

مذهب الأصول

(في علم الكلام)

1432 هـ

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

وهو شرح القسم الأول من رسالة

جمال العلم والعمل

1432 هـ

للمشرف 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، ۳۸۵-۴۶۰ق.
 عنوان قرارداد: جمل‌العلم والعلل شرح
 عنوان و نام پدیدآور: تمهیدالاصول فی علم‌الکلام و هو الشرح علی‌القسم‌النظری من رساله
 جمل‌العلم والعلل للسید المرتضی علم‌الهدی/ ابی‌حضر محمدبن الحسن
 الطوسی.
 مشخصات نشر: قم: راید، ۱۳۹۴.
 مشخصات ظاهری: ۶۳۲ص: مصور.
 شابک: ۱۸۰۰۰۰ ریل: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۸۸-۱-۱
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: عربی.
 یادداشت: چاپ قبلی: تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
 یادداشت: کتبخانه.
 یادداشت: نماییه.
 موضوع: علم‌الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵-۴۳۴ ق. . جمل‌العلم والعلل - نقد و
 تفسیر
 موضوع: اصول دین
 موضوع: کلام شیعه امامیه
 شناسه افزوده: علم‌الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵-۴۳۴ ق. . جمل‌العلم والعلل. شرح
 رده بندی کنگره: ۱۳۹۴ ۸۰۲۱۶/ع/۸۰۹/۷ BPT
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲
 شماره کتبخانه ملی: ۴۰۲۳۸۴۰

شناسنامه کتاب

نام کتاب: تمهید الأصول فی علم‌الکلام
 تألیف: محمد بن حسن بن علی بن حسن الطوسی
 تحقیق و تصحیح: مرکز تخصصی علم کلام
 ناشر:
 نویسنده:
 تیراژ:
 طرح جلد:
 صفحه آرا:
 شابک:
 ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۸۸-۱-۸



قیمت گالینگور: ۲۰۰۰۰۰ ریل • شومیز ۱۸۰۰۰۰ ریل

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

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

انتشارات راند: ۰۹۱۹۷۴۶۳۱۳۳ - 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 النُسخ 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 النفسية.....
١٣٠	فصل: في أنّه تعالى لا يشبه الأشياء، و لا تشبهه.....

- 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 يطابق
- 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

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

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، و كانت 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 و شارك النجاشي في جملة من مشايخه، و بقي على اتصاله بشيخه حتى اختار الله للاستاذ دار لقائه في سنة ٤١٣ هـ فانتقلت زعامة الدين و رئاسة المذهب إلى علامة تلاميذه علم الهدى السيد المرتضى طاب رسمه، فانحاز شيخ الطائفة إليه، و لازم الحضور تحت منبره، و عني به المرتضى، و بالغ في توجيهه و تلقينه، و اهتم له أكثر من سائر تلاميذه، و عين له في كل شهر اثني عشر ديناراً و بقي ملازماً له طيلة ثلاث و عشرين سنة، و حتى توفي السيد المعظم لخمس بقين من شهر ربيع الاول سنة ٤٣٦ هـ فاستقل شيخ الطائفة بالامامة، و ظهر على منصة الزعامة، و أصبح معلماً للشيعة و مناراً للشريعة، و كانت 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 وتقدمه على من سواه، وبلغ الأمر من الاعتناء به والإكبار له أن جعل له خليفة الوقت القائم بأمر الله - عبد الله - ابن القادر بالله - أحمد - كرسي الكلام والافادة، 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 وتخبو 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 لائتذاً بجوار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وصيرها مركزاً للعلم وجامعة كبرى للشيعة الامامية، وعاصمة للدين الاسلامي والمذهب الجعفري، وأخذت تشد اليها 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 قضاهها 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 غذاهها 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 ريض جسمه الطاهر في جدته المعطى بجوار أمير

المؤمنين عليه السلام، و سعدت 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 احمد 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. مكاتنه 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 آخر. 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 الحلبي: «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 وبتعديد مسالكه، وبالكتابات المتقضية لأطراف مسائله: فكتابه (التهذيب والاستبصار) أصلان كبيران 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 و الفهرست؛ 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، استخراجها الشيخ من روايات التهذيب وخصها بما اختلف من الأخبار وقد عالجهما بالجمع بينها في حال أن التهذيب يشمل الخلاف والوفاق.

- الأمالي أو المجالس؛ في الأخبار والروايات أملاها الشيخ في النجف 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 الناقلين عن الأئمة الصادقين».

٣. التفسير

- التبيان في تفسير القرآن؛ عشرة أجزاء مع مقدمة حول القرآن و التفسير.

- المسائل اللمشقية؛ 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 يعلل و ما لا يعلل؛ و لا يعلم بالصَّب 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 أنه 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.

٥. الفقه

- النهاية في مجرد الفقه والفتوى؛ وهي فقه كامل منصوص اكتفى الشيخ فيها بما نصت عليه الروايات من الأحكام.
- المبسوط في الفقه؛ الحاوي على جميع أبواب الفقه منصوصها 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 الجنبالية؛ في الفقه الشاملة لـ ٢٤ مسألة فقهية.

- المسائل الحائرية؛ في الفقه الشاملة لحوالي ٣٠٠ مسألة فقهية.
- مسألة في وجوب الجزية على اليهود والمتمتعين إلى الجبارة.
- مسألة في تحريم الفقاع.

٦. الأصول

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

٧. الأدعية وأعمال الشهر

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

- أنس الوحيد؛ لعلّه في الأدعية أو مجموعة مثل الكشكول.
- هداية المسترشد وبصيرة المتعبد؛ في الأدعية والعبادات.

٨. التاريخ والمقتل

- 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 وقبره

لم يبرح شيخ الطائفة في النجف الأشرف مشغولاً بالتدريس والتأليف، والهداية والإرشاد، 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 يتبرك 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 أجازته 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 نحرير 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 فصولاً. 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 العشرة» 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. والجزء 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 يُظهر 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 تتأتى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، ولو لم يسلبهم ذلك لكان يتأتى منهم ... وأقوى الأقوال عندي قول من قال إنما كان معجزاً خارقاً للعادة لاختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها ودون النظم بانفراده ودون الصرفة، وإن كنت نصرت في شرح الجمل القول بالصرفة على ما كان يذهب إليه المرتضى رحمه الله من حيث شرحت كتابه فلم يحسن خلاف مذهبه! »

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، والغيبة- 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 المصوّرة عن المخطوطة الموجودة بمكتبة الأستانة الرضوية المقدّسة، 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» سطرأً. و حجمه ٢٤ * ١٦ سم. و فيها بعض الأماكن المطموسة من أثر بلبل أصابها. و عليها عدة أختام، و عدة تملكات، و بعض التوقيعات. و هي قليلة الأخطاء. و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «أ».

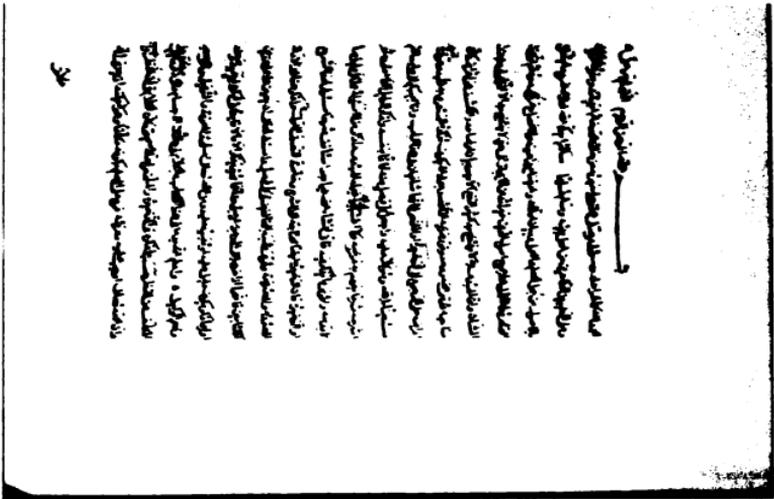
٢. **النسخة الثانية:** النسخة المصوّرة عن المخطوطة الموجودة بالمكتبة المركزية التابعة لجامعة طهران برقم ٦٦٢٨. يقع كامل النسخة في (٢٣٦) لوحة، أي (٤٧٢) صفحة، و في الصفحة الواحدة (١٨) سطرأً. و حجمه ٢٩ * ١٩ سم. و هي كثيرة الأخطاء و ناقصة الآخر، كتبها الناسخ أبو القاسم الحسيني المعروف بـ ذاكر أبي عبدالله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

٣. **النسخة الثالثة:** النسخة المصوّرة 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) سطرأً، و حجمه ٢٤ * ١٥ سم. و هي أيضاً كثيرة الأخطاء و ناقصة الآخر.

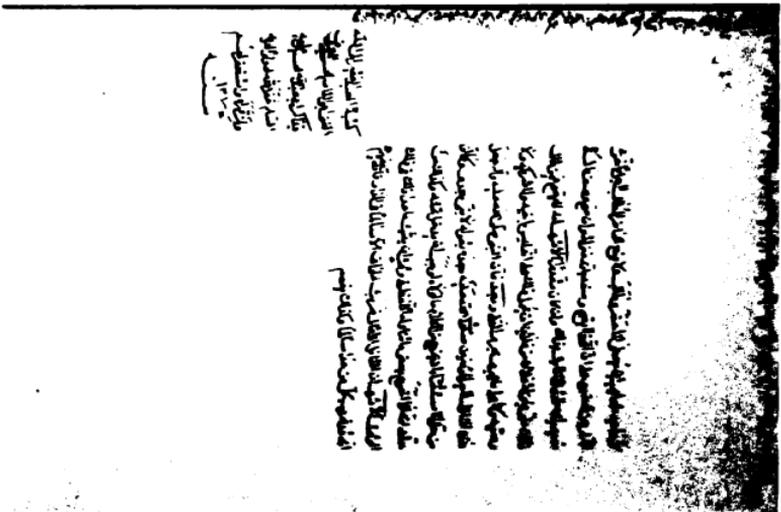
و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ج».

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

صورة الصفحة الأولى من النسخة «ب»



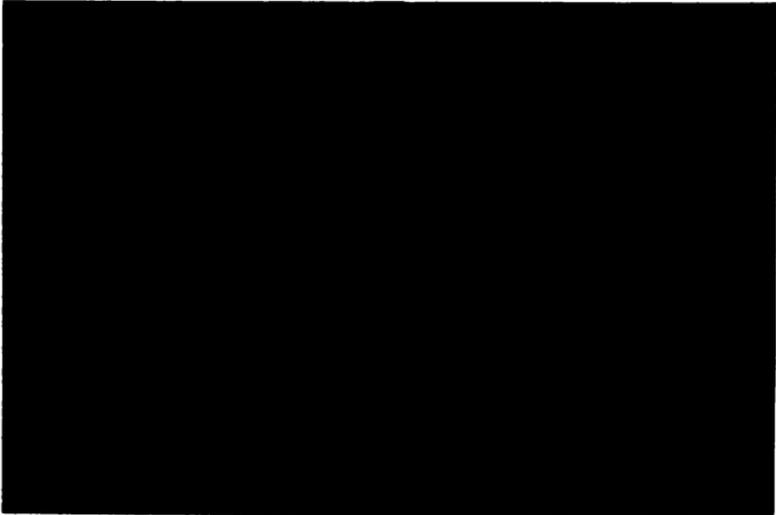
صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ب»



صورة الصفحة الأولى من النسخة «ج»



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ج»



الرابع: عملنا في تحقيق الكتاب

١. **تحقيق النص:** إنَّ أهمَّ عملٍ كان علينا القيام به هو تحقيق النصِّ، 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 تُسَخَّح الكتاب. و نحن قد استفدنا من هذه الطريقة و نقلنا- في هامش الكتاب- عبارات سائر الكتب لإيضاح بعض الإبهامات و حلَّ بعض الإشكالات الموجودة في السَخَّح.

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 كلَّ ما أضفناه من عناوين وضعناه بين معقوفين، و

اكتفينا بالإشارة إليه في هذه المقدمة.

٤. ترجمة الأعلام و الفِرق: وقد تعرّض المؤلف - حسب مقتضى الموضوعات المبحوثة و المسائل الخلافية الكثيرة بين المتكلمين - لذكر أسماء عدّة من المتكلمين و الفرق الكلامية. فقّمنا - إتماماً للفائدة و جريباً 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 ندعي 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 ذوالمجدين أبو القاسم علي بن الحسين

بن موسى الموسوي عليه السلام (ت ٤٣٦هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^١

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

أما بعد:

فقد أجيبت إلى ما سألتني 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 و جهة عمله، على صغر الحجم و شدة الاختصار.

ولن يستغني عن هذا الكتاب مبتد^٤ تعليماً و تبصرة، و منته تنبيهاً و تذكرة. و من الله أستمذ المعونة و التوفيق، و ما^٥ المرجو لهما إلا فضله، و ما^٦ المعلق بهما إلا حبله، و هو حسي و نعم الوكيل.

(باب^٧ ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد)

الأجسام محدثة؛ لأنها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها في الحدوث. و لا بد لها من محدث؛ لحاجة كل محدث في حدوثه إلى محدث^٨، كالصياغة^٩ و الكتابة. و لا بد من كونه تعالى قادراً؛ لتعدّر الفعل على من لم يكن قادراً و تيسره على من كان كذلك. و لا بد من كون محدثها عالماً؛ لأن الإحكام ظاهر في كثير من العالم، و المحكم لا يقع إلا من عالم.

٣. يكاد.

٤. من عموم.

٥. مبتدئ.

٦. فما.

٧. و لا.

٨. بيان.

٩. - لحاجة كل محدث في حدوثه إلى محدث.

١٠. كالصناعة.

١. نص الكتاب هذا مطابق لنسختين مطبوعتين في النجف الأشرف؛ أعني: طبعة مطبعة الآداب، و طبعة مطبعة النعمان. و في مواضع اختلاف النسختين أثبتنا ما هو الصحيح أو الراجح عندنا في المتن، و أشيرنا إلى ما هو الغلط أو المرجوح في الهامش.

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

و لا بدّ من كونه موجوداً؛ لأنّ له تعلقاً من حيث كان قادراً عالمأ، و هذا الضرب من التعلّق لا يصلح إلا من الموجود!

و يجب كونه قديماً؛ لانتهاه الحوادث إليه.

و يجب كونه حيأ؛ و إلا لم يصحّ كونه قادراً عالمأ، فضلاً عن^٢ وجوبه.

و يجب أن يكون مدركأ، إذا وجدت^٣ المدركات؛ لاقتضاء كونه حيأ.

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

سميع بصير.

و من صفاته- و إن كانتا^٦ عن علّة- كونه تعالى مريدأ و كارها؛ لأنّه تعالى قد أمر و أخبر و

نهى، و لا يكون الأمر أمرأ و لا الخبر خبرأ إلا بالإرادة^٧، و النهي لا يكون نهياً إلا بالكراهة^٨.

و لا يجوز أن يستحقّ هاتين الصفتين لنفسه؛ لوجوب كونه مريدأ 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 إلا 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 إلا لقدرة محدثة، و لا

٨. بكراهة.

١. لا يصحّ إلا مع الوجود.

٩. سنبطل.

٢. من.

١٠. لاقتضاه الإرادة إلى نيته.

٣. إذ أوجد.

١١. لأن.

٤. واجب.

١٢. - و إثبات ما لا حكم له معقول.

٥. ممتن يجب.

١٣. - له.

٦. كانتا.

٧. و لا يكون الأمر و الخبر أمرأ و لا خبرأ إلا بإرادة.

يمكن استناد^١ إحدائها إلا 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 إلا مَن هو عالم.

و وجوب هذه الصفات له^٥ تدلّ على أنّها نفسية. و ادعاء وجوبها لمعان قديمة تبطل صفات النفس، و لأنّ الاشتراك في القَدَم 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 ينتفع و يستضّرّ، 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 النصرارى 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، وسوى 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 ولأنه غني عنه. ولا يجري القبيح فيما ذكرناه مجرى الحسن، لأن الحسن قد يفعله لحسنه لا حاجة إليه.

ولا يجوز أن يريد تعالى القبيح؛ لأنه إن^٤ أرادته بإرادة محدثة فهي^٥ قبيحة، وهو تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، تعالى عن ذلك^٦، وإن أرادته لنفسه وجب أن يكون تعالى على صفة نقص^٧، و صفات النقص كلها عنه متفية^٨.

وهو تعالى متكلم، وبالسمع يعلم ذلك. وكلامه فعله؛ لأن هذه الإضافة تقتضي الفعلية، كالضرب و سائر الأفعال.

والأفعال الظاهرة من العباد التابعة لقصودهم وأحوالهم هم المحدثون لها، دونه تعالى؛ لوجوب وقوعها بحسب أحوالهم، ولأن أحكامها راجعة إليهم من مدح أو ذم.

وهذان الوجهان معتمدان أيضاً في الأفعال المتولدة.

وقدرتنا لا تتعلق إلا بحدوث الأفعال؛ لاتباع هذا التعلق^٩ صحة الحدوث نفيًا وإثباتًا.

وهي متعلقة بالضدين؛ لتمكّن كلّ قادر غير ممنوع من التنقل^{١١} في الجهات.

وهي متقدمة^{١٢} للفعل؛ لأنها ليست بعلة ولا موجبة. وإنما يحتاج إليها ليكون الفعل بها^{١٣}

٨ منفية.

٩. و.

١٠. التعلق.

١١. النقل.

١٢. مقدّمة.

١٣. - بها.

١. بيان.

٢. وأحد.

٣. منّا.

٤. إذا.

٥. كانت.

٦. - تعالى عن ذلك.

٧. النقص.

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.

ووجه حسن التكليف أنه تعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلا به، والتعريض للشيء في حكم إيصاله.

و النفع الذي أشرنا إليه هو الثواب؛ لأنه لا يحسن الابتداء به وإنما يحسن مستحقاً، ولا يستحق إلا بالطاعة^١، ويحسن تكليف من علم الله تعالى أنه يكفر؛ لأن وجه الحسن ثابت فيه، وهو التعريض للثواب.

وعلمه تعالى بأنه يكفر ليس بوجه قبح^٢؛ لأننا يستحسن^٣ أن ندعو إلى الدين في الحالة الواحدة جميع الكفار لو جمعوا لنا؛ مع العلم بأن جميعهم لا يؤمن. ونعرض الطعام على من يغلب في ظنوننا أنه لا يأكله، ونرشد إلى الطريق من نظن أنه لا يقبل، ويحسن ذلك من غلبة الظن. وكلما كان طريق حسنة أو قبحه المنافع والمضار قام الظن في مقام العلم.

ولا بد من انقطاع التكليف، وإلا لانتقض الغرض^٤ من التعريض للثواب.

والحي المكلّف هو هذه الجملة المشاهدة؛ لأن الإدراك يقع بكل عضو منها، ويتدنى الفعل في أطرافها، ويخت عليها إذا حمل باليد ما يتقل، ويتعد إذا حمل باليد الواحدة.

وما يعلم الله تعالى أن المكلّف يختار عنده الطاعة أو يكون إلى اختيارها أقرب، ولولاه لم يكن^٥ ذلك يجب أن يفعله؛ لأن التكليف يوجب ذلك، قياساً إلى من دعا إلى طعامة وغلب على^٦ ظنه أن من دعاه^٧ لا يحضر إلا ببعض الأفعال التي لا مشقة فيها، وهذا هو المسمى لطفاً.

ولا فرق في الوجوب بين اللطف والتمكين، وقبح منع أحدهما كقبح منع الآخر.

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

٥. + فيه.

٦. + من.

٧. في.

٨. + إليه.

١. بالطاعات.

٢. قبح.

٣. نستحسن.

٤. يغلب ظننا.

لكان القديم تعالى غير منفك في حال من الإخلال بالواجب.

وقد يفعل الله تعالى الأثم في البالغين و الأطفال و البهائم. و وجه 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.

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

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

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

و العرض هو النفع المستحقّ العاري من تعظيم و إجلال.

و العرض منقطع؛ لأنه جار مجرى الثامنة و الأروش^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.

و ما فعل من الأثم بأمره^٧ تعالى، و العرض على غيره بالتعويض له. نحو من عرض طفلاً للبرد الشديد فيألم^٨ بذلك، فالعرض هاهنا على المعرض للأثم، لا على فاعل الأثم^٩، و صار ذلك الأثم كأنّه من فعل المعرض^{١٠}.

١. لأنه.

٢. و.

٣. إليه.

٤. كاستيجار.

٥. للتراضي.

٦. الأرض.

٧. يأمره.

٨. فتألم.

٩. لا على الفاعل.

١٠. المعرض.

و الأولى أن يكون من فَعَلَ الألم 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؛ فإنه أجاز إن يمكن من الظلم وإن لم يكن في الحال مستحقاً لما يقابله من العوض، بعد أن يكون ممن لا يخرج من الدنيا إلا و قد استحقّ ذلك.

و قد كلف 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 و العقاب الذي هو لطف في فعل الواجب العقلي لا يتمّ إلا بحصول هذه المعرفة، و ما لا يتمّ الواجب إلا 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 أمانة 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 الألم.

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.

٢. الذي لم يستحقّ فعله.

٣. ثمّ.

٤. في الفكر.

٥. الإهمال.

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 و تبجيل.
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 و الإحسان.
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. بمجرّد.

٣. للفاعل اختيار ما استحقّ به ذلك.

٤. دوام الثواب و العقاب.

٥. كالقبيح.

والعقاب يحسن التفضّل بإسقاطه . و يسقط بالعمو؛ لأنّه حقّ الله تعالى، إليه قبضه واستيفاؤه، و يتعلّق باستيفائه ضرر، فأشبهه الدين.

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

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

و ما يدعى من آيات الوعيد و عمومها مقدوح فيه؛ لأنّ العموم لا ينفرد بصيغة خاصّة في اللغة، و لأنّ 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 آخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣).

و شفاعة النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم إنّما هي في إسقاط عقاب العاصي لا في زيادة المنافع؛ لأنّ حقيقة الشفاعة تختصّ بذلك؛ من جهة أنّها لو اشتركت لكنا شافعين في النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم إذا سألنا في زيادة درجاته و منازل.

و إذا بطل التحابط فلا بدّ فيمن كان مؤمناً في باطنه من أن يوافي بالإيمان، و إلاّ أدى إلى تعدّر استيفاء حقّه من الثواب.

و يسمّى من جمع بين الإيمان و الفسق بأنّه مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه؛ لأنّ الاشتقاق يوجب ذلك، و لو كان لفظ «المؤمن» متقللاً إلى استحقاق الثواب و التعظيم - كما يدعى - لوجب^٢ تسميته به؛ لأنّه عندنا يستحقّ الثواب و التعظيم؛ و إن استحقّ العقاب.

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

بالتدب كان ندباً^١.

والنهي 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.

وشرائط إنكار المنكر: أن يعلمه منكراً، ويجوز تأثير إنكاره، ويزول الخوف على النفس وما يجري مجراها، ولا يكون في إنكاره مفسدة.

(باب^٢ ما يجب اعتقاده في النبوة)

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

ولا سبيل إلى تصديق الرسول^٣ إلا بالمعجز.

وصفة المعجز: أن يكون خارقاً للعادة، ومطابقاً لدعوى الرسول ومتعلقاً بها، وأن يكون متعديراً في جنسه أو صفته المخصوصة على الخلق، ويكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله تعالى.

