معقول. فإن كان بصفة شيء معقول منها فذلك باطل؛ لأنَّه لا شيء منها إلَّا وقد ثبت حدوثه، والجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً. وإن كان بصفة شيء منها غير معقول فما لا يعقل لا تتكلَّم في صحَّته ولا فساده. و من جَوَز أن يكون هاهنا ألوان أُخَر مقدورة زائدة على الألوان المعقولة إنَّما أجازها إذا أوجبت هيئة للمحلِّ، فلم يثبت شيئاً غير معقول.

على أنَّه لو كان بصفة شيء من الأعراض لم يخل من أن يكون بصفة ما يحتاج في وجوده إلى محلِّ، أو بصفة ما لا يحتاج إلى المحلِّ، فلو كان بصفة ما يحتاج إلى المحلِّ أدَّى إلى قدم المحلِّ، فذلك فاسد، وإن كان بصفة ما لا يحتاج إلى المحلِّ فليس إلَّا الفناء وإرادة القديم تعالى و

كراهته. فلو كان بصفة الفناء لاستحال وجود الجواهر معه، وقد علمنا خلافه. ولو كان بصفة الإرادة والكراهة أذى إلى أن لا يكون منفرداً بالقدَم؛ لأنَّ الإرادة والكراهة لا بدَّ أن يوجبا كون حيٍّ ما مريداً أو كارهاً، وسندلَّ على أنه لا ثاني معه فيما بعد إن شاء الله. وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

[عدم جواز تسميته تعالى بأنَّه جسم]

فأما تسميته بأنَّه جسم فإنَّه لا يجوز أصلاً؛ لأنَّه لا يخلو أن يطلق ذلك على سبيل اللقب، دون أن يراد به ما وضع له في اللغة، أو يراد به ما وضع في اللغة له. ولا يجوز أن يراد به التلقب؛ لأنَّ التلقب إنما يجوز على من يجوز عليه الغيبة والحضور، فاحتيج إلى اللقب ليخبر عنه به إذا غاب، وناب ذلك مناب الإشارة إليه عند الحضور، والقديم تعالى لا يجوز عليه الغيبة والحضور، ومع هذا فلا حال إلَّا ويمكن ذكره تعالى بصفة لا يشركه^١ فيها غيره، مثل إله وقديم والقادر لنفسه والعالم لنفسه وغير ذلك، فلا فائدة في التلقب.

وأيضاً: فإنَّ قولنا جسم، لا يميِّزه من غيره، ويحتاج أن يقترن بما يميِّزه، مثل أن نقول الجسم الإله، والجسم القديم، فيقترن به صفة من صفاته، وتلك كافية على انفرادها، فلا فائدة في ذكر الجسم.

ولا ينتقض ذلك بقولنا: شيء لا كالأشياء؛ لأنَّ قولنا: «شيء» مفيد؛ لأنَّه يفيد أنه معلوم، لكن لا يتميِّز؛ لاشتراك المسميات في ذلك؛ لأنَّه لقب محض، ولفظ الجسم يفيد اللقب المحض، فلا يجوز إطلاقه.

على أنَّ الله تعالى سمَّى نفسه شيئاً، ولم يسمَّه جسماً، فاتبعنا السمع في ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٩).

وأما إطلاقه ليفيد ما وضع في اللغة فلا يجوز؛ لأنَّ فائدة هذه اللفظة أنَّه ذاهب في الجهات الثلاث؛ الطول والعرض والعمق، ولهذا نقول: هذا أطول من هذا، وهذا أعرض من هذا، إذا زاد عليه في الطول والعرض، وهذا أجسم من هذا، إذا جمع الصفات^٢ الثلاث.

١. كذا. ولعلَّ الأصح: لا يشركه.

٢. ب: - الصفات.

فإن قيل: هذه اللفظة غير مستعملة في اللغة. قيل: هذا دفع اللغة.^١ ألا ترى إلى قول عامر بن الطفيل^٢:

و قد علم الحي من عامر بأن لنا ذروة الأجسام^٣
وقال الفرزدق^٤:

و أجسم من عاد جُوم رجالهم و أكثر أن عدّوا عديداً من الرمل
فإن قيل: ما أرادوا بذلك إلا الفخامة وعظم المتزلة، دون كبر الأجسام.

قيل: لا يمتنع أن يكونوا أرادوا ذلك، وإنما أرادوه تشبيهاً بعظم الجسم، ولا يجوز أن يكون مجازاً لا حقيقة له، وهذا كما قالوا: فلان في قلة جبل، وإنما أرادوا علو المتزلة، ولم يمنع ذلك من أن تكون قلة الجبل رأسه وأعلى.

على أنه قد استعمل: جَسَم الشيء فهو جسيم، وأرادوا به المبالغة، وكل لفظ استعمل فيه لفظ فيعل للمبالغة استعملوا فيه أفعال، كقولهم كريم وأكرم، وعليم وأعلم، قياساً مطوّداً لا تنخرم عندهم، وإذا كان القديم تعالى قد يتأنا أنه لا يجوز أن يكون بصفة الأجسام بطل إطلاق هذه التسمية عليه.

١. كذا.

٢. هو: عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، من بني عامر بن صعصعة، فارس قومه وأحد شعراء العرب وساداتهم في الجاهلية. ولد بنجد سنة ٧٠ قبل الهجرة وتوفي سنة ١١١ق، وهو ابن عم لبيد الشاعر. كان عامر يأمر منادياً، في «عكاظ» ينادي هل من راجل فتحمله؟ أو جائع فطعمه؟ أو خائف فؤمته؟. راجع عنه: أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٣؛ الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٣٥ - ٢٣٦؛ خزنة الأدب، ج ٢، ص ٢١٩، وج ٣، ص ٧٩ - ٨١.

٣. ديوان عامر بن الطفيل، ص ١٢١.

٤. هو: أبو فراس همام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، الشهير بالفرزدق (ت ١١٠ هـ)، شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة، كان يقال: لو لا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، ولو لا شعره لذهب نصف أخبار الناس. يشبه بزهير بن أبي سلمى. وكلاهما من شعراء الطبقة الأولى، زهير في الجاهليين، والفرزدق في الإسلاميين. كان شريفاً في قومه، عزيز الجانب، يحمي من يستجير بقرأه - وكان أبوه من الأجداد الأشراف - وكذلك جده. وفي شرح نهج البلاغة: كان الفرزدق لا يشد بين يدي الخلفاء والأمرء إلا قاعداً، وأراد سليمان بن عبد الملك أن يقيمه فثارت طائفة من تميم، فأذن له بالجلوس! كان يكنى في شبابه بأبي مكبة، و هي ابنة له. ولقب بالفرزدق، لهجمة وجهه وغلظه. وتوفي في بادية البصرة، وقد قارب المائة. وأخباره كثيرة. وكان مشتهراً بالنساء، زير غوان، وليس له بيت واحد في النسب المذكور. وقال المرتضى: كان يحسد على الشعر ويفرط في استحسان الجيد منه. راجع عنه: أسد الغابة، ج ٤، ص ٥٥؛ الإصابة، ج ٥، ص ٣٠٠ - ٣٠١؛ الأعلام، ج ٨، ص ٩٣؛ أنساب الأشراف، ج ١٢، ص ٦٥ - ١٠٤.

فصل: في نفي الحاجة عنه تعالى وإثبات كونه غنياً

الغني هو الحي الذي ليس بمحتاج. ولا بدّ من اعتبار كون الحي فيه؛ لأنّا لو قلنا: إنّه الذي ليس بمحتاج، انتقض بالجماد، أو بالعرض، فالأصحّ ما قلناه.

فإذا ثبت معنى الغني، فالحاجة لا يجوز إلّا على من يجوز عليه المنافع والمضارّ، والمنافع المضارّ هي الألم واللذة، والألم والسرور والغمّ لا يجوز إلّا على من يجوز عليه الشهوة والنفار. فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار، لا يجوز عليه اللذة والألم، ومن لا يجوز عليه اللذة والألم لا يجوز عليه المنافع والمضارّ، ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار هو الغني. والقديم تعالى إذا لم يجز عليه الشهوة والنفار وجب أن يكون غنياً.

والدليل على أنّ الشهوة والنفار لا يجوزان عليه تعالى، أنّا قد بيّنا أنّ الطريق إلى صفاته أفعاله، ولا صفة للفعل يدلّ على كونه مشتهياً وناफراً؛ لا بنفسها ولا بواسطة، فوجب نفيها عنه، وإلّا أذى إلى الجهالات، على ما بيّناه في نفي المائيّة عنه.

و أيضاً: فلو كان مشتهياً لم يخل أن يكون مشتهياً لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لشهوة معدومة أو موجودة، قديمة أو محدثة. فإذا أفسدنا جميع ذلك بطل جواز الشهوة والنفار عليه، وبمثل ذلك يبطل كونه نافراً.

ولا يجوز أن يكون مشتهياً لنفسه أو لما هو عليه في نفسه؛ لأنّه لو كان كذلك لكان ملجأً إلى فعل المشتهيات؛ لأنّ من كان له في فعلٍ نفعاً، ولا ضرر عليه في فعله، يكون ملجأً إلى فعله، كالجائع الذي يحضره طعام يشتهي، يعتقد أنّه لا ضرر عليه في تناوله عاجلاً ولا آجلاً، وهذا يؤدّي إلى أنّه كان يجب أن يكون مشتهياً في^١ فعل أكثر ممّا قد فعل وقبل أن فعل، فلا يستقر فعله

١. أ: مشتهياً في: بياض.

على وقت ولا على مقدار. ^١ ذلك باطل؛ لما علمنا أنه فعل قدرأ من الأفعال بلا زيادة في وقت ولم يكن فاعلاً قبلها، فبطل هذا القسم.

ولو كان مشتتاً لنفسه ولا لمعنى، لأدى إلى مثل ذلك؛ لأنه لا مخصص لقدر دون قدر ووقت دون وقت، ولأنه لو كان المقتضي له كونه شيئاً لم يكن بأن يوجب كونه مشتتاً أولى من أن يوجب كونه نافراً، وذلك باطل.

ولو كان مشتتاً بشهوة قديمة أدى إلى مثل ذلك أيضاً، مع أننا قد بينا فساد وجود المعاني القديمة.

ولا يجوز أن يكون مشتتاً بشهوة محدثة؛ لأنه كان يجب أن يكون ملجأً إلى فعل الشهوة والمشتت، ويؤدي إلى ما قلناه في كونه مشتتاً لنفسه؛ لأنه لا ضرر عليه في فعل الشهوة، بل يعلمه نفعاً خالصاً، وما هذه صورته يجب أن يكون ملجأً إلى فعله.

ولا يجوز أن يكون نافراً لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لا لنفسه ولا^٢ لمعنى، أو بنفار قديم؛ لأنه لو كان كذلك لما صح وجود شيء من المشتتات أصلاً، وقد علمنا خلافه.

ولو كان نافراً بنفار محدث، لكان هو القادر عليه، ومن شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده، ولو كان فيه ما تقدم^٣ من الشهوة، لأدى إلى ما قدمنا فساد^٤.

فبطل بهذه الجملة جواز الشهوة والنفار عليه تعالى، وفي بطلانهما ثبوت غناه على ما بيناه.

١. أ: «وه يياض».

٢. ب: «أو».

٣. أ: «ولو كان فيه ما تقدم» يياض.

٤. خ (ص ١٩٦): «ولا يجوز أن يكون نافراً بنفار محدث؛ لأنه كان يجب أن يصح منه فعل ضده؛ لأن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، وهذا يردنا إلى كونه مشتتاً، وقد بينا فساد ذلك».

فصل: في أنه تعالى لا تجوز عليه الرؤية وسائر ضروب الإدراكات

من قال: إنه تعالى جسم أو جوهر أو بصفة شيء من الأعراض، ومع هذا تصح رؤيته، لا يكلم في جواز الرؤية، بل يكلم بما تقدم من أنه ليس بصفة شيء من هذه الأجناس، وإنما يكلم في الرؤية من نفى عنه التشبيه، ومع هذا أثبتته مرئياً.

[لو كان مرئياً لوجب أن نراه]

والذي يدل على أنه تعالى غير مرئي في نفسه أنه لو كان مرئياً لوجب أن نراه، مع صحة أبصارنا وارتفاع الموانع المعقولة وحصول كونه موجوداً؛ لأننا إنما نرى المرئيات بهذه الشروط لا غير، و لو رأيناه لعلمناه؛ لأن من كمال العقل العلم بما ندركه ونراه، مع ارتفاع اللبس والشبهة.

فإن قيل: لم زعمتم أننا لو رأيناه لرأيناه ونحن كما^١ عليه من كوننا أحياء وارتفاع الموانع؟ وما هذه الموانع؟ ثم لم زعمتم أنه على هذه الصفة التي لو رُئي لُرئي عليها؟

قلنا: قد دللنا فيما تقدم أن المقتضي لكوننا راثين كوننا أحياء لا آفة بنا. ثم ارتفاع الموانع شرط في صحة الإدراك، لا أنه موجب، بل الموجب هو كونه حياً.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنه لا يخلو أن يكون المقتضي لكونه راثياً كونه حياً أو صحة حواسه وارتفاع الموانع، أو حصول الإدراك على ما نقولونه. فإن كان الأول ثبت ما أردناه، وإن كان الموجب صحة الحواس، كان ذلك فاسداً؛ لأن صحة الحواس ترجع إلى المحل، وكونه مدركاً يرجع إلى الجملة، ولا يجوز^٢ أن يوجب^٣ ما يرجع إلى المحل حكماً راجعاً إلى الجملة، على ما مضى. وارتفاع الموانع، المرجع فيه إلى النفي، والنفي لا يوجب الصفات الراجعة إلى الإثبات، و

١. ج. أ: لما.

٢. ب: ولا بد.

٣. أ: + حكماً.

قد أفسدنا الإدراك بما تقدّم.

و يفسده أيضاً: أنّ ذلك تشكك في المشاهدات، و يؤدي إلى أن يكون بحضرتنا فيلّة و أصوات رائعة و أجسام كثيفة، و نحن لا ندركها. و أن يكون ما نراه من الأشخاص على خلاف ما نراه، فيكون الأمر ذا لحيّة و إن لم ندرك اللحيّة، و الشاب كهلاً، و أنّ ما أدركنا سواد لحيته دون بياضها، و أن يكون كلّ كلام نسمعه مستثنى منه أو مقترناً به شرط، و لم ندرك الاستثناء و الشرط، و هذا تجاهل لا يذهب إليه محضّل.

فإن قيل: لا يلزمنا ذلك؛ لأننا نعلم ضرورة أنّ ما أدركناه على ما أدركناه، و أنّ ما لم ندركه من الأجسام العظيمة ليس بحضرتنا.

قيل: هذا لا يصح؛ لأنّ العلم بأنّه لا فيل بحضرتنا له أصل، و هو أنّه لو كان لرأيناها، فمن جوّز أن يكون بحضرتنا فيل لا يراه، لا يجوز أن يكون عالماً بأنّه لا فيل بحضرتنا.

و إنّما قلنا: إنّ أحدهما أصل للآخر؛ لأنّهما يتفتيان معاً و يثبتان معاً. ألا ترى أنّ صحيح البصر متى لم ير الفيل علم أنّه لا فيل بحضرتنا، و علم أنّه لو كان لرأه، و الضرير لما جوّز أن يكون بحضرتنا جسم لا يراه لا يعلم أنّه ليس بحضرتنا ذلك الجسم، و كذلك الصحيح البصر لا يعلم أنّه ليس بين يديه ملك و لا جني؛ لأنّه لا يعلم أنّه لو كان لرأه.

فإن قيل: أليس هما علمين من فعل الله تعالى، فهلّا جاز أن يفعل أحدهما دون الآخر؟

قلنا: هما من فعل الله تعالى، و لا يمتنع أن يفعل الله تعالى ذلك، و لأجل ذلك جاز عند كثير من الناس أن يفعل الله تعالى في قلب الأعمى الفرق بين الألوان، إلّا أنّ هذا و إن كان جائزاً، فإنّما يجوز أن يفعله ابتداءً لا عن طريق، و قد علمنا أنّ العلم بأنّه لا فيل بحضرتنا حاصل على طريق الإدراك، و لا يجوز أن يعلمه من يجوز أن يكون و لا يراه.

فإن قيل: كيف تدعون أنّ ذلك حاصل عن طريق، و الأعمى يعلم أنّه لا فيل بحضرتنا، و إن كان لا يعلم أنّه لو كان لرأه.

قلنا: الأعمى يعلم ذلك بضرب من الاعتبار و شاهد الحال؛ لأنّه يعلم أنّ الفيل له حركات و

حلية^١ لا يخفي مثلها في المكان الذي هو فيه، ولأجل ذلك لو دخل الضرب إلى دارٍ واسعةٍ عظيمةٍ في البلاد التي فيها القيلة لا يعلم أنه ليس فيها فيل إلا بالمسألة و البحث، فعلم أن ذلك ليس من كمال العقل.

و أما الموانع التي شرطنا ارتفاعها، فكلها لا يجوز عليه تعالى؛ لأنها اللطافة والصغر، والقرب المفرط والبعد المفرط، والحجاب، وأن يكون المرئي في خلاف جهة الرائي، وكل ذلك غير جائز في القديم تعالى؛ لأنها إنما يجوز على الأجسام أو ما يحلها.

فإن قيل: أليس الجوهر الواحد يستحيل أن يرى لضعف الشعاع، ولو قوي الشعاع صح أن نراه، فهلأ جاز مثله في الله تعالى؟

قيل: إننا لا نرى الجوهر المتفرد^٢ لصغره، والقديم تعالى لا يوصف بذلك. وفي الناس من قال: إنما لا نرى الجوهر^٣ لأنه يصير بالمغرب^٤ من جملة الشعاع؛ لاختلاطه به^٥، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الشعاع لم يكن آلة في الرؤية من حيث كان لطيفاً، بل من حيث كان على صفة مخصوصة، ولا يتمتع أن لا يكون الجزء بتلك الصفة، فإذا قوي الشعاع رُئي به، والعلة المانعة هي الصغر، لا غير.

فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى المراتبات من غير اعتبار شيء من هذه الشروط، فهلأ جاز مثله فينا؟

قلنا: إنما اعتبرنا ذلك فيمن يرى بحاسة، فأما من يرى بلا حاسة لا يحتاج إلى اعتبار شيء من ذلك.

فأما الذي يدل على أنه على صفة لو رُئي لُرئي عليها، فهو أن الإدراك يتعلق بصفة الذات أو المقتضاة عنها، و هما حاصلان له، فلو كان مرتباً لرأيناه.

فإن قيل: ومن أين تعلمون أننا لا ندركه؟

١. كذا.

٢. ب: المتفرد.

٣. ب: - المتفرد.

٤. ج: - بالمغرب.

٥. ب: - به.

قلنا: لو أدركناه لعلمناه وفضلنا بينه وبين غيره؛ لأنّ الالتباس والشبهة لا يجوزان عليه، كالتباس الخضاب بالشعر وغير ذلك، فلما لم نعلمه دلّ على أنّنا لم ندركه.

[عدم جواز شرط الرائي بحاسة عليه تعالى]

دليل آخر: ويدلّ أيضاً على أنّه غير مرئيّ أنّ الرائي بحاسة له شرط، وهو أنّ من شرطه أن يكون المرئيّ أو محلّه مقابلاً له، أو في حكم المقابل، فالمقابلة شرط في الجسم، ومحلّه شرط في الألوان، وحكمه شرط فيما نراه بالمرآة من ورائنا. وإنّما نراه لأنّ شعاع البصر يتّصل بالمرآة و ينعكس فيتّصل بما ورائنا، فتراه من ورائنا، وهذا لا يجوز على الله تعالى.

والذي يدلّ على أنّ هذا شرط هو أنّه متى ثبت صحّت الرؤية ومتى انتفي انتفت الرؤية، فعلمنا أنّ ذلك شرط.

وليس لأحد أن يقول: كيف جعلتم ذلك شرطاً، والشرط لا يجوز أن يختلف، وقد اختلف^١ هاهنا.

وذلك؛ أنّ الشرط ثبت شرطاً بدليل، فبحسب ما يدلّ الدليل عليه من الوجوه والتشبيه يثبت. ولمكان هذا السؤال قال بعضهم: إنّ الشرط هو أن لا يكون بين قاعدة الشعاع وبين المرئيّ ساتر، أو المكان الذي يصلح أن يكون فيه ساتر. قال: وهذا شرط واحد.

وهذا ليس بشيء؛ لما قدّمناه من إثباته بحسب الدليل. وقد جعل هذا القائل شرطين؛ لأنّه جعل الشرط: الساتر أو المكان الذي يصلح أن يكون فيه ساتر، وهما شرطان.

فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى بلا مقابلة، فهلّا جاز ذلك فينا أيضاً؟

قيل: إنّما اعتبرنا ذلك فيمن يرى بحاسة، فأما من يرى بلا حاسة فليس ذلك من شرطه، ولو جاز أن يقال ذلك، لجاز أن يقول قائل: إذا لم ير تعالى بمقابلة فهلّا جاز أن يرى المعدوم؟ وذلك باطل.

فإذا ثبت أنّه يستحيل أنّه ندركه نحن، فالمعتمد في أنّه غير مرئيّ في نفسه السمع؛ لأنّ الأئمة بين قائلين، قائل يقول تصحّ رؤيته ولا تختصّ براء دون رائي، وقائل يقول لا يصحّ رؤيته، ويقول

ذلك في الجميع أيضاً، وليس فيهم من يقول: إنه يستحيل أن نراه و يصح أن يرى هو في نفسه، فيبغي أن نحكم بفساده.

وقد قيل في ذلك أيضاً أنه لو صح أن يراه بعض الرائي لصح أن يراه كلهم، كما أنه لما صح^١ أن يعلمه عالم صح أن يعلمه كل عالم.

ولقائل أن يقول: لإدراكنا شرط يستحيل فيه، وهو المقابلة التي تقدمت، وذلك يستحيل فيه، فجاز أن يختص هو برؤيته، دوننا. والمعتمد هو الأول.

والطريق الذي به يعلم أنه لا يدرك بشيء من الحواس، هو ما قدمناه أنه لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن ندركه بها؛ لأن حواسنا صحيحة^٢ وهو تعالى موجود و الموانع مرتفعة، فلما لم ندركه دل على أنه ليس بمدرك بشيء من الحواس.

فأما من قال هو مدرك بحاسة سادسة فقله يبطل؛ لأنه لا يخلو تلك الحاسة أن تكون مثل هذه الحواس أو مخالفة لها. فإن كانت مثلها وجب أن نراه بهذه، كما نراه بتلك؛ إذ هما مثلان، وإن كانت مخالفة فليست مخالفتها لهذه بأكثر من مخالفة بعضها لبعض، ومع هذا فليس ندركه بشيء من هذه، فوجب أن يستحيل إدراكه بتلك الحاسة أيضاً.

[دلالة آية: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» على عدم رؤيته تعالى]

دليل آخر: ويدل على أنه تعالى لا يرى أيضاً قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣). ووجه الدلالة من الآية هو أن الله تعالى تمدح بنفي الإدراك عن نفسه، و الإدراك هو الرؤية، وكل تمدح تعلق بنفي لا يكون متفضلاً به، فإثباته لا يكون إلا نقصاً. وهذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء:

أحدها: أن الإدراك المذكور في الآية هو الرؤية، والثاني: أنه تمدح بذلك، والثالث: أن كل تمدح يتعلق بنفي^٣ فإن إثباته يكون نقصاً.

والذي يدل على أن الإدراك في الآية هو الرؤية، هو أنه علقه بالإبصار، والإدراك وإن كان

١. ج: - في.

٢. ج: لو يصح.

٣. ب، ج: بالنفي.

مطلقاً مشتركاً بالبصر، فإذا علّق بالبصر فإنه يفيد ما البصر آله فيه، وهو الرؤية، كما لو علّق بغيره من الحواس من الأذنين والشمّ واللّهوات وغير ذلك.

و أيضاً: فإنهم لا يفرقون بين قول القائل: أدركت ببصري شخصاً، وبين آنتست وأحسست ورأيت. فلو جاز الخلاف في الإدراك جاز مثله في باقي الأقسام.

فإن قيل: الإدراك في الآية علّق بالبصر، وكذلك^١ نقول إنّ الأبصار لا يدركه، فمن أين أنّ المبصرين لا يدركونه؟

قيل: هو وإن علّق بالجراحة، فالمراد به ذو الجراحة، كما لو قالوا: يد فلان لا يبطش، ورجله لا يمشي، ولسانه لا يتكلّم، فإنهم يريدون بجميع ذلك الحي الذي هذه الجوارح آله.

ولو كان الأمر على ما قالوه لما كان فيه مدحة؛ لأنّ الأبصار التي هي الجوارح كما لا تدركه لا تدرك شيئاً من المراثيات، فأين وجه الاختصاص؟

فإن قيل: أليس يقولون أدركت حرارة الميل ببصري، ومع هذا لا يريدون الرؤية، فهلّا كان مثله في الآية؟

قيل: هذا غير معروف عند أهل اللسان، وإنّما هو من كلام المولّدين الذين لا يحتجّ بقولهم. ولو سلّم لم يتقض ما قلناه؛ لأنّ هذا إدراك مقيّد بالحرارة، فلم يختصّ ذلك بآلة الرؤية؛ لأنّ كلّ محلّ فيه حياة يدرك^٢ به الحرارة، والإدراك في الآية مطلق، فوجب حمله على ما الآلة آله فيه، كسائر الحواس على ما مضى.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الإدراك، المراد به الإحاطة، وكذلك يقول - كما قال تعالى -: ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠).

[لأنّه] قيل: الإدراك بمعنى الإحاطة لا يعرف في اللغة، ولو استعمل في ذلك لكان يقال: أدرك السور بالمدينة، وأدرك الجراب بالدقيق، كما قالوا ذلك في الإحاطة، وقد علمنا خلافه. وأما الذي يدلّ على أنّه تمدّح بهذه الآية، إجماع الأئمة؛ لأنّه لا خلاف أنّه تمدّح بنفي الإدراك

١. كذا. ولعلّ الصحيح: لذلك.

٢. ج: تدرك.

عن نفسه، فقلنا نحن: تمدّح بذلك لأنّه في نفسه على صفةٍ يستحيل إدراكه، وقالوا: تمدّح به لأنّه قدر على المنع من رؤيته. فالتمدّح لا خلاف فيه.

و أيضاً: ما قبل الآية وما بعدها كلّهُ تمدّح، فلا يجوز أن يتخلّل ذلك ما ليس بمدح؛ لأنّ ذلك يخرج الكلام عن فصاحته وحسن ترتيبه. ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول فصيح: «فلان عاقل عالم جواد يأكل الخبز شجاع بصير»، فتخلّل بين كلامه أكل الخبز؛ لأنّ هذا يكون واصفاً للشيء في غير موضعه.

فإن قيل: ولم إذا استحالت رؤيته كان فيه مدحة، وقد شاركه في هذا ما ليس بممدوح من المعدومات والضمائر وغير ذلك.

قيل: التمدّح لم يقع بنفس نفى الرؤية، بل بنفى الرؤية بشرط كونه راثياً، وهذه صفة لا يشاركه فيها غيره؛ لأنّ الموجودات على أربعة أقسام: قسم يستحيل أن يرى ويرى، كالضمائر، وقسم يستحيل أن يرى وهو مرئي، كالألوان، وقسم يرى ويرى كالحيوان، وليس فيها ما يرى ولا يرى إلا القديم تعالى، فدلّ ذلك على اختصاصه بصفة لا يشاركه فيها غيره.

فإن قيل: ولم إذا كان يرى ولا يرى وجب أن يكون في ذلك مدحة، وما وجه المدحة في ذلك؟

قيل: إذا علمنا أنّه تمدّح بالآية علمنا أنّه لا بدّ أن يكون له وجه مدحة، وإن لم نعلمه مفصلاً. ثمّ نقول: لا يخلو أن يكون وجه المدحة هو ما قالوه من منع الأبصار من رؤيته، أو لأنّ الرؤية مستحيلة عليه مع كونه راثياً. والأوّل أفسدناه، وحيث دللنا على أنّ الإدراك ليس بمعنى، فلم يبق بعد ذلك إلا الوجه الآخر، وإلا خرجت الآية من كونها مدحة.

وقد قيل: إنّ وجه المدحة فيها أنّ الرؤية تقتضي المقابلة للمرئي أو لمحله، وذلك من أمارات الحدث، فوجب نفيها. وهذا الجواب يخرج الآية من كونها مدحة؛ لأنّه دليل في استحالة الرؤية عليه على ما مضى.

ويمكن أن يعتمد في استحالة الرؤية عليه من الآية على أن يقال: قد ثبت أنّه تعالى نفى الرؤية عن نفسه نفيّاً عاماً في كلّ حال، فإذا ثبت ذلك فكلّ من قال بذلك قال إنّ الرؤية مستحيلة عليه؛ لأنّ من خالف فيه يقول: إنّما نفى الرؤية في الدنيا دون الآخرة، فالقول بأنّه لا يرى على كلّ حال

مع جواز الرؤية عليه، خروج عن الإجماع.

فإن قيل: لِمَ زعمتم أن ما يكون نفيه مدحاً إثباته لا يكون إلا نقصاً؟

قيل: لأننا قد بينّا أن التمدّح وقع بصفته الذاتية التي يستحيل معها الرؤية عليه، فلا يجوز عليه الخروج عن هذه الصفة. وجرى ذلك مجرى نفي الوالد ونفي الشبيه^١ والنوم والصاحبة والولد وغير ذلك.

وإنما اعتبرنا أن لا يكون النفي متفضلاً به؛ لأنه لو تمدّح بأن لا يعاقب العصاة كان ذلك مدحاً متعلقاً بنفي، ولو عاقبهم لم يكن منقوضاً؛ لأنه متفضل بذلك. وقد تعلق المدح بالنفي ويكون إثباته نقضاً فيما يرجع إلى الفعل، كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾ (يونس: ٤٤)، وكقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا﴾ (كهف: ٤٩)، ولو ظلم - تعالى عن ذلك - كان منقوضاً.

فإن قيل: الآية تقتضي أن جميع المبصرين لا يدركونه، فمن أين أن بعضهم لا يدركه، وهم المؤمنون؟

قيل: قد بينّا أن المدحة في اختصاصه بصفة لا يشاركه فيها غيره، وذلك لا اختصاص له براء دون رائي، فوجب أن يكون عاماً.

وقد قيل: إن النفي كالإثبات، ولو قال إن جميع الأبصار يدركونه لوجب أن يبصره جميعهم، فكذلك إذا نفى عنهم سواء.

وهذا ليس بصحيح؛ لأن النفي بخلاف الإثبات. ألا ترى أنه لو حلف أنه يكلم عشرة، فمتى لم يكلم واحداً منهم حنث، ولو حلف أنه لا يكلم عشرة فمتى كلم واحداً منهم لم يحنث بلا خلاف. وكذلك لو قال: أنا أكل جميع الطعام، حنث إذا لم يأكل بعضه، ولو قال: لا أكل جميع هذا الطعام، فأكل بعضه لم يحنث. فعلم بذلك الفرق بين النفي والإثبات، فالمعتمد ما قدمناه.

[عدم دلالة آية: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» على رؤيته تعالى]

و أما قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ إلى رَّبِّهَا نَاطِرَةٌ (القيامة: ٢٢-٢٣) فلا يعارض ما قدمناه من الآية؛ لأن النظر أولاً ليس من أقسام الرؤية؛ بدلالة أنهم يشنون النظر وينفون الرؤية. ألا ترى أنهم

يقولون: نظرتُ إلى الهلال فلم أراه، ولو كان النظر يفيد الرؤية لكان مناقضةً.

ولأنهم يقولون: ما زلتُ أنظر إليه حتى رأيته، فيجعلونها غاية للنظر، والشيء لا يجعل غاية لنفسه. ألا ترى أنهم لا يقولون: ما زلتُ أراه حتى رأيته؟

و أيضاً: فكونه ناظراً يعلم ضرورة، وكونه رائياً لا يعلم أصلاً إلا بقوله.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنَّ النظر هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلباً لرؤيته، وهذا يعلم مشاهدةً، وإن لم يعلم رائياً. والنظر وإن عُدِّي بحرف «إلى» وأُضيف إلى الوجه، لا يفيد الرؤية. ألا ترى إلى قول الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن تأتي بالفلاح

فأضاف النظر إلى الوجه، وعدَّاه بحرف «إلى»، ومع هذا ما أراد الرؤية.

فإذا ثبت أن النظر لا يفيد الرؤية فيحتمل أن يكون المراد في الآية الانتظار؛ لأنه أحد أقسامه، كقوله: ﴿وَأَنِّي مُؤَسَّلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥)، بمعنى: منتظرة. و يكون الانتظار لثواب الله ونعيمه. ولا يؤدي ذلك إلى التغيص؛ لأنَّ من ينتظر ما يعلم أنه سيصل إليه- وهو في الحال غير محتاج إليه- لا يكون منعصاً، بل يكون مسروراً منعماً.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ ذلك يحتاج إلى تقدير ثواب في الظاهر، وليس فيه.

وذلك؛ أنه لا بدَّ من هذا التقدير؛ لأنه إذا بطل أن يكون المراد به الرؤية، وذات الله تعالى لا ينتظر، لم يبق بعد ذلك إلا ما قلناه.

وقد قيل فيه وجه آخر لا يحتاج معه إلى التقدير، وهو أن يكون المراد بـ «إلى» في الآية واحد الآلاء، وهي النعمة؛ لأنَّ في واحداه لغات: إلى، مثل: قَفَى، وألى، مثل: مَعَى، وألى، مثل: رَمَى، وألى، مثل: حَسَى، وتكون إضافة إلى الله تعالى، وحذف التنوين للإضافة، ويكون التقدير: ناظرة نعمة ربها.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ هذا التأويل يخالف الإجماع؛ لأنَّ أحداً من المفسرين ما قاله قبل

قائله.

وذلك؛ أن هذا إجماع مدعى لا نسلّم؛ لأنّ المعروف من تفسير ابن عباس^١ وغيره من الصحابة والتابعين، كالحسن وقادة^٢ وغيرهما، أن معناها أنهم ينتظرون ثواب الله، ولم يذكر عنهم أن «إلى» حرف أو اسم، فلعلّهم أرادوا هذا، فادّعاء الإجماع غير ممكن.

[عدم دلالة آية: «رَبِّ أَرْنِي أُنظِرْ إِلَيْكَ» على رؤيته تعالى]

وأمّا قوله تعالى، حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرْنِي أُنظِرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣) فلا دلالة فيه؛ لأنّه سأل الرؤية لقومه؛ بدلالة قوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٣)، ولم يُردّها لنفسه، ولا لشكّه في جوازها عليه.

فإن قيل: لو جاز أن يسأل لقومه الرؤية المستحيلة عليه لجاز أن يسأل لهم أن يكون جسماً أو عرضاً لينتظر جوابه في ذلك.

قيل: في الناس من جَوَزَ ذلك، وقال لا فرق بينهما، وفيهم^٣ من فَرَّقَ - وهو الصحيح - بأن قال: إنّما جاز أن يسأل ما الشكّ فيه لا يمنع من العلم بصحة السمع، وهذه الرؤية التي يثبتها المخالف لا يقتضي التشبيه؛ لأنّ الشكّ فيها كالشكّ في جواز الرؤية على الضمائر، وذلك لا يمنع من العلم بصحة السمع، والشكّ في كونه جسماً يمنع من العلم بصحة السمع، فلا يمكن أن يكون السمع دليلاً فيه، فبان الفرق بينهما.

وقد قيل: إنّ الآية دلالة على أنّه لا يرى؛ لأنّه نفى الرؤية عن نفسه بقوله: «لن تراني»، و«لن» تنفي على وجه التأييد، ثمّ علّق الرؤية في الآية بما يستحيل، من استقرار الجبل في حال حركته، و ما علّق بالمحال لا يكون إلّا محالاً.

١. هو: أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي (ت ٦٨ هـ)، حبر الأمة، الصحابي الجليل. ولد بمكة ونشأ في بدء عصر النبوة، فلزم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع علي الجمل و صفين. كُفّ بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، وتوفّي بها. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ٩٣٣-٩٣٩؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ١٨٧-١٨٩؛ الإصابة، ج ٤، ص ١٢٢-١٣٠؛ الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

٢. هو: أبو الخطاب قتادة بن دُعامة بن قتادة بن عزيز (ت ١١٨ هـ)، السدوسي البصري مفسر حافظ ضرير أكمه. قال الإمام أحمد ابن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. وكان مع علمه بالحديث، رأساً في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب. وكان يرى القدر، و قد يدلّس في الحديث. مات بواسط في الطاعون. راجع عنه: الأعلام، ج ٥، ص ١٨٩؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٨٠ الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ١٧١؛ البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣١٣؛ المعارف، ص ٤٩٢.

وقد قيل: إنه أراد الرؤية التي هي العلم على وجه الضرورة عند قوم، أو على وجه لا يدخل الشك فيها في^١ الخواطر، وللأنبياء أن يسألوا ذلك، كما سأل إبراهيم عليه السلام إحياء الموتى ليطمئن قلبه؛ حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)، وهذا أيضاً قريب من السداد.

فصل: في أنه تعالى لا ثاني له في القدم

[الدليل الأول على نفي قديم آخر]

قد دللنا فيما تقدّم من نفي الصفات أنّ الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في سائر الصفات، فلو كان معه تعالى قديم آخر لوجب أن يكون مشاركاً له في جميع صفاته، من كونه قادراً عالمياً حياً وغير ذلك. ووجب من ذلك أن يكون مقدورهما واحداً. ولو كان كذلك لأدّى إلى أحد أمرين فاسدين، أحدهما: وجوب تشبّ الفعل إلى من يجب نفيه عنه، ونفيه عمن يجب إسناده إليه. والثاني: أنه كان يؤدّي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة.

وبيان الأول: أنّهما إذا كانا مقدورهما واحداً، ثمّ دعا الداعي أحدهما إلى فعلٍ ما، وصرّف الآخر صارفٌ عن ذلك الفعل، والموانع لا يجوز عليهما، فلا يخلو أن يقع أو لا يقع. فإن وقع أدّى إلى أن يكون فعلاً لمن صرفه الصارف عنه؛ لأنّه قد وجد و كان قادراً عليه، وهذا معنى قولنا: فاعلّين، ومن صرفه عن الفعل صارفٌ يجب أن لا يقع فعله. وإن لم يقع أدّى إلى نفي الفعل عمن يجب وقوعه من جهته، وهو من توقّرت دواعيه إليه، ومحال أن يجتمع في فعل واحد وجوب حصوله و وجوب انتفائه.

وبيان الوجه الثاني: هو أنّه إذا فعل أحدهما الفعل وجب أن يكون فعلاً للآخر، فلو لم يكن فعلاً له لما زاد على هذا؛ لأنّ حصوله قد وجب بأحدهما، فلا حكم للآخر يقف عليه. وليس لأحد أن يقول: إنّهُ ينفصل أحدهما من الآخر؛ بأن يدعوه الداعي إلى الفعل ولا يدعوا الآخر إليه.

وذلك؛ أن هذا إنما كان يقع إذا لم يدع الآخر الداعي إليه أن لا يقع مقدوره، وهذا يخالف ما هاهنا؛ لأنه إذا حصل من جهة أحدهما فهو فعل للآخر - على ما مضى - فلا تأثير للداعي. ومتى قيل: إنه ينفصل أحدهما من الآخر؛ بأن يخلق الله تعالى فينا العلم الضروري بأنهما إثنان. قيل لهم: العلم يتناول الشيء على ما هو به، ولا يجعله على ما هو به، فهما أولاً يجب أن يتميّزا في أنفسهما اثنتين^١، حتى يصح أن يتناولهما العلم، ونحن في طلب ما به يتميّزان. ولو جاز هذا لجاز لقائل أن يقول في سائر العلل والمعاني أن هناك أمراً آخر صاحبها، لأجله وجب الحكم الصادر عنها.

فإذا قيل له: كان يجب أن يكون له حكم. قال: يخلق الله فينا العلم الضروري بذلك، وذلك باطل.

فإن قيل: هاهنا حكم، وهو أنه لو فرضنا عدم أحدهما لم يعدم الآخر. قلنا: هذا فرض محال، فلا يجوز أن يعلّق تميّز الذات من الذاتين بأمر لا يحصل أبداً؛ لأننا لو أعلنا ذلك لما زاد على هذا. فإذا ثبت ذلك بطل أن يكونا اثنتين.

[الدليل الثاني]

دليل آخر: معلوم ضرورة في كلّ حين صحة أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر، والقول بإثبات قديمين يؤدّي إلى خلاف ذلك؛ لأننا إذا فرضنا قديمين متساويين في جميع صفاتهما، ثم أراد أحدهما بإرادة توجد لا في محلّ، وجب أن يكون الآخر بها مريداً؛ لأنه لا اختصاص لها بأحدهما لوجودها لا في محلّ، وذلك يبطل بما علمناه ضرورة.

[الدليل الثالث]

دليل آخر: لو جاز وجود قديمين لوجب اشتراكهما في جميع صفاتهما على ما مضى. ثم لا يخلو أن يكون مقدورهما واحداً أو متغايراً، فإن كان واحداً أذى إلى ما أفسدناه قبل، وإن كان متغايراً جاز أن يريد أحدهما ما يكره الآخر ويريد ضده. ومتى فرضنا ذلك لا يخلو أن يقع مرادهما، أو لا يقع مرادهما، أو يقع مراد أحدهما.

١. أ: + وقد.

٢. ج: بين. ب: - اثنتين.

فإن وقع مرادهما أذى إلى اجتماع ضدين، وذلك محال. وإن وقع مراد أحدهما أذى إلى تناهي مقدورهما، كالمتهاديين للجل إذا انجذب إلى جهة أحدهما. وإن لم يقع مرادهما أذى إلى ارتفاع الفعل عنهما بغير جهة منع معقول.

وهذا أقوى من أن يقال: كان يؤدي إلى تناهي مقدورهما؛ لأنه يؤدي إلى ذلك من حيث فرضنا أن كل واحد منهما يقدر على ما لا يتأهى، وكيف يؤدي إلى تناهي مقدورهما؟
فإن قيل: هما عالمان لأنفسهما، فما يدعو أحدهما إلى فعل يدعو الآخر إلى مثله، فلا يختلفان، ولا يجوز أن يكرهه؛ لأنه لا يكون إلا حسناً، وكرهية الحسن قبيحة.

قيل: إنا ما بيننا هذا الدليل على وقوع التمانع، بل بيناه على فرضه؛ لأن بالفرض يعلم صحة ما يؤدي إليه، وبيّن صحته من فاسده. ألا ترى أننا لو فرضنا أن طفلاً لو منع الأسد لغلّبه الأسد، يعلم صحة ذلك وإن لم يقع بينهما قط الممانعة. وغاية ما في ذلك أن يكون كراهية الحسن قبيحة، فلو فرضنا أنه فعلها أدى إلى ما قلناه من الفساد. على أنه لا يمتنع أن يدعو الداعي لهما إلى ضدين، ويكونا جميعاً حسنين؛ لأنه لا يمتنع اشتراك الضدين من السواد والياض، والحركة والسكون في باب المصلحة، فحينئذ يستقيم الفرض.

فإن قيل: متى أراد أحدهما الفعل كان الآخر مريداً له؛ لأن الإرادة تختص بهما.

قلنا: قد بينّا أن هذا دليل قائم بنفسه يدل على فساد القول بالاثنتين.

ثم إن الإرادة إنما يجب أن تكون مؤثرة إذا كانت تابعة لدواعيه، فأما إذا لم تكن تابعة لدواعيه فلا تأثير لها.

وأيضاً: فإنهما وإن اشتركا في الإرادة، فإن أحدهما يريد فعل غيره، والآخر يريد فعل نفسه، والإرادة لا تؤثر في فعل الغير.

ولو قلنا بدل الإرادة الداعي، لم يلزم هذا السؤال، بل لو فرضنا التمانع في نفس الإرادة والكره لاستقام الكلام.

وليس لأحد أن يقول: إنما ارتفع فعلهما؛ لأنه ليس فعله أولى من فعل غيره؛ لأنهما متساويان

في مقدوراتها التي لا تنتهي.

وذلك؛ أن كونهما قادرين على ما لا يتناهى إلى أن يصحّ الفعل أولى من أن يكون مانعاً منه، وليس من شرط القادر أن يكون فعله أولى من فعل غيره. ألا ترى أن القادر يقدر على الضدين، و مع هذا يفعل أحدهما في حال النوم و عند عدم علومه، دون الآخر.

فإن قيل: ألا^١ جاز وقوع التمانع بينهما، و المنع من واحد من هذه العبارات، كما قلتم لو فعل الظلم لما قلنا هل يدلّ على الجهل و الحاجة أو لا يدلّ.

قيل: الفرق بينهما أن القول بحصول الموجب و المنع من الموجب نقض، و التمانع يوجب أحد ما قلناه، فلا بدّ من القول بواحد منهما، و ليس كذلك الظلم؛ لأنه دلالة و ليس بموجب، فجاز أن يحصل و يمنع من أحد الأقسام المؤدى إليه.

على أن الصحيح في جواب سؤال الظلم غير ذلك، على ما سنبيته فيما بعد إن شاء الله.

[في إبطال قول الثنوية]

فإذا بطل وجود قديمين بطل قول الثنوية^٢ و المجوس^٣ و النصاري، على ما ذكره في الكتاب. و إنما كان كذلك؛ لأنّ الكلام مع الثنوية في موضعين، أحدهما: في إثبات قديمين، و قد أفسدناه، و الآخر: اعتقادهم أن الآلام كلّها قبيحة. و الكلام في أحكام الآلام و حسننها و قبحها سيجيء فيما بعد إن شاء الله.

١. كذا.

٢. هم أصحاب الاثنين الأزلين، يزعمون أن النور و الظلمة أزليان قديمان، و قالوا بتساويهما في القدم و اختلافهما في الجوهر و الطبع و الفعل و الحيّز و المكان و الأجناس و الأبدان و الأرواح. و هم فرق خمس: الماتوية و المزدكية و اللديساتية و المرقيونية و الكينونية. راجع عنها: البدء و التاريخ، ج ١، ص ١٤٢ - ١٤٤؛ الكامل لابن الأثير، ج ١، ص ٣٨٨؛ المغني، ج ٥، ص ٩ - ١٠؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٢٩٠ - ٣٠٢.

٣. المجوس متن لهم شبهة كتاب و قد أثبتوا أصليين، و زعموا أنّهما لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين؛ بل أحدهما - و هو النور - أزلي، و أمّا الظلمة فمحدثة. و من فرقهم الرئيسية: الكيومرية - أصحاب المقدم الأول كيومرث - و الزروانية، و الزردشتية. و قيل الأصل أنهم: التجوس. و ذلك لأنهم كانوا يستعملون التجاسات في تدبّتهم. و المجوس هم أقدم الطوائف. و قد نشأت المجوسية في بلاد الفرس، و كانوا نابغين في علم التنجيم. و يقال للمجوسية الدين الأكبر و الملة العظمى، إذ كانت دعوة الأنبياء بعد الخليل عليه السلام لم تكن في العموم كالدعوة الخليلية، و لم يثبت لها من القوة مثل الملة الحنيفة، إذ كان ملوك المعجم كلّهم على ملة إبراهيم، و رعاياهم على أديانهم. راجع عنها: المغني، ج ٥، ص ٧١ - ٧٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٢٧٨ - ٢٨٩؛ البدء و التاريخ، ج ٤، ص ٢٦ - ٣٠.

على أنهما أثبتا قدم النور والظلمة، وهما جسمان، وقد دللنا على حدوث الأجسام أجمع، فبطل قولهما.

والذي أذاهم إلى إثبات فاعلين قديمين اعتقادهم أَنَّ الخير والشرَّ متضادان^١، وأنه لا يمكن أن يصدرا من فاعل واحد، وهذا باطل؛ لأنَّ الخير من جنس الشرِّ، على ما بيّن في غير موضع. و لو تضادّا لجاز أن يرجعا إلى فعلٍ واحدٍ؛ لأنَّ القادر على الشيء قادر على ضده على ما سنيته، و كما رجعت الألوان المضادة إلى فاعل واحد كذلك الخير والشرَّ.

على أَنَّ الخير متضادّ في نفسه، وكذلك الشرِّ، و لم يمنع تضادّ كلّ واحد منهما من أن يرجع إلى فاعل واحد، و يلزمهم على قولهم بأنَّ النور مطبوع على الخير والظلمة مطبوعة على الشرِّ، قبح الأمر والنهي والمدح والذم؛ لأنَّ المطبوع لا يؤمر ولا ينهى.

و يلزم الديصانية^٢ زائداً على ذلك؛ من حيث ذهبت إلى أَنَّ الظلمة موات غير حيّة، [و] قبح ذلك أكثر؛ لأنَّ الجماد والموات لا يصحّ أن يمدح ولا أن يذمّ.

و يلزم الجميع قبح الاعتذار من الذنوب؛ لأنّه إن كان من فعل الظلمة فهو حسن ممدوح، و الظلمة تحسنه، و إن كان من فعل النور وجب أن يكون قبيحاً؛ لأنَّ النور لم يسئ فيعتذر.

وقولهم: إنَّ الاعتذار حسن من فعل النور، وإنّما يعتذر من فعل الظلمة، كما يعتذر راكب الدابة من جنابة دابته إذا جنت على غيرها، باطل؛ لأنَّ الراكب لا يعتذر من فعل الدابة، وإنّما يعتذر من تفريطه هو في حفظها، و لأجل هذا لو لم يكن معها راكبها لم يحسن منه ذلك، فإن فعل فإنّما يتوجّع، دون أن يعتذر.

١. ب: مضادان.

٢. ب: هو.

٣. هم أصحاب ديصان الذي ظهر قبل ماني، و مهّد له. أثبتوا أصليين نوراً و ظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً و اختياراً، و الظلام يفعل الشر طبعاً و اضطراراً. و قد أدخل هرمنوس بن ديصان الفرقة بعد أبيه مزيجاً من الفوسية و الأفلاطونية و الرواقية في المذهب. و قد تأثر به بعض الإسلاميين. راجع عنها: الملل و النحل، ج ٢، ص ٢٩٦ - ٢٩٧؛ المغني، ج ٥، ص ١٦، ١٧؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ١٠٥.

[في إبطال قول المجوس]

و الكلام مع المجوس قريب من الكلام مع الثويّة، و ما أفسدنا به وجود قديمين يفسد قدم الشيطان.

و دليل حدوث الأجسام أيضاً يدلّ على حدوثه؛ لأنّه جسم عندهم. هذا على من قال: إنّ قديم. فأما من أثبت محدثاً فالذي يبطل قوله أنّه لا يخلو أن يكون المحدث له هو الله تعالى، أو يكون حدث عن فكره على ما يهدّون^١ به، أو لا يكون له محدث. و كونه محدثاً لا محدث له باطل بما أفسدناه فيما مضى الكلام، من أن كلّ محدث لا بدّ له من محدث.

و إن كان محدثه هو الله تعالى، و هو أصل كلّ شيء، فجرى مجرى خلق الشرّ؛ لأنّ الشيطان عندهم مطبوع على الشرّ، لا يقدر على الخير. و لا يلزمنا ذلك في خلق الشيطان؛ لأنّ عندنا إنّ الشيطان قادر مختار، و إن كان شريراً فبسوء اختياره.

و لا يجوز أن يكون حدث عن فكره؛ لأنّا يتّأّنّ المحدثات يفتقر في حدوثها إلى من له صفة القادر المختار. و^٢ لأنّه إذا حدث عن فكره، و المحدث المفكر هو الله تعالى، فقد عاد الأمر إلى أن المحدث له هو الله تعالى؛ لأنّ فاعل السبب فاعل المسبّب. و قولهم في تنافي الخير و الشرّ يفسد بما أفسدنا به قول الثويّة سواء.

[في إبطال قول النصارى]

فأما النصارى فالكلام معهم في أربعة فصول: في الثلاث، و الاتحاد، و البتّة، و النبوة. و الكلام في النبوة سيأتي في موضعه إن شاء الله. فأما الثلاث فالظاهر من قولهم غير معقول، و ما ليس بمعقول لا يصحّ اعتقاده؛ لأنّه إنّما يعتقد في الشيء صحّته أو فسادَه إذا عُقِل.

١. ج: يهدون.

٢. ب، ج: - و.

وإنما قلنا: إنه غير معقول؛ لأن الواحد في الحقيقة لا يجوز أن يكون ثلاثة على الحقيقة؛ لأن في إثباته واحداً نفيًا لما زاد عليه من الثاني والثالث وما زاد عليه، ومن أثبت ثلاثة فقد أثبت ما نفى بعينه.

هذا إن أرادوا ظاهره، وإن أرادوا بذلك ما نريد بقولنا: إنسان واحد، وعشرة واحدة، ودار واحدة، وإن كانت أجزاء كثيرة، فهذا مجاز، فيجب أن يقولوا إن ذلك مجاز، ولا يقولونه، و يجب أن يقولوا بتغاير الثلاثة كما يقول بتغاير أجزاء الإنسان وأعداد العشرة.

وإن قالوا: نريد ما يريد الكلائية، من أنه تعالى واحد وله ذوات، وهي صفاته، فقد أفسدنا مذهب الكلائية. ويلزم على هذا أن تكون الأقسام بعدد الصفات، كما تقول الكلائية، وهم لا يقولونه.

وإن قالوا: نريد أنه واحد، وله أحوال ثلاثة كما يقول جماعة منكم.

قلنا: هذا ليس بمعروف من مذهب النصارى، والتأمل لمذهبا يبطل هذا التخريج. ويلزم على هذا أن توصف كل ذات لها أحوال ثلاثة بأنها جوهر واحد [لها] ثلاثة أقانيم، مثل السواد والجوهر وغيرهما؛ لأن علّة التسمية موجودة، وكان ينبغي أن يثبتوا الأقسام بعدد الأحوال، وذلك لا يقولونه، فعلم أن ما قالوه باطل.

وأما قولهم بالائتلاف فربما فُتسروا بما يعقل، وربما فُتسروا بما لا يعقل. فما ليس بمعقول قولهم: إن الثلاثة صارت واحدة، وما ليس بقديم وإله صار قديماً وإلهاً. وما هو بمعقول قولهم بالحلول أو المجاورة أو الاتفاق في المشية. وقد أبطلنا الحلول فيما مضى والمجاورة في باب نفي التشبيه. والاتفاق في المشية باطل؛ لأن من حق كل حين صحة أن يريد أحدهما ما لا يريد الآخر أو يكرهه، فكيف يجب اتفاقهما في المشية؟

على أن المرید للشيء يجب أن يعلمه أو يعتقد، فكما لا يجوز أن يشارك المسيح القديم في معلوماته كذلك لا يجب أن يشاركه في مراداته.

على أن المسيح يريد المباحات من الأكل والشرب، والقديم تعالى لا يجوز أن يريدها.

و يلزم على هذا أنه يتحد بسائر الأنبياء؛ لأنّ الاتفاق في المشية إن وجب في عيسى عليه السلام فمن حيث كان نبياً.

وهذه الجملة يطل قولهم بالاتفاق في المشية، سواء قالوا كلّ واحد منهما يريد ما يريده الآخر بإرادة، أو بغيرها.

وأما النبوة فلا يجوز إطلاقها عليه، لا حقيقة ولا مجازاً؛ لأنّ حقيقتها لمن خلق من مائه أو ولد على فراشه، وذلك لا يجوز عليه تعالى. و مجازها فلا يصحّ إلّا في من يصحّ أن يكون له ولد. ألا ترى أنّه لا يضاف إلى الإنسان على وجه التنبّي بعض البهائم؛ لما لم يكن من جنسها، ولا يصحّ أن يكون والدّه له، وكذلك لا يقال: تنبّى الشاب شيخاً كبيراً؛ لما لم يجر أن يكون والدّه له. والقديم تعالى لا يصحّ ذلك فيه.

و يسقط قولهم: إنّ هذا على وجه الكرامة؛ لأنّه لو كان معنى التنبّي التعظيم والكرامة لصحّ إطلاقه في كلّ من نعظمه ونكرمه، وكان يصحّ أن يقال للصبي: إنّّه تنبّى شيخاً كبيراً، إذا عظمه و بجلّه. و يلزم أن يكون الأنبياء كلّهم أبناء الله؛ لأنّهم كلّهم يستحقّون التعظيم من جهته. و يلزم أن يكون عيسى عليه السلام و جميع الأنبياء أبناء لكلّ من عظمهم و بجلّهم من الخلق. و كلّ ذلك فاسد.

على أنّ أحدنا كما يتنبّى غيره على جهة الكرامة قد يؤاخيه، فيلزم من أثبت له إنباً على هذا الوجه أن يثبت له أخاً، و ذلك فاسد و لا يذهبون إليه.

فإن قيل: لفظة «خليل» أليست مشتقة من الخلّة التي هي الفقر، أو الخلّة التي هي المودة، و مع هذا اختصّ إبراهيم عليه السلام بإطلاق التسمية عليه بأنّه خليل الله، فهلّا جاز مثل ذلك في عيسى عليه السلام؟

قيل له: معنى الخلّة حاصلة في غير إبراهيم عليه السلام، كما أنّ معنى كليم حاصل في غير موسى عليه السلام، و إنّما ورد الشرع بالمنع من إطلاق ذلك إلّا على إبراهيم و موسى عليهما السلام. فنظير هذا أن يقال: معنى النبوة حاصل في جميع الأنبياء عليهم السلام و المؤمنين، و إنّما الشرع منع منه، و هم لا يقولون ذلك.

[في إبطال قول الصابئة]

فأما الكلام مع الصابئة^١ ففي حدوث الكواكب؛ لأنهم يدعون قدمها، وفي كونها جماداً؛ لأنهم يدعون أنها حية ناطقة، وفي استحقاق العبادة لها؛ فإنهم يعتقدون حُسن ذلك.

و الكلام في قدمها قد مضى؛ حيث دللنا على حدوث الأجسام.

و الكلام في كونها حيةً الذي يعول عليه في إبطاله السمع، و أجمع المسلمون على أنَّ الكواكب جماد مسخرة، لا خلاف بينهم فيه.

و اعتمد جماعة على جمادية الشمس بأن الحرارة المفرطة التي فيها يمنع من كونها حية؛ لأنَّ الحياة تحتاج إلى رطوبات مخصوصة، و الأول هو المعتمد.

فأما الكلام في أنها لا تستحقَّ العبادة، فالذي يفسده أنَّ العبادة إنَّما تستحقَّ بِنِعَم مخصوصة؛ لأنَّها كيفية في الشكر، و الشكر تابع للنِّعم، و ينبغي أن تبلغ هذه النِّعم قدراً لا توازيها نعمة منعم، و أن يكون أصولاً للنِّعم، و لا يتم نعمة منعم إلا بتقدُّمها من خلق الحياة و القدرة و الشهوة و غيرها، و إذا دللنا على أنها جماد لم يصحَّ أن تكون فاعلة؛ لأنَّ من شأن القادر أن يكون حياً. و لو سلَّمنا كونها قادرةً لكان يجب أن تكون قادرةً بقدرة؛ لأنَّا يتَّ فساد أن تكون المحدث قادراً لنفسه. و القادر بقدرة لا يصحَّ منه ما يستحقُّ به العبادة من خلق الشهوات و القُدَر.

على أنَّ من شأن القادر بقدرة أن لا يفعل في غيره إلا بأن يماسه أو يماس ما ماسه، و ليس بينا و بين الكواكب مماس، و لا مماس لما ماسنا، و الهواء الذي بينا و بينها لو كان آلهً فيه لوجب أن نجد مدافعة لنا؛ لأنَّ السبب الذي تعدى به الفعل عن محلِّ القدرة هو الاعتماد، و من اعتمد على غيره وجد لذلك مدافعةً، و نحن لا نجد ذلك، فوجب أن يكون هذا فاسداً.

و من بعد الأصنام ففعلهم قبيح؛ لأنَّا قد يتَّ أنَّ العبادة تستحقُّ بِنِعَم مخصوصة لا يصحَّ من الأصنام؛ لأنَّها جماد لا قدرة فيها.

١. قيل: تسمى هذه الطائفة صابئة؛ لميلهم و انحرافهم عن سنن الحق في نبوة الأنبياء و لاتخاذهم آلهة غير الله أخذاً من قول العرب صبا الرجل؛ إذا مال و انحرف. و مدار منذهبهم على التصب للروحانيين، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التصب للبشر الجسمانيين. و هم أربع فرق: أصحاب الروحانيات؛ أصحاب الهياكل؛ أصحاب الأشخاص؛ الحلولية. راجع عنها: الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٠٧؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ٤٣٩؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٣٦ - ٢٤٢.

وقولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣) باطل؛ لأنَّ عبادة من لا يستحقَّ العبادة قيحة، والقيح لا يتقرَّب به إلى الله.

ولا يجري عبادة الصنم مجرى التوجَّه إلى الكعبة واستلام الحجر والسجود إلى القبلة؛ لأنَّ جميع ذلك عبادة لله تعالى لا للكعبة، وهم يقولون: إنها عبادة للأصنام.

فإن قالوا: نحن نعبد الله تعالى بتعظيم الصنم والسجود إليه كما تفعلون أنتم في الكعبة.

قيل: هذا ليس بمذهب من يعبد الأصنام. ثمَّ لو كان ذلك مذهبهم لاحتاج صحَّته إلى الشرع، ولا شرع معهم في ذلك على حال.

الكلام في العدل

الكلام في العدل كلام في أنَّ أفعال الله كلّها حسنةٌ، وليس فيها قبيح. وكما أنَّه ليس فيها قبيح فليس يجوز عليه أيضاً الإخلال بالواجب. فإذا نَزَّهته عن الأمرين فقد وصفته بما يليق به.

وهذه الجملة إذا ضبطتها كفاك في العلم بحسن جميع أفعاله، وإن لم تعلم تفصيلها من التكليف والآلام وحسن البعثة والتعبّد بالشرائع وغير ذلك ممّا هو من فعله أو مفعول بأمره، لكن نتكلّم في فصل فصل من ذلك مفصّلاً، ليكون أوضح وأقرب إلى الفهم إن شاء الله.

ولا يتمّ هذا الغرض إلّا بعد بيان حقيقة الفعل وتفصيل أقسامه، من حسن وقبح^١ وغير ذلك، وكيفيّة العلم بذلك. ثمّ بيان أنَّه قادر على ما لو وقع منه كان قبيحاً؛ لأنّا إن لم نبيّن ذلك لم يمكننا أن نعلم أنَّه منزّه عنه؛ لأنّ من لا يقدر على شيء لا يجوز أن يوصف بأن يفعله أو لا يفعله، فلا بدّ من فصل يتضمّن ذلك، ونحن نفعل ذلك إن شاء الله.

فصل: في بيان حقيقة الفعل وشرح أقسامه

[تعريف الفعل و أقسامه]

الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وإن شئت قلت: ما حدث عن قادر عليه. وهو أولى من قول من قال: هو المتجدد الوجود؛ لأنه قد يعلمه متجدد الوجود من لا يعلمه فعلاً، كئمامة^١ وغيره.

وهو ينقسم قسمين، أحدهما لا صفة له زائدة على حدوثه، والآخر له صفة زائدة على حدوثه. فالأول كلام الساهي والنائم، وحركة أعضائه التي لا يتعداه؛ لأنّ كلامه^٢ إنّما يكون له حكم بالقصد، والقصد مفقود في النائم. هذا إذا أردنا ما يقبح ويحسن لشيء يرجع إلى صفات الكلام، فأما إن كان كلامه يتألم به غيره أو يفزع منه، فهو أيضاً لا يخلو من حسن وقبح.

وما له صفة زائدة على حدوثه على ضربين، أحدهما قبيح، والآخر حسن. فالقبيح كلّ فعل استحقّ فاعله الذمّ إذا كان عالماً به أو متمكناً من العلم به ولم يكن ملجأً إلى فعله. وإن اختصرت ذلك قلت: هو ما له مدخل في استحقاق الذمّ عليه على بعض الوجوه.

وإنما شرطنا كونه عالماً أو متمكناً لئلا يلزم عليه فعل البهيمية والساهي والنائم؛ لأنّ في أفعالهما^٣ ما هو قبيح، على الصحيح من المذهب. ألا ترى من انقلب على غيره في حال نومه، فألمه أو كسر متاعه، فإنّ فعله يكون قبيحاً؛ لأنه ظلم، لكن لا يستحقّ الذمّ؛ لفقد العلم.

وراعينا التمكن؛ لأنه متى لم يعلم قبح الفعل، وكان متمكناً من العلم بقبحه، كان الفعل قبيحاً

١. هو: أبو معن ثمامة بن أشرس التميمي، من كبار المعتزلة البغداديين. كان شيخاً للثمامة المنسوبة إليه، وأحد الفصحاء البلغاء

المقدمين. كان له اتصال بالرشيد والمأمون والمعتمد، ويقال إنه الذي أقع المأمون بالاعتزال، توفي سنة ٢١٣ق. راجع عنه: الفرق بين

الفرق، ص ١٥٧-١٥٩؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٨٤-٨٥ والأعلام، ج ٢، ص ١٠٠-١٠١.

٢. كذا. والأصح: الكلام.

٣. كذا. والصحيح: أفعالها.

منه، كالبائغ الشرعية ممن لا يعرف الشرع، لكنه متمكن من العلم بها.

واعتبرنا أن لا يكون مُلجأً إليه؛ لأنَّ المُلجأَ إلى فعل القبيح لا يستحقّ ذمّاً، وإن كان عالماً بقبحه.

ولا نحتاج أن نقول - مع تكامل هذه الأوصاف -: على بعض الوجوه، تحرّزاً ممّا يقع مكفراً؛ لأنَّ الإحباط عندنا باطل، فلا نحتاج إليه.

و متى لم نذكر الأوصاف، و قلنا بدلاً من ذلك: على بعض الوجوه، كان صحيحاً.

و أمّا الحَسَن فهو كلّ فعل إذا وقع من عالمٍ به لا يستحقّ ذمّاً، مع زوال الإلجاء.

و هو على ضربين، أحدهما لا صفة له زائدة على حسنه، و الآخر له صفة زائدة على حسنه.

فالأول هو الموصوف بأنّه مباح. و حذّه: ما لا يستحقّ بفعله مدح و لا بتركه ذم، إذا أُعْلِمَ فاعله أو ذلّ عليه، مع التخلية و زوال الإلجاء.

و نظيره في أفعال الله تعالى استيفاء العقاب، لكنه لا يسمّى بأنّه مباح؛ لفقد الإعلام و الدلالة.

و في أفعالنا مثل سائر المباحات من التنفّس^١ في الهواء و غير ذلك.

و أمّا ما له صفة زائدة على حسنه فهو كلّ فعل إذا فعله العالم به استحقّ المدح، إذا لم يكن مُلجأً إلى فعله.

اعتبرنا وقوعه من عالمٍ؛ لأنَّ الساهي و النائم قد يقع منه الحسن. ألا ترى أنّه لو أمرّ يده على جرب غيره فالتذّبّه، كان ذلك حسناً، لكنه لا يستحقّ به المدح؛ لأنّه لم يعلم ذلك و لا قصده، و لأجل هذا لا يسمّى إحساناً، و المدح يستحقّ بالإحسان دون الحُسْن المحض.

و اعتبرنا كونه مخلياً؛ لأنَّ المُلجأَ إلى فعل الحَسَن، و إن كان عالماً بحسنه، لا يستحقّ المدح.

و لا يكفي التمكين منه في هذا الباب ليستحقّ المدح؛ لأنَّ الحسن لا يستحقّ به المدح إلا إذا قصد به وجه الحسن، و لا يصحّ ذلك إلا مع العلم، و ليس كذلك القبيح؛ لأنَّ القبيح يستحقّ به الذمّ، إذا كان عالماً به أو متمكناً منه، و لا يحتاج في استحقاق ذلك إلى أن يفعله لقبحه.

و لا يحتاج أن يشترط «على بعض الوجوه»، احترازاً لما يقع مكفراً؛ لأنّا لا نقول بالإحباط، على

ما مضى.

وهو على ضررين، أحدهما لا يستحق بتركه الدم، إذا وقع من عالم به، غير ملجأ إليه، والآخر يستحق الدم بالإخلال به.

والأول موصوف بأنه مندوب إليه و تطوع. فإن كان نفعاً موصلاً إلى الغير وصف بأنه إحسان و تفضل.

و تسميته بأنه مندوب و تطوع يعم الجميع، لكنه لا يطلق ذلك إلا بشرط التمكين أو الإعلام. و لا نظير لما لا يتعدى إلى الغير من أفعاله تعالى؛ لأنها كلها متعديّة إلى الغير، و هي موصوفة بأنها إحسان و تفضل.

و ما يستحقّ الدم بالإخلال به يوصف بأنه واجب، و في الشرع بأنه فرض و مكتوب.

[الواجب المضيّق والمخيّر]

وهو على ضررين، أحدهما: إذا لم يفعله بعينه استحقّ الدم، فيسمى واجباً مضيقاً، كردّ عين المغضوب و ردّ الوديعة.

و يبعد أن يكون له مثال في أفعال الله تعالى؛ لأنّ أفعال الله تعالى الموصوفة بأنها واجبة الثواب والعوض، و هو يقدر من الجنس على ما لا يتناهى، فلا يتعين المستحقّ. فإن بقدر ذلك في باب اللطف كان جائزاً مع بعده، و تسميته بأنه فرض و مكتوب تابع للإعلام أو التمكين.

و ما يقوم غيره مقامه يسمى واجباً مخيئاً، كالكفّارات الثلاث في الشرع، و قضاء الدين من أيّ دراهم شاء، و ما يجري مجراه.

و أفعاله تعالى الموصوفة بالوجوب أكثرها كذلك؛ لأنّ الجنس الذي يجب، هو يقدر منه على ما لا نهاية له، فهو مخيئ في فعل أيّها شاء.

[فروض الأعيان و فروض الكفايات]

و ينقسم الواجب قسمين آخرين، أحدهما لا يقوم فعل غيره مقام فعله، يسمى بأنه من فروض الأعيان، كالصلاة و الصوم، و فروض الأبدان. و يجوز أن يكون في أفعاله كذلك، كالثواب و العوض و اللطف.

و ما يقوم فعل غيره مقام فعله يسمى من فروض الكفايات، كردّ السلام، و الصلاة على

الأموات، والجهد. ويجوز أن يكون له نظير في أفعاله تعالى؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في فعل غيره ما يقوم مقام فعله في باب اللطف، فيكون من باب التخيير.

والقبائح العقلية إنما تقبح لوجوه يقع عليها، من كونها ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو استفساداً. ولا يحتاج أن يشترط فيها انتفاء وجوه الحسن؛ لأنَّ الفعل متى حصل فيه وجه من وجوه القبح كان قبيحاً، وإن كان فيه وجه من وجوه الحسن. ألا ترى أنَّ الظلم متى كان ظلماً كان قبيحاً، وإن كان فيه وجه من وجوه الحسن، من كونه نفعاً للظالم، أو لأنَّ فيه لطفاً للغير؛ لأنَّ المراعى حصول وجه القبح فيه، لا غير.

وأما الحسن فإثماً يحسن بحصول وجه الحسن فيه، بشرط انتفاء وجه القبح. ولا يكفي في حسن الشيء انتفاء وجوه القبح عنه، بل لا بدَّ فيه وجه من وجوه الحسن.

وفي الناس من قال: يكفي في حسن الشيء انتفاء وجوه القبح عنه، وأنه متى كان كذلك كان الفعل حسناً. قال: لأنَّ الحسن لو حسن لوجه - كما أنَّ القبيح يقبح لوجهه - لوجب إذا حصل فيه وجه الحسن والقبح معاً أن يقبح ويحسن، وذلك باطل؛ لأنه لا يجوز حصول وجود العلة مع المنع من المعلول.

وهذا يسقط بما اعتبرناه من أنَّ وجه الحسن إنما يؤثر بشرط انتفاء وجوه القبح، فلا يلزم أن يكون حسناً قبيحاً. وليس وجه الحسن والقبح علة على الحقيقة، فلا يمتنع أن يشترط إيجابه بانتفاء أمر، بل يتجاوز في تسمية هذه الوجوه بأنها علة.

فان قيل: هلا شرطتم في وجه القبح أنه يؤثر بشرط انتفاء وجوه الحسن؟ قلنا: لأننا وجدنا الأمر بخلافه في المثال الذي ذكرناه. وأيضاً: فإنَّ الكذب يقبح، وإن كان فيه نفع وكون النفع فيه وجه من وجوه الحسن، وليس هاهنا موضع يثبت فيه وجه القبح، فلا يقبح له الفعل حتى ينتفي عنه وجوه الحسن. فلأجل هذا فرقنا بينهما.

[القبائح والواجبات الضرورية والمكتسبة]

والعلم بقبح القبائح العقلية يكون ضرورياً، ويكون مكتسباً. والمكتسب على ضربين: مستدل

عليه، و غير مستدلّ عليه. فالضروريّ لا يتعلّق إلاّ بالجمل، دون الأعيان، مثل علمنا بأنّ ما له صفة الظلم قبيح، و ما له صفة الكذب الذي ليس فيه نفع و لا دفع ضرر قبيح، و كذلك ما له صفة العبث قبيح.

و هذه العلوم لا تتناول ظلماً بعينه و لا كذباً بعينه و لا عبثاً بعينه، فإذا علمنا في ضرر بعينه أنّه بصفة الظلم فعلنا اعتقاداً لقبحه و يكون علماً؛ لمطابقته لعلم الجملة، فيكون كسباً لها، و لا يجوز أن لا نفعله؛ لأنّا ملجأون إليه مع حصول علم الجملة،^١ فلا يجوز أن لا نفعله؛ لأنّه كان ينتقض^٢ علم الجملة.

و أمّا المستدلّ عليه هو أنّا نعلّل قبح الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر بأمور ففسدها كلّها إلاّ كونه كذباً، فنحكم في الكذب الذي فيه نفع بأنّه قبيح.

و طريقة التعليل فيه أنّ كلّ صفة يشار إليها في الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر نجدها فيما ليس بكذب، و لا يكون قبيحاً، من الحدوث و الوجود و صفة الجنس و انتفاء النفع و دفع الضرر؛ لأنّ جميع ذلك يحصل في الصدق، فلا يكون قبيحاً.

فان قيل: أليس الصدق متى لم يكن فيه نفع أو دفع ضرر كان أيضاً قبيحاً؟ فقد صار مثل الكذب.

قيل: الصدق متى لم يكن فيه نفع أو دفع ضرر إنّما يقبح لأنّه لا غرض فيه، فيكون عبثاً، و لو فرضنا فيه غرضاً غير النفع و دفع الضرر لكان حسناً، و ليس كذلك الكذب؛ لأنّه يقبح على كلّ حال.

فأمّا العلم بالواجبات العقلية يكون أيضاً ضرورياً و يكون مكتسباً. فالضروريات تتعلّق بالجمل، مثل ما قلناه في علم القباح، و ذلك كالعلم بأنّ ما له صفة شكر المنعم واجب، و ما له صفة ردّ الوديعة و الإنصاف واجب. فإذا علمنا في فعل بعينه أنّه ردّ لوديعة أو شكر لنعمة فعلنا اعتقاداً لوجوبه، و يكون علماً؛ لمطابقته للجملة المتقرّرة في العقل.

١. ج: + و أمّا المستدلّ عليه.

٢. ج: ينقض.

وليس في الواجبات العقلية ما يحمل على غيره لعلّة جامعة بينهما على مذهبنا. وخالفت المعتزلة في ذلك؛ لأنّ عندهم وجوب قبول التوبة محمول على وجوب قبول الاعتذار، وعندنا أنّ ذلك غير واجب. ولو كان الأمر على ما قالوه لكان مثلاً صحيحاً.

هذا إذا أريد ما يحمل وجوبه على وجوب غيره لعلّة جامعة بينهما، وأما إن أريد أنّ هاهنا واجبات عقلية معلومة بالدليل فذلك صحيح، وذلك مثل المعارف؛ فإنّنا بالعقل نعلم أنّ لها صفة الوجوب بضرب من الاستدلال، وكذلك أنّ الرياسة واجبة عقلاً نعلمها بالاستدلال، لكنّا نستدلّ على ذلك ابتداءً أن نجتمع بينها وبين غيرها بعلّة جامعة، كما فعلنا في الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر والكذب الذي ليس كذلك.

وإنّما نعلم أنّ هذه القبائح قبحت للوجوه التي نذكرها، دون ما يذهب إليه المخالف، من وجهين؛ أحدهما: أن نبيّن ابتداءً أنّ الوجوه التي نذكرها هي المؤثّرة في القبح لا غير، والثاني: أن نفسد كلّ شيء يدّعيه المخالف سوى ما ذكرناه.

والذي يدلّ على الطريقة الأولى أنّ العاقل متى علم الفعل ظلماً علم قبحه، ومن لم يعلم ولا علّم ما يقوم مقامه من وجوه القبح، لم يعلم قبحه، وإذا كان العلم بالقبح يحصل على ما قلناه - نفيّاً وإثباتاً - بأنّها المؤثّرة في القبح؛ لأنّ بهذه الطريقة يعلم أنّ الحركة هي المؤثّرة في كون المحلّ متحرّكاً، وغير ذلك من العلل.

وليس لأحد أن يقول: إنّ المؤثّر أمر آخر، صاحب كون الفعل ظلماً، وكذلك سائر الوجوه. وذلك؛ أنّ هذا أولاً يشكك في كلّ علّة أنّها هي المؤثّرة دون أمرٍ صاحبها، وهذه جهالة. على أنّ ذلك الأمر لا يخلو أن يكون هو المحتاج إلى كون الفعل ظلماً، أو^١ كون الظلم محتاجاً إليه، وقد علمنا جواز تعزّي المحتاج إليه من^٢ المحتاج. ألا ترى أنّ كون الحيّ حيّاً لمّا احتاج إليه كونه عالمّاً، جاز حصول كونه حيّاً وإن لم يكن عالمّاً، وفي ذلك إمّا تعزّي الوجه المذكور من الظلم وجواز وجوده مع^٣ العدل، فيكون له العدل قبيحاً، أو كون الظلم حسناً لتعزّي

١. ج: و.

٢. ب، ج: + دون.

٣. ب: يمنع.

من الوجه المدعى.

فان قيل: أليس المجبرة^١ يعتقد في أفعاله تعالى التي هي بصفة الظلم عندكم نفي كونها قبيحة، وعباد بن سليمان^٢ ينفي العوض عما يفعله تعالى من الأمراض و يعتقد حسننها لما فيها من اللطف دون العوض؟

قيل عن ذلك أجوبة، أقواها: أن الظلم الذي علم قبحه ضرورة على الجملة هو المعقول في الشاهد الواقع منا؛ لأنه لا يجوز أن نعلم على الجملة قبح ما اختص بصفة إلا و تلك الصفة معقولة معلومة، و لا نعلم و لا نعقل هذه الصفة إلا فيما يختص بنا من الظلم، و وقع من جهتنا. و العلم بقبح ذلك مشترك عام، لا يخرج عنه مجبر و لا غيره، غير أنهم اشتبه عليهم الأمر في وجه القبح، فظنوا أن لأحوالنا تأثيراً في القبح، فنوهو عن لم يكن بصفتنا. و علينا أن نبين أن القبح يقبح لوجوه معقولة لا ترجع إلى أحوال فاعله، فسقط خلاف المجبرة، و خلاف عباد أيضاً؛ لأنه خالف في ضرب من التعليل.

لكن هذا يؤدي إلى سقوط تميز إحدى الطريقتين من الأخرى، و تصير الطريقة واحدة، و هي طريقة القسمة.

١. هم الذين يستندون فعل العبد إلى الله و يقولون إن العبد مجبور على فعله. و هم صنفان: الجبرية الخالصة: و هي التي لا تثبت للعبد فعلاً و لا قدرة على الفعل أصلاً، كجهنم بن صفوان و أصحابه. و الجبرية المتوسطة: و هم الذين يثبتون للعبد قدرة و لكنها غير مؤثرة، و تنسب الفعل إليه على جهة الكسب و المباشرة كالأشعرية و النجارية و الضرارية و الحفصية. و قد زعمت الجهمية الخالصة أن الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى له من الأفعال، على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات، و أن نسبة الفعل إليه إنما هو بطريق المجاز، كما يقال: جرى الماء، و طلعت الشمس و تغيمت السماء، و أمطرت، و اهتزت الأرض، و أنبت، و أثمرت الشجرة، إلى غير ذلك... و إن لم يكن ذلك من فعل المنسوب إليه، و لا من كسبه. و زعموا أيضاً أن الله تعالى لا يعلم شيء قبل وقوعه، و أن علومه حادثة لا بمحل. و من مذهبهم: امتناع اتصاف الرب بما يصح أن يوصف به غيره؛ لأن ذلك مما يوجب التشبيه، و ذلك ككونه شيئاً و حياً و عالماً، و لا يمنعون من اتصافه بما لا يشاركه فيه غيره، ككونه خالقاً و فاعلاً. و من مذهبهم: أن الجنة و النار نفيان بعد دخول أهلها إليها و ينفي ما فهمها، حتى لا يبقى غير الله تعالى. و من مذهبهم أيضاً موافقة المعتزلة في نفي الرؤية، و إثبات خلق الكلام، و إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع. راجع عنهم: اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٦٧-٧٢ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٧-١٠٣؛ الفرق بين الفرق، ص ١٩٩-٢٠٠.

٢. عباد بن سليمان الضيمري: أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام القوطي، له مؤلفات كثيرة في الاعتزال، و دارت بينه و بين ابن كلاب مناظرات، توفي سنة ٢٥٠ هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ص ٩٦؛ مقالات الإسلاميين، ص ٥٣٧-٥٣٨؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٤٣.

و الجواب الثاني: أن العلم بقبح ما اختص بصفة الظلم ضروري عام للعقلاء، فلا نصدق من خبرنا عن نفسه بأنه يعتقد حسن ما اختص بهذه الصفة؛ لأن ذلك يقوله من يجوز أن يكابر و يخبر بخلاف ما يعتقد، كما لا نصدق من يخبر عن نفسه أنه لا يعلم المشاهدات، مع حصول المشاهدة و ارتفاع اللبس؛ لأن ذلك يقوله رؤس المقالة، و هم آحاد، و العاقبة و أتباعهم مقلدون لهم فيما يقولونه، و ربما إذا حقق عليهم القول رجعوا إلى الاعتراف بالحق.

و مما قيل في الجواب عنه: أن المخالف لم ينكر الفرق بين ما يختص بصفة الظلم و بين ما له صفة العدل من كل فاعل، بل أثبتوا هذا الفرق و ادعوا أنه يرجع إلى الشهوة و النفار، لا إلى القبح و الحسن.

و الذي يدل على أن الفرق يرجع إلى ما ذكرناه دون الشهوة و النفار، أن الشهوة و النفار يختصان بالمدركات و القبح و الحسن قد يكون فيما لا يدرك، كالجهل و غيره.

و أيضاً: فإن إطعام العسل المحرور و المبرسم إساءة إليه و ظلم له، و إطعامه للمبرود إحسان إليه و نفع له، و الشهوة حاصلة لهما جميعاً.

و أيضاً: فإن تصرف الإنسان في ملكه حسن و في ملك غيره غير أمره قبيح، و الانتفاع في الموضعين واحد، و الشهوة متفقة.

على أن اختلاف العقلاء فيما طريقه الشهوة و النفار ظاهر، فبعضهم يشتهي ما ينفر غيره عنه، و العلم بقبح القبائح و حسن المحسنات العقلية لا يختلفون فيه.

و الطريقة الثانية هي أن نقول: إذا علمنا قبح هذه القبائح لم يخل من أن يكون وجه قبحها جنسها أو وجودها أو حدوثها، أو حدوثها على وجه، أو عدمها، أو وجود معنى أو انتفاء معنى، أو أحوال فاعلها ككونه محدثاً مريباً أو مأموراً منهياً، أو الوجوه التي نذكرها ككون الظلم ظلماً و الكذب كذباً و الجهل جهلاً و العبث عبثاً و غير ذلك.

و يفسد أن يكون المؤثر في القبح الجنس أو الوجود أو الحدث؛ لأن ذلك يقتضي قبح كل ألم و ضرر، و معلوم خلافه.

و لو كان لحدوثه على وجه - سوى ما ذكرناه - لم يتمتع انتفاء ذلك الوجه مع ثبوت بعض ما نذكره من وجوه القبح فلا يكون الفعل قبيحاً، أو حصوله مع انتفاء الوجوه التي نذكرها فيكون

قيحاً، و المعلوم خلافه.

فأما انتفائه فلا يجوز أن يوجه؛ لأنه يحيل كونه على كل الوجه.

و لا يجوز أن يكون لوجود علته؛ لأنَّ إثبات العلل طريقه مسدود هاهنا؛ لأنها^١ تجدد الصفة مع جواز أن لا تتجدد، و الشروط و الأحوال واحدة، و هذا مقصود في القبح؛ لأنَّ ما معه يكون الفعل قبيحاً لا يكون معه حسناً.

و أيضاً: كان يؤدي إلى جواز انتفائها مع ثبوت الوجه التي نذكرها، فلا يكون الفعل قبيحاً، أو ثبوتها مع جواز انتفاء الوجه التي ذكرناها، فيكون قبيحاً، و قد علمنا خلافه.

و عدم معنى لا اختصاص فيه، فلا يكون مؤثراً.

فأما كون فاعله^٢ مريباً مملوكاً لو اقتضى قبح فعله أو حسنه لوجب أن يكون أفعالنا كلها قبيحةً أو حسنةً، و كان لا يجوز أن نفعل القبيح و الحسن معاً.

فأما النهي فلو أوجب قبحه لأوجه نهئياً؛ لأنَّ الموجب لا يختلف إيجابه باختلاف فاعله، كالحركة و السكون، و ذلك يوجب أن يقبح ما نهى عنه، و أن يكون ما أمر تعالى به و نهى عنه يكون حسناً قبيحاً.

و لا يلزمنا ذلك إذا قلنا: إنَّ نهيه يدلّ على قبح القبيح، و إن لم يدلّ نهئياً؛ لأنَّ الدلالة لا توجب المدلول، و إنما تكشف عن حال المدلول، و لا يمتنع أن يدلّ إذا صدرت من فاعل على صفة متى لم يكن عليها ما يدلّ.

و إنما يدلّ نهيه على قبح الفعل و لم يدلّ نهئياً؛ لأنَّ النهي لا يكون نهياً إلا بكراهة المنهي عنه، و القديم تعالى لا يكره إلا القبيح، و الواحد منّا يجوز أن يكره الحسن إذا لم يكن معصوماً، فلا يدلّ نهيه على قبح المنهي عنه.

و أيضاً: فلا يجوز أن يعلم القبيح قبيحاً من لا يعلم وجه القبح، لا على جملة و لا على تفصيل.

١. ج: لأنه.

٢. ب: كونه فاعلاً.

و لو قبح القبح للنهي لكان من لا يعرف النهي و الناهي من الملاحدة^١ و البراهمة^٢ لا يعلم القبح، لا على جملة و لا على تفصيل، و قد علمنا خلافه. و كان يجب أن لا يعلموا القبايح العقلية كما لا يعلمون الشرعية، و قد علمنا خلافه.

و من قال: هؤلاء لا يعلمون ذلك و إنما يعتقدونه، فهو مكابر، و لو جاز ادعاء ذلك لجاز لأصحاب العنود و السوفسطائية أن يقولوا: إن هؤلاء لا يعلمون المشاهدات، و لا شيئاً من المعلومات الضرورية، و عموم الاعتقاد للعقلاء يدل على أنه علم و أنه ضروري^٣، لأن ما طريقه الاستدلال لا يعلم جميع العقلاء بمجرى العادة، و إن كان مقدوراً لهم.

و ليس لهم أن- يقولوا: إنهم لا اختلاطهم بأهل الشرع اعتقدوا ذلك.

و ذلك؛ أنه لو كان اختلاطهم بهم يقتضي أن يعتقدوا قبح الظلم و الكذب و العبث لاقتضى أن يعتقدوا قبح شرب الخمر و الزنا و اللواط؛ لأن الطريق واحد، و كان يجب أن من شك في النبوة أن يشك في قبح القبايح العقلية، و قد علمنا أن العلم بقبح الظلم أجلى من العلم بقبح شرب الخمر، و لا فرق بينهما إلا أن أحدهما ضروري و الآخر استدلال.

على أنه كان يجب أن يكون العلم بحسن الحسن أيضاً للأمر دون العقل. و متى ارتكبوا ذلك لزمهم أن لا يكون في أفعاله تعالى حسن، و في ذلك خروج عن الإسلام.

فإن قالوا: نحن نقول: إن الفعل يحسن للأمر و لانتفاء النهي، فأفعاله تعالى حسنت لانتفاء النهي عنها، دون تناول الأمر لها.

قيل: هذا ينعكس، بأن يقال: و الفعل يقبح للنهي عنه و لانتفاء الأمر به، و إذا كان القديم تعالى

١. هم الدهرية من أهل الملل. نفوا الربوبية و أنكروا النبوة و البعث و الحساب و غير ذلك. راجع عنها: تاريخ الإسلام، ج ٢٠، ص ٢٣٦؛ شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٣٤٩-٣٥٠.

٢. فرقة تنسب إلى إبراهيم الذي ذكر في الفيدا أحد كتبهم المقدسة. و البراهمية نظام ديني و اجتماعي و سياسي. و هم يعتبرون إبراهيم الإله الأعلى. و من أصولهم: تقسيم الأمة إلى طبقات أربع. و قد نفى البراهمة النبوات، و قالوا باستحالتها في العقول. و قيل: هم قوم من منكري الرسالة، و يعبدون مطلقاً، لا من حيث نبي و رسول، بل يقولون: ما في الوجود شيء إلا و هو مخلوق لله تعالى. فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأشياء و الرسل مطلقاً. راجع عنها: الملل و النحل، ج ٢، ص ٦٠١؛ مروج الذهب، ج ١، ص ٩٣-٩٤؛ الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ج ١، ص ٨٦ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٣٢٠.

٣. ب: علم به ضروري.

غير مأمور وجب أن يكون أفعاله قبيحة، وذلك باطل. فما أدى إليه يجب أن يكون باطلاً.

فصل: في أنه تعالى قادر على القبيح

القديم تعالى قادر على الحسن؛ لأنه فاعله، والقبيح من جنس الحسن؛ بدلالة أن قعود الإنسان في دار غيره يأذنه من جنس قعوده بغير إذنه، وكذلك تصرفه في مال غيره يأذنه من جنس تصرفه فيه بغير إذنه، وكذلك لطمته لليتيم تأديباً من جنس لطمته ظلماً، ومع هذا فأحدهما حسن والآخر قبيح. وإذا كان الجنس واحداً وجب أن يكون القديم تعالى إذا كان قادراً على الحسن أن يكون قادراً على القبيح؛ لأن من قدر على إيقاع أمر على وجهٍ قدر على إيقاعه على سائر الوجوه.

ولو ثبت أن القبيح من غير جنس الحسن وجب أيضاً أن يكون قادراً عليه؛ لأنه أقدر منا، وأكد حالاً في كونه قادراً. ألا ترى أنه يقدر على الأجناس التي لا تقدر عليها من الجواهر والألوان والطعوم والأرايح^١، ويقدر من كل جنس - في وقت واحد ومحل واحد - على أكثر من جزء واحد. والواحد منا لا يقدر بقدرة واحدة في وقت واحد ومحل واحد من جنس واحد على أكثر من جزء واحد، وإذا كان أقدر منا وجب أن يكون قادراً على القبيح.

وأيضاً: فقد ثبت أنه خالق لكلال العقل فينا، وهو مجموع علوم، والقادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ضده، وضد العلم جهل، والجهل قبيح.

وأيضاً: فهو قادر على تعذيب العاصي قبل توبته، فإذا تاب وجب أن يكون على ما كان عليه، وعقابه بعد التوبة قبيح، إما عقلاً أو سمعاً، على الخلاف فيه، ولو كان وجود التوبة يخرج عنه كونه قادراً لأخرجنا مثل ذلك، ويجري مجرى وجود المقدور أو تقضيه أو تقضي سببه، وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً: كون القادر قادراً يتعلّق بإحداث الأفعال، والقبح والحسن لا يتعلّق به القدرة، فلا معنى للمنع من كونه قادراً على القبيح.

١. أ: + ونحن لا نقدر عليها.

فان قيل: إذا كان القبيح لا يقع إلا من جاهل أو محتاج، فلو كان قادراً عليه وجب أن يكون إما جاهلاً أو محتاجاً؛ لأن الدلالة يكشف عن المدلول، لا أن يجعله على ما هو عليه. وإذا لم يجر أن يكون جاهلاً أو محتاجاً وجب أن لا يكون قادراً على ما لو وقع لدل على جهله أو حاجته.

وقوا ذلك بأن قالوا: لما كان المصحح لقيام الحركة بالمحل التحيز، ولم يكن القديم تعالى متحيزاً، لم يكن موصوفاً بأنه قادر على أن يتحرك؛ لما ذكرنا من كون الدلالة كاشفةً. وإذا كان كذلك وجب في القبيح مثله.

ولا يمكن أن يقال: لا يدل على الجهل والحاجة؛ لأن ذلك ينقض كونه دالاً على الجهل والحاجة، ولو جاز لكم أن تقولوا: إنه لا يدل على ذلك، لكان لقاتل أن يقول: ما الذي يؤمنكم من أن يفعل تعالى القبيح؛ لأننا إنما نمنع من أن يفعل القبيح من حيث قلنا إن العالم بقبح القبيح الفني عنه، لا يجوز أن يفعله، فإذا وقع - ولا يدل - انتقض حقيقة الدلالة.

والجواب عن ذلك من وجوه، أحدها وأقواها عندي: أنه لو وقع منه القبيح لما دل على الجهل والحاجة، وأنه يخرج عن باب الدلالة؛ لأنه إنما يدل على ذلك لما ثبت أنه لا يقع إلا من جاهل أو محتاج، فإذا فرضنا وقوعه ممن ليس على هاتين الصفتين خرج عن كونه دالاً، ويجري ذلك مجرى دلالة المعجزات على صدق من ظهرت على يده، إذا علمنا أنها لا تظهر إلا على أيدي الصادقين، فإذا فرضنا ظهورها على أيدي الكذابين خرجت من باب الدلالة على صدق الصادق، و على هذا سقط السؤال. ولا يلزم على هذا ما قالوه من أننا لا نأمن أن يفعل القبيح؛ لأننا قد علمنا أنه لا يقع إلا ممن هو جاهل أو محتاج.

كما ليس لقاتل أن يقول: يجب أن لا تدل المعجزات على صدق الصادق؛ من حيث لو فرضنا ظهورها على أيدي الكذابين لخرجت من باب الدلالة.

لأننا نقول: قد علمنا أنها لا تظهر إلا على أيدي الصادقين، وهذا الفرض لم يحصل. وكذلك القول في الظلم.

و مما أجيب عن ذلك بأن^١ قيل: لو فرضنا وقوع الظلم لدلّ على الجهل والحاجة؛ لأننا علّقنا محالاً بمحال؛ لأنّ وقوع القبيح منه محال مع انتفاء الداعي، كما أنّ كونه جاهلاً ومحتاجاً محال، فإن جاز أن نفرض حصول أحد المحالين جاز أن نفرض حصول الآخر.

و مما أجيب عن ذلك أن قيل: لو وقع منه القبيح لم نقل إنّه يدلّ على جهل وحاجة؛ لأنّا قد علمنا كونه عالماً غنياً. ولا نقول إنّه لا يدلّ؛ لأنّه قد ثبت في الشاهد أنّه دالّ عليهما، ولا يمكننا أن نقول إنّه ليس بقادر عليه؛ لأنّا دللنا على أنّه قادر على القبيح، فامتنعنا من كلّ عبارة تؤدّي إلى بطلان واحد من هذه الأصول.

ومنهم من امتنع من الجواب؛ لأنّه تعليق للجائز - وهو وقوع القبيح من حيث هو مقدور له - بالمحال - وهو كونه جاهلاً أو محتاجاً - فاتّفقوا في الامتناع، واختلفوا في التعليل.

فأما ما ذكره السائل من أنّه لو جاز ذلك لجاز أن يكون قادراً على حركة يتحرّك بها، فباطل؛ لأنّه فرق بين ما يدلّ على الشيء من جهة الداعي وبين ما يدلّ من جهة التصحيح، فما يدلّ من جهة الداعي يجوز أن تكون القدرة عليه حاصلّة والداعي مرتفعاً، كما نقول في من يتساوى عنده الصدق والكذب في باب الوصول إلى غرضه؛ فإنّه لا يختار الكذب؛ لفقد الداعي إليه، وإن كان كونه قادراً عليه حاصلًا.

ولا يشبه ذلك ما يدلّ من حيث التصحيح. ألا ترى أنّه لا يصحّ وصف القادر بأنّه يقدر على أن يدلّ على أنّ زيداً في الدار، وليس زيد فيها؛ لأنّه لو لا كون زيد فيها لما صحّت منه الدلالة، فكونه قادراً على حركة يتحرّك بها من باب التصحيح، فلا يدلّ وصفه بالقدرة على ذلك مع استحالة تخيّرهِ، وكونه قادراً على الظلم من باب الداعي، فيجوز أن يكون قادراً عليه وإن لم يثبت له الداعي، فبان الفرق بينهما.

فان قيل: قد مضى في كلامكم أنّه تعالى قادر على سائر الأجناس، فما دليلكم عليه؟
قيل: لنا في ذلك طريقان، أحدهما: أن ندلّ في الجملة على أنّه قادر عليها. والثاني: أن نستقرئ الأجناس، ونبيّن أنّه قادر على جنس جنس منها.

و الطريقة الأولى أن نقول: الأجناس على ضربين، ضرب لا نقدر نحن عليه، فيجب أن يكون تعالى هو مختصاً بالقدرة عليه، وإلا أدى إلى أن يكون محدث لا محدث له، وذلك مثل الجواهر والألوان والطعوم والأرايح. والضرب الآخر يجب أن يكون قادراً عليه؛ لأنه أكد حالاً منّا في كونه قادراً؛ بدلالة أنه يقدر من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحلّ الواحد على أكثر من جزء واحد، والواحد منّا لا يقدر إلا على جزء واحد إذا كانت القدرة والمحلّ والوقت واحداً، وإذا كنا قادرين على هذه الأجناس - وهو أقدر منّا - وجب أن يكون قادراً عليها.

و أما طريقة الاستقراء، فهي أن نقول: ما لا نقدر عليه وجب أن يكون هو قادراً عليه لما مضى، وما يقدر عليه منها الأكوان، يجب أن يكون قادراً عليها؛ لأنه الخالق للجسم، وهو لا بدّ أن يكون كائناً بكون، فيجب أن يكون هو الفاعل لكونه؛ لأنه لا قادر هناك.

و إذا ثبت كونه قادراً عليها قدر على أمثالها وأضدادها؛ لأنّ من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس مثله و جنس ضده، إذا كان له مثل و ضدّ.

و يجب أن يكون قادراً على التأليف؛ لأنه متولد عن المجاورة، و هي كون، و من قدر على السبب قدر على المسبّب.

و لمثل ذلك يجب أن يكون قادراً على الألم واللذة؛ لأنهما قد يتولدان عن الوهيّ في جسم الحيّ، و الوهيّ هو تفرقة ما فيه الحياة من جسم الحيّ.

و يجب أن يكون قادراً على الاعتماد؛ لأنه يولد الكون، و من قدر على المسبّب قدر على السبب.

و يجب أن يقدر على الصوت؛ لأنه يتولد عن الاعتماد.

و يجب أن يكون قادراً على الكلام؛ لأنه صوت واقع على وجهه.

و يجب أن يقدر على العلوم؛ لأنه خالق لكمال العقل، و هو مجموع علوم. و العلم هو اعتقاد واقع على وجهه. و من قدر على الجنس قدر على إيقاعه على سائر الوجوه.

و جميع أضداد العلم يجب أن يكون قادراً عليها من الظنّ والجهل والسهو - لو كان معنى - فإنّ القادر على الشيء قادر على ضده إذا كان له ضدّ.

و يجب أن يقدر على النظر؛ لأنه قادر على العلم، و من قدر على المسبّب قدر على سببه إذا

كان يتولد عن سبب.

و يجب أن يكون قادراً على الإرادة؛ لأنَّ العالم بما يفعله لا بدَّ من أن يكون مريداً له، ولأنَّه مكلف ومُثبَّت، ولا يتمُّ ذلك إلا بالإرادة على ما مضى، ولا يقدر أحد أن يفعل إرادة لا في محلٍّ غيره.

و يجب أن يكون قادراً على الكراهة؛ لأنَّها ضدُّ الإرادة.

و يجب أن يقدر على التمتُّي إن كان من جنس الكلام، فإن كان جنساً آخر فالسمع يعلم كونه قادراً عليه.

والندم غير الاعتقاد - على الصحيح من المذهب - وبالسمع يعلم كونه قادراً عليه.

فأما ما لا يقدر عليه من الشهوة والنفار والقدرة والعجز والحياة والطعوم والأرايح والألوان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجواهر، فلا بدَّ أن يكون قادراً عليه، وإلا أذى إلى أن يكون محدث لا محدث له.

فصل: في أنه تعالى لا يفعل القبيح

لا يجوز أن يفعل القبيح إلا من كان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إليه، وإذا كان تعالى عالماً بقبح القبايح و عالماً بأنه غني عنها وجب أن لا يفعلها.

الدليل على ذلك: أن المخير بين الصدق والكذب، مع تساويهما في البلوغ بهما إلى غرضه و علمه بقبح أحدهما و حسن الآخر، لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق، و العلم بذلك ضروري لا يختلف فيه العقلاء.

و إنما اعتبرنا كونه عالماً بقبحه و بأنه غني عنه؛ لأنه لو اعتقد في ما هو حسن أنه قبيح، و في ما هو قبيح أنه حسن، أو اعتقد أنه يحتاج إليه - و إن كان غنياً في نفسه - جاز أن يختار ما عنده أنه حسن على ما عنده أنه قبيح، و إن كان الأمر بخلافه؛ لأن الاعتقاد في هذا الباب يقوم مقام العلم. فان قيل: إنما لا يختار القبيح على الحسن في الموضع الذي أشرتم إليه لأنه يستصّر بالقبيح بما يذمّه عليه العقلاء.

قيل: قد لا يخطر بباله ذمّ العقلاء له؛ بأنه لا يطلع عليه أحد، و لا يعتقد الصانع فيعتقد استحراق الضرر من جهته، و مع هذا يختار الحسن على القبيح.

و هذا أقوى مما قيل: إنا نفرض في القبيح زيادة منفعة توازي مضرّة الذم؛ لأننا متى فرضنا زيادة منفعة في القبيح ربما ارتكبوا اختياره على الحسن، فيبطل الدليل.

فان قيل: إنما لا يختار القبيح في هذا الموضع؛ لأنه ملجأ إلى أن لا يفعله.

قيل: لو كان ملجأً إلى ذلك لما مدحه العقلاء على اختيار الحسن؛ لأن الإلجاء لا يثبت معه استحقاق المدح بحال.

و ليس لهم أن يقولوا: إنما لا يختار القبيح في الموضع الذي أشرتم إليه لأنه لا داعي له إلى فعله.

وذلك؛ أن هذا يثبت معه الغرض؛ لأنّ المدعى أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يضرنا أنه لا يختاره لأنه لا داعي له.

على أن هذا ليس بصحيح؛ لأنّ الداعي قد فرضنا أنه حاصل وهو ما فيه من النفع، وإنّما عدل عنه لأنه قام مقامه الصدق، فصار ذلك صارفاً عن الفعل، وإن كان الداعي ثابتاً، كما لو دعاه الداعي إلى تناول طعام، ثم اعتقد أنّ في تناوله ضرراً عليه، فإنه ينصرف عنه، والداعي ثابت، فلا يمكن ادعاء ارتفاع الداعي على كلّ حال.

وليس لأحد أن يقول: إنّما لا يختار القبيح في الموضع المذكور؛ لأنه يستحقّ الذمّ. وذلك؛ أنّ استحقاق الذمّ هو حكم القبيح الذي يختصّ به، ولا فرق بين التعليل بذلك وبين التعليل بالقبيح.

فإن قيل: من أين يجب الامتناع من كلّ قبيح من حيث امتنع من بعض القبائح لقبحه، وهالاً جرى مجرى الحسن في أنّه قد يفعل لحسنه، وإن لم يفعل ما هو مثله في الحسن؟ قيل: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ أحدنا قد يفعل بعض الأفعال لحسنه، مثل أن يتصدّق بدرهم وإن لم يتصدّق بكلّ درهم^١ يملكه، ولا يجوز أن يترك قبيحاً لقبحه ويفعل قبيحاً آخر مع علمه بقبحه. وإن فرضنا أنّه يترك بعض الأفعال القبيحة لوجهه القبيح، أو لعظم ما يستحقّ عليه من العقاب جاز أن يفعل آخر إذا لم يكن فيه ذلك الوجه ولا ذلك القدر من العقاب، فأما مع التساوي في الوجه وقدر المستحقّ فلا يجوز ذلك.

وعلى هذا يبنى جواز التوبة من قبيح مع المقام على قبيح آخر يخالف وجهه وجه الأول، على ما سيجيء فيما بعد إن شاء الله.

ويمكن أن يستدلّ على أنّه لا يفعل القبيح مع تجويز الحاجة عليه بأن يقال: قد ثبت أنّه يقدر من جنس القبيح ممّا هو حسن على ما لا يتأهى، والحاجة لو جازت عليه لتعلّقت بجنس المنافع والمضار، لا بكونها حسنة أو قبيحة، ومن قدر على الوصول إلى غرضه بالحسن كما يصل إليه بالقبيح لا يجوز أن يختار القبيح على الحسن مع علمه بقبح القبيح وحسن الحسن، كالمخير بين

الصدق والكذب؛ فإنه لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق مع تساويهما في باب الغرض و حصول العلم بهما.

فان قيل: كما أنَّ القبيح لا يفعل إلا مع الجهل بالقبيح أو الحاجة، فكذلك الحسن لا يفعل إلا للنفع أو لدفع الضرر.

قيل: قد يتَّأَنَّ العلم الضروريَّ حاصل بأنَّ القبيح لا يفعل مع العلم بالقبيح والغنى، ولا يختلف العقلاء في ذلك، وما اذَّعوه من أنَّ الحسن لا يفعل إلا للنفع أو لدفع الضرر غير معلوم، وإنَّما يرجعون فيه إلى دعوى لا برهان عليها.

والذي يدلُّ على أنَّ الحسن قد يفعل لحسنه أنَّه قد ثبت أنَّ الله تعالى خلق العالم، ولا وجه لخلقه إلا حسنه؛ لأنَّ الحاجة والجهل لا يجوزان عليه على ما مضى، و خلقه لا لغرض لا يجوز؛ لأنَّه عبث، وهو قبيح، ولا يجوز أيضاً أن يخلقه لغرض قبيح.

على أنَّ لو سلَّمنا أنَّه خلقه لا لغرض أو لغرض قبيح، بطل سؤال السائل أنَّه لا يفعل الفعل إلا لنفع أو دفع ضرر. ولا يجوز أن يكون خلقه لنفع نفسه؛ لأنَّ النفع لا يجوز عليه، فلم يبق إلا أنَّه خلقه لحسنه، وهو الإحسان إلى غيره.

وأيضاً: فقد قدَّمتنا أنَّ من تُخَيَّر بين الصدق والكذب في باب الوصول إلى غرضه فإنه لا يختار الكذب على الصدق، ولا وجه لذلك إلا حسن الصدق، فثبت أنَّه فعله للحسن.

وليس لأحد أن يقول: إنَّه إنَّما اختاره للحسن والنفع معاً.

وذلك؛ أنَّه لو اختاره لهما لجاز أن يختاره لكلِّ واحد منهما منفرداً كما يختار لهما معاً، كما أنَّ المنافع ودفع المضارِّ لما كان يفعل الفعل لهما مجتمعاً جاز أن يفعل لكلِّ واحد منهما منفرداً.

وأيضاً: قد يرشد الواحد من الضالِّ عن الطريق مع انتفاء كلِّ منفعة يشار إليها، دينيَّةً ودنياويَّةً.

وأيضاً: فإنَّ شكر المنعم واجب، وهو الواجب بالقلب لا الجاري على اللسان، ولا يجوز أن يجب علينا ما لا يجوز أن يقع منَّا، فلو لا أنَّ الحسن قد يفعل لحسنه لم يجب هذا الشكر؛ لأنَّه لا يمكن أن يجعل وجه وجوبه - مع انطوائه وخفائه - شيئاً من المنافع ودفع المضارِّ.

وأيضاً: فإنَّ قبح الفعل يصرف عن الفعل، فيجب في الحسن أن يكون داعياً إليه، كما أنَّ الضرر لما كان داعياً إلى أن لا يفعل كان النفع داعياً إلى أن يفعل.

فصل: في أنه تعالى لا يريد القبيح

لو كان القديم تعالى مريداً للقيح لم يخل أن يكون مريداً له لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو
لأنفسه ولا لعلّة، أو بإرادة موجودة قديمة، أو محدثة. وجميع هذه الأقسام أفسدناها فيما مضى
إلا كونه مريداً بإرادة محدثة، فلو أراد القبيح بإرادة محدثة لكان فاعلاً لها، وإرادة القبيح قيحة، و
لا يجوز أن يفعل القبيح؛ لما مضى.

فإن قيل: لم زعمتم أن إرادة القبيح قيحة؟

قلنا: لأننا قد علمنا ضرورة أن من عرفها إرادةً للقيح عرف قبحها، ومن لم يعرفها إرادةً للقيح
لم يعرف قبحها، فوجب أن يكون وجه قبحها كونها إرادةً للقيح، كما نقول في الظلم أن من عرفه
ظلماً عرف قبحه، ومن لم يعرفه^١ ظلماً لم يعرف قبحه، فعلمنا أن وجه القبح كونه ظلماً، فكذلك
القول في إرادة القبيح.

وليس لأحد أن يقول: إن وجه القبح في إرادة القبيح النهي عنها^٢، أو كون فاعلها مربوباً أو
محدثاً أو مملوكاً وما أشبه ذلك.

لأن الجواب عن جميع ذلك قد مضى؛ حيث بينّا أن الظلم قبيح؛ لكونه ظلماً، فلا وجه لإعادته،
فالطريقة واحدة.

و أيضاً: فلا خلاف أنه نهى عن جميع القبيح^٣، وقد بينّا أن النهي يدل على كراهية المنهي عنه،

١. لم يقر.

٢. هامش أ: + ولا يجوز أن يكون وجه القبح بإرادة القبيح كون فاعلها منهياً أو مربوباً أو محدثاً أو مملوكاً؛ لأنه لو كان الوجه في ذلك
النهي والنهي يوجب قبحها، لأوجه نهياً؛ لأن الموجب لا يختلف بإيجابه باختلاف فاعله، وكون فاعلها مربوباً مملوكاً محدثاً لو
أوجب قبحها لوجب أن يقبح ذلك قبلها و كان لا يجوز أن يفعل إرادة الحسن.

٣. كنا. والأصح: القباح.

فلو كان مريداً لشيء من القبائح لكان مريداً كارهاً له على وجه واحد، وذلك فاسد.
و أيضاً: فلأمر بالقبح قبيح بلا خلاف، وقد بينّا أنه لا يكون أمراً إلا بإرادة المأمور به، وإذا كان الأمر بالقبح قبيحاً فيجب أن يكون ما أثر في كونه أمراً، قبيحاً، وهو الإرادة، ولا يلزم على ذلك^١ القدرة على القبح؛ لأن القدرة لا تؤثر إلا في الحدوث، ولا تؤثر في القبح ولا في وجه القبح.

و أيضاً: فلو أراد القبيح لكان محباً له راضياً به؛ لأن الرضا والمحبة هما الإرادة الواقعة على بعض الوجوه، وقد بينّا ذلك في المقدمة الكلامية، وأجمع المسلمون على كفر من أطلق ذلك على الله تعالى.

و أيضاً: فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلُمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلُمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٨)، وقال: ﴿يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، و من أعظم العسر الكفر والقبائح التي يستحق بها عظيم العقاب. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وهذه لام الغرض بلا خلاف؛ لأنه لو كان لام العاقبة لكان كذباً.

فأما فعل من ليس بمكلف ممن ليس بعامل من البشر والبهائم فلا يجوز أن يريده ولا يكرهه؛ لأن ذلك يجري مجرى العبث، وكذلك إرادة المباح في دار التكليف لا يجوز؛ لأنه لا غرض فيه، فإن عرضت فيه مصلحة جاز أن يريده.

فأما إرادة الأكل والشرب في الجنة، ففي الناس من قال: لا يجوز لما مضى، ومنهم من أجازها لأن في ذلك زيادة سرور المنعمين. وتعلق في ذلك بقوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَشْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ (الحاقة: ٢٤)، وقال هذا أمر.

١. خير لقوله: يكون.

٢. كذا. ولعل الصحيح: ولا يلزم ذلك على.

ومن قال لا يريد قال: هذا مثل^١ قوله: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ (الأحزاب: ٥٣)، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢)، وليس بأمر على الحقيقة.

[في جواز أن يقع من أفعال خلقه ما لا يريده]

فإن قيل: لو جاز أن يقع من أفعال خلقه ما لا يريده، لخلق بذلك وهن و ضعف و نقص؛ لأنّ الملك إذا أراد من رعيته ما لا يقع، دلّ على وهنه و ضعفه.

قيل: الأمر في الشاهد بخلاف ذلك؛ لأنّ السلطان متى أراد من رعيته ما يعود نفعه عليهم لا عليه، فوقع منهم خلافه، لا يلحقه بشيء من ذلك ضعف و لا نقص، وإنّما يجوز أن يقال ذلك في ما يريده منهم من نصرته و الدفع عنه ممّا يستضرّ بفوته و فقده.

و لا يخفى على عاقل أنّ اليهوديّ الضعيف المتهّ إذا دخل الكنيسة، و سلطان الإسلام يكره ذلك و يريد خلافه، أنّه لا يلحقه بذلك وهن و لا ضعف. و لو لزم ما قالوه لزم إذا وقع خلاف ما أمر به أن يلحقه ضعف و نقص و وهن؛ لأنّ الشاهد لا يفرق بين الأمرين، و لا خلاف أنّ الله تعالى أمر الكفّار بالإيمان، و إن لم يقع ذلك منهم.

و أيضاً: فإنّما نعلم ضرورة أنّ النبيّ عليه السلام كان يريد من الكفّار كلّهم الإيمان، و لم يلحقه باستمرارهم على الكفر وهنّ و لا نقص.

و أيضاً: فيبليس أراد من الكفّار الكفر، و عند المخالف كذلك أراد الله منهم الكفر، و النبيّ أراد منهم الإيمان، فقد صارت إرادة إبليس موافقة لإرادة الله، و إرادة النبيّ مخالفة لإرادته تعالى، و هذا فيه ما فيه.

و يلزم أيضاً: أن يكون إقدار الله تعالى لهم على الإيمان إقداراً على أن يغلبوه و يضعّفوه، و أن يكون أمره لهم بالإيمان أمراً بذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ ما أقدرهم على الإيمان؛ لأنّه لو أقدرهم عليه لكانوا مؤمنين؛ لأنّ القدرة مع الفعل.

و ذلك؛ أنّ عندنا أنّ القدرة قبل الفعل، و هم في حال كفرهم قادرين على الإيمان، على ما

سَنِيَّتِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ جَازَ أَنْ يَرِيدَ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ مَا لَا يَقَعُ لَجَازَ أَنْ يَرِيدَ مِنْ فِعْلِ نَفْسِهِ مَا لَا يَقَعُ.
قِيلَ: انْتِفَاءً مَا يَرِيدُهُ مِنْ فِعْلِ نَفْسِهِ^١ إِمَّا عَجْزاً أَوْ فَقْدَ آلَةٍ، أَوْ^٢ مَا جَرَى مَجْرَاهُمَا^٣ مِمَّا لَا يَتِمُّ الْفِعْلُ إِلَّا مَعَهُ، وَ لَيْسَ كَذَلِكَ مَا يَرِيدُهُ مِنْ فِعْلِ غَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِيَارِ، بَلْ لَوْ أَرَادَ مِنْ فِعْلِ الْغَيْرِ عَلَى سَبِيلِ الْإِجْلَاءِ لَسَوَّيْنَاهُ وَ بَيْنَ مَا يَرِيدُهُ مِنْ فِعْلِ نَفْسِهِ؛ لِأَنَّهُ يَشَارِكُهُ فِي الْمَعْنَى؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْإِجَائِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ فَعَّلَ الْعَبْدُ مَا كَرِهَهُ اللَّهُ لَكَانَ فَعَلٌ مَا أَبَاهُ، وَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ.
قِيلَ: الْإِبْهَاءُ لَيْسَ مِنَ الْكَرَاهِيَةِ فِي شَيْءٍ؛ لِأَنَّ الْإِبْهَاءَ هُوَ الْمَنْعُ أَوْ الْامْتِنَاعُ، وَ لِهَذَا يَتِمَّدَحُونَ، فَيَقُولُونَ: فَلَانِ يَأْبَى الضَّمِيمَ، وَ لَا مَدْحَةَ فِي أَنَّهُ يَكْرَهُهُ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَكْرَهُهُ، وَ إِنَّمَا الْمَدْحَةُ فِي الْامْتِنَاعِ مِنْهُ.

فَإِنْ قِيلَ: أَجْمَعْتَ الْأُمَّةَ عَلَى إِطْلَاقِ الْقَوْلِ بِأَنَّ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَ مَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، وَ ذَلِكَ يَبْطُلُ قَوْلُكُمْ إِنَّهُ أَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ الْإِيمَانَ، وَ لَمْ يُرِدْ مِنْهُ الْكُفْرَ.
قِيلَ: هَذَا غَيْرُ مُسَلِّمٍ، بَلْ نَحْنُ وَ جَمِيعُ أَهْلِ الْعَدْلِ نَمْنَعُ مِنْهُ.
ثُمَّ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ أَيْضاً: لَا مَرَدَّ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ لَا مَحِيصَ عَنْهُ، وَ عَلَى قَوْلِهِمْ قَدْ رَدَّ الْكَافِرُ أَمْرَ اللَّهِ، فَإِنْ تَأَوَّلُوا ذَلِكَ تَأَوَّلْنَا، وَ إِنْ مَنَعُوا مَنَعْنَا.

وَ يُمْكِنُ - لَوْ سَلَّمَ لَهُمُ الْإِجْمَاعُ فِي ذَلِكَ - أَنْ تَتَأَوَّلَ ذَلِكَ، فَتَقُولَ: مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ فِعْلِ نَفْسِهِ كَانَ، أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ فِعْلِ غَيْرِهِ وَ أَلْجَأَهُ إِلَيْهِ كَانَ.
فَإِنْ قِيلَ: لَوْ أَرَادَ جَمِيعُ الطَّاعَاتِ لَوَجِبَ إِذَا حَلَفَ الْإِنْسَانُ أَنَّهُ يَقْضِي دِينَهُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَحْنُثَ إِذَا لَمْ يَقْضِهِ فِي الْغَدِ، وَ أَجْمَعُوا عَلَى خِلَافِهِ.

قِيلَ: فِي النَّاسِ مَنْ ارْتَكَبَ ذَلِكَ، وَ قَالَ مَتَى لَمْ يَقْضِهِ يَحْنُثُ، وَ مَنْ قَالَ لَا يَحْنُثُ قَالَ لَيْسَتْ

١. ب، ج: + الماضي.

٢. ج: و.

٣. كذا. و لعل الصحيح: مجراها.

المشيئة هاهنا شرطاً، وإنما دخلت لإيقاف الكلام عن النفوذ،^١ ولأجل ذلك يدخل في الماضي، وإن كان الشرط لا يدخل فيما مضى. وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

[في ما يريدته تعالى من الأفعال]

فإنما ما يريدته تعالى فإن كل فعل يفعله تعالى لغرض يخصه فلا بد أن يكون مريداً له. وإنما قلنا: لغرض يخصه؛ لئلا يلزم عليه الإرادة؛ لأن الإرادة لا تفعل لغرض يخصها، وإنما هي تابعة للمراد. وأما السبب والمسبب، فلا بد أن يريدتهما معاً، وإن لم يجب ذلك فينا؛ لأنه يقدر على أن يفعل السبب ويمنع من المسبب، فلو لا غرض في المسبب لما فعله. ولا يجوز أن يكره تعالى سائر أفعاله؛ لأن كراهته لذلك تكون عبثاً؛ لأنه إنما يكره الواحد من أفعال نفسه لينصرف بذلك عن فعله، وليوطن نفسه على العدول عنه، وهذا مفقود فيه تعالى.

و أما ما يريدته من أفعال العباد فلا بد أن يكون له تعلق بفعله، أو بالمستحق عليه. فالأول مثل الأمر، والثاني إرادته من أفعال أهل الجنة الأكل والشرب، على إحدى القولين على ما مضى. فعلى هذا التقدير هو تعالى مريد لجميع الطاعات؛ لأنه أمر بها وداع إليها، وقد بينا أن الأمر إنما يكون أمراً بإرادة المأمور به، والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه، وقد مضى الكلام فيه. ولا يجوز أن يكون أمراً لإرادة كونه أمراً كالخبر؛ لأنه لو كان كذلك لجاز أن يأمر بما يكرهه، كما يخبر عما يكرهه، وقد علمنا خلافه.^٢ وكان يجب أن يصح أن يأمر بما لا يصح حدوثه من الماضي والباقي والقديم، كما يجوز أن يخبر عنه، وذلك فاسد. ثم الجزء الأول، ويتلوه الكلام في كونه تعالى متكلاً وما يتعلق به.

١. م (ج، ١، ص ١٨٧). على أن قوله: «إن شاء الله» يقتضي إيقاف الكلام عن النفوذ وليس هو شرطاً، من حيث إن المخالف لا يقصد به الاشتراط وإنما يقصد به أنه غير قاطع فيما قال.

٢. خ (ص ٣٨٦). فليس يخلو من أن يفتر في كونه أمراً إلى إرادة المأمور، أو إرادة كونه أمراً، والثاني يطل بأنه كان لا يمتنع أن يأمر بما يكرهه، وإن أردنا كون اللفظ أمراً به، والمعلوم خلاف ذلك.

◆ تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمته الله
(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم
الجزء الثاني من تمهيد الأصول
و هو شرح «جُمَل العلم و العمل»
للأجل المرتضى علي بن الحسين رحمه الله
املاء الشيخ الإمام السعيد أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي رحمه الله

فصل: في كونه تعالى متكلماً وما يتعلق به

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أمور، منها: بيان حقيقة الكلام، وبيان حقيقة المتكلم، وإثبات كونه متكلماً، وحقيقة صفة كلامه. ونحن نبين جميع ذلك بأوجز ما يمكن، إن شاء الله.
[في حقيقة الكلام]

أقوى ما حُدَّ الكلام به أن قيل: هو ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة؛ إذا وقع مَعْنٍ يصحّ منه أو من قبيله الإفادة.

ذكرنا انتظامه من حرفين؛ لأنَّ الحرف الواحد لا يكون كلاماً، فأما قولهم: «ق» و «ع»، فإنما كان كلاماً؛ لأنَّ هناك محذوفاً؛ لأنَّ الأصل «اوق» و «اوع»، وإنما حذف لضرب من التصريف. وكيف يكون الحرف الواحد كلاماً و المتكلم لا بدَّ أن يبتدئ بمحرّك، و يقف على ساكن، و ذلك لا يمكن في حرف واحد.

و قلنا: فصاعداً؛ لأنَّ ما زاد على حرفين يختلف من ثلاثي و رباعي و غير ذلك، فلا يمكن حصره.

و قلنا: إذا وقع مَعْنٍ تصحّ منه الإفادة؛ لئلا يلزم عليه كلام الطير، كاللبقاء و العقق و غيرها؛ لأنَّ ذلك لا يوصف بأنّه كلام حقيقة؛ لأنّه لا يصحّ منه الإفادة.

و قلنا: أو من قبيله؛ لئلا يخرج كلام الساهي و النائم و المجنون من أن يكون كلاماً؛ لأن هؤلاء و إن لم يصح منهم الإفادة فإنه يصح من قبيلهم.
و الذي يدل على أن هذا حقيقة الكلام و حده، أنه إذا تكاملت الأوصاف سمي كلاماً، و إذا لم تكمل لم يوصف^١ بذلك، فعلم بذلك أنه حده.
و لا يحوز أن يحذف الكلام بأنه ما أفاد، مضافاً إلى ما اعتبرناه من الأوصاف؛ لأن أهل اللغة قسموا الكلام، فقالوا: مهمل و مفيد. فسموا ما لا يفيد بأنه كلام، و سمو الهادي و النائم متكلماً، و إن لم يفدا شيئاً.

على أن الفائدة تتبع المواضع، و لا تأثير لها في كونه كلاماً.
و من قال الكلام هو ما أفاد، و لم يعتبر الصفات التي قدمنها، فإنه يلزمه أن يكون الإشارة كلاماً، و عقد الأصابع و الكتابة كلاماً؛ لأنه يفيد جميع ذلك، و أحد لا يقول بذلك.
و لا يجوز أن يكون الكلام معنى مخالفاً للصوت، و إن كان موجوداً معه؛ لأنه لو كان كذلك لجاز وجود كل واحد منهما مع فقد الآخر، إذا لم يكن بينهما تعلق، و كان يصح وجود الكلام مع فقد الصوت، أو وجود الصوت على الوجه الذي ذكرناه مع فقد الكلام، كما نقول في أن المحبة هي الإرادة بهذه الطريقة، و قد علمنا خلافه.

[في بطلان الكلام النفسي]

فأما من قال إنه معنى في النفس، فلا يخلو أن يريد ما عقلناه من الاعتقاد و الإرادة و الفكر، أو غير ذلك.
فإن أراد الأول فهو خلاف في عبارة و لا مطابقة^٢ فيها، و إن أراد شيئاً آخر وجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته و تمييزه من غيره، فلا يخلو أن يكون طريقه الضرورة أو الاستدلال.
فلو كان ضرورة لساويناها في حصوله؛ لأن العلوم الضرورية لا اختصاص فيها ببعض العقلاء.
و إن كان طريقه الاستدلال فلا بد من إسناد ذلك إلى حكم معقول، و لسنا نقول حكماً للمعنى المدعى لو لا ما قالوه لم يكن حاصلًا.

١. ب: توصف.

٢. كذا. و لعل الصحيح: لا مشاحة.

و لا فرق بين من أثبت الكلام معنى في النفس، وبين من أثبت الصوت معنى في النفس، و كذلك سائر المعاني، و إن لم يكن لشيء من ذلك حكم.

فإن قالوا: المتكلم يجد في نفسه أمراً يديره قبل النطق بالصوت، يكون الصوت مطابقاً له.

قيل: المعقول مما يجده من نفسه قبل النطق إما العزم على الكلام، أو العلم بكيفية إيقاعه، أو الفكر فيه. فإن لم يريدوا شيئاً من ذلك فما ادّعوه غير معقول.

و قد قيل: إنه لا يتمتع أن يفعل في باطن صدره صوتاً يقطعه بالنفس، و يكون كلاماً خفياً، و إن لم نسمعه نحن، و يجوز أن تسمعه الملائكة و الجنّ، و هو الذي يستى حديث النفس، و لذلك يتمتع على من حبس نفسه حديث النفس.

و قول القائل: في نفسي حديث و كلام، باطل؛ لأنه توصل إلى إثبات معان بعبارات، و ذلك باطل. و ذلك يجري مجرى قولهم: في نفسي السفر و الركوب و بناء دار و ما أشبه ذلك، و إن لم يكن شيء منه معنى في النفس.

على أن من أطلق ذلك لا يخلو أن يكون علم ذلك أو لم يعلمه. فإن لم يعلمه فلا حجة في قوله، و إن علمه فلا يخلو أن يكون علم ضرورة أو استدلال. و الضرورة لا يمكن ادّعاؤها؛ للخلاف فيه. و إن علمه بدليل فليذكر دليله؛ لأنّ الحجة فيه، لا في قوله.

و مرادهم بقولهم: في نفسي كلام، أي: عزم على كلام، أو علم بكلام ألقيه إليك. و الذي يكشف عن ذلك أنه لو صرح بذلك لقام مقامه في الغرض.

و بدل على فساد أن يكون الكلام معنى في النفس أنه لو كان معنى في النفس لجاز أن يحصل في الأخرس و الساکت؛ إذ لا تنافي بين ما في نفسه و بين فساد آله و تسكينها، و قد علمنا تنافي وصفه بأنه متكلم أخرس، أو متكلم ساكت، كما علمنا تنافي كونه قائماً قاعداً.

و لا يوجب الكلام حالاً للمتكلم؛ لأنه لو أوجب حالاً لجاز أن يعلمه على تلك الحال من لا يعلم الكلام، لا على جملة و لا على تفصيل، كما يجوز أن يعلم العالم عالماً و القادر قادراً من لا يعلم العلم و القدرة، لا على جملة و لا على تفصيل، و قد علمنا أنه لا يمكن العلم بأنه متكلم إلا بعد العلم بما سميته كلاماً.

و أيضاً: فالكلام يوجد في الصدى، و هو جماد، و ما يوجب حالاً للحَي لا يصح وجوده في

الجماد.

و أيضاً: فالكلام لا يكون كلاماً إلا جملةً، وما يوجب حالاً يرجع إيجابه إلى الأجزاء، و لو أوجب أجزاء الكلام كونه متكلماً لوجب أن يكون الواحد متكلماً بحرف واحد، و ذلك باطل.

[في حقيقة المتكلم]

فأما المتكلم فهو من وقع [منه] ^٢ ما سَمِيناه كلاماً بحسب دواعيه و أحواله، من قصد و امتناع ^٣ و آلة و غير ذلك. و إنما سَمِيَ المتكلم بأنه مَن فَعَلَ الكلام؛ لأنه لا يكون بالصفة التي ذكرناها إلا و هو فاعل الكلام.

و الذي يدلُّ على أنَّ من وصفناه يوصف بأنه متكلم، أننا وجدنا أنه متى تكامل ما قدَّمنا وصفه فيه وُصِفَ بأنه متكلم، و إذا لم يحصل لم يوصف بذلك، فجرى ذلك مجرى وصفهم له بأنه ضارب؛ إذا علموا وقوع الضرب منه بحسب دواعيه و أحواله، و كذلك المسكن و المحرَّك.

و لا وجه يشار إليه و لا معنى ^٤ إلا و قد يحصل العلم بكونه متكلماً من دون العلم بذلك. و أيضاً: فإنَّهم يصفون المصروع بأن الجَنِّي يتكلم على لسانه إذا اعتقدوا أنَّ الكلام يقع بحسب قصد الجَنِّي، و لهذا يضيفون إليه إذا أخبر غيب، أو دلَّ على سرقة. و متى سَبَّح الله أو قرأ القرآن لم يضيفوه إلى الجَنِّي.

و ليس هذا استدلالاً بخطأ القوم؛ لأنَّا لا نستدلُّ بموضع الخطأ؛ لأنَّ خطأهم إنَّما كان في سلوك الجَنِّي في مخارقه، دون إضافة الكلام إلى من يقع بحسب دواعيه و أحواله. و يجري ذلك مجرى تسميتهم الأصنام بأنها آلهة في أنَّهم لم يخطئوا في تسميتها آلهة لما اعتقدوا أنَّها يحقُّ لها العبادة، و إنَّما أخطأوا في اعتقادهم أنَّها يحقُّ لها العبادة.

فإن قيل: هذا من أقوال النساء و العاتمة، و ليس بقولٍ صادرٍ مِّن يحتجُّ بقوله.

١. ب: و أما.

٢. أثبتاه كما في: م (ج، ١، ص ٢١٢).

٣. كذا.

٤. ج: و المعنى.

قيل: هذا باطل؛ لأننا نعلم أن كل من اعتقد أن السليم الصحيح متكلم بما ظهر^١ على لسانه ويطابق أغراضه، يضيف الكلام إلى الجنّي متى اعتقد أنه يقع بحسب أحوال الجنّي، ولو كان هذا من خطأ العامة لذكر فيما يغلط فيه العامة، كما ذكر نظائره.

فإن قيل: إنّما أضافوا ذلك إلى الجنّي لما اعتقدوا أنه سلكه في جميع بدنه وآله، فلا يمتنع أن يكونوا أضافوه إليه؛ لأنهم اعتقدوا أن الكلام حلّ آله الجنّي، فأضافوه إليه لأجل الحلول.

قيل: الكلام المسموع من المصروع يسمع من آله على الحدّ الذي يسمع منه في حال الصحة، حتّى إن كان في آله لثغة^٢ أو تمتع^٣ أو حُبة^٤ أو غير ذلك يسمع في حال الصرع مثل ذلك. فدلّ ذلك على أن الكلام حلّ آله المصروع دون آله الجنّي، فكيف يجب مطابقة ذلك لو لا ما قلناه؟

ومما يدلّ أيضاً على أن المتكلم من فعل الكلام، هو أنه لا يخلو أن يكون متكلماً من حيث فعل الكلام، أو من حيث حلّه الكلام، أو حلّ بعضه، أو من حيث أوجب له حالاً. ولا يجوز أن يكون كذلك لأنه أوجب له حالاً؛ لأننا قد بيّنا أنه ليس للمتكلم بكونه متكلماً حالاً. ولا يجوز أن يكون متكلماً من حيث حلّه الكلام؛ لأنه كان يجب أن يوصف محلّ الكلام بأنه متكلم، فيوصف اللسان بأنه متكلم، ويوصف الصدى بأنه متكلم. فإن أجازوا ذلك ألزموا أن يضاف إليه أحكام الكلام، من الأمر والنهي والخبر والصدق والكذب والمدح والذم، وذلك فاسد.

وكذلك لو قالوا إنه لو حلّ بعضه؛^٥ لأنّ الكلام يحلّ بعض اللسان وبعض الصدى، فكان يوصف الصدى واللسان بجميع^٦ ما قلناه، وذلك فاسد، فلم يبق إلّا أنه إنّما كان متكلماً من حيث فعله^٧.

١. ب: يظهر.

٢. اللثغة: أن تغلّ الحروف إلى حروف غيره (لسان العرب، ج ٨، ص ٤٤٤).

٣. تمتع الرجل تمتعاً: إذا تردّد في الشاء، فهو: تمتع بالفتح. وقال أبو زيد: هو الذي يغتيل في الكلام ولا يفهمك (المصباح المنير، ج ٢، ص ٧٧).

٤. الحُبة: بقلّ ينشع من اللسان، فإن كان الثقل من العجمة فهي كحلّة (تاج العروس، ج ٨، ص ٣٣٥).

٥. كذا.

٦. ج: جميع.

٧. ج: يعلمه.

فإن قيل: إنّما كان متكلماً؛ لأنّه قام به الكلام.

قيل: ما معنى القيام؟ أتريدون به الانتصاب؟ فذلك لا يجوز عليه. أو تريدون الحلول؟ وقد أفسدناه. و ما عداه غير معقول.

و إن قالوا: إنّهُ متكلم؛ لأنّ له كلاماً، قلنا: ما معنى أنّ له كلاماً؟ أتريدون أنّه حلّه؟ فقد أفسدناه. أو تريدون أنّه يملكه؟ وذلك لا معنى له. أو تريدون أنّه يختصّه؟ فليس يراد ذلك. و إن أردتم غير ذلك أعقلونا^١. فإذا بطل ذلك ثبت ما أردناه.

[في طريق إثبات أنّه تعالى متكلم]

فإذا ثبت معنى الكلام و المتكلم فالطريق الذي به يعلم أنّه متكلم السمع؛ لأنّ العقل خال منه، و غير دالّ على كونه متكلماً. و قد أجمع المسلمون على أنّه تعالى متكلم، و علمنا من دينه عليه السلام أنّه تعالى متكلم. و العقل يعلم به أنّه قادر على الكلام؛ من حيث علمنا أنّه قادر على الأجناس كلّها، و من حيث علمنا أنّه قادر على الاعتماد، و هو المولّد للكلام.

فإن قيل: إذا كنتم تعلمون بقول النبيّ عليه السلام أنّه متكلم فبأي شيء يعلم النبيّ أنّه كلامه؟ أسمع آخر؟ فذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له. أو بعلم ضروري؟ فالتكليف يمنع منه. أو بالعقل؟ فذلك خلاف ما قلتموه.

قلنا: يمكن أن يعلم ذلك من وجوه، أحدها: أن يخلق كلاماً يتضمّن أنّه كلام الله تعالى، و يقترب بتصديقه علماً معجز، فحينئذ يعلم أنّه من فعل الله تعالى.

و الثاني: أن يخلق الله تعالى فيه العلم^٢ الضروريّ بأنّه ليس بكلام لأحد من المحدثين، فيعلم من حيث القسمة^٣ أنّه كلام الله تعالى؛ لأنّه قد ثبت له أنّه لا بدّ له من محدث، فإذا بطل أنّه من كلام محدث ثبت أنّه من كلام الله. و يخالف هذا إذا خلق الله له^٤ العلم بأنّه كلام الله؛ لأنّ ذلك لا يمكن إلّا بعد العلم به تعالى.

١. ج: أعقلونها. ب: فاعقلونا.

٢. ج: الفلك. نسخة بدل ب: الكلام.

٣. ب: + فيه.

٤. نسخة بدل ب: آلة.

فإن قيل: إذا كان عارفاً بالله تعالى فلم لا يجوز أن يخلق فيه العلم بأنه من فعل من عرفه؟ قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأن العلم بأنه كلام الله فرع على العلم به تعالى، فلا يجوز أن يكون الفرع ضرورياً والأصل استدلالياً. ويمكن أن يخلق الله في قلب بعض الملائكة العلم الضروري به وبكلامه ولا يكلفه، ويُسمع ذلك الملكُ النبي عليه السلام ذلك الكلام، ويضطر النبي إلى قصده، فيعلم أنه كلام الله.

فأما إذا سمع^١ الكلام من شجرة أو صخرة أو حصاة، فلا يمكن أن يعلم به أنه كلامه؛ لأنه يجوز أن يكون كلاماً لبعض الجن، وإنما يعلم بذلك أنه ليس بكلام البشر.

[في كيفية كلامه تعالى]

فإذا ثبت كونه متكلماً فلا يخلو أن يكون متكلماً لنفسه، أو لعلته، أو لا لنفسه ولا لعلته، أو بكلام قديم أو محدث.

[في بطلان كونه تعالى متكلماً لنفسه]

ولا يجوز أن يكون متكلماً لنفسه؛ لأن إضافة الصفة إلى النفس فرع على إثباتها، وقد بينا أنه لا حال لكونه متكلماً، فلا يجوز إضافتها إلى النفس، كما لا تجوز إضافة كونه منعماً ومحسناً إلى النفس.

وأيضاً: فلو كان متكلماً لنفسه لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام، وفي ذلك كونه صادقاً^٢ وكاذباً عن كل مخبر عنه، وعلى كل وجه، وهذا محال. مع أنه يلزم عليه أن لا يتق شيء من كبه، ولا بوعده ولا وعيده.

فإن قالوا: يؤمننا من ذلك كونه صادقاً لنفسه في أخبار علمنا صدقه فيها، نحو قوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (الإنسان: ٢)، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (ق: ٣٨). وكونه صادقاً لنفسه يمنع من كونه كاذباً، كما أن كونه عالماً لنفسه يمنع من كونه جاهلاً.

١. ب: + الملك.

٢. ج: أو.

٣. خ (ص ٤١٥): وهذا يقتضي كونه متكلماً بالصدق والكذب، ومخبراً عن كل ما يصح الإخبار عنه على سائر الوجوه، وفي هذا من الاستحالة ما لا يخفى به.

قيل: و من يسلّم لكم على مذهبكم^١ أنّه صادق؛ لأنّ الخبر إنّما يكون خبراً بقصد فاعله، فمن أين أنّه قصد في إخباره بخلق السماوات والأرض والإنسان إلى ما يوجب أن يكون هذا الخبر صدقاً؟ ومتى تعزى من القصد لم يكن صدقاً ولا كذباً، ولو قصد إلى غير هذه السماء المخلوقة والأرض والإنسان المخلوقين لكان كذباً.

فان قالوا: يعلم^٢ أنّه صادق بالإجماع، فلا خلاف بين الأمة في كونه صادقاً.

قيل: هذا لا يصحّ على مذهبكم؛ لأنّ العلم بالإجماع فرع على أنّه لا يفعل القبيح ولا الكذب، وذلك لا يصحّ على مذهبكم على ما سنيّه فيما بعد.

على أنّه لا يخلو كونه صادقاً لنفسه من أحد أمرين: إما أن يكون صادقاً في جميع ما يمكن الإخبار عنه،^٣ أو في بعضه.

والأوّل معلوم ضرورةً فسادّه؛ لأنّه يؤدّي إلى وجود ما لا يتناهى من الأخبار. ولأنّه إذا وجب أن يكون صادقاً في كلّ شيء لإضافة هذه الصفة إلى النفس؛ فهو عندهم متكلّم لنفسه، فيجب أن يكون متكلّماً بالكذب؛ لدخول الكذب في جملة الكلام الذي أسندوه إلى النفس، ولأنّه أمر لنفسه عندهم، ولم يمنع ذلك من كونه ناهياً، فلم يمنع من كونه كاذباً صادقاً لنفسه.^٤

و إن كان القسم الآخر فقد توجه الكلام؛ لأنّه إذا ثبت مخبرات كثيرة لم يثبت فيها صادقاً، جاز أن يكون كاذباً فيها.

و أيضاً: فلو كان متكلّماً لنفسه لوجب أن يكون متكلّماً لكلّ أحد؛ لوجوب سياغ^٥ صفة النفس، و كونه مكلّماً أخصّ من كونه متكلّماً؛ لأنّه لا مكلّم إلا وهو متكلّم، وقد يكون متكلّماً وإن لم

١. هامش أ: + على.

٢. ب: نعلم.

٣. خ (ص ٤١٦): أ تقولون إنّ كونه صادقاً لنفسه، يقتضي أن يكون مخبراً عن كلّ شيء على وجه الصدق، حتى لا يبقى ما يصحّ أن يخبر عنه إلا وقد أخبر عنه بالصدق.

٤. خ (ص ٤١٦): على أنّ هذا الوجه يقتضي من حيث كان عندهم متكلّماً لنفسه، أن يكون متكلّماً بالصدق والكذب؛ لأنّه إذا وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كلّ شيء على وجه الصدق، (و لزم ذلك دخول تلك الأخبار في باب الصدق، [و] لزم أن يكون متكلّماً بالكذب والصدق؛ لأنّه متكلّم لنفسه، والكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق.

٥. كذا.

يكن متكلماً، كما يكون متكلماً وإن لم يكن مخاطباً، والمكلم هو المخاطب بعينه. و الصفة العامة إذا كانت نفسيةً وجب أن يكون ما دخل تحتها أن يكون كذلك للنفس. ألا ترى أنه لو ثبت معتقداً لنفسه لوجب أن يكون عالماً لنفسه أو جاهلاً بنفسه. ولو كان الجسم كائناً لنفسه لوجب أن يكون متحرّكاً أو ساكناً لنفسه؛ لاشتغال الصفة العامة على الخاصة. وما به يدخل في كونه متكلماً^١ يدخل في كونه متكلماً. وإن جاز أن يكون متكلماً وإن لم يكن متكلماً.

و لا يلزم على ذلك أنه من حيث ثبت أنه عالم لنفسه أن يكون معلماً لنفسه؛ لأن قولنا: معلّم، إنّما يفيد فعل العلم في الغير، أو تكرير تحفيظه و تلقينه، وهما منفصلان من كونه عالماً، ولا يدخلان تحت في عموم ولا خصوص.

[في بطلان كونه تعالى متكلماً لا لنفسه ولا لعلّة]

فأما ما يفسد أن يكون متكلماً- لا لنفسه ولا لعلّة- فجميع ما ذكرناه في كونه متكلماً لنفسه. و أيضاً: فلا يخلو هذه الصفة أن تكون متجدّدة أو غير متجدّدة. فإن كانت غير متجدّدة وجب أن يكون للنفس، وقد أفسدنا ذلك. وإن كانت متجدّدة لم يخل من أن تكون متجدّدة عند بعض الشروط، ككونه مدركاً، أو متجدّدة مع جواز أن لا يتجدّد. و يفسد الأول أنه لا وجه يعقل ولا شرط يقتضي ذلك فيه، كما قلناه في كونه مدركاً. وإن كان مع جواز أن لا يتجدّد فلم يتجدّد إلّا لوجود معنى، وهو ما أردناه من كلام المُحدّث.

[في بطلان كونه تعالى متكلماً بكلام قديم]

فأما ما يدلّ على أنه لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام قديم فهو أنه إذا ثبت أن الكلام من جنس الأصوات- على ما يتّاه- لم يشكّ عاقل في حدوثه؛ لأنّ أمارّة الحدوث في الأصوات المسموعة أقوى وأظهر منها في الأجسام وباقي الأعراض.

و أيضاً: فإنّه ينقسم و يتجزئ و يتجدّد و يضاف إلى العربيّة، و هي متجدّدة، و قد وصفه الله تعالى بأنّه مُنزّل^٢ و مفعول و محكم و مُحدّث، و ما هذه صفته لا يمكن محضّاً الخلاف فيه، و

١. أ. ج: متكلماً.

٢. ب: - و.

إنما يخالف فيه قومٌ عامةٌ مقلدَةٌ يأبون النظر و يمتنعون من التأمل.

و أيضاً: فإنَّ كلام الله تعالى مُدْرَكٌ، فلو كان قديماً لاستمرَّ إدراكنا له؛ لأنَّ المقتضي لذلك لا يختصُّ وقتاً دون وقت.

و أيضاً: فهو من جنس كلامنا؛ بدلالة أنَّهما يلتقيان^١ على الحاشية، وذلك يوجب إما قدم كلامنا أو حدوث كلامه؛ لأنَّ الجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه قديماً و بعضه محدثاً.

و أيضاً: فكان يجب أن نكون مثلاً له تعالى، و مستحقاً لكلِّ ما يستحقُّه^٢، على ما مضى في باب الصفات.

و قولهم: إنَّه لو لم يكن متكلماً فيما لم يزل لكان أخرس أو ساكناً لأنَّ الحيَّ إذا لم يكن أخرس و لا ساكناً لا بدَّ أن يكون متكلماً، فأول ما فيه: أنَّه ينتقض بالصائح و الصارخ و من ابتدئت القدرة.

و أيضاً: فلا بدَّ أن يعتبروا صحَّة ما ذكره متكلماً؛ لأنَّه إن لم يكن ذلك صحيحاً لم يجب بانتفاء ما نفوه كونه متكلماً إذا لم يكن بُدُّ من اشتراط الصحَّة، فمن أين لهم أنَّه يصحَّ فيما لم يزل كونه متكلماً؟ بل عندنا كونه يستحيل كذلك فيما لم يزل، كاستحالة كونه فاعلاً، و عليهم أن يدلُّوا على صحَّة كونه متكلماً فيما لم يزل، و دون ذلك خرط القتاد.

ثمَّ الفرق بيننا و بينه تعالى في أنَّه إنَّما وجب في أحدنا أنَّه متى انتفت عنه الآفة و الخرس و السكوت وجب أن يكون متكلماً؛ لأنَّه متكلمٌ بآلة، فإن كانت صحيحة فلا يخلو أن يستعملها في أسباب الكلام، أو يسكَّنها، و تسكينها هو السكوت^٣، و إن [كانت] مثوبةً فهو كالخرس. و لعلَّ لم يكن تعالى متكلماً بآلة لم يجب ذلك فيه تعالى.

على أنَّه لا يخلو أن يكون الخرس و السكوت المتفتيان عنه تعالى فيما لم يزل من أن يكونا هما المعقولان بيننا، أو بخلاف ما نقله. فإن كانا هما المعقولين فكيف يدلَّ انتفاء ذلك على ثبوت كلام مخالف لجنس الصوت، و أي نسبة بينهما؟ و من شأن انتفاء هذه المعاني في الشاهد أن يدلَّ

١. كذا.

٢. أ، ب: + يكون.

٣. ج: السكون.

على إثبات كلام من جنس الصوت.

وإن كان الخرس و السكوت المتفتيان عنه مخالفين للمعقول في الشاهد فمن أين لهم انتفاؤهما؟ ولعلهما ثابتان له تعالى فيما لم يزل، أو أحدهما.

وليس لهم أن يمتنعوا من ذلك للنقص؛ لأنّ النقص يتبع الخرس و السكوت المعقولين^١.

فإن قالوا: لو كان عليهما أو على أحدهما لما خرج عنهما أبداً، وقد ثبت أنّه متكلم.

قيل^٢: يلزمهم صحّة اجتماع ذلك مع الكلام؛ فإنّه لا طريق لهم إلى دفعه.

ولا طريق لهم إلى إثبات كونه متكلاً بإيجاد هذه الأصوات؛ لأنّ الكلام عندهم غير الصوت.

و يلزمهم جواز خروج القديم عن الوجود، كما يجوز خروج الصفات النفسية عنها، كصفات الأجناس؛ لأنّ الجوهر جوهر لنفسه عندهم، و السواد سواد لنفسه، و مع هذا يجوز خروجه عن الوجود، فيخرج عن الصفة النفسية، فهلاًّ جاز مثل ذلك في القديم تعالى؟

و يلزمهم أن يكون كلامه من جنس الأصوات، و أن يكون محدثاً و أن يكون حالاً فيه أو في غيره، و أن يكون مفعولاً بآلة مخصوصة؛ لأنّ انتفاء الخرس و السكوت في الشاهد يقتضي كلاماً بهذه الأوصاف، و لا يقولون هم به، فيجب إذن ترك التعويل على الشاهد.

فإن قالوا: لو لم يكن كلامهم محدثاً لوجب أن يكون موجوداً في محلّ، و لوجب أن يشتقّ لذلك المحلّ منه وصف؛ لأنّهم يشتقّون لكلّ محلّ وصفاً ممّا يحلّه.

قيل: هذه دعوى لا برهان عليها، و لو زعمتم أنّه لا بدّ أن يشتقّوا للمحلّ منه وصفاً لأنّهم ملجئون إلى ذلك، فإن قلتم ذلك فذلك باطل؛ لأنّ المواضعة تابعة للاختيار دون الإلجاء. و إن أردتم وجوباً لا على وجه الإلجاء لم ينفعكم؛ لأنّهم قد لا يفعلون ما يوجب عليهم؛ لأنّهم غير معصومين. ثمّ إنّ هذا ينتقض بالأكوان المتضادة؛ فإنّهم لم يشتقّوا لمضادّها اسماً للمحلّ.

فإن قالوا: لم يعرفوا تضادّ الأكوان؛ لأنّ ذلك لا يعرفه إلا أهل اللغة.

قيل: كان يجب أن يضع له المتكلمون وصفاً، و كان يجب أن يشتقّ أهل اللغة لاختلاف

الروائح والطعم لكل شيء وصفاً يخصه؛ لأنّ هذه الأشياء مدرّكة قد عملوها^١، ولم نجدهم فعلوا ذلك. ولم يشتقوا أيضاً لمحلّ القدرة والعلم وصفاً.

فإن قالوا: اشتقوا لما ذلك المحلّ بعضه، فقالوا: عالم قادر.

قلنا: هذه الأوصاف عندنا غير مشتقة من العلم والقدرة؛ بدلالة أنّه يطلقها من لا يعلم العلم والقدرة، لا على جملة ولا على تفصيل، وإنّما المشتقّ مثل قولنا: ضارب، فإنّه لا يطلقه إلا من عرف الضرب، إمّا على جملة أو تفصيل.

ثمّ إذا جاز أن يختلف اشتقاقهم فتارةً يشتقّون للمجل، وتارةً للجملة، فهلّا جاز أن يتركوا الاشتقاق أصلاً، ويقتصروا على اشتقاق الوصف لفاعله؟ وقد فعلوا ذلك، فقالوا متكلماً.

على أنّهم قد سمّوا اللسان مقولاً من حيث حلّه الكلام، لا من حيث كان آله في الكلام؛ لأنّهم لو اشتقّوه من حيث هو آله لاشتقّوا لكلّ آله في كلّ شيء اسماً منه، كالكتابة والنساجة.