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

وقد دل الله تعالى على صدق رسوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالقرآن؛ لأن ظهوره من جهته معلوم ضرورة، وتحديه العرب والعجم معلوم أيضاً ضرورة، وارتفاع معارضته أيضاً بقرب من الضرورة؛ فإن ذلك التعذر معلوم بأدنى نظر؛ لأنه لو لا التعذر لعرض، ولو 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، وقد بيّنا في كتاب الصرفة الصحيح من ذلك وبسطناه.

وكل من صدقه نبياً من الأنبياء المتقدمين فإنما علينا تصديق نبوته بخبره، ولو لا ذلك لما

١. - وما تعلق منه بالتدب كان ندباً.

٣. تصديقه.

٤. المصدق.

٢. فصل في.

كان إليه طريق للعلم^١.

و نسخ الشرائع جازئ في العقول؛ لاتباع الشريعة للمصلحة التي يجوز تغييرها و تبدلها. و شرع موسى عليه السلام و غيره من الأنبياء عليهم السلام منسوخ بشريعة نبينا 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 المهيين.

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

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

فإذا وجبت عصمته وجب النص من الله تعالى عليه، و بطل اختيار الأمة له؛ لأنّ العصمة لا طريق للأمة 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 الأمة على نفي القطع على هذه الصفة في غيره عليه السلام ممن ادّعت الإمامة في تلك الحال له.

و خير الغدير و خير غزوة تبوك يدلان على ما ذكرناه من النص عليه.

و إنّما عدل عن المطالبة و المنازعة و أظهر التسليم و الانقياد للتقية، 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 أذعيت له الإمامة طول هذه الأزمان إلا فيمن ذكرناه. و من اتفق ادعاء العصمة له ممن تنفى إمامته بين معلوم الموت و قد أذعيت حياته و بين من انقضى القول بإمامته و انعقد الإجماع على خلافها.

و غية ابن الحسن عليه السلام سببها الخوف على النفس المييح للغيبة و الاستتار، و ما ضاع من هذا من حدٍّ أو تأخر من حكم يوء يائمه من سبب الغيبة و أوحج إليها.

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

و طول الغيبة كقصرها؛ لأنها متعلقة بزوال الخوف^٢ الذي ربما تقدّم أو تأخر.

و زيادة عمر الغائب عليه السلام على^٣ المعتاد لا فده به؛ لأن العادة قد تنخرق للأئمة عليهم السلام و الصالحين.

و البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام و محاربهه 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 يسمى أجلاً؛ لأنه لم يحدث فيه قتله^٥. فالتقدير لا يكون أجلاً، كما أنه بالتقدير لا يكون الشيء رزقاً و لا ملكاً.

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

١. الطرق. عظيم.

٢. قتل.

١. الطرق.

٢. العذر.

٣. 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 ممَّا لا يجوز أن يملك؛ لأنَّنا قد نقول: «الله تعالى قد رزقه^١ داراً و

ضيعة»، كما نقول: «رزقه الله ولدأ وصحة»، ولأنَّ 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؛ لأنَّ 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 عمَّا كان عليه، و الوقت و البلد واحد. و الغلاء هو زيادة السعر مع

الشرطين اللذين ذكرناهما.

و إنما نضيف الغلاء و الرخص إلى الله تعالى إذا فعل سببها^٤، و نضيفها إلى العباد إذا فعلوا

أسبابها. فإن كان سبب^٥ الغلاء لقلَّة^٦ الحبوب أو لكثرة^٧ الناس أو تفوق^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. إنه قد رزقه لله تعالى.

٢. البذل.

٣. البذل.

٤. سببها.

٥. فإذا كان.

٦. تليل.

٧. تكثير.

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^١

الحمد لله - كما هو أهله و مستحقّه - و صَلَّى اللهُ على خيرته من خلقه محمد خاتم أنبيائه و صفوته من خليقته و على الطيبين الطاهرين من أهل بيته و سلم تسليمًا.

سألتم - أي دكم الله - إملأ شرح ما يتعلّق بالأصول من «جَمَلُ العلم و العمل»، و بيان أدلته و إيضاح براهينه، و الإفصاح عن حججه، و قلت: إنّ هذا المختصر قد اشتمل على جميع أصول الدين، غير أنّه من الإيجاز إلى حدّ 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 للمتتبي، و به لقبه، و عوّل في فهم أغراضه على الرجوع إلى «الذخيرة» أو «الملخص»؛ فإنّهما شافيان في هذا الباب.

و أنا مجيكم إلى ما سألتكم، مستعيناً بالله و متوكلاً عليه، و أجعل كلّ فصل منه قائماً بنفسه، و أذكر الدليل الذي أعمده، ثمّ أشرحه شرحاً يفهم به غرضه، و لا أطنب في بيانه فيمّله المبتدي. و أذكر من الأسئلة على كلّ دليل ما لا بدّ منه، و أقوى ما يذكر فيه. فإنّي إن شاء الله فيما بعد أستأنف شرحاً مستوفى لهذا الشرح أو «الذخيرة»؛ فإنّ «الذخيرة» أيضاً محتاجة إلى الشرح، و خاصة 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 الكتابين؛ فإنّهما إذا خرجا إلى الوجود لم يبق ورائهما شيء يذكر إلاّ ما لا فائدة في ذكره؛ لو هبّ و وضعفه، 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 توحيدهِ 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 الشيخ 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، وأبين بعده أنه أول واجب؛ لأن الكلام في أنه أول واجب فرغ 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، و فيها ما لا يقوم فعل الغير مقامه، على ما نبيته في باب العدل، فلو أطلقنا ذلك لانتقض^١ بذلك.

و لم نقل هذا لأنّ فيها ما يقع صغيراً فلا يستحقّ على الإخلال به ذمّاً؛ لأننا لا نقول بالإيجاب و التكفير، على ما سيحيء 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 متمكناً من العلم بقبحه- الذمّ على بعض الوجوه.

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

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

[لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر]

فإذا ثبت ذلك فالنظر في طريق معرفة الله تعالى واجب؛ لأنّه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا 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.
و لا يجوز أن يكون معرفته ضرورةً لا عن طريق؛ لأن ما ذلك حكمه فهو من كمال العقل، لا يختلف العقلاء فيه، و معرفة الله تعالى فيها خلاف.

و لا يجوز أن تكون ضرورةً عن طريق؛ لأن الطريق لا يخلو إما أن يكون إدراكاً أو خبراً، و القديم تعالى ليس بمدرك - على ما سنيته - فلا يجوز أن يكون معلوماً من هذا الوجه. و إن 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، و قد يتنا أنه ليس بمدرك.
فأما السمع، فلا يجوز أن يكون طريقاً إلى معرفته؛ لأن معرفة السمع مبنية على معرفة الله تعالى و توحيده و عدله، فكيف يعلم الأصل بالفرع؟!

و لا يجوز أن تكون معرفته بالتقليد؛ لأن التقليد قبيح؛ من حيث إن المقلد لا يأمن أن يكون مُقدماً على اعتقاد يكون جهلاً، و ذلك قبيح. و لأنه ليس تقليد المحق بأولى من تقليد المبطل؛ لأنه قبل النظر لا يعلم المحق منهما من المبطل، و كل ذلك باطل.
فإذا ثبت أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب فهو أول فعل واجب على المكلف، لا يخلو مع كمال عقله منه.

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

فأما نعم الله تعالى، و إن لم يخل منها، فإنما يجب عليه أن يشكره إذا عرفه و عرف أنه قصد به وجه الإحسان، و ذلك لا يعلم إلا بعد معرفة توحيده و عدله.

و أما نعم الوالدين، فقد يخلو أيضاً من ذلك، مثل آدم عليه السلام و الملائكة. على أن نفس الولادة لا يستحق بها الشكر، و إنما يستحق بالتربية التي يقصد بها وجه الإحسان، و قد يخلو من ذلك.

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

فأما الامتناع من القبائح العقلية، فإنّه وإن كان واجباً عليه، فقد تحرّزنا من ذلك بقولنا: أول فعل؛ لأنّ ذلك ليس بفعل، وإنّما طريقه أن لا يفعل.

وأما الواجبات الشرعية، فإنّما يجب عليه إذا عرف الله تعالى أولاً، ثمّ عرف السمع، وذلك يتأخّر عن أول حال التكليف.

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

وذكر رحمه الله في كثير من تدرّسه^٢ أنّه لا يحتاج إلى ذلك، وهو الأقوى عندي؛ لأنّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه - وكان ممخّلي بينه وبين الإرادة - فلا بدّ من أن يكون مريداً، فلا تتناول هذه الإرادة - والحال ما وصفناه - التكليف.

وأما الخوف الذي يقف وجوب النظر عليه، فالإنسان ملجأ إليه، فهو خارج عن التكليف، فلا يحتاج أن يتحرّز^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 دنيوياً - على الصحيح من المذهب - فهلّا قلتم إنّ أول واجب؟^٤

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

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

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

٣. ب: تتحرّز.

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

[الدليل على وجوب معرفة الله]

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

قلنا: الدليل على ذلك أنّ العاقل متى علم استحقاق العقاب على فعل القبيح زانداً 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 زانداً على استحقاق المدح، كان ذلك داعياً له إلى فعل الطاعات، والعلم بالثواب والعقاب لا يتم إلا بعد معرفة الله تعالى، فلا بدّ من معرفته؛ لوجوب ما لا يتمّ اللطف إلاّ به.

ولا تقوم المعرفة الضرورية مقام المكتسبة؛ لأنها لو قامت مقامها لوجب فعلها في جميع المكلفين، وفي علمنا بأنّها لم يفعل فينا دليلٌ على أنّها إذا كانت ضروريةً لا تكون لطفاً. ١ و كان يجب فعلها في الكفّار خاصّة؛ للعلم بأنّ الكسيّة لم تحصل لهم، ٢ فمن ادّعى أنّها حاصلة لهم فهو مكابر؛ لعلمنا ضرورةً بأنّ كثيراً من الكفّار يموتون على كفرهم، فلا وجه لادّعاء ذلك.

وقد أجاب بعضهم عن ذلك بأنّ الكسيّة أكد في كونها لطفاً، واللفظ يجب على أكد الوجوه. وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ 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 أنّ الكسيّة 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 وتخويف بعضهم بعضاً، وادّعاء كلّ قوم منهم أنّ الحقّ معهم وفي جنتهم وأنّ من خالفهم مبطل لطفاً.

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

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

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

و يجوز أن تكون هذه صورة من خُلِق وحده، منفرداً من جميع الخلق. فإن فرضنا خلقه منفرداً، و أنّه لا يتنبه من قبل نفسه، فلا بدّ أن يتنبه الله تعالى على ذلك، بأن يُخطِر بياله كلاماً يسمعه، يتضمّن 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 يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه؛ لأنّ ما يقدر عليه غيره لا يمكن أن يستدلّ به عليه تعالى.

و الذي يختصّ بالقدرة عليه، الأجسام و الأعراض المخصوصة، و إنّما عدل المتكلمون إلى الكلام في حدوث الأجسام دون الأعراض المخصوصة؛ لأمرين:

أحدهما: أنّ الأجسام معلوم ضرورة وجودها، و إنّما نحتاج أن نتكلّم في حدوثها، و الأعراض المخصوصة نحتاج أن نتكلّم أولاً في إثباتها ثمّ في حدوثها، فنستريح^٢ في الأول درجة.

و الثاني: أنّه إذا علم حدوث الأجسام علم أنّه تعالى لا يشبهها؛ لأنّه لو أشبهها لكان محدثاً أو الأجسام قديمة، و ليس كذلك إذا أثبتته بطريقة حدوث الأعراض المخصوصة؛ لأنّه عند ذلك يجوز أن تكون الأجسام قديمة، فلا يعلم أنّه لا يشبهها إلا بعد أن يستأنف طريقة حدوث الأجسام، و ذلك يطول.

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

١. ب: - عليه.

٢. ج: فريح. ب: فتريح.

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

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 أنّ قولنا في الشيء: إنّه محدث، معناه أنّه موجود، و كان معدوماً فيما لم يزل. و قولنا: قديم - في عرف المتكلمين - هو الموجود في الأزل.

و لا يصحّ العلم بحدوث الشيء إلا بمجموع علمين، أحدهما: أنّه موجود، و الثاني: أنّه كان معدوماً فيما لم يزل. و العلم بوجوده حاصل، و إنّما المعدوم هو العلم بأنّه 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: إنّ العلم بتجدّد وجود الذات يكفي في العلم بحدوثها. و ذلك؛ أنّه لا ينفكّ العلم بتجدّد وجود الذات من العلم بأنّها كانت معدومةً قبل؛ لأنّه ليس هو العلم بمجزّد وجودها؛ لأنّ الموجود ينقسم إلى موجود متجدّد و غير متجدّد، فلا بدّ أن يراد بذلك أنّه تجدد و كان معدوماً قبله.

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

فإذا 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 المحدث فهو محدث مثله.

و يجب أن يكون الكلام في إثبات المعاني هو أوّل الفصول، و الكلام في أنّ ما لم يسبق المحدث محدثٌ آخر الفصول، و الفصلان الآخراّن أنت مختيرٌ فيهما، أيهما قدّمْتَ أو أخرتَ كان ذلك جائزاً.

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

يعلم أنّ 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. وإنّما أخرنا أنّ ما لم يسبق المحدث محدثٌ مثله؛ لأنّه يتضمّن الفصول الثلاثة، فلا بدّ من تقدّمها عليه. و أمّا الفصلان الآخران فلا ترجيح لأحدهما على صاحبه. ألا ترى أنّك لو أثبتّ حدوث المعاني ثمّ أثبتّ أنّ الجسم لا ينفكّ منها، أو أثبتّ أنّ الجسم لا ينفكّ منها ثمّ أثبتّ 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: أنّ تجددها كان مع جواز أن لا يتجدد، و ثالثها: أنّ أحوال الجسم و شروطه - على ما كانت عليه - لم تتغير، و رابعها: أنّ ما ذلك حكمه لا بدّ له من أمر ما.

[تجدد الصفات على الجسم]

فأما العلم بتجدد الصفات على الجسم، فحاصل ضرورة؛ لأننا نعلم أنّ الجسم يكون في جهة، ثمّ ينتقل منها إلى غيرها من الجهات، فيحصل لنا علم بما لم يكن حاصلأه، فلا يخلو أن يكون هذا العلم هو علماً بمجزد الجسم، أو علماً بمعنى فيه، أو علماً بصفة له. و لا يجوز أن يكون علماً بمجزد الجسم؛ لأنّ 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 كلّ من عرفه كائناً أن يعرف ذلك المعنى، و معلوم خلاف ذلك؛ لأنّ نفاة الأعراض يعلمون تجدد كونه كائناً، و إن لم يعلموا ما أوجب ذلك، لا على جملة و لا على تفصيل، فلم يبق بعد ذلك إلاّ أنّه علم بصفة له، و هو الذي أردناه.

[جواز أن لا تتجدد الصفات]

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

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

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

[عدم تغيير 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 تريبع و تدوير و لون و غير ذلك، يكون على ما كان عليه لم يتغير 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، فلما 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 جائزةٌ كلّها يصير بعضها واجباً و بعضها مستحلاً 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 المؤثر في حصوله في هذه الجهة عدم معنى؛ لأنّ عدم المعنى لا اختصاص له بجسم دون جسم، و لا بجهة دون جهة، سواء قيل إنّ 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: أن ما يتعلّق بالفاعل لا يجوز أن يكون إلا الحدوث أو ما يتبع الحدوث، من الحسن و القبح والأمر والنهي. والجسم يتجدّد كونه كائناً في حال بقائه، فلا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل.

و ثانياً: أن ما يتعلّق بالفاعل يجب أن يكون القادر عليه قادراً على إحداث ذاته. ألا ترى أن من قدر على أن يجعل كلامه أمراً أو خيراً كان قادراً على إحداثه، ولما لم يقدر على إحداث كلام غيره لا يقدر على أن يجعله أمراً أو خيراً؟ فعلمنا أن 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 ثالثاً: أنه لو كان كذلك بالفاعل لكان القادر على جعله كائناً قادراً على كونه أسود و أبيض و حياً و قادراً؛ لأنّ من قدر على أن يجعل ذاتاً على صفةٍ قدر على أن يجعلها على جميع صفاتها التي تكون بالفاعل، و قد علمنا أن الواحد منّا يقدر على أن يجعل الجسم كائناً، و إن 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 أن الصوت معنّي غير الجسم وأنه محدث؟

قلنا: الصوت مُدْرَك معلوم ضرورة، فمن دفعه كان مكابراً. فإذا ثبت فلا يخلو أن يكون جسماً أو صفةً للجسم. و لو كان جسماً لوجب أن تكون الأجسام كلّها مسموعة؛ لأنها 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 أن 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 كالحديث، و كونه كائناً يصحّ فيه التزايد. ألا ترى أن 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 محدثةً؛ 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 اجتمعا فيه أوجبا كونه في الجهتين معاً، وهذا محال. وليس لأحد أن يقول: إنّ المعنى الأول موجود فيه، لكنه كثرَ 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 الطائر 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. و ليس كذلك الباقي؛ لأنَّه لا يجب بقاءه، ففازَ ما قالوه؛ من حيث إنَّ الحادث و الباقي 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، و الكلام في ذلك المعنى كالكلام فيه، فيؤدِّي إلى ما لا يتناهى من المعاني، و ذلك محال. أو ينتهي إلى معنى يعدم و هو المطلوب.

و إن كان يجب انتقاله، أذَى ذلك إلى وجوب انتقال الجسم، بل الأجسام كلَّها؛ لأنَّه إذا وجب أن ينتقل عن جسمٍ وجب أن ينتقل ذلك الجسم، و إذا 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 إلا أن 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. و لأنَّها 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 فيفيه.

[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 أنه لا يجوز عدمه.

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

فصل: في أن الجسم لا يخلو من هذه المعاني

معلومٌ ضرورةً أنَّ الأجسام متى كانت موجودةً فلا بدَّ من أن تكون في جهةٍ من جهات العالم، ولا يعقل وجود جسمٍ له جئةٌ وحجمٌ ولا يكون في بعض الجهات، ولهذا لو فرضنا أنَّ هناك جسمين لكان لا بدَّ أن يكون أحدهما قريباً من صاحبه أو بعيداً منه، وفي ذلك كونه في جهة. فإذا ثبت أنه لا بدَّ من أن يكون في جهة مع وجوده، وقد بينّا أنه لا يكون في جهة إلا لمعنى، دلَّ على أنه لا يخلو من المعنى.

فإن قيل: كيف تدعون العلم الضروري في ذلك، والفلاسفة تخالف في ذلك، وتقول: إنَّ الأجسام كانت موجودةً، وكانت هيولى خاليةً من الصور ولم تكن في جهة من الجهات، فادعاء الضرورة فيما فيه الخلاف لا يجوز.

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

فان قيل: ولم زعمتم أنه مع وجوده لا بدَّ 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 كلُّ موجود

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

٢. كذا. و لعل 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 غُدم لوجب أن يكون متحيراً قبله؛ لأنه لا يصح قيام المعنى إلا بالمتحير. وكان يجب أيضاً أن لا يخلو من المعاني المحدثة؛ 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 بيننا 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 و صفة البياض؛ لأنه لا تنافي بينهما. ولو جمع بينهما، ثم طرأ عليه السواد، كان يجب أن ينفيه من حيث

١. لا يفرد. 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 جتاه 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 إلا 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 المحدثة.

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، ثمّ قال: إن زيداً له سنّة، علمنا أن عمراً أيضاً له سنّة، وإن لم ينطق به، ولهذا لو قال: هما ولداً في حالة واحدة، ثمّ قال: أحدهما له سنّة والآخر له مائة سنّة، 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 مفصلاً. والصحيح أن ذلك يعلم بعلم آخر يفعله، ويكون كسباً له، والأول ضروري، فيكون هذا العلم مفصلاً مطابقاً لعلم الجملة.

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

قلنا: لأنّه ملجأ إلى فعله؛ لأنّ علم الجملة يتوقّف معه الدواعي إلى فعل هذا العلم مفصلاً؛ 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، نسبه إلى راوند من أعمال

أسلم أنّ الجسم لا يخلو من المعاني المحدثة، 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، فاقضى 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 ذات 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: إنّه 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 متقدماً لها، وما لا أوّل له لا يمكن أن يتقدّم غيره عليه.

مدينة كاشان، سكن بغداد واشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلكان: «له مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه في كتبهم». ويقال: كان في غاية الذكاء والقطعة، وكان معتزلاً 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، و«أنّه أحد الكفرة» ولا يحسب من الكرام البررة وغيرها من النعوت والصفات المنسومة. والظاهر أنّه كان غالباً في اعتزاله، مجاهر بأبانه المطابقة أو الموافقة لأدلة العقليّة الفلسفيّة المخالفة لمذهب الأشاعرة وأهل الحديث والحشوية، فناصره العداة وائتموه بكلّ زديلة 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 يجزم بأنّه عاش ٣٦ سنة، ومن فرق المعتزلة الراونديّة 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: أنّه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن لا يصحّ وجود شيء من الحوادث؛ لأنّه لا حادث إلاّ ومن شرطه وجود حوادث لا نهاية لها قبله، وذلك يؤدّي إلى أن لا يصحّ وجود شيء منها. ألا ترى أنّ القائل لو قال: أنا لا أكل تفاحةً إلاّ بعد أن أكل قبلها أخرى، لم يصحّ منه أكل شيء منها، ومتى أكل شيئاً منها كان مناقضاً. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مستقبلاً أو ماضياً. ألا ترى أنّه لو قال: أنا ما أكلت تفاحةً إلاّ وأكلت قبلها أخرى، فإنّه يعلم بطلان قوله، كما لو قال ذلك مستقبلاً.

فإن قيل: فرق بين الماضي والاستقبال، فلأجل هذا أحتمت وجود ما لا نهاية له من الحوادث ماضياً، وأوجبت وجود ما لا نهاية له مستقبلاً، من نعيم أهل الجنّة وعقاب الكفّار. قيل: لا فرق بين الماضي والمستقبل في أنّ ما يوجد منه لا بدّ من أن يكون متناهيّاً. ومعنى قولنا: إنّ ثواب أهل الجنّة وعقاب الكفّار لا يتناهي، هو أنّه لا ينتهي إلى حدٍّ ينقطع، بل لا حال إلاّ والله تعالى يجده لهم حالاً بعد حال، ولم نرد أنّه يخرج إلى الوجود ما لا نهاية له. فإن قيل: إنّ الجسم لا يخلو من الأكوان، ومع هذا لا يكون كوناً، فهلاًّ جاز أن لا يخلو من المحدث ولا يكون محدثاً؟

قلنا: نحن إنّما أوجبنا أن يكون الجسم متى كان موجوداً غير خال من الحوادث أن يكون محدثاً؛ لأنّ حكمه حكمه في الوجود، ولا يلزم أن يكون حكمه حكمه في سائر أوصافه. وقولنا: جسمٌ وكونٌ، معناه أنّ كلّ واحد منهما من قبيل مخصوص، وليس إذا كان أحدهما من قبيل يجب أن يكون الآخر من ذلك القبيل. ألا ترى أنّه إن قيل: زيد وعمرو ولداً معاً، وجب أن يكون مقدار سنّهما 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.

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؛ لأن ذلك نعلم تميزه من بين سائر الذوات. وقال بعضهم: أول العلم به هو أن نعلم أن للأجسام محدثاً غيرها.

وإنما قلنا: إن الصحيح هو الأول؛ لأن هذا العلم هو علم به تعالى؛ لأنه لا يقدر على إحداث الجسم سواء تعالى، لكنه لا نعلم مفضلاً إلا بعد أن نعلمه قادراً لذاته على ما يتناه.

وإنما خالف النذاهب إليه فيما قلناه؛ لأن عنده أن علم الجملة لا متعلق له، وذلك باطل عندنا. ألا ترى أن الواحد منّا يفصل بين عشرة في جملتها زيد، وبين عشرة ليس في جملتها زيد، وإن لم يعلم زيدا على وجه التفصيل؟ فإذا علمه مفضلاً علم أن علمه الأول كان متناولاً له. ولعلنا نستوفي الكلام في ذلك في موضع آخر إن شاء الله.

والعلم بأن للأجسام محدثاً مكنسب غير ضروري، على ما ذهب إليه قوم؛ لأنه لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه، وقد علمنا أن جماعة قد أثبتوا حوادث لا محدث لها، فلو كان ضرورياً لما جاز الخلاف فيه. ولأننا نستدل على أن للأجسام محدثاً، فلو كان العلم به ضرورياً لما أمكن الاستدلال عليه؛ لأن الضروريات لا يمكن الاستدلال عليها.

فإذا ثبت أن الطريق إلى ذلك الاستدلال، فنحتاج في الاستدلال على ذلك إلى بيان أربعة أشياء، أحدها: أن هاهنا حوادث، والثاني: أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، والثالث: أنها إنما احتاحت إلينا لحدوثها لا غير، والرابع: أن ما شاركها في الحدوث لا بد أن يشاركها في الحاجة إلى محدث.

١. هامش أ: هذا مذهب أبي هاشم.

٢. ب: حكيتاه.

[حاجة الحوادث إلينا]

والفصل الأول قد يتناه فيما مضى؛ حيث يتنا أن هاهنا معاني محدثة. وأما الفصل الثاني - وهو أنها محتاجة إلينا - فالدليل عليه وجوب وقوع تصرفاتنا من القيام والقعود والحركة والسكون والأكل والشرب وغير ذلك من الأفعال بحسب دواعينا وأحوالنا، وانتفاها بحسب صوارفنا، فلو لا أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا لما وجب ذلك، كما لا يجب وقوع ما لا يتعلق بنا من طولنا وقصرنا وألواننا، وكذلك أفعال غيرنا لا تقع بحسب دواعينا وأحوالنا؛ لأن هذه الأشياء غير متعلقة بنا، ولا محتاجة إلينا.

فإن قيل: يتتوا الموضع الذي يجب فيه حاجة هذه الأفعال إليكم وتعلقها بكم، قبل أن تفسروا معنى قولكم وقوعها بحسب دواعيكم وأحوالكم.

قلنا: معلوم ضرورة أن من كان شديد الجوع، وبين يديه طعام يعلم أنه يسد جوعته، ولا ضرر عليه في تناوله، لا عاجلاً ولا آجلاً، أنه لا بد أن يقع منه تناوله، ولا يتصور خلاف ذلك منه، وكذلك من شاهد سبجاً أو ناراً أبل عليه، وهو عالم بما في الوقوف من المضرة، وهو قادر على الهرب منه، فإنه لا يتصور 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.

وأردنا 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 أنه متعلق به لما وجبت هذه المطابقة.

وهذا التجوز الذي ذكرناه يسقط أكثر ما يسأل على هذا الدليل، مثل قولهم: إن فعل العبد يقع بحسب إرادة السيد، وفعل الرعية يقع بحسب إرادة الملك؛ لأن الوجوب يسقط جميع ذلك؛ لأن العبد قد يعصي مولاه، وكذلك الرعية قد يعصي المليك، ولا يجب وقوع ما أراه.

وأما فعل المُلجأ فإن وجب وقوعه بحسب إرادة المُلجئ، فقد لا يقع منه إذا لم يكن قادراً عليه، أو لا يكون عالمأ به. ألا ترى أنه 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، وإنما يجب وقوع ما يقدر عليه؛ لأنه إذا ألجأه إلى الفعل ألجأه إلى إرادته، فلمكان إرادته يقع دون إرادة المُلجئ.

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: إنَّ 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 خَبَرْنَا^١ مخبِّر عن أفاصي البلدان أن فيها قوماً صحيحين مخليين تدعوهم الدواعي إلى القيام أو القعود- مع قدرتهم و زوال الموانع عنهم- و لا يقع منهم، أن نصدِّقه على ذلك، و قد علمنا ضرورةً 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؛ لأنَّ تعلقه بغيرنا غير معلوم، و لا يترك المعلوم للمظنون.

و الوجوب الذي اعتبرناه يسقط أيضاً قول من قال: إنَّ 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 تبييض الناطف و ظهور الحمرة عند الضرب الواقع في المواضع الرخوة من جسم الحي، و حدوث الطعم المخصوص عند الطبخ؛ لأنَّ جميع ذلك غير واجب، بل تختلف الحال فيه. ألا ترى أنه قد يُسمَّن الدجاج فلا تسمُن^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 تبييض الناطف فقد قيل: إنَّه ليس هناك حدوث حادثة؟ لأنَّ ذلك بياض البيض ينضاف إلى البياض الذي في الدبس، و تنتفي عنه أجزاء السواد؛ لخفَّتْها بالضرب، فحينئذ يظهر البياض و يبييض.

١. ب: خبر.

٢. ب: يسمن.

٣. أ: لا يقرء. ج: حادثة.

و أما ظهور الحمرة بالضرب فإنما ذلك لارتجاج 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: فإننا لا نعلم أنه حدث هناك طعم آخر، و لا يمتع أن يكون تلك الحوائج إذا جمعت و أنضجتها النار تركب منها ما يُظنّ أنه طعم آخر أو رائحة أخرى، كما أنه إذا جمع بين أنواع من الطيب فيشمّ عند ذلك رائحة يُظنّ أنها رائحة حادثة، كرائحة الغالية و التّدّ 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 يجدد عند دواعينا و أحوالنا هو الحدوث، فيبغى أن يكون هو علّة الحاجة، كما أنّ الحركة لما وجب عند وجودها كون المحلّ متحرّكاً كانت العلّة المحوجة إلى الحركة كونه متحرّكاً، دون غيره من الصفات، و كذلك هاهنا لما كان المتجدّد عند دواعينا و أحوالنا الحدوث وجب أن يكون هو علّة الحاجة.

و الطريقة الثانية هو أنه إذا ثبت حاجة هذه الأفعال إلينا فلا تخلو أن تحتاج إلينا في صفة جنسها، أو المقتضاة 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 المقتضاة عنها؛ لأنّ هذه الصفات واجبة، و ما يحتاج إلى الفاعل لا يكون واجباً. و ما يتبع الحدوث فنعدنا يحتاج إلى الفاعل مضافاً إلى الحدوث. فإذا ثبت أنها محتاجة في حدوثها، فإن قيل: فأين أنتم عن الكسب الذي يدعيه مخالفوكم من أنه يحتاج إلينا لأجله؟

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

١. التّدّ و التّدّ: ضرب من الطيب يتدخّن به، قال ابن دريد: لا أحسب التّدّ عربياً صحيحاً. قال الليث: التّدّ ضرب من الدُّخنة. و قال أبو عمرو بن العلاء يقال للغبير: التّدّ، و للبخم: التّدّم، و لليشكك: التّديق. (لسان العرب، ج ٣، ص ٤١٩). و الغالية: نوع من الطيب مركب من مشك و غشّير و عُود و دهن، 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 محتاجةً إلينا لحدوثها، مع جواز أن لا تحدث، دون مجزئ الحدوث، و لم يثبت لكم أن الجسم أيضاً جائر الحدوث ففقيسوا عليه.

قيل: الجواب المعتمد عن ذلك هو أن نبيّن أن الجسم أيضاً جائر الحدوث غير واجب، و إذا بيّنّا ذلك فقد شارك أفعالنا في علة الحاجة.

و إنّما قلنا: إنّ الجسم جائر الحدوث؛ لأنه لو كان الحدوث واجباً له لم ينفصل ذلك من سائر صفاته الذاتية، فكان يجب حصول الجسم فيما لم يزل، و ذلك ينافي حدوثه. و لا يمكن أن يجعل حدوثه مشروطاً، كما قلناه في التحير من أنه مشروط بالوجود؛ لأنّ هناك صفةً معقولةً جعلناها شرطاً في صفة أخرى - وهي الوجود - جعلناها شرطاً في التحير، و ليس كذلك الحدوث؛ لأنّ 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؛ أنّ الوقت عبارة عن حركات الفلك، و قبل خلق الفلك فلا وقت.

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

فإذا ثبت أنّ 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؛ لأنّ ذلك يؤدّي 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 إلا 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، إلا بعد أن نثبت 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 درجه.

والذي يدلّ على أنّ الواحد ممّا قادر أنّا نفصل بين حَيِّين يصحّ من أحدهما الفعل، ويتعدّر على الآخر مع مشاركته له في جميع صفاته وارتفاع 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، وقد علمنا خلاف ذلك، ووجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه المفارقة بأنّه قادر، فأثبتنا المفارقة بمقتضى العقل، وأطلقنا عليه العبارة اتّباعاً للغة.

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

قلنا: قد علمنا أنّ المريض المدنف ينتهي به الحال إلى حدّ يتعدّر عليه تحريك أعضائه و جوارحه، ولا يتعدّر ذلك على الصحيح، وكونه حيّاً حاصل بدلالة أنّه يدرك بهذه الأجزاء 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 التأييف والبنية^١ المخصوصة والصحة وغير ذلك.

فإن كان صفة راجعة إلى الجملة فهو الذي أردناه، وإن كان أمراً راجعاً إلى المحلّ فلا يجوز أن يعلّل به حكم راجع إلى الجملة. وصحة الفعل حكم راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يعلّل بما يرجع إلى المحلّ. والبنية والتأييف حكمهما مقصور على محلّيهما والمزاج الذي يدعونه، واعتداله المعقول منه بنيةً مخصوصةً، فإن أرادوا غير ذلك فليتيّوا.

وإن قالوا: إنّما صحّ منه الفعل لطبع يختصّ به.

قيل: الطبع ليس بمعقول، فلا يجوز أن تعلق به الأحكام المعقولة. ولا 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. وإن أرادوا الثاني

١. بضمّ الباء وكسره. انظر: تاج العروس، ج ١٩، ص ٢٢١. وهي 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 تعذر 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 منتفية عن الجملة فكذلك منتفية عن كلّ جزء منها، وقد بيّنا 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 متناً 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 المُحدّث إلى مُحدّثٍ - 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 مُحدّثاً وإن لم يكن له محدث؛ لأن مخالفته للمحدّثين 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 مُحدّثاً، فإن كان قديماً أذى إلى قدم الأجسام؛ لأن الموجب يوجب ما يوجهه إما في الحال أو في الثاني، وكلاهما يؤدّي إلى قدم الجسم، وقد ثبت حدوثه. وإن كان مُحدّثاً فلا بدّ له من مؤثر آخر، والكلام في مؤثره كالقلام فيه، وذلك يؤدّي 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 الشخ ذيل الفصل الباحث عن كونه تعالى قديماً، ويبدو أنه من سهو النساخ.

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 بدّ من الدليل على كونه موجوداً، ولعلنا نستوفي ما يتطرق 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، وفقه 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 أنه غير دالّ على كونه لا يزال موجوداً، بل يحتاج جميع ذلك إلى دليل مستأنف.

والذي يدلّ على وجوده في الأزل هو أنه 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، ويحتاج إلى مُحدث؛ لأنّنا قد بينّا أنّ المحدث يحتاج إلى محدثٍ من حيث كان محدثاً. والكلام في مُحدثه كالكلام فيه في أنه لا يخلو أن يكون قديماً أو محدثاً. فإن كان محدثاً أذى إلى إثبات مُحدثين 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 هانها قديماً له صفاتٌ مخصوصة، حتى 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 ...^٦ أن يكون قادراً، فبان الفرق بين الموضوعين.

و لا 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 جمع 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.

و لا 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 يفرء.

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 منا كما يصح في الأحكام 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 المحدثه]

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

ولا يصح الاختراع بالقدرة؛ لأنه لو صح ذلك منا لصح منا منع من هو أضعف منا، وإن كان بيننا وبينه بعد، كما يصح منا منعه من التصرف لو أمسكناه، وقد علمنا خلاف ذلك. والمباشر لا يصح في فعل الجوهرة؛ لأنه كان يؤدي إلى اجتماع جوهريين في حيز واحد؛ أحدهما محل القدرة والثاني ما يفعله^٢ بها. ولو صح ذلك لما تعاضمت الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض، ومعلوم فساد ذلك.

والمتولد على ضررين: أحدهما يوجد في محل القدرة، والثاني يتعدى عن محل القدرة. فما يوجد في محل القدرة يفسد بما يفسد به المباشر سواء، وما يتعدى عن محل القدرة فلا سبب له إلا الاعتماد، وهو في مقدورنا على اختلافه وتماثله، ومع هذا نفعه فلا يتولد منه الجوهرة؛ بدليل أننا لو أدخلنا أيدينا في زق فارغ وشددنا رأسه واعتمدنا فيه الدهر الطويل، كما زاد فيه شيء أصلاً. وعلى هذا المذهب كان يجب أن يمتلي الزق كما لو نفخنا فيه، وقد علمنا خلافه.

وليس لهم أن يقولوا: يخرج من حُلِّه؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يخرج لو نفخناه، ونحن

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

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، ومع هذا لا يصحّ منّا أن نفعلهما 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، ولكننا يمكننا أن نفعّل ببعض القدرة دون بعض، ولو نفعّل بجميعها لأدّى إلى اجتماع أجزاء كثيرة من الجواهر في حيّز واحد، وذلك باطل. فلذلك لم يصحّ منه فعل الجوهر، لأنّ يفعل ببعضها.

قيل: لا يصحّ في هذه المسألة أنّ من كانت في يده قدر كثيرة يصحّ أن يفعل ببعضها دون بعض، فعلى هذا سقط السؤال، وكان يجب أن يفعل ببعضها. ولو سلّمنا أنّه لا يصحّ ذلك لمكان الاتصال—على ما قالوه—لوجب أن يفعل بكلّ قدرة في محلّ جوهر في ستمته وفي الجهة التي تليه، دون غيرها من الجهات، والجهات لا تحصى، فلا يؤدي إلى اجتماع جوهرين في حيّز واحد. فإن فرضوا قدراً كثيرة في محلّ واحد، قلنا: حينئذ يفعل ببعضها دون بعض، أو يفعل بجميعها في سمت المحلّ؛ لأنّه ليس من شرط ما يولّده الاعتماد أن يولد في أقرب المحاذيات إليه. ألا ترى أننا نولد بالاعتماد على أسفل الرمح الحركة في رأسه في حال الاعتماد، من غير تراخ ولا توال؟

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

فعلى هذا كان يجب أن يعتمد بالقدر كلّها في سمت المحلّ، فلا يؤدي إلى اجتماع جوهرين في حالٍ واحد.

و أما قولهم: إنّ العالم ملاً، فقد دلّ الدليل على أنّ فيه خلأً، وهو أنّه لو كان لا جهة إلاّ وفيها جوهر لما صحّ منّا الحركة أصلاً؛ لأنّه ما كان يصحّ أن تنتقل إلى جهةٍ إلاّ بعد أن ينتقل ما في تلك الجواهر إلى جهتنا، فإن وقع تدافع كان يجب أن يتحرّك جميع أجزاء العالم، وقد علمنا خلافه. فإن قيل: الهواء جسم رقيق جاز منّا 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 أنّه لو ترك الواحد منّا في بيت و سُجِن حوله بالديق، لتعدّرت عليه الحركة، كما لو سُجِن ما حوله بالرصاص والحديد سواء.^١ و شُبّههم ستتكلّم عليها في الكتاب الآخر، إن شاء الله.

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

و لا يمكننا أن نفعل الكون في الجوهر في أوّل حال وجوده؛ لأنّه لا يمكننا أن نفعل الفعل في غير محلّ القدرة إلاّ بأن نمانس محلّ قدرتنا لذلك المحلّ، و أقلّه بزمان واحد، و الجوهر كان معدوماً قبل فعلنا له، فلم يمكننا ممانسته، 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 للعمل ما قلناه إن شاء الله.

١. خ (ص ١١٢). ألا ترى أن أحدنا لو حبس في بيت و سُجِن جميع ما يليه من البيت بالديق، 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 المذكوراً ذيل الفصل الباحث عن كونه تعالى موجوداً، و يبدو أنّه من سهو النسخ.

ولا يجوز ادعاء قدرة معدومة تخالف هذه القدر يصح أن يفعل بها الجسم، وذلك؛ أن القدر محلها مختلفة، ومع ذلك اتفقت في أن ما يصح بعضها 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؛ لأنّ كل ذلك ممكن، و ليس بعضه بالتقديم أولى من بعض، و إنّما قدّمنا كونه عالماً حسب ما فعله في الكتاب.

و اعلم أنّ العالم هو من صحّ منه إحكام ما وصف بالقدرة عليه، إما تحقيقاً أو تقديرًا. ذكرنا: تحقيقاً؛ لأنّ ما يقدر عليه يصحّ منه إحكامه، و ذكرنا: تقديرًا؛ لأنّ ما لا يقدر عليه من مقدرات غيره، أو ما ليس بمقدور في نفسه، لو كان قادراً عليه لصحّ منه إحكامه، و لو لم نقل ذلك لانتقض الحدّ.

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

و الذي يدلّ على أنّ الواحد منّا عالم، أنّا وجدنا حيين قادرين، يتأتى من أحدهما الفعل المحكم المتقن، كالكتابة الكثيرة و البناء و النساجة و الصياغة و غير ذلك من الصنایع المحكمة، و يتعدّر ذلك على الآخر مع قدرته على جنس الأفعال. قلنا: لا بدّ أن يختصّ من تأتى منه ذلك بأمر ليس لمن تعدّر عليه؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لصحّ الإحكام منهما، و وجدنا أهل اللغة يستعملون من كان على هذه المفارقة عالماً، فأثبتنا المفارقة عقلاً، و أطلقنا العبارة اتّباعاً للغة.

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

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

١. نسخة بدل أ، ب، ج: عليها.

٢. ب: القدرة.

٣. أ: وفيه، يياض.

فهو الذي يدلّ على كونه عالمًا، و ما لا يتعدّر على كلّ القادرين فلا يدلّ على كونه عالمًا، ككتابة حرف أو حرفين، أو وقوع كلمة متّين لا يعرف موضوعها، أو ضمّ شيء إلى شيء يصحّ أن يقع متّين 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 عالمًا؟

قلنا: ليس هاهنا مجرد جنس يدلّ على كون فاعله عالمًا، وإنّما يدلّ إما وقوعه محكمًا، أو واقعًا على وجه لا يقع على ذلك الوجه إلا متّين هو عالم. وذلك مثل وقوع جزء من الاعتقاد الذي يكون علمًا؛ فإنّه يدلّ على كون فاعله عالمًا؛ لأنّ العلم هو اعتقاد على وجه، و وقوعه على ذلك الوجه يجري مجرى المحكم في تعدّره على من ليس بعالم، فلا يتقضى ما قلناه.

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

قلنا عنه جوابان، أحدهما: أنّ الإرادة يصحّ وقوعها متّين ليس بعالم، إمّا بأن يكون ظانًا، أو معتقدًا ليس بعالم، وليس كذلك المحكم من الأفعال؛ لأنّه لا يقع إلا متّين هو عالم. والثاني: أنّه ليست الإرادة محتاجة إلى كونه عالمًا، بل كونه مريدًا هو المحتاج إلى كونه إمّا عالمًا أو معتقدًا. ألا ترى أنّه لو فعلّ فينا الإرادة غيرنا لكان يجب أن يكون الواحد منّا عالمًا أو معتقدًا، وإن لم يكن فعلّ الإرادة، فعلم أنّ الحال محتاجة إلى حالٍ أخرى.

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

قيل: الفعل المحكم يدلّ على صفةٍ يجب ... ^٣ مع ثبات العقل، وليس ذلك إلا كونه عالمًا، و ما ليس بعالم لا يلزم مع كمال العقل؛ لأنّه يجوز خروجه عن كونه ظانًا و معتقدًا مع كمال عقله، و لا يجوز أن يكون كاتبًا بليغًا، ثمّ يخرج من جميع ذلك مع بقاء عقله، فعلم الفرق بينهما.

١. «فإن قيل» لم يقرء.

٢. «وإن لم يكن» لم يقرء. ب: كان.

٣. يابض.

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

و أيضاً: فما طريقه الظن والاعتقاد لا يمتنع حصوله بأول ممارسة، و قد علمنا أن الصناعات يصح تعلمها 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 يدل على كون فاعله عالماً لوجب أن يدل المثب^٣ و ما ليس بمحكم على أنه ليس بعالم.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأنه عكس والعكس 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 المثب عالم بدليل آخر. و إنما قلنا ذلك [لأن] المثب يصح أن يفعله العالم به لغرض، و ليس كذلك المحكم؛ لأنه لا يصح 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 المثب 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 المثب، و ليس في الفعل ما يدل 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: ياض. ج: اختلال.

٢. أ: لم يقره. ج: فعل.

٣. تبيح الكتاب والكلام نتيجةاً: لم يبيته؛ و قيل: لم يأت به على وجهه. و التبيح: اضطراب الكلام و تفتته. و التبيح: تضيئة الخط و تركب يانه (لسان العرب، ج ٣، ص ٢٢٠).

٤. ب: لأننا. ج: إننا.

٥. ياض.

٦. أ، ب: ياض. ج: العقل.

٧. أ، ب: وفي ياض.

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

فإذا تبين هذه الجملة ثبت^٢ أن الله تعالى قد فعل من الأفعال المحكمة ما يزيد على إحكام كل 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: إن^٥ بالسمع يعلم^٦ أن تأليف السماوات من فعله وكذلك تأليف غيرها، فكيف تستدلون مع ذلك على أنه عالم؟

قلنا: نفرض المسألة في أول حي خلقه الله تعالى في أنه لا بد أن يكون مبنياً بنية مخصوصة، ولا بد أن يكون هو الفاعل لتلك البنية؛ لأننا فرضنا أنه أول حي، ويثبت بذلك غرضنا من كونه عالماً. على أنه لا حال من الأحوال إلا ويتجدد من أفعاله العجيبة ما يدل على علمه. ألا ترى أنه خلق^٧ الحيوان في كل حي 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 لاختل ذلك. وكذلك خلق الثمار في كل إبان^٨ وفي كل شجرة ما يشاكلها، فلا يخلق في الكرم رطباً، ولا في النخل عنباً، ولا في غيرها من الأشجار ما ليس من جنسها. فلو لا أنه عالم بذلك لما وجب ذلك على وتيرة واحدة، وكان تختلف الحال فيه. وكذلك لا يخلق الثمار في الكوائن، ولا يجمد الماء في تموز وآب، فلو لم يكن عالماً لما كان ذلك^٩ كذلك.

١. أ، ب: «يريد بذلك» بياض.

٢. أ: «تبين هذه الجملة ثبت» بياض. ب: «إذا ثبت هذه الجهات دل على». ج: «إذا ثبت هذه الجملة».

٣. أ، ب: بياض. ج: «السر والسما».

٤. ب: الأرضين.

٥. ج: - إن.

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

٧. ب، ج: أن.