على أنّا قد بينّا أنّ المتكلم هو اسم لفاعل الكلام، ولا يجوز أن يكون هو بعينه اسماً لمحلّ الكلام؛ لأنّا لم نجدهم اشتقّوا اسماً واحداً لفاعل الشيء وللمحلّ ذلك الشيء؛ لأنّهم قالوا في فاعل الحركة والسواد: محرّك ومسود، وللمحلّ: متحرّك وأسود، فخالفوا بين الاشتقاقيين فهلّا فعلوا مثل ذلك^٢ في الكلام؟

فإن قالوا: فاعل الكلام هو محلّ الكلام.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ الفاعل الجملة، والمحلّ اللسان، ولأنّ الصدى قد يكون المحلّ، ولا يوصف بأنّه متكلم.

على أنّ الله تعالى لو فعل كلاماً في محلّ لكان هو فاعل الكلام، والمحلّ يكون متكلماً عندهم، وعندنا يكون هو متكلماً، فلا يصحّ على كلّ حال أن يكون المحلّ هو الفاعل للكلام بحال.

[عدم جواز وصف كلامه تعالى بأنّه مخلوق]

فأمّا وصف كلامه تعالى بأنّه مخلوق فإنّه لا يجوز عندنا؛ لأنّ العرف والعادة في الكلام يقتضي

١. كذا. ولعلّ الصحيح: علموها.

٢. ب: - ذلك.

أن لا يوصف بالخلق إلّا إذا كان كذباً أو مضافاً إلى غير قائله؛ ألا ترى أنهم يقولون: هذا كلام مخلوق و^١ مخترق و مخلق مثل مخترع و مفتعل، و يقولون: هذه قصيدة مخلوقة إذا أُضيفت إلى غير قائلها، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ (ص: ٧)، و: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ١٣٧)، وقال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧)، و روي عن أمير المؤمنين عليه السلام يوم صَفَيْنَ أَنَّهُ قَالَ: «والله ما حكمتُ مخلوقاً، لكنّي حكمتُ كتاب الله»^٢، و سئل الصادق عليه السلام عن القرآن، فقال: «لا خالق ولا مخلوق»^٣.

ولو لا هذا العرف الذي ذكرناه لوصفناه بذلك؛ لأنّ الخلق في اللغة يفيد التقدير، فيقولون: هذا مخلوق، إذا وقع مقدراً من فاعله، ولهذا لا يصفون فعل الساهي و النائم بأنّه مخلوق. وليس المخلوق بمشتق من الإرادة التي هي الخلق؛ لأنّه قد يصفه بذلك من لا يخطر بباله الإرادة و الفكر و لا الرويّة، كما يصفون من فعل المحكم بأنّه عالم، و إن لم يخطر ببالهم العلم. فأما من قال: الخلق هو الرويّة، فقله أبعد من ذلك؛ لما قلناه، و لأنّه كان يجب أن لا توصف السماوات و الأرض بأنّها مخلوقة؛ لأنّ الفكر و الرويّة لا يجوزان عليه، و ذلك خلاف الإجماع و القرآن.

و من قال عكس ذلك، و أنّ أفعالنا لا توصف بأنّها مخلوقة؛ من حيث إنّ الخلق يفيد الاختراع، فقله باطل مخالف للغة؛ لأنّهم يصفون كلّ مقدّر بأنّه خالق، و كلّ مقدّر بأنّه مخلوق. قال الشاعر:

و لأنّني تفرّي ما خلقتُ و بعضُ القوم يخلق ثمّ لا يفري

و قال آخر:

و لا يبط بأيدي الخالقين و لا أيدي الخوالق إلّا جيّد الأذم

و قال الله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، فأثبت خالقاً سواه.

١. ب، ج: و.

٢. انظر: التوحيد للصدوق، ص ٢٢٥.

٣. انظر: تفسير العياشي، ج ١، ص ٦.

٤. نسخة بدل أ: لأنّه خلاف اللغة.

فإن قيل: بأي شيء تصفون كلامه؟

قلنا: نصفه بأنه مُنَزَّل؛ لأنه قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣)، وبأنه منزول؛ لأنه قال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (الشعراء: ١٩٣)، وبأنه مجعول؛ لأنه قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، ونصفه بأنه محدث؛ لأنه قال: ﴿فَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾ (الأنبياء: ٢)، والمراد به القرآن؛ بدلالة قوله: ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٢)، وذلك لا يليق إلا بالقرآن، ونصفه بأنه عربي؛ لقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥). فأما ما يوهم من الألفاظ، فلا نطلقه.

فإن قيل: نريد بقولنا: مخلوق، أنه محدث. قلنا: كان جائزاً إذا زال الإيهام.

الكلام في الخلق

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء، أحدها: أنَّ الواحد مَنَّا فاعل مُحدِّث؛ ليُطْلَ بذلك مذهب جهم^١.

و ثانيها: أنَّ ما يُحدِّثه لا يجوز أن يُحدِّثه غيره، لا من وجهٍ واحد ولا من وجهين؛ ليُطْلَ به مذهب النجَّار.

و ثالثها: أنَّ قدرته إنَّما تعلَّقت به على وجه الحدوث لا غير؛ ليُطْلَ مذهب الأشعري^٢.

و رابعها: أنَّ حكم المتولَّد في هذا الباب حكم المباشر.

و خامسها: إفساد ما تعلَّق به الخصم، من القول بالكسب.

و سادسها: ما يلزم القائلين بخلاف الحقِّ في هذه المسألة.

[في أَنَا فاعلون محدِّثون]

أما الدليل على أنَّ الواحد مَنَّا مُحدِّث، ما تقدَّم ذكره في باب إثبات صانع العالم، من وجوب وقوع هذه الأفعال التي هي مثل القيام و القعود و الحركة و السكون و غير ذلك بحسب دواعينا و أحوالنا، و وجوب انتفائها بحسب صوارفنا و كراحتنا. فلو لا أَنَا فاعلون لها و مُحدِّثون، لما وجب ذلك، كما لا يجب حدوث ألواننا و طولنا و قصرنا بحسب دواعينا و أحوالنا، لما لم يكن من فعلنا. و كذلك فعل غيرنا لا يوجب حدوثه بحسب دواعينا، و لا انتفائه بحسب صوارفنا.

١. أي: جهم بن صفوان. و هو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمد، و قتل في آخر عهد بني أمية سنة ١٢٨ق. و هو تلميذ الجعد بن درهم، أول من ابتدع القول بخلق القرآن و تعطيل الله عن صفاته. توفي سنة ١١٨ق. راجع عنه: مقالات الإسلاميين، ص ٢٧٩ - ٢٨٠؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشرّكين، ص ٦٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٧ - ٩٩، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

٢. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم. من نسل أبو موسى الأشعري. مؤسس مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة سنة ٣٦٠ق و توفي في بغداد سنة ٣٣٤ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٢٦٣؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٠ - ٢٩٧؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٠٦ - ١١٧.

و أجبتنا عن كلِّ ما يسأل في هذا الباب، و تنهنا بذلك على ما لعلّه لم يذكر، و أجبتنا عن قول من يقول: إنّ ذلك من فعل الله و مستند إلى العادة، كما يفعل أشياء كثيرة بالعادة، مثل الشيع و الريّ عند الأكل و الشرب و غير ذلك، بجوابين:

أحدهما: أنّ الوجوب الذي اعتبرناه يسقط ذلك؛ لأنّ ما ذكرناه ممّا هو مستند إلى العادة لا يوجب حصوله؛ لأنّه متعلّق باختيار^١ الله تعالى بجواز أن يخرق فيه العادة، و ما ذكرناه لا يجوز^٢ خلافه. و يتّنا أيضاً أنّ العادة في جميع ما ذكرناه مختلفة، و ما قلناه لا تختلف فيه العادة بحال. و الثاني: أنّ تعلّق الفعل بالفاعل لا بدّ أن يكون معقولاً قبل إسناده إلى الواحد ممّا أو إلى غيرنا، و لا وجه يعقل في ذلك إلّا وجوب وقوعه بحسب دواعيه و أحواله، و هذا حاصل معنا، فيجب أن يكون فعلاً لنا؛ لأنّ تعلّقه بنا معلوم و تعلّقه بغيرنا مظنون، و المظنون لا يقابل المعلوم.

على أنّ هذا يلزم عليه أنّ الأشياء كلّها بالعادة، و أنّه لا فرق بين ما هو واجب في نفسه و بين ما هو بالعادة، حتّى يقول القائل: انتفاء السواد بالبياض و الحركة بالسكون بالعادة، و حاجة العلم إلى الحياة بالعادة، دون أن يكون ذلك واجباً، فلا يكون لنا طريق يفصل^٣ بين الواجب و المعتاد، و ذلك باطل بالاتّفاق.

فإن قيل: جميع ما أسندناه إلى الوجوب معلوم ضرورةً أنّه كذلك، لا يشكّ في خلافه، و ليس كذلك تعلّق الفعل بالواحد ممّا؛ لأنّا لا نعلم ضرورةً ذلك، بل نحن في البحث عن ذلك، فلا نلزم ما قلتموه.

قيل: ما ذكرتموه غير صحيح؛ لأنّه لا يعلم ضرورةً انتفاء السواد بالبياض، بل في الناس من جوّز اجتماعهما، و يحتاج ذلك إلى ضرب من الاستدلال، و كذلك لا يعلم حاجة العلم إلى الحياة ضرورةً؛ لأنّ في المتكلّمين من قال ليس للحَيِّ بكونه حيّاً صفة، فكيف يدعى علم الضرورة في حاجة كونه قادراً إلى كونه حيّاً؟ و لئن جاز أن تُدعى^٤ الضرورة في ذلك لجاز أن تدعى فيما

١. ب: ياخبار.

٢. ب: لا يوجب.

٣. ب: تفصل.

٤. نسخة بدل ب: + علم.

خالفوا فيه مثله.

على أَنّا نعلم ضرورة وجوب حصول أفعالنا عند دواعينا و أحوالنا مع ارتفاع الموانع و الأعذار، فقد ساءيناهم في هذا الباب.

فإن قيل: كيف تدعون الضرورة في ذلك، ونحن نعلم أن كثيراً منّا إذا كتب كتابة، ثم أراد أن يكتب مثلها فإنه يتعذر عليه إيجاد مثلها، و يختلّ عليه ذلك، فلو كان ما قلتموه صحيحاً لوجب أن لا يتعذر عليه.

قلنا: إيجاد الكتابة مثل الكتابة الأولى إنّما يتعذر لنقصان علمه بترتيب الكتابة؛ لأنّ الكتابة ليست جنس الفعل، بل هي فعل محكم يحتاج إلى العلم، و إنّما يختلّ عليه لاختلال علومه، و لأجل هذا من تناهى في علم الكتابة و بلغ الغاية فيه لا يتعذر عليه إيجاد أمثاله، حتّى أنّه لا يفرق بين ما فعله أولاً و ما فعله ثانياً و ثالثاً.

و ليس لأحد أن يقول: كيف تكون هذه أفعالاً له، و هو لا يعلم تفصيل أجزائها و لا مقادير ما يفعله؟ فلو كان فعلاً له لوجب أن يعلم ذلك؛ لأنّه إنّما يدعونا علمنا بذلك إلى فعله، ثمّ فعله، فلو كان فعلنا لعلمنا أجزاء فعلنا.

قلنا: ليس من شرط ما يفعله أن يكون عالمًا به؛ لأنّه قد يفعل ما لا يعلمه و لا يعتقدّه في حال السهو و النوم ما يفعله في حال اليقظة و ذكره، فالداعي إنّما يدعوه إلى جملة الفعل دون تفاصيل أجزائه؛ لأنّ من دعاه الداعي إلى القيام فقد علم القيام و القعود، فيدعوه الداعي إلى ما يعلمه، فأما تفاصيل أجزاء القيام فلا يدعوه الداعي قطّ إليه. فعلى هذا ما وقع منه إلّا ما علمه أو اعتقدّه، فبطل ما قالوه.

مما يدلّ أيضاً على أنّ الواحد منّا فاعل و محدّث، ما نعلمه^١ ضرورة أنّ هاهنا أفعالا يحسن أن يمدح عليها، و أفعالا يحسن ذمه عليها، فلو لا أنّها أفعاله لما حسن ذلك. ألا ترى أنّه لا يحسن مدحه و^٢ ذمه على طوله و قصره و سواده و بياضه، و إن حُسِّنَ ذلك في قيامه أو قعوده أو أكله أو

شربه، فلو لا أَنَّ بينهما فرقاً وإلا وجب حسن مدحه و ذمّه على الجميع، أو قبح ذلك على الجميع، وقد علمنا الفرق بينهما ضرورةً.

فإن قيل: كيف تستدلّون بذلك على كونه فاعلاً، والعلم بحسن المدح والذم فرع على كونه فاعلاً؛ لأنّه يحتاج أن يعلم أولاً أنّه فاعل للقيح حتّى يحسن ذمّه عليه، أو فاعل للحسن حتّى يحسن مدحه عليه، وأنتم عكستم الأمر في ذلك، فجعلتم الدلالة على كونه فاعلاً حُسنَ مدحه و ذمّه، وذلك لا يجوز.

قيل: ليس الأمر على ما ذكرتموه، بل يكفي في حسن المدح والذم وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه وأحواله، وانتفائه بحسب صوارفه و كراهاته، وذلك علم بالفعلية على طريق الجملة، فإذا علم ذلك و علم حسن المدح والذم استدلّ به على كونه فاعلاً على طريق التفصيل. فإن قالوا: هذا رجوع إلى الطريقة الأولى؛ لأنّ وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه وأحواله دليل مستقلّ بنفسه على أنّ الواحد منّا فاعل، فلا حاجة به إلى ذكر المدح والذم بحال.

قيل: المقدّمة التي هي وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه وأحواله، و وجوب انتفائه بحسب صوارفه و كراهاته، مشتركة بين الدليلين، فإذا حصلت هذه المقدّمة فأنت مخير في الاستدلال على الفعلية على طريق التفصيل بحسن المدح والذمّ عليه، بأن تقول: لو لا أنّه فاعل لما حسن مدحه و لا ذمّه، و بين أن تقول: لو لا أنّه فاعل لما وجب وقوعه بحسب دواعيه وأحواله، فتخلص^١ إحدى الطريقتين من الأخرى. و من قال إحدى الطريقتين داخلّة في الأخرى، و طرَحَ طريقة المدح و الذمّ، فقد أخطأ.

[في عدم تعلّق الواجب الواحد بقادرين]

فأمّا الذي يدلّ على فساد تعلّق الواجب الواحد بقادرين هو أنّه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يدعوا أحدهما الداعي إلى فعل، و الآخر يصرفه عنه الصارف. فإن وقع الفعل وجب أن يكون فاعلاً للأخر؛ لأنّا قد بيّنا أنّ معنى الفاعل هو من وجد مقدوره، [و] في ذلك وجوب إسناد الفعل إلى من يجب انتفائه عنه، و هو من صرفه الصارف عنه و كرهه. و إن لم يقع الفعل أدى إلى نفي الفعل

عمن يجب حصول فعله، وهو من توقرت دواعيه إليه، وما أدى إلى ذلك وجب القضاء بفساده.
وأيضاً: فإنه يجتمع في هذا المقدور وجوب حصوله لمكان الداعي، وجوب انتفائه لمكان
الصارف، وذلك باطل.

وأيضاً: فكان لا يتمتع أن يعجز أحد القادرين عن الفعل، فيجب أن يستحيل وقوع الفعل منه، و
يبقى الآخر قادراً، فيجب صحّة وقوع الفعل منه، وذلك يوجب صحّة الفعل واستحالة، وذلك
فاسد.

وأيضاً: فإنّ كون القادر قادراً يؤثّر في الفعل، وكلّ ما أثر في غيره فإذا حصل واحد لا يجوز
أن يعلّق بمؤثّر آخر، كالتحرك؛ فإنه لا يجوز أن يعلّقه بأمر سوى الحركة، وإذا كان الفعل يحصل
بأحد القادرين فلا يجوز تعليقه بقادر آخر.

[عدم تعلّق المقدور الواحد بقدرتين]

فأما ما يدلّ على أنّ المقدور الواحد لا يتعلّق بقدرتين فهو أنّ القدرتين لا يخلو حالهما أن
يختصّ بحيّ واحد أو بحيّين. فإن اختصّ بحيّين أدى إلى أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين، وقد
أفسدناه، وإن اختصّ بحيّ واحد جاز أن يؤخذ من جنسهما في حيّ آخر، فيؤدّي إلى ما قلناه من
الفساد.

وليس لهم أن يقولوا: إن كلّ ما كان من جنسهما لا يؤخذ إلّا في الحيّ الواحد.
وذلك؛ أنّ هذا باطل؛ لأنّه لا يجوز أن يكون جنس يختصّ ببعض المحالّ، وما هو من جنسه
لا يجوز وجوده في محلّ آخر، لأنّ ذلك يوجب أن يؤخذ جنس السواد أو البياض أو الطعم أو
الرائحة^١ في بعض المحالّ، ويستحيل وجود جنسه في محلّ آخر، وذلك فاسد.
وليس لهم أيضاً أن يقولوا: ما أنكرتم أنّه لا مثل لهما أكثر منهما، بل هما مثلان يختصّان بحيّ
واحد، ولا ثالث لهما يماثلهما، فلا يؤدّي إلى ما قلتموه.

وذلك؛ أنّ كلّ ما تعدى في المثلية ذاتاً واحدة وجب أن لا ينحصر أمثاله. يدلّ على ذلك أنّ
السواد لمّا كان له مثل لم يقف أمثاله على عدد، وكذلك غيره من الاجناس، والقدرة لما كانت

لا مثل لها كانت كلّ قدرة جنساً مخالفاً للقدرة الأخرى.

فإن قيل: جميع ما ذكرتموه إنّما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين ولا بقدرتين من وجه واحد، لم لا يجوز أن يكون مقدوراً لهما من وجهين؟ قلنا: لو جاز وجود الفعل من وجهين - سواء قيل إنّ كذلك بقادر واحد أو قادرين - أذى ذلك إلى إيجاد الموجود، وذلك محال.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّه إذا جاز أن يحدث من وجهين جاز أن يفرق الوجهين القادرُ عليهما، كما يجوز أن يجمع بينهما؛ لأنّه لا وجه يحيل ذلك، فإذا فرّقهما وأحدث الفعل من وجه واحد وجد جاز أن يحدثه من الوجه الآخر، وفي ذلك صحّة إيجاد الموجود، وذلك فاسد؛ لأنّ ما هو موجود يستحيل إيجاده، كما أنّ ما هو معدوم يستحيل إدراكه، وقد علمنا أنّ الواحد ممّا يتعذّر عليه إيجاد ما هو موجود، فبطل ما قالوه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يوجد الموجود من غير الوجه الذي أوجده؟ ولا يمكنكم ادّعاء الضرورة فيه.

قلنا: لو جاز أن يوجد ما أوجده لوجب أن يكون الواحد ممّا إذا حمل جسمًا ثقیلاً وجد له مشقّة بعينها ثمّ حمله من الوجه الآخر، أن يجد المشقّة مثل ما وجده أولاً؛ لأنّ إيجاده الحمل ثانياً مثل إيجاده الحمل أولاً، فإذا انضاف الثاني إلى الأوّل وجب أن يتضاعف مشقّته، وقد علمنا أنّه لا يجد أكثر ممّا كان يجده.

و أيضاً: فكان يجب أن يفرق بين أن يقصد إلى حمل الجسم من وجه واحد، وبين أن يحمله من وجهين، في أنّ في إحدى الحالتين كان يجب أن تتضاعف مشقّته، وقد علمنا أنّه لا يفرق بين الحالتين.

على أنّه لا يخلو أن يكون الوجه الزائد على الحدوث له حكم أو لا حكم له. فإن لم يكن له حكم وجب نفيه؛ لأنّ إثبات ما لا حكم له من الوجوه والصفات يؤدّي إلى الجهالات. وإن كان له حكم وجب أن يكون معقولاً، ونحن لا نعقل حكماً لذلك الوجه، حتّى لولاه لم يحصل؛ لأنّ كلّ حكم يشار إليه يحصل بالوجه الواحد، فإثبات ما زاد عليه يؤدّي إلى ما قلناه.

[في جهة تعلّق القدرة بالمقدور]

فأما الذي يدلّ على أنّ جهة تعلّق القدرة بالمقدور بالحدوث لا غير، هو أن الذي يتجدّد عند دواعينا وأحوالنا للفعل بالحدوث دون غيره، فيجب أن يكون هو جهة التعلّق، كما أنّ ما يتجدّد عند وجود الحركة كون الجسم متحرّكاً، فوجب أن يكون جهة الحاجة إلى الحركة كونه متحرّكاً.

ولا يلزم على ذلك تعلّق الحسن والقبح والخبر والأمر بالقادر، وهي صفات زائدة على الحدوث؛ لأنّ كلّ شيء ذكر إنّما يستند إلى صفات الفاعل، فخالف^١ كونه قادراً، وكلامنا فيما يؤثّر فيه كونه قادراً لا غير، وكلّ هذه الصفات من الحسن والقبح وغيرهما توابع للحدوث. ألا ترى أنّ الحدوث لا بدّ من حصوله عند القصد وارتفاع الموانع وتكامل الشروط، وقد ينفكّ من تلك الصفات كلّها، فعلم أنّ الحدوث هو مقتضى كونه قادراً.

وأيضاً: فإنّ ما يصحّ عليه الحدوث يصحّ تعلّق القادر به، وما لا يصحّ عليه الحدوث من الباقي والمقتضي الذي لا يصحّ عليه الإعادة، لا يصحّ أن يتعلّق به كونه قادراً، فوجب أن يكون جهة التعلّق هو الحدوث.

وبمثل هذه الطريقة حكمنا أن التحيّز هو المصحّح لقيام الأعراض به؛ بدلالة أنّه إذا كان متحيّزاً صحّ ذلك عليه، وإذا خرج من التحيّز - إمّا بالعدم أو لا يكون متحيّزاً، كالأعراض والقديم تعالى - لا يصحّ عليه الحلول، فعلمنا أنّ المصحّح للحلول فيه هو التحيّز لا غير.

فإن قيل: أليس ما يصحّ كونه عرضاً يصحّ تعلّق القدرة به وما لا يصحّ أن يكون عرضاً لا يصحّ ذلك فيه، ولا يجب من ذلك أن تكون جهة التعلّق كونه عرضاً، فما انكرتم من مثل ذلك في الحدوث.

قيل: لا صفة للعرض بكونه عرضاً، والحدوث صفة معقولة.

وأيضاً: فالقديم تعالى يقدر على ما لا يصحّ كونه عرضاً من الجواهر، فلم يتبع كون القادر قادراً لصحة كون الفعل عرضاً، وصحة الحدوث يتبعها التعلّق من كلّ قادر، فوجب أن تكون هي جهة التعلّق.

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْقَادِرِ قَادِراً يَتَعَلَّقُ بِالْحَدُوثِ لَا غَيْرَ، أَنَّهُ لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ تَعَلُّقِ بِصِفَةٍ، فَلَا يَخْلُو أَنْ يَكُونَ صِفَةً جَنْسَهُ أَوْ حَدُوثَهُ أَوْ مَا يَتَّبِعُ الْحَدُوثَ، مِنْ حَسَنِ وَقِيحٍ وَأَمْرٍ وَخَيْرٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ، أَوْ عَدَمِهِ، أَوْ مِنْ حَيْثُ كَانَ كَسْباً. فَإِذَا فَسَدَ^١ جَمِيعُ ذَلِكَ إِلَّا كَوْنَهُ مُحْدَثاً ثَبَتَ أَنَّهُ جِهَةٌ التَّعَلُّقِ.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَعَلُّقُهُ بِهِ فِي صِفَاتٍ جَنْسِهِ؛ لِأَنَّ صِفَةَ جَنْسِهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهَا، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِالْفَاعِلِ يَجُوزُ أَنْ يَحْصَلَ وَأَنْ لَا يَحْصَلَ.

وَأَمَّا مَا يَتَّبِعُ الْحَدُوثَ مِنْ إِحْكَامِ الْفِعْلِ أَوْ حَسَنِهِ أَوْ قَبِيحِهِ أَوْ كَوْنِهِ خَبِراً أَوْ أَمراً فَإِنَّهُ قَدْ يَخْلُو كَثِيرٌ مِنَ الْأَفْعَالِ عَنْ ذَلِكَ وَلَا يَخْلُو مِنْ تَعَلُّقِهِ بِالْقَادِرِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَعَلُّقُهُ لشيءٍ مِنْ ذَلِكَ. عَلَى أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ كُلَّهَا الْمُؤَثِّرُ فِيهَا صِفَاتٌ أُخْرَى لِلْفَاعِلِ، مِنْ كَوْنِهِ عَالِماً وَمُرِيداً وَكَارِهاً، وَالْحَدُوثُ يُوَثِّرُهُ كَوْنُهُ قَادِراً.

وَأَمَّا حُلُولُ الْفِعْلِ فِي الْمَحَلِّ فَقَدْ يَخْلُو أَيْضاً بَعْضُ الْأَفْعَالِ مِنْهُ، مِثْلُ الْفَنَاءِ وَالْجَوَاهِرِ وَإِرَادَةِ الْقَدِيمِ وَكَرَاهَتِهِ، وَ^٢ لَا يَخْلُو جَمِيعُ ذَلِكَ مِنْ تَعَلُّقِهِ بِالْقَادِرِ؛ لِحَصُولِ الْحَدُوثِ لَهُ.

فَأَمَّا الْعَدَمُ فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْقَادِرِ عَلَى وَجْهِ؛ بِدَلَالَةِ أَنَّ الْوَاحِدَ مَا يَقْدِرُ عَلَى إِعْدَامِ مَقْدُورٍ غَيْرِهِ - مِنْ مَقْدُورَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَقْدُورَاتٍ غَيْرِهِ - فَلَوْ كَانَ الْإِعْدَامُ يَتَعَلَّقُ بِالْقَادِرِ لَكَانَ حَدُوثُ مَا يَعْدَمُهُ يَجِبُ أَنْ يَتَعَلَّقَ أَيْضاً بِهِ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ قَدَرَ عَلَى جَعْلِ الذَّاتِ عَلَى صِفَةٍ قَدَرَ عَلَى جَعْلِهَا عَلَى جَمِيعِ صِفَتِهَا، عَلَى مَا مَضَى فِي بَابِ إِبْثَاتِ الْمَعْنَانِي، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ الْوَاحِدَ مَا قَادِراً عَلَى مَقْدُورٍ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ أَفْسَدَنَاهُ بِمَا دَلَّلْنَا عَلَيْهِ، مِنْ فَسَادِ مَقْدُورٍ وَاحِدٍ لِقَادِرِينَ.

وَأَيْضاً: فَلَيْسَ لِلْمَعْدُومِ بِكَوْنِهِ مَعْدُوماً صِفَةً؛ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا: مَعْدُومٌ، نَفْيُ الْوُجُودِ عَنْهُ، وَالْقَادِرُ إِنَّمَا يُوَثِّرُ فِي تَحْصِيلِ صِفَةٍ؛ لِأَنَّ التَّعْلِيلَ بِالْفَاعِلِ كَالْتَّعْلِيلِ بِالْعِلَّةِ، وَالْعَدَمُ نَفْيٌ، فَلَا يَجُوزُ تَعَلُّقُهُ بِالْقَادِرِ.

وَأَيْضاً: فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ لَا بَدَلَ لَهَا مِنْ حَكْمٍ، وَلَيْسَ لِلْعَدَمِ حَكْمٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ حَكْمٍ يَشَارُ إِلَيْهِ

١. ب: أفسدناه.

٢. ج: - و، أ، ب: أو.

يمكن إسناده إلى نفي الوجود، وإن لم تثبت هناك صفة.

على أننا نعلم ضرورة أن الذات لا تخلو أن تكون موجودة أو معدومة، فلو كان العدم صفة لما علمنا ذلك؛ لأنه لا يعلم ضرورة أن الذات لا تخلو من صفة أو ضدّها؛ لجواز حلولها منهما معاً، وإنما يعلم أنّها لا تخلو من أن تكون على صفة أو لا يكون عليها، فعلم بذلك أن العدم هو نفي الوجود ليصح أن يكون معلوماً ضرورة.

[في القول بالكسب]

و أمّا تعلّقه به من حيث كان كسباً، فأول ما فيه أن الكسب الذي يدّعونه ليس بمعقول. ولسنا نريد بكونه غير معقول أنّه باطل؛ لأنّ مذهبهم في قدم الصفات وغيرها من الأباطيل معقولة، وإن كانت فاسدة، وإنّما نريد أنّه لا يعقل ولا يتصور، فضلاً عن أن يكون صحيحاً. وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّهم يجتهدون في إفهامنا، ونحن نجتهد في الفهم عنهم، ومع هذا فلا يصح أن نفهمهم، فعلم أنّه ليس بمعقول.

فإن قيل: كيف لا يكون معقولاً، والمعلوم ضرورة الفرق بين حركة المفلوج وحركة المختار، وحركة عروقة وحركة أعضائه التي يختار تحريكها، وهذا الفرق مستند إلى أن إحدى الحركتين كسب والأخرى ليست كذلك.

قيل: أول ما في ذلك أن هذا الفرق مستند إلى الحيّ دون الفعل؛ لأنّ الحيّ هو الذي يجد من نفسه، والكلام معهم في صفة يدّعونها للفعل زائدة على الحدوث.

فإن قيل: لو لم يكن لإحدى الحركتين ما ليس للأخرى لما أوجبنا الفرق الذي علمناه. قلنا: يمكن أن يكون الفرق فيهما مستنداً إلى أن الحركة الاختيارية تابعة لدواعيه وإرادته، وحركة الضرورية ليس معها اختيار وإتيان.

فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن لو أجرى الله تعالى العادة؛ بأن يفعل الألوان والطول والقصر تابعاً لاختيارنا وإثارتنا، أن نجد هذا الفرق. قيل: يلزم هذا، ولا محيص لكم منه.

على أنه يمكن أن يكون الفرق بين الحركتين هو أنَّ الاختيارية متعلّقة بنا و واقعة من جهتنا، و الضرورية من فعل الله تعالى سبحانه و لا تعلّق لها بنا، فمن أين لهم أمر زائد على الحدوث؟ و يلزمهم على ذلك أن يكون المتولّدات كسباً لنا؛ لأنَّ الفرق الذي ذكره موجود فيها. ألا ترى أننا نعلم ضرورة الفرق بين أن يأخذ الواحد منّا القلم و يكتب باختياره، و بين أن يأخذ غيره بيده مع القلم و يكتب بيده، و مع هذا لا يقولون إنّ المتولّدات كسب لنا. و قد ألزم القائلون بالكسب أن يكون الله قادراً على الكسب؛ لأنَّ جهة تناول القادر للفعل لا يختلف باختلاف الفاعلين، كما لا يختلف ذلك في وجوه العلم و الإدراك و المرادات و الأجناس، و إن دخل فيها اختصاص من القادرين فلم يدخل في جهة تعلّق القادر بالمقدور اختصاصاً.

فإن قيل: معنى الكسب ما وقع بالقدرة المحدثّة، أو ما تناوله القدرة المحدثّة. قيل: إن أردتم بذلك أنَّ القدرة المحدثّة تناولت حدوثه، أو وقع حدوثه بها، فهو معقول، و إن أردتم غير ذلك وجب أن تبيّنا. على أنه لا فائدة لهم في ذلك لو كان الكسب معقولاً؛ لأنَّ عندهم أنَّ القديم تعالى متى فعل فيه القدرة و الفعل وجب أن يكون مكتسباً، و متى لم يفعل ذلك استحال ذلك فيه، فقد صار الواحد منّا في حكم المحمول عليه، فيجب أن لا يستحقّ مدحاً و لا ذمّاً و لا ثواباً و لا عقاباً. و إذا بطل جميع الأقسام لم يبق إلّا الحدوث الذي اذعنناه؛ لأنّه لو بطل ذلك أيضاً لبطل تعلّق القادر بالمقدور أصلاً، و ذلك باطل.

[في أن المتولّد قد يكون من فعلنا]

فأمّا الذي يدلّ على أن المتولّد قد يكون من فعلنا، فهو بعينه ما دلّ على أن المباشر فعلنا، من وجوب وقوعه بحسب دواعينا و أحوالنا مع ارتفاع الموانع؛ لأنَّ أحدنا إذا أخذ السكين الحادة و اعتمد بها على الجسم السخيف فلا بدّ أن يقطعه، فلم يكن ذلك متولّداً عن الاعتمادات لما وجب ذلك. و كذلك دليل المدح و الذمّ حاصل في المتولّد. ألا ترى أن من ظلم غيره، بأن قتله أو ضربه ظلماً، فإنّه يستحقّ الذم، و ذلك لا يكون إلّا متولّداً؛ لأنّه متعلّق عن محل القدرة. و كذلك من أحسن إلى غيره؛ فإنّه يستحقّ المدح و الشكر، و ذلك لا يكون إلّا متولّداً.

و أيضاً فإنه تقع الأفعال المتولدة بحسب قُدرنا. ألا ترى أنَّ من قدر على حمل عشرة أرطال لا يقع منه حمل ألف رطل، ولو كان من فعل الله تعالى من فعل^١ غيرنا لما وجب وقوعه بحسب قُدره.

و أيضاً: فإنَّ صفة الفعل تقع بحسب أسبابه وآلاته. ألا ترى أنَّ من اعتمد اعتمادات كثيرة تولد منها حر كات بحسبها، وكذلك من كتب بقلم غليظ لم تقع منه الكتابة الدقيقة، ولا من كتب بقلم دقيق تقع منه الكتابة الغليظة، فلو لم يكن متولداً لما وجب ذلك. وكذلك يقع مَّا الصوت بحسب الصكَّة^٢ فلو لم يكن متولداً لما وجب ذلك.

و أيضاً: فإذا جاوزنا بين جزئين فلا بدَّ أن يحصل فيهما التأليف، فلو لم يكن متولداً لما وجب حصوله.

و ليس لهم أن يقولوا: إنَّا إذا جاوزنا بين الجزئين احتمل التأليف، والمحلَّ إذا احتمل الشيء فلا يخلو منه إلَّا إلى الضدِّ.

و ذلك؛ أنَّ هذا الأصل فاسد لا نسلمه، ولو كان صحيحاً لوجب أن يوجد فيه من المعاني ما لا نهاية لها؛ لأنَّ المحلَّ يحتمله، و ذلك فاسد.

فإن قيل: كيف يكون المتولد من فعلنا، مع وجوب حصوله، و من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على تركه، و ذلك لا يصحَّ في المتولد؛ لأنَّه إذا فعل السبب لا يقدر على ترك مسببه. قيل: ليس من شرط القادر على الفعل أن يكون قادراً على تركه؛ لأنَّ في الأفعال ما لا ترك له، كما أنَّ فيها ما لا ضدَّ له، كالاعتماد و التأليف و غير ذلك، و إنَّما يجب في القادر أن يكون قادراً على أن يفعل و أن لا يفعل، و هذا حاصل في القادر على المتولد، و كيف يجوز أن يكون ذلك صحيحاً و القديم تعالى يقدر على الأفعال و إن لم يجز عليه الترك؛ لأنَّ الترك إنَّما يجوز على من هو قادر بقدره، و سنين حقيقة الترك فيما بعد، إن شاء الله.

فإن قيل: قولكم بالمتولد يؤدي إلى أن يصحَّ أن يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في

١. كنا.

٢. الصكَّة: ضرب الشيء بالشيء شديداً (كتاب العين، ج ٥، ص ٢٧١).

وقت واحد أكثر من جزء واحد، بأن يضع جزءاً بين أجزاء سته؛ فإنه لا بد أن يحصل فيه ستة أجزاء من التأليف، وهذا ينقض أصلكم أنه لا يصح أن يفعل بالقدرة الواحدة في المحل الواحد من الجنس الواحد أكثر من جزء واحد، فما أذى إليه يجب أن يحكم بفساده.

قلنا عن ذلك جوابان، أحدهما: أن هاهنا المحال متغايرة، وهي الستة الأجزاء المحيطة بالجزء، فجاز أن يفعل فيها، وإنما وجد في هذا الجزء جميع ذلك لافتقار التأليف في وجوده إلى محلين، وهذا مطابق لأصلنا الذي قزرناه.

والجواب الثاني: أننا إنما منعنا أن يفعل أكثر من جزء واحد بالشروط التي تقدمت؛ لأنه لو تعدى الجزء الواحد لما انحصر، ولأذى إلى أن يصح أن يفعل ما لا نهاية له؛ لعدم ما يوجب الحصر، وذلك مقصود^١ هاهنا؛ لأن عدد ما يفعله^٢ هاهنا محصور، وهو بعدد الأجزاء المشتملة على هذا الجزء، فبطل^٣ السؤال على كل حال.

فإن قيل: كيف يكون المتوكد من فعلنا مع وجوب حصوله، ومن شأن ما يتعلق بالقادر أن يصح أن يحصل وأن لا يحصل.

قيل: المتوكد كان يجوز أن لا يحصل؛ بأن لا يحصل سببه، مثل المباشر، وأما مع حصول سببه فقد يدخله أيضاً المنع على بعض الوجوه، ولو وجب على كل حال كما نقض أصلنا المتقرر، كما لا ينقض إذا قلنا في المباشر أنه يجب حصوله مع توفر دواعيه وإراداته، بل نقول^٤: كان يجوز أن لا يتوفر دواعيه، أو يعارضه صارف، وذلك حاصل في المتوكد سواء.

على أننا نعلم أن من ألجئ إلى فعل، وهو مخلى بينه وبينه وهو قادر عليه، فإنه لا بد أن يقع فعل ما ألجئ إليه، ومع هذا لا يخرج من أن يكون فعلاً له، فكذلك^٥ المتوكد.

وهذا الذي ذكرناه يفسد قول كل من خالف في المتوكد؛ لأن فيهم من قال: لا فعل لنا سوى

١. كذا. ولعل الصحيح: مفقود.

٢. ج: ما نفعل.

٣. ب: فيبطل.

٤. ب: يقول.

٥. ب: وكذلك.

الإرادة والفكر، وهو المحكي عن الجاحظ^١. وفيهم من نفى أن يكون كل ما تعدى حيزه فعلاً له، وقال: هو حدث لا محدث له، وهو المحكي عن ثمامة. وفيهم من قال: هو من فعل الله تعالى، وهو المجبّرة. وفيهم من قال: يقع ذلك بطبع المحلّ، وهو المحكي عن معمر^٢.

و الطبع الذي قالوه غير معقول، على ما بين في غير موضع؛ لأننا قد بينّا فيما تقدّم أنّ الفعل يقتضي تعلّقه بفاعل مختار، ولا فرق بين أن نسندّه إلى من ليس كذلك، وبين أن لا نسندّه إلى فاعل أصلاً، وذلك فاسد. ولو كان القول بالطبع صحيحاً لاستحال أن ينتقل الجسم في الجهات المتضادة؛ لأنّ الطبع لا يوجب الشيء وضده. ألا ترى أنّ النار لا توجب الإحراق والتبريد، والتلج لا يوجب التبريد والإسخان؛ لأنّ كلّ واحد منهما يختصّ بطبيعة مضادة لطبيعة صاحبه، وذلك الطبع لا يوجب إلّا أمراً واحداً.

[ما يفعل متولداً لا يصح أن يفعل بعينه مباشراً]

فإذا ثبت أنّ الواحد ممّا يفعل متولداً فإنّ نفس ما يفعله متولداً لا يصحّ أن يفعله بعينه مباشراً، وإنّما يصحّ أن يفعل مثله.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ القول بجوازه يؤدّي إلى وجود الفعل من وجهين: بالسبب؛ ومبتداً بالقدرة، وذلك يفسد بما فسد به وجوده بقدرتين وقادرين.

و أيضاً: فقد ثبت بما تقدّم أنّ الوجود لا يتزايد، فلو صحّ فيما يقع متولداً أن يبتدأ لصحّ ذلك فيه مع تقدّم السبب؛ لأنّ تقدّمه لا يغيّر تناول القدرة وحال القادر، وذلك يقتضي جواز وجوده من الوجهين، وهذا غير صحيح؛ لأنّ حاله - وقد وجد من وجهين - كحاله - وقد وجد من

١. هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكتاني البصري المعتزلي، عالم أديب مشارك في أنواع العلوم، شيخ الجاحظية من المعتزلة. ولد بالبصرة سنة ١٦٣ ق وتوفي بها سنة ٢٥٥ هـ والجاحظية تزعم أن المعارف ضرورية للطباع وليس شيء منها من أفعال العباد، ووافق ثمامة بن أشرس في قوله إنّ العباد ليس لهم فعل غير الإرادة. راجع عنه: الأساب، ج ٣، ص ١٦٢ - ١٦٤؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٨٧ - ٩٨ الفرق بين الفرق، ص ١٦٠ - ١٦٢.

٢. هو: أبو عمرو معمر بن عباد التسلمي، معتزلي من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام، تفرد بأقواله، وكان بشار بن المعتز وهشام بن عمرو، وأبو الحسن المدائني من تلاميذه، وكان زعيماً لفرقة نسبت إليه هي «المعمرية»، توفي سنة ٢١٥ هـ وقيل: قتل مسموماً سنة ٢٢٠ هـ بعد أن دس له ملك السند السم بعد أن أرسله الرشيد لمناظرته. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ٥٤ - ٥٦؛ مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٨؛ الملل والنحل، ص ٧٩ - ٩١؛ الأعلام، ج ٧، ص ٢٧٢؛ تاريخ الإسلام، ج ١٥، ٤١٣ - ٤١٤.

أحدهما- في جميع الأحكام، وذلك يوجب أن لا يكون للوجه الثاني تأثير، و ما لا تأثير له في حكم معقول لا يصح إثباته.

و أيضاً: فمن حق ما يفعل مبتدأ بالقدرة أن يصح أن يفعل و أن لا يفعل، و من حق المتولد أن يجب وجوده عند وجود سببه مع ارتفاع الموانع، و لا يصح اجتماع الوجوب و الجواز و الاستحالة في فعل واحد.

فهذه الأدلة كلها تدلّ على أن ما يفعل متولداً لا يجوز أن يفعل مبتدأ، سواء كان ذلك من فعلنا أو فعل الله تعالى؛ لأنّ في الناس من قال: إنّ نفس ما يفعله تعالى متولداً يصحّ أن يفعله مبتدأ. فأما من قال: إنّ تعالى لا يفعل متولداً أصلاً، فقلوه خارج عن هذه المسألة.

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّ نفس ما يفعله الواحد ممّا متولداً لا يصحّ أن يفعله مبتدأ أنّه قد ثبت أنّه لا يصحّ أن يفعل بالقدرة الواحدة في وقت واحد من جنس واحد في محلّ واحد أكثر من جنس واحد، فلو جاز أن يبتدئ ما فعل سببه لجاز أن يفعله و يفعل الحركة الأخرى التي قلنا إنّ القدرة متعلّقة بها في هذه الحال مع فعل سبب الحركة الأخرى؛ لأنّ الجمع بين هاتين الحركتين غير متناف و لا متضادّ، و القدرة متعلّقة بهما، و هذا يؤدّي إلى عدم انحصار المقدور من الجنس الواحد في المحلّ الواحد في الوقت الواحد.

و يمكن أن يطعن على هذا الدليل بأن يقال: يصحّ أن يفعل كلّ واحدة من الحركتين مفردة عن صاحبتها، و بدلاً عنها؛ لأنّ الجمع بينهما يؤدّي إلى ما قلتموه. و لا يدلّ ذلك على أنّ القدرة غير متعلّقة به، كما أنّ القدرة عندكم متعلّقة بأمثالٍ لا نهاية لها، و إنّما لا يصحّ أن يفعل أكثر من جزء واحد لما قلتموه.

و متى قيل: إنّ القدرة لا يتعلّق من الأمثال إلا بجزء واحد، و ما هو مثله لا يتعلّق به؛ لم يتوجّه هذا السؤال، و هذا الموضوع فيه نظر، و ربما ذكرنا ما فيه في غير هذا الموضوع إن شاء الله.

[في المفاسد المترتبة على إنكار أنّا فاعلون]

و أمّا ما يلزمهم على القول بالمخلوق من الأقوال الباطلة الشنيعة فأكثر من أن يحصى. منها: أنّه لا طريق لهم إلى أن يثبتوا للعالم صانعاً؛ لأنّه مبنيّ على أنّ الواحد ممّا فاعل، و أنّ فعله إنّما احتاج إليه لحدوثه، و العالم لما شاركها في الحدوث وجب أن يكون له محدث، و هم قد نفوا أن يكون

الواحد منا محدثاً، فلا يصحّ لهم ذلك.

و أيضاً: فلا طريق لهم إلى أن يعلموا أنّ العالم محدث؛ لأنّ ذلك مبنيّ على أنّ الأجسام لا ينفكّ من المعاني المحدثه، ولا طريق لهم إلى إثبات المعاني أصلاً، فضلاً عن حدوثها.

و يلزمهم أن لا يكون لله تعالى على الكافر نعمة؛ لأنّه خلق فيه الكفر، و خلق فيه القدرة الموجبة للكفر، و خلق فيه إرادة الكفر، و خلق فيه قدرة إرادة الكفر، و كفره مفضي إلى استحقاق العقاب الدائم، و ذلك لا يكون نعمةً، و إذا لم يكن عليه نعمة لم يلزمه شكره؛ لأنّ الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم، و النعمة مفقودة هاهنا، فكيف يعترف بها، و إذا لم يلزمه شكره لم يلزمه عبادته؛ لأنّ العبادة ضرب من الشكر على ما سنيّته، و في ذلك خروج عن دين الإسلام.

فإن قيل: إنّ له عليه نعمةً دنيويّةً، و إن لم تكن عليه نعمةً دينيّةً، فيلزمه الشكر لأجلها، و تلك النعم هي حياته و سمعه و بصره و قدرته و ضروب المنافع و اللذات العاجلة.

قيل: جميع ما ذكرتموه ليس بنعمة على الحقيقة إذا كان مفضياً إلى العقاب الدائم، بل هو مضرّة محضّة، و إن كان فيه عاجل نفع، كما أنّ من سَمَنَ غيره و أطعمه الملاذ من المأكّل و المشارب، و غرضه أن يأكله، لا يعدّ مُنعماً عليه و لا نافعاً.

على أنّ ذلك لو كان نعمةً لكان بانضمام الكفر المؤذي إلى عقاب الأبد قد خرج عن كونه نعمةً، و لبطل أن يستحقّ عليه الشكر، كما أنّ من ضرب غيره بأنواع الضرب ثم مسح الغبار عن وجهه، فإنّ ذلك لا يعدّ نعمةً يستحقّ بها الشكر من جهته.

و يلزمهم أن لا يكون لله تعالى على المؤمن أيضاً نعمة؛ لأنّ خلق الإيمان إنّما يكون نعمةً إذا قصد به وجه الإحسان، فأما إذا لم يقصد به شيئاً، أو قصد به وجهاً قبيحاً من الاستفساد و غيره، فإنّه لا يكون نعمةً.

و لا طريق لهم أن يعلموا أنّه قصد به ذلك على مذهبهم الفاسد، و لو سلّم لهم أنّه قصد به وجه الإحسان لجاز أن يكون قصد به أيضاً الاستفساد، و متى كان كذلك كانت النعمة قبيحةً لا يستحقّ بها الشكر بحالٍ.

و يلزمهم أن يجوز إظهار المعجزات على أيدي الكذابين، أو على صادق في أنّه رسول الله، غير أنّه يدعوننا إلى الضلال عن الدين و خلاف الحقّ، من عبادة الأصنام و اتخاذ الصاحبة معه و

الولد، وأنه جسم مشبّه للأجسام، وجميع المذاهب التي ثبت عندهم فسادها. وإِنَّمَا قلنا ذلك؛ لأنَّهم يعتقدون أَنَّهُ تعالى لا يقبح منه شيء من الأفعال وإِنَّمَا يقبح من المحدثين، وتصديق من ليس بصادق إِنَّمَا يقبح منَّا، فيجب أن لا يقبح منه تعالى؛ لاستحالة دخول القبح في أفعاله. على أَنَّ عندهم هو تعالى يخلق نفس الكذب، وتصديق الكذاب دون خلق الكذب نفسه. وأقبح وأشنع من إرسال من يدعو إلى الكفر خلق نفس الكذب. فإن قيل: إِنَّ ذلك يؤدِّي إلى تعجيزه تعالى، وأنه لا يقدر على أن يدلنا على الفرق بين الصادق والكاذب.

قيل: التعجيز إِنَّمَا يدخل في أجناس المقدورات، ولا جنس من المقدورات إلَّا وهو تعالى يقدر منه على ما لا يتناهى، فكون المعجز دالًّا لا يرجع إلى الجنس، وإِنَّمَا يستند إلى قبحه إن لم يكن المدعي صادقاً، وهذا قد أفسدوه على نفوسهم، فجرى ذلك مجرى أن يكون في مقدوره علم يعلم به، وشهوة يشتهي بها، وحركة يتحرَّك بها، وكل ذلك ليس بتعجيز له تعالى، وإِنَّمَا هو نفي لكيفية فعل يستحيل عليه، فلم لا يكون المعجز مثله؟ على أَنَّهُ تعالى يقدر على أن يخلق فينا العلم الضروري بالفرق بين الصادق والكاذب، فلا يؤدِّي إلى تعجيزه.

وليس لهم أن يقولوا: أردنا أن يدلنا على الفرق بين الصادق والكاذب، والضرورة ليست بدليل.

وذلك: أَنَّ هذا الباب سدَّوه على نفوسهم على ما مضى. على أَنَّهُ يمكن أن يقال: إذا كان صادقاً خلق فينا العلم بأنَّه ليس بكاذب، فيعلم من حيث القسمة أَنَّهُ صادق، ولا يكون ذلك ضرورةً، فالإلزام متوجِّه.

ومما يلزمهم أيضاً: أن يصفوا الله تعالى بأنَّه ظالم جائر؛ لأنَّه فَعَلَ الظلمَ والجورَ، والظالم والجائر مَن فَعَلَ الظلمَ والجورَ، ومن ارتكب ذلك خالف الإجماع.

واستيفاء ما يلزمهم على مذهبهم الفاسد يطول به الكتاب، ولعلنا نذكره في الكتاب الآخر إن شاء الله.

الكلام في الاستطاعة

فصل: في أن القدرة قدرة على الضدين

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء، منها: إثبات القادر قادراً، ومنها: أنه إنما كان كذلك لمعنى، وأن ذلك المعنى لا بد أن يكون موجوداً ومختصاً به، ومنها: أنه متعلق بالضدين والمثلين والمختلفين، مما يصحّ تعلّق القدرة به. ونحن نبين جميع ذلك إن شاء الله.

أما الذي يدلّ على أن الواحد مَنّ قادر على^١ ما يتّاه في باب الصفات، من صحّة الفعل منه و مفارقه لمن يتعدّر عليه. ويتّاه أن هذه المفارقة لا بد أن يستند إلى الجملة، لا إلى الأجزاء؛ من حيث كان الحكم راجعاً إليها.

فإذا ثبت ذلك فالطريق إلى أنها لمعنى يجدد هذه الصفة مع جواز أن لا يتجدّد، والحال و الشروط واحدة، فلا بد أن يستند إلى معنى؛ لأنّ بهذه الطريقة أثبتنا المعاني.

و أيضاً: فلا يخلو أن يكون قادراً لنفسه أو لمعنى، أو لا لنفسه ولا لمعنى، أو بالفاعل. وقد أفسدنا جميع ذلك فيما مضى، بأن قلنا: لو كان الواحد مَنّ قادراً لنفسه لوجب أن يكون الأجسام

١. كذا. و لعلّ الصحيح: هو.

كلّها قادرةٌ لأنفسها؛ لاشتراكها في صفة النفس، و ثبوت كونها متماثلةً.

و كان يجب أن لا يتفاضل القادرون في ذلك. و كان يجب أن يكون قادراً على ما لا يتأهى. و لصحّ منه أيضاً ممانعة القديم. و كان يجب أيضاً أن يكون قادراً على سائر الأجناس من الأجسام و الألوان، و كلّ ذلك فاسد.

و كان يجب أيضاً أن يكون كلّ جزء من الجملة قادراً؛ لأنّ صفة النفس ترجع إلى كلّ جزء، و ذلك يفسد أن تكون هذه الجملة هي القادرة دون الأخرى، فكان يجب أن يستحيل خروجه عن هذه الصفة؛ لأنّ صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها.

و لا يجوز أن يكون كذلك لا للنفس و لا للعلّة؛ لأنّ ما هذه صفته لا بدّ له من مقتضي، و لا شيء يمكن في ذلك إلّا كونه حيّاً، و لو كان كونه حيّاً المقتضي لكونه 'قادراً، لوجب في كلّ حيّ أن يكون قادراً. و كان يجب أن لا يتأهى مقدوراته؛ لأنّ انحصار المقدورات إنّما يكون لانحصار القُدْر. و كان يجب أن يصحّ منه الاختراع؛ لأنّه إنّما يستحيل ذلك في القُدْر. و كان يجب أن يصحّ منه سائر الأجناس؛ لأنّ المخصّص لبعضها القُدْر، و كلّ ذلك فاسد. و يفسد بجميع ذلك كونه قادراً بالفاعل.

و يفسده أيضاً أنّ ما يتعلّق بالفاعل لا يكون إلّا الحدوث، أو ما يتبع الحدوث، و كون القادر قادراً يتجدّد في حال البقاء.

و أيضاً؛ فما يتعلّق بالفاعل لا يصحّ فيه الترائد، و كون القادر قادراً يصحّ فيه الترائد. فإذا بطل كونه قادراً لنفسه و لا لنفسه و لا لمعنى بالفاعل، لم يبق إلّا أنّه قادر لمعنى. و الذي يدلّ على أنّ ذلك المعنى يجب أن يكون موجوداً، ما تقدّم من أنّ ما يتعلّق بغيره لنفسه فإنّ عدمه يخرج من التعلّق، و لو لم يخرج من التعلّق لوجب أن يكون الواحد ممّا قادراً على ما لا نهاية له؛ لأنّ القُدْر المعدومة لا نهاية لها. و كان يجب أيضاً أن يكون الواحد ممّا قادراً فيما لم يزل. فإذا بطل جميع ذلك وجب أن يكون المعنى موجوداً.

و لا بدّ أن يكون مختصّاً بمن أوجب كونه قادراً؛ لأنّه لو لم يكن مختصّاً به لم يكن بأن يوجب

كونه قادراً بأولى من إيجاب كون غيره قادراً. و الاختصاص لا يكون إلا بالحلول، إما في جميعه أو في بعضه؛ لأنّ المجاورة لا يصحّ عليها؛ لأنّها من أحكام التحيّر.

و حلولها في الجميع لا يمكن؛ لأنّ من المحال أن يوجد معنى واحد في محال كثيرة؛ لأنّه كان يوجب أن يكون من جنس التأليف من حيث حلّ المحلّين، ومخالفاً له من حيث حلّ أكثر من المحلّين، وذلك فاسد، فإذن لا بدّ أن يحلّ بعضه.

و أيضاً: فإنّ أحدنا إذا حمل شيئاً ياحدى يديه فتعدّر عليه أو شقّ، إذا استعان باليد الأخرى تأتى منه حمله أو سهل، ولا وجه لذلك إلا كون القدر حالة في اليدين معاً، فإذا استعمل محالها صحّ الفعل بها، وذلك لا يصحّ إلا مع الحلول.

و أما ما يفسد أن يكون ذلك المعنى الصّحة، ما تقدّم إفساده من أنّ المعقول من الصّحة اختصاص المحلّ بمعان مخصوصة، من الرطوبة واليبوسة وحصول بنية وتأليف على وجه مخصوص، وكذلك اعتدال المزاج، وجميع ذلك حكمه راجع إلى المحلّ، وكون القادر قادراً راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يكون المقتضي له ما يرجع إلى المحلّ.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك المعنى يوجب حكماً للمحلّ والجملة معاً. وذلك؛ أنّه كان يجب استحالة وجود ذلك المعنى إلّا مع الإيجاب؛ لأنّ معلول العلة لا ينفصل من العلة، وقد علمنا جواز كلّ ما يشيرون إليه بالصّحة^١، من البنية والتأليف والرطوبة واليبوسة في الجماد، وفي من ليس بقادر.

و كان يجب أن يكون ذلك المعنى على صفتين مختلفتين للنفس؛ من حيث أوجب صفةً للمحلّ، و صفةً للجملة؛ لأنّ إيجاب الذات ما توجه يرجع إلى نفسها، ولا يجوز في ذات محدثة أن تكون على صفتين للنفس مختلفتين؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونها مخالفاً لنفسها، وإلى صّحة وجودها و عدمها، إذا طرأ عليها ما يكون بضدّ إحدى الصفتين، و كلّ ذلك فاسد.

فإن قيل: لو كانت القدرة غير الصّحة لجاز وجود الصّحة وإن لم توجد القدرة، فلا يكون قادراً، أو توجد القدرة وإن لم توجد الصّحة، فيكون قادراً.

قيل: نحن نجوز ذلك، أما وجود الصحة مع انتفاء القدرة، فصحيح لا شبهة فيه، وقد بيناه. وأما وجود القدرة وانتفاء الصحة، وإن كان انتفاء ما أشاروا إليه لا يفسد بنية الحياة، فإنه جائز أيضاً، وإن أفسدها لم يجز؛ لحاجة الحياة إلى البنية.

فأما مع وجود بنية الحياة، فالصحيح أن القدرة لا تحتاج إلى أكثر من بنية الحياة. وفي الناس من قال: يحتاج إلى ضرب من الصلابة، ومنهم من قال: إنما يحتاج إلى الصلابة تزايد القدر، فأما القدرة الواحدة فلا تحتاج إلى أكثر من بنية الحياة. فمن قال بهذا يقول لا بد من وجود البنية التي تحتاج إليها القدرة، فأما غير ذلك فيجوز أن توجد القدرة من دونها.

ومن قال متى وجدت الصحة لا بد من وجود القدرة؛ من حيث إن المحل إذا احتمل الشيء لا يخلو منه إلا إلى ضده، لا يتوجه عليه هذا السؤال؛ لأنه يقول إنما لم يجز ذلك لاحتمال المحل له، لا لأنه هو عينه.

[في أن القدرة تتعلق بالشيء وبمثله وبخلافه]

فأما الذي يدل على أن القدرة تتعلق بالشيء وبمثله وبخلافه، فهو أنه متى صح من أحداً بعض أجناس مقدورات القدر صح منه جميعها، ولهذا متى قدر أن يتحرك يمتنع قدر أن يتحرك يسره، ومتى قدر أن يعتمد في جهة قدر على الاعتماد في جميع الجهات إذا لم يكن هناك منع، ومتى قدر على جنس من الأصوات قدر على سائرهما، ومتى قدر على الاعتقادات قدر على الإرادات والكراهات والنظر والظنون وغير ذلك، فلو لا أن القدرة متعلقة بجميع ذلك لم يجب ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون ذلك بالعادة، وأنه تعالى أجراها، بأن يفعل فينا القدر المتغايرة المتعلقة بجميع ذلك.

قيل: لو كان الأمر على ذلك لوجب وجود ما لا يتناهى فيه من القدر؛ لأن الجهات التي يصح أن يتحرك إليها لا نهاية لها. على أن العلم بأن هذا الحكم واجب ضرورة، فلو شككنا في ذلك لأدّى إلى الشك في جميع الأمور الواجبة بالعقل، وإلى الشك في الضرورات، وذلك فاسد. على أن ما طريقه العادة لا يمتنع أن يختلف حاله بالأزمان والبلدان وعلى بعض الوجوه، فكان

يجب أن يجوز أن يكون في بعض البلدان من يتحرك يمنة فراسخ، ولا يقدر أن يتحرك يسرة شبراً مع زوال الموانع، وفيهم من يحمل ألف رطل، ولا يقدر على حمل رطل، وكل ذلك فاسد. والذي يكشف عن هذا أن العلوم والإرادات والاعتقادات لما لم يجب شياعها جاز أن يكون في الناس من يعلم شيئاً ولا يعلم أشياء كثيرة، ويريد أشياء كثيرة ولا يريد ما هو دونها؛ لأن العلم والاعتقاد والإرادة يتعلّق بشيء ولا يتعلّق بما هو مثله، ويجري مجرى القدر في وجوب شياعه الشهوة؛ فإنه لا يجوز أن يكون الواحد متاً يشتهي شيئاً ولا يشتهي ما هو مثله وعلى سائر صفاته. وبدل أيضاً على أن القدرة تتعلّق بالضدين والمختلفين - وإن لم يكونا متضادين - ما نعلمه ضرورة من اتباع تصرفنا لدواعينا وقصودنا ووقوعه بحسبها، ولو كانت القدرة مختصة بالشئ دون خلافه وضده، لم يقف الفعل على دواعينا واختيارنا، بل كان يجب أن يكون ذلك تابعاً للقدرة وما هي متعلّقة به، فكان لا يمتنع أن يدعوه الداعي إلى الحركة في جهة^١ أن تقع منه الحركة في جهة أخرى، أو يريد القيام فيقع منه القعود، أو يريد الاعتماد فتقع منه الحركة، وكل ذلك فاسد.

فأما من قال قدرنا الضدين يتضادان، فيلزمه أن لا يوجد في الجملة قدرتان على شيئين ضدين، مثل الحركة يمنة ويسرة في يدين؛ لأن الصفتين المتضادتين على الحي لا فرق بين أن يكون محلّ موجبهما واحداً أو اثنين في استحالة اجتماعهما، كالعلم والجهل، والإرادة والكراهة. وقد علمنا صحة وجود الحركتين في جهتين متضادتين من القادر الواحد.

وأيضاً: فلو تضاد كون القادر^٢ قادراً على الضدين، لتضاد كون القديم تعالى^٣ قادراً عليهما؛ لأن كلّ ضدين تضاداً على بعض الموصوفين - يعنى الصفات - فهي متضادة على جميعهم، من غير اعتبار باختلاف جهة الاستحقاق، وقد ثبت أنه تعالى قادر على الضدين.

[عدم وجود قدرة غير متعلّقة بمقدور أصلاً]

فأما وجود قدرة غير متعلّقة بمقدور أصلاً، فلا يجوز؛ لأن ذلك ينقض حقيقة كونها قدرة؛ لأنه

١. ذ (ص ٨٦): في جهة ويريدها، فيقع.

٢. ذ (ص ٨٦): كون أحداً.

٣. ج، نسخة بدل ب، هامش أ: + كأنه.

كان يؤدي إلى أن القادر لا يصحّ منه الفعل، وذلك ينقض حقيقته. ولأنّ بهذا الحكم ينفصل وجودها من عدمها.

ولا يلزم على ذلك الممنوع؛ لأنّ الممنوع يصحّ منه الفعل متى زال المنع لما هو عليه، ولا يجري مجرى العاجز، وليس كذلك لو كانت القدرة موجودة غير متعلّقة؛ لأنّه ما كان يصحّ الفعل بها مع ارتفاع جميع الأمور المعقولة وعلى كلّ وجه.

وكذلك نقول في تعدّر الفعل من القديم فيما لم يزل؛ لأنّه إنّما تعدّر ذلك لاستحالة وجود الفعل فيما لم يزل، وأنّه إذا صحّ وجود الفعل صحّ منه، لما هو عليه فيما لم يزل.

وأما تعلّق القدرة بالضدّين، عندنا وإن كان كذلك، فإنّما يتعلّق بأن يفعل كلّ واحد منهما بدلاً من صاحبه، ولا يتعلّق بهما على طريق الجمع.

وكذلك يتعلّق قُدْرُنا بما يخصّ^١ العاشر، وإن لم يصحّ منه في الثاني؛ لأنّ الفعل يستحيل وجوده في الثاني، فإذا جاء وقت صحّة وجوده صحّ فعله بتلك القدرة، ويصحّ بهذه القدرة في الثاني ما يختصّ الثاني، فلا يؤدي إلى نقض كونها قدرة.

وليس كذلك إذا كانت موجودة غير متعلّقة أصلاً؛ فإنّه يؤدي إلى نقض كونها قدرة على ما بيّناه.

وقد بيّنا فيما مضى أنّ القدرة لا تتعلّق بالشيء إلّا على وجه الحدوث؛ حيث بيّنا أنّ القادر لا يتعلّق بالمقدور إلّا على وجه الحدوث، فإذا ثبت ذلك فالقدرة ليست موجبةً للفعل، بل يختار القادر بها إيجاد المقدور.

والذي يدلّ على ذلك أنّها لو كانت موجبةً لم يخل أن يكون إيجابها إيجاب العلل أو إيجاب الأسباب. ولا يجوز أن يكون إيجابها إيجاب العلل؛ لأنّ العلّة من شأنها أن توجب صفة لغيرها، ولا يصحّ أن تتعلّق إلّا وهي موجودة وهو موجود، وذلك مستحيل في تعلّق القدرة بالمقدور؛ لأنّها لا تتعلّق به إلّا وهو معدوم، فإذا وجد بطل التعلّق.

وأيضاً: فإنّ^٢ معلول العلّة لا يدخله المنع، والمقدور قد يدخله المنع.

١. ذ (ص ٨٣): بما يصحّ في.

٢. ج: - فإن.

و أما الذي يبطل أن يكون موجه إيجاب السبب، أنها لو كانت كذلك لوجب أن يكون المقدور فعلاً لله تعالى؛ لأنَّ فاعل السبب فاعل المسبب.

و أيضاً: فقد بينّا أنَّ القدرة تتعلّق بالضدين، فلو كانت موجهة لم تكن بأن يوجب أحدهما أولى من الآخر، ولأنَّ مقدور القدر متعلق باختياره^١ و دواعيه، و بعد وجود السبب يخرج المسبب عن اختيار القادر.

على أنَّ من شأن المسبب أن يصحّ دخول المنع فيه، فيحصل السبب و يرتفع المسبب، و ذلك يفسد مذهب المخالف بأنَّ القدرة مع المقدور.

فإن قالوا: القدرة سبب، و لا يصحّ انفكاكها منه، و يوجدان معاً.

قيل لهم: لم^٢ صار بأن تكون القدرة سبباً في المقدور، دون أن يكون المقدور سبباً في القدرة؛ لأنه إنَّما يتميّز السبب من المسبب بأن يدخله المنع على بعض الوجوه.^٣

و لا ينتقض ذلك بالتأليف مع المجاورة، و أنَّهما يوجدان معاً؛ لأنَّ الكون الذي هو مجاورة قد كان يجوز أن يوجد منفرداً بعبئه، فلا يولد.^٤

و ليس لأحد أن يقول: إنَّ القدرة تحتاج إلى المقدور؛ لأنه كان يوجب جواز وجود المقدور مع عدم القدرة؛ لأنَّ وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج جائز. و^٥ كان يجب أن يصحّ وجودها مع أمثال مقدورها؛ لأنَّ المحتاج لا يحتاج^٦ إلى عين مخصوصة، بل يقوم أمثاله من الجنس مقامه. و أيضاً: ما يحتاج إلى غيره لا يجوز أن يوجد مع ضده، كالعلم لا يصحّ وجوده مع ضدّ الحياة، فعلى هذا كان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضد الحركة، و قد علم فساد ذلك.

و القدرة يصحّ أن يفعل بها في كلّ محلّ مع ارتفاع المنع، و لا ينحصر متعلّقها من هذا الوجه

١. ذ (ص ٨٤): باختيار القادر.

٢. كنّا. و لعلّ الصحيح: إنَّما.

٣. ذ (ص ٨٤): لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولد الفعل أولى من أن يولدها، لأنَّ السبب إنَّما يتميّز من المسبب بأن يصحّ على حال من الأحوال وجوده مع المنع من المسبب.

٤. كنّا.

٥. ذ (ص ٨٤): - لأنه.

٦. ذ (ص ٨٤): لا يجوز أن يحتاج.

إلا بانحصار المحال، ولهذا يصح من كل قادر أن يفعل في كل محل مع ارتفاع الموانع. وإنما لم يصح أن يفعل بقدر الجوارح أفعال القلوب؛ لفقد البنية التي تحتاج إليها أفعال القلوب، ولو^١ ينقل محل^٢ قدرة اليد إلى تضاعيف القلب لصح أن يفعل بها أفعال القلوب. فأما قدر القلب فلا يمتنع أن يفعل بها ما يختص الجوارح. والقدرة تتعلق أيضاً بمقدورها في الأوقات متى بقيت عند من قال ببقائها. فأما من قال لا يصح بقاؤها، يقول لا يصح ذلك؛ لأنها تعدم في الثاني. ولو فرضت ببقائها لصح الفعل بها في الأوقات، ولهذا يصح أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقية، فهي من هذا الوجه أيضاً غير منحصرة المقدور.

و يتعلق أيضاً من الأجناس المختلفة من مقدور القدر^٣ بما^٤ لا نهاية له من أفعال القلوب، كالاعتقادات والإرادات. وأما أفعال الجوارح فأجناس مقدور القدر منحصرة، فهي تتعلق بجمعها. هذا في المختلفات منها، فأما المتضادات من أفعال الجوارح، فإن القدرة تتعلق بما لا نهاية له منها، لكن على طريق البدل؛ لأن الجمع بينهما محال. وأما المتماثل من أفعال الجوارح، فلا نهاية له أيضاً، لكن لا تتعلق القدرة منها بأكثر من جزء واحد إذا كان المحل والوقت والجنس واحداً.

و إنما قلنا ذلك؛ لأنها لو تعدت إلى أكثر من جزء واحد لم ينحصر متعلقها، كما أنها لما تعلقت بالفعل في الأوقات وفي المحال وبالمختلف لم ينحصر متعلقها من هذه الوجوه؛^٥ لأن كل متعلق بغيره مفصلاً متى تعدى في التعلق جزءاً واحداً لم يتناه متعلقه، كالقدرة والشهوة، ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم والإرادات.

١. ج: فلو.

٢. ب: فعل.

٣. ذ (ص ٨٦ - ٨٧): من مقدور العباد.

٤. ج: ما.

٥. ب: - و.

٦. ذ (ص ٨٧): + و.

ولو كان مقدور القدرة و الجنس و المحلّ و الوقت واحداً غير متناه لأذى أن لا يتعدّر على أحدنا حمل^١ الجبال، بل حمل السماوات والأرضين، وأن لا يتفاضل القادرون. و كان يصحّ منه أن يمانع القديم القادر لنفسه. و كان يجب أن لا يخفّ على أحدنا حمل جسم إذا أعانه عليه آخر و استعان بيده الأخرى. و كان يجب أيضاً أن لا يكون الواحد ممّا مضطراً إلى أفعال القلوب، كالعلوم والإرادات، و لا إلى أفعال الجوارح؛ لأنّه يقدر من أضدادها على ما لا نهاية له، و كلّ ذلك فاسد.

و المتولد كالمباشر في هذا الباب، و هو أنّه لا يصحّ أن يفعل منه من الجنس الواحد بالقدرة الواحدة في المحلّ الواحد و الوقت الواحد إلاّ جزءاً واحداً. فإذا سئل عمّن وضع جزءاً بين أجزاء ستة، و أنّه يحصل هناك ستة أجزاء من التأليف، فالجواب عنه قد تقدّم.

و كذلك قُدّر القلوب تساوى قُدّر الجوارح في جميع ذلك، و هذا الحكم يعمّ جميع أجناس القُدّر، سواء كانت موجودة أو معدومة؛ لأنّه يلزمها هذا الحكم من حيث كانت قدرة، و اختلاف أجناسها لا يؤثر في ذلك؛ لأنّ القُدّر كلّها مختلفة، و مع ذلك فقد اتفقت في أن ما يصحّ ببعضها يصحّ بساترها، و ما يتعدّر ببعضها يتعدّر بساترها، فلا اختلاف في هذا الحكم.

فصل: في أن القدرة قبل الفعل

[الدليل الأول]

قد دللنا فيما تقدّم على أن القدرة قدرة على الضدين، فلو وجب مصاحبتها لمقدورها لأدّى إلى اجتماع الضدين، وذلك محال.

فإن قيل: نسلم أنها قدرة على الضدين، غير أنه لم لا يجوز أن يكون تأثيرها في المقدور بالمصاحبة، فيؤثر في أحدهما دون الآخر، فلا يؤدي إلى اجتماع الضدين. ومتى لم يقارنه لم يصح تأثيرها فيه على وجه، بل تكون متقدمة عاريةً منهما، فإذا أثرت في إيجاد أحدهما أثرت مصاحبةً.

قلنا: القدرة إذا كانت متعلقةً بالضدين، ومؤثرةً في أحدهما، متى أثرت بالمصاحبة له لم يخل في هذه الحال التي وجد بها مقدورها من أن يخرج من التعلّق بالضد الآخر أو الأضداد الباقية، أو يكون تعلّقها باقياً. فإن خرجت من التعلّق بالأضداد وجب أن يخرج أيضاً من التعلّق بهذا المقدور في هذه الحال؛ لأن دخولها في التعلّق بالبعض يقتضي تعلّقها بالكل. ألا ترى أنها متى وجدت تعلّقت بالكل وإذا عدمت خرجت من التعلّق بالجميع، فلو خرجت من التعلّق بالجميع لما أثرت في هذا المقدور الموجود، لأنها إنّما تؤثر فيه لثبوت تعلّقها به.

فإن قيل: إنّها ما خرجت من التعلّق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال.

قلنا: مع ثبوت التعلّق لا بدّ من صحّة الفعل على وجه من الوجوه، وقد علمنا أن أضداد هذا

الفعل لا يصحّ أن يوجد في هذه الحال البتّة، فكيف يكون التعلّق ثابتاً وحكمه مرتفعاً؟

وأيضاً: فإن حقيقة تعلّق القدرة بالمقدورات كلّها لا بدّ من أن تكون متّقةً في كلّ ما يتعلّق به، وليس يخلو من أن يكون معنى التعلّق هو صحّة التأثير أو وقوعه وثبوته. فإن كان الأول، فيجب أن لا تكون متعلّقةً، والفعل موجود؛ لأنّ الوجود يخرج بالثبوت عن الصحّة. وإن كان الثاني وجب أن لا تكون القدرة متعلّقةً بمقدوراتها قبل أن تؤثر فيها، ولا توجد عاريةً من مقدوراتها، مع

أنها متعلّقة بها؛ لأنّ الثبوت هاهنا يرتفع، ولا يجوز أن يقسّم معنى التعلّق، فيكون فيما وجد له حقيقة، وهو الثبوت، وفيما لم توجد له حقيقة أخرى، وهو الصحة؛ لأنّ ذلك نقض الأصول.

[الدليل الثاني]

دليل آخر: ومما يدلّ على أنّ القدرة متقدّمة على مقدوراتها، هو أنّ القدرة إنّما يحتاج إليها لإخراج المقدور من العدم إلى الوجود، ونقل الموجود إلى الوجود محالّ، فيجب أن يتعلّق بالمعْدوم، ويخرج بوجوده من التعلّق به.

ولا يلزم ما ذكرناه في الإرادة؛ لأنّها لا يحتاج إليها لنقل المراد من العدم إلى الوجود، وإنّما هي جهة للفعل، ومؤثّرة في وقوعه على وجه دون وجه، فلهذا وجب أن يقارن المراد. وكذلك القول في العلم المؤثّر في إحكام الفعل؛ لأنّه إنّما يقارن الفعل لتأثيره في غير الحدوث والوجود، بل في وجه الإحكام، مثل ما قلناه في الإرادة.

فإن قيل: أليس السبب قد يقارن المسبّب، مثل الوهيّ مع الألم، والمجاورة مع التأليف؟ قيل: السبب لا يؤثّر في إخراج المسبّب من العدم إلى الوجود، بل المؤثّر في ذلك كونه قادراً، والسبب كالألة في ذلك والوصلة إليه.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ الإرادة والعلم إنّما وجب مقارنتهما للمراد، والفعل المحكم من حيث أثر في وجهه للفعل غير الحدوث، والنظر المؤكّد للعلم يؤثّر في كون الاعتقاد علماً، ومع هذا متقدّم له غير مقارن؟

قلنا: الإرادة إنّما وجب كونها مصاحبة لما يؤثّر فيه، أو مصاحبته لأوّل جزء منه، إذا لم تكن المصاحبة لجميعة كالخبر والأمر؛ لجواز وقوعه على وجوه مختلفة، فإذا اختصّ ببعضها وجب أن يكون ذلك لأمر يقارن، وليس كذلك العلم الواقع عن النظر؛ لأنّ مع تقدّم النظر لا يصحّ أن يقع الاعتقاد غير علم، ولا يصحّ أن يقع على وجه آخر بدلاً من كونه علماً، والحال واحدة. وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولّدات في أنّها لا يحتاج في وقوعها على وجه إلى مؤثّر

مصاحب، بل المؤثر فيها يكون مقارناً للسبب^١؛ لأنَّ بوجود^٢ السبب المسبَّب في حكم الوجود^٣، و لهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المتبدأ لما يؤثر فيه من العلم، ولم يجب ذلك في المتولد، وإن كان محكماً.

و أيضاً: فإنَّه غير ممتنع أن يكون المؤثر في كون الاعتقاد علماً هو كون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلُّ بشرط تقدّم النظر، وليس يمتنع أن يكون الشرط متقدماً^٤ في بعض الأحكام، ألا ترى أنَّ من فعل القبيح لا يستحقَّ به الذمُّ إلا بشرط تقدّم كونه عالماً أو^٥ عاقلاً أو متمكناً من العلم به.

و إنَّما قلنا المؤثر كونه عالماً بالدليل بشرط تقدّم النظر، ولم نجعل المؤثر النظر؛ لأنَّ الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل لشبهة دخلت عليه، لم يقع ذلك الاعتقاد في الثاني علماً.

فإن قيل: أليس الفعل يحتاج إلى محلّ، وقد يحتاج إلى بنية في بعض الأفعال، كالعلم والقدرة والحياة، والعلم يحتاج إلى الحياة، وجميع ذلك يحتاج إليه في وقت وجوده، فألا احتاج أيضاً إلى القدرة مثل ذلك؟

قلنا: المعتبر^٦ بجهة الحاجة لا بنفس الحاجة؛ لأنَّ الفعل المفتقر إلى المحلّ لم يحتج إليه ليحصل له الوجود، وإنَّما احتاج إليه في وجوده وعند وجوده. وكذلك ما يحتاج إلى معان في المحلّ، إنَّما يحتاج إليها في وجوده، لا ليحدث فيه^٧، ولهذا يحتاج إلى هذه الأمور في حال بقائه واستمرار وجوده، كما احتاج إليها في ابتداء وجوده. والقدرة إنَّما احتج إليها ليوحد بها، ولم يحتج إليها في وجود الفعل، ففارقت جميع ذلك.

١. ذ (ص ٨٩): السبب.

٢. ج: يوجد.

٣. ذ (ص ٨٩): الموجود.

٤. ذ (ص ٨٩): عليه.

٥. ذ (ص ٨٩): أن يكون لها شرط متقدم عليها.

٦. ذ (ص ٨٩): و.

٧. ذ (ص ٩٠): + في هذا الباب.

٨. ذ (ص ٩٠): ليحدث بها و يوجد.

ويمكن أن يجعل^١ هذا دليلاً في أصل المسألة، فيقال: لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده إلى القدرة لاحتاج إليها مع البقاء واستمرار الوجود، قياساً على المحلّ والمعاني التي يحتاج إليها في المحلّ.

فأما الآلات فلا يحتاج فيها إلى مصاحبتها للفعل، إلا ما كان محلاً للفعل، أو في حكم المحلّ، كالسكين في القطع والجنّاح في الطيران والنار في الإحراق وما يجري مجراها؛ لأنّ النار ينفذ في الجسم المخترق، فلا بدّ من وجودها في تلك الحال. فأما ما لم يكن محلاً للفعل فلا يلزم مقارنته^٢ للفعل، كالقوس في الرمي، بل يجب تقدّمها، ويجوز أن تقع الإصابة مع عدمها أو كسرها. والقدرة بخلاف ذلك؛ لأنّ جهة الحاجة إليها تقتضي التقدّم دون المقارنة، على ما مضى. فلهذا أجزنا وقوع الفعل بقدرة معدومة، وإن لم يجز ذلك في الجارحة المعدومة.

[الدليل الثالث]

دليل آخر: ومما يدلّ على تقدّم القدرة للمقدور، أنّ تعلّق كون القادر قادراً بالمقدور لا يختلف باختلاف القادرين، وإن كان بعضهم يقدر لنفسه وبعضهم بقدرة، كما لم يختلف العالمون والمدركون، وإن اختلفت جهات استحقاقهم.

وإذا ثبت ذلك، فلو كان أحدنا يقارن كونه قادراً لوجود المقدور لوجب ذلك في القديم، و لمّا علمنا تقدّم كونه قادراً على كونه فاعلاً وجب مثل ذلك فينا؛ لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالمين والمدرّكين في كَيْفِيَّةِ التعلّق.

فإن قيل: القديم تعالى يقدر على أجناس لا نقدر عليها، ويقدر على الاختراع ونحن لا نقدر عليه، ويقدر تعالى من الجنس الواحد في المحلّ الواحد والوقت الواحد على ما لا يتناهى، والواحد ممّا لا يقدر بهذه الشروط إلا على جزء واحد.

قيل: هذا خارج عمّا اعتبرناه؛ لأنّ الاختلاف في ذلك لا يرجع إلى كَيْفِيَّةِ التعلّق وحقيقة التناول، بل إلى أمور غير ذلك. والقديم تعالى وإن اختصّ بما ذكرناه، ونحن لا نقدر عليه،

١. ب: نجعل.

٢. أ: مقارنتها.

فكيفية^١ كونه قادراً على ذلك أجمع مثل كيفية كوننا قادرين، وهي جهة الإحداث، ونحن أوجبنا التساوي في هذه الجهة.

[الدليل الرابع]

دليل آخر: ومما يدل على تقدّم كون القادر قادراً على مقدوره، هو أنّ المقدور متى بقي خرج من كونه مقدوراً، وإنّما خرج من ذلك في حال بقائه^٢ لوجوده، والوجود حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجه بالحدوث من تعلّق القدرة.

فإن قيل: لم زعمتم أنّ الباقي يخرج^٣ من المقدور؟

قيل: قد علمنا أنّ الجسم لا يكون في حال بقائه مقدوراً لله تعالى كما كان في حال عدمه؛ لأنّه لو كان مقدوراً لكان تعالى مجدّداً لوجوده في كلّ حال، ولو كان كذلك لصحّ أن يفعله - وهو ببغداد - في الوقت الثاني بالصين، وقد علمنا استحالة ذلك.

فإن قيل: دليلكم مبنيّ على بقاء المقدور، وذلك غير صحيح.

قلنا: من قال ببقاء مقدورات القُدَر يقول: قد ثبت عندي بقاء مقدورات كثيرة، فأنا أبني على أصل. ومن قطع على أنّها لا تبقى أو شكّ، يقول: لو قدرنا فيها البقاء لاستغنت^٤ عن القدرة، وإنّما استغنت^٥ لوجودها، والتقدير كافٍ في هذا الباب.

على أنّا قد بيّنا أنّ الجسم باق، وأنّه يخرج بوجوده من كونه مقدوراً، فيجب أن يكون حكم كلّ موجود حكمه، وأنّ^٦ إن لم يجز عليه البقاء.

فإن قيل: أليس عندكم أنّ الاعتماد سفلأ يحتاج في بقائه إلى وجود الرطوبة ولا يحتاج في وجوده إليها، فألا كانت القدرة مثل ذلك؟

١. أ: و كيفية. والصحيح ما أثبتناه كما في: ذ (ص ٩٠).

٢. ذ (ص ٩١): + من تعلّق القدرة.

٣. ب: خرج.

٤. ذ (ص ٩١): لاستغنت.

٥. ذ (ص ٩١): استغنت.

٦. ب، ج: - و.

قيل: لا نقول إن الاعتماد يحتاج في بقاءه إلى الرطوبة، بل نقول: الاعتماد من شأنه أن ينتفي في الثاني إلا أن يحدث ما يمنع من انتفائه من حدوث الرطوبة عند حدوثه، وإذا لم يعدم كان باقياً. فإن قيل: أليس الفعل يكون حسناً وقيحاً في حال حدوثه، ولا يكون كذلك في حال بقاءه، فهلاً تعلقت القدرة بالفعل في وجوده، دون حال بقاءه؟

قيل: المؤثر في الحسن والقيح وجوه يحدث عليها الفعل لا يتجدد في حال البقاء، فلهذا اختص الحسن والقيح بحال الحدوث.

و بمثل ذلك نجيب إذا سئلنا عن الإرادة، وأنها تؤثر في الفعل في حال حدوثه ولا تؤثر في حال البقاء، وكذلك كون العالم عالماً يؤثر في المحكم من الأفعال في حال الحدوث دون حال البقاء؛ لأن الوجه الذي يؤثر فيه الإرادة والعلم يختص حال الحدوث دون حال البقاء، وقد بيناه في الدليل المتقدم.

على أننا لا ننكر أن يكون بين الباقي والحادث فرق، وأن يكون بعض الأحكام يتعلق بإحدى الحالتين دون الأخرى، إذا كان ذلك لأمر مفعول^١ من جهة معلومة^٢، والقدرة بخلاف ذلك؛ لأن جهة الحاجة إليها هي نقل الفعل من العدم إلى الوجود، فوجوده يجب أن يستغنى عنها، ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي^٣.

[بطلان القول بعدم تعلّق الفعل بفاعله في حال البقاء]

فأما قولهم: الفعل يتعلق بفاعله في حال الحدوث ولا يتعلق به في حال البقاء، فإنه باطل؛ لأننا لا نقول إن الفعل محتاج إلى فاعله في حال حدوثه ولا بقاءه، بل نقول إنه بوجوده قد استغنى عنه، ومن يقول إنه متعلق به في حال حدوثه يريد أنه لو تقدّم كونه قادراً للحال التي وجد فيها بلا فصل لما حدث، وهذا حكم لا يوجد للباقي. وربما فُتسروا ذلك بأن أحوال الفاعل من كونه عالماً ومريداً^٤ تؤثر في الوجوه التي يحدث عليها الفعل، ومثل هذا لا يكون في حال البقاء.

١. كذا. ولعلّ الصحيح: «معلوم»، أو: «مفعول».

٢. ذ (ص ٩٢): بعد أن يكون ذلك الحكم مفعولاً، وجهه أيضاً معقولة بحسب ما يدل عليه الدليل من ذلك.

٣. ب: الموجود والمعلوم والحادث والباقي.

٤. أ: و.

فإن قيل: أليس الكون يمنع في^١ حال حدوثه، دون حال بقائه.
 قلنا: المنع في الكون إنما اختصَّ حال الحدوث؛ لأنَّ المنع يتعلَّق بالفاعل على التفسير الذي
 قدّمناه، و الباقي لا يتعلَّق به حسب ما قدّمناه، فلأجل ذلك اختصَّ المنع بحال الحدوث.

فصل: في قبح تكليف ما لا يطاق

إنما يحسن أن يكلم في هذه المسألة من امتنع من تكليف العاجز الغدو، والأعمى تنقيط المصاحف، ولم يجوز تكليف المحال، ومع هذا أجاز تكليف ما لا يطاق، بأن نبين تكليف ما لا يطاق، مثل تكليف العاجز المشي، وغير ذلك من وجوه الفساد.

فأما من قال يحسن من الله تعالى أن يكلف مع العجز، ويجاوز ذلك إلى أن قال يجوز أن يكلف المحال ويعاقب على خلافه، فلا يكلم بحال؛ لأن من هذه صورته يكابر أوائل العقول، ومن كابر في ذلك لم يمكن أن يبين فساد قوله، بل الواجب السكوت عنه، فإن ثكلف الكلام معه فعلى وجه التشنيع عليه، والتنبيه على أنه مكابر للعقول دافع للضرورات، لا على وجه الحجاج، و مجرى ذلك مجرى مكالمة السوفسطائية وأصحاب العنود في أن ذلك إنما يكون على وجه التنبيه، لا على وجه الحجاج.

واعلم أن المراد بقولنا تكليف ما لا يطاق، هو كل ما يتعدّر معه الفعل، سواء كان ذلك لعدم القدرة أو عدم العلم أو عدم الآلة أو عدم الدلالة؛ لأن الكلّ يتساوى في قبح التكليف، وإن اختلفت جهات التعدّر.

والذي يدلّ على ذلك أننا نعلم ضرورة قبح أن يؤمر الجماد أو العاجز أو الميت أو الزّمن، وكذلك^١ يقبح أن يؤمر الأعمى بنقط المصحف، والأعمى بالكتابة. وإنما قبح ذلك؛ لأنه^٢ تكليف^٣ لما لا يطاق؛ بدلالة أنه متى كان ذلك متأتياً لم يقبح الأمر به، ومتى تعدّر قبح، فعلم أنه جهة القبح.

وليس لأحد أن يقول: إنما قبح ذلك لتعزّيه من نفع أو دفع ضرر؛ لأن ذلك يقتضي أن حال

٣. أ: ياض.

١. ذ (ص ٩٢): فكذلك.

٤. ذ (ص ١٠٠): + و يتعدّر وجوده.

٢. ب: + يلزم

تكليف ما لا يطاق و حال تكليف ما يطاق سواء في صحّة اختيار العقلاء لكل واحد منهما مع التساوي في النفع و دفع الضرر، و قد علمنا خلاف ذلك.

فإن قيل إنّ ذلك يقبح منّا و لا يقبح منه تعالى، فقد يتّنا في باب العدل أنّ ما يقبح منّا لوجه يقع عليه، متى وقع على ذلك الوجه فيه تعالى و جب أن يكون قبيحاً. و تكلمنا على ما يقال في ذلك أنّه قبح للنهي و الحظر و لكوننا محدّثين مربوبين، فلا وجه لإعادته؛ لأنّ الطريقة واحدة.

فإذا ثبت ذلك فالكافر عندهم غير قادر على الإيمان، و كان يجب أن يقبح تكليفه الإيمان.

فإن قيل: الكافر إنّما أتى من قبل نفسه في تعدّد الإيمان عليه؛ لتشاغله بالكفر.

قيل: هذا باطل؛ لأنّه شغل بالكفر لأنّه خلق فيه الكفر و قدرة الكفر الموجبة له، فما أتى - على قولهم - إلّا من جهته، تعالى عن ذلك.

على أنّ هذا تعليل لارتفاع الطاقة عنه، و تسليم لكونه غير مطيق، و هو وجه القبح.

على أنّه يلزم عليه أن يحسن أن يكلف الإيمان من قتل نفسه، و من قطع رجل نفسه أن يكلف المشي؛ من حيث أتيا من قبل نفوسهما.

فإن قالوا [ب]الفرق بين العاجز و الكافر، لأنّ الكافر تارك للإيمان و العاجز ليس كذلك.

قيل: الكافر عندهم أسوأ حالاً من العاجز؛ لأنّ الكافر فيه موانع جمّاعة من الإيمان؛ من خلق الكفر فيه و خلق قدرة الكفر الموجبة له فيه و خلق إرادة الكفر و خلق قدرة إرادة الكفر، و العاجز فيه منع واحد، و هو العجز عن الإيمان، فيجب أن يكون الكافر أسوأ حالاً من العاجز.

على أنّنا لا نسلم أنّ الكافر تارك الإيمان؛ لأنّ الترك إنّما يطلق في من يقدر عليه و على الأخذ معاً، فيختار أحدهما بدلاً من صاحبه. و لو جاز أن يقال في الكافر أنّه تارك للإيمان - مع أنّه غير قادر عليه - لجاز أن يقال في العاجز أيضاً أنّه تارك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ الكافر يتوهم منه فعل الإيمان، أو جائز منه فعل الإيمان، أو هو مطلق غير ممنوع، و ليس كذلك العاجز؛ لأنّه بخلاف ذلك.

و ذلك؛ أنّ ما ذكره غير مانع؛ لأنّ الوهم هو الظنّ، و إذا كان الكافر - على مذهبه - غير قادر على الإيمان، و فيه موانع منه، فقد علم أنّه لا يقع منه الإيمان، فكيف يتوهم خلاف ما اعتقد فيه؟

هذا عندهم، و أمّا نحن فنقطع على أنّ الكافر في حال كفره لا يصحّ منه فعل الإيمان في هذه

الحال التي مأمور عندهم فيها بالإيمان، فكيف يتوهم أو يظن منه فعل الإيمان؟

و أما الجواز، فالصحيح المستقر من هذه اللفظة - إذا أطلقت فيما طريقه العقلات - الشك، و إذا علمنا أن الإيمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يشك في ذلك حتى يقول إنه يجوز منه فعل الإيمان؟

و إن أرادوا بهذه اللفظة نفي الاستحالة، فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر و قدرته.
و أما الإطلاق و التخلية و ارتفاع المنع فغير مسلم؛ لأن الإطلاق و التخلية إنما يستعملان في القادر إذا ارتفعت عنه الموانع، و من ليس بقادر جملة لا يوصف بذلك.
و المنع، قد^١ يثبت أن موانع الكافر عن الإيمان على مذهبه أكثر من موانع العاجز.
و كل هذه الفروق لو صحت ما منعت من كون الكافر غير مطيق^٢ للإيمان، و هو وجه قبح تكليفه.

فأما من هرب من إلزام تكليف ما لا يطاق إلى القول بالبدل، فقال: الكافر يجوز منه الإيمان في حال كفره على جهة البدل، بأن لا يكون كان الكفر، فأول ما يقال لهم: إنما أجزتم من الكافر الإيمان بشرط أن لا يكون كان الكفر، و هذا الشرط لم يقع، فيجب أن يكون الجواز المعلق به مرتفعاً.

ألا ترى أننا إذا قلنا يجوز أن يبعث الله نبياً لو لم يكن، قد أعلمنا أنه ختم النبوة نبينا صلى الله عليه وآله، فقد شرطنا أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة نبي مع فقد الشرط في التجويز. و كذلك إذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرنا نبي بأنه لا يدخلها، متى أخبر نبي بأنه لا يدخلها ارتفع الجواز.

و يلزم على تجويز الإيمان من العاجز بأن لا يكون كان العجز^٣، بأن تكون القدرة بدلاً منه.
و يلزم كون القديم محدثاً^٤، بأن لا يكون كان موجوداً و في الأزل، بل تجدد وجوده، و أن يكون كان المحدث قديماً، بأن كان يكون موجوداً في الأزل، و لا يكون متجدد الوجود. و يؤدي

١. ب: العاجز.

١. ذ (ص ١٠٢): + أما.

٢. أ: + و المحدث قديماً، على جهة البدل الذي ذكره، بأن

٢. ذ (ص ١٠٢): فقد.

يكون القديم محدثاً.

٣. أ: مطلق.

إلى جواز البدل في صفاته تعالى في الماضي والباقي المستمرّ الوجود، بأن يقدر في جميع ذلك خلاف ما ثبت، على جهة البدل، وفساد ذلك ظاهر.

فإن قيل: أليس أتم تجوزون من المكلف الإيمان والكفر في حال^١ الثانية على البدل، هألا جاز لنا مثله؟

قيل: بيننا وبينكم فرق واضح؛ لأنّ البدل كالشرط^٢ من حقّه أن لا يدخل إلا في الأمور المنتظرة المستقبلية، ولما كان ما لم يوجد منتظراً صحّ^٣ دخول البدل فيه إذا امتنع اجتماعه، والموجود واقع غير منتظر، فلا يصحّ فيه البدل؛ لأنّه لو صحّ فيه لصحّ في الماضي والباقي.

فإن قالوا: الكافر تارك للإيمان، ولا يصحّ كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين الضدين.

قيل: الكافر في حال كفره وإن كان تاركاً للإيمان، فهو تارك لما كان قادراً عليه جائزاً منه، وإن كان الآن قد خرج عن القدرة والصحة والجواز.

والفرق بين ذلك والجمع بين الضدين أنّ الجمع بين الضدين مستحيل في كلّ حال، وليس كذلك الإيمان في حال الكفر، فلهذا جاز أن يقال: إنّه تارك بالكفر الإيمان، ولم يقل ذلك في الجمع بين الضدين.

١. كذا. ولعلّ الصحيح: الحال.

٢. ذ (ص ١٠٤). + و.

٣. جواب قوله: لنا.

فصل : في أن الله تعالى قد كلف كل من تكامل شرائط التكليف فيه

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء، أحدها: ما التكليف؟ و ثانيها: ما صفات المكلف؟ و ثالثها: ما صفات المكلف؟ و رابعها: ما الذي تناوله التكليف من الأفعال؟ و خامسها: ما الغرض بالتكليف؟ و نحن نبين جميع ذلك إن شاء الله.

[حقيقة التكليف]

أما التكليف، فقد ذكر رحمه الله في «الذخيرة»^١ أنه إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة و مشقة. قال: و متى قيل في^٢ الأمر بما فيه كلفة و مشقة تكليف، فالمرجع به إلى الإرادة؛ لأنَّ الأمر إنّما يكون أمراً بإرادة الأمر الفعل المأمور به، و لهذا توجد صيغة الأمر فيما ليس بتكليف، إذا لم يعلم أنّه أريد المأمور به.

و الرتبة معتبرة في التكليف، كما هي معتبرة في الأمر.

و قال قوم: إنّ التكليف هو إعلام المكلف وجوب الفعل أو الصفة الزائدة على حسنه، أو إعلامه^٣ قبحه. و المراد بالإعلام كمال العقل و ما نصب الله تعالى من الأدلة على أحوال الفعل. و جعل هذا القائل الإرادة شرطاً في حسن التكليف، لا في حده.

و قال بعضهم: التكليف هو إلزام الغير ما فيه المشقة. و هذا ينتقض بالمندوبات؛ لأنّه مكلف لها، و إن لم يكن ملزماً لها.

و أقوى القولين ما ذكره في «الذخيرة». يدلّ على ذلك أنّه متى أراد أحدنا من غيره فعلاً تلحقه فيه المشقة وُصِفَ بأنّه مكلف، و إن لم يكن معلماً له بشيء، و لا دالاً عليه، و لهذا يقولون كلفتي

١. انظر: الذخيرة، ص ١٠٥.

٢. في: ذ (ص ١٠٤): «إن»، و لعله هو الصحيح.

٣. ذ (ص ١٠٤): إعلام.

القبح، و كلفنتي ما لا يلزمني، و يقول جماعتنا للمجبرة: إنَّ تكليف ما لا يطاق قبيح. فتجري لفظة «تكليف» و «مكلف» مع القبح و الحسن، و الواجب و غير الواجب. و لو كان الإعلام هو التكليف لما صحَّ جميع ذلك.

و أيضاً: فلو كان بنفس الإعلام مكلفاً لجاز أن يجري عليه هذا الوصف مع فقد الإرادة، بل مع الكراهة، و قد علمنا ضرورةً خلاف ذلك.

فإن قيل: يلزمكم مثله؛ لأنَّه لو كان الإرادة نفسها تكليفاً لجاز أن يريد منه الفعل،^١ فيكون مكلفاً، و إن لم يكن مُعلِماً له، دالاً على أمرٍ.

و إنما قيل: أمّا في الواحد منّا، فإنَّه يصحَّ ذلك؛ لأنَّهم يقولون في من أراد من غيره فعل ما فيه المشقة: إنَّه كلفه، و إن لم يكن مُعلِماً له و لا دالاً على أمرٍ. و إنما لا يجوز في القديم؛ لأنَّ الإعلام شرط في حسنه و من جملة إزاحة العلة فيما كلفه، لا لأنَّه لو لم يعلمه لم يكن مكلفاً متى أراد منه فعل ما فيه المشقة.

و الذي يقي ما قلناه أنَّ جميع الشيوخ ذكروا أنَّ التكليف لا يحسن إلّا بعد كمال العقل و نصب الأدلة، و أنَّه تعالى متى أكمل العقول و حصل سائر الشرائط فلا بدَّ أن يكون مكلفاً.^٢ قالوا: و لو لم يكلفه^٣، و الحال هذه، كان التعريف و خلق الشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها.

و هذا يدلُّ على أنَّ التكليف غير التعريف، و أنَّ التعريف و ما يتبعه شرط في وجوبه، و يجري مجرى الإقدار و التمكين، فكما لا يكون التكليف هو الإقدار و التمكين فكذلك^٤ الإعلام.

و ليس لأحد أن يقول: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان الواحد منّا إذا أراد من غيره أن يصوم و^٥ يصليّ و جب أن يكون مكلفاً له، و ذلك لا يقوله أحد.

و ذلك؛ أنَّ هذا يدخل على الإعلام أيضاً؛ فإنَّ من أعلم منّا غيره شيئاً من العبادات و دلّه عليه و

١. ج: + فإن لم يكن.

٢. أ، ج: + و.

٣. ذ (ص ١٠٦): لو لم يكلف.

٤. ذ (ص ١٠٦): + لا يكون.

٥. ذ (ص ١٠٧): أو.

نتبهه على كونها طاعة، فكان يجب أن يكون مكلفاً، فإن طعن ذلك في الإرادة طعن في الإعلام والدلالة.

والجواب عن ذلك: أنه إنما لم نقل ذلك؛ لأنه قد سبق فيه إرادة الله تعالى، وما سبق فيه إرادة الله تعالى و تكليفه لم يجز نسبته إلينا.

[صفات المكلف تعالى]

فأما صفات المكلف تعالى، فإنه يجب أن يكون حكيماً مأموماً منه فعل القبيح والإخلال بالواجب؛ ليعلم انتقاء القبح عن هذا التكليف. وهذا مما قد مضى بيانه في باب العدل.

و يجب أن يكون قادراً على الثواب الذي عرّض بالتكليف له،^١ و عالماً بمبلغه. وقد يتنا ذلك أيضاً في باب كونه قادراً عالماً لنفسه.

ولا بد أن يكون له غرض في التكليف و ابتداء الخلق؛ ليحسن التكليف و الابتداء بمثله. و سندل على ذلك فيما بعد.

و يجب أيضاً أن يكون مُنعماً بما يجب له مع^٢ العبادة؛ لأن في التكليف ما يقع على جهة العبادة، و هي تتبع النعم المخصوصة. و لا بد أن تكون أصولاً للنعم كلها، فلا تدخل نعمة غيره^٣ - في كونها نعمة - إلا بالاستناد إليها، و تقدّمها عليها.^٤

و لا بد أن تبلغ الغاية العظمى في المنزلة و الكثرة التي تقتضيها المصلحة. و لا يلزم أن يستحق بعضنا على بعض جزء من العبادة، لأن العبادة غاية في الشكر و نهاية، و إنما تستحق بنعم مخصوصة موصوفة، فلا يمكن فيها الانقسام و التبعض، كما يجوز^٥ ذلك في الشكر.

و يجب أيضاً أن يكون المكلف عالماً بتكامل شرائط التكليف في المكلف، من إقدار و غيره

١. ذ (ص ١٠٧): غرض التكليف له.

٢. ذ (ص ١٠٧): من. نسخة بلل: مع. ق (ص ١٠٩): به.

٣. ذ (ص ١٠٨): + تعالى.

٤. ق (ص ١٠٩): لا يدخل نعمة كل منعم في كونها نعمة إلا بعد تقدمها.

٥. ذ (ص ١٠٨): لا يجوز.

من^١ ضروب التمكين وإزاحة العلة.

[حسن التكليف]

فإذا ثبت حقيقة التكليف و صفات المكلف فالوجه في حسن التكليف أنه تعريض لمتزلة عظيمة جليلة لا يمكن الوصول إليها إلا بالتكليف، و التعريض للشيء في حكمه^٢. فعلى هذا إذا كان التكليف تعريضاً للمنافع فيجب أن يكون نفعاً. يبين ذلك أن من حسن منه التوصل إلى أمر من الأمور حسن من غيره أن يعرضه له، و معنى التعريض هو تصيير المعروض^٣ بحيث يتمكن من الوصول إلى ما عرض له.

و لا بد من إرادة المعروض للفعل^٤ الذي عرض له، و عرض للمستحق عليه أو التوصل به إليه. ألا ترى أن الإنسان إنما يكون معرضاً لولده للعلم، إذا أمكنه من التعلم و أزاح علة فيه و أراد منه التعلم. و متى لم يرد منه ذلك أو لم يرح علة فيه لا يستوى معرضاً.

و من شرط المعروض أن يكون عالماً أو ظاناً لوصول المعروض إلى ما عرض له، متى فعل ما هو وصلة إليه. ألا ترى أن الواحد منا لو عرض ولده للتجارة و أمره بالسفر، و غلب في^٥ ظنه أنه متى فعل جميع ما رسمه لا يحصل له شيء من الربح، لا يكون الوالد معرضاً له.

و إنما اعتبرنا الإرادة؛ لأن التمكين يستوي فيه ما عرض له و ما لم يعرض له من الأفعال، فلا بد من الإرادة. ألا ترى أن من أعطى غيره سيفاً يصلح أن يقتل به الكافر أو مؤمناً، إنما يكون معرضاً له لقتل الكافر متى أراد منه، و إلا لم يكن بأن يكون معرضاً لقتل الكافر بأولى من أن يكون معرضاً لقتل المؤمن. و كذلك لو أراد منه قتل الكافر و لم يمكنه من قتله - بإعطاء السيف أو ما يقوم مقامه - لا يكون معرضاً، فلا بد من مجموع ذلك.

يبين ذلك أن أحدنا إذا أعطى غيره مالاً يتمكن به من المنافع و المضار، إنما يكون معرضاً له

١. ذ (ص ١٠٨): + سائر. ق: من إقداره و سائر.

٢. ق (ص ١٠٩): في حكم إيصاله.

٣. ق (ص ١٠٩): المعروض.

٤. ذ (ص ١٠٨): الفعل.

٥. ق (ص ١٠٩): على.

للمنافع إذا أراد منه الانتفاع.

فإذا ثبت ذلك، فالقديم تعالى إذا أقدر المكلف ومكته وخلق فيه الشهوة، ويمكنه أن ينال بها من المشتى، كما يمكنه أن يجتبه على وجه يشق عليه، فيستحق عليه الثواب، فإنما يتخصّص بإحدى الوجهين دون الآخر بالإرادة.

فإن قيل: هلا كفي في تخصيصه إعلام وجوب الواجب وقبح القبيح، وأحد الأمرين داعٍ والآخَر صارفٌ؟

قيل: لو كان ذلك كافياً لوجب أن يكون معرضاً له؛ وإن أراد منه فعل القبيح وكره فعل الحسن مع إعلامه حُسن الحسن وقُبْح القبيح، وقد علمنا خلاف ذلك. وكان يجب في الواحد منّا لو أعطى غيره مالا، ونهه على قُبْح القبيح وحُسن الحسن - وإن كره منه فعل الحسن وأراد منه فعل القبيح - أن يكون معرضاً له لفعل الحسن والانصراف من القبيح، وذلك باطل.

وإنما شرطنا العلم بالوصول إلى ما عَرَضَ له، أو الظن في من لا يتمكّن من العلم؛ لأنّه لو لم يكن ذلك شرطاً، لجاز أن يكون من عَرَضَ منّا غيره لأمر من الأمور يتوصّل إليه ببعض الأفعال، عالماً بأنّه وإن فعل تلك^١ الوصلة لا يصل^٢ إلى ذلك الأمر، أن يكون معرضاً، وذلك فاسد.^٣

فعلى هذا يكفي أن يكون القديم تعالى إذا كلف المكلف أن يكون عالماً بأنّه إذا فعل ما كلفه أن يشيه، ولا يجب أن يكون مريداً للتوابع في حال التكليف، بل يكفي أن يريد منه الفعل الذي يستحقّ به الثواب. ألا ترى أنّ الواحد منّا قد يكون معرضاً لولده^٤ للفضل والمدح الذي يستحقّه بتعلّم العلوم، وإن لم يكن مريداً لمدحه في الحال، إذا أراد منه التعلّم، ومكته منه وأراح علته فيه. وإنما قلنا في التكليف إنّه تعريض للتوابع؛ لأنّه لا يخلو أن يكون فيه غرض، أو لا غرض فيه. فإن لم يكن فيه غرض كان عبثاً، وذلك لا يجوز عليه تعالى. وإن كان فيه غرض لم يخل أن

١. ذ (ص ١٠٩): بتلك.

٢. ذ (ص ١٠٩): لا يصل.

٣. ذ (ص ١٠٩): لا يصل إلى ذلك الأمر ولا يناله، ويكون مع هذا معرضاً، وقد علم خلاف ذلك.

٤. ذ (ص ١١٠): ولده.

٥. ذ (ص ١١٠): علله.

يكون الغرض منفعة المكلف أو مضرته. ولا يجوز أن يكون غرضه مضرته؛ لأن ذلك قبيح، فلم يبق بعد ذلك إلا أن غرضه نفع المكلف.

فإذا ثبت أن غرضه نفعه لا يجوز أن يريد نفعاً لا يستحق بالتكليف، ولا يوصل به إليه. فإذا نجب أن يكون غرضه الوصول إلى الثواب المستحق، والثواب لا يمكن الوصول إليه إلا بالأفعال التي تناولها التكليف؛ لأن الابتداء بالثواب - ولا استحقاق - قبيح؛ لأنه يقارنه تعظيم وتبجيل، و معلوم ضرورة قبح التعظيم ابتداءً من غير استحقاق، ولا يمكن استحقاق الثواب إلا بهذه الأفعال. فعلى هذا متى حسن التكليف وجب، ولا واسطة بين الوجوب والقبح؛ لأن المكلف إذا تكاملت شروط تكليفه في جميع وجوه التمكين، وجعل الفعل شاقاً عليه، وكان متردداً للدواعي، وزال عنه الإلجاء، وجب تكليفه. ومتى نقص بعض هذه الشروط قبح التكليف.

وإنما قلنا يجب تكليفه عند تكامل هذه الشروط؛ لأنه لو لم يكلفه لكان إما مغرياً له بالقبيح أو عابثاً، وكلاهما لا يجوزان عليه.

يبين ذلك: أنه تعالى إذا كان قادراً على إغوائه بالحسن عن القبيح، فلم يفعل وأحوجه بالشهوات المخلوقة فيه والتخليه بينه وبينه، فإن لم يكن له غرض كان عابثاً، وإن كان فيه غرض فلا غرض فيه إلا التكليف، وأن يكون ملزماً له تجنب المشتهى، وإن شق ذلك عليه؛ للمنفعة العظيمة بالثواب، وإن لم يكن ذلك فالإغراء يقويه^٢ الدواعي إلى مثله^٣.

ولا يلزم على ذلك أن تكون البهائم مغرأة بالقبيح لحصول الشهوة فيها؛ لأن معنى الإغراء لا يصح في البهائم؛ من حيث إنه يصح في من يتصور العقابة ويأمن المضرة فيها، وذلك يختص العقلاء.

فأما وجه الحكمة في ابتداء الخلق، فإنه لا يخلو من ثلاثة أقسام: إما نفع المخلوق، أو نفع غيره، أو لهما، مع تعزي ذلك من وجوه القبح. وإذا حسن أن يخلقه لنفعه حسن أن يخلقه ليتنفع به، وإن اجتمعا كانا أولى بالحسن.

١. ذ (ص ١١١): فإن.

٢. ذ (ص ١١٠)، ق (ص ١١٢): بتقوية.

٣. ذ (ص ١١٠): نيله. ق (ص ١١٢): إلى نيله حاصل.

و لا يدخل في الأقسام أن ينتفع هو تعالى؛ لأن ذلك لا يجوز عليه تعالى. و لا يذكر أيضاً أن لا يكون له^١ فيه غرض؛ لأن ذلك عبث، و كلامنا في وجوه الحكمة.

فعلى هذا، المكلف منفع بالتفضل و منفع بالثواب، و إن كان في المعلوم أنه يؤلم لمصلحته أو لمصلحة غيره فهو منفع بالعوض أيضاً، فتجتمع فيه الأوجه الثلاثة^٢.

فأما غير المكلف فإنه منفع بالتفضل، و بالعوض؛ إن كان في إيلائه مصلحة لغيره من المكلفين به.

و أقل ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداءً خلق حيٍّ و^٣ خلق شهوة فيه لمدرك موجود يدركه فيلذّ به. و يجوز أن يكون ذلك المدرك الحي نفسه و يجوز أن يكون غيره؛ لأنه يجوز أن يشتهي الحي إدراك نفسه و إدراك ما يحلّ فيه، كما يجوز أن يشتهي غيره من المدركات.

و لا بدّ من خلق إرادة لخلق ذلك الحي و لحياته و شهوته؛ لأنّ العالم إذا فعل شيئاً لا بدّ أن يكون مريداً له، إذا لم يكن ممنوعاً من الإرادة، على ما يتّاه فيما مضى.

ولهذا قيل: إنّ تقديم خلق الجماد^٤ على الحيوان قبيح؛ من حيث كان عبثاً.

و ذكر المرتضى رحمه الله في تدريسه أنه لا يمتنع أن يتدبّر بخلق الجماد، إذا علم أنه^٥ خلق بعد ذلك مكلفاً، و أخبره بأنّ الجماد خلق أولاً، كان ذلك لطفاً له، و لا يمكن أن يكون هذا الخبر صدقاً إلا بأن يكون خلق الجماد تقدّم^٦.

و أقوى ما يطعن على هذا أن يقال: إنّ وجه الحسن لا يجوز أن يتأخّر عن حال حدوث^٧

١. ب: إلا أن يكون.

٢. ب: - له.

٣. أ: ثلاثة الأوجه. ج: الثلاثة الأوجه. ق (ص ١٠٨): الوجوه الثلاثة.

٤. ب: - خلق حيّ و.

٥. أ، ب: + إذا علم أنه خلق.

٦. أ: + إذا.

٧. ق (ص ١٠٨). و يجوز أن يتدبّر الله تعالى بخلق الجماد، إذا علم أنه يخلق فيما بعد شيئاً مكلفاً يكون من لطفه اختياره خلق الجماد قبله.

٨. نسخة بدل أ: التكليف.

و الخبر عن خلق الجماد بعد خلقه الجماد متأخر، فلا يجوز أن يكون وجهاً في حسن خلق الجماد. وله أن يقول: إنه إذا علم من حاله أنه يخلق المكلف فيما بعد و يخبره بذلك فينتفع به، وقع في الحال خلق الجماد حسناً، كما يقول: إن وجه حسن التكليف علمه بأن المكلف متى فعل ما كلف به فُعل به الثواب المستحق، وإن كان فعل الثواب متأخراً.

[صفات الأفعال التي يتناولها التكليف]

و أما الأفعال التي يتناولها التكليف فلا بد أن يصح إيجادها للمكلف^١ على الوجه الذي كلفه؛ لأن ذلك تمكين، و لا يحسن التكليف إلا معه، و من شروطه تقوية دواعي المكلف بفعل اللطف و ما جرى مجراه ممّا لا ينافي التكليف؛ لأنه يجري مجرى...^٢.

و لا بد أن يكون الفعل الذي يتناوله التكليف ممّا يستحق به المدح و الثواب؛ لأن وجه^٣ حسن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب - على ما قدّمناه - لم يجز أن يتناول إلا ما يستحق به الثواب، و ما يستحق به الثواب على ضريين: واجب و ندب، و لا^٤ يخرج التكليف من أن يكون واجباً أو ندباً. و لا يتناول المباح؛ لأنه لا مدخل له في استحقاق المدح و الثواب.

فإن قيل: إذا كان الغرض بالتكليف التعريض للثواب هلاً اقتصر بالمكلف تكليف الندب؛ لأن استحقاق الثواب حاصل بفعله، و إن لم يفعل لم يستحق العقاب الذي^٥ في الإخلال بالواجب.

قيل: لا يخلو أن يكون السؤال عن المندوبات العقلية أو الشرعية. فإن كان عن العقلية فإن ذلك محال؛ لأنها لا تفكك من الواجبات؛ لأن كمال العقل يقتضي ذلك. و إن كان السؤال عن المندوبات الشرعية، قلنا^٦ ذلك غير جاز؛ لأنه إنما حسن تكليف الندب من حيث كانت النوافل مسهلة له^٧ و مقوية لدواعيه، فلا يصح أن يقتصر بالمكلف على تكليفها؛ لأنها تابعة لا مستقل

١. ق (ص ١١٢): من المكلف.

٢. بياض. ذ (ص ١١٢): و ذلك أيضاً يجري مجرى التمكين في الوجوب.

٣. أ، ب: بياض.

٤. ق (ص ١١٢): فلا.

٥. أ: + هو.

٦. ج: قلت.

٧. ب، ج: بياض. ق (ص ١١٣): للواجب.

بنفسها.

فإن قيل: هَلَا كان وجه حسن تكليف المندوبات الشرعية ما فيها من الثواب، دون أن تكون مسهلةً للواجبات، أو تكون لطفاً في المندوبات العقلية؟

قلنا: هذا بمعزل مما نحن فيه، ولا يليق هذا السؤال بهذا الموضوع، غير أننا نجيب عنه ليرتفع اللبس. وهو أن نقول: لو كان وجه حسن تكليفها ما فيها من الثواب لما كان لإيقاعها على وجه دون وجه و شرائط مخصوصة أولى من غيرها، ولما كان تكليف^١ فعل بذلك أولى من تكليف فعل آخر.

وليس لأحد أن يقول: إن ما عداها لم يكلف؛ لأن فيها مفسدة.

وذلك؛ أن الأمر لو كان على ما قال كانت هذه الأفعال واجبة؛ لأن ترك المفسدة واجب. فإذا بطل ذلك دلّ على ما نذهب إليه من الوجهين اللذين مضى ذكرهما.

وليس لأحد أن يقول: لا يلزمكم^٢ أن تكون تروكها واجبة؛ لأنه يجوز أن لا يفعل التروك و لا هذه؛ لجواز خلق الفاعل من الفعل و الترك.

وذلك؛ أنه لا خلاف بين الأمة أنه لو فعل تركاً للمندوبات هو فعَل ما ليس عليه الذم، فبطل ما قالوه.

[صفات المكلف]

فأما الكلام في صفات المكلف [فيتين]^٣ إذا بُيِّنَ من المكلف؛ لأن الكلام في صفة ذات فرغ على إثبات تلك الذات. فإذا...^٤ فالحي متاً، وإن عرف نفسه و لا يشكّ فيها، فذلك علم جملة، والخلاف^٥ في من الحي المدرك القادر العالم، على جهة التفصيل.

١. ب: بتكليف.

٢. ب: لا يلزم.

٣. ياض. و أبتناه بقرينة السياق.

٤. ياض.

٥. د (ص ١١٣) + واقع.

فعلى هذا لا يمكن أن يستدل^١... الفعّال هو هذه الجملة بما يعلم من كون أحوالها ضرورة^٢، ككونه قاصداً ومعتقداً، وأن العلم^٣ بالصفة فرع على الموصوف، فلا يكون العلم بالحي استدلالاً، مع أن صفاته معلومة ضرورة^٤؛ لأنّ للمخالف أن يقول: الواحد منا يعلم نفسه ضرورة، ولكن على الجملة، يصحّ بأن يعلم^٥ صفاته أيضاً ضرورة. وغير معتنع أن يعرف الأصل على طريق الجملة من يعرف الفرع^٦ على جهة التفصيل. ألا ترى أن من استدلّ على أن للأجسام محدثاً يعلم^٧ محدثها بطريق الجملة دون التفصيل، ثمّ استدلّ على كونه قادراً عالمياً، فيعلم صفاته على وجه التفصيل. على أن من قال الحيّ هو هذه الجملة لا يعلم بنية الحيّ التي متى انتقضت^٨ خرج عن كونه حياً ضرورة، وإنما يرجع فيه إلى الاستدلال، وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه^٩. فقد صار الأصل معلوماً جملة، والفرع معلوماً تفصيلاً. فلا بدّ من الكلام في أن...^{١٠} ما هو، ثمّ الكلام في صفاته. والمكلف هو الحيّ؛ لأنّ من ليس بحي لا يحسن تكليفه. ويسمى الحيّ ماناً انساناً وفي الملائكة والجنّ والبهائم بأسماء أخرى. والفلاسفة تقول^{١١} الحيّ الفعّال بأنّه نفس^{١٢}. وعلى ما اختاره رحمه الله الحيّ هذه الجملة المشاهدة، دون أبعاضها^{١٣}، وبها يتعلّق جميع الأحكام من الأمر والنهي والمدح والذم.

١. يابض. ذ (ص ١١٣): ولهذا ضعف الاستدلال على أن الحيّ مانّ.

٢. ذ (ص ١١٣): بأننا لا نعلم أحوالاً لنا كثيرة ضرورة.

٣. أ، ج: «وأنّ العلم» يابض.

٤. أ، ج: يابض.

٥. ذ (ص ١١٣): فصحّ أن.

٦. ج: «بأن يعلم» يابض.

٧. أ، ج: يابض.

٨. أ، ج: فعلهم.

٩. ذ (ص ١١٣): انتقضت.

١٠. أ، ج: يابض.

١١. يابض. ذ (ص ١١٣): الإنسان.

١٢. أ، ج: يابض.

١٣. ق (ص ١١٣): والفلاسفة تسميه نفساً.

١٤. أ، ج: يابض.

وفي الناس من قال: الحيّ هو^١ غير هذه الجملة، وهو ذات ليست بجوهر ولا عرض ولا حال في هذه الجملة، وهو المحكي عن معمر و بني نويخت^٢ و الشيخ^٣ أبي عبد الله. وقال ابن الراوندي و هشام^٤: هو جزء^٥ في القلب. وقال الأسواري^٦: هو ما في القلب من الروح. وقال النّظام^٧: هو الروح، و^٨ الحياة^٩ المداخلة لهذه^{١٠} الجملة. وقال ابن الأخشاد^{١١}: هو جسم رقيق مناسب في هذه الجملة.

و استدلل على ما اختاره^{١٢}: بأن الأحكام الراجعة إلى الحيّ كلّها نجدها تظهر في هذه الجملة، و

١. أ. ج: «الحيّ هو» يياض.

٢. هم بيت من الشيعة عرفوا بالكلام و تصلّوا فيه. و قد تعرض الشيخ المفيد إلى أقوالهم في كتابه أوائل المقالات، و كان أشهرهم إسماعيل بن علي النويختي و الحسن بن موسى النويختي.

٣. ق (ص ١١٣): و شيخنا.

٤. ق (ص ١١٤): + الفوطي. هو: هشام بن عمرو الشيباني الفوطي، من أهل البصرة، و من رجال الطبقة السادسة، و كانت له منزلة عند الخاصة و العامة، توفي سنة ٢٣٦ق. راجع عنه: تاريخ الإسلام، ج ١٦، ص ٤٤١-٤٤٢؛ طبقات المعتزلة، ص ٦١؛ مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٨؛ الفرق بين الفرق، ص ١٤٥-١٥٣؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٨٥-٨٧.

٥. ق (ص ١١٤): جوهر.

٦. هو: أبو علي عمرو بن قائد الأسواري التميمي، معتزلي قدري، من القراء القصاص، من أهل البصرة. أخذ عن عمرو بن عبيد، و له معه مناظرات. كان من أتباع أبي الهذيل العلاف، ثم انتقل إلى مذهب النّظام، و هو شيخ الأسوارية من المعتزلة، عدّ من الطبقة السابعة. قال ابن حجر: مات بعد المائتين يسير. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ٧٢؛ الفرق بين الفرق، ص ١١٤؛ الأعلام، ج ٥، ص ٨٣.

٧. هو: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، تلميذ أبو الهذيل العلاف، و ابن اخته. من أئمة المعتزلة، و هو شيخ النّظامية التي نسبت إليه. من أدكياء المعتزلة، و ذوي النّباهة فيهم. من أشهر تلاميذه الجاحظ، توفي ما بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣٦ق. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ٤٩؛ مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٧-٤٨٨؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٦٧-٧٣؛ الفرق بين الفرق، ص ١٣١-١٥٠؛ الأعلام، ج ١، ص ٤٣.

٨. ق (ص ١١٤)، ذ (ص ١١٤): + هو.

٩. أ. ج: يياض.

١٠. ق (ص ١١٤): المتداخلة بهذه.

١١. ق (ص ١١٤): ابن الإخشيد. هو: أبو بكر أحمد بن علي بن ينجور الإخشيد (ت ٣٣٦ هـ)، شيخ المعتزلة و صاحب التصانيف. كان ذا عتد و زهادة له تأليفات في الفقه و النحو و الكلام. و له من المصنفات: كتاب نقل القرآن، و كتاب الإجماع، و كتاب اختصار تفسير محمد بن جرير، و كتاب المعرفة في الأحوال، و غير ذلك. راجع عنه: الأعلام، ج ١، ص ١٧١؛ تاريخ الإسلام، ج ٢٤، ص ١٨٦؛ طبقات المعتزلة، ص ١٠٠؛ النية و الأمل، ص ٨٥.

١٢. أ. ج: «على ما اختاره» يياض.

منها: أَنَّ الإدراك يقع بها^١، والتألم والتلذذ تابع للإدراك،^٢ والفعل^٣ المبتدأ يظهر في أطرافها^٤، فلا بد من إسناد ذلك إلى ما له تعلق معقول بها^٥. وإذا^٦ أفسدنا جميع ما ادعى من وجوه التعلق لم يبق إلا [ما ادعينا].

ولا^٧ يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة غيرها^٨ أو^٩ خارجاً عنها؛ لأن ذلك يقتضي أنه يخترع ... هذه الجملة^{١٠} ويتبدلها؛ لأن القدرة - على هذا المذهب - قائمة بذلك الحي^{١١}، لا بهذه الجملة. وهذا ... نعلم ضرورة^{١٢} من^{١٣} أَنَّ أحدنا قد يتعذر عليه حمل^{١٤} بعض الأجسام بإحدى يديه أو يثقل، فإذا استعان^{١٥} باليد الأخرى تأتي المتعذر أو^{١٦} خف المتثقل^{١٧}؛ لأنه لا وجه^{١٨} لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول^{١٩} بالاختراع، وأن هذه الأبعاد^{٢٠} ليست محالاً للقدرة، وإنما

١. ج: «يقع بها» يياض. ب: «بها» يياض. أ: «يقع» يياض. ق (ص ١١٤): يقع بأعضائها. ذ (ص ١١٣): منها، لأن الإدراك يقع بأعضائها.

٢. ق (ص ١١٤): + ولو أنها هي الحية لما وقع الإدراك بأعضائها.

٣. ق (ص ١١٤): وأيضاً: فالفاعل.

٤. ق (ص ١١٤): + كحركة أيدينا وأرجلنا وغير ذلك.

٥. ق (ص ١١٤): إليها، وإلى ما له به تعلق معقول.

٦. أ، ب، ج: يياض.

٧. «ادعينا» و «لا» يياض. أثبتناه بقرينة السياق.

٨. ب: الفاعل غيرها، في هذه الجملة.

٩. ج: و.

١٠. ذ (ص ١١٥): يقتضي أن يخترع الأفعال في هذه الجملة. ق (ص ١١٤): لاقتضى أن يخترع الأفعال في هذه الجملة.

١١. ق (ص ١١٥): بذلك الغير.

١٢. ذ (ص ١١٥): يبطل بما نعلمه ضرورة من. ق: باطل بما يعلم ضرورة.

١٣. ب - حمل.

١٤. أ، ج: يياض.

١٥. ب: و.

١٦. ذ (ص ١١٥): المستقل.

١٧. ق (ص ١١٥): ولا وجه.

١٨. أ، ج: مع القول» يياض.

١٩. ذ (ص ١١٥): الأعضاء.

يصحّ ذلك على مذهب من أثبت في اليد اليمنى^١ من القدر ما لا يصحّ أن يفعل^٢ به إلا باستعمالها ومباشرتها، وأنّ القادر وإن كان قادراً بما في اليمين واليسار^٣، لا^٤ يصحّ^٥ أن يفعل بقدره^٦ مع استعمال إحدى اليدين.

و يمثل ذلك يعلم أنّه ليس بمعنى في القلب؛ لأنّ^٧ اليدين على هذا المذهب ليستا بمحلّين للقدر أصلاً؛ لأنّها تحلّ الجزء الذي في القلب.

و يبطل هذا المذهب أيضاً: أنّ الفاعل لو كان معنى في القلب لما صحّ ظهور الحركات في الأطراف؛ لأنّها إن كانت على جهة الاختراع فقد أفسدناه، وإن كانت على جهة التوليد فقد علمنا خلافه؛ لأنّ ذلك يقتضي الجذب من القلب والدفع، وقد علمنا أنّ اليد تتحرّك من غير أن تسرى إليها من القلب حركة.

و يمكن أن يعترض على هذا الوجه بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون بين القلب وبين اليد عروق باطنة تجذب^٨ و تتحرّك، فتحرّك بحركتها اليد^٩ وإن لم يظهر لنا، كما تتحرّك عروق النبض وإن لم نشاهدها.

و ممّا يبطل هذين المذهبين أنّنا نعلم أنّ المريض المدنف قد ينتهي به الحال إلى حدّ يتعذّر عليه تحريك يده أو رجله، مع احتمالها للحركة، فلو كان الفعّال^{١٠} يخترع الفعل لجاز أن يخترع بالقدرة^{١١} القائمة به في هذه الجارحة مع المرض.

١. أ. ج. - في اليد اليمنى، ياض.

٢. ذ (ص ١١٥): يعقل.

٣. أ. ياض.

٤. ج. - واليسار لا. ب. - لا.

٥. ب. فيصح.

٦. ذ (ص ١١٥): بقدر.

٧. ج. - القلب لأنّ. أ. - القلب لأنّ، ياض.

٨. كنا.

٩. ب. - اليد.

١٠. ذ (ص ١١٥): الإنسان.

١١. ذ (ص ١١٥): بقدره.

وإنما قلنا إنَّ العضو مع المرض يحتمل الحركة؛ أنه^١ يصحّ من غيره أن يحركها، فلو خرجت من الاحتمال لما صحّ ذلك، وإذا^٢ كان المرض ما نفى القُدْر القائمة به لم يتعدّر عليه الفعل بها لو لا ما قلناه، من أنَّ القُدْر في العضو تنتفي بالمرض.^٣

وليس لأحد أن يقول: القُدْر التي فيه قد انتفت؛ لأنه لو كان الأمر على ما قالوه لما صحّت منه الإرادات والاعتقادات في هذه الحال، وقد علمنا صحّتها منه.

وأيضاً: فإنَّ الواحد متاً يجد نفسه مريداً وكارهاً ومفكراً من ناحية قلبه، فلو لا أنَّ القلب أو ما جاوره وقاربه محلّ للإرادة والاعتقاد لما وجب ذلك.

وأيضاً: فلو كان الفعّال يفعل في هذه الجملة اختراعاً، لم يكن بعض الجمل^٤ بذلك أولى من بعضي، فكان^٥ يجب أن يصحّ أن يفعل في جميعها^٦.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ بين^٧ ذلك وبين بعض الجمل من الاختصاص والتعلّق ما ليس بينه وبين جميعها، فلاجل ذلك اختصّ، كما نقول في اختصاص العَرَض ببعض المحالّ دون بعض، حتّى لا يصحّ وجوده في غير المحلّ الذي وجد فيه. وكذلك ما كان به الحيّ زيداً^٨ من الأجزاء لا يجوز أن يضمّ إلى عمرو ولا حيّ آخر.

وذلك؛ أنّا لما قلنا إنَّ الأعراض تختصّ المحالّ أحلنا وجودها في غير المحلّ الذي وجدت فيه. وكذلك ما اختصّ به زيد من الأجزاء محال أن يوجد في حيّ آخر. وليس كذلك ما تقولون؛ لأنكم تقولون: إنَّ الجملة التي يفعل فيها ذلك القادر، لو زيد في أجزائها - على وجه السمن - أضعافها، لجاز أن يفعل في جميعها، فما الفرق بين أن يفعل فيها وهي متّصلة بهذه الجملة،

١. كذا. ولعلّ الصحيح: لأنه.

٢. ج: إن.

٣. ذ (ص ١١٦): فإذا كان المرض ما نفى قدر اليد على ما يقوله، فما الموجب لتعدّر ذلك؟

٤. ق (ص ١١٥): الجملة.

٥. ب، ق (ص ١١٥): وكان.

٦. ق (ص ١١٥): أن يفعل فيها كلّها.

٧. أ، ج: نيين.

٨. ذ (ص ١١٦): + بعينه.

و بين أن يفعل فيها و هي بائنة منها، بأن يكون شخصاً آخر؛ لأنّ هذه الأجزاء بأعيانها قد كان يصحّ أن يفعل فيها ذلك القادر بعينه.

ثمّ يقال لهم: إذا كان الفعل غير هذه الجملة، لم يخرج عن كونه حياً قادراً إذا وسّطت هذه الجملة، أو أبين رأسها،^١ و ليس لهذه الجملة تعلّق بذلك الحيّ.

و لا يلزمنا مثل ذلك إذا قلنا: إنّه إذا انقطع رأس الحيّ خرج من كونه حياً؛ لأنّا نقول: الحيّ الذي هو هذه الجملة تحتاج إلى بنية متى انتقصت^٢ خرج من كونه حياً، و كذلك إذا قلنا: عدم المحلّ يوجب عدم الحال، أشرنا إلى حكم معقول، و كذلك كلّ ما يتعلق ببعضه ببعض كحاجة العلم إلى الحياة و غير ذلك فلو جه معقول.

ثمّ لم يخرج^٣ بقطع وسطه و رأسه من كونه حياً، و لم يخرج بقطع يده و رجله؟ و ما الفرق بينهما؟

و أقوى ما قيل في هذا الموضع: أنّا لا نقطع على خروج الحيّ من كونه حياً قادراً عند قطع رأس هذه الجملة و لا قطع وسطه، و من نصر الأول يدّعي العلم الضروريّ بذلك.

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّ الفعل هذه الجملة أنّ الإدراك يقع بكلّ عضو من أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لما أدرك بها، كما لا يدرك بالشعر و الظفر. و إذا كان لا بدّ من حياة تحلّ الأعضاء فمحال أن يوجب حكم الحيّ لكلّ ما حلّته؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن تكون هذه الجملة أحياء كثيرين و لا تتصرف^٤ بإرادة واحدة، و يؤدّي إلى تجويز أن يقع بين أجزاء هذه الجملة اختلاف في المذاهب و تمناع في الأفعال؛ لأنّه كان يجري مجرى أحياء ضمّ بعضهم إلى بعض، و كلّ ذلك فاسد.

و لا يجوز أن توجب هذه الحياة حكماً لغير هذه الجملة؛ لأنّه لا اختصاص في ذلك، فليس واحد في ذلك أولى من بعض، و لا يصحّ أيضاً أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم

١. ق (ص ١١٦): يجب أن لا تبطل الجملة بقطع وسطها، و بقطع رأسها.

٢. ب: انتقصت.

٣. ب: يخرج.

٤. د (ص ١١٨): فكانت لا تتصرف.

لبعض آخر؛ لفقد الاختصاص أيضاً.

و إذا لم يصح كون الحي غير هذه الجملة، ولا بعضها، ولا كل جزء منها، ثبت ما نذهب إليه من أن الحي هذه الجملة بوجود الحياة في كل جزء منها.^١

و أيضاً: فقد علمنا أن اليد إذا شلت لم يمكن تحريكها كما كان يمكن قبل الشلل، فلو لا أن هذه الأعضاء من جملة الحي لما وجب ذلك؛ لأن الحي لو كان منفصلاً منها لما أثر فساد عضو منها في صحة الفعل فيها.^٢

و ليس لأحد أن يقول: إن اليد لم تحتل الحركة.

و ذلك؛ أنه لو كان كذلك لما صح من أحد تحريكها، و قد علمنا خلاف ذلك.^٣

فأما من قال إن الإنسان هو الروح، فلا يخلو أن يريد بالروح الحياة التي هي عَرَض، أو يريد به الهواء المتردد. فإن أراد الأول فذلك باطل؛ لأن الحياة يستحيل أن تكون حية قادرة، و إن أراد الهواء المتردد في مخارق هذه الجملة، فذلك أيضاً باطل، لأنه لا يصح أن تحل الحياة، و لا يدرك الألم و اللذة به و هو على صفته. و إن أراد غيرهما، فذلك غير معقول.

على أننا قد علمنا أن الإدراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في ظاهره موجودة، و الفعل يقع ابتداءً في الأطراف، فلو كان المحرك لها شيئاً مداخلها لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب و الدفع، و قد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

ثم لم تبطل الروح^٤ بقطع الوسط و الرأس، و لا تبطل بقطع اليد؟ فعلى مذهب النظام لا وجه لذلك يعقل.^٥

و كل ما أفسدنا به مذهب النظام يفسد به مذهب ابن الأخشاد، و أنه جسم رقيق مناسب في هذه الجملة؛ لأن المذهبيين يتقاربان، غير أن ابن الأخشاد احتس من قطع الرأس و الوسط، بأن قال: لا

١. ذ (ص ١١٨): من أن الحي بهذه الصفات الموجودة في أحد الأجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

٢. ذ (ص ١١٩): و لو كان الحي منفصلاً عنها لم يؤثر بغير صفاتها في فعلها فيها.

٣. ذ (ص ١١٩): و ليس يمكن القول بأنها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأن الله تعالى يحركها. و غير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة بها أيضاً يحركها، و لو لا احتمالها للحركة لم يحز ذلك.

٤. ب، ج: - الروح.

٥. ذ (ص ١١٩): و بعد، فما السبب الموجب لتلف هذا الروح المداخلة عند قطع الوسط و الرأس، و لم تلف عند قطع اليد أو الرجل.

يتقلّص ذلك الجسم عند ذلك، وإذا قطعت يده أو رجله تقلّص. غير أنّه يمكن أن يقال له: فلم لا يتقلّص عند قطع الرأس والوسط كما يتقلّص عند قطع الرجل؟ وما ذلك الأمر الذي أوجب الفرق بينهما؟

على أنّا نجد من يقطع يده ربما هلك وربما نجا، فلم يتقلّص تارة ولم يتقلّص أخرى؟ فإن قيل: كيف يكون الفعل هذه الجملة، وكون القادر قادراً يرجع إلى جملتها، ولا يرجع إلى كلّ جزء منها؟ ولو جاز أن يكون كذلك لجاز أن يتحرك جميعها، وإن لم يتحرك كلّ جزء منها، وذلك فاسد. وقالوا أيضاً: كيف يجوز أن يضم ما ليس بحيّ إلى ما ليس بحيّ فيصير حيّاً؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يضم ما ليس بأسود إلى ما ليس بأسود، فيصير أسود.

قيل: كلّ أمر لا يعلم ضرورة فسادُه وصحّته، ويكون المرجع فيه إلى دليل، لا ينبغي أن يتعجب منه، بل ينبغي أن يبحث عن دليله، فإن كان على صحّته دليل فممثّل، وإن لم يكن عليه دليل حكّم بطلانه.

فإذا ثبت ذلك فرجوع الصفة الواحدة إلى جملة الأجزاء من الجائز، فإذا دلّ عليه الدليل وجب إثباته. وذلك في الجواز كرجوع الصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة، وقد دللنا على أنّ الجملة هي الحيّة، دون أعضائها؛ لأنّ الأحكام كلّها ترجع إلى الجملة، دون أجزائها، من مدح وذمّ وغير ذلك، ومعلوم للإنسان ضرورة أنّه مدرك واحد ومريد واحد، فإذا اعتبرنا فوجدنا الحيّ ممثلاً في معنى يكون به حيّاً، وعلّمنا أنّ الحياة لا توجب له هذا الحكم إلّا مع غاية الاختصاص به، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحلّ حيّاً، فلم يبق في تعلّق الحياة بالجملة وإيجابها الحال إلّا ما قدّمناه، من حلولها في بعضها وإيجاب الصفة لجميعها. ولما وجدنا الحيّ يخرج على وتيرة واحدة عن كونه حيّاً عند نقض^١ بنيته، علّمنا أنّ الحيّ بحاجة يحتاج إلى بنية، وإن لم نعلم تفصيل ذلك.

وليس يمتنع أن ينضمّ ما ليس بذی صفة إلى ما ليس بذی صفة، فتحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد منهما. ألا ترى أنّه ينضمّ ما ليس بمحكم ولا دالّ على كون فاعله عالماً إلى ما ليس

كذلك أيضاً، فيصير محكماً ودالاً على كونه عالماً، وكذلك ينضم ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة، إلى ما ليس بخارق للعادة فيصير خارقاً للعادة، وكذلك ينضم ما ليس بجسم إلى ما ليس بجسم فيصير جسماً، وينضم المحل الذي ليس بمتحرك قبل وجود الحركة، فتوجد فيه الحركة، وهي أيضاً غير متحركة، فيصير متحركاً.^١

وأما إذا قلنا إن الجسم متحرك، فقد دخل تحت ذلك أن كل جزء منه متحرك، ولا يجوز أن نقول: إن أجزائه غير متحركة؛ لأنه ينقض الأول.

وكذلك إذا قلنا: هذا ليس بأسود، معناه أنه ليس فيه سواد، فإذا أضفناه إلى ما ليس بأسود أفاداً أيضاً مثل ذلك، فلو قلنا بعد ذلك: إن عند الاجتماع يصير أسود أفدنا أن فيه سواداً، فيكون نقضاً؛ لأنه ليس فيه سواد، وذلك بين الفساد.

[صفات المكلف]

فأما الصفات التي يجب أن يكون عليها المكلف، فأشياء: أولها: أنه لا بد أن يكون قادراً؛ لأنه إن لم يكن قادراً لم يكن متمكناً من الفعل، وذلك تكليف ما لا يطاق، وقد بينا قبحه.

وثانيها: أنه لا بد أن يكون عالماً أو متمكناً من العلم به؛ لأن في جملة ما كلفه أن يوقعه محكماً، وذلك لا يقع إلا بمن هو عالم، ولأنه إنما يستحق الثواب بفعل ما كلف، إذا فعله للوجه الذي كلفه من كونه واجباً أو ندباً، وذلك لا يصح إلا بمن هو عالم. وكذلك إنما يستحق الثواب على ترك القبيح إذا تركه لوجه القبح، وذلك لا يصح بمن ليس بعالم...^٢ لأنه إن لم يكن عالماً لم يعلم أنه قد أدى ما وجب عليه مع بذل جهده وطاقته، ولا^٣ يجوز أن يكون مفزطاً.

وإنما قلنا: أو متمكناً من العلم به؛ لأنه إذا كلف أمراً^٤ ونصبت له دلالة على العلم به، كان ذلك صحيحاً. ولأجل هذا نقول: الكفار مكلفون للشرائع^٥؛ لأنهم متمكنون من العلم بها.

١. ذ (ص ١٢١). والمحل ليس بمتحرك قبل وجود الحركة، فإذا وجدت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرك صار متحركاً.

٢. أ. ج: بياض. ب: - و.

٣. أ. ج: بياض.

٤. ب: إذا كلف به أمراً.

٥. ق (ص ١١٧): بالشرائع.

ولما كانت علومه لا يصح حصولها إلا مع كمال العقل، وجب إكمال عقله، والعقل هو مجموع علومٍ إذا حصلت كان الإنسان كامل العقل، وهذه العلوم لا يمكن حصرها بالعدد، لكنّها محصورةٌ بالصفة؛ لأنَّ الغرض في العقل ليس براجع إليه، وإنما يحتاج إليه من حيث كان صلةً إلى تحصيل العلوم الاستدلالية، ووقوع الأفعال على الوجوه التي تناولها التكليف، فيجب أن يحصل للمكلف من العلوم ما يتمكّن بها من هذين الوجهين. وللعلوم تعلّق بعضها ببعض، وليس ذلك لغيرها من المعاني، فلأجل ذلك وجب حصول كل ما لا تسلم هذه العلوم إلا معه.

والعلوم المستعاة عقلاً تنقسم^١ ثلاثة أقسام، أولها: العلم بأصول الأدلة، وثانيها: ما لا يتم العلم بهذه الأصول إلا معه، وثالثها: ما لا يتم الغرض المطلوب إلا معه^٢.

فمثال الأول: العلم بأحوال الأجسام التي تتغيّر عليها، من حركة وسكون وبعُد وقُرب، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والإثبات المتقابلين، والعلم بأحوال الفاعلين وتعلّق الأفعال بهذه الأحوال. وليس يصح العلم بذلك إلا ممّن هو عالم بالمدركات، أو ممّن يجب أن يعلمها إذا أدركها، وممّن إذا مارس الصنائع علمها.

والعلم بالعادات من أصول الأدلة الشرعية، فلا بدّ منه، وهذا هو نظير القسم الثاني^٣، وقد ألحق بذلك - على مذهب قوم - العلم بمخبر الأخبار على خلاف فيه.

وأما مثال القسم الثالث: فهو العلم بجهاث المدح والذمّ، والخوف وطرق المضارّ، حتّى يصحّ خوفه من إهمال النظر، فيجب عليه النظر والتوصّل به إلى العلم.

والذي يدلّ على أنّ ما يتناه هو العقل، هو^٤ أن عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الإنسان عاقلاً، ومتى لم يتكامل لم يكن عاقلاً، وإن وجد على كلّ أمر سواها، فدلّ على أنّها هي العقل، فلو كان العقل غيرها لجاز حصول العقل من دونها، أو حصولها من دون العقل، وقد علمنا بطلان ذلك.

١. ق (ص ١١٧): + إلى.

٢. ذ (ص ١٢٢): إلا به.

٣. ذ (ص ١٢٢): وهذا هو مثال القسم الثاني.

٤. ذ (ص ١٢٢): والذي يدلّ على ما يتناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين.

و إنما سميت عقلاً؛ لأمرين، أحدهما: من حيث تمنع و تعقل عما تدعوا النفس إليه، من القبايح التي تشتهيها النفس، فشبهت بعقل الناقة. و الثاني: أنَّ مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم الاستدلالية، فكانها عاقلة لها.

و لأجل ما قلناه لا يوصف تعالى بأنه عاقل، و إن كان عالماً بجميع المعلومات. و يجب أن يكون المكلف متمكناً من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي يتعلّق بها تكليفه؛ لأنّ فقد الآلة كفقْد القدرة في قبح التكليف، و لأنّ الفعل يتعدّر مع فقدها، كتعدّره مع فقد القدرة.

و الآلات على ضربين، أحدهما لا يقدر على تحصيلها غيره تعالى، كاليد و الرجل، فلا بدّ أن يخلقها^١ في وقت الحاجة إليه. و الضرب الثاني يتمكّن المكلف من تحصيلها لنفسه، كالقلم في الكتابة و القوس في الرمي، فالتمكين من تحصيلها له و إيجاب تحصيلها يقوم مقام خلقها له. و كلّ فعل لا يصحّ أن يقع على وجهٍ دون وجهٍ إلّا بالإرادة فلا بدّ أن يكون متمكناً من الإرادة، إذا كلف إيقاعه على ذلك الوجه، و ذلك مثل العبادات و قضاء الديون و غير ذلك. و كلّ فعل يقع على وجهٍ، و إن لم يكن مريداً له، جاز أن يكلف، و إن منع من الإرادة، و ذلك كردّ الوديعة و ردّ عين المغصوب.

و يجب أن يكون المكلف مشتهياً و نافراً و ملتزماً؛^٢ لأنّ الغرض بالتكليف إذا كان التعريض للثواب و لا يصحّ استحقاق الثواب إلّا على ما تلحق المكلف فيه مشقّة، و لا يصحّ^٣ ذلك إلّا بأن يكون نافرط الطبع^٤ عنه و مشتهياً لما كلف الامتناع منه. و لهذا نقول: لا بدّ من مشقّة على المكلف في فعل ما كلفه أو في سببه أو فيما يتّصل به. و لذلك أمثلة لا فائدة في التطويل بذكرها.

و يجب أيضاً أن يكون مخلّياً بينه و بين ما كلفه، و الموانع عنه مرتفعة؛ لأنّ مع المنع يتعدّر

١. ق (ص ١١٨): + له.

٢. ذ (ص ١٢٣): و منّا يجب أن يكون المكلف عليه صحّة كونه مشتهياً و نافرماً و ألماً و ملتزماً.

٣. ق (ص ١١٨): فلا يصحّ.

٤. ق (ص ١١٨): نافرماً بالطبع.

الفعل، كعذره مع فقد القدرة.

ولا فرق بين أن يكون المنع من جهته تعالى أو من جهة غيره في أن التكليف يقبح. اللهم إلا أن يكون المكلف قادراً على إزالة ذلك المنع عن نفسه، فيحسن حينئذ تكليفه إزالة المنع وإيقاع الفعل بعده.

ولا يحسن منه تعالى أن يكلف بشرط زوال المنع؛ لأن ذلك إنما يحسن ممن لا يعلم العواقب، كالأولاد مثلاً، فشرط ما يخرج تكليفه من القبح^١ إلى الحسن. ولو جاز ذلك لجاز أن يكلف من يعلم أنه يعجز بشرط زوال العجز، أو يكلف من يعلم أنه يموت بشرط أن لا يموت، وذلك فاسد.

فإن قيل: أليس عندكم أن تكليف المعدم الذي لم يخلق - بشرط أن يوجد - صحيح؟ فهلاً جاز مثله في جميع ذلك؟

قيل: إنما كلف الله تعالى من جملة من لم يخلقه من علم من حاله أنه يخلقه ويزيح عنه في جميع شرائط التكليف، ومن لم يعلمه كذلك لم يكلفه بحال، لا بشرط ولا بغير شرط، فبان الفرق بينهما.

و يجب أيضاً أن يكون الإلجاء زائلاً عنه فيما كلفه؛ لأن الغرض بالتكليف التعريض للثواب، وما لا يثبت معه استحقاق المدح لا يثبت معه أيضاً استحقاق الثواب، والإلجاء لا يثبت معه استحقاق المدح بحال. ألا ترى أن الإنسان لا يستحق المدح على أنه لا يقتل نفسه ولا أولاده ولا يهلك متاعه، وذلك لأنه ملجأ إلى أن لا يفعل ذلك مع زوال الشبهة؛ لأنه إن دخلت عليه شبهة فاعتقده حسناً، جاز أن يفعل ذلك كما تفعله جماعة من الهند، من تحريقهم نفوسهم لما اعتقدوا في ذلك التقرب إلى الله والتعريض لثوابه.

والعلة في أن الملجأ لا يستحق مدحاً أن من شأن ما يستحق به المدح أن يفعل لوجه حسنه، و الملجأ يفعل خوفاً ودفعاً للمضرة.

و الإلجاء يكون بشيئين، أحدهما: أن يخلق فيه تعالى العلم الضروري بأنه متى رام فعلاً من

الأفعال حال بينه وبينه، فيصير ملجئاً إلى أن لا يفعل، ونظيره في الشاهد من يظنّ بأمارات قوّة أنّه متى رام قتل بعض الملوك منع منه؛ فإنّه لا يدعوه الداعي إلى التعريض لذلك.

وبهذا الوجه يكون أهل الآخرة ملجئين إلى ترك القبائح؛ لأنّه تعالى يخلق فيهم العلم الضروريّ بأنّهم متى راموا القبيح حيلّ بينهم وبينه.

والقسم الثاني من الإلجاء يكون بالمنافع الكثيرة الخالصة والمضارّ الشديدة، كمن أشرف على الجحّة والنار، وهو عالم بهما^١، فهو ملجأ إلى دخول الجحّة مع تخلّيته من ذلك. وكذلك من شاهد سبعا^٢ أو ناراً أو حائطاً واقعا؛ فإنّه ملجأ إلى الهرب من جميع ذلك.

والقسم الأول لا يجوز أن يخرج عن كونه إلجاء بحال، والثاني يصحّ تغيّره، بأن يعتقد أن له في الوقوف في هذه المواضع منفعة توفى على مضرّته، [ف]جاز أن يقف ويختار تلك المضرة. وقد يكون مع حصول الإلجاء في بعض المواضع الاختيار ثابتاً فيما لم يتناوله الإلجاء؛ لأنّ من ألجئ إلى الهرب من السبع هو مخير في أيّ طريق شاء سلك، إذا كان مخيراً فيها.

وليس من شرط^٣ المكلف أن يعلم أنّه مكلف؛ لأنّه إن أريد بذلك أن يعلم أنّ مكلفاً كلفه، فهذا لا اعتبار به؛ لأنّ المكلف قد يعلم وجوب الفعل عليه ويتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب، وإن لم يعلم أنّ له مكلفاً، فلا حاجة به إلى هذا العلم. وإن أريد بذلك العلم بوجوب الفعل عليه، أو التمكّن من العلم به، وإن لم يكن مضافاً إلى موجب ومكلف، فلا بدّ من ذلك. وليس من شرط المكلف أن يعلم قبل الفعل أنّه مكلف بالفعل لا محالة، وأنّه أوجب عليه قطعاً؛ لأنّه لو كان ذلك شرطاً لكان المكلف يقطع على بقائه إلى وقت الفعل، وذلك يقتضي إغراؤه بالقبيح في هذا الوقت.