٨. إبان الشيء: الزمان المهيأ 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 يخرج من التعلق.
و إنما اعتبرنا تعلقه بغيره لنفسه؛ لأنَّ ما يتعلق بغيره لا لنفسه لا يجب أن يمنع العدم من تعلقه، كما^١ أنَّ الخبر والأمر و جميع أقسام الكلام متعلق بغيره و مع ذلك لا يمنع عدمه من تعلقه. ألا ترى أنَّ عند تكامل الجملة يكون الكلام مفيداً و عند آخر جزء منه ما تقدّم قد عُدم التعلق، و مع هذا يتعلق بالمخبر و المأمور؛ لأنَّ هذا التعلق ليس براجع إلى نفسه، بل هو لشيء يرجع [إلى] المواضع.

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

١. ج: «كما يياض». ٢. ج: لا متعلق سواء لأن له متعلق سواء لم يتمتع أن يكون.
٣. ج: من قوله: «آخر» إلى قوله: «تعلق» يياض.
٤. كذا.
٥. بعد عدمها يياض.
٦. ج: «يحترز» يياض.

١. ج: «كما يياض». ٢. ب: قوله: «التعلق» إلى قوله: «لقائل أن يقول للقدرة» يياض
٣. أ: «أن كونه قادراً يقتضي» يياض.
٤. «صفات آخر لها تعلق إلا كونه حياً موجوداً؛ فإنه» يياض.
٥. أ: «و يكون لا متعلق له سواء؛ لأنه حينئذ» يياض.

والذي يدلّ على أنّ العدم يمنع من تعلق 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 المعدوم لا نهاية لها، فلو كان عدمها لا يمنع من تعلقها لوجب اختصاصها بنا، وذلك فاسد بما قلناه.

فإن قيل: عدم القدرة لا يمنع من تعلقها 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 تعلقها 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 تعلقها لوجب أن لا يجتمع مع العجز في العدم؛ لأنّ الضدين^٦ لا يصحّ اجتماعهما على وجه يتعلّقان؛ لأنّه كان يؤدي إلى كون وجوب كون القادر قادراً^٧ عاجزاً. على أنّنا لو قلنا: إنّها غير متعلّقة في حال عدمها، لم يزد هذا من أنّه لا يكون أحد سواه^٨ قادراً؛ لأنّ القديم تعالى لا يصحّ أن يكون قادراً بقدره، على ما سنبيته إن شاء الله.

و يدلّ أيضاً على ذلك أنّنا 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 تعلقه.

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

و يدلّ^{١٠} على أنّها متعلّقة ما نعلمه ضرورةً من نفوسنا أنّ أحدنا يكون مريداً لأشياء، ثمّ يخرج

-
- | | |
|-------------------------|--------------------------------|
| ١. أ، ج: «لو لم» بياض. | ٦. أ: «الضدين» بياض. |
| ٢. أ: «إنّما» بياض. | ٧. أ: «قادراً» بياض. |
| ٣. ب، ج: يختصنا. | ٨. أ: «سواه» بياض. |
| ٤. ج: - و. | ٩. أ، ب: «ثمّ إنّ العلة» بياض. |
| ٥. أ: «و أن توجب» بياض. | ١٠. أ، ب: «و يدلّ» 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، لأدنى^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 تتعلق، وهي على هذا المذهب تتعلق 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 تتعلق.

قلنا: العدم علة في جميع ذلك في المنع من التعلق...^٥ إيجاب الصفة للمريد، و من الصفة التي معها تتعلق، فينبغي أن يجعل علة في الجميع؛ لأن عند العدم [يبطل]^٦ جميع ذلك، و عند الوجود يصح جميع ذلك.

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

و قول من قال: صحّة الفعل تدل على أن من صح منه الفعل قادر حي موجود فلا يحتاج إلى جميع ذلك، فاسد؛ لأن النظر في دليل واحد من وجه واحد لا يجوز أن يولد أكثر من علم واحد؛

٥. يياض.

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

٦. يياض، وقرينة السياق أبتناه.

٢. أ، ب: قوله: «من كونها» إلى: «وكانت متعلقة» يياض.

٧. يياض.

٣. ج: «لأدنى» يياض.

٤. ج: لإخراجها.

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 أنّ هذه العلوم متغايرة، وكذلك يصحّ أن يعلمه قادراً وإن لم يعلمه حياً موجوداً؛ إذا كان الكلام في القديم^٥ تعالى، وإنما يستحيل ذلك فينا؛ لأنه إذا علم صحّة الفعل من الواحد منّا فقد علم^٦ وجود...^٧ ضرورة، فلا يصحّ أن يعلمها قادراً ولا يعلمها موجودة؛ لأنّ النظر في صحّة الفعل منها...^٨ وبكونها قادراً، موجودة. فأما القديم تعالى فيصحّ ذلك فيه على ما قلنا...^٩ من وجه واحد؛ لأنه لو نظر في دليل واحد من وجهين جاز أن...^{١٠} الحكم صحّ أن يعلمه...^{١١}.

وأما الذي يدلّ على أنه يجب أن يكون لا يزال موجوداً فهو أننا ندلّ على أنّ القديم قديم لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، وصفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها. فإن قيل: إنّ كون الجوهر متحيراً راجع إلى ما هو عليه في نفسه ومع هذا يخرج عنه، فهلاً جاز في كونه قديماً أن يكون مثله؟

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

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

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

١. أ، ب: «قادراً فعلم بذلك أنّ هذه» بياض.

٥. ج: بياض.

٢. أ، ب: «كان الكلام في القديم» بياض.

٦. ج: بياض.

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

٧. ج: من وجه الواحد لأنه.

غير موجود.

٨. ج: بياض.

٤. ج: بياض.

٩. ج: بياض.

الثاني لا لعلّة، و تجري تلك الحالة مع القديم تعالى مجرى ثاني حال وجود الصوت.
قيل: هذا لا يجوز؛ لأنّ مع تعدّيه لا يجوز أن ينحصر إلا في وجه معلوم معقول. ألا ترى أنّ القدرة لما تعدّت في التعلّق الوقت الواحد والمحلّ الواحد والجنس الواحد، لم ينحصر متعلّقتها، 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.

وليس 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 عالمًا؛ لما هو عليه من الصفة. وهذا أولى من قول من قال: يصحّ أن يكون عالمًا 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 عالمًا 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 براجع إلى الجملة. ألا ترى أنّ من يصحّ أن يكون حيّاً ليس بجملة؛ لأنّ بالحياة يدخل في كونه جملةً، فلا يجب أن يكون المصحّ له أمراً راجعاً إلى الجملة. وليس كذلك من يصحّ أن يكون عالمًا 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، فلأجل ذلك وجب في كل عالم قادر أن يكون حياً. وكيف 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 يتبين 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 أمرٌ 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 ببنية 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 بانَّت خرجت من جملة الحي؛ لأنه لا يدرك بها، و إذا خرجت من جملة الحي خرجت من جملة القادر العالم، و إن كان العلم باقياً في قلبه.

فأمَّا الفعل فيمكن أن يقال: إنما لم يصح أن يفعل فيها؛ لأن ما كان فيها من القدر قد بطلت بالينونة، فلاتفاء 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 و القدرة، و في ذلك ثبوت كل عالم قادر حياً.

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

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

فإن قيل: أليس القديم تعالى بوجود كونه عالماً قادراً يستغني عن موجب لهاتين الصفتين من العلم و القدرة؟ 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 صحَّت 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 منقادراً عالمياً 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 وقدس روحه ونور ضريحه يعتمد السمع في أن القديم تعالى حي وهو موجود، ويعول فيهما على إجماع الأمة، وقد أجمعوا على كفر من خالف في ذلك، ولا يفتقر العلم بصحة السمع إلا إلى كونه عالمياً بجميع المعلومات، وأنه غني غير محتاج. وإذا ثبت هاتان الصفتان أمكن أن يعرف باقي الصفات بالسمع. وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

فصل: في أنه تعالى مدرِكٌ للمدركات، سميعٌ بصيرٌ

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء؛ أحدها: أنّ للمدرك بكونه مدركاً صفةً زائدةً على كونه حياً عالمياً وغير ذلك من الصفات المعقولة، ثمّ يتبين أنّ المقتضي لهذه الصفة كونه حياً، دون الإدراك - على ما يذهب إليه كثير من الناس - ثمّ يتبين أنّ القديم تعالى إذا كان حياً وجب أن يكون مدركاً، ثمّ يتبين بعد ذلك فائدة قولنا سميعٌ بصيرٌ، وغير ذلك من العبارات التي تطلق في هذا الباب. ونحن نبيّن جميع ذلك إن شاء الله.

أما كون المدرك مدركاً، فمما يجده الواحد ممّا من نفسه ضرورةً، ولا شيء أبلغ ممّا يعلمه الإنسان من نفسه ضرورةً، وإنّما تشبه هذه الصفة بغيرها من الصفات ممّا هي طريق إليها أو هي موجبة عنها، فأما غيرهما فمما لا شبهة فيه. والأول كونه عالمياً؛ لأنّ الإدراك طريق العلم في العاقل، والثاني كونه حياً؛ لأنّه الموجب للإدراك.

وإنّما ادّعينا العلم الضروريّ بهذه الصفة؛ لأنّ الواحد ممّا يفرق بين أن يكون بحضرة جسم كثيف يشاهده أو أصوات رائعة يدرکہا، وبين أن لا يكون كذلك. ويجد في الأول نفسه على أمر لا يجدها إذا زال ذلك، فلا بدّ من صفة، فإذا يتبيّن أنّ هذه الصفة أمر زائد على الصفات التي ذكرناها ثبت ما أردناه.

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

[في أنّ العلم غير الإدراك]

والذي يدلّ على ثبوت كونه عالمياً من دون الإدراك، أنّ الواحد ممّا يعلم الصوت بعد تقضيه، كما يعلمه في حال إدراكه، ومع هذا يفرق بين حال الإدراك وبين ارتفاع الإدراك، مع حصول العلم في الموضوعين، وكذلك يعلم ما كان بالأمس ممّا كان مدركاً له، وإن لم يجد نفسه على ما

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

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

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

ويمكن أن يقال على ذلك: إنه قد تغاير وقتاهما، فهما مختلفان. وأكد 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 ممّا لا يجده الإنسان من نفسه أصلاً، وهل يجد كونه معتقداً؟ فيه خلاف، والأقوى أنه لا يجده. فإذا كان كذلك وكان كون المدرك مدركاً ممّا 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 إلا لاختلاف الطريقتين.

قيل: الفرق في ذلك لا يرجع إلى اختلاف العلمين، بل إلى أن ما يعلمه ضرورةً لا يمكن دفعه عن نفسه، وما يعلمه استدلالاً يمكن ذلك فيه، فلاجل ذلك فرَّق.

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

قلنا: أما على مذهبنا - في أن العلم بمخبر الأخبار ليس بضروري - لا يلزم عليه ذلك، لكن لو سلّمنا ذلك قلنا: الفرق بينهما أن ما يشاهده يعلمه ضرورةً تفصيلاً، وإذا علمه بالتواتر علمه على طريق الجملة، وفرق بين علم التفصيل وعلم الجملة.

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

لأجل ذلك يكون سبباً لانتباهه، ومع هذا فلا يعلمه؛ لأنه لو علمه لَمَيَّرَه و لم 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 و إن لم يكن مدركاً، فلو كان هو هو لما كان كذلك.

و أيضاً: فكونه مدركاً 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، و إنّما يعلمه بدليل، و كونه مدركاً ممّا يجده الإنسان من نفسه، و محال أن يكون أحدهما هو الآخر.

فأما غير هاتين الصفتين، فلا يشتبه به كونه مدركاً 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 أنّ الإدراك صفة زائدة على جميع ذلك.

و أما الذي يدلّ على أنّ المقتضي لهذه الصفة كونه حياً، هو أنّ الواحد ممّا متى كان حياً لا آفة به و حواسه صحيحةً و الموانع المعقولة مرتفعةً و وُجد المدرك، لا بدّ أن يكون مدركاً، و العلم بذلك ضروريّ، فلا يخلو أن يكون المقتضي 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 متولداً عن فتح البصر و الحاشية، أو حاصلأ من فعل الله سبحانه تعالى، إما جوباً 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 مماسّة بينهما. و لا يصحّ أن يولد الاعتماد في غير محلّه إلا إذا كان بينه و بين المحلّ الذي يولد فيه مماسّة له أو لِمَا ماشه، و ذلك مرتفع هاهنا.

فأما فتح البصر فهو حركه، و لا يجوز أن تكون الحركة مولدةً 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 مُدْرَك فيدرکه، فلو كان معنى لما صحَّ ذلك. فإن قيل: يولد فيه من يحضر المُدْرَك.

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

فأما من قال: هو فعل الله تعالى وجوباً؛ من حيث إنَّ المحلَّ إذا احتمل الشيء لا يخلو منه إلا إلى ضده، فلو لم يوجد فيه الإدراك لوجد ضده، ولو وجد ضده لخرجت الحاشية من الصحة.

قيل: هذا أصل غير مسلم، بل عندنا يجوز أن يخلو المحلَّ ممَّا يحتمله، فلا يصح ما قالوه. على أنه إنما يجب أن لا يخلو ممَّا يحتمله إلا إلى ضده إذا كان له ضد، فمن أين لهم أن للإدراك ضداً؟ وفساد الحاشية ليس بضدَّ للإدراك؛ لأنَّ ذلك يختصَّ المحلَّ، والإدراك يختصَّ الجملة، فلو كان معنى لكان ضده أيضاً يختصَّ الحي، وذلك فاسد.

ولا يجوز أن يكون الموجب لهذه الصفة وجود المدرک، لأنَّ وجود المدرک أمر منفصل من المدرک، فلا يجوز أن^١ يوجب كونه على صفة. وكان يلزم لو وجد معنيان ضدَّان أن يكون على صفتين ضدَّين، وذلك باطل.

وأما الشروط الذي يقف الإدراك عليها فأحكامها كلها راجعة إلى محلها، 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 المُدْرَك؛ من حيث إنَّ عدم المُدْرَك يمنع من إدراكه، فجرى مجرى عدم المقدور في أنه

شرط في كلِّ قادر في صحّة كونه قادراً عليه.

وما عدا ذلك فشروط في من كان رانياً بحاسة، دون من كان مدركاً لا بحاسة، وهي: أن تكون المرئي أو محلّه مقابلاً أو في حكم المقابل، ولا يكون بينه وبينه حائل ولا يُبعد مفرط ولا قرب مفرط، ولا يكون فيه لطافة مفرطة، كالجزيء الواحد والأجسام الشفافة؛ لأنّ هذه الشروط كلّها مشروطة فيمن كان رانياً بحاسة، فأما من كان رانياً لا بحاسة فلا يحتاج إلى جميع ذلك، ويجري ذلك مجرى حاجة القادر بقدره 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 ندرکہا 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 كذب من قال ذلك دليل على بطلان ما قالوه.

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

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

ولا يلزم إذا وصفناه بأنّه مدرّك أن نصفه بأنّه شامّ 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 وتافها، 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: شممتُ فلم أجد له رائحةً، ودقته 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: سمِع بصير، فإنه يفيد أنه تعالى على صفة يجب أن يسمع المسموعات و يبصر 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. و إذا أفادا ما قلناه وجب وصف القديم تعالى بهما. و وجب وصفه بهما فيما لم يزل؛ لثبوت كونه حياً فيما لم يزل، والآفات مستحيلة عليه.

فأما سامع ومبصر، فإنهما يفيدان كونه مدرِكاً للمسموعات والمبصرات، ولا يجوز وصفه تعالى بذلك إلا بعد وجود المسموعات والمبصرات، كما لا يجوز وصفه بالإدراك إلا بعد وجود المدرِك.

فصل: في كونه تعالى مريداً

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أمور، أولها: معنى قولنا مريد، والثاني: أنّ الواحد ممّا له بكونه مريداً صفةً زائدةً على سائر صفاته، والثالث: أنّه مريد لمعنى، والرابع: أنّ 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 يتفصل من الإرادة المتعلقة بمجرد الحدوث؛ بأنّ نقول: لو كان الحدوث وجهاً زائداً لكان المؤثر فيه الإرادة، دون غيرها من الصفات، وليس المريد من فعل الإرادة؛ بدلالة أنّه قد يعلم المريد مريداً من لا يعلم الإرادة - لا على جملة ولا على تفصيل - من نفاة الأعراس، و الأسماء المشتقة من الأفعال لا يصحّ أن يعلمها إلا من 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 أنّنا إذا دعانا للداعي 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 ضروريّ، 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؛ لأنه 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 أما كونه عالماً فمما لا يجده من نفسه بلا خلاف، و كونه معتقداً الصحيح فيه أنه لا يجده من نفسه، فإذا لم يجد ذلك من نفسه فما يجد من نفسه يجب أن يكون غيره. على أن علمه بذلك فقد يتساوى فيه أشياء كثيرة و يتساوى دواعيه، ثم يجد لنفسه مع بعض الأفعال ما لا يجده مع البعض الآخر، فعلمنا أنه أمر زائد على العلم.

و أيضاً: قد يتبين أن الواحد مّا 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 إلا من عالم، فيعلم حينئذ أنه عالم، و العلم بكون غيره قاصداً ضروريّ على ما يتّاه.

و أقوى ما يسأل على هذا أن يقال: الإرادة تابعة للداعي، فلا بد 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 مخصص. و متى قيل: يحتاج إلى داعٍ مخصص فقد ستموا الإرادة داعياً، و لا مشاحة في العبارة.

و ليس لهم أن يقولوا: أليس في مقدوره أمثال هذه الإرادة؟ فلم 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 أنه يفعل بعضه دون بعض لمكان الداعي، و لا يحتاج إلى الإرادة.

و ذلك؛ أن الداعي يدعو إلى الفعل دون الإرادة؛ لأن 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 سألوا عنه.

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّ لِلْمَرِيدِ بكونه مريداً صفةً أَنَّهُ قد يخبر الواحد مَآً و يَأْمُرُ، و الخبر لا يكون خبراً إلا بإرادة كونه خبراً؛ بدلالة أَنَّهُ يوجد الصيغة بعينها فلا يكون خبراً، و كذلك الأمر توجد صيغته و لا يكون أمراً، و إنما يكون أمراً إذا أراد المأمورُ به، فلو لم يكن مريداً لما صحَّ أن يكون مخبراً و لا آمراً.

فإن قيل: لِمَ زعمتم أَن نفس ما يقع خبراً و أمراً كان يجوز أن يقع غير خبر و لا أمرٍ؟ فعليه بينتم الكلام، و ما أنكرتم أَن ذلك غيره فلا يلزم ما قلتموه؟
قلنا: لو كان غيره لم يخل أن يكون مثله أو خلافه. و لا يجوز أن يكون خلافه؛ لأنَّهُ لو كان كذلك لفصلنا بين الصيغتين بالإدراك؛ لأنَّ الصيغة مُدْرَكَةٌ، فلما اشتبهتا على الحاسة و لم نجد بينهما فرقاً علمنا أَنهما ليسا مختلفين.

و لا يجوز أن يكون مثله و هو غيره؛ لأمر، أحدها: أَنَّهُ كان يجب أن يكون له طريق إلى الفصل بينهما، و إلا لم يحسن منه الإخبار؛ لأنَّهُ إذا قصد الإخبار عن زيد بن عبدالله لم يأمن أن يقع منه عن زيد بن خالد، و في علمنا بحسن ذلك دليل على بطلان ما قالوه.

و أيضاً: لو كان غيره للزم أن يكون جنس من يقدر على الإخبار عنه من الزيدين متناهياً لتناهي قُدْرته؛ لأنَّ القدرة الواحدة لا تتعلَّق في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحلِّ الواحد بأكثر من جزء واحد؛ لأنَّهُ لو تعلَّقت بأكثر من ذلك لأدَّى إلى تعلُّقها بما لا يتناهي؛ لفقد الاختصاص، و في علمنا بأنَّه لا عدد من الزيدين إلا و أضعف القادرين يقدر على الإخبار عنه دليل على أَن نفس ما يقع خبراً عن زيد بن عبدالله كان يصحَّ أن يقع خبراً عن زيد بن خالد، و إنما اختصَّ به لمكان القصد.

و ليس لأحد أن يقول: إذا تغاير الزيدون جرى ذلك مجرى تغاير المحالِّ، فلا ينحصر. و ذلك؛ أَنَّ محلَّ الكلام ليس هو ما تناوله، و إنما محلُّه اللسان، و محلُّ الزاى و الباء و الدال و واحد في سائر الزيدين، فيجب أن لا يتعلَّق إلا بقدر قُدْرته، و قد علمنا خلافه.

و ليس لهم أن يقولوا: المؤثِّر في ذلك علمه أو اعتقاده.

و ذلك؛ أَنَّ العلم يتناول الشيء على ما هو به، و لا يجعله على ما هو به. و يحتاج أن تثبت الصيغة أولاً- خبراً أو أمراً- حتَّى يتعلَّق به العلم.

هذا إذا أريد أن علمه تعلق بكونه خبيراً 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 خبيراً و أخرى غير خبير، فعلم فساد ذلك.

فإذا ثبت أن للمريد بكونه مريداً صفةً زائدةً على صفاته المعقولة، فالذي يدل على أنها لمعنى، هو أنها يتجدد مع جواز أن لا يتجدد، و أحواله على ما كانت عليه، فوجب أن يكون لمعنى كسائر الأعراض.

و لا بد أن يختص به ذلك المعنى؛ لأنه لو لم يختص به لم يكن بأن يوجب كونه مريداً أولى من غيره.

و لا يمكن أن يختصه إلا بأن يحله أو يحلّ بعضه. و حلولها في جميعه لا يمكن؛ لأن ذلك محال، و حلولها في بعضها هو الواجب. فلا بد أن يكون ذلك المحلّ مبنياً بنية زائدة على الأطراف، كاليد و الرجل؛ لأن من المعلوم ضرورة أن الواحد ممّا لا يجد نفسه مريداً من ناحية يده و لا رجله.

فإذا بطل ذلك فالعلم بمحلّها بعينه طريقه السمع، و أجمع المسلمون على أن محلّ العلم و الإيرادات القلب، و في القدماء من قال محلّ جميع ذلك الدماغ. و الذي يعلم بالعقل أنه من ناحية قلبه يجد ذلك، فأما محلّه على اليقين، فلا يعلم إلا سمعاً.

فإذا ثبت أن الواحد ممّا يريد يارادة تحلّه احتجنا أن نبيّن أن القديم تعالى مريد، و قبل ذلك نحتاج أن ندلّ على أن هذه الصفة صحيحة عليه غير مستحيلة.

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

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

وذلك؛^١ أنا لا نسلم أنّ المصحح لكونه مشتهاً و نافرأ كونه حياً، بل نقول: المصحح لذلك كونه جسماً، و الحياة شرط في صحّة وجود الشهوة و النفار، و ليس كذلك كونه مریداً؛ لأنّ المصحح له كونه حياً لا غير. على أنّه قد ثبت استحالة الشهوة و النفار عليه تعالى - على ما ندلّ عليه فيما بعد - فكيف يكون كونه حياً مصححاً له؟

و هكذا إذا قيل: المصحح لكونه جاهلاً أو عاجزاً كونه حياً، قلنا: لا نسلم ذلك، بل المصحح لهما ثبوت كونه عالماً و قادراً على وجه كان يجوز أن لا يثبت، و القديم تعالى يجب أن يكون عالماً و قادراً، فلا يجوز أن يكون المصحح للعجز و الجهل كونه حياً. على أننا لو سلّمنا أنّ المصحح لهما كونه حياً، و قد سلّم لنا كونه عالماً قادراً لنفسه، و أنّه لا يجوز خروجه عنهما، فلا يضرنا ذلك، و إن كان الأول هو المعتمد.

فإذا ثبت أنّه تعالى يصحّ أن يكون مریداً فنحن مخترون في الكلام بين إثبات هذه الصفة في باب الصفات من التوحيد؛ لأننا قد بيّنا أنّ المرید له - بكونه مریداً - صفةً على ما أثبت في هذا المختصر، و بين أن نتكلّم فيها في باب العدل، على ما عمله في «الملخص» و «الذخيرة» و عمل جميع الشيوخ ذلك؛ لأنّه لا يكون مریداً إلا بأن يفعل إرادة، فكلّ ذلك جائز.

[في الدليل على أنّه تعالى مرید]

و الذي يدلّ على كونه مریداً أشياء، أحدها: أنّه فقد ثبت أنّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه و كان مخلى بينه و بين الإرادة، فلا بدّ أن يريد، و العلم بذلك ضروري. و إنّما اعتبرنا علمه في ذلك؛ لأنّه إن فعله ساهياً أو نائماً أو ناسياً أو غافلاً لم يجب كونه مریداً. و اعتبرنا أن يفعله لغرض يخصّه لتلا يلزم أن يريد الإرادة؛ لأنّه لا يفعلها لغرض يخصّها، و إنّما يفعلها تابعةً للمراد. و اعتبرنا كونه مخلى بينه و بينها؛ لأنّ المشرف على الجنة و النار لو فعل فيه كراهةً لدخول الجنة و إرادةً لدخول النار، لما دخل إلا إلى الجنة؛ لأنّه ممنوع من الإرادة لدخول الجنة غير مخلى بينه و بينها.^٣

١. كذا. و الصحيح: قلنا.

٢. ج: عنها.

٣. خ (ص ٢٧٥): إنّ الإرادة إنّما تدعو المرید بها إلى الفعل متى كانت من فعله و إذا كانت من فعله، و إذا كانت من فعل غيره فيه لم

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

قيل له: لا؛ لأنّ كلّ وجه يقع الفعل عليه بالإرادة، متى منع منها لا يصحّ منه إيقاعه على ذلك الوجه، منها أقسام الكلام، ومنها قضاء الدين، ومنها سائر العبادات؛ لأنها إنّما يقع عبادةً بالقصد والنية، فمتى منع منها لم يصحّ أن يوقعه على ذلك الوجه. وليس كذلك دخول الجنة؛ لأنّه مجزّد الفعل، و جنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة في حصوله. ألا ترى أنّه يقع منه مع السهو والنسيان والنوم؟

والذي يدلّ أيضاً على أنّه تعالى مريد، أنّه خلق فينا شهوة القبيح، فلا يخلو أن يكون خلقها لا لغرض أو لغرضي. و خلقها لا لغرضي عبثاً لا يجوز عليه، والغرض لا يخلو أن يكون ليفعل القبيح أو ليجتبه، والأوّل قبيح، فيجب أن يكون خلقها ليجتنب القبيح. على أنّه لو صحّ أن يخلقها ليفعل القبيح ثبت أيضاً كونه مريداً، غير أنّ الصحيح ما قلناه.

و أيضاً: فقد ثبت أنّه تعالى مثير و معاقب، والثواب لا يكون ثواباً إلا بأن يقصد به تعظيم المثاب و تجيله، والعقاب لا يكون عقاباً إلا بأن يقصد الاستخفاف به و إهانتها، وفي ذلك ثبوت كونه مريداً.

و ممّا يدلّ أيضاً على كونه مريداً أنّه ثبت أنّه مخبر و آمر، والخبر والأمر قد يتّياناً أنّهما لا يكونان كذلك إلا بالإرادة، فوجب أن يكون مريداً.

و ليس لهم أن يقولوا: أنتم لا يمكنكم أن تعلموا أنّه مخبر و آمر إلا بعد أن تعلموا أنّه مريد، فكيف تستدلّون بكونه مخبراً و آمراً على كونه مريداً؟ و هل هذا إلا استدلالٌ بالشئ على نفسه؟ قيل: قد يمكننا أن نعلم أنّه مخبر و آمر- و إن لم نعلم أنّه مريد- بإجماع الأمة على أنّه مخبر و آمر، فإذا علمنا من بعد أنّه لا يكون الخبر خيراً و الأمر أمراً إلا بالإرادة علمنا أنّه مريد.

يؤثر في مقدوره، و لم يكن داعيه إليه. ألا ترى أنّ الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة و النار، العالم بما فيهما من النفع و الضرر، إرادة دخول النار و كراهة دخول الجنة، لم يقع منه إلا دخول الجنة، و لم يكن لإرادته لدخول النار تأثير، من حيث لم يكن من فعله و لا تابعة لدواعيه.

و يمكن أن يطعن على هذا الجواب: بأن إجماع الأمة لا يمكن العلم بصحته إلا بعد أن يعلم صحة السمع، و العلم بصحة السمع مبنئ على صدق النبي عليه السلام، و ذلك 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: و أنتم 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، و نحن 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 بإرادته، 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 صحّت وجبت، وفي ذلك وجوب كونه مريداً لكلّ ما يصحّ حدوثه، و لو وجب ذلك لوجب أن يستحيل كونه كارهاً؛ لأنّ ما يصحّ أن يكرهه قد وجب كونه مريداً له؛ لأنّ الكراهة أيضاً لا يتعلّق إلا بما يصحّ حدوثه، و قد علمنا أنّه كاره؛ لأنّ النهي يدلّ على كراهة المنهيّ عنه، كما أنّ الأمر يدلّ على إرادة المأمور به. و لا يحتاج أن يفرض أن يكون كارهاً لنفسه، و أنّه كان يجب أن يكون كلّ ما أُراده أن يكرهه، و إن كان ذلك أيضاً لازماً للمخالف؛ لأنّ الطريق واحد.

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

و ذلك؛ أنّ الإرادة و الكراهة ضدّان، فهما جميعاً لا يتعلّقان إلا بما يصحّ حدوثه. ألا ترى أنّ ما لا يصحّ حدوثه لا يصحّ أن يكون مراداً و لا مكروهاً، من القديم تعالى و الباقي و ما يقتضي^١ وقته من مقدرات القدر، فعلم بذلك أنّهما لا يتعلّقان إلا بما يصحّ حدوثه.

و أيضاً: فمتى اعتقد فيما لا يصحّ حدوثه أنّه يصحّ حدوثه، جاز أن يريد، و إن كانت هذه الإرادة لا مراد لها، و إذا اعتقد فيما يصحّ حدوثه أنّه لا يصحّ حدوثه لم يصحّ أن يريد، و ذلك يبيّن أنّها لا تتعلّق إلا بما يصحّ حدوثه.

و أيضاً: فلو تعلّقت الإرادة بوجه سوى الحدوث لوجب أن يصحّ تعلّقها بالماضي، كالاتقاد و الظنّ و التمنيّ - لو كان معنى - و قد علمنا أنّه لا يصحّ تعلّقها بالماضي، فبطل ما قالوه.

و كذلك ما أفسدنا به كونه مريداً لنفسه يفسد به كونه مريداً لنفسه و لعلّه، من وجوب كونه مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً، و في ذلك ما قدّمناه من الفساد. و أدى ذلك أيضاً إلى وجوب كونه مريداً للقبائح، و ذلك صفة نقص.

و ليس لهم أن يقولوا: إنَّما تكون صفة نقص إذا كان مريداً بإرادة محدثة؛ لأنها تكون قبيحةً، أما إذا كان مريداً لنفسه، أو لا لنفسه و لا لعلَّة، فلا تكون صفةً نقصي.

و ذلك؛ أنَّ المعلوم ضرورةً أنَّ المرید للقباح على صفة نقص قبل أن يعلم أنه أرادته لنفسه أو بإرادة، و جرى ذلك مجرى العلم بأنَّ كونه جاهلاً بصفة نقص؛ كان ذلك للنفس أو للجهل، فبطل ما قالوه. على أنَّ ما يكون لا للنفس و لا لعلَّة فلا بدَّ من أن يستند إما إلى الفاعل أو إلى كونه حيًّا؛ لأنَّ ما عداهما لا يستحقُّ عليه الصفات التي هي لا للنفس و لا لعلَّة.

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

و لا يجوز أن يكون كذلك لكونه حيًّا؛ لأنه لو كان كذلك لوجب ذلك فينا؛ لأنَّ المقتضي لا يختلف في الشاهد و الغائب. ألا ترى أنَّ كون الحيِّ حيًّا لما كان هو المقتضي لكونه مدركا، كان ذلك فينا و فيه تعالى.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة؛ لأنه 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 يصحُّ 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 يصحُّ 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؛ لأنه ليس بمحلٍّ للحوادث، و المصحَّح لقيام الأعراض التحيِّر؛ بدلالة أنَّ ما ليس بمتحيِّر لا يصحُّ حلول الأعراض فيه، كالأعراض و المعدومات.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة توجد في الجماد؛ لأنَّ الإرادة يفترق في وجودها إلى بنية مخصوصة فيه حياة. ألا ترى أنه 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 أنّ 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 كارهاً بوجود الكراهة المضادة لها في قلب عمرو، و في ذلك وجوب كونه مريداً كارهاً، و ذلك فاسد على ما بيّناه، فلم يبق بعد ذلك إلا كونه مريداً بإرادة^١ موجودة لا في محلّ.

فصل: في نفي الماتية عنه تعالى

الطريق إلى إثباته تعالى أفعاله على ما يتناه، فلا يجوز إثباته على صفة لا يقتضيهما 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 يقتضيهما ذلك الطريق، إما بنفسه أو بواسطة. ألا ترى أنّ السواد والبياض والجوهر لَمّا كان طريق إثباتها الإدراك، لم يجز إثباتها على صفة لا يقتضيهما الإدراك، بنفسه أو بواسطة.

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

وإذا ثبتت هذه الجملة، وكان طريق إثبات القديم تعالى فعله، فالفعل بمجرد يقتضي كونه قادرًا، وبوقوعه محكمًا يقتضي كونه عالمًا، وبكونه واقعًا على وجه دون وجه يقتضي كونه مريدًا و كارهاً، و كونه قادرًا عالمًا يقتضي كونه حيًا موجودًا، و كونه حيًا يقتضي كونه مُدرِكًا إذا وُجد المُدرَك، و وجوب هذه الصفات له يقتضي كونه على صفة الذاتية عند من أثبتها، وليس هاهنا ما يقتضي كونه على مائية، لا بنفسه ولا بواسطة، فوجب نفيها، وإلا لزم على ذلك إثبات كيفية و كنيّة و غير ذلك من الجهالات، و ذلك باطل. و أيضاً: فلا يجوز إثبات صفة لا حكم لها؛ لأنّ ذلك يقتضي أن لا ينفصل ثبوتها من انتفائها.

والمائة التي اذعها ضرار بن عمرو^١ وأبو حنيفة^٢ - على ما حكى عنه - لا حكم لها؛ لأن كل حكم يشار إليه فهو مستند إلى واحد من الصفات التي أثبتها. ألا ترى أن صحة الفعل يستند إلى كونه قادراً، ووقوعه محكماً إلى كونه عالماً، ووقوعه على وجه دون وجه إلى كونه مرئياً، و كونه عالماً قادراً يصححه كونه حياً، و كونه موجوداً مقتضى صفة النفس، و الصفة النفسية تقتضي هذه الصفات، و المائة لا حكم لها على وجه، فيجب نفيها.

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

و أوجب عن ذلك بثلاثة أشياء، أحدها: أن الغنى و الحاجة يتعاقبان عليه؛ لأن الغني هو المدرك الذي ليس بمحتاج. و طعن على ذلك: بأن الغنى و الحاجة يتعاقبان على كونه حياً؛ لأن حده هو الحي الذي ليس بمحتاج. ألا ترى أننا نصفه بأنه غني فيما لم يزل، و إن كان غير مدرك فيما لم يزل.

و الثاني: أن هذه الصفة لها حكم في الواحد منّا، و هو أنها طريق إلى العلم بتفصيل المدركات، و إنّا لم يصح 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 المائة لا حكم لها في موضع. و الثالث: أن حكم كونه حياً حكم كونه مدركاً؛ من حيث إنه المقتضي لهذه الصفة، فهي كالجزء منه.

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

١. هو ضرار بن عمرو العطفاني، شيخ الضرارية التي نسبت إليه، و قد ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء ثم صار مجرباً، و عنه نشأ هذا المنهج و قد وضع بشر بن المعتز كتاباً في الرد على ضرار. راجع عنه: مقالات الإسلاميين، ص ٢٨١ - ٢٨٢؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، 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 - من 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 كل شيء له مائتة؛ لأنهم يقولون: إن الله تعالى أعلم بكل شيء منّا، و كل ذلك باطل.

على أن ضراراً يدعي أنه يعلم أن 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 مفضلاً، كما يقولون: زيد أعلم بنفسه من غيره، و^١ إنهم يريدون أنه يعلم من بواطن^٢ أموره و خفيات أحواله [ما] لا يعلمه غيره، فبطل بهذه الجملة القول بالمائتة.

١. ب: + ذلك.

٢. نسخة بدل أ: بواطن.

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 منّا يكون قادرًا في الحال على ما يختص العاشر وأكثر من ذلك، وكذلك من¹ 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 عند² 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 بمن 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: +ان.

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 إنه 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، ويعلم ما يكون في المستقبل من القيامة والثواب والعقاب وغير 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، وقد علمنا خلافه.

و أيضاً: فلو لم يصحّ العلم بالمعدوم لما صحّ العلم بالشرائع؛ لأنّ الشرائع إنّما يتعبّد بها من حيث إنّ لنا فيها مصالح ومفاسد، 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 وجب أن يكون ذلك العلم من فعله؛ لأنّه كان يجب أن يكون موجوداً لا في محلّ حتّى يصحّ أن يختصّ به، ولا يقدر على ذلك غيره. و فعل العلم لا يصحّ إلاّ 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 تعلق كلّ واحد منهما بصاحبه، و ذلك باطل.

[فعلُ العليم لا يقع إلاّ ممّن هو عالم]

فإن قيل: لمّ زعمتم أنّ العلم لا يقع إلاّ 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 نبيّ 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 إلاّ 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
إنما 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 أنه بصفة الظلم،
فيفعل اعتقاداً لقبه فيكون عالماً لمطابقته لعلم الجملة بأن ما له صفة الظلم قبيح.

و رابعها: أن يكون واقعاً عند تذكّر النظر، مثل ما يفعله المتنبه 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 أنه ليس
بعالم أصلاً استحال ذلك فيه.

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

فإن قيل: كيف يقولون إنّه 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 عالماً بأنّه سيوجد، و قد وجد الشيء، و هذا يؤدي إلى أن يصير جهلاً، و ذلك باطل.

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

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

موجود فيما لم يزل، وبأنه موجود في الوقت الذي وجد فيه. و هو 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 أنه 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.

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

و ذلك؛ أنّه إنّما لم يصحّ ذلك؛ لأنّ وجود علومٍ لا نهاية لها محال، و لا معلوم إلاّ و يصحّ أن يعلمه كلّ عالم.

و إنّما قلنا: إنّ تعلّقه تعلّق العالمين لا تعلّق العلوم؛ لأنّه لمكان هذا التعلّق يجب أن يكون حياً، و لأجله يصحّ منه الفعل المحكم، و لأجله يصحّ أن يعلم أكثر من معلوم واحد، و كلّ ذلك محال في القديم.

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

و بمثل ما قلناه يعلم أنّه لا يجوز أن يقدر على بعض المقدورات بقدرته لنفسه و على بعضها بقدرته محدثة؛ لأنّ ما يقدر عليه بقدرته 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 حياً و من حيث كان قادراً، و صحّ أيضاً منه الفعل لكونه كذلك، و ذلك يستحيل في القدرة.

وإن كان ممّا لا يصحّ أن يكون مقدوراً له فلا يجوز أن يقدر عليه لانه نفسه ولا بقدره. و أمّا الحياة فلا تتقدّر فيها هذه المسألة؛ لأنها 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، و العلم له ضدّ من العلم و الظنّ و غير 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 التمتع.

فإن قيل: هلا 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 ساع 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 أدّى 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.

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

[في أنه لا يجوز أن يقدر بقدرة محدثة]

وأما الكلام في أنه لا يجوز أن يقدر بقدرة محدثة على ما يقدر عليه لنفسه، فلا يمكن اعتبار طريقة العلم فيه؛ لأن الصحيح أن القدرة لا ضد لها، فلا يمكن ما قلناه في العلم، لكننا نقول: لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة محدثة أصلاً؛ لأن من شرط القدرة أن لا يصح الفعل بها إلا باستعمال محلها؛ بدلالة أنه لا يصح أن يفعل يا حدى اليدين بالقدرة التي في اليد الأخرى إلا بأن يستعمل اليد الأخرى، وهذا لا يصح في القديم تعالى؛ لأنه ليس بمحل لها، ووجودها لا في محل ينقض هذا الحكم، فبطل أن يكون قادراً بقدرة محدثة على كل حال.

فأما كونه حياً بحياة محدثة فلا يصح مع كونه حياً لنفسه؛ لأن من شرط الحياة أن يدرك بمحلها، وهو أخص صفاتها، ومن شرطها أن يجعل الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، وكلاهما يستحيلان على القديم تعالى. ووجودها لا في محل يبطل أيضاً هذا الحكم، فيجب أن يستحيل كونه حياً بحياة محدثة على كل 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 بوجوبها. يدلّ على ذلك: أن الصفة الموجبة عن العلة تستغني بوجوبها عن علة ثانية، ولا وجه لذلك إلا وجوبها، فيجب أن يكون ذلك حكم كلّ صفة واجبة.

وليس لأحد أن يقول: إن الصفة الموجبة عن العلة لم تستغن عن علة ثانية لوجوبها، بل لأنها لو احتاجت إلى علة لكانت تلك العلة يختصّ بها، والاختصاص لا يكون إلا بالحلول أو بالمجاورة، وذلك لا يصحّ في العلل.

وذلك؛ أن الذي قالوه مذهبهم يؤدي إليه، فيجب أن يتركوه. ولو جاز ذلك لجاز لكلّ مبطل أن يتمسك بمذهب فاسد، ويمتنع ممّا يؤدي إليه ذلك، وذلك باطل.

على أنه 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.

وما قالوه من أنّ قيام العرض بالعرض، لا يصحّ على مذهبهم؛ لأنّ عندهم العلم القديم يقوم به تعالى، وإن لم يكن تعالى متحيّراً، فهلاً جاز أن يقوم العرض بالعرض؟

وليس 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 فلأجل أنه لولاها لما وجبت، فهذه الصفة قبل حصول ما أوجبتها كانت جائزة، فاحتاجت إلى معنى بوجوبها، ولما حصل المعنى الموجب حصولها استغنت عن معنى آخر.

[في أنه تعالى يستحق الصفات لنفسه]

فإن قيل: أليس الصفات الجائزة تنقسم إلى حصولها عن معنى وإلى حصولها بالفاعل؟ فهلاً

جاز أن ينقسم الواجبة أيضاً إلى حصولها عن النفس و عن المعنى ؟
 قلنا: الصفة الواجبة هي أن تكون حاصلةً لا عن علّة؛ لما قلناه، ثمّ ينظر فيها، فربما كان حصولها
 راجعاً إلى النفس بلا واسطة، وربما كان رجوعها إلى صفةٍ أخرى تستند إلى النفس، كما أنّ الصفة
 الجائزة تنقسم، فربما كانت عن علّة، وربما كانت بالفاعل، وذلك موقوف على الدليل^١.

[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 للمعنى، فلا يخلو أن يكون الفرق بينهما بنفس حصول الصفة أو بكيفية
 استحقاقها.

والأوّل باطل؛ من حيث كانت الصفات منقسمةً إلى النفس و إلى المعنى و إلى الفاعل. و

كيف يجوز أن يستند إلى المعنى أو إلى النفس بمجرد الاستحقاق؟

و إن كان الفرق بينهما لما يرجع إلى كيفية الاستحقاق، و الكيفيات تنقسم إلى وجوب و
 جواز، و قد علمنا أنّ الجواز طريق إلى إثبات صفات المعاني، فيجب أن يكون الوجوب طريقاً إلى
 إثبات صفات النفس، و إلاّ أدى إلى أنّه لا فرق بينهما، و ذلك باطل.

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

على أنّ كون الجوهر جوهرًا و متحيراً متى علّناه بعلّة لا يؤدّي إلى الفساد؛ لأنّه يصحّ قيام
 العرض بالجوهر، و إنّما يصحّ ذلك لهم في العرّض 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 و عن المعنى.

٣. أ، ب: - بالجوهر حتّى.

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

٤. أ: - أن يقوم.

٥. ج: الذي لا يصحّ به العرض.

في تصحيح قيام العرض بالمحلّ كون المحلّ متحريراً. ومما يدلّ أيضاً على أنه تعالى يستحقّ هذه الصفات لنفسه هو أنه لا يخلو أن يستحقّها لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لا لنفسه ولا لعلّة، أو لعلّة معدومة، أو لعلّة موجودة، قديمة أو محدثة. و إذا أفسدنا جميع ذلك لم يبق إلا كونها للنفس، أو لما هو عليه في النفس، و ثبت ما أردناه.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لا للنفس ولا للمعنى]

ولا يجوز أن يستحقّ هذه الصفات لا للنفس ولا للمعنى؛ لأنّ ما يستحقّ كذلك إنّما يستحقّ إما بالفاعل أو لمقتض. و كونها متعلّقة بالفاعل يقتضي حصولها في حال حدوث الموصوف على ما يتّاه، و ذلك محال هاهنا. و كونها مستندة إلى مقتضى، فلا يمكن أن يشار إليه إلا كونه حيّاً، و لو كان كونه حيّاً هو المقتضى لهذه الصفات لاقتضاها فينا، فكان الواحد ممّا بكونه حيّاً يستغني عن وجود العلم و القدرة، و ذلك فاسد؛ لأنّه كان يؤدي إلى أن يكون قادراً على ما لا يتّاهي و عالمّاً بما لا يتّاهي، و قد علمنا خلافه، فبطل أن يستحقّها على هذا الوجه.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لمعان معدومة]

ولا يجوز أن يستحقّها لمعان معدومة؛ لأنّه كان يجب أن يجهل بجهل معدوم نفس ما علمه بعلم معدوم، و ذلك باطل، و هذا صحيح في العلم و الجهل بلا خلاف. فأما القدرة و الحياة، فمن قال لا ضدّ لهما، فلا يمكنه أن يقول ذلك، و له أن يقول إنّ القدرة المعدومة لا يصحّ الفعل بها؛ لأنّ من شرط صحة الفعل بها^٢ استعمال محلّها؛ بدلالة أنّه إذا استعان باليدين يتأتّى منه ما كان متعذراً مع عدم الاستعانة.

و أمّا الحياة فمن حقيقتها أن يجعل الأجزاء الكثيرة في حكم الجملة، و أن يدرك بمحلّها، و ذلك لا يصحّ مع عدمها بحال، فبطل استحقاقه لهذه الصفات لمعان معدومة.

على أنّا قد بيّنا أنّ ما يتعلّق بغيره لنفسه عدّمه يخرج من التعلّق، و ذلك يمنع أن يكون عالمّاً 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 يبطله أنه لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون تلك المعاني مثلاً له، ويستحقّ 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 والقدرة والحياة؛ لاشتراك الكلّ في القدم الذي هو صفة النفس.