وأيضاً: فلا مكلف إلّا وهو يجوز احترامه في الثاني، وكيف يكون مع ذلك قاطعاً على بقائه؟ فإن قيل: أليس الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ومن يجري مجراهم في كونهم معصومين قد يقطعون على بقائهم دهرأ طويلاً، ولا يكونون مغرّين؟

١. ب، ج: حل.

٢. ذ (ص ١٢٥). و علم ما فيها من المنافع.

٣. ذ (ص ١٢٥). شروط.

قيل: الإغراء لا يصح في المعصوم الموثوق بأنه لا يرتكب شيئاً من القبائح.
وليس لأحد أن يقول: إذا كان المكلف لا يقطع على أنه مكلف ولا مخاطب بالصلاة إلا بعد
أن يفعل الصلاة، وقبل ذلك بتجوز^١ الاخترام يجوز^٢ أن لا تكون عليه واجبة، فكيف يلزمه فعل
الصلاة مع تضييق^٣ الوقت وإيقاعها على وجه الوجوب؟
وذلك؛ أن هذا المكلف وإن جاز على نفسه الاخترام، فهو يعلم على الجملة أنه لا يبقى - و
هو على صفة المكلف - إلا و تلزمه الصلاة، فيلزمه^٤ التحرز من الإخلال بالواجب لئلا يستحق الذم،
وإنما يحصل التحرز بفعل الصلاة، فلأجل ذلك وجب عليه فعلها.

١. ق (ص ١٢١): بتجوز.

٢. ذ (ص ١٢٦): وقبل ذلك يجوز الاخترام، ويجوز.

٣. أ، ب: تضييق.

٤. ج: فيلزم.

فصل: في حسن تكليف من علم الله أنه يكفر

المخالف في هذه المسألة طائفتان، إحداهما تقول: إن تكليف من علم الله أنه لا يؤمن مستحيل؛ لأنّ التكليف هو الإرادة على بعض الوجوه، وما علم أنه لا يكون لا يصحّ أن يراد، كما أنّ من عِلِمَ من حاله أنه لا يحدث محال أن يحدث.

وأخرى تقول: إنّ ذلك صحيح، لكنّه لا يحسن، وهو قبيح وإن اختلفوا في وجه قبحه، على ما سيبيّنه.

وعندنا إنّ ذلك صحيح وهو حسن، ولا وجه للقيح في ذلك.

[الدليل الأول]

والدليل على ذلك: أنّا قد بيّنا أنّ التكليف هو إرادة الشيء من الغير على وجه يشقّ مع ضرب من الرتبة، والإرادة تتعلّق بما يصحّ حدوثه في نفسه، سواء علم أنه يحدث، أو علم أنه لا يحدث. وإذا كان «ما المعلوم» أنه لا يكون لا يخرج من صحّة حدوثه في نفسه، وجب صحّة إرادته.

ولو كان العلم بأنّه لا يحدث يحيل تعلّق الإرادة به لأحاله الظنّ كذلك، ونحن نعلم أنه قد يريد الواحد ممّا من الكفّار الإيمان، وإن غلب في ظنّه أنّهم لا يؤمنون بضرب من الأمارات، وقد يريد من الغير تناول طعامه وقد قدّمه له، مع غلبة ظنّه أنه لا يتأوله لسوء خلقه ولجأجه.

وإذا صحّ ذلك مع الظنّ، صحّ مع العلم أيضاً؛ لأنّ المصحّح لكون الشيء مراداً يتساوى فيه العلم والظنّ بصحّة حدوثه.

وكذلك يحيل كونه مراداً إذا علم أنه يستحيل حدوثه، أو ظنّ ذلك واعتقده وإن كان ممّا يصحّ حدوثه في نفسه. ألا ترى أنّ العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك والظنّ له في

إحالة تعلق الإرادة، فلو كان العلم بأنه لا يقع مُحِيلاً لإرادته لساواه في ذلك الظن.^١ والذي يبين ذلك أيضاً أَنَّ أحدنا يريد من غيره الفعل، ثُمَّ يَنكشِفُ له أَنَّهُ ما وقع، ولا يفرق هذا المرید بين حاله هذه وبين حاله لو^٢ أراد ما وقع، كما لا يفرق بين حالتي كونه معتقداً لما يقع ولما لا يقع. وكان يجب على هذا المذهب أن يفرق؛ لأنَّه في إحدى الحالتين متمنٌّ عندهم، وفي الأخرى مرید.

ولست الإرادة في هذا الباب كالعلم؛ لأنَّ العلم يتناول الشيء على ما هو به، فلاجل ذلك لم يصحَّ أن يتعلَّق بحدوث ما لا يحدث؛ لأنَّه يكون جهلاً. والإرادة وإن تناولت حدوث الأمر فليست متعلِّقة به على ما هو به، فجرت مجرى الاعتقاد في تعلُّقه بالشيء على ما هو به، ولا على ما هو به^٣، و جرت أيضاً مجرى القدرة في تعلُّقها بما هو المعلوم أَنَّهُ لا يحدث إذا كان^٤ يصحَّ حدوثه.

[الدليل الثاني]

و أيضاً: فقد علمنا ضرورةً أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان يريد من أبي لهب الإيمان مع إعلام الله تعالى له أَنَّهُ لا يؤمن، فلو كان ذلك محالاً لما أَراده.

و أما الكلام على من قال إِنَّ ذلك يصحَّ لكنَّه لا يحسن، فهو ما تقدَّم ذكره، من أَنَّ التعريض للشيء في حكم إيصاله؛ فَإِنَّ كُلَّ من حسن منه التوصل إلى أمر من الأمور يحسن من غيره تعريضه له إذا انتفت عنه وجوه القبح، وعكس ذلك أَنَّ كُلَّ شيء قبح من الواحد ممَّا التعرُّض له قبح من غيره تعريضه له. ونحن نعلم أَنَّ الواحد ممَّا يحسن منه التعرُّض للتوابع والتوصل إليه بفعل ما يستحقُّ به ذلك، فيجب أن يحسن منه تعالى تعريضه له. وإذا حسن ممَّا أن نتعرَّض لمنافع منقطعة من أرباح التجارات بتكلف المشاقِّ والأسفار، و حسن من غيرنا أن يعرضنا لها، فالأولى أن

١. ذ (ص ١٢٧): لأنَّ المصحَّح لكون الشيء مراداً يساوي فيه العلم بصحة حدوثه الاعتقاد والظن، وكذلك المحيل لكونه مراداً يساوي فيه هذه الأمور، لأنَّ العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك والظن في إحالة تعلق الإرادة، فلو كان العلم بأنه لا يقع مُحِيلاً لإرادته لساواه في ذلك الظن.

٢. ج: إذا.

٣. ذ (ص ١٢٨): وعلى ما ليس به.

٤. ذ (ص ١٢٨): + ممَّا.

يحسن التعرّض للمنافع الدائمة والتعريض لها.

و الكافر إنّما استصّر في ذلك^١ بفعل نفسه و سوء اختياره؛ لأنّه أقدم على فعل ما يستحقّ به العقاب، و قد نهاه الله و حدّره و توعّده عليه و رعبه في خلافه، فهو الذي أضّر بنفسه، دون مكلفه تعالى، بل مكلفه نفّعه بغاية النفع؛ من حيث عرضة لمنافع لا ينال إلّا بفعل ما كلفه، و حتّاه على ذلك و رعبه، و حدّره من خلافه.

[الدليل الثالث]

و ممّا يدلّ أيضاً على حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر و يموت على كفره، أنّه لو لم يحسن ذلك لوجب أن يكون للمكلف طريق إلى العلم بقبح ذلك، و لو علم قبحه لوجب أن يكون قاطعاً على أنّه لا يخرج من دار الدنيا إلّا و هو مستحقّ للثواب، و لا يتمّ ذلك إلّا بأمرين، أحدهما أن يعلم أنّه متى رام القبيح منع منه، و ذلك ينافي التكليف، أو يعلم أنّه سيتوب في المستقبل، و ذلك يؤدّي إلى الإغراء، و كلاهما فاسدان. فإذن يجب أن يكون ممّن يجوز الخروج من الدنيا و هو مستحقّ للعقاب، و هو ما أردناه.

[الدليل الرابع]

و ممّا يدلّ أيضاً على حسن ذلك أنّه قد ثبت حسن تكليف من علم الله أنّه يؤمن، و قد فعل الله تعالى بالكافر كلّ ما فعله بالمؤمن، من الإقدار و خلق الشهوة و النفار و نصب الأدلّة^٢ و خلق العلم و التمكين منه و غير ذلك من الشرائط التي تقدّم ذكرها، فينبغي أن يكون تكليفهما جميعاً حسناً أو قبيحاً، فإذا حكمنا بحسن تكليف من علم الله^٣ أنّه يؤمن، وجب مثل ذلك في تكليف من علم الله أنّه يكفر. فأما من منع من حسن التكليف أصلاً، فلا يكلم في هذه المسألة، و يكرّر عليه ما تقدّم من الكلام في حسن التكليف.

و الفرق بين التكليفين لا يرجع إلى اختيار الله تعالى، بل يرجع إلى اختيار المؤمن الإيمان

١. ب: - في ذلك.

٢. ب: - و نصب الأدلّة.

٣. أ: - الله.

فانتفع، واختار الكافر الكفر فاستضر.

فإن قيل: قد ادعيت انتفاء وجوه القبح عن هذا التكليف، فدلوا عليه.

قلنا: لا يخلوا قبح هذا التكليف - لو كان قبيحاً - من أن يكون وجه قبحه علمه تعالى بأنه لا يؤمن، أو فقد علمه بأنه يؤمن، أو كونه عبثاً، أو أنه إضرار به؛ من حيث أدى إلى ضرره، أو من حيث كان مفسدَةً؛ لحصول الفساد عنده، و لولاه لما حصل، أو من حيث كان سوء نظراً؛ من حيث إنَّ العبد لو خيّر وأحسن الاختيار لنفسه لم يحسن أن يختاره. فإذا بيّنا فساد ذلك جميعاً ثبت أنه حسن.

ولا يجوز أن يكون قبح ذلك من حيث علم أنه لا يؤمن؛ لأنه لو كان كذلك لم يخل من أن يكون ذلك معلوماً ضرورةً، أو بالاستدلال. ولو كان معلوماً ضرورةً لتساوى العقلاء فيه؛ لأنَّ الضرورات التي هي من كمال العقل لا اختصاص فيها، كالعلم بقبح الظلم وقبح الكذب العاري من نفعٍ ودفع ضررٍ على سبيل الجملة، وغير ذلك، وقد علمنا أنَّ هذا العلم ليس كذلك؛ لوجود الخلاف. ولا فرق بين من ادعى العلم بقبحه ضرورةً مع وجود الخلاف، وبين من ادعى العلم بحسنه ضرورةً مع وجود الخلاف فيه.

وإن كان العلم بذلك مدلولاً عليه فلا بدَّ له من أصل في الشاهد يردُّ إليه، كما وجب ذلك في نظائره، مثل العلم بأنَّ الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضررٍ قبيحٌ مردود إلى العلم بقبح الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضررٍ، وهذا ليس بحاصل في التكليف؛ لأنه لا طريق لنا إلى أن نعلم أنَّ المكلف يعصي أو يطيع.

وأيضاً: فكلُّ ما طريق حسنه أو قبحه المنافع أو المضار، قام الظنُّ فيه مقام العلم، كالتجارات و طلب العلوم ومداواة الأجسام، وغير ذلك من أنواع التصرف، وقد علمنا حسن إرشاد الضالِّ عن الحقِّ إلى الرجوع إليه مع غلبة الظنِّ أنه لا يقبل، وكذلك يحسن تقديم الطعام إلى الجائع مع الظنِّ أنه لا يأكل، وإدلاء الحبل إلى من يغلب في الظنِّ أنه لا يتمسك به من الغرقى.

ولو علمنا جميع ذلك - بدلاً من الظنِّ - لما اختلف الحسن فيه، كما لا يختلف حسن جميع ما

ذكرناه من الأرباح و طلب العلوم و غير ذلك، من مساواة^١ الظن للعلم في جميع ذلك.

و إذا ثبت ذلك، و كان التكليف ممّا إذا حسن كان وجه حسنه المنافع و متى قبح فلاجل المضار، و جب أن يقوم الظنّ فيه مقام العلم، و قد يتّنا حسنه في الشاهد مع غلبة الظنّ، فوجب مثل ذلك مع العلم.

فإن قيل: جميع ما ذكرتموه من الضالّ عن الحقّ، أو الجائع الذي قدّم إليه الطعام، أو الغريق الذي أدلى إليه الجبل، إنّما هم في مضرة حاصلّة، و إنّما عرضناهم لزوالها، فإذا لم يفعلوا كانوا على ما هم عليه و لم يزدادوا بذلك ضرراً، و ليس كذلك التكليف؛ لأنّه يحصل عنده ضرر لم يكن حاصلًا، و لولاه لم يحصل.

قلنا: كلّ من عرضناه لنفع، من الضالّ عن الحقّ، أو المحتاج إلى الطعام، أو الحاصل في لُجّة، متى لم يقبل فإنّه يستحقّ ضرراً لم يكن مستحقاً له؛ لأنّه إذا قوّت نفسه الخلاص ممّا هو فيه استحقّ الذمّ من العقلاء و العقاب من الله تعالى، و لو لا ذلك ما كان يستحقّه، فإن الفرق بين الأمرين.

و ليس لأحد أن يقول: لو حسن ذلك لحسن من الوالد أن يعرض ولده لسفري يريح فيه، مع غلبة ظنه أنّه يغرق، أو يقتل في طريقه، و يؤخذ المال منه.

و ذلك أنّ منافع الولد و مضارّه عائدة إلى الوالد، فإذا عرضّه للمنافع فلا بدّ أن ينتفع هو بها أيضاً و يسرّ بها، فإذا علم أو ظنّ أنّه يقتل أو يغرق و يتلف ماله لم يجز أن يختاره؛ لأنّه ضرر محض يتعجّله، و التكليف بخلاف^٢ ذلك؛ لأنّه خالص لنفع المكلف، و لا نفع فيه لله تعالى، و لا استضرار بشيء من أحوال المكلف، فإن الفرق بينهما.

فإن فرضنا في الشاهد من يعرض غيره لنفع يغلب في ظنه أنّه لا يصل إليه، و لا يتعدّى إليه من ذلك ضرر، أجزنا ذلك^٣ مثل الغائب سواء، غير أنّ هذا لا نظير له في الشاهد.

فأمّا من قال: إنّ وجه قبحه فقد علمه بأنّه يؤمن، فذلك باطل؛ لأنّه لو كان صحيحاً لأدّى إلى قبح الأمر و النهي في الشاهد؛ لأنّ أحدنا لا يعلم أنّ غيره يطيع فيما يأمره، و لا طريق له إلى العلم

١. كذا.

٢. ب: خلاف.

٣. ب: - ذلك.

به، فكان^١ يجب قبح كل أمر في الشاهد، وذلك فاسد.

[ردّ من قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر عبثاً]

و أمّا من قال إنّ عبث، فقلوبه باطل؛ لأنّ العبث هو ما لا غرض فيه، أو ما لا غرض مثله فيه، وفي التكليف غرض عظيم، وهو التعريض للثواب الذي لا ينال إلا به، فكيف يكون عبثاً؟ فإن قيل: أليس من زرع سبخة - مع ظنه القويّ بأنّها لا تجدي - يوصف بأنّه عبث، ولا ينفعه قوله: إنّ غرضي التعريض^٢ للارتفاع بالزرع، فهلّا كان التكليف مثله؟

قلنا: زارع السبخة فعلة قبيح، وإن لم يكن عبثاً، وإنّما قبح من حيث كان متلفاً لماله ومُضراً بنفسه ومتعجلاً الغمّ بذلك. ألا ترى أنّه لو حصل له بازاء ما يتلف من بذره المنافع السنيّة لحسن منه ذلك، وإن علم أو ظنّ في الأرض أنّها لا تثبت؟ فعلم أنّ وجه القبح هو المضارّ الواصل إليه، دون ظنه أنّها لا تثبت. ولو كان قبحه للعبث لخرج بأدنى غرض من العبث، وكان يحسن منه أن يزرع السبخ إذا سرّ بذلك بعض أصدقائه أو ضحك منه.

فإن قيل: نفرض في من بذر في أرض السبخة بذراً لا ينفع به ولا يستضرّ بفوته، مثل بذر بعض الحشائش التي لا ثمر لها، مع قدرته أن يبذر ذلك في أرض غير سبخة، ومع ذلك يقبّحه العقلاء، وإن لم يكن فيه ضرر - على ما قلتموه - فيما له ثمر، أو له فيه نفع.

قيل: متى فرض الأمر على هذا كان جائزاً، ولا يكون قبيحاً. وقد ألزم البغداديون - في تقييهم تكليف من علم الله أنّه لا يؤمن إذا لم يكن فيه لطف للغير، وحسنه إذا كان فيه لطف - أن يكلف الله تعالى الخلق بأجمعهم وإن علم أنهم يكفرون، إذا علم أنّه يطبع واحدٌ ولو في طاعة واحدة؛ فإنّ فيهم من منع من ذلك والصحيح على مذهبهم أنّ ذلك جائز؛ لأنّه خارج عن حدّ العبث.

[ردّ من قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر إضرار وقبيح]

فأمّا من قال إنّ قبيح لأنّه إضرار، فإنّه لا نسلم أنّه إضرار، بل هو غاية النفع والإحسان، على ما يتّناه، وليس التكليف هو المؤدّي إلى ضرر، بل المؤدّي إلى الضرر هو سوء اختياره للكفر و

١. ج: و كان.

٢. د: (ص ١٣٢). التعريض.

المعاصي، وقد نهاه الله تعالى فزجره ورعّبه فيما يستحقّ به الثواب، وإذا خالف أتى من قبل نفسه. وكيف يكون التكليف المتقدّم لاستحقاق الثواب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب؛ والعقاب متأخر؟ وجه قبح الأفعال لا بدّ من أن يكون مقارناً لها، ولا يجوز أن يتأخّر عنهما.

ولو كان ما يستحقّه من الضرر بمعصيته وجهاً لقبح التكليف، لوجب إذا جُوز ذلك المكلفُ والآمر- وإن لم يعلمه ولا ظنّه- أن يكون أمره قبيحاً لتجويزه وجه القبح؛ لأنّ تجويز وجه القبح كتوبته في قبح الإقدام عليه. فعلى هذا كان يجب قبح تقديم الطعام إلى الجائع وإرشاد الضالّ عن الدين إليه؛ لتجويز أن يعصي فيه ويستضرّ، وهو وجه القبح، بل كان من فعل ذلك مضرّاً بهما.

[ردّ من قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر مفسدة]

فأما من قال هو مفسدة، فقوله باطل؛ لأنّ المفسدة ما وقع عنده الفساد ولولاه لم يقع، من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظّ في التمكين؛ لأنّ المفسدة في حكم الداعي إلى الفعل، والداعي إلى الفعل لا يكون تمكيناً، بل لا بدّ من تقدّم التمكين عليه. ومثال المفسدة أن يعلم الله تعالى أنّه إن خلق لزيد ولداً أو أعطاه مالا كفّر، وإن لم يخلقه آمن أو لم يكفر ولم يؤمن، فهذا مفسدة. وليس كذلك تكليف من علم الله أنّه يكفر؛ لأنّ هذا التكليف تمكين من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية، وإذا ارتفع ارتفع التمكين من جميع ذلك، وليس خلق الولد تمكيناً، بل هو محض الاستفساد، والتمكين سابق^١، وإذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد ثابت. ويلزم على ذلك أن يكون إرشاد الضالّ عن الحقّ إليه مفسدة إذا غلب في الظنّ أنّه لا يقبل، وتقديم الطعام إلى الجائع مفسدة إذا غلب في الظنّ أنّه لا يتناوله. ولو كان كذلك لقبح جميعه، وقد علمنا حسنه.

فأما من أدلى الجبل إلى من يعلم أو يغلب في ظنّه أنّه يخنق به نفسه فهو مفسدة؛ لأنّه قادر على قتل نفسه بأعضائه، فبالإدلاء لم يتمكن من قتلٍ كان غير متمكّن قبل ذلك، فخلص كونه مفسدةً،

١. أ.ج: من.

٢. ذ. (ص ١٣٢). - له.

و ليس كذلك إدلاء الجبل إلى من يعلم أو يظن أنه لا يتمسك به فيخرج، وإن كان هذا و ذلك^١ قد حصل في ضرر و فساد؛ لأن إدلاء الجبل تمكين له من الخروج على وجه ما كان متمكناً^٢ من قبل، فاختاره الفساد لا يلحقه بالمفسدة، و به تمكّن من المصلحة و المفسدة، و لو ارتفع الإدلاء لارتفع التمكين. و ليس كذلك قاتل نفسه بالجبل؛ لأنه ممّا لا حظّ له في التمكين، بل التمكين سابق له، فثبت^٣ كونه مفسدة.

[ردّ من قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر سوء اختيار و قبيح]

فأما من قال: إنّ هذا التكليف قبيح من حيث إنه سوء اختيار؛ لأنه لو خيّر المكلف في ذلك و كان حسن الاختيار لم يخيّره؛^٤ فباطل؛ لأنّ المكلف إنّما لم يجز أن يختاره لنفسه لأنه علم أنّ عاقبته الاستضرار، و إن كان ذلك بجنائه؛ من حيث إنه يدخل نفسه في ضرر محض، فينال عاجلاً الغمّ و الخوف منه، و القديم تعالى بخلاف ذلك.

و الذي يكشف عن ذلك أنّه لو خيّر و أحسن الاختيار لنفسه لما اختار لنفسه العقاب في الآخرة و لا الحدود في الدنيا و لا الذمّ، و قد اختاره القديم تعالى له، فما يختار تعالى للمكلف بخلاف ما يختاره لنفسه، و لهذا يحسن ممّا تقديم الطعام إلى الجائع، مع ظننا أنّه لا يأكل فيستحقّ الذمّ، و حسن ممّا أيضاً أن ندعو المخالف إلى الحقّ، و إن غلب على ظننا أنّه لا يقبل فيستحقّ الذمّ، و لا يحسن من المدعوّ ذلك؛ لأنه بذلك يدخل نفسه في ضرر محض، من استحقاق الذمّ. و الفرق بيننا و بينه ما قلناه في الفرق بيننا و بين القديم تعالى.

[الدليل الخامس]

دليل آخر: و يدلّ أيضاً على حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنّه يكفر، أنّه ثبت أنّه قد كلّف من هذه صورته، و قد دللنا فيما مضى على أنّه تعالى لا يفعل القبيح، فوجب أن يقطع على أنّه حسن، و أنّه ليس فيه وجه من وجوه القبح.

١. ذ (ص ١٣٤): ذاك.

٢. ذ (ص ١٣٤): حاصل.

٣. ذ (ص ١٣٤): فتجوز.

٤. ذ (ص ١٣٤): من حيث لو خير منه المكلف أو أحسن الاختيار لم يخيّره.

و لا يحتاج في هذا الدليل إلى بيان وجه حسن هذا التكليف وانتفاء وجوه^١ القبح عنه على وجه التفصيل.

و هذا الدليل أقوى من كل ما تقدم، وأحسم للشغب؛ لأنّ تكليفه تعالى من يعلم أنّه يكفر لا نظير له على الحقيقة في الشاهد، ولا له مثال يشبهه في جميع الوجوه، فصار ذلك مثل خلق شهوة للقيح في أنّه لما لم يكن لها أصل في الشاهد اعتمد في حسنها على أنّها من فعل الله تعالى، مع العلم بأنّها لو كانت قبيحة لما فعلها. وكذلك اعتمد في أنّ الحسن قد يفعل لمجرد الحسن على هذه الطريقة.

فإن قيل: لا نسلم أنّ هاهنا من يموت على كفره، بل نقول كل من ظهر منه الكفر فإنّه لا يموت إلا مؤمناً، ولو لا ذلك لما حسن هذا التكليف.

قلنا: هذه مكابرة ظاهرة؛ لأنّا نعلم ضرورة أنّ كثيراً من الكفار يموت على كفره، ولو لم يكن في ذلك إلا ما هو معلوم من دينه عليه السلام أنّ جماعة في عصره ماتوا على كفرهم أو قتلوا عليه، كأبي لهب وأبي جهل وغيرهما^٢. وكيف يدعى ما قالوه، وقد علمنا ضرورة من دينه عليه السلام أنّ الكفار معاقبون أبداً، وعلى هذا المذهب الأمر بالضد من ذلك.

على أنّ من خالف في أنّ من يكفر يموت، لا يمكنه الخلاف في أنّه كلّ ما عصى فيه واستحقّ الذمّ عليه، فما الفرق بين استحقاق الضرر من الذمّ إذا كان المعلوم أنّه يستخلص فيما بعد بتكليف آخر، وبين من علم أنّه لا يختار ذلك ولا يتخلّص.

فإن قيل: جوزوا- على حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر- بعثة نبيّ يعلم أنّه لا يؤدي ما حمله. قيل: بعثة نبيّ لا يؤدي إلينا ما لنا فيه مصلحة يمنع من إزاحة علّتنا في التكليف، وتوجب منع اللطف والتمكين في التكليف، فلهذا لم يجز، لأنّه تكليف من المعلوم أنّه يعصى، ولسنا ننكر أيضاً أن يفرض في تكليفه من المعلوم أنّه يكفر وجه^٣ يقبح تكليفه. بل لا ننكر ذلك في تكليف من علم أنّه يؤمن؛ لأنّه لو عرض فيه وجه استفساد لقبح تكليفه، وإن آمن.

١. ج. وجه.

٢. ذ (ص ١٣٦): + لكفى.

٣. ق (ص ١٢٥): + قبح.

و يمكن أن يقبح تكليف من علم أنه يكفر لأمرين، أحدهما: أن يكون مفسدةً إما لهذا المكلف في فعل آخر، أو لغيره من المكلفين. والثاني: أن يعلم في طاعة أخرى غير التي علم أنه يعصي فيها أنه^١ لو كلفه إياها لأطاع، والثواب على الطاعتين متساو، فإنه لا يجوز - والحال هذه - أن يكلف^٢ ما يعلم أنه يعصي فيه، دون ما يطيع فيه، وقبحه للمفسدة لا خلاف فيه.

و أما الوجه الثاني، وهو أنه إذا كان غرضه تعالى بالتكليف تعريضه لقدر من الثواب بعينه، و علم أنه إن كلفه فعلاً، يحصل فيه ذلك الغرض، إلا أنه لا يطيع ويعصي، وإن كلفه فعلاً آخر أطاع فيه ولم يعص، سواء كان الوقت واحداً أو متغيراً، لم يحسن^٣ أن يكلفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه، دون ما يعصي؛ لأنه يجري مجرى العبث أو نقض الغرض.

يدلّ على ذلك أن من كان غرضه منّا سدّ جوعة غيره، و علم أنه إن قدّم إليه طعاماً مخصوصاً امتنع من الأكل، وإن قدّم غيره أكله، فإنه لا يجوز أن يقدّم ما يعلم أنه لا يأكله، ولو فعل كان عابثاً. فلو كان في الطاعة الأخرى زيادة ثواب، وفي التي يطيع فيها نقصان ثواب، جاز أن يكلفه ما يعلم أنه يعصي فيه؛ لأنّ غرضه تعريضه لثواب أكثر لا يمكن الوصول إليه إلا بما علم أنه يعصي فيه.

وعلى هذه الطريقة قيل^٤ في من كفر، و علم من حاله أنه إن بقي آمن و ° تاب: إنه لا يخلو أن يكون القدر الذي غرّض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصى فيه، والتكليف الذي لو بقي فيه هو الزيادة^٥ الثواب، فإن تساوى فيه لم يحسن أن يكلف الأول، بل يكلفه الثاني الذي يطيع

١. ب: + به.

٢. ذ (ص ١٣٦): يكلفه.

٣. جواب لقوله: إذا.

٤. ذ (ص ١٣٨): هذا الذي قرّر و حرّره صاحب كتاب المغني، و ذكر أنّ أصول أبي هاشم يقتضيه. وانظر أيضاً: المغني، ج ١١، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

٥. أ: أو.

٦. ب: + في. ذ (ص ١٣٧): الزائد.

٧. ذ (ص ١٣٧): إنه لا يخلو من أن يكون القدر الذي عرض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصى فيه، والتكليف الذي لو بقي لأطاع فيه، أو لا يتساوى.

فيه، فإن كان التكليف الأول الذي يعصي فيه أزيد ثواباً لم يجب التبقية؛ لأنَّ الغرض [من] تعريضه^١ هو القدر المخصوص الذي هو في الأول دون الثاني.

و طعن المرتضى رحمه الله في كتاب «الذخيرة»^٢ على هذا، وقال: الأشبه الأليق بمذهب أبي هاشم^٣ أن يجوز تكليف ما يعصي من الطاعتين دون التي يطيع، وإن تساوى في قدر الثواب، ولا يكون ذلك عبثاً على ما ذكر في السؤال؛ لأنَّ العبث ما لا غرض فيه، وهذا التكليف فيه غرض، وهو التعريض للثواب والنفع، ويجب أن يكون إحساناً وإنعاماً؛ لأنَّ التعريض للشيء في حكم إيصاله. وبهذا أجبنا من قال: إنَّ تكليف من علم الله أنه يكفر عبث.

فإن قيل: لم يكن عبثاً من حيث إنه لا غرض فيه، بل لأنَّ بازائه ما يطيع فيه و يبلغ به الغرض. قلنا: لو كان ذلك عبثاً من هذا الوجه لكان العدول عن تكليف من علم أنه يؤمن إلى تكليف من علم أنه يكفر عبثاً، وقد وافق هاهنا من خالف في الأول.

فإن قالوا: الغرض في أحد هذين التكليفين غير الغرض في إحداها^٤. قلنا: لكنَّه في معناه ومن جنسه؛ لأنَّ الغرض في الإحسان إلى زيد هو حسن الإحسان وانتفاع المحسن إليه، فإذا فات هذا في شخص و كان الغرض تافهاً في شخص آخر، كان تعريض من لا يقبل والعدول عن تعريض من يقبل في حكم العبث.

و الشاهد الذي فزعوا إليه في هذا الباب قاض عليهم؛ لأنَّهم كما يستحبون في من^٥ له غرض في حاجة مخصوصة يعلم أو يظنُّ أنه إن أنفذ فيها أحد غلما نه قضاها، وإن أنفذ آخر^٦ لم يقضها، متى أنفذ من علم أنه لا يقضيها كان عبثاً، سواء كانت تلك الحاجة تخصُّ نفع المرسل أو المرسل به.

١. نسخة بدل ب: + و.

٢. انظر: الذخيرة، ص ١٣٨.

٣. هو: أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من شيوخ المعتزلة و إليه تنسب الطائفة البهشية، له آراء ائفر د بها، و له مصنفات في الاعتزال، و كان أبوه شيخاً للجبائية التي نسبت إليه. ولد ببغداد سنة ٢٤٧ هـ و توفي بها سنة ٣٢١ ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٧؛ الفرق بين الفرق، ص ١٦٩ - ١٨٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٠ - ٩٦.

٤. كذا. و الصحيح: «في الآخرة كما في: ذ (ص ١٣٨).

٥. ذ (ص ١٣٨): متن.

٦. ذ (ص ١٣٨): الآخر.

و أما تقديم الطعام الذي اعتمدوه في هذه المسألة، فنحن نعلم أن أحدنا إذا كان غرضه أن يشبع بعض الجياع، وظن أنه إن قدم إليه طعاماً مخصوصاً لم يتناول منه شيئاً، وإن كان لو تناول لشبع به، وفرضنا أن هناك طعاماً لا يشبع، لكنه يمسك الرمق وتثبت معه الحياة، وعلم أنه إن قدمه إليه بدلاً من الأول تناول منه وأمسك رمقه، فإنه لا يحسن أن يقدم الطعام المشبع وهو يعلم أنه لا يتناوله ولا يتم فيه غرضه، ويعدل عن الثاني الذي يعلم أنه يتناوله ويمسك رمقه.

ولا يقبل منه الاعتذار بأن غرضي الشبع، وهذا لا يتم في الطعام الذي لا يتناول؛ لأنَّ العقلاء لا يقبلون منه هذا الاعتذار، ويقولون له: الطعام الثاني وإن لم يكن فيه كلَّ غرضك ففيه أكثره، وإذا عدلت عنه إلى تقديم طعام من جنسه الشبع^١ - مع علمك أنه لا يتناول - كنت عابثاً مقبلاً ناقضاً للغرض، كما قالوه.

وقد أجاز أصحاب أبي هاشم بأجمعهم أن يكلف الله الطاعة التي يعلم أنه لا يطيع فيها، ويعدل عما يعلم أنه لا يعصي فيها^٢، إذا علم أن ثواب ما يعصي فيه أوفر، وكان غرضه التعريض لذلك القدر الوافر من الثواب. وهذا نظير ما لا إشكال في قبحه^٣ من المثل بتقديم الطعام المشبع دون الطعام الممسك للرمق.

هذه^٤ ألفاظه، ذكرها في «الذخيرة»^٥ بعينها أو أكثرها.

فإن قيل: إن أحدنا له نفع وسرور في بلوغ غرضه، ويلحقه غمٌّ وضرر بفوت غرضه، فلهذا قبح منه كما ذكرتم.

قيل: هذا عليكم مثله في تقديم الطعام الذي لا يتناوله والعدول عما يتناوله، فلا ينبغي أن يجعل ذلك أصلاً في تكليف الله تعالى الذي لا يلحقه نفع في تمامه ولا ضرر في فوته.

وبهذا نجيب من يقول: تكليف من علم الله أنه يعصي قبيح، كما يقبح منا أن يعطي السيف من

١. ذ (ص ١٣٨): للشبع.

٢. ج: + و.

٣. ذ (ص ١٣٩): ما أشكل في قبحه.

٤. ج: هذا.

٥. انظر: الذخيرة، ص ١٣٨ - ١٣٩.

يعلم أنه يقتل نفسه و أولاده، و يعدل عمن يعلم أنه يقتل به من يستحقّ القتل.

بأن نقول: تكليف أحدنا لا يكاد يسلم من نفع يتعدى إلى المكلف، و لا مثال لتكليف الله تعالى في الشاهد على حقيقته. و على هذا يجوز أن يكلف الله تعالى مكلفاً اليوم الذي يعلم أنه لا يطيع فيه، و لا يكلفه اليوم الذي يعلم أنه يطيع فيه و إن توالى ذلك، كما يجوز عند الكلّ من أصحاب أبي هاشم أن يكلف كلّ من علم أنه يكفر و لا يكلف كلّ من علم أنه يطيع. و يجوز على هذا أيضاً إمامة الكافر، خلافاً لأبي علي^١، و إن علم أنه إن أبواه آمن؛ لأنّ أصل التكليف تفضّل غير واجب.

فأما تبقية المؤمن الذي يكفر، فلا خلاف أنه يجوز عندهم، و على مذهبنا لا يصحّ ذلك؛ لما سنيته في الموافقة إن شاء الله.

و لا يمكن أن يقال: إنّ التكليف الثاني لطف في الأول، و لذلك وجب؛ لأنّ اللطف لا يتأخّر عن الملطوف فيه، بل يتقدّم. و لا يصحّ أن يكون لطفاً في نفسه؛ لأنّه تمكين، و التمكين منفصل من اللطف، فلم يبق إلّا أن يقال يجب التكليف الثاني لأنّه تمكين من إزالة المضرة بالعقاب، و هذا غير واجب؛ لأنّ المكلف أتى من قبل نفسه، و قد كان متمكناً أن لا يستحقّها، و لا فرق بين من أوجب التمكين من إزالة الضرر و بين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب. و وجه حسن تبقية من علم أنه يكفر - و هو مؤمن في الحال - بعينه هو وجه حسن تكليف من علم أنه يكفر ابتداءً، و هو أنه بتكليف الثاني قد عرض لمنفعة أخرى لا يمكن الوصول إليها إلّا به، و إتيانه بما يحبط الثواب الحاصل إنّما أتى فيه من قبل نفسه، و قد قلنا إنّ هذه المسألة على مذهبنا لا يصحّ؛ لما سنيته فيما بعد إن شاء الله.

١. هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد الجبائي، البصري المعتزلي، متكلم مفسر، ولد بجبّي بخوزستان سنة ٢٣٥هـ، و إليه تنسب الطائفة الجبائية. كان أساتذاً للأشعري قبل تحوله عن مذهب المعتزلة. توفي بالبصرة سنة ٣٠٣هـ. راجع عنه: الأعلام، ج ٦، ص ٢٥٦؛ الفرق بين الفرق، ص ١٦٧-١٦٩؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٩٠-٩٦.

فصل: في وجوب انقطاع التكليف

التكليف لا بدّ من أن يكون منقطعاً؛ لأنّ الغرض بالتكليف قد بيّنّا أنّه التعريض للثواب، فلو لم يكن التكليف منقطعاً لانتقض الغرض بالتكليف.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّه لا يخلو أن يكون التكليف منقطعاً حتّى يكون الثواب بعده، أو يكون الثواب مقترناً بالتكليف. ولا يجوز أن يكون الثواب مقترناً بالتكليف؛ لأنّ من شأن الثواب أن يكون خالصاً صافياً من الشوب والتكدر^١، حتّى يحسن إلزام المشاقّ له. فلو كان مقترناً بالتكليف - والتكليف لا يعرّى من المشاقّ - لأدّى إلى حصول الثواب على خلاف الوجه المستحقّ، و يقترن به الغموم والمضارّ.

ولأنّه لو كان الثواب مقترناً بالتكليف لأدّى إلى أن يكون المكلف ملجأً إلى فعل الطاعة؛ لأنّ المنافع العظيمة تلجئ إلى فعل ما ضمنت^٢ عليه^٣. ولأجل هذا نقول: لا بدّ أن يكون بين الثواب وبين زمان التكليف زمان متراح يخرج المكلف من حدّ الإلجاء. فإن قيل: هذا ينقض قولكم: إنّ المكلف يستحقّ الثواب عقيب الطاعة.

قلنا: لا ينقض ذلك؛ لأنّه يستحقّ الثواب في الثاني، لكنّه لا يفعل به، بل يؤخّر إلى الزمان الذي يخرج المكلف من حدّ الإلجاء. وليس يمتنع أن يعرض في الحقوق الواجبة ما يقتضي تأخّرها، ولا يبطل ذلك الاستحقاق، كما أنّ وليّ اليتيم لو علم - أو غلب في ظنّه - أنّه متى استوفى مال اليتيم متّين هو في ذمّته - وهو مملّي - بذلك هلك، وجب عليه أن يتركه بحاله و يؤخّره^٤، ولا يبطل

١. أ. ج: التكدير.

٢. ب: صمت.

٣. ذ (ص ١٤٢): فإنّ اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الإلجاء. في الفعل الذي ضمن عليه.

٤. ذ (ص ١٤٢): ألا ترى أنّ وليّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنّه أنّ بعض حقوق اليتيم لو تعجلها أو قبضها ممن هو عليه تلف و هلك

ذلك الاستحقاق. وإذا كان فعل الثواب عقيب التكليف يقتضي الإلجاء، وجب تأخيره و توفير ما يفوته في هذه الأزمان عليه. فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يكون الثواب في حال التكليف و لا عقيبها بلا فصل.

و إنما كانت المنافع العظيمة العاجلة ملجئة؛ لأنه يقتضي أن يفعل الطاعة لأجلها دون الوجوه التي يستحق عليها الثواب، و ذلك يخرجها من أن يستحق بها الثواب أصلاً، و ذلك ينقض الغرض.

فأما القدر الذي يكون بين زمان التكليف و بين الثواب، فليس بمحصور عقلاً، بل بحسب ما يعلمه الله تعالى، و إنما يعلم على طريق الجملة أنه لا بدّ من تراخ و مهلة. و إذا ثبت وجوب انقطاع التكليف فلسنا نوّقت وقت انقطاعه بزمان بعينه، بل نوجه على سبيل الجملة، و لا يمتنع أن يجب الشيء على طريق الجملة، و كذلك يفتح^٢ على طريق الجملة. و متى حصل انقطاع التكليف من جهة غير الله تعالى فقد حصل الغرض، و لا يجب عليه تعالى. و إن لم يحصل وجب عليه تعالى إزالته.

و لا يدلّ العقل على إزالة التكليف عن جميع المكلفين على سبيل الاجتماع، بل إنما يعلم ذلك سمعاً، و كان يجوز عقلاً أن يكون بعض المكلفين مثاباً في حالٍ غيره فيه مكلف، و أجمعت الأمة على أن دار الآخرة دار ثواب.

فأما الملائكة، فالظاهر من دين المسلمين أنهم أيضاً مثابون في تلك الحال. و قد شكّ رحمه الله في ذلك، و قال: ليس يمتنع أن تكون الملائكة مكلفين في تلك الحال؛ لأنّ الإجماع إنما حصل في البشر دون الملائكة. فإن صحّ ذلك احتاج أن يتأوّل ما تتولاه الملائكة من الثواب و العقاب في دار الآخرة على^٣ أن لهم فيه شهواتٍ و مساراً و لذاتٍ.^٤

لوجب عليه تأخيره.

١. ج. ق (ص ١٣٦)؛ و أمّا.

٢. ذ (ص ١٤١)؛ و كذلك القبيح أيضاً قد يفتح.

٣. كذا. و لعلّ الصحيح: إلى.

٤. ذ (ص ١٤١)؛ و إن قلنا أنها دار ثواب لكل مكلف حملنا ما تتولاه الملائكة من الثواب و العقاب في دار الآخرة على أن لهم فيه

و يجوز انقطاع التكليف بإزالة العقل أو بالموت أو غير ذلك. فأما آخر المكلفين فإنه يجوز أن يزيله بالموت أو الإفناء أو بإزالة العقل.
وقد قيل: إن^١ آخر المكلفين لا يجوز أن يزيله بالموت والإفناء معاً؛ لأنه يقتضي أن يكون أحدهما عبثاً.

[جواز الفناء على الجواهر]

وأما إفناء^٢ الجواهر فليس في العقل ما يدل على جوازه ولا على إحالته، بل كلا الأمرين جائز، والمرجع في ذلك إلى السمع. فإذا علم بالسمع أنه تعالى يفني الجواهر، ثم علمنا أن الباقي لا ينتفي إلا بضد يطرأ عليه، علمنا أن الفناء معنى يفني الله الجواهر به.

فإن قيل: لو كان يجوز وجوب وجود الجواهر عقلاً أبداً لأدّى إلى أن تكون مماثلة له تعالى. قلنا: لا يؤدي إلى ذلك؛ لأنه تعالى إنما خالف الموجودات بوجوب وجوده لا عن علّة ولا بالفاعل، بل لما هو عليه^٣ في ذاته أو لذاته - على الخلاف فيه - والجواهر ليست كذلك؛ لأنه وإن وجب وجودها واستمرارها بعد الوجود،^٤ قد^٥ كان يجوز أن لا توجد في الأول، بأن لا يختار الفاعل إيجادها، فلا تكون موجودة في الأوقات المستقبلية، بل تكون معدومة فيها، فلا يؤدي إلى مماثلته تعالى.

فإن قيل: هلا قلتم إن لها ضدّاً عقلاً؛ لأن من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده، حتى^٦ يكون متخيراً في فعله.^٧

قيل: إنما يجب أن يكون القادر على الشيء قادراً على ضده إذا كان له ضد، فأما إذا لم يعلم أن

شعوت و سار و لذات.

١. نسخة بدل أ: في.

٢. ق (ص ١٢٧): وأما فناء.

٣. ب: - عليه.

٤. ب: + و.

٥. ذ (ص ١٤٤): وإن جاز بعد وجودها أن يستمر الوجود لها وجوباً، فقد.

٦. ج: - حتى.

٧. ذ (ص ١٤٤): و ليس لأحد أن يقول: لو لم يكن تعالى قادراً على إيجاد ضد الجواهر لما كان متخيراً في فعلها.

له ضدّاً لا يجب ذلك فيه. ألا ترى أنّ في الأجناس ما لا ضدّ له، كالتأليف والاعتماد والنظر وغير ذلك. و يكفي في تخيّر القادر أن يقدر على أن يفعل وأن لا يفعل؛ لأنّ بذلك ينفصل من الموجب ومن المضطرّ، غير أنّ العقل وإن جوّز كلا الأمرين فقد علمنا سمعاً^١ أنّ الجواهر تفنى بأدلة أكدها إجماع الأمة؛ فإنّهم أجمعوا على أنّه تعالى يفني الجواهر ويعيدها. ولا^٢ يعتدّ بخلاف من خالف فيه.

و يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣)، فكما أنّه كان أولاً ولا شيء معه، فكذلك يجب أن يكون آخراً ولا شيء معه موجود، غير أنّا علمنا بدليل الإجماع أنّ الجنة والنار دائمتان ولا يفنيان، فعلى هذا يجب أن يكون تعالى آخراً ومتفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنة والنار، وهذا يوجب فناء الجواهر وسائر الموجودات.

واستدلّ على ذلك أيضاً بقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٢٦). قالوا: وحقيقة الفناء^٣ العدم، فإذا كان فناء بعض الجواهر يقتضي فناء الجميع، على ما سنبينه، علمنا أنّ جميع العالم يفنى، وإن كان المراد في الآية العقلاء.

و اعترض على هذا بأنّ الفناء^٤ ليس هو العدم، وإنّما معناه التفرّق وتشدّب الأجزاء، كما قال الشاعر:

يا ابني أُميّة إنّي عنكما غانٍ وما الغنى غير إنّي مُرْعِسٌ^٥ فانٍ

و أجيب عنه: بأنّ ذلك مجاز، والحقيقة العدم، وإنّما أراد الشاعر: إنّي قاربُ^٦ الفناء، كما يقال للشيخ الهرم: إنّه ميت. ويمكن أيضاً أن يكون أراد: إنّي فاني القدرة والمّة، فحذف اختصاراً. و يقوى أيضاً أنّ المراد في الآية بالفناء العدم، قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ

١. ب - سمعاً.

٢. ق (ص ١٢٧): فلا.

٣. ذ (ص ١٤٥): + هو.

٤. ذ (ص ١٤٥): + هاهنا.

٥. ذ (ص ١٤٥): مرتعش.

٦. أ، ج: قارنت.

وَالْإِكْرَامُ (الرحمن: ٢٧)؛ فلو لم يكن المراد العدم لما كان لهذا الاستثناء معنى.

[إِنَّ الْجَوَاهِرَ لَا تَقْنَى إِلَّا بَضْدًا]

فإن قيل: لم قلتَ إِنَّ الجواهر لا تقنى إِلَّا بضد؟ قلنا: لأنه ثبت أنها باقية، والباقي لا يتنفي إِلَّا بضدً يطرأ عليه.

فإن قيل: دلّوا على بقائها. قلنا: الواحد متا يعلم ضرورةً من نفسه [أنه]^١ الذي كان موجوداً بالأمس، ولا يدخل عليه شك في ذلك، وقد يتنا أن الحي هذه الجملة المبنية من الجواهر.

فإذا ثبت أن جواهر الحي يصحّ عليها البقاء ثبت ذلك في جميعها؛ لأنها متماثلة. وقد يعلم أيضاً ضرورةً في كثير من الجمادات أنها هي التي شاهدناها أمس.

على أن الجواهر لو كانت متجددةً لفتح المدح والذم؛ لأن المدح والذم إنما يحسن في الحال الثانية من وقوع الفعل، وإذا فرضنا تجدد الجواهر كان الممدوح والمذموم غير الفاعل.

وليس لأحد أن يقول: إِنَّ الجواهر باقية، لكن بأن يجدد الله تعالى لها الوجود حالاً بعد حال. وذلك؛ أن هذا يقتضي أن يوجد الجسم الكائن^٢ ببغداد في الثاني بالصين؛ لأن وجوده إذا كان متعلقاً به تعالى جاز أن يوجد بالصين، كما كان يصحّ ذلك في حال ابتداء خلقه، وذلك معلوم ضرورةً خلافه.

فإن قيل: أنتم تجوزون ذلك في الثالث، بأن يعدم في الثاني، و يوجد ثالثاً بالصين فما الفرق بين الثاني والثالث في هذا الباب؟

قلنا: إنما أجزنا ذلك بأن يتخلل بين الزمانين عدم، فإذا عدم في الثاني خرج عن الوجود، فجاز إيجادها في الثالث بالصين وغيره، والمخالف يلزمه ذلك، ولما يعدم الجسم أصلاً فكان ذلك محالاً.

و أيضاً: فلو كان تعالى هو المجدد للجواهر^٣ حالاً بعد حال، لوجب أن يكون هو الفاعل لأكوانه؛ لأن كل من جعل الذات على صفة، ولا يتم كونها على تلك الصفة إلا بمعنى، وجب أن

١. أُنشئ كما في: ذ (ص ١٤٦).

٢. ذ (ص ١٤٧) + في الوقت الأول.

٣. ذ (ص ١٤٧): لوجود الجواهر.

يكون هو الفاعل لذلك المعنى، وقد علمنا أننا مختارون في تنقلنا في الجهات، وعلى ما قالوه كان يجب أن نكون مضطرين إلى أكواننا، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: هلاً جاز أن ينتهي الجواهر إلى حدٍّ يجب عدمها؟^١ ويجري ذلك الوقت مجرى الثاني^٢ من حال وجود الصوت في وجوب عدمه فيه.

قيل: كل شيء تعدى وجوده الوقت الواحد فلا انحصار لأوقات صحته وجوده؛ لأنه لا مقتضي للحصر، وبهذا علمنا أن القديم تعالى يقدر على ما لا يتناهي، وأن القدرة إذا تعدت الجنس الواحد أو الوقت الواحد أو المحل الواحد لم ينحصر متعلقها، وإذا كانت الجواهر تعدى وجودها الوقت الواحد وجب أن لا ينحصر.

وكان رحمه الله في آخر تدريسه يشك في ذلك، وكان يقول: إن هذا استقراء، والأقوى أن يكون ذلك صحيحاً؛ لأنه يمكننا^٣ أن يقال ذلك في القدرة، فنقول^٤: لم يجب تعلّقها بما لا يتناهي إلا لتعدّيها، لا لوجه آخر، فيجب أن يكون ذلك حكم كل متعدٍّ، ووجوب تعدّيها في القدرة قد يتّاه فيما مضى.

فإن قيل: أليس ينتفي الشيء بانتفاء ما يحتاج إليه؛ كانتفاء العلم بانتفاء الحياة، وإن لم يكن ضدّاً لها؟ فهلاً قلتم مثل ذلك في الجواهر؟

قيل: الجواهر لا تحتاج في وجودها إلى معنى، وإنما تحتاج أن تكون كائنة، غير أن كونها كائنة لا يكون إلا لمعنى، فمن نصر القول بالفناء يقول: إن الأكوان يصحّ عليها البقاء على تضادّها وتماثلها، ولا يصحّ خلق الجواهر منها لتنتفي، وهو رحمه الله لما شك في بقائها شكّاً أيضاً في إثبات الفناء، وجوز انتفاء الجواهر بانتفائها.

ومن قال لا تبقى الأكوان قال لا تحتاج الجواهر بانتفائها إلى معنى هو فناء. فأما من قال الجواهر

١. ذ (ص ١٤٧): ينتهي الحال بالجواهر إلى وقت يجب عدمها فيه بلا ضد.

٢. ذ (ص ١٤٧): + الوقت الثاني فيما لا يبقى.

٣. ج: نمكنا.

٤. ج: فيقول.

باقية بقاء لا يبقى، يقول إنها تغني بانتفاء البقاء. وعنده رحمه الله البقاء ليس بمعنى^١.
وقولنا في الشيء: إنه باق؛ يفيد أنه مستمر الوجود، وليس له بكونه باقياً صفة يستند إلى معنى،
ولو كان معنى لصح وجوده في الأول؛ لأن المصحح لقيام العرض التحيز، وهو حاصل في الأول،
وذلك يوجب أن يكون الجوهر باقياً في أول حال وجوده، وذلك باطل.

[كيفية الفناء للجواهر]

فأما كيفية الفناء للجواهر، فهو أنه إذا وجد جزء من النفي لا في محل نفي جميع الجواهر؛ لأن
الذات إنما ينفي غيرها إذا كانت في نفسها على صفة تقتضي التنافي، ثم توجد على الوجه الذي
وجدت تلك الذات عليه؛ فإنها تنفيها، والجزء من الفناء له في نفسه صفة تقتضي نفي الجواهر؛
لأنه إذا وجد لا في محل متعرياً من كل متعلق به، فقد حصل المقضي والشرط، فلم يبق منتظراً
في المنافاة. ولمثل هذا نفى الجزء من السواد جميع أجزاء البياض إذا طرأ عليها والمحل واحد.
فإن قيل: لم لا يختص ببعض الجواهر، بأن تحله؟ قيل: ذلك لا يجوز؛ لأنه يقتضي اجتماعهما
في الوجود، والحال واحدة، وذلك ينقض حقيقة التنافي بينهما.

فإن قيل: لم لا يختص بإفناء ما يوجد في محاذاته؟ قيل: ذلك باطل؛ لأنه كان يوجب أن
يختص الفناء بتلك الجهة بكون كالجواهر، ومحال أن يكون الفناء كائناً بكون؛ لأن الكون يحتاج
إلى محل، ولا يمكن أن يكون الفناء محلاً له؛ لأنه ليس بمتحيز، والمحل لا يكون إلا متحيزاً.

فإن قيل: لم لا يختص الفناء ببعض الجهات لنفسه، فلا يحتاج إلى كون؟
قيل: لو كان كذلك لوجب أن يكون الجوهر بالعكس من صفته؛ لأن حكم التضاد يقتضي
ذلك، فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة.

وأيضاً: فإنه يوجب أن يتفق الذاتان في صفة^٢ وكيفية استحقاقها، وهي في إحداها للذات، و
في الأخرى لعلّة، وذلك باطل.

وأيضاً: فلو كان الفناء إنما يفني الجوهر من حيث اختص بمحاذاته التي هو فيها، وقد علمنا أن

١. انظر: الذخيرة، ص ١٤٩.

٢. ب، ج: في.

الجوهر يصحّ وجوده في محاذاة آخر، فكان يجب أن ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول، وأن يجري مجرى العرض - لو صحّ انتقاله إلى غير محله - في أنّه كان لا يجب عدمه إذا طرأ ضده عليه.

[صحة الإعادة على الجواهر]

فإن قيل: دلّوا على صحة الإعادة على الجواهر.

قلنا: إذا كان الجوهر يصحّ وجوده في كل وقت، أو ما تقديره^١ تقدير الوقت، إلّا بحيث يؤدي إلى قدمه أو نفي حدوثه، بأن يوجد فيما لم يزل أو فيما بينه وبين ما لم يزل أوقات متناهية، وإذا كان وجود الجواهر في هذه الأوقات يصحّ على سبيل الابتداء وعلى سبيل الاستمرار^٢، فيجوز أن يصحّ وجودها على سبيل الإعادة؛ لأنّ وجودها ابتداءً واستمراراً وإعادةً لا يختلف. والقديم تعالى قادر على العموم، من غير اختصاص بوقت، فمتى صحّ في مقدوره الوجود كان قادراً على إيجادها.

فأمّا ما لا يبقى فإنّما لم تجز إعادته؛ لأنّه يختصّ في الوجود بوقت لا يجوز أن يوجد في غيره، والواحد ممّا إنّما لا يقدر على إعادة مقدوراته الباقية؛ لما يرجع إلى حكم مقدور القدر؛ لأنّها لا تتعلق - والجنس والمحلّ والوقت واحد - إلّا بجزء واحد، فلو جاز إعادة مقدوره^٣ لأدّى إلى خلاف هذا الحكم، وأن يصحّ أن يفعل أحداً على سبيل الإعادة ما لا ينحصر، والمحلّ والوقت والجنس واحد، وهذا غير حاصل فيه تعالى، فيجب جواز إعادة مقدوراته الباقية.

وقد قلنا إنّ هذه الطريقة معترضة؛ لأنّ لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يعيد مقدور القدر، لكن لا يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في المحلّ الواحد إلّا جزءاً واحداً، كما قلتم في الابتداء، فلا تقطعوا على أنّ الإعادة لا تصحّ على مقدورات القدر^٤. ولي في ذلك نظر.

١. ذ (ص ١٥١): تقدّره.

٢. ذ (ص ١٥١): وعلى جهة الاستمرار والبقاء.

٣. أ، ج: مقدورها.

٤. ذ (ص ١٥١): + إلى.

٥. ج: القدرة.

[في مَن تجب إعادته]

فأما من تجب إعادته، فكلٌّ من له حقٌّ مات و لم يستوفه في دار الدنيا فإنه يجب إعادته ليوفي حقه. ثم يختلف الحال في ذلك، فمستحقُّ الثواب يجب إعادته على كلِّ حال؛ لأنَّ الثواب لا يمكن توفيره في دار الدنيا؛ لدوامه و خلوصه من الشوب و الكدر.

و أما من يستحقُّ العوض، فإنه يجوز أن يوفَّر عليه في الدنيا و لا يجب إعادته، فإن لم يوف في الدنيا وجب إعادته.

فأما مستحقُّ العقاب فلا يجب إعادته؛ لأنَّ العقاب يحسن إسقاطه عقلاً، و إذا سقط^١ لم يحسن استيفائه، فلم يجب إعادته.

و بالسمع علمنا أنه يعيد مستحقَّ العقاب، فمن كان منهم عقابه دائماً استوفاه بدلالة السمع، و من كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك إلّا و هو مستحقُّ للثواب الدائم بطاعته^٢، فإذا أعيد ربما استوفي عقابه، ثم نقل إلى الثواب الدائم، و ربما عفي عن عقابه، و فعل به الثواب. فإعادته واجبة عقلاً لما يرجع إلى استحقاق الثواب، لا العقاب.

و قد علمنا بالسمع إعادة أطفال المكلفين و المجانين، و كلِّ ذلك غير واجب عقلاً.

[في كيفية الإعادة]

فأما كيفية الإعادة، فالذي يجب إعادته الأجزاء التي هي أقلُّ ما يكون معها الحيّ حيّاً، و هي التي متى انتقصت بنيتها خرج الحيّ من أن يكون حيّاً.

و لا يعتبر في الإعادة بالأطراف و أجزاء السمن؛ لأنَّ الحيّ لا يخرج بمفارقتها من كونه حيّاً، و لأنَّ^٣ أحدنا قد يستحقُّ المدح و الذمّ، ثم يسمن فلا يتغيّر^٤ حاله فيما يستحقّه.

و هذه الأجزاء التي أشرنا إليها، و قلنا إنها أقلُّ ما يكون معه الحيّ حيّاً، لا يجوز التبدّل فيها، و لا أن تصير مرّةً زيداً و مرّةً عمرواً.

١. ذ (ص ١٥٢): أسقط.

٢. ذ (ص ١٥٢): بطاعته.

٣. ق (ص ١٢٩): ألا ترى أن.

٤. ق (ص ١٢٩): فلا تتغير.

و إذا اغتذى حيوان حيواناً فإنَّ الأكل لا يغتذي من المأكول بالأجزاء التي هي أقلّ ما يكون الحيّ حيّاً معه، وإنّما يغتذي بالأجزاء التي هي على جهة السمن، أو بالأجزاء التي لا حيات فيها. و لهذا تفصيل طويل، و لعلنا نذكره في الكتاب الآخر إن شاء الله.

و إنّما قلنا: بهذه الجملة؛ لأنّ العلم بأنّ الحيّ حيٌّ يرجع إلى الأجزاء. ألا ترى أنّ من علم ممّا أنّه الذي كان مريداً بالأمس و صغيراً و شاباً فمعلومٌ علمه هو الحيّ لا ما يختصّ به من الصفة، فيجب اعتبار عين الأجزاء في الإعادة دون غيرها.

فأما من قال تجب إعادة الحياة و يجوز تبدل الأجزاء بغيرها، فإنّه يبطل؛ لأنّ المستحقّ للثواب أو العقاب هو الحيّ دون الحياة، و كون الحيّ حيّاً يرجع إلى أجزائه لا إلى حياته، فلا وجه لإعادة الحياة، إلّا أنّ الحياة المختصّة بهذه الأجزاء - التي يرجع في كون الحيّ حيّاً إليها - إن كانت أعياناً مخصوصةً وجبت إعادتها؛ لأنّه لا يمكن أن تكون هذه الأجزاء حيّةً إلّا بها.

و إن قام^١ غيرها مقامها في كون تلك الأجزاء حيّةً، لم تجب إعادة الحياة الأولى، بل يفعل ما يقوم مقامها و يسدّ مسدّها.

و أمّا التأليف فلا تجب إعادته، و الأمر فيه أوضح من الحياة؛ لأنّ حكمه راجع إلى المحلّ.

و لا يجوز أن يتميّز بمثله الجمل، و لا تعلقٌ للتأليف^٢ بالجملة، كما لا تعلقٌ للكون بها.

ثمّ ذكر عقيب هذا الفصل رحمه الله الكلام في وجوب اللطف، و نحن نبين أولاً الكلام في المعارف، ثمّ بعد ذلك الكلام في اللطف، حسب ما ذكره في «الذخيرة»، إن شاء الله، و بالله التوفيق.

١. ذ (ص ١٥٢): أقام.

٢. ج: بالتأليف.

فصل: في الكلام في المعارف

يحتاج هذا الفصل إلى بيان أشياء، أحدها: ما المعرفة، وثانيها^١: ما الذي يتوصل به إليها إذا لم تكن ضرورية من النظر، وبيان أقسامه و شرائطه، و فساد التقليد، و غير ذلك. و نحن نذكر ذلك على أخصر ما يمكن، إن شاء الله.

[حدّ المعرفة]

المعرفة هي العلم بعينه، و العلم هو ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله. و لا يكون كذلك إلّا و هو اعتقاد للشيء على ما هو^٢ به مع سكون النفس، غير أنّه لا يجب ذكره في الحدّ، كما لا يجب أن يذكر^٣ كونه عرضاً و محدثاً و حالاً في محلّ و غير ذلك؛ من حيث لم يتميّز به، و إنّما يذكر في الحدّ ما يتميّز به، و سكون النفس يتميّز به، فيجب الاختصار عليه.

[في أنّ العلم من قبيل الاعتقاد]

و العلم من قبيل الاعتقاد؛ بدلالة أنّه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون عالماً و إن لم يكن معتقداً، أو يكون معتقداً له مع سكون النفس و إن لم يكن عالماً، و قد علمنا خلافه. و أيضاً: فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان إما أن يكون ضده أو خلافه. فلو كان ضده لما جاز اجتماعه مع الاعتقاد، و قد علمنا أنّ العالم يجد نفسه معتقداً، فبطل أن يكون ضده. و لو كان خلافه لوجب أن لا يتفياً^٤ بضد واحد؛ لأنّ الضدّ الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدّين، و قد علمنا أنّ ما أخرج زيداً عن كونه عالماً بالشيء يخرج عن كونه معتقداً لذلك الشيء على ما

١. ب: و الثاني.

٢. ذ (ص ١٥٤): + واقع.

٣. ب: نذكر.

٤. ذ (ص ١٥٤): لم يجب انتفاؤهما.

هو به، فلم يبق إلا أنه من جنسه.

[في العلم الضروريّ و المكتسب]

و العلوم على ضربين: ضروريّ و مكتسب. فالضروريّ ما كان من فعل غيرنا فينا، على وجه لا يمكننا دفعه عن نفوسنا. و بهذا حدّه أخيراً. و هو أولى من حدّ من قال: هو ما لا يمكن العالم به دفعه عن نفسه بشكّ أو شبهة إذا انفرد؛ لأنّ هذا موجود في علم البلدان و الوقائع، و هو يجوز أن يكون ضروريّاً و مكتسباً، فلا يصحّ له ما قالوه.

و العلم الضروريّ على ضربين: ضرب يقع عند سبب، و لولاه لم يقع، و الثاني يحصل في العاقل ابتداءً.

و ما يحصل عن سبب على ضربين، أحدهما يجب حصوله عند سببه، كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل و ارتفاع اللبس، و الثاني يحصل عند سببه بالعادة. و هو على ضربين، أحدهما العادة فيه مستمرة^١ غير مختلفة، كالعلم بمخبر الأخبار، عند من قال إنّ ضروريّ من فعل الله تعالى؛ لأنّه يجب حصوله عند تكامل شروط التواتر، و ما يتفاوت طريق العادة فيه^٢، كالحفظ لما يدرس، و العلم بالصنائع عند ممارستها.

[ما يحصل ابتداءً من العلوم الضروريّة]

و أمّا ما يحصل في العاقل^٣ ابتداءً من العلوم الضروريّة، فهو كالعلم بأنّ الموجود لا يخلو أن يكون له أولّ أو لا أولّ له، و المعلوم لا يخلو أن يكون ثابتاً أو^٤ متغيّياً، و نحو استحالة كون الجسم الواحد في الحالة الواحدة في مكانين، و ما شاكل ذلك.

[حدّ العلم المكتسب]

و أمّا المكتسب، فهو كلّ علم كان من فعلنا فهو مكتسب، و هو أولى من حدّ من قال إنّ ما

١. ذ (ص ١٥٥): متّقة.

٢. ذ (ص ١٥٥): و القسم الثاني ما طريقه العادة، و يتفاوت فيه العادة.

٣. ب: العقل.

٤. ب: و.

٥. انظر: الذخيرة، ص ١٥٦.

أمكن العالم به نفيه عن نفسه بشكٍّ أو شبهةٍ إذا انفرد؛ لما قلناه في العلم بالبلدان؛ لأنه^١ يجوز أن يكون مكتسباً وهذا غير موجود فيه.

[أقسام العلم المكتسب]

والعلم المكتسب على ضربين، أحدهما لا يحصل من فعله إلا متولداً عن نظر، والآخر يحصل من غير نظر. فأما ما يقع عن نظر فسنبين عند الكلام في النظر إن شاء الله. وأما الضرب الثاني فهو ما يفعله المتنبه من^٢ نومه، وقد كان عالماً^٣ بالله تعالى و صفاته؛ فإنه عند انتباهه و تذكره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً. ولا بد أن يفعل هذا الاعتقاد مع الذكر؛ لأنه ملجأ إلى فعله؛ لقوة دواعيه إليه.

ولا يجوز أن يكون فعل هذا العلم عن نظر ثان؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يجد نفسه ناظراً حسب ما يترتب في الأول، وأن تطول فيه المدة، كما طالت في الأول، وقد علمنا خلاف ذلك كله.

[في أن العلوم المكتسبة من فعلنا]

والعلوم المكتسبة من فعلنا؛ لوقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، ففارقت بذلك العلوم الضرورية التي تحصل فينا من فعل الله تعالى، فجرت العلوم مجرى الحركات الضرورية^٤ والكسبية. والعلم إنما يكون علماً؛ لوقوعه على بعض الوجوه؛ لأنه إذا لم يكن علماً لجنسه ولا لحدوثه بمشاركة^٥ ما ليس بعلم له في ذلك، فلا بد من وجه، له كان علماً، والوجه التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علماً، قد يتأها فيما تقدم.

و يوصف العلم بأنه صحيح، ويراد به أن نفس العالم ساكنة إلى ما علمه، والشك مرتفع عنده، و يجد الإنسان نفسه كذلك عند ما يعلمه من المدركات مع ارتفاع اللبس والشبهة، ولذلك يقع

١. ب: - لأنه.

٢. ذ (ص ١٥٦): في.

٣. ذ (ص ١٥٦): + قبل النوم.

٤. ب، ج: - و.

٥. ذ (ص ١٥٧): كمشركة.

تصرف العقلاء^١ بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم. ألا ترى أنهم يتوقنون النار أن يقيروا منها أو يمشوا عليها، ويهربون من السبع إذا شاهده، وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم و سكون نفوسهم.

فأما ما يحكى عن السوفسطائية من الخلاف فيه، فلا اعتبار به؛ لأنّ العاقل لا يخالف فيما يجري هذا المجرى من الأمور، فمن أظهر خلافاً فيه فإنّا نعلم أنّه كاذب، ولا يجوز أن نحاجّه في ذلك و نستدلّ عليه؛ لأنّ ذلك ممّا لا دليل عليه، وإنّا استعمل من تقدّم^٢ مع هؤلاء القوم ضرباً من المناقضة و الإلزام، ليقودوهم إلى الاعتراف بما علموه،^٣ لا إلى العلم به؛ من حيث كان العلم حاصلًا.

فأما من خالف في صفة ما نجده من نفوسنا، و يقول إنّه ظنٌّ و حسابٌ، و يقول لا فرق بين ما نقول إنّه علم و بين ما هو ظنٌّ و حدسٌ، فالوجه أن نبيّن له أنّ سكون النفس الحاصل عند العلم غير حاصل مع الظنّ و التخيت، و هذا ممّا يعلمه كلّ عاقل من نفسه، فكيف يشبه العلم بالظنّ؟

[في النظر و الفكر و أحكامهما]

و النظر هو الفكر، و الواحد ممّا يجد نفسه مفكراً ضرورةً، و يفصل بين كونه مفكراً و بين كونه مريداً و معتقداً. و كلّ مفكر يسمّى ناظراً بقلبه، و كلّ ناظر بقلب يسمّى مفكراً، فاعلم أنّهما شيء واحد.

و الفكر هو تأمل الشيء^٤ المفكر فيه و التمثيل بينه و بين غيره. و بهذا يتميّز من الإرادة و الاعتقاد. و ليس في المتعلّقات بأغيارها شيء يتعلّق بكون الشيء على صفة، أو ليس هو عليها، غير النظر. و الناظر هو من كان على صفة، مثل ما قلناه في كونه عالماً و مريداً. و ليس الناظر من فعّل

١. ذ (ص ١٥٧): + في أفعالهم.

٢. ذ (ص ١٥٧): + من المشايخ.

٣. ذ (ص ١٥٧): + و.

٤. ذ (ص ١٥٧): فأما من خالف في صفة العلم الذي يذكره و يعترف بأنّه عليه يجده من نفسه إلا أنّه يشبه بظلة الظنّ و التخيت، و يزعم أنّه لا يميز ممّا يقول إنّه علم، و بين الظنّ.

٥. ذ (ص ١٥٨): التأمل للشيء.

النظر؛ بدلالة أنه يجد نفسه ناظراً، فلو كان معناه من فَعَلَ النظر لما وجد نفسه كذلك.

و أيضاً: لو كان الناظر من فعل النظر لما صحَّ أن يكون تعالى قادراً على النظر؛ لأنه لا يجوز أن يكون ناظراً؛ لأنَّ الناظر هو من جَوَّز كون الشيء على ما هو به وعلى ما ليس به، وذلك لا يجوز عليه؛ لكونه عالمًا لنفسه، وهذه الحالة تستند إلى معنى؛ لأنها تتجدد مع جواز أن لا يكون مع كون الحي على ما كان عليه، فوجب أن يكون لمعنى، كما قلناه في الأكوان وغيرها.

و النظر يتعلَّق بغيره، على ما فسرناه. و من شأن الناظر أن لا يكون ساهياً، فجري مجرى الإرادة والكراهة. و يفارق الاعتقاد في جواز حصوله مع السهو.

و لا يجوز البقاء على النظر؛ بدلالة أنه يخرج الناظر عن كونه ناظراً لا إلى ضدِّ له^١.

و هو يولد العلم إذا كان في دليل، و لا يولد الجهل و الشكَّ و لا الظنَّ به.

و^٢ من شرط الناظر أن يكون مجزّزاً كون المنظور فيه على ما ظنَّه و أنه ليس عليها. و هذا التجويز قد يحصل مع الشكَّ و مع الظنَّ و مع اعتقاد التبخيث^٣، و إنّما يرتفع مع العلم أو الجهل الواقع عن شبهة؛ لأنَّ الجاهل يتصوّر نفسه بصورة العالم، فلا يجوز كون ما اعتقده على خلاف ما اعتقده، و إن كان السكون لا يكون معه، و إنّما يكون مع العلم.

و قال قوم: من شرط الناظر أن يكون شاكّاً في المنظور. و قال بعضهم: لا يصحَّ النظر مع العلم بالمدلول فقط، و يصحَّ مع اعتقاد المدلول و مع الظنَّ له. و ما قدّمناه هو الأصحّ.

و من شأن النظر إذا كان مولداً للعلم أن يكون واقعاً في دليل، و إذا كان مقتضياً للظنَّ أن يكون متعلّقاً بالأمارة.

و من شرط النظر الذي يولد العلم أن يكون الناظر عالمّاً بالدليل، على الوجه الذي يدلّ؛ ليصحَّ أن يولد نظره العلم، و متى كان معتقداً للدليل غير عالم به صحَّ وقوع النظر منه، غير أنه لا يولد العلم.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنه لو لم يكن واجباً أن يكون عالمّاً بالدليل لم يمتنع أن يكون عالمّاً بأنَّ زيداً

١. ذ (ص ١٥٩): يخرج من كونه ناظراً من غير ضد، و لا ما لا يجري مجراه.

٢. ج: - و.

٣. ذ (ص ١٥٩): و الاعتقاد على طريق التبخيث.

قادر؛ من حيث صحَّ منه الفعل، وهو ظانٌّ أنَّ الفعل يصحُّ منه غير عالم به^١، ومع الظنِّ تجويز كونه على خلاف ما ظنَّه، فلا يصحُّ أن يكون قاطعاً على كونه قادراً، مع تجويز أن يتعذَّر منه الفعل. ومتى وُلِدَ النظر العلمَ ولَدَه في الثاني من وجود النظر، ولا يجوز أن يولَدَه في الحال؛ لأنَّه لا يجوز أن يكون في حال كونه ناظراً، عالماً بالمدلول، على ما بيَّناه، فإذنَّ يجب أن يولَدَ في الثاني، كالاعتماد.

[النظر يولَدُ العلمَ ولا يولَدُ الظنَّ ولا الشكَّ]

فأما الذي يدلُّ على أنَّه يولَدُ العلمَ، هو أنَّه متى حصلَ النظر في الدليل على الوجه الذي يدلُّ، و تكاملت شرائطه، وجب حصول العلم عنده، فلو لم يكن متولِّداً عنه لما وجب ذلك. وإِنَّمَا قلنا إنَّه يجب حصول العلم مع تكامل الشروط؛ لأنَّ كلَّ من نظر في صحَّة الفعل من زيد مع تعذُّره على^٢ غيره، علم أنَّه على مفارقة^٣ ليست لمن تعذَّر عليه، فيصير عالماً بما لم يكن عالماً به، فلا يخلو أن يكون حصول هذا العلم^٤ متولِّداً عن النظر، أو لأنَّ النظر طريق إليه - كما نقوله في الإدراك، في أنَّه طريق إلى العلم بالمدرك، وكذلك في العلم بمخبر الأخبار عند من قال إنَّ الخبر طريق إليه - أو لأنَّه داع قوي^٥، كما نقوله في تذكُّر الأدلَّة وإدخال المنفصل^٦ في الجملة. فإن كان الأول، فقد ثبت ما قلناه، وإن كان الثاني فهو باطل؛ لأنَّ من شأن ما هو طريق إلى العلم أن يكون متعلِّقه بعينه هو متعلِّق العلم. ألا ترى أنَّ الإدراك يتعلَّق بنفس ما يتعلَّق به العلم، وكذلك العلم الحاصل عند الخبر يتعلَّق بنفس ما يتعلَّق به الخبر، وليس كذلك النظر؛ لأنَّ متعلِّقه غير متعلِّق العلم؛ لأنَّ متعلِّق النظر هل الشيء على صفة أو ليس هو عليها، والعلم يتعلَّق بأحدهما. وبمثل ذلك يعلم أنَّه لا يكون داعياً إلى العلم؛ لأنَّ الداعي يختصُّ بما هو داعٍ إليه، دون غيره

١. أ. ج. - به.

٢. ذ (ص ١٦٠). عن.

٣. ذ (ص ١٦٠). علم أنَّه مفارقة.

٤. أ. + من أن يكون.

٥. ذ (ص ١٦٠). + إليه.

٦. أ. ج. المنفصل.

مما يخالفه، و النظر لا اختصاص له بما يقع العلم به؛ لأنه يتعلّق بهل الجسم قديم أو محدث، فيحصل له العلم بحدّته.

و أيضاً: فلو كان النظر داعياً لجاز أن يحصل للنظر داع إلى خلافه - مع كونه عالماً بالدلالة على الوجه الذي يدلّ و تكامل شروطه - فلا يحصل العلم^١، و قد علمنا خلافه.

فأمّا من قال حصول العلم عند النظر بالعادة، فقله باطل؛ لأنّ ما طريقه العادة لا يجب حصوله. و أيضاً: فإنّ ذلك يفسد طريق المتولّدات من الأصوات والآلام والأكوان وغير ذلك، و ذلك باطل.

و يدلّ أيضاً على أنّ النظر يولّد العلم أنّه يقع العلم بحسبه. ألا ترى أنّ من نظر في حدوث الأجسام علم حدوثها، دون الطبّ و الهندسة. و كذلك إذا نظر في صحّة الفعل من زيّد علمه قادراً، دون أن يعلم عمراً بتلك الصفة، و دون أن يعلم له صفة أخرى.

و لا يلزم على ذلك الإدراك و إن وقع العلم بحسبه؛ لأنّ الإدراك ليس بمعنى يصحّ أن يولّد أو لا يولّد، و لو كان معنى لفارق النظر؛ لأنّ الإدراك قد يحصل - و لا علم - في البهيمه و الطفل و المجنون و الساهي و النائم، مع احتمال قلوبهم العلم.

و لا يلزم أيضاً تذكّر النظر^٢؛ لأنه إنّما يقع عنده على سبيل الداعي لا التوليد؛ بدلالة أنّه لو طرأت عليه شبهة تقدح في الدليل لانصرف بذلك عن فعل العلم، فلو كان متولّداً لوقع على كلّ حال.

و قد يرتّب معنى ما قلناه بأن يقال: معنى قولنا: يقع بحسبه، أنّه يكثر بكثرته و يقلّ بقلّته، فجرى مجرى الوهيّ في توليد الألم و سائر الأسباب. و لا شبهة في أنّ النظر في الأدلّة المتغايرة يكثر عندها العلوم، و لا يلزم على ذلك الإدراك؛ لما تقدّم.

و لا يلزم أيضاً العلم بمخبر الأخبار؛ لأنه ليس يوجد بحسب الخبر. ألا ترى أنّه إذا لم يبلغ حدّاً من الكثرة لم يقع العلم، و إذا زاد عليه لم يترايد العلم، ففارق النظر.

١. ذ (ص ١٦١): لوجب متى حصل للنظر داع إلى خلافه - و هو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدلّ و يتكامل الشرائط - ألا يحصل العلم.

٢. ذ (ص ١٦١): أن يكون التذكّر مولداً للعلم.

على أن الخبر لا يجوز أن يكون مولداً للعلم؛ لما قد بين في غير موضع، منها: أنه لو كان مولداً له لوجب أن يكون الحرف الأخير مولداً؛ لأن العلم يحصل عنده، ولو كان كذلك لوجب أن لو انفرد ذلك الحرف أن يولد، وقد علمنا خلافه. وكان يجب أيضاً أن يولد في قلب الساهي والمجنون والطفل؛ لأن قلوبهم يحتمل العلم.

ولا يلزم عليه تذكر النظر؛ لأنه قد يكثر، فلا يكثر العلم، والحال تختلف إذا حصلت شبهة فيه. ولا يلزم عليه أيضاً الحفظ والدرس؛ لأنه يختلف ويتفاوت الحال فيه؛ لأنه قد يوجد الدرس الكثير ولا يحصل الحفظ، وقد يحصل الحفظ مع الدرس القليل.

فإن قيل: لم لا يكون كونه عالماً بالدليل - على الوجه الذي يدل - مولداً بشرط كونه ناظراً، دون ما ذكرتموه من أن كونه ناظراً هو المولد، بشرط كونه عالماً بالدليل؟

قلنا: إنما قلنا ذلك؛ لأن العلم بالدليل^١ قد يكون ضرورياً، فلو ولد العلم بالمدلول لكانت المعارف ضرورية، وقد علمنا أنها ليست كذلك.

وأيضاً: فلو كان العلم بالدلالة هو المولد لوجب أن يولد في الحال؛ لأن السبب إذا لم يختص بجهة، وجاز وجوده مع مسيبه، وجب أن يولد في حال وجوده، كالمجاورة مع التأليف، والوحي مع الألم، وإذا وجب في العلم بالدلالة أن يولد العلم بالمدلول في حاله لو كان مولداً^٢، استحال أن يكون مشروطاً بالنظر؛ لأن النظر لا يصح وجوده في حال حصول العلم بالمدلول.

فإن قيل: لو ولد النظر العلم لولد لمخالفكم إذا نظروا كنظركم.

قلنا: لو نظروا كنظرنا لولد لهم العلم، كما ولده لنا، فإذا لم يحصل لهم العلم علمنا أنهم أخذوا بشرط من شرائطه. فإن فرضنا أنهم لم يُولدوا بشيء من شرائطه فهم إذن عالمون بالمدلول، وإن أخبروا عن نفوسهم بخلافه.

وإنما قلنا إنهم لو نظروا كنظرنا لعلوموا؛ لأنه لا يجوز أن يرمي جماعة في سمت واحد على حد واحد، من غير أن يخالف بعضهم بعضاً في شيء في صفات الرمي، ومع هذا يصيب بعضهم دون

١. ذ (ص ١٦٣): بالدلالة.

٢. ذ (ص ١٦٣): + له.

بعض، ومتى لم يصب بعضهم علمنا أنه قد أخطأ، ولا نصدقه بأن يقول: إنني رميْتُ كما رمى من أصاب.

على أَنَّ المخالف لنا إنَّما ينظر في شبهات يعتقدُها أدلَّةً، وذلك لا يولَّد العلم، ومتى نظر في الدليل لا ينظر من الوجه الذي يولَّد العلم، فلأجل هذا لم يحصل له العلم. وليس يتمتع أيضاً أن يكون سبقوا إلى اعتقاد جهل بالمدلول، بخلاف ما تقتضيه الدلالة، وقد بيَّنا أن ذلك يمنع من التوليد.

[في أَنَّ النظر لا يولَّد الجهل]

فأمَّا الذي يدلُّ على أَنَّ النظر لا يولَّد الجهل فهو أنَّه لا يخلو أن يكون النظر في الدليل يولِّده، أو النظر في الشبهة. ولا يجوز أن يكون النظر في الدليل؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّه يولَّد العلم، ولا يجوز أن يولَّد العلم والجهل معاً. ولو كان النظر في الشبهة يولِّده، لولِّده لنا؛ لأنَّا ننظر^١ في جميع شبه المخالفين على الوجه الذي ينظرون، ومع هذا لا يحصل لنا الجهل.

و أيضاً: فهذا القول يؤدِّي إلى قبح جميع الأنظار، وقد علمنا حسن كثير منها، بل وجوبه. وإنَّما قلنا ذلك؛ لأنَّ الناظر قبل أن يتولَّد له العلم يجوز أن يتولَّد له الجهل، إن كان في النظر ما يولَّد الجهل، وهو قبل حصول العلم^٢ لا يفرق بين كونه ناظراً في دليل أو شبهة، فيجب أن يقبح منه الإقدام على كلِّ نظر؛ لأنَّ تجويز وجه من وجوه القبح كالقطع عليه.

فأمَّا الشكَّ، فإنَّه ليس^٣ بمعنًى يقال إنَّ النظر يولِّده، وإنَّما هو الخلو من الاعتقادات، مع خطور المعتقد بالبال.

[في أَنَّ النظر لا يولَّد النظر ولا يتولد عن النظر]

و أمَّا النظر فلا يولَّد النظر؛ لأنَّه لو ولِّده لما انفكَّ كون الناظر ناظراً، وقد علمنا خلافه.

١. ذ (ص ١٦٤): لكان كل ناظر فيها يولَّد له الجهل، وقد علمنا أنا ننظر.

٢. ذ (ص ١٦٤): + له.

٣. أ، ج، فليس.

٤. ذ (ص ١٦٤): فيقال.

و أما النظر^١ فلا يتوَلَّد عن النظر؛ بدلالة أنه لا نظر يشار إليه إلَّا وقد يحصل مع ارتفاع الظن؛ لاتِّفاق الدواعي والصوارف، وقد يحصل الظنُّ عند الأمانة من غير نظر فيها؛ بدلالة أنه إذا علم أنَّ بعض اللباس زِيّ قوم من الناس، ثمَّ شاهد ذلك الزيَّ، جاز أن يظنَّ في من شاهده عليها^٢ أنه من ذلك القوم^٣.

و أيضاً: فقد يشترك جماعة في النظر في الأمانة، ولا يشتركون في الظنَّ. و كان رحمه الله أخيراً - وهو الذي ذكره في الذريعة - يشكُّ في ذلك، ويجوز أن يكون النظر في الأمانة يوَلَّد الظنَّ.

و يعترض قول من قال يشترك نفسان في النظر فيها و يحصل الظنُّ لأحدهما؛ بأن يقول: لا نسلم ذلك، كما لا نسلم أن يشترك نفسان في الدليل من الوجه الذي يدلُّ مع هذا يعلم أحدهما و لا يعلم الآخر، و كلُّ شيء يقال هناك يمكن أن يقال هاهنا، و الأولى التوقُّف.

[في عدم جواز التقليد]

فأما التقليد فقد أفسدناه في أوَّل الكتاب، بأن قلنا: ليس قول من نفى الصانع بالتقليد أولى من قول من أثبته، مع خلوهما من حجة، و محالُّ الجمع بينهما. و الشكُّ فيها خلاف الدين، و لا يمكن أن يرجح قول الأكثر أو قول من يظهر الصلاح و الورع؛ لأنَّ جميع ذلك قد يتفق في المحقِّق و المبطَّل.

و أيضاً: فإنَّه قد يقع التساوي مع الأقوال المتضادة، فلا يكون تقليد بعضٍ أولى من تقليد بعض. و أيضاً: فلا يخلو المقلِّد أن يكون يعلم أنَّ من قلَّده محقِّقٌ أو لا يعلم. فإن لم يعلم، جَوَز كونه مخطئاً، و قبح تقليده؛ لأنَّه يُقدِّم على اعتقادٍ لا يأمن كونه جهلاً.

و إن كان عالماً بأنَّ من قلَّده محقِّقٌ، لم يخلُ أن يعلم ذلك ضرورةً أو بدليل، و علم الضرورة لا يمكن ادِّعائه. و إن علم ذلك بدليل، لم يخلُ من أن يكون ذلك بدليل غير التقليد أو بتقليد آخر. فإن علم بتقليد آخر أَدَّى إلى ما لا نهاية له، و ذلك باطل. و إن علم أنه محقِّقٌ بدليل، فهو المطلوب

١. كذا. و الصحيح: «النظر»، كما في: ذ (ص ١٦٤).

٢. ذ (ص ١٦٤): عليه.

٣. ذ (ص ١٦٤): + من دون نظر و تأمل.

الصحيح.

و أيضاً: فالتقليد يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن فيه الخطأ و الصواب. و التبخيت قبيح بلا خلاف، فوجب أن يكون التقليد حكمه حكمه أيضاً.

فلو كان التقليد جائزاً لَقَبِحَ إظهار المعجزات على الأنبياء؛ لأنها كانت تكون عبثاً؛ لأنَّ التقليد من دونها على هذا المذهب جائز، و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: دلّوا على أنَّ الواحد ممّا يقدر على المعرفة.

قيل: قد ثبت أنَّ الواحد ممّا يقدر على الجهل؛ لأنَّه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى؛ لأنَّه قبيح، و هو لا يفعل القبيح. و لا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالى؛ لأنَّ القادر بقدرته لا يقدر على أن يفعل في قلب غيره علماً و لا جهلاً. و إذا ثبت أنَّه مقدور لنا فالقادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده - إذا كان له ضد - و الجهل ضد العلم، [ف]وجب أن يكون قادراً عليه. و لا ينتقض ذلك بالسهو و أنا لا نقدر عليه، و إن كان ضدّاً للعلم؛ لأنَّ السهو ليس بمعنى يصاد العلم.

و يدلّ على ذلك أيضاً: أنَّه قد ثبت أنَّ النظر مقدور لنا؛ بدلالة أنَّه يجب حصوله بحسب دواعينا و أحوالنا، و انتفاءه بحسب صوارفنا و كراهاتنا^٢. و النظر يوّلّد العلم - على ما بيّناه - و القادر على السبب قادر على مسببه، فثبت أنَّ المعرفة مقدورة لنا.

[في عدم وقوع المعرفة بالطبع]

و ليس لأحد أن يقول: المعارف يفعلها الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر، كما يقول الجاحظ. و ذلك؛ أنَّها إذا تبعت في الوقوع دواعينا، و في الانتفاء صوارفنا، ثبت أنَّها من فعلنا، و بطل قول من يضيفها إلى الله تعالى بطبع أو غيره. و من شكّ في المعرفة أنَّها من فعلنا - مع ما ذكرناه من الحكم - كمن شكّ في جميع الأفعال.

و طريق المدح و الذمّ دالٌّ على أنَّ المعرفة من فعلنا أيضاً، على ما مضى ترتيبه.

١. ذ. (ص ١٦٥): فيجب.

٢. ذ. (ص ١٦٦): كراهاتنا.

و لو كانت المعرفة تقع بالطبع لما احتيج إلى تقدّم النظر و التأمل و التدبّر، و لكن نصب الأدلّة عبثاً.

على أنّا قد بينّا أنّ الطبع ليس بمعقول^١ فيما مضى، فلا يمكن إسناد الفعل إلى ما ليس بمعقول. فإن قيل: كيف يكلف الله المعرفة، و هي تجري مجرى الحدس و التخمين؛ لأنّ الناظر لا يدري أنّ نظره يولد علماً أو غيره، و إنّما يعلم ذلك بعد حصول العلم. قيل: إذا علمنا حسن النظر - بل وجوبه - علمنا أنّه لا يثمر جهلاً و لا قبيحاً، فنأمن بذلك من عاقبته أن تكون غير محمودّة. و لو كان ذلك يقدح في وجوب المعرفة لقدح في كلّ نظر، و قد علمنا خلافه.

و بمثل ذلك نجيب من قال: كيف يجب عليه ما لا يعرفه و لا يميّزه؟ فنقول: تمييز السبب و معرفته يُغني عن تمييز^٢ المسبّب على التفصيل، و العاقل يميّز النظر، فكأنّه قد ميّز المعرفة.

و قد بينّا أنّ جهة وجوب النظر خوف المضرة من تركه و تأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحزّراً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الأفعال. و لا فرق بين أن يكون المضرة معلومة أو مظنونة في وجوب ما يتحرّز به منها. و لو كان ذلك واقعاً على المضارّ المعلومة دون المظنونة، لما وجب في الشاهد شيء من الأفعال على سبيل التحرز من المضارّ؛ لأنّه لا طريق فيها إلى العلم، بل طريقها الظنّ. و لا بدّ أن يشترط في وجوب الفعل الذي يتحرّز به من الضرر أن لا يكون فيه ضرر، أو يكون فيه ضرر دون ما يتحرّز به منه بكثير.

و ليس لأحد أن يجعل التحرز من المضارّ ملجأ، فيسقط الوجوب. و ذلك؛ لأنّ الضرر المخوف قد يبلغ إلى حدّ الإلجاء، و قد لا يبلغ، فثبت الوجوب و يرتفع الإلجاء.

على أنّ الضرر إنّما يكون ملجئاً إذا كان عاجلاً، و الضرر الدينيّ آجل، فلا يكون ملجئاً بحالٍ.

١. ذ (ص ١٦٦): ليس بمعنى معقول.

٢. ذ (ص ١٦٧): تمييز.

فإذا ثبت ذلك لم يمنع أن يقف وجوب النظر على خطور الخاطر المتبته له على جهة الخوف وأمارته، على ما سنيته أيضاً. وإذا خاف العقاب الذي هو أعظم المضار، وأمل زواله بالنظر، وجب عليه النظر، وإن كثر^١ و شقّ عليه؛ لأنّ الذي يأمل زواله من المضارّ أعظم وأعظم.

وقد يبيّن أنّ العلم بوجود النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري؛ لأنّ العلم الضروري يتناول وجوب ما يختصّ بصفة، كما أنّ العلم الضروري يقبح الظلم في^٢ الجملة يقتضي قبح ما اختصّ بصفة الظلم. فإذا علم العاقل في ضرر بعينه أنّه بصفة الظلم، فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه، يكون علماً؛ لمطابقته لعلم الجملة المتقدّم^٣.

وهكذا القول في العلم المفصّل^٤ بوجود نظر معين أنّه مكتسب، على الوجه الذي قدّمناه. وهو^٥ وإن كان مكتسباً، فلا بدّ من حصوله لمن علم الجملة الأولى، و علم في نظر معين أنّه بتلك الصفة التي تناولها علم الجملة؛ لأنّ العاقل كالمُلجأ إلى فعل هذا العلم، كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المفصّل^٦، و جميع المواضع التي نقول في إدخال التفصيل في الجملة، فهي كثيرة.

فإن قيل: لو كان العلم بوجود النظر في طريق معرفة الله عامّاً للعقلاء عند الخوف بالخاطر أو غيره، لوجب أن يعلم العاقل ذلك من نفسه، ولا تدخل عليه فيه شبهة، وقد علمنا أن أصحاب المعارف^٧ والمقلّدين ينكرون ذلك، ولا يجدونه من أنفسهم، ولا يجوز على أمثالهم أن يجحد ما يعلمه من نفسه ضرورة؛ لكثرتهم. فإن أجزتم على هؤلاء - مع كثرتهم - المكابرة، لجاز لهم أن

١. ذ (ص ١٦٨): كره.

٢. ذ (ص ١٦٨): على.

٣. ذ (ص ١٦٨): العلم بالجملة المتقدمة.

٤. ذ (ص ١٦٨): المتصل.

٥. ذ (ص ١٦٨): غير أنّه.

٦. ذ (ص ١٦٨): المتصل.

٧. يرى أصحاب المعارف - وعلى رأسهم الجاحظ و ثمامة بن أشرس - أنّ المعارف إنما تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة، و يقولون في النظر: إنه ربما وقع طبعاً و اضطراراً و ربما وقع اختياراً، فمتى قويت الدواعي في النظر وقع اضطراراً بالطبع، و إذا تساوت وقع اختياراً. فأما إرادة النظر فأنّه مما يقع باختيار كإرادة سائر الأفعال، و هذه الطريقة هي التي دعت الجاحظ إلى النسوة بين النظر و المعرفة و بين إدراك المدرّكات؛ في أنّ جميع ذلك يقع بالطبع. راجع عنهم: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧، ٣٦: المغني، ج ١٢، ص ٣١٦ فما بعدها؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٨٥، ٨٨.

يَدْعُوا عَلَيْكُمْ مَثَلَهَا إِذَا جَحَدْتُمُ الْمَعَارِفَ الَّتِي يَدْعُونَ أَنَّهَا ضَرُورِيَّةٌ.

قيل: العلم بوجود النظر المفصل في طريق المعرفة إنما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض العقلاء في حال لا يحصل فيها لجماعتهم؛ لاختلاف أحوالهم، فلا يتمتع أن يدخل بعضهم على نفسه شبهةً، فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه؛ لأنَّ العلم بوجود هذا النظر إنما هو علمٌ بوجود ما له صفة مخصوصة يجوز أن تعترض شبهةً فيها. وجرى ذلك مجرى إدخال الخوارج على نفوسهم شبهة في قتل من خالفهم الذي هو ظلم على الحقيقة، حتَّى اعتقدوا حسنه، لما جهلوا صفته المخصوصة.

وقد قيل: إنَّ الخوف إذا كان مغموراً ببعض الأمور فلا يجده الإنسان من نفسه. وشبه ذلك بمن يشفى^١ على الموت والمرض^٢ الشديد، وعليه حقوقٌ ومظالم؛ فإنه لا بدَّ من أن يخاف من إهمال الوصية، ويعلم وجوبها عليه، وربما ذهب عنها- مع ذلك- لبعض ما يغمره.

على أننا لا نعرف من أصحاب المعارف من لا يجوز على مثله ادعاء ما يعلم من نفسه خلافه. فأما من يذهب إلى التقليد فإنما ينكر المناظرة دون النظر، والمناظرة غير النظر، ومع ذلك ربما التجأ^٣ إلى المناظرة في كثير من الأحوال.

[في أن النظر أول ما يجب على المكلف]

وقد بينّا فيما تقدّم أنَّ ذلك- وإن كان مكتسباً- لا ينقض قولنا: إنَّ النظر أول ما يجب على المكلف؛ لأنَّ هذا العلم خارج عن حدِّ التكليف؛ من حيث كان الإنسان ملجئاً إلى فعله، وقد بينّا فيما تقدّم- في أول الكتاب- أنَّ النظر أول فعل يجب على المكلف ممّا لا يخلو- مع كمال عقله- منه، وقلنا: إنَّ الأقوى أن لا نحتاج^٤ أن نقول: مقصود؛ تحزراً من إرادة النظر؛ لأنَّ العالم بما يفعله

١. كذا. والصحيح: «يشرف»، كما في: ق (ص ١٦٣).

٢. ذ (ص ١٦٩): بالمرض.

٣. أ، ب: التجأوا.

٤. ب: يحتاج.

٥. ب: يقول.

لا بد أن يكون مريداً له، فلا يتناولها التكليف.^١

وإنما قلنا إنه أول واجب؛ لأن الواجبات على ضربين: عقلي وسمعي. فالسمعيات مبنية على المعرفة بالله وبالنبي، وذلك يتأخر لا محالة. والعقليات قد يخلو من جميعها - على ما بيناه - إلا من النظر. فقد ثبت أنه أول الواجبات.

[كيفية حصول الخوف للعاقل حتى يجب عليه النظر]

وإذا قلنا إن هذا النظر لا يجب إلا عند الخوف من إهماله، فلا بد من حصول الخوف، و الخوف لا يقع ابتداءً، فلا بد من طريق له و أمارة. و قلنا إن الناشئ بين العقلاء و أصحاب الشرايع و مثبتي النبوات إذا سمع اختلافهم و تخويف بعضهم بعضاً من ترك المعرفة، فلا بد أن يخاف؛ لأن بعض ذلك يخاف العقلاء.

فأما المنفرد عن الناس - بحيث لم يسمع شيئاً من الدعاء و التخويف - فقد بينا أنه لا يتمتع أن ينتبه^٢ من قبل نفسه إذا رأى أمارات الخوف في نفسه و غيره، من آثار الصنعة فيه و أمارات النعم عليه، فيتنبه^٣ بذلك على ما ينتبه عليه الداعي أو الخاطر.

فإن لم يتفق ذلك، فلا بد أن يخطر الله بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه، بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ما سنيته.

فإن قيل: هذا يقتضي أن من ولد أصم لا يكون مكلفاً؛ من حيث إن الداعي و الخاطر لا يصح أن يخوفاه.

قلنا: يجوز في من ولد أصم أن يكون المعلوم من حاله أن يتفكر من قبل نفسه، و ينتبه على الأمارات التي يشير إليها الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

[جنس الخاطر و صفته]

١. ذ (ص ١٧٠): ما يجب من الأفعال احترازاً من وجوب التحرز من القبائح العقلية كالظلم و ما أشبهه. و شرطنا القصد احترازاً من إرادة النظر، لأنها غير مقصودة في نفسها، و هي تابعة للنظر، و الداعي إليها واحد.

٢. ج: تنبه. ب: ينتبه.

٣. ب: فيتنبه.

٤. أ، ج: أنه.

والذي اختاره رحمه الله في الخاطر أنه كلام يفعله الله تعالى داخلَ سَمْعِ المكلف بحيث يقرب من صدره، وبهذا^١ يلتبس الخاطر بحديث النفس والفكر. ويجوز^٢ أن يأمر الله تعالى بعض الملائكة بأن يفعله على هذا الوجه.

والذي يدلّ على ذلك أنه لا يخلو أن يكون الخاطر من أفعال الجوارح، أو من أفعال القلوب. وأفعال الجوارح لا يخلو أن يكون الكلام أو الإشارة أو الكتابة. وأفعال القلوب إما أن تكون اعتقاداً أو ظناً. والعلم لا مدخل له في ذلك؛ لأنّ من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، والعالم يكون قاطعاً. وما عدا ذلك لا يقع به تخويف أصلاً، كالإرادة وغيرها. وأما الفكر فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يلتبس بالباطن.

ولا يجوز أن يكون الخاطر إشارة؛ لأنّ الإشارة إنما تفيد مع الاضطرار^٣ إلى قصد المشير، وذلك لا يصحّ فيه تعالى.

وأما الكتابة، فقد جوز رحمه الله أن يقوم مقام الخاطر^٤، وهو الصحيح. وإذا جوزنا أن يكون كتابة قام للأعمى مقام غيره، كما قلنا في الأصمّ أنه يقوم له مقام الكلام غيره، فلم يبق من أفعال الجوارح غير الكلام، وهو المطلوب.

ولا يجوز أن يكون اعتقاداً؛ لأنّه لا يخلو أن يكون من فعل المكلف أو من فعله تعالى أو من فعل غيره. وفعل غيره لا يصحّ؛ لأنّ القادر بقدرته لا يصحّ منه أن يفعل في قلب غيره اعتقاداً.

ولا يجوز أن يكون من فعله تعالى؛ لأنّه لو كان معتقده لا على ما هو به لكان جهلاً، والله تعالى لا يفعل الجهل. وإن كان معتقده على ما هو به وجب أن يكون علماً؛ لأنّ العالم إذا فعل اعتقاداً للشيء على ما هو به وهو عالم به، لا بدّ أن يكون ذلك الاعتقاد علماً، ومعلوم أنّ من يرد عليه الخاطر ليس بقاطع، بل هو مجوّز أن يكون الأمر على خلافه.

ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف نفسه؛ لأنّ ما يتبدنه العاقل من الاعتقادات لا حكم لها؛

١. ذ (ص ١٧٢): لهذا.

٢. ذ (ص ١٧٢): أيضاً.

٣. ذ (ص ١٧٣): بالاضطرار.

٤. انظر: الذخيرة، ص ١٧٣ - ١٧٤.

لأنها تجري مجرى التبخيت والتخمين، ولا تأثير لمثل ذلك.

و أيضاً: لو كان اعتقاداً من فعله تعالى لكان علماً ضرورياً، ولا يخلو أن يتعلّق بلحوق العقاب بالعاصي قطعاً، أو^١ بأنه لا يأمن ذلك. والأول باطل؛ لأنّ القطع على أنّ العقاب يلحقه لا محالة فرعٌ على المعرفة بالله تعالى وصفاته وأحواله، والمكلف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى، فكيف يعلم أنّه يعاقب العصاة؟

و إن كان القسم الثاني، فذلك مركز في عقل كلّ عاقل؛ لأنّ التجويز للعقاب و عدم الأمان منه حاصل، فلا حاجة به إلى تجديده.

ولا يجوز أن يكون ظناً؛ لأنّ الظنّ إن كان من قبيل الاعتقاد فقد أفسدناه، وإن كان جنساً مفرداً فلا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلف نفسه. فإن كان من فعل الله تعالى، وقد علمنا أنّ الظنّ لا حكم له إلا إذا كان واقعاً عن أمانة، ولا بدّ أن تكون تلك الأمانة^٢ لفاعل الظنّ، والأمانة مستحيلة عليه تعالى، فبطل أن تكون من فعله. و كان يجب أن نكون مضطّرين إلى ذلك الظنّ، وقد علمنا خلافه.

و إن كان ذلك الظنّ من فعل المكلف نفسه فقد بيّنا أنّه إنّما يكون له حكم إذا كان واقعاً عند أمانة، ولا بدّ من منبّه على النظر في تلك الأمانة، والكلام في المنبّه على النظر في الأمانة حتّى يحصل الظنّ كالكلام في المنبّه على النظر في الدلالة حتّى يحصل العلم، وذلك يقتضي إثبات ما لا نهاية له من الخواطر.

و ليس إذا كان الخاطر كلاماً يطل أن يكون موسى عليه السلام كليم الله خصوصاً؛ لأنّ فضيلة موسى عليه السلام إنّما كانت بأنّ الله كلمه جهرةً، مع علمه أنّه كلامه، وذلك بخلاف ما يرد به الخاطر. على أنّه إذا قلنا إنّ كلام، جوّزنا أن يكون من فعل بعض الملائكة أو غيرهم.

والذي يجب أن يتضمّنه الخاطر التخويف من إهمال النظر؛ لأنّ عند الخوف يجب النظر على ما يبيّنه. ولا بدّ أن يبيّنه^٣ على أمانة الخوف؛ لأنّ الخوف الذي لا أمانة له لا حكم له. وإذا خاف

١. ذ (ص ١٧٤): + يتعلّق.

٢. ذ (ص ١٧٥): + أمانة.

٣. ذ (ص ١٧٦): + يبيّنه.

يجب عليه النظر، غير أنه يجب أن ينبه على جهة وجوب المعرفة ليعلم حسن هذا التخويف.

ألا ترى أن من هدد غيره على أكل طعام بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح إيجاب الامتناع من الأكل ولا حسنه، وإذا قال له: لا تأكله؛ فإن فيه سماً، ونهيه على أمانة كون السم فيه، علم حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

فعلى هذا يجب أن يتضمّن الخاطر: أنك تجد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك و دبرك، أراد منك معرفته لتفعل الواجب عليك في عقلك، وتنتهي عن القبيح، وأنت تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفع عاجل، و وجوب أفعال عليك فيها مشقة عاجلة، و تعلم استحقاق الذم على القبيح، وأن الذم مما يغمك ويضرّك، فلا تأمن - كما استحققت به الذم، وإن انتفعت به عاجلاً - أن تستحقّ به العقاب والآلام. و معلوم أن أحد الاستحقاقين أمانة لاستحقاق الآخر.

ثم يقول له: فمتى لم تعرف الله بصفاته، وأنه قادر على مجازاتك على القبيح بالعقاب، كنت إلى فعل القبيح أقرب و من تركه أبعد، وإذا عرفته تكون من^١ القبيح أبعد و إلى تركه أقرب، فيجب عليه حينئذ النظر مع التنبيه على ما ذكرناه.

و الأولى أن يتضمّن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الأدلة؛ لأنه يبعد أن يستدرك^٢ العاقل ذلك بنفسه، لا سيما في من كمل عقله و لم يخالط الناس و لم يعرف العادات.

و متى عارض هذا الخاطر خاطراً آخر فلا يخلو أن يكون مؤثراً فيه أو لا يكون مؤثراً. فإن كان مؤثراً حقيقةً وجب على الله تعالى أن يمنع منه ليسلم الخوف للمكلف، و يجب عليه النظر. و ما لا يؤثر لا يجب المنع منه؛ لأنه ليس بمعارض حقيقةً، و يجب على المكلف العدول عنه.

فمثال ما يؤثر أقوى ما قيل فيه أن يأتي الخاطر المعارض، فيقول له: لا تأمن - إن نظرت - أن يفضي بك النظر إلى أنه لا صانع لك تخاف من جهته عقاباً أو ترجو ثواباً، و معلوم أن المكلف لا يأمن ذلك قبل النظر. فيقول: وإذا علمت قطعاً أنه لا صانع لك أمنت العقاب و أقدمت على فعل

١. ذ (ص ١٧٦): + فعل.

٢. ذ (ص ١٧٧): يستدركه.

القيح بظمائية، وهذه أمانة؛ لأنَّ من المعلوم أنَّ من آمن الضرر أقدم على ما يشتهيه، فقد صار هذا الخاطر معارضاً لما قدَّرتموه.

والجواب عن ذلك: أنَّه يجب على الله تعالى أن يمنع منه، وكلَّ ما يشبه ذلك ممَّا يقدح في وجوب النظر، فيمكن أن يقال: إنَّ هذا ليس بمعارض لما قلناه ممَّا يوجب النظر؛ لأنَّه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالى أن يستحقَّ العقاب العظيم الدائم الذي لا يتحمَّل مثله، وإنَّما يخاف إذا نظر في معرفة الله تعالى على ما ألقاه إليه الخاطر المعارض أن يفضي به النظر إلى أنَّه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يستحقُّه على المعاصي من الذمِّ ليس بضرر البتَّة، وإن كان في بعض الأحوال يستصرَّ به لأُمور تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم.

فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كلِّ حال، ليتحرَّز به من الضرر الأعظم الذي لا يقابله ما يتخوِّفه من الضرر بالانهماك في المعاصي.

ومثال ما لا يؤثِّر من الخاطر أن يقول: لا تنظر؛ فإنَّك إن نظرت تحمَّلت مشقَّةً وكلفَةً، وربما لا تخطأ بما قصدت إليه، فتعجل الراحة والدعة. وهذا غير مؤثِّر؛ لأنَّ تحمُّل مشقَّة النظر أهون ممَّا يخافه في إهمال النظر من العقاب العظيم، وكان يقتضي سقوط وجوب النظر في مصالح الدنيا لهذه العلة.

وكذلك أن قال له: لا تأمن^١ إن عرف الله عاقبك، وإن لم تعرفه لم يعاقبك، وهذا لا أمانة عليه؛ لأنَّ الأقوى في العقول أنَّ المُنعم إذا عُرِف وأُطيع كانت السلامة معه أولى من الهلاك. وكذلك أن قال: لا تأمن أن يكون لك إله سفيه، إذا عرفته عاقبك؛ لأنَّ هذا أيضاً لا أمانة عليه؛^٢ لأنَّ السفيه لا يتحرَّز منه^٣ بشيء، ويجوز أن يعاقب مع النظر والإخلال به معاً. وكلَّ ما يجري هذا المجرى ممَّا لا أمانة عليه فما ذكرناه ينبت عليه.

[معرفة الله تعالى واجبة على كلِّ مكلف]

ومعرفة الله تعالى واجبة على كلِّ مكلف؛ من حيث كان ما هو لطف للمكلف - من العلم

١. ذ (ص ١٧٩): + أنك.

٢. ذ (ص ١٧٩): + و.

٣. ذ (ص ١٧٩): من عقابه.

باستحقاق الثواب والعقاب - لا يتم إلا بها، وذلك عام في جميع المكلفين، فيجب أن تكون معرفته واجبة على كل مكلف.

و إنما قلنا: إن اللطف في التكليف لا يتم إلا معها؛ لأن من المعلوم ضرورة أن من علم استحقاق العقاب زائداً على الذم بفعل القبيح، كان ذلك صارفاً له عن فعله. وكذلك من علم استحقاق الثواب زائداً على المدح بفعل الواجب، كان ذلك داعياً له إلى فعله.

و إذا كان العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يتم إلا بعد معرفته، وجبت معرفته تعالى بصفاته، فيعلم كونه قادراً؛ ليعلم أنه قادر على عقابه و ثوابه، و يعلمه عالماً؛ ليعلم أنه عالم بمبلغ المستحق، و يعلمه حكيماً؛ ليعلم أنه لا يخل بما يجب عليه من الثواب، و لا يفعل القبيح من عقاب غير مستحق. فاللطف في الحقيقة هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب، غير أنه لما لم يتم إلا بعد معرفته على صفات وجبت معرفته على ما قلناه.

[المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف]

و لا يجوز أن تقوم المعرفة الضرورية مقام المكتسبة؛ لما يتناه في أول الكتاب، من أن من تكلف مشقة ليبلغ بها غرضاً كان تمسكه به إذا بلغه^١ بخلاف من بلغ ذلك الغرض من غير مشقة. و شبهنا ذلك بمن تكلف بناء دار ليسكنها؛ وأنه^٢ يكون أقرب إلى سكنها ممن هبت^٣ له أو ورثها. و كذلك من سافر في طلب العلم، و تحمّل في ذلك المشاق العظيمة لا يكون توفّره على العلم كتوفّر من يقصده العلماء، و العلم بذلك ضروري.

و إذا كانت المعرفة إنما تراد لتدعو إلى فعل الواجب و تصرف عن فعل القبيح، وجب أن تتحصّل على أبلغ الوجوه.

و أيضاً: فإننا نعلم ضرورة من نفوسنا أننا غير مضطّرين إلى المعارف، فلو كانت الضرورية فيها لطف لفعّلها الله في كل مكلف؛ لأن الوجه الذي أوجب فعلها في بعضهم يوجب فعلها في

١. ذ (ص ١٨٠): يكون أقرب إلى فعل ذلك الغرض.

٢. ذ (ص ١٨٠): فإنه.

٣. ب: وهب.

٤. ذ (ص ١٨٠): + تلك الدار.

جميعهم سواء قيل إنَّ الضرورية أقوى، أو قيل إنَّها تقوم مقام الكسبية.

وليس لأحد أن يقول: هما متساويان في باب اللطف، وهو مختير بين أن يفعلها وبين أن يكلفناها.

وذلك؛ أنَّها إذا كانت من فعله لطفاً كان تكليفنا إيَّاهما عبثاً لا فائدة فيه.

وأيضاً: فلو كانت الضرورية فيها لطف على وجه، لوجب فعلها في من علم أنه لا يؤمن، وقد علمنا أنَّ كثيراً من الكفار يموتون على كفرهم، ومن ادعى عليهم المعرفة الضرورية كان مكابراً. وأيضاً: فقد علمنا من حال أبي جهل وأبي لهب أنَّهما ماتا على كفرهما ضرورةً، وكذلك من غيرهما، وقد علمنا من دينه عليه السلام أنَّ الكفار يخلدون في النار، وعلى قول المخالف لا فائدة في ذلك.

فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفاً لما جاز أن يعصي عارف.

قيل: اللطف لا يوجب الفعل، وإنَّما يدعو إليه، ويقوّي الدواعي إليه، ويسهّله، وربما وقع معه الفعل وربما يكون معه أقرب وإن لم يقع.

والتوافل إنَّما لم تكن واجبةً؛ لأنَّها مسهّلةٌ للواجبات، مؤكّدةٌ للدواعي، والمسّهّل^١ لا يجب كوجوب المقرّب وما هو أصل للتقريب.^٢

والأقوى عندي أنَّ التوافل إنَّما لم يجب؛ من حيث كانت لطفاً في المندوبات العقلية، فهي تابعة لما هي لطف فيه.

و يجب أن يُبقي الله تعالى المكلف قدراً من الزمان يتمكن فيه من تحصيل كمال المعارف به تعالى وأحواله وتوحيده وعدله، وبعده زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح؛ لأنَّ الغرض بإيجاب المعرفة كونها لطفاً في الواجبات العقلية، فلا بدّ من ذلك.

فإن قيل: خبرونا عن عصى وقد كلف المعارف، فلم يفعل ما وجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في إثبات الأعراض، هل يكلف النظر في الأوقات المستقبلية أو لا يكلف؟ فإن خرج عن التكليف بمعصيته فذلك لا يجوز مع كمال عقله وتكامل شروطه، ولئن جاز هذا في من عصى

١. ذ (ص ١٨١): + المؤكّد.

٢. نسخة ببل: أ: في التقريب. ذ (ص ١٨١): والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

من العقلاء وأخلّ بالنظر لجاز في جميعهم، وإن قلتم: إنه لم يخرج عن التكليف العقلي مع كمال العقل، لكنه يخرج عن تكليف تجديد النظر ثانياً إذا عصى فيه أولاً. قيل: وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه في المستقبل، والخواطر المخوفة واردة عليه، كما كانت في الأول، ولو جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً لجاز أولاً.

وإن قلتم: إنه بعد المعصية في النظر الأول يكلف النظر^١.

قيل: ليس يخلو - إذا عصى أولاً في النظر في إثبات الأعراض - من أن يكون مكلفاً في الثاني^٢ النظر في حدوث الأعراض أو استئناف النظر في إثبات الأعراض. فإن كان الأول، وجب أن يكون قد كلف ما يستحيل منه فعله؛ لأنه لا يصحّ منه النظر في حدوث المعاني، وهو لم ينظر بعد في إثباتها. وإن كان القسم الثاني، وجب - إذا كلف استئناف النظر - أن يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استيفاء^٣ جميع ما كلفه من المعارف، وقتاً بعدها^٤ يصحّ فيه أداء واجب أو امتناع من قبيح، وهذا يقتضي - إذا عصى أبداً - أن يبقى أبداً.

وليس يمكن أن يقال: إنه لا يجب إذا كلفه بعد التقصير التكليف الثاني أن يبقيه المدة التي يستوفي فيها المعارف، كما قلنا في التكليف الأول؛ لأنّ العلة التي لأجلها وجب إبقائه في الأول ثابتة في الثاني. وكيف يكلف نظر الغرض فيه^٥ المعرفة، ويقطع دون الوقت الذي يصحّ فيه المعرفة؟

والجواب عنه أن يقال: إذا عصى في إثبات الأعراض لا يخلو أن يقتصر به على التكليف الأول من غير زيادة عليه، أو يكلف بعده سواء.

فإن كان الأول، لم يجز أن يكلف بعد تقصيره في النظر الأول استئناف النظر؛ لأنّ الغرض في

١. ذ (ص ١٨٢): فإن.

٢. ذ (ص ١٨٢): مكلف للنظر.

٣. ذ (ص ١٨٢): في الحال الثانية.

٤. ذ (ص ١٨٢): استئناف.

٥. ب - بعده. ذ (ص ١٨٢): بعده.

٦. ذ (ص ١٨٢): + والمقتضي لحسنه.

تكليف النظر المعرفة والغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، وإذا قدرنا أن هذا العاصي في النظر الأول لم يكلف إلا القدر من التكليف الذي^١ لو^٢ لم يعص في طريق المعرفة لعرف، و كانت^٣ معرفته لطفاً فيه، وقد فوّت نفسه هذا اللطف بمعصيته، و^٤ لم يكلف زيادةً على التكليف الأول، فلا وجه لتكليفه استئناف نظر؛ لأنه يؤدي إلى معرفة، ولا غرض فيه^٥.

وإن قدرنا أن المقصّر في ابتداء النظر قد كلف زيادةً على التكليف الأول الذي لو نظر و عرف لكانت معرفته لطفاً فيه، فلا بدّ من تكليفه استئناف النظر، و يُبقيه^٦ المدّة التي يصحّ فيها تكامل المعرفة، كما قلناه في الحال الأولى. ولا يجب أن يؤدي إلى ما لا نهاية له من البقاء و التكليف؛ لأنّ التكليف منقطع، ولا بدّ أن يزيده الله^٧ تعالى إلى مدّة و غاية متناهية ينتهي^٨ الحال في من عصى إلى أنه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

ولا يلزم - إذا قلنا إنّ العاصي في ابتداء النظر إذا كان مقتصرأ به على التكليف الأول، من غير زيادة عليه، غير مكلف لاستئناف النظر - أن يكون ممن يرد عليه الخواطر المخوفة من ترك النظر، بل لا بدّ أن يصرف ذلك عنه^٩، و يلهي عن^{١٠} خطور الخواطر المخوفة بهاله.

ولا يجب بذلك أن يكون فاقدأ لعقله؛ لأنّ في العقلاء من ينصرف^{١١} في أمور كثيرة دينية و دنيوية عن الفكر فيها و التخوف منها، مع ظهور أمارتها؛ لأسباب شاغلة و صوارف ملهية.

١. ب: + له.

٢. ب: - لو.

٣. أ: فكانت.

٤. ذ (ص ١٨٣): + لو.

٥. ذ (ص ١٨٣): استئناف نظر لا يؤدي إلى معرفة و غرض فيه.

٦. ج: بقيقه. ذ (ص ١٨٣): بقيقه.

٧. ذ (ص ١٨٣): يريد الله.

٨. ذ (ص ١٨٣): فينتهي.

٩. ذ (ص ١٨٣): يصرف عن ذلك.

١٠. ب: + ذلك.

١١. ب: ممن ينصرف.

و ليس يجب - إذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر - أن يخرج عن التكليف العقلي؛ لأنه لا يجوز خروجه عن التكليف العقلي، مثل الامتناع من الظلم والكذب، و وجوب شكر المنعم، و ما أشبه ذلك؛ لأن كمال عقله يوجب هذا التكليف. و تكليف النظر إذا لم يكن طريقاً إلى المعرفة لا وجه له، فإذا كان الموجب له و المنبه عليه التخويف - و قد فرضنا زواله - فقد زال وجه وجوب النظر.

[في حكم مَنْ فَرَطَ فِي النِّظَرِ الْأَوَّلِ]

فإن قيل: ما قولكم إذا فَرَطَ في النظر الأول؟ هل يستحقّ الذمّ و العقاب على ترك النظر في الأحوال المستقبلية؟ فإن قلتم لا يستحقّ ذلك، أخرجتم النظر في هذه الأوقات من أن يكون واجباً عليه، و إن قلتم يستحقّ الذمّ و العقاب على ذلك أجمع، أوجبتم استحقاق الذمّ و العقاب على ما يتعدّر على المكلف و يستحيل منه؛ لأنّ معصيته في النظر الأول تحيل وقوع النظر في الثاني و الثالث على وجهٍ يوجب العلم.

قلنا: إنّما استحقّ الذمّ على ترك النظر في الأوقات المستقبلية كلّها إذا عصى في الأول، و إن كان هذا النظر المستأنف - مع التقصير في الأول - يتعدّر عليه؛ لأنه أتى في تعدّره من قبل نفسه؛ لأنه بتقصيره في الأول أخرج نفسه من التمكين^١ من تأتّي ما وجب عليه من النظر. و لا نقول إنّ النظر في الأوقات الآتية يجب عليه، إذا قصر في الأول، بل نقول كان واجباً عليه، فضيّعه.

و يجري ذلك مجرى من كلّ صوم يوم، فأكل في أوله؛ فإنّه يستحقّ الذمّ و العقاب على تفريطه في صوم اليوم كلّ، و إن كان متى فَرَطَ في صوم أوله يتعدّر عليه صيام باقيه، لكنه أتى من قبل نفسه، فتوجّه الذمّ عليه على صيام جميع اليوم.

و هكذا من أمر عبده أن يتأوله شيئاً في وقت مخصوص، و بينهما مسافة، أنّ العبد متى فَرَطَ في قطع تلك المسافة فإنّه يستحقّ الذمّ على ترك المناولة، و إن كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعدّرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، و اللوم مع ذلك متوجّه؛ لما قلناه.

و الصحيح أنّ المخلّ بالنظر المرتّب يستحقّ الذمّ في أوقات الإخلال على تدرّج، و لا يستحقّ

جزاء الكلّ في وقت الإخلال بالنظر الأول، وكذلك القول في السبب والمسبّب؛ فإنّ ثواب المسبّب أو عقابه يستحقّ في حال وقوعه، دون حال وقوع سببه.

وليس لأحد أن يقول^١: إذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلف مثلاً إلا في مائة وقت، وكان مكلفاً في هذه المدة بطولها للعقوبات^٢، إنّ تكليفه طول هذه المدة قد عرى من أن تكون المعرفة لطفاً فيه. ولو جاز ذلك في قصر المدة جاز في طولها.

قيل^٣: هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب، وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً، وما بعده من الأوقات يمكن أن تكون^٤ لطفاً في التكليف، وما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل على ما يمكن وقوعها فيه.^٥

و يمكن أن يقال: إنّ ظنّ استحقاق الثواب والعقاب في هذه المدة كافٍ في اللطف؛ من حيث لا يمكن سواه، وقد يقوم الظنّ مقام العلم في كثير من المواضع، إذا لم يمكن العلم.

١. ذ (ص ١٨٤): فإن قيل.

٢. ذ (ص ١٨٥): العقوبات.

٣. ذ (ص ١٨٥): قلنا.

٤. ذ (ص ١٨٥): + المعرفة.

٥. ذ (ص ١٨٥): لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس إليه، وذلك أنّ الزمان المضروب للنشغل بما يؤدي إلى المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

الكلام في اللطف

فصل: في وجوب اللطف

يحتاج أن نبيّن أولاً ما اللطف، واختلاف وقوع الأسماء عليه، ثم نبيّن وجوبه، ثم قبح المفسدة، ثم إن ماعدّه قوم أنّه واجب ليس بواجب من الأصلح في الدنيا.

[في معنى اللطف و أحكامه]

فأما اللطف، فهو عبارة عما يدعو إلى فعل الواجب و يصرف عن القبيح. ثم ينقسم قسمين: فإن وقع عنده الواجب- و لولاه لم يقع- سميّ توفيقاً. و إن لم يقع عنده ما هو لطف فيه لكنّه يكون أقرب، لم يوصف بأكثر من أنّه لطف. و إن كان المعلوم أنّه يرتفع عنده القبيح سميّ عصمةً. و لا بدّ أن يكون اللطف منفصلاً عن التمكين.

و يوصف اللطف بأنّه صلاح و أصلح في الدين؛ لأنّهما عبارتان عن النفع أو ما أدّى إليه، و هذا حاصل في اللطف.

[في المفسدة و الاستفساد]

فأما ما يدعو إلى القبيح و يقع عنده القبيح، فلا يوصف بأنّه لطف مطلقاً؛ لأنّ إطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة. فإن قيّد ذلك كان جائزاً.

و ما يقع عنده القبيح، ولولاه لم يقع، و لا يكون تمكيناً، يوصف بأنه مفسدة و استفساد.

[في أحكام اللطف]

و إذا كان اللطف داعياً إلى الفعل - على ما بيّناه - فلا بدّ من مناسبة بينه و بين ما هو لطف فيه. و لا يجب العلم بتلك المناسبة تفصيلاً.

و يجب أن يكون اللطف معلوماً، و لا يجب أن يكون مدركاً. و لا بدّ أن يكون معلوماً على الوجه الذي هو لطف.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّه داع إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي، و المعتبر في الداعي ما عليه الفاعل من علم أو اعتقاد أو ظنّ، و لذلك قد يعتدّ النفع في شيء لا نفع فيه، فيكون ذلك الاعتقاد داعياً، و بعكس ذلك الصارث.

فإذا ثبت ذلك فلا يمتنع أن يدعوا إلى الفعل ما ليس بمدرّك.

و من شأن اللطف أن يتقدّم المطلوب فيه، حتّى يصحّ أن يكون داعياً اليه و باعثاً عليه، و الداعي لا يكون إلّا متقدّماً.

و أقلّ ما يجب تقدّمه عليه وقت واحد، و يجوز أن يتقدّمه بأوقات كثيرة، بعد أن لا يخرج بذلك عن كونه داعياً، بأن ينسى. و ربما كان في تقدّمه زيادة كونه لطفاً؛ ألا ترى أنّ أحدنا قد تقدّم^١ الرفق بولده و الحثّ له على العلم بأوقات كثيرة على زمان التعليم، و ربما كان ذلك التقديم ادّعى له إلى التعلّم.

[في أقسام اللطف]

و اللطف على ثلاثة أقسام، أحدها: أن يكون من فعل الله تعالى، و ثانيها: أن يكون من فعل من هو لطف له، و ثالثها: أن يكون من فعل غيرهما.

فالذي من فعله تعالى ينقسم قسمين، أحدهما: يقع بعد تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فيوصف بأنه واجب، و الثاني: ما يقع مع تكليف الفعل، فلا يوصف بأنه واجب؛ لأنّ التكليف ما أوجبه، و لم يتقدّم له سبب وجوب، لكنّه لا بدّ أن يفعله الله تعالى؛ لأنّه كالوجه في حسن التكليف.

و أما ما كان من فعل المكلف فهو تابع لما هو لطف فيه، فإن كان واجباً فاللطف واجب، وإن كان لطفاً في نفل فهو نفل.

و إذا كان اللطف من فعل غير الله و غير المكلف نفسه، فلا بد أن يكون المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل على الوجه الذي هو لطف عليه في الوقت الذي هو لطف فيه، و متى لم يعلم الله تعالى ذلك لم يحسن التكليف الذي هو الفعل لطف فيه.

هذا إذا لم يكن له بدل من فعله تعالى، فإن كان له بدل يقوم مقامه في مقدوره تعالى، جاز التكليف بأن يفعل تعالى ما هو في مقدوره.

و إنما قلنا ذلك؛ لأنه إذا كان من فعل غير هذا المكلف لم يجب عليه؛ لأن مصالح الغير لا يجب على الغير إلا إذا كان لذلك الغير فيه لطف، كما نقوله في أن الأنبياء إنما يجب عليهم الأداء؛ لأن لهم في ذلك لطفاً، و لو لم يكن كذلك لما وجب عليهم الأداء.

و اللطف لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلف نفسه أو من فعل غيرهما. فما يكون من فعله تعالى يجوز أن يكون له بدل و أبدال، و لا مانع من ذلك، و يكون مخيراً فيه.

و ما يكون من فعل المكلف نفسه لا يجوز أن يكون له بدل؛ لأن ذلك البديل لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل نفس المكلف. و لا يجوز أن يكون من فعل المكلف؛ لأنه لو كان في أفعاله ما يقوم في اللطف مقام الصلاة مثلاً، لوجب أن يدل الله عليه؛ حتى لا يعتقد أنه ليس بواجب، و لما لزمنا أن نعتقد في جميع الأفعال التي لا تدخل في العبادات أنها على أصل الإباحة، علمنا أنه ليس فيها ما يقوم مقام الصلاة في اللطف.

و لا يجوز أن يكون البديل من فعله تعالى؛ لأنه لو كان كذلك لما وجب علينا أن نعتقد وجوب الصلاة علينا مع تكامل الشرائط على كل حال، سواء وجد من فعله تعالى حادث أو لم يوجد.

و على هذا متى كان اللطف من فعل المكلف نفسه، لا بد أن يكون إما واجباً أو ندباً، و لا يجوز أن يكون مباحاً.

و إن كان من فعل غير الله تعالى و غير المكلف نفسه، جاز أن يكون مباحاً و جاز أن يكون واجباً أو ندباً، لكن إنما يكون كذلك إذا كان فيه لطف لذلك الغير؛ لأننا قد بينا أنه لا يجب على

زيد ما هو لطف لعمره، ولا يحسن أن يكلف هذا إلا بعد أن يعلم أنه يحصل له ذلك اللطف، و اللطف إذا كان من فعله و تأخر عن التكليف فلا يكون إلا واجباً. و ما قارن التكليف لا يوصف به، على ما مضى.

فأما ذبح البهائم المباحة الخارجة عن العبادات، من الهدايا و النذور و الأضاحي، فوجه حسنه أنه لطف لغير الذابح.

و الشرعيات على ثلاثة أضرب، أحدها: يجب لكونه مصلحةً، و فيح تركه؛ لأنه ترك الواجب، و ثانيها: يقبح؛ لأنه مفسدة، و إنما يجب تركه؛ لأنه ترك القبيح، و ثالثها: ما رغب فيه؛ لأنه مصلحة، و لا يدخل في باب المرغب ذكر الترك؛ لأن الندب لا يقتضي حكماً في تركه، بل هو على ما كان عليه.

و ليس في القسم ما يكون فعله لطفاً، و تركه مفسدة؛ من حيث علمنا بالدليل خلافه، و إلا قد كان يجوز ذلك.

و الصلاة وجبت؛ لكونها مصلحةً، لا لأن تركها مفسدة، و لهذا تعيّن في الشريعة أوصافها. و كذلك القبائح الشرعية كالرياء^١ و غيره إنما فيح؛ لأنه مفسدة، لا لأن تركه مصلحة، و لهذا كانت الأمانة و التعيين في الشريعة للأوصاف و الشروط متوجهة عند هذه الأفعال، دون تركها. و الذي يدلّ على أنّ الصلاة لم يجب لكون تركها مفسدة، أنه لو كان كذلك لوجب أن يبيّن الله تعالى ذلك الترك؛ لأنه هو المعتبر في باب التكليف.

و كان يجب^٢ أن يتقدّم العلم بقبح تركها ثم يتبعه العلم بوجوبها، و قد علمنا عكسه. و كان يجب^٣ أن يكون انتفاء ذلك الترك - الذي هو مفسدة بغير الصلاة - كانتفائه بها؛ لأنّ زوال المفسدة حاصل في الوجهين.

و كان يجب أن يتساوى حال الصلاة بطهارة و بغير طهارة؛ لأنّ تركها لا يقع على الوجهين.

١. ج: كالرياء.

٢. ذ (ص ١٨٧): + أيضاً.

٣. ذ (ص ١٨٧): + أيضاً.

و كان يجب^١ لو لم يفعل المكلف الصلاة و لا تركها أن يكون ذلك يجري مجرى فعله الصلاة. و كل ذلك فاسد.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون الصلاة تجب لأن فيها مصلحة، و لأن تركها مفسدة، فتكون واجبة من الوجهين؟

قلنا: لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة، و إن لم تجب عليه الصلاة، كالحائض. و لما بطل ذلك ثبت أن قبح تركها إنما كان للمنع من حصول فعلها الذي هو المصلحة.^٢

و كان أيضاً يجب أن يبين الله تعالى ترك الصلاة، كما بين مصالحه. و لما لم يبين دل على أنه لم تكن الصلاة واجبة لقبح تركها.

و أما القبائح الشرعية، فقد قلنا: إنها إنما كانت كذلك؛ من حيث كانت مفسدة، لا لأن تركها واجبة، خلافاً لأبي علي؛ لأن شرب الخمر لو لم يكن مفسدة، بل لأن تركه مصلحة، لكان الغرض فعل الترك؛ لأنه المصلحة، فكان يجب أن لا فرق - إذا لم يفعل الترك - بين أن يشرب الخمر أو أن لا يشربها في استحقاقه العقاب.

و كان يجب في من خلا من الفعل و الترك - بأن لا يشرب و لا يفعل تركه - أن يكون عقابه كعقاب شارب الخمر.

و كان يجب أن يبين الله تعالى الترك الذي هو الصلاح ليميز و يعرف وجوبه، كما بين جميع الواجبات الشرعية، و قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، فيبين أن وجه وجوبها كونها مصلحة، و قد قال الله تعالى في الخمر أنها تصد عن ذكر الله و عن الصلاة^٣، و هذا تصريح بأن وجه القبح هو المفسدة، و هذا لا شبهة فيه.

١. ذ (ص ١٨٨): + أيضاً.

٢. ذ (ص ١٨٨): أن الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة.

٣. إشارة إلى قوله تعالى: إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُعْتَبِرُونَ (المائدة: ٩١).

فأما من قال^١: لو كانت القبائح الشرعية مفسدةً لوجب أن يمنع الله تعالى منه، كما يجب أن يمنع ما هو مفسدةٌ لغيره، فغير صحيح؛ لأنه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدةٌ له، و حذرَه من فعله، و مكَّنه من التحرز منه، فإذا فعل فَمِن قَبْلِ نفسه أتى. و لا يجب منعه منه، و إن وجب منعه من مفسدةٍ غيره؛ لأنَّ المكلف الذي ذلك الفعل مفسدةً له لا يمكنه التحرز منه و لا منعه، كما قدر على التحرز في الأول.

على أنَّه رحمه الله قال في باب الصرقة لما ألزم من خالفه سؤالُ الجنَّ^٢، فأجابوا بأن قالوا: لو كان من فعل الجنِّ لمع الله منه، فقال لهم: لا يجب المنع من المفسدة، و إنما يجب أن لا يفعل مفسدةً؛ لأنه لو وجب المنع من المفساد لوجب أن يمنع كلَّ ذي شبهة و داعٍ إلى الضلالة، مثل إبليس و ماني^٣ و زرادشت و الحلاج و غيرهم، و قد علمنا أنَّهم ما منعهم، فدلَّ على أنَّ المنع من المفساد بالحيولة لا يجب، فعلى هذا سقط السؤال.

و المفسدة إذا كانت من فعل غير الله و غير من تلك المفسدة مفسدةً له، فإنَّ تكليف من هي مفسدة له لا يحسن إلا بإحدى أمور: إما أن يعلم الله تعالى أنَّ من تلك المفسدة في مقدوره لا يختار فعلها، أو يكون من تلك المفسدة مفسدةً له يقدر على المنع منها، فيكلفه الله تعالى المنع منها، سواء منعه أو لم يمنعه، كما أنَّها إذا كانت من فعل نفس المكلف يجب أن يكلفه الامتناع، سواء امتنع أو لم يمتنع، أو بأن يمنع الله تعالى^٤ الغير من فعلها. فإذا لم يحصل أحد هذه الوجوه أسقط تكليف ما تلك المفسدة مفسدة فيه.

١. القائل هو أبو علي الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ١٨٩.

٢. أي: ألزمهم سؤال المعتز بكون القرآن من فعل الجنِّ.

٣. هو: ماني بن فاتك. و فاتك نشأ في أذربيجان، ثم انتقل إلى بابل، ثم إلى دسستيان حيث عاش مع طائفة المعتزلة. و قد ولد ماني حوالي سنة ٢١٥ م. و قد أخرجت أمه بأنها كانت ترى أثناء حملها المنامات الحسنة، و قد درس ماني في بابل الأديان الفارسية القديمة، و المسيحية، و الغنوصية. و لما بلغ الرابعة و العشرين، زعم أنَّ ملك التور أخبره بأنه «الفارقليط الذي بشر به عيسى» و قد ذهب ماني إلى الهند و الصين داعياً إلى دينه الجديد، ثم عاد ثانية إلى خراسان و نشر مذهبه؛ و لكن الزرادشتيين قاوموه، و أثاروا على شاور فأعدمه سنة ٢٧٢ م. راجع عنه: المغني، ج ٥، ص ١٠ - ١٥؛ الملل و النحل، ج ٢، ص ٢٩٠ - ٢٩٣؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ١٠٤ - ١٠٥.

و إنما أوجبنا ذلك؛ لأنه لو كلفه مع علمه بأن مفسدته تحصل من جهة غيره على وجه لا يتمكن من دفعه، لم يكن مزيجاً لعلته، و لا جعله له بحيث يتمكن من دفع الضرر عن نفسه، كما يكون كذلك إذا كانت في مقدوره، أو^١ دفعها في مقدوره.

و متى كان المعلوم أن هذا المكلف يفعل في حال نومه أو سهوه ما هو مفسدة له، فإنه تعالى لا يكلفه ما ذلك مفسدة فيه إلا بأن يمنعه، أو يعلم أن غيره يمنعه منه، أو يعلم أنه لا يختار تلك المفسدة.

[في وجه عدم منع الله تعالى من دعاء إبليس إلى الضلال]

فإن قيل: ما تقولون في دعاء إبليس إلى الضلال؟ كيف لم يمنع الله منه؟ قيل: قد قال بعضهم^٢: إن كل من فسد بدعاء إبليس كان المعلوم من حاله أنه لو لم يدعه لفسد، فخرج عن حد المفسدة.

و قال غيره^٣: إن التكليف مع دعاء إبليس يكون أشق، و يستحق به من الثواب أكثر مما يستحق به لو لم يكن هذا الدعاء. فإذا أراد الله تعالى أن يكلفه على الوجه الأشق الذي يستحق به الثواب أكثر، خرج دعاء إبليس من أن يكون مفسدة و صار من باب التمكين؛ لأنه يدخل التكليف في كونه شاقاً، و هو الوجه المقصود في التعريض للثواب الأكثر.

و جرى ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين و الخروج عن حد المفسدة؛ لأن المفسدة لا بد أن تكون منفصلة من التمكين، و قد بينا أن على مذهبه الذي حكيناه عنه لا يلزم جميع ذلك.

[في وجوب اللطف و قبح المفسدة]

فأما الذي يدل على وجوب اللطف، فهو أن أحدنا لو دعا غيره إلى طعامه و أحضر الطعام، و غرضه المقصود نفع المدعو، و إن كانت للداعي فيه مسرة فعلى طريق التبع للغرض الأول، و فرضنا

١. ذ (ص ١٩٠): + كان.

٢. و هو أبو علي الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٠.

٣. القائل أبو هاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٠.

٤. ذ (ص ١٩٠): يكلف.

أنه علم أو غلب في ظنه أنه متى تبسم في وجهه، أو كلمه باللطف^١ من الكلام أو أنفذ إليه غلامه أو كتب إليه رقعةً، وما أشبه ذلك ممّا لا مشقة عليه فيه ولا حط في منزلته، حضر، ومتى لم يفعل ذلك لم يحضر، وجب عليه أن يفعل ذلك ما لم يتغير عن إرادته لحضوره طعامه، ومتى لم يفعله استحقّ الذمّ، كما يستحقّ الذمّ لو أغلق الباب في وجهه، فلهذا صار منع اللطف كمنع التمكين في القبح. وهذا يقتضي وجوب فعل اللطف عليه تعالى؛ لأنّ العلة واحدة.

فإن قيل: كيف يجب على من دعا غيره إلى طعامه أن يلطف له، وأصل دعائه ليس بواجب، وإنّما هو تفضّل.

قيل: الأصل وإن كان تفضّلاً، فهو سبب لوجوب التمكين ورفع الموانع. ألا ترى أنّ نفس تكليف الله تعالى تفضّل، وإن كان الإقدار والتمكين وغير ذلك واجباً؟

وإذا صحّ ما قلناه، وكان سبب وجوب اللطف يختصّ بالداعي إلى طعامه دون غيره، فكذلك يجب أن يكون فعل اللطف واجباً عليه تعالى دون غيره، ولهذا لم يجب على غير هذا الداعي إلى طعامه التبسم في وجه المدعو، ولا غيره^٢ ممّا يختار عنده الحضور، كما لا يجب عليه تمكينه وإقداره.

وإنّما شرطنا استمراره على إرادته؛ لأنّه لو بدا له من حضوره طعامه لم يجب عليه فعل اللطف، ولهذا متى بدا له في حضوره جاز أيضاً أن يغلق الباب في وجهه. فاللطف إنّما يجب بحيث التمكين. فأما القديم تعالى فلا يجوز عليه البدء، وداعيه مستمرّ، وإرادته كذلك، فوجب أن لا يتغير وجوب اللطف.

والعلم باستحقاق ذمّ من منع اللطف الذي قدّمناه ضروريّ، كما نعلم استحقاقه للذمّ مع منع التمكين.

فإن قيل: ما تقولون في هذا الداعي إلى طعامه، لو غلب في ظنه أنه لا يحضر طعامه إلّا بعد أن يبذل له شطر ماله، أو يقتل بعض أولاده، أو يفعل ما عليه فيه ضرر عظيم، أوجب عليه ذلك أم لا؟

١. ذ (ص ١٩١): باللطيف.

٢. أي: غير التبسم.

قلنا: أول ما في ذلك أن هذا السؤال لا يطعن في وجوب اللطف على الله تعالى؛ لأنّ جميع ذلك لا يليق به تعالى؛ لأنّ كلّ أمر يفعله تعالى - وإن عظم وكبر - يجري مجرى ما لا مشقة علينا بفعله، من تبسّم وغيره، وإذا ثبت وجوب التبسّم وما جرى مجراه في فعلنا، وجب جميع الألفاظ من فعله تعالى؛ لأنّها جارية مجراه؛ من حيث لا مشقة عليه تعالى فيها.

و ما يشبهه من وجوبه علينا إذا حصلت فيه المضارّ العظيمة ليس بأصل اللطف من فعله تعالى، فما قلنا في ذلك لا يضرنا في وجوب اللطف من فعله تعالى.

و من كلف متناً غيره حضور طعامه لا يخلو أن يكون غرضه نفع المأمور أو نفع نفسه و ما يرجع إليه. فإن كان الأول، وجب عليه من اللطف ما لا مشقة عليه فيه، أو ما لا يعتدّ به من اليسير. ومتى كان فيه مضارّ عظيمة، لم يجب، و المشاقّ معتبره في وجوب الفعل و حسنه. وإن كان غرضه نفع نفسه و ما يعود عليه، وجب أن يمثل^١ بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل، و بين الضرر عليه فيما يفعله لنفع ذلك الفعل، و يدفع الأكثر بالأقل.

و هذا أقوى دليل في وجوب اللطف.

فأما المفسدة فهي ما يقع عندها الفساد، و لولاه لم يقع، أو يكون أقرب إلى الفساد، و لولاه لم يكن أقرب، أو ينصرف عنده من الواجب، أو يكون إلى الانصراف أقرب، و لا يكون له حظّ في التمكين.

و العلم بما هذه صفته ضروري، لا يلتفت إلى خلاف من يخالف فيه. و سواء سمي ذلك استفساداً أو لم يسم؛ فإنّه لا معتبر بالعبارة. و لا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك متناً، كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم، و إنّما الخلاف في وجه قبحه، و الطريق على الكلام في ذلك يتّناه في باب العدل، فلا وجه لإعادته.

[تكليف من لا لطف له، أو من لطفه في القبح]

فأما من لا لطف له، مثل أن يكون المعلوم من حاله أنّه يطيع على كلّ حالٍ أو يعصي، فإنّه يحسن تكليفه؛ لأنّه متمكّن من الفعل بسائر ضروب التمكينات، و ليس في المعلوم ما يقوّي

١. كذا. و الصحيح: «يقابل»، كما في: ق (ص ١٣٨).

دواعيه، فيجب فعله به. ولهذا لا يجب على الوالد الرفق بولده إذا غلب في ظنه أنه يطيع على كل حالٍ أو بعصي على كل حالٍ، وإنما يجب عليه الرفق إذا غلب في ظنه أو علم أن ولده لا يصلح إلا بالرفق.

و المراد بقوله: إنه يجوز أن يكون مكلف لا لطف له، يعني به من فعله تعالى، وإلا فالمعرفة لطف لكل مكلفٍ على العموم،^١ على ما قاله في الإمامة في كتاب الشافي، وقد كان يجوز عقلاً أن يكون في المكلفين من لا تكون المعرفة لطفاً له، لكن علمنا بالسمع عموم وجوبها لكل مكلف، فعلمنا أنها لطف لكل أحد.

فأما من تعلق لطفه بفعل ما لا يتأهي، فإنه لا يحسن تكليفه؛ لأنه بمنزلة من لا لطف له؛ لأن فعل ما لا يتأهي محال، وإن كان من المستبعد أن يكون ما لا يتأهي لطفاً؛ لأن اللطف يكون داعياً إلى الفعل، ولا يصح أن يدعو إلى الفعل ما يستحيل وجوده.

فأما إذا تعلق لطف المكلف بفعل قبيح من مقدوره تعالى، فالأصح أنه يقبح تكليفه ما ذلك القبيح لطف فيه. وقد أجازوه بعضهم^٢، وأجراه مجرى من لا لطف له. والأول أقوى؛ لأن هذا له لطفٌ تزاح به علته، وإنما لم يحسن منه تعالى فعله لشيء يرجع إلى حكمته.

و أيضاً: فالمكلف إذا كان لطفه فساداً للغير، فإنه لا يحسن تكليفه - مع تكليف ذلك الغير - ولا يكون كمن لا لطف له، ومن لا لطف له مقدور^٣ يحسن تكليفه، فتكليف من لطفه في القبيح بتكليف من لطفه مفسدةٌ لغيره أشبه؛ لأن في الموضعين اللطف ممكن مقدور، وإنما لا يفعل لوجه قبيح، وليس كذلك من لا لطف له.

[في أنه تعالى لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف]

و متى فرضنا أنه تعالى لم يفعل ما هو لطف للمكلف، لم يحسن أن يعاقبه على فعل القبيح والإخلال بالواجب. ولا يحسن منه أيضاً أن يذمه عليه، وإن حسن من غيره أن يذمه ويلومه عليه. وكذلك القول لو استفسده أو أمره بالقبيح ورغبه فيه.

١. أ. و.

٢. هو أبو هاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٥.

٣. د (ص ١٩٦): في المقدور.

يدلّ على ذلك: أنّ المكلف إنّما أتى في فعل القبيح والإخلال بالواجب من قبله تعالى، لا من قبل نفسه، ولا يحسن عقابه، كما لا يحسن ذلك لو استفسده أو أمره بالقبيح أو حمله عليه، و يصير المكلف بمنع اللطف كأنه أسقط حقّ نفسه من القبيح^١.

وأما الذمّ الذي يفعله تعالى على القبيح؛ فإنّه لا يجري مجرى العقاب عند قوم؛ لأنّ جهة استحقاق الذمّ شائعة غير مختصة؛ لأنّ الذمّ إنّما يستحقّ بفعل القبيح، والمكلف كان يمكنه أن لا يفعل القبيح، وهذه جهة لا اختصاص فيها بذمّ دون آخر، فيجب حسن الذمّ من كلّ أحد. و^٢ جهة استحقاق الذمّ يختصّ القديم^٣ تعالى، فلا يمتنع أن يكون يمنع اللطف^٤ و يقيح منه العقاب خاصّة؛ لاختصاصه بجهة استحقاقه.

[في اللطف إذا كان على وجه في الفعل دون وجه]

ومتى علم الله تعالى في بعض المكلفين أنّ ثواب إيمانه يزيد عند فقد اللطف؛ لأنّه يكون أشقّ، وإن لطف له فعل الإيمان^٥ نقص الثواب، قال قوم^٦: لا يمتنع أن يكلف على وجه الأشقّ و لا يلفظ له، وإن علم أنّه لا يفعل الإيمان؛ تعريضاً لزيادة الثواب. و يجري وجهها الفعل مجرى فعلين، في أنّه يجوز أن يكلفه أحد الفعلين لزيادة الثواب، وإن لم يكن له لطف^٧ و علم أنّه لا يفعله، و يعدل عن تكليفه الفعل الآخر الناقص الثواب.

و قال غيره^٨: يجب اللطف في ذلك كلّ.

و القول الأوّل فاسد؛ من حيث إنّ الإيمان إذا كان على كلّ وجه إيماناً ومصلحة، فلا بدّ أن يتناول التكليف الإيمان على الوجهين معاً، وإن زاد ثواب أحدهما ونقص الآخر، سواء كان الوجه

١. كذا. و الصحيح: «العقاب»، كما في: ذ (ص ١٦٩).

٢. ب: لأنّ.

٣. ذ (ص ١٩٧): بالقديم.

٤. ذ (ص ١٩٧): تمتع اللطف.

٥. أ، ب: + و.

٦. أي: أبوهاشم و تابعيه. انظر: الذخيرة، ص ١٩٧.

٧. ذ (ص ١٩٧): + فيه.

٨. و القائل هو أبو علي الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٧.

الذي يقع عليه الإيمان بصير^١ شاقاً و يتزايد ثوابه لأجل فقد اللطف أو لغير ذلك؛ لأنَّ وجه وجوب الإيمان لا يجوز أن يحصل إلّا و يكون الإيمان واجباً. و إذا كان وجه الوجوب يتساوى فيه الزائد الثواب و الناقص الثواب وجب تناول التكليف لهما. و إذا تناولهما التكليف و أحدهما معلوم أنّه يقع عنده، فلا بدّ من فعله، و إلّا نقض^٢ ذلك وجوب اللطف.

و لا اعتبار بالتفاضل في^٣ الثواب و كثرة المشقّة مع حصول وجه الوجوب في الفعل. ألا ترى أنّ وجه الوجوب في الكفّارات الثلاث المخيّر فيها لمّا استوى وجبت الثلاثة على التخيير؛ و إن تفاضلت في الثواب و المشقّة.

و متى قيل: إنّ الوجه الآخر الذي هو أخفّ و أنقص ثواباً لا يكون الإيمان عليه إيماناً و لا مصلحةً، سقطت المسألة؛ لأنّ كلامنا في فعلٍ له وجهان يصحّ تناول التكليف لكلّ واحدٍ منهما، و ما لا وجه فيه لمصلحة لا يصحّ تناول التكليف له، فلا يجوز أن يقال فيه: عدل بتكليفه من وجهٍ إلى آخر^٤.

على أنّه لا بدّ من طريقي تميّز به بين ما تناوله التكليف من أحد الوجهين، و بين ما لا يتناوله حتّى يقصده بعينه، و حتّى إذا فعله علم أنّه أذى ما وجب عليه، فلمّا لم نجد فرقاً بين ذلك دلّ على أنّ ما قالوه فاسد.

١. ذ (ص ١٩٨): فيصير.

٢. ذ (ص ١٩٨): نقص من.

٣. ذ (ص ١٩٨): + زيادة.

٤. ذ (ص ١٩٨): من وجه آخر.

فصل: في الكلام في الأصلح

[في ذكر معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة]

قد بيّنا فيما مضى أنّ النفع هو اللذة و السرور و^١ ما أدى إليهما أو إلى واحد منهما. و الصلاح هو النفع بعينه. فإذا تزايد النفع قيل: أصلح، كما يقال: أنفع. يدلّ على ذلك: أنّ كلّ شيء علم نفعاً علم صلاحاً، و ما لا يعلم نفعاً لا يسمّى صلاحاً، و لذلك من يستحيل عليه النفع - كالقديم تعالى - يستحيل عليه الصلاح، و كذلك الجماد و الميت. و يقال: هذا صلاح لزيد و أصلح له، كما يقال: نفع له و أنفع.