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

قيل: من قال إنّ هذه صفة النفس، لا يلزمه هذا السؤال، ومن قال هي مقتضى صفة النفس يقول: إنّ مع الاشتراك فيها يجب الاشتراك في المقننات. ألا ترى أنّ من شارك الجوهر في التحير يجب أن يشاركه في كونه جوهرًا، كما لو شاركه في كونه جوهرًا وجب أن يشاركه في كونه متحيرًا، 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 والوفاق، فيخالف ما يخالف بها، ويوافق ما يوافق بها. وقد علمنا أنّ القديم تعالى مخالف للمحدّث، 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 والوفاق؛ لأنهما متجددان، والخلاف والوفاق غير متجددين. ولا يجوز أن يكون تخالفه^١ بكونه عالماً؛ لأننا نشاركه في مثل هذه الصفة، بأن نعلم ما يعلمه تعالى، وإن خالفناه.

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

وأما كونه حياً فإننا نشاركه فيها ولا 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 والوفاق.

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 فإننا 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 يتناهى 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 معنى.

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، و الفصل بينها مناقضة.

[عدم جواز أن يعلم تعالى بعلم قديم]

و مما يدل أيضاً على أنه لا يجوز أن يعلم بعلم قديم، أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك العلم من جنس علومنا؛ لأنه يتعلّق بالمعلوم على حدّ تعلّق علومنا به، و العلمان إذا تعلّقا بمعلوم واحد وجب أن يكونا مثلين.

و ليس لهم أن يقولوا: المخالفة^١ من حيث إنه يتعلّق بمعلومات لا نهاية لها، أو من حيث كان قديماً، و علمنا محدث.

[لأننا قلنا: أما تعلّقه بما لا يتناهى فلا نسلم، بل نبيّن أنه كان لا يصحّ أن يتعلّق إلا بمعلوم واحد، على طريق التفصيل في الدليل الآخر. فأما كونه قديماً و علمنا محدث، فلا مدخل له في المخالفة و التماثل؛ لأنّ العلمين إذا كانا مثلين، من حيث تعلّقا بمعلوم واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة، لا من حيث كانا محدثين أو قديمين، و ذلك لا مدخل له في هذا الباب.

و مما يدل أيضاً على أنه لا يجوز أن يعلم بعلم قديم، أنه لو كان كذلك لأدّى إلى أن لا يعلم أكثر من معلوم واحد و بعلم متناهية معلومات متناهية، و المعلومات المتناهية لا تعلم إلا بعلم متناهية، و لا يجوز أن يكون له علوم لا تنهاى، و وجود علوم لا تنهاى و وجود معلومات لا تنهاى محال، و كونه عالمًا بمعلومات متناهية أو بعلم واحد خروج عن الإسلام.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ العلم الواحد لا يجوز أن يتعلّق بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل؛ لأنه لو تعدّى المعلوم الواحد لم ينحصر، و كان يتعلّق بما لا يتناهى، و ذلك باطل. و لأنه كان يؤدّي إلى أن يكون معلومان لا يصحّ أن يعلم أحدهما، و إن جهل الآخر، و قد علمنا أنه لا معلومات إلا و يصحّ أن يعلم أحدهما، و إن لم يعلم الآخر، فإن بذلك صحة ما قلناه.

[عدم جواز كونه تعالى حيّاً بحياة]

فأما الحياة فالأمر فيها ظاهر؛ لأنّ الحياة كلّها متماثلة؛ لأنها توجب صفات متماثلة، و لو كان حيّاً بحياة لوجب أن تكون حياته من جنس حياتنا، و كان يؤدّي إلى أن تكون حياته محدثة أو حياتنا

قديمة، و كلاهما فاسدان.

[عدم جواز كونه تعالى قادراً بقدره]

و مما يدلّ في القدرة خاصّةً أننا قد دللنا على أنّ القدر لا يصحّ بها فعل الأجسام، من حيث كانت قدراً؛ لأنّها مع اختلافها قد تساوت في ذلك، فلو كان القديم تعالى قادراً بقدرة كما صحّ منه فعل الأجسام، و قد بينّا أنّه فاعلها، سواء قيل إنّ القدرة قديمة أو محدثة؛ لأنّ الفعل إنّما يصحّ بها من حيث كانت قدرةً، لا ليقدمها و لا لحدوثها؛ بدلالة أنّ العلم قديم عندهم، و كذلك الحياة، و مع هذا لا يصحّ 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؛ لأننا قد بينّا أنّ صفة النفس هي التي تدخل بها الذات في كونها معلومةً.

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

قيل: إنّما جاز ذلك في التحير و ما جرى مجراه؛ من حيث كانت هذه الصفات مشروطةً 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: إنّّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لما هو عليه في ذاته. فأما من قال يستحقّها لذاته فلا يتوجه عليه هذا السؤال؛ لأنه يقول صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها على كلّ حال.

على أنّا قد بينّا أنّه 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 أنّه 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 أذى إلى أن تكون الجواهر متحيرة 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، أذى إلى أن لا يصح بترتب الجواهر على وجه الإحكام، وذلك باطل.

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

قلنا: من حكي 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 إذا وجد استحال أن يكون مقدوراً، فلأجل ذلك خرج عن كونه قادراً، كما أنه إذا عدم المُدرَك خرج المُدرِك عن كونه مُدرِكاً. وعلي ما قلناه أولاً نقول: إذا وجد المقذور الذي يستحيل عليه الإعادة خرج المقذور 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؛ لأنّنا قد بيّنا فساد كونها قادرةً لنفسها. ولما صحّ منّا 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 منّا فعل الجواهر والألوان، وأن لا يتفاضل القادرون، وأن لا يتناهى مقدور أحداً، 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 والقدرة، ثمّ حوّل وجهه عنهما، ثمّ رآهما، جوّز في كلّ واحد منهما أنّه يكون هو الآخر، فلو لم يكونا مثلين لما اشتبهتا؛ 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 المتعلقة 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 الحاسّة يوجب تماثلهما يجب أن يكون إذا كان أحدهما أبيض و الآخر أسود فلا يشبهان 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: إما 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 المحدثة، 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، فهلّا 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 يقض 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 أن 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 يتبين أن ما طريق إثباته العقل، لا يجوز إثباته على صفةٍ لا يقتضيها العقل، لا بنفسه ولا بواسطة، ولا وجه يعقل يدل 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؛ لأن ما يتعلق بالفاعل هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، وذلك لا يصح هاهنا. ولو كان فيها لمعنى لوجب أن يختص ذلك المعنى به، حتى يوجب كونه في تلك الجهة، والاختصاص لا يكون إلا بالحلول أو المجاورة، وكلاهما يقتضيان كونه متحيزاً، وقد أفسدناه. ولو كان فيها لنفسه لم يمتنع أن يوجد هناك جوهر متحيز، ولو وجد هناك جوهر لوجب أن يكون حالاً فيه؛ لأنّ الحلول هو أن يوجد بحيث المتحيز، وهذا حاصل.

[في بطلان جواز الحلول عليه تعالى]

على أنه 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، ولو وجد في جهات كثيرة، ثم وجد فيها جواهر، وجب أن يكون حالاً فيها كلها على ما بيناه، ويؤدي ذلك إلى أن يكون من قبيل التأليف من حيث حلّ المحلّين، ومخالفاً له من حيث حلّ أكثر من المحلّين، وذلك فاسد.

وهذا القدر كاف في بطلان جواز حلوله، وإن كان^٢ أفسد جواز الحلول عليه بأدلة أخرى، وربما ذكرناها في الكتاب الآخر، وبعضها هاهنا إن شاء الله.

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

١. كذا. و الحلول هو: التبعية في التحيز، أو: الحصول في التحيز تبعاً، أو: الوجود بحيث الغير، و الغير متحيز. انظر: شرح المواقيف، ج ٨ ص ٢٨؛ المسامرة شرح المسائرة، ص ٣٢٥؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٥٠٣. و التحيز عند المتكلمين فراغ يشغله الجسم بالحصول فيه. و قال أرسطو - من الحكماء - بأنه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر من المحوي. و قال أفلاطون: إنه البعد المجرد عن المادة يحلّ 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، والآخِر يفسد بأن لا يخلو أن يكون المقتضي لحوْلِهِ صفته الذاتية أو كونه حياً. فإن كان الأوَّل فصفة الذات لا تقتضي صفةً أخرى بشرطٍ منفصل، وإنَّما تقتضي بشرط وجود الذات، وهي حاصلة في الأزل. ولو كان المقتضي للحوْل كونه حياً لأوجبه فينا، وقد علمنا فساده. وإن كان حلوْلِهِ جائزاً وجب أن يكون ذلك لمعنى، وذلك المعنى لا بدَّ أن يختصَّ به حتَّى يوجب أن يحلَّ، والاختصاص لا يكون إلا بالحوْل أو المجاورة، وذلك لا يصحَّ إلا في المتحيِّر، والتمحيِّر يحيل الحلوْل.

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

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

قيل: إنَّما جاز ذلك في الأعراض؛ لأنَّ حلوْلها تابع لحدوثها، وحدوثها بالفاعل، وذلك لا يصحَّ فيه تعالى؛ لأنَّه لو كان موجوداً غير حالِّ، ثمَّ حلَّ، لاقتضى أن يكون حلوْلِهِ 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 إلا 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 جَوِّز أن يكون هاهنا ألوان أُخَر مقدورة زائدة على الألوان المعقولة إنَّما أجازها إذا أوجبت هيئة للمحلِّ، فلم يثبت شيئاً غير معقول.

على أنه 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 أدى إلى قدم المحلِّ، فذلك فاسد، وإن كان بصفة ما لا يحتاج إلى المحلِّ فليس إلا الفناء وإرادة القديم تعالى

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

[عدم جواز تسميته تعالى بأنّه جسم]

فأما تسميته بأنّه جسم فإنّه لا يجوز أصلاً؛ لأنّه 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؛ لأنّ التلقب إنّما 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 إلا ويمكن ذكره تعالى بصفة لا يشركه^١ فيها غيره، مثل إله وقديم والقادر لنفسه والعالم لنفسه وغير ذلك، فلا فائدة في التلقب.

وأيضاً: فإنّ قولنا جسم، لا يميّره من غيره، ويحتاج أن يقترن بما يميّره، 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؛ لأنّ قولنا: «شيء» مفيد؛ لأنّه يفيد أنّه معلوم، لكن لا يميّز؛ لاشتراك المسميات في ذلك؛ لأنّه لقب محض، ولفظ الجسم يفيد اللقب المحض، فلا يجوز إطلاقه.

على أنّ الله تعالى سمّى نفسه شيئاً، ولم يسمّه جسماً، فاتبعنا السمع في ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَي شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٩).

وأما إطلاقه ليفيد ما وضع في اللغة فلا يجوز؛ لأنّ فائدة هذه اللفظة أنّه 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. ولعلّ 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 جسوم رجالهم وأكثر أن عدواً عديداً من الرمل

فإن قيل: ما أرادوا بذلك إلا الفخامة وعظم المنزلة، 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 قلّة جبل، وإنما أرادوا علوّ المنزلة، ولم يمنع ذلك من أن تكون قلّة الجبل رأسه وأعلاه.

على أنه قد استعمل: جَسَم الشيء فهو جسيم، وأرادوا به المبالغة، وكلّ لفظ استعمل فيه لفظ فعيل للمبالغة استعملوا فيه أفعال، كقولهم كريم وأكرم، و عليم وأعلم، قياساً مطّرداً لا تنخرم عندهم، وإذا كان القديم تعالى قد بيتاً 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 فحمله؟ أو جانع قطعمه؟ أو خائف فؤمته؟. راجع عنه: أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٣؛ الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٣٥ - ٢٣٦؛ خزنة الأدب، ج ٢، ص ٢١٩، و ج ٣، ص ٧٩ - ٨١.

٣. ديوان عامر بن الطفيل، ص ١٢١.

٤. هو: أبو فراس همام بن غالب بن صعصعة التيمي 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 بقرابه - وكان أبوه من الأجداد الأشراف - وكذلك جده. وفي شرح نهج البلاغة: كان الفرزدق لا ينشد بين يدي الخلفاء والأمرء إلا قاعداً، وأراد سليمان بن عبد الملك أن يقيه فثارت طائفة من تعميم، فأذن له بالجلوس!. كان يكنى في شبابه بأبي مكية، و هي ابنة له. ولقب بالفرزدق، لجهامة وجهه وغلظه. وتوفي في بادية البصرة، وقد قارب المائة. وأخباره كثيرة. وكان مشتهراً بالنساء، زير غوان، وليس له بيت واحد في النسب مذكور. 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

الغنيّ هو الحيّ الذي ليس بمحتاج. ولا بدّ من اعتبار كون الحيّ فيه؛ لأنّنا لو قلنا: إنّ الذي ليس بمحتاج، انتقض بالجماد، أو بالعرض، فالأصحّ ما قلناه.

فإذا ثبت معنى الغنيّ، فالحاجة لا يجوز إلّا على من يجوز عليه المنافع والمضارّ، والمنافع المضارّ هي الألم واللذّة، والألم والسرور والغمّ لا يجوز إلّا على من يجوز عليه الشهوة والنفار. فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار، لا يجوز عليه اللذّة والألم، ومن لا يجوز عليه اللذّة والألم لا يجوز عليه المنافع والمضارّ، ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار هو الغنيّ. 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 مشتتياً ونافرأ؛ لا بنفسها ولا بواسطة، فوجب نفيها عنه، وإلّا أذى إلى الجهالات، على ما بيّناه في نفي المائيّة عنه.

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

ولا يجوز أن يكون مشتتياً لنفسه أو لما هو عليه في نفسه؛ لأنّه لو كان كذلك لكان مملجاً إلى فعل المشتتيات؛ لأنّ من كان له في فعلٍ نفعاً، ولا ضرر عليه في فعله، يكون مملجاً 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 مشتتياً في فعل أكثر ممّا قد فعل وقبل أن فعل، فلا يستقر فعله

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

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

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

ولا يجوز أن يكون مشتهاً بشهوة محدثة؛ لأنه كان يجب أن يكون مُلجأً إلى فعل الشهوة والمشتهى، ويؤدي إلى ما قلناه في كونه مشتهاً لنفسه؛ لأنه لا ضرر عليه في فعل الشهوة، بل يعلمه نفعاً خالصاً، وما هذه صورته يجب أن يكون مُلجأً 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 صحَّ وجود شيء من المشتهايات 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 فساداً.^٤

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

١. أ: هو، يياض.

٢. ب: أو.

٣. أ: هو لو كان فيه ما تقدم، يياض.

٤. خ (ص ١٩٦): ولا يجوز أن يكون نافراً بنفار محدث؛ لأنه كان يجب أن يصح منه فعل ضده؛ لأنَّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضده، وهذا يردنا إلى كونه مشتهاً، وقد بيننا 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 مرتباً.

[لو كان مرتباً لوجب أن نراه]

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

فإن قيل: لم زعمتم أننا لو رأينا لرأينا ونحن كما 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 تقولونه. 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 تقدم.

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

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

قيل: هذا لا يصح؛ لأنّ العلم بأنّه لا فيل بحضرتنا له أصل، و هو أنّه لو كان لرأيناها، فمن جوز 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 لراه، و الضرير لما جوز 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 لراه.

فإن قيل: أليس هما علمين من فعل الله تعالى، فهلاّ 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، إلا 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 لراه.

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، و لأجل ذلك لو دخل الضرب إلى دارٍ واسعةٍ عظيمةٍ في البلاد التي فيها القيلة لا يعلم أنه ليس فيها فيل إلا بالمسألة و البحث، فعلم أنّ ذلك ليس من كمال العقل.

و أما الموانع التي شرطنا ارتفاعها، فكلّها لا يجوز عليه تعالى؛ لأنّها اللطافة و الصغر، و القرب المفرط و البعد المفرط، و الحجاب، و أن يكون المرئيّ في خلاف جهة الرائي، و كلّ ذلك غير جائز في القديم تعالى؛ لأنّها إنّما يجوز على الأجسام أو ما يحلّها.

فإن قيل: أليس الجوهر الواحد يستحيل أن يرى لضعف الشعاع، و لو قوي الشعاع صحّ أن نراه، فهلاًّ جاز مثله في الله تعالى؟

قيل: إنّنا لا نرى الجوهر المتفرد^٢ لصغره، و القديم تعالى لا يوصف بذلك. و في الناس من قال: إنّما لا نرى الجوهر^٣ لأنّه يصير بالمغرب^٤ من جملة الشعاع؛ لاختلاطه به^٥، و هذا ليس بصحيح؛ لأنّ الشعاع لم يكن آلةً في الرؤية من حيث كان لطيفاً، بل من حيث كان على صفة مخصوصة، و لا يمتنع أن لا يكون الجزء بتلك الصفة، فإذا قوي الشعاع رُئي به، و العلة المانعة هي الصغر، لا غير.

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

قلنا: إنّما اعتبرنا ذلك فيمن يرى بحاسّة، فأما من يرى بلا حاسّة لا يحتاج إلى اعتبار شيء من ذلك.

فأما الذي يدلّ على أنّه على صفةٍ لو رُئي لُرئي عليها، فهو أنّ الإدراك يتعلّق بصفة الذات أو المقتضاة عنها، و هما حاصلان له، فلو كان مرتباً لرأيناه.

فإن قيل: و من أين تعلمون أنّنا لا ندرکه؟

١. كذا.

٢. ب: المفرد.

٣. ب: - المفرد.

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 أنه غير مرئي أنّ الرائي بحاسة له شرط، وهو أنّ من شرطه أن يكون المرئي 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 يتصل بالمرآة و ينعكس فيتصل بما ورائنا، فتراه من ورائنا، وهذا لا يجوز على الله تعالى.

والذي يدلّ على أنّ هذا شرط هو أنّه متى ثبت صحّت الرؤية ومتى انتفى انتفت الرؤية، فعلمنا أنّ ذلك شرط.

وليس لأحد أن يقول: كيف جعلتم ذلك شرطاً، والشرط لا يجوز أن يختلف، وقد اختلف^١ ها هنا.

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 المرئي سائر، أو المكان الذي يصلح أن يكون فيه سائر. قال: وهذا شرط واحد.

وهذا ليس بشيء؛ لما قدّمناه من إثباته بحسب الدليل. وقد جعل هذا القائل شرطين؛ لأنّه جعل الشرط: السائر أو المكان الذي يصلح أن يكون فيه سائر، 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 أنه ندركه نحن، فالمعتمد في أنه غير مرئي 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: إنّه يستحيل أن نراه و يصحّ أن يرى هو في نفسه، فيبغي أن نحكم بفساده.

وقد قيل في ذلك أيضاً أنّه لو صحّ أن يراه بعض الرائي لصحّ أن يراه كلّهم، كما أنّه لما صحّ^١ أن يعلمه عالم صحّ أن يعلمه كلّ عالم.

ولقائل أن يقول: لإدراكنا شرط يستحيل فيه، وهو المقابلة التي تقدّمت، وذلك يستحيل فيه، فجاز أن يختصّ هو برويته، دوننا. والمعتمد هو الأوّل.

والطريق الذي به يعلم أنّه لا يدرك بشيء من الحواس، هو ما قدّمناه أنّه لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن ندركه بها؛ لأنّ حواسنا صحيحةٌ وهو تعالى موجود و الموانع مرتفعةٌ، فلما لم ندركه دلّ على أنّه ليس بمدرك بشيء من الحواس.

فأما من قال هو مدرك بحاسة سادسة فقله يبطل؛ لأنّه لا يخلو تلك الحاسة أن تكون مثل هذه الحواس أو مخالفةً لها. فإن كانت مثلها وجب أن نراه بهذه، كما نراه بتلك؛ إذ هما مثلان، وإن كانت مخالفةً 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: ويدلّ على أنّه تعالى لا يرى أيضاً قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣). ووجه الدلالة من الآية هو أنّ الله تعالى تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه، و الإدراك هو الرؤية، وكلّ تمدّح تعلق بنفي لا يكون متفضلاً به، فإثباته لا يكون إلا نقصاً. وهذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء:

أحدها: أنّ الإدراك المذكور في الآية هو الرؤية، والثاني: أنّه تمدّح بذلك، والثالث: أن كلّ تمدّح يتعلّق بنفي^٣ فإنّ إثباته يكون نقصاً.

والذي يدلّ على أنّ الإدراك في الآية هو الرؤية، هو أنّه علّفه بالأبصار، والإدراك وإن كان

١. ج: - في.

٢. ج: لو يصح.

٣. ب، ج: بالنفي.

مطلقاً مشتركاً بالبصر، فإذا علقّ بالبصر فإنه يفيد ما البصر آله فيه، وهو الرؤية، كما لو علقّ بغيره من الحواس من الأذنين والشمّ واللّهوات وغير ذلك.

و أيضاً: فإنهم لا يفرقون بين قول القائل: أدركت بيصري شخصاً، وبين آنتست وأحسست و رأيت. فلو جاز المخلاف في الإدراك جاز مثله في باقي الأقسام.

فإن قيل: الإدراك في الآية علقّ بالبصر، وكذلك^١ نقول إنّ الأبصار لا يدركه، فمن أين أنّ المبصرين لا يدركونه؟

قيل: هو وإن علقّ بالجراحة، فالمراد به ذو الجراحة، كما لو قالوا: يد فلان لا يبطش، ورجله لا يمشي، ولسانه لا يتكلم، فإنهم يريدون بجميع ذلك الحي الذي هذه الجوارح آلة له.

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 بيصري، ومع هذا لا يريدون الرؤية، فهلّا كان مثله في الآية؟

قيل: هذا غير معروف عند أهل اللسان، وإنما هو من كلام المولّدين الذين لا يحتجّ بقولهم. ولو سلّم لم يتقض ما قلناه؛ لأنّ هذا إدراك مقيد بالحرارة، فلم يختص ذلك بآلة الرؤية؛ لأنّ كلّ محلّ فيه حياة يدرك^٢ به الحرارة، والإدراك في الآية مطلق، فوجب حمله على ما الآلة آلة 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 و ما بعدها كلّه تمدّح، فلا يجوز أن يتخلّل ذلك ما ليس بمدح؛ لأنّ ذلك يخرج الكلام عن فصاحته و حسن 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: و لم إذا استحالت رؤيته كان فيه مدحةً، و قد شاركه في هذا ما ليس بممدوح من المعدومات و الضمائر و غير ذلك.

قيل: التمدّح لم يقع بنفس نفي الرؤية، بل بنفي الرؤية بشرط كونه رائياً، و هذه صفة لا يشاركه فيها غيره؛ لأنّ الموجودات على أربعة أقسام: قسم يستحيل أن يرى و يرى، كالضمائر، و قسم يستحيل أن يرى و هو مرئي، كالألوان، و قسم يرى و يرى كالحيوان، و ليس فيها ما يرى و لا يرى إلا القديم تعالى، فدلّ ذلك على اختصاصه بصفة لا يشاركه فيها غيره.

فإن قيل: و لم إذا كان يرى و لا يرى و يجب أن يكون في ذلك مدحةً، و ما وجه المدحة في ذلك؟

قيل: إذا علمنا أنّه تمدّح بالآية علمنا أنّه لا بدّ أن يكون له وجه مدحة، و إن 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 رائياً. و الأوّل أفسدناه، و حيث دللنا على أنّ الإدراك ليس بمعنى، فلم يبق بعد ذلك إلا الوجه الآخر، و إلا خرجت الآية من كونها مدحةً.