و الصواب هو الذي يليق بالحكمة من الفعل الحسن؛ بدلالة أنّه يطرّد استعماله في ذلك. و ليس الصلاح هو الصواب، بل هو منفصل منه. ألا ترى أنّ من غضب طعام غيره فسدّ^٢ به جوعته، أو ماله^٣ و أصلح به حاله، فإنّه يكون ما فعله صلاحاً له، و إن لم يكن صواباً. و لا يمكن دفع كونه صلاحاً، و قد صلح به جسمه و حاله؛ فإنّ أحداً لا يمتنع أن يقول: صلح جسمه أو حاله بالمغضوب، و كذلك لا يمتنع من الصلاح؛ لأنّه مصدره.

و أيضاً: عقاب أهل الآخرة صواب، و إن لم يكن صلاحاً. فمن قال إنّ ذلك صلاح، فقد كابر. و لا يصحّ في الصواب التزايد، كما لا يصحّ التزايد في الحسن، إلّا إذا أريد به تزايد وجوه الحسن، لا أنّ معنى الحسن يصحّ فيه التزايد. فقولهم: أصوب، كقولهم: أحسن، و يراد به ما قلناه. و ما يفعله القديم تعالى - إذا أضيف إلى صلاح التدبير -^٤ إنّما يراد به ما يرجع إلى التكليف و المكلفين، و لهذا نقول: لو فعل القبيح - تعالى عن ذلك - لكان ذلك فساداً في التدبير؛ من حيث

١. ذ (ص ١٩٩). أو.

٢. ذ (ص ٢٠٠). قصد.

٣. أي: غضب ماله غيره.

٤. ذ (ص ٢٠٠). و أما إضافة ما يفعله تعالى من الصلاح إلى التدبير.

يبطل الثقة بالتكليف والغرض المطلوب به. ونقول في عكس ذلك: إنَّه صلاح في التدبير؛ لاستقامة أحوال التكليف والمكلفين معه.

وأما الجود، فهو التفضُّل والإحسان^١، ويقال لفاعله: جائد، وإن كثر منه سمي جواداً. وإنَّما يوصف الفرس بأنَّه جواد مجازاً وتشبيهاً بمن يتبرَّع بما عنده من غير حثٍّ ولا بعثٍ. والبخل هو منع الواجب، ومنع التفضُّل لا يسمَّى بذلك؛ لأنَّه اسم ذمٍّ، ومنع التفضُّل لا يستحقُّ الذمَّ، والذمُّ متوجه إلى البخل والبخلاء في كتاب الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وآله.

وتسمية العرب مانع القربى بأنَّه بخيل، إنَّما كان كذلك لاعتقادهم أنَّ ذلك واجب، كما وصفوا الأصنام بأنَّها آلهة؛ لما اعتقدوا أنَّها تحقُّ لها العبادة.

وقد قيل: إنَّ ذلك مجاز واستعارة، تشبيهاً من حيث المنع والاشتراك فيه، كما قالوا: «بخلت السماء» - إذا امتنعت^٢ قطرها - و: «بخل الضرع» - إذا امتنع دُرَّه - وغير ذلك.

والمقتصد هو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلاً، ولا يكثر من الإنعام فيكون جواداً. وأكثر ما يستعمل هذه اللفظة في من لم يسرف في النفقة، فيكون مبدراً مسرفاً، ولم يقصر عن الحاجة، فيكون ممقراً مضيقاً.

[في أنَّ الأصلح فيما لا يرجع إلى الدين لا يجب عليه تعالى]

والذي يدلُّ على أنَّ الأصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى، أنَّه قد ثبت أنَّه قادر من أجناس المنافع واللذات على ما لا يتناهى، فلو وجب عليه فعل المنافع - إذا لم تكن فيها مفسدة - لوجب أن لا ينفكَّ من الإخلال بالواجب، أو يؤدي إلى تناهي مقدوره؛ لأنَّ القدر الذي يفعله في كلِّ وقت من المنافع لا بدَّ أن يكون متناهيًا، فما زاد عليه - ولو بجزء واحد - لا يخلو أن يكون مقدوراً له ولم يفعله، فيكون قد أخلَّ بواجب، أو لا يكون مقدوراً له، فيؤدي إلى تناهي مقدوره، وكلاهما فاسدان، فلا مخلص من ذلك إلا بأن يقال: إنَّ ما زاد عليه مقدورٌ فلا^٣ يجب فعله.

١. ذ (ص ٢٠٠): بالإحسان.

٢. ذ (ص ٢٠١): منعت.

٣. كنا. والصحيح: ولا.

و يمكن أن يبنى هذا الدليل على تقديم الفعل في الأوقات، بأن يقال: إذا كان لا وقت فَعَلَ فيه الفعل إلا و يمكن تقديمه عليه، و الوجوب متعلق بالتقديم، فلا يجوز أن يؤخره، و هذا المذهب يقتضي أن لا يستقرَّ فعله للمنافع، لا على عددٍ و لا على وقت.

فإن قيل: ما الدليل على أنَّ القدر الزائد على ما فعله مقدورٌ له؟

قلنا: المنافع هي اللذات و السرور، أو ما أَدَّى إليهما، أو إلى أحدهما، و اللذة هي إدراك الحي ما يشتهي، و هو تعالى قادر من أجناس المشتبهات و الشهوات على ما لا نهاية له، و لا تحتاج الشهوة إلى أكثر من بنية القلب، كسائر أفعال القلوب، و لا قدر من الشهوات الموجودة في القلب إلا و^١ في المقدور زيادة عليه.

و يجوز اجتماع الأعداد الكثيرة من الشهوات المختلفة في المحل الواحد بلا خلاف، و على الصحيح من المذهب يصح اجتماع المتماثل أيضاً، فلو لم يكن الزائد من المنافع المفعولة مقدوراً لأدَّى إلى تنافي مقدوره، و ذلك كفر.

و لو كانت زيادة الشهوة تحتاج إلى زيادة البنية و هو تعالى يقدر من بنية القلب على ما لا يتناهي، لكان يجب أن يفعل أكثر ممَّا فعله، كما قلناه في نفس الشهوة.

و متى قيل: ذلك يؤدِّي إلى تعاضم البنية، و النفوس تنفر عنها. قيل: يعظمها و يخلق معها شهوة إليها، لئلا تنفر^٢ عنها.

فإن قيل: كل شيء صفته صفة الأصلح فقد فعله تعالى، و لا يجوز أن يخلَّ به، و القدر الزائد لو كان صلاحاً لَفَعَلَهُ.

قلنا: هذه مغالطة؛ لأنَّ القدر الذي فعله لا بدَّ أن يكون محصوراً، و الزائد عليه - ممَّا لم يفعله - له صفته في الوجوب، و هكذا كل قدر زائد على المفعول، فكيف يقال إنَّ كل ما هو أصلح قد فعل، و لا بدَّ مع هذا أن يكون فيما لم يفعله صفة الوجوب، و ذلك يقتضي وجوب الإخلال بالواجب في كل حال.

فإن قيل: لو لزمنا ذلك في إيجابنا الأصلح للزمكم في تجويزكم فعل الأصلح.
قلنا: لا يمتنع أن يفعل تعالى فعلاً، ويجوز أن يفعل زيادةً عليه، وإن لم يفعله؛ لأنَّ ذلك لا يلحق به نقصاً ولا ذمّاً. ولا يجوز أن يفعل تعالى فعلاً في وقت، ويجب عليه أن يفعل أكثر منه في ذلك الوقت ولا يفعله؛ لأنَّ ذلك يوجب الإخلال بالواجب المستحق به الذم^١.

و يجري ذلك مجرى ما نقول: إنَّ الجسم يجوز في الثاني أن يتحرك ويسكن، ولا يجوز أن يجب له الحركة والسكون في الثاني، فالجواز مفارق للوجوب.
فإن قيل: إنَّما لم يفعل ما زاد عليه؛ لأنَّ فيه مفسدةً في الدين.

قلنا: كون الشيء مفسدةً ليس بواجب؛ لأنَّه تابع للمعلوم، فلو فرضنا أنه ليس فيه مفسدةً كان التقدير الذي قدرناه صحيحاً؛ من أنَّ ما زاد على ما فعل صفته صفةً الوجوب ولم يفعله.

وأقوى ما قيل في ذلك أن يقولوا: كلُّ شيء فعله تعالى واقتصر عليه، إنَّما اقتصر عليه لعلمه بأنَّ الزائد مفسدة، ولو علم أنَّ الزائد لا مفسدة فيه في شخص من الأشخاص، لوجب أن لا يخلق ذلك الشخص؛ لأنَّه إذا خلقه فليس يمكن إيصال المنافع إليه إلَّا على وجه لا ينفعك من الإخلال بالواجب، فجرى مجرى أنَّ فيه وجه قبح يمنع^٢ من وجوب الفعل.

والجواب عن ذلك أن يقال: إنَّ الإخلال بالواجب لا بدَّ منه على مذهبهم، ولا انفكاك منه؛ لأنَّه إذا لم يخلقه وينفعه، وقد علم تعالى أنَّه لا مفسدة في خلقه وإيصال النفع إليه، فقد أخلَّ بالواجب، ولا ينجي من ذلك إلَّا القول بأنَّ إيصال المنافع غير واجب.

وقالوا أيضاً: إنَّ المفسدة إنَّما تتعلق بمن هو مكلف، فإذا فرضت المسألة في البهيمة والطفل وأنَّ ما يصل إليهما لا يعلم به أحد من المكلفين فيفسد بذلك، ولا هو نفسه لأنَّه غير مكلف، فيتوجه الإلزام؛ لأنَّ الشيء إنَّما يكون لطفاً أو مفسدةً مع العلم به، أو الاعتقاد له؛ ليصحَّ أن يدعو أو ينصرف، فإذا فرض خلق حيوان غير مكلف في قعر بحر^٣ أو^٤ بحيث لا مكلف يعلم به، توجه

١. أ. ج. للذم.

٢. ب. يمتنع.

٣. نسخة بدل ب، نسخة بدل أ: بئر.

٤. ذ (ص ٢٠٤): + وسط بر.

الكلام، غير أنَّ المخالف ربما امتنع من حسن إيصال المنافع إلى من ليس بمكلف ولا لطف فيه للمكلفين، ومتى منعوا انتقلت المسألة إلى أخرى.
ومتى قالوا: إنَّما إذا فرضنا ذلك لا يخلق الله الحيوان الذي لا لطف فيه للمكلفين؛ لئلا يؤدي إلى ما قلموه.

قيل لهم: فكان الأصح لا يجب في حكمته إلا إذا علم تعالى أنه إذا زاد عليه كان مفسدة، ومتى علم أنَّ ما زاد عليه لا مفسدة فيه، لا يجب فعله.^٢
ثمَّ يقال لهم: ما تقولون في نعيم أهل الجنة الواصل إليهم في كلِّ وقت، أليس هو متناهياً، والزائد عليه ينتفعون به ولا مفسدة فيه؛ لأنَّه لا تكليف هناك، فيتوجَّه الإلزام في أهل الجنة.
فإن قالوا: أهل الجنة وإن لم يكونوا مكلفين، فالقيح ممكن منهم وقوعه.
قيل: هذا باطل بما دلَّ عليه الدليل من أنَّ أهل الآخرة ملجئون إلى ترك القبائح، وسندلَّ عليه فيما بعد إن شاء الله.

فإن قيل: هذا يلزمكم في الأصلح في الدين، كما ألزمتونا في الأصلح في الدنيا.
قلنا: الأصلح في الدين ليس يشار به إلى جنس أو أجناس مخصوصة لا بدَّ أن يتعلَّق بها القدرة على ما لا يتناهى؛ لأنَّ المراد بذلك ما المعلوم أنَّه يختار عنده الطاعة، ويجوز أن يعلم ذلك في جنس دون غيره، وفي قليل دون كثير، وعلى وجه دون آخر، وليس كذلك الأصلح في الدنيا؛ لأنَّه يرجع إلى المنافع والشهوات، ولا نهاية لأجناس ذلك.
فإن قيل: جوزوا في كلِّ قدر زائد على ما وجد من الأفعال أن يكون فيه صلاح ديني زائد، حتَّى لا يقف على حدٍّ ولا غاية.

قلنا: الواجبات التي يجب على المكلف في كلِّ وقت لا بدَّ أن تكون متناهية، واللطف فيها

١. ب، ج: و كان.

٢. ذ (ص ٢٠٥): إلا إذا علم تعالى أنَّ كلَّ زيادة عليه عار من المفساد، بل لا يحسن فعل ذلك إلا مع التعرّي من المفساد، وإنَّما يحسن ويجب إذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة، فلو فرضنا أنَّ الله تعالى علم في جميع من يخلقه من المكلفين أنَّه يتنفع بما يوصله إليه ولا مفسدة لأحد في تلك المنافع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق وإيصال النفع إليهم، ووجب على هذا أن لا يخلق خلقاً، ويطل قولهم: إنَّه لا بدَّ من أن يخلق الخلق ليظهر حكمته.

يجب أيضاً أن يكون متناهيًا، وما توجد عنده الطاعات من أجناس الأفعال هو اللطف، وما زاد عليه ليس له صفة اللطف. فكيف^١ يجب والمندوبات من أفعال الجوارح لا بدّ أيضاً أن تكون متناهية في كلّ وقت، فهي لاحقة بالواجبات.

فأما أفعال القلوب، فالمندوب منه لا ينحصر، كالعزوم على الطاعات المستقبلية. ولا يلزم على هذا الوجه ما لا يتناهي من الألفاظ؛ لأنّ العزوم إذا كثرت وتزايدت لم تتميز، ولا^٢ يصحّ أن يكون فيها لطف؛ لأنّ اللطف داعٍ، والداعي لا يدعو إلّا إلى ما يتميز ويتعين.

[دليل آخر على عدم وجوب الأصلح]

واستدلّ أيضاً على فساد القول بوجوب الأصلح: بأنّه لو كان واجباً لما استحقّ القديم تعالى الشكر بما فعله من الإحسان، ولا العبادة؛ لأنّها كيفيّة في الشكر؛ لأنّ الواجب لا يستحقّ به الشكر، وإنّما يستحقّ بالتفصيل المحض. ألا ترى أنّ أحداً لا يستحقّ الشكر برّد الوديعة ولا قضاء الدين لما كانا واجبيّين؟

والقديم تعالى^٣ إن استحقّ الشكر بفعل الثواب والعوض الواجبين، فإنّما استحقّ ذلك؛ لأنّ سببهما الذي هو التكليف تفضّل، فلو لم يفعل التكليف لما ألزمه الثواب ولا العوض، والأجير لا يستحقّ عليه الشكر بالأجرة، وإن كان سبب الاستئجار ليس بواجب؛ لأنّ المستأجر لم يقصد نفع الأجير وإنّما قصد نفع نفسه، والقديم تعالى قصد بفعل التكليف نفع المكلف، فلاجل ذلك استحقّ الشكر.

فإن قيل: لو قصد المستأجر نفع الأجير أ كان يستحقّ الشكر على الأجرة أم لا؟ قلنا: لو فرضنا أنّ المستأجر لا نفع له في ذلك، وإنّما الغرض مقصور على نفع الأجير، لقبح منه الاستئجار، فضلاً عن أن يستحقّ به الشكر؛ لأنّه كان يقدر على إيصال مثل تلك الأجرة إليه من غير استئجار، فصار الاستئجار عبثاً، وليس كذلك الثواب؛ لأنّه لا يحسن الابتداء بمثله، فبان الفرق بينهما.

١. ذ (ص ٢٠٦): وكيف.

٢. ذ (ص ٢٠٦): فلا.

٣. أ: و.

[دليل آخر على عدم وجوب الأصلح]

و استدل أيضاً على فساد القول بوجوب الأصلح بأن قالوا^١ لو كان واجباً لكان^٢ لا بد أن يكون له أصل في العقل^٣؛ لأن الواجبات العقلية لا بد أن يكون لها أصل في العقل^٤، كوجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة وغير ذلك، فكان^٥ يجب أن يعلم العقلاء ضرورة وجوب إيصال المنافع إلى الغير، إذا خلت من مفسدة أو مشقة على فاعله، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: ذلك معلوم في العقل. ألا ترى أن الموسر المكثّر لو رأى عطشاً يتلظى من العطش و حياته في جرعة من ماء، وبذلها له لا يؤثّر في حاله، فإنه يجب عليه أن يبذلها، ومتى لم يبذلها استحقّ الدّم من العقلاء، وإنما وجب ذلك لأنه أصلح و لا مضرة على فاعله، وهذا هو الأصل^٦ الذي طلبتموه.

قيل: نحن لا نسلم وجوب ذلك على كلّ حال، بل نقول: إن كان يغتم بذلك و يلحقه عليه تألم بالشرية، فإنه يلزمه فعله ليدفع عن نفسه ذلك الضرر، ومتى فرضنا أنه لا يلحقه غم فإنه لا يجب عليه بذل الجرعة، فبطل ما قالوه.

على أن هذا المثال يوجب دفع الضرر عن الغير، والخلاف إنما هو في إيصال المنافع التي لا تضرّ من يوصلها إليه، ومثال ذلك: موسر كثير المال يعلم من حال غيره أنه لا ضرورة به إلى عطيته حتى إن فاتته استضرّ به، غير أنه ينتفع بما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، ولا كثير^٧ ضرر على الموسر في إيصال ذلك إليه. و معلوم أن أحداً لا يقول إنه يجب عليه إيصال ذلك إليه.

فأما قولهم: إنه يقبح من أحدنا منع غيره من الاستغلال بظلم حائطه، أو التقاط ما يرميه من فضل

١. ذ (ص ٢٠٩): أنه.

٢. ذ (ص ٢٠٩) - لكان.

٣. ذ (ص ٢٠٩): العقول.

٤. ذ (ص ٢٠٩): العقول.

٥. ب، ج: و كان.

٦. ذ (ص ٢٠٩): + العقلي.

٧. ج: كبير.

ما أكله، أو النظر في مرآة منصوبة له، أو أخذ سراج من نيرانه، والعلّة في قبح ذلك أنّه نفع للغير لا ضرر على مانعه.

فباطل؛ لأنّ وجه القبح في ذلك أنّه عبث؛ لأنّه لا فائده فيه، و العبث قبيح. ولو فرضنا أنّ له فيه منفعةً لحسن المنع، وكذلك لو كان عليه فيه ضرر أو على غيره، لحسن أن يمنعه. ألا ترى أنّه لو غلب في ظلّه أنّه يأخذ الضوء من ناره ليتبع مؤمنا فيقتله، أو يحرق داره أو متاعه، لحسن منعه منه، وكذلك لو جلس في ظلّ حائطه من يظنّ أنّه يتأمل النظر إلى من لعل^١ يتطلّع من حرمة^٢، أو يتأمل كيفية التسلّق إلى داره، يحسن منه المنع من جميع ذلك.

١. نسخة بدل أ: لعلّه.

٢. كذا. و لعل المقصود: وكذلك لو جلس في ظلّ حائطه من يظنّ أنّه يتطلّع من حرمة.

الكلام في الآلام

فصل: في أن في الآلام ما هو حسن

يحتاج أن نبين أولاً ثبوت الألم، ثم نبين جملةً من أحكامه، ثم نتكلم في حسن ما يحسن منه و قبح ما يقبح منه.

[في ثبوت الألم]

أما ثبوته، فإن الواحد منا يعلم ضرورةً من نفسه أمراً إذا قطع شيء من أعضائه السليمة لم يكن يجده قبل ذلك، كما يجد^١ ذلك عند مسه الحار أو البارد، ويفصل بين العضو الذي يألم به و غيره^٢، كما يفصل بين العضو الذي يلمس به الحرارة والبرودة.

فما أوجب كون الحرارة والبرودة معنيين، هو بعينه موجب لكون الألم معنى، والفصل بينهما أن الألم يدرك بمحلّ الحياة فيه^٣، والحرارة والبرودة يدركهما بمحلّ الحياة في غيره. فإن قيل: لم لا يستند ذلك إلى التقطيع والوهي، دون الألم؟

١. ب: + قبل.

٢. ج: - وغيره. ب: - و. ذ (ص ٢١١): يألم من جهة.

٣. ذ (ص ٢١١): في محلّ الحياة به.

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنهما غير مدركين، والفصل الذي علمناه من جهة الإدراك علمناه ضرورة^١، فيجب أن يتناول شيئاً مدركاً. ولا حال للألم بكونه ألماً أكثر من كونه مدركاً للألم في نفسه، مع نفور طبعه منه^٢.

يدلّ على ذلك: أنه لو كان له به حال، مثل كونه عالماً ومريداً، لوجب كونه ألماً عند وجود ذلك المعنى وإن لم يدركه، وذلك باطل. وكان يجب أن يكون ألماً بوجود ذلك المعنى فيه، وإن صادف كونه مشتتاً، وقد علمنا خلافه. ألا ترى أن الجرب يلتذّ بحكّ الجرب، وإن حدث عنه المعنى الذي يألم به إذا أدركه، وهو نافر عنه. وجرى ذلك مجرى الموقرور إذا أدرك الحرارة؛ فإنه يلتذّ بها، وإن أدركها المحرور تألم بها. وعكس ذلك من أدرك الثلج.

والمدرّك للحرارة أو البرودة، وإن تألم بهما على بعض الوجوه، فإن الذي يدركه لا يسمى ألماً؛ لأنه إنما يسمى بذلك ما يدركه في محلّ حياته مع نفاره عنه.

والقديم تعالى يدرك الألم، كما يدرك جميع المدرّكات، ولا يجب أن يكون متألماً؛ لأنّ النفار لا يجوز عليه.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنّ المقتضي لكونه مدركاً كونه حيّاً، والشرط وجود المدرّك، وقد حصلّا^٣، فيجب أن يكون مدركاً.

وصفة جنس الألم التي يبيّن بها، هي اختصاصه بأنّه يدرك في محلّ الحياة بمحلّ الحياة؛^٤ لأنّه لا يعقل له صفة ترجع إلى ذاته أخصّ من هذه^٥. فجرى ذلك مجرى اختصاص التأليف بكونه حالاً في المحلّين، وبه بان من جميع المعاني. ولأجل هذا وجب القطع على أن الآلام كلّها متماثلة؛ لاشتراكها في هذه الصفة.

وكلّ شيء يتولد عن التقطيع في جسم الحيّ - قليلاً كان أو كثيراً - يجوز أن يتعلّق به الشهوة و

١. ذ (ص ٢١١): والفصل الذي أثبتنا يحصل من طريق الإدراك.

٢. ذ (ص ٢١١): عنه.

٣. ذ (ص ٢١٢): فيه تعالى.

٤. ذ (ص ٢١٢): في محلّ الحياة به.

٥. ذ (ص ٢١٢): + الصفة.

النفسار معاً على البدل، بخلاف ما قال بعضهم^١ في التفرقة بين الأمرين و أَنَّ الأعضاء الشريفة لا أن يتعلّق بتقطيعها الشهوة.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الخلاف لذلك يؤدي إلى أنّ أحد الضدّين يتعلّق بما لا يجوز أن يتعلّق به ضدّه الآخر، وذلك ينقض الأصول. وقد علمنا أنّ قدر عضو من أعضاء الحيّ لو كان سمناً في بدنه لجاز أن يلتذّ بتقطيعه الجرب، فلا فرق بين كونه عضواً وبين كونه زيادةً في البدن.

[في أنّ المولّد للألم هو التفريق لا الاعتماد]

و المولّد للألم هو التفريق، بشرط انتفاء الصّحة؛ بدلالة أنّ الألم يزيد و ينقص بزيادته و بنقصانه. و لا يجوز أن يكون المولّد له الاعتماد؛ لأنّه لا يزيد بزيادته. ألا ترى أنّ الاعتماد قد يكثر في المواضع الصلبة، فلا يكثر الألم، كما يكثر في المواضع الرخوة، و المحلّ محتمل له. و متى قيل: إنّ الاعتماد مولّد له، بمعنى أنّه يولّد الوهيّ الذي يولّد الألم، كان صحيحاً.

[في تزايد الألم]

و الألم يجب أن يتزايد إذا تزايدت أسبابه، و لا يجوز أن يقال إنّ يتولّد بعض الأسباب دون بعض، إذا كان قدر ما ينتفي من الصّحة قدراً متساوياً، على ما ذهب إليه أبوهاشم؛ فإنّه أجاز أن يتزايد أسبابه، فلا يتزايد الألم إذا كان قدر انتفاء الصّحة واحداً.

و استدلّ على ذلك بأن قال: قد تغرز الإبرة في جسم الحيّ القليل القدر و الكثير القدر، فلا يتزايد الألم؛ لأنّه لا يولّد جميع الأسباب، بل يولّد بعضها دون بعض.

و الأوّل أصحّ؛ لأنّ من قاله نقض الأصول، و انتفاء الصّحة الذي هو شرط في التوليد حاصل، و لا اختصاص له بإحدى الأسباب دون بعض، فوجب أن يولّد الجميع. و في هذه المسألة نظر.

[في عدم وقوع الألم من فعلنا إلّا متولّداً]

و لا يجوز أن يقع الألم من فعلنا إلّا متولّداً، كالتأليف لا يقع من فعلنا إلّا متولّداً، و هو تعالى يقدر أن يفعله مبتدئاً و متولّداً؛ لأنّ الألم لا يحتاج في وجوده إلى وهيّ، و إنّما يحتاج أحداً في فعله إلى الوهيّ لأنّ لا نفعله إلّا متولّداً، و الوهيّ هو سببه.

وإنما قلنا لا يحتاج إلى الوهي؛ لأن الألم يكثر و يعظم عند الصداع و النقرس، و لا وهي هناك معقول.

و أيضاً: فإن الألم لا^١ يوجب حالاً للحي، و كل ما يرجع حكمه إلى المحل فإنه لا يحتاج إلى غير محله، كالحرارة و البرودة و الألوان و غيرها.

[في عدم وجود الألم لا في محل]

و لا يصح وجود الألم لا في محل؛ لأن صفة جنسه و ذاته أن يدرك بمحل الحياة في محل الألم، و ذلك لا يصح إذا أوجد لا في محل، فيؤدي إلى قلب جنسه.

و أيضاً: فكل ما لا يوجب حالاً للحي لا يصح وجوده في غير محل.

و هذا ينتقض بالفناء؛ لأنه لا يوجب حالاً للحي، و مع ذلك يوجد لا في محل، فالأول أصح.

[في وجود جنس الألم في الجماد]

و يصح وجود جنس الألم في الجماد. و في الناس من قال: لا يصح وجوده إلا في الحي. و الأول أصح؛ لأن كل ما لا يوجب حالاً للحي يصح وجوده في كل محل، كالحرارة و المرارة و غيرهما.

و متى وجد جنس الألم في الجماد لا يجب تسميته بأنه ألم؛ لأنه إنما يسمى بذلك إذا تألم به حي، و لا يكون كذلك إلا إذا أدركه مع نفار طبعه، و لا يكون ذلك إلا في الحي بحياة. و لا يحسن منه تعالى أن يفعل جنس الألم في الجماد؛ لأنه عبث؛ لأن الجماد لا يدركه، و غير الجماد أيضاً لا يدركه، فيكون له فيه مصلحة.

و يقتضي مذهبه رحمه الله - في جواز تقديم خلق الجماد على خلق الأحياء، إذا تعلق بالإخبار عن ذلك مصلحة - أن يقول: يجوز خلق جنس الألم في الجماد، إذا تعلق بالإخبار عن ذلك مصلحة، و لا يكون الخبر صدقاً إلا بعد أن يوجد في الجماد.

[في عدم بقاء الألم]

و الألم لا يبقى، بلا خلاف؛ بدلالة أن الواحد من متى يخرج عن كونه متألماً لا إلى ضده^٢، فلو

١. ج - لا.

٢. ذ (ص ٢١٤)؛ بدلالة انتفائه عن المحل مع احتمال له من غير ضد.

صَحَّ بَقَاؤُهُ لَمَّا صَحَّ ذَلِكَ^١، وَ لَوْ بَقِيَ الْأَلَمُ لِأَدْرَكَنَاهُ، كَمَا أَدْرَكَنَاهُ^٢ ابْتِدَاءً، وَ نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ الْجَرَحَ إِذَا تَأَلَّمَ وَ صَلَحَ، لَا نَجِدُ مَعَهُ الْأَلَمَ، مَعَ حَصُولِ الْفَارِ.

و الْمَحَلُّ بَعْدَ انْدِمَالِهِ مُحْتَمَلٌ لِلْأَلَمِ؛ لِأَنَّ الْمَحَلَّ فِيهِ حَيَاءٌ، وَ قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْأَلَمَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْوَهْيِ، وَ إِنَّمَا يَحْتَاجُ فِي فَعْلِنَا إِلَى الْوَهْيِ؛ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ، فَإِذَا وَلَدَهُ وَ وَجَدَ الْأَلَمَ وَ جَازَ أَنْ يَبْقَى، جَازَ أَنْ يَنْتَفِي الْوَهْيُ وَ يَبْقَى الْأَلَمُ، فَكَانَ يَجِبُ أَنْ يَدْرَكَهُ.

وَ مَتَى اسْتَمَرَّ التَّأَلُّمُ بِالْجَرَحِ؛ فَلَأَنَّ التَّفْرِيقَ الْمُتَقَدِّمَ يُولَدُهُ، وَ إِنْ كَانَ بَاقِيًا، كَمَا أَنَّ الْاعْتِمَادَ الْإِلَازِمَ يُولَدُ فِي حَالِ بَقَاؤِهِ.

وَ يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ: إِنَّهُ يَتَأَلَّمُ؛ لِأَنَّ انْتِفَاءَ الصَّحَّةِ يَتَجَدَّدُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ، لِتَجَدُّدِ اقْتِرَافَاتِ حَادِثِهِ يَتَجَدَّدُ مَعَهَا الْأَلَمُ.

وَ الْأَلَمُ الَّذِي يَحْصُلُ عِنْدَ لَسْعَةِ الْعَقْرِبِ وَ الزَّبُورِ فَالْقَدَرُ الزَّائِدُ عَمَّا يُولَدُهُ - مِثْلُ حِمَّةِ الْعَقْرِبِ مِنَ الْإِبْرَةِ - تَكُونُ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْعَادَةِ لِضَرْبٍ مِنَ الْمَصْلُحَةِ، وَ لِأَجْلِ هَذَا يَخْتَلِفُ الْعَادَةُ فِيهِ، فَيَتَأَلَّمُ بِهِ وَاحِدٌ أَكْثَرَ مِمَّا يَتَأَلَّمُ بِهِ آخَرٌ، وَ فِي النَّاسِ مِنْ لَا يَتَأَلَّمُ بِهِ أَصْلًا.

وَ إِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ؛ لِأَنَّ حِمَّةَ الْعَقْرِبِ وَ الزَّبُورَ لَيْسَتْ بِأَعْظَمَ مِنَ الْإِبْرَةِ مِنْ حَدِيدٍ إِذَا أُدْخِلَتْ فِي جِسْمِ الْحَيِّ، فَلَا يَحْصُلُ بِهَا مِنَ التَّقْطِيعِ أَكْثَرَ مِمَّا يَحْصُلُ بِالْإِبْرَةِ، فَكَيْفَ يَتَرَايِدُ الْأَلَمُ لَوْ لَا مَا قُلْنَا؟

[فِي الْوُجُوهِ الَّتِي يَقْبَحُ أَوْ يَحْسَنُ عَلَيْهَا الْأَلَمُ]

وَ الْأَلَمُ يَقْبَحُ لَوُجُوهُ ثَلَاثَةٌ، أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ ظَلَمًا، وَ ثَانِيهَا: أَنْ يَكُونَ مَفْسَدَةً، وَ ثَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ عِبَاءً. وَ مَتَى خِلَا مِنْ أَحَدِ هَذِهِ الْوُجُوهِ كَانَ حَسَنًا.

وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ: الْأَلَمُ لَا يَحْسَنُ إِلَّا إِذَا كَانَ فِيهِ نَفْعٌ يَوْفِي عَلَيْهِ، أَوْ دَفْعُ ضَرَرٍ أَعْظَمَ مِنْهُ، أَوْ كَانَ مُسْتَحَقًّا، أَوْ كَانَ وَاقِعًا عَلَى وَجْهِ الْمُدَافَعَةِ. فَمَتَى خِلَا مِنْ ذَلِكَ أَجْمَعَ كَانَ قَبِيحًا.

وَ الظُّلْمُ هُوَ الضَّرَرُ الَّذِي لَا نَفْعَ فِيهِ يَوْفِي عَلَيْهِ، وَ لَا دَفْعَ ضَرَرٍ أَعْظَمَ مِنْهُ، وَ لَا يَكُونُ مُسْتَحَقًّا، وَ لَا حَاصِلًا عَلَى وَجْهِ الْمُدَافَعَةِ. وَ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ هَذِهِ الْوُجُوهُ مَعْلُومَةً أَوْ مَظْنُونَةً.

١. ذ (ص ٢١٥): فلو كان باقياً لوجب أن لا ينتفي إلا بضد.

٢. ذ (ص ٢١٥): ندركه.

واعتبرنا أن لا يكون على وجه المدافعة^١؛ لأن من دافع غيره عن نفسه، فوقع به من جهته ضرراً^٢ لم يقصده، وإنما قصد المدافعة فقط، لا يستحق به المؤلم عوضاً عليه، ولا يكون المؤلم ظالماً له.

ولا يمكن أن يقال: إن هذا داخل في الاستحقاق؛ لأن من قصد إيلا م غيره ولم يؤلمه، لا يستحق العقاب.

و أيضاً: فإن بعضاً لا يستحق على بعض العقاب^٣، على ما سنبينه إن شاء الله، ولو كان مستحقاً لحسن من أن يقصده، فلما لم يحسن ذلك دلّ على أنه غير مستحق.

و أيضاً: فمن شأن العقاب أن يقترن به الاستخفاف والإهانة، وذلك مقصود هاهنا.

وقد قال بعضهم: إن وجه حسن هذا الألم أن فيه عوضاً يوفي عليه؛ لأن الله تعالى لما حسن ذلك في عقولنا دلّ على أنه قد تضمن^٤ العوض، كما أنه لما حسن لنا بالشرع ذبح البهائم ضمن بذلك العوض. قال هذا القائل: ولا يسقط عوض هذا المدفوع من حيث كان ظالماً؛ لأن الجمل الصئول إذا صال وأراد قتل أحداً، فقتله دافعاً له، عوضه على الله تعالى؛ من حيث أباح دفعه، وإن كان هو جانياً بما أقدم عليه ظالماً.

وهذا الذي قاله غير صحيح؛ لأنه قد يعلم حسن المدافعة - وإن دفع بها ضرراً غير مقصود - من لا يعرف الله تعالى، ولا يعلم أنه قد ضمن العوض؛ من حيث جعل حسنه في عقولنا. فلو كان وجه الحسن ما قاله لكان من لا يعرف الله تعالى يذم على الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة؛ لأنه جاهل بوجه الحسن، ومعلوم للعقلاء كلهم حسن هذا الألم وسقوط الذم به، فعلم أن وجه حسنه غير ما قالوه.

ولا يجري ذلك مجرى ذبح البهائم؛ لأنه لو جرى مجراه لحسن أن يقصد القتل، كما يحسن منه أن يقصد الذبح، وقد علمنا أنه لا يحسن.

١. ذ: نسخة بدل أ، نسخة بدل ب: الممانعة.

٢. ذ (ص ٢١٦): من جهة ضرر.

٣. ذ (ص ٢١٦): والآلام على سبيل العقاب لا يستحقها بعضاً على بعض.

٤. ب: يضمن.

و العبث ما لا غرض فيه، أو لا يكون فيه غرض مثله، و الألم يكون عبثاً إذا فعل لنفع يمكن الوصول إليه من دون ذلك الألم، و لا غرض فيه زائداً على ذلك.

و الدليل على أنَّ ما هذا حكمه قبيح أننا نعلم أنه يقبح من أحدنا أن يواطى غيره، و يوافق^١ على أن يضربه لعوضي^٢ يدفعه إليه، يرضى^٣ بمثله في تحمّل ذلك الضرر؛ لأنه بالعوض قد خرج من كونه ظلماً. و إنما قبح لأنه لا غرض^٤ فيه.

فإن قيل: إنما يقبح مَن يواطى غيره على ضربه لعوض يوصله إليه، من حيث قوّت نفسه الشكر؛ لأنّ باذل هذا العوض قد قوّت نفسه الشكر^٥ و السرور بذلك، لو أوصل ذلك العوض من غير ضرر.

قلنا: تفويت الشكر إنما يقبح إذا كان حاصلًا، أو في حكم الحاصل بحصول سببه، فأما ما ليس كذلك فليس يقبح تفويته؛ لأنه لو قبح لقبح مَن أن لا تتفصّل بأموالنا، إذا فاتنا بالامتناع من ذلك الشكر و المدح و الثواب. و لكان يجب أن يقبح ترك النوافل. و كان يجب أن يقبح ترك التجارة التي يظنّ فيها الريح و السرور و الوصول إلى الأموال؛ لأنه بترك التجارة يفوته ذلك. فثبت بذلك أنه إنما قبح لكونه عبثاً.

و قبح الألم - إذا كان فيه مفسدة - معلوم ضرورة، لا شبهة فيه.

و لا يجوز أن يقبح الألم لأنه ألم، على ما قالته الثنوية؛ لعلنا بحسن كثير من الآلام، كالألم في تناول الأدوية الكريهة، و النظر الشاقّ في طلب العلم، و الهرب من السبع على الشوك خوفاً من الهلاك، على ما سنيته. اللهم إلا أن يريدوا بذلك نفار الطبع. فإن عنوا ذلك كان خلافاً في عبارة؛ لأنّ مرادنا بالقبح أنَّ فاعله يستحقّ الذمّ على بعض الوجوه.

و لا يجوز أن يقبح الألم من حيث كان ضرراً؛ لأنه لو كان كذلك لقبح العقاب؛ لأنه حسن

١. ذ (ص ٢١٧): يراضي.

٢. ذ (ص ٢١٧): بعوضي.

٣. نسخة بدل أ: يرتضي.

٤. ب: عوض.

٥. ج: بالشكر. ب: الشكر نفسه.

من حيث كان مستحقاً، وإن كان ضرراً. ومن قال إنه ليس بضرر كان مكابراً.

فأما الألم إذا كان فيه نفع يوفي عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، فإنه لا يسمى ضرراً.

فإن قيل: العقاب ليس بضرر؛ لأنه قد تعجل^١ منافع ولذات أخرجه من كونه ضرراً.

قيل: هذا باطل؛ لأن العقاب قد يستحق بما لا نفع فيه، بل بما فيه المشقة من عبادة الأصنام، ومع ذلك فإنه حسن، فبطل ما قالوه.

على أن لذة المعاصي يسيرة، فكيف يخرج العقاب من كونه ضرراً مع عظمه؟ لأن الألم إنما

يخرج عن كونه ضرراً بالنفع الزائد، فأما بالنقص، فلا.

ومن قال إن الألم مع حصول النفع الموفي عليه أو دفع ضرر أعظم منه يكون ضرراً، فقد أبطل؛ لأن هذا يوجب أن يكون من باع ثوباً يساوي ديناراً بعشرة دنائير مضراً بنفسه، [والمعلوم خلافه]، وإن فاته نفع بخروج الثوب عن ملكه. وكذلك من خلص غريقاً من لجة البحر، بأن خدش جلده، لا يسمى مضراً به وإن ألمه،^٢ فعلم بذلك أن النفع الموفي على الألم أو^٣ دفع ضرر أعظم منه يخرج الألم من كونه ضرراً.

ولو لا ذلك لما سمي الله ضاراً؛ لأنه لا يفعل الألم من غير عوض زائد، وإنما سمي بذلك من حيث كان فاعلاً للعقاب، وعلى مذهب من يقول^٤ إن العقاب ليس بضرر، لا يجب تسميته بذلك البتة.^٥

ويجب أن يكون ظن النفع - وإن لم يحصل المظنون - يجري مجرى النفع في إخراج الألم من كونه ضرراً؛ لأن من ظن النفع العظيم في بعض الأفعال، كالتيارة، وطلب العلم، لا يسمى مضراً بنفسه إذا تكلف ذلك، كما لا يستمنه مضراً بنفسه إذا كان فيه نفع حاصل. فالظن قائم مقام العلم

١. ب: يعجل.

٢. ق (ص ١٤٦): ومن قال إنه ضرر فقد أخطأ؛ لأنه يلزم أن يكون من خدش جلد غيره بإخراجه من الفرق وتخليصه من الهلاك أن يكون مضراً به، وهذا معلوم خلافه.

٣. ب: و.

٤. والقاتل هو أبو هاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٢١٩.

٥. ق (ص ١٤٦): ولو كان العقاب لا يسمى ضرراً لما جاز أن يقال في الله تعالى إنه ضار، وأجمع المسلمون على إطلاق ذلك. والقديم لا يحسن أن يفعل الألم إلا للنفع أو الاستحقاق لا غير، فأما الدفع للضرر فلا يجوز. والظن لا يجوز عليه؛ لأنه عالم لنفسه.

في إخراج الألم من كونه ضرراً، كما أنه قد يقوم مقامه في حسن تحمّل الألم، وقد بيّنا فيما تقدّم أنّ الألم يحسن للنفع الموفي عليه و لدفع الضرر الأعظم به والاستحقاق وعلى وجه المدافعة. والذي يدلّ على أنّه يحسن إذا كان فيه نفع يوفي عليه، ما نعلمه ضرورةً من حسن إخراج بعض ما نملكه من الدور و العقار و الأمتعة بعوض، إذا غلب في ظنوننا أنّ النفع بالعوض أكثر منه، أو علمنا ذلك فيه.

و إنّما يحسن تفويت النفع بما نخرجه لأجل النفع الذي يحصل له بالعوض، و لا يختلف العقلاء في حسن ذلك.

و الأولى في [جهة] حسن هذا الألم أن يكون علمه بما له فيه من النفع أو ظنّه، دون حصول النفع فيه.^١ و يدلّ على ذلك أنّه لو كان فيه نفع، و لمّا يعلم أنّ فيه نفعاً و لا ظنّه، لما حسن منه تحمّل هذا الألم، و إذا علم ذلك أو ظنّه حسن، فعلم أنّ جهة الحسن ما قلناه.

و في الناس من قال: إنّ جهة حسنه النفع، دون العلم أو الظنّ، كما أنّ علّة كون الجسم متحرّكاً وجود الحركة، دون العلم بذلك. و الأول أصحّ؛ لما تقدّم.

و الفرق بين ما قلناه و بين المتحرّك أنّ الحركة توجب كون الجسم متحرّكاً، علّمه عالم أو لم يعلمه. و ليس كذلك الألم؛ لأنّه لا يحسن إذا كان فيه نفع، إذا لم يعلمه و لا ظنّه. فبان الفرق بينهما. فإن قيل: هذا يقتضي حسن الظلم؛ لأنّ فيه نفعاً، و هو العوض الذي يأخذه الله تعالى من الظالم على وجه الانتصاف منه.

قلنا: من حقّ الألم - إذا حسن لأجل النفع - أن يكون النفع مقصوداً، و الظالم لم يقصد بالظلم نفعاً المظلوم، بل قصد نفع نفسه.

على أنّ النفع الذي يحسن لأجله الألم يجب أن يكون موفياً عليه، فأما إذا كان ناقصاً منه أو مساوياً، فإنّه لا يحسن، و العوض على وجه الانتصاف يكون مساوياً، فلم يحسن لأجله الألم. فإن قيل: لو حسن ممّا تحمّل الضرر لمكان النفع، لحسن أن يدخل الضرر على الغير لمثل ذلك من العقلاء، من غير اعتبار لرضاه، كما يحسن أن يفعل ذلك لدفع الضرر.

١. ق (ص ١٤٣): و وجه حسن هذا الألم هو علمه بما له فيه من النفع أو ظنّه، دون حصول النفع فيه.

قيل: إن كان النفع الذي في مقابله ما يفعله من الألم يبلغ إلى حدٍّ من الكثرة يختار العقلاء لأجله تحمّل ذلك الألم، جاز أن يفعله بالعقلاء، وإن لم يعتبر رضاه. وإنّما اعتبرنا رضاه فيما تشبه الحال فيه، فيختار بعض العقلاء ذلك ولا يختاره آخرون.

و مثال ما قلناه ممّا يختار العقلاء كلّهم لأجله تحمّل ذلك الألم، أن يبذل على تحريك إصبع من أصابعه ألوف قناطير ذهب؛ فإنّه متى لم يخر ذلك لم يكن عاقلاً، فجاز حينئذٍ ممّا إدخاله عليه من غير رضاه، وصار كالمولى عليه.

ولهذا حسن منه تعالى أن يؤلم البالغين من غير رضاهم؛ لأنّه يعوّضهم من النفع القدر الذي يختار العقلاء كلّهم تحمّل ذلك الضرر لأجله، وإلا لم يكونوا عقلاء.

وكذلك الألم لدفع الضرر هذا حكمه، في أنّه يحسن أن يفعل بالعاقل إذا زالت الشبهة في أمره، من غير اعتبار رضاه، ومع الاشتباه لا يحسن أن يفعله بالعقلاء إلا برضاهم، وإن حسن ممّا أن نفعله بنفوسنا وبمن نلي عليه من أولادنا.

و إنّما قلنا: إنّ الظنّ للنفع يقوم مقام العلم؛ لأنّه كما يحسن ممّا إخراج بعض ما نملكه بثمر معجل، كذلك يحسن ممّا أن نخرجه بثمر مؤجل. وإنّما حسن في الوجه الثاني لظنّ النفع، لا لحصوله.

وكذلك يحسن ممّا طلب الأرباح بالأسفار والمشاقّ الشديدة طلباً للأرباح، ويحسن ممّا أن نتعب نفوسنا في طلب العلوم والآداب. ووجه حسن جميع ذلك الظنّ للنفع، لا غير.

[الألم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون]

والذي يدلّ على أنّ الألم يحسن لدفع الضرر ما نعلمه أنّه يحسن ممّا أن نعدو على الشوك هرباً من السبع أو النار، أو خوفاً من وقوع حائط أو ما أشبه ذلك، ويحسن ممّا شرب الدواء الكريه طلباً للخلاص من العلل، ويحسن ممّا أن نقطع الأعضاء خوفاً من السراية إلى النفس، و غير ذلك من الوجوه التي لا تحصي. ووجه حسن جميع ذلك ظنّ دفع الضرر؛ لأنّ العلم باندفاع الضرر ليس يكاد يحصل^١ في موضع من المواضع، لكن إذا حسن مع الظنّ فمع العلم أحسن وأولى.

و أما وجوب التوبة فليس هو لضرر العقاب عندنا، بل إنَّما وُجِبَ لوجه ثابت فيها. و لو قصد بالتوبة زوال الضرر عنه و فَعَلَهَا لذلك، كما استحقَّ بها ثواباً و لا كانت مقبولةً، فزوال العقاب تابع و ليس بأصل.

و ليس لأحد أن يقول: حسن الألم في هذه المواضع إنَّما هو للنفع، و هو السرور بزوال الضرر. و ذلك؛ لأنَّ هذا السرور، و إن كان لا بدَّ من حصوله و هو نفع، لا يجوز أن يكون هو جهة الحسن؛ لأنَّ تحمُّل الضرر لدفع المضارِّ العظيمة واجب إذا لم يبلغ حدَّ الإلجاء، و لا يجوز أن يجب ذلك لمكان السرور؛ لأنَّ تحمُّل المضارِّ لحصول النفع غير واجب.

[في أنَّه يحسن الألم للاستحقاق]

و أما الذي يدلُّ على أنَّه يحسن الألم للاستحقاق، فهو ما نعلمه ضرورةً من حسن ذمِّ المسيء على إساءته، و إن غمَّه ذلك الذمُّ و آلمه و استضرَّ به، و العلم بحسن ذلك مع تعزُّيه من نفع أو دفع ضرر يوجب به إنَّما حسن للاستحقاق، لا غير.

و قد قيل في ذلك أيضاً: إنَّه يحسن المطالبة بقضاء الدين، و إن أضرَّ ذلك بالمطالب و غمَّه و آلمه، و إنَّما حسن ذلك للاستحقاق.

و هذا ليس بقويٍّ؛ لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّما حسن ذلك للنفع المتقدِّم بالدين، فجرى ذلك مجرى تعجيل الأجرة على الأعمال الشاقَّة، و لو كان ذلك للاستحقاق لما حسن من الواحد ممَّا أن يفعله ابتداءً بنفسه؛ لأنَّ العقاب لا يحسن أن يفعله بنفسه، و في علمنا بحسن قضاء الدين ابتداءً دليلٌ على أنَّه لم يحسن تحمُّل الألم فيه للاستحقاق.

على أنَّ من شأن الألم المستحقَّ أن يقارنه استخفافٌ و إهانةٌ، و ذلك مفقود هاهنا. فإن قيل: معنى قولنا في الألم: إنَّه مستحقٌّ، أنَّه يحسن فعله، فكيف تقولون إنَّه يحسن لأنَّه مستحقٌّ؛ لأنَّ ذلك يجري مجرى من يقول: إنَّ الألم يحسن لأنَّه يحسن، و ذلك فاسد.

قلنا: مرادنا بذلك أنَّه يحسن ذمَّ العاصي و عقابه لوقوع القبيح منه أو الإخلال بالواجب؛ لأنَّهما كالسبب في حسن الذمِّ، و معلوم تميُّز المعلول من العلَّة على ما فسّرناه. و إنَّما يجوزُ بأن قيل^١:

يحسن الألم لكونه مستحقاً، وأرادوا بذلك سبب الاستحقاق.

فأما قيام الظنّ مقام العلم في ذلك، فقد أجازته قوم^١، واستدلّوا عليه بحسن ذمّ من علمناه فاعلاً للقيح، إذا غاب عنّا، مع تجويزنا توبته وسقوط عقابه وذمّه، ويحسن منّا مع هذا ذمّه؛ لظنّ الاستحقاق، ولو لا هذا لما حسن ذمّ مسيء ولا فاعل للقيح؛ لأنّه يجوز في كلّ عاص أن يكون الله تعالى قد غفر له وأسقط عقابه.

وقالوا في الشكر والمدح^٢ وأنهما يجبان^٣ مع ظنّ الاستحقاق مثل ذلك. قالوا: ولا يحسن ذمّ من ذكرناه لنفع الدائم؛ لأنّه لا يحسن الإضرار بالغير لما يعود علينا من النفع، ولا يجوز ذلك لنفع يعود على المذموم من ارتداع عن القبيح وازجاء؛ لأنّ الإضرار^٤ حاصل، والنفع غير معلوم. وقال آخرون^٥ - وهو الأصحّ عندي -: إنّ الضرر لا يحسن لظنّ الاستحقاق أصلاً، وإنّما حسن في المواضع التي تقدّم ذكرها، ممّن غاب عنّا وعهدنا منه القبيح، بشرط أن يكون مصرّاً، ولا نذمه على الإطلاق. ويكون وجه حسن هذا الذمّ - وإن كان مشروطاً - المصلحة والردع والزجر.

[في الوجوه التي يفعل تعالى الألم لها]

فأما القديم تعالى فلا يجوز أن يفعل الألم إلّا إما للنفع أو الاستحقاق، لا غير. فأما لدفع الضرر، فلا. والظنّ لا يجوز عليه تعالى؛ لأنّه عالم لنفسه.

وإنّما قلنا: إنّه لا يفعل الألم لدفع الضرر؛ لأنّ الألم إنّما يحسن لدفع الضرر إذا كان ذلك الضرر لا يندفع ولا يمكن دفعه إلّا بذلك الألم، وذلك لا يتأتّى في الله سبحانه؛ لأنّه يقدر على دفع جميع المضارّ من غير أن يفعل ألماً، والواحد ممّا ربما لا يقدر على دفع ضررٍ إلّا بإدخال ألمٍ أقلّ منه، ولو قدر على دفعه من غير ألمٍ أصلاً كان مثل القديم تعالى، ولم يجز منه الألم.

١. أي: أبوهاشم وتابعيه. انظر: الذخيرة، ص ٢٢٥.

٢. ذ (ص ٢٢٥) - و.

٣. ذ (ص ٢٢٥). يحسان.

٤. ب: الضرر.

٥. وهو قول أبي علي الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٢٦.

ولأنَّ من شرط ما يدفع من المضارِّ بألم أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع، وقد علمنا أنه لا شيء من المضارِّ إلاَّ وهو تعالى قادر على دفعه، وإن لم يفعل ضرراً. فهذا وجه يقتضي قبح فعله ضرراً ليدفع به ضرراً من فعله، أو من فعل عباده.

والشرط الآخر - الذي هو أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع - يقتضي قبح دفعه الضرر من جهته تعالى بضررٍ. وعلى هذا التقدير الذي قدَّرنَاه يقبح مَن يخلص غيره من الغرق أن يكسر يده، إذا أمكنه تخليصه من غير كسر يده. ومتى كسر يده - والحال ما وصفناه - كان ظالماً استحقَّ عليه العوض، بخلاف ما قاله قوم إنَّه لا يكون ظالماً.

وإنَّما يكون عابثاً؛ لما قلناه أنَّ كسر اليد إنَّما كان يحسن لو لم يمكنه تخليصه إلاَّ به، فكان حينئذ يكون حسناً لا عوض عليه فيه، ولأنَّه لو قبح ذلك للعبث وفقد العوض لجرى ذلك مجرى النفع؛ لأنَّ من ألم غيره لنفع يصحَّ أن يوصله إليه من غير ألم، يخرج من كونه ظالماً بذلك، وإنَّما يكون عبثاً، فيكون قد تساوى^٢ الموضعان على هذا، وبينهما فرق واضح.

فإن قيل: هلاًَّ جاز أن يؤلم زيدا ليدفع به عنه ضرراً كان يفعل به عمرو على سبيل الظلم؛ من حيث علم تعالى أنَّ عمرواً يفعل بزيد ذلك الضرر لا محالة متى لم يؤلم الله تعالى زيدا، فإنَّ ألمه اختار عمرو الامتناع من ظلم زيدا.

قلنا: وجه حسن هذا الألم وجوبه هو كونه لطفاً، لا لمنع الضرر، واللطف يجب فعله لمكان التكليف، ولأجل هذا لا يعتبر المقابلة بين الألمين - الدافع والمدفوع - في باب اللطف؛ لأنَّه قد يجب فعل كثير من الألم لمكان اللطف لارتفاع يسير من الظلم عنده. ولأجل ذلك يجب هذا اللطف في ارتفاع ظلم يقع بغير المؤلم. ويجب أيضاً إذا كان لا يختار عنده القبيح، وإن لم يكن ظالماً ولا ضرراً، فعلم بذلك أنَّ وجه حسنه غير دفع الضرر.

فإن قيل: أيجوز منه تعالى أن يؤلم أحداً على سبيل دفع الضرر - الذي هو العقاب - عنه؛ لأنَّه يعلم أنه إن ألمه امتنع من فعل قبيح لو فعله استحقَّ العقاب، ولا يستحقَّ على هذا الألم عوضاً؛ لأنَّ

١. ج: وهذا.

٢. ج: ساوى.

بإزائه اندفاع العقاب، وهو أعظم المضار.

قلنا: هذا الضرر إذا كان لطفاً في ارتفاع القبائح فهو واجب لكونه لطفاً، لا لاندفاع الضرر به. يدل على ذلك أنه يجب فيما لا يستحق بتركه ضرر، من النوافل والمندوبات. على أن العقاب يحسن إسقاطه ابتداءً، فلا وجه يحسن الألم لأجله، وقد بينّا أنه إنما يفعل الألم لدفع الضرر إذا لم يمكن دفعه إلا به.

فإن قيل: جوزوا أن يكون الألم الذي هو لطف في فعل واجب أو امتناع من قبيح يحسن لأجل الثواب، من غير عوض في مقابلة.

قيل: إن الثواب في مقابلة فعل الطاعة والتزام المشقة بها، وليس يجوز أن يكون الثواب في مقابلة هذا الألم، ولا بد في مقابلة هذا الألم من عوض، وإلا كان ظلماً.

فإن قيل: كيف تقولون إنه يحسن متى أن نفعل الألم لدفع ألم أعظم منه، وذلك الضرر لا بد من أن يكون من فعل الله تعالى، وهو لا يفعله إلا إذا كان فيه مصلحة، وإذا كان فيه مصلحة فلا بد من أن يفعله^١، فلا معنى لتكليفنا فعل الألم، ومتى لم تكن فيه مصلحة فإنه لا يختار فعله، فلا معنى لفعلنا الألم لدفعه.

قلنا: لا يمتنع أن يكون المعلوم أن ذلك الألم المدفوع مصلحة لنا متى لم نفعل نحن ألماً ندفع به ذلك، ومتى تكلفنا المدافعة بتغيير^٢ المصلحة فلا يفعله تعالى، لا أن فعلنا منعه من الفعل، و يكون تسميتنا له بأنه يدفع ضرراً أعظم منه، مجازاً من حيث إنه ارتفع عنده، ولولاه لم يرتفع، وإن لم يكن مؤثراً في ارتفاعه.

ومن شرط حسن ما نفعله بغيرنا من الآلام لدفع المضار، أن يكون من يدفع عنه لا يتمكن هو من إزالة ذلك عن نفسه بفعله، وقد علمنا أن المكلف يقدر على التخلص من استحقاق العقاب بالقيح، بأن لا يفعله و يعدل عنه، وبعد أن فعله يقدر على إزالة العقاب بالتوبة، فلا يجوز أن يفعل به الضرر لدفع ضرر هو قادر على دفعه عن نفسه.

١. ب: نفعله.

٢. نسخة بدل ب: تعين.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يفعل به أماً إذا علم أنه إن لم يفعل به ذلك قتله بعض البهائم، ومتى ألمه اندفع عنه ذلك؟ ولا يمكنكم أن تقولوا إن هذا لطف؛ لأننا فرضنا فعل الألم معن ليس بمكلف.

قلنا: لا يجوز؛ لأنه كان يقدر على أن يمنع البهيمة من إيلاها، وإن لم يؤلمه، فلا وجه لحسن هذا الألم.

والصحيح أن القديم تعالى لا يفعل الألم في البالغين والأطفال والبهائم إلا للاعتبار، ولا بد أن يكون فيه عوض؛ لأن الاعتبار يخرج من كونه عبثاً، وبالعوض من كونه ظلماً. ومنهم من قال بفعل الأمرين، والأول أصح؛ لأنه تعالى لا بد أن يقصد بفعل الواجب وجه الوجوب دون الوجوب^٢. والألم إذا كان لطفاً فالتكليف يوجه؛ لأنه مصلحة، فيجب أن يقصد بفعله هذا الوجه، لا غير. وإنما العوض تابع؛ من حيث إنه يفعل ليخرج الألم من كونه ظلماً. وفي الناس من أجاز^٣ أن يفعل تعالى الألم للعوض، لا غير. وذلك باطل؛ لأن العوض يحسن الابتداء بمثله، فلا يجوز أن يفعل لأجله الألم.

و يفارق ذلك الثواب؛ لأن الثواب يستحق على وجه من التعظيم، والإجلال لا يحسن الابتداء بمثله. وليس كذلك العوض؛ لأنه مجرّد المنافع. ولو جاز ذلك لحسن من أن نستأجر غيرنا لأن ينقل الماء من نهر إلى نهر، ولا غرض لنا فيه غير إيصال الأجرة إليه، ونوافق إنساناً على أن نضربه ونعطيه عوضاً على ذلك، لا لغرض غير إيصال العوض إليه، ومعلوم قبح جميع ذلك.

فإن قيل: هلا كان العوض على الألم يقارنه تعظيم وتبجيل، كالثواب؟ قلنا: إنما فارق ذلك الثواب من حيث استحق على الطاعة على الوجه الذي استحق عليها المدح، والألم ليس مما يستحق به المدح؛ لأنه يستحق على سبيل البدل والثنى، وليس في ذلك مدح.

فإن قيل: الاستحقاق له مزية على التفضل عند العقلاء.

١. والقاتل هو أبوهاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٢٩.

٢. ب: - دون الوجوب.

٣. المجيز هو أبو علي الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٣٠.

قلنا: إنَّما يكون للاستحقاق مزية على التفضُّل في الشاهد؛ لما يلحق من الأئمة للمتفَضِّل عليه، أو لأنَّ المتفَضِّل يمتن به عليه، أو يلحقه فيه بعض الغضاضة،^١ ولذلك يختلف الحال بحسب جلالة المتفَضِّل وعظم قدره، وكلّ ذلك غير حاصل في تفضُّل الله تعالى، فلا مزية للاستحقاق على التفضُّل من جهته.

فأمَّا الألم وما ليس بألم، من لذّة أو غير لذّة، إذا تساوى في باب المصلحة، فالقديم تعالى مخيّر فيهما أيُّهما أراد فعل؛ لأنّ كلّ واحد منهما يقوم مقام الآخر في الغرض المقصود. والألم، وإن كان فيه مضرة، ففي مقابلة أعواض عظيمة، يخرج الألم من كونه مضرةً إلى كونه نفعاً وإحساناً، فجزياً مجرى لذّتين أو فعلين لا ضرر فيهما؛ لأنّ الألم خرج من كونه ضرراً بالعوض الزائد. فإن قيل: فعل الألم للمصلحة هاهنا عبث؛ لأنّ هاهنا ما يقوم مقامه.

قيل: العبث ما لا غرض فيه، ولا يدخل الشيء في كونه عبثاً من حيث إنّ هاهنا ما يقوم مقامه؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون اللذّة أيضاً عبثاً، إذا كان هناك لذّة أخرى تقوم مقامها. وإنّما قبح من أحدنا أن يضمرّ بنفسه في بلوغ غرضٍ إذا أمكنه بلوغه من غير ضرر؛ من حيث إنّهُ ملجأ إلى أن لا يضمرّ بنفسه ضرراً يتمكّن من الوصول إلى الغرض من دونه؛ لأنّه كان يكون ألم نفسه ألماً ليس في مقابله نفع، وليس كذلك القديم تعالى؛ لأنّه بما يوصله إلى المؤلم من الأعواض العظيمة يخرج ألمه من كونه ضرراً إلى أن يكون نفعاً وإحساناً.

[في الردّ على البكرية وأصحاب التناسخ]

وفي الناس من قال: الألم لا يحسن إلّا للاستحقاق، وهم البكرية^٢ وأصحاب التناسخ^٣. ثمّ

١. ق (ص ١٤٧): لما يلحق المتفَضِّل عليه من الأئمة وأن يميّز المتفَضِّل عليه بذلك أو يلحقه بعض الغضاضة.

٢. هم أنباغ بكر بن زياد الباهلي، المشهور بأنّه بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد. كان يوافق المعتزلة في أمور و يوافق أهل السنة في أمور أخرى، ومما انفرد به وعانده فيه العقلاء زعمه أنّ الأطفال في المهد لا يألمون وإنّ قطعوا أو حرقوا. وأجاز أن يكونوا في وقت الضرب والقطع والإحراق متلذذين مع ظهور البكاء والصياح منهم. راجع عنها: الفرق بين الفرق، ص ٢٠٠ - ٢٠١؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٨٦ - ٢٨٧؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، ص ٧٢.

٣. هم القائلون بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص، وما يلحق الإنسان من الراحة والتعب والدعة والنصب؛ فترتب على ما أسلفه من قبل وهو في بدن آخر؛ جزاء على ذلك. وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود، وكتبوا الكتب الكثيرة في نقضها في وقت مبكر. راجع عنهم: الملل والنحل، ج ٢، ص ٦٠٦؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٥٣ - ٢٥٩؛ غاية المرام في علم

اختلفوا، فقالت البكرية إن الأطفال و البهائم لا تألم أصلاً؛ لما رأت أنها غير مكلفة.

وقال أصحاب التناسخ إنه قد كان لهم فيما مضى زمانٌ تكليف، فما ينالهم الساعة من الآلام فباستحقاقهم لما عصوا في ذلك الوقت.

والذي يدلّ على فساد قول الفريقين أننا قد يتنا أن الألم يحسن لا للاستحقاق، بل للنفع الموفي عليه ودفع ضرر أعظم منه،^١ ومع صحة ذلك يفسد المذهبان، غير أننا نفسد المذهبين بما يخصهما.

والذي يدلّ على فساد مذهب البكرية ما نعلمه ضرورةً أننا كنّا نتألم في حال الطفولية وقبل البلوغ بالأمراض و ضروب الآلام، و لا تدخل علينا في ذلك شبهة، فمن دفعه كان مكابراً.

فإن قيل: إنّما ندفع تألم الطفل بألم يفعل الله تعالى، فأما بما يفعله غيره فلا ندفعه.^٢

قيل: المعروف من مذهبكم أن الطفل لا يألم لكونه غير عاقل،^٣ وهذا الذي هربتم إليه لا ينفع؛ لأننا نعلم ضرورةً أننا كنّا نتألم في حال الطفولية بما يختصّ تعالى بالقدرة عليه من الأمراض و الأوجاع، و لا يقدر عليها سواه، فمن أنكر ذلك كمن أنكر الأول.

و أيضاً؛ فإنه يحسن منا إدخال الألم على الأطفال لدفع المضار عنهم، و لو كان ذلك قبيحاً لفقد الاستحقاق لكنّا مذمومين عليه، و نحن نعلم أن من يسقي ولده الطفل الأدوية الكريهة، و يدخل عليه الألم بالفصد و الحجامة، خوفاً من المضرة النازلة به، يكون محسناً إليه، و على مذهبكم يكون مسيئاً، و المعلوم خلافه.

و أيضاً: فإننا نعلم أنه يظهر من الأطفال و البهائم الجزع عند قرب النيران منها، و الهرب منها، كما يظهر من العاقل، فلو لم يكن تألم لما كان الأمر على ذلك، و العلم بتألم الأطفال ضرورة، كالعلم بتألم البالغين.

الكلام، ص ٢٥٤، ٢٥٨.

١. ذ (ص ٣٣٢): أن الألم يحسن لفير الاستحقاق كما يحسن له.

٢. ذ (ص ٣٣٢): فإن قالوا: نحن لا ندفع تألم الطفل بما يفعله فيه غير الله تعالى من الآلام، و إنّما نكر أن يؤلمه الله تعالى في حال الطفولية.

٣. ذ (ص ٣٣٢): قلنا: المعروف من مذهبكم أن الطفل و من جرى مجراه من البهائم لا يصح أن يألم لأمر يرجع إلى فقد كمال العقل.

و أيضاً: فَإِنَّ الطفل يجوع و يعطش، و هما ألم و مشقة.

و أيضاً: فكلّ من يجوز عليه اللذة يجوز عليه النفا، و مع النفا يصحّ الألم.^١

فإن قيل: أليس يجوزون أن كلّ شيء يتألم به بعض الأحياء أن يلتذّ به حيّ آخر إذا كان

مشتهاً؟ فلم لا يجوز أن تكون الأطفال و البهائم تشتهي ما يتألم منها من الألم فلا تتألم به؟

قلنا: لم نكر ذلك من حيث إنّ ما يتألم به حيّ لا يجوز أن يلتذّ به حيّ آخر، و إنّما أنكرنا

ذلك لما يظهر لنا من جزع الطفل و البهيمية و الهرب من الضرب، و تقريب النار منه. و لو شككنا

في ذلك في الطفل لشككنا في العاقل لمثل ما قالوه، و إن وجدناهم يضجّون و يهربون من النار و

يتألمون بالنقرس و الصدا، فيجب أن يكون ذلك أجمع لذّة، لمصادفة الشهوة لها، و ذلك

تجاهل.

و من قال لا يتألم الطفل لكونه غير عاقل، يلزمه أن لا يقبح منه تحريق الأطفال بالنيران، و لا

يذمّ على ذلك؛ إمّا لكونهم ملتذّين بحصول الشهوة فيهم، أو لكونهم لا ملتذّين و لا مشتّين، و

كلّ ذلك فاسد.

و الذي يبطل مذهب أصحاب التناسخ - زائداً على ما قلناه، من حسن الألم لدفع الضرر و

حصول النفع - أنّ من شأن الألم إذا كان مستحقّاً أن يقارنه استخفاف و إهانة، و معلوم قبح ذلك

بالأطفال و البهائم، فعلمنا أنّ آلامهم غير مستحقّة.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما لا يستحسن من لا يعتقد أنّهم يستحقّون لذلك، و من اعتقد

استحقاقهم له استحسن ذمّهم و لعنهم.

و ذلك؛ أنّ قبح ذمّ البهائم و الأطفال و لعنهم معلوم ضرورةً من كلّ عاقل و على كلّ حال، و

لا يمكن ادعاء الخصوص فيه.

و أيضاً: فإنّا نعلم أنّ الأنبياء يتألّمون بالأمراض الشديدة و المصائب العظيمة، و لا يجوز أن

يكونوا مستحقّين لذلك؛ لأنّ الدليل دلّ على عصمتهم و طهارتهم من كلّ قبيح.

١. ذ (ص ٣٣٣): و مثا يدلّ أيضاً على صحة تألم الطفل و البهيمية أنّهما حيّان، و النفا و مصحّهما الحياة، و فقد العقل و التمييز لا مدخل له في الإدراك و صحة التألم، و لهذا أدرك المجنون و تألم، و كذلك النائم. و إذا كان المقضي للتألم حاصلًا في الأطفال و من جرى مجراهم وجب القطع على تجويز تألمهم و وقوع ذلك إذا ظهرت دلالاته.

و من قال إنهم استحقوا ذلك قبل النبوة فقله باطل بما قام من الأدلة أنه لا يجوز عليهم ذلك في حال من الأحوال.

على أنه لو جاز عليهم القبائح لم يخل أن يكونوا تابوا منها أو هم مصرّون بعد. فإن كانوا تابوا فلا يحسن عقابهم بعد النبوة، وإن كانوا مصرّين وجب أن يحسن مئاه لعنتهم والبراءة منهم، وذلك باطل.

و يدلّ على بطلان ما قاله أهل التناسخ أنه لو كان الأطفال استحقوا العقاب على ذنوب سلفت فعلوها، لكان يجب أن يذكروها إذا كملت عقولهم، لا سيما مع التذكّر الشديد لتلك الأحوال التي عصوا فيها، وجنوا ما استحقوا به العقاب النازل بهم، وهم اطفال؛ لأنّ العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوة التذكّر.

و إن نسي بعضه، فلا يجوز أن ينسى جميعه؛ لأنّه لو جاز لما جاز أن ينساه بأجمعه، و لو جاز أن ينساه بعض العقلاء لما جاز أن ينساه جميعهم؛ لأنّ تجويز ذلك يوجب تجويز أن ينسى أحداً أنّه كان في بلدٍ قاضياً^١ و ناظراً سنين كثيرة، و كثر فيه أعرافه، و رزق فيه أولاداً، لكنّه نسي جميع ذلك، و ذلك تجهل.

و قولهم: إنّ أحداً قد ينسى ما فعله و فعل به في حال الطفولة، باطل؛ لأنّا إنّما أوجبنا أن تذكّر الأحوال التي كان فيها عاقلاً مكلفاً، و حال الطفولة بخلاف ذلك. فإن قيل: إنّما نسي ذلك لطول المدة.

قيل: طول المدة كقصرتها^٢؛ لما قدّمناه من المثال، و لهذا نقول: أهل الجنة لا بدّ أن يذكروا أحوال الدنيا^٣ أو أكثرها، و ما تخلّل بين الزمانين من زوال العقل ليس بأكثر من زواله بالنوم و أنواع الأمراض المزيلة للعقل، و مع هذا لا يمنع ذلك من التذكّر.

فإن قالوا: مدة زمان تكليفهم كانت يسيرة، فلذلك لم يذكروها. قيل: النسيان إنّما يجوز في الأمور اليسيرة إذا كانت معتادة، فأما إذا لم تكن كذلك فلا يجوز

١. ج: أو.

٢. ذ (ص ٢٣٧): + في هذا الباب.

٣. ذ (ص ٢٣٧): أحوالهم في دار الدنيا.

فيه النسيان، ولأجل هذا لو أن إنساناً لم ير فيلاً قطّ ثم سافر إلى بلاد الفيلة وشاهدها ساعة من الزمان، لا يجوز أن ينسأه حتّى لا يذكره مع التذكّر الشديد لأجل قصر الزمان.

و أيضاً: فمن حقّ الألم المفعول للاستحقاق أن يقارنه استخفاف وإهانة، ولا يجب فيما هذه صورته الرضا به ولا الصبر عليه، ويحسن ممّن فعل به الهرب منه والجزع، وكلّ ذلك لا يحسن في الأمراض؛ لأنّنا متعبّدون بالصبر عليها والرضا بها؛ من حيث إنّها نعم على الحقيقة.

و أيضاً: فلو كان الألم لا يحسن إلّا مستحقّاً لقيح ابتداء التكليف؛ لأنّ التكليف لا يعرى من مشقّة، ولم يتقدّم ذلك تكليف آخر يمكن أن يقال إنّه يستحقّ ذلك به.

الكلام في الأعواض

فصل: في ذكر الأعواض وأحكامها ومن يستحق عليه

العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم و تبجيل.

ذكرنا كونه نفعاً؛ ليمتيز به مما ليس بنفع. و ذكرنا الاستحقاق؛ ليمتيز من التفضل. و ذكرنا خلقه من التعظيم و التبجيل؛ ليمتيز به من الثواب.

فإذا ثبت ذلك، فكل ألم يفعل الله تعالى في حي، سواء كان مكلفاً أو غير مكلف، و لا يكون واقعاً عند سبب تقتضيه العادة من فعل العباد، فإنَّ العوض عليه تعالى؛ ليخرج بالعوض من كونه ظلماً. و كذلك كل ألم فُعلَ بأمره أو إباحته و لم يكن مستحقاً، كالحدود، فإنَّ عوضه عليه تعالى؛ لأنَّ ذلك يجري مجرى فعله.

فعلى هذا يكون عوض ذبح البهيمة- إذا كان بأمره و إباحته- عليه تعالى، دون الذابح؛ لأنه لو كان العوض على الذابح لكان الذبح قبيحاً و ظلماً، كذبح ما لم يُحبه الله تعالى. و في علمنا بحسن ذبح ما أباحه الله أو أمر به دليل على أنه يضمن عوضه، فخرج بذلك من كونه ظلماً.

و أيضاً: فلو كان عوض ذلك على الذابح لما حسن؛ لأنَّ عوض الانتصاف لا يزيد على الضرر المفعول، و لا يخرج ذلك الألم من كونه ظلماً.

و ما يفعله تعالى من الأعواض في مقابلة الآلام التي يفعلها أو يأمر بها أو يبيحها لا بد أن يزيد

زيادة عظيمة يحسن لأجلها الألم، ويخرج عن حيز الظلم. و كان يجب - على ذلك - أن لا يقبح ألم على وجه؛ لأنه لا يخلو من عوض، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: أليس^١ توجبون القود على فاعل القتل، دون الأمر به والموجب له؟ فكيف قلتم فيما يأمر الله تعالى به بخلاف ذلك؟

قلنا: لأن أمره وإباحته يدلان على حسن الألم، ولا يكون ذلك حسناً إلا بأن يتضمن عوضه، وليس كذلك الأمر من غير بالقتل؛ لأن أمره بذلك ليس بدلالة على حسن الألم ولا على وجوبه، ولا يخرج بالأمر من كونه قبيحاً، فوجب لذلك أن يكون العوض على القاتل دون الأمر، بخلاف القديم تعالى فيما يأمر به.

فإن قيل: أليس عندكم ما يفعله من الآلام لا بد أن يكون فيه اعتبار وعوض؟ فيجب أن يقولوا فيما يأمر به أو يبيحه مثله. ولو كان كذلك لكان إما واجباً أو ندباً، ولم يكن فيه مباح، وقد علمنا أن في ذبح البهائم ما هو مباح.

قلنا: في ذبح البهائم المباحة لطف لغير الذابح؛ لأن الواحد من لا يجب عليه لطف غيره، على ما يتناه فيما مضى، فإذا كان فيه مصلحة لغير الذابح، وعلم الله تعالى أن الذبح يقع، فقد تمت المصلحة. وإذا علم أنه لا يفعل^٢ فَعَلَّ تعالى ما يقوم مقامه في باب المصلحة.

وأيضاً: فإن العوض الديني والدنيوي يخرج الألم من باب العبث؛ ألا ترى أنه يحسن من إيلام غيرنا للمنافع الدنيوية، مع تضمن العوض عن الألم؟ وليس يمتنع أن يكون الذي أخرج الذبح من أن يكون عبثاً الانتفاع بأكل المذبوح، ولا يجب الفعل للمصالح الدنيوية، وإن حسن ذلك. ومتى ألجأ الله تعالى غيره إلى مضرة، يضمن أيضاً العوض عليها؛ لأن الإلجاء أكد من الأمر والإباحة. فعلى هذا متى ألجأ تعالى بالبرد الشديد إلى العدو على الشوك طلباً للسكن، ضمن العوض على^٣ التألم بالشوك.

ولا يلزم أن من شاهد السبع، فعدا منه على الشوك فآلمه ذلك، أن يكون عوضه على الله

١. ذ. (ص ٢٤٠): أَلَسْتُ.

٢. ذ. (ص ٢٤١): لَا يَقَع.

٣. ذ. (ص ٢٤١): عَنْ.

تعالى؛ من حيث خلق فيه المعرفة بمضرة السُّع وهي الملجئة في الحقيقة؛ لأنَّ العوض هاهنا على السُّع؛ لأنَّه هو الملجئ على^١ الحقيقة؛ لأنَّه فعل سبب الهرب من الإقبال إليه والقصد، ولا اعتبار بما تقدّم ذلك من المقدمات. ألا ترى أنَّ هذه المعرفة كانت حاصلة قبل أن شاهد السُّع، فلم تلجئه إلى العدو، وإنَّما ألجاء إلى ذلك مشاهدة السُّع وقصده^٢ نحوه.

فإنَّما استخدام العبيد، فالعوض فيه على الله تعالى؛ لأنَّه تعالى هو المبيح لذلك. فإن قيل: أليس خدمة العبد لمولاه من جملة الطاعات التي يستحقَّ عليها الثواب؟ وكيف يستحقَّ بفعل واحدٍ ثواباً وعوضاً؟

قلنا: العبد يستحقَّ الثواب بخدمته لمولاه ويصرفه في طاعاته^٣؛ لأنَّه من تكاليفه ومصالحه، ولا يستحقَّ العوض بهذا بعينه، وإنَّما يستحقَّ العوض بما يفعله به المولى من الآلام، مثل أن يحمله ثقيلًا وما يجري مجرى ذلك، أو يستحقَّ العوض بما يناله من الغمِّ بزوال تخيِّره وقصره نفسه على خدمة مولاه.

و ركوب البهائم والحملُ عليها، طريقٌ حسن السمع، والعوض فيه عليه تعالى؛ لأنَّه هو المبيح لذلك.

وقال قوم: طريق ذلك العقل؛ لأنَّه يحسن عقلاً أن يتكلَّف أحدنا مؤونة البهيمة وقوتها، و يكفيها مؤونة التطلُّب و يركبها ركوباً خفيفاً؛ لأنَّ انتفاعها بما تكفَّل به أكثر من ركوبه، ولا يفتر ذلك إلى السمع، كما أنَّ لنا أن نفعل بمن نلي عليه، من طفل أو غيره، مثل ما نفعله بأنفسنا، ولا حاجة بنا في ذلك إلى السمع.

[العوض على من فعل الأثم دون من مكَّنه فيه]

ولا يلزم القديم تعالى العوض من حيث مكَّن من الأثم؛ لأنَّه لو لزم ذلك للزم الواحد ممَّا إذا دفع سيفاً إلى غيره ليجاهد العدو متى قتل به مؤمناً، العوض؛ لأنَّه لو لا دفع السيف لما تمكَّن من ذلك، وكان يجب أن يلزم الحدادين وصنَّاع السيوف التي يجنى بها الأعواضُ، و ذلك باطل.

١. نسخة بدل ب: + في.

٢. أي: قصد السُّع.

٣. ذ (ص ٢٤٢): و تصرفه في طاعته.

و أيضاً: لو لزمه تعالى العوض بالتمكين لوجب في من غصب ثوباً من غيره أن لا يحسن أن يسترجع من يده^١ ويردّ عليه؛ لأنّه تعالى بما تضمّن من العوض بالتمكين كأنّه جعله في حكم ما ليس بالملك.

ولما حسن أن^٢ يستردّ الثوب من الغاصب، وإن دخل عليه بذلك غمّ، وتلزمه قيمته إذا استهلكه، دلّ على أنّ القديم تعالى بالتمكين لم يتضمّن العوض، بل يجب عليه تعالى بتمكين الظالم من الظلم أن يتصف منه.

فإن قيل: كيف يجب العوض على المؤلم من الواحد مثلاً، ونحن نعلم أنّه قد يقتل^٣ من النفوس ويتلف من الأموال ما لا يحصى، ويجوز أن لا يكون له إزاء ذلك أعواض يمكن الانتصاف منه. قلنا: في الناس من قال^٤: إن من مات ولا عوض له فإن الله يتفصّل عليه بمنافع، ثم ينقلها منه إلى المظلومين الذين استحقّوا الأعواض عليه.

وقد اعترض على ذلك، بأن قيل: الانتصاف واجب، والتفصّل ليس بواجب، وله أن لا يفعل، فكيف يجوز أن يعلّق أمر واجب لا بدّ منه، بما لا يجب ويجوز أن لا يحصل؟

وقال بعضهم^٥: من علم الله تعالى أنّه يموت ولا عوض له بازاء ما عليه من الأعواض، فإن الله تعالى لا يمكنه من الإيلاء، بل يمنعه منه، إما قسراً أو بشغل يشغله عنه، وجوز أن يمكن من الظلم من ليس له في الحال عوض يفي بما عليه، إذا كان المعلوم من حاله أنّه لا يخرج من دار الدنيا إلّا ويستحقّ مثل ما عليه.

و كان رحمه الله يعترض القولين معاً، ويقول^٦: لا يجوز أن يمكن الله تعالى من الظلم إلّا من هو في الحال يستحقّ من العوض قدر ما يستحقّ عليه بفعله الظلم، حتّى يمكن الانتصاف منه، و

١. ذ (ص ٢٤٣): أن ينزع عن يده.

٢. ذ (ص ٢٤٣): وكذلك يجب أن.

٣. أ: + الواحد.

٤. نسب هذا القول إلى من تقدّم من المتكلمين. انظر: الذخيرة، ص ٢٤٣.

٥. القائل هو أبوهاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٤٣.

٦. انظر: الذخيرة، ص ٢٤٤.

متى لم يكن في الحال مستحقاً لذلك لم يمكنه منه.

ومنى قيل: إنه وإن لم يكن في الحال مستحقاً العوض، فقد علم الله تعالى أنه يستحق فيما بعد. قيل لهم: التبقية ليست واجبة، فلو لم يبقه أليس كان الانتصاف غير ممكن؟ وعلمه بأنه سيُبقية لا يجعل التبقية واجبة، كما أن علمه بأنه سيفضل عليه لا يجعل التفضل واجباً.^١

وهذا أقوى الوجوه؛ لأنه تعالى إذا مكن من الظلم لا بد أن يكون قادراً على الانتصاف، ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يكون له في الحال أعواض توازي ما عليه.

على أن تأخير الانتصاف إلى الآخرة ليس بواجب، بل يجوز أن ينتصف الله تعالى في دار الدنيا ويوفر على المظلوم، وإن لم يعلم أن ذلك حقه، وإنما أخر إلى الآخرة لضرب من المصلحة. وليس العوض مثل الثواب لا يجوز أن يفعل في الدنيا؛ لأن الثواب يستحق على وجه لا يمكن حصوله عليه في دار التكليف.

وقال جماعة من البغداديين: إن الله تعالى إذا مكن من لا عقل له - من الناس والبهائم - من الظلم، فإن العوض عليه. قالوا: والفرق بينهما وبين العقلاء أن العقلاء منعوا منه بالزجر والتكليف، وذلك غير حاصل في من لا عقل له.

وهذا غير صحيح؛ لأن الضرر إذا كان من فعل البهيمة ومن ليس له عقل، فالعوض على المؤلم، دون الله تعالى؛ لأننا قد بينا أن التمكين من المضار لا يوجب تضمن الأعواض؛ لأنه لو كان تعالى متضمناً للعوض بذلك لكان ذلك الألم حسناً غير قبيح؛ لأن تضمنه تعالى العوض على ذلك يقتضي حسنه، كما اقتضى حسن ذبح البهائم، وقد علمنا قبح ذلك. ألا ترى أنه يجب علينا منع البهيمة من الظلم، ولا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن.

وليس يجب إذا قبح ذلك من البهيمة أن يستحق^٢ الدّم؛ لأن الدّم لا يستحقه إلا من هو عالم

١. ذ (ص ٢٤٤): فإن جاز لأبي هاشم أن يقول: هو وإن لم يستحق في الحال، فقد علم الله تعالى أنه يستحق قبل موته ما يكافئ ما عليه من الحق، جاز لغيره أن يقول: يجوز أن يرد الظالم القيامة وهو غير مستحق من الأعواض ما يوازي ما عليه، بأن يعلم الله تعالى أنه يتفضل عليه من الأعواض بما ينقله إلى صاحب الحق. فإذا قال أبو هاشم: هذا تعليق للواجب في الانتصاف بالتفضل. قيل له: وأنت قد علقت الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضل من التبقية التي يستحق فيها إزاء ما عليه من الأعواض.

٢. ذ (ص ٢٤٥): + عليه.

بقبحه أو متمكّن من العلم بقبحه، وذلك غير حاصل في من ليس بعاقل.

[في الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض]

فأما ما يفعله الواحد ممّا من الآلام بنفسه، فإنّه لا يستحقّ عليه عوضاً؛ لأنّ من شرط المستحقّ أن يكون غير المستحقّ عليه، وذلك^١ لا يدخل بين الإنسان وبين نفسه،^٢ كما لا يستحقّ الشكر على نفع نفسه، وغير ذلك من ضروب الاستحقاقات، إلّا أنّه^٣ يستحقّ بذلك ذمّاً من العقلاء إذا كان الألم قبيحاً، ومداً إذا كان ممّا له مدخل في استحقاق المدح عليه.

وإنّما استحقّ العوض على أحدنا بما يفعله بغيره من المضارّ، إذا كانت في حكم المبتدأ؛ لأنّه لو ألجئ إلى الإضرار بغيره لوجب العوض على الملجئ دونه.

و من شرطه أن لا يكون واقعاً إلّا بإباحة الله تعالى له، أو تعبدّه به، لأنّ ما يفعله تعبدّاً، أو بإباحة من جهته، فالعوض عليه تعالى.

وليس من شرط وجوب العوض أن يكون الفاعل للألم عاقلاً؛ لأنّا قد بيّنا أنّ العوض قد يلزم البهيمة ومن ليس بعاقل، ويفارق^٤ المدح والذمّ، ولهذا ألزم العوض القاتل خطأ، كما يلزم الساهي والنائم.

فإن قيل: إذا كان العوض في قتل الخطأ لازماً للقاتل فلمّ وجب على العاقلة الدية؟

قلنا: ذلك تابع للشرع، وعادة سمعية، وليس في الحقيقة عوضاً عن القتل، بل العوض لازم للقاتل يستوفى منه في الآخرة. ألا ترى أنّ من يصل إليه الدية في الدنيا هم الورثة والأولياء، ومن شأن ما يكون عوضاً أن يكون واصلّاً إلى المظلوم نفسه، دون غيره.

وفي الناس من قال: يجوز أن يصل أعواض الميت إلى ورثته، كما يصل إليهم أمواله التي تركها.

والأول أصحّ؛ لأنّ الآلام نزلت بالمقتول، فالعوض عنها يجب أن يصل إليه، ليقوم مقام ما ناله

١. ذ (ص ٢٤٦): والاستحقاق.

٢. أ: + و.

٣. ذ (ص ٢٤٦): فإنّه.

٤. ج: بقاروف. ب: يقارن.

من المضرة. ولا يجري ذلك مجرى ما كان يملكه من الأعيان والديون فانتقلت بعد موته إلى ورثته.

و من ألجأ غيره إلى الإضرار فالعوض على الملجئ، سواء ألجأه إلى الإضرار بنفسه أو بغيره؛ لأنه بالإلجاء كأنه فعل الملجئ.^١

وكذلك من وضع طفلاً تحت البرد الشديد حتى هلك به، فالعوض على الواضع دونه تعالى؛ لأنه بتعريضه للهلاك كأنه فعل نفس الهلاك، ولهذا يذمه العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه، فلو لا أنهم أجروه مجرى فعله لما ذموه عليه.

و من شدَّ خشبةً على ظهر بهيمةٍ فألّمت تلك الخشبة عند مشي البهيمة حيّاً، أو أتلّفت مالاً، فإنَّ العوض على البهيمة، دون الشاذ؛ لأنَّ الشاذَّ كالممكن لها من الظلم، وقد بينّا أنَّ الممكن من الظلم لا يلزمه العوض. اللهم إلا أن يكون ساقها سوقاً عنيفاً، فوقع الضرر بالخشبة التي عليها. فإن كان كذلك فإنَّ العوض على السائق، دونها.

فأمّا قول من يقول: كيف يجب العوض على من لا عقل له، من الفأر والبق والبراغيث والحيات والعقارب، وغير ذلك من الأقوال المعروفة الشنعة في ذلك^٢، فشناعة محضّة، وينبغي أن يتبع الأدلة، وإذا دلَّ الدليل على أنَّ العوض يلزم الظالم وجب القول به.

على أننا لا نقول: إنّه يجب العوض على البهيمة، بل نقول: يجب على الله تعالى أن يأخذ من أعواضها ويردها على المظلوم، كما نقول يجب على الولي أن يأخذ من مال الطفل ما يلزمه من الأروش والجنايات، وقد قال عليه السلام: «إنَّ الله تعالى ينتصف للشاة الجعّاء من الشاة القرّناء»^٣، فلا شناعة تبقى مع ذلك.

[في دوام أو انقطاع العوض]

والعوض يستحقّ منقطعاً؛ لأنه لو استحقّ دائماً لما حسن منّا تحمّل ألم في الشاهد لمنافع

١. ذ (ص ٢٤٧): كأنه من فعله.

٢. ذ (ص ٢٤٧): وفي الناس من يشنّ علينا بإيجاب العوض على البهيمة وما لا عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة.

٣. ورد أحاديث بهذا المضمون، انظر: الكافي، ج ٢، ص ٤٤٣؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٣٠٠. والجعّاء: الشاة التي

لا قرن لها. انظر: الصحاح، ج ٥، ص ١٨٩١.

منقطعةً، كما لا يحسن منّا تحمّله من غير عوض، لما كان تحمّل الألم يحسن للنفع أو ما يجري مجراه، وقد علمنا حسن تحمّل الآلام لمنافع منقطعة.

ولا يلزم على هذا تحمّل مشقّة الطاعات، وإن لم يعلم مقدار ثوابها؛ لأنّ وجه حسن الطاعات وجوبها ليس هو الثواب، وإن كان الثواب لا بدّ أن يستحقّ عليها، بل لها وجوه متميّزة تجب منها.

و تحمّل المشقّة إنّما يحسن لأجل العوض، فيجب أن يكون الجهل بصفته مؤثراً في عدم حسن تحمّله. ألا ترى أنّه قد تجب الطاعة على من لا يعلم شيئاً من الثواب المستحقّ عليها، ولا يحسن أن يتحمّل المضرة من لا يعلم أنّ عليها شيئاً من العوض؟

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ما يستحقّ عليه تعالى من الأَعْوَاضِ دائماً، وما يستحقّ علينا منقطعةً؟

قيل: لو كان العوض يستحقّ دائماً لما اختلف حاله باختلاف من يستحقّ عليه. ألا ترى أنّ المدح والذمّ لمّا استحقّا على سبيل الدوام تساوى فيه القديم تعالى والمحدث، ولو كان الثواب يستحقّ علينا، والعقاب يستحقّه بعضنا على بعض، لما اختلف دوامها بالإضافة إلينا، كما يضاف إليه تعالى.

فإن قيل: لو كان العوض منقطعاً، للحقّ المعوّض في الجنة غمٌّ وحسرةٌ على قطعه عنه، وكدر ذلك ثوابه إن كان مثاباً^٢، وإن لم يكن مثاباً لحقه غمٌّ واستحقّ به أَعْوَاضاً، ولا يجوز ذلك في الآخرة.

قيل: إذا قلنا إنّ العوض منقطع، يجوز أن يوفّر في دار الدنيا؛ لأنّ صفة العوض لا تنافي التكليف، فلا يلزم ما قالوه. ولو كان في الآخرة لما لزم^٣ أن يكون كلّ معوّض عاقلاً عالماً، ولا يجري العوض مجرى الثواب في أنّه من شرطه أن يكون المثاب عاقلاً عالماً بوصوله على جهة

١. ذ (ص ٢٤٩): + مثلاً.

٢. ذ (ص ٢٤٩): وهذا يكثر ثوابه إن كان من أهل الثواب.

٣. ذ (ص ٢٤٩): لم يلزم.

الاستحقاق. وإذا وصل إلى من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتألم لذلك^١؛ لأن مجرد قطع المنافع ليس بضرر.

و متى قيل: الإجماع حاصل بأن الأطفال يعادون كاملي العقول.

قيل: يجوز أن يعادوا وتوفى أعواضهم^٢، ثم يكمل عقولهم ويتفضل عليهم، ويجوز أن يكونوا كاملي العقول في أول الحال، ثم يدام عوضهم تفضلاً، دون أن يكون ذلك مستحقاً. فأما المثاب الذي يتأخر عوضه^٣ إلى الآخرة؛ فإنه يجوز أن يفرق عليه الأعواض في الأوقات المتفرقة، حتى لا يشعر بانقطاعه، كما نقول^٤ في توفير ما يفوته من الثواب في دار الدنيا و زمان البرزخ إلى حين أوان الثواب. ولا يمتنع أن يدام عليه مثل ذلك تفضلاً لئلا يؤدي إلى ذلك. وبدل أيضاً على أنه منقطع علمنا بأنه تعالى قد يؤلم من يموت على كفره بالغاً وفي حال الطفولية، فلو استحق دائماً لما أمكن إيصاله إلى الكافر، وهو في النار معاقب، فلا يمكن أن يكون معاقباً معوضاً. وإذا كان منقطعاً أمكن توفيره في دار الدنيا عليه.

ولا يمكن أن يقال: إن كفره أحبط أعواضه، كما أحبط ثوابه على طاعته.

و ذلك؛ أن الإحباط باطل عندنا بما سندلّ عليه. فأما الطاعات، فلا تقع عندنا من الكافر، فلا يلزم ما قالوه.

على أن عند من قال بالإحباط إنما ينافي استحقاق الثواب والعقاب من حيث إن الثواب يقترن به التعظيم والتبجيل، والعقاب يقترن به الاستخفاف والإهانة، وهما يتنافيان، وذلك غير حاصل في العوض والعقاب.

و من قال^٥ العوض لا ينحبط، لكن يصير جزءاً من عقابه، فهو قول بالإحباط؛ لأن الثواب و

١. ذ (ص ٢٤٩): بذلك.

٢. ذ (ص ٢٥٠): يجوز أن يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفر عليهم ما استحقوه من الأعواض، ثم يكمل عقولهم ويتفضل عليهم بالنفع الدائم.

٣. ذ (ص ٢٥٠): أعواضه.

٤. ذ (ص ٢٥٠): نقوله.

٥. والمقاتل هو أبو هاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٥١.

العقاب إنّما يتحاطن عنده على هذا الوجه، بأن يصير كلّ واحد منهما جزءاً من صاحبه.

فإن قيل: إذا كان العوض دائماً، ولم يكن توفيره في الدنيا لأنّه دائم، فلا بدّ في الكافر المستحقّ للعقاب والعوض من أن يجعل العوض جزءاً من عقابه؛ لأنّه لا يمكن إيصاله إليه إلّا على هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحقّ إلى غير جنسه لا يجوز من غير تراض، والعوض ليس من جنس العقاب، فكيف يصير جزءاً منه؟

فإن قيل: دفع الضرر يقوم مقام النفع. قلنا: لا بدّ فيه من التراضي، وإلا فلا وجه لانقلاب النفع إلى أن يصير جزءاً من الضرر.

فإن قيل: الضرورة تدعو إلى ذلك. قلنا: لا ضرورة في ذلك؛ لأنّ من استحقّ العقاب الدائم والعوض الدائم على هذا القول يمكن أن يسقط عقابه^١؛ لأنّ ذلك يحسن عقلاً، فأيّ ضرورة إلى ذلك؟ وإنّما يقال الضرورة تدعو إلى كذا إذا لم يكن سواه.

و يدلّ أيضاً على^٢ أنّ العوض منقطع أنّه لو كان دائماً لما حسن تحمّل الألم من غير علم بدوامه^٣، كما لا يحسن تحمّل المضارّ من غير نفع عاجل. وكان يجب أن يحسن الظلم؛ لأنّ الظالم قد عرّض المظلوم لمنفعة دائمة بظلمه له، على هذا المذهب.

فإن قيل: هذا يلزم من قال: كلّ عوض دائم، ونحن قد فضّلنا ذلك، فقلنا: ما يستحقّ علينا منقطع، وما يستحقّ عليه دائم.

فيقال لهم: إذا أوحج الله تعالى أحدنا بالجوع والعطش إلى الطعام والشراب، فينبغي أن لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالأكل والشرب؛ لأنّ صبره عليه يقتضي وصوله إلى المنافع الدائمة.

فإن قيل: يلزمه بحكم العقل دفع الضرر من الجوع والعطش عن نفسه، فلذلك وجب عليه.

قلنا: قد كان يجب أن لا يكون كذلك في عقله لو كان العوض دائماً؛ لأنّه لا يجوز أن يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحقّ به النفع الدائم.

١. ذ (ص ٢٥٢): يمكن أن يسقط عنه العقاب ويوفي العوض.

٢. ب، ج: - على.

٣. ج: - علم بدوامه.

[إسقاط العوض بالهبة والإبراء]

و كلّ عوض يستحقّه الواحد ممّا على غيره عاجلاً، و يجوز توفيره عليه في الدنيا، ممّا له المطالبة به و باستيفائه، فإنّه متى أسقطه بهبّة أو إبراء، فإنّه يسقط كسائر حقوقه. فأما الأعراض التي يستحقها على الله تعالى، أو بعضهم على بعض، على وجه يتأخّر استيفاؤه إلى الآخرة و الله تعالى هو المستوفي لها، فإنّه لا يسقط بإبرائه و هبته؛ لأنّ إسقاط الحقّ تابع لجواز المطالبة به و الاستيفاء له؛ لأنّ ذلك كلّّه تصرف في الحقّ، فمن ليس له استيفاء الحقّ و لا المطالبة به، لم يكن له إسقاط، و لو أسقطه لما سقط بإسقاطه. و لما ذكرناه لم يسقط حقّ اليتيم على غيره بإسقاطه و هبته؛ لما لم يكن له المطالبة به و لا استيفاؤه.

و من قال: إنّ العوض الذي ذكرناه، لو أسقطه صاحبه في الآخرة لسقط لأنّها دار الاستيفاء، قوله باطل؛ لأنّ صاحب الحقّ في الآخرة ليس له المطالبة به، فهو كحالها في الدنيا؛ لأنّ استيفاء ذلك إلى من يعرف مبلغه و يعرف الوقت الذي يجب فيه الاستيفاء.

فإن قيل: فعلى هذا ما معنى الإبراء و التحليل في الشاهد إذا كان العوض^١ لا يسقط به^٢؟ قلنا: يؤثّر الإبراء في الحقوق التي لنا أن نتصرّف فيها بقبض و استيفاء و إسقاط، كالديون و ما جرى مجراها، فأما ما يستحقّه بالألم على سبيل الظلم ممّا يستوفيه تعالى، فإنّ الإبراء و التحليل لا يؤثّران فيه بحال.

[في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟]

فأما تأخير العوض على ضريرين: قبيح و حسن، فالتأخير^٣ الحسن نحو ما يؤخّر الله تعالى من الأعراض المستحقّة عليه بما يفعله من الآلام، أو تأخير ما يستوفيه على وجه الانتصاف و ينقل^٤ من الظالم إلى المظلوم في الآخرة، فهذا لا يجب بتأخّره زيادة نفع؛ لأنّه إنّما أحرّ لمصلحة هذا المعوض، فقد قابلت هذه المصلحة ما لعلّه يقدر من الضرر بالتأخير.

١. ذ (ص ٢٥٢): الأعراض.

٢. ذ (ص ٢٥٢): بهما.

٣. ذ (ص ٢٥٤): فأما التأخير

٤. ذ (ص ٢٥٤): ينقله.

و أما التأخير القبيح فمثل أن يجب لأحدنا عوضٌ على غيره ممّا يصحّ استيفاؤه عاجلاً، فيؤخره، فالواجب أن يستحقّ عليه^١ زيادة بقدر ما بين السلعة إذا بيعت آجلاً وبينها إذا بيعت عاجلاً. ولا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة يستحقّ على المضرة نفسها، بشرط تأخر عوضها. فلاستحقاق للزيادة يرجع إلى وجه المضرة، دون التأخير.

[في أنّه تعالى لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر]

ولا يجب أن يريد الله تعالى العوض في حال فعل الألم أو إباحته؛ لأنّ تقديم الإرادة^٢ في ذلك عبث. و يكفي في حسن الألم أن يفعل الألم لوجه العوض، مع علمه بأنّه يعوّض المؤلم، كما نقول في تكليف ما يستحقّ به الثواب أنّه لا يجب أن يريد الثواب حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً للطاعة التي يستحقّ بها الثواب، مع علمه أنّه يفعل بهم الثواب إذا فعلوا الطاعة. وعلى هذا نقول: إنّ الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، و لم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنّه أراد خلقهم لهذا الوجه، دون غيره.

ولو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال فعله الألم، حتّى يكون غرضاً^٣ له بالألم، لوجب أن يكون مريداً للمنافع كلّها في ابتداء الخلق، حتّى يصحّ أن يقال: خلقهم لها، و ذلك يقتضي كونه مريداً للمباحات، و ذلك لا يجوز.

[ما يلزم من الأعواض بإتلاف النفوس و إزالة الأملّك و قطع المنافع]

فأما العوض بتفويت المنافع، فالذي حقّقه محضلو المتأخّرين أن قالوا: القتل ظلماً يستحقّ به العوض؛ لأنّه إنزال ضررٍ بغير شبهة إلى المقتول. و إن كان المقتول علم أو ظنٌّ^٤ نزول القتل به و اغتمّ بذلك، فإنّه يستحقّ على ذلك الغمّ عوضاً آخر.

و إن كان المعلوم من حاله أنّه لو لم يقتل لوصلت إليه منافع، استحقّ بتفويت تلك المنافع

١. ذ (ص ٢٥٤): + المعوّض.

٢. ذ (ص ٢٥٤): تقدّم إرادته.

٣. ب: عرضاً. ذ (ص ٢٥٥): معروضاً.

٤. نسخة بدل ب: + أنّه.

عوضاً زائداً؛ لأنَّ تفويت المنافع كإزالة المضار.

وإن كان المعلوم أنَّه لو لم يقتل لمات، فلا عوض له على القاتل بتفويت المنافع؛ لأنَّه ما فوّته شيئاً، وإنَّما يكون له عليه عوض القتل والغمّ فالقتل^١.

ولا يلزم على ذلك إماتة الله تعالى إياه و تفويته بذلك المنافع؛ لأنَّه لا عوض له على الله تعالى بما فاته من المنافع، وإن كان^٢ علينا ذلك في القتل. وذلك؛ أنَّه تعالى ما قطعه بالموت عن منافع يحصل له من غيره، بل عن منافع يتفَضَّل هو بها عليه، وللمتفَضَّل أن يتفَضَّل وله أن لا يتفَضَّل، فكأنَّه تعالى أنعم عليه إلى هذه الغاية، بلا زيادة عليها. وليس كذلك القاتل؛ لأنَّه فوّته بالقتل - إذا كان معلوماً أنَّه يبقى لو لا قتله - منافع من جهة غيره، كانت تحصل له لا محالة، لو لا القتل.

وأما الغصب والمنع من الانتفاع بالأموال وما جرى مجراها، فإنَّه يجب به - على هذا المذهب - العوض بما فوّته الغاصب من المنافع، كمنع غيره من الانتفاع بداره وضيعته و ثوبه، وكذلك من منعه من التصرف في تجارته و تكسبه.

فإن كان منعه بضرر أدخله عليه، استحقَّ عليه العوض من وجهين: أحدهما الضرر، والآخر تفويت المنافع. فمن حبس على غيره ملكاً من أملاكه، و كان ممَّن يعلم أنَّه لا يتمكَّن من الانتفاع به - لو لم يجسه عليه - إنَّما لا يجب عليه عوض في المنع من منفعه.

و من غصب ما يتكرَّر الانتفاع به، مثل من غصب ثوباً يتكرَّر الانتفاع به باللبس، أو كتب علم و أدب يتكرَّر الانتفاع بها بالدرس و النظر فيها، أنَّ العوض يجب عليه متكرَّراً، بقدر ما فاته من الانتفاع طول ذلك الزمان.

و إذا غصب ما لا يتكرَّر الانتفاع به، كالطعام الذي إنَّما يكون الانتفاع به بأكله، ثمَّ ينقطع نفعه، و كذلك الدراهم؛ لأنَّ الانتفاع بها إنَّما يكون بصرفها فيما يحتاج إليه، و ذلك دفعة^٣ واحدة. و على كلا القسمين يلزم إعادة المغصوب إلى مالكه، إن كانت العين باقية، و إن كانت هالكة فقيمتها.

١. ب، ج: و القتل. ذ (ص ٢٥٥): عوض القتل و عوض الغمّ.

٢. ب: + يرد.

٣. ذ (ص ٢٥٦): نفعة.

وقال السيّد المرتضى^١ رحمه الله معترضاً على هذه الجملة: القاتل مسيء^٢ إلى المقتول بإدخال الضرر عليه وبالغَمِّ على ما قيل^٣، وهو أيضاً مسيء^٤ إليه بتفويت له منافع حياته وقطعه لها، غير أنه لا يستحقّ على هذا التفويت أعواضاً، بل يستحقّ به الدَمَّ لقبحه، وليس كلّ شيء كان كالإسائة واستحقّ به الدَمَّ فإنه يستحقّ به الأعْوَاضِ. ألا ترى أنّ من شتم غيره، ونال من عرضه، وسعى بنفسه وماله إلى سلطانٍ ظالمٍ، مسيءٌ إليه، ويستحقّ بذلك الدَمَّ منه، وإن كان لا يستحقّ على ذلك عوضاً إلا على الغَمِّ الذي لحقه^٥ بذلك.

فإن أرادوا باستحقاق العوض على غَمِّه بتفويت منفعه الزائدة على غَمِّه بما يظهر له، أنه يلحقه من ألم القتل، فذلك صحيح، وإن راعوا المنافع المعلوم حصولها له - لو لا القتل - فيجعلون العوض يازائها، فذلك ليس بصحيح.

والذي يبيّن^٦ لنا أنّ القاتل يستحقّ على القتل ذمّاً زائداً على ما يستحقّه على القتل والغَمِّ؛ من حيث فوّت المقتول ما هو مظنون من منفعه وإمكان انتفاعه، من غير مراعاة لما^٧ المعلوم^٨ من ذلك أنه يقع؛ لأنّ بالحياة يتمكّن من الانتفاع بكلّ شيء، علم أنه يتفق انتفاعه به أو لا يتفق.

وإنما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع أنّهم اعتقدوا أنه لا بدّ من أن يستحقّ أعواضاً على فوت المنافع، فرأوا أنّ المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تنهاى، فكيف يستحقّ أعواضاً محصورةً على ما لا ينحصر، فعدّلوا إلى مراعاة المعلوم، حتّى حملهم ذلك على القول بأنّه إذا كان المعلوم أنّ المقتول يموت لو لا القتل، لم يستحقّ المقتول شيئاً من الأعْوَاضِ بتفويت المنافع على القاتل.

١. انظر: الذخيرة، ص ٢٥٧.

٢. ذ (ص ٢٥٧): يسيء.

٣. ذ (ص ٢٥٧): يادخل الضرر بالقتل والغَمِّ أيضاً على ما فرضوه.

٤. ذ (ص ٢٥٧): يسيء.

٥. ب: يلحقه.

٦. ذ (ص ٢٥٧): + الآن.

٧. ب: + هو.

٨. ذ (ص ٢٥٧): من غير مراعاته والمعلوم.

و هذا القول باطل؛ لأنَّ العقلاء يذمون كلَّ قاتل على تفويته المقتول الانتفاع بحياته، وإنَّ جُوزوا أنَّه لو لا هذا القتل لكان يموت أو يقتله قاتل آخر، و يجعلون هذا التفويت إساءة إليه و يذمون به. فلو كان ما ذكروه من مراعاة بقائه لو لا القتل صحيحاً لم يكن هذا مسيئاً على كلِّ حالٍ عند العقلاء و مذموماً بما فوّته من المنافع، و معلوم خلافه.

ثمَّ يقال لهم: ما تقولون في من قتل غيره، و في معلوم الله تعالى أنَّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر ظلماً، و أنَّ ذلك القاتل الثاني لو لم يقتله لكان يعيش مدّة طويلةً ينتفع فيها بالأموال و الأحوال؟ على^١ من يجب العوض بتفويته المنافع في المدّة التي علم الله تعالى أنَّه لو لا القتل الثاني لأحياء الله تعالى إليها؟

فإن قالوا: على القاتل الأول، قلنا: كيف تقولون ذلك، و على ما أصّلتموه ما فوّته القاتل الأول شيئاً من منافعه؛ لأنَّ المعلوم أنَّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر، و أنتم تحدّون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده، و لولاه لحصلت. و لهذا قلتم: لو علم الله أنَّه يميت^٢ - لو لم يقتله هذا القاتل - لما استحقَّ المقتول على القاتل عوضاً على تفويت تلك المنافع.

و إن قالوا: يستحقّ العوض بتفويت تلك المنافع على القاتل الثاني، قيل: هذا أبعد من الأول؛ لأنّه لا يجوز أن يستحقّ العوض على من لم يفعل شيئاً و لم يفوّت نفعاً، و إنّما كان في المعلوم أنَّه يفعل ذلك لو لا فعل غيره، و هذا كلّه لم يكن.

فلم يبق إلّا أن يقال: لا يستحقّ عوضاً على أحد بتفويت المنافع، و هذا لا يصحّ في الأصول إلّا فيما يفعله الإنسان بنفسه، فأما ما يفعله به غيره فلا بدّ من استحقاق العوض فيما يستحقّ بمثله الأعراس.

فإن قيل: فما قولكم في هذه المسألة؟

قيل: نحن لا نوجب العوض فيما فات من المنافع، و لا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه دون ما ليس بمعلوم، بل نقول: إنّ هذا القاتل يستحقّ الذمّ على قطع منافع هذا المقتول، و منعه من الانتفاع

١. ذ (ص ٢٥٨): أ على.

٢. ذ (ص ٢٥٨): إنّ الله تعالى لو كان يعلم أنَّه يميت.

بحياته المظنون أنه كان ينتفع بها لو لا القتل، ولا نقول: إنه يستحق على هذا التفويت أعواضاً. ويلزمهم على الطريقة التي سلكوها أن يتوقف العقلاء في ذم من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله و تجارتها؛ لأنه من الجائر عندهم أن يكون في المعلوم أن هذا لو لم يجبسه لقطعه عن ذلك قاطع آخر و حبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوّتاً للمنافع و مسيئاً، و معلوم خلاف ذلك، و أن العقلاء يذمون من ذكرناه على كلّ حال، و إن جوزوا ما قدرناه.

و يجب أيضاً في من سلب غيره مالا، و معلوم^١ أنه لو لم يسلبه لكان يبتاع به طعاماً مسموماً من حيث لا يشعر فيأكله و يتلف به، أنه محسن إلى هذا المسلوب المال؛ لأنه قد خلّصه من تلف نفسه. و إن لم يكن محسناً- من حيث إن الإحسان يحتاج إلى القصد- و جب أن لا يكون مسيئاً و لا مفوّتاً لنفع المال، بل قاطع عن المضرة بالمال.

و الذي فرقوا به بين القديم تعالى و بيننا، في أنه تعالى إذا أماته لا يستحقّ عليه العوض بتفويت المنافع، ليس بشيء؛ لأنّ المراعى عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ما كان حاصلأ^٢ و ممكنأ من المنافع، سواء كان تفضلاً أو استحقاقاً. ألا ترى أن من قتل غيره، و معلوم أنه لو لم يقتله كان ينتفع بأموال تصل إليه من غيره على جهة التفضل، يستحقّ الذم- بلا خلاف- على تفويت هذه المنافع و العوض- على مذهبه^٣- لا فرق بين أن يفوته منافع واجبة أو منافع غير مستحقّة.

و الذي فرقوا به بين المال و غيره، معاً يتكرّر الانتفاع به فتكثر الأعواض عليه، و ما لا يتكرّر الانتفاع به، ليس بصحيح؛ لأنّ المال يتكرّر الانتفاع به؛ لأنّ صاحب المال تسكن نفسه إليه و يقوى قلبه في كلّ حال بحصول المال في يده، و يسرّ أيضاً بذلك سروراً دائماً متصلاً، و قد جرى المال مجرى غيره من اللباس و سائر ما ذكره.

و الأولى أن يقال: إن كلّ شيء غصب، و حيل بين ماله و بين الانتفاع به فإنّ الذم الذي يستحقه من العقلاء على هذه الإسائة إنما يزيد و يتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب، فإن زاد الانتفاع- إما متكرراً أو في حال واحدة- يضاعف الذم، و إن نقص نقص الذم بنقصانه.

١. ذ (ص ٢٥٩): والله تعالى.

٢. ذ (ص ٢٥٩): أو.

٣. ذ (ص ٢٥٩): و.

و يلزم على ما قدّمناه أن يكون من غضب ديناراً، و معلوم من حال المغضوب أنه لو لا الغضب لكان يتاع به ما يريح فيه ألف دينار، أن يستحقّ من الذمّ و من الأَعْوَاض على تفويت منافع هذا الدينار أكثر ممّا يستحقّه من غضب خمسمائة دينارٍ لو لا الغضب لما كان يتجرّ بها و لا يتكسب بها، بل كان يلزم أن يزيد ذمّ من غضب الدينار الذي حاله ما ذكرناه و أَعْوَاضه المستحقّة على ذمّ من غضب قنطاراً، و معلوم أنه لو لا الغضب لأهلك الله تعالى هذا المال أو غصبه غاصب آخر؛ لأنّ غاصب الدينار الذي ذكرناه حاله يستحقّ الذمّ على غضب الدينار و على تفويت المنافع العظيمة به، و يستحقّ أَعْوَاضاً كثيرةً توازي تلك المنافع، و غاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحقّ الذمّ على غضب القنطار فقط، و لا يستحقّ ذمّاً و لا عوضاً على تفويت المنافع به؛ فإنّها فائتة على كلّ حال بغيره.

على أنّ الذمّ في الغضب إنّما يستحقّ لأجل تفويت المنافع، فإذا راعينا ما في العلم أنه نفع، وجب أن يكون من غضب ما في المعلوم أنه لو لا الغضب لتلف بالله تعالى أو بغيره، أن لا يستحقّ ذمّاً قليلاً و لا كثيراً؛ لأنّه ما فوّته نفعاً بغصبه.

و هذه ألفاظه - بعينها أو أكثرها - أوردناها في هذه المسألة على ما ذكرها في «الذخيرة».

و المسألة مشكّلة يجب التوقّف فيها و فصل^١ البحث عنها. و لعلّنا نفعل ذلك في الكتاب الآخر، إن شاء الله.

تمّ الجزء الثاني، و يتلوه الجزء الثالث^٢، و الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة على محمّد و آله الطيّبين الطاهرين، و حبسنا الله و نعم الوكيل.

١. كذا. و لعلّ الصحيح: تفصيل.

٢. تمّ الجزء الأول و يتلوه الجزء الثاني.

◆ تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمته الله
(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم^١

الجزء الثالث: الكلام فى الوعد والوعيد

فصل: فيما يستحق بالأفعال، وجملته من الكلام فى الوعد والوعيد

المستحقّات بالأفعال ستة أشياء: مدح، و ثواب، و شكر، و ذمّ، و عقاب، و عوض.

[حقيقة المدح و شروط كون القول مدحاً]

و المدح^٢: هو القول المُنْبئ عن عظم حال الممدوح. و الفعل لا يسمّى مدحاً حقيقة^٣ و يسمّى بذلك مجازاً؛ لأنّ التفرقة التي يعتقدّها الإنسان بين من يستحقّ المدح و بين من لا يستحقّه يسمّى مدحاً، كما يسمّى شكراً ما يعتقدّه من التفرقة بين المحسن و المُسيء مع القصد إلى إعظام المحسن، إلّا أنّ هذا مجاز.

و المدح لا يكون إلّا خيراً؛ لأنّه يدخل فيه الصدق و الكذب، مثل قول القائل: فلانّ عالم فاضل، مع القصد إلى تعظيمه.

و القول لا يكون مدحاً إلّا بشروط ثلاثة؛ أحدها: أن يكون اللفظ موضوعاً للتعظيم، و ثانيها: أن يقصد به التعظيم، و ثالثها: أن يكون المادح عالماً بعظم حال الممدوح.

و قال قوم: الظنّ و الاعتقاد يقومان مقام العلم في هذا الباب.

و الأوّل أصحّ؛ يدلّ على ذلك أنّ من حقّ المدح أن يكون مستحقّاً، و لا يكون كذلك إلّا مع العلم بالإعظام، إمّا بأن يكون ثابتاً، نحو من يمدح و يعلم من حاله ما يقتضي تعظيمه، أو يكون

١. هامش أ: + اللهم يشر.

٢. أ، ب: فالمدح.

٣. ب: - حقيقة.

مشروطاً كمدح من غاب عنا بشرط بقاءه على الحال الموجبة للتعظيم.

والتعظيم يدخل في القول والفعل معاً. ألا ترى أنَّ من قام لغيره قاصداً إلى تعظيمه، يقال: أعظمه، وكذلك إذا قتل رأسه.

والإكرام هو الإعظام بعينه، فصار الإعظام كل قول أو فعل وُضِعَ للإباء عن عظم حال المعظم.

[حدّ الثواب والشكر والحمد]

والتواب: هو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال، فبكونه نفعاً يتميّز ممّا ليس بنفع، و بكونه مستحقاً يتميّز من التفضّل، وبمقارنة التعظيم والتبجيل يتميّز من العوض.

والشكر: هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم. ألا ترى أنَّ من اعترف بنعمة غيره مع القصد إلى تعظيمه يسمّى شاكراً، ومتى عرى الاعتراف من التعظيم لا يسمّى شاكراً، وكذلك لو عرى التعظيم من الاعتراف - بأن يقارنه جحودٌ - لا يسمّى شاكراً.

والشكر باللسان هو الحقيقة، وقد يسمّى بذلك ما يرجع إلى القلب من التفرقة بين المحسن والمسيء، على ما مضى.

والحمد: هو الشكر بعينه.

[حقيقة الذمّ وشروط كون القول ذمّاً]

والذمّ: هو القول الثنّي عن اتّضاع حال المذموم.

وشروط كونه ذمّاً هي شروط المدح سواء، من القصد إلى ذلك والعلم بحاله، وإن يكون اللفظ موضوعاً له. وما يرجع إلى القلب يسمّى ذمّاً مجازاً، كما قلناه في المدح.

وأما الاستخفاف والإهانة فيكونان بالقول والفعل^١ معاً؛ لأنّ من لم يقم لغيره - وهو ممّن^٢ يقام له - يقال فيه: إنّه استخفّ به.

[حدّ العقاب]

وأما العقاب: فهو الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة. فبكونه ضرراً يتميّز من النفع وغيره، وبكونه مستخفاً يتميّز من الألم الذي يفعله الله تعالى امتحاناً والمصلحة، وبمقارنته

١. ج: وما يفعل.

٢. ذ (ص ٣٧٨) + يجب أن.

الاستخفاف^١ والإهانة أيضاً يتميز من ذلك.

ولك أن تختصر، فنقول: هو الضرر المستحق؛ لأنه لا يكون كذلك إلا وهو يقترب به الاستخفاف والإهانة.

ولك أن تقول: هو الضرر الذي يقارنه الاستخفاف والإهانة؛ لأنه لا يكون كذلك إلا وهو مستحق.

[حدّ العوض]

والعوض: هو الفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل. فبكونه نفعاً يتميز ممّا ليس بنفع، و بكونه مستحقاً يتميز من التفصيل، وبكونه خالياً من تعظيم وتبجيل يتميز من الثواب، على ما بينا القول فيه.

[ما يستحق به المدح]

ويستحقّ المدح بفعل الواجب والندب والامتناع من القبيح، ولا يستحقّ إلا بهذه الثلاثة الأشياء؛ لأنّ ما عدا ذلك - من المباح والقبيح - لا حظّ له في استحقاق المدح عليه.

قال المرتضى رحمه الله في «الذخيرة»: ولا فعل يستحقّ بالإخلال به المدح إلا القبيح.^٢ وهذا ينتقض؛ لأنّ الإخلال بكلّ حقّ يتعلّق باستيفائه ضرر، يستحقّ به المدح، مثل العقاب من الله تعالى، والديون من الواحد منّا، فما ذكره ينتقض.

فأمّا الواجب والندب، فلا مدخل لاستحقاق المدح بالإخلال بهما؛ لأنّ الواجب يستحقّ الذمّ بالإخلال به، والندب تركه بصفة المباح؛ لأنه لو استحقّ الذمّ بتركه لكان واجباً.

والمباح قال: لا مدخل له في استحقاق ذمّ ولا مدح.^٣ والأولى أن يقسم ذلك، فيقال: في المباح ما يستحقّ المدح بتركه، وهو استيفاء الحقوق التي يتعلّق بها ضرر على ما بيناه، وفيها ما لا يستحقّ به ذلك، وهو باقي المباحات.

والفعل الواجب لا يستحقّ به المدح إلا إذا فعل لوجوبه أو لوجه وجوبه، ولا يفعله كذلك إلا

١. ب، ج: للاستخفاف.

٢. الذخيرة، ص ٣٧٨.

٣. الذخيرة، ص ٣٧٨.

من هو عالم بوجوبه أو وجه وجوبه. ألا ترى أنه لو فعله ساهياً لما استحقَّ به المدح؟
و أيضاً: فلو لم يكن ذلك شرطاً لجاز أن يفعله للشهوة واللذة و المنافع الحاضرة، و يستحقَّ مع ذلك المدح؛ لأنه إذا كان وجه استحقاق المدح هو إيقاع نفس الفعل من غير اعتبار بوجوبه، لم يؤثر في ذلك^١ قصد الشهوة و اللذة، و قد علمنا خلافه.

و الندب يجب أن يفعله لكونه ندباً حتى يستحقَّ به المدح، و لا يفعله للنفع العاجل؛ لما قلناه.
و القبيح يجب أن لا يفعله لكونه قبيحاً أو لوجه قبحه، حتى يستحقَّ به المدح، و لا بدَّ في ذلك من أن يكون عالمًا بالقبح و وجهه.

[صفات الثواب و أحكامه]

و كلَّ ما يستحقَّ به المدح يستحقَّ به الثواب، بشرط حصول المشقة في الفعل نفسه أو في سببه و ما يتصل به.

و إنما ذكرنا السبب و ما يجري مجراه؛ لأنَّ الواطئ لزوجته يستحقَّ الثواب على ما ورد في الخبر، و هو لدَّةٌ بغير مشقة. و جاز ذلك؛ لأنَّ في قصر النفس على ذلك و العدول عن الوطي الحرام مشقة عليه.

و لو لا شرط المشقة لم يمتنع أن يستحقَّ الثواب على المنافع و اللذات، و المعلوم خلافه.
و أيضاً: الثواب في مقابلة ما لولاه لكان ظلماً، و لولاه لم يحسن الإيجاب، و ذلك يبيِّن حصول المشقة فيه لا محالة.

و أيضاً: لو لم يعتبر المشقة لاستحقَّ القديم تعالى الثواب إذا فعل الواجب و امتنع من القبيح، كما يستحقَّ المدح.

و الدليل على أنَّ الفعل الواجب أو الندب متى كان شاقاً يستحقَّ به الثواب، هو أنه لا فرق في العقول بين إلزام المشاق و بين إدخال المضار، فلما^٢ كان إنزال المضار لم يحسن إلّا للنفع إذا لم يكن مستحقاً، فكذلك إلزام المشاق لا يحسن إلّا للنفع.

١. ذ (ص ٢٧٩): لم يغير الحال.

٢. ذ (ص ٢٨٠): فكما.

ولا بد في ذلك النفع من أن يكون عظيماً وافراً، حتى يحسن إلزام المشاق لأجله. ولا يخلو ذلك النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً.

ولا يجوز أن يكون مدحاً؛ لأنَّ نفس المدح ليس بنفع، وإنَّما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وما يتبعه من السرور لا يبلغ الحد الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبيح من المشاق العظيمة، وذلك معلوم ضرورة. على أنَّ السرور هو الاعتقاد أو العلم أو الظن لوصول منافع إليه في المستقبل، وإذا رفعنا المنافع فلا سرور.

ولا يجوز أن يكون عوضاً؛ لأنَّ العوض خالي من تعظيم وتبجيل، ومن حق ما يستحق على الطاعة أن يقارنه التعظيم. وأيضاً: فمن شأن العوض أن يستحق بفعل من يستحق عليه العوض، وهذا لا يصح هاهنا؛ لأنَّ الطاعة من فعلنا لا من فعله تعالى، فلا يجوز أن يستحق بها عوضاً.

وإذا كان الله تعالى هو الذي جعل الواجب شاقاً، وهو الملزم له على هذا الوجه، وجب أن يكون هو المختص باستحقاق الثواب عليه دون غيره.

[دوام الثواب وانقطاعه]

فإذا ثبت أنَّ الثواب يستحق، فالأصحَّ أنَّه لا يعلم عقلاً أنَّه يستحق دائماً أو منقطعاً، وكذلك العقاب. والمرجع في دوام ما يعلم دوامه إلى السمع والإجماع. والعقل مجوز لدوامه وانقطاعه. وإذا عينا أنَّه لا دلالة في العقل على دوامه فالواجب أن نعرض أدلة من ادعى دوامه.

وقد استدلل المخالفون على دوام الثواب والعقاب بحملهما على المدح والذم، فقالوا: الوجه الذي يستحق به المدح هو بعينه يستحق الثواب به. وكذلك وجه استحقاق الذم وجه استحقاق العقاب واحد، وإذا كان المدح والذم دائمين وجب في الثواب والعقاب مثل ذلك.

وأكدوا ذلك بأنَّ ما أزال أحدهما يزيل الآخر. ألا ترى أنَّ الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما أزال الثواب أزال المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد لما أزال العقاب أزال الذم، فيجب أن يكون الجميع دائماً.

يقال لهم: لا نسلم أن وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق الثواب والعقاب. ألا ترى أن القديم تعالى يستحق المدح على فعل الواجب ولا يستحق الثواب، ولو فعل القبيح - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - لاستحق الذم، دون العقاب.

وعند أبي هاشم أنه تعالى لو كلف ولم يلفظ، لم يستحق المكلف - متى عصى - العقاب، وإن استحق الذم. ولو أعلم الله تعالى المكلف أنه يغفر له عقابه لكان مغرياً له بالمعاصي، ولو عصى لاستحق الذم، ولم يستحق العقاب. ولو كلف أحدنا فعل الواجب أو الندب، على وجه لا يشق عليه، لكان - إذا فعله - استحق المدح، ولا يستحق الثواب. وكل ذلك دلالة على أن وجه الاستحقاق مختلف.

على أن الثواب إنما يستحق على مشقة في الفعل، والعقاب يستحق على القبيح لا يثار المكلف له على ما فيه حظّه ومنفعته من فعل الواجب.

فإن قيل: المشقة شرط، وإثار القبيح على ما فيه مصلحة أيضاً شرط، وليس بوجه استحقاق، وجه استحقاق الثواب والمدح واحد، وهو فعل الواجب، فكذلك^٢ وجه استحقاق الذم والعقاب واحد، وهو قبح الفعل.

قلنا: أول ما في ذلك أن هذا ينعكس عليكم، ولقائل أن يجعل ما جعلتموه شرطاً وجهاً، وما جعلتموه وجهاً شرطاً؛ لأنه لا بدّ من مجموع ذلك، فيسقط الدليل.

ثم إذا جاز أن يختلف الشرط في استحقاق^٣ المدح والثواب والذم والعقاب، هلّا جاز أن يختلفا في الدوام والانقطاع، ويجري اختلافهما في الشرط مجرى اختلافهما في الوجه.

ويقال لهم: ولم إذا تساوى في الوجه والشرط - مع التسليم - يجب أن يتساوى في الدوام؟ أليس مع تساويهما في ذلك^٤ اختلافا في الجنس؟ لأن المدح ليس من جنس الثواب، ولا الذم من جنس العقاب، ولا كل من استحق عليه أحدهما استحق الآخر عليه. وإذا جاز اختلافهما من وجه

١. ذ (ص ٢٨٢) - في.

٢. ذ (ص ٢٨٢) - وكذلك.

٣. ج. استحقاقه.

٤. ج - ذلك.

هلاً جاز اختلافهما في الدوام والانقطاع؟

و أما قولهم: إنَّ ما أزال أحدهما أزال الآخر، فأول ما فيه: أنا لا نقول إنَّه يزيلهما شيء بعد الاستقرار، و لو سلّمنا ذلك أليس مع اتفاقهما قد اختلفا في الوجوه التي قد يتنا^١ ذكرها؟ فهلاً جاز أن يختلفا في الدوام والانقطاع؟

و استدّلوا أيضاً على دوام الثواب بأن قالوا: المستحقّ لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون المعترف فيه مبلغاً بعينه، من غير تقدير بالأوقات، أو أن يكون مقدّراً بالأوقات، من غير مراعاة المبلغ^٢ بعينه، كاستحقاق المدح على فعل الواجب، و الذمّ على القبيح، و الشكر على النعم. فلو استحقّ الثواب على الوجه الأوّل لصحّ أن يوصل إلى المستحقّ في حالة واحدة؛ لأنّ المعترف بمقدار بعينه، لا بالأوقات التي يفعل فيها.

و لو جمع للمشاب ما يستحقّه من الثواب في حالة واحدة، ثمّ قطع عنه، لم يحسن التكليف و التعريض له؛ لأنّه لم يقابل ما عرّض له من مشقّة التكليف، فثبت أنّه يستحقّ على الوجه الثاني المقدّر بالأوقات، و ليس بعض الأوقات في ذلك أولى من بعض، فوجب أن يستغرق جميعها.

قيل: لا يمتنع عقلاً أن يكون مقدار المستحقّ من الثواب مقدّراً بعينه، غير أنّه يوصل إلى المكلف في أوقات ممتدّة ليزيد سروره بذلك، و لا يجمع له في وقت واحد؛ لأنّ الثواب يجب أن يصل إلى المكلف على أبلغ الوجوه و أسرها و أنفعها. و لهذا قلنا: إنّ مستحقّي^٣ الثواب لا بدّ أن يكونوا كاملي العقل، ليزيد بذلك سرورهم، و قلنا أيضاً: إنّ ما يفوتهم من الثواب في دار التكليف و البرزخ لا بدّ أن يوفّر عليهم في أوقات كثيرة، و لا تجمع لهم في حالة واحدة، حتّى يتنصّص عليه^٤ بانقطاعه عنه إذا انقطع.

على أنّه لا نسلم أنّه لو جُمع الثواب في حالة واحدة لما حسن التكليف له إذا كان كثيراً عظيماً، و ذلك مجرّد الدعوى.

١. كذا. و لعلّ الأصحّ: قدّمتا.

٢. ذ (ص ٢٨٣): لمبلغ.

٣. ج: مستحق.

٤. ب: - عليه.

و استدلو على ذلك أيضاً بأن قالوا: لو استحقَّ الثواب منقطعاً لما امتنع أن يديم الله تعالى التفضُّل، و في ذلك زيادة التفضُّل على الثواب، و ذلك لا يجوز.

قيل: ليس يتميَّز التفضُّل من الثواب بالقلَّة و الكثرة، بل إنَّما يتميَّز الثواب من التفضُّل بمقارنته التعظيم و التبجيل له، و خلُو التفضُّل من ذلك، و لهذا يجب أن يتفضَّل كلَّ جزء من الثواب من كلِّ جزء من التفضُّل، و لا يمكن^١ تميَّزه منه إلا بما ذكرناه، فالدوام و الانقطاع لا مدخل له في ذلك.

على أنه يلزم على هذا قبح إدامة التفضُّل؛ لأنَّ في ذلك مساواته للثواب، و قد اتفقنا على أنه يحسن إدامة التفضُّل، فلا وجه في ذلك إلا ما قلناه.

على أنَّ أقلَّ ما يستحقُّ من الثواب جزء واحد بالطاعة الواحدة، فكيف يقال لا يحسن التفضُّل بأقلِّ الثواب؟ لأنَّه لا شيء أقلَّ من جزء واحد.^٢

فإن قيل: المكلف لا يكلف طاعةً واحدةً، بل يكلف طاعات كثيرةً من المعارف و غيرها، و الثواب على ذلك عظيم لا يتفضَّل بمثله.

قيل: هذا باطل؛ لأنَّ التكليف تناول كلَّ^٣ طاعة في نفسها، و وجه حسن تكليفها لا يتعلَّق بغيرها، و إذا استحقَّ بالطاعة الواحدة الجزء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض له من أجله و حسن التفضُّل بمثل الجزء الواحد، فقد سقط ما قالوه.

و استدلو أيضاً على دوام الثواب: بأنَّ انقطاعه يؤدي إلى تكدير الثواب و شوبه بالمضار؛ لأنَّ المثاب إذا جُزَّ انقطاع ثوابه لحقه غمٌ و حسرة، و ذلك ينافي صفة المثابين.

قيل: يصرف الله تعالى المثاب عن الفكر في انقطاع ثوابه، و يلهيه عنه بما هو فيه من اللذات العظيمة، حتَّى لا يذكر ذلك. و قد نرى كثيراً من أرباب الدنيا يشغلهم ما هم فيه من اللذات عن الفكر في انقطاعه بالموت أو بغيره، مع كمال عقولهم، فلا ينكر مثل ذلك في أهل الآخرة.

١. ج: + أن.

٢. ذ (ص ٢٨٤). و إذا كان من مذهبهم أنَّ أقلَّ ما يستحقُّ بالطاعة الواحدة جزء واحد من الثواب، فكيف يقولون إنَّه لا يحسن التفضُّل

بأقلِّ قليل الثواب؟ و هل شيء أقلَّ من جزء واحد؟.

٣. ذ: تناول لكل.

على أن أهل الجنة قد يعلمون بكون أولادهم وأحبائهم في النار معاقين، فينبغي أن يكونوا متغصنين بذلك؛ لأن البشرية توجب ذلك.

وكذلك إذا رأى ناقص المنزلة في الثواب من هو أعلى منه بطبقات كثيرة من الأنبياء والأئمة عليهم السلام والصدّيقين، فيجب أن يتغص عليهم ما هم فيه؛ لأن ذلك موجود في الدنيا. ولا جواب لهم عن ذلك إلا ما قلناه، من أنه تعالى يصرفهم عن الفكر في ذلك.

فإن قالوا لا يتألمون بشيء من ذلك؛ لأنهم يعلمون أن ذلك هو المستحق، قلنا مثل ذلك في استحقاق الثواب، وإن كان منقطعاً.

على أن خلوص الثواب من الشوب إنما يعلم سمعاً، وليس في العقل عندنا ما يدل عليه؛ لأن الثواب إنما يقابل مشاق التكليف بعظمه وكثرته، ومقارنة التعظيم له والتبجيل، وإن كان يتخلل ذلك غيره، لكن علمنا بالإجماع خلوصهما، وكلامنا في مقتضى العقل.

[ما يستحق به الذم]

وأما الذم فإنه يستحق بفعل القبيح والإخلال بالواجب؛ لأن ما عدا ذلك من أفعال المكلف - من الواجب والندب والمباح - لا مدخل له في استحقاق الذم عليه^١، ولا يستحق فاعل القبيح والمخل بالواجب الذم إلا بعد أن يكونا^٢ متمكّنين من الاحتراز منه، بأن يكونا عالمين بقبح القبيح وجوب الواجب، أو متمكّنين من العلم به.

وفي الناس من قال: لا يستحق الذم إلا على فعل القبيح، وادّعوا أن من يخل بالواجب لا بد أن يكون فاعلاً ترك له قبح يستحق به الذم.

والصحيح في حد الواجب ما تقدّم ذكره، من أنه ما استحق الذم بالإخلال^٣ به على بعض الوجوه؛ لأن قبح الترك تابع لوجوب الواجب، فوجوب الواجب هو الأصل، فما ذكره من الأصل يؤذي إلى أن يتعلّق وجوبه بقبح تركه، وقبح تركه بوجوبه، وفي ذلك تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه.

١. ب: - عليه.

٢. أ: يكون.

٣. ب، ج: - بالإخلال.

على أن في الواجبات ما لا ترك له أصلاً، ولا يدخل أيضاً الترك في أفعال القديم تعالى، وإن كان الوجوب يدخلها.

على أنه قد يعلم الواجب واجباً من لا يعلم أن له تركاً قبيحاً، فلو كان الأمر على ما قاله لما صحَّ ذلك، ونحن نعلم وجوب ردِّ الوديعة على من طوّل بها، ونعلم أنه ما ردّها إذا لم يزل من مكانه، وإن لم نعلم أنه فعل تركاً له قبيحاً، ومتى علمنا أنه تركه فإنما نعلم بدليل، وجوب ردِّ الوديعة معلوم ضرورة، وكيف يكون فائدته معلوماً بالدلالة؟

[شروط الترك و المتروك]

و الترك و المتروك له^١ شروط:

منها: أن يكون القادر عليهما واحداً، وأن يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحداً، وأن يكونا^٢ مفعولين بالقدرة، و يكونا ضدّين مبتدئين.

و إن اختصرت ذلك فقلت: حدّ الترك ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّ له يصحّ ابتداءه على هذا الوجه. فيكون قولنا: «بدلاً من ضدّه» مغنياً عن أن يشترط كون الوقت واحداً؛ لأنّ مع تغاير الوقت لا يوصف بالبدل؛ لأنّ الفعل الواقع في وقت لا يمنع من وقوع فعل في وقت آخر، وإن تضادّا، و من شأن الترك و المتروك أن لا يدخل في الوجود.

و قولنا: ما ابتدئ بالقدرة يعني عن شرط أن يكون مباشراً؛ من حيث إنّه لا يتبدأ بالقدرة إلاّ المباشر.

و أغنانا أن نقول: ما ابتدئ بالقدرة في محلّها؛ لأنّ القدرة لا يتبدأ بها إلاّ في محلّها. و أغنى ذلك عن أن يشترط أن يكون الفاعل واحداً؛ لأنّ قولنا «بدلاً»^٣ لا يصحّ إلاّ، و المحلّ واحد أو^٤ الجملة واحدة.

١. كذا. و لعلّ الأصحّ: لهما. و في ذ (ص ٢٨٧): للترك و المتروك شروط.

٢. ق (ص ١٨٦): أو يكونا.

٣. أ: بدل.

٤. ب: - إلا.

٥. ق (ص ١٨٧): و.

فما يتضاد على المحل: مثل الأكران. و مثال ما يتضاد على الجملة: الإرادة و الكراهة؛ لأنَّ أحدنا لو فعل إرادةً في جزء من قلبه لكانت بدلاً من ضدها من الكراهة و تركاً لها، وإن كانت في محل آخر من أجزاء قلبه.

و لا اعتبار بأن تكون القدرة على الترك و المتروك واحدة؛ لأنَّ القدرة التي تفعل بها الإرادة في جزء من قلبه غير القدرة التي تفعل بها الكراهة في جزء آخر من أجزاء القلب، وإن كانت الإرادة تركاً للكراهة.

و على هذا التفسير^١ لا يدخل الترك في أفعال الله تعالى؛ لأنَّا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة. و لا يدخل أيضاً فيه المتولّدات؛ لأنَّا شرطنا في الترك و المتروك أن يكون كلّ واحد منهما مبتدأ بالقدرة، و ذلك يمنع من دخول الترك في المتولّدين، و في المتولّد و المباشر.

[في استحقاق الذمّ بالإخلال بالواجب]

و الذي يدلّ على أنَّ الإخلال بالواجب يستحقّ به الذمّ أنَّ^٢ العقلاء يذمّون من كانت عنده وديعةً و طوبى بها، إذا لم يردها مع زوال الأعذار، و إن لم يعلموا سوى ذلك من فعل و ترك و لا غيره، فيجب أن يكون ذلك كافياً في حسن الذمّ.

يبين ما قلناه أنَّ العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بما له حسن أو قبح جملةً أو تفصيلاً، فلو لا أن كونه غير رادٍّ للوديعة جهةً في حسن الذمّ لما حسن ذمه عند العلم بما ذكرناه، و لوجب أن نكون عالمين بحسن الذمّ من غير علم^٣ بجهته، و ذلك باطل.

و الذي يكشف عن ذلك أنا إذا علمناه فاعلاً لقبيح و استحقاقه للذمّ على ذلك، قطعنا على أنَّ كونه فاعلاً للقيح وجهٌ في استحقاق الذمّ دون غيره، فكذلك القول في كونه مُخَلّاً بواجب.

فإن قيل: أليس لو أخبر النبي عليه و آله السلام بأنَّ زيدا يستحقّ الذمّ لعلمنا بخبره حسن ذمه، و إن لم نعلم الوجه فيه؟ فكيف يصحّ ما قلتموه؟

قلنا: علّمنا بصدق النبي يقتضي أنَّ هناك وجهاً لاستحقاق الذمّ، كما لو قال عليه و آله السلام

١. ق (ص ١٨٧): التقدير.

٢. ب: لأنَّ نسخة بدل ب: إذ.

٣. ب: - علم.

في رجل بعينه أنه يستحقّ الذمّ على فعل قبيح لعلمنا أنه قد فعل قبيحاً، وإن لم نعلم ذلك القبيح مفضلاً.

فإن قيل: نحن أيضاً نجعل كونه غير فاعلٍ لواجبٍ دالاً على أنه قد فعل قبيحاً، فيستحقّ الذمّ على ذلك في الجملة.

قيل: لو كان الأمر على ذلك لوجب أن يكون من لا يعلم أنّ كونه غير فاعلٍ لواجبٍ دالاً على أنه فاعلٍ لقبيح أن لا يعلم حسن ذمّه على أنه لم يفعل الواجب، وهذا يقتضي أن العاقبة و كثيراً من العلماء لا يعلمون حسن ذمّ من ذكرناه، لما لم يعلموا ما ذكروه.

و يدلّ أيضاً على ذلك علمنا بأنه يحسن من كلّ عاقل أن يعلّق الذمّ بأنّ القادر لم يفعل ما وجب عليه؛ لأنّهم يذمّون من لم يرّد الوديعة مع المطالبة و تكامل الشروط، و يقولون إنّه لم يردها، و كذلك يقولون لم يصلّ صلاةً واجبةً عليه. فلو لا أنّ كونه غير فاعلٍ للواجب جهةً لاستحقاق ذلك لما حسن تعليقه به، كما لا يحسن تعليقه بكلّ وجه لا يستحقّ به الذمّ.

فإن قالوا: إنّما حسن ذلك لأنّ من لا يفعل الواجب لا بدّ أن يكون فاعلاً لقبيح.

قيل: قد يتّنا أن العقلاء قد لا يعلمونه فاعلاً لقبيح، إذا علموه غير فاعلٍ للواجب، و مع ذلك يعلّقون الذمّ بأنّه لم يفعل ما وجب عليه، و لو جاز ذلك لجاز أن يقال: و إنّما يذمّون فاعل القبيح لأنّه أخلّ بواجب، فالذمّ يعلّق بالإخلال بالواجب دون فعل القبيح، و ذلك فاسد، فما أدّى إليه ينبغي أن يكون باطلاً.

و ليس لهم أن يقولوا: إنهم يقولون في من لم يفعل ما وجب عليه: أساء و ظلّم، و ذلك يقتضي أنه فعل قبيحاً.

و ذلك؛ أنّ هذا أساء بأن لم يفعل ما وجب عليه من ردّ الوديعة، فمن أين أنّ الإساءة لا تكون إلّا فاعلاً؟

على أنّهم يقولون في من فعل قبيحاً: إنّه لم ينصف و لم يعدل، فيجب أن يكون ذلك دلالة على أنه لم يفعل ما وجب عليه.

و يدلّ عليه أيضاً أنّ القديم تعالى لو لم يفعل الثواب و اللطف لاستحقّ الذمّ، و الترك لا يجوز عليه، فوجب أن يكون وجه استحقاق الذمّ أنّه لم يفعل ما وجب عليه.

فإن قيل: إذا لم يفعل الثواب قبح التكليف.

قيل: التكليف^١ قد تقدّم وقوعه ووقع حسنًا، فكيف يصير قبيحًا؟

فإن قيل: التكليف إنما يحسن إذا علم المكلف تعالى أنه متى أطاع المكلف فعل به الثواب،

فإذا أطاع ولم يفعل الثواب دلّ ذلك على أنه حين كلف لم يعلم أنه يشبب المكلف إذا أطاع،

فوقع التكليف في تلك الحال قبيحًا؛ لتعزيره من الشرط الذي يوجب حسنه.

قيل: من شأن من لم يفعل الواجب عليه أن يستحق في الحال ذمًا لم يكن يستحقه من قبل، ولو

كان الأمر على ما قالوه لكان تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لم يستحق ذمًا في حال إخلاله

بالواجب، وإنما يكشف ذلك عن استحقاقه الذم على أصل التكليف، وهذا نقض لما استقر في

العقول من وجوب استحقاق الذم^٢ من لم يفعل الواجب في^٣ الحال، والخلاف في هذا سواء^٤،

كالخلاف في استحقاق الذم عند الإخلال بالواجب.

و يدلّ على أنّ الإخلال بالواجب يستحقّ به الذمّ ما ثبت من جواز خلق القادر من الفعل و

الترك، ومع ذلك يحسن ذمه إذا أخلّ بما وجب عليه، فلم يبق بعد ذلك إلا أنّ جهة استحقاق

الذمّ كونه غير فاعل لما وجب عليه.

[في جواز خلق القادر من الفعل والترك]

والذي يدلّ على جواز خلق القادر من الفعل والترك - خلافاً لمن قال إنّ القادر بقدرته لا يخلو

من الفعل وصدّه إذا كانا مباشرين، وجوّز خلقه من أحدهما إذا كانا متولّدين - هو أنّ القادر ممّا لو

كان لا يخلو من الفعل والترك لوجب أن يكون ذلك راجعاً إلى كونه قادراً، وذلك يوجب

كونه تعالى غير منفكّ من فعل أو صدّه، والمعلوم خلافه؛ لأنّه تعالى غير فاعل في الحركة ولا

صدّها من السكون، مع صحّة وجود كلّ واحد منهما. ولكان يجب أن يكون قبل أن خلق الخلق

فاعلاً لصدّه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أن يكون فاعلاً فيما لم يزل، وذلك فاسد.

١. ب: - التكليف.

٢. كذا، والأصح: ذم.

٣. ج: و.

٤. ج: أسوأ.

فإن قيل: ولمْ زعمتم أنه لو وجب ذلك لرجع إلى كونه قادراً، وهلاً جاز أن يرجع ذلك إلى القدرة أو محلها؟

قلنا: صحة الفعل لا شك أنه يرجع إلى كونه قادراً، ووجب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحة، فوجب أن يرجع إلى من يرجع إليه الصحة، وهو كونه قادراً، وذلك يوجب تساوي القادرين في ذلك، ولو رجع ذلك إلى القدرة لاستوى فيه المتولد والمباشر؛ لأنهما معاً من مقدور القدر، ولو عاد إلى المحل لوجب أيضاً ما قلناه؛ لأن محل القدرة قد يكون محلاً للمتولد، كما يكون محلاً للمباشر.

و يدل أيضاً على ذلك: أننا نعلم تصرف الناس في بيوتهم وأسواقهم، ولا نريده ولا نكرهه، وذلك يقتضي جواز خلق القادر من الفعل والترك.

فإن قالوا: إن هناك أعراضاً هو ضدّ لهما.

قيل: لو كان الأعراض ضدّاً لهما لوجد الواحد متاً نفسه عليه، كما يجد نفسه^١ على أحد هذين، والمعلوم خلافه. على أن خلق القادر من الفعل و ضدّه متعلّق بدواعيه، فإن لم يكن له داع إلى أن يفعل الفعل أو ضدّه لم يجز - مع كونه عالمًا - أن يفعل أحدهما، ومتى قويت دواعيه إلى فعل أحدهما فلا بد أن يفعله.

فأمّا من لم يفعل الواجب، وفعل قبيحاً هو ترك له، فإنه يستحقّ الذمّ على الوجهين معاً؛ لأنّ كلّ واحد منهما له مدخل في استحقاق الذمّ عليه، فلا يجوز أن يختصّ بأحدهما دون الآخر.

فأمّا تضاعف الذمّ بذلك فإنه ينظر فيه، فإن كان المخلّ بالواجب لا يتمكّن من الإخلال به إلا بأن يفعل الترك - مثل الواقف في دار مغصوبة، فإنه لا يتمكّن من أن يخلّ بالواجب عليه من الخروج منها إلا بأن يفعل في نفسه فعلاً قبيحاً من سكون أو غيره - فعن هذه حاله فإنه يستحقّ الذمّ والعقاب على الإخلال بالواجب والترك معاً، ولا يتزايد استحقاقه للذمّ على ما يستحقّه لو لم يفعل الترك وأخلّ بالواجب.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنه غير متمكّن من الإخلال بالواجب من دون أن يفعل هذا الترك، فصار

الترك غير منفصل من الإخلال، فالذم عليهما واحد.

وإن كان لا يتمكّن من الإخلال بالواجب من غير ترك قبيح - مثل أن يكون مستلقياً في الدار وقد أمره صاحبها بالخروج، بعد ما كان أذن له في الاستلقاء - فهذا متى فعل الترك استحقّ ذمّاً و عقاباً زائداً على ما يستحقّه بمجرّد الإخلال بالواجب؛ لأنّه متمكّن من الإخلال بالواجب من غير فعل الترك القبيح، فللترك حكم نفسه، فإذا ضمّ إلى الإخلال تزايد ذمّه و عقابه.

هذا على مذهب من يقول إنّ سكّون الحيوان يبقّى؛ لأنّ عنده يمكنه أن يستديم الاستلقاء المأذون فيه، من غير أن يجدد^١ في نفسه أكواناً آخر.

فأما من قال: إنّّه لا يبقّى، فقد لحق بالقسم الأول في أنّه^٢ لا يتزايد عقابه ولا ذمّه؛ من حيث إنّّه لا يمكنه الانفكاك من أحدهما.

و من شكّ في بقاء الأكوان على مذهبه رحمه الله شكّ في ذلك أيضاً.

[في ما يستحقّ به العقاب]

وأما العقاب، فيستحقّ بما يستحقّ به الذمّ من فعل القبيح و الإخلال بالواجب، بشرط أن يكون فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب اختاره على ما فيه منفعة و مصلحته، من فعل الواجب أو الإخلال بالقبيح.

و إنّما اعتبرنا هذا الشرط؛ لأنّه لو لم نعتبره لوجب في القديم تعالى - لو فرضنا أن يفعل القبيح أو يخلّ بالواجب - أن يستحقّ العقاب، و ذلك فاسد.

و هذا أولى ممّا قاله بعضهم: إنّ القديم تعالى إنّما لم يستحقّ من حيث يستحيل ذلك فيه؛ لأنّه إذا لم يصحّ ذلك فيه فيجب أن لا يصحّ منه أن يفعل الموجب لاستحقاق العقاب، و إذا شرطنا ما قدّمنا ذكره لم يلزم ذلك.

و إنّما يستحقّ فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب العقاب، إذا كان متمكّناً من التحرّز منه، بأن يكون عالماً أو متمكّناً من العلم بقبح القبيح و وجوب الواجب؛ لأنّ مع كلّ واحد من الأمرين

١. ب: تجدد.

٢. ج: الأوّل فإنّه.

يمكنه التحرز منه.

[استحقاق العقاب لا يُعلم عقلاً]

و الصحيح أَنَّ العقاب إِنَّمَا يعلم استحقاقه بالسمع دون العقل؛ لأنَّ العقل خال من الدلالة عليه، و أجمع المسلمون على أَنَّ القبيح يستحقُّ به العقاب، و إن اختلفوا في دوامه^١.