و قد قيل: إنّ وجه المدحة فيها أنّ الرؤية تقتضي المقابلة للمرئي أو لمحلّه، و ذلك من أمارات الحدث، فوجب نفيها. و هذا الجواب يخرج الآية من كونها مدحةً؛ لأنّه دليل في استحالة الرؤية عليه على ما مضى.

و يمكن 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 التمدح 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 تمدح 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 رِزْقَ 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﴾ إِلَى رَبِّهَا 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 غايةً لنفسه. ألا ترى أنهم لا يقولون: ما زلتُ أراه حتى رأيته؟

و أيضاً: فكونه ناظراً يعلم ضرورةً، وكونه رائياً لا يعلم أصلاً إلا بقوله.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنَّ النظر هو تقلاب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلباً لرؤيته، وهذا يعلم مشاهدته، وإن لم يعلم رائياً. والنظر وإن عدِّي بحرف «إلى» وأضيف إلى الوجه، لا يفيد الرؤية. ألا ترى إلى قول الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن تأتي بالفلاح

فأضاف النظر إلى الوجه، وعداه 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: ﴿لَوْ أَنِّي مَسَّلْتُ إِلَيْهِمْ بِهَدْيَةٍ فَنَاطِرَةٌ 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 منغصاً، 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 واحدها لغات: إلى، مثل: قَفَى، وألى، مثل: مَعَى، وألى، مثل: زَمِي، وألى، مثل: حَسِي، 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 نسلم؛ لأنَّ 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، فلعلهم أرادوا هذا، فادَّعاء الإجماع غير ممكن.

[عدم دلالة آية: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» على رؤيته تعالى]

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى، حِكَايَةً عَنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣) فَلَا دَلَالَةَ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ سَأَلَ الرَّؤْيَةَ لِقَوْمِهِ؛ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٣)، وَلَمْ يَرِدْهَا لِنَفْسِهِ، وَلَا لِشَكِّهِ فِي جَوَازِهَا عَلَيْهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ جَازَ أَنْ يَسْأَلَ لِقَوْمِهِ الرَّؤْيَةَ الْمَسْتَحِيلَةَ عَلَيْهِ لَجَازَ أَنْ يَسْأَلَ لَهُمْ أَنْ يَكُونَ جَسَماً أَوْ عَرَضاً لِيَنْتَظِرَ جَوَابَهُ فِي ذَلِكَ.

قِيلَ: فِي النَّاسِ مِنْ جَوَّزَ ذَلِكَ، وَقَالَ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا، وَفِيهِمْ^٣ مِنْ فَرَّقَ - وَهُوَ الصَّحِيحُ - بِأَنَّ قَالَ: إِنَّمَا جَازَ أَنْ يَسْأَلَ مَا الشَّكُّ فِيهِ لَا يَمْنَعُ مِنَ الْعِلْمِ بِصَحَّةِ السَّمْعِ، وَهَذِهِ الرَّؤْيَةُ الَّتِي يَثْبِتُهَا الْمُخَالَفُ لَا يَقْتَضِي التَّشْبِيهَ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ فِيهَا كَالشَّكِّ فِي جَوَازِ الرَّؤْيَةِ عَلَى الضَّمَانِ، وَذَلِكَ لَا يَمْنَعُ مِنَ الْعِلْمِ بِصَحَّةِ السَّمْعِ، وَالشَّكُّ فِي كَوْنِهِ جَسَماً يَمْنَعُ مِنَ الْعِلْمِ بِصَحَّةِ السَّمْعِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ السَّمْعُ دَلِيلًا فِيهِ، فَبَانَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا.

وَقَدْ قِيلَ: إِنَّ الْآيَةَ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَرَى؛ لِأَنَّهُ نَفَى الرَّؤْيَةَ عَنْ نَفْسِهِ بِقَوْلِهِ: «لَنْ تَرَانِي»، وَ«لَنْ» تَنْفِي عَلَى وَجْهِ التَّأْيِيدِ، ثُمَّ عُلِّقَ الرَّؤْيَةَ فِي الْآيَةِ بِمَا يَسْتَحِيلُ، مِنْ اسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ فِي حَالِ حَرَكَتِهِ، وَ مَا عُلِّقَ بِالْمَحَالِّ لَا يَكُونُ إِلَّا مُحَالاً.

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. كُتِبَ بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، وتوفي 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 دغامة 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، وقد بدل 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 الشكّ فيها في الخواطر، وللأنبياء أن يسألوا ذلك، كما سأل إبراهيم عليه السلام إحياء الموتى ليطمئن قلبه؛ حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ 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 تقدم من نفي الصفات أن 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 عالماً حياً وغير ذلك. ووجب من ذلك أن يكون مقدورهما واحداً. ولو كان كذلك لأدى إلى أحد أمرين فاسدين، أحدهما: وجوب تشب الفعل إلى من يجب نفيه عنه، ونفيه عن من يجب إسناده إليه. والثاني: أنه كان يؤدي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة.

وبيان الأول: أنهما إذا كانا مقدورهما واحداً، ثم دعا الداعي أحدهما إلى فعل ما، وصرّف الآخر صارف عن ذلك الفعل، والموانع لا يجوز عليهما، فلا يخلو أن يقع أو لا يقع. فإن وقع أدى إلى أن يكون فعلاً لمن صرفه الصارف عنه؛ لأنه قد وجد وكان قادراً عليه، وهذا معنى قولنا: فاعلين، ومن صرفه عن الفعل صارف يجب أن لا يقع فعله. وإن لم يقع أدى إلى نفي الفعل عن وقوعه من جهته، وهو من توقرت دواعيه إليه، ومحال أن يجتمع في فعل واحد وجوب حصوله وجوب انتفائه.

وبيان الوجه الثاني: هو أنه إذا فعل أحدهما الفعل وجب أن يكون فعلاً للآخر، فلو لم يكن فعلاً له لما زاد على هذا؛ لأن حصوله قد وجب بأحدهما، فلا حكم للآخر يقف عليه. وليس لأحد أن يقول: إنه ينفصل أحدهما من الآخر؛ بأن يدعوه الداعي إلى الفعل ولا يدعو الآخر إليه.

وذلك؛ أنّ هذا إنّما كان يقع إذا لم يدع الآخر الداعي إليه أن لا يقع مقدوره، وهذا يخالف ما هاهنا؛ لأنّه إذا حصل من جهة أحدهما فهو فعل للآخر - على ما مضى - فلا تأثير للداعي. ومتى قيل: إنّهُ ينفصل أحدهما من الآخر؛ بأن يخلق الله تعالى فينا العلم الضروريّ بأنّهما 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، حتّى يصحّ أن يتناولهما العلم، ونحن في طلب ما به يتميّزان. ولو جاز هذا لجاز لقائل أن يقول في سائر العلل والمعاني أنّ هناك أمراً آخر صاحبها، لأجله وجب الحكم الصادر عنها.

فإذا قيل له: كان يجب أن يكون له حكم. قال: يخلق الله فينا العلم الضروريّ بذلك، وذلك باطل.

فإن قيل: هاهنا حكم، وهو أنّه لو فرضنا عدم أحدهما لم يعدم الآخر. قلنا: هذا فرض محال، فلا يجوز أن يعلّق تميّز الذات من الذاتين بأمر لا يحصل أبداً؛ لأنّا لو أعلنا ذلك لما زاد على هذا. فإذا ثبت ذلك بطل أن يكونا اثنتين.

[الدليل الثاني]

دليل آخر: معلوم ضرورةً في كلّ حين صحّة أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر، والقول بإثبات قديمين يؤدّي إلى خلاف ذلك؛ لأنّا إذا فرضنا قديمين متساويين في جميع صفاتهما، ثمّ أراد أحدهما بإرادة توجب لا في محلّ، وجب أن يكون الآخر بها مريداً؛ لأنّه لا اختصاص لها بأحدهما لوجودها لا في محلّ، وذلك يبطل بما علمناه ضرورةً.

[الدليل الثالث]

دليل آخر: لو جاز وجود قديمين لوجب اشتراكهما في جميع صفاتهما على ما مضى. ثمّ 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 ضدّين، وذلك محال. وإن وقع مراد أحدهما أذى إلى تناهي مقدورهما، كالمتجادين للجلل إذا انجذب إلى جهة أحدهما. وإن لم يقع مرادهما أذى إلى ارتفاع الفعل عنهما بغير جهة منع معقول.

وهذا أقوى من أن يقال: كان يؤذي إلى تناهي مقدورهما؛ لأنه يؤذي إلى ذلك من حيث فرضنا أنّ كلّ واحد منهما يقدر على ما لا يتأهى، وكيف يؤذي 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 بينّا هذا الدليل على وقوع التمانع، بل بينّاه على فرضه؛ لأنّ بالفرض يعلم صحّة ما يؤذي إليه، وبيّن صحّحه من فاسده. ألا ترى أنّا لو فرضنا أنّ طفلاً لو منع الأسد لغلّبه الأسد، يعلم صحّة ذلك وإن لم يقع بينهما قطّ الممانعة. وغاية ما في ذلك أن يكون كراهية الحسن قبيحةً، فلو فرضنا أنّه فعلها أذى إلى ما قلناه من الفساد. على أنّه لا يمتنع أن يدعو الداعي لهما إلى ضدّين، ويكونا جميعاً حسنين؛ لأنه لا يمتنع اشتراك الضدّين من السواد والبياض، والحركة والسكون في باب المصلحة، فحينئذ يستقيم الفرض.

فإن قيل: متى أراد أحدهما الفعل كان الآخر مريداً له؛ لأنّ الإرادة تختصّ بهما.

قلنا: قد بينّا أنّ هذا دليل قائم بنفسه يدلّ على فساد القول بالاثنتين.

ثمّ إنّ الإرادة إنّما يجب أن تكون موثّرة إذا كانت تابعة لدواعيه، فأما إذا لم تكن تابعة لدواعيه فلا تأثير لها.

وأيضاً: فإنّهما وإن اشتركا في الإرادة، فإنّ أحدهما يريد فعل غيره، والآخر يريد فعل نفسه، و الإرادة لا تؤثر في فعل الغير.

ولو قلنا بدل الإرادة الداعي، لم يلزم هذا السؤال، بل لو فرضنا التمانع في نفس الإرادة و الكراهة لاستقام الكلام.

وليس لأحد أن يقول: إنّما ارتفع فعلهما؛ لأنه ليس فعله أولى من فعل غيره؛ لأنّهما متساويان

في مقدوراتها التي لا تنتهي.

وذلك؛ أنّ كونهما قادرين على ما لا يتأهى إلى أن يصحّ الفعل أولى من أن يكون مانعاً منه، وليس من شرط القادر أن يكون فعله أولى من فعل غيره. ألا ترى أنّ القادر يقدر على الضدين، و مع هذا يفعل أحدهما في حال النوم و عند عدم علومه، دون الآخر.

فإن قيل: ألاّ 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 أنّ 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 أنّ 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 النصارى، على ما ذكره في الكتاب. و إنّما كان كذلك؛ لأنّ الكلام مع الثنوية في موضعين، أحدهما: في إثبات قديمين، و قد أفسدناه، و الآخر: اعتقادهم أنّ 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 أنّ 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: المانوية و المزدكية و الديصانية و المرقونية و الكينونية. راجع عنها: البدء و التاريخ، ج ١، ص ١٤٢ - ١٤٤؛ الكامل لابن الأثير، ج ١، ص ٣٨٨؛ المغني، ج ٥، ص ٩ - ٧٠؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٢٩٠ - ٣٠٢.

٣. المجوس متن لهم شبهة كتاب و قد أثبتوا أصلين، 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 كيومرت - و الزروانية، و الزردشتية. و قيل الأصل أنهم: النجوس. و ذلك لأنهم كانوا يستعملون النجاسات في تديتهم. 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 الحنيفية، إذ كان ملوك المعجم كلهم 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 آثمهما 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^٢؛ لأنَّ الخير من جنس الشرِّ، على ما بيّن في غير موضع. و لو تضادًا لجاز أن يرجعا إلى فعلٍ واحد؛ لأنَّ القادر على الشيء قادر على ضده على ما سنينته، و كما رجعت الألوان المضادة إلى فاعل واحد كذلك الخير والشرَّ.

على أَنَّ الخير متضادٌ في نفسه، وكذلك الشرُّ، و لم يمنع تضاد كلِّ 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^٣ زائداً على ذلك؛ من حيث ذهبت إلى أَنَّ الظلمة موات غير حيّة، [و] قبح ذلك أكثر؛ لأنَّ الجماد والموات لا يصحُّ أن يمدح و لا أن يذمَّ.

و يلزم الجميع قبح الاعتذار من الذنوب؛ لأنَّه 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.

و قولهم: إنَّ الاعتذار حسن من فعل النور، و إنَّما يعتذر من فعل الظلمة، كما يعتذر راكب الدابة من جنابة دابته إذا جنت على غيرها، باطل؛ لأنَّ الراكب لا يعتذر من فعل الدابة، و إنَّما يعتذر من تفريطه هو في حفظها، و لأجل هذا لو لم يكن معها راكبها لم يحسن منه ذلك، فإن فعل فإنَّما يتوجَّع، دون أن يعتذر.

١. ب: مضادان.

٢. ب: هو.

٣. هم أصحاب ديسان الذي ظهر قبل ماني، و مهَّد له. أثبتوا أصلين نوراً و ظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً و اختياراً، و الظلام يفعل الشر طبعاً و اضطراراً. و قد أدخل هرمنيوس بن ديسان الفرقة بعد أبيه مزيجاً من الفوضوية 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]

والكلام مع المجوس قريب من الكلام مع الثوية، وما أفسدنا به وجود قديمين يفسد قدم الشيطان.

و دليل حدوث الأجسام أيضاً يدلّ على حدوثه؛ لأنّه جسم عندهم. هذا على من قال: إنّه قديم. فأما من أثبتة 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 باطلٌ 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؛ لأنّنا بيّنا أنّ 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 أنّ المحدث له هو الله تعالى؛ لأنّ فاعل السبب فاعل المسبّب. و قولهم في تنافي الخير و الشرّ يفسد بما أفسدنا به قول الثوية سواء.

[في إبطال قول النصارى]

فأما النصارى فالكلام معهم في أربعة فصول: في التثليث، و الائتاد، و البتوة، و النبوة. و الكلام في البتوة سيأتي في موضعه إن شاء الله. فأما التثليث فالظاهر من قولهم غير معقول، و ما ليس بمعقول لا يصحّ اعتقاده؛ لأنّه إنّما يعتقد في الشيء صحته أو فساده 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 علة التسمية موجودة، وكان ينبغي أن يثبتوا الأقسام بعدد الأحوال، وذلك لا يقولونه، فعلم أنّ ما قالوه باطل.

وأما قولهم بالاتحاد فرمبا ففسروا بما يعقل، وربما ففسروا بما لا يعقل. فما ليس بمعقول قولهم: إنّ الثلاثة صارت واحدة، وما ليس بقديم وإله صار قديماً وإلهاً. وما هو معقول قولهم بالحلول أو المجاورة أو الاتفاق في المشية. وقد أبطلنا الحلول فيما مضى والمجاورة في باب نفي التشبيه.

والاتفاق في المشية باطل؛ لأنّ من حقّ كلّ حيتين صحّة أن يريد أحدهما ما لا يريد الآخر أو يكرهه، فكيف يجب اتفاقهما في المشية؟

على أنّ المرید للشيء يجب أن يعلمه أو يعتقد، فكما لا يجوز أن يشارك المسيح القديم في معلوماته كذلك لا يجب أن يشاركه في مرادته.

على أنّ المسيح يريد المباحات من الأكل والشرب، والقديم تعالى لا يجوز أن يريدتها.

و يلزم على هذا أنه يتحد بسائر الأنبياء؛ لأنّ الاتفاق في المشيئة إن وجب في عيسى عليه السلام فمن حيث كان نبياً.

و هذه الجملة يبطل قولهم بالاتفاق في المشيئة، سواء قالوا كلّ واحد منهما يريد ما يريد الآخر بإرادة، أو بغيرها.

و أمّا البتوة فلا يجوز إطلاقها عليه، لا حقيقةً و لا مجازاً؛ لأنّ حقيقتها لمن خلق من مائه أو ولد على فراشه، و ذلك 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 بعضُ البهائم؛ لما لم يكن من جنسها، و لا يصحّ أن يكون والداً له، و كذلك لا يقال: تبنّى الشاب شيخاً كبيراً؛ لما لم يجر أن يكون والداً له. و القديم تعالى لا يصحّ ذلك فيه.

و يسقط قولهم: إنّ هذا على وجه الكرامة؛ لأنّه لو كان معنى التنبّي التعظيم و الكرامة لصحّ إطلاقه في كلّ من نعظّمه و نكرمه، و كان يصحّ أن يقال للصبي: إنّ تبنّى شيخاً كبيراً، إذا عظّمه و بجلّه. و يلزم أن يكون الأنبياء كلّهم أبناء الله؛ لأنهم كلّهم يستحقّون التعظيم من جهته. و يلزم أن يكون عيسى عليه السلام و جميع الأنبياء أبناء لكلّ من عظّمهم و بجلّهم من الخلق. و كلّ ذلك فاسد.

على أنّ أحدنا كما يتبنّى غيره على جهة الكرامة قد يؤاخيه، فيلزم من أثبت له ابناً على هذا الوجه أن يثبت له أخاً، و ذلك فاسد و لا يذهبون إليه.

فإن قيل: لفظة «خليل» أليست مشتقةً 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 حاصلة 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 البتوة حاصلة 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، و في كونها جماداً؛ لأنهم يدعون أنها حية ناطقة، و في استحقاق العبادة لها؛ فإنهم يعتقدون حُسن ذلك.

و الكلام في قَدَمها 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 حيةً؛ لأنَّ

الحياة تحتاج إلى رطوبات مخصوصة، و الأول هو المعتمد.

فأما الكلام في أنها لا تستحق العبادة، فالذي يفسده أنَّ العبادة إنما تستحق بِنِعَم مخصوصة؛

لأنها كيفية في الشكر، و الشكر تابع للنِّعَم، و ينبغي أن تبلغ هذه النِّعَم قدرًا لا توازيها نعمة منعم، و

أن يكون أصولاً للنِّعَم، و لا يتم نعمة منعم إلا بتقدمها من خلق الحياة و القدرة و الشهوة و غيرها، و

إذا دللنا على أنها جماد لم يصحَّ أن تكون فاعلةً؛ لأنَّ من شأن القادر أن يكون حياً. و لو سلّمنا

كونها قادرةً لكان يجب أن تكون قادرةً بقدرة؛ لأنَّا يتبَّنا 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 بيننا

و بين الكواكب مماسه، و لا مماسه لما ماسنا، و الهواء الذي بيننا و بينها لو كان آلهً فيه لوجب أن

نجد مدافعته 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 يعبد الأصنام ففعلهم قبيح؛ لأنَّا قد يتبَّنا أنَّ العبادة تستحقُّ بِنِعَم مخصوصة لا يصحَّ من

الأصنام؛ لأنها 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 التعصب للبشر الجسمانيين. و هم أربع فرق: أصحاب الروحانيات؛ أصحاب الهياكل؛ أصحاب الأشخاص؛ الحلوية. راجع عنها: الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٠٧؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ٤٣٩؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٢٦ - ٢٤٢.

وقولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣) باطل؛ لأنَّ عبادة من لا يستحقَّ العبادة قبيحة، والقبيح 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 أنّ أفعال الله كلّها حسنة، وليس فيها قبيح. و كما أنّه ليس فيها قبيح فليس يجوز عليه أيضاً الإخلال بالواجب. فإذا نزهته 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 مفضلاً، ليكون أوضح وأقرب إلى الفهم إن شاء الله.

ولا يتمّ هذا الغرض إلا بعد بيان حقيقة الفعل وتفصيل أقسامه، من حسن وقبح^١ وغير ذلك، وكيفيّة العلم بذلك. ثمّ بيان أنّه قادر على ما لو وقع منه كان قبيحاً؛ لأنّنا إن لم نبيّن ذلك لم يمكننا أن نعلم أنّه 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 والناثم، و حركة أعضائه التي لا يتعداه؛ لأنّ كلامه^٢ إنّما يكون له حكم بالقصد، والقصد مفقود في الناثم. هذا إذا أردنا ما يقبح و يحسن شيء يرجع إلى صفات الكلام، فأما ان كان كلامه يتألم به غيره أو يفزع منه، فهو أيضاً لا يخلو من حسن و قبح.

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 و لم يكن ملجأً إلى فعله. وإن اختصرت ذلك قلت: هو ما له مدخل في استحقاق الذمّ عليه على بعض الوجوه.

و إنّما شرطنا كونه عالماً أو متمكناً لئلا يلزم عليه فعل البهيمه و الساهي و الناثم؛ 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.

و راعينا التمكن؛ لأنه متى لم يعلم قبح الفعل، و كان متمكناً من العلم بقبحه، كان الفعل قبيحاً

١. هو: أبو معن ثمامة بن أشرس التميمي، من كبار المعتزلة البغداديين. كان شيخاً للثمامة المنسوبة إليه، و أحد الفصحاء البلغاء

المقدمين. كان له اتصال بالرشيد و المأمون و المعتصم، و يقال إنه الذي أقع المأمون بالاعتزال، توفي سنة ٢١٣ق. راجع عنه: الفرق بين

الفرق، ص ١٥٧-١٥٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٨٤-٨٥؛ الأعلام، ج ٢، ص ١٠٠-١٠١.

٢. كذا. و الأصح: الكلام.

٣. كذا. و الصحيح: أفعالها.

منه، كالبائح الشرعية ممن لا يعرف الشرع، لكنّه متمكّن من العلم بها.

واعتبرنا أن لا يكون مُلجأً إليه؛ لأنّ المُلجأً إلى فعل القبيح لا يستحقّ ذمّاً، وإن كان عالماً بقبحه.

ولا نحتاج أن نقول - مع تكامل هذه الأوصاف -: على بعض الوجوه، تحزراً ممّا يقع مكفراً؛ لأنّ الإحباط عندنا باطل، فلا نحتاج إليه.

ومتى لم نذكر الأوصاف، وقلنا بدلاً من ذلك: على بعض الوجوه، كان صحيحاً.

وأما الحسن فهو كلّ فعل إذا وقع من عالمٍ به لا يستحقّ ذمّاً، مع زوال الإلجاء.

وهو على ضربين، أحدهما لا صفة له زائدة على حسنه، والآخر له صفة زائدة على حسنه.

فالأول هو الموصوف بأنّه مباح. وحده: ما لا يستحقّ بفعله مدح ولا بتركه ذم، إذا أعلم فاعله

أو ذلّ عليه، مع التخلية وزوال الإلجاء.

ونظيره في أفعال الله تعالى استيفاء العقاب، لكنّه لا يسمّى بأنّه مباح؛ لفقد الإعلام والدلالة.

وفي أفعالنا مثل سائر المباحات من التنفّس^١ في الهواء وغير ذلك.

وأما ما له صفة زائدة على حسنه فهو كلّ فعل إذا فعله العالم به استحقّ المدح، إذا لم يكن

مُلجأً إلى فعله.