و قال المخالف: إِنَّ العقل دالٌّ على استحقاقه بدلالة أَنَّهُ أوجب علينا الواجبات على وجه يشقُّ علينا، مع إمكان تعزيره من المشقَّة، و عرضنا بالمشقَّة للثواب العظيم، و مجرد النفع لا يكفي في حسن إيجاب الفعل، و إِنَّمَا يؤثر في إيجابه حصول الضرر في الإخلال به، فيجب بذلك أن يكون على المكلف ضرر في الإخلال بالواجب^٢.

و إِنَّمَا قلنا إِنَّ مجرد النفع لا يكفي في إيجاب الفعل؛ لأنَّ النافلة لا يحسن إيجابها و إن كان في فعلها ثواب؛ من حيث لم يكن في الإخلال بها ضرر، و كذلك المكاسب و التجارات لا يحسن إيجابها لمجرد النفع، و يحسن ذلك إذا كان في تركها ضرر.

و هذا معترض؛ لأنَّ لقائل أن يقول: إِنَّه يكفي في حسن الإيجاب وجه وجوب الأفعال^٣؛ لأنَّه تعالى بالإيجاب إِنَّمَا أعلمنا وجوب الأفعال علينا، و إِنَّمَا وجبت علينا لوجه وجوبها، فالإيجاب إِنَّمَا حسن لهذه الوجوه بأعيانها، فأما جعل ذلك الفعل شاقاً فيازاته التعريض للثواب. و الإيجاب إِنَّمَا يحسن لوجه الوجوب، و النافلة إِنَّمَا لم يحسن إيجابها؛ لأنَّه ليس لها وجه الوجوب^٤، كما أَنَّ للواجبات وجه وجوب معقول يجب منها^٥، مثل كونها ردّاً للوديعة و قضاء للدين و ما أشبه ذلك. و التجارات مثل النوافل لا وجه لوجوبها، فلاجل ذلك لم يحسن إيجابها.

فإن قيل: أليس لو أَنَّ الواحد مَنَّا أوجب على غيره بالتخويف من القتل دفع ماله إليه، لوجب عليه الدفع و إن لم يكن له وجه وجوب، فلم زعمتم أَنَّ الإيجاب يكون لما فيه وجه الوجوب؟

١. ق (ص ١٨٩): + و انقطاعه.

٢. ق (ص ١٨٩): + و هو العقاب.

٣. أ: الأفعال.

٤. ق (ص ١٩٠): وجه وجوب.

٥. ق (ص ١٩٠): لأجلها.

قلنا: كلامنا في القديم تعالى، وأنه لا يحسن أن يوجب ما ليس له وجه وجوب، والواحد منا إذا أوجب ما ليس له وجه وجوب كان فاعلاً لقيح، وذلك لا يجوز عليه تعالى.

فإن قيل: لو لم يكن العقاب مستحقاً لكان القديم تعالى إذا خلق فينا شهوة القبيح مغرياً بالقبيح، وإنما يخرج من الإغراء بإعلامه له أنه لو فعل القبيح استحقَّ العقاب، فأما مع الأمان من ذلك فالإغراء حاصل؛ لأنَّ الذمَّ لا يجعل^١ بمثله؛ لأنه ليس بضرر، والثواب على ترك القبيح متأخر، فلا يترك له الوصول إلى المنافع العاجلة.

قيل: تجوز المكلف استحقاق العقاب على فعل القبيح والإخلال بالواجب يخرج من الإغراء، وهذا التجوز كافٍ في الزجر، فلو لم يكن ذلك كافياً لكان القديم تعالى مغرياً بالقبيح في زمان مهلة النظر؛ لأنه لا طريق هناك إلى القطع على استحقاق العقاب.

على أنه لا يمتنع أن يقال إنَّ فوت المنافع بفعل القبيح يخرج من الإغراء؛ لأنه يعلم أنه بفعل القبيح تفوت المنافع العظيمة، وفوت المنافع العظيمة يجري مجرى وصول الضرر إليه في الزجر. فأما تأخر الثواب فهو بمنزلة تأخر العقاب، فإنَّ كان العقاب مع تأخره يكون زاجراً، كذلك فوت الثواب.

فإن قيل: أليس الخاطر إذا نتهه على النظر يقول له: لا تأمن أن يكون لك صانع، وأنك تستحقَّ العقاب على القبيح منه، فإذا عرفته وعرفت أنه يعاقبك على القبيح كنت إلى ترك القبيح أقرب. وهذا يبين أنه بالعقل يستحقَّ العقاب.

قيل: الخاطر إنما يقول: إذا عرفت الصانع عرفت أنك تستحقَّ العقاب على فعل القبيح، وليس فيما بعده^٢ أنه كيف تعرف ذلك إذا عرفت الله بدليل عقلي أو سمعي. ولا شبهة أنه لا يصحَّ أن يعرف استحقاق العقاب إلا بعد معرفة الله تعالى، وإن كان يعرف ذلك بالسمع، لكن ذلك لا يصحَّ إلا بعد معرفة الله تعالى.

١. ب: لا يحمل.

٢. ج: فإذا.

٣. ج: بعدد.

٤. أ، ج: - لا.

[في من هو المستحق للعقاب]

والمستحق للعقاب هو الله تعالى، دون العباد. وقال بعضهم: إن بعضنا يستحق العقاب على بعض.

وإنما قلنا بالأول؛ لإجماع الأمة على أنه تعالى هو المستحق للعقاب، وهذا الخلاف حادث. على أننا قد بينّا أن استحقاق العقاب لا يعلم عقلاً، وإنما يعلم سمعاً، فبأن يكون طريق معرفة المستحق لذلك السمع أولى.

وأيضاً: فقد ثبت استحقاق العقاب، ولا بد له من مستحق لأن يفعله، وإلا انتقض كونه مستحقاً. ولا يجوز أن يستحق بعضنا على بعض العقاب؛ لأنه لو جاز ذلك لعم ذلك جميع العقلاء، كما أن استحقاق الذم يعم جميعهم، وفي ذلك وجوب^١ أن يحسن أن يعاقب فاعل القبيح كل عاقل خلقه الله أو سيخلقه^٢، كما حسن ذلك في استحقاق الذم، وذلك فاسد؛ من حيث إنه لا يقف الاستحقاق على قوم معينين. وإذا بطل أن يكون المستحق لذلك العباد ثبت أنه المستحق لذلك خاصة.

وليس لأحد أن يقول: إنه يستحق العقاب المساء إليه؛ من حيث إنه أساء إليه دون غيره. وذلك؛ أن الإساءة إنما استحق عليها^٣ العقاب من حيث كانت قبيحة، والقبح لا يختص. ولو كانت الإساءة غير قبيحة لما استحق عليها الذم والعقاب. على أنه قد يستحق العقاب على ما ليس بإساءة،^٤ فيتوجه الكلام حينئذ؛ لأنه لا وجه للتخصيص هناك.

فأما اعتماد المخالف على أن ولي الدم يستوفي القود، وهو عقوبة، فلا يعتمد عليه؛ لأن طريق ذلك السمع دون العقل. واستيفاء ذلك للولي لا يدل على أنه حق له، كما أن استيفاء الإمام له لا

١. ب: يوجبون.

٢. ق (ص ١٩١): وكان يجب أن يستحق عقاب فاعل القبيح جميع العقلاء، وكل من يمكن خلقه حتى لا يستقر على قدر.

٣. أ، ج: عليهما.

٤. ق (ص ١٩١): + كالجهل والعبث والكذب.

٥. ب: - لأنه.

يدلّ على أنّه حقّه. وكيف يستحقّ الوليّ العقوبة والجناية على غيره، وإسقاط وليّ الدم القود^١ و سقوطه بإسقاطه لا يدلّ على أنّه حقّ من حقوقه؛ لأنّ ذلك أيضاً تابع للسمع. وإسقاط الوليّ يكشف عن تغيّر المصلحة في استيفائه لذلك، فلهذا سقط العقاب في الدنيا وتأخّر إلى الآخرة.

إدوام العقاب أو انقطاعه لا يعلم عقلاً

و إذا كنّا قد بينّا أنّ استحقاق العقاب لا يعلم عقلاً فإن لا يعلم دوامه و انقطاعه عقلاً أولى؛ لأنّه كيفة فيه، و إذا كان نفس الاستحقاق لا يعلم فكيفيته بذلك أولى.

فإن حملوا استحقاق العقاب على استحقاق الذمّ و أنّ الذمّ إذا كان دائماً وجب في العقاب مثله، قلنا قد تكلمنا على ذلك؛ حيث تكلمنا على أنّ دوام الثواب لا يعلم عقلاً، و تكلمنا على حملهم الثواب على المدح، فالكلام في العقاب مثله، فلا وجه لإعادته.

فإن قالوا: لو كان العقاب منقطعاً للحقّ المعاقب راحةً، و كان عقابه مشوباً، و خرج عن صفته. قلنا: قد تكلمنا على ذلك عند الكلام في دوام الثواب، و سيأتي تمامه في باب التحابط إن شاء الله.

والذي نقوله أنّ المعاصي على ضربين: كفر و غير كفر. فالكفر يستحقّ به العقاب الدائم إجماعاً؛ لأنّه لا خلاف بين الأئمة في ذلك، و أمّا ما ليس بكفر فلا دليل على دوامه، بل دلّ الدليل على وجوب انقطاعه، على ما سنذكره إن شاء الله.

فإن قيل: إذا كان جهة استحقاق العقاب الدائم على الكفر هو لكونه قبيحاً، وجب ذلك في كلّ قبيح أن يستحقّ به العقاب الدائم.

قلنا: الوجه و إن كان القبح فقد يتضاعف العقاب و يترادف مع الاشتراك في القبح، و لم يوجب الاشتراك في القبح الاشتراك في تساوي المستحقّ من العقاب في كلّ وقت، فجاز أيضاً أن يكون مع الاشتراك في القبح أحدهما دائماً و الآخر منقطعاً.

فإن قيل: الأئمة مجمعة^٢ على أنّ الكافر يستحقّ بمعاصيه العقاب الدائم، و لا يجوز أن يستحقّ

١. أ. ج: للقود.

٢. ب: مجمعة.

ذلك لكفره؛ لأنه لو كان كذلك لاستحقَّ العقاب على المباحات؛ لأنَّ مضامنة الكفر للمباح كمضامته^١ للمعاصي، فإنَّ أثر في البعض أثر في الكل.

قلنا: هذا الإجماع لا يسلم؛ لأنَّ الذي أجمعوا عليه أنَّ الكافر يستحقَّ العقاب الدائم، فأما أنه يستحقَّ ذلك بكلِّ معصية فيه الخلاف. ولو سلّمنا ذلك، لم يمتنع أن يكون معاصي الكافر تقع على وجوه من القبح يقتضي دوام العقاب، وإن لم يجب ذلك في من ليس بكافر. ويكون كونه كافراً دليلاً لنا على دوام عقاب معاصيه، لا أنه مؤثّر فيها، كما أنَّ كلَّ طاعة يفعلها النبي عليه السلام فهي أكثر ثواباً من طاعة أحدنا، لا أنَّ كونه نبياً أثر في ذلك، بل دلَّ الدليل على أنه لا يختار من الطاعات إلّا ما هذه صفته. ولا اعتبار بصور الأفعال وجنسها، بل الاعتبار بالوجه التي تقع عليها.

ولا يلزم أن يستحقَّ النبي عليه وآله السلام الثواب على فعل المباح؛ لأنَّ النبوة ليست مؤثّرة في أفعاله بل كاشفة، والمؤثّر الوجوه التي تقع^٢ عليها الطاعات، والمباح لا مدخل له في استحقاق الثواب، كما أنَّ كونه كافراً دلالة.

وإذا كان وجوه الأفعال تؤثر في تزايد الثواب والعقاب جاز أيضاً أن تؤثر في الدوام والانقطاع؛ لأنَّ الدوام ضرب من التزايد.

[في بطلان التحابط]

ولا تحابط عندنا بين الثواب والعقاب، ولا بين الطاعة والمعصية، فمتى ثبت استحقاق الثواب فإنه لا يزيله شيء من الأشياء. والعقاب إذا ثبت استحقاقه فلا يزيله عندنا غير التفضّل.

وعند المخالف أنَّ الثواب يزول بالندم على الطاعة، وعقاب كبيرة يوفي على الثواب، والعقاب يزول بالتفضّل، والندم الذي هو التوبة، وبكثرة الطاعة إذا زاد ثوابها على العقاب الحاصل. والذي يدلّ على بطلان التحابط أنَّ الشيء إنَّما ينافي غيره إذا كان بينهما تضاداً وما يجري مجرى التضاد، ولا تضاد بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنس واحد، بل نفس ما يقع طاعة كان يجوز أن يقع معصية. ألا ترى أنَّ قعود الإنسان في دار غيره بإذنه مثل قعوده بغير إذنه، و

١. أ: كمضامته. ذ (ص ٣٠١): لمضامته.

٢. أ: يقع.

أحدهما قبيح والآخر حسن.

ولا تضاداً أيضاً بين الثواب والعقاب لمثل ذلك بعينه؛ لأن الجنس واحد؛ لأن نفس ما يقع ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً؛ لأن الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء يقع نفعاً إلا وكان يجوز أن يقع ضرراً وعقاباً، بأن يصادف نفعاً.

ولو سلم التضاد بين الثواب والعقاب لما تناهى و هما معدومان؛ لأن الضد الحقيقي لا ينافي ضده في حال عدمه؛ بدلالة أن السواد والبياض يجتمعان في العدم، والتحابط عندهم بين المستحقين من الثواب والعقاب، وهما لا يكونان مستحقين إلا وهما معدومان.

ولو قلت: قد ثبت استحقاق الثواب بالطاعة، ولا وجه يقتضي إزالته، فيجب أن يكون ثابتاً على ما كان، فإن ادعوا أن هاهنا ما يزيله، فستكلم عليه.

و أيضاً: فالقول بالاحباط يوجب - في من جمع بين الإحسان والإساءة - أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يُسئ إذا تساوى^٢ ما يستحق عليه من مدح وذم، أو يكون بمنزلة من لم يحسن إن كان المستحق على الإساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يُسئ إن كان المستحق على الطاعة أكثر، والمعلوم خلافه.

[ما استدِلَّ به على صحة الإحباط وتزييفه]

وأما ما استدِلَّ به المخالف على صحة الإحباط من قولهم: إن من شأن الثواب أن يقارنه التعظيم والإجلال، ومن شأن العقاب أن يقارنه استخفاف وإهانة، ومعلوم ضرورة استحالة تعظيم أحدنا لغيره مع استخفافه به في حالة واحدة، إذا كان الذام^٥ والمدح واحداً، والمذموم والممدوح واحداً، والوقت واحداً. وإذا تعدّر فعله تعدّر استحقاقه؛ لأن الاستحقاق تابع لصحة الفعل.

يقال لهم: ما ادعيتموه من العلم الضروري نحن نخالف فيه، وما طريقه الضرورة لا يقع فيه

١. ق (ص ١٩٤). وإن شئت قلت.

٢. ب: بين.

٣. أ: تساوى.

٤. ج: فأنما.

٥. أ: ت: أو.

الخلاف. وإن رجعت في ذلك إلى دليل فاذكروه. ثم لا يخلو ما ادعيتم تنافيه من المدح والذم والتعظيم والاستخفاف أن يريدوا به ما ينطق به اللسان، أو ما يعتقد بالقلب. فإن كان الأول، فمعلوم أنه جائز صحيح؛ لأنه لا يمتنع أن يمدح أحدا غيره على فعلٍ بلسانه، ويذمه على فعل آخر بما يكون بيده، ولو خلق له لسانان لتأتى منه أن يمدح بأحدهما ويذم بالآخر.

فعلم أنه إنما تعذر حيث تعذر لفقد الآلة. ألا ترى أنه لا يصح أن يمدح بكلام واحد ويذم به عمروا بعينه في حالة واحدة، وإن كان لا تنافي عندهم بين ذلك؛ لأنهم شرطوا أن يكون الممدوح والمذموم واحداً، فعلم أن التعذر راجع إلى فقد الآلة.

وإن أرادوا ما يرجع إلى القلب ففيه الخلاف، بل المعلوم عندنا خلافه. على أنهم ذكروا شروطاً ثلاثة فيما ادعوا تعذره، ونحن نضم إليه شرطاً رابعاً، وقد اتفقنا عليه، وهو أن يكون الفعل الذي يتعلّق به المدح والذم واحداً، وكيف يجوز أن يتنافى ما ذكروه مع تغاير متعلّقهما، وكلّ ما يتضادّ ممّا له تعلّق إنّما يتضادّان^١ إذا كان متعلّقهما واحداً، كالعلم والجهل، والإرادة والكراهة.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ المدح والذم ليسا بمتعلّقين على الحقيقة كتعلّق ما ذكرتم، وإنما تجوّزنا بذكر التعلّق فيهما.

وذلك؛ أن هذا أبلغ في الإلزام؛ لأنّ ما يتضادّ على الحقيقة إذا تغاير متعلّقه لا يتضادّ، فما هو مشبه به أولى أن لا يتنافى مع تغاير المتعلّق.

وبعد، فليس يخلو أن يكون وجه التعذر الذي ادعوه هو لما يرجع إلى المعظم المستخفّ به، أو لشيء يرجع إلى المعظم المستخفّ به.

على أنه لا يخلو أن يكون وجه التعذر فيما ادعوه لما يرجع إلى المعظم المستخفّ به أو لما يرجع إلى المعظم المستخفّ. فإن كان الأول لزم استحالة ذلك من فاعلين؛ لأنّ ما يرجع إلى المفعول به لا يختلف في تعذره الفاعل الواحد والاثنان، كالحركة والسكون وكلّ ضدّين في

حالة واحدة، ومعلوم جواز اجتماعهما من فاعلين. وإن كان وجه التعذر راجعاً إلى الفاعل، فقد يتناهاً أنه لا تنافي في ذلك، لا فيما يرجع إلى القلب ولا فيما يرجع إلى اللسان. ألا ترى أنه لا تنافي بين الاعتراف بالنعمة وتوطين النفس على شكرها، وبين اعتقاد الاسائة وتوطين النفس على الندم^١ بها، وإنما يتعذر الجمع بينهما بكلام واحد؛ لما يرجع إلى الآلة على ما يتناه.

فإن قالوا: إنما ينافي ذلك لما يرجع إلى الداعي؛ من حيث إن ما دعى إلى تعظيم زيد^٢ صارف عن الاستخفاف به.

قيل: لا نسلم أن ما يدعو إلى تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به على كل حال، وإنما يتعذر ذلك في من يكون غرضه نفع زيد وسروره، أو يكون ممن يتعدى إليه نفعه وضرره^٣، فأما من يكون غرضه فعل المستحق به - سواء نفعه أو ضرره، ولا يتعدى إليه نفعه ولا ضرره - لا يمتنع أن يفعل به الأمرين، ولا يصرفه أحدهما عن الآخر.

وأي فرق بين من ادعى ذلك في المدح والذم، وبين من ادعى ذلك في الألم واللذة، وقال: إن فعل أحدهما يصرف عن فعل الآخر؟ ولا خلاف أن فعل الألم واللذة في حال واحدة من فاعل واحد جاز غير متناف. وعند أبي هاشم إن المحسن يستحق بإحسانه الشكر مع ضرب من التعظيم؛ وإن كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقاً للعقاب والاستخفاف، فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا.

وقوله: إن التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم المستحق على الطاعة، طريق لا يلتفت إليه؛ لأن التعظيم إن نافي الاستخفاف، فمن حيث كان تعظيماً وذلك استخفاف، لا شيء^٤ يرجع إلى أسبابه، فإن جاز اجتماعه^٥ في موضع جاز اجتماعهما في كل موضع، ولذلك قال أبو علي إن

١. نسخة بدل ب: الذم.

٢. ب: - زيد.

٣. ج: أو ضرره.

٤. ب: خلاف.

٥. ذ (ص ٣٠٦): لا شيء.

٦. كذا. والصحيح: «اجتماعهما»، كما في: ذ (ص ٣٠٦).

أحدهما يحبط صاحبه.

و ليس لأحد أن يقول: أنتم حدّدتم المدح بـ «ما أنبأ عن عظم حال الممدوح»، والذمّ بـ «ما أنبأ عن انتضاع حال المذموم»، ولا يجوز أن يكون الحال الواحدة عظيمة متّضعة، بل ثبوت أحدهما يقتضي نفي الآخر.

و ذلك؛ أنّا أردنا بذلك الإشارة إلى حالتين له^١، إحداهما عظيمة والأخرى متّضعة، ولا يرجع بذلك إلى حالة واحدة، والتنافي للحالة الواحدة أن تكون متّضعة رفيعة، ولا يمتنع أن يكون الشخص إحدى حالتيه رفيعة، وأخرى متّضعة.

و استدّلوا أيضاً بأن قالوا: من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا صافيين من كلّ شوب، فلو استحقّا في الحالة الواحدة لم يخل أن يستحقّ فعلهما على الجمع أو البدل، فإن جمع بينهما خرجا عن الصفة اللازمة لهما، وإن فُعِلَا على البدل فمثل ذلك؛ لأنّ أيّهما قدّم على الآخر فالمفعول به منتظراً لوقوع الآخر، و ذلك يوجب الشوب ونفي الخلو، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما.

قلنا: أوّل ما نقوله أنّ العقل لا يدلّ على أنّ الثواب يجب أن يكون صافياً خالصاً، وكذلك العقاب، فمن ادّعى ذلك فعليه الدلالة، والذي علم بالإجماع أنّ الثواب لا يمتزج بالعقاب، والعقاب لا يمتزج بالثواب، و علمنا أيضاً بالإجماع أنّ الثواب لا يتعقّب عقاب، فأما العقاب فلا دلالة على أنّه لا يتلوّه ثواب إلّا في الكفّار؛ فإنّ المعلوم أنّ عقابهم لا يتلوّه ثواب، فأما فساق أهل الصلاة فلا دلالة عليه. و ليس إذا تعقّب العقاب الثواب يجب أن يكون المعاقب في راحة ولذة؛ لأنّه يجوز أن يُلْهِيه الله عن ذلك و يشغله عن الفكر، و كيف لا يشغله عن ذلك ما هو فيه من أليم العقاب؟

على أنّه لو علّم انقطاع عقابه لما اعتدّ بذلك مع ما هو فيه من أنواع العقاب، و يجري ذلك مجرى ما نقوله من أنّ أهل النار يعرفون الله^٢ ضرورة، و تسقط عنهم مشاقّ النظر، لكن لا يعتدّ بذلك إذ كان هذا بعينه راحة لأهل الجنة.

على أنّ أهل النار يعلمون بحصول أولادهم في الجنة و حصول أعدائهم في النار، و مع ذلك

١. ب: - له.

٢. ج: - الله.

لا يعتد بسرورهم بذلك، وإن كان ذلك بعينه سروراً لأهل الجنة إذا علموا كون أولادهم معهم في الجنة وكون أعدائهم في النار، فمهما قالوا في ذلك فهو قولنا بعينه فيما سألوا عنه، سواء قالوا يشغلهم أو يلهيهم أو غيره.

وقولهم: ما استحال فعله استحال استحقاقه، إن أرادوا أنه يستحيل استحقاقه على الوجه الذي يستحيل فعله، كان صحيحاً، والثواب والعقاب يستحيل فعلهما على الجمع، ولا يستحقان على هذا الوجه، فما المانع أن يستحقاً معاً على سبيل البدل؟ وليس في ذلك^١ بأكثر من الضدين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع، وإن كان ذلك جازياً على البدل، ويكون القادر قادراً عليهما على البدل دون الجمع.

وليس لهم أن يقولوا: كيف يكون معاقباً في حالٍ هو مستحقٌ فيها للثواب؟ قلنا: كما يكون مستحقاً للثواب في حالٍ هو فيها مكلف، وفي حالٍ هو فيها ميت و تراب، و هي حال كونه في القبر، وإلى أن يحييه الله تعالى؛ لأنَّ المطيع يستحقُّ الثواب عقيب الطاعة، وإن تأخر إلى زمان الفعل بأوقات كثيرة.

وقالوا أيضاً: معلوم ضرورة قبح الذم على الإساءة الصغيرة، مثل كسر قلم لمن له إحسان عظيم وإنعام جليل، مثل تخلص النفوس من المهالك والإغناء بعد الفقر والإعزاز بعد الذلّ، وهذه الإساءة - وإن صغرت - لو انفردت من هذا الإحسان لحسن^٢ الذم عليها، وإنما قبح في هذه الحال لسقوطها وانحباطها. وإذا ثبت ذلك في المدح والذم ثبت مثله في الثواب والعقاب.

قلنا: ما ادعيتموه غير مسلم؛ لأنّه لا يمتنع عندنا أن يذم بالإساءة الصغيرة، وإن استحق المدح على الإحسان العظيم. يبيّن ذلك أنّه لو ندم هذا المسيء بالإساءة الصغيرة على إحسانه لحسن ذمه على الإساءة الصغيرة، فلو كان انحبط لما حسن ذلك؛ لأنّه ليس من مذهب المخالف أن ما ينحبط يعود بعد زواله.

فإن قالوا: معلوم ضرورة أنّ حال المسيء بالحقير منفرداً من الإحسان بخلاف حاله إذا قارنت

١ ج: - ذلك. أ: ذاك.

٢ ب: يحسن.

الإحسان العظيم.

قلنا: لا شبهة في اختلاف حالته؛ لأنه إذا انفرد يستحقّ الذمّ لا غير، وإذا قارنت الإحسان استحقّ المدح والتعظيم مضافاً إلى استحقاق الذمّ، فلذلك افترقا.

على أنّنا نعلم أنّه حسن ممن أحسن إليه بعض الناس بإحسان وأساء إليه بإساءة لا تظهر مزية أحدهما على الآخر، أن يمدحه على أحدهما ويذمه على الآخر، ويقول له في المحافل: قد أحسنت إليّ في كذا وكذا، و يمدحه ويشكره، ثمّ يقول: لكنّك أسأت إليّ في كذا، ويعتقه ويكنّته. وهذا يدلّ على اجتماع الاستحقاقين وبطلان ما قالوه من التحابط. وإذا اجتمعا في بعض المواضع علم فساد القول بالإحباط، وتُحلّل المواضع المشبهة على الموضع الذي لا يشته.

على أنّنا لو سلّمنا قبح ذمّ من أساء بإساءة صغيرة وقد تقدّم منه إحسان عظيم، لم يدلّ قبح ذلك على سقوط المستحقّ؛ لأنّه قد يقبح فعل المستحقّ في كثير من المواضع لا لسقوط بل لأمر آخر. ألا ترى أنّ فعل الثواب عقيب الطاعة قبيح ولا يدلّ على سقوطه، وكذلك العقاب عقيب المعصية، والاستحقاق ثابت هاهنا، فكيف يجعل قبح فعل الذمّ دليلاً على سقوطه؟

فإن قالوا: ثبوت الاستحقاق يقتضي حسن فعله، وقبح فعله يدلّ على زوال الاستحقاق، إلّا أن يعرض عارض أو يمنع مانع معقول، وفعل الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية إنّما قبح؛ لأنّه يؤدّي إلى الإلجاء وسقوط التكليف والغرض به، وقبح ذمّ كاسر القلم لا وجه له يعقل إلّا زوال الاستحقاق.

قيل: فقد بطل أن يكون قبح فعل الشيء دلالة على سقوط استحقاقه، وهو الذي قصدناه، وإن لم يعلم وجه القبح في الموضع الذي فرضوه.

على أنّه يمكن أن يقال: إنّ وجه القبح في ذلك أنّ كثرة إحسانه إليه وعظيم نعمته عليه مانعة من فعل ذلك به، كما أنّ من كان له على غيره مائة ألف قطار دنانير، ولذلك الغير عليه ربع شعيرة، لم يحسن منه أن يطالبه بربع الشعيرة، وإن كان لا يدلّ ذلك على سقوطه؛ لأنّه ليس من جنس حقّه، وإذا اختلف جنسهما احتاج إلى التراضي في سقوط أحدهما بالآخر، ولو كان قد

سقط لما حسن منه - متى قضى ما عليه من الدنانير - أن يطالبه بربع الشعيرة، وقد علمنا أنه يحسن. وكذلك لو ندم على إحسانه إليه لكان يحسن من المساء إليه بكسر القلم أن يذمه على كسر قلمه، فلو كان سقط لما حسن ذلك.

وقد قيل: إنه يحسن مدح الواحد منا بكمال عقله و بوفور حلمه و شريف نسبه، مع ذمه على أخلاق آخر، من العجلة و سرعة الغضب، و إن أحدهما لا يمنع من الآخر و إن كثر أحدهما و قل الآخر، فدل ذلك على أنه لا تنافي بين كثير الذم و قليله.

[ما استدل به من الآيات على صحة الإحباط و تزييفه]

فأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤)، وقوله: ﴿لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (البقرة: ٢٦٤)، وقوله تعالى: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ إلى قوله: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ (الحجرات: ٢)، وقوله: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَ لِي حَبِطَ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥)، فلا يصح الاحتجاج بذلك؛ لأن الظواهر يجب بناؤها على دلالة العقل، وقد يتأبطان التحابط.

فلو كان لهذه الآيات ظواهر لوجب حملها على ما يطابق أدلة العقل. فكيف، و لا ظاهر لشيء منها، بل إلى أن تشهد بما نقوله أولى؛ لأن الإحباط في جميعها علق بالأعمال دون المستحق عليها، ومخالفونا يقولون التحابط بين المستحق عليها، فلا شاهد لهم في ذلك.

ونحن يمكننا حملها على ظاهرها من غير عدول عنها؛ لأن معنى قوله: «إن الحسنات يذهبن السيئات» أن من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من القبائح، وهذا يوافق الظاهر، و لا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء فيه.

وأما باقي الآيات، فتبين بأن نقول: إبطال العمل و إحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المتفع به. ألا ترى أن أحدنا لو جعل لغيره عوضاً على نقل شيء من موضع إلى موضع معين، فنقله إلى غير ذلك الموضع، فإنه لا يستحق الأجرة، و لجاز أن يقال: أحبطت عملك و أبطلته؛ لأنك أوقعته على خلاف الوجه الذي أمرت به، و عدلت عن الوجه الذي كنت تستحق به الأجرة، و معلوم أنه ما استحق شيئاً فأبطله، بل المراد ما ذكرناه.

ولما كانت الصدقة إنما يستحق بها الثواب إذا حصلت لوجه الله تعالى، فإذا فُعلت للممّن لم يستحق بها شيئاً، فيكون أبطلها. وكذلك رفع الصوت على صوت النبي صلى الله عليه وآله لو كان على سبيل الإجابة لدعائه لاستحق به الثواب، وإذا كان على خلافه بطل في نفسه، وكذلك من عبد مع الله غيره شريكاً له يوصف عمله بالبطلان؛ لأنه لو وجه العباداة إليه تعالى وحده لاستحق بها الثواب.

[حسن العفو عن العقاب المستحق]

فأما الذي يدل على حسن العفو عن العقاب المستحق هو أنه حق لله تعالى، إليه قبضه واستيفاءه، لا يتعلق بإسقاطه إسقاط حق للغير منفصل منه، فوجب أن يسقط بإسقاطه، كالدين؛ فإنه يسقط بإسقاط صاحبه؛ لاختصاصه بهذه الأوصاف.

يبين^١ ذلك أنّ من إليه قبض حق واستيفائه، يسقط بإسقاطه، ومن ليس إليه^٢ الاستيفاء لا يسقط بإسقاطه. ألا ترى أنّ الطفل لما لم يكن إليه القبض والاستيفاء لم يسقط بإسقاطه، وكذلك المولى عليه والبالغ الرشيد لما كان إليه القبض سقط بإسقاطه.

والعلة في ذلك أنّ كلّ ذلك تصرف في الحق، فمن ملك بعضه ملك جميعه، ومن لم يملك البعض لم يملك الجميع.

وشرطنا أن يكون حقاً؛ لأنّ يلزم إسقاط حق عليه،^٣ كالعوض والثواب. والعوض والثواب إنما لم يسقط^٤ بإسقاط مستحقّه؛ لأنّ مستحقّه ليس إليه القبض والاستيفاء، فهو في حكم المولى عليه.

وشرطنا أن لا يتعلق بحق لغيره منفصل منه؛ احترازاً من سقوط الذم المستحق على القبيح لقبحه بإسقاطنا؛ لأنّ هذا الذم تابع للعقاب، فلا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط بإسقاطنا لسقط العقاب، وهو حق لغيرنا منفصل.

١. ب: تبين.

٢. ب: له.

٣. كذا.

٤. أ، ب: يسقطا.

و راعينا الانفصال؛ لأنّ الذمّ يسقط بإسقاط العقاب؛ لأنّه تابع له، فهو كالحقوق المتعلقة بالذين من الأجل والخيار وغيرهما، [يسقط] عند سقوط الذين.^١

ولا يسقط العقاب بإسقاط الذم؛ لأنّ العقاب ليس بتابع للذم. على أنّ الذمّ ليس بحقّ خالص لنا؛ لأنّا متعبدون به، وفيه مصلحة في الدين لنا، فكأنّه حقّ علينا، ولأنّه ممّا يردع المفعول به، فكأنّه حقّ له، ولم يخلص حقّ لنا كالدين.

وإن اقتصر ذلك فقلنا: العقاب حقّ لله تعالى، إليه قبضه واستيفاءه، ويتعلّق باستيفائه ضرر، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالذين، فلا يلزم على ذلك الثواب والعوض والمدح والشكر؛ لأنّه لا ضرر في جميع ذلك يتعلّق باستيفائه، ولا يلزم الذم؛ لأنّه ليس بضرر؛ لأنّه حقّ للفاعل والمفعول به، على ما مضى.

فإذا ثبت أنّ العقاب يسقط بإسقاط الله فوجب أن يكون حسناً إذا انتفت عنه وجوه القبح؛ لأنّه من جملة الإحسان وإيصال المنافع.

ولا بدّ في جميع ذلك من انتفاء وجوه القبح، حتّى يخلص كونه حسناً.

[انتفاء وجوه القبح عن العفو عن المذنبين]

فإن قيل: من أين لكم انتفاء وجوه القبح عن العفو عن المذنبين؟

قلنا: وجوه القبح معقولة؛ إما أن يقبح الشيء لكونه ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو مفسدةً أو إغراءً بقيح، وكلّ ذلك متنفّ هاهنا، فوجب أن يكون حسناً.

وإنما قلنا: إنّه ليس بمفسدة ولا إغراء بقيح؛ لأنّ العفو إنّما يقع في الآخرة، بحيث لا تكليف ولا مفسدة فيه.

فإن قيل: الإطعام فيه إغراء بالذنوب في الدنيا.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ في المكلفين من إذا ارتفع طمعه في العفو كان أقرب إلى ارتكاب القبائح، وفيهم من يكون بخلافه، فالأحوال مختلفة.

فإن قيل: متى طمع المكلف في العفو لا يكون مزجوراً غاية الزجر.

١. ذ (ص ٣٩٤): كسقوط كلّ حق يتعلّق بالذين - من أجل وخيار وغيرهما - عند سقوط الذين.

قلنا: وَلَمْ قَلَمَ إِنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ غَايَةِ الزَّجَرِ؟ فَإِنَّ هَذِهِ دَعْوَى لَا دَلِيلَ عَلَيْهَا. ثُمَّ مَا الَّذِي تَرِيدُونَ بَغَايَةَ الزَّجَرِ؟ أَتَرِيدُونَ غَايَةً مَا نُمْكِنُ وَنَقْدَرُ عَلَيْهِ؟ أَمْ تَرِيدُونَ غَايَةً مَا تَقْتَضِيهِ الْحِكْمَةُ؟ فَإِنْ أُرْدْتُمْ الْأَوَّلَ فَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ هَاهُنَا غَايَاتٍ كَثِيرَةً مَا زَجَرَ بِهَا وَلَا تَوَعَّدَ عَلَيْهَا. وَإِنْ أُرْدْتُمْ الثَّانِي مَا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ رَفْعَ الطَّمَعِ مَا تَقْتَضِيهِ الْحِكْمَةُ؟ وَيُلْزَمُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ يُخْبِرَ اللَّهُ تَعَالَى بِعَدَدِ أَجْزَاءِ الْعِقَابِ وَكَيْفِيَّةِ وَصُولِهَا إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ أَزْجَرُ لَا مُحَالَةَ.

فَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْعِقَابَ يَسْقُطُ بِالْعَفْوِ، فَالْعَفْوُ أَنْ يَقُولَ: قَدْ أَسْقَطْتُ عِقَابَ زَيْدٍ، أَوْ: سَمَحْتُ بِعِقَابِهِ، فَيَسْقُطُ بِذَلِكَ عِقَابُهُ وَمُؤَاخَذَتُهُ بِهِ^١ فِيمَا بَعْدَ. وَيَجْرِي ذَلِكَ مَجْرَى الْمَطَالَبَةِ بِالذِّينِ بَعْدَ الْإِبْرَاءِ وَالْإِسْقَاطِ.

وَفِي النَّاسِ مِنْ قَالَ: يَسْقُطُ بِهَذَا، وَيَسْقُطُ بِأَنْ لَا يَفْعَلَ الْعِقَابَ، وَ الْحَالُ حَالٌ يَحْسُنُ فِيهَا فَعَلَ الْعِقَابَ، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلَ يَسْقُطُ مَا يَخْصُ^٢ تِلْكَ الْحَالِ مِنَ الْعِقَابِ، دُونَ مَا يَخْتَصُّ الْمُسْتَقْبَلَ. وَ هَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ الْعُدُولَ عَنْ اسْتِيفَاءِ الْحَقِّ -وَ إِنْ كَانَ الْحَالُ حَالِ الْاسْتِيفَاءِ- لَا يَدُلُّ عَلَى سَقُوطِ الْحَقِّ. أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ لَهُ عَلَى غَيْرِهِ دَيْنٌ فِي وَقْتٍ بَعِينَةٍ، فَلَمْ يَسْتَوْفِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، لَا يَقُولُ أَحَدٌ إِنَّهُ يُسْقِطُ دَيْنَهُ، بَلِ الدِّينُ ثَابِتٌ عَلَى مَا كَانَ.

فَإِنْ قِيلَ: أَيُّ فَائِدَةٍ فِي التَّأْخِيرِ، وَالْوَقْتُ وَقْتُ الْاسْتِيفَاءِ؟ قِيلَ: إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ دَاعٍ إِلَى اسْتِيفَائِهِ وَلَا إِلَى إِسْقَاطِهِ، فَلَا بَدَّ مِنْ تَأْخِيرِهِ. عَلَى أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِالتَّأْخِيرِ فَائِدَةً، كَمَا يَتَعَلَّقُ بِالْاسْتِيفَاءِ^٣، وَمَنْ الَّذِي يَشْكُ فِي أَنَّ تَرَكَ الْمَطَالَبَةَ بَرْدَ الْوَدِيعَةِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَجُوزُ الْمَطَالَبَةُ بِهَا لَيْسَ بِإِسْقَاطٍ لَهَا؟ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ.

[فِي سَقُوطِ الْعِقَابِ عِنْدَ التَّوْبَةِ تَفْصِيلاً]

فَإِنْ قِيلَ: مَا تَقُولُونَ فِي التَّوْبَةِ؟ هَلْ يَسْقُطُ الْعِقَابُ عِنْدَهَا - وَجُوباً أَوْ تَفْضُلاً؟ - قُلْنَا: الَّذِي نَذْهَبُ إِلَيْهِ أَنَّ التَّوْبَةَ طَاعَةٌ يَسْتَحَقُّ بِهَا الثَّوَابَ، فَأَمَّا سَقُوطُ الْعِقَابِ عِنْدَهَا فَإِنَّمَا هُوَ تَفْضُلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَكَانَ يَجُوزُ مِنْهُ أَنْ لَا يَسْقُطَ وَيُؤَاخَذَ مَعَ وَجُودِ التَّوْبَةِ.

١. ب، ج - به.

٢. ب - في.

٣. نسخة بدل ب: إسقاط.

يدلّ على ذلك: أنّه لو سقط العقاب عندها وجوباً لم يخل من أن يسقط بكثرة استحقاق الثواب عليها أو من وجه آخر. فإن كان الوجه الأول فقد يتّأّ بطلان التحابط بين الطاعة والمعصية وبين المستحقّ عليهما، وإن كان إسقاطها للعقاب من حيث كانت بذلاً للمجهود، فما دليلكم عليه؟ فإنّا لا نسلم ذلك.

فإن قيل: لو لم تُسقط التوبة العقاب لقبح تكليف الفاسق للثواب، والفاسق مع استحقاقه للعقاب لا يجوز أن يستحقّ الثواب، فيجب أن يكون له طريق إلى إزالة عقابه لينتفع لما عرض له، وليس ذلك إلا التوبة التي تُسقط العقاب.

قيل: لم لا يجوز أن يكون المستحقّ للعقاب كلف الطاعة، ويستحقّ على فعلها الثواب، فيجتمع له الاستحقاقان معاً؟ فإنّ عندنا يجوز ذلك، وقد يتّاه فيما مضى. ولو صحّ لكم أنّهما لا يجتمعان لصحّ ما قلتم، لكن دون صحّته خرط القتاد. ولو صحّ لكم تأثير الثواب في العقاب أو العقاب في الثواب، لصحّ لكم ذلك في التوبة، فلا يجب أن يبنى الشيء على نفسه.

على أنّا لو سلّمنا أنّه لا بدّ أن يكون له طريق إلى الانتفاع بما عرض له من الثواب، وأنّه لا ينتفع بذلك إلا بزوال عقابه، فقد جعل الله له الطريق إلى ذلك؛ لأنّه أعلمه أنّه يتفضّل عليه بإسقاط العقاب عند التوبة، فينتفع حينئذ بثواب طاعته، سواء كان سقوط العقاب واجباً أو تفضلاً. ويمكن أن يقال: يمكن أن ينتفع بأن يستكثر من الطاعات التي يريد ثوابها على عقاب معاصيه، فيسقط ما يوازئها وينتفع بما زاد عليه.

وليس لأحد أن يقول: الطاعة التي يقابل ثوابها - متى فعلها - لعقاب فسقه من جملة تكليفه، ولا سبيل له إلى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق.

وذلك؛ أنّه لا شيء من الطاعات التي - متى فعلها - يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق إلاّ وأن كان يمكنه أن ينتفع بثوابها بغيرها^١، بأن يكون قدّم عليها طاعاتٍ غيرها، يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق. فإن قيل: ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الآن الانتفاع به، وإن كان يتمكّن من ذلك، بأن يقدّم الطاعات الكثيرة قبله.

قلنا: وكذلك ما [يفعله]^١ صاحب هذا الفسق الكبير عندكم من الطاعات لا يتمكن الآن المكلف من الانتفاع بثوابه، لكن كان يمكنه ذلك بأن يقدم التوبة، فقد تساوى في هذا الوجه.

[ما استدلوا به على وجوب قبول التوبة و تزييفه]

واستدلوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار، وقالوا: المعتذر إليه إذا غلب في ظنه صدق المعتذر، قبح منه من الذم على إسنائه ما كان يحسن قبل هذا، فإذا كان الاعتذار هو التوبة في المعنى - وإما اختص بهذا الاسم إذا وقع من إسنائه بعضنا إلى بعض، ويسمى توبة إذا وقع من قبيح - ثبت بذلك أن التوبة مزية للعقاب وجوباً.

قلنا: الخلاف في المعتذر كالخلاف في النائب، ومن الذي سلم أنه يقبح من المعتذر إليه - مع غلبة ظنه بأن المعتذر صادق - ما كان يحسن منه قبله؟ فهذه محض الدعوى، وأدعاء الضرورة في ذلك لا يمكن مع خلافنا وخلاف جميع المرجئة^٢ فيه. ومتى استحسنا ادعاء الضرورة مع خلافنا فيه قلنا: ونحن نعلم ضرورة حسن ذم المعتذر، وإن غلب في الظن صدقه، وإن خالفوا فيه. ولو كان قد سقط ذمه بالاعتذار وجب أن يكون متى فرضنا أنه يذم على هذا الاعتذار أن لا يحسن ذمه على إسنائه، وقد علمنا خلافه.

على أنه يقال لهم: كيف يسقط شيء عند شيء من غير منافاة بينهما، ولا ما يجري مجرى المنافاة؟ فإن ما يتعللون به - من [أن] التعظيم والإجلال مع الثواب ينافي الاستخفاف والإهانة مع العقاب - مفقود هاهنا، إذا لم يقولوا أن التوبة تسقط العقاب بكثرة الثواب عليها، وأي تناف بين التوبة وبين العقاب، أو ما يجري مجرى التنافي؟

فإن قالوا: قد علمنا وجوب التوبة عقلاً، فلو لم يكن سقوط العقاب عندها واجباً لما وجب فعلها؛ لأنه^٣ لا وجه لوجوبها؛ لأنه لا يجوز أن يكون وجه وجوبها ما فيها من استحقاق الثواب؛ لأن

١. أضفناه كما في: ذ (ص ٣١٨).

٢. هم جماعة تكلموا في الإيمان والعمل. والإرجاء تأخير الحكم في مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة؛ فلا يقضى عليه بحكم في الدنيا. وكانوا يقولون لا تنزع مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وهم أربعة أصناف: مرتجة الخوارج، مرتجة القدرية، مرتجة الجبرية، والمرتجة الخالصة. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ١٣٢ - ١٥٤؛ الملل والنحل، ج ١، ص ١٦١ - ١٦٨؛ الفرق بين الفرق، ص ١٩٠ - ١٩٥؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، ص ٧٣ - ٧٨.

٣. ب: فإنه.

المنافع لا يدخل الفعل في كونه واجباً.

قلنا: ومن يسلّم أنّ التوبة واجبة عقلاً؟ بل عندنا إنّها تجب لكونها لطفاً في ترك القبيح و فعل الواجب، وذلك يعلم بالسمع. ومتى علم بالسمع أنّ الله تعالى يسقط العقاب عنها تفضلاً وجبت لإزالة العقاب؛ لأنّها صارت طريقاً إلى إزالة الضرر. ولا فرق بين أن يزول العقاب عنها وجوباً أو تفضلاً في أنّها تجب ليزول العقاب بها.

فإن قيل: إذا قلتم إنّ بالسمع يعلم زوال العقاب عنها، فما هذه التوبة التي يزول العقاب عنها تفضلاً من الله تعالى؟

قلنا: يجب أن نقول^١ إنّها الندم على القبيح والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح؛ لأنّ هذه التوبة أجمع المسلمون على سقوط العقاب عنها بلا خلاف بينهم. فأما إذا عزم على أن لا يعود إلى مثله في وجه القبح أو في العظم وزيادة العقاب، فيه خلاف بين الأمة؛ فإنّ فيهم من قال لا يسقط.

وإنما اختلفوا في ذلك من حيث ذهبوا إلى أنّ سقوط العقاب عنها واجب عقلاً، فأوجبوا أن يكون العزم متناولاً لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرد، أو وجه القبح. فأما على ما قلناه في^٢ أنّ التوبة لا توجب إسقاط العقاب عقلاً و أنّ المرجع في ذلك إلى السمع، فالواجب أن نعتبر ما اجتمعت الأمة على سقوط العقاب عنده بلا خلاف، دون ما فيه الخلاف خاصة. وليس هاهنا دليل يقوم مقام الإجماع في هذا الباب.

[في من جمع بين الإيمان و الفسق]

فأما من جمع بين الإيمان و الفسق، فإنّ لا نقطع على عقابه، بل نجوز العفو عنه، و أن يسقط الله عنه عقابه تفضلاً.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنّا قد بينّا جواز العفو عقلاً، و أنّه يسقط بإسقاط مستحقّه، وليس في السمع ما يمنع منه؛ لأنّا تصفّحنا جميع أدلّته فلم نجد دليلاً يمنع من ذلك، فوجب أن يكون التجويز الذي

١. ب: يقول.

٢. كذا. و الصحيح: من.

علمناه عقلاً ثابتاً.

ولا يلزم على ذلك الشكُّ في عقاب الكفار؛ لأنَّ السمع منع من ذلك؛ لأنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الكفار معاقبون لا محالة، ومعلوم ضرورة ذلك^١ من دينه عليه السلام.

[في الشفاعة وأنَّ حقيقتها إسقاط المضار]

و أيضاً: فلا خلاف أنَّ للنبيَّ صلى الله عليه وآله شفاعةً وأنه يشفع، والشفاعة حقيقتها في إسقاط المضارَّ المستحقَّة، فوجب بذلك القطع على جواز العفو عن مستحقِّي العقاب من أهل الصلاة، بل على وقوع ذلك بجماعةٍ غير معيّنة؛ من حيث علمنا وقوع شفاعته عليه السلام، وأنها تؤثر فيما هي حقيقة فيه.

والدليل على أنَّ الشفاعة حقيقتها إسقاط المضارَّ أنها لا تخلو أن تكون حقيقةً في إسقاط الضرر لا غير، أو في إيصال المنافع لا غير، أو مشتركة بينهما. والأول هو الصحيح المطلوب، والثاني يقتضي أنَّ من يسأل في إسقاط ضرر عن غيره لا يستحق شافعاً، ولا خلاف في تسميته بذلك. وأمَّا القسم الثالث فالذي يفسده أنه كان يجب إذا سألنا الله تعالى في زيادة كرامة النبيِّ عليه وآله السلام ورفع درجاته أن نكون شافعين فيه، وأحد من الأئمة لا يطلق ذلك، لا معنى ولا لفظاً.

فإن قيل: إنَّما لم يطلق ذلك؛ لأنَّ الشفاعة تقتضي الرتبة، فلمَّا كان النبيُّ عليه السلام فوقنا لم نكن شافعين فيه، كما لا نكون آمريين له.

قيل: هذا باطل؛ لأنَّ الخطاب على ضررين، أحدهما يعتبر فيه الرتبة كالأمر والنهي، والآخر لا يعتبر فيه ذلك كالخبر.

فما تعتبر فيه الرتبة إنَّما تعتبر بين المخاطب والمخاطب، دون^٢ ما يتناوله الخطاب وتعلّق به. ألا ترى أنَّ الأمر لما اعتبرت فيه الرتبة اعتبرت فيه بين الأمر والمأمور، دون من يتعلق^٣ الأمر به؛ لأنَّ القائل يقول لغلامه: أُلِّهِ الأُميرَ، وأُلِّهِ الحارسَ، ويكون في الحالين آمراً له، وإن تعلّق الأمر في

١. ب: ذلك ضرورة.

٢. أ: + و.

٣. أ: متعلق.

أحدهما بمن هو فوقه وفي الآخر بمن هو دونه. فالشفاعة إن كانت الرتبة معتبرة فيها وجب أن يعتبر بين الشافع والمشفوع إليه، دون من يتعلّق به الشفاعة.

وليس لأحد أن يقول: لو جاز ذلك لجاز أن يكون الحارس شافعاً في الوزير، إذا سأل الأمير إسقاط الضرر عنه.

وذلك؛ أنّه إمّا لا يقال ذلك لأنّ العادة غير جارية بأن تؤثر شفاعة الحارس في الوزير، فإن فرضنا أنّ السلطان غضب على بعض أصحابه، وعلم أنّه لا يقبل فيه إلا مسألة بعض الحراس، ثمّ سأل الحارس فأجابه، جاز أن نقول: شفع الحارس في الأمير - في إسقاط الضرر عنه - والوزير، وإن كنّا لا نسوّي قول الحارس للأمير: افعل، أمراً في موضع من المواضع، فإن الفرق بينهما.

على أنّه كما لا يقال: شفع الحارس في الأمير، كذلك لا يقال: سأل الحارس في الأمير في إسقاط الضرر عنه، فلو كان إطلاق لفظ الشفاعة لم يجز للرتبة^٢، لوجب إطلاق لفظ السؤال؛ لارتفاع الرتبة. ألا ترى أنّهم لا يقولون: أمر الحارس الأمير، ويقال: سألّه، فعلم بذلك أنّه إمّا لم يجز إطلاق لفظ الشفاعة لما قدّمناه، دون اعتبار الرتبة.

على أنّه قد قيل: إنّ الشفاعة لا تراعى فيها الرتبة بحال، ولأجل ذلك قال النبي عليه السلام لبريرة: «إنما أنا شافع»^٣، فعلم بذلك أنّ الشفاعة لا تعتبر فيها الرتبة.

و يبيّن ذلك أيضاً: أنّ كلّ كلام يعتبر فيه الرتبة لا يدخل بين الإنسان وبين نفسه. ألا ترى أنّهم لا يقولون: أمر فلان نفسه، ويقولون: شفع فلان في نفسه، كما يقولون: سأل في حاجة نفسه. فعلم بذلك أنّ الشفاعة لا تعتبر فيها الرتبة بحال.

ولو سلّمنا أنّ الشفاعة مشتركة بين إسقاط الضرر وزيادة المنافع، لخصصناها بإسقاط الضرر؛

١. كنذا. ولعلّ الصحيح: «أن نقول: شفع الحارس في الوزير في إسقاط الضرر عنه».

٢. ج: للرتبة.

٣. عن ابن عباس: إنّ زوج بريرة كان عبداً يقال له: مغيث، كلّني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم للملبّاس: يا عباس ألا تعجب من شدة حب مغيث بريرة، وشدة بغض بريرة مغيثاً. فقال لها: لو راجعته فإنه أبو ولدك، فقالت: يا رسول الله أنا أمرني، قال: إنّما أنا شافع، قالت: لا حاجة لي فيه. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٢١٥؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٧٧.

لقوله عليه السلام: «أذخرتُ - وفي خبر آخر: أعددتُ - شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^١، وهذا صريح لما^٢ قلناه، والأمة قد تلقّت هذا الخبر بالقبول، فليس لأحد أن يجعله من أخبار الآحاد. وليس لهم أن يقولوا: إنّ المراد به زيادة المنافع، وإنّما خصّ أهل الكبائر لأنّهم أحوَج إليها؛ لأجل أنّهم انحبط ثوابهم بكبائرهم.

وذلك: أنّ شفاعة لا يخلو أن تكون بعد إقلاعهم و توبتهم من الكبائر، أو قبل التوبة. فإن كان الأول، فلا يجوز تسميتهم بأنّهم أهل كبائر؛ لأنّه اسم ذمّ، وهم لا يستحقّون بعد التوبة شيئاً من الذمّ. فإن أرادوا أنّه كان من أهل الكبائر، قيل: هذا ترك للظاهر.

وإن كان الوجه الثاني فلا يجوز؛ لأنّه لا يحسن أن يسأل النفع لمن لا يحسن إيصاله إليه، و مستحقّ العقاب لا يحسن أن يوصل إليه في حال العقاب شيء من المنافع.

فإن قيل: قوله: «أذخرتُ» و «أعددتُ» إشارة إلى حال الإذخار، وهي غير حال وقوع الشفاعة؛ لأنّ حال الإذخار حال التكليف، وهم في هذه الحال أهل الكبائر، وإن تابوا فيما بعد فزال عنهم هذا الاسم، فوقعت بهم الشفاعة.

قلنا: حال الإذخار هي جميع الأحوال التي لم تقع فيها الشفاعة، وإذا كان من شفع فيه من أهل الكبائر لا بدّ أن يتوب قبل أن يفارق الدنيا، فهو بعد التوبة و قبل وقوع الشفاعة لا يستحقّ الوصف بأنّه من أهل الكبائر، وهذه كلّها أحوال^٣ لاذخار الشفاعة إلى وقت وقوعها. فعلم بذلك أنّ بعض أحوال الإذخار لا يستحقّ الوصف بالكبائر، و لفظ الخبر يقتضي ذلك.

[ما استدِلَ به من الآيات على نفي الشفاعة في أهل الكبائر و تزييفه]

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿لَمَّا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يَطَاعُ﴾ (غافر: ١٨)، و قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠؛ آل عمران: ١٩٢؛ المائدة: ٧٢)، و قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨)، و قوله تعالى في وصف يوم القيامة: ﴿لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٤٨) يمنع جميع ذلك أن تكون الشفاعة في أهل الكبائر.

١. انظر: سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٣٦؛ المستدرک علی الصحيحین، ج ١، ص ١٣٩.

٢. ب: بما.

٣. أ: هذه أحوال كلّها.

قلنا: أول ما في ذلك أنّ العموم لا صيغة له عندنا ينفرد^١ به، فمن أين لنا أنّه أراد العموم دون الخصوص؟ و سندلّ عليه فيما بعد إن شاء الله، فعلى هذا لا يمتنع أن تكون الآيات مختصة بالكفار، وقد سعى الله تعالى الشرك ظلماً بقوله: ﴿إِنَّ الشُّرُكَ أَظْلَمُ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣).

على أنّه نفى في الآية الأولى شفعياً يطاع، ونحن لا نقول بذلك، فلم يجب نفى شفع بجواب؟ فإن قيل: الوقف عند قوله: «شفيع»، وقوله: «يطاع» مبتدأ به.

قلنا: هذا خلاف ما أجمع عليه القراء؛ فإنّهم أجمعوا على الوقف عند قوله: «يطاع». ولو أجزأنا ما قالوه لما أمكن البداية بقوله: «يطاع»؛ لأنّ الفعل لا يتلو فعلاً، و بعده قوله: «يعلم». اللهم إلا أن يقدر، فيقول: يطاع الذي يعلم خائنة الأعين، وذلك ترك للظاهر، فيحتاج مع ذلك أن يحمل لفظ الخبر - الذي هو: «يطاع» - على الأمر، وذلك مجاز، وعلى ما قلناه لا يحتاج إليه.

و أما قوله: «ما للظالمين من أنصار»، فالنصرة ليست من الشفاعة في شيء؛ لأنّ النصرة هي المدافعة والمغالبة، والشفاعة يقرن بها الخشوع والخضوع.

وقوله تعالى: «و لا يشفعون إلّا لمن ارتضى» معناه: من ارتضى أن يشفع فيه، كما قال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، و كما قال: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ (النجم: ٢٦)، و ليس هذا تركاً للظاهر؛ لأنّ المرتضى محذوف بلا خلاف؛ لأنّهم يقولون: من ارتضى أفعاله، ونحن نقول: من ارتضى أن يشفع فيه.

على أنّه قد قيل: إنّ الفاسق الملى يجوز إطلاق الاسم عليه، بأنّه مرتضى بمعنى أنّه ارتضى إيمانه، كما يقال: هذا البناء مرتضى عندي، أي: في البناء دون غيره من أفعاله.

وقوله تعالى: «لا تنفعها شفاعاة» متروك^٢ الظاهر؛ لأنّ عند الجميع أنّ هاهنا شفاعاة نافعة مقبولة، فإن منعوا من نفعها في^٣ إسقاط العقاب منعنا من نفعها في زيادة المنافع، أو نقول: منع من إسقاط

١. ب: ينفرد.

٢. ب: + في.

٣. ب: من.

عقاب الكفار.

فإن قالوا: لا خلاف أنه يحسن أن نرغب إلى الله تعالى أن يجعلنا من أهل شفاعته نيّيه، فلو كانت الشفاعه في إسقاط العقاب لكُنّا سألنا الله تعالى أن يجعلنا من أهل الكبار.

قلنا: يلزم على ذلك إذا سألنا الله تعالى أن يجعلنا من التوابين والمستغفرين أن نكون قد رغبنا في الكبار؛ لأنّ التوبه والاستغفار لا يكونان إلّا منها، فإن قالوا ذلك مشروط بأنّا متى فعلنا ذلك يجعلنا^١ من التوابين والمستغفرين، قلنا في الشفاعه مثله حرفاً بحرف.

فإن قيل: يمنع من جواز العفو السمع الوارد في كثير من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْصِرِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَذِيقُهُ عَذَابًا كَثِيرًا﴾ (الفرقان: ١٩)، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)، ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)، وما أشبه ذلك من القرآن.

قلنا: لنا في ذلك ثلاثة أوجه من الكلام، أولها: أن نبين أنه لا صيغة في اللغة مبنية لاستفراق الجنس يختص به، وأنّ جميع الألفاظ التي يتعلّق بها المخالف مشتركة بين الخصوص والعموم.

وثانيها: أن نعارض هذه الآيات بآيات مثلها تتضمن القطع على العفو وإسقاط العقاب. وثالثها: أن نلزم من جواز العفو عقلاً وشرط في كلّ عموم القرآن الوارد في ذلك ارتفاع التوبه وزيادة الثواب على مقدار العقاب أن يشترط ارتفاع العفو؛ لأنّ على مذهبه ذلك من مسقطات العقاب، وما اقتضى اشتراط الأمرين يوجب اشتراط الثالث.

[في أنه هل للعموم صيغة مستغرقة تختص به أم لا]

والدليل على الأول - وهو أنه لا صيغة للعموم مستغرقة تختص به - أن كلّ لفظة يشار إليها في هذا الباب مستعملة في الخصوص. ألا ترى أن القائل يقول: من دخل داري ضربته، ولقيت العلماء، وقطعت السرّاق، ويريد العموم تارة، والخصوص أخرى. وظاهر استعمال اللفظة في معنيين يدلّ على أنّها مشتركة فيهما حقيقةً لهما، إلّا أن يدلّ دليل على أنّهم تجوّزوا في أحد الموضعين. فإن قيل: المجاز أيضاً مستعمل، ولم يدلّ استعماله على أنه حقيقة.

قلنا: لو لم يقد دليل على كونه مجازاً، و علمنا ضرورةً من مذهب أهل اللغة أنهم يتجاوزون ألفاظاً في مواضع، لحكمنا بأن كل ما استعملوه حقيقةً. و إنما قلنا ذلك؛ لأن الأصل في الوضع الحقيقة، و المجاز طار عليها. ألا ترى أنه يجوز أن يكون حقيقة لا مجاز لها، و لا يجوز أن يكون مجاز لا حقيقة له؟ و ذلك يوجب أن الأصل في الاستعمال الحقيقة.

فإن قالوا: اللفظ مستعمل في الأمرين، غير أنه يستعمل مطلقاً مجرداً في الاستغراق، و يستعمل في الخصوص مقترناً بدلالة.

قلنا: هذا دعوى لا برهان عليها، و الاستعمال الذي ادعينا قد صح بلا خلاف. و ادعوا أن مع الاستعمال في أحد الموضوعين قرينة، و على من يدعي أمراً زائداً على ما علمناه دليل. و لو أن أصحاب الخصوص قالوا: إطلاق هذا اللفظ موضوع للخصوص، و العموم يعلم بدليل، لعارضوهم في المقال.

دليل آخر: و مما يدل على أن هذه الألفاظ مشتركة بين الخصوص و العموم، حسن الاستفهام إذا خاطب بها المخاطب. ألا ترى أن من قال: من دخل داري ضربته، يحسن أن يستفهم فيقال: و إن دخل فلان؟ و كذلك إذا قال: لقيت العلماء و أكرمت الأشراف، يحسن أن يستفهم عن مراده من العموم أو الخصوص، و لا يحسن الاستفهام إلا مع اشتراك اللفظ؛ بدلالة أنه إذا قال: لقيت رجلاً، و ابتعت فرساً، لم يحسن أن يستفهم عن مراده؛ لاختصاص اللفظ، و لو قال: رأيت عينا، و شاهدت شيئاً، حسن الاستفهام؛ للاشتراك. و لا يمكن دفع حسن الاستفهام هاهنا؛ لأن ذلك يؤدي إلى دفع حسن الاستفهام في كل موضع، و ذلك باطل.

فإن قيل: إنما حسن الاستفهام؛ لأن المخاطب يجوز أن يكون المخاطب تجاوز به، و أراد الخصوص.

قيل: ذلك يوجب حسن الاستفهام في جميع الخطاب؛ لجواز دخول المجاز في جميعه، و ذلك فاسد؛ لعلمنا بقبح الاستفهام في مواضع كثيرة.

على أن المخاطب إذا كان حكيماً و عدل عن الحقيقة إلى المجاز، فلا بد أن يدل على ذلك،

فلا معنى لاستفهامه مع فقد دلالة المجاز.

فإن قالوا: أليس يحسن أن يستفهم من قال: ضربت أبي، فيقال: أ ضربت أباك؟ ومن قال: صمت شهرًا، ودفعت إلى فلان عشرًا، يحسن أن يستفهم في جميع ذلك، فيقال: أ صمت شهرًا كاملاً أم ناقصًا؟ وأعطيتَه عشرة تامة أم ناقصة؟

قلنا: الاستفهام هو طلب العلم والمعرفة، وعلى هذا لا يحسن إلا مع اشتراك اللفظ. وقول القائل: أ ضربت أباك، ليس باستفهام، وإنما هو استكبار واستعظام. ألا ترى أنه لا يحسن أن تقول له مصرحًا: أ ضربت أباك أم لم تضربه؟ كما يحسن أن يقال- لمن قال: ضربت غلماني -: أ ضربت جميعهم أو بعضهم؟

فأما لفظة «شهر» فمشاركة بين الثلاثين وتسعة وعشرين، و«عشرة» مشاركة بين تسعة وعشرة، فلهذا حسن الاستفهام.

فإن قيل: لو لم تكن لفظة «من» مستغرقة للعقلاء لما حسن أن يستثنى منها كل عاقل، ونحن نعلم أن القائل إذا قال: من دخل داري أكرمه، يحسن أن يستثنى منه كل عاقل، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته؛ بدلالة أنه يقبح أن يستثنى البهائم من هذا اللفظ لما لم يجب دخولها تحته.

قيل: نحن نخالف في ذلك، ونقول: ليس من شرط الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، بل نقول: من شرطه أن يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فاستثناء كل عاقل إنما حسن للصالح دون الوجوب، ولم يحسن استثناء البهائم؛ لأنها لا تصلح أن تدخل تحته.

فأما حسن الاستثناء من لفظة «عشرة» واحدًا واثنين، فإنما حسن؛ لأن عند بعض المرجئة لفظ عشرة مشاركة بين جميع ذلك، فهذا القائل قد سوى بين الأعداد وبين غيرها. والذي استقواه رحمه الله أنه إذا ثبت ذلك في الأعداد لم يجب ثبوته في غير الأعداد.

على أنه إذا قيل: إن الاستثناء من حقه أن يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فإذا وجب ذلك في الأعداد فقد حصل فيه الصلاح وزيادة، فلم ينقض ما قلناه- من أن الأصل فيه الصلاح- إذا ثبت في بعض المواضع الوجوب؛ لأن الوجوب أزيد من الصلاح.

و ليس لهم أن يقولوا: إن هذا يقتضي حسن دخول الاستثناء في النكرات.
وذلك: أن استثناء المعرفة من النكرة فإنه يجوز بلا خلاف. ألا ترى أنه يحسن أن تقول:
اضرب رجلاً إلا زيداً، فأما استثناء النكرة من النكرة فإتما لم يحسن؛ لأنه لا يفيد شيئاً، فإن وصفته
أو خصصته حسن؛ لأنه يقرب من المعرفة، فيجوز أن تقول: جائي قومٌ إلا رجلاً ظريفاً أو عاقلاً.
و يبين فساد ما استدلوأ به من الاستثناء: أنه يحسن بلا خلاف أن يقول القائل: لقيت جماعةً من
العلماء إلا زيداً، وأقتل فرقةً من المشركين، و يستثني منهم من أراد، و لا يدل على أن لفظة «قوم»
جماعة مستغرقة. و من قال: إن الألف و اللام لا يستغرقان، يلزمه أن لا يستدل بدليل الاستثناء؛
لأنهم يقولون: لقيت العلماء إلا زيداً و عمروأ، و مع هذا لا يدل على أن اللفظ مستغرق مع الإطلاق.
فإن قالوا: لو لم تكن لفظة «من» مستغرقة للعقلاء لما حسن إذا قال القائل: من عندك -
مستفهماً- أن يجب بذكر آحاد العقلاء و جماعاتهم، كما لا يحسن أن يجب بذكر البهائم، فلو
لم يكن اللفظ مستغرقاً لم يمتنع أن يكون الجواب ببعض العقلاء يجري مجرى الجواب ببعض
البهائم، و ذلك فاسد.

و أيضاً: فإنهم استطالوا أن يقولوا: أ زيدٌ عندك، أ خالدٌ عندك، أ بكرٌ عندك، فعدلوا عن
ذلك إلى لفظ «من»، و أقاموه مقام تعداد الأسماء.

قلنا: لا نسلم أن من أطلق الاستفهام بهذه اللفظة، و لا يعلم قصده في خصوص أو عموم، أنه
يحسن أن يجب بذكر آحاد العقلاء، بل نقول: إنه متى لم يعلم من قصده الاستفهام على وجه
الاستغراق لم يحسن أن يجب بذكر كل عاقل.

يبين ذلك: أنه إذا قال: من جاءك؟ يحسن أن يقال له: من الأشراف أو العامة؟ من العلماء أو
السوقة؟ أو من الأحرار أو العبيد؟ و كذلك إذا قال: ما تملك؟ يحسن أن يقال: من الثياب أو
المال؟ أو العبيد أو الإمام؟ فلو كان اللفظ مستغرقاً لما حسن جميع ذلك. و إنما حسن الجواب
بآحاد العقلاء و لم يحسن بالبهيمة؛ لأن اللفظة تصلح للعقلاء و لم تصلح للبهيمة.

فأما عدولهم عن تعداد الأسماء؛ فلفائدة معلومة؛ لأن تعداد الأسماء يطول و لا يمكن استيفائه،
و هذه اللفظة تصلح للاستفهام عن جميع العقلاء، مجتمعين و متفرقين.

على أنه لو ثبت أن هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام لم يجب استغراقها في الشرط و الجزء، و هو موضع الخلاف مع أصحاب الوعيد^١.

و ليس لهم أن يقولوا: إذا ثبت أنها مستغرقة في الاستفهام ثبت أنها مستغرقة في الجزء. و ذلك؛ أن هذه دعوى نحن نخالفهم فيها. على أنهم قد أوجبوا عموم هذه اللفظة إذا كانت نكرة، و لم يوجبوا عمومها في المعرفة، فهلاً جاز أيضاً عمومها في الاستفهام، و إن لم يجب ذلك في الجزء.

ذكرنا هذه الطريقة على ما نصرها رحمه الله في «الذخيرة» و غيرها من كُتبه، و قد نصرتُ أنا في «العُدَّة في أصول الفقه» أن العموم له صيغة، فعلى ذلك ترك المنازعة، و نعول على الفصل الثاني و الثالث.

[ما دلّ من الآيات على ثبوت الشفاعة في أهل الكبائر]

و أما الطريقة الثانية، و هي المعارضة بآيات القرآن، فمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦)، و مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ رَّبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و قوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣).

و كيفية وجه دلالة الآية الأولى: أنه تعالى لم ينفِ غفران الشرك على كلِّ حال، بل نفى أن يغفره تفضلاً، فكأنه قال: لا يغفر أن يشرك به تفضلاً، بل استحقاقاً، فيجب أن يكون المراد بقوله: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» أنه يغفره بغير استحقاق، بل تفضلاً؛ لأن موضوع الكلام الذي يدخله النفي و الإثبات و ينضمُّ إليه الأعلى و الأدنى، أن يخالف الثاني الأول. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل: «أنا لا أركب إلى الأمير إلا إذا ركب إليّ، و أركب إلى من دونه إذا ركب إليّ»،

١. أطلق «أصحاب الوعيد» و «الوعيدة» على المعتزلة و الخوارج؛ لقولهم بالوعد و الوعيد، و أن الله صادق في وعده، كما هو صادق في وعيده، و أنه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذباً قطعاً و لا يغفر له جزماً و يخلد في النار و يعذب عذاباً أضعف من عذاب الكافر. انظر: مقالات الإسلاميين، ص ٢٧٤، الملل و النحل ج ١، ص ١٣٢ - ١٣٣؛ تاج العروس، ج ٥، ص ٣١٩؛ تلخيص

المحصل، ص ٣٤٣؛ بحوث في الملل و النحل، ج ٣، ص ٢٤٦.

٢. أ: الدلالة.

وإنما يحسن أن يقول: «و أركب إلى من دونه، وإن لم يركب إلي»، فيخالف الثاني الأول. وكذلك لا يحسن أن يقول: «أنا لا أتفضل بالكثير من مالي، وأعطي السير إذا استحق علي»، وإنما يحسن أن يقول: «و أعطي السير تفضلاً من غير استحقاق».

على أن قوله: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» يقتضي أن ما دون الشرك يغفره، صغيراً كان أو كبيراً، تاب منه أو لم يتب؛ لأن لفظة «ما» تستغرق جميع ذلك على مذهب المخالف.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نخصّ عموم هذه الآية ليسلم عموم آياتنا. وذلك؛ أن لقاتل أن يقول: أنا أخصّ عموم آيات الوعيد ليسلم عموم آيات العفو. فإن قيل: الله تعالى شرط المشية في الآية، و يقتضي ذلك إجمال الآية.

قلنا: المشية إنما دخلت في من يغفر له، لا فيما يغفر، فلا تعلق^١ بذكر المشية في هذا الباب. على أنه تعالى علّق الغفران في الآية بالمشية، والظاهر من ذلك أنه تفضل؛ لأن الواجب لا تعلق بالمشية؛ لأن أحداً لا يقول: «أنا أردّ الوديعة إن شئت، وأقضي الدين إن شئت»، و يحسن أن يقول: «أنا أتفضل إن شئت».

والآية الثانية هو أن الله تعالى أخبر أنه يغفر الذنوب على ظلمهم، وذلك يفيد في حال كونهم ظالمين، و يجري ذلك مجرى قوله: «لقيت فلاناً على أكله، و أودّه على غدره».

فإن شرطوا فيها التوبة، قلنا: ذلك ترك للظاهر؛ لأنه خالٍ من اشتراط التوبة. والآية الثالثة تقتضي أن يغفر جميع الذنوب؛ لأن الألف واللام يقتضي الاستغراق عند المخالف، و إنما أخرجنا الكفر بدليل الإجماع. وقوله عقيب هذه الآية: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ (الزمر: ٥٤) كلام مستأنف لا يجب أن يشترط ذلك في الآية الأولى؛ لأن عطف المشروط على المطلق لا يوجب أن يجعله مشروطاً.

[في تخصيص آيات الوعيد بالعفو كما تخصص بالتوبة و زيادة الثواب]

فأما الطريقة الثالثة: فهي أن يقال لهم: أنتم تشرطون في آيات الوعيد التوبة و زيادة الثواب؛ لأنهم يؤثرون في استحقاق العقاب، فهلاً شرطتم أيضاً العفو؛ لأنه متى حصل أيضاً فإنه يزيل

العقاب كالتوبة و كثرة الثواب، فتكون الآيات مشروطة بالأمر الثلاثة.

فإن قالوا: العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة و زيادة الثواب، و ليس في العقل ما يدل على حصول العفو.

قلنا: العقل كما اقتضى سقوط العقاب بالتوبة و زيادة الثواب، فكذلك يقتضي سقوطه عند حصول العفو. و كما يجوز في العقل أن يعفو مالك العقاب و يجوز أن لا يعفو، فكذلك يجوز أن يختار العاصي التوبة و يجوز أن لا يختارها. و كذلك القول في عظم الطاعة.

و يجب أن يقابل بين الوقوع و الوقوع من العفو و التوبة، و بين الجواز و الجواز؛ فإنهما سواء لا ترجيح لأحدهما على الآخر. فإن قلتم عموم آيات الوعيد يقتضي أنه تعالى لا يختار العفو، فهلاً دلّ عموم هذه الآيات على أن أحداً لا يختار التوبة و لا طاعة يزيد ثوابها على عقاب معاصيه؟ لأنكم إنما تنفون بالظاهر اختيار العفو ليسلم وقوع العقاب، و هذا بعينه قائم في التوبة و زيادة الثواب، فينبغي أن تقولوا: إن الظاهر يمنع من وقوعها أجمع.

فإن قيل: لو حملنا الآية على ما قلتم لم تكن فيها فائدة؛ لأنه لا فائدة في أن يقول تعالى: من لم يتب و لم يزد ثواب طاعته على عقابه و لم أعف عنه فإنني أعاقبه؛ لأن ذلك معلوم، و الضرورة تقود إليه؛ لأن كل من لم يسقط عقابه بأحد مسقطات العقاب لا بد أن يكون معاقباً.

قلنا: يمكن أن لا يسقط عقابه بشيء من ذلك و لا يستوفي منه، بل يكون باقياً في ذمة العاصي. و إذا كان ذلك جائزاً فقد صارت آيات الوعيد مفيدة للاستيفاء متى لم يسقط بأحد الأمور الثلاثة، و لولاها لما علمنا ذلك.

على أننا لو سلمنا ما قالوه، من أنه لا فائدة حينئذ في الآية، فالفائدة تحصل بعدم كل واحد من الثلاثة، فلم يجعلوا الآية دالة على أن العفو لا يحصل ليفيد الآية، دون أن يجعلوها دالة على أن العاصي لا يختار التوبة أو كثرت الطاعة ليفيد الآية؟

فإن قيل: لو أسقط الله تعالى العقاب، لم يخل أن يسقطه قبل وقوع المعصية أو في حالها أو بعدها. و لا يجوز أن يسقطه قبل حصولها و لا في حال حصولها؛ لأن الإسقاط ضرب من التصرف، و إنما يصح الإسقاط إذا صح الاستيفاء، فلما لم يحسن الاستيفاء في هذين الحالتين لم يحسن أيضاً الإسقاط. و إن أسقط بعد حصول المعصية فذلك باطل؛ لأننا قد علمنا أنه لا أحد من المكلفين إلا

إذا سرق و أصرّ عليه أنه يقطع على وجه الجزاء و النكال، و كذلك كل زانٍ مُصِرٌّ يُجَلَدُ على سبيل العقوبة، فلو كان العفو جائزاً لَبطل هذا الإجماع.

قلنا: إسقاط العقاب قبل توبته لا يصحّ، كما قالوه، لكنّه يمكن أن يقال: إنّه يمنع من ثبوت الحقّ مستقبلاً، كما أنّ القاتل إذا قال: كلّ حقّ أستحقّه مستقبلاً عليك فقد وهبته لك، فإنّ ذلك يمنع من استقرار الحقّ عليه. غير أنّنا نسلم ذلك؛ لأنّ الخلاف معهم في إسقاط العقاب بعد ثبوته.

و ما ادّعوه من الإجماع في قطع السارق و جلد الزاني فيه خلاف؛ لأنّ المرجئة بأجمعها يخالف فيه؛ لأنّهم لا يقطعون نكالا و لا يجلدون عقوبةً إلّا من علموا استحقاقه للعقاب و أنّه ما عفي عنه، و يقولون: قطعه من غير علمٍ بسقوط عقابه جارٍ مجرى قطعه مع تجويز أن يكون تائباً، و لا خلاف أنّ المشهود عليه بالسرقة أو الزنا أو المُقرّ بهما لا يقام عليه الحدّ نكالا و عقوبةً؛ لجواز أن يكونا شهداء^٢ زوراً، أو أقرّ لبعض الأغراض و إن لم يكن فاعلاً لما استحقّ به الحدّ.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا القول يؤدّي إلى تعدّر قطع سارقٍ ما على وجه العقوبة؛ لتعدّر هذا الشرط.

قلنا: لو لم يمكن^٣ ذلك - كما قالوه - لكفى في العلم بفائدة الآية أنّ من كان حاصلًا على صفات مخصوصة فإنّه يستحقّ القطع عقوبةً، و إن لم يحصل لنا العلم بمن هذه صورته. على أنّ ما اعتبره المخالف من الشروط أيضاً يستحيل العلم بها؛ لأنّهم يشترطون أن يكون الإمام عالماً بأنّه سرق لما يملكه المسروق منه من جرّ، و قد بلغ قيمته القدر الذي يتعلّق به القطع، و أن يكون في حال السرقة كامل العقل قد ارتفعت عنه الشبهات، و هو مُصِرٌّ غير تائب، و هذا معلوم تعدّر الإحاطة به، و حصول العلم بجميعه. فإن فرضوا ذلك تقديراً فرضنا مثل ذلك في العفو؛ لأنّه لا يمتنع عندنا أن يجعل الله^٤ للإمام أمانةً على الفرق بين السارق المستحقّ للقطع عقوبةً، و بين من يقطع امتحاناً. على أنّه يمكن امتثال الآيات كلّها في الكفّار؛ لأنّ العفو ممنوع من جميعهم.

١. ب: - عليك.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: يكون الشهداء.

٣. ب: يكن.

٤. ب: - الله.

[ما استدل به على ارتفاع العفو]

و استدلوا على ارتفاع العفو بأن قالوا: لو عفى عنهم لم يخل حالهم بعد العفو من أمور: إما أن يدخلهم الجنة أو النار، أو لا يدخلهم جنة ولا ناراً. فإن أدخلهم الجنة لم يخل أن يكونوا مثابين أو غير مثابين، وإن أدخلهم النار لم يخل أن يكونوا معاقبين أو غير معاقبين.

و كونهم في غير جنة ولا نار لا يخلو أن يميتهم و يفنيهم أو يكونوا أحياء في دار أخرى، و الإجماع يمنع منه؛ لأن الإجماع حاصل على أنه لا منزلة للمكلف في الآخرة بين الجنة و النار. و يمنع الإجماع أيضاً من إدخالهم الجنة غير مثابين. و يمنع أيضاً من إدخالهم النار غير معاقبين، أو معاقبين بعد حصول العفو. و إن كان العقل مانعاً من عقابهم بعد العفو فلم يبق إلا أنهم يدخلون الجنة مثابين و لا ثواب لهم؛ لأن عقاب معاصيهم قد أحبط ثوابهم. و لا يمكن التفضل بالثواب؛ لأنه قبيح، فوجب بهذه الجملة القطع على بطلان العفو.

قلنا: هذه الجملة مبنية على القول بالإحباط، و أنّ ثوابهم قد بطل بما معهم من العقاب، و ذلك قد يتأ فساد. فإذا ثبت ذلك نقول: إذا عفا الله تعالى عن العصاة فإنه يدخلهم الجنة مثابين بما معهم من ثواب طاعاتهم؛ لأنه باق لم يبطل.

فإن قيل: إذا نفيت التحابط ما تقولون في من كفر بعد إيمان، أو آمن بعد كفر؟

قلنا: يجوز أن يتلو الإيمان الكفر، و لا يجوز أن يكفر المؤمن أصلاً، و إن كان في المرجئة من جواز أن يكفر المؤمن كفراً لا يوافي به، و الأول هو الصحيح.

فإذا وقع الإيمان بعد الكفر فإن الله تعالى يعفو عن عقاب الكفر تفضلاً؛ لحصول الإجماع على سقوط عقاب من ذكرناه.

[الكلام في الموافاة]

فأما المؤمن فلا بد أن يوافي بإيمانه؛ لإجماع الأئمة على أن الإيمان يستحق به الثواب الدائم، فلو جؤزنا أن يكفر كفراً يوافي به لاستحق العقاب الدائم على كفره؛ للإجماع على ذلك، فيجتمع له استحقاق الثواب الدائم و العقاب الدائم، و الإجماع مانع من استحقاق الثواب الدائم و العقاب

الدائم على وجه الجمع.

و أيضاً: فإذا بطل التحابط واجتمع الثواب الدائم والعقاب الدائم فلا بد أن يتلو الثواب العقاب، والعقاب الثواب، واجتمعت الأمة على أن الثواب لا يتعقبه العقاب، ولا يتخلله، وأنه لا ينقطع. فإن قيل: أليس في الناس من قال لا يستحق على الله شيء، فكيف تدعون الإجماع في استحقاق إدامة الثواب، وفيهم من يشرط في استحقاق الثواب الموافقة بالإيمان، كما شرطتم في الكفر.

قلنا: من قال من البغداديين أنه لا يستحق الثواب على الله تعالى فإنما قالوا لا يستحق ذلك في عدله، وإن قالوا باستحقاقه في الحكمة أو الجود، وليس كلامنا في جهة استحقاقه. ومن قال من المجبرة أنه لا يستحق على الله تعالى فهم جميعاً معناه.

على أن الثواب متى لم يحبطه فاعل الطاعة فلا بد من أن يوصل إليه و يفعل به، ونحن نجعل بدل قولنا: إنه يستحق، أنه يفعل به الثواب الدائم متى لم يحبط، و يستقيم الكلام.

فأما من شرط الموافقة في استحقاق الثواب، فقوله باطل؛ لأن وجه الأفعال التي يستحق بها شروطها لا تجوز أن تكون منفصلة عنها، ولا متأخرة عن وقت حدوثها، والموافاة منفصلة عن وقت حدوث الإيمان، فلا يجوز أن يكون شرطاً ولا وجهاً.

فإن قيل: هذا يلزمكم في الفرق بين الكفر الذي يوافي به والكفر الذي لا يوافي به في دوام عقاب أحدهما دون الآخر.

قلنا: لا يلزمنا ذلك؛ لأننا لا نجعل الموافاة شرطاً ولا وجهاً، بل نجعلها دلالة على صفة المستحق، فإذا لم يواف به دلنا على أن كفره وقع في حال حدوثه على وجه لا يقتضي ذلك، والذي يوافي به من الكفر [دلنا] على أنه وقع في الأصل على وجه تستحق به ذلك، والدلالة لا تجعل المدلول على ما هو عليه.

فإن قالوا: نحن نقول في الموافاة بالإيمان مثل ذلك، فنجعلها دلالة على أنه وقع على وجه لا يستحق به الثواب إذا لم يواف به، وعكس ذلك إذا وافى به.

قلنا: هذا يفسده الإجماع؛ لأن أحداً من الأمة لم يعتبر ذلك؛ لأن من اعتبر الموافاة في الإيمان جعلها شرطاً و وجهاً و لم يجعلها دلالة، فالذي قال بخلافه يمنع منه الإجماع.

على أننا لو قلنا بذلك لما ضررنا؛ لأن الذي يمنع منه أن يستحق الثواب الدائم والعقاب الدائم، فأما إذا استحق أحدهما فلا يمنع منه.

فإن قيل: لم فزقتم بين الكفر الذي يوافي به والكفر الذي لا يوافي به في دوام العقاب؟ قلنا: الإجماع؛ لأننا قد بينا أن دوام العقاب لا يعلم عقلاً، وإنما يعلم دوام عقاب الكفر الذي يوافي به للإجماع، فقطعنا عليه، وما لا يوافي به فلا إجماع على دوامه ولا على انقطاعه، وإنما يرجع في ذلك إلى الدليل. على أنه لو استحق على الكفر الذي لا يوافي به العقاب الدائم، وهو يستحق على الإيمان الثواب الدائم، لأدى ذلك إلى اجتماعهما على وجه الدوام، وقد بينا فساد هذا الذي ذكرناه ذكره في كتبه رحمه الله. وعندنا أننا لو سلمنا أن الكفر كله يستحق به العقاب الدائم لما ضررنا؛ لأن الأمة أجمعت^١ على أن الكافر إذا آمن فإن عقابه يسقط إما وجوباً أو تفضلاً، على خلاف فيه، ولا يجتمع استحقاقهما على وجه الدوام؛ لأن العقاب ساقط هاهنا.

[في أن المؤمن لا يكفر]

وإنما قلنا: إن المؤمن لا يكفر، وإن كان كفراً لا يوافي به؛ لأن الأمة قد أجمعت على أن كل كافر يستحق اللعن والبراءة وأنه لا يستحق شيئاً من التعظيم والتبجيل، فلو جوزنا أن يكفر كفراً لا يوافي به لأدى إلى أن يكون في المرتدين من يستحق غاية التعظيم والتبجيل، والإجماع بخلاف ذلك.

فإن قيل: قد نرى كثيراً من المؤمنين يكفر، فربما مات على كفره، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا﴾ (النساء: ١٣٧).

قلنا: ليس كل من أظهر الإيمان كان مؤمناً على الحقيقة، فإذا رأينا مظهراً للإيمان كفر دلتنا ذلك على أنه لم يكن مؤمناً أصلاً. والمراد بالآية من أظهر الإيمان؛ فإن ذلك يسمى مؤمناً، كما قال الله سبحانه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (المتحنة: ١٠)، وكما قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢). وإنما أراد به^٢ من كان على ظاهر الإيمان.

١. أ. أجمعت.

٢. ج. بها.

واعلم: أنَّ كلَّ من ظهر لنا منه فعل القبيح، سواء كان كفراً أو فسقاً، قطعنا على أنه يستحقَّ العقاب إذا كان بشرائط التكليف و لم يكن مكرهاً عليه، وليس كلَّ من ظهر لنا منه فعل الطاعة يقطع على أنه يستحقَّ الثواب؛ لتجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره.

و إذا ظهر لنا منه الفعل القبيح، كفراً كان أو فسقاً، و رأيناه مصرّاً بأمارات الإصرار و انتفاء التوبة، قطعنا على أنَّ عقابه لم يسقط بالتوبة، فأما بالعفو فإنَّ العقل يجيز إسقاط عقابه به.

فإن كنا على ما كنا عليه في العقل جَوْزنا سقوط عقابه بالعفو. و إن كان بعد ورود السمع، نظرنا في فعل القبيح، فإن كان كفراً قطعنا على ثبوت عقابه و أنه لم يسقط بالعفو؛ لإجماع الأمة على أنَّ عقاب الكفر لا يسقط بالعفو. و إن كانت المعصية فسقاً ليس بكفر جَوْزنا سقوط عقابه بالعفو و ندم فاعله، بشرط أن لا يكون عقابه قد أسقط بالعفو.

و متى غاب عنا من قطعنا على عقابه و ذمه من الكفَّار فإنَّنا ندَّمه بشرط أن لا يكون قد تاب من الكفر، فأما الفاسق إذا غاب عنا فإنَّنا ندَّمه بشرط أن لا يكون تاب أو عفي عنه؛ لجواز كلا الأمرين. و أما من أظهر الإيمان أو شيئاً من الطاعات فإنَّنا لا نعلم بمجرد إظهاره ذلك استحقاقه للثواب؛ لأنَّ الثواب إنَّما يستحقُّ إذا أوقعت الطاعات على وجه مخصوصة، و تلك الوجه خافية عنا، فينبغي أن يشترط في مدحه أن يكون ظاهره كباطنه، و أنه أوقعها على الوجه الذي يستحقُّ بها الثواب، و لا يحتاج أن يشترط انتفاء ما يحبطها؛ لأنَّنا قد أبطلنا الإحباط. فإن قام لنا دليل على أنَّ من ظهرت منه الطاعة معصوم قطعنا على أنه مستحقُّ للثواب و مدحتاه قطعاً من غير شرط.

فصل: فيما يتصل بالكلام في الوعيد

من حكم المكلف في القبر، وأحكام الموقف والحساب والميزان والصراط وغير ذلك، وبيان حكم الآخرة

[في عذاب القبر]

اعلم: أنَّ المسلمين أجمعوا على عذاب القبر، لا يختلفون فيه. وضرار بن عمرو لا يعتد بخلافه؛ لأنَّ الإجماع تقدّمه وتأخّر عنه. ولا يمكن الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)؛ لأنَّ أصحابنا الإمامية يشبّون رجعة كثير من الأموات إلى دار الدنيا، فيشبّون حياتين وموتتين ليس منهما الموتة في القبر بعد الحياة.

فإذا قيل: يلزم على هذا أن يكون الموتات ثلاثاً.

قلنا: لا يجب ذلك؛ لأنَّ الرجعة ليست واجبة في كلّ مَيّت. ويجوز أن يكون المراد في الآية بشيئة الموتين خبراً عَمَّن لم يعد إلى دار الدنيا. على أنَّ الخبر بوقوع موتتين يمنع من أن يكون الموتة واحدة، ولا يمنع من الزيادة عليهما. ألا ترى أنّه قال: «وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ» ولم يمنع من حياة ثالثة.

ومن أثبت عذاب القبر لا بدّ أن يثبت الإحياء ثلاث مرّات؛ مرّة في دار التكليف و ثانية لعذاب القبر و ثالثة ليوم القيامة، فما يلزمنا من تثبيت الموتين يلزم مخالفينا في تثبيت الإحياء^١.
و الملكان النازلان على الميّت سميّا منكرّاً و نكيراً؛ اشتقاقاً من استنكار المعاقب لفعلهما و نفوره عنهما، و ليس المراد بذلك اشتقاقه من الإنكار.

فأما من أنكر عذاب القبر فهم طائفتان، منهم من أحاله، و منهم من قال إنّه قبيح.
و قول الفريقين بطل؛ لحصول الإجماع على أنّه واقع، و ذلك يمنع من إحالته و قبحه معاً.

١. ذ (ص ٥٣٠). فما يلزم الإمامية من تثليث الموتة يلزم مخالفينهم في تثنية الإحياء.

و يدلّ على صحّته و رفع الإحالة أنّ الميّت إذا أعيد حيّاً صحّ أن يعاقب، كما يصحّ ذلك قبل الموت، و من أحال ذلك ربما ظنّ أنّه يعاقب و هو ميّت، فأحال ذلك، و قد بيّنا خلافه.

و أمّا ضيق القبر عن العقاب، فيجوز أن يوسّعه الله تعالى حتّى يمكن المعاقبة. و إن كان المتولّي من الملائكة للعذاب لا يحتاج إلى سعة موضع المعاقبة.

و إذا كان العقاب مستحقّاً جاز تقديم بعضه في دار الدنيا، كما نقول في الحدود، و لا يتمتع أن تكون في تقديمه مصلحة، فيخرج عن كونه عبثاً. و تكون المصلحة للملائكة، أو تكون لنا في الإخبار عن ذلك و الإعلام بأنّ ذلك يقع لا محالة مصلحة.

فإن قيل: لا حال ينبش فيها الميّت إلّا و يوجد على حاله.

قلنا: ليس لعذاب القبر وقت مخصوص، فلا يتمتع أن لا يوافق حال ظهور الميّت لنا في النباش حال تعذيبه، بل يتقدّم إحدى الحالتين على الأخرى.

فإن قيل: لو عوقب الميّت لوجب أن يكون عاقلاً قادراً على الكلام، فكان يجب أن يسمع كلامه.

قيل: كمال العقل لا بدّ منه، و لا يجب أن يكون قادراً على الكلام الذي يسمع، إمّا بأن لا تكون فيه قدرة، أو يكون هناك مانع أو حائل من سماعه.

[في المحاسبة في الموقف]

و أمّا المحاسبة في الموقف و المسائلة فليس لاستفادة العلم بأحوالهم؛ لأنّ الله تعالى عالم بأحوالهم من حيث علم جميع المعلومات، و لا يتمتع أن يكون في ذلك أغراض يفعل لأجلها؛ لأنّ بالمحاسبة و المسائلة و شهادة الجوارح يظهر الفرق بين أهل الجنّة و النار، و يتميّز كلّ فريق من صاحبه، فيسرّ بذلك أهل الثواب و يكثر بذلك نفعهم، و لا يتمتع أن تكون في العلم بذلك مصلحة في دار التكليف.

و الإجماع حاصل على حصول المحاسبة، و القرآن شاهد به، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧).

[شهادة الجوارح و نشر الضحف]

و كذلك شهادة الجوارح و نشر الضحف مجمّع عليه، و القرآن شاهد به، لكنّ المسائلة - و إن

كانت عامةً - فإنها تكون على المؤمنين سهلةً، لا ألم فيها، و تكون للكفار على سبيل المناقشة و التبكيت لهم. و قد فضل القرآن بصريحه بين الحسنيين^١.

و أما كيفية شهادة الجوارح، فقال قوم: يُبَيِّنُهَا اللَّهُ تَعَالَى بِنْيَةٍ حَيِّ مُنْفَصِلٍ، فتشهد بذلك. و قيل: إِنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ فِيهَا الشَّهَادَةَ، و أضافها إلى الجوارح مجازاً.

و الوجهان جميعاً مجاز؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ يَقْتَضِي أَنَّ الْيَدَ وَ الرَّجْلَ خَرَجَتَا مِنْ كَوْنِهَا يَدًا أَوْ رِجْلًا، إِذَا بُنِيَتْ بِنْيَةً حَيِّ مُنْفَصِلٍ، وَ الظَّاهِرُ إِضَافَةُ الشَّهَادَةِ إِلَى الْجَوَارِحِ.

و قيل: إِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْعَاصِي نَفْسَهُ، وَ يَشْهَدُ بِمَا فَعَلَ وَ يَقْرَبُهُ، وَ يَبَيِّنُ اللَّهُ أَعْضَانَهُ بِنْيَةً يُمْكِنُ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا الْكَلَامَ. وَ قَوْوَا هَذَا الْوَجْهَ بِقَوْلِهِ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ (النور: ٢٤)، وَ مَعْلُومٌ أَنَّ شَهَادَةَ اللِّسَانِ هِيَ فَعْلُ صَاحِبِ اللِّسَانِ، وَ كَذَلِكَ بَاقِيَ الْجَوَارِحِ، وَ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُ أَحَدُنَا لغيره: أَقْرَ لِسَانِكَ بِكَذَابٍ، وَ إِنَّمَا أَقْرَ الْحَيِّ دُونَ اللِّسَانِ.

و قيل: إِنَّ ذَلِكَ عِبَارَةٌ عَنْ ظُهُورِ أَمَارَاتٍ وَ وَضُوحِ الْأَمْرِ فِي لَزُومِ الْحُجَّةِ لَهُمْ، وَ الْعِلْمِ بِمَا فَعَلُوهُ، فَعُبِّرَ عَنْ قُوَّةِ الْعِلْمِ بِذَلِكَ بِشَهَادَةِ الْجَوَارِحِ، كَمَا قَالُوا: عَيْنَاكَ تَشْهَدَانِ بِسَهْرِكَ، وَ إِنَّمَا يَرِيدُونَ مَا قُلْنَاهُ.

[فِي الْمِيزَانِ]

فَأَمَّا الْمِيزَانُ، فَقَدْ قَالَ قَوْمٌ: إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْعَدْلِ وَ التَّسْوِيَةِ وَ الْقِسْمَةِ الصَّحِيحَةِ، كَمَا يَقُولُونَ: كَلَامٌ فَلَانٍ مُوزُونٌ، وَ أَفْعَالُهُ مُوزُونَةٌ. وَ هَذَا الْوَجْهَ أَحْسَنُهَا وَ أَلْيَقُهَا بِفَصَاحَةِ الْكَلَامِ.

وَ قَالَ قَوْمٌ: الْمُرَادُ بِهِ الْمِيزَانُ ذُو الْكَفَّتَيْنِ، وَ أَنَّ الْأَعْمَالَ - وَ إِنْ لَمْ يَوْزَنَ - فَالْصَّحْفُ الَّتِي يُكْتَبُ فِيهَا هَذِهِ الْأَعْمَالُ يَصَحُّ وَزْنُهَا.

و قيل: إِنَّهُ يَجْعَلُ النُّورَ فِي إِحْدَى الْكَفَّتَيْنِ وَ الظُّلْمَةَ فِي الْأُخْرَى.
وَ وَجْهٌ حَسَنٌ جَمِيعُ ذَلِكَ هُوَ الْمَصْلُحَةُ فِي الْإِخْبَارِ بِهِ فِي دَارِ الدُّنْيَا.

[فِي الصِّرَاطِ]

وَ أَمَّا الصِّرَاطُ فَقَدْ قِيلَ: إِنَّهُ طَرِيقُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ، وَ أَنَّهُ يَتَّسِعُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ، وَ يَسْتَهْلِكُ لَهُمْ

سلوكه، و يضيق على أهل النار، و يشقّ عليهم سلوكه.

و قيل أيضاً: إنّ المراد به الحجج و الأدلة المفرقة بين أهل الجنة و النار، و المميّزة بينهم.

[في تكليف أهل الآخرة]

فأما أهل الآخرة فالتكليف عن جميعهم زائل، من المثابين [و المعاقبين]^١؛ لأنّ من شأن الثواب أن يكون خالصاً من المشاق، و لأنّهم لو كانوا مكلفين لجاز أن يقع منهم التوبة و يسقط عقابهم، و ذلك لا يجوز. على أنّ الإجماع مانع من استحقاق ثواب أو عقاب هناك، فعلما أنّ التكليف زائل.

و قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (الطور: ١٩؛ الحاقة: ٢٤؛ المرسلات: ٤٣) ليس بأمر، بل هو إباحة محضّة. و من قال إنّهُ أمر، قال: لأنّه يزيد في سرورهم و لذاتهم إذا علموا أنّ الله تعالى أراد منهم ذلك، لكن ذلك لا يكون تكليفاً؛ لارتفاع المشقّة عنه.

فأما شكرهم لينعم الله تعالى فيما يرجع إلى الاعتقاد، فالله يفعلها بهم؛ لأنّ معارفهم ضروريّة، و لا وجوب في الضرورات. و أما الشكر باللسان فيجوز أن يكون لأهل الجنة فيه لذة و سرور.

[معارف أهل الآخرة]

و معارف أهل الآخرة ضروريّة، و هم ملجئون إلى أن لا يفعلوا القبيح.

و إنّما قلنا: لا بدّ أن يعرفوا الله تعالى^٢؛ من حيث إنّ المثاب لا بدّ أن يعلم أنّ الثواب واصل إليه على الوجه الذي استحقّه، و لا يصحّ ذلك إلّا مع كمال العقل و المعرفة بالله تعالى و حكمته؛ ليعلم أنّ ما فعله به هو الذي استحقّه. و القول في المعاقب مثله في المثاب.

و أيضاً: فمن شرط الثواب أن يصل إلى مستحقّه مع الإعظام و الإكرام من فاعل الثواب؛ لأنّ الإعظام من غير فاعل الثواب لا يؤثّر فيه، و الإعظام لا يعلم إلّا مع القصد إلى التعظيم، و لا يجوز أن يعلم قصده من لا يعلمه. و كذلك القول في العقاب و وصوله على سبيل الاستخفاف و الإهانة. و لأنّ المثاب يجب أن يعلم أنّ ما فعل به^٣ يستحقّه، و متى لم يعرف ذلك جوّز أن يكون

١. أضفناه كما في: ق (ص ٢٢٢).

٢. أ: + أن يبين أنّها ضروريّة.

٣. ب: فيه.

ذلك تفضلاً، فيعتقده، فيكون معرضاً للجهل، وذلك لا يتم إلا بعد معرفة الله تعالى.

و كذلك أهل النار متى لم يعلموا أن ما يصل إليهم يستحقونه جوزوا أن يكون ظلماً، فربما اعتقدوه كذلك، فيكونون معرضين للجهل، وذلك لا يجوز.

و يمكن أن يعترض [على] هذا الوجه بأن يقال: العاقل يعلم قبح اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً، فهو إذا لم يعلم الثواب مستحقاً أو العقاب وجب عليه أن يتوقف ولا يقدم. فإذا ثبت أنه لا بد أن يعرفوا الله فلا يخلو أن يعرفوه ضرورة بما يفعله فيهم أو يفعلوها هم. فإن كانت من فعلهم لم تخل أن تكون واقعة عن نظر مختاراً أو ملجأً إلى فعله، أو عن تذكر نظر، أو بأن يلجأ الفاعل إلى نفس المعرفة من غير تقدم نظر.

و لا يجوز أن تكون واقعة عن نظر مبتدأ؛ لأن ذلك تكليف ومشقة، وقد بينا أنه ليس هناك تكليف.

و لا يجوز أن يكونوا ملجئين إلى النظر؛ لأن الإلجاء إلى النظر مع إمكان الإلجاء إلى المعرفة عبث، ولأن ذلك أيضاً مشقة، و ما يمنع من الإلجاء إلى نفس المعرفة يمنع من الإلجاء إلى سبب المعرفة.

و لا يجوز أن يقع عن تذكر نظر؛ لأن المتذكر يجوز دخول الشبهة عليه و يلزمه حلها، و في ذلك مشقة و عوداً إلى التكليف.

و ليس لأحد أن يقول: إن الشبهات لا تعترض في الآخرة؛ لمشاهدة تلك الآيات والأحوال. و ذلك؛ أن جميع ذلك لا يمنع من دخول الشبهة، و أن تكون المعرفة مكتسبة، كما أن مشاهدة المعجزات لا يمنع من ذلك في دار الدنيا.

و لا يجوز أن يكون الإلجاء إلى نفس المعرفة؛ لأن الإلجاء إلى أفعال القلوب التي لا يعلمها إلا الله لا يجوز أن يكون إلا من فعل الله تعالى، و إذا وجب أن يكون الملجأ إلى الفعل عارفاً بالله تعالى فقد استغنى بتقدم المعرفة عن الإلجاء إليها.

و قد قيل: إن الإلجاء إلى العلم إنما يكون بأن يعلم أنه متى حاول اعتقاداً غيره منع منه، فأقدمه

على الاعتقاد الذي وصفنا حاله لا يكون له^١ الاعتقاد علماً؛ لأنه ليس من الوجوه التي يكون لها الاعتقاد علماً.

فإذا بطلت الأقسام كلها إلا كونها ضروريةً وجب القطع عليها.

[في أن أهل الآخرة متخيرون]

و لا يجوز أن يكون أهل الآخرة مضطرين إلى أفعالهم؛ لأن الاضطرار إلى الأفعال ينقص من لذاتها والتخير فيها؛ لأن التخير في الأفعال أبلغ في اللذة والسرور.
و أيضاً: فإن الله تعالى رغب في وصول الثواب إلينا في الآخرة على الوجه المألوف في الدنيا، و ذلك يكون على وجه التخير.

و هذا الوجه و إن اختص أهل الثواب دون أهل العقاب و غيرهم من أهل الموقف، فبالإجماع نعلم تساوي الكل؛ لأن أحداً لا يفرق.

على أن القرآن دال على أن أهل الآخرة متخيرون؛ لأنه قال يأكلون و يشربون و يفعلون، فأضاف الأفعال إليهم، فوجب كونها باختيارهم. و قال: ﴿وَفَاكِهَةً مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٢٠)، و ذلك صريح بما قلناه.

فإذا ثبت أنهم متخيرون، و لم يجز أن يكونوا مكلفين بترك القبيح؛ لما مضى، فإذا علمنا أن القبيح لا يقع منهم لا بد أن يكون كذلك لكونهم ملجئين؛ بأن يعلمهم الله تعالى أنهم متى حاولوا القبيح منعوا منه^٢. و هذا أقوى ما يقع به الإلجاء.

و يمكن أن يقع الإلجاء بأن يعلمهم الله تعالى استغنائهم عن القبيح بالحسن المطابق لأغراضهم و شهواتهم، مع ما يكون في القبيح من المضرة، فيصيرون ملجئين إلى أن لا يفعلوه.

و يخالف حالهم في ذلك حال القديم إذا لم يفعل القبيح لقبحه؛ لأن المنافع و المضار لا يجوزان عليه تعالى، و الإلجاء لا يتصور فيه تعالى، و لا يجب إذا كانوا متصورين للمضرة في القبيح أن يكونوا في الحال مغمومين و على مضرة؛ لأن تصور المضرة في المستقبل لا يوجب في

١. ق (ص ٢٢٥): لأجله.

٢. ق (ص ٢٢٦): فإذا ثبت أنهم مخيرون و لم يجز أن يكونوا مكلفين - كما مضى - فهم ملجأون إلى ترك القبيح؛ بأن يخلق الله فيهم العلم بأنهم متى راموا القبيح منعوا منه.

الحال غمّاً، لا سيّما إذا كان الوصول إليها مأموناً. و الوجه الأول أقوى.

فصل: في الكلام في الأسماء والأحكام

[في حدّ الفسق و الكفر]

الفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء. يقولون: فسقت الرطبة، إذا خرجت نواها. وسميت الفأرة فويسقة؛ لخروجها من نحبها، غير أنّ بالعرف صار متخصصاً بالخروج من حسن إلى قبيح، ولا يقولون في من خرج من قبيح إلى حسن إنه فاسق، مطلقاً.

فأما في عرف الشرع فهو عندنا عبارة عن كلّ معصية لله تعالى، سواء كانت صغيرة أو كبيرة؛ لأنّ معاصي الله تعالى كلّها كبائر عندنا، وإنّما نسمّيها صفائر بالإضافة إلى معصية عقابها أكبر منها،^١ فإذا أضفناها إلى معصية عقابها أقلّ سمّيناها كبيرة. وقد يتفق في معصية واحدة أن تكون صغيرة [و] كبيرة بالإضافة إلى معصيتين، إحداهما أكثر عقاباً منها، والأخرى أقلّ عقاباً منها.

فأما الكفر في اللغة فهو الستر أو الجهود، وفي الشرع عبارة عمّا يستحقّ به العقاب الدائم الكثير. و تلحق بفاعله أحكام شرعيّة، نحو منع التوارث و التناكح و ما أشبه ذلك.

[في طريق العلم بكون المعصية كفراً]

و العلم بكون المعصية كفراً طريقه السمع، لا مجال للعقل فيه؛ لأنّ مقادير العقاب لا يعلم إلّا سمعاً، وقد أجمعت الأمة على أنّ الإخلال بمعرفة الله تعالى و توحيده و عدله و الإخلال بمعرفة رسوله صلى الله عليه و آله كفر، لا يخالف في ذلك إلّا أصحاب المعارف الذين بيّنّا بطلان قولهم في المعارف الضرورية. و لا فرق في من أخلّ بهذه المعارف بين^٢ أن يكون جاهلاً أو شاكّاً فيها، أو يكون معتقداً لما يقدح في حصولها؛ لأنّ الإخلال بالواجب يعمّ الكلّ.

١. أ. قلنا هي صغيرة.

٢. ب. من.

فعلى هذا المجبرة والمشبّهة^١ كفّار، وكذلك من قال بالصفات القديمة؛ لأنّ اعتقادهم الفاسد في هذه الأشياء ينافي الاعتقاد الصحيح من المعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده وحكمته. والوجه في ذلك ظاهر.

والكفر عند المرجئة - على ما اختاره رحمه الله - لا يكون إلّا من أفعال القلوب، ولا يدخل في أفعال الجوارح، على ما سنبينه فيما بعد.

وحكى عن الإمامية من أصحابنا أنّهم يجعلون الكفر هو الإخلال بكلّ معرفة واجبة في أصل و فرع؛ لأنّهم يقولون: الخلاف في الإمامة كالخلاف في النبوّة والتوحيد في كونه كفراً، وكذلك العلم بالأحكام الشرعيّة من الوجوب والندب والإباحة والحظر، ويحكمون بكفر كلّ من خالف في شيء من ذلك؛ لأنّ طريق جميع ذلك العلم، فالأصول كالفروع.

وحكى المرتضى^٢ رحمه الله أنّهم مجمعون على ذلك، وأنّ إجماعهم حجة. قال: غير أنّهم لا يكفّر بعضهم بعضاً في الخلاف في مسائل الفروع؛ لأنّ بينهم خلافاً معروفاً في^٣ مسائل كثيرة، وما كفّروا من خالفهم فيها، ولا حكموا عليه بالخروج من الإيمان إذا كان موافقاً لهم في الأصول أجمع.

وإذا كان إجماعهم هو المعتبر في التكفير فيجب أن نكفّر من كفّروه، ونوقّف في تكفير من لم يكفّروه.

فإن قيل: كيف لا يكفر بالخلاف في هذه المسائل، وهذا الخلاف بعينه لو وقع من المخالف في الأصول لكان كفراً عندهم؟

قيل: لا يمتنع أن يكون الفعل الواحد يزيد عقابه إذا وقع على بعض الوجوه، حتّى يبلغ إلى أن

١. هم من شبه ذات الباري تعالى بذات غيره من المخلوقين، ومنهم من شبه صفاته بصفات غيره. والمشبّهة أصناف، منهم جماعة من حشوية المحدّثين مثل: مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي، وغيرهم. راجع عنها: اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، ص ٥٧ - ٦٢؛ الملل والنحل، ج ١، ص ١١٨ - ١٢٣؛ الفرق بين الفرق، ص ٢١٤ - ٢١٩.

٢. انظر: الذخيرة، ص ٥٣٥.

٣. أ: + الفروع.

يكون كفراً؛ لأننا يَبَيَّنُ أَنَّ الكفر ما دام عقابه، وهذا الفعل بعينه لا يمتنع أن يقع على وجه آخر فيكون عقابه أقلّ وأنقص.

وإذا كان هذا مجوّزاً، ورأيانهم قطعوا على كفر من خالف في بعض الفروع إذا كان مخالفاً في الأصول، قطعنا على أَنَّ وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة عقابه ودوامه، ويكون وقوعه معنًى هذه حاله دلالة لنا على حصول الوجوه التي يعظم الفعل لها.

و يجري ذلك مجرى ما تقول جماعتنا في طاعات النبي عليه وآله السلام، وأنها تقع منه على وجه يزيد على ثواب كلّ فاعل لها متاً، وإن كانت مساوية لطاعاتنا، وما نقوله من طاعات أزواج النبي عليه وآله السلام ومعاصيهم في زيادة الثواب والعقاب، التابعين للوجوه التي يستحقّان فيها^١. فإن قيل: إن خالف بعضهم بعضاً في غسل الرجلين مثلاً أو وقوع الطلاق الثلاث أو خالف في صفات الأئمة أو أعيانهم، يجب أن لا يكون كافراً؛ لمثل هذه العلة.

قلنا: لا يجوز أن يخالف إمامي فيما يعلم ضرورة من مذاهبهم، ولا تدخل في مثله شبهة أنّه من مذهب الإمامية؛ لأنّ الشك في ذلك يقدح في الإمامة، وليس كذلك المسائل التي اختلفوا فيها؛ لأنّ مذاهب الأئمة عليهم السلام غير معلومة فيها قطعاً، والأمر فيها ملتبس مشتبّه. وأما الخلاف في صفات الإمام وأعيان الأئمة فمما أجمعوا على أنّه لا يكون إلّا كفراً، وأنّه جار مجرى التوحيد والنبوة.

وهذه ألفاظه أو أكثرها ذكرها في «الذخيرة»، وأوردناها على وجهها. وليس يبيّن لي من إجماع الفرقة أنّهم يكفّرون مخالفينهم في مسائل الفروع التي يختلفون فيها^٢ بينهم، وإنّما المعلوم أنّهم يكفّرون مخالفينهم في الأصول من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة، وفيه نظر.

[في حقيقة الإيمان والكفر]

وأما الإيمان، فهو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان. فكلّ من كان عارفاً بالله ونيّه وبكلّ ما أوجب الله عليه معرفته مقرّاً بذلك مصداقاً، فهو مؤمن.

١. خبر لقوله: أنّ.

٢. ذ. منها.

٣. أ. - هم.

و الكفر نقيض ذلك، و هو الجحود بالقلب- دون اللسان- بما أوجب الله تعالى المعرفة به، و يعلم بدليل شرعي أنه يستحق به العقاب الدائم الكثير.

و في المرجئة من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق باللسان خاصة، و كذلك الكفر هو الجحود باللسان، و الفسق هو كل ما خرج به من طاعة الله إلى معصيته.

و فيهم من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب و اللسان معاً، و الكفر الجحود بهما.

و كان شيخنا أبو عبد الله رحمه الله يذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب و اللسان و العمل بالجوارح، و عليه دلت أخبارنا المعروفة عن الأئمة عليهم السلام.

و قالت المعتزلة^١ الإيمان اسم للطاعات، فذهب واصل بن عطاء^٢ و أبو الهذيل^٣ و أصحابهما إلى أنه اسم لكل طاعة، فرضاً كانت أو نفلًا. و قال الباقر منهم: إنه اسم للواجب من الطاعات، دون النفل.

و الإيمان و الإسلام و الدين عندهم عبارة عن شيء واحد.

و الفسق عندهم عبارة عن كل معصية يستحق بها العقاب، و الصغائر التي يقع عقابها مكفرًا لا يستمونه فسقًا.

١. المعتزلة: إحدى الفرق الكبار المنتسبة إلى أهل القبله و تحتها عدة فرق. و سموها معتزلة لاعتزال رئيسهم واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري فسماهم الحسن معتزلة. و قد أجمعت على نفي صفات الله و خلق القرآن، و أن العبد يخلق فعله، و أن مرتكب الكبيرة موحد مخذل في النار، و نفوا الشفاعة، و يرون الخروج على السلطان و ترك طاعته. و لهم أصول خمسة هي: العدل و التوحيد و الوعيد و المنزلة بين المتزئين و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و تفصيلها في كتبهم. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥-٢٧٨؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشرّكين، ص ٧-١٨؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٥٦-٩٦؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٤٢-١٤٤؛ الفرق بين الفرق، ص ٩٣-١٨٩.

٢. هو: أبو حذيفة واصل بن عطاء الفزالي، كان تلميذاً للحسن البصري، و هو مؤسس فرقة المعتزلة، و رئيسها الأول، لقب بالفزالي؛ لأنه كان يلازم الفزاليين ليعرف المتعفّات من النساء، فيجعل صدقته لهن، و ولد في سنة ٨٠ هـ و توفي سنة ١٣١ هـ راجع عنه: الأعلام، ج ٨، ص ١٠٨-١٠٩؛ الأساب، ج ١٣، ص ٢٦٥-٢٦٦؛ تاريخ الإسلام، ج ٨، ص ٥٥٨-٥٦٠.

٣. هو: أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف، مولى عبد القيس، يعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء، و هو شيخ الهذيلية التي نسبت إليه. كان يقول بقاء مقدورات الله عز و جل. و ولد بالبصرة سنة ١٣١ هـ و قيل ١٣٥، و توفي بسمراء سنة ٢٣٥ ق و قيل ٢٢٦. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كأطلال الغمام على الأنعام. له مقالات في الاعتزال و مجالس و مناظرات. و كان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. له كتب كثيرة، منها كتاب سقاء ميبلاص، على اسم مجوسي أسلم على يده. راجع عنه: الأعلام، ج ٧، ص ١٣١؛ الفرق بين الفرق، ص ١٠٢-١١٣؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٦٤-٦٧.

و الكفر عندهم اسم لما يستحق به عقاب عظيم، و أجريت على فاعله أحكام مخصوصة.
و مرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن و لا كافر، بل هو فاسق.
و الخوارج^١ يقولون في الإيمان بقريب من قول المعتزلة، لكنهم يقولون: إن المعاصي التي يفسق فاعلها يسمونها كفراً، و منهم من قال فاعلها مشرك.
و الفضيلية^٢ تسمى كل معصية كفراً، صغيرة كانت أو كبيرة، و بعضهم^٣ يسمونها شركاً.
و الزيدية^٤ يجعلون الكبائر كفر نعمة، و لا يجعلونها جحوداً و لا شركاً، إلا أن هذا مذهب المتقدمين منهم، و المتأخرون يذهبون مذهب المعتزلة سواء.

[في ما يدل على أن الإيمان هو التصديق بالقلب]

و الذي يدل على ما قلناه أولاً هو: أن الإيمان في اللغة هو التصديق، و لا يسمون أفعال الجوارح إيماناً بلا خلاف. و يدل عليه أيضاً قولهم: فلان يؤمن بكذا و فلان لا يؤمن بكذا، يعنون: يصدق. و قال تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: ١٧).

و إذا ثبت أن ما قلناه فائدة هذه اللفظة في اللغة، وجب إطلاق ذلك عليها في كل موضع يقتضي حمل هذه اللفظة، و من ادعى انتقال ذلك فعليه الدلالة، و قد قال الله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ

١. هم الذين خرجوا على الإمام علي عليه السلام حين رضي التحكيم في خلافه مع معاوية، و هم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير علي و عثمان و أصحاب الجمل و الحكمين و كل من رضي بما صنع الحكماء، كما يجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر. و قد قاموا بحروب كبيرة بسبب هذا المبدأ، كما أن معظمهم يقول بتكفير مرتكب الكبيرة. و يقال لهذه الطائفة: الخوارج، و الحورية، و التواصب، و الشراة. أما الخوارج، لأنهم خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام. و أما الحورية، فنسبت إلى حروراء، و هي قرية بظاهر الكوفة، و بها كان أول تحكيمهم و اجتماعهم حين خالفوا علياً عليه السلام. و أما التواصب، فجمع ناصبي، و هو الغالي في بغض علي بن أبي طالب عليه السلام. و أما الشراة - جمع شار - سخوا أنفسهم بذلك يزعمون أنهم باعوا أنفسهم لله على أن لهم الجنة. يشيرون بذلك إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَقْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ (التوبة: ١١١). و هم فرق، منهم: المحكمة، و الأزارقة، و التجندات، و الأباضية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ٨٦ - ١٣١؛ الفرق بين الفرق، ص ٥٤ - ٩٢؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ١٩ - ٣٣؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٣١ - ١٦٠.

٢. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ١١٨؛ الحور العين، ص ١٧٧، ٢٧٣؛ المحصل، ص ٥٢٣.

٣. منهم.

٤. هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام. قالوا: بالإمامة في أولاد علي من فاطمة عليهم السلام، و لم يجوزوها في غيرهم - و معظمهم ثلاث فرق: الجارودية، السليمانية و البثرية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ٦٥ - ٩٥؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٣٥؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٧٩ - ١٨٨؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٢ - ٣٦.

مُيِّنٍ» (الشعراء: ١٩٥)، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (يوسف: ٢)، وقال: ﴿جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: ٤)، وكل ذلك يقتضي حمل هذه اللفظة على مقتضى اللغة.

فإن قيل: قد ثبت يعرف الشرع معان لم يعرف في اللغة.

قلنا: لو حُيِّنَا والظاهر لحملها على مقتضى اللغة، لكن تركنا ذلك لدليل ليس بموجود هاهنا. وفي المرجئة من نازع في انتقال لفظه عما كانت عليه في اللغة، ويتأول ما يدعى في هذا الباب بما هو معروف.

وليس لأحد أن يقول: إن هذا يقتضي أن يسمى كل تصديق إيماناً، وكل مصدق مؤمناً^١ بلا تقييد؛ فإن اللغة تقتضي ذلك، ومتى قلتم إن إطلاق الإيمان هو التصديق بالله وبما أوجب عليه فقد تركتم اللغة، ولزمكم ما ألزمتكم مخالفكم، من العدول عن ظواهر الآيات الدالة على أنه عربي، ونازل بِلغة العرب.

وذلك؛ أن عرف الشرع اختص اسم «إيمان» و«مؤمن» بتصديق مخصوص، ولم ينتقل الإيمان والمؤمن عما وضعاه في اللغة، على ما يذهب إليه المخالف، وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف للفظ دابة ببعض ما يدب دون بعض، وإن كان في أصل الوضع موضوعاً لكل ما يدب، وإنما يختص ولم ينقل^٢.

فإن قيل: هذا وإن لم يكن نقلاً فهو خلاف لموضوع اللغة.

قيل: الأمر وإن كان على ذلك، إنما صرنا إليه لقيام دليل عليه، ولم يقم دليل على ما يذهب إليه المخالف. ودليلنا هو ما علمناه ضرورة من دين المسلمين أنهم لا يستمون المصدق بالحبث والطاغوت مؤمناً مطلقاً، وإن أجروه على بعض الوجوه مقيداً، كما قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ (النساء: ٥١)، فمن ادعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح فعليه الدلالة.

فأما من قال استعمال اللفظة في غير ما وضعتها العرب ليس بخروج عن اللغة، وراعى في

١. أن يأنه مؤمن.

٢. ذ (ص ٥٣٩). و ليس هذا بنقل اللغة، وإنما هو تخصيص.

إضافتها إلى اللغة الصيغة دون المقصود بها، فقوله باطل لا يخفى على أحد؛ لأنه لو كان من عبّر ببعض ألفاظ العرب عن غير ما وضعت له ولا استعملته - لا حقيقة ولا مجازاً - متكلماً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم، حتى يكون متكلماً بلسانهم مخاطباً بلغتهم وإن لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له، وبطلان ذلك ظاهر.

و أيضاً: فإن اللغة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معان مختلفة في لغات كثيرة، فلو كان المراعى في إضافة الخطاب إلى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة إذا أراد بها أحد معنيها أن لا يكون متكلماً بالعربية بأولى من أن يكون متكلماً بالعجمية، وذلك يوجب كونه متكلماً باللغتين باللفظة الواحدة في حالة واحدة، وذلك فاسد.

فإن قيل: العرب لا تعرف التصديق إلا باللسان، فأما التصديق بالقلب فلا تعرفه، فأنتم إذا حملتم هذه اللفظة على التصديق بالقلب فقد تركتم الظاهر من اللغة.

قلنا: التصديق بالقلب واللسان معاً من مقتضى اللغة حقيقة فيهما؛ لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدّق، وكذلك الساكت، ويقولون: فلان يصدّق بكذا ويكذب بكذا، ولا يريدون بذلك إلا ما يرجع إلى القلب.

وإنما خصصنا بما يرجع إلى القلب دون ما يرجع إلى اللسان؛ لأنه لو كان الاعتبار بما يرجع إلى اللسان لوجب أن لا يسمى الأخرس والساكت بأنه مؤمن كامل الإيمان، ولوجب أن يكون من أظهر الإيمان بلسانه وفعل كلّ شيء يدلّ على كفره، وعلماً جهله بالله وجده لتوحيده وعدله والنبوة، أن يسمى مؤمناً، وكلّ ذلك فاسد. وكان يجب أن يكون المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مؤمنين حقيقةً، وذلك باطل.

فإن قيل: مذهبكم يوجب أن يكون السجود للشمس والأصنام لا يكون كفراً، وذلك خلاف الإجماع.

قلنا: الإجماع منعقد على أن من سجد للشمس أو الصنم مختاراً فهو كافر، وما أجمعوا على أن نفس السجود هو الكفر؛ لأن المرجحة تخالف فيه، ونحن نقول إنّ سجود الشمس والصنم دالّ على أن فاعله كافر، وأنّ معه جحوداً وتكذيباً في قلبه، وأنه لا إيمان معه ولا تصديق في قلبه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما أجمعوا على كفره. وهذا كما نقول: لو شهد النبي عليه السلام على

رجل بأنه يستحقّ الذم والعقاب فإنّنا نقطع على استحقاقه لذلك؛ لا لأنّ شهادة النبي عليه السلام هي الموجبة لذلك، لكنّها دلالة على أنّه يستحقّ الذم والعقاب، فمن تجوز في تسمية سجود الشمس بأنه كفر فلاّته سمى الدلالة باسم المدلول، كما يتجوز فيقال: شهادة النبي عليه وآله السلام اقتضت عقابه، وإن كانت دلالة لا مقتضية.

ولهذه المسألة نظائر يسألون عنها، والجواب عنها واحد لا يختلف، مثل قولهم: خبرونا عن رجل صدّق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وآله وأكثر ما نزل من القرآن، وكذب بآية واحدة من جملته، أليس يجب على قولكم أن يكون مؤمناً بما تقدّم من إيمانه، كافراً برّد الآية؛ لأنّ ما تقدّم من الإيمان ليس ينتفي برّد الآية، ورّد الآية كفر إجماعاً؟

ومثل قولهم: قد يجوز أن يكون بعض من آمن بعبسى عليه السلام بقي إلى حال بعثة نبينا عليه السلام، فكذب به، وهذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافراً. فإذا قلتم متى جحد نبينا عليه السلام فلا بد أن يكون جاحداً بعبسى، قيل لكم: ولم يجب ذلك، والأدلة مختلفة، ويجوز أن يستدل ببعضها، فيعلم به ويشتبه عليه الآخر.

والجواب عن جميع ذلك ما قلناه؛ لأنّ الرادّ للآية إذا [علمناه]^١ كافراً بالإجماع علمنا أنّه لا إيمان معه، وأنّ ما تقدّم من إظهاره الإيمان لم يكن إيماناً على الحقيقة، وكذلك المكذب بنبينا عليه السلام إذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب دلنا ذلك على أنّه لم يقع منه الإيمان في حال من الأحوال.

[ما استدلت به المرجئة على أنّ الطاعات ليست بإيمان]

واستدل جماعة من المرجئة على أنّ الطاعات ليست بإيمان، بأنّها لو كانت كلّ طاعة إيماناً أو بعض إيمان، لكانت كلّ معصية كفراً أو بعض كفر، ولو كان كلّ ما أمر الله به إيماناً لوجب أن يكون كلّ ما نهى عنه كفراً، ولو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كفراً لجاز أن يكون في الكفر ما ليس تركه إيماناً.

وقالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلّها إيماناً لوجب أن لا يكون أحد كامل الإيمان، لا الأنبياء و

لا من دونهم؛ لأنهم لم يفعلوا جميع الطاعات.

وكذلك لو كانت جميع المفروضات إيماناً لوجب أن يكون من كان من الأنبياء مواقعاً للصغائر أن لا يكون كامل الإيمان؛ لأنه أخلّ بفرض، وهو الكفّ عن المعصية.

وأيضاً: فإن الله تعالى يقول: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢)، وقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنفال: ٧٢)، فأخبر أنهم مؤمنون وإن لم يهاجروا.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ (طه: ٧٥)، فاشترط مع الإيمان عمل الصالحات، وهذا يدل على أنه يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأُضْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأُضْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: ٩-١٠)، فستأهم في حال البغي مؤمنين وإخوة لهم.

وقال: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ * يجادلونك في الحق بعد ما تبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون﴾ (الأنفال: ٥-٦)، فستأهم مؤمنين مع كراهتهم الحق والجدال فيه بعد وضوحه.

وما قدمناه أولاً هو المعتمد.

[ما استدلت به المعتزلة على أن الإيمان اسم للطاعات]

واستدلت المعتزلة على مذهبها بأن قالت: قولنا: «مؤمن»، لو لم يكن منقولاً عن اللغة و كان على حاله، لما صحَّ أن يسمى به بعد تقضي الفعل الذي اشتق منه مقتداً بالحال، ولا يقال: هو مؤمن اليوم، كما لا يقال: هو ضارب اليوم لمن ضرب أمس، لما لم يوجد منه الضرب اليوم.

يقال لهم: إنما أجري على المؤمن هذه اللفظة مضافةً إلى الحال؛ لأنه يفعل الإيمان الذي هو التصديق في الحال؛ لأن التصديق بالقلب هو المعرفة، وهي لا تبقى، فهو يجدها حالاً بعد حال، فلم يخرج عن موجب اللغة.

وقالوا أيضاً: قد علمنا أنهم لا يسمون المنافق مؤمناً، وإن كان مصداقاً بلسانه، فقلیم أنه غير موضوع للتصديق.

قلنا: قد بينا أن المؤمن هو المصدق بقلبه، دون ما يتعلق بلسانه، فلا يتوجه ما قالوه.

وقالوا أيضاً: كان يجب أن لا يسمى من هو في مهلة النظر بأنه مؤمن؛ لأنه غير مصدق في هذه الحال، ولا عارف به تعالى.

يقال: من هو في مهلة النظر وإن لم يكن عارفاً بالله تعالى، فإنه في هذه الحال عارف بما يجب عليه معرفته في هذه الحال مصدق به، فلاجل ذلك سمي مؤمناً.

وقالوا: يلزم على ما قلتم أن يسمى المصدق بالله ورسوله مؤمناً كاملاً، وإن أخل بجميع ما يجب عليه وفعل جميع المقبحات.

قيل: كذلك نقول؛ فإن من عرف الله ورسوله وعرف جميع ما يجب عليه وصدق به سمّياه كامل الإيمان، وهل الخلاف إلا فيه؟

فإن قيل: [في] قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ (البينة: ٥) قوله: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ راجع إلى جميع ما تقدم، فوجب أن يكون كله ديناً، والدين هو الإسلام؛ لقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، والإيمان والإسلام شيء واحد؛ لقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ الْإِسْلَامَ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿وَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: ٣٥-٣٦)، فدلّ على أن الإيمان غير التصديق.

قلنا: لا نسلم أن قوله: «وذلك دين القيمة» راجع إلى جميع ما تقدم، بل ذلك موقوف على الدليل، ولو كان الظاهر يقتضي رجوعه إلى الكل لجاز لنا أن نتركه للدليل، وهو قوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥) وما أشبه ذلك من الآي، وليس ترك أحد الظاهرين أولى من صاحبه.

على أنه إذا جاز أن يراد بلفظ الإيمان ما لم يعرف في اللغة جاز أن يراد بالرد ما لم يعرفه أهل اللغة، ولا فرق بينهما.

على أن لفظ «ذلك» عبارة عن الواحد، فكيف يحمل على جميع ما تقدم؟
وليس لهم أن يقولوا: أراد ذلك الذي أمرتم به.

قلنا: ولو لم نجوز أن يكون المراد: وذلك الإخلاص دين القيمة؛ لأنّ قوله «مخلصين له الدين» يدلّ على الإخلاص. على أنّ لفظة «ذلك» يُكنّى بها عن المذكر، والإشارة إلى أشياء كثيرة ينبغي أن يكون بـ «تلك».

فإذا قيل: أراد: «وذلك الذي أمرتم»، قلنا: ويجوز أن يكون أراد: «وذلك الإخلاص»، ويقف الاحتجاج بالآية.

على أنّ الله تعالى قال: «ان عدّه الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض» إلى قوله: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (التوبة: ٣٦)، فعلى ما قالوا يجب أن يكون عدّة الأشهر من الدين، ومتى حملوا هذه الآية على التدين حملنا آيتهم على مثل ذلك، وسقط احتجاجهم. على أنّ من يقول: الإيمان عبارة عن فعل جميع الواجبات دون المندوبات، يترك ظاهر هذه الآية؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البينة: ٥) يتناول الفرض والنفل، فإذا جاز لهم حملها على بعضه جاز لنا مثل ذلك سواء.

فإن قالوا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣) يبطل ما قلتموه؛ لأنّ المراد بذلك الصلاة إلى بيت المقدس، كما قال المفسرون.

قيل: لا نسلم ذلك، بل نقول: أراد بذلك التصديق أو التدين على ما يعرفه أهل اللغة، ولا يرجع في مثل ذلك إلى أخبار آحاد، وقول من ليس قوله حجة. ثمّ يجوز أن يكون أراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: ٢-٤) تدلّ على ما قلناه؛ لأنّه إنّما سمّاهم مؤمنين بعد فعل جميع ما تقدّم ذكره.

قلنا: الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عنّ ليس الصفات المذكورة فيها، وإنّما يفيد التفضيل والتعظيم. فكأنّه أراد: إنّما أفاضل المؤمنين وخيارهم من فعل كذا وكذا، كما يقول أحدنا: إنّما

الرجل من يضبط نفسه عند الغضب، وإن كان من لا يفعل ذلك لا يخرج عن كونه رجلاً، وإن خرج عن الفضل والتقدم. ولذلك يقولون: «إنما المال الثبر^١»، و«إنما الظهر الإبل»، ويريدون بذلك التفضيل، دون ما سواه.

على أننا لو سلمنا أن لفظ «مؤمن» منتقل إلى مستحق المدح والثواب لوجب أن يجري على الفاسق؛ لأنه يستحق عندنا الثواب والمدح بإيمانه ومعرفته بالله تعالى.

فإن قالوا: ثواب إيمانه قد انحبط. قلنا: قد بينّا فساد القول بالإحباط، فبطل ما قالوه.

[الكلام في تسمية الخوارج كلّ عاصي كافراً]

فأما قول الخوارج في تسميتهم كلّ عاصي كافراً، باطل؛ لأنّ الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب - على ما بيناه - بما أوجب الله تعالى عليه، والفاسق المَلِي غير جاحد للمعارف، فلا يجب أن يكون كافراً.

فإن قيل: نحن نستدلّ بفسقه على حصول ما في قلبه من الجحد، كما استدللتم بسجود الشمس على حصول الكفر والجحود في قلبه.

قلنا: إنّما فعلنا ذلك لإجماع الأمة على أنّ من سجد للشمس كافراً، فحكمنا عند ذلك أنّ الكفر حاصل في قلبه، ولم يقدّم دليل على أنّ الفاسق المَلِي كافراً، فيستدلّ بذلك على حصول الكفر في قلبه. ولو كان في جملة معاصي الفاسق المَلِي ما هو كفر أو دلالة على الكفر لوجب أن يبين الله تعالى ذلك، فلمّا لم يبيّنه دلّ على أنّ الأمر بخلاف ما قالوه.

على أنّه لو كانت هذه المعاصي كفراً للحقها أحكام الكفر، من منع الموارثة والمدافعة والصلاة عليه، وهذا يضعف عندنا؛ لأنّ عندنا أنّ من خالف في الإمامة كافراً، ومع ذلك لا يلحق به شيء من ذلك. فليس أحكام الكفر متفقة، بل هي مختلفة.

[مقولة الزيدية في الفاسق المَلِي]

فأما من قال من الزيدية إنّ الفاسق المَلِي كافر نعمة، فقوله باطل؛ لأنه غير جاهد لنعم الله تعالى

١. الثبر - بكسر التاء فالسكون - هو ما كان من الذهب غير مضروب فإذا ضرب دنائير، فهو عين. ولا يقال تبر إلا للذهب، وبعضهم يقول للفضة أيضاً. وعن الزجاج: كل جوهر قبل أن يستعمل كالنحاس والصفرة وغيرهما فهو تبر (مجمع البحرين، ج ٣، ص ٣٣٢ - ٣٣٣).

عليه، وهو مع ذلك يعترف بلسانه وقلبه.

فإن قالوا: لا نريد ذلك، بل نريد أنه يجب عليه شكرها، والمعرفة بحقها تقتضي تجنب المعاصي.

قلنا: هذا خلاف في عبارة، وكيف تكون المعصية كفرةً للنعمة، والطاعة ليست شكرًا لها؛ لأن الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة عن ذلك وعن تسميتها شكرًا، ولا يعد أحد من أهل اللغة ردّ الوديعة وقضاء الدين بأنه شكر للنعمة، فكيف يكون تركه كفرًا؟

[مقولة الحسن البصري في كفر مرتكب الكبيرة]

وأما قول الحسن البصري^١ أن مرتكب الكبيرة منافق، باطل؛ لأن المنافق هو من أظهر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهرًا للمعصية التي يستحق عليها العقاب لا يكون منافقًا؛ لأن اليهودي والنصراني لما أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، وقوله: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ لا يضلّاها إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٤-١٦)، وقوله: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسَبِّحَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٣٨-٤٢)، وقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٠٦)، وقوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩، العنكبوت: ٥٤)، وقوله: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٧) وجميع هذه الآيات تدلّ على أن مرتكب الكبيرة كافر.

قيل: الاستدلال بهذه الآيات مبني على القول بالعموم، وقد يتنازع فيما تقدم أنه لا صيغة تختص بالعموم وتنفرد به، فيسقط الاحتجاج. ولو كان للعموم صيغة لكان لنا أن نخصّ^٢ ظواهر هذه

١. هو: أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، إمام أهل البصرة، ولد في خلافة عمر بن الخطاب وتوفي سنة ١١٠ق. راجع عنه: الأعلام، ج

٢، ص ٢٢٦؛ البداية والنهاية، ج ٩، ص ٢٦٦؛ تاريخ الإسلام، ج ٧، ص ٤٨-٦٣.

٢. كذا. ولعل الصحيح: نخصص.

الآيات للدليل الدالّ على ذلك.

فأما قوله تعالى: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (الليل: ١٤) إنّما يفيد أنّ النار المتلظية الموصوفة في الآية لا يصلها إلا من كذب وتولى، فمن أين لهم أنّه لا نار سواها؟

وإن قالوا: أراد جنس النار، وإنما وصفها بالتلظي الموجود في كلّ نار.

قلنا: لا نسلم ذلك، بل ظاهر الآية يقتضي أنّها نار مخصوصة.

على أنّهم لا بدّ لهم من تخصيص هذه الآية؛ لأنّه ليس كلّ كافر يصلها متولياً، وظاهرها يقتضي أنّه لا يصلها إلا من كان بهذه الصفة.

وأما وصف «وجوه» بأنّ عليها غبرة، وبأنّها الكفرة الفجرة، لا يدلّ على أنّه ليس هناك وجوه ليست بهذه الصفة، بأن لا يكون عليها غبرة، بل سمة أخرى، أو بأن يكون عليها غبرة لا ترهقها قثرة.

وأما قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ... الآية﴾ (آل عمران: ١٠٦) فلا يفيد العموم عند أحد؛ لأنّها لفظة جمع بلا ألف ولا لام، فلا يمتنع أن يراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه، دون غيرها.

على أنّه يلزم أن يكون كلّ من يدخل النار مرتداً؛ لأنّ الظاهر هكذا يقتضي^١.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩، العنكبوت: ٥٤) لا يمنع من إحاطتها بغير الكافرين. ألا ترى أنّ من قال في دار بعينها: إنّها محيطة بزيد، لا يمنع كلامه من إحاطتها بعمرو. على أنّ النار محيطة بزبانية و خزنة النيران، وليس في ذلك^٢ خروج عن ظاهر الآية. وقد قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ١٩)، بمعنى أنّه عالم بأحوالهم، وذلك لا يمنع من إحاطته بغيرهم.

وأما قوله: ﴿وَهَلْ تُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٧) لو اقتضى نفي المجازاة عمّن ليس بكفور لأوجب أن يكون المؤمن غير مجاز بإيمانه و طاعاته.

١. أ. + ذلك.

٢. ذ (ص ٥٥١). في القول بذلك.

فإن قالوا: أراد: و هل نجازي بالعقاب إلا الكفور.

قلنا: هذا تخصيص، ولا فصل بين من خصها كذلك، وبين من خصها و حملها على عقاب

مخصوص.

على أن ظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاستيصال في الدنيا؛ لأنه تعالى أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء الكفار، دون غيرهم. ألا ترى أنه قال: ﴿فَأَعْرِضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سِيلَ الْعَرَمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ* ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٦-١٧)، فبين^١ أن المراد ما قلناه.

فصل: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان بلا خلاف بين الأئمة. وذكر رحمه الله وجماعة من المتكلمين أنهما من فروض الكفايات.

وقال قوم - وهو الذي يقوى في نفسي - أنهما من فروض الأعيان؛ لأن عموم ظواهر الآيات وعموم الأخبار يقتضي ذلك.

[في طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

وفي الناس من قال طريق وجوبهما العقل، وقال آخرون - وهو الذي اختاره رحمه الله ويقوى في نفسي - أن طريق وجوبهما السمع والإجماع.

فأما الأمر بالمعروف الذي ليس بواجب فهو مندوب مثله.

وإنما قسمنا الأمر بالمعروف فقلنا: ما هو أمر بمعروف واجب مثله، وما هو بمعروف ندب مثله؛ لأن المعروف ينقسم إلى واجب وندب، فانقسم الأمر به مثله. والنهي عن المنكر كله واجب؛ لأن المنكر كله قبيح. ولا يكون الأمر بالشيء أكد من الشيء نفسه، فأما ما كان على سبيل دفع الضرر فإنه واجب عقلاً؛ لوجوب دفع المضار عن النفس في العقل.

وإنما قلنا: إنهما لا يجبان عقلاً؛ لأنه لو وجبا عقلاً لكان لذلك وجه وجوب في العقل، ولا يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر، أو لأن كراهة القبيح واجبة علينا، فإذا لم نكرهه لم نكرهه، أو لأن فيه إظهاراً لكوننا غير مردين له؛ لقبح أن نريد المنكر، أو لأننا متى لم نفعل ذلك أوقمنا^١ أننا راضون بالمنكر، أو لأن فيه لطفاً.

ولا يجوز أن يكون وجه وجوبه قبح المنكر؛ لأن ذلك يوجب على الله تعالى أن يجدد النهي

عن المنكر في كل حال؛ لأنه إذا وجب علينا نهيمهم عن المنكر - مع علمهم بقبحه - وجب على الله مثله؛ لأن وجه الوجوب ثابت في الأمرين، وكان يجب أيضاً أن يمنع تعالى من القبيح لأجل قبحه. ولا يلزمنا إذا قلنا: إنه تعالى تعبدنا بأن نمنع منه بالنهي والمنع، أن يمنع الله تعالى من ذلك بالفعل؛ لأن وجه التعبد لنا بذلك هو المصلحة، وهي غير حاصلة في فعله، فجاز اختلاف الحالين. وكان يجب أيضاً علينا أن نجدد النهي في كل حال؛ لأنه لو وجب النهي الأول - مع علم مرتكب القبيح بقبحه - لوجب في الثاني، وفي كل حال.

فأما من قال: إنه كان يجب أن لا يسقط عتاً الإنكار بإنكار غيرنا؛ لأن وجه الوجوب ثابت في الجميع، فلا يصح على ما قلناه من إنه فرض على الأعيان.

وكذلك قول من قال: إنه كان يجب علينا، وإن أدى إلى ضرر في النفس، فلا يصح؛ لأن لقاتل أن يقول: متى أدى إلى ضرر كان مفسدة، وذلك قبيح.

وكان يجب أن لا يحسن ورود الشرع بإقرار أهل الذمة على القبيح؛ لأن مع ثبوت وجه الإنكار لا يحسن ورود الشرع بالإقرار لأهل الذمة على القبيح.

وبهذه الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب إظهار كراهته، أو إظهار كونه غير مريد. على أنه لا يجب في من لا يكون كارهاً للشيء أن يكون مريداً له؛ لجواز خلوه من الإرادة والكراهة.

فأما الإيهام للرضا بالمنكر فغير صحيح؛ لأنه لا يجب أن يكون كل من لا ينكر راضياً، فمن توهم على تارك النكير الرضا فقد أخطأ، والشيء لا يجب أن يتوهم بغلط غلط.^١

ولا يجوز أن يكون واجباً لأن فيه لطفاً؛ لأن ذلك ليس بمعلوم عقلاً، ولا وجه في العقل يقتضي ذلك. ولو وجب إنكار المنكر لما يقال من إنه يكون أقرب إلى أن لا يقع المنكر، لوجب على أحدنا كل فعل يكون معه أقرب إلى مجانبة القبيح، كحضور مجالس الوعظ وسماع أقوال المحذرين منه. فلما لم يجب ذلك، بل كان العلم باستحقاق العقاب والثواب كافياً، وما زاد عليه فإنما هو في حكم الندب؛ لأنه مقول للدواعي، فكذلك القول في النهي عن المنكر واجب عقلاً

١. ذ (ص ٥٥٥): والقول لا يجب لأجل توهم بغلط السابق.

٢. ب، ج: وكذلك.

لما فيه من اللطف؛ فإن العلم باستحقاق الثواب والعقاب كاف في اللطف، وما زاد عليه من النهي عن المنكر فله حكم الندب.

هذا الذي حكيناه كلامه رحمه الله في «الذخيرة»^١. و يقوى في نفسي أنّ النهي عن المنكر واجب عقلاً؛ لما فيه من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأنّا إن قلنا إنّ ما زاد عليه في حكم الندب، دخل علينا أن يكون الخوف من تأديب الإمام ليس بواجب، بل له صفة الندب، و يكفي العلم باستحقاق الثواب والعقاب، و ينقض ذلك علينا وجوب الرياسة، فالأقوى أن يكون ذلك واجباً.

[شروط النهي عن المنكر]

و ذكر رحمه الله أنّ للنهي عن المنكر شروطاً ستّة، حتّى يجب عند اجتماعها، و متى لم يحصل لا يجب، أولها: أن يعلم المنكر منكراً، و ثانيها: أن يحصل هناك أمانة الاستمرار على المنكر، و ثالثها: أن يجوز تأثير إنكاره في الإقلاع عن المنكر. و منهم من قال - بدلاً من التجويز - ظنّ المنكر أن إنكاره يؤثّر، و رابعها: أن يرتفع خوفه على نفسه إذا أنكر، و خامسها: أن لا يخاف على ماله متى أنكر المنكر، و سادسها: أن لا يكون في إنكاره مفسدة.

و جرى في تدريسه كثيراً أنّه يمكن الاختصار على أربعة شروط؛ لأنّا إذا قلنا أنّه لا يكون فيه مفسدة دخل فيه أن لا يخاف على نفسه و لا على ماله؛ لأنّ ذلك قبيح، و هو مفسدة، و لا يحتاج أن يفرد بالذكر، و هو الأقوى عندي.

[الدليل على الشرطين الأوّلين]

و الدليل على أنّ الشرط الأوّل صحيح فهو أن إنكاره ما لا يعلم كونه منكراً قبيح، كإخباره عمّا لا يعلم صدقه في أنّه قبيح؛ لأنّ الإنكار جار مجرى الخبر بأنّه قبيح.

و الذي يدلّ على الشرط الثاني فهو أنّ الغرض بالإنكار أن لا يقع الفعل، فلا يجوز أن يتناول الماضي الذي وقع؛ لأنّ ذلك ممّا لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، و إنّما يصحّ أن يمنع ممّا لم يقع، فلا بدّ من أن يكون هناك أمانة لاستمراره^٢ على فعل المنكر، يغلب معها في الظنّ أنّه يفعل و

١. انظر: الذخيرة، ص ٥٥٣ - ٥٥٥.

٢. ج: الاستمرار.

يُقدِّم عليه، فيجعل الإنكار للمنع من وقوعه.

وأمارات الاستمرار كثيرةٌ معروفةٌ بالعادة^١. وقال قوم: إنّ أماراة الإصرار والاستمرار أن لا يظهر أماراة الإقلاع؛ لأنّ جماعةً لو اجتمعت على شرب الخمر فشرّبوا أقداحاً، فالظنّ غالب بأنّهم متى لم تظهر أماراة إقلاعهم كان ذلك أماراةً لاستمرارهم.

وليس لأحد أن يقول: يكفي في وجوبه تجويزه أن يقع ذلك مستقبلاً، وإن لم تظهر أماراة الاستمرار.

وذلك؛ أنّه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن ينكر على كلّ قادر على المنكر، وإن لم يفعله ولا ظهرت أماراة فعله؛ لأنّه لا قادر من القادرين - ممّن فعّل معروفاً، أو لم يفعل معروفاً ولا منكراً - إلاّ ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، فكان^٢ لا يجب أن يختصّ وجوب إنكار المنكر بموضع دون آخر، ومعلومٌ فساده.

[الدليل على الشرط الثالث]

وأما الشرط الثالث، وهو تجويز المنكر أن يكون لإنكاره تأثير في الإقلاع عن المنكر؛ لأنّ المنكر له ثلاثة أحوال: حالٌ يكون ظنّه فيها غالباً بأنّ إنكاره يؤثّر، فلا خلاف أنّه إذا كانت هذه حاله أنّه يجب عليه إنكار المنكر. والثانية أن يغلب على ظنّه أنّ المنكر لا يرتفع بإنكاره، وإنّ جُوز مع ذلك ارتفاعه. والحالة الثالثة أن لا يغلب في ظنّه لا ارتفاعه ولا وقوعه، بل يكون مجوّزاً كيلا الأمرين.

وفي الناس من قال: يسقط وجوبه في هاتين الحالتين. ومنهم من أوجبه، وهو الذي نصره؛ لأنّ عموم الآيات الدالات على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب إنكاره على كلّ حالٍ، مع ظنّه لتأثير إنكاره، ومع ارتفاع ظنّه لذلك. وإنّما يخرج عن هذا العموم ما دلّ الدليل عليه، وهو إذا كان فيه مفسدةٌ.

[الدليل على الشرط الرابع]

١. ب: - بالعادة.

٢. ب، ج: و كان.

وأما الشرط الرابع، وهو إذا خاف على نفسه، فلا خلاف أنه يسقط معه وجوب النهي عن المنكر، ولأنَّ الخوف على النفس يبيح إظهار كلمة الكفر منّا، فبأن يكون مبيحاً لترك إنكار المنكر على الغير أولى.

وفي الناس من قال: الخوف على النفس كما يزيل الوجوب يزيل الحُسن أيضاً. وقال آخرون: إنّما يزيل الحُسن مع الوجوب إذا لم يكن في الصبر على القتل إعزاز للدين، فأما إذا كان في الصبر على القتل إعزاز الدين حَسَنَ الإنكار، ولم يجب عليه. وذلك نحو أن يكره بالتخويف على النفس على إظهار كلمة الكفر، فيُظهر الإيمان ولا يُظهر كلمة الكفر، وما جرى مجراها منّا فيه إعزاز الدين.

والأول أقوى؛ لما قلنا من أنّ فيه مفسدة.

[الدليل على الشرط الخامس]

وأما الشرط الخامس، وهو الخوف على المال، فالصحيح على ما قلناه أنه متى غلب في ظنه أنه متى أنكر المنكر أخذ ظالمّ ماله، فإنه يسقط عنده الوجوب والحُسن معاً؛ لأنَّ فيه مفسدة؛ من حيث إنه يقع عنده قبيح، ولولاه لم يقع.

وذلك يفسد قول من قال: إنَّ الصبر على أخذ ماله حسن مندوب إليه؛ لأنّا قد بينّا أنه مفسدة، ولا يحسن بحال.

وهكذا القول إذا خاف على عضو من أعضائه أن يقطع أو يضرب؛ فإنه يقبح.

وجملته أنه متى غلب في ظنه أنه متى أنكر أذى إلى وقوع قبيح، ولولاه لم يقع، فإنه يقبح الإنكار؛ لأنّه مفسدة.

ولا فرق بين أن يكون ما يقع عنده من القبيح قليلاً أو كثيراً، مثل أخذ المال القليل أو جراح يسير أو أخذ مال كثير أو قطع عضو؛ فإنَّ قبح الإنكار لا يتغيّر. وعلى هذا، الصبر على القليل - وإن كان فيه إعزاز للدين - قبيح؛ لأنّه مفسدة محضة.

وليس لأحد أن يقول: لو كان خوفه على ماله يسقط عنه وجوب إنكار المنكر و يجري ذلك مجرى الخوف على النفس، لوجب أيضاً أن يسقط عنه الخوف على المال وجوب الصلاة والصوم وجميع العبادات العقلية والشرعية، ومعلوم أنّ الخوف على المال لا يؤثر في ذلك كما

يؤثر الخوف على النفس.

وذلك؛ أنه لو علم الله تعالى أن في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الأحوال أو على بعض الوجوه، لأسقط عنا وجوبها في تلك الحال، ولما علمنا أن وجوبها لازم في كل حال علمنا أن المفسدة لا تتعلق بها في حال من الأحوال.

فإذا قيل: فقد أوجب بظاهر الآيات إنكار المنكر، فيجب أن يقطعوا بوجوبه على كل حال على أنه لا يحصل فيه مفسدة بحال.

قلنا: لا خلاف بين أهل العلم أن وجوب إنكار المنكر مشروط بأن لا يكون فيه مفسدة، وإذا ثبت كونه مفسدة خرج من^١ الوجوب والحسن معاً، وليس كذلك العبادات؛ لأن الأمة مجمعة على وجوبها على كل حال من غير شرط.

[الدليل على الشرط السادس]

وأما اعتبار الشرط السادس فواضح أيضاً؛ لأن المفسدة وجه قبح، ولا يجوز الإقدام على ما فيه وجه قبح، ولأن الغرض بإنكار المنكر أن لا يقع قبيح، فإذا صار طريقاً إلى وقوع قبيح قبح في نفسه؛ لأن الغرض المقصود قد ارتفع.^٢

ولا فرق بين أن يغلب في الظن أن عند إنكار المنكر يقع قبيح من فعل المنكر عليه أو من فعل غيره في أنه يقبح في الحالين.

وفي الناس من قال: إنه إذا كان القبيح الواقع عند هذا الإنكار من فعل غير المنكر عليه حسن إنكار المنكر؛ لأننا إن لم نقل بذلك أدى إلى أن يجب علينا أن نلطف لغيرنا، وذلك فاسد.

وهذا غير صحيح، وإنما سويتا بين الأمرين؛ لأنه إنما قبح إذا وقع عنده قبيح من فعل المنكر عليه من حيث إنه كان مفسدة في فعل قبيح، وهذا حاصل إذا كان القبيح الواقع من فعل غير المكلف، فيجب أن يكون قبيحاً.

فأما قولهم: إن ذلك يؤدي إلى وجوب فعل ما هو لطف للغير، فباطل؛ لأن اللطف مفارق

١. ب: عن.

٢. ذ (ص ٥٥٩): لأن الغرض من التكثير أن لا يقع القبيح، فإذا صار الإنكار طريقاً إلى وقوع منكر آخر ارتفع الغرض المقصود بالإنكار.

للمفسده؛ لأنَّ المكلف يجب عليه أن يفعل ما هو لطف له، ولا يجب عليه ما هو لطف للغير، و ليس كذلك المفسده؛ لأنَّه يباح منه أن يفعل ما هو مفسدٌ له أو لغيره، فبان الفرق بينهما. ولا فرق في سقوط الإنكار بين أن يظنَّ المنكر أنَّ المنكر عليه يزيد في المنكر الذي أنكره، أو يفعل منكراً سواه في الحال أو بعدها، أو يكون في الحال غيره هو الذي يفعل منكراً، إما في الحال أو بعدها.

وفي الناس من فرق بين هذه الأحوال، والصحيح ما قلناه.

[مراتب النهي عن المنكر]

والفرض بإنكار المنكر أن لا يقع المنكر، فإذا أثر القول والوعظ في ارتفاعه كفى ذلك و اقتصر عليه، وإن لم يؤثر جاز أن يغلط في القول و يشدد، فإن أثر اقتصر عليه وإن لم يؤثر وجب أن يمنع منه و يدفع عنه، وإن أذى ذلك إلى إيلاام المنكر عليه و الإضرار به و الإتلاف لنفسه، بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر و أن لا يقع من فاعله و^١ لا يقصد إيقاع الضرر به. و يجري ذلك مجرى دفع الضرر عن النفس في أنَّه يحسن منه، وإن أذى إلى ضرر إلى الغير، بعد أن يقصد الدفع عن نفسه دون الإضرار بغيره.

و الظاهر من مذاهب شيوخنا الإمامية أنَّ هذا الضرب من الإنكار لا يكون إلَّا للأئمة أو يأذن الأئمة عليهم السلام. و نصر رحمه الله أنَّه يجوز ذلك بغير إذنهم. قال: لأنَّ ما يفعله الأئمة عليهم السلام أو فعل يأذنهم يكون مقصوداً، و هذا بخلاف ذلك؛ لأنَّه غير مقصود، و إنَّما القصد المدافعة و الممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود.

و من قال إنَّ إنكار المنكر من فروض الكفايات، قال: ربما انتهى الحال إلى أن يصير متعيناً على شخص بعينه؛ لأنَّ المقصد^٢ أن لا يقع المنكر، فإذا كان حكم كلِّ مكلف مع هذا المُقَدِّم على المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عاماً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقي. هذا إذا كان التمكن عاماً في جميعهم، فإن تعيَّن التمكن في جماعة معيَّنين أو واحدٍ بعينه تعيَّن عليه الوجوب.

و على ما قلناه أولاً لا نحتاج إلى ذلك؛ لأننا جعلناه من فروض الأعيان.

[في الإكراه الذي ينفي وجوب الإنكار]

واعلم أنّ في المنكر ما يتغيّر حكمه بالإكراه عليه على بعض الوجوه، وهو ما جمع شروطاً ثلاثة^١، أحدها: أن يخاف منه على النفس، والثاني: أن يكون المنكر^٢ غير متمكّن من الخلاص ممّا خافه لا أن يفعل^٣ ما أكره عليه، والثالث أن يكون ما أكره عليه ممّا يجوز أن يتغيّر قبحه بالإكراه عليه.

فأمّا الإكراه بالخوف على النفس فلا شبهة فيه؛ لأنّ إظهار كلمة الكفر قبيح عقلاً و سماعاً، ولا يجوز أن يتغيّر حاله من قبح إلى حسن إلّا بدليل شرعي، وقد أجمع المسلمون على أنّ من خاف على النفس - ان لم يظهر كلمة الكفر - أنّه يحسن منه إظهارها.

فأمّا بالخوف على عضو من الأعضاء أو من جراحة أو على مال، فلا دليل عليه أنّه يقوم مقام الخوف على النفس، و يجب أن يكون باقياً على ما كان عليه من القبح، أعني إظهار كلمة الكفر. و لا يجوز أن يقاس الخوف على المال و العضو و الجراح على النفس؛ لأنّه يلزم عليه أن يحسن إظهاره، و إن ناله أذى قليل من شتم و تعنيف و غيره، و ذلك باطل.

و أمّا الشرط الثاني فإنّما اعتبرناه؛ لأنّه متى تمكّن من الخلاص ممّا يخافه لا يكون مكزهاً على الفعل و لا محمولاً عليه، بلا خلاف.

و أمّا الشرط الثالث، و هو أن يكون ما أكره عليه ممّا يجوز أن يتغيّر من قبح إلى حسن، فالذي يعتمد في ذلك أنّ الإكراه إنّما يقع فيما يظهر من المكروه من فعل أو ترك متخلّص^٤ به ممّا فعله، و ذلك لا يتأتّى في أفعال القلوب، و إنّما يصحّ في أفعال الجوارح، و الإكراه على أفعال القلوب لا يقدر عليه غير الله تعالى، و هو جلّت عظمتة لا يقع منه إكراه على فعل القبيح، فذلك خارج عن هذا الباب.

١. ذ (ص ٥٦١): إنّ الإكراه إنّما يصحّ أن يؤثر و يتغيّر الحكم به إذا جمع شروط ثلاثة.

٢. كذا. و الصحيح: «المكروه»، كما في: ذ (ص ٥٦١).

٣. ذ (ص ٥٦١): ممّا خافه إلّا بفعل.

٤. ذ (ص ٥٦١): فيتخلّص.

[في أفعال الجوارح التي يصح أن يقع الإكراه عليها]

و أفعال الجوارح التي يصح أن يقع الإكراه عليها على ثلاثة أقسام، أحدها: أن يتغير بالإكراه عن التحريم إلى الوجوب، والثاني: ينتقل إلى الإباحة، والثالث: لا ينتقل عن التحريم، بل يكون مع الإكراه محزماً، كما كان مع عدم الإكراه.

[ما يتغير بالإكراه عن التحريم إلى الوجوب]

فمثال الأول: إذا أكره على أكل لحم الخنزير والميتة وشرب الخمر وغير ذلك من المحرمات التي يبيحها الاضطرار، فإنه متى أكره على شيء منها يلزمه فعلها، كما يلزمه عند الضرورة، وكما يلزمه من دفع المضار عن النفس. وليس يمتنع أن لا يبلغ الإكراه حد الإلجاء، فيكون الفعل المكروه عليه واجباً؛ لأن الميتة مما تعافه النفوس، فيزول بذلك الإلجاء دون الوجوب.

[ما يتغير بالإكراه عن التحريم إلى الإباحة]

وأما ما ينتقل من التحريم إلى الإباحة والحسن فمثل إظهار كلمة الكفر؛ لأنه يحسن من إظهارها عند الإكراه ما كان قبيحاً مع عدمه، غير أنه رغب في الإمساك عن إظهارها؛ لأن في ذلك إغزازاً للدين وتقوية له، فصار إظهار كلمة الكفر هاهنا رخصة، دون أن يكون واجباً. وألحق قوم بذلك إظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل وإن خاف على النفس، كما إظهار كلمة الكفر. والظاهر من مذاهب^١ الإمامية وقولهم في وجوب التقية بتأني ذلك.

وليس لأحد أن يقول: كيف يرغب في ترك إظهار كلمة الكفر إغزازاً للدين؛ بأن يصبر على القتل، وهو ظلم وقبيح، وقد تعلّق بامتناعه من إظهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يقبح منه ترك إظهاره، ويكون من باب الوجوب دون الرخصة.

وذلك؛ أننا إذا علمنا بالإجماع أن الصبر على القتل أفضل من إظهار كلمة الكفر قطعنا بذلك على أنه لا مفسدة يتعلّق بذلك؛ لأنه تعالى لا يرغبنا فيما فيه مفسدة.

فإذا قيل: كيف لا تكون مفسدة، والقتل القبيح واقع عنده، ولولاه لم يقع.

قلنا: يصح تقدير خروج ذلك من كونه مفسدة بأن يعلم الله أن القتل يقع على كل حال، أو يعلم أن ما يظنه المكروه - من وقوع القتل إذا لم يظهر الكفر - لا يقع به، وإن أظهره.

هذا الذي ذكرناه كلامه في «الذخيرة»^١. و [لا] يلزم عليه ما كان يمنع منه رحمه الله مما ذكره قوم من أصحابنا من أن الحسين عليه السلام تعبد الله بالجهاد مع علمه بأنه يقتل، وأمر بالصبر عليه، فإنه رحمه الله كان يقول: ذلك لا يجوز؛ لأنه لا يجوز أن يتعبد بالصبر على ما هو قبيح، و قتله عليه السلام قبيح بلا شك، فكيف يتعبد بالصبر عليه.

لأنه^٢ يمكن أن يقال - على ما حكيناه هاهنا - إن الله تعالى إنما أمره بالصبر على الجهاد دون القتل، وأعلمه ذلك؛ لعلمه أنه كان يقتل على كل حال وإن لم يجاهد، فأراد الله تعالى أن يجمع له مع ذلك فضيلة الجهاد والتعبد بالصبر عليه، وليس التعبد بالصبر على ذلك تعبدًا بالصبر على القبيح؛ لأن تعبدته كان بالثبات والصبر على الثبات، كما تعبد المجاهدون في سبيل الله. وإنما الفرق بينهما أنه عليه السلام أعلم أنه يقتل لا محالة، والمجاهد لا يعلم ذلك.

وكذلك القول في أمير المؤمنين عليه السلام وعلمه بقاتله وقت قتله وتوقفه عن الدفاع عن نفسه، لما أعلمه الله تعالى من أنه كان يقتل على كل حال، ولو فعل ما فعل، فلا يمتنع أن نقول مع هذا: إنه كان يعلم وقت قتله على التعيين. وهذا عارض هاهنا.

و يجب على من أكره على إظهار كلمة الكفر أن يعرض بإظهارها ولا يقصد الإخبار، بل يقصد ما يخرج عن كونه كاذبًا؛ لأن الكذب قبيح لا يحسن بالإكراه على كل حال.

فإن قيل: كيف توجبون ذلك وأكثر الناس لا يحسنون التعريض.

قيل: كل أحد يحسن المعارض؛ لأنهم يعرفون ذلك في المعاملات والمتصرفات. على أنه لو جاز أن يكون في العقلاء من لا يحسن المعارض فإن الله تعالى يصرف المكروه له عن إكراهه، حتى لا يحتاج إلى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه إلا بتلف^٣ النفس.

وقال قوم: من لا يحسن المعارض لا يحسن إظهار كلمة الكفر، ويجب عليه أن يصبر وإن

١. انظر: الذخيرة، ص ٥٦٢ - ٥٦٣.

٢. ج: فإنه.

٣. ب: بتكلف.

قُتِلَ، كما لو أكره على قتل نبيٍّ أو إمام؛ فإنه يجب أن يصبر حتى يُقْتَلَ، ولا يقتل نبيًّا ولا مؤمنًا.

[ما لا يتغيّر من القبح مع الإكراه]

و أما الضرب الثالث، وهو ما لا يتغيّر من القبح مع الإكراه، فمثل أن يكره على قتل النفوس و على فعل الظلم، فإن الواجب عليه الكفّ، وإن قُتِلَ دونه؛ لأنّه لا يجوز أن يدفع^١ الضرر عن نفسه بإدخاله على الغير؛ [و]^٢ لأنّ خوفه من العقاب^٣ الذي يستحقّ بقتل غيره يخرج من أن يكون مُلْجَأً. فأما إذا أكره على تناول مال غيره على سبيل الظلم فالعقل لا يفصل بينه وبين قتل غيره أو قطع عضو من أعضائه، لكن علمنا بالسمع أنّ للإنسان عند الضرورة والخوف على النفس أن يتناول طعام غيره من غير إذن. فعلى هذا يجب أن يكون الإكراه مؤثراً في ذلك. ولذلك قال الفقهاء: إنّ راكب السفينة إذا خاف على نفسه وغيره الغرق^٤ إن لم يرم بحمولات السفينة، إنّ له استيفاء النفوس، ويخرج من كونه ظلماً؛ لأنّه تعالى يباحته ذلك قد تضمّن العوض.

فأما العبادات الشرعية فلا خلاف أنّه يجوز تركها عند الإكراه، ويكون المكروه معذوراً، مثل الصلاة والصيام والحجّ والزكاة.

فأما القود مع الإكراه فإنّ مذهبنا أنّ القود على المباشر للقتل دون المكروه، وفي الناس من قال على المكروه دون المكروه، ومنهم من أوجب عليهما، ومنهم من أسقط القود وحكم بالدية. ولا خلاف أنّ الدية على المكروه؛ لأنّ فعل المكروه كأنّه فعل المكروه. وكذلك العوض على المكروه؛ لأنّ القتل كأنّه فعله.

[في جواز تحقق الإكراه على الزنا]

و أما الإكراه على الزنا ففي الناس من قال: إنّ إكراه الرجل على الزنا متعذر لا يصحّ، وإن صحّ في المرأة. قال: لأنّ الآلة لا تنتشر مع الخوف حتّى يتمكن^٥ بها من الفعل عند الإكراه. والأقوى أنّه

١. ذ (ص ٥٦٤)، نسخة بدل أ و ب: يزيل.

٢. أضافناه، كما في: ذ (ص ٥٦٤).

٣. ذ (ص ٥٦٤): + الدائم.

٤. ج: + و.

٥. نسخة بدل أ، ب، ج: القود على القتل.

٦. ب: تمكن.

يصح؛ لأن انتشار الآلة تابع للشهوة، والشهوة من فعل الله تعالى لا يؤثر الإكراه فيها.
فإن قيل: الشهوة تبطل في مثل هذه الحال. قيل: لا نسلم ذلك؛ لأنها إذا كانت من فعل الله جاز أن يديمها على كل حال.

فالأولى أن يجوز الإكراه على الزنا، ولا فرق بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز تغير [قبح] شرب الخمر كذلك الزنا مثله، غير أن أكثر الفقهاء يقولون: إن الإباحة لا تحصل بالإكراه على الزنا على وجهه. فعلى هذا خالفنا بينه وبين شرب الخمر، وقلنا قبحه مما لا يتغير بالإكراه.
فأما الإكراه على ما يفعله الإنسان بنفسه فينبغي أن ينظر فيه، ويقابل بين الضرر المخوف وبين ما يدخل على نفسه بالإكراه؛ لأن من أخيف بالضرر العظيم الواصل إليه إن لم يضرب نفسه ضرراً يسيراً، يجب عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع ضرراً أعظم منه. ولهذا لو أكره على قتل نفسه لم يكن له أن يقتل نفسه؛ لأنه غاية ما يخافه.

[في الإكراه على المقام في بلد]

فأما الإكراه على المقام في بلد فإن له حكم ما لا ينفك ذلك المقام معه من الأفعال، فإن كان لا ينفك مع المقام من أمر يجوز أن يفعل عند الإكراه جاز له مع الإكراه المقام، ويصير كأنه أكره على ذلك الفعل، مثل أن يكره على المقام في بلد يحتاج معه إلى تناول شرب الخمر ولحم الخنزير وغير ذلك مما يحل بالإكراه.

فأما إن أكره على المقام ببلد لا ينفك معه من فعل لا يتغير بالإكراه، مثل قتل النفوس، فإنه لا يجوز له المقام.

وأما المقام ببلد يظهر فيه كلمة الكفر ولا يتمكن من إنكاره، فقد قال قوم: يحرم المقام فيه على كل حال، ويجب الانتقال منه.

وقال آخرون: إذا لم يكن هذا المقيم خائفاً من أن يؤخذ بإظهار كلمة الكفر جاز له المقام، وإن أظهر غيره ذلك ولا يتمكن من إنكاره فهو معذور في ترك النكير، فلا يحرم المقام. ولو جاز أن يحرم عليه المقام - مع أنه معذور في الكف عن النكير - لجاز أن يكون ملوماً إذا غلب في ظنه

أنَّ في بعض الدور منكرًا، وإن لم يلزمه فيه تكليف، والعلة الجامعة بينهما أنه معذور في الحالين من ترك النكير.

فإن قيل: في ذلك إيهام للرضا^١ بالمنكر.

قيل: ليس في الكف عن إنكار المنكر دلالة على الرضا على كل وجه. فإذا أقام من ذكرناه، وبذل الوسع في إظهار الكراهة لذلك المنكر بطل الإيهام، وقد علمنا أنَّ النبي صلى الله عليه وآله أقام بمكة مدة والكفر بها ظاهر، ولم يحرم ذلك عليه، لما كان عليه السلام مظهرًا للدين في أصحابه وحيث أمكنه.

ولا يلزم على ذلك جواز حضور مواضع المناكير ومجالس الشرب؛ لأنَّ حضور هذه المواضع لا يحسن إلا لغرض صحيح. فإن كان المجتمعون دخلت عليهم شبهة فيما فعلوه جاز الحضور لإزالة الشبهة عنهم، فأما مع العلم بارتفاع الشبهة عنهم فلا يجوز الحضور إلا للإبكار عليهم، وإلا فمن حضره تعرّض للتهمة والظنة.

ولا يلزم على ذلك^٢ المقام في البلد الذي فيه أهله ولده ومعيشتة؛ لأنَّ غرضه في المقام صحيح حسن، وإن تعدّر عليه إنكار المنكر الظاهر فيه.

ولا يجوز المقام في دار الكفر إلا على وجه يتميز به من الكفار، ولا يظهر أنه من جملتهم^٣؛ لأنه متى لم يكن متميزاً فقد عرّض نفسه لإجراء حكم الكفر عليه - من قتل أو قتال و منع إرث و دفن في مقابر المسلمين - فلا بد أن يكون متميزاً بصفة من الصفات.

[في حكم الدار]

فأما الدار فإنها داران، دار الإسلام و دار الكفر. والمراد بالدار حكم أهل الدار؛ لأنَّ الدار التي هي المنازل لا حكم لها. فإذا قلنا إنها دار الإسلام فإنما نعني أنه يحكم في أهلها بأحكام المسلمين، فمن وُجد فيه ميتاً يرثه أهله و يصلّي عليه و يدفن في مقابر المسلمين، و إذا وُجد فيه لقيط حُكِمَ بآثمه حُرّ، و إذا وُجدت فيه لُقطة لم تكن غنيمَةً، و غير ذلك من الأحكام. و عكس ذلك إذا قلنا

١. ب: الرضا.

٢. كذا. و الصحيح: «و ليس كذلك»، كما في: ذ (ص ٥٦٦).

٣. ذ (ص ٥٦٦). و لا يدخل على أحد شبهة في أنه من جملتهم.

إنَّها دار كفر.

ومتى ظهر من شخص أمارات الإسلام حكمنا بأنَّه مسلم وإن كان مقيماً في دار الكفر، وإن ظهرت منه أمارات الكفر حكمنا بأنَّه كافر وإن كان مقيماً في دار الإسلام. فأمارات الأعيان تقدِّمها^١ على أمارات الجملة؛ لأنَّها أخص، وإنَّما يرجع إلى أمارات الجملة إذا فقدت أمارات الأعيان.

شروط الحكم في الدار بأنَّها دار إسلام أو دار كفر

وإنَّما يحكم في الدار بأنَّها دار إسلام إذا ظهرت فيها الشهادتان، ولا^٢ يمكن المقيم فيها من الإقامة إلا بإظهارهما، أو بأن يكون على ذمَّة من مظهرهما أو جوار، ولا يؤخذ المقيم فيها بإظهار نوع من أنواع الكفر.

ولا اعتبار بما عليه أهل الدار من اختلاف المذاهب، وما يظهر بعضهم لبعض من مناظرة و مجادلة، بل الاعتبار بما قلناه.

ودار الكفر إنَّما تكون كذلك إذا كان نوع من أنواع الكفر فيها ظاهراً، ولا يمكن المقام فيها^٣ إلا بإظهاره، أو بأن يكون من مظهره على ذمَّة أو جوارٍ.

والدليل على ذلك أنَّ مكَّة قبل الفتح كانت دار كفر، والمدينة كانت دار إسلام لا محالة، ولا وجه في تميِّز إحداهما من الأخرى إلا بما ذكرناه من الأوصاف. ألا ترى أنَّ من كان مقيماً بمكَّة في ذلك الوقت لم يمكنه المقام فيها إلا بإظهار الكفر أو بأن يكون على ذمَّة منهم أو جوارٍ، وكذلك كانت المدينة بعد الهجرة لم يمكن المقام فيها إلا بإظهار الشهادتين أو بأن يكون على ذمَّة و جوارٍ ممَّن أظهرهما.

ولا اعتبار بالكثرة والقلَّة في ذلك؛ لأنَّنا لا نعلم كيف كانت الحال في أوَّل حال الهجرة بالمدينة في كثرة المسلمين أو قلَّتْهم.

١. ب: تقدِّمها.

٢. ج: فلا.

٣. ب: - فيها.

[دارٌ ليست بدار كفر ولا دار إسلام]

ولا يمتنع على ما قرره أن يكون هاتنا دار ليست بدار كفر ولا دار إسلام؛ لأنَّ البلد إذا كان حكم المؤمن فيه حكم الكافر سواء، ولا يكون أحدهما على ذمة من صاحبه ولا جوار، بل يكونون مختلطين من غير اختصاص بعضهم ببيعة معيّنة، فلا يحكم حيثنذ بأنّها دار إسلام ولا دار كفر.

فأما إذا كانت داراً يظهر فيها نوع من أنواع الكفر مثل الجبر والتشبيه، ولا يؤخذ المقيم فيها بإظهار ذلك، وتكون الشهادتان ظاهرتين، فإنّها لا تخرج من أن تكون دار إسلام. فإن فرضنا أنَّ المقيم فيه يؤخذ بإظهار ذلك، ولا يمكنه المقام فيه إلّا كذلك، يجب أن نقول إنّها دار كفر.

وإنّما حكمنا بأن الدار دار الإسلام وإن ظهر فيها الجبر والتشبيه، إذا لم يؤخذ المقيم فيها بذلك؛ لأنَّ الأئمة علّقت عليه^١ أحكام الإسلام إذا أظهر فيها الإيمان، مع تجويزهم بأن يكونوا معتقدين للجبر والتشبيه^٢، وعلّقوا على ذلك أحكام الإسلام، كما أنّهم حكموا بأنّها دار الإسلام إذا ظهر فيها الإيمان ومذاهب أهل الحق، وإن جوّزوا أن يكونوا في باطنهم كفّاراً منافقين.

فعلى هذا إذا ضمّ إلى إظهار الشهادتين إظهار نوع من أنواع الكفر من الجبر والتشبيه حكمنا في نفسه بأنّه كافر، ولم يخرج الدار بأنّها دار الإسلام إذا لم يؤخذ المقيم فيها بإظهار ذلك، على ما مضى.

[في جواز جعل دارٍ للفسق]

وليس يمتنع أن يجعل للفسق دار، إذا كان لا يمكن المقام فيها إلّا بإظهار نوع من الفسق، إمّا اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الجوارح.

فإن قيل: الفسق لا يتعلّق به حكم يخالف حكم الإسلام.

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّ للفسق أحكاماً من ردّ الشهادة والمنع من الصلاة خلفه عندنا وإخراج الزكاة المفروضة إليه، وهذه كلّها أحكام شرعية، فلا يمتنع أن تكون للفسق دارٌ تختصّه.

١. أ، ب: علّة.

٢. ذ (ص ٥٦٩): لأنَّ الشرع ولاية علّقت على إظهار الشهادتين حكم الإسلام من غير اعتبار لما ورد ذلك.

فصل: في الكلام في النبوة

[في معنى النبي و الرسول]

وصفُ النبي عليه وآله السلام بأنه نبيّ يحتمل أمرين، فإن كان مهموزاً [فإِين الإنباء الذي هو الإخبار، وإن كان مشدّداً غير مهموز فهو مشتقّ من النبوة التي هي الارتفاع، و يفيد فيه الرفع و علوّ المنزلة. فمتى قصد بهذه اللفظة الرفع لا يجوز أن يقال إلا بغير همز.

و لا يلزم على ذلك أن يقال في كلّ ربيع المنزلة أنّه نبيّ؛ لأنّ الاشتقاق وإن اقتضى ذلك فإنّ بالعرف صارت هذه اللفظة مختصةً بمن علت منزلته لقيامه بأعباء الرسالة، و العزم على أدائها إذا كان من البشر. و لأجل ذلك لا توصف الملائكة بأنهم أنبياء، وإن كان فيهم من هو رسول من قبل الله تعالى مؤدّ عنه. فصار قولنا: نبيّ، عبارةً عمّن أذى عن الله تعالى بلا واسطة من البشر إذا كان منهم.

و لا يمتنع أن يقال فيه أيضاً نبيّ - بالهمز - و يراد به الإخبار، لكنّ الشرع ورد بالمنع من ذلك؛ لما روي عنه عليه السلام من قوله: «لا تنبروا باسمي»^١؛ لأنّه قصد ما قلناه من التعظيم و علوّ المنزلة. و أمّا قولنا: رسول، فهو في أصل اللغة يفيد أنّ مرسلأ أرسله، بشرط أن يكون المرسل قِلَ ذلك؛ لأنّهم لا يسمّون من لا يعلمون منه القبول رسولاً، غير أنّ هذا وإن كان مطلق اللغة فالعرف قد خصّص هذه اللفظة بمن كان رسولاً من قبل الله. و لأجل هذا إذا قالوا: «قال الرسول كذا» لا يفهم منه إلا رسول الله، كما أنّهم إذا قالوا: عاصي، لا يفهم من ذلك إلا من كان عاصياً لله تعالى دون من كان عاصياً لغيره، وإن كانت اللفظة تقتضي ذلك، لكن تخصّص بالعرف.

[في بيان وجه حسن بثّة الأنبياء صلوات الله عليهم]

١. انظر: الفائق في غريب الحديث، ج ٣، ص ٢٧٢؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٣.

و لنا في الكلام على حسن بعثة الرسل طريقان:

أحدهما: أن ندل^١ على أن الله تعالى بعث رسلاً و صحت نبوتهم؛ فلو لا أنه كان حسناً لما ثبت ذلك؛ لأنه تعالى لا يفعل ما فيه وجه من وجوه القبح.

و إذا تكلمنا في هذا الوجه ينبغي أن نتكلم على نبوة نبيتنا عليه السلام؛ لأنه الذي يتعلق بنبوته ما هو مصلحة لنا من الشرع، دون من تقدّم من الرسل؛ لأننا إذا صحّحنا رسالته عليه و آله السلام ثبت لنا حسن البعثة، و بطل به أيضاً قول كلّ من خالف في نبوته و إن أجازوا البعثة، من حيث ادّعى أن النسخ لا يجوز أو أن شرعهم مؤبّد، من اليهود و النصارى.

و الطريقة الثانية: أن نفرد كلّ فرقة من المخالفين بكلام يخصّصهم، فتكلم أولاً على حسن البعثة ليسقط به خلاف البراهمة، ثمّ نتكلم في جواز النسخ ليسقط قول اليهود و النصارى، ثمّ نتكلم في نبوة نبيتنا عليه و آله السلام ليسقط قول من ادّعى تأييد شرع غيره من اليهود و النصارى. ثمّ نحن نفعل ذلك على أوجز الوجوه و أكملها إن شاء الله.

[الحسن الذي لا ينفصل من الوجوب]

فأما الذي يدلّ على حسن بعثة الرسل فهو ما يؤدّونه إلينا من المصالح و الألفاظ؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقليّ، أو صرفه عن فعل القبيح العقليّ، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح و الإخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك؛ لأنّ الأوّل لطف له، و الثاني مفسدة، و يجب عليه تعالى إزاحة علته في التكليف في فعل اللطف، على ما يتّاه فيما مضى، و لا يمكن إعلام المكلف ذلك إلّا بأن يبعث إليه نبياً يعلمه ذلك.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنه لا يمكن الوصول إلى ذلك باستدلال عقليّ، و لا يحسن خلق العلم الضروري بذلك؛ لأنّ التكليف يمنع منه، فلم يبق بعد ذلك إلّا بعثة الرسول ليعرفه ذلك.

و هذا الوجه الذي نقول [فيه]: إنه متى حسنت^٢ بعثة الأنبياء و جبت، فلا ينفصل الحسن من

الوجوب.^٣

١. ب: يدلّ.

٢. في: ق (ص ٢٤٦). و على هذا الوجه متى حسنت.

٣. ذ (ص ٣٢٣). و هذا الوجه خاصّة هو الذي نقول فيه: إنّ البعثة إذا حسنت له و جبت، و أنّ الوجوب إذن لا ينفصل من الحسن.

وإنما قلنا: لا يمكن العلم بهذه الألفاظ ضرورة؛ لأننا قد بينّا أنّ العلم بالله تعالى إنما يكون لطفاً إذا كان كسباً، وإن كان ضرورة لا يكون لطفاً، وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يكون العلم بالشرائع ضرورياً والعلم بذاته كسبياً؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون علم الفرع أقوى من علم الأصل، ولا يجوز ذلك. ولا يمكن حصول العلم بهذه العبادات إلا مع العلم بذاته تعالى، فلاجل ذلك صارت فرعاً.

[في جواز بعث نبيٍّ لم يكن معه شرع]

و يجوز أن يبعث الله تعالى نبياً ليؤكد ما في العقول، وإن لم يكن معه شرع. ولا يكون ذلك عبثاً من حيث إنّ العقل قد كفي فيه؛ لأنه لا يمتنع أن يكون نفس بعثة نبيٍّ يدعو إلى ما في العقل لطفاً للمكلفين، فيؤمن عند ذلك من لم يكن يؤمن لو لا دعاؤهم، وإن لم يكن معه شرع. وعلى هذا يجب إظهار المعجزات على يده؛ لأننا فرضنا أنّ في بعثته لطفاً، ويجب أيضاً علينا النظر فيها؛ لما قلناه.

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 يسلم لهم أنّ النظر في المعجز واجب على كلّ حال.

ومتى ألزمتنا على ذلك جواز إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبيٍّ من الأئمة والصالحين، فإنّما^٢ نجوّزه وستكلّم عليه فيما بعد، إن شاء الله.

ويحسن أيضاً أن يبعث الله تعالى نبياً، وإن لم يكن معه شرع، إذا كان العلم بنبوّته لطفاً لنا. ويحسن أيضاً بعثة نبيٍّ يخبرنا بالقطع على عقاب الفساق؛ لأنّ العقل يجوّز العفو عنهم، فالقطع

أمر مستفاد^١ بالشرع.

و يحسن أيضاً بعثة الأنبياء ليعرفونا^٢ الفرق بين السموم القاتلة والأغذية، وإن لم يكن ذلك واجباً؛ لإمكان التوصل إليه بالتجربة والعادات.

و يحسن أيضاً أن يبعث الله نبيّاً ليعرفنا اللغات. و من قال إن أصل اللغات مواضعة^٣، يمكنه أن يقول بعد حصول المواضعة: يمكن أن يبعث الله نبيّاً يوقفنا على لغة أخرى، وإن لم يكن ذلك واجباً.

و لا يجوز أن يكون حسن بعثة الأنبياء لما في المعرفة بنوّتهم من الثواب؛ لأنّ الفعل لا يجب إلّا لوجه وجوب معقول، و ما ليس له وجه وجوب في نفسه لا يستحقّ عليه ثواب.

فأما قول من قال: إنّ الرسالة مستحقّة^٤، فيحسن أن^٥ يفعل للاستحقاق، فباطل؛ لأنّ الثواب على الأعمال لا يكون إلّا نفعاً خالصاً واصلاً على طريق التعظيم، و تكليف الرسالة فيه مشاقّ عظيم، فكيف يكون مستحقّاً بالطاعات؟

[في بطلان قول البراهمة]

و أما قول البراهمة: إنّ النبيّ لا يخلو أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن أتى بما يوافقه فالعقل فيه كفاية، و إن أتى بما يخالفه فما يخالف العقل لا يلتفت إليه؛ لأنّه قبيح.

فباطل؛ لأنّا نقول: الشرع لا يأتي إلّا بما يوافق العقل، إلّا أنّ ما يقتضيه العقل على ضررين، أحدهما يعلم مفصلاً بالعقل و لا يحتاج فيه إلى بعثة الرسل، و الآخر يعلم بالعقل مجملاً، فالشرع يأتي به مفصلاً، فيحسن لذلك.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ العقل دالّ على طريق الجملة على أنّ ما يدعو إلى فعل الواجب أو يصرف عن فعل القبيح واجب، و أنّ ما يدعو إلى القبيح و يصرف عن الواجب قبيح، ثمّ لا يعلم

١. ب: يستفاد.

٢. ج: ليعرفوا.

٣. و القائل هو أبوهاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٣٢٥.

٤. ذ (ص ٣٢٥): مستحقّة بعمل للرسول تقدّمها.

٥. ب: + لا.

مفضلاً الفعل الذي هذه صفته، فإذا ورد علينا السمع بأن هاهنا فعلاً داعياً إلى فعل الواجب علمنا أنه واجب مفضلاً. وكذلك إذا قال: إن هاهنا فعلاً معيئاً يصرف عن قبيح علمناه مثل ذلك؛ لأنه لو تميز لنا ذلك بالعقل لعلمناه.

فعلى هذا لا يخالف العقل السمع، وإنما كان^١ منافياً لو أثبت [الشرع] ما نفاه العقل، أو نفى السمع ما أثبته العقل، والأمر بخلافه. وجرى إثبات السمع عن ذلك مجرى إثبات العادات والتجارب عن مثل ذلك؛ لأننا نعلم عقلاً وجوب دفع المضار عن النفس وقبح الظلم على طريق الجملة، و يرجع في حصول المضار في بعض الأفعال إلى عادة أو تجربة أو خبر، ولا نكون^٢ بذلك مخالفين لما في العقل، فكذلك القول في السمع.

فأما قولهم: الصلاة والصوم والطواف قبائح في العقل، والقبايح العقلية لا يجوز أن يتغير، كالظلم والكذب وغيرهما، فباطل؛ لأن قبائح العقل على ضربين، أحدهما لا يتغير قبحه، كالكذب والظلم؛ لأن وجه القبح فيهما 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 و غرض، فأما إذا عرض فيها نفع و غرض صحيح؛ فإنها تخرج عن القبح إلى^٣ أن تكون حسنة. فالسمع ورد بأن لنا في هذه الأفعال منافع، ولو علمنا ذلك بالعقل لعلمنا حسننها.

فإن قيل: كيف تكون الصلاة مثلاً لطفاً في ردّ الوديعة، ولا نسبة بينهما.

قلنا: لا يجب في اللطف أن يكون بينه وبين ما هو لطف فيه مناسبةً و مجانسةً على وجه يظهر لكل أحد، وإنما يجب أن يكون داعياً إليه و باعثاً عليه. ولا يجب أن يعلم ذلك مفضلاً، ولا أن يعلم أيضاً أنه إلى ما ذا يدعو من الواجبات مفضلاً، بل يكفي أن يعلم أنه تعالى لم يوجب هذه الأفعال الشرعية إلا لما فيها من وجه المصلحة، إما داعيةً إلى فعل الواجب، أو صارفةً عن فعل

١. أ: + يكون.

٢. ب: نكون.

٣. ب: إلا.

القيح، وإن لم يعلم ذلك مفضلاً.

[في طريق معرفة النبي ووجه دلالة المعجز على النبوة]

ولا طريق إلى معرفة النبي إلا بالمعجز، والمعجز في العرف عبارة عما يدل على صدق من ظهر على يده واختص به.

وليس المراد بذلك مقتضى اللغة؛ لأن مقتضاها في اللغة عبارة عن جعل غيره عاجزاً، كالإقذار، والقديم تعالى هو المختص بالقدرة على الإعجاز والإقذار، والمعتبر في هذا الباب العرف، دون اللغة.

[في شروط المعجز]

والمعجز يدل على ما قلناه بشروط، أولها: أن يكون من فعله تعالى، وثانيها: أن يكون ناقضاً للعادة المختصة بمن ظهر المعجز فيه، وثالثها: أن يتعدى على الخلق فعلٌ مثله، إما في جنسه أو صفته المخصوصة، ورابعها: أن يختص بالمدعي على طريق التصديق لدعواه.

فاعتبرنا كونه من فعله تعالى ولم نقل: أو جاريماً مجرى فعله، على ما يطلقه الشيوخ؛ لأن المدعي إذا كان يدعي أن الله تعالى يصدقه بما يفعله فيجب أن يكون الفعل الذي قام مقام التصديق من فعل من طلب منه التصديق، وإلا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدعي كفعل غيره من العباد في أنه لا يدل على التصديق، وإنما يدل فعل من ادّعى عليه التصديق.

فإن قيل: أليس القرآن لو كان من فعل النبي عليه السلام لدل على صدقه، وكذلك نقل الجبال وطرير البحار يكون معجزاً وإن كان جميع ذلك من فعل مدعي 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 طيرير البحر أو نقل الجبل إنما يكون المعجز اختصاصه بالقدر التي خلقها الله تعالى فيه، التي تمكن بها من ذلك، وتلك من فعله تعالى، فما خرجنا عما قلناه.

وإنما نعلم أنه 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، كتنقل الجبال وخلق البحر والكلام الخارق للعادات بفصاحته.

وإنما قلنا: لا بدّ أن يكون خارقاً للعادة؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يعلم أنّه فعل للتصديق دون أن يكون فعل بمجرى العادة. ألا ترى أنّه 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، فإنّها مستمرة مستقرّة عند العقلاء، معلومة بالمشاهدة والإخبار، فإذا انتقضت بذلك لم يخف على أحد. ألا ترى أنّ أحداً لا يشكّ في طلوع الشمس من مشرقها، ولا يعرفون خلق ولد إلّا من وطئ، فإذا شاهدوا طلوعها من مغربها أو خلق حيّ من غير ذكر وأنثى علموا أنّه خارق للعادة.

ولا بدّ أن تكون العادة مستقرّة جارية حتّى إذا حدث ما ينقضها أمكن معرفته، ولأجل هذا لا يجعل افتتاح العادات عادةً.

و على هذا نقول: لو خلق الله تعالى ابتداء خلقاً من مصلحته معرفة^١ الشرائع ولم يعرف العادات، لم يحسن أن يكلفه المدة التي تعتبر فيها العادات، فإذا اعتبرها وعرفها فحينئذ كلفه وبعث إليه من يمكنه أن يستدلّ على صدقه بانتقاض ما عرف من العادات قبل تكليفه.

والعادة قد تكون عاقمة وقد تكون خاصّة، وقد تكون عادة بعض البلاد جارية بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا نقول: الاعتبار بانتقاض عادة من تلك عادة له.

وإنما اعتبرنا كون المعجز متعذراً في جنسه أو صفته؛ لأنّا لو لم نعلمه كذلك لم نتق بأنّه من فعله تعالى، وجوّزنا أن يكون من فعل غيره، وقد بينّا أنّ المعجز لا بدّ أن يكون من فعله تعالى.

وإنما سوّينا بين أن يكون متعذّر الجنس أو الصفة^٢ على العباد - بخلاف ما قال قوم: إنّ لا بدّ من أن يكون متعذّر الجنس - من حيث إنّ متعذّر الجنس إنّما دلّ من حيث كان ناقضاً للعادة لا من حيث كان مختصّاً به تعالى، فيجب فيما كان جنسه مقدوراً لنا - إذا وقع على وجه خارق للعادة - أن يدلّ، لمشاركة^٣ الأوّل في ذلك.

وإنما قلنا: إنّ لا بدّ أن يختصّ بالمدعي؛ لأنّا إن لم نراع ذلك لم نعلم اختصاصه به ولا تعلّقه

١. ج: ومعرفة.

٢. ذ (ص ٣٣٠): + المخصوصة.

٣. ذ (ص ٣٣٠): لمشاركة.

به، وإلا جَوَزنا مع هذه^١ المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذا المدّعي.

وإنما نعلم اختصاصه به بأن نعلم مطابقتها لدعواه، فإن ادّعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت كذلك، فذلك غاية المطابقة، وجرى ذلك مجرى أن يصدّقه بكلام يتضمّن التصديق، ونعلمه كلامه.

ولا فرق في الشاهد في من ادّعى على غيره أنه رسوله بين قول المدّعي على ذلك الغير له: صدقت، وبين أن يقول المدّعي: الدليل على صدقي أنه يفعل فعلاً، من الإيماء والإشارة وغير ذلك ممّا لم تجرِ عادته به، ثمّ يفعل ذلك الغير ما اقترحه، فإنّا نعلم أنه صدّقه.

فإن قيل: التصديق بالقول فيه مواضعة متقدّمة، وهو صريح في التصديق، وليس في الفعل الذي التمسه مواضعة، فكيف يعلم أنه قصد التصديق؟

قلنا: الكلام وإن كانت المواضعة فيه متقدّمة، ففي الفعل ما يجري مجرى المواضعة، وهو طلب شيء مخصوص على وجه مخصوص مطلوب، فهذا يجري مجرى مواضعة متقدّمة في ذلك على التصديق؛ لأنّه لا فرق في الشاهد بين التصديق بالقول وبين فعل ما يلتسمه المدّعي، إذا لم تجر به عادة، والعقلاء لا يفرّقون بينهما.

فإن قيل: أحدنا يعلم قصده ضرورة^٢ بفعله، فيعلم أنه صدّقه إذا فعل عقيب الدعوى، وليس كذلك القديم تعالى؛ لأنّه لا يعلم قصده ضرورة.

قيل: قد لا يعلم قصد أحدنا ضرورةً بالتصديق بفعل ما يطابق الدعوى، من تصديق بكلام أو فعل ملتبس به على وجه مخصوص، ومع هذا نعلم أنه صدّقه، ولو لم يكن صدّقه كان قبيحاً،^٣ فقد ساوى القديم في هذا الباب.

فإن قيل: لم 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:

١. كذا. والصحيح: «عدم»، كما في: ذ (ص ٣٣٠).

٢. ب: + بالتصديق.

٣. ذ (ص ٣٣١): قد يجوز أن لا يعلم قصد أحدنا ضرورةً إلى التصديق، وفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما التمس منه، فيعلم أنه مصدّق وإلا كان فعله قبيحاً.

صدقت، ولا يقصد التصديق وإنما يفعله للمصلحة. فلا فرق بين القول والفعل في هذا الباب. و لأجل هذا يقيح من أحدنا أن يقول لغيره - وقد ادعى 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 مقبوحاً عند العقلاء، مستحقاً للذم.

ولا يجب في مدعي النبوة أن يعين ما يلتمسه من المعجز، بل يكفي أن يلتمس ما يدل على صدقه على الجملة، فإذا فعل الله تعالى عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دل على صدقه، كدلالة ما عيته؛ لأن المعين إنما دل على صدقه من حيث كان خارقاً للعادة ومطابقاً للدعوى ومختصاً به و مفعولاً عقيب الدعوى، وكل هذا حاصل فيما ليس بمعين، فيجب أن يكون دالاً على صدقه.

ولا يلزم في المدعي على الله تعالى النبوة أن يطلب المعجز بلسانه؛ لأن ادعائه النبوة يتضمن وجوب تصديقه بالمعجز على مجرى العادة، فإن ادعى لفظاً كان له، وإن عين ما يطلبه من الدلالة كان أيضاً جائزاً، وإن لم يعين ولا يطلب، بل اقتصر على دعوى النبوة كان كافياً. فإن صدقه الله تعالى بالمعجز كان صادقاً وقام ذلك مقام ما يفعله تعالى بعد طلبه.

[في جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الأنبياء صلوات الله عليهم]

فإن قيل: قد مضى في كلامكم ما يدل على جواز إظهار المعجزات على [أيدي] غير الأنبياء عليهم السلام، فما دليلكم عليه؟

قلنا: الدليل على جواز إظهار المعجزات على أيدي الأئمة عليهم السلام وكثير من الصالحين وخاصة السفراء بيننا وبينهم عليهم السلام هو أن المعجز إنما يدل على صدق دعوى يطابقها، فإن ادعى المدعي النبوة فالمعجز يدل على نبوته، وإن ادعى الإمامة أو الصلاح فالمعجز يدل على ما ادعاه. ولا بد من دعوى صريحة أو مجملة.

وأيضاً: ليس في جواز ذلك وجه من وجوه القبح، وهو مقدور، فيجب أن يكون جائزاً؛ لأنه ليس بكذب ولا ظلم ولا مفسدة، ولا يختص بوجه من وجوه القبح. ومن ادعى به^١ وجهاً من وجوه القبح فعليه الدلالة.

و إذا ثبت ذلك فلا يمتنع أن تعرض في إظهار المعجز على غير النبي مصلحة أو فائدة، فيحسن الإظهار و يمنع من القطع على قبحه.

فإن قيل: المعجز يدل على النبوة من جهة الإبانة بخلاف سائر الأدلة؛ لأنه يجب إظهاره على يد النبي، و ليس يجب ذلك في سائر الأدلة. ألا ترى أنه لا يمتنع أن يثبت^١ بعض الأحياء قادراً، و إن لم يثبت دليل على كونه بهذه الصفة، فهو مفارق لسائر الأدلة. و لأن المعجزات إذا كثرت خرجت من كونها دالة على النبوة، و سائر الأدلة لا يخرج بكثرتها عن كونها أدلة.

قلنا: المعجز إنما وجب ظهوره على يد الأنبياء؛ لأنهم يتحملون من مصالح المكلفين ما لا بد من إعلامهم إياها، فوجب المعجز لذلك، و ليس بواجب في باقي مدلول الأدلة أن يعلمها، فلاجل ذلك افترق الأمران، لا لما قالوه.

على أن في بعض مدلول الأدلة ما يجب نصب الأدلة عليها. ألا ترى أننا نقول لو كان للجواهر حال هو عليها سوى ما عقلناه من أحواله، لوجب أن يكون عليه دليل، و لم يجب بذلك^٢ مفارقه لسائر الأدلة و مساواته لدلالة المعجز على أنه يدل من طريق الإبانة.

فأما كثرتها فإثماً يخرجها عن كونها دالة؛ لأن الوجه الذي لأجله دل المعجز على ما دل عليه كونه خارقاً للعادة، فإذا كثرت صارت معتادة، و تنقض وجه الدلالة فيها، لا لما قالوه من طريق الإبانة.

و ليس كذلك سائر الأدلة؛ لأنها مع الكثرة أو القلة لا يخرج عن كونها دالة. ألا ترى أن ما يدل على كون القادر قادراً هو صحّة الفعل، سواء صحّ قليل الفعل أو كثيره، فوجه الدلالة ثابت على كلّ حال. على أن في الأدلة ما يدل على مدلولها كثيراً دون قليلها.

و لا يمتنع أيضاً أن يكون فيها ما يدل قدر منها دون قدر. ألا ترى أن ما يدل على كون العالم عالماً قدر من الأفعال، و ما نقص عنه لا يدل، و لا^٣ يدل ذلك على أن هذه الأدلة تدل من جهة الإبانة.

١. كذا.

٢. كذا. و الصحيح: هو لم يدل، كما في: ذ (ص ٣٣٣ - ٣٣٤).

٣. ب: فلا.

على أننا لو سلمنا أن المعجز يدلّ من جهة الإبانة قلنا: إنّما يبيّن المعجز صادقاً متى ليس بصادق، فإن كان مدّعياً للنبوة وصدّق بالمعجز علمناه نبياً، وإن كان مدّعياً للإمامة وصدّق بالمعجز علمناه إماماً، وإن ادّعى الصلاح علمناه كذلك.

ولا يلزم على ذلك أن يظهر الله تعالى المعجز على كلّ صالح وإن لم يدع ذلك؛ لأنّ المعجز إنّما يبيّن الصادق من مدّع غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن من لم يدّعه.

[في أن أحداً من الأئمة لا يخلو من معجز]

فإن قيل: يلزمكم وجوب إظهاره على يد كلّ امام؛ لأنّ جميعهم يدّعي الإمامة.

قلنا: المعروف من مذهب الإمامية أنّ أحداً من الأئمة لا يخلو من إظهار معجز على يده، سواء تقدّم ذلك أو تأخّر. ولو سلمنا خلوّ بعض الأئمة من إظهار معجز على يده، فإنّه لم يخل ممّا يقوم مقامه من النصّ الواقع عليه من تقدّمه، وذلك مغمي عن حصول المعجز، كما لو أنّ نبياً متقدّماً نصّ على نبيّ آخر فيما بعد لقام ذلك مقام المعجز، ومن خالف في نصّ نبيّ على نبيّ آخر لا يلتفت إلى خلافه؛ لأنّ نصّ النبيّ قائم مقام المعجز، فلا وجه مع ذلك لإيجاب المعجز.

ومتي قيل: نصّ النبيّ على نبيّ آخر يستند إلى معجز النبيّ الأوّل، فما خلا نبوة من معجز.

قلنا: وكذلك نصّ النبيّ على إمام، أو إمام على إمام بعده، يستند إلى معجز النبيّ أو الإمام الأوّل، فما خلا إمام عن معجز، حسب ما قالوه حذو النعل بالنعل. على أنّ المعجز الأوّل إنّما دلّ على صدق الأوّل؛ لأنّه وقع عقب دعواه وتعلّق بها، ولا تعلّق له بالثاني ولا بدعواه، فكيف يدلّ عليه؟ ومتى قنعوا بذلك فقد قلنا بمثله سواء.

فإن قيل: تجويز إظهار المعجز على يد من ليس بنبيّ يؤدّي إلى التنفير عن النظر في معجز النبيّ؛ لأنّ النظر في معجزات الأنبياء إنّما وجب عند الخوف من فوت العلم بالمصالح التي تعلم من جهتهم، فمتى جوّزنا ظهور المعجز على يد من لا مصلحة لنا معه فلا خوف يحصل لنا من ترك النظر في معجزهم.

قلنا: لا يرتفع الخوف مع تجويز كون من ظهر المعجز على يده إماماً أو صالحاً، كما أنّ تجويز

كونه ممخرفاً^١ كذاباً قبل النظر لم يمنع من وجوب النظر في معجزه.

على أنَّ هذا المدَّعي إذا ادَّعى النبوة لا يخلو أن يكون صادقاً أو كاذباً، فإن كان صادقاً وجب النظر في معجزه و وجب إظهاره عليه، وإن كان كاذباً لا يجوز إظهاره عليه، فالنظر لازم على كلِّ حال. ولا يجوز أن يكون صادقاً ولا يكون نبياً، بل يكون إماماً أو صالحاً.

وأما المدَّعي لكونه إماماً فلنا في معرفة كونه إماماً مصالح دينية، وربما انتهى الحال إلى أن لا يعرف كثير من الشرع إلا من جهته، فجرى مجرى النبي في وجوب النظر في معجزه.

فأما المدَّعي للصلاح المحض فإما أن يكون صادقاً أو كاذباً، ولا يمكن مع كونه صادقاً أن يكون نبياً ولا يكون إماماً، فلا يلزمنا النظر في معجزه، ونحن مخيرون في ذلك بين أن ننظر أو لا ننظر، فالتفكير مفقود على كلِّ حال.

فإن قيل: يلزمكم على هذا جواز إظهار المعجزات على يد الكفار والفاسق والمتكهنين، إذا كانوا صادقين فيما يدَّعون.

قلنا: لا نجيز ذلك؛ لأنَّ المعجز عندنا وإن دلَّ على الصدق فهو يدلُّ على تعظيم من ظهر على يده و علو منزله، وعند أكثر الإمامية يدلُّ على عصمته، فلا يلزم على ذلك إظهاره على يد الكفار والفاسق. ومن لم يعتبر العصمة جواز إظهارها^٢ على يد من هو مستحقُّ للتعظيم بإيمانه، وإن كان فاسقاً بأفعال الجوارح، بعد أن لا يكون متكهنًا^٣ سخيِّف المنزلة دنيَّ الرتبة؛ من حيث إنَّ المعجز يقتضي علو المنزلة وعظم الرتبة، وذلك لا يتوجَّه في هؤلاء، وإن كانوا مؤمنين بما معهم من الإيمان.

[في عصمة الأنبياء عليهم السلام عن جميع المعاصي قبل النبوة وبعدها]

و النبيَّ يجب أن يكون معصوماً من القبائح كلها، صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها، على طريق العمد والسهو، وعلى كلِّ حال، بخلاف ما قالته المعتزلة من جواز الصغائر عليها إذا لم تكن

١. كذا، كما في تلخيص الشافعي، ج ١، ص ١٤٦. وفي ذ (ص ٣٣٦): كاذباً منحرفاً.

٢. ج: إظهاره.

٣. ب، نسخة بدل أ، ذ (ص ٣٣٧): متهكاً.

مستخفة، وبخلاف من فرق بين حال النبوة وقبل النبوة من أصحاب الحديث^١ من الحشوية^٢ و^٣ من أصحابنا، وبخلاف من أجاز عليهم الكبائر إلا الكذب فيما يؤدونه.

يدلّ على ذلك هو أنّ القبيح لا يخلو أن يكون كذباً أو غير كذب، والكذب لا يخلو أن يكون فيما يؤدونه عن الله تعالى أو فيما لا يؤدونه.

فأما الكذب فيما يؤدونه عن الله فلا يجوز عليه؛ لأنّ العلم المعجز يمنع من ذلك؛ لأنّه إذا ادّعى الرسالة على الله وصدّقه بالعلم المعجز فجري ذلك مجرى قوله له: صدقت، فلو لم يكن صادقاً لكان ذلك قبيحاً؛ لأنّ تصديق الكذاب قبيح، لا يجوز عليه تعالى.

وأما الكذب فيما لا يؤدونه وجميع القبائح الأخر فإنّا ننزههم عنها؛ لأنّ تجويز ذلك ينفر عن قبول قولهم، ولا يجوز أن يبعث الله تعالى نبياً ووجب علينا اتّباعه، وهو على صفة تنفر عنه. ولهذا جئنا الله تعالى الأنبياء الخلق المشيئة والأمراض المنفرة والغلاظة، لما كان ذلك منفراً في العادة.

ولسنا نريد بالتنفير أن لا يقع القبول منهم، فليس لأحد أن يقول: إنّه يقع القبول من جواز ذلك عليهم؛ لأنّا إنّما نريد بالتنفير ما يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول، وليس كلّ صارف

١. أصحاب الحديث يطلق تارة على جماعة قصروا النظر على الأحاديث. وإنّما سمّوا أصحاب الحديث، لأنّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً. وهم أصحاب مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني الظاهري. وتارة يطلق أصحاب الحديث على من كان منه وتخصّصه في الحديث بحث توغل في جمعه وضبطه وتقيح أسانيد، و لهم مراتب في السلسلة والضعف، فمنهم من بلغ مرتبة يقال له الحاكم، ومنهم من لم يبلغها، وهناك درجات متفاوتة كالخفلة - على زنة همزة ولزمة - والحافظ والسند والرحلة والمحدث إلى غير ذلك من المصطلحات بين علماء الحديث والدراية. انظر: الإيضاح، ص ٧-١٥٧ الملل والنحل، ج ١، ص ٢٤٣؛ أحسن التقاسيم، ص ٣٧.

٢. الحشوية في اللغة: ما يملأه الوسادة. وفي الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته. والحشوية طائفة من المحدثين، وهم المشبهة والمجسمة وأهل الظاهر، الذين لا يسلكون سبيل التأويل للمتشابه من القرآن، وبالغوا في إجراء الآيات والأحاديث التي يفهم منها التشبيه على ظاهرها، فوقعوا في التجسيم حتى أثبتوا لله تعالى جسماً وأبعاداً. وقالوا إنّ طريق معرفة الله تعالى هو السمع لا العقل. قيل: إنّ الذي ساهم بالحشوية الحسن البصري عند ما قال عن جماعة من الرواة حضروا مجلسه يوماً، ولما تكلموا عنده قال: رُذوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فسوّوا بالحشوية. راجع عنها: الملل والنحل، ج ١، ص ١٢٠-١٢٣؛ أبكار الأفكار، ج ٥، ص ٩٣؛ أوائل المقالات، ص ٤٣، ٤٤، ٤٨١ الذخيرة، ص ٣٣٨؛ اللوامع الإلهية، ص ٢٤٥.

عن الفعل يرتفع معه الفعل، كما أنه ليس كلّ داعٍ إليه يقع معه الفعل. ألا ترى أنّ 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 و صارفاً، فكذلك ما قلناه. وقد لا يقع القبول من الواعظ الزاهد الناسك، و يقع القبول من الماجن السخيف، ولا يخرج بذلك من كون النسك والزهادة داعياً، و كون السخف و المجون صارفاً.

و دليل التنفير الذي اعتمدناه ينفي عنهم جميع القبائح في حال النبوة و قبلها، و كبائر الذنوب و صغائرها؛ لأنّ النفوس إلى من لا يعهد منه قطّ في حال من الأحوال قبيح - لا صغير و لا كبير - أسكن و إليه أميل ممّن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفي الجميع عنهم في كلّ حال. فإن قيل: الصغائر لا حظّ لاستحقاق الذمّ و العقاب عليها، و إنّما حظّها تنقيص الثواب، و لو وجب أن ننزّهم عمّا ينقص الثواب لوجب أن لا نجوّز عليهم الإخلال بالنوافل.

قلنا: ليس الأمر على ذلك؛ لأنّ الصغائر و إن كان حظّها تقليل الثواب، فإنّها قبائح و ذنوب و ممّا يستحقّ عليه الذمّ و العقاب لو انفردت عن الطاعة، و ليس كذلك النوافل؛ لأنّه لا حظّ لها في استحقاق ذمّ و لا عقاب على حال، فإن الفرق بينهما. على أنّه يلزم على ذلك تجويز الكبائر عليهم قبل النبوة؛ لأنّه لا حظّ لها بعد النبوة أكثر من تنقيص الثواب؛ لأنّ عقابها و ذمّها قد زال بالتوبة و تحمّل النبوة.

و لا جواب عن ذلك إلّا ما قلناه من أنّ هذه قبائح و ذنوب، و إن كان عقابها زائلاً. و متى يرجع في ذلك إلى التنفير فهو بعينه قائم في الصغائر.

على أنّ قولهم حظّ الصغائر تنقيص الثواب، و تمثيلهم ذلك بالإخلال بالنوافل ليس بصحيح؛ لأنّ الإخلال بالنوافل لم يزل ثواباً كان ثابتاً مستقرّاً، و الصغائر أزال ثواباً كان ثابتاً حاصلّاً، و فرق بين من كان على منزلة عالية فأنحط عنها، و بين من لم يبلغها قطّ. ألا ترى أنّ من ولي الخلافة ثمّ خلع عنها، لا يكون حاله في النفوس كحال من لم يبلغها قطّ، و أنّ تلك تنفّر و هذه لا تنفّر.

و أمّا الذي به يعلم أنّه لا يجوز عليه كتمان ما بعث لأدائه فهو أنّ ذلك يؤدّي إلى نقض الغرض؛ لأنّ الغرض في إرساله وصول ما حمّله و كلّف أدائه إلى من هو مصلحة له، حتّى يكون مزيجاً لعلّتهم، فإذا علم أنّه لا يؤدّي انتقض الغرض، و لم يكن مزيجاً لعلّة المكلفين في معرفة

مصالحتهم.

و ليس ذلك يجري مجرى سائر التكليف، و إن علم أنه لا يفعل ما كلف؛ لأنَّ الغرض بسائر التكليف تعريض المكلف للمنافع بفعله، فإذا لم يفعله أتى من قِبَل نفسه، و تكليف النبوة الغرض فيه يتعلّق بغير النبيّ - و إن كان فيه غرض يرجع إلى النبيّ فعلى وجه التبّع - فلا يجوز أن يكون الأمر على ذلك و مع هذا لا يؤدّيه؛ لأنَّ ذلك مخلّ بإزاحة علّتهم في التكليف.

و أمّا شبهة المخالف في ذلك من الآيات فقد بيّن ذلك في كتاب «التنزيه»^١ مستوفى، فلا يحتمل ذكره هاهنا.

وأما الكلام في النسخ

فالاخلاف المشهور في ذلك مع اليهود، وهم ثلاث فِرَق، أحدها يقول: إنَّ النسخ لا يجوز عقلاً، وآخرون يقولون: العقل لا يمنع منه، لكنَّ الشرع منع منه؛ لأنَّ موسى عليه السلام قال: شريعتي مؤبَّدة لا تنسخ، والفرقة الثالثة أجازت النسخ عقلاً وشرعاً، ومنعت من صحَّة نبوة نبيِّنا صلى الله عليه وآله. ونحن نتكلَّم على جميع ذلك، بعد أن نبيِّن حقيقة النسخ وحدَّه.

[في حدِّ النسخ]

واعلم: أنَّ حدَّ النسخ هو كلُّ دليل شرعيٍّ دلَّ على أنَّ مثل الحكم الشرعيِّ الثابت بالنصِّ الأوَّل زائل في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصِّ الأوَّل مع تراخيه عنه. وذكرنا المثل دون العين؛ لأنَّه لو نهاه عن نفس ما أمره به لكان ذلك قبيحاً، إمَّا بأن يكون بدءاً، أو فيه وجه آخر من وجوه القبح.

وخصَّصنا إزالة الشرع بذلك الوصف؛ لأنَّ ما يزيل وجوب الفعل في المستقبل من العجز أو فقد الأدلَّة وما يجري مجرى ذلك، لا يوصف بأنَّه ناسخ، وإن كان مزيلاً لوجوب الفعل؛ من حيث اختصَّ هذا الوجه بأدلَّة الشرع.

وشرطنا التراخي؛ لأنَّ ما يقترن باللفظ من ذكر الغاية الدالَّة على زوال الوجوب عندها لا يوصف بأنَّه ناسخ. ألا ترى أنَّه لو قال: ألزمو السبَّ إلى وقت كذا، لم يكن سقوط الوجوب عند تلك الغاية نسخاً. ولو قال ذلك مطلقاً، ثمَّ دلَّ بعد ذلك على سقوط لزمه، سمِّي ذلك نسخاً؛ للتراخي الذي قدَّمناه.

﴿في الدليل على جواز النسخ والردّ على اليهود﴾

و أما الدليل على جواز النسخ هو: أنّ الذي لأجله حسن التعلّد بالشرائع من المصالح لنا هو الذي لأجله حسن بعثة الرسل؛ من حيث إنّ ما يعلم الله تعالى أنّه مصلحة لنا في التكليف العقليّ يجوز أن يتغيّر حاله، فيكون في وقتٍ مصلحةً وفي أخرى مفسدةً، فلا بدّ عند علمه تعالى بخروج الفعل من كونه مصلحةً إلى أن يكون مفسدةً من أن يدلّنا على ذلك من حاله، وإلا لم يكن مزيجاً لعلتنا في التكليف.

و أيّ فرق بين أن يعلم تعالى أنّ الحال يتغيّر من هذا الفعل، فيدلّ عليه بذكر الغاية المتّصلة بالاجباب، مثل أن يقول: ألزموا هذه العبادة إلى وقت كذا ثمّ اتركوها بعد ذلك، وبين أن يقول: ألزموا هذه العبادة مطلقاً، ثمّ يقول بعد مدّة: اتركوها، فقد زالت عنكم. وهل تجوز أحد الموضعين إلا كتجوز الآخر؟

فأما من منع من النسخ لأنّه يؤدّي إلى البداء، فالوجه أن نبيّن أنّ ذلك ليس ببداء؛ لأنّ البداء هو ما جمع شروطاً أربعة، أولها: أن يكون المأمور به هو المنهيّ عنه بعينه، وثانيها: أن يكون الوجه واحداً، وثالثها: أن يكون الوقت واحداً، ورابعها: أن يكون المكلف واحداً.

فإذا اجتمع ذلك كلّ كان بداءً، والنسخ بخلاف ذلك؛ لأنّ الفعل المأمور به غير المنهيّ عنه؛ لأنّ إمساك السبت في أيام موسى عليه السلام هو غير ما تناوله النهي عن إمساكه في زمن نبيّنا عليه وآله السلام، وإذا تغيّر الفعلان فلم تتكامل شروط البداء. وكذلك إذا كان الوقتان متغايرين.

و يلزم من اعتماد هذه الطريقة أن لا يميت الله تعالى من أحياءه، ولا يُغني من أفقره، ولا يصحّ من أمرضه، وإذا جاز ذلك وأمثاله ولم يدلّ على البداء، فالنسخ مثله.

و يلزم على هذا أن لا يختلف شرائع الأنبياء، وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بداءً؛ لأنّه كان في شرع آدم تزويج الأخت من الأخ، وفي شرع إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبير، وفي شريعة إسرائيل إباحة الجمع بين الأخنتين، وكلّ ذلك مخالف لشرع موسى عليه السلام.

و أما قولهم: إنّ جواز النسخ يوجب كون الشيء حسناً قبيحاً، فباطل؛ لأنّه إنّما يقتضي أنّ مثل الحسن صار قبيحاً، ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً؛ لأنّ ذلك أكثر

من أن يحصى.

فأما من أجاز النسخ عقلاً و منع منه سمعاً، و عول على ما نقل عن موسى عليه السلام أنه أبدى شرعه، و^١ قال: إنَّ شريعتي لا تنسخ ما بقي الليل و النهار، فأول ما يقال له: ما الذي يدلُّ على صحَّة هذا الخبر الذي تدَّعيه؟ لأنَّه إن كان متواتراً فهو يوجب العلم الضروريَّ عند الأكثر، أو يوجب العلم الذي^٢ لا يَشْكُ فيه، فكان يجب أن نعلمه كذلك و نشاركهم فيه؛ لأنَّنا نشارك اليهود في سماع هذه الأخبار و نخالطهم، و ما يوجب العلم الضروريَّ لا يختصُّ مع الاشتراك في سببه. فإن قيل: هذا معلوم بالتواتر الذي يعلم صحَّته بالدليل، كما تعتمدونه في معجزات نبيكم و نصوص أنتمتكم.

قلنا: لو كان كذلك لوجب أن نعلم شروط التواتر في الطبقات التي بيننا و بين موسى عليه السلام؛ لأنَّ اليهود و إن كانوا في زماننا كثيراً، فإنَّه يجوز أن يكون أصلهم قليلاً و من لا حجة في نقله، فمن أين لهم أن صفات المتواترين حاصلة في الطبقات كلّها؟ على أنه قد قيل: إنَّ نقلهم انقطع^٣ في زمن بُخْت نَصْر؛ فإنَّه قتل اليهود و استأصلهم و لم يسلم منهم إلا شاذٌّ لا ينقطع العذر بخبره. و أحسب أنَّ ذلك ليس بمعلوم قطعاً، فهو مجوّز، و التجويز يمنع من القطع على خلافه.

فإن قيل: نحن ثبت سلف اليهود بما يثبتون به سلف المسلمين.

قلنا: سلف المسلمين فيما نقلوه لو اختلَّ أو انقطع لوجب أن نعرف ذلك بمجرى العادة، و نعلم زمان انقطاعه و اختلاله مع قرب العهد؛ فإنَّ مثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع قرب العهد، و إن جاز أن يخفى مع تطاول الزمان. و لا يمتنع أن يختلَّ نقل اليهود، ثم يقوى بعد ضعف، و إن لم يجب تمييز ذلك و لا حصول العلم به؛ لتطاول الزمان.

١. أ. أ.

٢. أي: الكسبي.

٣. كذا، و لعل الأصح: «سلفهم انقطع»، أو: «نقلهم انقطع».

٤. بُخْتُ نُصْر: أصله: بوخت و معناه ابن، و نُصْر: صنم. و كان وجد عند الصنم و لم يعرف له أب. و في رواية أنه سمي بخت نصر لأنه رضع بلبن كلبية و كان اسم الكلبة بخت و اسم صاحبه نصر. و هو الذي سبأ بنى اسرائيل و قتلهم و أفناهم. انظر: القاموس المحيط، ج ٢ ص ١٤٣؛ مجمع البحرين؛ ج ٢، ص ١٩١.

على أننا لو سلمنا هذا الخبر فلنا أن نقول: من أين لكم أنه يمنع من النسخ على كل حال؟ وما أنكرتم أن يكون النبي عليه السلام إنما منع بهذا الخبر من أن تنسخ شريعته بمن لم تثبت حجته ولا صحت نبوته، وأن يريد بلفظة التأييد: ألزموها أبداً إلى أن ينسخها نبي صادق.

وأكثر ما في الخبر أن يكون له ظاهر يقتضي المنع من النسخ، وقد يترك الظواهر بالأدلة القاطعة، ودلالة نبوة نبيتنا صلى الله عليه وآله يمنع من حمل الخبر على ظاهره.

وليس لهم أن يقولوا: إن ما علمتم أن شرع نبيكم لا ينسخ، به يعلم أن شرع موسى عليه السلام لا ينسخ.

وذلك؛ أننا إنما ادعينا العلم الضروري في ذلك، وشارك فيه كل عاقل سمع الأخبار من موافق ومخالف، ويهودي ومسلم وغيرهم؛ لأنهم بأجمعهم يعلمون أن في شرع محمد صلى الله عليه وآله أن شريعته لا تنسخ، وليس كذلك شرع موسى عليه السلام؛ لأننا لا نعلم ولا غيرنا من النصارى يعلمون ذلك، فبان الفرق بين الموضوعين.

فإن قيل: ما الفرق بين أن تنظروا في معجز نبيكم فتعلموا به صحة نبوة نبيكم وبطلان خبرنا، وبين أن تنظروا في خبرنا، فإذا علمتم صحته قطعتم على بطلان نبوة من تدعون نبوته.

قلنا: النظر في معجز النبي عليه وآله السلام مبني على أمور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه؛ لأنه مبني على ظهور القرآن وتحدي العرب وأنهم لم يعارضوه، وذلك كله معلوم ضرورة، والعلم بأن ما كان بهذه الصفة كان معجزاً ودالاً على النبوة طريقه أيضاً اعتبار العقل الذي لا يدخله الاحتمال، وليس هو من جنس الكلام، فتدخله الحقيقة والمجاز، والعمل بظاهره أو تركه.

والخبر الذي يدعونه مبني على صحته، وصحته لا يعلم إلا بعد أن يعلم أن صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود وكل زمان، ثم إذا ثبت نقله فهو كلام تدخله الحقيقة والمجاز، والخصوص والعموم والشروط، ويعدل عن ظاهره إلى غيره. يعلم بذلك أن النظر في معجز النبي عليه وآله السلام أولى؛ لأن في العلم بصحته بطلان ما سواه؛ لأن ما يجلي يحمل عليه ما خفي، و

ما لا يشتهه يحمل عليه ما يشتهه.

و أما من أجاز النسخ عقلاً و شرعاً، و خالف في نبوة النبي صلى الله عليه و آله، فالوجه أن ندلّ على صحة نبوة نبيّنا عليه و آله السلام ليبطل قوله.

[في الدلالة على صحة نبوة نبيّنا صلى الله عليه و آله]

و لنا في تصحيح نبوته عليه السلام طريقان، أحدهما: الاستدلال بهذا القرآن الموجود معنا، و الثاني: الاستدلال بباقي معجزاته عليه السلام. و نحن نقدّم الكلام في القرآن و كيفية الاستدلال به، ثمّ نقبّ ذلك بالاستدلال بباقي معجزات له عليه و آله السلام إن شاء الله.

[في الاستدلال بالقرآن]

و الاستدلال بالقرآن لا يتمّ إلّا بعد بيان خمسة أشياء، أحدها: ظهوره بمكة و ادّعاؤه أنّه مبعوث إلى الخلق رسول إليهم، و ثانيها: تحدّيه العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده، و ادّعاؤه أنّ الله تعالى أنزله عليه و خصّه به، و ثالثها: أنّ العرب مع طول المدّة لم يعارضوه، و رابعها: أنّهم لم يعارضوه للتعدّر و العجز، و خامسها: أنّ هذا التعدّر خارق للعادة.

فإذا ثبت ذلك فإما أن يكون القرآن نفسه معجزاً خارقاً للعادة بفصاحته و لذلك لم يعارضوه، أو لأنّ الله تعالى صرفهم عن معارضته، و لو لا الصرف لعارضوه. و أيّ الأمرين ثبت صحّت نبوته عليه السلام؛ لأنّه تعالى لا يصدّق كذاباً، و لا يخرق العادة لمبطل.

أما ظهوره بمكة و دعاؤه إلى نفسه فلا شبهة فيه، بل ظهوره معلوم ضرورة لا ينكره عاقل، و ظهور هذا القرآن على يده أيضاً معلوم ضرورة مثل ذلك، و الشكّ في أحدهما كالشكّ في الآخر.

و ليس لأحد أن يقول: كيف تدعون العلم الضروريّ و الإماميّة تدعي تغييراً في القرآن الموجود و نقصاناً، و كذلك جماعة من أصحاب الحديث.

قلنا: العلم بنبوته عليه و آله السلام لا يفتقر إلى العلم بأنّ هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع التحديّ به بعينه؛ لأنّ مع الشكّ في ذلك نعلم صحّة النبوة؛ لأنّ من المعلوم الذي لا يشكّ فيه أنّه

عليه السلام تحدّى العرب بكلامٍ ذكر أنّه كلام ربّه تعالى، وأنّ ملكاً أنزله عليه وخصّه به، و معلوم أنّهم لم يعارضوه؛ لتعذّرها عليهم. وهذا كاف في العلم بنبوّته عليه السلام و دلالة على صدقه؛ لأنّ ذلك الكلام الذي تعذّر عليهم معارضته لا يخلو أن يكون وجه تعذّرها فرط فصاحته التي خرقت العادة، أو لأنّه تعالى صرّفهم عن المعارضة، و كلا الأمرين يدلّان على صحّة نبوّته عليه السلام، نصرنا صحّة نقل القرآن أو لم نصره.

على أنّه لا خلاف أنّ هذا الذي معنا هو القرآن الذي أنزله الله تعالى، وإنّما الخلاف في أنّه هل كان زائداً عليه أو لا، و ذلك لا يحتاج إليه في العلم بنبوّته؛ لأنّ التحديّ حاصل بسورة منه، فضلاً عن جميعه.

على أنّه رحمه الله دلّ على فساد قول من خالفه في ذلك في المسألة الطرابلسيّة^١، و جملة منه في «الذخيرة»^٢ بما لا مزيد عليه، و لا حاجة بنا هاهنا إلى ذكره.

و أمّا الذي يدلّ على أنّه عليه السلام تحدّى بالقرآن فهو أن معنى قولنا: إنّّه عليه وآله السلام تحدّى به، أنّه كان يدّعي أنّ الله تعالى خصّه بهذا القرآن و أبانه به، و أنّ جبرئيل عليه السلام كان يهبط عليه به، و ذلك معلوم ضرورة، لا يمكن أحداً دفعه، و هذا غاية التحديّ في المعنى و البعث على إظهار معارضته له إن كان مقدوراً.

و أيضاً: فقد علمنا أنّه عليه السلام دعى الناس كافّة إلى نبوّته و العمل بشرعه و خلع جميع ما كانوا عليه من الأديان، و من ادعى مثل هذه المنزلة لا بدّ أن يحتجّ بأمر باهر حجةً كان أو شبهة؛ لأنّه ما ادعى النبوة أحد فيما مضى إلّا و ذكر أمراً قال إنّّه دلّ على صدقه؛ لأنّه لو عريت دعواه من حجة لسارع الناس إلى تكذيبه و مطالبته بما يدلّ على صدقه، و لقالوا: من أين نعلم أنّك صادق، و لسّ تدّعي أمراً هو حجة لك أو برهان على صدقك؟

فإذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنّه احتجّ بهذا القرآن، و لو لم يكن محتجاً بشيء أصلاً لما أجابه من أجابه مع عقلهم و حصافتهم^٣، و ما جرت العادة أن يستجيب أمثال هؤلاء من

١. ذ (ص ٣٦٢): في المسائل الطرابلسيات.

٢. انظر: الذخيرة، ص ٣٦٢ - ٣٦٤.

٣. كذا. و الصحيح: حذقتهم.

غير حجة ولا شبهة. وفي تصديقهم له بغير حجة ولا شبهة^١ خرق عادة. فإذا ثبت أنه لا بد أن يكون متعلقاً بأمر^٢ ما فيما ادّعاء من النبوة، فلا شيء يمكن أن يشار إليه إلا^٣ والقرآن أظهر منه وأولى^٤.

على أنه لا شيء من معجزاته عليه السلام سوى القرآن إلا وقد تقدّمه ادّعاء النبوة، فلا يجوز أن يكون ما تأخّر عن الدعوى هذا التأخّر هو الحجة فيها، والقرآن متقدّم.

و أيضاً: فَإِنَّ آيَاتِ التَّحْدِي 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 لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨).

وليس لأحد أن يقول: إن آيات التحدي ملحقة بالقرآن مزيدة فيه؛ لأننا قد يتّينا فيما مضى أن جملة هذا القرآن من الله، وأنه ما ظهر إلا من جهته.

على أنه لو كانت هذه الآيات زيدت بعده عليه السلام لما خفي ذلك على أعدائه والطاعين في نبوته، ولكانوا يوافقونهم عليها، ويقولون هذه الآيات حدثت، وأسلاف المسلمين لم يعرفوها ولا سمعوها، ولكان يجري مجرى ادّعاء معجزة اليوم لم يدّعها أحد من سلف المسلمين في أنه ما كان يمسكون^٥ عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى، وأنها لم تكن تعرف 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 يعارض]

وأما الكلام في أنه لم يعارض: فهو أنه لو كان عورض لوجب أن ينقل، ولو نقل لعلم كما

١. ب: + أو.

٢. نسخة بدل أ وب: + إلى.

٣. ذ (ص ٣٦٥): + حال.

٤. ذ (ص ٣٦٥): أوضح.

٥. ذ (ص ٣٦٦): لا يجوز أن تمتكوا.

عَلِمَ نفس القرآن. فلَمَّا لم يعلم دَلَّ على أَنَّها لم تكن.

وإنَّما قلنا ذلك؛ لأنَّ كُلَّ أمر لو كان لوجب أن يُنقل، فإذا لم ينقل علم أَنَّهُ لم يكن، ولهذا نعلم أَنَّهُ ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منهما؛ لأنَّهُ لو كان لُنُقِلَ وعُلِمَ.

و بمثله يعلم أَنَّهُ لم يكن مع النبيِّ عليه السلام نبيٌّ آخر، و أَنَّهُ لم تكن هجرته إلى خراسان، و لم تكن حروب أخرى يجري مجرى بدر و حنين، و أَنَّهُ عليه السلام لم يتعبَد بالحجَّ إلى بيت بخراسان و بصلاة سادسة و ما جرى مجرى ذلك؛ لأنَّها لو كانت لُنُقِلت و لعلمت.

و إنَّما قلنا: إنَّ المعارضة لو كانت لوجب نقلها؛ لأنَّ الدواعي كانت تكون متوفِّرةً إلى نقلها، و الحاجة ماسئة إليه مع قرب العهد، و لأنَّها كانت تكون هي الحجَّة و القرآن شبيهة، و نقل الحجَّة أولى من نقل الشبهة.

على أَنَّ ما يدعو إلى المعارضة يدعو إلى نقلها و إظهارها، و هو طلب التخلُّص ممَّا ألزموه من خلع الديانات و العبادات و بطلان الرياسات التي ألَّفوها و نشأوا عليها. و لأجل ذلك نقلوا كلام مسيلمة^١، مع ركاكته و سخافته و بعده عن دخول الشبهة فيه، فكيف لم ينقل ما هو حجَّة في نفسه أو فيه شبهة قويَّة؟

و ليس لأحد أن يقول: إنَّ هناك موانع من نقله، و هو الخوف من أنصاره عليه السلام و المتديِّتين بشرعه، و هم كثيرون يخاف جنيَّتَهم، كما قلتم أنتم لمخالفكم من نقل النصِّ الجليِّ على

١. هو: أبو ثمامة مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي (ت ١٢ هـ)، متنبئ، من المعمرين. و في الأمثال «أكذب من مسيلمة». و ولد و نشأ باليمامة، في القرية المسماة اليوم بالجبيلة، بقرب «العينة» بوادي حنيفة، في نجد. و تلقى في الجاهلية بالرحمن. و عرف برحمان اليمامة. و لما ظهر الإسلام في غربي الجزيرة، و افتتح النبي صَلَّى الله عليه و آله مكة و دانت له العرب، جاءه وفد من بني حنيفة، قيل: كان مسيلمة معهم إلا أَنَّهُ تخلف مع الرحال، خارج مكة. و لما رجعوا إلى ديارهم كب مسيلمة إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. سلام عليك، أما بعد فأني قد أشركت في الأمر معك، و إنَّ لنا نصف الأرض و لقريش نصف الأرض، و لكن قريشاً قوم يعتدون» فأجابه: «بسم الله الرحمن الرحيم: من محمد رسول الله، إلى مسيلمة الكذاب، السلام على من اتبع الهدى. أما بعد فإنَّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، و العاقبة للمتقين» و ذلك في أواخر سنة ١٠ هـ و توفي النبي صَلَّى الله عليه و آله قبل القضاء على فتنه، فلما انتظم الأمر لأبي بكر، انتدب له خالد بن الوليد على رأس جيش قوي، هاجم ديار بني حنيفة. و صمد هؤلاء، فكانت عدة من المستشهد من المسلمين على قتلهم في ذلك الحين ألفاً و مائتي رجل، منهم أربعانة و خمسون صحابياً، و انتهت المعركة بظفر خالد و مقتل مسيلمة سنة ١٢. راجع عنه: الأعلام ٧، ص ٢٢٦؛ الردة ١٠٣-١٤٣؛ الفتوح، ج ١، ص ٢١؛ تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٤٦؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٣٤١؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٦٠؛ تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٣٨.

أمير المؤمنين عليه السلام.

وذلك؛ أنَّ الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكثرة، وإنَّما يمنع من المظاهرة به و المكاشفة له، ولهذا نقل النصّ على أمير المؤمنين و نقلت فضائله عليه السلام مع حصول الخوف من بني أمية، فكان يجب على هذا القياس أن تنقل المعارضة نقلاً خفياً، و على وجه لا يتظاهر به.

على أنَّ كثرة المسلمين كانت بعد الهجرة، فكان يجب أن يعارضوه وقت كونه بمكة، و إذا نقلت حينئذ لم يؤثر فيه ظهور المسلمين و قوة شوكتهم فيما بعد.

و متى قيل: إنَّ المعارضة لم تقع في تلك المدة، و إنَّما وقعت بعد الهجرة.

قيل: يكفي في الإعجاز ارتفاع المعارضة بالقرآن ثلاث عشرة سنة، و خرق العادة به ثابت. و لهذا لو عورض القرآن اليوم لما قدح في كونه معجزاً في وقته و عجزهم عن معارضته.

على أنَّ الشرك و الكفر و إن ضعفا بعد الهجرة بالمدينة و بالقرب منها، فإنَّ سائر البلاد كان الكفر فيها قوياً، و كان يجب أن يعارضوه في تلك البلاد و يظهره لينكشف بطلان أمره، و لو لم يكن إلا بلاد الروم و بلاد الفرس لكفي، و بلاد الروم الكفر فيها قوي إلى يومنا هذا، و كذلك بلاد الهند و غيرها، و مع هذا فلم يسمع بمعارضة القرآن فيها، و هم أحرص الناس على إبطال الإسلام. و كلّ ذلك دليل على بطلان المعارضة.

على أنَّ الخوف لم يمنع من نقل هجائه و السبّ له، فكيف منع من معارضة القرآن؟

على أنّه يلزم على تجويز معارضته - لم تُنقل خوفاً - تجويز جماعة ادّعوا النبوة في زمانه و بعده، و ظهرت عليهم أعلى من معجزه^١، و مع هذا لم تنقل أخبارهم خوفاً من المسلمين، و كلّ ذلك تجاهل.

و أما الفرق بيننا و بينهم فيما نقلناه من النصّ الجليّ فواضح؛ لأنَّ النصّ و إن كتمه قوم فقد نقله آخرون، و إن كانوا أقلّ منهم. و شياعه و ظهوره في الإمامية غير مدفوع، فكان يجب على ذلك نقل المعارضة في جماعة ينقطع بنقلهم الحجة، أو تدخل فيه به الشبهة. و لما لم ينقل أصلاً بان الفرق بينهما.

١. ذ (ص ٣٧٨): ظهرت على أيديهم من المعجزات أكثر مما ظهر على يده صلى الله عليه و آله.

على أننا نعلم ضرورة أن المعارضة لم تكن، فلا يمكن مخالفي النص ادعاء الضرورة في نفي النص.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون المعارضة وقعت من واحد أو اثنين و لم تشع، فقتلها أصحاب النبي عليه السلام، و كم ذلك و استمر؟

قلنا: إذا كانت المعارضة تعدت على الفصحاء المعروفين والشعراء والخطباء المبرزين فقد كفى ذلك في باب خرق العادة وثبوت كونه معجزاً، إما بأن يكونوا مصروفين - على مذهب من قال بالصرفة - أو لأن القرآن بفرط فصاحته خرق العادة، و أيهما كان وجب تساوي الكل فيهِ و أن أحداً غير من ذكرناه لم يتمكن من المعارضة، و ذلك مانع من التجويز الذي سألو عنه.

و أما الذي يعلم به أن جهة انتفاء المعارضة التعذر لا غير، فهو أن كل فعل ارتفع من فاعله مع توفر دواعيه إليه و شدة بواعثه عليه، علم أنه ارتفع للتعذر، و لهذا قلنا: إن الجواهر والألوان و غير ذلك ليست في مقدورنا، و خاصة إذا علمنا أن الموانع المعقولة مرتفعة كلها، فيجب أن يقطع على ذلك من جهة التعذر، لا غير.

و إذا ثبتت هذه الجملة، و علمنا أن العرب تحدوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوة دواعيهم و شدة حاجتهم إلى المعارضة، علمنا أنها كانت متعذرة عليهم، و خاصة و قد رأيناهم تكلفوا مشاقاً عظيمة من الحروب و بذل النفوس والأموال ممّا لا حجة فيه، و لو بلغوا الغاية القصوى، فوجب القطع على أنهم لم يعارضوه للتعذر، لا غير.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه كانت لهم صوارف من المعارضة و^٢ لم تكن توفرت دواعيهم. و ذكروا في الصارف أنه يجوز أن يكون دخلت عليهم الشبهة، فظنوا أن ترك المعارضة أولى من فعلها.

و ربما قالوا: اعتقدوا أن الحرب أولى منها؛ لأنها منجزة و المعارضة ليست كذلك، أو خافوا من وقوع خلاف فيما يعارضون به، و هل هي في موضعها أو لا، و^٣ يحصل فيه نزاع و تقوى^٤

١. ذ (ص ٣٦٩): فانكم المعارضة و لم تظهر.

٢. أ: أو.

٣. ب، ج: -.

٤. ذ (ص ٣٧٠): + معه.

الشوكة، و يفضي الأمر إلى الحرب، فقدّموا لذلك.

وربما قالوا: أشكل عليهم المراد بالمثلثة، و هل أريد بمثله في الفصاحة أو النظم أو فيهما أو غير ذلك.

وربما قالوا: إنهم عوّلوا على أنّ في أشعارهم و خطبهم ما يقارب القرآن في فصاحته أو تفضيله^١، و أنّ ما يستأنف منه لا يزيد على ما تقدّم، و يجري ذلك مجرى من تحدّى غيره بالعجز عن الحركة، و هو ماش.

وربما قيل: إنّ المتكئين من المعارضة نفر قليل، واطّوّه على ذلك و أظهروا العجز ليتمّ ما راموه من الرياسات.

قلنا: أمّا العلم بتوقّر دواعيهم فضروري لا يحتاج إلى تكلف استدلال عليه، و كيف لا يكون كذلك و قد تحدّاهم عليه السلام، و هم أهل الأنفة و الحميّة و الامتناع من المذلة و الرجوع عن الأديان و ترك الرياسات، و أن يصيروا أتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، و أمرهم بالبرائة من آبائهم و أبنائهم و جهاد كلّ من خالف دينه من قريب و نسب، مع علمهم بأنّ المعارضة يزيل جميع ذلك و يضمحلّ، فليس هاهنا داع أقوى من هذا. و كيف لا يكون لهم داع و قد تكلفوا من المشاقّ و المحاربة و بذل النفوس و الأموال و نظم الهجاء و استعمال القذف و السبّ ما هو معروف، و إن كان جميع ذلك لا يغني شيئاً و لا يبطل أمره.

و أمّا ما قالوه من التباس الأمر فيه و الإشكال، فإنّما يجوز ذلك فيما يشبهه على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكلّ عاقل فلا تدخل في مثله شبهةٌ و لا يجوز. و فعل المتحدّي ما تحدّى به لا يدخل على عاقل شبهةٌ في أنّه واجب، و لا تدخل الشبهة فيه على العوام و الصبيان. ألا ترى أنّ أحدهم لو دعا غيره إلى طفر ساقية لبادر إلى فعله إذا كان قادراً، و لا تدخل عليه شبهةٌ فيعدل عنه مع القدرة عليه، فكيف يجوز أن تدخل الشبهة في ذلك على من كان مثل العرب في ذلك الوقت، من العقل و الفضل و علمهم و عاداتهم المستمرة بتحدّي بعضهم بعضاً بالخطب و الشعر، و تحاكمهم فيه إلى الحكام في تفضيل بعضهم بعضاً^٢، فكيف دخلت عليهم الشبهة في معارضة القرآن، مع أنّ

١. أ، ب: تفضله.

٢. ب: و كيف.

الحال ما وصفناه.

و أما قولهم: إنهم اعتقدوا أنَّ الحرب أنجع من المعارضة، فباطل؛ لأنَّ النبي عليه وآله السلام ما ادَّعى البينونة^١ بالغلبة والقهر وأنهم لا يقدرّون على قتاله و غلبته فيُفَرِّق عند ذلك إلى قتاله، وإنّما تحدّاهم بأنَّ معارضة مثل القرآن يتعدّر عليهم، فلا شكَّ عند ذلك أنَّ المعارضة أولى من الحرب. هذا لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم على خطر فيه، ولا خطر في المعارضة. وكان يجب أن يقدّموا المعارضة قبل، فإن أنجعت كفّوا الحرب، وإن لم ينجع رجعوا إلى الحرب. بل كان يجب أن يجمعوا بين الحرب والمعارضة؛ لأنَّ أحدهما غير مانع من صاحبه؛ فإنَّ المعارضة كلام مسموع منقول، فكانوا يأخذون الحجة من الوجهين.

على أنهم جرّبوا الحرب دفعات كثيرة، فحيث لم يظفروا بما أرادوا كان يجب أن يأتوا بالمعارضة لتزول الشبهة. مع أنَّ الحرب كانت بعد الهجرة، وكان قبل ذلك يجب أن يعارضوه. و أما قولهم: إنهم خافوا من الالتباس والاشتباه، فهو المطلوب للقوم، وهو أن يأتوا بشيء تشبه الحال فيه على السامعين، فيعتقدون أو أكثرهم أو جماعة منهم بأنّه مثل القرآن. على أنهم عرفوا عاداتهم في معارضة بعضهم بعضاً في الشعر والخطب، وأنهم يطلبون في ذلك ما يقارب، دون ما يماثل على الحقيقة؛ لأنَّ المماثلة على الحقيقة لا تنضبط، وكان يجب أن يعارضوا^٢ بما اعتادوه وألفوه. ولو اعتذر عاقل تحدّي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر كان غير معذور عند العقلاء.

وقولهم: إنهم لم يفهموا ما أراد بمثله، باطل؛ لأنّه كان يجب أن يستفهموه عن مراده. على أنَّ عاداتهم^٣ [في] تحدّي بعضهم بعضاً في الشعر والخطب كانت معروفة، فكيف كان يشته 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: إنّه كان في كلامهم ما هو مثل القرآن، فلا يتوجّه على أصحاب الصرفة؛ لأنّهم

١. ذ (ص ٣٧٢): الإبانة منهم.

٢. ب: يعارضوه.

٣. أ: عاداتهم.

يسلمون ذلك، لكنهم يقولون: إنهم منيعوا من مثله في المستقبل، فلا ينفع بأن ذلك فيما مضى منهم موجود، بل ذلك يؤكد الحجة عليهم.

ومن يقول إن جهة الإعجاز فرط الفصاحة، لا يسلم أنه كان في كلامهم مثله. على أنه إنما يجوز أن يحال على ما مضى إذا كان الأمر ظاهراً لا يلتبس، فأما مع دخول الشبهة على العقلاء فلا يجوز أن يقتصروا على الحوالة، ولا بد من تكلف المعارضة لإزالة الشبهة.

ومن لا يفكر في ذلك احتقاراً له و تعويلاً على أن في كلامهم مثله كيف يتكلف المشاق العظيمة والحروب الخطرة؟ وكل ذلك يدل على عظم العناية به، بخلاف ما قالوه.

فأما قولهم: إنه واطأه قوم من الفصحاء، فباطل؛ لأنه كان يجب أن يعارضه من لم يواطئه منهم، وإن كانوا أدون منهم في الفصاحة؛ فإنهم كانوا يقاربونهم؛ لأن التقارب بين الفصحاء لا ينتهي إلى التباين^١ العظيم الذي يخرق العادة.

على أن ذلك باطل؛ لأن البلغاء والفصحاء الذين كانوا في ذلك العهد كانوا معروفين وكلهم كانوا منحرفين عنه عليه السلام، وكانوا في حيز أعدائه؛ لأن الأعشى الكبير^٢ - وهو في الطبقة الأولى - ومن أشبهه، مات على كفره وخروجه^٣ عن الإسلام، وكعب بن زهير^٤ أسلم في آخر

١. ب: التباس.

٢. الأعشى هو: أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل (ت ٧هـ)، من بني قيس بن نعلبة الوائلي، المعروف بأعشى قيس، ويقال له أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير. من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. كان كثير الوفود على الملوك من العرب والفرس، غزير الشعر، يسلك فيه كل مسلوك، وليس أحد ممن عرف قبله أكثر شعراً منه. وكان يغني بشعره، فسمي «صانعة العرب». قال البغدادي: كان يفد على الملوك ولا سيما ملوك فارس، ولذلك كثرت الألفاظ الفارسية في شعره. عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم. ولقب بالأعشى لضعف بصره. وعي في أواخر عمره. مولده ووفاته في قرية «منفوحة» باليمامة قرب مدينة «الرياض» وفيها داره، وبها قبره. راجع عنه: الأعلام، ج ٧، ص ٣٤١.

٣. م (ج ١، ص ٤٥٤): ماتوا على كفرهم وخروجهم.

٤. هو: أبو المضرّب كعب بن زهير بن أبي سلمى المازني (ت ٢٦ هـ)، شاعر عالي الطبقة، من أهل نجد. له ديوان شعر، كان ممن اشتهر في الجاهلية. ولما ظهر الإسلام هجا النبي صلى الله عليه وآله وأقام يشبّ ببناء المسلمين، فهدر النبي دمه، فجاءه «كعب» مستأثماً، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة التي مطلعها: «بانت سعاد فقلبي اليوم متبول»، ففعا عنه النبي صلى الله عليه وآله وخلق عليه برده. و هو من أعرق الناس في الشعر: أبو زهير بن أبي سلمى، وأخوه بجير، وابنه عقبة وخفيده العوّام، كلهم شعراء. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١٣١٣-١٣١٥؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ١٧٥؛ الإصابة، ج ٥، ص ٤٤٣-٤٤٦؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٢٦.

الأمر، وهو من الطبقة الثانية وكان من أشد الناس عداوة للإسلام وأهله، وليد بن ربيعة^١ و النابغة الجعدي^٢ من الطبقة الثالثة أسلما بعد زمان طويل، ومع هذا لم يحظيا في الإسلام بطائل.

على أَنَّ المتقدمين في كلِّ صناعة لا يجوز أن يخفي حالهم ومعرفةهم بمجرى العادة، وكان يجب أن يفزعوا حين طولبوا بالمعارضة إلى من يعلمون تقدّمه، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطاة، فحينئذ يوافقونه عليه ويكتونه بها^٣، ويسقطون بذلك الحجة عن نفوسهم، ولم يفعلوا ذلك.

على أَنَّ هذا يوجب أن لا يقطع على تقدّم أحد في صناعة ولا على أنّه أفضل أهل زمانه؛ لأنّ غاية ما في ذلك أن يتحدّى أهل الزمان ولا يعارضوه به، فإذا جاز التواطؤ لم يبق طريق يقطع منه على ما قلناه^٤، وذلك فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ النبي عليه السلام كان أفصح العرب، فلأجل ذلك تأتّى منه من القرآن ما تعذّر على غيره، أو لأجل أنّه تعمل ذلك في زمان طويل فلم يتمكنوا من معارضته في قصير من الزمان، ثمّ شغلهم عنها بالحروب.

قيل: هذا الكلام لا يتوجّه على القائلين بالصرقة؛ لأنّهم يقولون: إنّ مثل ذلك كان في كلامهم وخطبهم، وإنّما صرفوا عن مثل ذلك في المستقبل، فلا معنى لكونه أفصح. ومن جعل جهة الإعجاز الفصاحة يمكنه أن يقول: كونه أفصحهم لا يمنع من أن يقاربوه ويدانوه في الفصاحة، و

١. هو: ليد بن ربيعة بن مالك، أحد الشعراء الفرسان، وهو أحد أصحاب المعلقات، يُعَدّ من الصحابة، ومن المؤلفة قلوبهم. قدم ليد في وفد بني كلاب على النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم، وأسلموا، ورجعوا إلى بلادهم، ولم يقل بعد الإسلام شعراً. ثمّ قدم الكوفة وبنيه، فرجع بنوه إلى البادية أعراباً. وأقام ليد إلى أن مات بها، فدفن في صحراء «بني جعفر بن كلاب»، وكانت وفاته ليلة نزل معاوية النخلة، لمصالحة الحسن بن علي عليهما السلام، ويقال: بل كانت بعد ذلك. ومات وهو ابن مائة وسبع وخمسين سنة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ١٣٣٥-١٣٣٨؛ خزائن الأدب، ج ٢، ص ٢١٦-٢١٩؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٤٠؛ المعارف، ص ٣٣٢.

٢. النابغة الجعدي من «جعدة» قيس، مخضرم، ومن المعترين، واسمه قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيعة بن جعدة بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، ويكنى أبا ليلى. قال الشعر في الجاهلية، وسكت دهرًا، ثمّ نبع في الإسلام. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٥١٤-١٥٢٢؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٥١٥-٥١٧؛ الإصابة، ج ٦، ص ٣٠٨-٣١٣؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٠٧.

٣. ج - بها.

٤. ذ (ص ٣٧٥). وإذا جوّزنا المواطاة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنّه ثابت.

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 إنما يمنع من مساواته في جميع كلامه أو أكثره، ولا يمنع ذلك من مساواته في القليل منه. بهذا جرت العادات، ولأجل هذا يتفق من المتأخرين - الذين هم دون فصاحة المتقدمين الذين هم في الطبقة العليا بطبقات - البيث 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 تأتى منك، ولا حجة لك فيه؛ فإنهم كانوا بذلك أعرف من غيرهم. فلما لم يوافقوه دلّ على أن ذلك باطل.

وليس لأحد أن يقول: إنما لم يوافقوه؛ لأنّ في ذلك اعترافاً له بالفضل عليهم. وذلك؛ أن هذا الاعتراف يبطل ما هو أعظم وأفخم - من ادّعاء النبوة والبيونة منهم بتأييد من الله - ويخلصهم من المضارّ العظيمة التي دُفِعوا إليها.

على أن كلامه عليه السلام معروف، وليس يظهر في كلامه من الفصاحة ما يقتضي أنه أفصح الجماعة، ولو كان الكلام من فعله لظهر في كلامه ما يقاربه ويمثله.

فأما قولهم: إنه تعلّل^١ لذلك، فلم يظهر في كلامه الذي هو سوى القرآن ما أظهره من القرآن، فلأجل ذلك لم يظهر، فباطل بما تقدّم.^٢

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

١. نسخة بدل ب: عمل. ذ (ص ٣٧٧): تعمد.

٢. ذ (ص ٣٧٧). وليس لهم أن يقولوا: إنه تعمد فلم يظهر فصاحته. لعلنا ضرورة بأنه صلى الله عليه وآله في أحوال كثيرة قصد إلى إيراد أفصح كلام وأبلغه، ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الأحوال متميّزاً من كلام غيره.

الهجرة في جميع الأوقات، و كان ينبغي أن يتعمّل للمعارضة في الأوقات التي لم يكن حرب. و أيضاً: فإنّ جميع أعداء النبي صلى الله عليه وآله لم يكونوا محاربين له، فكان يجب أن يعارضه من ليس بمحارب. و كلّ ذلك يدلّ على بطلان هذا السؤال. فإذا ثبت كون القرآن معجزاً ثبت بذلك نبوته التي هي المطلوبة.

[في جهة إعجاز القرآن]

فأما جهة إعجاز القرآن، فقد اختلف العلماء في ذلك. و الذي اختاره رحمه الله في كتبه أنّ جهة إعجازه الصرفة، و هي: أنّ الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتّى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، و لو لم يسلبوها لكان ذلك ممكناً. و به قال النّظام، و نصره أبو إسحاق النّصيصي^١.

و قال قوم: إنّ جهة إعجاز القرآن الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة، و لم يعتبروا النّظم. و منهم من اعتبر مع الفصاحة النّظم و الأسلوب المخصوص.

و قال الفريقان: إذا ثبت أنّه خارق للعادة بفصاحته دلّ على نبوته؛ لأنّه إن كان من فعل الله تعالى فهو دالّ على نبوته و معجز، و إن كان من فعل النبي فلم يتمكّن من ذلك مع خرقه للعادة بفصاحته إلا لأنّ الله تعالى خلق فيه علوماً خرق بها العادة. فإذا علمنا بقله إنّ القرآن من فعل الله تعالى دون فعله، قطعنا على ذلك دون غيره.

و قال قوم: إنّما كان معجزاً؛ لاختصاصه بأسلوب مخصوص ليس بمعهود.

و قال آخرون: إنّ تأليف القرآن و نظمه مستحيل من العباد، كاستحالة الجواهر و الألوان.

و قال آخرون: إنّما كان معجزاً لما فيه من العلم بالغائبات.

و قال آخرون: إنّما كان معجزاً لارتفاع التناقض منه و الاختلاف، على وجه مخالف للعادة.

[ما استدّل به على مذهب الصرفة]

و استدّل على صحّة مذهبه في الصرفة بأن قال: لو كانت فصاحة القرآن خارقة للعادة لوجب

١. هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي النّصيصي أو النّصيني: متكلم معتزلي. ذكره ابن المرتضى في الطبقة الحادية عشرة. و النّصيني نسبة إلى نصيين، من أعمال الجزيرة، و كانت عامرة أيام طريق القوافل بين الموصل و الشام. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ١١٤؛ و المنية و الأمل، ص ٩٦.

أن يكون بينه وبين أفصح كلام العرب التفاوت الشديد الذي يكون بين الممكن والمعجز، فكان لا يشبه فصل ما بينه وبين ما يضاف إليه من أفصح كلام العرب، كما لا تشبه الحال بين كلامين فصيحين، وإن لم يكن بينهما ما بين الممكن والمعجز. ألا ترى أنَّ أحدنا يفصل بين شعر الطبقة العليا من الشعراء وبين شعر المحدثين بأول نظر، ولا يحتاج في معرفة ذلك الفصل إلى الرجوع إلى من تنامي في العلم بالفصاحة. وقد علمنا أنه ليس بين هذين الشعرين ما بين المعتاد والخارق للعادة. وإذا ثبت ذلك وكنّا لا نفرق بين^١ بعض التفاوت العظيم لوقف ما دونه أيضاً عليهم، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما من ينكر الفرق بين قصار سور المفصل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامهم، ولا يظهر لنا التفاوت بين الكلامين، الظهور الذي قدّمناه، فلم يحصل لنا الفرق القليل ولم يحصل الكثير؟ ولم يرتفع اللبس مع التفاوت، ولم يرتفع 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 أيضاً عليهم، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما من ينكر الفرق بين أشعار الجاهليّة والمحدثين، فإن أشار بذلك إلى عوام الناس والأعاجم منهم ومن لا يعرف الفصاحة أصلاً ولا خيرها، فلا ينكر^٢، وإن أشار إلى العلماء والأبناء الذين عرفوا الفصاحة وتدرّبوا بها فإنّ 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 نظمه، بأن سلب كلّ من رام المعارضة العلوم التي يتأتّى بها من ذلك؛ فإنّ العلوم التي بها يتمكن من ذلك ضرورة من فعله تعالى^٣ بمجرى العادة، وعلى هذا لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا معارضين.

١. ج: يفرق من.

٢. ج: + ذلك.

٣. ذ (ص ٣٨٠): + فينا.

والذي يدلّ على ذلك أنّه عليه السلام أطلق التحدي وأرسله، فوجب أن يكون إنّما أطلق تعويلاً على ما تعارفوه من تحدي بعضهم بعضاً، فإنّهم اعتادوا ذلك بالفصاحة وطريقة النظم. ولهذا لم يتحدّ الخطيبُ الشاعر، ولا الشاعرُ الخطيب، بل لم يكونوا يرتضون في معارضة الشعر إلّا بالمساوات في عروضه وقافيته وحركة القافية. ولو شكّ القوم في مراده لاستفهموه، فلمّا لم يستفهموه دلّ على أنّهم فهموا غرضه.

على أنّهم لو لم يفهموا من غرضه أنّ النظم مراعى لعارضوه بالشعر؛ فإنّ في شعرهم ما هو مثل فصاحة كثير من القرآن، واختصاص القرآن بنظم مخالف لسائر النظم معلوم ضرورة؛ لأنّ كلّ من سمع الشعر والخطب والسجع وجميع أقسام كلام العرب علم أنّ القرآن يختصّ بأسلوب ونظم ليس لشيء من الكلام.

[ما يدلّ على أنّه لو لا الصرف لعارضوه]

فأمّا الذي يدلّ على أنّه لو لا الصرف لعارضوه، فهو أنّه ثبت أنّ في فصيح كلامهم ما يقارب كثيراً من القرآن، والنظم لا يصحّ فيه التزائد والتفاضل؛ بدلالة أنّه يشترك الشعراء في نظم واحد لا يزيد أحدهما على صاحبه، وإنّ تباينت فصاحتهما. وإذا لم يدخل النظم تفاضل لم يبق إلّا أن يقال الفضل في السبق إليه، وذلك يقتضي أن يكون من سبق إلى ابتداء الشعر أتى بمعجز، وكذلك كلّ من سبق إلى عروض من أعاريضه أو وزن من أوزانه أن يكون ذلك معجزاً منه، وذلك باطل.

وليس يتعدّر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكّن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علم، كما نقول في الفصاحة. ألا ترى أنّ كلّ من قدر من الشعراء على وزن الطويل يقدر على البسيط وغيره، ولو كان على سبيل الاحتذاء، وإنّ خلا كلامه من فصاحة. فعلم بذلك أنّ النظم لا يقع فيه تفاضل.

فإن قيل: قولكم هذا يخرج القرآن من كونه معجزاً على الحقيقة؛ لأنّ 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 بذلك في العرف: ما له حظ في الدلالة على صدق من ظهر على يده، والقرآن بهذه الصفة عند من قال بالصرقة، فجاز أن يوصف بأنه معجز. وإنما ينكر العوام أن يقال القرآن ليس بمعجز متى أريد به أنه غير دال على النبوة، وأن العباد يقدرُونَ عليه. فأما أنه معجز، بمعنى إنه 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 يقدرُونَ 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 يتأني منهم قبل التحدي ما تعدر بعده وعند روم المعارضة، والحال في أنهم صُرفوا عنها ظاهرة جلية، فلا يبقى بعد هذا شك في النبوة، فكيف لم ينقادوا لها؟

قلنا: لا بد أن يعلموا تعدر ما كان متأنيًا 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^١ لجاز أن ينسبوا ذلك إلى الله تعالى فعلة لا للتصديق بل لمحنة العباد، أو للجد^٢، أو إقبال الدولة كما يعتقد ذلك كثير من الناس. ويجوز أن يدخل عليهم الشبهة في ذلك. على أنهم يلزمهم مثل ما ألزموناه، بأن يقال: إذا كانت العرب يعلم أن القرآن خرق العادة بفصاحته فأني شبهة بقيت عليهم؟ فلم لم ينقادوا له؟ فأني جواب أجابوا به فهو جوابنا بعينه. فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فلم لم يجعل القرآن من أركن الكلام وأقلمه فصاحة،

١. ب: - القرآن.

٢. كذا.

٣. أي: البخت.

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، فلأجل ذلك لم ينقص منه. ولا يلزم في باب المعجزات أن يفعل بفعل^١ كلما^٢ كان أبهر وأظهر، وإنما يفعل ما تقتضيه المصلحة بعد أن تكون دلالة الإعجاز قائمة فيه.

ثم يقال: هلاً جعل الله تعالى القرآن أفصح ممّا هو عليه بغايات لا تشبه الحال فيه على من سمعه ولا يتمكن من جرده؟ فما أجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه.

وليس لأحد أن يقول: ليس وراء هذه الفصاحة زيادة؛ لأنها الغاية في المقدور.

وذلك أنّ هذا باطل؛ لأنّ 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 ليبين مزية القرآن وتزول الشبهة.

ثمّ يقال لهم: لمّ لم يجب الله تعالى إلى ما التمسوه منه من المعجزات، من إحياء عبدالمطلب، ونقل جبال تهامة عن موضعها، أو تفجّر لهم الأرض ينبوعاً، أو تسقط السماء عليهم كسفاً، وغير ذلك من الآيات التي طلبوها، فكلّمّا أجابوا به بمثله نجيب.

فإن قيل: إذا لم يخرق القرآن العادة بفصاحته فلمّ شهد له بالفصاحة متقدّموا العرب، كالوليد بن المغيرة^٣، وانقياده له^٤؛ ولمّ أجاب دعوته كثير من الشعراء كالنابغة الجعدي وليد بن ربيعة وكعب بن زهير؟ والأعشى الكبير^٥ يقال إنّّه توجّه ليسلم، فمنعه أبو جهل وخدعه، وقال: إنّّه يحرم

١. ب، ج: - بفعل.

٢. كذا. ولعلّ الصحيح: ما.

٣. هو: الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، من زعماء قريش في الجاهلية والوالد خالد بن الوليد، ولد سنة ٩٥ قبل الهجرة وعمر طويلاً، وأدرك الإسلام وهو شيخ هرم؛ فعاده و قاوم دعوته ونزل فيه قرآن يتلى فضحه وكشف أمره، هلك بعد الهجرة بثلاثة أشهر. راجع عنه: الكامل، ج ٢، ص ٧١؛ الأعلام، ج ٨، ص ١٢٢؛ الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٩٨ - ١٠٠؛ أنساب الأشراف، ج ١٠، ص ١٧٠ - ١٧٢.

٤. ذ (ص ٣٨٤): كالوليد بن مغيرة وغيره.

٥. أ: - لأه.

عليك الأُطيين؛ الزنا و شرب الخمر، و صدّه عن ذلك. فلو لا أنّه بهرهم فصاحته^١ لم يتقادوا له. قلنا: جميع ما شهد به الفصحاء من فصاحة القرآن فواقع موقعه؛ لأنّ من قال بالصرقة لا ينكر مزينة القرآن على غيره بالفصاحة و البلاغة، و إنّما يقول: هذه المزيّة ليست ممّا يخرق العادة و يبلغ حدّ الإعجاز، فليس في طرب الفصحاء و شهادتهم بفصاحة القرآن و فرط براعته ما يوجب بطلان القول بالصرقة.

و أمّا دخولهم في الإسلام فلاُمِر بهرهم و أعجزهم، و أيّ شيء أبلغ في ذلك من تعذّر المعارضة متى راموها، مع تسهّل الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا؟ فأما معارضة مسلمة فمن أدلّ دليل على القول بالصرقة؛ لأنّه لو لم يكن صحيحاً لعارض الفصحاء كما عارض، و أوردوا مثل ما أورده^٢.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ، ألقاه إلى النبيّ عليه و آله السلام و خرق به عاداتنا، و قصد به الإضلال عن الدين.

و لا يمكنكم أن تدّعوا أنّ فصاحة الجنّ مثل فصاحة العرب من غير زيادة عليها. و ذلك؛ أنّ هذا لا طريق إليه، و يكفي أن يكون مجوّزاً؛ لأنّ التجويز في هذا الباب كاف. و مع ذلك لا يمكن القطع على أنّ القرآن من فعل الله. على أنّ النبيّ عليه و آله السلام إنّما يدّعي أنّ ملكاً نزل عليه بهذا القرآن، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على الله؟

و لا يمكنكم أن تقولوا: إنّ الملائكة معصومون. و ذلك؛ أنّ العلم بعصمتهم طريقه السمع، و قبل العلم بصحة السمع لا طريق إلى العلم به. و عادة الملائكة أيضاً في الفصاحة غير معلومة، و يجوز أنّها تكون فوق عادة العرب.

قيل: هذا السؤال لا يتوجّه على من جعل جهة إعجاز القرآن الصرقة؛ لأنّه لا يقول إنّ القرآن خرق العادة بفصاحته؛ فيلزمه تجويز كون الجنّ أو الملائكة أفصح من العرب، بل هو يقول: إنّ في

كلام العرب ما هو مثله أو يقاربه، وإِنَّمَا يجعل وجه الإعجاز سلب العلوم التي تتصوّر معها المعارضة، وذلك لا يقدر عليه غير الله تعالى^١.

و إِنَّمَا يتوجّه السؤال على من جعل جهة إعجازه فرط الفصاحة، دون الصرفة. وقد أجاب من قال بذلك بأشياء، منها أن قالوا: إِنَّ هذا استفساد للمكلفين، وذلك لا يجوز من الله تعالى.

وطعن على هذا من قال بالصرقة بأن قال: إِنَّمَا لا يجوز عليه تعالى أن يفعل نفس الاستفساد، فأما أن يجب عليه المنع منه فلا يجب؛ لأنّه لو وجب ذلك لوجب أن يمنع تعالى كلّ ذى شبهة من شبهته، بل يمنع الممخرقين والمشعبذين من كلّ 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 لما وجب عليه أن لا يفعل القبيح لم يجب عليه المنع من القبائح مع التكليف. ومن اشتبه عليه الفرق بين الموضوعين فأتى من قبل نفسه، فإنّه كان يجب أن لا يصدّق إلا من يعلم أنّ الله صدّقه.

ثمّ يقال لهم: ألا منع الله تعالى زرادشت و ماني و الحلاج وغيرهم من الممخرقين الذين فسد بهم خلق من الناس - ولولا هم لما فسدوا - إن كان المنع من الاستفساد واجبا؟

وليس لهم أن يقولوا: إِنَّ كلّ من فسد بدعاء هؤلاء كان يفسد و إن لم يدعهم هؤلاء إلى القبائح.

وذلك؛ أنّهم إن قنعوا بذلك يمكن أن يقال: إِنَّ كلّ من ضلّ بما ألقته الجنّ من القرآن قد علم الله تعالى أنّه كان يضلّ و إن لم تلقه، فلم يخلص كونه استفسادا.

على أنّ من المعلوم ضرورة أنّه ضلّ بزرادشت و ماني و الحلاج من لولا هم لم يضلّ، و لبقى على الدين الصحيح.

فأما من قال: إِنَّ تمكين هؤلاء المبطلين من الدعاء إلى الفساد ليس باستفساد؛ لأنّه تمكين من حيث إنّّه معرض مع دعاء هؤلاء لأكثر مما يكون معرضاً له مع عدم دعائهم، والاستفساد ما وقع عنده الفساد و لولا لم يقع، من غير أن يكون تمكيناً؛ فإنّه يلزمه أن يجوز أن إلقاء الجنّ الكلام

١. هامش: أ: بناء على أنّ المخترع لا يصحّ من القادر بقدرة.

الفصح ليس باستفساد؛ من حيث إنه يكون المكلفون عنده معرّضين لثواب أكثر من تعرضهم لو لا إلقاؤهم، فلم يخلص كونه استفساداً، فلا يجب المنع منه.

ومنها أن قالوا: لا فرق في خرق العادة بالقرآن و دلّالته على الإعجاز بين أن يكون من فعله تعالى أو فعل بعض الملائكة أو الجن؛ لأنه إنّما دلّ على الصدق من حيث كان خارقاً للعادة، لا من حيث كان من فعل الله تعالى؛ لأنه لو كان من فعل الله تعالى ولم يخرق العادة لما دلّ، و خرق العادة قد يشترك^١ فيه، في فعله تعالى و فعل غيره، فوجب أن يشتركا في باب الدلالة.

قيل: لا يكفي خرق العادة في باب الدلالة على الإعجاز إذا جوّزنا أن يخرق العادة من يجوز عليه فعل القبيح و تصديق الكذاب، و إنّما دلّ فعله تعالى إذا كان خارقاً للعادة؛ لعلنا بأنّه لا يفعل القبيح و لا يصدّق الكذاب، و ذلك غير حاصل لنا في الجنّ و الملائكة قبل العلم بالسمع. و لأجل هذا قلنا: إنّ أفعالنا لا تدلّ على الإعجاز من حيث يجوز علينا فعل القباح، و الجنّ و الملائكة بمنزلة البشر.

فإن قيل: على هذا الأصل لو طلعت الشمس من مغربها لوجب أن لا يكون ذلك معجزاً، و لا دلالة على صدق من جعل ذلك معجزته؛ لأنه يجوز أن يكون ذلك من فعل بعض الجنّ و الملائكة قبل أن نعلمهم معصومين.

قيل: كذلك نقول؛ لأنه لا يدلّ إلا بعد أن نعلم^٢ أن أحداً ممن يجوز عليه القبيح لا يقدر على ذلك من الجنّ و الملائكة و البشر، فأما مع تجويز ذلك فإنّه لا يدلّ، و لا معنى لاستشناع ذلك و استعظامه.

و منها أن قالوا: إنّ هذا لو طعن في إعجاز القرآن لطنع في سائر المعجزات، فلا يكون لنا طريق إلى العلم بتصديق صادق.

قيل: المعجزات على ضربين، ضرب يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، مثل إحياء الموتى و إبراء الأكمه و الأبرص، و اختراع الأجسام، فهذا لا يمكن أن يعترض عليه بالجنّ^٣؛ لأنّ الجنّ

١. أ. اشتر ك.

٢. ج. يعلم.

٣. ذ (ص ٣٨٩). لا يمكن الاعتراض فيه بالجنّ.

كالبشر في ذلك، وأنهم لا يقدرّون على هذه الأجناس على وجه.

والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور القدر، فهذا إنّما يدلّ على الصدق إذا علم أنّ القدرّ الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكّن أحد من القادرين بقدرة عليه، فإذا لم يعلم ذلك فلا دلالة فيه، وإنّما يعلم أنّه ليس في مقدور أحد من المُحدّثين ذلك بأن يعلمنا الله تعالى ذلك على لسان بعض الأنبياء الذين علمنا صدقهم بمعجزة يختصّ تعالى بالقدرة عليها، فإذا علمنا أنّ عادة كلّ محدث من البشر والجنّ والملائكة عادتنا، وإنّ ما يتعدّر علينا يتعدّر عليهم، فإذا ظهر أمر^١ خرق عادتنا علمنا أنّ 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؛ لأنّه لا يأمن أن يكون الجنّي نقل إلينا^٢ ذلك الجسم، فأحياء الله تعالى لمكان عاداتهم.

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؛ لأنّ فعله في عاداتهم لا وجه للقبح^٣ فيه، وفعله في عادتنا فيه وجه قبيح؛ من حيث أنّه استفساد.

وليس ذلك يجري مجرى نقل الكلام؛ لأنّ 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، وإنّما الخارق لها^٤ إحياء الميت عند تقريب الجسم، فالفرق بين الأمرين لا يخفى على متأمل.

١. كذا. والصحيح: أمره، كما في: ذ (ص ٣٨٩).

٢. كذا. والصحيح: إليه، كما في: ق (ص ٢٨٥).

٣. ج: للفتح.

٤. أ: من.

و هذا الذي ذكره أصحاب الصرفة عندي ليس بانفصال صحيح، بل الإلزام متوجّه من وجهين، أحدهما: أَنَّ الجَنِّي إذا أحضر الجسم الذي أجرى الله تعالى عادتهم بإحياء المَيِّت عنده عند مَيِّت، فلا يخلو أن يحيي المَيِّت عنده أو لا يحييه، فإن أحياه^١ هذا^٢ فيه تجويز كونه كاذباً و أنّه إنّما أحياه لمكان عادتهم، و إن لم يحيه فإنّ في ذلك خرقاً لعادة الجنّ.

و ربما ادّعى بعضهم النّبوة عند الجنّ، و جعل معجزه خرق عادة في أن لا يُحيي المَيِّت عند جسم كان يحييه بمجرى العادة، و في ذلك تصديق الكذاب. و لا جواب عن ذلك إلّا بأن يقال: إنّهُ استفساد و يجب المنع منه.

و الوجه الثاني: أَنَّ القرآن إذا كان خارقاً للعادة بفصاحته فإنّما تأتّى من الجَنِّي ذلك، بأن يجدد الله تعالى له العلوم بالفصاحة حالاً بعد حال؛ لأنّ العلوم لا تبقى فيصير خلق هذه العلوم هي الخارقة للعادة، و يجري ذلك مجرى ما قاله في مواضع أنّ نبياً لو ادّعى حمل الجبال أو طفر البحر^٣ لكان معجزاً، و كان المعجز خلق القُدَر التي بها تمكّن من نقل الجبل دون نفس النقل^٤؛ لأنّ فعلنا لا يكون عند هذا القائل دليلاً على التصديق، و إنّما يدلّ على التصديق ما يختصّ تعالى بالقدرة عليه. فإن رجع إلى أن يقول: القرآن ما خرق العادة بفصاحته، سقطت معارضته بسؤال الجنّ، و صار الكلام في هل هو خارق للعادة أو ليس بخارق لها، و في ذلك نظر.

و ممّا قيل في دفع سؤال الجنّ: أنّ ذلك يطرف^٥ أن يجوّز في من ظهر على يده إحياء مَيِّت أن لا يكون صادقاً، بأن يكون الجَنِّي أحضر من بعد حيّاً، و أبعد هذا المَيِّت. و كذلك أنّ مدّعي النّبوة ادّعى معجزاً له - هو نقل جبل أو اقتلاع مدينة - فوق ذلك، أن يجوّز أن يكون ذلك من فعل

١. أ، ج: أحياء.

٢. ب: - هذا.

٣. أ: عبد.

٤. ق (ص ٢٨٦): نقل الجبال أو طفر البحار.

٥. ب: دون النقل نفس.

٦. كذا. و الصحيح: «يطرق»، كما في: ذ (ص ٣٩٠).

الجَنِّي، وإن كان المدَّعي^١ تولَّى ذلك بنفسه جاز في الجَنِّي أن يحمل عنه^٢ ولا يحصل^٣ عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا يقدر في جميع المعجزات، أو نقول بأنَّ الله تعالى يمنع من الاستفساد.^٤

واعترض على ذلك بأن أجسام الجنِّ والملائكة لطيفة متخلخلة، ولذلك لا نراهم بعيوننا إلا بعد أن يكتفوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحلَّ قُدْرٌ كثيرة؛ لحاجة القُدْر في كثرتها إلى البنية والصلابة، ولذلك لم يجز^٥ أن تحلَّ النملة مثل قُدْر القيل. ولا يجوز على هذا الأصل أن يتمكن ملك ولا جَنِّي من حمل جبل إلا بعد أن تكثف بنيته وتعظم جثته، ولو حصل كذلك لوجب أن نراه مع صحَّة حواسنا وسلامتها. فإذا ادَّعى النبوة وجعل معجزه اقتلاع مدينة أو نقل جبل، ووقع ما ادَّعاه من غير أن نشاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أو تولَّاه، بطل التجويز لأن يكون من فعل جَنِّي أو ملك، وقطعنا على أنَّه من فعل الله تعالى. وكذلك القول في إبدال ميت بحَيٍّ وإحضار جسم من بُعد؛ لأنَّه لا يتمكن من ذلك إلا من له قُدْرٌ تحتاج إلى بنية كثيفة تتناولها الرؤية. وأجيب عن سؤال الجنِّ بأن قيل: لو كان الأمر على ذلك لوافقت عليه العرب؛ فإنَّها بذلك كانت أبصر وإليه أهدى.^٦

وهذا ليس بشيء؛ لأنَّه لا يجب أن تعرف العرب جميع الشُّبه العارضة والخواطر المتجددة، ولهذا تجدد كثير من مطاعن أهل الضلال والمبطلين في متشابه القرآن، ولم يقنع العلماء في ذلك بأن يقولوا العرب لم يقولوا هذا، بل يتنوا الوجه الصحيحة في ذلك والتأويلات المجوزة التي تلائم الأصول الصحيحة، فبطل ما قالوه.

١. أ. + ما.

٢. ذ (ص ٣٩٠): + ذلك النقل.

٣. كذا. ولعل الأصح: يحمل.

٤. ذ (ص ٣٩٠): أو الرجوع إلى أنَّ الله تعالى يمنع من الاستفساد، وأنتم لا ترضون بذلك.

٥. ب. نجز.

٦. ذ (ص ٣٩٢): ومما أجاب به القوم عن سؤال الجنِّ: أنَّ القرآن لو كان من فعل الجن لوافقت العرب النبي صَلَّى الله عليه وآله على ذلك، ولقالت له: ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نبوتك، لأنَّه جائز أن يكون الجن ألقته إليك.

و إنما يجب أن يحال عليهم ما يتعلّق بالفصاحة و التقدّم فيها و التأخّر و ما أشبه ذلك، فأما في الشبهات التي لا تخطر لهم بالبال فلا يجب ذلك فيها. و كيف يحال في مثل ذلك على العرب، و لو قالت العرب ذلك لم تكن في ذلك حجةً، فإذا لا تأثير لموافقتهم على ذلك.

على أنّ العرب لو نفت أن يكون القرآن من فعل الجحّ لكان السؤال متوجّهاً عليها، بأن يقال لها: ما الذي يؤمنكم من ذلك و ما دليلكم عليه؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً. و إذا 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 و قتله الظاهر من جهته، و ادّعى الإعجاز به لنفسه. هذا إذا سلّم أنّه خارق للعادة لفصاحته، و أنّه من فعل الله تعالى دون غيره. فإن قلتم معلوم ضرورة أنّ هذا القرآن لم يسمع من غيره، و لا ظهر إلّا من جهته، قلنا: ذلك مسلّم، لكن ما أنكرتم أنّه أخذه ممن لم يظهر أمره و انتشر خبره، بل لم يسمعه منه غير^١ الذي قتله و ادّعاه لنفسه، و لم يكن أيضاً مبعوثاً إلى سواء فيجب المنع من قتله حتّى يؤدّبه إليهم فينشر خبره.

قلنا: أمّا من يقول بالصرفة يجب عن هذا، بأن يقول: إذا كان جهة الإعجاز صرف القوم عن معارضته بسلبه تعالى إياهم العلوم التي كانت حاصلة لهم، و لو لم يكن من ظهر من جهته صادقاً و إنّما الصادق غيره، لم يحسن منه تعالى إلى أن يسلب القوم العلوم بالفصاحة، و متى لم يسلبوهم كانوا يعارضونه [و] لتأتى مثل ذلك منهم.

و من لا يقول بالصرفة يمكنه أن يجب عن ذلك، بأن يقول: إنّ القرآن اختصّ بتضمّنه أحكاماً و قصصاً جرت كلّها في أيام النبيّ صلى الله عليه و آله، منها: قصّة المجادلة و نزول القرآن بذلك في ما جرى من جميلة زوجة أوس بن الصامت^٢ - و قيل: خولة بنت ثعلبة^٣ - و أنّه ظاهر منها

١. ب: + أن.

٢. هو: أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري أخو عبادة، و كلاهما قد شهد بدرًا، و أوس هو زوج المجادلة في زوجها خولة - و يقال لها خويلة - بنت ثعلبة، و قد آخى رسول الله صلى الله عليه و آله بينه و بين مرثد بن أبي مرثد الغنوي. راجع عنه: الاستيعاب، ج ١، ص ١١٨؛ أسد الغابة، ج ١، ص ١٧٢؛ الإصابة، ج ١، ص ٣٠٢ - ٣٠٣؛ تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٣٠٧.

٣. هي: خولة بنت ثعلبة. و قيل: خويلة. و الأول أكثر. و قيل: خولة بنت حكيم. و قيل: خولة بنت مالك بن ثعلبة.

زوجها، وكان في الجاهلية تطلق المرأة بذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك الآيات.^١
ومن ذلك: قصّة اللعان. ومن ذلك: سياقة أمر بدر وحنين^٢ والخندق وأحد^٣، وما أنزل الله تعالى فيه من القرآن.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ (الجمعة: ١١)
لما أقبل عير فتركوا النبي عليه السلام، ومضوا ينظرونه.^٤

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ (الآية (التحریم: ٣).^٥

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ (الآية (المنافقون: ٨).^٦

١. قالت خولة: في والله وفي أوس بن الصامت أنزل الله عز وجل صدر سورة «المجادلة»، قالت: كنت عنده، وكان شيخاً كبيراً قد ساء خلقه وضجر، قالت: فدخل علي يوماً فراجعتني في شيء، فغضب وقال: «أنت علي كظهر أمي». ثم خرج فجلس في نادى قومه ساعة، ثم دخل علي فإذا هو يريدني على نفسي، قالت: فقلت: كلاً، والذي نفس خويلة بيده لا تخلص إلي وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله فينا! قالت: فوائبني وامتعت منه، فقلبت بما تغلب به المرأة الشيخ الضعيف، فألقته عني. قالت: ثم خرجت إلى بعض جاراتي فاستعرت منها ثيابها، ثم خرجت حتى جئت رسول الله صلى الله عليه وآله فجلست بين يديه، فذكرت له ما لقيت منه، وجلت أشكو إليه ما ألقى من سوء خلقه. قالت: فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: يا خويلة، ابن عنك شيخ كبير، فاتقي الله فيه. قالت: فوالله ما برحت حتى نزل في القرآن، فتغشنى رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان يتغشاه، ثم سرى عنه فقال: يا خويلة، قد أنزل الله فيك وفي صاحبك. ثم قرأ علي: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ (آيات)، إلى قوله: ﴿وَاللَّكَافِرِينَ غَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المجادلة: ١-٤) قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: مر به فليعتق رقية. قالت: فقلت: والله يا رسول الله ما عنده ما يعتق! قال: فليصم شهرين متتابعين. قالت: فقلت: والله إنه شيخ كبير، ما به من صيام. قال: فليطعم ستين مسكيناً وسقاً من تمر. قالت: فقلت: يا رسول الله، ما ذاك عنده! قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فإنا سنعيه بعرق من تمر. قالت: فقلت: يا رسول الله، وأنا سأعيه بعرق آخر. قال: قد أصبت وأحسن، فاذهي فقصدي به عنه، ثم استوصي بآبن عمك خيراً. قالت: ففعلت. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٨٣٠-١٨٣٢؛ أسد الغابة، ج ٦، ص ٩١-٩٣؛ الإصابة، ج ٨، ص ١١٤؛ الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ٢٨٠-٢٨٢.

٢. انظر: التوبة: ٢٥-٢٦.

٣. انظر: آل عمران: ١٥٢-١٥٥.

٤. جاءت الأخبار بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يخطف يوم الجمعة على المنبر إذا أقبلت إبل لدحية الكلبي وعليها تجارة له ومعها من يضرب بالطليل، فتنزع الناس عنه صلى الله عليه وآله إلى الإبل لينظروا إليها، ولم يبق إلا عدة قليلة، فنزلت الآية المذكورة. انظر: تفسير فرائد الكوفي، ص ١٨٤.

٥. نزلت هذه الآية في قصّة مشهورة، وأن النبي صلى الله عليه وآله أسر إلى أحد زوجاته سراً، فأسرته عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، وأطلع النبي صلى الله عليه وآله على فعلها فغاب المظهرة للسر، فأجابت بما هو مذكور في الآية.

٦. جاءت الرواية بأن قاتل ما حكى في الآية عبد الله بن أبي بن سلول. انظر: الدر المنثور، ج ٦، ص ٢٢٤.

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَتَضَوُّوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ (التوبة: ٤٠)، و خروج النبي عليه السلام من مكة هارباً إلى المدينة، و دخوله الغار مع من كان معه.
و منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، و القصة في ذلك مشهورة.^١

و غير ذلك من الآيات التي تضمنت ذكر قصص و سيرة و أحكام جرت في عهد النبي عليه السلام، على ما تضمنه القرآن.

فلا يخلو جميع ذلك من أحد أمرين، أحدهما: أن يكون جميع ذلك اتفق في النبي الأول كما اتفق للنبي الآخر، أو يكون المراد بلفظة الماضي في جميع ذلك الاستقبال.

و الأول فاسد من وجهين، أحدهما: أنَّ العادة مانعة من ذلك أن يتفق لنفسين من الوقائع و القصص و الأصحاب و الهجرة و الأحكام و المجاورات^٢، و أن يكون في أصحابه مهاجرون و أنصار و مسلمون و منافقون. و العلم باستحالة ذلك كاستحالة توارد الشعراء في قصيدة واحدة و معنى واحد و غرض واحد، و اتفاق الناس على زي واحد و طعام واحد؛ فإنه ليس أحدهما أبعد من الآخر في العادة.

والثاني: أنه لو جاز أن يتفق^٣ ذلك فيما مضى لكان يجب أن يظهر و يتشعر، و لا يخفى حال من هو بهذه الأوصاف كلها على من يأتي فيما بعد و لا يشكل عليه. و لو ظهر لوجب أن يوافقه عليه أعداؤه؛ فإنهم بذلك كانوا أعرف و إليه أسرع.

و أما الثاني: فيبطل أيضاً من وجهين، أحدهما: أنَّ لفظة الماضي إذا حمل على المستقبل كان مجازاً، و لو تجاوزنا عن ذلك لبطل أيضاً بأن جميع ما ذكرناه و تلوانه من الآيات دالة على تعظيم من ظهرت على يده، و تصديق دعوته و نبوته. ألا ترى أنه تعالى و يخ المولين منه يوم أحد و حين، و شهد له بالرسالة بقوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاكُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٣)، و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أُنْزِلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٢٦)، و قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾

١. و على ما جاء به القرآن جرت الحال بين النبي صلى الله عليه و آله و بين زيد بن حارثة لما حضره مطلقاً لزوجه.

٢. كذا.

٣. أ: + في.

(المنافقون: ٨)، و قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ (التحریم: ٣).

فإن قيل: لعل هذه الآيات المقصودة ليست من جملة القرآن، وإنما ألحقت به.

قيل: هذا باطل؛ لأن كل آية تضمنت هذه القصص هي أطول وأكثر من أقصر سورة في القرآن التي وقع التحدي بها، فلو تأتى منهم إلحاق مثل ذلك لعارضوه بسورة ذلك قدره، و تخلّصوا منه.

فأما من قال: إن القرآن نظمه و تأليفه مستحيلان، كخلق الجواهر والألوان،^١ فقله باطل؛ لأن الحروف كلها من مقدورنا، والكلام كله يتركب من الحروف التي يقدر عليها كل متكلم، فأما التأليف بإطلاقه مجاز في القرآن؛ لأن حقيقة في الأجسام، وإنما يراد في القرآن حدوث بعضه في أثر بعض. فإن أريد ذلك فذلك إنما يتعدّر لفقد العلم بالفصاحة و كيفية إيقاع الحروف، لا أن ذلك مستحيل، كما أن الشعر يتعدّر على الفصحى لعدم علمه بذلك لا أنه مستحيل منه من حيث القدرة. و متى أريد باستحالة ذلك ما يرجع إلى فقد العلم فذلك خطأ في العبارة دون المعنى.

فأما من قال جهة إعجاز القرآن النظم دون الفصاحة، فقد يتّأ أن ذلك لا يقع فيه التفاضل، و في ذلك كفاية؛ لأن السبق إلى ذلك لا بد أن تقع فيه مشاركة بمجرى العادة.

و أما من جعل جهة إعجازه ما تضمنه من الأخبار عن الغيوب فذلك لا شك أنه معجز، لكن ليس هو الذي قصد به التحدي و جعل العلم المعجز؛ لأن كثيراً من القرآن خال من الإخبار بالغيب، و التحدي وقع بسورة غير معيّنة.

على أن الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين: ماض و مستقبل.

فالأول مثل الإخبار عن الأمم السالفة، و ذلك يمكن أن يدعى فيه أنه قرأ الكتب الماضية، أو سمع من قرأها.

و متى قيل: كان المعلوم^٢ أنه لم يقرأها و لا سمع^٣ من قرأها، أمكن أن يقال: إنما يمكن ادعاء ذلك ظاهراً، فأما أن يكون يسمعا خفياً فلا طريق للعلم به.

١. و هو مذهب أبي القاسم البلخي، كما في: (ذ ص ٤٠٠).

٢. العلوم.

٣. ب: يسمع. نسخة بدل ب: سمع.

و أما الثاني، مثل قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ (الفتح: ٢٧)، و مثل قوله تعالى: ﴿الْم * غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَافِلُونَ﴾ (الروم: ١- ٣)، و مثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥)، و غير ذلك. فهذه الأشياء إنما تكون دلالة إذا وقعت مخبراتها، و معلوم أنَّ الحجة كانت ثابتة بالقرآن قبل وقوع هذه المخبرات^١.

فأما من جعل وجه إعجازه انتفاء الاختلاف عنه، فإنما يمكن أن يجعل ذلك من فضائل القرآن و مزاياه، و أما أن يجعل ذلك وجه الإعجاز فلا؛ لأنَّ الناس يتفاوتون في انتفاء الاختلاف و التناقض عن كلامهم، فلا يمتنع أن ينتفي ذلك كله عن كلام المتيقظ المتحفظ، فمن أين أنَّ ذلك خارق للعادة؟

و قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) فإنما يعلم به^٢ أنه لو كان من جهة غيره لوجد فيه اختلاف كثير، بعد العلم بصحة القرآن و كونه صادراً من جهته، فأما قبل ذلك فلا.

[في سائر معجزاته صَلَّى الله عليه و آله]

فأما معجزاته عليه و آله السلام التي هي سوى القرآن، فهي مثل مجيء الشجرة لما قال لها: أقبلي، فجاءت إليه تخذ الأرض خذاً، ثم قال لها: أدبري، فعادت إلى مكانها.^٣ و منها: خبر الميضأة^٤، و أنه عليه السلام وضع يده فيها، فكان يفور الماء من بين أصابعه، حتى شربت الجماعة من ذلك الماء و ارتووا.^٥

و منها: أنه عليه السلام أطعم الخلق الكثير من يسير الطعام^٦ في بعض دور الأنصار.^٧

١. ب، ج: المعجزات. ذ (ص ٤٠٣): و من المعلوم أنَّ الحجة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

٢. ج: - به.

٣. انظر: الكامل لابن الأثير، ج ٢، ص ٧٦، دلائل النبوة للبيهقي، ج ٦، ص ١٣؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ١٢٤.

٤. الميضأة و الميضة: الموضع يتوضأ فيه، المطهرة يتوضأ منها.

٥. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ٩٣؛ دلائل النبوة، ج ٤، ص ٢٨٤؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٩٩.

٦. أ: طعام البشير.

٧. انظر: البداية و النهاية، ج ٥، ص ١٠؛ تاريخ الإسلام، ج ٢، ص ٦٣٤.

ومنها: أنه عليه السلام كان يخطب إلى بعض الأجداع، فلَمَّا عُجِلَ المنبر و تحوّل إليه حنّ إليه كما تحنّ الناقة إلى ولدها، فلَمَّا جاء إليه و التزمه سكن.^١

ومنها: تسبيح الحصى في كفّه.^٢ و كلام الذراع له، و قالت: لا تأكلني فأبني مسمومة.^٣

ومنها: أنه استسقى، فلَمَّا جاء المطر الكثير شكّا إليه أهل المدينة من خراب المنازل، فقال عليه السلام: اللهم حوالينا و لا علينا، فصار كالإكليل حول المدينة، و تمطر و الشمس طالعة في نفس المدينة.^٤

ومنها: انشقاق القمر، و القرآن ناطق به.^٥

ومنها: إخباره بالغائبات قبل كونها، نحو قوله لأمر المؤمنين عليه السلام: «تقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين»^٦، و قوله: «إنك تقتل ذا الثُدَيّة»^٧، و قوله في قصّة سهيل بن عمرو^٨: «إنك

١. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ٤٤٧؛ دلائل النبوة، ج ٢، ص ٥٦٢؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ١٢٨.

٢. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ٧٨؛ دلائل النبوة للبيهقي، ج ٦، ص ٦٤؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ١٣٢؛ تاريخ الإسلام، ج ١، ص ٣٥٢.

٣. انظر: إمتاع الأسماع، ج ١، ص ٣٠٢؛ إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ج ١، ص ٣٠٢؛ الأمالي للصدوق، ص ٢٢٤.

٤. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ١٢٠؛ دلائل النبوة، ج ٢، ص ٣٣٦؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٨٨.

٥. إشارة إلى سورة القمر. و انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ١٧؛ دلائل النبوة للبيهقي، ج ٢، ص ٢٦٢؛ البداية و النهاية، ج ٣، ص ١١٨؛ تاريخ الإسلام، ج ١، ص ٢٠٩.

٦. انظر: المستدرک على الصحيحين، ج ٣، ص ١٥٠؛ كنز العمال، ج ١١، ص ٢٩٢؛ إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ج ٣، ص ٣٧٥.

٧. انظر: صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٤٣؛ دلائل النبوة للبيهقي، ج ٦، ص ٤٢٧. و ذو الثدية يقال له «ذو الخويصرة» أيضاً، كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و شهد معه الحديبية. افتتح سوق الأهواز و له أثر كبير في قتال الهرمزان، ثم كان مع الإمام علي بصفين ثم خرج عليه عند التحكيم، و كان رأس الخوارج من أهل البصرة. قتل في النهروان. لَقِبَ بذئ الثدية لأن أحد نديه مثل ندي المرأة عليها شعيرات مثل الذي على ذنب البربوع، و يلقّب بالمجذّع أيضاً. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٣٤١؛ الإصابة، ج ٢، ص ٣٤١-٣٤٢؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٢١٧؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٣٧.

٨. هو: سهيل بن عمرو بن عبد شمس (ت ١٨ هـ)، القرشي العامري، من لؤي، خطيب قريش، و أحد ساداتها في الجاهلية. أسره المسلمون يوم بدر، و اقتدي، فأقام على دينه إلى يوم الفتح، بمكة، فأسلم، و سكنها ثم سكن المدينة. و هو الذي تولى أمر الصلح بالحديبية، و جاء في مقدمة كتاب الصلح: «باسمك اللهم». هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو و كان عمر بن الخطاب يخشى مواقفه في الخطابة. مات بالطاعون في الشام. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٦٦٩؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٣٢٧؛ الإصابة، ج ٣، ص ١٧٧؛ الأعلام، ج ٣، ص ١٤٤.

تدعى إلى مثلها فتجيب»^١، وقوله لعقار بن ياسر^٢ رحمه الله: «تقتلك الفئة الباغية»^٣، وقوله لعائشة: «تنبحك كلاب الحوآب»^٤ 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 أن التواتر يوجب العلم الضروري من قال: إن هذه الأخبار ما يعلم ضرورة، مثل مجيء الشجرة وحنين الجذع وخبر الميضة. والصحيح عندنا في جميع ذلك أنه معلوم بالاكساب.

فإن قيل: ما الدليل على أن أسباب الحيل مفقودة في متضمن هذه الأخبار حتى حكمت بصحة كونها معجزة؟

قلنا: كثير من هذه المعجزات لا يمكن فيها الحيل، مثل انشقاق القمر، وحديث الاستسقاء، وإطعام الخلق الكثير من الطعام السير، وخروج الماء من بين أصابعه، وإخباره بالغايات قبل كونها. ومجيء الشجرة إليه ورجوعها عنه لا يتم أيضاً فيه الحيلة، وإنما تتم الحيلة في الأجسام الخفيفة التي تجلب بالتلفك^٥ والقز وغير ذلك، ولا يتم في الشجرة؛ لأنه لو كان لوجب أن يشاهد.

١. انظر: البداية والنهاية، ج ٦، ص ٢١٥؛ إثبات الهداة بالضرورة والمعجزات، ج ١، ص ٣٥٦؛ الاحتجاج، ج ١، ص ١٨٨.

٢. هو: أبو اليقظان عقار بن ياسر بن عامر الكناشي المذحجي العنسي القحطاني (ت ٣٧ هـ)، صحابي، من الولاة الشجعان ذوي الرأي. وهو أحد السابقين إلى الإسلام والجهرة. هاجر إلى المدينة، وشهد بدرأ وأحدأ والخندق وبيعة الرضوان. وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يلقبه «الطيب المطيب» وفي الحديث: ما خير عمار بين أمرين إلا أخترأ أرشدهما. وهو أول من بنى مسجداً في الإسلام (بنه في المدينة وسماه قباء) وولاه عمر الكوفة، فأقام زمناً وعزله عنها. وشهد الجمل وصفين مع علي. وقل في الثانية، وعمره ثلاث وتسعون سنة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١١٣٥-١١٣٨؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ٦٣٦-٦٣١؛ الإصابة، ج ٤، ص ٤٧٣؛ الأعلام، ج ٥، ص ٣٦.

٣. انظر: الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٤٨؛ دلائل النبوة، ج ٦، ص ٥٤٦.

٤. انظر: تاريخ البقوي، ج ٢، ص ١٨١؛ إمتاع الأسماع، ج ١٣، ص ٢٢٧؛ البداية والنهاية، ج ٦، ص ٢١١، الكامل لابن الأثير، ج ٣، ص ٢١٠. والحوآب بالفتح ثم السكون وفتح الهمة: موضع في طريق البصرة محاذي البقرة، من مياه أبي بكر بن كلاب، نحت كلابه على عائشة أم المؤمنين. انظر معجم البلدان، ج ٢، ص ٣١٤.

٥. كذا.

فإن قيل: جوزوا أن يكون هاهنا جسم يجذب الشجرة، كما أن هاهنا حجراً يجذب الحديد.
 قيل: لو كان الأمر على ذلك لعثر عليه و لظفر به مع تطاول الزمان، كما عثر على حجر
 المغناطيس حتى علمه كل أحد، و لو جاز ما قالوه للزم أن يقال: هاهنا حجر يجذب الكواكب، و
 يقطع الجبال من أماكنها، و إذا قرب من ميت عاش، فيؤدي إلى أن لا يثق بشيء أصلاً، و يؤدي
 ذلك إلى الجهالات، و كان ينبغي أن يظن بذلك أعداء الدين و مخالفوا الإسلام؛^١ لأنهم إلى
 ذلك أحوج و به أشغف. و كذلك القول في خروج الماء من بين أصابعه؛ إن ادعى طبيعة فيه أو
 حيلة لزم تجويز ذلك في قلع الجبال و جذب الكواكب و إحياء الموتى، و كل ذلك فاسد.
 و حينئذ الجذع لا يمكن أنه كان لتجويف فيه؛ لأنه لو كان كذلك لعثر عليه مع المشاهدة، و لا
 كان يسكن مع التزام النبي عليه و آله السلام.

و تسييح الحصى و تكليم الذراع لا يمكن فيه حيلة البتة.

و قيل: في سماع الكلام من الذراع وجهان، أحدهما: أن الله تعالى بنى الذراع بنية حي صغير، و
 جعل له آلة النطق و التمييز، فتكلم بما سمع. و الآخر: أن الله تعالى فعل فيه كلاماً يسمع من جهتها،
 و أضافه إلى الذراع مجازاً.

و قول من قال: لو انشق القمر لرآه جميع الناس، لا يلزم؛ لأنه لا يمتنع أن يكون للناس في تلك
 الحال مشاغل؛ فإنه كان بالليل، فلم يتفق لهم مراعاة ذلك؛ فإنه بقي ساعة ثم التأم. و أيضاً: فإنه لا
 يمتنع أن يكون القيم حال بينه و بين جميع من لم يشاهده، فلأجل ذلك لم يره الكل.

ثم الجزء الثالث بحمد الله و حسن توفيقه. و يتلوه في الجزء الرابع الكلام في الإمامة. و صلى الله
 على محمد النبي و آله الطاهرين، و حسبنا الله و نعم الوكيل.

١. كذا. و لعل الأصح: لا يوثق.

٢. ذ (ص ٤٠٧): و أين كان من أعداء النبي من قريش و اليهود و النصارى عن أن يوافقوا من ادعى هذه المعجزة له على أن فيها حيلة
 نفت بها إغا على جملة أو على تفصيل.

◆ تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمته الله
(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الرابع

الجزء الرابع

الكلام في الإمامة

ذكر رحمه الله في هذا الفصل أشياء، منها: الكلام في وجوب الرياسة، ومنها: الكلام في صفات الإمام، ومنها: الكلام في أعيان الأئمة، ومنها: الكلام في أحكام البغاة على الأئمة، ومنها: الكلام في الغيبة. ونحن نبين جميع ذلك على أوجز الوجوه إن شاء الله.

[في وجوب الرياسة في كل زمان]

فأما الكلام في وجوب الرياسة؛ فإنه يجب لكلّ مكلف غير معصوم. يدلّ على ذلك ما ثبت من كونها لطفاً في أفعال الواجبات والامتناع من القبائح؛ بدلالة أنّ الناس متى كان لهم رئيس منبسط اليد يأخذ على أيديهم، ويمنع القويّ من الضعيف، ويؤدّب الظالم ويردع المعاند، فإنّ عند وجوده يكثر الصلاح ويقلّ الفساد، وعند عدم من ذكرناه يكثر الفساد ويقلّ الصلاح، بل يجب ذلك عند ضعف سلطانهم واختلال أمره ونهيه مع وجود عينه. والعلم بما قدّمناه ضروريّ لا يمكن أحداً دفعه.

ولا يقدح في ذلك ما يقع من الفساد عند نصب بعض الرؤساء؛ لأنّه إنّما يقع ذلك لكرهتهم رياسةً بعينها، ولو نصب لهم من يريدوه ليرضوا به وانقادوا له. فعلم بذلك أنّه لا يقدح في وجوب جنس الرياسة.

[تجب الرياسة للمصالح الدينية لا للمنافع الدنيوية]

والمنافع الدنيوية التي تحصل عند وجود الرؤساء ومصالحهم لا تجب الرياسة لها، وإنّما يجب للمصالح الدينية التي هي ارتفاع الظلم وكثير من القبائح. وإن حصل فيها مصالح دنيوية فعلى طريق التبعية.

و لا يلزم على هذه الطريقة نصب رؤساء كثيرين في وقت واحد؛ لأنَّ السؤال إن كان عن مجرد العقل فالعقل يجوز ذلك، وإنَّما المنع بالسمع، يمنع من ذلك لما علمناه من أنَّ الإمام لا يكون إلا واحداً.

على أنَّ السمع أيضاً يوجب الرؤساء الكثيرين في كلِّ بلد، لكن من ورائهم رئيس يأخذ على أيديهم؛ لكونهم غير معصومين. فإن فرضنا أنَّ الله تعالى خلق الخلق ابتداءً بهذه الكثرة غير معصومين؛ فإنه يجب أن ينصب من كلِّ بلد إماماً معصوماً؛ لأنَّه لو لم يكن معصوماً لوجب أن يكون مرعياً برياسة معصوم، ومن هو رئيس في بلد لا يمكنه أن يعلم أنَّه مرعياً برياسة الإمام - و بينه وبينه المسافة البعيدة - إلا في زمان طويل لا يجوز فيه أن يخلو من لطف الرياسة. وإن كان الأمر على ما استقرَّ عليه اليوم أنَّ الإمام واحد، وأنَّ الأمراء والقضاة من قبله يتولَّون عنه في الآفاق، فإنَّ جميعهم يعلمون أنَّ من ورائهم إماماً، فاللطف لهم حاصل، فجاز أن يكونوا غير معصومين، و لا يتصل بهم خبر إمام مضى^١ إلا و يعرفون أنَّ غيره قام مقامه، فلا يخلون في حالٍ من اللطف بالرئيس.

[في أنَّ الرياسة لطف في أفعال الجوارح]

و الذي يقطع على أنَّ الرياسة لطف فيه أفعال الجوارح المتعدِّية إلى الغير، فأما أفعال القلوب فلا طريق يقطع منها على أنَّ الرياسة لطف فيها، وإن كان ذلك جائزاً غير واجب. و ليس إذا أجزنا أن لا يكون لطفاً في بعض التكاليف وجب أن نجيز أن لا يكون لطفاً في جميعها؛ لأنَّه لا يجب العموم والخصوص في اللطف من حيث كان لطفاً، بل بحسب ما تدلُّ عليه الدلالة. ألا ترى أنَّ المعارف التي هي أعمُّ الألطاف في التكاليف ليست لطفاً في التكليف في أزمان مهلة النظر، وإنَّما هي لطف فيما يتأخَّر عنها.

و الشرعيات فيها ما هو عامٌّ وفيها ما هو خاصٌّ، وفيها ما هو عامٌّ من وجهٍ دون وجهٍ. و أما خلق الأولاد و إعطاء الأموال و سلبها، فهو خاصٌّ في قوم دون قوم.

فعلى هذا لا يمتنع أن تكون الرياسة لطفاً في أفعال الجوارح، و إن لم تكن لطفاً في أفعال

القلوب^١.

[لزوم الإمام حتى لمكلف واحد]

ومتى فرضنا أن الله تعالى خلق مكلفاً واحداً غير معصوم فلا بد له أيضاً من رئيس. ووجه حاجته إليه أنه إذا لم يكن له رئيس جاز أن يعزم على فعل الظلم متى وجد من يظلمه، ومن كان له رئيس لا يفعل هذا العزم؛ لعلمه بأن الرئيس يمنعه منها ويؤدبه عليها، فوجه كونه لطفاً حاصل له. وأيضاً فلا يمتنع أن يفعل الأفعال القبيحة التي لا تتعداه، والإمام يمنعه منها ويؤدبه عليها، فوجه اللطف حاصل له على كل حال.

فأما من هو معصوم من القبائح والإخلال بالواجبات، فلا يحتاج إلى رئيس يكون لطفاً له في ترك القبائح وفعل الواجبات، وإن كان لا يمتنع أن يحتاج إليه في وجوه أخرى، من أخذ معالم الدين عنه وغير ذلك، كما نقوله في أمير المؤمنين صلوات الله عليه وآله مع النبي، والحسن والحسين، صلوات الله عليهم، وكل مؤهل للإمامة مع الإمام الذي قبله. فلا يلزمنا أن يكون في الأمة من ليس بإمام ولا مأموم، فيكون خلاف الإجماع.

ولا يلزم عليه تجويز أن يكون في الأمة من لا تكلف المعرفة للعلم بكونه معصوماً من دونها؛ لأننا قد علمنا بالإجماع وجوب عموم المعرفة لكل مكلف، فعلمنا عند ذلك أن أحداً لا يختار^٢ العصمة من دونها، ولو خُلينا والعقل لجوزنا ذلك.

[بقاء اللطف في زمن غيبة الإمام]

واللطف في الحقيقة هو تصرف الإمام وأمره ونهيه وتأديبه، دون وجود عينه. وليس إذا عدم اليوم ذلك يجب سقوط التكليف، أو خروج الرئاسة من كونها لطفاً.

وذلك؛ أن وجه اللطف ثابت، والتكليف إنما لم يسقط؛ لأن المكلفين أتوا من قبل نفوسهم؛ من حيث لم يطيعوه وأخافوه^٣ وأحوجوه إلى الاستتار؛ لخوفه على نفسه، دون الخوف على المال أو أُلْمِ يناله؛ لأنه لو كان كذلك لتحمله، والخوف على النفس بخلاف ذلك، مع علم الله تعالى

١. ب: - وإن لم تكن لطفاً في أفعال القلوب.

٢. كذا.

٣. ب، ج: ولا أخافوه.

أَنْ أَحَدًا بَعْدَهُ لَا يَقُومُ مَقَامَهُ. وَكَانَتِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ، لَا لَهُمْ. وَ لَوْ مَكَّنُوهُ وَأَطَاعُوهُ وَاعْتَقَدُوا إِمَامَتَهُ لَظَهَرَ لَهُمْ وَأَمَرَ وَنَهَى، وَحَصَلَ مَا هُوَ لَطْفٌ لَهُمْ.

وَجَرَى ذَلِكَ مَجْرَى مَنْ لَمْ يَنْظُرْ فِي الْمَعَارِفِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهُ تَعَالَى، فَمَا حَصَلَ لَهُ اللَّطْفُ فِي أَنَّهُ لَا يَجِبُ إِسْقَاطُ التَّكْلِيفِ عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ أَتَى مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ؛ لِتَفْرِيطِهِ فِي النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ، فَكَذَلِكَ مَا قَلَنَاهُ.

فَأَمَّا أَوْلِيَاءُ الْإِمَامِ وَمَنْ يَعْتَقِدُ طَاعَتَهُ وَ إِمَامَتَهُ فَإِنَّمَا لَمْ يَسْقُطِ التَّكْلِيفُ عَنْهُمْ؛ لِأَنَّ لَطْفَهُمْ حَاصِلٌ بِمَكَانِهِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ^١ إِذَا اعْتَقَدُوا إِمَامَتَهُ وَاعْتَقَدُوا أَنَّ لَهُمْ إِمَامًا مَوْجُودًا، فَإِنَّهُمْ فِي كُلِّ حَالٍ يَتَوَقَّعُونَ ظُهُورَهُ وَانْبِسَاطَ يَدِهِ وَأَخْذَهُ عَلَى أَيْدِي الظَّالِمِينَ، فَهُمْ لَا يَأْمَنُونَ ذَلِكَ، فَيَتَزَجَّرُونَ لِأَجَلِهِ. وَ أَيْضًا؛ فَلَمَكَانَهُ يَتَّقُونَ بِوُجُودِ جَمِيعِ الشَّرْعِ إِلَيْهِمْ، وَلَوْلَا لِمَا وَثَقُوا بِذَلِكَ، عَلَى مَا سَنِيَّتِهِ فِيمَا بَعْدَ. عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْأَوْلِيَاءَ أَيْضًا أَتَوْا مِنْ قَبْلِ نَفُوسِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ عَلَى صِفَةٍ مِنَ التَّقْصِيرِ لَوْ ظَهَرَ لَهُمْ وَادَّعَى أَنَّهُ إِمَامٌ وَأَظْهَرَ عِلْمًا مُعْجَزًا، لَدَخَلَ عَلَيْهِمُ الشُّبْهَةُ فِيهِ وَاعْتَقَدُوا أَنَّهُ مَبْطُلٌ وَ لَصَارُوا أَعْدَاؤُهُ، وَ لَوْ أَمَعْنَا النَّظَرَ فِي ذَلِكَ لَزَالَ ذَلِكَ عَنْهُمْ وَظَهَرَ.

وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْأَوْلِيَاءُ كَالْأَعْدَاءِ؛ لِأَنَّ الْأَعْدَاءَ يَعْتَقِدُونَ بَطْلَانَ إِمَامَتِهِ وَأَنْ مِنْ يَدَّعِيهَا عَلَى مَا يَقُولُهُ مَبْطُلٌ، وَالْأَوْلِيَاءَ لَيْسُوا كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ إِمَامَتَهُ وَفَرْضَ طَاعَتِهِ، وَ إِنَّمَا هُمْ مُقْصَرُونَ فِي النَّظَرِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ مَا هُوَ مُعْجَزٌ وَغَيْرُ مُعْجَزٍ، وَ ذَلِكَ لَا يُوجِبُ التَّكْفِيرَ وَمَعَادَاةَ الْإِمَامِ. وَ قَدْ قِيلَ: إِنَّمَا لَمْ يَظْهَرِ لِلْأَوْلِيَاءِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ ظَهَرَ لَهُمْ لَا سْتَبْشَرُوا بِهِ، وَ أُلْقِيَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضِ خَبَرِهِ فَرَحًا بِمَكَانِهِ، فَيُؤْذِي ذَلِكَ إِلَى شِيَاعِ أَمْرِهِ وَوُقُوفِ الْأَعْدَاءِ عَلَى مَكَانِهِ.

عَلَى أَنَّا لَا نَقْطَعُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ لِجَمِيعِ أَوْلِيَائِهِ، وَ إِنَّمَا يَعْلَمُ كُلُّ إِنْسَانٍ مَتَى حَالُ نَفْسِهِ، لَكِنْ مَنْ لَا يَظْهَرُ لَهُ فَالْعَلَّةُ مَا قَلَنَاهُ.

[عَدَمُ قِيَامِ الْحُجَّةِ إِذَا عَدِمَ الْإِمَامُ]

وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِذَا جَازَ أَنْ لَا يَظْهَرَ وَتَكُونَ الْحُجَّةُ بِهِ قَائِمَةً، جَازَ أَنْ يَكُونَ مَعْدُومًا وَ

الحجة به قائمة. فإذا قلتم: إذا كان معدوماً أتى المكلف من قبل الله تعالى، قلنا: وكذلك إذا كان غائباً؛ لأنه إذا ظهر فلا يعلم إمامته إلا لمعجز، وذلك من فعل الله، واستتاره أيضاً من فعل الإمام. فمتى قلتم أن سبب ذلك فعل المكلف، قلنا: وكذلك سبب الإعدام فعل المكلف، فما الفرق؟ وذلك؛ أن هذا السؤال لا يتوجه على ما قلناه عن قوم من أصحابنا، وهو الذي اختاره رحمه الله من أن اللطف بمكانه حاصل مع غيبته، وذلك لا يصح مع العدم. ولا يتم معه أيضاً الثقة بوصول جميع الشرع إلينا إلا مع وجوده.

ومن لا يقول ذلك فجوابه أن نقول: إن تصرف الإمام لا يتم إلا بأمور ثلاثة، أولها وهو الأصل: ما هو من فعل الله تعالى من خلقه وإيجاده والدلالة عليه، وثانيها: ما يرجع إلى فعل الإمام من تحملها والقيام بأعيانها، وثالثها: وهو طاعتنا له وامتثالنا لأمره ونهيه.

ففعّل الله تعالى هو الأصل، وفعل الإمام يتبعه، وفعل المكلف فرع الأصلين، فكيف يوجب عليه طاعة من ليس بموجود ونصرة من هو معدوم؟

على أننا لو قلنا: متى أعلم الله المكلف أنه متى أطاعه وعزم على امتثال أمره أوجده، فهو في حكم الموجود، وإن كان معدوماً الآن، بل يكون الإمام في الحقيقة هو الله، والأول هو أصح. ومتى علم الله تعالى أن أحداً لا يختار العصمة فيصلح أن يكون إماماً، لم يحسن أن يكلف من ليس بمعصوم؛ لأنه يؤدي إلى أن يكلفه مع أن علة الحاجة إلى الرئيس قائمة فيه، ولم ينصب له. ولو جاز ذلك فيه لجاز في جميع الأمة، وذلك باطل.

على أن تكليف الإمامة للكافر والفاسق ومن ليس بمعصوم قبيح؛ لأن الإمامة يقتضي تعظيماً دينياً لا يوازيه تعظيم، وذلك لا يكون إلا مستحقاً، وهؤلاء الذين ذكرناهم لا يستحقون ذلك ولا يحسن تكليفهم الإمامة، وهذا مستمر في الكافر، فأما الفاسق الملبى فإنه عندنا يستحق تعظيماً بإيمانه، فلا يستمر ذلك، والأول هو المعتمد.

والخوف من تأديب الإمام وزجره لا يبلغ حد الإلجاء فينا في التكليف؛ بدلالة أنهم يستحقون المدح على ترك القبيح في زمان وجود الأئمة وانسباط أيديهم، فلو كانوا قملجنيين لما استحقوا

ذلك.

و أيضاً: لو كانوا ملجئين لما وقع منهم فعل القبيح مع وجود الأئمة؛ لأنَّ الملجأ لا يجوز أن يقع منه ما أُلجئ إليه مع قدرته عليه.

على أنَّهم يلزمهم أن يكون المكلفون مع معرفة الثواب والعقاب ملجئين إلى ترك القبائح و فعل الواجبات، فما يجيئون به فهو جوابنا بعينه.

و لا يجوز أن يكون للإمامة بدل يقوم مقامها في باب اللطف، وإن جاز ذلك في كثير من الألفاظ؛ لأنَّه لو كان لها بدل لم يمتنع أن يفعل ذلك البدل، فيكون الناس مع عدم الرؤساء إلى الصلاح و ترك القبائح و الفساد كهم مع وجودهم، و قد علمنا خلافه.

و يلزمهم مثل ذلك في المعرفة فلا جواب لهم إلّا ما قلناه.

[الدليل الثاني على وجوب الإمامة]

دليل آخر على وجوب الإمامة: و هو أنّا قد علمنا أنّه ليس جميع أحكام الحوادث التي نحتاج إلى معرفتها عليه أدلّة قاطعة، لا من تواتر و لا إجماع، و إذا كنّا مكلفين للعمل بالشرع و جب أن يكون لنا طريق يوصل به إلى معرفته، و نعرف الصحيح ممّا اختلفت أقوال الأئمة فيه، و ليس ذلك إلّا قول معصوم مأمون عليه السهو و الغلط، فنرجع إليه و نعوّل عليه.

و ليس لأحد أن يقول: كلّ مجتهد مصيب، و إنّ القول بالقياس و الاجتهاد سائغ.

و ذلك؛ أنّا قد بيّنا بطلان ذلك في كتاب «العدّة في أصول الفقه» و طرفاً منه في «تلخيص الشافي»، فإذا بطل ذلك لم يصحّ ما قالوه.

[الدليل الثالث على وجوب الإمامة]

دليل آخر: و هو أنّا قد علمنا أنّ شريعة النبي صلى الله عليه و آله لازمة لكلّ من يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، و ما هذه صورته فلا بدّ لها من حافظ؛ لأنَّه إن لم يكن لها حافظ لم يمكن من يجيء فيما بعد الوصول إلى ما كلفه و تعبّد به. و إذا ثبت أنّه لا بدّ لها من حافظ، فلا يخلو أن يكون الحافظ جميع الأئمة أو بعضها. و لا يجوز أن يكون الحافظ لها [جميع] الأئمة؛ لأنّ الأئمة يجوز عليها الغلط و السهو و تعمد الباطل، إذا فرضنا أنّه ليس فيها معصوم، فلا بدّ مع ذلك من حافظ يؤمّن من جهته التغيير و التبديل، ليتمكن المكلفين من الوصول إلى ما كلفوه.

في ردّ القول بأنّ الشرع محفوظ بالتواتر

وليس لأحد أن يقول: إنّ الشرع يحفظ بالتواتر.

وذلك؛ أنّ تسعة أعشار الشريعة ليس فيها تواتر، وإنّما التواتر منها في شيء يسير. على أنّ ما تواترنا به يجوز أن يصير آحاداً فيما بعد وأن يتركوا نقله، إما بأن يتواطؤوا على تركه و يتعمّدوا طرحة، أو في كلّ زمان يتركه واحد بعد الآخر، إلى أن يصير في حيّز الآحاد، فلا ينقطع العذر بنقلهم. وإنّما يوثق بعدم ذلك إذا كان من ورائهم حافظ معصوم يراعيهم، متى تعمّدوا تركه و عدلوا عنه بيّنه وأظهره. ومتى فرض عدم المعصوم فلا أمان من ذلك.

ولا يمكن أحداً أن يقول: متى انقطع النقل ولم يصل إلى الأخلاف فإنّه يسقط فرض ذلك عنهم.

وذلك؛ أنّ هذا خلاف الإجماع؛ لأنّ الأئمة مجمعة على أنّ شرع النبي صلى الله عليه وآله يتساوى فيه المكلفون، من عاصره و من يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، مع استقامة الأحوال و ارتفاع الأعذار.

فإن قيل: من كان في عصر النبي عليه السلام في أقاصي البلاد، وكذلك في زمن الأئمة عليهم السلام، أليس كان ينقطع عذرهم^١ بما يصل إليهم بالتواتر؟ فهلاً جاز مثل ذلك في مستقبل الأزمان؟

قيل: لا تنكر أن تتزاح علة المكلفين بما ينقل إليهم من التواتر، لكن لا يثقون بوصول جميعه إليهم إلا بكون المعصوم من ورائهم. و من كان في عصر النبي والأئمة عليهم السلام في أقاصي البلاد إنّما يثق بوصول جميع ما كلفه لكون النبي صلى الله عليه وآله والإمام من ورائه، فيجب أن يكون ذلك حكمه في جميع الأحوال المستقبلية. و علم المتواترين بما يعلمونه ضرورة لا يمنع من ترك نقلهم، إما عمداً أو لدخول شبهة عليهم أو بتشاغل^٢ واحد بعد واحد عن نقله، حتّى يصير آحاداً.

١. ب: عنهم العذر.

٢. كذا. و الأصح: لتشاغل.

و ليس لأحد أن يقول: إن هذا يشكك في نقل جميع معجزات النبي صلى الله عليه وآله، و في أن القرآن قد عورض، و أن هاهنا عبادات أخر تركوا نقلها، و أن نبياً آخر بُعث، و أن بين بغداد و البصرة بلداً أكبر منهما، لكنه لم ينقل تعمداً أو لغير ذلك مما قلموه.

و ذلك؛ أن معجزات النبي صلى الله عليه وآله، متى لم يبين أنها متواتر بها فإنه يلزم ذلك، و الكلام فيها كالكلام في غير ذلك من الشرائع، و لا يأمن من ذلك إلا من يعلم أن هاهنا معصوماً من وراء الناقلين متى تركوه بيته بنفسه.

فأما كتمان البلدان فلا يلزم على ذلك؛ لأن العادة ما جرت بأن يدعو الناس داع إلى كتمان بلد من البلاد، بل العادة جارية بتوفر الدواعي إلى نقل ما يجري مجراه، فكيف يشبه بذلك ما يجوز أن يدعو الداعي إلى تركه و كتمان.

و أما القرآن فإنه تأمن أنه لم يعارض بأنه لو عورض لتوفرت الدواعي إلى نقله، و لعلم ذلك؛ اذ لا صارف عن ذلك؛ لأنه كان يكون حينئذ القرآن شبهةً و المعارضة حجةً، و نقل الحجة أولى من نقل الشبهة، و الخوف من المسلمين لا يجوز أن يكون مانعاً من نقله؛ لأن ذلك - إن ثبت كونه مانعاً - منع من التظاهر به، فأما نقله على وجه الاستسار به، فلا.

على أنه كان يجب أن ينقله مخالفوا الإسلام، و خاصة في بلاد غيرهم من الروم و غيرها، فإذا لم ينقل مع ذلك علمنا أنها لم تكن.

فإن قيل: كما يجوز أن يعلم صفات الإمام و أعيانهم بالتواتر، فكذلك يجوز أن يعلم جميع الشرائع قبل ذلك.

قيل: صفات الإمام عندنا معلومة بالعقل، فلا يدخل النقل فيها. فأما أعيان الأئمة فإننا نعلمهم تارةً بالنص و التواتر، و تارةً بالمعجز. فإن نُقلَ على وجهٍ يوجب العلم بإثباته الحجة^١، و إن لم ينقل كذلك أظهر الله على يده علماً معجزاً يُبينه من غيره، و لا يحتاج معه إلى النقل. فإن خولفنا في ذلك فقد دللنا على جوازه فيما تقدّم.

و ليس لأحد أن يقول: إن هذا يوجب عليكم أن تقولوا إن من لا يعرف الإمام لا يعرف شيئاً

من الشرع؛ لأنه إن جاز أن يعرف بعض الشرع بغير الإمام جاز أن يعرف به جميعه. ومتى قلتم إنه لا يعرف شيئاً منه علم بطلان ذلك ضرورة.

وذلك؛ أننا نقول: إن من لا يعرف الإمام لا يعرف كثيراً من الشرعيات، وإنما يعلم منها ما تواتر النقل به من أعداد الصلوات والصوم والحج والزكاة. وقد كان يجوز أيضاً أن لا يتواتروا به، فلا يعلموه.

وليس إذا علموا ما فيه طريق موجب للعلم وجب أن يعلموا ما ليس فيه ذلك الطريق، ولا اختلاف الحاليين فزع مخالفوننا إلى القياس والقول باجتهاد الرأي والعمل بأخبار الآحاد، وكل ذلك عندنا فاسد؛ لما بيناه في مواضع من كتبنا.

فإن قيل: لو فرضنا أن المتواترين يتواترون بجميع الشريعة فما كان يكون دليلكم على وجوب الإمامة؟

قلنا: إنما استدللنا بهذه الطريقة على وجوب معصوم حافظ للشرع متى علمنا أن التواتر مفقود في أكثر الشرع، فإذا فرضنا وجوده لم نستدل بهذه الطريقة، كما لو فرضنا في الدليل الأول أن الناس كلهم معصومون لم نستدل بما تقدم على أنه لا بد لهم من رئيس يكون لطفاً لهم في ارتفاع القبيح؛ لارتفاع علة الحاجة، وكذلك هاهنا.

فإن قيل: انفصلوا متن عكس هذه الطريقة وقال: إذا علمنا وجوب الشرع ولزومه لكل أحد في مستقبل الأزمان كما لزم من^٢ في عصر النبي صلى الله عليه وآله، علمنا أنه لا بد لها من حافظ؛ إنما وجوب نقل الناقلين، أو وجود إمام معصوم، أو العمل بأخبار الآحاد. فإذا علم^٣ أنه ليس هاهنا معصوم علم^٤ حصول الأمرين الآخرين، وإلا لم يحسن التكليف.

قيل: هذا يسقط بالإجماع؛ لأن كل من جَوَّز حفظ الشرع بإمام معصوم قطع على أنه لا حافظ

١. ج: قيل.

٢. ج: - من.

٣. أ: علمت.

٤. أ: علمت.

له سواء؛ لأنَّ من خالف الإمامية في ذلك لم يجوز^١ حفظها بالإمام المعصوم، بل قال: إنَّه محفوظ بالتواتر والقياس وأخبار الآحاد، والقول بإمكان حفظ الشرع بمعصوم مع أنَّ الحافظ له غيره، قولٌ خارج عن الإجماع.

[في ردِّ القول بأنَّ الشرع محفوظ بالإجماع]

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الشرع محفوظ بالإجماع، وقد ثبت أنَّه حجة. وذلك؛ أنَّه لا إجماع في أكثر الشرع، وإنَّما الإجماع في آحاد المسائل، فما ليس فيه إجماع لا بدَّ من أن يكون الرجوع فيه إلى قول معصوم إذا فقدنا سائر الأدلة الدالة على صحته. فهذا أول ما فيه.

ثمَّ إنَّا نقول الإجماع - متى فرضنا أنَّه لا معصوم في جملتهم - فإنَّه ليس بحجة؛ لأنَّه إذا كان كل واحد منهم يجوز عليه الخطأ وتعمد الباطل فجماعتهم هم آحادهم يجب أن يكون ذلك جائزاً عليهم كما كان.

[تزييف ما استدلَّ من السمع على اعتبار إجماع الأمة]

فإن ادَّعى أنَّ السمع ورد بأنَّ ما كان يجوز أن يقع منهم من الخطأ قد أُمِنَ من وقوعه؛ لأنَّ الله تعالى علم من حالهم أنَّهم لا يختارون عند الإجماع شيئاً من الخطأ. قيل: هذا غير مسلم، وعلى من ادَّعى ذلك الدلالة.

[الاستدلال بقوله تعالى: «و من يشاقق الرسول...»]

فإنَّ استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥)، وقالوا إنَّ الله تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، كما توعد على مُشاقَّة الرسول، فكما^٣ أنَّ أتباع النبي صلى الله عليه وآله واجب، وجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين أيضاً واجباً.

وهذا لا دلالة فيه؛ من وجوه ذكرناها في «العدة في أصول الفقه» وفي «تلخيص الشافي»، غير

١. ج: لا تجوز.

٢. ج: فلا.

٣. ب، ج: و كما.

أنا نذكر هاهنا جملاً من ذلك، ونُحيل الباقي^١ عليه.

من ذلك: أنَّ الظاهر يقتضي توجّه الوعيد إلى من جمع بين مُشاقّة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن كان كذلك فإنّنا نقول هو متوعّد، فمن أين لنا أنَّ اتّباع غير سبيلهم بالانفراد محظور؟

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ مُشاقّة الرسول لما توجّه الوعيد عليها منفرداً وجب أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين مثل ذلك يتوجّه الوعيد عليه منفرداً.

وذلك؛ أنّنا لا نعلم توجّه الوعيد على مُشاقّة الرسول منفرداً بالظاهر، بل علمناه بطريق منفصل، ولو خُلينا والظاهر لما علمناه.

وليس لهم أن يقولوا: لو لم يستحقّ الوعيد عليه منفرداً لما جاز ضمّه إلى ما يستحقّ عليه الوعيد منفرداً وتوجّه الوعيد عليه، كما لا يجوز أن يضاف إليه المباحات ويستحقّ عليها الوعيد.

وذلك؛ أنّه لا يمتنع أن يضمّ ما لا^٢ يستحقّ به الوعيد إلى ما يستحقّ به الوعيد فيستحقّ الوعيد. ألا ترى أنَّ شرب الماء مباح و شرب الخمر محرّم، فإذا جمع بينهما كان شربهما محرّماً، وكذلك سائر المباحات إذا جمع بينها وبين ما هو محرّم صار محرّماً.

وقد ورد في ضمّ المباح إلى المباح فيصير محظوراً أشياء في الشرع. ألا ترى أنَّ وطئ الزوجة مباح ودخول الكعبة مباح، والجمع بينهما محرّم. وكذلك العقد على امرأتين مباح وعلى أربع مباح، والجمع بينهما محظور.

فكذلك لا يمتنع أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين مباحاً، فإذا انضمّ إلى مُشاقّة الرسول صار محظوراً. فأما سائر المباحات إذا ضُمّت^٣ إلى مُشاقّة الرسول فقد علمنا أنَّ حكم انضمامها حكم اجتماعها، فلاجل ذلك لم يتغيّر.

ومن ذلك: أنَّ قوله: «المؤمنين» لا يخلو أن يكون المراد به جميع المؤمنين أو بعضهم، فإن حمل على جميع المؤمنين اقتضى حمل الآية على جميع المؤمنين في الأعصار كلّها و إلى قيام

١. أ: بالباقي.

٢. ب، ج: - لا.

٣. ج: ضمناً.

الساعة، فمن أين أن إجماع أهل الأعصار حجة؟

وإن حملوه على بعض المؤمنين من أهل كل عصر، جاز لنا أن نحمله على بعض أهل العصر، وهم من قد علمنا عصمتهم و ثبت كونهم حجة على الخلق.

ومنها: أن قوله: «سبيل المؤمنين» ليس بعام؛ لأن هذه اللفظة ليست من ألفاظ العموم، بل لفظة منكزة يصلح للأحاد والجميع، فمن أين أنه أراد جميع السبيل؟ فإن حملوا على الكل لفقد دلالة التخصيص، كان لمخالفتهم أن يحملها على التخصيص لفقد دلالة العموم.

ومنها: أن الظاهر يقتضي حظر اتباع غير سبيل المؤمنين، فمن أين يجب اتباع سبيلهم؟ و «غير» في الآية ليست بمعنى إلّا؛ لأن حقيقة «غير» أن تكون صفة، و «إلّا» حقيقتها الاستثناء، فإن استثنى بـ «غير» كان مجازاً، كما أنه إذا وصف بـ «إلّا» كان مجازاً. وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون كل سبيل هو غير سبيلهم محظوراً، فمن أين يستفاد حكم سبيلهم؟ وقد كان يجوز أن يكون حكم سبيلهم حكم سبيل غيرهم في كونه محظوراً.

وليس لهم أن يقولوا: لو كان كذلك لما كان فيه فائدة.

وذلك؛ أن هذا قول بدليل الخطاب، وذلك باطل عند أكثر المخالفين، ولو سلمناه على ما به لوجب أن يكون اتباع سبيلهم مخالفاً لاتباع غير سبيلهم، وقد يكون مخالفاً بأن لا يكون محظوراً، ثم هو معرض لأن يكون مباحاً أو ندباً أو واجباً، فمن أين وجوب اتباعهم؟

وليس لهم أن يقولوا: إذا لم يكن هاهنا إلّا سبيلان - أحدهما سبيلهم، والآخر سبيل غيرهم - فإذا حظر سبيل غيرهم وجب اتباع سبيلهم.

وذلك؛ أنه يجوز أن يحرم جميعاً، بأن لا يكون متبعاً سبيل أحد؛ لأن الاتباع هو أن يفعل مثل فعلهم لأنهم فعلوه، لا من حيث وافق الفعل فعلهم؛ لأنه قد يوافق الفعل لفعل غيره وإن لم يكن متبعاً له. ألا ترى أن نفسين لو مشيا في طريق، وأحدهما يتوجه إلى الجامع والآخر إلى الماخور^١، لم يكن أحدهما متبعاً للآخر؛ لأنه اختلف قصدهما.

١. الماخور: بيت الزبية ومجتمع أهل الفسق والفساد، ومجلس الخنّارين ومن يلي ذلك البيت ويؤذ إليه أيضاً يسمى ماخوراً، معرب من خور، أي شارب الخمر، فيكون تسمية المحلّ به مجازاً، أو غريبة، من فخرت الشفة، إذا أقبلت وأدبرت، شمي لتردد الناس إليه، فهو مجاز أيضاً (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٧، ٤٦٩).

ومنها: أتألو سلّمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين فمن أين أنّهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين فلا يجب اتباعهم، ونحن لا نعلم أنّهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين إلّا بعد أن نعلم أنّهم حجة في كلّ زمان بدليل آخر.

وليس لأحد أن يقول: إذا أوجب الله اتباع سيّلتهم على كلّ حال وجب أن يكونوا موجودين في كلّ حال ليتمكن اتباع سيّلتهم، وإلّا كان ذلك تكليفاً لما لا يطاق.

وذلك؛ أنّه إنّما يجب علينا اتباع سيّلتهم بشرط وجودهم، فإذا لم يكونوا موجودين لا يجب علينا ذلك. ويجري ذلك مجرى ما أوجب الله تعالى من قطع السارق و جلد الزاني في أنّ ذلك لا يقتضي وجود السارق والزاني في كلّ وقت ليتمكن امتثال الآية، بل نقول: إنّ ذلك مشروط، إذا وجد أمكن امتثال الآية فيهما، ولا يجب في ذلك وجودهما في كلّ حال، فكذلك القول في الآية التي قدّمناها.

[الاستدلال بقوله تعالى: «و كذلك جعلناكم أمة وسطاً...»]

واستدلّاهم بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، والوسط: العدل؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ﴾ (القلم: ٢٨) إي: أعدلهم. وإنّ الله تعالى جعلهم شهداء على الناس، كما جعل النبيّ شهيداً عليهم، فكما أنّ قول النبيّ عليه السلام لا يكون إلّا حقّاً فكذلك إجماعهم لا يكون إلّا حقّاً.

ليس بشيء؛ وذلك أنّ قوله: «أمة» لا يخلو أن يكون المراد به جميع المصدّقين، أو يكون المراد به المؤمنين. والأوّل باطل؛ من حيث إنّ أكثر الأئمة بخلاف هذه الصفة، ولا يجوز أن يوصف جماعة بأنّهم عدول وفيهم من ليس كذلك، كما لا يوصفون بالإيمان وفيهم من هو كافر.

وإن أريد بذلك المؤمنون، لم يخل أن يراد به جميع المؤمنين أو بعضهم. فإن أريد الكلّ فليس في الآية ما يقتضي عمومها؛ لأنّ لفظة: «أمة» مشتركة بين الجميع وبين جماعة وبين واحد. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ (النحل: ١٢٠)، وكان واحداً، وقال: «وجد عليه أمة

من الناس يسقون» (القصص: ٢٣)، وإِنَّمَا كانوا جماعةً.

على أَنَّا لو حملناها على العموم لوجب حملها على جميع أهل الأعصار؛ لاقتضاء العموم ذلك، فإذا حملوا على أهل كلِّ عصر جاز لنا أن نحملها على بعض أهل العصر. و قولنا بذلك أولى؛ لأنَّه قال: «لنكونوا شهداء»، و «شهداء»: جمعٌ شهيد، فوجب أن يكون كلُّ واحد شهيداً عدلاً، و ذلك لا يصحُّ إلا على ما نذهب إليه، من توجه الآية إلى مَنْ نذهب إلى عصمتهم.

على أَنَّا لو سلَّمنا أنَّ المراد بها الجميع في كلِّ عصر وجب أن نجتنبهم ما يقدر في عدالتهم، و إِنَّمَا يقدر في العدالة الكبار، فأما الصغار فلا تقدح فيها، فلا يجب تنزيههم عنها. ألا ترى أنَّ النبي عليه السلام - مع أَنَّه حجَّةٌ - جائز عندهم عليه الصغار، فهل جاز مثل ذلك في المؤمنين؟ وإذا جَوَّزنا عليهم الصغار لم تكن إجماعهم حجَّةً؛ لأنَّه لا شيء يجمعون عليه إلا و يجوز أن يكون صغيراً، فلا يجب علينا اتِّباعهم فيه.

و حملهم الأئمة على النبي في تجتنبهم القبائح - من حيث كان شهيداً و هم شهداء - ليس بصحيح؛ لأنَّ النبي صلى الله عليه و آله إِنَّمَا وجب أن يكون معصوماً مأموناً عليه الخطأ من حيث كان حجَّةً، لا من حيث كان شهيداً. و استوفينا شرح ما يتعلق بهذا الدليل من الأسئلة في «تلخيص الشافي»، فمن أَرَادَه وقف عليه من هناك إن شاء الله.

[الاستدلال بقوله تعالى: «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ١١٠)، و أَنَّهُ تعالى وَصَفَهُم بِأَنَّهُمْ خَيْرُ الْأُمَمِ، و أَنَّهُا تأمر بالمعروف و تنهى

عن المنكر، و لا يجوز أن يقع منها قبيح؛ لأنَّ ذلك يخرجها من كونها خياراً، أو من كونها أمراً بالمعروف و ناهيةً عن المنكر إلى ضدها.

لا يصحُّ أيضاً؛ لأنَّ ما قلناه من الدليل الأول - من أنَّ لفظة أمة لا تقتضي الجميع، و أَنَّهُا لو اقتضت لوجب حملها على أهل الأعصار دون أهل كلِّ عصر، و أَنَّهُ لا يجوز أن يوصفوا بأنَّهم خيار، و ليس كلُّ واحد منهم بهذه الصفة، و أنَّ أكثر ما فيها تنزيههم من الكبار التي يخرجهم من

كونهم خياراً، وأما الصغائر فلا يخرجهم من ذلك-^١ يمكن اعتماد جميعهم في هذه الآية، فالطريقة واحدة.

وقد قيل في هذه الآية والآية التي قبلها: إنَّ الخطاب متوجّه إلى قوم^٢ وُجِّهوا بالخطاب؛ لأنَّ الكاف والنون والتاء والميم متوجّه إلى جماعة مواجهين، ولا يقتضي الاستغراق، وإذا كان المراد به جماعة جاز لنا أن نحملها على من تذهب إليه الإمامية.

واستدلوا بآيات أخر يجري مجرى ما قلناه، ذكرناها في الكتابين المتقدم ذكرهما، وذكرنا ما فيه.

[الاستدلال بقول النبي صَلَّى الله عليه وآله: «لا تجتمع أمتي على خطأ»]

واستدلوا أيضاً بقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^٣. وهذا لا يصح الاحتجاج به؛ لأنَّه خبر واحد، ولا يوجب علماً، وهذه المسألة طريقها العلم كلّها.

وكلّ ما يعتمد في تصحيح هذا الخبر من تلقّي الأئمة له بالقبول، وأنَّ الأئمة استدلّت به في الإجماع، وأنَّ عاداتهم ما جرت بأن يفعلوا في مثل ذلك إلّا ما هو معلوم، فإنَّه مبني على كونهم حجةً وبعد لم يثبت ذلك؛ لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّهم أخطأوا في جميع ذلك، فلا أمان من ذلك إلّا بعد أن يثبت كونهم حجةً بدليل غير الخبر. وما تقدّم في الآيات- من أنَّ لفظة «أمتي» لا تقتضي جميع الأئمة، وأنَّ «الخطأ» لا يفيد نفي كلّ خطأ منهم؛ من حيث لا لفظ هاهنا مستغرق- يعتمد أيضاً هاهنا، فالكلام واحد.

وقيل فيه: لا يمتنع أن يكون الخبر قاله النبي عليه السلام مجزوماً، فكأنَّه نهاهم أن يجمعوا على خطأ، وإنَّما أخطأ الرواة فيه فرووه مرفوعاً، ولم تجر عادة أصحاب الحديث بضبط ما يجري هذا المجرى.

ولو سلّم الرفع، لم يمتنع أن يحمل لفظ الخبر على أنَّ المراد به النهي، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ

١. أ. و.

٢. أ. و.

٣. ورد في كتب الحديث بهذا المضمون مع اختلاف الألفاظ. انظر: تحف العقول، ص ٤٥٨؛ إرشاد القلوب، ج ٢، ص ٣٦٤؛ سنن الترمذي، ج ٤، ص ٤٠٥؛ جامع الأصول من أحاديث الرسول، ج ١٠، ص ١٢٦؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ١، ص ٢٠١.

ذَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، و^١ المراد بذلك: الأمر. وكلّ هذا واضح بحمد الله، واستيفاءه [مذكور] في المواضع الذي أشرنا إليه.

فصل: في صفات الإمام

و أما صفات الإمام فعلى ضربين: أحدهما يجب كونه عليها عقلاً، و الثاني يجب كونه عليها لما يرجع إلى الشرع.

فالأول: كونه معصوماً، أفضل الخلق، عالماً بالسياسة. و الثاني: كونه أعلم الناس بأحكام الشريعة، أشجع الخلق.

[في وجوب عصمة الإمام]

و الذي يدلّ على كونه معصوماً هو أنّه إذا ثبت وجوب الحاجة إلى الرئيس؛ من حيث يقلّ عنده الفساد و يكثر عنده الصلاح، و عند عدمه يكثر الفساد و يقلّ الصلاح، فلا يخلو أن يكون معصوماً أو غير معصوم، فإن كان معصوماً فقد ثبت ما أردناه، و إن كان غير معصوم وجب أن يكون محتاجاً إلى رئيس آخر؛ لأنّ علّة الحاجة قائمة فيه. و الكلام في إمامته كالكلام فيه: إمّا أن يكون معصوماً أو غير معصوم، و ذلك يؤدي إلى وجود أئمة لا نهاية لهم، أو الانتهاء إلى إمام معصوم، و هو المقصود؛ لأنّ من دونه هم الأمراء و^١ النائبون عنه.

و إنّما قلنا: إنّ علّة الحاجة ارتفاع العصمة؛ لأنّ عند حصولها ترتفع الحاجة، و عند ارتفاعها ثبتت^٢ الحاجة، فعلمنا أنّها علّة الحاجة.

و بهذه الطريقة يعلم سائر العلل العقلية، من كون المتحرّك متحرّكاً بحركة، و هو أنّ عند ثبوتها يكون متحرّكاً، و عند ارتفاعها يخرج من كونه متحرّكاً، فيعلم أنّ علّة الحاجة كونه متحرّكاً. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون من هو معصوم من الأئمة لا يحتاج إلى إمام، و ذلك خلاف الإجماع.

١. ب: - و.

٢. ج: ثبت.

قلنا: قد أجبنا عن ذلك فيما مضى، وهو أننا قلنا: إن من هو معصوم لا يحتاج إلى إمام يكون لطفاً له في ارتفاع القبيح، وإن احتاج إليه لعلّة أخرى، من أخذ المعالم عنه وغير ذلك.
وليس لأحد أن يقول: علّة الحاجة إليه أن يقيم الحدود ويصلي بالناس الجمعة والعيدين و يغزو بهم ويقسم^١ فينهم، وما جرى مجراه ممّا هو منوط بالأئمة، وهو من فروضهم.

وذلك؛ أن جميع ما ذكره طريقه الشرع، والحاجة إلى الإمام عقلية، ولو لم يرد الشرع بجميع ذلك كان جائزاً، والحاجة قائمة إلى الرئيس.^٢

على أن جميع ذلك قد يسقط عن كثير من المكلفين لأعذار، ولا تسقط الحاجة إلى الرئيس. ألا ترى أن فرض الجمعة والعيدين والغزو قد يسقط عن النساء والشيوخ والزمنى، مع حاجتهم إلى الرئيس.

على أن قولهم: «يحتاج إليه لقيم الحدود»، فلا يخلو أن يريدوا بذلك أنهم يحتاجون إليه لذلك بعد مقارفتهم ما يستحقّون به الحدود، أو قبل ذلك. فإن أرادوا الأول فقد أفسدناه بما قلنا [من] أن الحاجة إلى الرئيس قائمة في جميع الأحوال. وإن أرادوا الثاني ففي ذلك ما قلناه؛ لأن ما يستحقّ به الحدود لا يقع إلا بمن ليس بمعصوم. فثبت بذلك أن علّة الحاجة هي ارتفاع العصمة. ولك أن ترتّب الدليل، وتقول: العلم بالحاجة إلى رئيس مقترن بجهة الحاجة؛ لأن الحاجة إليه إنما كانت من حيث كان لطفاً في الامتناع من القبائح وفعل الواجبات، وفعل القبيح لا يجوز إلا بمن يكون غير معصوم، فثبت بذلك أن جهة الحاجة هي ارتفاع العصمة.

و جرى ذلك مجرى ما نقوله من أننا إذا علمنا حاجة أفعالنا إلينا لأنها تقع عند دواعينا وأحوالنا، ويتجدّد لها الحدوث عند دواعينا، علمنا أن علّة الحاجة هي الحدوث دون سائر صفاتها. وكذلك القول هاهنا.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون أمراء الإمام وحكامه معصومين، مثل ما قلتموه من إنه إنما احتيج إليهم لارتفاع العصمة عن الرعية، وذلك باطل.

١. ب: يقيم.

٢. تلخيص الشافي (ج ١، ص ١٩٥): وقد يجوز أن لا يرد السمع به، فلو كانت علة الحاجة شيئاً منها لجاز ارتفاعه، فترفع الحاجة إلى الإمام، وقد يتنّأ خلافه.

قلنا: أمراء الإمام و حكماء لما كانوا غير معصومين كان لهم إمام، فلم ينتقض علينا في الحاجة إلى الإمام، والذي أنكرناه أن يكون الإمام غير معصوم ولا إمام له، فنتنقض بذلك العلة^١.
فإن قيل أيضاً: نحن نقول: إن الإمام غير معصوم، ومتى زلّ وأخطأ كانت الأمة من ورائه، و هي معصومة كما قلتموه في الإمام.

قلنا: قد يتّينا أن علة الحاجة ليست وقوع الخطأ، وإنما هي جواز الخطأ من الأمة. فمتى قلنا إن الإمام يجوز عليه ما جاز عليهم، وجب أن يكون محتاجاً، وإلا انتقضت العلة. وقولهم: إن الأمة من وراء الإمام، باطل؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن تكون الأمة إماماً للإمام، ويجب عليه طاعتها، كما أنه لما كان من ورائها كان إماماً لها، وتجب عليها طاعته، وذلك باطل بالإجماع؛ لأن أحداً لا يقول إنه تجب على الإمام طاعة الأمة، ولا أن الرعية إمام للإمام.

على أن ذلك يؤدي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، وذلك فاسد؛ لأن كل من احتاج إلى غيره في الأمر الذي احتاج ذلك الغير إليه كان فيه حاجته إلى نفسه، وذلك باطل.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن يكون رعية الإمام معصومين؛ لأنه إنما ينسبط يده بهم، فلو لم يكونوا معصومين لاحتاجوا إلى رعية أخرى يكونون من ورائهم، وفي ذلك وجود رعايا لا نهاية لهم، أو الانتهاء إلى رعية معصومة.

قيل: الذي يجب على الله تعالى إيجاد الإمام ونصبه والدلالة عليه وإيجاب طاعته على رعيته، وإذا كان انبساط يده لا يتم إلا برعيته وجب عليهم أن يطيعوه، ليحصل لهم ما هو لطف لهم، فإذا لم يطيعوه أتوا من قبل نفوسهم، وكان الدم متوجهاً إليهم؛ لأنهم قادرون على إزالة ذلك، فيسقط يده. ولا يجب على هذا أن يكون أعوانه معصومين.

[عصمة الإمام في الباطن و قبل حال الإمامة]

فإن قيل: غاية ما في هذا الدليل أنه لا بد أن يكون الإمام معصوماً في الأفعال الظاهرة، فلم لا يجوز أن يكون في باطنه بخلافة؟ ولم لا يجوز أن يكون قبل تولية الإمامة غير معصوم؟ وذلك خلاف مذهبكم.

١. م (ج ٢، ص ٢٨١): فلم ينتقض علة الحاجة إلى الرئيس، إنما النقض أن لا يكونوا معصومين ولا يكون لهم إمام ولا يد فوق أيديهم، فإن بذلك تنتقض العلة.

قلنا: إنما نستدل بهذه الطريقة على أنه يجب أن يكون مأموناً منه ما يقطع على أن الإمام لطف فيه من الأفعال الظاهرة، فأما عصمته في الباطن وقبل حال الإمامة يعلم بدليل آخر، وهو أن نقول: لا يحسن من الحكيم أن يولي الإمام - الذي يقتضي إمامته نهاية التعظيم له والتبجيل - من يجوز أن يكون في باطنه مستحقاً للعن والبراءة؛ لأن ذلك سفة. و يعلم كونه معصوماً قبل إمامته إذا علمناه حجة في الشرع، فنجنبه كل ما ينفر عن قبول قوله، كما نفعل ذلك بالنبي عليه السلام، ومتى فرضنا مجزّد الفعل فلا يوجب ذلك.

[في وجوب كون الإمام أفضل]

و أما الكلام في كونه أفضل، في موضعين، أحدهما: يجب أن يكون أفضل ثواباً من كل واحد من رعيته، ولا يجوز أن يكون فيهم من هو أكثر ثواباً منه ولا مساوياً له في الثواب. والآخر: أنه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر فيما هو مقدّم عليهم فيه.

[في أن الإمام أفضل الأمة ثواباً]

والذي يدل على الأول هو أنه إذا ثبت أنه لا بد أن يكون معصوماً، فكل من قال من شرط الإمام كونه معصوماً قال هو أكثرهم ثواباً، ولا أحد من الأمة فرق بين المسألتين. وليس لأحد أن يقول: إن هذا مبني على الإجماع، وصحة الإجماع طريقه السمع، وكلامنا في مجزّد العقل.

و ذلك؛ أن عندنا أن الإجماع طريق كونه حجة العقل؛ من حيث دللنا على أن الزمان لا يخلو من معصوم، ولا يحتاج مع ذلك إلى السمع، فثبت بذلك ما قلناه.

و يدل أيضاً على أن الإمام يجب أن يكون أكثرهم^٢ ثواباً أنه قد ثبت أنه يستحق من التعظيم ما لا يستحقه أحد من رعيته، وهذا التعظيم لا يجوز أن يكون إلا مستحقاً؛ لأنه لو كان تفضلاً لحسن فعله بالأطفال والبهائم، وقد علمنا خلاف ذلك.

و نريد بالتعظيم ما ينطوي عليه له، من فرض الطاعة وجوب الانتهاء إلى أمره ونهيه واعتقاد كونه على منزلة رفيعة، وهذا لا يدانيه أحد من رعيته فيه، مع أننا متعبدون بتعظيم بعضنا لبعض. ألا

١. ب: مقدم.

٢. ب: - هم.

ترى أننا نعظم من كان متوقفاً على فعل جميع الواجبات والامتناع من المقتضات أكثر مما نعظم من يفعل أقل من ذلك؟ وكذلك من يفعل كثيراً من النوافل نعظمه أكثر من تعظيمنا من لا يفعل شيئاً منها. ولا أحد من رعية الإمام إلا وهو متعبد بتعظيم الإمام وتبجيله على جميع رعيته وعلى نفسه، ولا يجوز أن يكون فيهم من هو أفضل منه. والإمام أيضاً متعبد بتعظيم رعيته، كلّ واحد منهم على قدر منزلته، ولا يجوز أن يكون في رعيته من يساويه أو يفضلّه ومع هذا لا يعظمه على نفسه. وإذا ثبت لنا تعظيمه بهذا الضرب من التعظيم، وقد علمنا أنه معصوم، علمنا أن باطنه كظاهره، وأن التعظيم منبئ عن استحقاق ثواب لا يستحقّه أحدٌ من رعيته.

وليس لأحد أن يقول: هذا لا يتم إلا بعد ثبوت عصمته، وثبوتها كاف في باب الدلالة على كونه أفضل، ولا يحتاج معها إلى هذه الطريقة.

وذلك؛ أن حصول العصمة لا يدلّ على أن صاحبها أكثر ثواباً من غيره، بل لا يمتنع أن يكون من ليس بمعصوم أكثر ثواباً ممن هو معصوم؛ لأن كثرة الثواب ليس بصورة الأفعال وكثرتها، بل بالوجوه التي تقع عليها، فلا بدّ في اعتبار كثرة الثواب من طريق آخر.

ولا يلزم على هذا أن يكون الأمراء والحكّام أكثر ثواباً من رعاياهم لمثل ما قلناه. وذلك؛ أن الذي نقوله أن الأمراء والحكّام وكلٌّ من له ولاية على غيره فلا بدّ أن يكون أفضل منه في الظاهر فيما هو أمير فيه، ولم تثبت فيهم العصمة، فيعلم بها أن تعظيم الرعية لهم مقطوع على كونه مستحقاً منبئاً عن الثواب، ولو ثبت لنا عصمتهم لقلنا إنهم أكثر ثواباً من رعاياهم، فبان الفصل بينهما.

ويدلّ أيضاً على ذلك؛ أننا قد دللنا على أن الإمام حجّة في الشرع، فوجب لذلك أن يكون أكثر ثواباً، كالنبي عليه وآله السلام لما كان حجّة في الشرع وجب أن يكون أكثر ثواباً، ولم يجز أن يكون في أمته من هو مثله في الثواب، وكذلك الإمام سواء.

[في أن الإمام أفضل الأمة في الظاهر]

وأما الكلام في أنه يجب^١ أن يكون أفضل منهم في الظاهر فهو ما علمنا ضرورة من قبح تقديم

المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه. ألا ترى أنه يقبح أن يجعل رئيساً من يكتب مثل خطوط الصبيان على ابن مقلة^١ و ابن البواب^٢، و يجعله حاكماً عليهما في ذلك و اماماً لهما فيه، أو يجعل المبتدئ في الفقه رئيساً على مثل أبي حنيفة و الشافعي^٣، و العلم بذلك ضروري لا يحسن من أحد المنازعة فيه.

و إذا ثبت أنه يجب أن يكون أفضل منه في الظاهر عالماً^٤ فيج ذلك، فلم نجد لذلك علّة غير أنّه تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل فيه منه؛ بدلالة أنّ عند العلم بذلك نعلم^٥ قبّحه، و عند ارتفاعه يرتفع العلم بقبحه، فعلمنا أنّ العلّة ما قلناه.

و إذا كان القديم تعالى هو الذي ينصب الإمام فيجب أن يكون في باطنه أفضل و أكثر ثواباً، كما أنّا إذا نصبناه يجب أن يكون أفضل في الظاهر؛ من حيث إنّّه لا طريق لنا إلى العلم بالبوطن. و ليس لأحد أن يقول: هذا لا يتمّ لكم إلّا بعد أن تبوّه على أنّه تعالى هو الناصب له، و معلوم

١. هو: أبو علي محمد بن علي بن الحسين بن مقلّة (ت ٣٢٨ هـ)، وزير، من الشعراء الأديباء، يضرب بحسن خطه المثل. ولد في بغداد، و ولي جباية الخراج في بعض أعمال فارس. ثم استوزره المقتدر العباسي سنة ٣١٦ هـ و لم يلبث أن غضب عليه فصادره و نفيه إلى فارس سنة ٣١٨، و استوزره القاهر بالله سنة ٣٢٠، فجيء به من بلاد فارس. فلم يكد يتولى الأعمال حتى اتهمه القاهر بالمؤامرة على قتله، فاختبأ سنة ٣٢١، و استوزره الراضي بالله سنة ٣٢٢، ثم تقم عليه سنة ٣٢٤، فسجنه مدة، و أخلى سبيله. ثم علم أنه كتب إلى أحد الخارجين عليه بطعمه بدخول بغداد، فقبض عليه و قطع يده اليمنى، فكان يشد القلم على ساعده و يكتب به، فقطع لسانه سنة ٣٢٦ و سجنه، فلحقه في حبه شقاء شديد حتى كان يستحي الماء بيده اليسرى و يمسك الجبل بفعه. و مات في سجنه. قال الثعالبي: من عجائبه أنه تقلد الوزارة ثلاث دفعات، لثلاثة من الخلفاء، و سافر في عمره ثلاث سفرات اثنتان في النفي إلى شيراز و الثالثة إلى الموصل، و دفن بعد موته ثلاث مرات. راجع عنه: ج ٦، ص ٢٧٣؛ المنتظم، ج ١٣، ص ٣٩٣-٣٩٧؛ تاريخ الإسلام، ج ٢٢، ص ٢٧٣ و ما بعدها.

٢. هو: أبو الحسن علي بن هلال المعروف بـ ابن البواب (ت ٤٢٣ هـ)، خطاط مشهور، من أهل بغداد. هذب طريقة ابن مقلة و كساها رونقاً و بهجة. نسخ القرآن بيده ٦٤ مرة، إحداها بالخط الريحاني لا تزال محفوظة في مكتبة «لآله لي» بالقسطنطينية. و في رثائه قال الشريف المرتضى قصيدته التي مطلعها: من مثلها كنت تخشى أيها الحذر — و الدهر إن همّاً لا يبقى و لا يذر. انظر: الأعلام، ج ٥، ص ٣٠-٣١؛ البداية و النهاية، ج ١٢، ص ١٤-١٥؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ٧١.

٣. هو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي. أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، و إليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة بفلسطين سنة ١٥٠ هـ و حمل إلى مكة و هو ابن سنتين، و زار بغداد مرتين، و قصد مصر سنة ١٩٩ هـ و توفي بالقاهرة سنة ٢٠٤ ق، و قبره معروف بالقاهرة. له تصانيف كثيرة مشهورة، أشهرها كتاب الأم في الفقه، و الرسالة في أصول الفقه. راجع عنه: الأعلام، ج ٦، ص ٢٦؛ الأساب، ج ٨، ص ٢٠-٢٦؛ البداية و النهاية، ج ١٠، ص ٢٥١-٢٥٥.

٤. كذا.

٥. ج: يعلم.

أنكم أبدأً تستدلون بكونه أكثر ثواباً على أنه يجب أن يكون منصوباً عليه.

وذلك؛ أننا إذا اعتبرنا هذه الطريقة لا نعتبر وجوب كونه منصوباً عليه^١ بكثرة الثواب، بل نعتبر بكونه منصوباً من حيث كان معصوماً، فإذا ثبت لنا ذلك بنينا عليه الكلام في الثواب.

فإن قيل: لو اتفق أن يكون الأفضل في الثواب ناقصاً في العلم والسياسة، والأفضل في السياسة والعلم مفضولاً في الثواب والعبادة، من الذي ينصب إماماً؟

قلنا: متى كان الأمر على ذلك وجب أن يكون الفاضل في العبادة والناقص في السياسة إماماً لمن كان دونه في جميع ذلك، والمفضل في الثواب والعبادة إماماً لمن كان أيضاً دونه في كل ذلك، ولا يقدم المفضل على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، وذلك يجوز به العقل، غير أننا قد علمنا بالسمع خلافه؛ من حيث علمنا أن الإمام واحد بالإجماع، وعلمنا بالعقل أنه لا بد أن يكون أكثر ثواباً من رعيته، فعلمنا بذلك أن ما قالوه لا يتفق.

فإن قيل: لم لا يجوز تقديم المفضل على الفاضل، إذا كان في الفاضل علّة تمنع من تقديمه؟ قلنا: إذا ثبت بما قدّمنا أن تقديم المفضل على الفاضل وجه قبح، فلا يجوز أن يتغير ذلك إلى الحسن في حال من الأحوال مع ثبوت وجه القبح فيه، كما أن الظلم لما ثبت أنه وجه قبح لم يجز أن يصير حسناً، بأن يكون فيه لطف ومصلحة، ولو جاز ذلك لجاز تقديم الفاسق المنهمك إذا كان في العدل علّة، ولا محيص من ذلك إلا بما قلناه.

وليس لأحد أن يقول: إن السمع ورد بخلاف ذلك؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله قدّم عمرو

بن العاص^١ و خالد بن الوليد^٢ على أبي بكر و عمر، و قدّم زيد بن حارثة^٣ على جعفر بن أبي طالب^٤، و هؤلاء أفضل ممّن قدّم عليهم.

و ذلك؛ أنّه لا يمتنع أن يكون عمرو بن العاص و خالد بن الوليد أفضل من المذكورين في العلم بالسياسة و تدبير الحرب، و إنّما قدّمّا في ذلك لا غير، و أمّا زيد بن حارثة فالوجه فيه أيضاً

١. هو: أبو عبد الله عقرو بن العاصي بن وائل السهمي القرشي (ت ٤٣ هـ)، فاتح مصر، و أحد عظماء العرب و دهاتهم و أولي الرأي و الحزم و المكيدة فيهم. كان في الجاهلية من الأشراف على الإسلام، و أسلم في هذنة الحديبية. و ولاه النبي صلى الله عليه و آله إمرة جيش «ذات السلاسل» و أمده بأبي بكر و عمر. ثم استعمله على عمان. ثم كان من أمراء الجيوش في الجهاد بالشام في زمن عمر. و هو الذي افتتح قنسرين، و صالحي أهل حلب و منبج و أنطاكية. و عزله عثمان. و لما كانت الفتنة بين علي و معاوية كان عمرو مع معاوية، فولاه معاوية على مصر سنة ٣٨ هـ و أطلق له خراجها ست سنين فجمع أموالاً طائلة. و توفي بالقاهرة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١١٨٤-١١٩٠؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ٧٤١-٧٤٤؛ الإصابة، ج ٤، ص ٥٣٩-٥٤١؛ الأعلام، ج ٥، ص ٧٩.

٢. هو: خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي (ت ٢١ هـ)، الصحابي، كان من أشرف قريش في الجاهلية، يلي أئمة الخيل، و شهد مع مشركهم حروب الإسلام إلى عمرة الحديبية، و أسلم قبل فتح مكة (هو و عمرو بن العاص) سنة ٧ هـ و لما ولي أبو بكر و تبعه لقتال مسيلمة و من ارتد من أعراب نجد. ثم سيره إلى العراق سنة ١٢ هـ ففتح الحيرة و جانباً عظيماً منه. و حوّه إلى الشام و جعله أمير من فيها من الأمراء. و لما ولي عمر عزله عن قيادة الجيوش بالشام و ولي أبا عبيدة بن الجراح، و استمر يقاتل بين يدي أبي عبيدة إلى أن تم لهم الفتح (سنة ١٤ هـ) فرحل إلى المدينة، فدعاه عمر ليوليه، فأبى. و مات بحمص (في سورية) و قيل بالمدينة. كان يشبه عمر بن الخطاب في خلقه و صفته. روى له المحدثون ١٨ حديثاً. و أخباره كثيرة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٢٧-٤٣١؛ أسد الغابة، ج ١، ص ٥٨٦-٥٨٩؛ الإصابة، ج ٢، ص ٢١٥-٢٢٠؛ الأعلام، ج ٢، ص ٣٠٠.

٣. هو: زيد بن حارثة بن شراحيل -أو شرحيل- الكلبي (ت ٨ هـ)، صحابي. أخطف في الجاهلية صغيراً، و اشترته خديجة بنت خويلد فوهبه إلى النبي صلى الله عليه و آله حين تزوّجها، فتبّاه النبي -قبل الإسلام- و أعفاه و زوّجه بنت عمته. و استمر الناس يسمونه «زيد بن محمد» حتى نزلت آية «ادعوهم لآبائهم». و هو من أقدم الصحابة إسلاماً. و كان النبي صلى الله عليه و آله لا يبعثه في سرية إلا أقره عليها، و كان يحبّه و يقدّمه. و جعل له الإمارة في غزوة مؤتة، فاستشهد فيها. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٥٤٢-٥٤٦؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ١٢٩-١٣٢؛ الإصابة، ج ٢، ص ٤٩٤-٤٩٨؛ الأعلام، ج ٣، ص ٥٧.

٤. هو: جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم (ت ٨ هـ)، صحابي هاشمي. من شجعانهم. يقال له «جعفر الطيار» و هو آخر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. و كان أسنّ من علي بعشر سنين. و هو من السابقين إلى الإسلام، أسلم قبل أن يدخل رسول الله صلى الله عليه و آله دار الأرقم و يدعو فيها، و هاجر إلى الحبشة في الهجرة الثانية، فلم يزل هناك إلى أن هاجر النبي صلى الله عليه و آله إلى المدينة، فقدم عليه جعفر، و هو بخير (سنة ٧ هـ) و حضر وقعة مؤتة باللقاء (من أرض الشام) فنزل عن فرسه و قاتل، ثم حمل الراية و تقدم صفوف المسلمين، فقطعت يماه، فحمل الراية باليسرى، فقطعت أيضاً، فاحتضن الراية إلى صدره، و صبر، حتى وقع شهيداً و في جسمه نحو تسعين طعنة و رمية، فقيل: إنّ الله عوضه عن يديه جناحين في الجنة، و قال حسان: «فلا يبعدن الله قتلى تتابعوا -بمؤتة، منهم ذو الجناحين جعفر». راجع عنه: الاستيعاب، ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٥؛ أسد الغابة، ج ١، ص ٣٤١-٣٤٣؛ الإصابة، ج ١، ص ٥٩٢-٥٩٤؛ الأعلام، ج ٢، ص ١٢٥.

مثل ذلك. وقد روي أن جعفرًا عليه السلام كان المقدم أولاً، فعلى هذا يسقط السؤال. ولو سلمناه كان الجواب ما قلناه.

ثم يقال للمعتزلة: إذا جاز تقديم المفضول على الفاضل لعلّة مانعة هلّا جاز تقديم الكافر على المؤمن، والفاسق على العدل لمثل ذلك؟ فإن ارتكبوا ذلك تركوا مذهبهم، وإن راموا الفرق لا يجدونه.

[في وجوب كون الإمام عالماً بالسياسة وجميع أحكام الشريعة]

وأما الذي يدلّ على أنّه يجب أن يكون عالماً بالسياسة بمجرد العقل، وجميع أحكام الشريعة بعد العبادة به، ما ثبت أنّه إمام في سائر الدين، ومتولّ للحكم في جميعه، جليله و دقيقه، فلا بدّ أن يكون عالماً بجميع ذلك؛ لأنّ المعلوم عند العقلاء قبح تولية الأمر من لا يعلمه أو لا يعرف أكثره، وإن كان له سبيلٌ إلى تعلّمه؛ لأنّ المعتر عندهم كونه عالماً بما عليه، ولا معتبر بإمكان تعلّمه و كونه مخلى بينه وبين طريق العلم؛ لأنّ ذلك وإن كان حاصلًا فلا يخرج ولايته من كونها قبيحةً. يبيّن ذلك أنّ بعض الملوك لو أراد أن يوكل أمر الوزارة أحداً، و يجعل تدبير جيوشه إلى غيره، فلا بدّ أن يختار لذلك من يثق بمعرفته بجميع ذلك، و يعرف اضطلاعاً به و معرفته بجميعه، و لا يحسن منه أن يستوزر في جميع أموره من لا معرفة له بشيء منها أو بأكثرها، وإن كان له طريق إلى تعلّم ذلك و تعرّفه. و متى فعل ذلك كان مضيئاً أمره، واضعاً للشيء في غير موضعه، و استحقّ من العقلاء نهاية اللوم و الإزراء عليه.

و كذلك حال الواحد منّا إذا أراد أن يوكل وكيلاً لتدبير ضيعته أو بعض مهمّاته، لا يجوز أن يختار لذلك إلّا من يثق بمعرفته بالقيام بما يوكله فيه، و متى وكلّه - و هو غير عالم - كان مضيئاً مهملًا، يستحقّ من العقلاء نهاية التوبيخ، و عدّ في جملة السفهاء.

و لا فرق في جميع ذلك بين أن يكون فاقداً للعلم بجميع ما أسند إليه أو بأكثره؛ فإنّ القبح حاصل في الحالين؛ لأنّ العلة التي لها قبح ولاية الشيء من لا يعلم جميعه قائمة في البعض؛ لأنّ حكم البعض حكم الكلّ في الولاية، و فقد العلم في البعض كفقده بالكلّ.

و ليس تجري الولاية في هذا الباب مجرى التكليف؛ لأنّ تكليف الشيء من لا يعلمه إذا كان له طريق إلى تعلّمه حسن. ألا ترى أنّه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده أو غلامه تعلّم ما ليس هو عالمًا به، وإن كان لا يحسن منه أن يولّيه ما ليس له علم بما ولّاه، فبان الفرق بينهما.

فإن قيل: الإمام إمام فيما يعلمه من الأحكام، دون ما لا يعلمه.

قيل: هذا يسقط بالإجماع؛ لأنّهم أجمعوا على أنّ الإمام إمام في سائر الدين، وإن اختلفوا في معنى الإمامة. ونحن نوجب كونه عالمًا بجميع الأحكام إذا كان حاكمًا فيها، ومتى فرضنا أنّه حاكم في بعضها لا يجب أن يكون عالمًا بجميعها.

فإن قيل: إنّما قبح من الملّك أن يستوزر من لا معرفة له بالوزارة، والواحد ممّا أن يوكل من لا معرفة له؛ لأنّه إذا كان كذلك يفوته أغراضه ويستضرّ به، والله تعالى لا يستضرّ بما يفوت من تأخير أحكام الشرع، فلا يجب ذلك فيه.

قيل: يلزم^١ على هذا أن يكون جميع القبائح في الشاهد قبحت لأنّ فيها ضررًا، دون أن يكون وجه قبحها ما ذكره^٢ من الوجوه،^٣ فيؤدّي إلى قول المجترة.

على أنّه كان يجب أن لا يستقبح ذلك إلّا من علم في ذلك ضررًا، وفي علمنا باستقبح العقلاء ذلك- وإن لم يعلموا ضررًا- دليل على بطلان ما قالوه.

و كان يجب أن لو فرضنا أنّ بعض الملوك لا يستضرّ بتأخير بعض الأمور عنه أن يحسن منه أن يجعله إلى من لا معرفة له به، و معلوم خلافه.

و متى ثبت ما قلناه بطل قولهم: إنّهُ متى ورد عليه حكم لا يعرفه رجع إلى العلماء واستفتاهم فيه؛ لأنّنا قد بينّا أنّ فقد العلم هو وجه القبح، دون فقد الطريق إلى معرفته. و ما ذكره يكون جواباً لمن يقول إنّهُ لا طريق له إلى معرفة شيء من ذلك، ونحن لا نقوله. هذا إذا سلّمنا أنّ ذلك طريق، فكيف و عندنا أنّ الأمر بخلافه.

و يلزم على ما قالوه أن يولّي الإمامة من لا يعرف شيئاً أصلاً، و يرجع في جميع الأحكام إلى

١. ب: يلزمكم.

٢. ب، ج: يذكره.

٣. م (ج ٢، ص ٢٩٢). دون وجوها المعروفة.

العلماء، وهم لا يقولونه. ويلزم أن يولّي الملك الوزارة من لا يعرفها، فإذا احتاج إلى معرفة شيء رجع إلى غيره، وذلك باطل على ما قلناه.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمام عالماً بجميع^١ الصناعات والمهن وقِيم المتلفات و أروش^٢ الجنایات؛ لأنّ جميع ذلك ممّا يقع فيه الترافع إلى الإمام، ويلزم أن يكون عالماً بما لا يتناهى؛ لأنّ أحكام الحوادث لا نهاية لها.

قيل: إنّما أوجبنا كون الإمام عالماً بجميع الأحكام من حيث كان حاكماً فيها ورئيساً في جميعها ومتقدماً على الأئمة في عاقبتها، ولم يوجب كونه عالماً بما لا تعلق له بالأحكام، ولا كونه متقدماً فيه، وجميع ما قالوه لا تعلق له بذلك؛ لأنّ الصنائع والمهن ليس الإمام رئيساً فيها، ومتى وقع فيها خلاف بين أربابها وتشاجر، فإن الإمام يرجع إلى أهل الخبرة فيما يصحّ عنده من قول أهله، حكم فيه بما هو عالم به من الحكم من جهة الله تعالى. فإن^٣ اختلف أهل الصنائع رجع إلى قول أعدلهم، فإن تساوا كان مختيراً في جميعه، ويكون ذلك تكليفه.

وفي أصحابنا من يقول: إنّهُ يعلم جميع ذلك بالنصّ من قبل الله تعالى، ورووا في ذلك أخباراً. وهذا وإن كان جائزاً فليس ممّا يلزمه وجوباً؛ لأنّ المعتمد ما قلناه أولاً.

والذي يكشف عمّا ذكرناه: أنّ من خالفنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنّه يقول: إنّهُ متى كان عالماً بجميعها كان أفضل، ويجب أن يكون من أهل الاجتهاد فيها. فهل يلزم على ذلك أن يكون من كان أعلم بالصنائع أو من أهل الاجتهاد فيها أولى؟ فإن بذلك فساد ما ألزمونا.^٤

[عدم لزوم كون الإمام عالماً بجميع المعلومات]

فأمّا كونه عالماً بجميع المعلومات فغير لازم؛ لأنّ المعلومات لا تعلق لها به، وما يتعلّق به من

١. نسخة بدل أ: بسائر.

٢. ب: أروش.

٣. ب، ج: وإن.

٤. (ج ٢، ص ٢٩٣). يؤيد ما ذكرناه ويوضحه أنّ مخالفنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنّه يذهب إلى أنّه متى كان عالماً بجميع الأحكام كان أفضل، ويوجب كونه من أهل الاجتهاد فيها، ومع ذلك لا يلزمه القول بأنّه يجب أن يكون من أهل الاجتهاد في الصنائع، وأنّه متى كان عالماً بالصنائع ومن أهل الاجتهاد فيها كان أولى، فظهر فساد ما ألزموناه.

الأحكام فهي محصورة، وهو عالم بها.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون الأمراء والقضاة عالمين بجميع الأحكام.

قيل: الأمراء والحكام ليسوا حاكمين في جميع الشرع، وإنما أسند إلى كل واحد بعض الأمور، وكل من ولي أمراً وجعل إليه الحكم فيه فلا بد أن يكون عالماً به عندنا، ولو فرضنا أن الإمام يستتلف بعض خلفائه على جميع ما أسند إليه فلا بد أن يكون عالماً بجميعه، كما قلناه في الإمام. فأما مع اختلاف الولايات فلا يجب ذلك.

فإن قيل: الأمير والحاكم متى كانا نائبين عن الإمام، وحدث حادثه يضيق الحكم فيها، ما الذي يعملان؟ فإن قلتم يرجعان إلى غيره بطل ما قلتموه، وإن قلتم يرجعان إلى الاجتهاد فذلك لا تقولونه.

قيل: هذا التقدير عندنا غير جائز؛ لأن الإمام عندنا لا يولي في الأطراف إلا من يعلم من حاله أنه لا يحدث في إمارته إلا ما يعلمه، وإن كان غير عالم ولا تنضيق الحاجة إلى الحكم فيها فيرجع إلى الإمام فيها.

ومتي قيل: هذا يوجب أن يكون أمراء الإمام منصوصاً عليهم.

قيل: لا يمتنع أن يعلم ذلك بإحدى الإمارات التي ينصبها الله تعالى له، أو ينص على قوم يحتاج إليهم في أقاصي البلاد، ويكون حالهم ما ذكرناه. ومتى جعل الأمر إليه في تولية من شاء في الأقاصي علم بذلك أن التقدير المفروض لا يقع، وكل ذلك جائز.

وليس لأحد أن يقول: إن النبي صلى الله عليه وآله ولي جماعة أخطأوا في كثير من الأحكام، وكذلك فعل أمير المؤمنين عليه السلام، فكيف تقولون إنه لا يجوز تولية من لا يعلم جميع الأحكام؟

وذلك؛ أن جميع من أخطأ ممن قالوه إنما أخطأ مع علمه بذلك، ونحن لم نوجب عصمة الولاة، وإنما أوجبنا علمهم بما أسند إليهم.

وما روي أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أمر المقداد^١ أن يسأل النبي عليه السلام عن المذي

١. هو: أبو معبد، أو أبو عمرو، المقداد بن عمرو، ويعرف بابن الأسود (ت ٣٣ هـ)، الكندي البهراني الحضرمي، صحابي، من الأبطال.

إنما كان ذلك قبل إمامته؛ لأنَّ الإمام لا يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام من لدن خلقه الله تعالى، بل إنَّما يستفيد الشيء بعد الشيء من النبي أو من الذي تقدّمه من الأئمة؛ فيكمل عند إفضاء الأمر إليه.

وما روي من مخاصمته للزبير^١ في موالي صفة^٢ و ترفعهما إلى عُمر و حُكم عُمر عليه لا يُبطل ما قلناه؛ لأنَّه ما ترفع إليه مع عدم علمه، و إنَّما ترفع إليه مع العلم بأنَّه محقٌّ، و إنَّما أراد قطع الخصومة. و حكم الحاكم عليه لا يدلُّ على أنَّه غير عالم، و لا أنَّه مبطل في دعواه؛ لأنَّه لو وجب ذلك لوجب في كلِّ من حُكم عليه الحاكم أن يكون مبطلاً، و المعلوم خلافه.

و استحلَّفه لمن كان يروي حديثاً عن النبي صلى الله عليه و آله لا يدلُّ على أنَّه غير عالم بما يرويه من الأحكام؛ لأنَّه لا يمتنع أن يكون حلَّفه ليعلم صدق الراوي، أو يغلب في ظنِّه، و قد يجوز أن يكون ما تضمَّنه الخبر صحيحاً، و إن كان الراوي كاذباً.

هو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهر الإسلام. و هو أول من قاتل على فرس في سبيل الله. و في الحديث: «إن الله عز و جل أمرني بحب أربعة و أخبرني أنَّه يحبهم: علي، و المقداد، و أبو ذر، و سلمان» و كان في الجاهلية من سكان حضر موت. و اسم أبيه عمرو ابن ثعلبة الهيراني الكندي. و وقع بين المقداد و ابن شمر بن حجر الكندي خصام فضرب المقداد رجله بالسيف و هرب إلى مكة، فبناه الأسود بن عبد يغوث الزهري، فصار يقال له «المقداد بن الأسود» إلى أن نزلت آية «ادعوهم لأبائهم» فعاد يسمى «المقداد بن عمرو» و شهد بدرأ و غيرها. و سكن المدينة. و توفي على مقربة منها، فحمل إليها و دفن فيها. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٤٨٠-١٤٨٢؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٤٧٥-٤٧٨؛ الإصابة، ج ٦، ص ١٥٩-١٦١؛ الأعلام، ج ٧، ص ٢٨٢.

١. هو: أبو عبد الله الزبير بن العوّام بن خويلد الأسدي القرشي (ت ٣٦ هـ)، الصحابي، و ابن عمّة النبي صلى الله عليه و آله. أسلم و له ١٢ سنة. و شهد بدرأ و أحدأ و غيرهما. و كان على بعض الكراديس في اليرموك. و كان موسراً، كثير المتاجر، خلف أملاكاً بيعت بنحو أربعين مليون درهم. و كان طويلاً جداً إذا ركب تخطّ رجله الأرض. قتله ابن جرّموز غيلة يوم الجمل، بوادي السباع (على ٧ فراسخ من البصرة) و كان خفيف اللحية أسمر اللون، كثير الشعر. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٥١٠-٥١١؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٩٧-٩٨؛ الإصابة، ج ٢، ص ٤٥٧-٤٦١؛ الأعلام، ج ٣، ص ٤٣.

٢. هي: صفة بنت عبد المطلب بن هاشم (ت ٢٠ هـ)، سيدة قرشية، شاعرة باسلة، و هي عمّة النبي صلى الله عليه و آله. أسلمت قبل الهجرة، و هاجرت إلى المدينة. و كان رسول الله إذا خرج لقتال عدوه من المدينة، يرفّع أزواجه و نساءه في حصن حسان بن ثابت، فلما كان يوم «أحد» صعدت صفة معهم، و تخلف عندهن حسان، فجاء يهودي فلقصق بالحصن يتجنس، فقالت صفة لحسان: انزل إليه فأقتله. فترأى حسان، فأخذت عموداً و نزلت، فتفتحت الباب بهدوء، و حملت على الجاسوس فقتلته. و رأت المسلمين يتراجعون (يوم أحد) فقتلت، و بيدها رمح، تضرب في وجه الناس و تقول: ألهزمتم عن رسول الله فأشار النبي صلى الله عليه و آله إلى الزبير بن العوام أن يبعدها عن أخيها الحمزة (و كان قد بقر بطنه ففكره رسول الله أن تراه) فناداه الزبير أن تنحني، فزجرته، و أقبلت حتى رأت أخاها لها مراث رقيقة. و في شعرها جودة. ماتت في المدينة. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ أسد الغابة، ج ١، ص ١٧٢-١٧٤؛ الإصابة، ج ٨، ص ٢١٣-٢١٥؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢٠٦؛ أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٣١٣.

على أنه يجوز أنه كان ذلك في حياة النبي صلى الله عليه وآله، وفي تلك الحال لم يكن عالماً بجميع الأحكام.
 وقوله: «حدثني أبو بكر وصدق أبو بكر»^١، إنما صدقه فيه لأنه كان شاركة في سماع الخبر، فلاجل ذلك صدقه.

وفائدة الاستحلاف أن فيه ردعاً عن التخزص على النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنه قد يتوقى الكذب خوفاً من الاستحلاف من لا يتوقاه مع عدمه. فليس لأحد أن يقول: من جاز أن يكذب يجوز أن يحلف كاذباً؛ لأنه لا يمتنع أن يتوقى الإنسان من بعض القبائح، وإن لم يتوق من قبيح آخر مثله.

ولا يلزم أن يكون الإمام عالماً بالبواطن و بصدق الشهود ليوقع^٢ الحكم على مستحقه؛ لأنه إنما يتعبد^٣ بتنفيذ الأحكام في الظاهر، فأما البواطن فلا حكم يجب عليه فيها.
 ويدل على ذلك أيضاً: أن الإمام يجب أن يكون عالماً بجميع أحكام الدين، وما دللنا عليه من كونه حجة في الدين وحافظاً للشرع.^٤ فلو جوزنا أن لا يعلم بعض الأحكام لم نأمن أن يكون ما لم يعلمه اتفق للأمة إعراض عنه أو كتمانها؛ لأننا دللنا على جواز ذلك عليها،^٥ فلم ننق حيثنذ بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا يقدح في كون الإمام حجة.
 وأيضاً: في تجوز أن لا يكون عالماً ببعض الأحكام ما يوجب التفسير عن قبول قوله، وذلك منزّه عنه.

١. روى الإمام أحمد في المسند (ج ١، ص ١٠) عن أسماء بن الحكم الفزاري قال: سمعت علياً قال: كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثاً فنعني الله به بما شاء أن يفهمني منه، وإذا حدثني غيره عنه استحفته، فإذا حلف لي صدقه، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من عبد مؤمن يذنب ذنباً فيتوضأ فيحسن الطهور ثم يصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى إلا غفر الله له»، ثم تلا: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِئَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُمْ فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَقْلُبُونَ الْآيَاتِ (آل عمران: ١٣٦)»

٢. ج: لوقع.

٣. أ: يعبد.

٤. م (ج ٢، ص ٢٩٥): ومما يدل على أن الإمام يجب كونه عالماً بجميع أحكام الدين ما دللنا عليه من كونه حافظاً للشرع.

٥. م (ج ٢، ص ٢٩٥): لم نأمن فيما لم يعلمه أن تتفق الأمة على الإعراض عنه أو كتمانها، لجواز ذلك عليها.

[في وجوب كون الإمام أشجع وأعدل]

وأما الذي يدل على أنه يجب أن يكون أشجع ما ثبت من أنه رئيس لهم فيما يتعلق بالجهاد، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك. ومن شأن الرئيس أن يكون أفضل من المرئوس فيما هو رئيس فيه، على ما قلناه. فلذلك قلنا إنه يجب أن يكون أشجع. ويجب أن يكون الإمام أعدل الأمة. والمراد به جودة الرأي وقوة العلم بالسياسة والتدبير، وقد يتنا وجوب ذلك.

ولا يجب أن يكون أبهى الناس صورة، وإنما يجب أن لا يكون سئ الصورة^١ وعلى وجه ينفر عن قبول قوله.

[في وجوب كون الإمام منصوباً عليه]

وأما الذي يدل على كونه منصوباً عليه فهو أنه إذا وجبت عصمته بما قدمناه - والعصمة لا طريق إلى معرفتها إلا بإعلام الله تعالى - وجب أن ينص عليه على يد رسول صادق، أو يظهر على يده علماً معجزاً يصدقه^٢، وكلا الأمرين جائز، وأيهما ثبت بطل الاختيار. فإن قيل: هلاً جاز أن تختار الأمة، إذا علم الله تعالى أنه لا يقع اختيار الأمة إلا على المعصوم، فيحسن تكليفهم ذلك؟

قلنا: لا معتبر بالعلم في ذلك؛ لأن علمه تعالى بأنهم لا يختارون إلا المعصوم لا يكفي في حسن هذا التكليف؛ لأنه إذا لم يكن لهم طريق إلى الفرق بين المعصوم وغيره فمتى كلفوا اختيار معصوم كان فيه تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح. وتكليف ما لا دليل عليه هو تكليف ما لا يطاق. ويلزم على ذلك تجويز اختيار الأنبياء والشرائع والإخبار عما كان ويكون من الغائبات، إذا علم أن بعض المكلفين يتفق فيه الإصابة في جميع ذلك. فإن ارتكبوا جواز ذلك، كما ارتكب مؤسس بن عمران^٣، قيل لهم: ولم لا يجوز أن يكلف الله المعارف ولا ينصب عليها أدلة إذا علم أنه يتفق لهم المعرفة به وبصفاته؟

١. ج: -و.

٢. ب: نصدقه.

٣. من شيوخ المعتزلة، انظر: طبقات المعتزلة، ص ٧١.

و يلزم تجويز تكليف الإخبار عما يستقبل - وإن لم يتعلّق بالشرائع - و يؤمر بالصدق فيها، و لا فرق بين الجميع في ذلك.

و من ارتكب جميع ذلك غلّم فساد قوله؛ لأنّ المعلوم ضرورة قبح تكليف أحدنا لغيره بأن يخبر عما غاب عنه، و لا دليل له و لا أمانة عليه. و متى أمره بالصدق في ذلك كان قبيحاً منه، و إن غلب في ظنّه أنّه يتفق له الصدق في جميع ذلك.

و اعلم أنّه رحمه الله أجاز في الذريعة تكليف الشرائع و اختيار الأنبياء و غير ذلك إذا علم الله تعالى ذلك من حالهم، بعد أن يعلمهم على لسان نبيّ متقدّم أنّهم يصيبون في ذلك.

و فرق بين القليل في ذلك و الكثير لما يرجع إلى العادة؛ لأنّه لا يمتنع أن يتفق لواحد أن يصدق في خبر اتفاقاً، و لا يجوز منه ذلك في أخبار كثيرة، و بني على ذلك الشرائع و غيرها.

و الأقوى عندي أنّه لا فرق بين قليل ذلك و كثيره؛ لأنّ الشرع إذا كان تابعاً للمصالح لا يمتنع أن يجوز إن يعلم الله تعالى من حالهم أنّهم لا يختارون إلّا ما هو مصلحة لهم، قليلاً كان أو كثيراً. فإنّ أجزنا ذلك في القليل أجزنا في الكثير، و إن امتنعنا في الكثير يجب أن يمتنع في القليل؛ لفقد الدليل على ذلك، فالكلّ فيه سواء.

و أمّا الفرق بين الإخبار عن مخبر واحد و مخبرات كثيرة لا يتعلّق بالشرع، فإنّ في القليل يجوز أن يصدق و في الكثير لا يجوز، لما يرجع إلى العادة و اختلاف الدواعي.

فعلى ما ذكره، فإن قيل: لو نصّ الله تعالى على صفة، و قال: من كان عليها فاعلموا أنّه معصوم، يجوز أن يكلف الاختيار لمن تلك صفته.

قلنا: يجوز ذلك إذا كان هناك طريق إلى معرفة تلك الصفة؛ لأنّ هذا نصّ على الجملة؛ لأنّ النصّ على الصفة يجري مجرى النصّ على العين. و لأجل هذا نصّ الله تعالى في الشرعيّات على صفات الأفعال دون أعيان الأفعال، و كان ذلك جائزاً؛ لأنّ العلة تتراح به.

فعلى هذا لو كلف الله تعالى الأئمة أن يختاروا من ظاهره العدالة، ثمّ يقول لهم: إنّ من كان كذلك يكون معصوماً، و الأمارات على العدالة منصوبةٌ موجودةٌ بالعادة، فإنّ ذلك جائز، كما جاز

تكليفنا بتنفيذ الحكم عند شهادة من كان عدلاً، و يكون تنفيذ الحكم معلوماً، وإن كانت العدالة مظنونة. فكذا ذلك كونه معصوماً يكون معلوماً إذا اخترنا من ظاهره العدالة، فإذا علمنا عصمته كانت العدالة أيضاً معلومة، وذلك لا ينافي قولنا بالنص أو المعجز.

و يمكن أن يرتب هذا الدليل في اعتبار كثرة الثواب و كونه أفضل عند الله فيه، بأن يقال: ذلك لا يمكن معرفته إلا بالنص و المعجز، فوجب أحدهما.

و يمكن أن نعرف أيضاً أعيان الأئمة - إذا كانت الأحوال على ما كانت عليه الآن^١ - بضرب من القسمة، بأن نقول: إذا ثبت وجوب الإمامة، و الأئمة في ذلك بين أقوال ثلاثة، فإذا أفسدنا القسمين منها علمنا صحة القسم الثالث و أنه الإمام، على ما نعتبره في أمير المؤمنين عليه و آله السلام، على ما سنبينه. و لا يحتاج في هذا الموضع إلى نص و لا معجز.

غير أن هذا يمكن أن يقال عليه: قول من قال بإمامة من ثبتت إمامته لا بد أن يستند إلى دليل؛ لأنه لا يجوز أن يكون صحيحاً بالتخمين أو الاتفاق. و إذا كان لا بد أن يكون صادقاً عن دليل فهو إما أن يكون نصاً أو معجزاً، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه.

فإن قيل: كيف تدعون بطلان الاختيار، و الصحابة لما اختلفوا في الإمامة لم يختلفوا في نفس الاختيار، و إن اختلفوا في عين المختارين.

قلنا: لا نسلم ذلك، بل نبين أنهم اختلفوا في نفس الاختيار أيضاً فيما بعد. و لو سلمنا ذلك لكان إنكارهم عين المختارين يحتمل أن يكون إنكاراً لنفس الاختيار أيضاً و يحتمل أن يكون لغيره، و إذا احتمل الأمرين بطل ما قالوه.

فصل: في الإمام بعد النبي عليه السلام بلا فصل

أما الكلام في أَنَّ الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فلنا فيه طريقتان، إحداهما: طريقة القسمة، والثاني: الاستدلال على إمامته بالنصوص الحاصلة عليه من نص القرآن والأخبار الواردة من جهة النبي صلى الله عليه وآله.

[إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بطريقة القسمة]

وبين الطريقة الأولى هو أن نقول: قد ثبت بما قدّمناه أَنَّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته. فإذا ثبت ذلك فالأئمة بين قائلين، أحدهما يقول بوجوب العصمة، وهو يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وقائل يقول ليس ذلك من شرطه، ويقول إِنَّ الإمام غيره. وليس فيهم من يقول إِنَّ العصمة شرط، مع أَنَّ الإمام غيره، فالقول بذلك خروج عن الإجماع.

وإن رُبِّت فقلت: الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وآله على ثلاثة أقوال: قائل يقول بإمامة أبي بكر، وقائل يقول بإمامة العباس^١ رضى الله عنه، وقائل يقول بإمامة علي صلوات الله عليه. و أجمعوا كلهم على أَنَّ أبا بكر والعباس لم يكونا مقطوعاً على عصمتهم، فبطل بذلك إمامتهما. وإذا بطل ذلك وجب أن تثبت إمامة أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وإلا خرج الحق عن أقوال الأئمة.

١. هو: أبو الفضل، العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف (ت ٣٢ هـ)، من أكابر قريش في الجاهلية والإسلام، وجدّ الخلفاء العباسيين. قال رسول الله صلى الله عليه وآله في وصفه: أجود قريش كفاً وأوصلها، هذا بقية آبائي! وهو عمه. وكان محسناً لقومه، شديد الرأي، واسع العقل، مولعاً باعتناق البعيد، كارهاً للرق، اشترى ٧٠ عبداً وأعتقهم. وكانت له سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام (وهي أن لا يدع أحداً يسب أحداً في المسجد ولا يقول فيه هجراً) أسلم قبل الهجرة وكم إسلامه، وأقام بمكة يكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أخبار المشركين. ثم هاجر إلى المدينة، وشهد وقعة «حنين» فكان ممن ثبت حين انهزم الناس. وشهد فتح مكة. و عمي في آخر عمره. وكان إذا مر بعمر في أيام خلافته ترجل عمر إجلالاً له، وكذلك عثمان. وأحصى ولده في سنة ٢٠٠ هـ فبلغوا ٣٣٠٠٠ وكانت وفاته في المدينة عن عشرة أولاد ذكور سوى الإناث. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٨١٠ أسد الغابة، ج ٣، ص ٦٠؛ الإصابة، ج ٥، ص ٥؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢٦٢؛ الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٣.

و ليس لأحد أن يقول: لعل الفرق الثلاث أخطئوا، وأن قول المعصوم قول رابع.
و ذلك؛ أن هذا يسقط بالإجماع؛ لأن أحدًا لم يقله، مع أن المعلوم من حال الأمة أنه لا قول لها رابع، فبطل بذلك تجويزه. و على الترتيب الأول لا يتوجه هذا السؤال أصلاً.
و مثل هذا يمكن أن يرتب، بأن نقول: قد ثبت أن من شرط الإمام أن يكون أكثر ثواباً عند الله تعالى على وجه القطع، و كل من قال بذلك قال إن الإمام علي عليه السلام؛ لأن من خالف في أن أبابكر أفضل إنما خالف في أنه أفضل في الظاهر، دون أن يكون أفضل عند الله، و لو خالف فيه مخالف لكنا ندل على بطلان قوله، و نبين أن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام أفضل، و سيجيء الكلام في ذلك.

و لك أن ترتب مثل ذلك في كونه أعلم الأمة بجميع الأحكام دقيقة و جلية، و كل من قال بذلك قال: إن الإمام علي عليه السلام؛ لأن من قال بإمامة غيره لم يجعل كونه أعلم الأمة شرطاً، فسقط قوله بذلك.

و النصوص على ضربين: أحدهما نص القرآن، و الآخر نص السنة.

الاستدلال بآية الولاية

فنص القرآن: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥). و وجه الدلالة من الآية أن المراد بلفظ «وليكم»^١ في الآية من [كان] متحققاً بالأمر و أولى بالقيام به و يجب طاعته، و ثبت أيضاً أن المعنى بـ: «الذين آمنوا» أمير المؤمنين صلوات الله عليه و آله، و في ثبوت الأمرين ثبوت إمامته عليه السلام.
و هذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء، أولها: أن لفظة: «ولي» تفيد الأولى في اللغة، و ثانيها: أن المراد بها في الآية ذلك دون غيره من وجوه الاحتمال، و ثالثها: أن المراد بـ: «الذين آمنوا» أمير المؤمنين علي عليه السلام دون غيره.

و الذي يدل على الأول ما هو ظاهر من أهل اللغة؛ لأنهم يقولون: فلان ولي المرأة؛ إذا كان أولى بالعقد عليها. و يصفون العُصبة بأنهم أولياء الدم؛ من حيث كانوا أولى بالمطالبة و العفو. و

١. ب: فيسقط.

٢. هامش أ: + الله و رسوله.

يقولون للمرشح للخلافة: إِنَّهُ وَلِيَّ عَهْدِ الْمُسْلِمِينَ. قال الكميّ:

و نعم وَلِيَّ الْأَمْرِ بَعْدَ وَلِيِّهِ وَ مُتَجِّعُ التَّقْوَى وَ نَعَمُ الْمُؤَدَّبُ
و أَرَادَ بِذَلِكَ أَوَّلَى بِالْقِيَامِ بِتَدْبِيرِهِ.

قال المبرّد^١: الْوَلِيُّ: الَّذِي هُوَ الْأَحَقُّ، وَ مِثْلُهُ: الْأَوَّلَى وَ الْمَوْلَى، فَجَعَلَ الثَّلَاثَ عِبَارَاتٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ.

فَأَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ فِي الْآيَةِ مَا قُلْنَاهُ أَمْرَانِ:

أحدهما: أَنَّهُ ثَبِتَ أَنَّ الْمُرَادَ بِـ «الَّذِينَ آمَنُوا» مَنْ كَانَ مُؤْتِياً لِلزَّكَاةِ فِي حَالِ الرُّكُوعِ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا وَصَفَهُ بِالْإِيمَانِ وَصَفَهُ بِإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ فِي حَالِ الرُّكُوعِ، فَيَجِبُ أَنْ يَرَاعَى ثُبُوتَ الصَّفَتَيْنِ مَعاً، وَ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ إِعْطَاءَ الزَّكَاةِ فِي حَالِ الرُّكُوعِ لَمْ يَثْبِتْ إِلَّا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَطُلَّ بِذَلِكَ أَنْ يَرَادَ بِذَلِكَ جَمِيعُ الْمُؤْمِنِينَ. وَ يَسْتَدَلُّ عَلَى ذَلِكَ فِيمَا بَعْدَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

و الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى نَفَى أَنْ يَكُونَ لَنَا وَلِيٌّ غَيْرَ اللَّهِ تَعَالَى وَ رَسُولِهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِلَفْظَةٍ: «إِنَّمَا»؛ لِأَنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ تَفِيدُ تَحْقِيقَ مَا ذَكَرَ وَ نَفَى الصِّفَةَ عَمَّنْ لَمْ يَذْكُرْ. أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّمَا النُّحَاةُ الْمَدْقُقُونَ الْبَصَرِيَّونَ، وَ إِنَّمَا الْفَصَاحَةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَ إِنَّمَا أَكَلْتُ رَغِيفاً، وَ إِنَّمَا لَقِيتُ زَيْدًا، وَ إِنَّمَا لَكَ عِنْدِي دَرَاهِمٌ، وَ الْمُرَادُ بِجَمِيعِ ذَلِكَ التَّخْصِيسُ؛ لِأَنَّهُمْ يَعْنُونَ نَفَى التَّدْقِيقِ عَنْ غَيْرِ الْبَصَرِيِّينَ، وَ نَفَى الْفَصَاحَةِ عَنْ غَيْرِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَ نَفَى أَكَلَ مَا زَادَ عَلَى الرِّغِيفِ، وَ نَفَى اللَّقَاءَ عَمَّنْ عَدَا زَيْدًا، وَ

١. هو: أَبُو الْمُسْتَهْلُ الْكَمَيْتُ بْنُ زَيْدِ بْنِ خُنَيْسِ الْأَسَدِيِّ (ت ١٢٦ هـ)، شَاعِرُ الْهَاشِمِيِّينَ. مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ. اشتهر في العصر الأموي. وَ كَانَ عَالِماً بِآدَابِ الْعَرَبِ وَ لُغَاتِهَا وَ أَخْبَارِهَا وَ أَنْسَابِهَا، قَفَّةً فِي عِلْمِهِ، مُنْحَازاً إِلَى بَنِي هَاشِمٍ، كَثِيرَ الْمَدْحِ لَهُمْ، مُتَعَصِّباً لِلْمُضَرَّةِ عَلَى الْفُحْطَانِيَّةِ. وَ هُوَ مِنْ أَصْحَابِ الْمُلْحَمَاتِ. أَشْهُرُ شِعْرِهِ «الْهَاشِمِيَّاتُ» وَ هِيَ عِدَّةُ قِصَائِدٍ فِي مَدْحِ الْهَاشِمِيِّينَ، تَرَجَمَتْ إِلَى الْأَلْمَانِيَّةِ. وَ يَقَالُ: إِنَّ شِعْرَهُ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسَةِ آلَافٍ بَيْتٍ. قَالَ أَبُو عِيْنَةَ: لَوْ لَمْ يَكُنْ لِبَنِي أَسَدٍ مُنْقَبَةٌ غَيْرُ الْكَمَيْتِ، لَكُفَاهُمْ. وَ قَالَ أَبُو عَكْرَمَةَ الْفُصَيِّ: لَوْ لَا شِعْرُ الْكَمَيْتِ لَمْ يَكُنْ لِللُّغَةِ تَرْجَمَانٌ. اجْتَمَعَتْ فِيهِ خِصَالُ لَمْ يَجْتَمِعْ فِي شَاعِرٍ: كَانَ خُطِيبَ بَنِي أَسَدٍ، وَ فقيهَ الشَّيْعَةِ، وَ كَانَ فَارِساً شُجَاعاً، سَخِيحاً، رَامِياً لَمْ يَكُنْ فِي قَوْمِهِ أَرْمَى مِنْهُ. رَاجِعْ عَنْهُ: الْأَعْلَامُ، ج ٥، ص ٢٣٣؛ تَارِيخُ الْإِسْلَامِ، ج ٨، ص ٢١٠؛ الْفَتْوحُ، ج ٨، ص ٣٦٨.

٢. هو: أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ الْأَكْبَرِ الثَّمَالِيِّ الْأَزْدِي (ت ٢٨٦ هـ)، الْمَعْرُوفُ بِالْمُبَرِّدِ، إِمَامُ الْعَرَبِيَّةِ بِبَغْدَادَ فِي زَمَنِهِ، وَ أَحَدُ أُمَمَةِ الْأَدَبِ وَ الْأَخْبَارِ. مَوْلَدُهُ بِالْبَصْرَةِ وَ وَقَاتَهُ بِبَغْدَادَ. مِنْ كُتُبِهِ «الْكَامِلُ» وَ «الْمَذْكُورُ» وَ «الْمُؤَنَّثُ» وَ «الْمُقْتَضَبُ» وَ «التَّعَاظِي وَ الْمَرَاثِي» وَ «شَرْحُ لَامِيَةِ الْعَرَبِ» مَعَ شَرْحِ الرُّمُوحِيِّ، وَ «أَعْرَابُ الْقُرْآنِ» وَ «طَبَقَاتُ النُّحَاةِ الْبَصَرِيِّينَ» وَ «نَسَبُ عُدْنَانَ وَ قُحْطَانَ» رِسَالَةٌ، وَ «الْمُقَرَّبُ». قَالَ الزَّيْدِيُّ فِي شَرْحِ خُطْبَةِ الْقَامُوسِ: الْمُبَرِّدُ يَفْتَحُ الرِّاءَ الْمُشَدَّدَةَ عِنْدَ الْأَكْثَرِ وَ بَعْضُهُمْ يَكْسِرُ. رَاجِعْ عَنْهُ: الْأَعْلَامُ، ج ٧، ص ١٤٤؛ تَارِيخُ الْإِسْلَامِ، ج ٢١، ص ٢٩٩؛ شَذَرَاتُ الذَّهَبِ، ج ٣، ص ٣٥٦.

نفي ما زاد على الدرهم. وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى و إنما العزة للكائر

و أراد نفي العزة عن ليس بكائر.

و إذا ثبت أن المراد بالآية التخصيص ثبت ما أردناه من معنى الإمامة و التحقيق بالأمر؛ لأن ولاية المحبة و الموالاة الدينية عامة في جميع المؤمنين إجماعاً، و بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١).

و الذي يدل على توجه الآية إلى أمير المؤمنين عليه السلام أمران، أحدهما: أنه إذا ثبت أن المراد بالولي الأولى بالتحقيق^١ بالأمر، و كل من قال بذلك قال بتوجهها إليه عليه السلام؛ لأن من خالف في ذلك حملها على الموالاة في الدين.

و ثانيهما: أنه ورد الخبر من طريق الخاص و العام بنزول الآية فيه عليه السلام عند تصدقه بخاتمه في حال الركوع، و القصة فيه مشهورة.

فإذا ثبت أنه المختص بالآية ثبت أنه الإمام دون غيره؛ لأن كل من قال إن الآية تفيد الإمامة قال هو المخصوص بها دون غيره.

و ليس لأحد أن يقول: إن حمل الآية على ما قلموه يقتضي حملها على مجازين، أحدهما: أن لفظة «الذين» تقتضي الجمع، فحملها على الواحد مجاز. و الثاني: أن لفظة «يقيمون الصلوة و يؤتون الزكاة» تفيد الاستقبال، و أنتم تحملونها على الحال، فهلاً جاز لنا أن نحمل قوله: «و يؤتون الزكاة» على أنه أراد أن من صفتهم إيتاء الزكاة، و من صفتهم أنهم راكعون، دون أن يكون إحدى الصفتين حالاً للأخرى؟

و ذلك؛ أن لفظة «يؤتون الزكاة و يقيمون الصلاة» غير مسلم أنه للاستقبال، بل بالحال أليق عند النحويين، و إنما يختص بالاستقبال بدخول السين أو سوف فيه، و متى حملناها على الحال لم يكن مجازاً.

و على مذهب من قال إن الله تعالى أحدث القرآن في اللوح المحفوظ، يقول: لو سلم أن

حقيقتها الاستقبال كان أيضاً حقيقة؛ لأنَّ الفعل لم يكن وقع في تلك الحال.

و أما لفظة: «الذين آمنوا» وإن كان للجمع فقد صارت بعرف الاستعمال يعبر به عن الواحد المعظم، ولذلك نظائر كثيرة، فقد صار ذلك حقيقة في العرف، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ﴾ (الإنسان: ٢٣)، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ (الحجر: ٢٦، المؤمنون: ١٢، ق: ١٦)، و ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾ (القمر: ١٩، ٣١، ٣٤؛ نوح: ١؛ المزمّل: ١٥) وغير ذلك من الألفاظ في القرآن وفي عرف الاستعمال.

على أنّ لو سلّمنا أنّ ذلك مجاز لكان الحمل على ما قلناه أولى ممّا قالوه؛ لأنَّ مجازنا له شاهد، وما قالوه لا شاهد له، لا في القرآن ولا في العرف.

و أيضاً: فإن حملناها على ما قالوه لم نستفد بالآية شيئاً؛ لأنَّ وجوب الموالاة الدينية معلوم بغير الآية، وحملها على ما قلناه يفيد ما لا يستفاد إلّا بها.

على أنّه لا بدّ لهم من حمل الآية على مجاز آخر، وهو الخصوص في قوله تعالى: «والذين آمنوا»؛ لأنَّ حملها على الاستغراق لا يجوز؛ لأنَّ الموالاة في الدين لا يجوز إلّا للمؤمنين، ولا بدّ أن يكون من خوطب بها ووجه بقوله: «وليكنم» خارجاً عن عنى بن «الذين آمنوا»، وإلّا أدى إلى أن يكون كلّ واحد ولي نفسه.

و إذا وجب تخصيص الآية صارت مجازاً عند من قال بالعموم، فقد صار معهم مجازان. و متى قلنا: إنّ لفظة «الذين آمنوا» حقيقة في الواحد صار ممعناً مجاز واحد، فقد صار تأويلنا أولى.

و ليس لأحد أن يقول: المراد بالركوع الخشوع والخضوع، دون التباطؤ المخصوص؛ لأنَّ ذلك هو المدح في الزكاة، دون إيتائها في حال الركوع؛ لأنَّ ذلك نقصان في الصلاة، وربما كان قطعاً لها.

و ذلك؛ أنّ حقيقة الركوع هو التباطؤ المخصوص، وإنما شبه الخضوع بذلك مجازاً، و قد نصّ على ذلك أهل اللغة، و أنشد في ذلك صاحب كتاب العين للبيد:

أُخْبِرَ أخبار القرون التي مضت أدبٌ كأنّي كلّما قمت راكم

و إذا ثبت أنّ الحقيقة ذلك فلا يجوز حملها على المجاز. و قال صاحب الجمهرة: الراكع الذي يكبوا على وجهه، ومنه: الركوع في الصلاة.

و أما قولهم: إنّ ذلك نقصان في الصلاة من حيث هو فعل لا يتعلّق بها، باطل؛ لأنّه إنّما يكون

كذلك لو كان فعلاً كثيراً، فأما السير من الأفعال فمباح بلا خلاف، خاصة إذا لم يكن ذلك مانعاً من القيام بشرائط الصلاة وأفعالها وهياتها.

على أن نزول الآية بمدح فاعلها وبشارة النبي صلى الله عليه وآله بذلك إياه، يدل على أنه وقع على جهة الأفضل.

على أننا لم نجعل الزكاة في حال الركوع أفضل، بل إننا جعل الله تعالى ذلك صفةً للذي وصفه بأنه ولي لنا، فقال: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» أراد أن يبين من عني بذلك، ويثبه بالصفة المذكورة على وجه التمييز له، كما لو ميّره باسم اللقب أو صفة الخلقة، لكن علمنا أن ذلك وقع على وجه الفضل؛ يحكم نزول الآية وبشارة النبي صلى الله عليه وآله بذلك.

فأما قول من قال: إن الآية نزلت في أقوام كانوا في الصلاة^١ في الركوع، فقال تعالى: الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون في الحال، ولم يرد إتياء الزكاة في حال الركوع، بل أراد أن ذلك طريقتهم وهم في الحال راكعون.

فباطل؛ لأن ذلك يخالف العربية ووجه الكلام؛ لأن المفهوم من قول القائل: «إِنَّمَا يَسْتَحَقُّ المدح من جاد بماله وهو ضاحك»، و«فلان يغشي إخوانه وهو راكب»، بمعنى الحال، وأفاد ذلك مفاد قوله: يجود بماله في حال ضحكك، ويغشي إخوانه في حال ركوبه.

على أننا لو حملنا قوله تعالى: «وهم راكعون» على ما قالوه، ولا نجعله حالاً لإتياء الزكاة، لكان ذلك تكراراً؛ لأن قوله: «يقيمون الصلاة» أفاد الركوع؛ لأن الصلاة مشتملة على الركوع وغيره، و متى حملناها على ما قلناه استفدنا به أمراً مجديداً، فكان أولى.

وليس لأحد أن يقول: المعلوم من حال أمير المؤمنين عليه السلام أنه لم يجب عليه الزكاة؛ لقلة ذات يده، وما فعله إنما كان تطوعاً، وكيف يجعل إعطاء الخاتم زكاةً، والظاهر أن ذلك وقع اتفاقاً من غير قصد متقدم، فكيف يكون زكاةً؟^٢

وذلك؛ أنه لا ينكر أن يكون عليه السلام عليك في تلك الحال أقل نصاب تجب فيه الزكاة،

١. ب. - و.

٢. م (ج ٢)، ص ٣٠٧-٣٠٨: فما فعله كان تطوعاً، فكيف يستى زكاة؟ وأيضاً فالظاهر أن ذلك وقع اتفاقاً من غير قصد متقدم، فكيف يكون زكاة؟

و هو مائتا درهم، والاستبعاد لذلك لا وجه له. ويمكن أن يكون ذلك تطوعاً، وسميت زكاة؛ لأن هذه اللفظة تقع على الفرض والنفل؛ لأن حقيقتها النمو، وإنما سميت الزكاة في الشرع بذلك لما يؤول إليه في العاقبة.

فأما دفع الزكاة فلا بد فيه من نية، ويجوز أن يكون تجدد له النية في الحال.^١ وجعل الخاتم زكاة؛ لأنه من جنس الفضة، ولو لم يكن من جنسها لكان إعطاؤه بالقيمة جائزاً عندنا. وليست الزكاة المذكورة في الآية ما يدخل به في كونه مؤمناً حتى لا يجوز حملها على النفل؛ لأننا قد بينّا أن ذلك خرج مخرج الوصف بذلك والتميز، دون أن يكون المراد به ما يكون به مؤمناً. ولو صرح بذلك، حتى يقول: والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويطوعون بالخيرات، كان جائزاً. وقد بينّا أن إعطاء الخاتم ليس بعمل كثير يفسد الصلاة، وإنما هو عمل قليل؛ لأنه جائز أن يكون أشار إلى السائل بذلك، ففهم منه أنه أراد التصديق به عليه. ويسير العمل جائز في الصلاة بلا خلاف.

على أنه لا يمتنع أن يكون الفعل كان مباحاً في الصلاة ذلك الوقت، كما كان الكلام مباحاً وإنما نسخ فيما بعد، ولو لم يكن كذلك لما مدح به عليه السلام. وليس لأحد أن يقول: الموصوف هاهنا بالركوع هو الذي وصفه بأنه يبدل المرتدين به بقوله: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين - وأراد به طريقة التواضع - ﴿أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤)، وكل ذلك يفيد الموالاة في الدين.

وذلك؛ أن هذا غير صحيح؛ لأنه لا يجب أن يكون الموصوف يا حدى الآيتين هو الموصوف بالآية الأخرى، فلا يمتنع أن يكون المراد بالآية الأولى جميع المؤمنين، والثانية أمير المؤمنين عليه السلام.

على أن أصحابنا رووا أن الآية الأولى متوجهة إلى أمير المؤمنين؛ لأن الأوصاف التي ذكرت فيها كلها حاصلة فيه، من كونه عزيزاً على الكافرين ذليلاً على المؤمنين، مجاهداً في سبيل الله لا

١. م (ج ٢، ص ٣٠٨): لا بد في الزكاة من نية، ولكن غير واجب فيها تقديم النية، فغير ممتنع أن يكون تجدد له النية في الحال.

يخاف لومة لائم.

ومنى حملت الآية الأولى على أبي بكر بيتاً فساد ذلك في «تلخيص الشافي» بأن هذه الصفات المذكورة في الآية لم تكن حاصلة في أبي بكر؛ لأن من المعلوم أنه لم تكن له نكايّة في المشركين ولا قتل، ولا وقّف موقف أحد من أهل البأس والنجدة، بل انهزم في مواضع كثيرة، فكيف يوصف بالجهاد عن هذه صورته؟ وقد روي نزولها في أهل البصرة، روي ذلك عن ابن عباس وعمار بن ياسر رضي الله عنهما.

فإن قيل: لو كان المراد بالآية الإمامة لوجب أن يكون إماماً في الحال، وذلك خلاف الإجماع. قلنا: قد بيّنّا أنّ المراد بالآية فرض الطاعة والاستحقاق للتصرّف بالأمر والنهي، وهذا كان ثابتاً في الحال، فلا نسلم الإجماع على خلافه.

على أنه لو اقتضى الظاهر الحال اقتضاه أيضاً فيما بعد ذلك في جميع الأحوال، فإذا علمنا بالإجماع أنه لم يرد حال حياة النبي عليه السلام بقي ما بعده.

ومن حمل الآية على ما بعد عثمان سقط قوله بالإجماع؛ لأنّ أحداً لم يحملها على ذلك؛ لأنّ الناس بين قائلين: قائل يقول ثبتت إمامته بعد عثمان و ثبتت بالاختيار، وقائل يقول بالنص. ومن يقول ثبت بالنص يقول ثبت أيضاً بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، وليس فيهم من يقول اقتضت الآية الإمامة بعد عثمان دون بعد الوفاة بلا فصل، فالقول بذلك خروج عن الإجماع.

ومن قال الآية نزلت في عبادة بن الصامت^١ فالكلام عليه من وجهين، أحدهما: أنّ هذه رواية آحاد لا يسلمها أكثر الأئمة، وما قلناه من نزولها فيه عليه السلام مجمع عليه. والثاني: أنّ عبادة كان محالفاً لليهود، فلما أسلم قطعت اليهود حلفه، فاشتد ذلك عليه، فأنزل الله تعالى فيه هذه الآية أنّه إن كانت اليهود قطعت حلفه فإنّ الله تعالى وليّه ورسوله والذين آمنوا؛ تسليّة له وتقوية لقلبه، و كل ذلك جائز.

١. هو: أبو الوليد غنادة بن الصّائت بن قيس الأنصاري الخزرجي (ت ٣٤ هـ)، صحابي، من الموصوفين بالورع. شهد العقبة، وكان أحد الثّقات، وبدراً وسانر المشاهد. ثم حضر فتح مصر. وهو أوّل من ولي القضاء بفلسطين. ومات بالرملة أو بيت المقدس. روى ١٨١ حديثاً. وكان من سادات الصحابة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٩٠٧ أسد الغابة، ج ٣، ص ٥٦-٥٧؛ الإصابة، ج ٣، ص ٥٥-٥٠٦؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢٥٨.

[الاستدلال بحديث المنزلة]

[اتفاق الشيعة على نصوص إمامة أمير المؤمنين عليه السلام]

دليل آخر: و يدلّ على إمامته عليه السلام ما نقلته الشيعة - مع كثرتها وانتشارها في البلاد، و تباين آرائها و اختلاف هِمَمها - خلفاً عن سلف، إلى أن اتّصل بالنبيّ صلى الله عليه و آله أنّه نصّ عليه بالإمامة، و أقامه مقامه بلا فصل، فلا يخلون في ذلك من أحد الأمرين: إمّا أن يكونوا صادقين أو كاذبين. فإن كانوا صادقين فقد ثبتت إمامته حسب ما ذكرناه، و إن كانوا كاذبين لم يخلوا من أحد أمور: إمّا أن يكون اتّفق لهم الكذب، فنقلوه تبخيتاً، أو تواطؤوا عليه - إمّا بالاجتماع^١ أو المراسلة^٢ - أو جمعهم على ذلك ما^٣ يجري مجرى التواطؤ من الرغبة أو الرهبة، أو اتّفق أحدُ ذلك^٤ في إحدى الفرق الناقلة بيننا و بين النبيّ صلى الله عليه و آله، أو كان الأصل فيهم واحداً ثم انتشر الخبر و ظهر، فإذا بيّنا فساد ذلك أجمع لم يبق إلّا أنّ الخبر صدق.

و لا يجوز أن يكون اتّفق لهم الكذب من غير تواطؤ؛ لأنّ العادة تمنع من وقوع مثل ذلك. ألا ترى أنّنا نعلم استحالة أن يتّفق لشعراء جماعة كثيرة التوارد في قصيدة واحدة و وزن واحد و معنى واحد و رَويٍّ واحد، و كذلك يستحيل على الجمع العظيم كأهل بغداد أن يتكلّموا بكلام واحد و رَويٍّ واحد، يجري ذلك كاستحالة على اجتماعهم على طعام واحد و زيٍّ واحد، و غير ذلك. و إذا ثبتت استحالة ذلك أجمع كان النصّ مثل ذلك.

و لا يجوز أن يكونوا تواطؤوا باجتماع بعضهم إلى بعض؛ لأنّ المعلوم استحالة ذلك؛ لكثرتهم و تباعد ديارهم.

و إن تواطؤوا بالمكاتبة و المراسلة، فذلك^٥ أيضاً مستحيل؛ لأنّ من المحال أن يكتب الشيعة في أقطار الأرض بعضهم بعضاً و يتفقوا على شيء بعينه. و كيف يصحّ ذلك مع أنّ فيهم في كلّ

١. أ: بالاجتماع.

٢. م (ج ٢)، ص ٣١١: إمّا بالاجتماع في موضع أو بالمراسلة و المكاتبة.

٣. م (ج ٢)، ص ٣١١: جمعهم على ذلك جامع معاً.

٤. م (ج ٢)، ص ٣١١: أو اتّفق بعض هذه الوجوه.

٥. أ: و ذلك.

بلد جمعاً عظيماً لا يعرفون مَنْ في البلاد إلا الآحاد، فأما الباقيون فلا يعرفون، و مَنْ هذه صورته تستحيل فيه المراسلة.

ولو كان ذلك صحيحاً - على استحالاته - لوجب أن يظهر في أوحى^١ مدة؛ لأنَّ ما يجري مجرى ذلك من الأمور التي يتواطؤ الناس عليها، فإنَّه لا يجوز أن يخفى، ولا بدَّ أن يظهر في أسرع الزمان.

وأما ما يجري مجرى التواطؤ فمفقود فيهم؛ لأنَّ الرغبة في العاجل و الرهبة متفتيان عن النص؛ لأنَّ من ادَّعي له النص لم يكن له سلطان يخاف سطوته فيكون ذلك داعياً إلى افتعال النص عليه^٢، بل الصوارف كانت حاصلة عن نقل فضائله و نشر مناقبه، و الدواعي متوفِّرة إلى كتمانها. و لا كان له أيضاً دُنياً فيكون الطمع في نيلها داعياً إلى وضع النص له.

ولو كان الأمران حاصلين لمن ادَّعي له النص لما جاز أن يكون ذلك داعياً إلى افتعال خبر بعينه إلا من جهة التواطؤ الذي أفسدناه. و إنَّما يجوز أن يكون الأمران داعين إلى وضع فضيلة ما له في الجملة، فأما إلى شيء بعينه على لفظ مخصوص فلا يجوز ذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إذا جاز أن ينقلوا الخبر الصدق لكونه صدقاً، و يكون علمهم أو اعتقادهم لصدقه داعياً إلى نقله من غير تواطؤ، لم لا يجوز أن ينقلوا الكذب أيضاً بمجرّد كونه كذلك من غير تواطؤ؟

و ذلك؛ أن الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنَّ المعلوم أن العلم أو الاعتقاد لكون الخبر صدقاً داعٍ إلى نقله، و الاعتقاد لقبح الشيء و كون الخبر كذباً صارف عنه، و إنَّما يدعوان^٣ في بعض الأحوال إلى نقله لأمر زائد من نفع أو دفع ضرر، و قد يتناوذاهما عن النص. و لو جاز لغير ذلك على بعض الوجوه لما جاز أن يشتمل الخلق العظيم، و إنَّما يتفق ذلك من الآحاد.

و كلّ ما ذكرناه في الطرق الذي يلبنا، بعينه يفسد أيضاً أن يكون اتفق في كلّ فرقة بيننا و بين

١. م (ج ٢، ص ٣١٣): أسرع.

٢. كذا. و الصحيح: وله، كما في: م (ج ٢، ص ٣١٣).

٣. ج: يدعو. ب: يدعوا. نسخة بدل ب، أ: يدعون.

٤. م (ج ٢، ص ٣١٣): في الطبقة التي تلبنا.

النبي صلى الله عليه وآله. على أن الذين^١ نقلوا الخبر ذكروا أنهم أخذوا عن أمثالهم في الكثرة، واستحالة التواطؤ عليهم، فلو جاز أن يكونوا كاذبين في ذلك لجاز أن يكونوا كاذبين في نفس الخبر، وقد يتنا فساد ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إن كونهم بصفة المتواترين طريقه الاستدلال، فلا يمتنع أن يكون دخلت عليهم الشبهة، فاعتقدوا فيهم أنهم بصفة المتواترين، وإن لم يكونوا كذلك. وذلك؛ أن العلم بأن الجماعة قد بلغت إلى حد لا يجوز على مثله التواطؤ، مما يعلم بأدنى اعتبار للعادة، وليس ذلك مما يجوز دخول الشبهة فيه، وإنما تدخل الشبهة فيما طريقه الدليل. على أن الخبر لو لم يكن متواتراً بل كان الأصل فيه واحداً فنقله ثم انتشر، لوجب أن يعلم الوقت الذي أحدث فيه من المحدث له، حتى يعلم ذلك على وجه لا يختل على أحد من العقلاء الأمر فيه. ألا ترى أن كل مذهب حدث بعد استقرار الشرع^٢ فإنه علم وقت الحدوث ومن المحدث له.

ألا ترى أن القول بالتحكيم لما كان في صفين علم ذلك، والقول بالمنزلة بين المتزلتين لما كان الأصل فيه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد^٣ علم، وكذلك مذهب أبي الهذيل في تناهي مقدورات الله وإراداته وعلمه، وكذلك قول النظام من الإسلاميين بانقسام الجزء، وكذلك مذهب جهم لما حدث من جهته عرف، وكذلك مذهب ابن كلاب^٤ والأشعري في قدم

١. م (ج ٢، ص ٣١٣): لأن الذين.

٢. كذا.

٣. أ: + لم يكن.

٤. هو: أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصري. شيخ المعتزلة في عصره، ومفتها. كان جده من سبي فارس، وأبوه ناسجاً ثم شرطياً للحجاج في البصرة. واشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره. وفيه قال المنصور: «كلكم طالب صيد، غير عمرو بن عبيد». له رسائل وخطب وكتب، منها: «التفسير» و«الرد على القدريّة». صحب الحسين البصري، ثم اعتر له واصل بن عطاء. توفي بمران (بقر مكة) سنة ١٤٢ق، ورثه المنصور، ولم يسمع بخليفة رثى من دونه، سواء. راجع عنه: الأعلام، ج ٥، ص ٩١ أنساب، ج ١٢، ص ٣٣٨؛ أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٢٣١-٢٣٥؛ البداية والنهاية؛ ج ١٠، ص ٧٨-٨٠.

٥. هو: عبد الله بن سعيد [أبو: ابن محمد] ابن كلاب- كرقان- التميمي البصري، أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة، وهو رأس الطائفة الكلابية. كانت بينه وبين المعتزلة مناظرات في زمن المأمون، ووفاته بعد الأربعين ومائتين. ويقال له ابن كلاب، وهو لقب، لشدة مجادلتهم في مجلس المناظرة. وهكذا كما يقال: فلان ابن بجدتها، لا أن كلاباً جد له كما ظن. له مصنفات منها: «الصفات» و«خلق

الصفات لما لم يتقدّم على جميع ذلك، وكذلك لما لم يتقدّم أباحنيفة من جمع^١ مذهبه، وكذلك الشافعي ومالك^٢، عرف جميع ذلك ولم يشكّ فيه أحد ممّن يستمع الأخبار، فلو كان القول بالنصّ بتلك المنزلة لعرف مثل ذلك ولما خفي على أحد.

وليس لأحد أن يقول: قد عُرف ذلك أيضاً في النصّ؛ لأنّ الذي أحدثه هشام بن الحكم^٣، و تابعه بعد ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى^٤.

وذلك؛ أنّه لو كان الأمر على ما قالوه لعلّم ذلك ضرورةً، كما علّم نظائره، ولو علم كذلك لما حسن أن يكلم من خالف فيه وادّعى اتّصاله بالنبيّ عليه وآله السلام، كما لا يحسن مناظرة من قال إنّ القول بالتحكيم تقدّم من الخوارج، وفي الفرق بين الموضعين دليل على بطلان ما قالوه. فإن قيل: لو كان الأمر على ما قلتموه من النصّ لعلم ذلك ضرورةً، كما علم أنّ في الدنيا البصرة وغير ذلك من البلدان.

قيل: ولو لم يكن النصّ صحيحاً لوجب أن يعلم أنّه لم يكن، كما علم أنّه ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منهما، وكذلك علم أنّه عليه السلام لم ينصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما لم ينصّ على المغيرة بن شعبه^٥، وفي العلم بالفرق بين الموضعين دليل على بطلان ما قالوه.

الأفعاء و«الرد على المعتزلة». راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٩٠؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٢، ص ٣٨٦؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٨-٢٩٩.

١. ب: جمع. نسخة بدل ب: جميع.

٢. هو: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأشجعي الحميري، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، ولد بالمدينة سنة ٩٣ق. وتوفي بها سنة ١٧٩. راجع عنه: البداية والنهاية؛ ج ١٠، ص ١٧٤؛ تاريخ الإسلام، ج ١١، ص ٣١٦-٣٣٢؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٣٥٠-٣٥٥.

٣. هو: أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته. ولد بالكوفة، وسكن بغداد في أيام الرشيد. حدث بينه وبين أبي الهذيل مناظرات، وتوفي حوالي سنة ١٩٠ق. راجع عنه: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٠٦؛ الفرق بين الفرق، ص ٤٧-٥١؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٢١٦-٢١٧.

٤. أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، باحث معتزلي من أهل بغداد، له مصنفات في الاعتزال، توفي ببغداد سنة ٢٤٧ق. راجع عنه: تاريخ الإسلام، ج ١٨، ص ٤٤٧؛ الأعلام، ج ٧، ص ١٢٨؛ البداية والنهاية، ج ١١، ص ١١٣.

٥. هو: أبو عبد الله المشيخة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي (ت ٥٠ هـ)، أحد دعاة العرب وقادتهم ولائهم. صحابي. ولد في الطائف (بالحجاز) وبرحما في الجاهلية مع جماعة من بني مالك فدخل الإسكندرية وافدا على المقوقس، وعاد إلى الحجاز. فلما ظهر الإسلام تردد في قبوله إلى أن كانت سنة ٥ هـ فأسلم. وشهد الحديبية واليمامة وفتح الشام. وذهب عنه باليرموك. وشهد القادسية

على أننا قد بينّا في كتاب «العدة في أصول الفقه» و «تلخيص الشافي» - وهو الذي اختاره رحمه الله في «الذخيرة» و «الشافي» - أنّ الخبر المتواتر على ضربين، أحدهما: يتوقف في مخبره، فيجوز أن يكون العلم به ضرورة، ويجوز أن يكون اكتساباً، وهو أخبار البلدان والوقائع وما يجري مجراهما، والآخر: يقطع على أنّه مكتسب مستدلّ على صحّته، وإن كان متواتراً، مثل معجزات النبي صلى الله عليه وآله التي هي سوى القرآن، ومثل النصوص التي نرويها والفضائل. وإذا كان النصوص ممّا يعلم استدلالاً لم يجب أن يعلم ضرورة^١.

على أننا ذكرنا هناك أنّه لا يمتنع - مع تسليم أن يكون العلم بمخبر الأخبار ضرورياً كلّه - أن يكون ما تكاملت شروطه؛ لأنّهم يراعون أن يكون رواه أكثر من أربعة، وأن يخبروا عمّا يعلمونه ضرورة، وأن يكون كلّ فرقة يحصل العلم عند خبرها، فلا بدّ أن يحصل عند كلّ فرقة مثلاً، فلا يمتنع أن يكون هناك شرط رابع، وهو: أن يكون السامعون لم يسبقوا إلى اعتقاد بنافيه، فحينئذ لا يحصل لهم العلم الضروري، ولا يستبعد ذلك؛ لأنّ العلم الضروري إنّما يفعله تعالى تابعاً للمصلحة، فإذا جاز أن يقف على الشروط التي ذكرها جاز أن يقف على شرط زائد. وكيف ينكر ذلك والسبق إلى اعتقاد^٢ يمنع من توليد النظر العلم، وإن كان النظر موجباً للعلم. فإذا منع في الموجبات ذلك فلم لا يجوز أن يمنع فيما طريقه العادة^٣.

ولا يلزم على ذلك أن تكون الشيعة عالمة به ضرورة؛ لأنّها سبقت إلى اعتقاد بنافيه؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون حصول العلم موقوفاً على ما لا يدعو الداعي إلى سبق اعتقاد إلى خلافه في الجملة، سبق إليه سابق أو لم يسبق، فالشيعة وإن لم تسبق إلى ذلك فقد سبقهم إليه غيرهم. ولذلك فارق أخبار البلدان؛ لأنّ أحداً لا يدعوه الداعي إلى اعتقاد نفي البلدان، بل الدواعي متوقّفة إلى البحث

ونهاوند وهدان وغيرها. وولاه عمر بن الخطاب على البصرة، ففتح عدة بلاد، وعزله، ثم ولاه الكوفة. وأقره عثمان على الكوفة ثم عزله. ولما حدثت الفتنة بين علي ومعاوية اعتزلها المغيرة، وحضر مع الحكيم. ثم ولاه معاوية الكوفة فلم يزل فيها إلى أن مات. وهو أول من وضع ديوان البصرة، وأول من سلم عليه بالإمرة في الإسلام. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٤٤٥ - ١٤٤٧؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٤٧١ - ٤٧٣؛ الإصابة، ج ١، ص ١٥٧ - ١٥٨؛ الأعلام، ج ٧، ص ٣٧٧.

١. ب: ضرورة.

٢. ب: الإعتقاد.

٣. أ: + أولى.

عنها و التنفير^١ منها، فلأجل ذلك شمل العلم بالبلدان لكل من سمع الأخبار.

فإن قيل: هَلَا غَلِمَ النَّصُّ كَمَا غَلِمَ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَفَرَضَ الصُّومُ وَ الْحَجُّ وَ الزَّكَاةُ وَ مَا جَرَى مَجْرَى ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الْمَعْلُومَةِ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مَعْلُومَةً ضَرْوَةً^٢ عِنْدَكُمْ؟ وَ لِمَ افْتَرَقَ الْأَمْرَانِ؟

قيل: لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ بِمَا ذَكَرَ فِي السُّؤَالِ لِأَجْلِ أَنَّهَا كَانَتْ مَنْصُوصَةً عَلَيْهَا فَقَطَّ، بَلْ حَصَلَ الْعِلْمُ بِهَا لِأَنَّ النَّصَّ وَقَعَ عَلَيْهَا مِنَ الْجُمْهُورِ الْأَعْظَمِ وَ السَّوَادِ الْأَكْثَرِ، وَ انْتِصَافَ إِلَى ذَلِكَ الْعَمَلِ بِهَا، وَ لَمْ يَدْعُ دَاعٍ إِلَى كِتْمَانِ شَيْءٍ مِنْهَا وَ لَا صَرَفَ صَارَفَ عَنْ نَقْلِهَا، بَلْ تَوَقَّرَتِ الدَّوَاعِي إِلَى نَشْرِهَا؛ لِأَنَّ بِهَا قَوَامَ الْإِسْلَامِ وَ الدِّينِ، وَ كُلَّ ذَلِكَ مَفْقُودٌ فِي أَخْبَارِ النَّصِّ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَقَعَ فِي الْأَصْلِ بِحَضْرَةِ جَمَاعَةٍ يَنْقَطِعُ بِنَقْلِهِمُ الْحُجَّةَ، وَ لَمْ يَقَعْ بِمَحْضَرِ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ، ثُمَّ عَرِضَ بَعْدَ ذَلِكَ عَوَارِضُ مَنَعَتْ مِنْ نَشْرِهِ وَ صَرَفَتْ عَنْ نَقْلِهِ، فَعَمَّضُ طَرِيقَ الْعِلْمِ بِهِ وَ احْتِيجَ إِلَى ضَرْبٍ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ، وَ جَرَى مَجْرَى أُمُورٍ كَثِيرَةٍ^٣ وَقَعَ النَّصُّ عَلَيْهَا وَ لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ بِهَا كَمَا حَصَلَ بِمَا قَالُوهُ.

أَلَا تَرَى أَنَّ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّةِ الصَّلَوَاتِ وَ كَيْفِيَّةِ الطَّهَارَاتِ لَمْ يَحْصُلْ عَلَى الْحَدِّ الَّذِي حَصَلَ الْعِلْمُ بِنَفْسِ الصَّلَاةِ وَ الطَّهَارَةِ؛ لَوْجُودِ الْاِخْتِلَافِ فِي ذَلِكَ. وَ كَذَلِكَ حَصَلَ الْخِلَافُ فِي كَيْفِيَّةِ الْمَنَاسِكِ، وَ لَمْ يَحْصُلْ فِي نَفْسِ وَجُوبِ الْحَجِّ. وَ كَذَلِكَ اخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ قَطْعِ السَّارِقِ، وَ إِنْ لَمْ يَخْتَلَفُوا فِي وَجُوبِ قَطْعِهِ فِي الْجُمْلَةِ. وَ كَذَلِكَ صِفَاتُ الْإِمَامِ عِنْدَ الْخِصْمِ وَ وَجُوبُ اخْتِيَارِهِ وَ صِفَةُ الْمُخْتَارِينَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهَا وَ لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ بِهَا كَمَا حَصَلَ بِمَا قَالُوهُ، بَلْ عَلِمَتْ بِضَرْبٍ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ عِنْدَهُمْ.

وَ نِظَائِرُ ذَلِكَ كَثِيرَةٌ جَدًّا مِمَّا شَارَكَتْ مَا قَالُوهُ فِي بَابِ النَّصِّ عَلَيْهَا، وَ إِنْ خَالَفَتْهَا فِي كَيْفِيَّةِ الْعِلْمِ. وَ كَذَلِكَ الْعِلْمُ بِمُعْجَزَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ مُعْجَزَاتِ كَثِيرَةٍ سِوَى الْقُرْآنِ الْمَعْلُومَةِ، وَ لَيْسَ الْعِلْمُ بِهَا كَالْعِلْمِ بِمَا قَالُوهُ، بَلْ عَلِمَتْ بِضَرْبٍ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ. وَ لَمَّا غَمِضَ طَرِيقُ هَذَا وَ وَضَحَ طَرِيقُ ذَلِكَ افْتَرَقَا فِي كَيْفِيَّةِ الْعِلْمِ.

وَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَدْعَى الْعِلْمُ بِهَذِهِ الْمُعْجَزَاتِ كَالْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ لَوْجُودِ الْخِلَافِ فِيهَا وَ عَدَمِهِ فِي

١. كَذَا.

٢. م. (ج ٢، ص ٣١٦): مَعْلُومَةٌ بِاضْطِرَارٍ.

٣. أ. + مع.

القرآن؛ لأنَّ من خالف الإسلام يوافق في العلم بالقرآن، وإن خالفوا في العلم بالمعجزات الباقية و اعتقدوا بطلانها، وكذلك جماعة من المسلمين اعتقدوا نفيها؛ لأنَّ النِّظام أنكر انشقاق القمر و قال طريقه الآحاد، و كثير من متكلمي المعتزلة و غيرهم ذكروا أنَّ هذه المعجزات معلومةٌ بالإجماع لا بالتواتر، و لم يبطل ذلك كونها معلومةٌ بضرب من الاستدلال.

فإن قيل: لم زعمتم أنَّه عرض في النصِّ ما يمنع من نقله و صرف الصارف عن التظاهر به، حتَّى خفي العلم به؟ فإنَّ هذه دعوى منكم غير مسلمة؛ لأنَّها مبنية على مذهبكم.

قيل: لا يدعى إلَّا ما هو معلوم عندنا و عند المخالفين، و إنَّما يدفع المخالف كونها صارفةً عن التظاهر به. ألا ترى أنَّ الذي يقوله [المخالف] أنَّ الرياسات اعتقدت على خلاف النصِّ و اعتقد بطلانه، و لقي رواته بالكذب و التهجين، و جعل المعتقد له شاذاً خارجاً عن الجماعة، و على ذلك مضت الأزمنة و الدهور، بل يعتقد المخالف أنَّ الصحابة أجمعت^١ على بطلانه، و أنَّهم لم يذكروه أصلاً و لا عرفوه. و ما يكون هذه صورته فلا شكَّ أنَّ جميع ذلك صارف عن التظاهر بنقله، و داع إلى الاستسرار به، و لم يبق شيء من ذلك فيما عورضنا به، بل المخالف لنا يعتقد أنَّ جميع ما عدَّناه وقع موقعه، و لم يفعلوا في ذلك إلَّا ما هو واجب، و هذا زيادة على ما تقوله الشيعة، فبان الفرق بين الأمرين.

و ليس لأحد أن يقول: إنَّ هذه الطريقة توجب سائر ما علم من دينه عليه السلام ضرورةً أنَّ يختصَّ به قوم دون قوم، و إن اشترك الكل في معرفة نبوته، و هذا باطل.

و ذلك؛ أنَّ ما قالوه قد كان جائزاً لو جرى فيه ما جرى في باب النصِّ، من السبق إلى الاعتقاد و الشبهة و لقاء رواته بالكذب، فأما مع العلم بارتفاع جميع ذلك فلا يجوز على حال.

[بطلان قول البكرية و العباسية]

فإن قيل: انفصلوا عن البكرية و العباسية^٢ إذا ادَّعوا النصِّ على صاحبيهم و عارضوكم بمثل

١. أ. اجتمعت.

٢. العباسية: هم الذين ذهبوا إلى أنَّ العباس عم النبي هو الخليفة لابن أخيه محمد، قالوا: إنَّ العباس و بنه من أهل البيت أيضاً، و هذه الفرقة افتقرت بانتها دولة العباسيين، لأنَّها لم تبين على أساس من الدين، فالعباس نفسه عرض بعد وفاة الرسول على ابن أخيه علي أن يبايعه بالخلافة، و كان ولده الأكبر عبد الله من أتباع الحسن و الحسين عليهما السلام. راجع عنها: المقالات و الفرق، ص ٦٥ - ٧٠ فرق

طريقتكم.

قيل: الفرق بيننا وبين من ذكرتم واضح؛ لأمر:

أولها: أن الدليل قد دلّ على أن من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، وكونه أكثر الأئمة ثواباً عند الله، وكونه أعلم الأئمة بجميع الأحكام، على ما يتّاه فيما مضى، وقد أجمعنا على أن أبابكر والعبّاس لم يكونا بهذه المنزلة، فلا يجوز أن يقع النصّ عليهما، وهذا القدر كاف في بطلان ما قالوه.

و ثانياً: أن من ذكر في السؤال قوم شدّاذ لا يُعرفون، وإنما حكيت مذاهبهم على طريق التعجب، كما ذكر أقوال السوفسطائية وأصحاب العنود وغيرهم من الفرق المبطلة، ولم نر في زماننا هذا، ولا قبله رأى أحد إنساناً من أهل العلم له تحصيل يدعي النصّ على هذين الرجلين، و من اعتقد إمامة أبي بكر فإنما يعتقدونها من جهة الاختيار دون النصّ، فلا وجه للتكثير بهم.

و ثالثها: أقوال ظهرت من المدّعي لهم النصّ وغيرهم يدلّ على بطلان ذلك، منها: قول أبي بكر - على ما رواه - محتجاً على الأنصار: «الأئمة من قريش»^١، فلو كان منصوباً عليه لكان ذكر ذلك أولى.

و ليس لهم أن يقولوا: إن الاحتجاج بما قاله أولى؛ لأنّ في ذلك حسم المادة في كون الإمامة في غير قريش فيما بعد في مستقبل الأوقات، و ليس ذلك في ادّعائه النصّ عليه.^٢

و ذلك؛ أن الأمر إن كان على ما قالوه ففيه إطماع غيره في الحال في الإمامة ممّن كان من قريش، فذكر التعيين أولى؛ لأنّه يقطع المادة و يحسم الطمع.

و منها: قوله للأنصار: «بايعوا أيّ هذين الرجلين شئتم»^٣ - يعني أباعبيدة و عمر - و لو كان منصوباً عليه لم يجز منه ذلك.

الشيعة، ص ٤٦-٤٧.

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ١٢٩؛ كثر العمال، ج ٦، ص ٤٨؛ أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٨٤؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٢٣.

٢. م (ج ٢، ص ٣١٨)؛ و ليس في ادّعائه النصّ على نفسه بالإمامة هذه الفائدة.

٣. انظر: الإمامة و السياسة، ج ١، ص ٢٦.

و منها: قوله: «أقولوني أقولوني»^١، و لا يجوز أن يستقيل من لم تثبت إمامته من جهته و إنما ثبت بنص الرسول صلى الله عليه و آله.

و منها: قول عمر لأبي عبيدة: «امد يدك أبايعك»، حتى قال له أبو عبيدة: ما لك في الإسلام فقهة غيرها.^٢

و قوله حين حضرته الوفاة: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني - يعني أبابكر - و إن أترك فقد ترك من هو خير مني^٣ - يعني رسول الله عليه و آله السلام - و لم ينكر ذلك عليه أحد من الصحابة.

و منها: قوله: «كانت بيعة أبي بكر فلتة و قى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»^٤، و لو كان منصوفاً عليه لما احتاج إلى البيعة، و لا كانت البيعة له فلتة.

و رابعها: أن جميع ما تعلقوا به ليس في صريحه و لا فحواه دليل على النص عليه، مثل قوله: «اقتدوا باللذين من بعدي؛ أبي بكر و عمر»^٥، و حديث الرؤيا^٦ و الأحجار^٧، و قوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»^٨، و ما أشبه ذلك. و قد بيّنّا ذلك في «تلخيص الشافي».

و كذلك قول العباسية؛ لأنهم تعلقوا بقوله عليه السلام: «ردّوا عليّ أبي»^٩، و حديث الميراث^{١٠} و خبر اللدود^{١١} و استثناء الإذخر^{١٢} و غير ذلك، و كلّ ذلك أخبار آحاد لا دلالة في صريحها و لا

١. انظر: الإمامة و السياسة، ج ١، ص ٣١؛ أبحاث الأفكار، ج ٥، ص ٢٥١.

٢. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٢، ص ٢٥. و الفقه: السقطة و الجهلة و نحوها.

٣. انظر: الإمامة و السياسة، ج ١، ص ٤١.

٤. انظر: صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٠٨.

٥. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢.

٦. انظر: صحيح البخاري، ج ٩، ص ٤٩.

٧. انظر: مستدرک الحاكم، ج ٣، ص ٦.

٨. انظر: إمتاع الأسماع، ج ١٣، ص ٢١٤؛ البداية و النهاية، ج ٣، ص ٢١٨؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ٢٣.

٩. راجع: الذخيرة، ص ٤٧١.

١٠. انظر: صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٨٥ - ١٨٦.

١١. انظر: مسند أحمد، ج ٦، ص ١١٨.

١٢. انظر: صحيح البخاري، ج ٢، ص ١١٥.

فحواها على ما قالوه.

و أيضاً: فَإِنَّ الْعَبَّاسَ دَعَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى مَبَايعَتِهِ، فَقَالَ لَهُ: «امْدُدْ يَدَكَ أَبَايَعُكَ، فَيَقُولُ النَّاسُ عَمَّ رَسُولَ اللَّهِ بِإِيعَابِ بْنِ عَمَّتِهِ، فَلَا يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ اثْنَانِ»، و لو كَانَ مَنْصُوصاً عَلَيْهِ لَمَا جَازَ مِنْهُ ذَلِكَ، بَلْ كَانَ يَقُولُ لِلْقَوْمِ: أَنَا مَنْصُوصٌ عَلَى.

و مَا تَعَلَّقُوا بِهِ مِنْ كَوْنِهِ أَوَّلَى بِالْمَقَامِ؛ مِنْ حَيْثُ كَانَ عَمّاً، أَيْضاً فَاسِدٌ؛ لِأَنَّ الْإِمَامَةَ لَيْسَتْ مَوْرُوثَةً، بَلْ هِيَ تَابِعَةٌ لِلْمَصَالِحِ، فَرُبَّمَا اقْتَضَتْ فِي الْبَعِيدِ مَعَ وَجُودِ الْقَرِيبِ. فَلَا تَمْتَلِكُ بِالْقَرَابَةِ وَالْأَوَّلَى فِي ذَلِكَ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَ إِنْ كَانَ فِي أَصْحَابِنَا مَنْ يَقُولُ: إِنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَوْرُوثَةً لَكَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَوَّلَى بِهَِا؛ مِنْ حَيْثُ كَانَ ابْنُ عَمَّتِهِ لِأَيِّهِ وَ أُمُّهُ، وَ الْعَبَّاسُ كَانَ عَمّاً لِأَيِّهِ. وَ الْمُعْتَمَدُ هُوَ الْأَوَّلُ.

[مَا يَمْنَعُ مِنْ احْتِجَاجِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالنِّصِّ عَلَيْهِ]

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ كَانَ النَّصُّ عَلَيْهِ صَحِيحاً لَوَجِبَ أَنْ يَحْتَجَّ بِهِ، وَ يُتَكْرَعَ عَلَى مَنْ دَفَعَهُ يَدَهُ وَ لِسَانَهُ، وَ لَمَا جَازَ مِنْهُ أَنْ يَصَلِّيَ مَعَهُمْ، وَ لَا أَنْ يَنْكَحَ سَبِيَّهُمْ، وَ لَا أَنْ يَأْخُذَ مِنْ فَيْتِهِمْ، وَ لَا أَنْ يَجَاهِدَ مَعَهُمْ، وَ فِي ثُبُوتِ ذَلِكَ كُلِّهِ دَلِيلٌ عَلَى بَطْلَانِ مَا قَلْتُمُوهُ.

قِيلَ: الْمَانِعُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ مِنَ الْإِحْتِجَاجِ بِالنِّصِّ عَلَيْهِ مَا ظَهَرَ لَهُ بِالْأُمَارَاتِ الَّتِي بَانَتْ لَهُ مِنْ إِقْدَامِ الْقَوْمِ عَلَى الْإِسْتِبْدَادِ بِالْأَمْرِ وَ إِطْرَاحِ الْعَهْدِ فِيهِ، وَ عَزْمِهِمْ عَلَى إِخْرَاجِ الْأَمْرِ عَنْ مَسْتَحَقِّهِ، مَعَ بَدَارِهِمْ إِلَيْهِ وَ انْتِهَازِهِمْ فُرْصَتَهُ، فَلَيْسَ مَعَ ذَلِكَ مِنَ الْإِتِفَاقِ بِالْحِجَّةِ، وَ خَافَ أَنْ يَدْعُوا النِّسْخَ لَوْ قُوعِ الْحِجَّةِ، فَتَكُونُ الْبَلِيَّةُ بِهِ أَعْظَمَ وَ الْمَحَنَةُ بِهِ أَشَدَّ، وَ لَا يَتَبَيَّنُ الْأَمْرُ لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ نَسْخَ الشَّيْءِ قَبْلَ وَقْتِهِ لَا يَجُوزُ. وَ جَوَّزَ أَيْضاً أَنْ يَنْكُرُوا وَقُوعَ النَّصِّ عَلَيْهِ جَمْلَةً، وَ يَكْذِبُوهُ فِي دَعْوَاهِ، فَتَعْظُمُ الْبَلِيَّةُ.

[وَجْهُ تَرْكِ النِّكْرِ عَلَيْهِمْ بِالْيَدِ]

و أَمَّا تَرْكِ النِّكْرِ عَلَيْهِمْ بِالْيَدِ فَهُوَ أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ عَلَيْهِ نَاصِراً وَ لَا مُعِيناً، وَ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ وَ خَاصَّتْ لِرَبِّمَا أَدَّى ذَلِكَ إِلَى قَتْلِهِ وَ قَتْلِ أَهْلِهِ وَ أَصْحَابِهِ، فَلَأَجَلَ ذَلِكَ عَدْلُ النِّكْرِ.

وقد بين ذلك عليه السلام في قوله: «أما والله لو وجدت أعواناً لقاتلتهم»^١، وقوله أيضاً بعد بيعة الناس له لما توجه إلى البصرة: «والله لو لا حُضُورُ النَّاصِرِ وَبَيَانُ الْحُجَّةِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقْرَؤُوا عَلَى كِطَّةٍ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوَّلُهَا وَلَا لَأَلْقَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ غَفْطَةِ غَيْرٍ»^٢، فبين عليه السلام أنه إنما قاتل من قاتل لوجود الأنصار، وعدل عن قتال من تقدّم لعدمهم.

وأيضاً: فلو قاتلهم لربما أدى ذلك إلى بوار الإسلام وإلى ارتداد الأكثر، وقد ذكر ذلك في خطبته عليه السلام، حيث قال: «أما والله لو لا قُوبُ عَهْدِ النَّاسِ بِالْكَفْرِ لَجَاهَدْتُهُمْ»^٣.

[إنكاره عليه السلام عليهم باللسان]

و أما الإنكار باللسان، فقد أنكره في مقام بعد مقام، نحو قوله: «لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله»^٤، وقوله: «اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنهم منعوني حقّي، و غصبوني إرثي»^٥، وفي رواية أخرى: «اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنهم ظلموني الحجر و المدر»^٦، وقوله: «والله لقد تقصصها ابن أبي قحافة، وإنه ليعلم أنّ محليّ منها محلّ القطب من الرّحا، ينحدر عني السيل، ولا يرقى إليّ الطير» إلى آخر الخطبة^٧، و ذلك صريح بالإنكار و التظلم من منعه من الحقّ.

[صلاته و جهاده عليه السلام معهم و أخذه من فيهم]

فأما الصلاة معهم، فإنه عليه السلام إنما كان يصلّي معهم لا على طريق الاقتداء بهم، بل كان يصلّي لنفسه، و إنما كان يركع بركوعهم و يسجد بسجودهم و يكبر بتكبيرهم، و ليس ذلك

١. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٧٦٦.

٢. انظر: نهج البلاغة للصبيحي صالح، ص ٥٠.

٣. انظر: الفصول المختارة، ص ٢٥١.

٤. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٩٨٣ الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة، ص ١٣٣.

٥. انظر: الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة، ص ١٣٣؛ نهج البلاغة للصبيحي صالح، ص ٢٤٦، ٣٦٦.

٦. انظر: المناقب لابن شهر آشوب، ج ٢، ص ١١٥.

٧. انظر: نهج البلاغة للصبيحي صالح، ص ٤٨؛ الإرشاد في معرفة حجج الله على عباده، ج ١، ص ٢٨٧.

بدليل الاقتداء عند أحد من الفقهاء.

فأما الجهاد معهم، فإنه لم يرو أحد أنه عليه السلام جاهد معهم، ولا سار تحت لوائهم، وأكثر ما روي في ذلك دفاعه عن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وعن نفسه، وذلك واجب عليه وعلى كل أحد الدفع عن النفس بحكم العقل والشرع، وإن لم يكن هناك من يقتدي به. فأما أخذه من فيهم، فإنه كان يأخذ بعض حقّه، ولمن له حق أن يتوصل إلى أخذه بجميع أنواع التوصل، ولم يكن يأخذ من أموالهم.

[نكاحه عليه السلام لسيبهم]

وأما نكاحه لسيبهم، فقد اختلف في ذلك، فقال قوم: إن النبي صلى الله عليه وآله قد كان وهب له الحنفية، فإنه استحل فرجها بقوله. وقال آخرون: إنها أسلمت فتزوجها أمير المؤمنين عليه السلام. وقال قوم: إنه اشتراها، فأعتقها^١ ثم تزوجها. وكل ذلك جائز ممكن. على أن عندنا يجوز وطئ سبي أهل الضلال، إذا كان المسي مستحقاً لذلك، وهذا يسقط السؤال من أصله.

[دخوله عليه السلام في الشورى]

فإن قيل: لو كان عليه السلام منصوباً عليه لما جاز منه الدخول في الشورى، ولا الرضا به؛ لأن ذلك باطل على مذهبكم.

قيل: لأصحابنا عن دخوله في الشورى أجوبة، أولها: أنه إنما دخل فيها ليمكن من إيراد النص عليه والاحتجاج بفضائله وسوابقه وما يدل على أنه أولى بالأمر وأحق، ولو لم يدخلها لم يجز منه^٢ أن يحتج بذلك ابتداءً، وليس هناك مقام احتجاج وبحث، فجعل عليه السلام دخولها ذريعة إلى التنبيه على حقّه حسب الإمكان؛ فإنه روي أنه عليه السلام عدّد في ذلك اليوم أكثر فضائله.

وثانيها: أن السبب في دخوله فيها كان التقية والاستصلاح؛ لأنه عليه السلام لما دعي إلى الدخول فيها أشفق أن يعتنق فينسب امتناعه إلى المكاشفة والظعن على من وضعها، وأنه يعتقد أنه صاحب الأمر دون من ضم إليه^٣، فحمله على الدخول ما حمّله في الابتداء على إظهار الرضا و

١. ب، ج: وأعتقها.

٢. م (ج ٢، ص ٣٣٣): لم يمكنه.

٣. م (ج ٢، ص ٣٣٤): دون من قرن إليه.

التسليم.

[في أن الناس لم يدفعوا النص بأجمعهم]

فإن قيل: لو كان عليه السلام منصوباً عليه - على ما تدعون - لوجب أن يكون من دفعه عن مقامه كافراً مرتدّاً، وفي ذلك إكفار الأمة بأجمعها، وذلك خروج عن الإسلام. قيل: الذي نقول في ذلك أن الناس لم يدفعوا النص بأجمعهم، ولا عملوا كلهم بخلافه مع علمهم الضروري به، وإنما بادر قوم من الأنصار لما قبض النبي صلى الله عليه وآله إلى طلب الإمامة، وختلفت كلمة رؤسائهم، واتصلت أخبارهم بجماعة من المهاجرين، فقصدوا السقيفة عاملين على إزالة الحق عن مستحقّه، والاستبداد بالأمر دونه.

[دواعي من دفع النص من الصحابة]

وكان الداعي^١ لهم إلى ذلك حُبهم للرياسة والتمكّن من الحلّ والعقد، وانضاف إلى ذلك ما كان في نفوس جماعة منهم من الحسد لأمر المؤمنين صلوات الله عليه والعداوة له؛ لقتل من قتل من أقاربهم وآبائهم، ولتقدّمه بالفضائل، واختصاصه بالمناقب الباهرة التي ما خلا قط من اختصّ ببعضها من حسد وغبطة وقصد بعداوة.

واعتنوا تشاغل بني هاشم بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله، فحضرُوا السقيفة، ونازعوا في الأمر، وقوّوا على الأنصار وجرى ما هو معروف.

فلما رأى الناس ما فعلوه، وهم وجوه الصحابة ومن يحسن الظنّ بمثلهم وتدخل الشبهة بفعله، توهم أكثرهم أنهم لم يتلبسوا بالأمر، ولا^٢ أقدموا فيه على ما فعلوه^٣ إلّا لعذر يسوغ لهم ويجوز، فدخلت عليهم الشبهة واستحكمت في نفوسهم، ولم يمعنوا النظر في حلّها، فمالوا ميلهم وسلّموا لهم، وبقي العارفون بالحقّ والثابتون عليه غير متمكّنين من إظهار ما في نفوسهم، فتكلّم بعضهم ووقع فيه من النزاع ما قد روي، ثمّ عاد عند الضرورة إلى الكفّ والإمساك وإظهار التسليم، مع

١. ب: الدواعي.

٢. أ: ما.

٣. ر (ص ١٢٧): ولا أقدموا فيه على ما أقدموا عليه.

٤. ر (ص ١٢٧): يجوز.

إبطان الاعتقاد للحق، ولم يكن في وسع هؤلاء إلا نقل ما علموه وسمعوه من النص إلى أخلافهم ومن يأمنونه على نفوسهم، فنقلوه وتواتر الخبر به عنهم.

[وقوع مثل ذلك في أمم من سبق من الأنبياء عليهم السلام]

على أن الله تعالى قد أخبر عن أمة موسى أنها قد ارتدت بعد مفارقة موسى إياها إلى ميقات ربه، وعبدا العجل واتبعا السامري، وهم قد شاهدوا المعجزات، مثل فلق البحر وقلب العصا حيةً واليد البيضاء وغير ذلك من المعجزات، وفارقهم موسى عليه السلام أياً ما معلومة، والنبي صلى الله عليه وآله خرج من الدنيا بالموت. فإذا كان كل ذلك جائزاً عليهم فعلى أمتنا أجز.

على أن الله تعالى قد أخبر عن هذه الأمة وحكم عليها بأنها تترد، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٤).

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لتبعن سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة، حتى لو أن أحدهم دخل جحر ضب لدخلتموه. قالوا: فاليهود والنصارى يا رسول الله؟ قال: فمَن إذن؟»^١.

وقال عليه السلام: «ستفترق أمتي ثلاثة وسبعين فرقةً، واحدة منها ناجية، وثمان وسبعون في النار»^٢.

وهذا صريح كله يدل على جواز الخطأ عليهم بل على وقوعه، فلا ينبغي أن يتعجب من ذلك.

[ترويج أمير المؤمنين عليه السلام بته لغمر]

فإن قيل: هب أنكم لا تكفرون جميع الأمة، بل تكفرون من دفعه مع علمه ضرورةً بذلك، أليس كان ذلك ممن يقلد^٣ الأمر وصار إليه فيجب أن تحكموا بكفره، ولو كان كافراً لما جاز منه عليه السلام أن يزوجه بته؛ لأن تزويج المؤمنة بالكافر غير جائز. ولما رأينا ته تزوج أم كلثوم بته، وروي أنه رزق منها ولداً، دل على أن الأمر بخلاف ما قلتموه.

قلنا: في أصحابنا من أنكر تزويج أمير المؤمنين عليه السلام بته لغمر أصلاً، فعلى هذا لا سؤال. و

١. انظر: كنز القوائد، ج ١، ص ١٤٤.

٢. انظر: كفاية الأثر، ص ١٥٥.

٣. كذا. ولعل الأصح: قلد.

منهم من قال: زَوَّجَه لعلمه بأنَّه يقتل دون الوصول إليها.

والذي نعمده أنه إنَّما زَوَّجَهَا إِيَّاهُ بعد مدافعة عظيمة وامتناع شديد، واعتلال عليه بشيء بعد شيء، حتَّى تواترت منه الشكاية وكثر منه الاستيحاش والموجدة^١، فلقي العباس رحمة الله عليه، فشكا إليه، وقال: ليس يمتنع من تزويجي إلا ليوهم الناس أنني لست بكفؤ لهم، فوالله لئن لم يفعل لأفعلن^٢ وأفعلن^٣، وتكلَّم بما^٤ أتت الرواية به، فقال له العباس: أنا أكفيك هذا الأمر، فلقي أمير المؤمنين عليه السلام وحكى له ما جرى، فقال عليه السلام: قد حلفتُ أن لا أزوجه، فقال العباس: رُدَّ أمرها إليّ، فردَّ أمرها إليه فزوجه إياها. والتزويج على هذا الوجه لا يحتج به. وكذلك روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «ذلك فرج غُصْبنا عليه»^٥.

على أنَّ تزويج المؤمنة بالكافر ليس ممَّا يحظر في العقل، بل طريقه الشرع، وقد استقر في الشرع أنَّ من أظهر الشهادتين جاز مناكحته وإن كان على ظاهر اعتقاد يحكم عليه بالكفر به، وعمر كان مظهرًا للشهادتين، فلذلك جاز تزويجه. وأدل دليل على الصواب في ذلك فعله عليه السلام، مع قيام الدلالة على عصمته وأن أفعاله حجَّة؛ لأنَّه لو كان غير جائز لما جاز منه عليه السلام ذلك.

فإن قيل: لو كان النصَّ صحيحاً لما قال له العباس عند وفاة النبي عليه وآله السلام: «تعال حتَّى نسأله عن هذا الأمر أهو فينا أم لا؟» فإن كان فينا عرفناه وإن كان في غيرنا وصاه بنا، ولا قال له بعد وفاته عليه السلام: «امد يدك أبابيعك، فيقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه»^٦. وكان يجب أيضاً أن لا يفتي القوم مبتدئاً ولا مستفتياً. ولكان يجب أن ينقض عليهم أحكامهم التي كان يخالفهم فيها. ولكان يجب أن يرَدَّ فداً على مستحقِّها؛ لأنَّها كانت عندكم مغصوبة. وفي عدوله عليه السلام عن ذلك دليل على فساد ما تدَّعون.

قيل: لم يقل العباس رحمة الله عليه ما روي لأنَّه لم يعلم النصَّ عليه، ولا أنَّه نسيه أو تناساه، و

١. أي: الغضب (لسان العرب، ج ٣، ص ٤٤٦).

٢. ج: لما.

٣. نظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٥، ص ١٠٩٨.

٤. نظر: تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ١٢٦؛ أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٣١.

إنما أراد أن يعلم من النبي صلى الله عليه وآله هل الأمر يستقرّ لهم بعده و يسلم إليهم أم لا؛ فإنه ليس كلّ من استحقّ أمراً وصل إليه، وقد نصّ النبي صلى الله عليه وآله بالإمامة على من لم يسلم إليه ولا يحصل له، فأراد العباس أن يعلم هل يمثل هذا النصّ أم لا.

و أمّا قوله: «امدد يدك أبايعك» إنّما قال لما أقدم القوم على ترك النصّ، و طلبوا الإمامة من جهة الاختيار و البيعة، فأراد أن يحتجّ عليهم بمثل ما احتجّوا به، لا أنّه كان يعتقد أنّ الإمامة ثبتت به، فلم يجبه عليه السلام.

[إفتاء القوم و إقراره عليه السلام أحكام القوم]

و أمّا فتياه عليه السلام في الأحكام فمما يلزمه؛ لأنّ عليه إظهار الحقّ و الفتوى إذا لم يخف ضرراً^٢ و فساداً، و لا سؤال على من أظهر الحقّ، و إنّما السؤال فيمن^٣ أبطن و ترك إظهاره.

و أمّا إقراره عليه السلام أحكام القوم حين صار الأمر إليه، فلا استمرار التقيّة و الخوف من الفساد في الدين؛ لأنّ الذين بايعوه أكثرهم كان يعتقد إمامة من تقدّم، و أنّ إمامته ثبتت بالاختيار، كما ثبتت إمامة من تقدّمه، و من هذه صورته لا يتمكّن من إظهار الخلاف في أحكام القوم على وجه يقدح في إمامتهم.

و خلافه في مسائل خالف فيها إنّما كان كذلك؛ لعلّهم أنّ الخلاف فيها لا يوحش و لا يؤدّي إلى التظليم و التفسيق، و ذلك يعلم بشاهد الحال، و لذلك قال لقضاته، و قد سأله بما ذا يحكمون^٤: اقصوا كما كنتم تقضون، حتّى يكون الناس جماعةً، أو أموت كما مات أصحابي، يعني: من تقدّم موته من أصحابه.

[عدم ردّه عليه السلام القدك]

فأمّا [الـ]قدك، فإنّما لم يردّها لما قلناه من أنّه كان يوحش و يؤدّي إلى تظليم القوم، فعدل عن ذلك.

١. ج: ثبت.

٢. ج: + لا.

٣. أ: فيما.

٤. أ: + قال.

على أن فذك إذا كان حقاً له و لمن له عليه ولاية، فمن ترك حقّه لا يقال لم تركه؛ فإنّه مختير في ذلك.

و قال بعض أصحابنا: إنّ عليه السلام إنّما لم يرد؛ لأنّ الخصم كان فيها فاطمة عليها السلام، فلمّا جرى بينها وبين من دفعها عن ذلك ما هو معروف، دعت عليه، وقالت: سيجمعني وإياك يوم يكون فيه فصل الخطاب، فوكلت الأمر إلى المخاصمة إلى الله، فأراد عليه السلام المخاصمة فيه يوم القيامة.

فإن قيل: هذا كلّه مبني على أن فذكاً كان لها عليها السلام و إنّما دفعت عنه ظلماً و جوراً، فذكّلوا عليه.

قلنا: الذي يقوله أصحابنا و رواه أصحاب الأخبار، أنّ النبي صلى الله عليه وآله لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأْتِ دَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ (الإسراء: ٢٦) أنحل فاطمة عليها السلام فذكاً، و سلّمه إليها و كان و كلاؤها فيها في حياة النبي صلى الله عليه وآله، فلمّا مضى النبي عليه السلام و دفعت عنها احتجّت بالميراث، و لمن يستحقّ حقّاً أن يتوصل إليه بكلّ ما يقدر عليه، و نحن ندلّ على كلا الأمرين.

[استحقاق الفذك من جهة النحلة]

أمّا الذي يدلّ على أنّها كانت مستحقّة من جهة النحلة، أنّه ثبت أنّها ادّعت ذلك، فلا يخلو أن تكون صادقة في دعواها أو كاذبة، فإن كانت صادقة و جب أن يسلم الحقّ إليها و لا يطالب بالبيّنة؛ لأنّ البيّنة إنّما تثمر غلبة الظنّ بصدق المدّعي، و العلم بصدقه معه القطع، و لهذا جاز للحاكم أن يحكم بعلمه عند كثير من الفقهاء؛ لأنّ علمه أقوى من الشهادة، و لهذا كان الإقرار أقوى من البيّنة؛ من حيث كان الظنّ فيه أصحّ و أقوى، و إذا قدّم الإقرار على البيّنة لقوّته فتقديم العلم أولى؛ لأنّ معه القطع.

و لأجل ذلك لما شهد للنبي صلى الله عليه وآله خزيمة بن ثابت^١ - ذو الشهادتين - على

١. هو: أبو عمارة خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الأنصاري (ت ٣٧ هـ)، صاحب، من أشراف الأوس في الجاهلية و الإسلام، و من شجعانهم المقدمين. كان من سكان المدينة، و حمل راية بني خطمة (من الأوس) يوم فتح مكة. و عاش إلى خلافة علي بن أبي طالب، و شهد معه صفين، فقتل فيها. روى له البخاري و مسلم و غيرهما ٣٨ حديثاً. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٤٨؛ أسد الغابة، ج ١،

الأعرابي قال له النبي صلى الله عليه وآله أَشْهَدُ بِإِتْبَاعِي لَهَا؟ فقال: لا و لكنِّي علمت ذلك من حيث علمتُ أنَّكَ رسول الله، فقال عليه السلام: قد أَجَزْتُ شهادتك بشهادتين، فسَمِّي ذا الشهادتين، فأقام النبي صلى الله عليه وآله العلم بالصدق مقام الشهادتين، وأمضى الحكم به.

على أَنَّهُ روى أَنَّ أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام وأُمَ أَيْمَنُ^١ وقبراً شهدوا لها بذلك، وَأَنَّ أَبابكر رَدَّ عليها و كتب بذلك كتاباً، فلقبها عَمْرُ، فاسترجع الكتاب منها و خرقه و طعن في الشهادات بما هو معروف، و ذلك مشهور في الرواية.^٢

و إن كانت عليها السلام كاذبةً فذلك باطل من وجوه:

أحدها: أَنَّ الأُمَّة أجمعت على أَنَّها لم تكذب في هذه الدعوى، و إِنَّمَا خالفوا أَنَّ مع الصدق هل يجب على الحاكم دفع ذلك إليها أم لا؟

و يدلّ على صدقها ما ثبت من عصمتها، و المعصوم لا يجوز أن يكذب.

[ما دلّ على عصمة فاطمة عليها السلام]

و الذي يدلّ على عصمتها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيذُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)، و قد روي- بلا خلاف بين الرواة- أَنَّ النبي صلى الله عليه وآله جَلَّلَ عَلَيَّا و الحسن و الحسين و فاطمة عليها السلام بكساء، و قال: «اللهم إِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي، فَأَذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا»، فنزلت الآية، و كان ذلك في بيت أُمّ سلمة^٣ رضى الله

ص ٦١٠؛ الإصابة، ج ٢، ص ٢٤٠-٢٤١؛ الأعلام، ج ٢، ص ٣٠٥.

١. هي: بركة بنت ثعلبة بن عمرو بن حصن بن مالك بن سلمة بن عمرو بن النعمان، و هي أم أَيْمَن، غلبت عليها كنيته، كتبت بابنها أَيْمَن بن عبيد، و هي أم أسامة بن زيد. تزوّجها زيد بن حارثة بعد عيد الجشي، فولدت له أسامة. يقال لها: مولاة رسول الله، و خادم رسول الله صلى الله عليه وآله. هاجرت الهجرتين إلى الحبشة و إلى المدينة، و تعرف بأُمّ الطباء. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٧٩٣-١٧٩٥؛ أسد الغابة، ج ٦، ص ٦٦؛ الإصابة، ج ٨، ص ٣٥٨-٣٦٢.

٢. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٦٧٧، ٨٦٨.

٣. أمّ سلمة (ت ٦٢ هـ) هي: هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية (و يقال اسمه حذيفة، و يعرف بزداد الراكب) ابن المغيرة، القرشية المخزومية، أم سلمة: من زوجات النبي صلى الله عليه وآله و آله تزوجها في السنة الرابعة للهجرة. و كانت من أكمل النساء عقلاً و خلقاً. و هي قديمة الإسلام، هاجرت مع زوجها الأول «أبي سلمة بن عبد الأسد بن المغيرة» إلى الحبشة، و ولدت له ابنه «سلمة» و رجعا إلى مكة، ثم هاجرا إلى المدينة، فولدت له أيضاً بنتين و ابناً. و مات أبو سلمة في المدينة من أثر جرح، فخطبها أبو بكر، فلم تتزوج. و خطبها النبي صلى الله عليه وآله و آله فقالت لرسوله ما معناه: مثلي لا يصلح للزواج، فأبى تجاوزت السن، فلا يولد لي، و أنا امرأة غيور، و

عنها، فقالت له عليه وآله السلام: ألسْتُ من أهل بيتك؟ فقال عليه وآله السلام لها: «إِنَّكَ عَلَى خَيْرٍ».^٢

فلا تخلو الإرادة في الآية من إحدى أمرين: إما أن تكون إرادةً محضَةً لم يتبعها الفعل، أو إرادةً وقع الفعل عندها وقطع على انتفاء الرجس بعد نزولها. فإن أريد الأول فذلك باطل؛ لأن ذلك لا تخصيص فيه لأهل البيت، بل هو عام في جميع المكلفين، ولا خلاف أَنَّ الآية فيها تفضيل لأهل البيت.

على أَنَّ لفظة: «إنما» تفيد الاختصاص ونفي الحكم عما عدا من تعلقت به، وقد يتناه فيما مضى.

فإن قيل: أليس تجوزون أن يكون في آحاد الأمة معصوم؟ فكيف تكون الآية مخصوصة بمن ذكرتم؟

قلنا: ظاهر الآية يقتضي ذلك، فإن ثبت في غيرهم ذلك قلنا به، ولم يبطل ذلك الاختصاص في^٣ جميع المكلفين؛ لأن الأكثر بخلافه.^٤

على أَنَّ النبي صلى الله عليه وآله إنما سأل الله تعالى أن يطهرهم ويذهب عنهم الرجس، ولم يسأل أن يريد ذلك وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لمسألته وإجابة لدعوته، فيجب أن تكون مفيدة لما قلناه. ولو لم تفد الآية ما قلناه لما سألْت أم سلمة عن دخولها فيها أو لا؛ لأنَّ الإرادة المحضة عامة، وإنما سألت لما فهمت التعظيم والتشريف.

عندي أطفال. فأرسل إليها النبي صلى الله عليه وآله بما مؤداه: أما السن فانا أكبر منك، وأما الغيرة فيذهبها الله، وأما العيال فإلى الله ورسوله. وتزوجها. وكان لها يوم الحديبية رأي أشارت به على النبي صلى الله عليه وآله دل على وفور عقلها. ويفهم من خبر عنها أنها كانت «تكتب» وعمرت طويلا. واختلوا في ستة وفاتها، وكانت وفاتها بالمدينة. وبلغ ما روته من الحديث ٣٧٨ حديثاً. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٩٢٠ - ١٩٢١؛ أسد الغابة، ج ٦، ص ٣٤٠ - ٣٤٣؛ الإصابة، ج ٨، ص ٣٤٢ - ٣٤٤؛ الأعلام، ج ٨، ص ٩٧ - ٩٨. ١. نسخة بدل ب: أنت.

٢. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٧٦١.

٣. نسخة بدل أ: من.

٤. م (ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨): ولم يبطل ذلك تميزه من أكثر المكلفين وأغلبهم واختصاصهم عليهم السلام بالآية دون الأكثر والأغلب من الأمة، لأنه إن ثبت في آحاد الأمة من يكون معصوماً، فإنه لا يكون إلا شاذاً نادراً، وأن الباقي لا يكونون معصومين.

وإذا ثبت أن الآية تقتضي عصمة من تعلقت به علمنا أن أحداً من الأزواج ما دخل فيها؛ لأنه لا خلاف أن واحدةً منهن لم تكن معصومةً.

وأيضاً: فقد ثبت أنها عليها السلام طالبت لا محالة، فلا يخلوا أن تكون عليها السلام اعتقدت وجوب تسليم ما ادّعته إليها، أو لا يجب ذلك. فإن كان الثاني فهي أجلّ قدراً من أن تطالب بما تعلم أنه يجب منعها منه، وبعلمها عليه السلام أفقه وأعلم من أن يمكنها من ذلك. وإن كان القسم الأول فهو الصحيح، ومن دفعها فهو مُبطل.

وليس لأحد أن يقول: اعتقدت شبهةً وجوب تسليم ما ادّعته، وإن لم يكن واجباً على الحقيقة. لأنّ هذا ممّا لا تدخل في مثله شبهة؛ لأنّ كلّ أحد يعلم أنّ مجرد الدعوى - من غير علم يقترن به ولا يتيّنه - لا يوجب تسليم ما ادّعي. ولو كان هذا جائزاً عليها لما جاز على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وهو أعلم الخلق، فما كان يجوز أن يمكنها من ذلك؛ لأنها لا يجوز أن تكون خرجت^١ بغير أمره ولا أráدته.

ومن قال: جوزت عند شهادة من شهد لها أن يتذكره غيره فيشهد، باطل^٢؛ لأنّ مثلها عليها السلام في النزاهة والصيانة لا يتعرّض للتهمة والظنة بين الملائكة وجوز وقوع أمر لا أمانة عليه، ولو جاز ذلك عليها لما جاز على أمير المؤمنين عليه السلام، وكان يجب أن يمنعها منه.

[استحقاق الفدك من جهة الميراث]

وأما الذي يدلّ على أنها لو لم تأخذ حقّها نحلة لاستحقّته من جهة الميراث، قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ لَلْأُنثَى﴾ (النساء: ١١)، وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ (النساء: ٧)، وهذه عليها السلام من النساء ومن الأولاد، والآية عاقبة لا يجوز تخصيصها إلا بدليل قاطع.

وما روي من قوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»^٣ خبر واحد، لم يروه إلا أبو بكر. وما ادّعوه من أنه استشهد بجماعة غير صحيح؛ لأنّ الاستشهاد إنما جرى في أيام

١. نسخة بدل ب: + إلى الدعوى.

٢. أ: باطلاً.

٣. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ٢٣٧.

عمر، حيث تنازع العباس وأmir المؤمنين صلوات الله عليه.

ولو سلم أنهم شهدوا له بذلك لم يخرج من أن يكون خبر واحد لا يوجب العلم، وعندنا لا يجوز تخصيص العموم المعلوم بخبر مظنون، وقد بيناه في كتاب «الغدة في أصول الفقه».

ويدل على صحة الميراث أيضاً قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَرَائِي وَكَانَتْ أَمْرًا تُبْغِ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ برثني وبرث من آل يعقوب وأجعل رب رضيعاً (مريم: ٥-٦).

وليس لأحد أن يقول: إنه خاف ميراث العلم والنبوة، دون الأعيان الموروثة.

وذلك؛ أن لفظ الميراث في الشرع إنما يفيد ما ينتقل في الحقيقة عن المورث إلى الوارث، كالأموال وما جرى مجراها، وإنما يستعمل في العلم وغيره - مما لا يصح انتقاله - مجازاً، ولا يجوز أن يعدل عن الحقيقة إلى المجاز بغير دليل.

على أنه عليه السلام شرط في وارثه أن يكون رضيعاً، وهذا لا يليق إلا بالمال دون العلم والنبوة والمقام؛ لأن المعلوم أنه لا يقوم مقام النبوة إلا ما هو رضيعي.

على أنه إنما سأل من يحجب الموالي عن الميراث، وذلك لا يليق إلا بالمال؛ لأن العلم لا يمنع الولد غيره من تعلمه، والنبوة تابعة للمصلحة، فكونه ولدًا لا يمنع منها، بل قد يكون الولد موجوداً ولا يصلح لها و يصلح لأجنبي، فلا معنى لذلك.

ويدل أيضاً على ذلك قوله: «وورث سليمان داود»، وقد بينا أن حقيقة هذه اللفظة في الأموال، دون العلم والنبوة.

وليس لأحد أن يقول: الخلاف في نبيّنا هل هو موروث أو لا، دون من تقدّم من الأنبياء، وكون غيره موروثاً لا يمنع من كونه عليه السلام غير موروث.

وذلك؛ أن هذا السؤال يسقطه الإجماع؛ لأن الأمة بين قائلين: قائل يقول الأنبياء كلّهم لا يورثون، وهو من خالف الشيعة، وقائل يقول إنهم كلّهم يورثون، وهم الشيعة، وليس في الأمة من يقول إن نبيّنا لا يورث دون غيره، فالقول بذلك خروج عن الإجماع. واستيفاء الكلام في الميراث والنحلة بيناه في «تلخيص الشافي»، وهذا عارض هاهنا.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقع منهم من الضلال ما قلتموه، مع ما وصفهم الله تعالى به في قوله:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الفتح: ١٨)، وقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ الآية (التوبة: ١٠٠)، و ذلك يمنع من وقوع الضلال الموجب للدخول في النار.

[في مَنْ يشملُه قوله تعالى: «والسابقون الأولون»]

قلنا: قوله تعالى: «والسابقون الأولون» إنما ذكر فيه الأولين، و مَنْ وقع منه دفع النص لم يكن من أولئك؛ لأنهم أمير المؤمنين و جعفر بن أبي طالب و حمزة بن عبدالمطلب^١ و زيد بن حارثة و خباب بن الأرت^٢ و غيرهم مَعْن ذكر، و من دفع النص كان إسلامه متأخراً.

على أنه لو ثبت لهم السبق إنما يثبت لهم السبق إلى إظهار الإسلام، فمن أين أن الباطن مثل ذلك؟ و ليس كل من أظهر الإسلام كان في باطنه مثله، و الآية متوجهة إلى من كان ظاهره و باطنه واحداً.

على أنهم لو كانوا مرادين بالآية لما منع ذلك من وقوع الخطأ منهم، و لا أوجب لهم العصمة؛ لأن الرضا المذكور في الآية و ما أعد الله من النعيم لا بد أن يكون مشروطاً بالمقام على ذلك و الموافقة به بلا خلاف، و إنما يجوز أن يقطع المكلف على وصوله إلى الجنة من غير شرط إذا كان معصوماً، فأما إذا كان غير معصوم فلا يجوز ذلك؛ لأنه يكون إغراءً بالقيح، و ذلك لا يجوز منه تعالى.

١. هو: أبو عمار حمزة بن عبد المطلب بن هاشم (ت ٣ هـ)، من قريش، عم النبي صلى الله عليه و آله و أحد صناديد قريش و سادتهم في الجاهلية و الإسلام. ولد و نشأ بمكة. و كان أعز قريش و أشدها شكيمة. و لما ظهر الإسلام تردد في اعتناقه، ثم علم أن أبا جهل تعرض للنبي صلى الله عليه و آله و نال منه، فقصده الحمزة و ضربه و أظهر إسلامه، فقالت العرب: اليوم عز محمد و إن حمزة سيمعه. و كفوا عن بعض ما كانوا يسيئون به إلى المسلمين. و هاجر حمزة مع النبي صلى الله عليه و آله إلى المدينة، و حضر وقعة بدر و غيرها. قال المحدثون: أول لواء عقده رسول الله صلى الله عليه و آله كان لحمزة. و كان شعار حمزة في الحرب ريشة نعامه يضعها على صدره، و لما كان يوم بدر قاتل سيفين، و فعل الأفاعيل. و قتل يوم أحد فدفته المسلمون في المدينة، و انقرض عقبه. راجع عنه: الاستيعاب، ج ١، ص ٣٧٠؛ أسد الغابة، ج ١، ص ٥٢٨-٥٣٢؛ الإصابة، ج ٢، ص ١٠٥-١٠٧؛ الأعلام، ج ٢، ص ٢٧٨؛ أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٢٨٢-٢٩٤.

٢. هو: أبو يحيى أو أبو عبد الله خباب بن الأرت بن جندلة بن سعد التميمي (ت ٣٧ هـ)، صحابي، من السابقين، قيل أسلم سادس سنة. و هو أول من أظهر إسلامه. كان في الجاهلية قتيلاً يعمل السيوف، بمكة. و لما أسلم استضعفه المشركون فغذبوه ليرجع عن دينه، فصر، إلى أن كانت الهجرة، ثم شهد المشاهد كلها، و نزل الكوفة فمات فيها و هو ابن ٧٣ سنة. و لما رجع علي من صفين مر بقبوره، فقال: رحم الله خباباً أسلم رغباً و هاجر طائفاً و عاش مجاهداً. روى له البخاري و مسلم و غيرهما ٣٢ حديثاً. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٣٧-٤٣٨؛ أسد الغابة، ج ١، ص ٥٩١-٥٩٤؛ الإصابة، ج ٢، ص ٢٢١؛ الأعلام، ج ٢، ص ٣٠١.

[في مَنْ يشملُه قوله تعالى: «لقد رضى الله عن المؤمنين»]

و كذلك قوله تعالى: «لقد رضى الله عن المؤمنين» يتناول من كان مؤمناً في الباطن مستحقاً للثواب، فمن أين لهم أن القوم بهذه الصفة؟

على أنه تعالى قد بين من عناه بهذه الآية مَنْ كان ظاهره و باطنه واحداً، بقوله: «فعلّم ما في قلوبهم فانزل السكينة عليهم» - ثم قال: - «وَأَنزَلْنَاهُمْ فِتْنَةً قَرِيبًا» (الفتح: ١٨)، فبين أن الذي أنزل السكينة عليه هو الذي يكون الفتح على يده، و لا خلاف أن أول حرب كانت بعد بيعة الرضوان خير، و كان الفتح فيها لأُمير المؤمنين عليه السلام بعد انهزام من انهزم، فيجب أن يكون هو المعني بالآية.

على أن اشتراط الموافاة في الآية لا بد منها، كما قلناه في الآية الأولى، و كذلك ما قلناه من أن الآية لو كانت مطلقة غير مشروطة كان إغراء، فيعتمد هاهنا أيضاً.

على أن من المبايعين تحت الشجرة و من السابقين من وقع منه الخطأ؛ لأن طلحة^١ و الزبير كانا من جملة السابقين و المبايعين، و قد وقع منهما من الخطأ العظيم - من نكث بيعة أمير المؤمنين صلوات الله عليه و آله، و ضرب وجهه بالسيف - ما وقع. و كذلك عائشة. و سعد بن أبي وقاص^٢ من جملة السابقين و المبايعين، و قد تأخر عن بيعة أمير المؤمنين عليه و آله السلام. و كل ذلك يدل على أن الخطأ غير مأمون منهم. و قد استوفينا نظائر ذلك و الكلام عليها في «تلخيص الشافي»، فمن أرادَه وقف عليه من هناك.

[الاستدلال بحديث الغدير]

١. هو: أبو محمد طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشي، صحابي، و أحد الستة أصحاب الشورى. كان من دعاة قريش و علمائها. شهد أحداً، قتل يوم الجمل، و دفن بالبصرة سنة ٣٦. راجع عنه: البداية و النهاية؛ ج ٧، ص ٢٤٦ - ٢٤٨؛ الاستيعاب، ج ٢، ص ٧٦٤ - ٧٧٠؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٤٦٧ - ٤٧١؛ الإصابة، ج ٣، ص ٤٣٠ - ٤٣٣؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢٢٩.

٢. هو: أبو إسحاق شُعْبَد بن أبي وقاص مالك بن أبيب بن عبد مناف القرشي الزهري (ت ٥٥ هـ)، الصحابي الأُمير، و أحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة. أسلم و هو ابن ١٧ سنة، و شهد بدرًا، و افتتح القادسية، و نزل أرض الكوفة فجعلها خططا لقيائل العرب، و ابتنى بها داراً فكثر الدور فيها. و ظل والياً عليها مدة عمر بن الخطاب. و أقره عثمان زمناً، ثم عزله. فعاد إلى المدينة، فأقام قليلاً و فقد بصره. مات في قصره بالعقيق (على عشرة أميال من المدينة) و حمل إليها. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٦٠٦ - ٦١٠؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٢١٤ - ٢١٧؛ الإصابة، ج ٣، ص ٦٣ - ٦٤؛ الأعلام، ج ٣، ص ٨٧.

دليل آخر على إمامته عليه السلام: يدلّ على إمامته عليه السلام ما تواترت من الأخبار، من أنّ النبي صلى الله عليه وآله لما رجع من حجة الوداع، وبلغ الموضع المعروف بـ «غدير خم» نزل، وأمر الناس بالاجتماع ونصب الرجال، فزقي إليها وخطب، وقال بعدها: «ألسنّ أولى بكم منكم بأنفسكم؟»، فقالوا: بلى. قال عاطفاً على ذلك: «فمن كنتم مولاة فعليّ مولاة»، وفي بعضها: «فهذا عليّ مولاة، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله». فأتي بجملة من الكلام بعد الجملة التي قدّمها، وكانت الجملة الثانية محتملة للمعنى الذي هو في الجملة الأولى وغيره، فوجب حملها عليه دون غيره، على ما جرت عادة الصحابة^١ به في الخطاب.

فإن قيل: دلّوا أولاً على صحّة الخبر؛ فإنّ فيهم من دفعه، ومنهم من جعله في خبر الآحاد، ثمّ دلّوا على أنّ «مولى» يفيد معنى «أولى» في اللغة، ثمّ يبتوا أنّه لا بدّ أن يكون ذلك مراداً بالخبر، دون غيره من الأقسام.

[في ما يدلّ على صحّة حديث الغدير]

قلنا: الذي يدلّ على صحّة الخبر ما تواترت به الشيعة عن النبي صلى الله عليه وآله، ورتبته ما قدّمناه في^٢ النصّ الجليّ، فلا معنى لتكراره. وقد رواه أيضاً من مخالفيهم من إن لم يزيدوا على حدّ التواتر لم ينقصوا عنه؛ لأنّه ليس في الشرع خبر اتفق أهل النقل على أنّه متواتر به يُقَلّ كقتل هذا الخبر؛ لأنّ أصحاب الحديث طرقوه^٣ من طرق كثيرة، أورده محمد بن جرير الطبري^٤ من تيفّ وسبعين طريقاً في كتابه، وأبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة^٥ رواه من مائة و

١. كنّا. والصحيح: عادة الفقهاء، كما في: م (ج ٢، ص ٣٣٤).

٢. نسخة بدل أ: من.

٣. م (ج ٢، ص ٣٣٥): أورده.

٤. هو: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المفسر المؤرخ المحدث الفقيه الأصولي. ولد في آمل طبرستان سنة ٢٢٥ هـ. وطوف الأقاليم، واستوطن بغداد وتوفي بها في شوال سنة ٣١٠ هـ، من تصانيفه: جامع البيان في تأويل القرآن، وتاريخ الأمم والملوك و تهذيب الآثار واختلاف الفقهاء. راجع عنه: الأعلام، ج ٢، ص ١١٩؛ الأنساب، ج ٩، ص ٤٠-٤١؛ البداية والنهاية؛ ج ١١، ص ١٤٥-١٤٦.

٥. هو: أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة الكوفي مولى بني هاشم (ت ٣٣٢ هـ)، حافظ زيدي جارودي، كان يقول: أحفظ مائة ألف حديث بأسانيدها وأذاكر ثلاث مائة ألف. مولده ووفاته بالكوفة. كانت كبه ستانة حمل. له تصانيف، منها «التاريخ وذكر من روى الحديث» و «أخبار أبي حنيفة ومسنده» و «الولاية» و «الآداب» و «الشيعة من أصحاب الحديث» و «صلح الحسن ومعاوية» و كتاب في «تفسير القرآن». راجع عنه: الأعلام، ج ١، ص ٢٠٧؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ١٧٩-١٨٠.

خمس طرق^١، وذكره غيره من مائة و خمسة و عشرين طريقاً، وفيهم من قال: إنه رواه أكثر من هؤلاء. فإن لم يكن مع ذلك متواتراً فليس هاهنا خير متواتره.

على أن الأمة بأجمعها قد صححت هذا الخبر، وإن اختلفت في تأويله، ولم يقدم أحد منهم على إبطاله. ولو لم يكن صحيحاً لما خلا من طاعنين فيه؛ لأن ذلك كاد أن يكون إجماعاً على خطأ، و ذلك منفي عنهم بالاتفاق.

و ما حكى عن السجستاني^٢ من أنه أنكره فليس بصحيح؛ لأنه إنما أنكر المسجد المعروف عند غدير خم، و قال لم يكن ذلك قديماً، فأما الخبر فلم ينكره، و تبرأ مما قرفه به الطبري^٣، و لو أنكره لكان محجوجاً بالإجماع الذي تقدمه و تأخر عنه.

و أيضاً: فلا خلاف أنه عليه و آله السلام احتج به يوم الشورى، و لم يقل أحد من الجماعة أنه لا أصل له، بل أقروا به و سلموه له.

و أيضاً: فنحن إذا يتنا فيما بعد أن مقتضاه الإمامة لا غير، ثبت لنا صحته؛ لأن كل من ذهب إلى أن مقتضاه الإمامة قطع على صحته، و من قال إنه خبر واحد لم يذهب في مقتضاه إلى معنى الإمامة، فالفرق بين الأمرين خروج عن الإجماع.

[في ما دلّ على أن «مولى» يفيد «الأولى»]

فإذا ثبت صحته، فالذي يدلّ على أن «مولى» يفيد «الأولى» في اللغة فهو استعمال أهلها؛ لأنّ أبا عبيدة معمر بن المثنى^٤ لما فسر قوله تعالى: «أوأاكم النار هي مولاكم» قال: معناه هي أولى بكم،

١. م (ج ٢)، ص (٣٣٥) مائة و خمسين طريقاً.

٢. هو: أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، من كبار حفاظ الحديث. و اشتغل بالتفسير و علم الحديث و الإقراء. كان إمام أهل العراق، و عفي في آخر عمره. ولد بسجستان، و رحل مع أبيه رحلة طويلة، و شاركه في شيوخه بمصر و الشام و غيرهما، و استقر و توفي ببغداد. له تصانيف، منها: «المصاحف» و «المسند» و «السنن» و «التفسير» و «القراءات» و «الناسخ و المنسوخ». ولد بسجستان سنة ٢٣٠ هـ و توفي ببغداد سنة ٣١٦ هـ راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٩١؛ الأنساب، ج ٧، ص ٨٤.

٣. ذ (ص ٤٤٤) + من دفعه الخبر.

٤. هو: أبو عبيدة معمر - كجعفر - البصري النحوي اللغوي كان متبحراً في علم اللغة و أيام العرب و أخبارها. و يحكى أنه كان يقول ما التقى فرسان في جاهلية و إسلام إلا عرفتهما و عرفت فارسهما، و هو أول من صنف غريب الحديث. و في مروج الذهب: و في سنة ٢١١ مات أبو عبيدة المعري معمر بن المثنى، كان يرى رأي الخوارج، و بلغ نحواً من مائة سنة و لم يحضر جنازته أحد من الناس

و استشهد بقول لبيد:

فغدت كلا الفرحين يحسب أنه مولى المخافة خلفها و أمامها

و قول أبي عبيدة حجة في اللغة.

و قال الأخطل^١، يمدح عبد الملك بن مروان:

فأصبحت مولاها من الناس كلهم و أخرى قريش أن تهاب و تحمدا

أي: أحقّ بالأمر فيها، و أصبحت سيدها.

و روي عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «أَيُّمَا امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل»^٢، و إنما أراد بذلك من هو أحقّ بالعقد عليها.

و قد حكينا عن أبي العباس المبرّد أنه قال: الولي: الذي هو الأحقّ و الأولي، و مثله المولى، و جعل الثلاث عبارات بمعنى واحد. و من له أنس بالعريّة و كلام أهلها لا يخفى عليه ذلك.

و في أصحابنا من قال: إنّ هذه اللفظة لا تستعمل في موضع من المواضع إلّا بمعنى الأولي، و إنّما يفيد الأولي في شيء مخصوص بحسب ما يضاف إليه. و قال: ابن العمّ إنّما سَمّي مولى؛ لأنّه يعقل عن بني عمّه و يحوز ميراثه، فكان بذلك أولي من غيره، و سَمّي الجار مولى؛ لأنّه أولي بملاصقته^٣ من غيره ممّن بعد عنه، و سَمّي الحليف مولى؛ لأنّه أولي بنصرة حليفه ممّن لا حلف بينه و بينه، و سَمّي المعتق مولى؛ لأنّه أولي بميراث معتقه و تضمّن جريرته من غيره، و كذلك سَمّي المعتق مولى؛ لأنّه أولي بنصرة معتقه من غيره، ففي جميع الأقسام الأولي ملحوظ.

بالمصلّى حتّى اكثري لها من يحملها، و له مصنفات حسان في أيام العرب و غيرها، منها: كتاب المثالب. راجع عنه: مروج الذهب، ج ٣، ص ٤٤٩؛ الأعلام، ج ٧، ص ٢٧٢؛ أبجد العلوم، ج ٣، ص ٢٦.

١. هو: أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة، من بني تغلب، شاعر في شعره إبداع اشتهر في عهد بني أمية بالشام، و أكثر من مدح ملوكهم. و هو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، و الفرزدق، و الأخطل. نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة بالعراق. ولد سنة ١٩ هـ و توفي سنة ٩٠ هـ، و كانت إقامته طوراً في دمشق مقر الخلفاء من بني أمية، و حيناً في الجزيرة حيث يقيم قومه بنو تغلب قومه. كانت بينه و بين جرير و الفرزدق منافسة و هجا كل منهم الآخرين، فنقل الرواة أشعارهم. راجع عنه: الأغاني، ج ٨، ص ٤١٧-٤٤٤؛ الأعلام، ج ٥، ص ١٢٣.

٢. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ٦، ص ١٦٦؛ النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ٥، ص ٢٢٩.

٣. أ: ملاصقة.

[في أن المراد من «مولى» في الحديث هو «الأولى»]

فإذا ثبت أن في أقسامه أولى^١، فالدليل على أن ذلك مراد في الخبر دون غيره ما قدمناه، من أنه عليه السلام قدّم جملة^٢ ثم عطف عليها بجملة^٣ أخرى محتملة لها ولغيرها، فلو لا أن المراد بالثانية الأولى^٤، وإلا كان ملفزاً في كلامه، واضعاً له في غير موضعه، وذلك منفى عنه عليه وآله السلام. ألا ترى أن القائل إذا قال لجماعة: ألستم تعرفون عبدي فلاناً؟ فقزّروهم على معرفة عبده من جملة عبيده، فلمّا قالوا بلى، قال لهم: فاعلموا أن عبدي حرّ؛ لا يجوز أن يريد بقوله: «فأعلموا أن عبدي حرّ» إلا العبد الذي تقدّم تقريره إياهم على معرفته، وإلا أدى ذلك إلى الإلغاز الذي قدّمناه. وليس لأحد أن يقول: لا خلاف أنه يجوز أن يعطف على المقدّمة مصرّحاً ما لا يرجع إلى معناها؛ لأنّه لو قال بعد تقدير فرض الطاعة: فأحبّوا عليّاً وانصروه، أو شيعوه في حروبه، كان كلاماً تاماً صحيحاً جائزاً.

وذلك؛ أنّنا لا ننكر أن يستأنف بعد التقرير كلاماً لا يتعلّق بإيجاب الطاعة والإمامة، إذا صرح بذلك، وإنّما أنكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لما تقدّم مع احتماله لغيره، ولا يريد به المعنى المتقدّم، وهذا غير حاصل فيما قالوه؛ لأنّ ما قالوه صريح لا يشبه الخبر.

وليس لهم أيضاً أن يقولوا: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه الخبر؛ لأنّه إنّما قبح مَن قزّر على معرفة عبده لمختصّ، ثمّ عطف على ذلك بقوله «فعبدي حرّ» أن يريد غير العبد الأوّل؛ لأنّه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المقدّمة فايده، ولا للكلام الثاني تعلّق بالأوّل، ولمقدّمة خبر الغدير فايده صحيحة، وإن عطف عليها بما هو غريب منها، كأنّه قال: والوا عليّاً وافعّلوا كذا وكذا؛ لأنّه أمرهم بما يجب طاعته فيه، بعد أن قزّروهم على الطاعة وجوبها، وهذا ليس بحاصل في المثال الذي قلموه.

وذلك؛ أنّنا إذا قدرنا في مقدّمة المثال الذي ذكرناه فايده وتعلّقاً بين المعطوف والمعطوف

١. م (ج ٢، ص ٣٣٦): من جملة محتملات لفظ المولى الأولى.

٢. م (ج ٢، ص ٣٣٦-٣٣٧): مفيدة لمعنى مخصوص.

٣. م (ج ٢، ص ٣٣٧): جملة.

٤. م (ج ٢، ص ٣٣٧): فوجب أن يريد بالجملة الثانية ما أراده بالجملة الأولى.

عليه، بأن نقول: لو أنه قال مقبلاً على جماعة: أستم تعرفون صديقي زيداً الذي ابتعث منه عبيدي فلاناً- و يصفه بصفاته^١ - وأشهدناكم على أنفسنا بالبيع^٢، ثم قال عقيب كلامه هذا: فاشهدوا أنني قد وهبت له عبيدي، لم يجز أن يريد بلفظة «عبيدي» الثانية إلّا العبد الذي أرادته بلفظة «عبيدي» الأول، وإن كان متى^٣ لم يرد ذلك كان لمقدمته فائدة، و تعلق كلامه بعضه ببعض؛ لأنه لا يمتنع أن يريد بما قدمه من ذكر العبد في الأول تعريف الصديق به، ويكون وجه التعلق بين الكلامين أنكم إذا كنتم قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا أيضاً بكذا. ولو صرح بما قدرناه، حتى يقول بعد المقدمة المذكورة: فاشهدوا أنني قد وهبت له عبيدي فلاناً،^٤ غير الذي قدم ذكره من العبد، كان حسناً جائزاً، ويكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه. ثبت بذلك أن مع التصريح يحسن ما لا يحسن مع الإجمال والإطلاق.

و أيضاً: فلو قال لجماعة: أستم تعرفون ضيعتي الفلانية؟ فإذا قالوا: بلى؛ قال: فاشهدوا أن ضيعتي وقف، لا يجوز أن يريد وقف ضيعة غير الضيعة التي قدم ذكرها. وإن كان له ضياع كثيرة، وقد كان يجوز أن يصرح بخلاف ذلك، ويقول بعد التقرير على معرفة الضيعة المعينة: فاشهدوا أن ضيعتي التي تجاوزها وقف، فيصرح بوقف غيرها، ويكون وجه التعلق بين الكلامين وفائدة المقدمة الأولى التجاور بين الضيعتين. ثبت بذلك أنه ليس كل ما يحسن التصريح به يجوز أن يراد مع الإجمال.

[في أن لفظة «أولى» يفيد معنى الإمامة ووجوب الطاعة]

والذي يدل على أن لفظة أولى يفيد معنى الإمامة ووجوب الطاعة، استعمال أهل اللغة؛ لأنهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيته و تصريفهم^٥، و ولد الميت أولى بميراثه من كثير من أقاربه، و

١. ذ (ص ٤٤٦): و يصفه بأخص صفاته.

٢. ذ (ص ٤٤٦): بالمبايعة.

٣. م (ج ٢، ص ٣٣٨): لو.

٤. ذ (ص ٤٤٦): + و يذكر.

٥. ذ (ص ٤٤٧): تصريفهم.

المولى أولى بعبده، والمراد بجميع ذلك ملك^١ التصرف والتدبير وجوب الطاعة. وعلى هذا حمل المفسرون قوله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦) بلا خلاف بينهم، ومعلوم أنه لا يكون أولى بتدبير الأمة إلا من كان إماماً لهم ومفترض الطاعة عليهم، إذا لم يكن نبياً.

وليس لأحد أن يقول: لفظة أولى لا بدّ فيها من إضافة حتى تفيد، وإضافتها إلى أنه أولى بتدبيرهم كماضافتها إلى أنه أولى بأن يوالوه ويعظموه ويحبّوه، فمن أين لكم أن المراد به أولى بطاعتهم وتدبير أمورهم على ما قلموه؟.

وذلك؛ أن الظاهر من قول القائل: فلان أولى بكذا، الاختصاص بالتدبير والأمر، لا سيما إذا أضيف إليه أنه أولى به من نفسه، وإن جاز خلافه مع الإضافة والتصريح، لكن مع الإطلاق لا يجوز إلا ما قلناه.

وأيضاً: فظاهر الكلام يقتضي أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أولى بنا فيما كان النبي صلى الله عليه وآله أولى بنا فيه، وإذا كان عليه السلام أولى بنا في التدبير والتصرف وجوب الطاعة، وجب بحكم العطف ومخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أولى بنا في ذلك. وأيضاً: فإنّ القائل إذا قال: فلان وفلان شريكاي في متاع وصفه وعيته، ثم قال بعد ذلك: فمن كنت شريكه فزيد شريكه، اقتضى ظاهر كلامه أن زيدا شريكه في المتاع الذي تقدّم وصفه بعينه متى أراد غيره كان ملغزاً معيماً.

[في عموم وجوب طاعته عليه السلام]

فإن قيل: من أين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الأمور ولجميع الخلق؟ قلنا: إذا أوجب لأمر المؤمنين صلوات الله عليه ما هو واجب له، فإذا عمّت طاعته جميع الأمور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لأمر المؤمنين، بحكم العطف الذي قدّمناه. وأيضاً فكل من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير عمّ به كل الأمور وجميع

١. ذ (ص ٤٤٧): تملك.

٢. ذ (ص ٤٤٧): + والنهي.

الخلق.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «فمن كنت مولاه» ظاهره يقتضي ثبوت المنزلة في الحال، و ذلك لا يليق بالإمامة؛ لأنها إنما ثبتت بعد الوفاة إجماعاً.

فلنا عن ذلك جوابان، أحدهما: أن فرض الطاعة الذي اقتضاه الخبر كان حاصلاً لأمر المؤمنين صلوات الله عليه في الحال، وإنما لم يأمر لأن وجود النبي عليه وآله السلام كالمانع له من الأمر والنهي، فإذا زال المنع جاز له الأمر والنهي، كما أن من وصى إلى غيره فإن استحقاق التصرف للوصي يحصل في الحال، وإن وقف التصرف على بعد الوفاة، وكذلك من جعل غيره ولي عهد يثبت له الاستحقاق في الحال، وإن وقف التصرف على بعد الوفاة.

والجواب الثاني: أن الظاهر يقتضي ثبوت المنزلة في الحال وفيما بعد من الأوقات، فإذا علمنا بدليل الإجماع أنه لم يكن معه إمام في الحال ثبت أنه إمام بعده بلا فصل.

وليس لأحد أن يقول: هلاً حملتم الخبر على بعد عثمان؛ لأنه إذا جاز تخصيص بعض الأزمنة جاز تخصيص ما زاد عليه.

و ذلك؛ أن هذا يسقطه الإجماع؛ لأن أحداً لا يثبت له عليه وآله السلام الإمامة بعد عثمان بهذا الخبر؛ لأن من عدا الشيعة يشتون إمامته بعد عثمان بالاختيار.

طريقة أخرى: وهي أننا إذا ذكرنا جميع أقسام مولى، و أفسدنا ما عدا الأولى و فرض الطاعة، ثبت ما أردناه، و قد علمنا أنه لم يرد المعق و لا المعق و لا الحليف و لا الجار و لا الصهر و لا الأمام و لا الخلف؛ لأن الأمر في بطلان ذلك ظاهر لا يحتاج إلى الدلالة على إفساده.

و لا يجوز أن يريد ابن العم؛ لأن ذلك معلوم ضرورة، فلا فائدة في ذكره و جمع الناس له. و لا يجوز أيضاً أن يريد الموالاة في الدين^٢ أو ولاء العتق؛ لأن ذلك معلوم من دينه عليه وآله السلام، و قد قال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، و ما هذه صفته لا يجمع الناس له و إعلامهم ما هو معلوم لهم.

١. أ: و لا إمام و لا خلف.

٢. ذ (ص ٤٤٩): + و النصرة فيه.

و ولاء المعتق أيضاً معلوم أنه لابن العم قبل الشرع و بعده، و قول عُمر بن الخطاب: «يُخَّ بِخٍ يا بن أبي طالب، فقد أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنة»^١ لا يليق بذلك. فلم يبق إلا أنه أراد أولى بالتدبير و فرض الطاعة، و من كان هكذا فهو الإمام.

و ليس لأحد أن يقول: هلاً حملتم ذلك على الموالاته ظاهراً و باطناً، و تلك منزلة تفوق الإمامة، و قد ذهب إلى ذلك جماعة من مخالفكم.

و ذلك؛ أن السؤال لا يتوجه على الطريقة الأولى المبينة على المقدمة؛ لأن اللفظ لو كان محتملاً لما قالوه، و إن كان لا يحتمله لما جاز حمله عليه؛ لما قلناه من وجوب حمل الجملة الثانية على مطابقة الجملة الأولى و مطابقة المقدمة.^٢

لكن إذا سُئلنا عن ذلك على هذه الطريقة^٣ فالجواب عنه: أنه لا يجوز حمل اللفظة على ما لا يحتمله في اللغة و لا غد في أقسام مولى بوجه من الوجوه،^٤ و لا عرفه أهل اللغة؛ لأنهم سموا كل من تولّى نصرة غيره بأنه مولا، من غير اعتبار الباطن، و المؤمنون يوالي بعضهم بعضاً على هذا الوجه، فما قالوه غير معروف.

فإن قيل: هذا اللفظ و إن لم يحتمل ذلك بحكم اللغة؛ فإنه يجوز أن يراد باللفظ موالاته مخصوصة؛ لأنه أثبت لها كما أثبت لها لنفسه.

قلنا: هذا يسقطه الإجماع؛ لأن كل من جُوز أن يكون معنى الإمامة مراداً بالخبر قطع على أنه المراد دون غيره، و لم يجوز خلافه؛ لأن من خالف النص لا يجوز أن يكون معنى الإمامة مستفاداً من الخبر أصلاً، و من جُوز ذلك قطع عليه، و تجوز ذلك مع عدم القطع عليه خروج عن الإجماع.

و قول من قال: إن هذه المنزلة تفوق الإمامة باطل؛ لأن الإمامة تشتمل على الأمرين؛ لأنه لا بد

١. راجع: الطرائف، ص ١٤٧.

٢. م (ج ٢)، ص (٣٤٧): لأن اللفظ و إن كان محتملاً للمعنى الذي ذكر في السؤال فرضاً و تقديراً؛ فإنه لا يجوز حمله عليه لما قلناه من وجوب حمل الجملة الثانية على المعنى الذي تضمنته الجملة الأولى التي هي المقدمة.

٣. ذ (ص ٤٤٩): فأما إذا سُئل هذا السؤال على طريقة التقسيم، و هي الثانية.

٤. م (ج ٢)، ص (٣٤٧): و الموالاته ظاهراً و باطناً لم يذكرها أحد في أقسام المولى بوجه من الوجوه.

و لم يسمع من أحد النكير عليهم، والنبي صلى الله عليه وآله برأى و مسمع و لم يردّ عليهم، و لا قال: إني ما أردت ذلك، فدلّ^١ ذلك على أنّ المراد ما قلناه.

[الاستدلال بحديث المنزلة]

دليل آخر: و يدلّ على إمامته عليه وآله السلام أيضاً قول النبي صلى الله عليه وآله له: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»^٢، فأثبت عليه وآله السلام له جميع منازل هارون من موسى إلّا ما أخرجه الاستثناء من النبوة، و أخرجه العرف من الأخوة. و قد ثبت أنّ منازل هارون من موسى كانت أشياء، منها: أنّه كان أخاه لأبيه وأمه، و شريكه في نبوته، و أحبّ القوم إليه، و ممّن شدّ الله به أزره، و كان مفترض الطاعة على أمته و خليفته على قومه؛ قال الله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴿طه: ٢٩ - ٣٢﴾، فقال تعالى إنه: ﴿قَدْ أُوْتِيَْتَ سُؤْلُكَ يَا مُوسَى﴾ ﴿طه: ٣٦﴾، و قال في موضع آخر: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٢).

و إذا كانت هذه المنازل حاصلةً لهارون، و قد جعلها النبي صلى الله عليه وآله لأمر المؤمنين عليه السلام إلّا ما استثناء من النبوة لفظاً و الأخوة عرفاً، و جب أن يثبت ما عداها من المنازل.

[ما دلّ على صحّة حديث المنزلة]

و ليس لأحد أن ينزاع في صحّة الخبر؛ لأنّ ما دللنا به على صحّة الخبر الأوّل بعينه دالٌّ على

في الحرب، و النجدة. و أحد الأجواد المشهورين. كان شريف قومه غير مدافع، و من بيت سيادتهم. و كان يحمل راية الأنصار مع النبي صلى الله عليه وآله و يلي أموره، و في البخاري أنّه كان بين يدي النبي صلى الله عليه وآله بمنزلة الشرطي من الأمير. و صحب علياً في خلافته، فاستعمله على مصر سنة ٣٦ - ٣٧ هـ و عزل بمحمد بن أبي بكر. و عاد إلى علي، فكان على مقدمته يوم صفين. ثم كان مع الحسن بن علي حتى صالح معاوية، فرجع إلى المدينة. و توفي بها في آخر خلافة معاوية. و قيل: هرب من معاوية (سنة ٥٨) و سكن تفلح فمات فيها. و لم يكن في وجهه شعر. و كان من أطول الناس و من أجملهم. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١٢٨٩ - ١٢٩٣؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ١٢٤ - ١٢٥؛ الإصابة، ج ٥، ص ٣٥٩ - ٣٦١؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٠٦.

١. م (ج ٢، ص ٣٤٦) + كلّ.

٢. انظر: صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٤، و ج ٦، ص ٣؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٠؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ١٥٩٦؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١٧٣؛ الاستيعاب، ج ٣، ص ١٠٩٧؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ٦٠٣؛ إنباع الأسماع، ج ٢، ص ٥٠.

صحة هذا الخبر، من تواتر الشيعة، ونقل الفريقين المختلفين، وإجماع الأمة على قبوله مع اختلافهم في تأويله، وقد ذكره أيضاً في صحيحهم، واستدلّ به يوم الشورى، وغير ذلك من الوجوه، فلا وجه لإعادة القول فيه.

فإن قيل: هارون عليه السلام مات في حياة موسى عليه السلام ولم تثبت له منزلة من موسى بعد وفاته، فكيف تستدلّون بذلك على حصول الإمامة لأمر المؤمنين صلوات الله عليه بعد وفاة النبي عليه السلام؟

قيل: هارون كان خليفة موسى في حال حياته، وكان ممّن لو بقي إلى بعد وفاته كانت خلافته ثابتة، كما كانت الخلافة من مقتضى النبوة، وكان يجب متى انتفت النبوة أن تنتفي الخلافة، فإذا بقي أمير المؤمنين صلوات الله عليه إلى بعد الوفاة فيجب أن تكون الخلافة حاصلة له.

فإن قيل: ولمّ زعمتم أنّه لو بقي هارون لكانت خلافته من موسى عليه السلام ثابتة؟ قيل: لأنّه إذا ثبت له هذه المنزلة في حال الحياة فلا يجوز أن يزول عنها؛ لأنّها منزلة جليلة لا يجوز أن يحطّ عنها من ثبت نيّوته؛ لأنّ ذلك يقتضي غاية التفتير.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان الأمر على ذلك فإنّما لم يجر في هارون أن يزول عنها لكونه نبياً، فإذا استثنى النبوة عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه فيجب أن لا تثبت له الخلافة.

وذلك؛ أنّه إنّما كان يجب انتفاء الخلافة بانتفاء النبوة لو كانت الخلافة من مقتضى النبوة، وكان يجب متى انتفت النبوة أن تنتفي الخلافة، فأما^١ الأمر بخلاف ذلك، فليس إذا انتفت النبوة يجب أن تنتفي الخلافة؛ لأنّ إحدى المنزلتين منفصلة عن الأخرى. ألا ترى أنّ أحدنا لو قال لوكيله: أعط فلاناً من مالي كذا وكذا؛ لأنّه استحقّ عليّ من ثمن مبيع، ثم قال: وأنزل فلاناً منزله، وأجره في ذلك مجراه؛ فإنّ ذلك يجب له من أرش جراح^٢ أو قيمة متلف، وذكر وجهاً يخالف الأول، لوجب على الوكيل أن يسوّي بينهما في العطية، ولا يخالف بينهما من حيث اختلفت جهة استحقاقهما.

وهذا يوجب ثبوت الخلافة لأمر المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبي عليه السلام، كما كان

١. م. (ج ٢، ص ٣٥٠) + إذا كان.

٢. ذ (ص ٤٥٤): جنابة.

يجب لهارون بعد أخيه عليهما السلام لو بقي بعده، وإن كان وجه وجوب ذلك في هارون ما يرجع إلى النبوة، من تجويز التنفير^١.

فإن قيل: ما هو مقدّر غير واقع كيف يوصف بأنه منزلة؟ وإنما يوصف بذلك ما هو ثابت حاصل في الحال. ألا ترى أنّ صلاةً سادسةً لا تعدّ من الشرع، ولا قبله أخرى من حيث لو كان النبيّ تعبّد بها لكانت شرعاً؛ لأنّ التعبّد لم يقع، وكذلك ما قلناه.

قلنا: لا يتمتع وصف المنزلة المقدّرة بأنها منزلة، إذا كان لها سبب استحقاق. ألا ترى أنّ الذين المؤجل يوصف بأنه حقٌّ و ذينّ، كما يوصف بذلك^٢ الحالّ سواء، ولو أنّ إنساناً قال: فلانّ منّي بمنزلة زيد من عمرو، و^٣ علمنا أنّ لزيد من الاختصاص بعمره و بحيث لا يسأله شيئاً إلا أجابه إليه، غير أنّه لم يسأله درهماً، ثمّ سأل فلانّ القائل درهماً، لم يكن له أن يمنعه و يقول: إنّما شبّهت منزلتك بمنزلة زيد من عمرو، و زيد ما سأل عمرواً درهماً و لا أعطاه إياه، فأنت أيضاً لا تستحقّه؛ لأنّ وجوب إعطائه له لو سأله أمر مقدّر، و ذلك أنّه بمنزلة؛ بل العقلاء كلّهم يوجبون^٥ عليه إعطاء الدرهم؛ لثبوت العلم بأنّ من شبّه حاله بحاله لو سأل^٦ لأعطاه.

و ليس كذلك الصلاة السادسة لأنّها إنّما لم توصف بأنها شرع؛ لأنّه لم يثبت لها سبب وجوب^٧، بل سبب وجوبها مقدّر، كما أنّها مقدّرة. و إنّما يشبه ذلك لو قال: صلّوا بعد سنة صلاةً سادسةً؛ فإنّه متى قال ذلك فإنّما تصف هذه الصلاة الآن بأنها من شرعه عليه و آله السلام، و إن كان وقوعها منتظراً.

و لو سلّمنا أنّ المقدّر لا يوصف بأنه منزلة تمّ ما أردناه؛ لأنّ استحقاق هارون من موسى خلافته بعد وفاته كان حاصلًا في الحال، فوجب بذلك وصفه بأنه منزلة لثبوته، و كذلك لو أوصى إنسان

١. م (ج ٢، ص ٣٥٢): من تنزيهه عفا وجوب التنفير.

٢. م (ج ٢، ص ٣٥١): + الذين.

٣. أ، ج - و.

٤. م (ج ٢، ص ٣٥١): و المقدّر ليس بمنزلة.

٥. ج: لو سأله أمر مقدّر و ذلك ليس بمنزلة بل العقلاء كلّهم يوجبون.

٦. ذ (ص ٤٥٨): + درهماً. م (ج ٢، ص ٣٥١): + عمرواً.

٧. م (ج ٢، ص ٣٥١): + محقّق.

إلى غيره، فإنه يثبت له استحقاق التصرف في ماله في الحال، وإن وقف التصرف على بعد الوفاة، فلا تضايق في أن المقدّر منزلة أو^١ ليس كذلك، وإن كان الصحيح ما قلناه.

فإن قيل: إذا قلتم إن المقدّر منزلة فأنفصلوا^٢ مَن قال هذا الخبر دالٌّ على نفي الإمامة عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه وآله؛ من حيث علمنا أن هارون لم يخلف موسى بعد وفاته، فإنه إذا كانت منازل هارون قد جعلت لأmir المؤمنين عليه السلام فيجب أن لا يكون إماماً بعده.

قيل: هارون وإن لم يبق بعد أخيه فقد بينّا أنه كان مَن لو بقي لخلفه في أمته؛ فإن ذلك منزلة، وإن كانت مقدّرة. ولو لم توصف هذه بذلك لوصف الاستحقاق لها بذلك في الحال، فإذا جعلت هذه المنزلة لأmir المؤمنين صلوات الله عليه وبقي بعد النبي صلى الله عليه وآله فواجب أن يكون إماماً بعده، وخليفة له في أمته، ولا يخرج من وجوب ذلك له أن هارون لم تثبت له بعد وفاة أخيه هذه المنزلة؛ لأنه لم يبق إليها.

وجرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لوكيله: أعط فلاناً كل يوم جائتك درهماً، وأجر عمرو مجراه في ذلك، ثم فرضنا أن زيداً لم يحضر الوكيل في بعض الأيام فلم يأخذ شيئاً، وحضر عمرو فطالب بالدرهم؛ لم يكن للوكيل منعه، وأن يعتذر بأن زيداً الذي يشبه حاله بحاله^٣ ما حضر، ولا أخذ الدرهم، بل تلزمه العطية عند كل عاقل؛ لأن كل واحد منهما يجب أن يعطى إذا حضر و طالب، ولا يمتنع الحاضر المطالب لأجل تأخر الآخر عن الحضور.

على أن النفي لا يصح وصفه بأنه منزلة، وإن صح وصف ما له سبب^٤ استحقاق ثابت بذلك، وإن كان مقدراً. ألا ترى أنه لا يصح في من قال: «فلان مَن بمنزلة فلان من فلان» أن يحمل ذلك على أنه ليس بأخيه، ولا شريكه ولا وصيه، ولا على ما يجري مجرى النفي.

وبعد؛ فإن النبي صلى الله عليه وآله جعل هذه المنازل لأmir المؤمنين صلوات الله عليه بعده بقوله: «لا نبي بعدي». وكما أن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب أن يدخل

١. ج. و.

٢. أ. ب. صلوا.

٣. م (ج ٢، ص ٣٥٣) الذي شبه موكله حاله بحاله.

٤. ب. نصيب.

تحتة، كذلك من حقّه أنّه إذا أخرج بعض ما تناوله اللفظ في وقتٍ أن يثبت ما عدا ذلك في ذلك الوقت. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: «ضربت غلماني إلّا سالمًا في الدار»، فإنّه يفهم أنّه قد ضرب كلّ من عدا سالم، و^١ كذلك يفهم ...^٢.

١. أ: - و.

٢. هامش ب: كتبه العبد الفقير إلى الله الغني أبو القاسم الحسيني المعروف بـ: ذاكر أبي عبد الله الحسين عليه السلام، غفر الله له و لوالديه و لمن قرأه و استغفر لهم، سنة ١٢٧٦. هذا ما كان مكتوباً في النسخة، مع ما كان في حواشيها من النسخة الأخرى، كتبها بأسرها، و أتمس منكم القبول و إن كان خطي لا يقرء؛ إلّا أنّي دققت النظر في تصحيح لجنابكم. و أريد في هذه الأيام أذهب إلى زيارة أجدادي الطاهرين و أتمس منكم الدعاء؛ فإنّي أزور مولاي الرضا نيابة عنكم، و الله العالم.

بلغ ما في النسخ الثلاث إلى هنا، و لم نظفر على نسخة أخرى لتكميل ما سقط منها، و نرجو أن توجد بعد إن شاء الله. وقع الفراغ من تصحيح الكتاب في رمضان المبارك ١٤٣٦ هـ و الحمد لله رب العالمين.

مصادر التحقيق

١. **أجند العلوم؛** صديق بن حسن خان القنوجي البخاري (ت ١٣٠٧ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ.
٢. **أبكار الأفكار في أصول الدين؛** سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)؛ تحقيق أحمد محمد مهدي؛ القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ.
٣. **إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات؛** محمد بن حسن بن علي بن محمد بن حسين الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، بيروت، أعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٤. **الاحتجاج على أهل اللجاج؛** أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ت ٥٨٨ هـ)، تحقيق محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
٥. **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم؛** أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ.
٦. **إرشاد القلوب إلى الصواب؛** أبو محمد الحسن بن أبي الحسن الديلمي (ت ٧١١ هـ)، قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
٧. **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد؛** أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٨. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛** أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر

القرطبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٩. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**؛ أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ

١٠. **الإصابة في تمييز الصحابة**؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ

١١. اعتقادات فرق المسلمين و المشركين؛ فخر الدين محمد بن محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

١٢. **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**؛ خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.

١٣. **الأغانى**؛ علي بن الحسين أبو الفرج الإصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ

١٤. **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ

١٥. **الأمالى**؛ محمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، طهران، كتابچی، الطبعة السادسة، ١٣٧٦ ش.

١٦. **الإمامة والسياسة** (تاريخ الخلفاء)؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

١٧. **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**؛ تقي الدين أحمد بن علي المقرئ (ت ٨٤٥ هـ)، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ

١٨. **أنساب الأشراف** (كتاب جمل من انساب الأشراف)؛ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري

(ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ

١٩. **الأنساب**؛ أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني التميمي (ت ٥٦٢ هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ

٢٠. **الإيضاح**؛ أبو محمد فضل بن شاذان الأزدي النيسابوري (ت ٢٦٠ هـ)، تحقيق مير سيد جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٣ ش.

٢١. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام**، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ

٢٢. **البدء والتاريخ**؛ مطهر بن طاهر المقدسي (ت ٥٠٧ هـ)، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

٢٣. **البداية و النهاية**؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ

٢٤. **البيان و التبيين**؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، بيروت، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.

٢٥. **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: علي الشيري؛ بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ

٢٦. **تاريخ الطبري**؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ

٢٧. **تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير و الأعلام**؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ

٢٨. **تفسير الطبري** (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٢٩. **تفسير العياشي**؛ محمد بن مسعود الشلمي السمرقندي (العياشي) (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق

- السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ.
٣٠. **تفسير فرات الكوفي**؛ فرات بن إبراهيم الكوفي (القرن الرابع)، تحقيق محمد كاظم المحمودي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
٣١. **تلخيص الشافي**؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، منشورات المحبين، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ ش.
٣٢. **التوحيد**؛ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ.
٣٣. **جامع أحاديث الشيعة**؛ آقا حسين البروجردي (ت ١٣٨٠ هـ)، تحقيق عدة من المحققين، طهران، فرهنگ سبز، ١٣٨٦ ش.
٣٤. **جامع الأصول من أحاديث الرسول**؛ مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤ هـ.
٣٥. **جمل العلم والعمل**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ.
٣٦. **جمل العلم والعمل**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق رشيد الصفار، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٣٧. **الجمال والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة**؛ أبو عبدالله محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق السيد علي مير شريف، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٣٨. **الحودود**؛ أبو جعفر محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري (القرن السادس)؛ تحقيق محمود يزدي مطلق، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

٣٩. **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**؛ عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق محمد نبيل الطريفي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
٤٠. **الدرّ المشور في تفسير المأثور**؛ عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.
٤١. **دلائل الإمامة**؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري الإمامي (القرن الخامس)، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة.
٤٢. **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
٤٣. **دلائل النبوة**؛ الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ)، تحقيق محمد رؤاس قلعجي وعبدالبز عباس، بيروت، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ.
٤٤. **اللمخيرة في علم الكلام**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.
٤٥. **الرسائل العشر**؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
٤٦. **سنن أبي داود**؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥ هـ)، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٤٠٨ هـ.
٤٧. **سنن الترمذي** (الجامع الصحيح). أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ هـ.
٤٨. **الشافي في الإمامة**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، طهران، مؤسسة الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
٤٩. **شرح الأساس الكبير**؛ الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح (ت ١٠٥٥ هـ)، تحقيق أحمد عارف، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.

٥٠. **شرح المواقف**؛ عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) - مير سيد شريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، تحقيق بدر الدين النعساني، أفست قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ.
٥١. **شرح نهج البلاغة**؛ عز الدين عبد الحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتزلي المعروف بابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٧٨-١٣٨٣ ش.
٥٢. **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله النيسابوري المعروف بالحاكم الحسكاني (ت ٤٩٠ هـ)، طهران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٥٣. **الصحيح**؛ إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.
٥٤. **صحيح البخاري**؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الجيل.
٥٥. **صحيح مسلم**؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ.
٥٦. **الطبقات الكبرى**؛ محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري (ت ٢٣٠ هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
٥٧. **طبقات المعتزلة**؛ أحمد بن يحيى ابن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ)، تحقيق سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة.
٥٨. **طبقات فحول الشعراء**؛ محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣٢ هـ)، تحقيق أبو فهد محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني، ١٤٠٠ هـ.
٥٩. **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**؛ أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن طاووس الحسني (ت ٦٦٤ هـ)، قم، مطبعة الخيام، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ.
٦٠. **غاية المرام في علم الكلام**؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٦١. **فرق الشيعة**؛ حسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية،

١٤٠٤ هـ

٦٢. **الفرق بين الفرق**؛ عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، بيروت، دار الجيل - دار

الآفاق، ١٤٠٨ هـ

٦٣. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**؛ ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، بيروت، دار الكتب

العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ

٦٤. **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف

بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية

الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٦٥. **الفهرست**؛ محمد بن الحسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق السيد محمد

صادق آل بحر العلوم، النجف الأشرف، المكتبة المرتضوية.

٦٦. **الكافي**؛ أبو جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ)،

طهران، منشورات اسلاميه، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ ش.

٦٧. **الكامل في التاريخ**؛ أبو الحسن علي بن محمد الشيباني الموصلي المعروف بابن الأثير

(ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الصادر، ١٣٨٥ هـ

٦٨. **الكامل في اللغة والأدب**؛ أبو عباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق تغايد

بيضون و نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ

٦٩. **كتاب الرقة مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنى بن حارثة الشيباني**؛ محمد بن عمر

واقدي (ت ٢٠٧ هـ)، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت، دار الغرب الاسلامي، الطبعة

الأولى، ١٤١٠ هـ

٧٠. **كتاب العين**؛ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ)، تحقيق مهدي

المخزومي، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ

٧١. **كتاب الفتوح**؛ أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي (ت ٣١٤ هـ)، تحقيق علي شيري،

بيروت، دارالأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

٧٢. **كتاب سليم بن قيس**؛ سليم بن قيس الأنصاري (ت ٨٥ هـ)، قم، منشورات هادي، الطبعة

الأولى، ١٤٠٥ هـ

٧٣. *كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر*؛ أبو القاسم علي بن محمد بن علي الخزّاز القمي (القرن الرابع الهجري)، تحقيق عبداللطيف الحسيني الكوه كرمي، قم، منشورات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ

٧٤. *كنز العقال في سنن الأقوال والأفعال*؛ علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، تحقيق بكري جاني - صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ

٧٥. *كنز الفوائد*؛ أبو الفتح الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراچكي الطرابلسي (ت ٤٤٩ هـ)، إعداد عبدالله نعمة، قم، دار الذخائر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

٧٦. *لسان العرب*؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت ٧١١ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ

٧٧. *الوابع الإلهية في المباحث الكلامية*؛ فاضل مقداد (ت ٨٧٦ هـ)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ

٧٨. *مجمع البحرين*؛ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، طهران، مرتضوي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥ ش.

٧٩. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٦ هـ)، تحقيق أسعد داغر، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ

٨٠. *المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة*؛ كمال الدين محمد الشافعي (ت ٩٠٦ هـ)، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ

٨١. *المستدرک علی الصحیحین*؛ أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ

٨٢. *مسند أحمد* (و بهامشه منتخب كنز العمال)؛ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، بيروت، المكتب الإسلامي - دار صادر، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ

٨٣. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*، أحمد بن محمد المقرئ الفيومي (ت ٧٧٠ هـ)، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ

- ٨٤ **المعارف؛** أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق ثروت غكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م.
- ٨٥ **معجم البلدان؛** أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي (ت ٦٢٦ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.
- ٨٦ **معجم مقاييس اللغة؛** أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.
- ٨٧ **المغني في أبواب التوحيد والعدل؛** قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ)، تحقيق جورج قناتي و...، القاهرة، الدار المصرية، ١٩٦٥-١٩٦٢ م.
- ٨٨ **مفردات ألفاظ القرآن؛** أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥ هـ)، تحقيق صفوان عدنان داودي، بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ٨٩ **مقالات الإسلاميين؛** أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، تصحيح هلموت رويتر، دار النشر فرانس شتاير، آلمان- ويسبادن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ.
- ٩٠ **المقالات والفرق؛** سعد بن عبد الله الأشعري القتي (ت ٣٠١ هـ)، طهران، مركز انتشارات علمي فرهنگي، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ ش.
- ٩١ **الملخص في أصول الدين؛** أبو القاسم علي بن الحسين بن محمد الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق محمد رضا انصاري، طهران، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش.
- ٩٢ **الملل والنحل؛** أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق أمير علي مهنا- علي حسن فاعور، قم، الشريف الرضي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.
- ٩٣ **مناقب آل أبي طالب = مناقب ابن شهر آشوب،** أبو جعفر رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨ هـ)، قم، علامة، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.
- ٩٤ **المنقذ من التقليد؛** سديد الدين الحمصي الرازي (أوائل القرن السابع)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ٩٥ **المنية والأمل؛** قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (م ٤١٥ ق)، تحقيق سامي نشار- عصام

الدين محمد، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢ م.

٩٦. *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*؛ محمد علي التهانوي (ت ١١٥٨ هـ)، تحقيق

علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٩٧. *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*؛ جيرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون،

الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٩٨. *موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي*؛ سميح دغيم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون،

الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٩٩. *النهاية في غريب الحديث والأثر*؛ أبو السعادات مبارك بن مبارك الجزري المعروف

بأبْنِ الأثير (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي و طاهر أحمد الزاوي، قم،

مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧ ش.

١٠٠. *نهج البلاغة*؛ ما اختاره أبو الحسن الشريف الرضي محمد بن الحسين بن موسى الموسوي

من كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق صبحي صالح.

١٠١. *أبجد العلوم*؛ صديق بن حسن خان القنوجي البخاري (ت ١٣٠٧ هـ)، تحقيق أحمد

شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ.

١٠٢. *أبكار الأفكار في أصول الدين*؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد

الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)؛ تحقيق أحمد محمد مهدي؛ القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ.

١٠٣. *إثبات الهداة بالانصوص والمعجزات*؛ محمد بن حسن بن علي بن محمد بن حسين الحز

العالمي (ت ١١٠٤ هـ)، بيروت، أعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

١٠٤. *الاحتجاج على أهل اللجاج*؛ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ت ٥٨٨ هـ)، تحقيق

محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

١٠٥. *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، القاهرة، مكتبة

مدبولي، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ.

١٠٦. *إرشاد القلوب إلى الصواب*؛ أبو محمد الحسن بن أبي الحسن الديلمي (ت ٧١١ هـ)، قم،

الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

١٠٧. **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**؛ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

١٠٨. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق علي محمد الجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

١٠٩. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**؛ أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ.

١١٠. **الإصابة في تمييز الصحابة**؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

١١١. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

١١٢. **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**؛ خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.

١١٣. **الأغني**؛ علي بن الحسين أبو الفرج الإصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

١١٤. **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

١١٥. **الأعلام**؛ محمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، طهران، كتابجي، الطبعة السادسة، ١٣٧٦ ش.

١١٦. **الإمامة والسياسة** (تاريخ الخلفاء)؛ أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

١١٧. **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**؛ تقي الدين أحمد بن علي المقرئ (ت ٨٤٥ هـ)، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

١١٨. **أنساب الأشراف** (كتاب جمل من انساب الأشراف)؛ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

١١٩. **الأنساب**؛ أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني التميمي (ت ٥٦٢ هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.

١٢٠. **الإيضاح**؛ أبو محمد فضل بن شاذان الأزدي النيسابوري (ت ٢٦٠ هـ)، تحقيق مير سيد جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٣ ش.

١٢١. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام**؛ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ.

١٢٢. **البدء والتاريخ**؛ مطهر بن طاهر المقدسي (ت ٥٠٧ هـ)، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

١٢٣. **البداية والنهاية**؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ.

١٢٤. **البيان والتبيين**؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، بيروت، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.

١٢٥. **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: علي الشيري؛ بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

١٢٦. **تاريخ الطبري**؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ.

١٢٧. **تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام**؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ.

هـ

١٢٨. **تفسير الطبري** (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
١٢٩. **تفسير العياشي**؛ محمد بن مسعود السلمي السمرقندي (العياشي) (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ.
١٣٠. **تفسير فرائد الكوفي**؛ فرائد بن إبراهيم الكوفي (القرن الرابع)، تحقيق محمد كاظم المحمودي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
١٣١. **تلخيص النفاي**؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، منشورات المحبين، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ ش.
١٣٢. **التوحيد**؛ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ.
١٣٣. **جامع أحاديث الشيعة**؛ آقا حسين البروجردي (ت ١٣٨٠ هـ)، تحقيق عدة من المحققين، طهران، فرهنگ سبز، ١٣٨٦ ش.
١٣٤. **جامع الأصول من أحاديث الرسول**؛ مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤ هـ.
١٣٥. **جمل العلم والعمل**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشریف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ.
١٣٦. **جمل العلم والعمل**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشریف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق رشيد الصفار، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٣٧. **الجمال والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة**؛ أبو عبدالله محمد بن النعمان العكبري

- البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق السيد علي مير شريف، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ
١٣٨. **الحدود**؛ أبو جعفر محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري (القرن السادس)؛ تحقيق محمود يزدي مطلق، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ
١٣٩. **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**؛ عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق محمد نبيل الطريفي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ
١٤٠. **الدرر المشورة في تفسير المأثور**؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ
١٤١. **دلائل الإمامة**؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري الإمامي (القرن الخامس)، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة.
١٤٢. **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ
١٤٣. **دلائل النبوة**؛ الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ)، تحقيق محمد رؤاس قلعي وعبد البر عباس، بيروت، دار الفرائس، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ
١٤٤. **الدخيرة في علم الكلام**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ
١٤٥. **الرسائل العشرة**؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ
١٤٦. **سنن أبي داود**؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥ هـ)، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٤٠٨ هـ
١٤٧. **سنن الترمذي** (الجامع الصحيح). أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ هـ

١٤٨. **الشافي في الإمامة**؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، طهران، مؤسسة الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
١٤٩. **شرح الأساس الكبير**؛ الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح (ت ١٠٥٥ هـ)، تحقيق أحمد عارف، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٥٠. **شرح المواقف**؛ عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) - مير سيد شريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، تحقيق بدر الدين النعساني، أفست قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ.
١٥١. **شرح نهج البلاغة**؛ عز الدين عبد الحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتزلي المعروف بابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٧٨ - ١٣٨٣ ش.
١٥٢. **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله النيسابوري المعروف بالحاكم الحسكاني (ت ٤٩٠ هـ)، طهران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٥٣. **الصالح**؛ إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.
١٥٤. **صحيح البخاري**؛ أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الجيل.
١٥٥. **صحيح مسلم**؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ.
١٥٦. **الطبقات الكبرى**؛ محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري (ت ٢٣٠ هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
١٥٧. **طبقات المعتزلة**؛ أحمد بن يحيى ابن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ)، تحقيق سوسنة ديفلد - فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة.
١٥٨. **طبقات فحول الشعراء**؛ محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣٢ هـ)، تحقيق أبو فهد محمود محمد شاكر، الجدة، دار المدني، ١٤٠٠ هـ.
١٥٩. **الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف**؛ أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن طاووس

- الحسني (ت ٦٦٤ هـ)، قم، مطبعة الخيام، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ.
١٦٠. *غاية المرام في علم الكلام*؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
١٦١. *فروق الشيعة*؛ حسن بن موسى التوبختي (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
١٦٢. *الفرق بين الفرق*؛ عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق، ١٤٠٨ هـ.
١٦٣. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*؛ ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
١٦٤. *الفصول المختارة من العيون والمحاسن*؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
١٦٥. *الفهرست*؛ محمد بن الحسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق السيد محمد صادق آل بحر العلوم، النجف الأشرف، المكتبة المرتضوية.
١٦٦. *الكافي*؛ أبو جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ)، طهران، منشورات اسلاميه، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ ش.
١٦٧. *الكامل في التاريخ*؛ أبو الحسن علي بن محمد الشيباني الموصلي المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الصادر، ١٣٨٥ هـ.
١٦٨. *الكامل في اللغة والأدب*؛ أبو عباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق تغايرد ييغون و نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ.
١٦٩. *كتاب الرّدّة مع نبذة من فتوح العراق و ذكر المثنى بن حارثة الشيباني*؛ محمد بن عمر واقدني (ت ٢٠٧ هـ)، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت، دار الغرب الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
١٧٠. *كتاب العين*؛ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ)، تحقيق مهدي

- المخزومي، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
١٧١. **كتاب الفتوح؛** أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي (ت ٣١٤ هـ)، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٧٢. **كتاب سليم بن قيس؛** سليم بن قيس الأنصاري (ت ٨٥ هـ)، قم، منشورات هادي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
١٧٣. **كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر؛** أبو القاسم علي بن محمد بن علي الخزاز القتي (القرن الرابع الهجري)، تحقيق عبداللطيف الحسيني الكوه كرمي، قم، منشورات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ.
١٧٤. **كنز العقال في سنان الأقوال والأفعال؛** علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، تحقيق بكرى حيايى - صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ.
١٧٥. **كنز الفوائد؛** أبو الفتح الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي (ت ٤٤٩ هـ)، إعداد عبدالله نعمة، قم، دار الذخائر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
١٧٦. **لسان العرب؛** أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت ٧١١ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ.
١٧٧. **الوابع الإلهية في المباحث الكلامية؛** فاضل مقداد (ت ٨٧٦ هـ)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
١٧٨. **مجمع البحرين؛** فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، طهران، مرتضوي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥ ش.
١٧٩. **مروج الذهب ومعادن الجوهر؛** أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٦ هـ)، تحقيق أسعد داغر، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
١٨٠. **المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة؛** كمال الدين محمد الشافعي (ت ٩٠٦ هـ)، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.
١٨١. **المستدرک علی الصحیحین؛** أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.

١٨٢. مسند أحمد (و بهامشه منتخب كثر العمال)، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، بيروت: المكتب الإسلامي - دار صادر، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ.
١٨٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ أحمد بن محمد المقرئ القيومي (ت ٧٧٠ هـ)، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
١٨٤. المعارف؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق ثروت غكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م.
١٨٥. معجم البلدان؛ أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي (ت ٦٢٦ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.
١٨٦. معجم مقاييس اللغة؛ أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.
١٨٧. المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ)، تحقيق جورج قناتني و...، القاهرة، الدار المصرية، ١٩٦٥ - ١٩٦٢ م.
١٨٨. مفردات ألفاظ القرآن؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥ هـ)، تحقيق صفوان عدنان داودي، بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
١٨٩. مقالات الإسلاميين؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، تصحيح هلموت زُيتر، دار النشر فرانس شتاينر، آلمان - ويسبادن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ.
١٩٠. المقالات والفرق؛ سعد بن عبد الله الأشعري القمي (ت ٣٠١ هـ)، طهران، مركز انتشارات علمی فرهنگي، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ ش.
١٩١. الملخص في أصول الدين؛ أبو القاسم علي بن الحسين بن محمد الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق محمد رضا انصاري، طهران، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش.
١٩٢. الملل والنحل؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق أمير علي مهنا - علي حسن فاعور؛ قم، الشريف الرضي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.
١٩٣. مناقب آل أبي طالب = مناقب ابن شهر آشوب، أبو جعفر رشيد الدين محمد بن علي بن

- شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨ هـ)، قم، علامة، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.
١٩٤. **المنقذ من التقليد؛** سديد الدين الحمصي الرازي (أوائل القرن السابع)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
١٩٥. **المنية والأمل؛** قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (م ٤١٥ ق)، تحقيق سامي نشار - عصام الدين محمد، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢ م.
١٩٦. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛** محمد علي التهانوي (ت ١١٥٨ هـ)، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
١٩٧. **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب؛** جبرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
١٩٨. **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي؛** سميح دغيم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
١٩٩. **النهاية في غريب الحديث والأثر؛** أبو السعادات مبارك بن مبارك الجزري المعروف بابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي و طاهر أحمد الزاوي، قم، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧ ش.
٢٠٠. **نهج البلاغة؛** ما اختاره أبو الحسن الشريف الرضي محمد بن الحسين بن موسى الموسوي من كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق صبحي صالح.
٢٠١. **أبجد العلوم؛** صديق بن حسن خان القنوجي البخاري (ت ١٣٠٧ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ.
٢٠٢. **أبكار الأفكار في أصول الدين؛** سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)، تحقيق أحمد محمد مهدي، القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ.
٢٠٣. **إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات؛** محمد بن حسن بن علي بن محمد بن حسين الحزr العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، بيروت، أعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٢٠٤. **الاحتجاج على أهل اللجاج؛** أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ت ٥٨٨ هـ)، تحقيق محمد باقر خرسان، مشهد، نشر مرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٢٠٥. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ

٢٠٦. إرشاد القلوب إلى الصواب؛ أبو محمد الحسن بن أبي الحسن الديلمي (ت ٧١١ هـ)، قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٢٠٧. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد؛ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٢٠٨. الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٢٠٩. أسد الغابة في معرفة الصحابة؛ أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ

٢١٠. الإصابة في تمييز الصحابة؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ

٢١١. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٢١٢. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛ خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.

◆ الفهارس الفنية

١. فهرس الآيات الشريفة
٢. فهرس الأحاديث و المنقولات
٣. فهرس الأشعار
٤. فهرس المصطلحات
٥. فهرس الأعلام
٦. فهرس الفرق و الجماعات
٧. فهرس الأمكنة و الأزمنة
٨. فهرس الكتب

١. فهرس الآيات الشريفة

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ (يونس: ٤٤)... ١٤٥
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦)... ٤٠٨
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣)... ٣٥
- ﴿أَنْ تَحْبِطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ (الحجرات: ٢)... ٣٩٣
- ﴿هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ (ص: ٧)... ١٩٩
- ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْوَالِدِينَ﴾ (الشعراء: ١٣٧)... ١٩٩
- ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾ (القمر: ١٩، ٣١، ٣٤؛ نوح: ٩؛ المزمّل: ١٥)... ٥٤٢
- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣)... ٢٠٠
- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (يوسف: ٢)... ٤٢٨
- ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)... ٢٠٠
- ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (الإنسان: ٢)... ١٩٣
- ﴿نَا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ﴾ (الإنسان: ٢٣)... ٥٤٢
- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ﴾ (الحجرات: ٩ - ١٠)... ٤٣١
- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم
- ﴿أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةً لَّائِمَةً﴾ (المائدة: ٥٤)... ٥٤٤
- ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٢)... ٢٠٠
- ﴿إِلَّا تَتَضَرَّعُوا فَقَدْ نَضَرَهُ اللَّهُ﴾ (التوبة: ٤٠)... ٤٩٦
- ﴿لَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢)... ٤٣١
- ﴿لَمْ يَغْلِبِ الرُّومُ﴾ في أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّئُونَ﴾ (الروم: ١ - ٣)... ٤٩٨
- ﴿لَتَبْلِيَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦)... ٥٧٤
- ﴿إِنْ إِنْزَاهِيمُ كَانَ أَقْمَةً قَاتِلًا لِلَّهِ﴾ (النحل: ١٢٠، ١١٧)... ٥١٧
- ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤، ٣٩٣)... ٣٩٣
- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)... ٤٣٢
- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا﴾ (النساء: ١٣٧)... ٤١٤
- ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)... ٤٠٣
- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)... ٣١٢

نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ (سبا: ١٦-١٧) ٤٣٧
 ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجُوهُنَّ إِلَى
 الْكُفَّارِ﴾ (المتحنة: ١٠) ٤١٤
 ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (الليل: ١٤) ٤٣٦
 ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى * لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى *
 الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٤-١٦) ٤٣٥
 ﴿بَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)
 ١٩٩
 ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢) ٤١٤
 ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ
 جَهَنَّمَ﴾ (النساء: ١٥٣) ١٤٧
 ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ﴾
 (القلم: ٢٨) ٥١٧
 ﴿هَذَا أُوتِيَ سُلُوكٌ يَا مُوسَى﴾ (طه: ٣٦) ٥٧٨
 ﴿هَلْ أَى شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٩)
 ١٣٤
 ﴿هَلْ لَيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا
 بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ
 لِيَفْضِ ظَهْرَهُ﴾ (الاسراء: ٨٨) ٤٧٤
 ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنَاءً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾
 (الحاقة: ٢٤) ١٨٠
 ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (الطور: ١٩؛ الحاقة: ٢٤؛
 المرسلات: ٤٣) ٤١٩
 ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا
 مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ * بَجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ
 بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ
 يَنْظُرُونَ﴾ (الأنفال: ٥-٦) ٤٣١

يَتَفَقَهُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: ٢-
 ٤) ٤٣٣
 ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ
 يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾
 (المائدة: ٥٥) ٥٣٩
 ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
 وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣) ٥٦٣
 ﴿بِسُورَةِ مِثْلِهِ﴾ (يونس: ٣٨) ٤٧٤
 ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)
 ٤٣٢، ٤٢٧، ٢٠٠
 ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٢٦)
 ٤٩٦
 ﴿يَجْعَلُنَا قَوْمًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣) ٤٢٨، ٢٠٠
 ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (التوبة: ٣٦) ٤٣٣
 ﴿زَبَّ أُرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣) ١٤٧
 ﴿زَبَّ أُرْنِي كَيْفَ تُحِبِّي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ
 قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠) ١٤٨
 ﴿زَيْنًا أَمَّا أَتَيْنَ وَأَخِيْنَا أَتَيْنَ﴾ (غافر: ١١) ٤١٦
 ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣) ٤٧٤
 ﴿فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ (هود: ١٣) ٤٧٤
 ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا
 فِيهَا غَيْرَ نَبِإٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: ٣٥-
 ٣٦) ٤٣٢
 ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَبِرُوا﴾ (الأحزاب: ٥٣) ١٨١
 ﴿فَاغْرُضُوا فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ
 بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَفِيفٍ وَأَثَلٍ وَمَشْيٍ
 مِنْ سِذْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهُمْ

﴿قُلْ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (الشعراء: ١٩٣) ٢٠٠
 ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣) ٢٧٦
 ﴿وَإِنْ رَزَقَكَ لَدُوْ مَغْفِرَةً لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾
 (الرعد: ٦) ٣٥
 ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)
 ٣٥
 ﴿وَأَبْذَا الْقُرْآنِ حَقَّهُ﴾ (الإسراء: ٢٦) ٥٦٢
 ﴿وَأَتَانَهُمْ قَتَحَا قَرِيْنًا﴾ (الفتح: ١٨) ٥٦٨
 ﴿وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِيْ﴾ *هَارُونَ أَخِي* اشدُّ
 بِهِ أَرْزَرِيْ *وَأَسْرَحْهُ فِيْ أَمْرِيْ﴾ (طه: ٢٩ - ٣٢)
 ٥٧٨
 ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاحِهِ حَدِيْدًا﴾ (الآية
 (التحریم: ٣) ٤٩٧، ٤٩٥
 ﴿وَإِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِيْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ (الآية (الأحزاب:
 ٣٧) ٤٩٦
 ﴿وَإِذَا حَلَمْتَ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢) ١٨١
 ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ
 قَائِمًا﴾ (الجمعة: ١١) ٤٩٥
 ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ
 مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنفال: ٧٢) ٤٣١
 ﴿وَالرُّسُوْلُ يَدْعُوْكُمْ فِيْ أَخْرَاكُمْ﴾ (آل عمران:
 ١٥٣) ٤٩٦
 ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ (الآية (التوبة: ١٠٠) ٥٦٧
 ﴿وَاللَّهُ مُجِيبٌ بِالْكَافِرِيْنَ﴾ (البقرة: ١٩) ٤٣٦
 ﴿وَالْمُطَافَاتُ يَتَرَفَّضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوْءٍ﴾
 (البقرة: ٢٢٨) ٥٢٠
 ﴿وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ
 بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران:
 ١١٠) ٥١٨
 ﴿لَا يَحْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (البقرة:
 ٢٦٤) ٣٩٣
 ﴿لَا تَجْرِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلَ مِنْهَا
 شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٤٨) ٤٠٢
 ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام:
 ١٠٣) ١٤٢
 ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ
 جَمِيْعًا﴾ (الزمر: ٥٣) ٤٠٨
 ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِيْنَ
 مُحَلِّقِيْنَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ﴾ (الفتح: ٢٧) ٤٩٨
 ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ (الفتح: ١٨) ٥٦٧
 ﴿لِلرَّحَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ
 وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾
 (النساء: ٧) ٥٦٥
 ﴿لَيْنٌ أَسْرَحْتَ لِيُخِطَّلَ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥) ٣٩٣
 ﴿لَيْنٌ رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِيْنَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعْرَضُ مِنْهَا
 الْأَذَلَّ﴾ (الآية (المنافقون: ٨) ٤٩٥
 ﴿هَا لِلظَّالِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَلَا شَفِيْعٍ يَطَّاعُ﴾ (غافر:
 ١٨) ٤٠٢
 ﴿هَآ تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقْرُبُوْنَا إِلَى اللَّهِ رُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)
 ١٥٨
 ﴿هَآ يَا بَنِيَّهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ إِلَّا
 اسْتَمَعُوْهُ﴾ (الأنبياء: ٢) ٢٠٠
 ﴿هَآ يَغْمَلُ شَوْءًا يَجْزِيْ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣) ٤٠٤

- (التوبة: ٧١)..... ٥٧٥، ٥٤١
- ﴿وَإِنَّ الْمُبَارَ لَفِي حِجْمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)..... ٤٠٤
- ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُجِبَّةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩،
- العنكبوت: ٥٤)..... ٤٣٦، ٤٣٥
- ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾
- (الرعد: ٦)..... ٤٠٨
- ﴿وَإِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا
- بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩)..... ٤٣١
- ﴿وَإِنْ كَانَ بِمِثَالِ حَبَّةٍ مِنْ خُرْدٍ لَأَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى
- بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧)..... ٤١٧
- ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَاتِبَ إِفْرَافِي
- عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرْتِئِي وَيُورِثُ مِنْ
- آلِ يَغُوثٍ وَيَغُوثُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مريم: ٥- ٦)
- ٥٦٦
- ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ
- الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥)..... ١٤٦
- ﴿وَأَنبِئُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ (الزمر: ٥٤)..... ٤٠٩
- ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ (العنكبوت: ١٧)..... ١٩٩
- ﴿وَجُودٌ يُوعِظُ مُنْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُنْجِبَةٌ *
- وَوُجُودٌ يُوعِظُ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْفَعُهَا قَتَرَةٌ * أُولَئِكَ
- هُمْ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٣٨- ٤٢)..... ٥٣٥
- ﴿وَجُودٌ يُوعِظُ نَاصِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة:
- ٢٢- ٢٣)..... ١٤٥
- ﴿وَفَاكِهَةً مِمَّا يَخْتَارُونَ﴾ (الواقعة: ٢٠)..... ٤٢١
- ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي
- وَأَصْلَحْ وَلَا تَقْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف:
- ١٤٢)..... ٥٧٨
- ﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)
- ٥١٧
- ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ
- شَيْئًا إِلَّا مَنْ يَبْدُو أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾
- (النجم: ٢٦)..... ٤٠٣
- ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠)..... ١٤٣
- ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨)
- ٤٠٢
- ﴿وَلَا يُلْظِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (كهف: ٤٩)..... ١٤٥
- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ (الحجر: ٢٦، المؤمنون:
- ١٢، ق: ١٦)..... ٥٤٢
- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (ق: ٣٨)..... ١٩٣
- ﴿وَاللَّهُ الْمُرَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ (المنافقون: ٨)..... ٤٩٦
- ﴿وَلَنْ يَنْتَوَى أَتْبَادًا بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة:
- ٩٥)..... ٤٩٨
- ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
- كثيرًا﴾ (النساء: ٨٢)..... ٤٩٨
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم:
- ٤)..... ٤٢٨
- ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٨)
- ١٨٠
- ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)..... ١٨٠
- ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ
- حَقْقًا وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ
- الْقِيَمَةِ﴾ (البينة: ٥)..... ٤٣٢
- ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف:
- ١٧)..... ٤٢٧

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقْ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ

نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤) ٤٠٤

﴿وَهَلْ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ: ١٧)، ٤٣٥، ٤٣٦

﴿وَيُبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

(الرحمن: ٢٧) ٢٧٧

﴿وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البينة: ٥)..... ٤٣٣

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾

(البقرة: ١٨٥) ١٨٠

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

الأنثيين﴾ (النساء: ١١) ٥٦٥

﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ

اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (آل

عمران: ١٠٦) ٤٣٥

﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ... (الآية)﴾ (آل

عمران: ١٠٦) ٤٣٦

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ (النور: ٢٤) ٤١٨

﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَالطَّاعُونَ﴾ (النساء: ٥١)..... ٤٢٨

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

(الذاريات: ٥٦) ١٨٠

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)..... ٤٣٣

﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠؛ آل

عمران: ٩٢؛ المائدة: ٧٢) ٤٠٢

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ

أَقْبَانِ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل

عمران: ١٤٤) ٥٥٩

﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧) ٥٢٠

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤) ٤٣٥

﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ (طه: ٧٥)

..... ٤٣١

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ

فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)..... ٤٣٢

﴿وَمَنْ يَسْأَلِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى

وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُضْلِهِ

جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥) ٥١٤

٢. فهرس الأحاديث و المنقولات

«اذخرث» - و في خبر آخر: أعددت - شفاعتي	٤٠٢
«لأهل الكباير من أمتي»	٥٥٤
«اقتدوا باللذين من بعدي؛ أبي بكر وعمر»	٥٥٣
«الأئمة من قريش»	٥٦٩
«ألسأ أولى بكم منكم بأنفسكم؟»	٥٦٣
«اللهم إن هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم	٥٦٣
الرجس و طهرهم تطهيراً»	٥٥٦
«اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنيهم	٥٥٦
ظلموني الحجر و المدر»	٥٥٦
«أما والله لو لا قُرْبُ عَهْدِ النَّاسِ بِالْكَفْرِ	٥٥٦
لجَاهَدْتُهُمْ»	٥٥٦
«أما والله لو وجدث أعواناً لقاتلتهم»	٣٥٤
«إن الله تعالى يتصف للشاة الجعاء من الشاة	٥٧٨
القرناء»	٤٩٩
«أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا	٤٩٩
نبي بعدي»	٥٦٤
«إنك تدعي إلى مثلها فتجيب»	٤٠١
«إنك تقتل ذا الذبة»	
«إنك على خير»	
«إنما أنا شافع»	
«أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاهم فكباحها	
باطل»	
«تقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين»	
«تقتلك الفئة الباغية»	
«تنبحك كلاب الحوآب»	
«حدثني أبو بكر و صدق أبو بكر»	
«ذلك فرج غُصْبنا عليه»	
«ردوا عليّ أبي»	
«ستفترق أمتي ثلاثة و سبعين فرقة، واحدة منها	
ناجية، و ثتان و سبعون في النار»	
«فمن كنت مولاه فعليّ مولاه»	
«فهذا عليّ مولاه، اللهم وال من والاه، و عاد من	
عاداه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله»	
«لا تجتمع أمتي على خطأ»	
«لا خالق و لا مخلوق»	
«لتبعن سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل و	
القذة بالقذة، حتى لو أن أحدهم دخل جحر	
ضب لدخلتموه. قالوا: فاليهود و النصارى يا	

«والله لو لا حُضُورُ النَّاصِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ وَ مَا أَخَذَ
 اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقْرُوا عَلَى كِطْلَةِ
 ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى
 غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أُولَاهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ
 دُنْيَاكُمْ أَرْهَدَ عُنْدِي مِنْ غَفْطَةِ عَثَرٍ»..... ٥٥٦
 «والله ما حكمتُ مخلوقاً، لكني حكمتُ كتاب
 الله» ١٩٩

رسول الله؟ قال: فَمَنْ إِذْنٌ؟..... ٥٥٩
 «لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله صلى الله
 عليه و آله»..... ٥٥٦
 «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»
 ٥٦٥
 «والله لقد تَمَصَّصَهَا ابن أبي قحافة، و إنه ليعلم أَنَّ
 محلِّي منها محلَّ القطب من الرحا، ينحدر عَنِّي
 السيل، و لا يرقى إِلَيَّ الطير»..... ٥٥٦

٣. فهرس الأشعار

- عامر بن الطفيل: ١٣٥
وقد علم الحي من عامر
بأن لنا ذروة الأجسم
- الفرزدق: ١٣٥
وأجسم من عاد جسوم رجالهم
وأكثر أن عدّوا عديداً من الرمل
- الشاعر: ١٩٩
ولأنت تفري ما خلقت
وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
- الشاعر: ١٩٩
ولا يسط بأيدي الخالقين
ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم
- الشاعر: ٢٧٦
يا ابني أمية إنّي عنكما غان
وما الغنى غير إنّي ممرّس فانٍ

٤. فهرس المصطلحات

أحكام الكفر..... ٤٣٤	ابتداء التكليف..... ٢٩٦
إحياء عبدالمطلب..... ٤٨٧	ابتداء التكليف..... ٣٤٧
أخبار آحاد..... ٤٣٣	الابتداء بالتواب..... ٢٤٢
إخباره بالغايات..... ٥٠٠	أبهى الناس صورة..... ٥٣٥
اختراع الأجسام..... ٤٩٠	اتباع سبل المؤمنين..... ٥١٤
الاختراع..... ٢١٨	اتباع غير سبل المؤمنين..... ٥١٥, ٥١٤
الإخلال بالواجب والترك معاً..... ٣٨٠	الاتحاد..... ١٥٤
الإخلال بالواجب ٤٨, ٣٢٣, ٣٧٥, ٣٧٧, ٣٧٩,	اجتماع الضدين..... ٥٩
٣٨٣, ٤٢٣	اجتماع جوهرين في حيّز واحد..... ٨٠
إزالة التكليف..... ٢٧٤	أجسام الجنّ والملائكة..... ٤٩٣
أزمان مهلة النظر..... ٥٠٦	إجماع الأئمة..... ١٠٧, ٢٧٦, ٥٧٩
الإساءة الصغيرة..... ٣٩١	إجماع الفرقة..... ٤٢٥
استثناء الإذخر..... ٥٥٤	إجماع المسلمين..... ٤٨٥
استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم..... ٤١٢	إجماع أهل الأعصار..... ٥١٦
استحقاق الثواب على فعل الطاعات..... ٤٨	الإجماع..... ٢١٦, ٣٩٠, ٤١٢
استحقاق الثواب ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٥٦, ٢٥٧, ٣٨٦,	أجناس المقدورات..... ٢١٦
٣٨٧	الإحباط والتكفير..... ٤٥
استحقاق العقاب على فعل القبيح..... ٤٨	الإحباط..... ٣٨٧, ٣٥٦
الاستطاعة..... ٢١٧	أحكام البغاة على الأئمة..... ٥٠٥

أعلم الأمة..... ٥٥٣, ٥٣٩	استفساد..... ٤٩٢, ٤٩١, ٣١٦, ٣٠٩
أعلم الخلق..... ٥٦٥	الاستيصال في الدنيا..... ٤٣٧
أعلم الناس بأحكام الشريعة..... ٥٢١	إسقاط العقاب عند التوبة..... ٣٩٧
أعمّ الألطاف في التكليف..... ٥٠٦	الأسماء والأحكام..... ٤٢٣
الأعراض..... ٣٤٨	أشجع الخلق..... ٥٢١
أعيان الأئمة..... ٥٠٥	أشعار الجاهلية..... ٤٨٤
أفضل الخلق..... ٥٢١	الأصلح في الدنيا..... ٣٢١
أفعال الجوارح..... ٤٢٤, ٢٢٤	أصلح في الدين..... ٣٠٨
أفعال العباد..... ١٨٣	أصلح..... ٣٢٠
أفعال القلوب..... ٤٢٤, ٢٢٤	الأصلح..... ٣٢٤, ٣٢٢
إفناء الجواهر..... ٢٧٥	أصول الأدلة الشرعية..... ٢٥٥
الأقانيم..... ١٥٥	أصول الأدلة..... ٢٥٥
إقراره عليه السلام أحكام القوم..... ٥٦١	أصول الدين..... ٤٣
أقسام الأفعال..... ٤٤	إطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير..... ٥٠٠
أكثر الأئمة ثواباً..... ٥٥٣	إظهار الخلاف في أحكام القوم..... ٥٦١
إكفار الأمة بأجمعها..... ٥٥٨	إظهار المعجزات على الأنبياء..... ٢٩٣
الإلجاء إلى أفعال القلوب..... ٤٢٠	إظهار المعجزات على أيدي الكذابين..... ٢١٥
الإلجاء إلى النظر..... ٤٢٠	إظهار المعجزات على يد الكفار و الفساق و
الإلجاء إلى سب المعرفة..... ٤٢٠	المتكهنين..... ٤٦٤
الإلجاء إلى نفس المعرفة..... ٤٢٠	إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبي..... ٤٥٥
الإلجاء..... ٤٢١, ٣٤٩, ٢٥٨, ٢٥٧, ١٧٦	إظهار المعجزات..... ٤٥٥
أمارات الإسلام..... ٤٥١	إظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر..... ٤٤٦
أمارات الأعيان..... ٤٥١	إعادة أطفال المكلفين و المجانين..... ٢٨١
أمارات الجملة..... ٤٥١	إعادة الحياة..... ٢٨٢
أمارات الخوف..... ٢٩٧	الاعتماد..... ٦٢
أمارات الكفر..... ٤٥١	إعجاز القرآن..... ٤٩٠
أمارة الاستمرار على المنكر..... ٤٤٠	أعقل الأمة..... ٥٣٥

باب المعارف..... ٤٩	إمامة أبي بكر..... ٥٣٨
باب خلق الأفعال..... ٧٠	إمامة العباس..... ٥٣٨
بطلان التحابط..... ٣٨٦	إمامة أمير المؤمنين..... ٥٣٨
البؤة..... ١٥٦	الإمامة..... ٣١٧
بنية الحياة..... ٢٢٠	الأمر بالمعروف الواجب..... ٤٣٨
بنية الحي..... ٢٤٦	أمراء الإمام..... ٥٢٢
النية..... ٢٢٤, ٢٢٠, ٢١٩, ٩٣, ٩٢, ٧٤	إمساك السبت..... ٤٦٩
تأخر الثواب..... ٣٨٣	الانتصاف..... ٣٥٢, ٣٥١, ٣٣٦
تأخير الانتصاف إلى الآخرة..... ٣٥٢	انتفاء الرجس..... ٥٦٤
تأخير الختان إلى وقت الكبير..... ٤٦٩	انتفاء وجوه القبح عن العفو..... ٣٩٥
تأخير العوض..... ٣٥٨	انشقاق القمر..... ٥٥٢, ٤٩٩
تارك الإيمان..... ٢٣٤	انقطاع التكليف..... ٢٧٤
التأليف ٧٤, ٩٩, ١٧٤, ٢١١, ٢١٢, ٢١٩, ٢٢٣, ٢٢٧, ٢٧٦, ٢٨٢, ٣٢٩, ٣٣٠, ٤٩٧	أوائل العقول..... ٢٣٣
التبخت..... ٢٩٣	أول حال التكليف..... ٤٧
الثلث..... ١٥٤	أول ما يجب على المكلف..... ٤٣
تجدد الجواهر..... ٢٧٧	أول واجب..... ٤٤
التحابط..... ٣٩٣	أيام عَمَر..... ٥٦٦
تحدي العرب..... ٤٧١	الإيمان..... ٤٢٥, ٤١٢, ٢٣٤
التحدي..... ٤٨٢, ٤٧٣	آخر المكلفين..... ٢٧٥
ترايد الثواب والعقاب..... ٣٨٦	الآخرة ١٤٤, ٣٥٢, ٣٥٣, ٣٥٥, ٣٨٥, ٤٢٠, ٤٢١
تزويج الأخت من الأخ..... ٤٦٩	آيات التحدي..... ٤٧٤
تزويج المؤمنة بالكافر..... ٥٥٩	آيات الوعيد..... ٤١٠, ٤٠٩
تزويج أمير المؤمنين عليه السلام بنته لعَمَر.. ٥٥٩	باب إثبات صانع العالم..... ٢٠١
تسيح الحصى..... ٥٠١, ٤٩٩	باب التحابط..... ٣٨٥
تشاغل بني هاشم بتجهيز النبي صلى الله عليه و..... ٥٥٨	باب الصرفة..... ٣١٣
آله..... ٥٥٨	باب العدل..... ١٠٦, ٤٥
	باب اللطف..... ٥١٠

٣٢٨.....	ثبوت الألم.....	٣٨٢.....	التمريض للثواب.....
٤١٢.....	الثواب الدائم.....	٢٢٢.....	تعلّق القدرة بالضدّين.....
٣٤١, ٢٨١, ٢٤٤, ٢٤٢, ١٦٢, ١٠٧, ٩١.....	الثواب ٩١, ١٠٧, ١٦٢, ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٨١, ٣٤١.....	٢٠٤.....	تعلّق الواجب الواحد بقادرين.....
٣٤٢, ٣٥٦, ٣٦٨, ٣٧٢, ٣٧٣, ٣٨٧, ٣٩٠, ٣٩١.....	٤١٩.....	٤١٢.....	التفضّل بالثواب.....
١٣٢.....	الجزء الذي لا يتجرّأ.....	٣٨٦, ٣٧٤, ٣٥١, ٢٤٣.....	التفضّل.....
٩٣.....	الجزء المتفرّد.....	٣٦٠.....	تفويت المنافع.....
٤٦٩.....	الجمع بين الأختين.....	٥٢٩.....	تقديم المفضول على الفاضل.....
جواز إظهار المعجزات على أيدي الأنثى عليهم	السلام.....	٢٩٢.....	التقليد.....
٤٦١.....	جواز التوبة من قبيح مع المقام على قبيح آخر	٤٦٦.....	تقليل الثواب.....
١٧٧.....	٤٦٩, ٤٥٤.....	٥٥٧.....	التقيّة.....
٣٢١.....	الجود.....	٣٧٤.....	تكدير الثواب.....
١٤٠.....	الجمهور المتفرّد.....	٣٠٦.....	التكليف العقليّ.....
٣٧٩.....	جهة استحقاق الدّم.....	٣٩٧.....	تكليف الفاسق.....
٤٨٣.....	جهة إعجاز القرآن.....	٣٠٦.....	تكليف النظر.....
٤٨٠.....	جهة الإعجاز.....	٤٥٤.....	التكليف في فعل اللطف.....
١٤٢.....	حاشية سادسة.....	٢٣٣.....	تكليف ما لا يطاق.....
٥٦٩.....	حاشية الوداع.....	٢٦٠.....	تكليف من علم الله أنّه لا يؤمن.....
٣٧٦.....	حدّ الترك.....	٢٧٠.....	تكليف من علم الله أنّه يكفر.....
٤٥.....	حدّ القبيح.....	١٠٨, ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٦٠, ٢٦٤, ٢٦٥.....	التكليف ٣٧٩.....
٤٦٨.....	حدّ النسخ.....	٥٠١.....	تكليم الذراع.....
٣٧٥.....	حدّ الواجب.....	٤٦٦.....	تنقيص الثواب.....
٤٩.....	حدوث الأجسام.....	٥٧٩.....	تواتر الشيعة.....
٤٩.....	حدوث الأعراض.....	٣٩٩, ٣٩٦, ٣٨٦.....	التوبة.....
٦١.....	حدوث الجسم.....	٣٠٨.....	توفيق.....
		٥٥٠.....	توليد النظر العلم.....
		٢٤٩.....	التوليد.....

٤٢٤.....	الخلاف في مسائل الفروع.....	٥٠٠.....	حديث الاستسقاء.....
١٩٩.....	الخلق.....	٥٥٤.....	حديث الرؤيا و الأحجار.....
٢٤٥.....	خلو الفاعل من الفعل و الترك.....	٥٥٤.....	حديث الميراث.....
٣٧٩.....	خلو القادر من الفعل و الترك.....	٢٩٨.....	حديث النفس.....
٣٧٥.....	خلوص الثواب من الشوب.....	٤٥٤.....	حسن البعثة.....
٤٥٢.....	دار الإسلام.....	٢٦٢.....	حسن التكليف.....
٤١٦, ٣٧٣.....	دار التكليف.....	٣٩٤.....	حسن العفو عن العقاب المستحق.....
٤٥١, ٤٥٠.....	دار الكفر.....	١٦٣, ١٦١.....	الحسن.....
٢٧٤.....	دار ثواب.....	٥٩.....	حقيقة التضاد.....
٥٥٧.....	الدخول في الشورى.....	٢٤٠.....	حقيقة التكليف.....
٢٧٦.....	دليل الإجماع.....	١٦٠.....	حقيقة الفعل.....
٤٦٦.....	دليل التفسير.....	٢٧٦.....	حقيقة الفناء.....
٥١٦.....	دليل الخطاب.....	٤٦٨.....	حقيقة النسخ.....
٣٧١.....	دوام الثواب و العقاب.....	٤٤.....	حقيقة الواجب.....
٣٨٥, ٣٧٤, ٣٧٣.....	دوام الثواب.....	٤١٦.....	حكم الآخرة.....
٣٧٥, ٣٨.....	الذم.....	٤٥٠.....	حكم أهل الدار.....
٤١٦.....	الرجعة.....	٣٨.....	الحمد.....
٢٧٣.....	زمان التكليف.....	٥٠٠.....	حين الجذع.....
٣٩٢.....	سقوط التكليف.....	٢٤٦.....	الحي الفقل.....
٤١٠.....	سقوط العقاب بالتوبة و زيادة الثواب.....	٢٨١, ٢٧٧, ٢٥٣, ٢٤٧, ٢٤٥, ٢٠٩, ٩٢.....	الحي...٢٨١, ٢٧٧, ٢٥٣, ٢٤٧, ٢٤٥, ٢٠٩, ٩٢.....
٤٩٢.....	سؤال الجح.....	٢٩٨, ٤٩.....	الخطر.....
٢٥٧.....	شرائط التكليف.....	٥٧٢.....	خير الغدير.....
٤٦٩.....	شرع إبراهيم.....	٥٥٤.....	خير اللدود.....
٤٦٩.....	شرع آدم.....	٥٥٠.....	الخبر المتواتر.....
٤٧١.....	شرع محمد صلى الله عليه و آله.....	٤٩٨.....	خبر الميضاة.....
٤٦٩.....	شرع موسى عليه السلام.....	٥٠٠.....	خروج الماء من بين أصابعه.....
٩٩.....	شروط الإدراك.....	٤٢٥.....	الخلاف في صفات الإمام و أعيان الأنمة..٤٢٥.....

شروط البدء.....	٤٦٩	الصواب.....	٣٢٠
شروط التواتر.....	٤٧٠	ضيق القبر عن العقاب.....	٤١٧
شروط المدح.....	٣٦٨	طاعات أزواج النبي.....	٤٢٥
شريعة إسرائيل.....	٤٦٩	طاعات النبي.....	٤٢٥
شعر المحدثين.....	٤٨٤	طريق أهل الجنة والنار.....	٤١٨
شفاعة نافعة مقبولة.....	٤٠٣	طريقة القسمة.....	٥٣٨
الشفاعة.....	٤٠٠	الظلم.....	٣٣٢
الشك في عقاب الكفار.....	٤٠٠	ظن استحقاق الثواب والعقاب.....	٣٠٧
شكر النعمة.....	٤٩, ٣٢٦	عادة أصحاب الحديث.....	٥١٩
الشكر.....	٢١٥, ٣٦٨, ٤٣٥	عادة الجن.....	٤٩١
شهادة الجوارح.....	٤١٧	عادة الملائكة.....	٤٨٨
شهادة اللسان.....	٤١٨	العالم.....	٨٣
صانع العالم.....	٧٧	العبادة.....	٢٣٩, ٢١٥, ١٥٧
صحة الإعادة على الجواهر.....	٢٨٠	العجز عن الإيمان.....	٢٣٤
الصراط.....	٤١٨	عذاب القبر.....	٤١٦
الصرقة.....	٤٧٧, ٤٨٣	عرف الشرع.....	٤٢٣
صغائر.....	٤٢٣, ٤٦٦, ٥١٨	عصمة.....	٣٠٨
صفات الأجناس.....	١٩٧	العقاب الدائم.....	٤١٢, ٣٥٧
صفات الإمام.....	٥٠٥, ٥٢١	العقاب ٩١, ١٠٧, ٢٨١, ٣٣٣, ٣٣٥, ٣٤٠, ٣٥٦	
صفات الأنمة.....	٤٢٥	٣٦٨, ٣٧٢, ٣٨١, ٣٨٢, ٣٨٦, ٣٨٧, ٣٩٠, ٣٩١	
الصفات القديمة.....	٤٢٤	٣٩٦, ٣٩٥	
صفات المتواترين.....	٤٧٠	العقل.....	٢٥٥
صفات المكلف.....	٢٣٩	عكس الدليل.....	١٣١
صفات المكلف.....	٢٤٥	العلل العقلية.....	٥٢١
صفات النفس.....	٢١٨	العلم الضروري.....	٢٨٤
الصفات النفسية.....	١٩٧	العلم المكتسب.....	٢٨٥
الصلاح.....	٣٢٠	العلم باستحقاق الثواب والعقاب.....	٣٠٢

الفناء..... ٢٧٥, ٢٧٩, ٣٣١	العلم بالعادات..... ٢٥٥
القبايح الشرعية..... ٣١٢	العلوم الاستدلالية..... ٢٥٥
القبايح العقلية..... ١٦٣	العمل بأخبار الآحاد..... ٥١٣
قبح تقديم المفضل على الفاضل..... ٥٢٦	عموم آيات العفو..... ٤٠٩
القيح العقلي..... ٤٥٤	عموم آيات الوعيد..... ٤٠٩
قُدْر الجوارح..... ٢٢٥	عوض الانتصاف..... ٣٤٨
قُدْر القلوب..... ٢٢٥	العوض الدائم..... ٣٥٧
قدم الصفات..... ٢٠٩	العوض الديني و الدنياوي..... ٣٤٩
القديم..... ٧٧	العوض..... ٣٦٩, ٣٤٨, ٣٤٢, ٢٤٣, ١٦٢
قصة اللعان..... ٤٩٥	غاية الزجر..... ٣٩٦
قصة المجادلة..... ٤٩٤	الغرض بالتكليف..... ٢٧٣, ٢٥٦, ٢٤٤
قصة سهيل بن عمرو..... ٤٩٩	الغية..... ٥٠٥
قلب العصا حية..... ٥٥٩	الفاسق المَلِي..... ٤٣٤, ٤٠٣
قول المجبرة..... ٥٣٠	فاعل الكلام..... ١٩٨
قول النظام..... ٥٤٨	فرط الفصاحة..... ٤٨٩
القول باجتهاد الرأي..... ٥١٣	فروض الأعيان..... ١٦٢
القول بالإحباط..... ٤١٢	فروض الكفائات..... ١٦٢
القول بالتحكيم..... ٥٤٨	الفسق..... ٤٢٦, ٤٢٣
القول بالصرفة..... ٤٨٨	فصاحة الجن..... ٤٨٨
القول بالكسب..... ٢٠١	فعل الثواب و العقاب عقيب الطاعة و المعصية..... ٣٩٢
القول بالمائة..... ١١٤	فعل الساهي و النائم..... ٦٨
القول بالمتزلة بين المتزلتين..... ٥٤٨	فعل المُلَجَأ..... ٦٧
القياس..... ٥١٣	فعل بعض الجن..... ٤٨٨
قيام الساعة..... ٥١٠	الفكر..... ٢٩٨, ٢٨٦
قيام العرض بالعرض..... ١٢١	فلق البحر..... ٥٥٩
قيام المعاني بالقديم..... ١٢٢	فناء الجواهر..... ٢٧٦
كامل الإيمان..... ٤٣١	

كثرة الثواب..... ٥٢٥, ٣٩٨	مذاهب أهل الحق..... ٤٥٢
الكسب..... ٢١٠, ٢٠٩, ٦٩	مذاهب شيوخنا الإمامية..... ٤٤٤
الكفّ عن المعصية..... ٤٣١	مذهب ابن الأخشاد..... ٢٥٢
الكفر الذي لا يوافي به..... ٤١٤	مذهب ابن كآلب والأشعري..... ٥٤٨
الكفر الذي يوافي به..... ٤١٤	مذهب أبي الهذيل..... ٥٤٨
كفر نعمة..... ٤٢٧	مذهب أبي هاشم..... ٢٧٠
الكفر..... ٤٢٦, ٤٢٣, ٣٨٥	مذهب الأشعري..... ٢٠١
كلام الذراع..... ٤٩٩	مذهب الإمامية..... ٤٢٥
كلام المولدين..... ١٤٣	مذهب الكلانية..... ١٥٥
كيفية الإعادة..... ٢٨١	مذهب المتقدمين منهم..... ٤٢٧
كيفية الفناء للجواهر..... ٢٧٩	مذهب المخالف..... ٤٠٩
كيفية شهادة الجوارح..... ٤١٨	مذهب المعتزلة..... ٤٢٧
اللفظ ١٦٢, ٣٠٣, ٣٠٨, ٣٠٩, ٣١٠, ٤٥٧, ٥٠٧	مذهب النجار..... ٢٠١
الروح المحفوظ..... ٥٤١	مذهب النصارى..... ١٥٥
المائة..... ١١٣	مذهب النظام..... ٢٥٢
المباشر..... ٢١٠, ٢٠١, ٧٩	مذهب أهل اللغة..... ٤٠٥
متخلخل البنية..... ٤٩٣	مذهب جهم..... ٥٤٨, ٢٠١
متشابه القرآن..... ٤٩٣	مرتكب الكبيرة..... ٤٢٧
المتوكّد..... ٢١٤, ٢١٠, ٢٠١, ٧٩	المريد..... ١٠٢
مجيء الشجرة..... ٤٩٨	مسائل الفروع..... ٤٢٥
المحاسبة في الموقف..... ٤١٧	المسائلة..... ٤١٧
محلّ العلم و الإرادات..... ١٠٥	المستحقّ للثواب أو العقاب..... ٢٨٢
محلّ القدرة..... ٣٨٠, ٧٩	المستحقّ للعقاب..... ٣٨٤
محلّ الكلام..... ١٩٨, ١٠٤	المستحقّات بالأفعال..... ٣٦٧
المخترع..... ٧٩	مسطقات العقاب..... ٤١٠
المدح..... ٣٧٠, ٣٦٧, ٢٠٤, ١٦١	مُشاقّة الرسول..... ٥١٤
مذاهب الأئمة عليهم السلام..... ٤٢٥	المصالح الدينية..... ٥٠٥

الميزان.....	٤١٨	مصالح دنياوثة.....	٥٠٥
الناظر.....	٢٨٧, ٢٨٦, ١١٧	معارضة مسيلمه.....	٤٨٨
نسخ الشيء قبل وقته.....	٥٥٥	معارف أهل الآخرة.....	٤١٩
النسخ.....	٤٦٨	المعارف.....	٥٠٨, ٥٠٦, ٢٩٣
نشر الضُفُف.....	٤١٧	المعاني المحدثه.....	٢١٥, ١٣١, ٦٣, ٦١
النصّ الجليّ على أمير المؤمنين عليه السلام.....	٤٧٦	المعجز.....	٤٥٨
النصّ الجليّ.....	٤٧٦	معجزات النبي.....	٥٥٠
نصّ السنّة.....	٥٣٩	معرفة الثواب والعقاب.....	٥١٠
النصّ على الصفة.....	٥٣٦	المعرفة الضرورية.....	٣٠٢
النصّ على العين.....	٥٣٦	معرفة الله.....	٤٥
نصّ نبيّ على نبيّ آخر.....	٤٦٣	المعروف من مذهب الإمامية.....	٤٦٣
نصب رؤساء كثيرين في وقت واحد.....	٥٠٦	المفضول في الثواب.....	٥٢٧
النظر المولّد للعلم.....	٢٢٧	مقادير العقاب.....	٤٢٣
النظر في معجزات الأنبياء.....	٤٦٣	مقام النبوّة.....	٥٦٦
النظر.....	٢٨٦	المقتصد.....	٣٢١
نعيم أهل الجنة.....	٣٢٤	المكلّف.....	٢٤٦
نقل جبال تهامة.....	٤٨٧	منازل هارون من موسى.....	٥٧٨
نكث يعة أمير المؤمنين.....	٥٦٨	المندوبات الشرعية.....	٢٤٤
النهي عن المنكر.....	٤٣٨	المندوبات العقلية.....	٢٤٤
الواجب العقليّ.....	٤٥٤	منكرأ و نكيرأ.....	٤١٦
الواجبات الشرعية.....	٤٧	الموافاة بالإيمان.....	٤١٣
الواجبات العقلية.....	١٦٥	الموافاة.....	٤١٣, ٢٧٢
وجوب الأصلح.....	٣٢٥	الموالاة الدينيّة.....	٥٤٢
وجوب التقية.....	٤٤٦	الموالاة في الدين.....	٥٤٢
وجوب التوبة.....	٣٣٨	المولّد للألم.....	٣٣٠
وجوب الرياسة.....	٥٠٥	ميراث العلم و النبوّة.....	٥٦٦
وجوب العصمة.....	٥٣٨	الميزان ذو الكفتين.....	٤١٨

وجه الحكمة في ابتداء الخلق..... ٢٤٢	وجوب اللطف..... ٣١٤, ٢٨٢
وجه حسن التكليف..... ٢٤٤	وجوب انقطاع التكليف..... ٢٧٤
وجه حسن تكليف المندوبات الشرعية..... ٢٤٥	وجوب شكر المنعم..... ٣٠٦
وقت حدوث الإيمان..... ٤١٣	وجوب قبول التوبة..... ٣٩٨, ١٦٥
الوقت..... ٧٠	وجوب معصوم حافظ للشرع..... ٥١٣
ولاية المحبة و الموالاة الدينية..... ٥٤١	وجوه الأفعال..... ٣٨٦
الزهي..... ٣٣٠, ١٧٤	الوجوه التي تقع عليها الطاعات..... ٣٨٦
هيولى..... ٦٠	وجه استحقاق الثواب..... ٣٧٢
اليد البيضاء..... ٥٥٩	وجه استحقاق الذم..... ٣٧٨

٥. فهرس الأعلام

أبو عيسى..... ٥٤٩	أبا عيدة..... ٥٧٠, ٥٥٣
أبو هاشم ٣١٤, ٣١٧, ٣١٨, ٣٣٠, ٣٣٥, ٣٣٩,	إبراهيم عليه السلام..... ١٥٦, ١٤٨
٣٤٢, ٣٥١, ٣٥٢, ٣٥٦, ٤٥٦	إيليس..... ٣١٤, ٣١٣, ١٨١
أبي عيدة..... ٥٧١, ٥٥٤, ٥٢٨, ١٦	ابن الأخشاد..... ٢٥٢
أبي لهب..... ٣٠٣, ٢٦٨, ٢٦١	ابن البواب..... ٥٢٦
الأخطل..... ٥٧١	ابن الراوندي..... ٥٤٩, ٢٤٧, ٦٤, ٦٣
إسرائيل..... ٤٦٩	ابن عباس..... ٥٤٥, ٤٠١
الأسواري..... ٢٤٧	ابن مقلة..... ٥٢٦
الأشعري..... ٥٤٨, ٢٠١	أبو إسحاق النصيبني..... ٤٨٣
الأعشى (الأعشى الكبير)..... ٥٤١, ٤٨٧, ٤٨٠	أبو بكر (أبابكر، أبي بكر، ابن أبي قحافة)
أُم أيمن..... ٥٦٣	٥٢٨, ٥٣٤, ٥٣٨, ٥٣٩, ٥٤٥, ٥٥٣, ٥٥٤,
أُم سلمة..... ٥٦٤, ٥٦٣	٥٧٨, ٥٦٣
أُم كلثوم..... ٥٥٩	أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة ...
أوس بن الصامت..... ٤٩٤ ٥٦٩
آدم عليه السلام..... ٤٦	أبو الهذيل..... ٤٢٦
بُخت نَصْر..... ٤٧٠	أبو جهل (أبي جهل)..... ٤٨٧, ٣٠٣, ٢٦٨
بني أمية..... ٤٧٦	أبو حنيفة (أباحنيفة، أبي حنيفة) ١١٣, ٥٢٦, ٥٤٩
ثعلبة..... ٤٩٤	أبو عيدة..... ٥٥٤
ثمامة..... ٤٧٥, ٢٩٥, ٢١٣, ١٦٠	أبو علي (أبي علي) ٢٧٢, ٣١٢, ٣١٣, ٣١٤, ٣١٨,
الجاحظ..... ٢٩٥, ٢٩٣, ٢٤٧, ٢١٣	٣٨٩, ٣٤٢

الطبري (محمد بن جرير الطبري)..... ٥٦٩, ٥٧٠	جعفر بن أبي طالب..... ٥٢٨, ٥٦٧
طلحة..... ٥٦٨	جميله..... ٤٩٤
عامر بن الطفيل..... ١٣٥	حسان ابن ثابت..... ٢٠١, ٥٤٨, ٥٧٧
عائشة..... ٥٠٠, ٥٦٨	الحسن (المفسر)..... ١٤٧
عتاد بن سليمان..... ١٦٦	الحسن البصري..... ٤٣٥
عبادة بن الصامت..... ٥٤٥	الحلاج..... ٣١٣, ٤٨٩
العباس.....	حمزة بن عبدالمطلب..... ٥٦٧
٥٣٨, ٥٥٣, ٥٥٥, ٥٦٠, ٥٦١, ٥٦٦, ٥٦٩, ٥٧١	الحنفية..... ٥٥٧
عبدالمطلب..... ٤٨٧, ٥٦٧	خالد بن الوليد..... ٤٧٥, ٤٨٧, ٥٢٨
عبدالملك بن مروان..... ٥٧١	ختاب بن الأرت..... ٥٦٧
عثمان..... ٥٤٥, ٥٧٥	خزيمة بن ثابت (ذو الشهادتين)..... ٥٦٢
عمار بن ياسر..... ٥٠٠, ٥٤٥	خولة بنت ثعلبة..... ٤٩٤
عمر (عمر بن الخطاب).....	الزبير..... ٥٣٣, ٥٦٨
٥٢٨, ٥٣٣, ٥٥٣, ٥٥٤, ٥٦٠, ٥٦٣, ٥٦٦	زرادشت..... ٣١٣, ٤٨٩
٥٧٧	زكريا عليه السلام..... ٥٦٦
عمرو بن العاص..... ٥٢٨	زيد بن حارثة..... ٤٩٦, ٥٢٨, ٥٦٣, ٥٦٧
عمرو بن عبيد..... ٥٤٨	السامري..... ٥٥٩
عيسى عليه السلام..... ١٥٦, ٤٣٠	السجستاني..... ٥٧٠
فاطمة عليها السلام..... ٥٦٢, ٥٦٣	سعد بن أبي وقاص..... ٥٦٨
الفرزدق..... ١٣٥, ٥٧١	سهيل ابن عمرو..... ٤٩٩
قتادة..... ١٤٧	السيد المرتضى (المرتضى)..... ١٨٧
قنبر..... ٥٦٣ ٢٤٣, ٢٧٠, ٣٦١, ٣٦٩, ٤٢٤
قيس بن سعد بن عبادة..... ٥٧٧	الشافعي..... ٤٦٥, ٥٤٩
كعب بن زهير..... ٤٨٠, ٤٨٧	الشيخ أبي عبدالله (شيخنا أبو عبدالله)..... ٤٢٦
الكميت..... ٥٤٠	الشیطان..... ١٥٤, ٣١٢
ليد (ليد بن ربيعة) ١٣٥, ٤٨١, ٤٨٧, ٥٤٢, ٥٤٣	صفية..... ٥٣٣
٥٧١	ضرار بن عمرو..... ١١٣, ٤١٦

مالك..... ٥٤٩	٥٧٩, ٥٧٨, ٥٥٩
ماني..... ٤٨٩, ٣١٣, ١٥٣	النابعة الجعدي..... ٤٨٧, ٤٨١
المبرد..... ٥٤٠	النجار..... ٢٠١
مسيلمة..... ٥٢٨, ٤٨٨, ٤٧٥	النظام..... ٥٥٢, ٤٨٣, ٢٥٢, ٢٤٧
معمّر (بن عباد السلمي)..... ٥٧٠, ٢٤٧, ٢١٣	واصل بن عطاء..... ٥٤٨, ٤٢٦, ١١٣
المغيرة بن شعبة..... ٥٤٩	الوليد بن المغيرة..... ٥٢٨, ٤٨٧
المقداد..... ٥٣٢	هارون..... ٥٨١, ٥٨٠, ٥٧٩, ٥٧٨, ٥٤٩, ١٠
موسى عليه السلام.....	هشام (الفوطي)..... ٥٤٩, ٢٤٧, ٢١٣, ١٦٦
	هشام بن الحكم..... ٥٤٩

٩. فهرس الفِرَق و الجماعات

إمامي.....٤٢٥	أصحاب أبي هاشم.....٢٧١، ٢٧٢
الأئمة ٣٧، ٩٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٤١، ١٤٣، ١٨٢،	أصحاب الأخبار.....٥٦٢
١٩٤، ٢٤٥، ٢٧٤، ٢٧٦، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٢،	أصحاب التناسخ.....٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥
٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤٢٣، ٤٣٤، ٤٣٨، ٤٤٣،	أصحاب الحديث من الحشوية.....٤٦٥
٤٥٢، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٤، ٥١٧، ٥١٨،	أصحاب الحديث.....٤٦٥، ٥١٩، ٥٦٩
٥١٩، ٥٢١، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٣١، ٥٣٤، ٥٣٥،	أصحاب الشرايع و مثبتي النبوات.....٢٩٧
٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٥، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٣،	أصحاب الصرفة.....٤٧٩، ٤٩٢
٥٦٤، ٥٦٦، ٥٧٠، ٥٧٤، ٥٧٩	أصحاب العنود.....١٦٩، ٢٣٣، ٥٥٣
أئمة موسى.....٥٥٩	أصحاب المعارف.....٢٩٥، ٢٩٦، ٤٢٣
الأئصار.....٥٥٣، ٥٥٦، ٥٥٨، ٥٧٧، ٥٧٨	أصحاب النبي عليه السلام.....٤٧٧
أولياء الإمام.....٥٠٨	أصحاب الوعيد.....٤٠٨
أهل الاجتهاد.....٥٣١	أصحابنا ١٢، ٤١٦، ٤٢٤، ٤٤٧، ٤٦٥، ٥٠٩،
أهل الآخرة. ٢٥٨، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٧٤، ٤١٩، ٤٢١	٥٣١، ٥٤٤، ٥٥٥، ٥٥٩، ٥٦٢، ٥٧١
أهل البصرة.....٥٤٥	الأعرابي.....٥٦٣
أهل البيت.....٥٥٢، ٥٦٤	أكثر الإمامية.....٤٦٤
أهل التناسخ.....٣٤٦	أكثر الأئمة.....٥١٧
أهل الثواب.....٣٥٥، ٤١٧، ٤٢١	أكثر الفقهاء.....٤٤٩
أهل الجنة ٦٥، ١٨٣، ٣٢٤، ٣٤٦، ٣٧٥، ٣٩٠،	أكثر المخالفين.....٥١٦
٤١٧، ٤١٨، ٤١٩	الإمامية.....
أهل الصلاة.....٤٠٠	١٠، ١٢، ١٣، ١٦، ١٦، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٤٤، ٤٤٦،
أهل العقاب.....٤٢١	٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٢، ٤٧٦، ٥١٤، ٥١٩

الجمهور الأعظم..... ٥٥١	أهل العلم..... ٤٤٣، ٥٥٣
جميع الأمة..... ٥١٩، ٥١٠	أهل الكبائر..... ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٨
جميع المرجئة..... ٣٩٨	أهل اللغة..... ٧٤، ٨٣، ٩٢، ١٨٨، ١٩٧، ٤٠٥، ٤٣٢، ٤٣٣
جميع المكلفين..... ٥٦٤، ٣٠٢، ٢٧٤، ٤٨ ٥٧٦، ٥٧٣، ٥٤٢، ٥٣٩، ٤٣٥، ٤٣٣
الجنّ..... ١٨٠، ١٨٩، ١٩٣، ٢٤٦، ٣١٣، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤	أهل الموقف..... ٤٢١
الجنّي..... ١٩٠، ١٩١، ٤٩١، ٤٩٢	أهل النار..... ٣٩٠، ٤١٩، ٤٢٠
الخطباء الميززين..... ٤٧٧	البراهمة..... ١٦٩، ٤٥٤، ٤٥٦
الخوارج..... ٢٩٦، ٣٩٨، ٤٠٨، ٤٢٧، ٤٣٤، ٤٩٩، ٥٤٩، ٥٧٠	البصريون (البصريين)..... ٥٤٠
الديبانية..... ١٥٢، ١٥٣	بعض أصحابنا..... ٥٦٢
دين الإسلام..... ٢١٥	البغداديون (البغداديين)..... ٢٦٥، ٤١٣
دين المسلمين..... ٤٢٨	البكرية..... ٣٤٣، ٣٤٤، ٥٥٢
الرواة..... ٥٦٣، ٥١٩، ٤٦٥، ٥٧١	بني نويخت..... ٢٤٧
الزيدية..... ٤٢٧، ٤٣٤	الثوية..... ١٥٢، ١٥٤، ٣٣٤
سلف المسلمين..... ٤٧٠، ٤٧٤	جماعة الزنج..... ٦٤
سلف اليهود..... ٤٧٠	جماعة من أصحاب الحديث..... ٤٧٢
السواد الأكثر..... ٥٥١	جماعة من البغداديين..... ٣٥٢
السوفسطائية..... ١٠٠، ١٦٩، ٢٣٣، ٢٨٦، ٥٥٣	جماعة من المتكلمين..... ٤٣٨
الشعراء..... ١٩٩، ٢٠٠، ٤٢٨، ٤٣٢، ٤٧٧، ٤٨١، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٧، ٤٩٦، ٥٢٦، ٥٧٧	جماعة من المرجئة..... ٤٣٠
الشيعة..... ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ٢٤٧، ٥٤٠، ٥٤٦، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٦٠، ٥٦٦، ٥٦٩، ٥٧٥، ٥٧٩	جماعة من المسلمين..... ٥٥٢
الشيخ..... ٤٤، ١٠٦، ٢٣٨، ٣٣٨، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧	

المتكلم ١٠٢, ١٨٧, ١٨٩, ١٩٠, ١٩١, ١٩٢,	٥٥٤, ٥٥٨, ٥٦٩, ٥٧٧
١٩٨	طائفتان..... ٢٦٠, ٤١٦, ٤٣١
المتكلمون (المتكلمين)..... ٤٩, ١٩٧	العارفون بالحقّ و الثابتون عليه..... ٥٥٨
المتكلمين المحققين..... ٤٨٦	العباسيّة..... ٥٥٢, ٥٥٤
المتكلمين..... ٥١, ١٣٢, ٢٠٢, ٤٣٨	العلماء المبرزين..... ٤٨٦
المتولي من الملائكة للعذاب..... ٤١٧	الفريقين..... ٣٤٤, ٤١٦, ٥٧٩
المجبرة (مجبرة) ١٦٦, ٢١٣, ٢٣٨, ٤١٣, ٤٢٤,	فطاق أهل الصلاة..... ٣٥, ٣٩٠
٥٣٠	فصحاء العرب..... ٤٨٦
المجوس..... ٢٩, ١٥٢, ١٥٤	الفصحاء المعروفين..... ٤٧٧
محضلو التأخرين..... ٣٥٩	الفضليّة..... ٤٢٧
المخالف في الأصول..... ٤٢٤	الفقهاء..... ١٠, ٤٤٨, ٤٤٩, ٥٥٧, ٥٦٢
مخالفوا الإسلام..... ٥٠١, ٥١٢	الفلاسفة..... ١٠, ٦٠, ٢٤٦
مدعي النبوة..... ٤٥٨, ٤٦١, ٤٩١, ٤٩٢	القائلون بالكسب..... ٢١٠
المدعي للصالح..... ٤٦٤	القائلين بالصرفة..... ٤٨١
المرتدين..... ٤١٤, ٥٤٤	القدماء..... ١٠٥, ١٢٥
المرجئة.....	قوم ٦٦, ١٤٨, ١٦٩, ١٩٦, ٢٣٧, ٢٥٥, ٢٨٧,
٣٩٨, ٤٠٦, ٤١١, ٤١٢, ٤٢٤, ٤٢٦, ٤٢٨, ٤٢٩,	٣٠٨, ٣١٨, ٣٣٩, ٣٤٠, ٣٥٠, ٣٦٧, ٤١٨, ٤٣٨,
٤٣٠	٤٤١, ٤٤٦, ٤٤٧, ٤٤٩, ٤٥٩, ٤٧٥, ٤٧٦, ٤٨٣,
المسلمون (المسلمين) ٩١, ١٠٥, ١١٣, ١٥٣,	٥٠٩, ٥٥٢, ٥٥٣, ٥٥٧, ٥٥٨
١٥٧, ١٦٦, ١٨٠, ١٩٢, ٢٠١, ٢٧٤, ٣١٣, ٣٣٥,	قوم من أصحابنا..... ٤٤٧, ٥٠٩
٣٤٣, ٣٨٢, ٣٩٨, ٣٩٩, ٤٠٠, ٤١٦, ٤٢٤, ٤٢٦,	قوم من الأنصار..... ٥٥٨
٤٢٧, ٤٣٢, ٤٤٥, ٤٤٩, ٤٥٠, ٤٥١, ٤٧٠, ٤٧٤,	قوم من الفصحاء..... ٤٨٠
٤٧٥, ٤٧٦, ٤٨٠, ٤٨٥, ٥٠٠, ٥١٢, ٥٢٨, ٥٣٣,	الكافر ٤٨, ١٨٢, ٢١٥, ٢٣٤, ٢٣٥, ٢٣٦, ٢٤٠,
٥٤٠, ٥٦٧	٢٦٢, ٢٦٣, ٢٧٢, ٣٥٦, ٣٥٧, ٣٨٥, ٣٨٦, ٤٠٨,
المشبهة..... ٤٢٤	٤١٤, ٤٥٢, ٥٠٩, ٥٢٩
المشعبذين..... ٤٨٩	المبايعين تحت الشجرة..... ٥٦٨
المعتزلة ٦٤, ١٦٠, ١٦٥, ١٦٦, ٢١٣, ٢٤٧,	متقدمي الفصحاء..... ٤٨٤

المؤمنين ١٠, ١١, ١٢, ٣٧, ٣٨, ١٥٦, ٤١٤,	٢٧٠, ٢٧٢, ٣٤٣, ٤٠٨, ٤٢٦, ٤٢٧, ٤٣١, ٤٦٤,
٤١٨, ٤٢٧, ٤٣٢, ٤٣٣, ٥٠٠, ٥١٥, ٥١٧,	٤٨٣, ٥٣٥, ٥٤٨
٥١٨, ٥٢٨, ٥٤٠, ٥٤١, ٥٤٤, ٥٤٦, ٥٦٨	المفسرون..... ٥٧٤
النصارى..... ١٥٢, ١٥٤, ١٥٥, ٤٥٤, ٤٧١, ٥٥٩	المكلفون..... ٤٩٠, ٥١٠, ٥١١
النصراني..... ٤٣٥	الملاحدة..... ١٦٩, ٦٤
نفاة الأعراض..... ١٠٢, ٥٣	الملائكة ٤٦, ١٨٩, ١٩٣, ٢٤٦, ٢٧٤, ٢٩٩,
وجوه الصحابة..... ٥٥٨	٤٥٣, ٤٨٨, ٤٩٠, ٤٩١, ٤٩٣
اليهود ١٦, ٢٩, ٤٥٤, ٤٦٨, ٤٦٩, ٤٧٠, ٤٧١,	الملكان النازلان على الميت..... ٤١٦
٥٤٥, ٥٠١	الممخرقين..... ٤٨٩
اليهودي..... ١٨١, ٤٣٥	المنافقون على عهد رسول الله..... ٤٢٩
	موالي صفة..... ٥٥٣

٧. فهرس الأمكنة والأزمنة

٤٩٥.....أحد	٤٩٥.....بلاد الفرس
٥٥٠, ٥٤٩, ٥٤٨, ٥٣٣, ٥١٢, ٤٧٥, البصرة	٤٧٦.....بلاد الهند
٥٥٦	٥٦٣.....بيت أم سلمة
٥٠٠, ٤٩٥.....الخندق	٤٨٧.....تهامة
٥١٢, ٤٧٦.....الروم	٥٣٨, ٥٠١, ٥٠٠, ٤٩٦, ٤٩٥, ٤٧٥.....حنين
٥٥٨.....السقيفة	٤٧٥.....خراسان
٢٣٠, ٢٧٧, ١١٥.....الصين	٤٩٨.....دور الأنصار
٤٩٦, ١٥.....الغار	٥٤٨.....صفين
٤٥١.....المدينة بعد الهجرة	٥٦٩.....غدير خم
٤٩٩, ٤٧٦, ٤٥١.....المدينة	٥٦٢, ٥٦١.....فدك
٥٧٠.....المسجد المعروف عند غدير خم	٤٥١.....مكة قبل الفتح
٥٦٧, ٤٩٩, ٤٩٥, ٤٧٥, ١٤٦.....بدر	٥٧٩, ٥٧٠.....يوم الشورى
٥٤٩, ٥٤٦, ٥٢٦, ٥١٢, ٤٧٥, ٢٧٧.....بغداد	١٩٩.....يوم صفين
٤٧٦.....بلاد الروم	

٨. فهرس الكتب

العدة في أصول الفقه ٤٠٨, ٥١٠, ٥١٤, ٥٥٠,	تلخيص الشافعي ٥١٠, ٥١٤, ٥١٨, ٥٤٥, ٥٥٠,
٥٦٦	٥٥٤, ٥٦٦, ٥٦٨
كتاب «التزيه»..... ٤٦٧	جعل العلم والعمل..... ٤٣
كتاب الشافعي..... ٣١٧	الجمهرة..... ٥٤٢
الكتب الماضية..... ٤٩٧	الذخيرة ٤٣, ٤٤, ٤٧, ١٠٦, ٢٣٧, ٢٧٠, ٢٧١,
المسألة الطرابلسية..... ٤٧٣	٢٨٢, ٣٦٤, ٣٦٩, ٤٠٨, ٤٢٤, ٤٤٠, ٤٤٧, ٤٧٣,
الملخص..... ١٠٦, ٤٤, ٤٣	٥٥٠
	الشافعي..... ٥٥٠