اعتبرنا وقوعه من عالم؛ لأنّ الساهي والنائم قد يقع منه الحسن. ألا ترى أنّه لو أمرّ يده على

جرب غيره فالتدبّر به، كان ذلك حسناً، لكنّه لا يستحقّ به المدح؛ لأنّه لم يعلم ذلك ولا قصده، و

لأجل هذا لا يسمّى إحساناً، والمدح يستحقّ بالإحسان دون الحسن المحض.

واعتبرنا كونه مخلياً؛ لأنّ المُلجأً إلى فعل الحسن، وإن كان عالماً بحسنه، لا يستحقّ المدح.

ولا يكفي التمكين منه في هذا الباب ليستحقّ المدح؛ لأنّ الحسن لا يستحقّ به المدح إلا إذا

قصد به وجه الحسن، ولا يصحّ ذلك إلا مع العلم، وليس كذلك القبيح؛ لأنّ القبيح يستحقّ به

الذمّ، إذا كان عالماً به أو متمكناً منه، ولا يحتاج في استحقاق ذلك إلى أن يفعله لقبحه.

ولا يحتاج أن يشترط «على بعض الوجوه»، احترازاً لما يقع مكفراً؛ لأنّا لا نقول بالإحباط، على

ما مضى.

وهو على ضريرين، أحدهما لا يستحقّ بتركه الذمّ، إذا وقع من عالم به، غير ملمجأ إليه، والآخر يستحقّ الذمّ بالإخلال به.

والأوّل موصوف بأنّه مندوب إليه و تطوّع. فإن كان نفعاً موصلاً إلى الغير وصف بأنّه إحسانٌ و تفضّل.

و تسميته بأنّه مندوب و تطوّع يعمّ الجميع، لكنّه لا يطلق ذلك إلا بشرط التمكين أو الإعلام. و لا نظير لما لا يتعدّى إلى الغير من أفعاله تعالى؛ لأنّها كلّها متعدية إلى الغير، و هي موصوفة بأنّها إحسان و تفضّل.

و ما يستحقّ الذمّ بالإخلال به يوصف بأنّه واجب، و في الشرع بأنّه فرض و مكتوب.

[الواجب المضيّق و المخيّر]

وهو على ضريرين، أحدهما: إذا لم يفعله بعينه استحقّ الذمّ، فيسمّى واجباً مضيّقاً، كردّ عين المغضوب و ردّ الوديعة.

و يبعد أن يكون له مثال في أفعال الله تعالى؛ لأنّ أفعال الله تعالى الموصوفة بأنّها واجبة الثواب و العوض، و هو يقدر من الجنس على ما لا يتناهى، فلا يتعين المستحقّ. فإن يقدر ذلك في باب اللطف كان جائزاً مع بعده، و تسميته بأنّه فرض و مكتوب تابع للإعلام أو التمكين.

و ما يقوم غيره مقامه يسمّى واجباً مخيّرًا، 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 مخيّر في فعل أيّها شاء.

[فروض الأعيان و فروض الكفايات]

و ينقسم الواجب قسمين آخرين، أحدهما لا يقوم فعل غيره مقام فعله، يسمّى بأنّه 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 يسمّى من فروض الكفايات، كردّ السلام، و الصلاة على

الأموات، والجهاد. و يجوز 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 التخير!

والقبائح العقلية إنما تقبح لوجه 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.

و أمَّا الحَسَنُ فإنَّما 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، وأنَّه 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 علةً على الحقيقة، فلا يمتنع أن يشترط إيجابه بانتفاء أمر، بل يتجوَّز 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 حتَّى يتنفي عنه وجوه الحسن. فلأجل هذا فرقنا بينهما.

[القبائح والواجبات الضرورية و المكتسبة]

والعلم بقبح القبائح العقلية يكون ضرورياً، ويكون مكتسباً. والمكتسب على ضربين: مستدلّ

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؛ لأننا ملجأون إليه مع حصول علم الجملة،^١ فلا يجوز أن لا نفعله؛ لأنّه كان يتنقض^٢ علم الجملة.

و أما المستدلّ عليه هو أنّنا نعلّل قبح الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر بأمر 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 نجدنا 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.

فأما العلم بالواجبات العقلية يكون أيضاً ضرورياً و يكون مكتسباً. فالضروريات تتعلّق بالجمل، مثل ما قلناه في علم القبايح، 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 أما 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، لكننا 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 يدعيه المخالف سوى ما ذكرناه.

والذي يدلّ على الطريقة الأولى أنّ العاقل متى علم الفعل ظلماً علم قبحه، ومن لم يعلم ولا علم ما يقوم مقامه من وجوه القبح، لم يعلم قبحه، وإذا كان العلم بالقبح يحصل على ما قلناه - نفيّاً وإثباتاً - بان أنّها 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 عالمياً، جاز حصول كونه حيّاً وإن لم يكن عالمياً، وفي ذلك إمّا تعزّي الوجه المذكور من الظلم وجواز وجوده مع^٣ العدل، فيكون له العدل قبيحاً، أو كون الظلم حسناً لتعزّيه

١. ج. و.

٢. ب. ج. + دون.

٣. ب. ينح.

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: أنّ الظلم الذي علم قبحه ضرورةً على الجملة هو المعقول في الشاهد الواقع منا؛ لأنه لا يجوز أن نعلم على الجملة قبح ما اختصّ بصفةٍ إلا و تلك الصفة معقولة معلومة، و لا نعلم و لا نعقل هذه الصفة إلا فيما يختصّ بنا من الظلم، و وقع من جهتنا. و العلم بقبح ذلك مشترك عام، لا يخرج عنه مجبرٌ و لا غيره، غير أنّهم اشتبه عليهم الأمر في وجه القبح، فظنوا أنّ لأحوالنا تأثيراً في القبح، فنوهو عنم لم يكن بصفتنا. و علينا أن نبيّن أنّ القبيح 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 تميّز إحدى الطريقتين من الأخرى، و تصير الطريقة واحدة، و هي طريقة القسمة.

١. هم الذين يستندون فعل العبد إلى الله و يقولون إنّ 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 التجارية و الضاررية و الخفصية. و قد زعمت الجهمية الخالصة أنّ الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى له من الأفعال، على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات، و أنّ نسبة الفعل إليه إنما هو بطريق المجاز، كما يقال: جرى الماء، و طلعت الشمس و تغيبت السماء، و أمطرت، و اهترت 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 أنّ الله تعالى لا يعلم الشيء قبل وقوعه، و أنّ علومه حادثة لا بمحل. و من مذهبهم: امتناع اتصاف الرب تعالى بما يصح أن يوصف به غيره؛ لأنّ ذلك مما يوجب التشبيه، و ذلك ككونه شيئاً و حيّاً و عالماً، و لا يمتنع من اتصافه بما لا يشاركه فيه غيره، ككونه خالقاً و فاعلاً. و من مذهبهم: أنّ الجنة و النار نفيان بعد دخول أهلها إليها و يفتى ما فيهما، 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 الضميري: أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام الفوطي، 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 ضروريّ عامّ للعقلاء، فلا نصّدق من خبرنا عن نفسه بأنه يعتقد حسن ما اختص بهذه الصفة؛ لأنّ ذلك يقوله من يجوز أن يكابر ويخبر بخلاف ما يعتقد، كما لا نصّدق من يخبر عن نفسه أنه لا يعلم المشاهدات، مع حصول المشاهدة و ارتفاع اللبس؛ لأنّ ذلك يقوله رؤس المقالة، وهم آحاد، و العاقبة و أتباعهم مقلّدون لهم فيما يقولونه، وربما إذا حقّق عليهم القول رجعوا إلى الاعتراف بالحقّ.

و ممّا قيل في الجواب عنه: أنّ المخالف لم ينكر الفرق بين ما يختص بصفة الظلم و بين ما له صفة العدل من كلّ فاعل، بل أثبتوا هذا الفرق و ادّعوا أنه يرجع إلى الشهوة و النفاق، لا إلى القبح و الحسن.

و الذي يدلّ على أنّ الفرق يرجع إلى ما ذكرناه دون الشهوة و النفاق، أنّ الشهوة و النفاق يختصّان بالمدركات و القبح و الحسن قد يكون فيما لا يدرك، كالجهل و غيره.

و أيضاً: فإنّ إطعام العسل المحرورّ و المبرسم إساءة إليه و ظلم له، و إطعامه للمبرود إحسان إليه و نفع له، و الشهوة حاصلة لهما جميعاً.

و أيضاً: فإنّ تصرّف الإنسان في ملكه حسن و في ملك غيره بغير أمره قبيح، و الانتفاع في الموضعين واحد، و الشهوة متّفقة.

على أنّ اختلاف العقلاء فيما طريقه الشهوة و النفاق 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 المؤثّر في القبح الجنس أو الوجود أو الحدوث؛ لأنّ ذلك يقتضي قبح كلّ 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 كلِّ الوجوه.

و لا يجوز أن يكون لوجود علة؛ لأنَّ اثبات العلل طريقه مسدود هاهنا؛ لأنها^١ تتجدد الصفة مع جواز أن لا تتجدد، والشروط والأحوال واحدة، وهذا مقصود في القبح؛ لأنَّ ما معه يكون الفعل قيباً لا يكون معه حسناً.

و أيضاً: كان يؤدي إلى جواز انتفائها مع ثبوت الوجوه التي نذكرها، فلا يكون الفعل قيباً، أو ثبوتها مع جواز انتفاء الوجوه التي ذكرناها، فيكون قيباً، وقد 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 قبيحة أو حسنة، و كان لا يجوز أن نعمل القبيح و الحسن معاً.

فأما النهي فلو أوجب قبحه لأوجه نهينا؛ 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 نهينا عنه يكون حسناً قيباً.

و لا يلزمنا ذلك إذا قلنا: إنَّ نهيه يدلُّ على قبح القبيح، و إن لم يدلَّ نهينا؛ لأنَّ الدلالة لا توجب المدلول، و إنما تكشف عن حال المدلول، و لا يمتنع أن يدلَّ إذا صدرت من فاعل على صفة متى لم يكن عليها ما يدلُّ.

و إنما يدلُّ نهيه على قبح الفعل و لم يدلَّ نهينا؛ لأنَّ النهي لا يكون نهياً إلا براهة المنهي عنه، و القديم تعالى لا يكره إلا القبيح، و الواحد منَّا يجوز أن يكره الحسن إذا لم يكن معصوماً، فلا يدلُّ نهيه على قبح المنهي عنه.

و أيضاً: فلا يجوز أن يعلم القبيح قيباً من لا يعلم وجه القبح، لا على جملة و لا على تفصيل.

١. ج: لأنه.

٢. ب: كونه فاعلاً.

و لو قبح القبيح 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 شكك 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 الحسّن 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 الغلو. 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 ياذنه من جنس قعوده بغير إذنه، وكذلك تصرفه في مال غيره ياذنه 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 وجه 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 بقدره واحده 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 لكمال 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، وعبابه بعد التوبة قبيح، إما عقلاً أو سمعاً، على الخلاف فيه، ولو كان وجود التوبة يخرج عن كونه قادراً لأخرجنا مثل ذلك، ويجري مجرى وجود المقدور أو تقضيه أو تقضيه 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.

فان قيل: إذا كان القبيح لا يقع إلا من جاهل أو محتاج، فلو كان قادراً عليه وجب أن يكون إما جاهلاً أو محتاجاً؛ لأنّ 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 لدلّ على جهله أو حاجته.

وقوّوا ذلك بأن قالوا: لما كان المصحح لقيام الحركة بالمحلّ التحيّر، ولم يكن القديم تعالى متحيّراً، لم يكن موصوفاً بأنه قادر على أن يتحرّك؛ لما ذكرنا من كون الدلالة كاشفةً. وإذا كان كذلك وجب في القبيح مثله.

ولا يمكن أن يقال: لا يدلّ على الجهل والحاجة؛ لأنّ ذلك ينقض كونه دالاً على الجهل والحاجة، ولو جاز لكم أن تقولوا: إنّه لا يدلّ على ذلك، لكان لقاتل أن يقول: ما الذي يؤمنكم من أن يفعل تعالى القبيح؛ لأننا إنمّا نمنع من أن يفعل القبيح من حيث قلنا إنّ العالم بقبح القبيح الغني عنه، لا يجوز أن يفعله، فإذا وقع - ولا يدلّ - انتقض حقيقة الدلالة.

والجواب عن ذلك من وجوه، أحدها وأقواها عندي: أنه لو وقع منه القبيح لما دلّ على الجهل والحاجة، وإنّه يخرج عن باب الدلالة؛ لأنّه إنّما يدلّ على ذلك لما ثبت أنّه 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 أنّها لا تظهر إلا على أيدي الصادقين، فإذا فرضنا ظهورها على أيدي الكذّابين خرجت من باب الدلالة على صدق الصادق، وعلى هذا سقط السؤال. ولا يلزم على هذا ما قالوه من أنّنا لا نأمن أن يفعل القبيح؛ لأننا قد علمنا أنّه لا يقع إلا ممن هو جاهل أو محتاج.

كما ليس لقاتل أن يقول: يجب أن لا تدلّ المعجزات على صدق الصادق؛ من حيث لو فرضنا ظهورها على أيدي الكذّابين لخرجت من باب الدلالة.

لأننا نقول: قد علمنا أنّها لا تظهر إلا على أيدي الصادقين، وهذا الفرض لم يحصل. وكذلك القول في الظلم.

ومما أوجب عن ذلك بأن قيل: لو فرضنا وقوع الظلم للدّ على الجهل والحاجة؛ لأنّا علّقنا محالاً بمحال؛ لأنّ وقوع القبيح منه محال مع انتفاء الداعي، كما أنّ كونه جاهلاً ومحتاجاً محالاً، فإن جاز أن نفرض حصول أحد المحالين جاز أن نفرض حصول الآخر.

ومما أوجب 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، فامتعنا 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 حاصلّاً.

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 تخيره، 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 طريقتان، 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 ضريين، ضرب لا تقدر 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 تقدر عليه وجب أن يكون هو قادراً عليه لما مضى، وما يقدر عليه منها الأنوان، 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 و اللذة؛ 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 و الجهل و السهو - 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؛ لأنّ العالم بما يفعله لا بدّ من أن يكون مريداً له، ولأنّه مكلف ومثبّت، ولا يتمّ ذلك إلا بالإرادة على ما مضى، ولا يقدر أحد أن يفعل إرادة لا في محلّ غيره.

و يجب أن يكون قادراً على الكراهة؛ لأنها ضدّ الإرادة.

و يجب أن يقدر على التمتّي 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 والأرييح والألوان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجواهر، فلا بدّ أن يكون قادراً عليه، وإلا أذى إلى أن يكون محدثاً 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 الموضوع الذي أشرت إليه لأنه يستصّر بالقبيح بما يذقه عليه العقلاء.

قيل: قد لا يخطر بباله ذم 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 الدم؛ لأننا متى فرضنا زيادة منفعة في القبيح ربما ارتكبوا اختياره على الحسن، فيبطل الدليل.

فان قيل: إنما لا يختار القبيح في هذا الموضوع؛ لأنه ملجأ إلى أن لا يفعله.

قيل: لو كان ملجأ إلى ذلك لما مدحه العقلاء على اختيار الحسن؛ لأن الإلجاء لا يثبت معه استحراق المدح بحال.

و ليس لهم أن يقولوا: إنما لا يختار القبيح في الموضوع الذي أشرت إليه لأنه لا داعي له إلى

وذلك؛ أن هذا يثبت معه الغرض؛ لأنّ المدعى أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يضرنا أنه لا يختاره لأنه لا داعي له.

على أنّ 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 أنه قد يفعل لحسنه، وإن لم يفعل ما هو مثله في الحسن؟ قيل: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ أهدنا 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 أنه 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 أنه لا يفعل القبيح مع تجويز الحاجة عليه بأن يقال: قد ثبت أنه 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 أنّ القبيح لا يفعل إلا مع الجهل بالقبيح أو الحاجة، فكذلك الحسن لا يفعل إلا للنفع أو لدفع الضرر.

قيل: قد يتبين أنّ العلم الضروريّ حاصل بأنّ القبيح لا يفعل مع العلم بالقبيح والغنى، ولا يختلف العقلاء في ذلك، وما ادّعوه من أنّ الحسن لا يفعل إلا للنفع أو لدفع الضرر غير معلوم، وإنّما يرجعون فيه إلى دعوى لا برهان عليها.

والذي يدلّ على أنّ الحسن قد يفعل لحسنه أنّه قد ثبت أنّ الله تعالى خلق العالم، ولا وجه لخلقه إلا حسنه؛ لأنّ الحاجة والجهل لا يجوزان عليه على ما مضى، و خلقه لا لغرض لا يجوز؛ لأنّه عبث، وهو قبيح، ولا يجوز أيضاً أن يخلقه لغرض قبيح.

على أنّ لو سلّمنا أنّه خلقه لا لغرض أو لغرض قبيح، بطل سؤال السائل أنّه لا يفعل الفعل إلا لنفع أو دفع ضرر. ولا يجوز أن يكون خلقه لنفع نفسه؛ لأنّ النفع لا يجوز عليه، فلم يبق إلا أنّه خلقه لحسنه، وهو الإحسان إلى غيره.

و أيضاً: فقد قدّمنا أنّ من تحيّز بين الصدق والكذب في باب الوصول إلى غرضه فإنه لا يختار الكذب على الصدق، ولا وجه لذلك إلا حسن الصدق، فثبت أنّه فعله للحسن.

وليس لأحد أن يقول: إنّه إنّمّا اختاره للحسن والنفع معاً.

و ذلك؛ أنّه لو اختاره لهما لجاز أن يختاره لكلّ واحد منهما منفرداً كما يختار لهما معاً، كما أنّ المنافع ودفع المضارّ لما كان يفعل الفعل لهما مجتمعاً جاز أن يفعل لكلّ واحد منهما منفرداً.

و أيضاً: قد يرشد الواحد منّا الضالّ عن الطريق مع انتفاء كلّ منفعة يشار إليها، دينيّةً و دنيويّةً.

و أيضاً: فإنّ شكر المنعم واجب، وهو الواجب بالقلب لا الجاري على اللسان، ولا يجوز أن يجب علينا ما لا يجوز أن يقع منّا، فلو لا أنّ الحسن قد يفعل لحسنه لم يجب هذا الشكر؛ لأنّه لا يمكن أن يجعل وجه وجوبه - مع انطوائه و خفائه - شيئاً من المنافع ودفع المضارّ.

و أيضاً: فإنّ قبح الفعل يصرف عن الفعل، فيجب في الحسن أن يكون داعياً إليه، كما أنّ

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 لالنفسه و لا لعلته، أو بإرادة موجودة قديمة، أو محدثة. و جميع 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 لإرادة للقيح عرف قبحها، و من لم يعرفها لإرادة للقيح لم يعرف قبحها، فوجب أن يكون وجه قبحها كونها لإرادة للقيح، كما نقول في الظلم أن من عرفه ظلماً عرف قبحه، و من لم يعرفه ظلماً لم يعرف قبحه، فعلمنا أن وجه القبح كونه ظلماً، فكذلك القول في إرادة القبيح.

و ليس لأحد أن يقول: إن وجه القبح في إرادة القبيح النهي عنها^١، أو كون فاعلها مريباً أو محدثاً أو مملوكاً و ما أشبه ذلك.

لأن الجواب عن جميع ذلك قد مضى؛ حيث بينا أن الظلم قبيح؛ لكونه ظلماً، فلا وجه لإعادته، فالطريقة واحدة.

و أيضاً: فلا خلاف أنه نهى عن جميع القبيح^٢، و قد بينا أن النهي يدل على كراهية المنهي عنه،

١. أ: لم يقر.

٢. هامش أ: + و لا يجوز أن يكون وجه القبح بإرادة القبيح كون فاعلها منهياً أو مريباً أو محدثاً أو مملوكاً؛ لأنه لو كان الوجه في ذلك النهي و النهي يوجب قبحها، لأوجه نهياً؛ لأن الموجب لا يختلف إيجابه باختلاف فاعله، و كون فاعلها مريباً مملوكاً محدثاً لو أوجب قبحها لوجب أن يقبح ذلك قبلها و كان لا يجوز أن يفعل إرادة الحسن.

٣. كنا. و الأصح: القباح.

فلو كان مريداً لشيء من القبائح لكان مريداً كارهاً له على وجه واحد، وذلك فاسد.
و أيضاً: فالأمر بالقيح قبيح بلا خلاف، وقد بينّا أنه لا يكون أمراً إلا بإرادة المأمور به، وإذا كان الأمر بالقيح قبيحاً فيجب أن يكون ما أثر في كونه أمراً، قبيحاً، وهو الإرادة، ولا يلزم على ذلك^١ القدرة على القبيح؛ لأنّ القدرة لا تؤثر إلا في الحدوث، ولا تؤثر في القبح ولا في وجه القبح.

و أيضاً: فلو أراد القبيح لكان محبباً له راضياً به؛ لأنّ 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 ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٨)، وقال: ﴿يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، و من أعظم العسر الكفر والقبائح التي يستحقّ بها عظيم العقاب. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وهذه لام الغرض بلا خلاف؛ لأنّه لو كان لام العاقبة لكان كذباً.

فأما فعل من ليس بمكلف ممن ليس بعاقل من البشر والبهائم فلا يجوز أن يريده ولا يكرهه؛ لأنّ ذلك يجري مجرى العبث، وكذلك إرادة المباح في دار التكليف لا يجوز؛ لأنّه لا غرض فيه، فإن عرضت فيه مصلحةٌ جاز أن يريده.

فأما إرادة الأكل والشرب في الجتّه، ففي الناس من قال: لا يجوز لما مضى، ومنهم من أجازته لأنّ في ذلك زيادة سرور المنعمين. وتعلّق في ذلك بقوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ 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 قوله: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ (الأحزاب: ٥٣)، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢)، وليس بأمر على الحقيقة.

[في جواز أن يقع من أفعال خلقه ما لا يريد]

فإن قيل: لو جاز أن يقع من أفعال خلقه ما لا يريد، لَلِحَقِّه بذلك وهن و ضعف و نقص؛ لأنَّ المَلِك إذا أراد من رعيته ما لا يقع، دلَّ على وهنه و ضعفه.

قيل: الأمر في الشاهد بخلاف ذلك؛ لأنَّ السلطان متى أراد من رعيته ما يعود نفعه عليهم لا عليه، فوقع منهم خلافه، لا يلحقه بشيء من ذلك ضعف و لا نقص، وإنما يجوز أن يقال ذلك في ما يريد منهم من نصرته و الدفع عنه ممَّا يستصِرَّ بفوته و فقده.

و لا يخفى على عاقل أنَّ اليهوديَّ الضعيف المته إذا دخل الكنيسة، و سلطان الإسلام يكره ذلك و يريد خلافه، أنه 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؛ لأنَّ الشاهد لا يفرق بين الأمرين، و لا خلاف أن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان، و إن لم يقع ذلك منهم.

و أيضاً: فإنما نعلم ضرورة أن النبي عليه السلام كان يريد من الكفار كلهم الإيمان، و لم يلحقه باستمرارهم على الكفر وهنَّ و لا نقص.

و أيضاً: فيبليس أراد من الكفار الكفر، و عند المخالف كذلك أراد الله منهم الكفر، و النبي أراد منهم الإيمان، فقد صارت إرادة إبليس موافقة لإرادة الله، و إرادة النبي مخالفة لإرادته تعالى، و هذا فيه ما فيه.

و يلزم أيضاً: أن يكون إقدار الله تعالى لهم على الإيمان إقداراً على أن يغلبوه و يضعفوه، و أن يكون أمره لهم بالإيمان أمراً بذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنَّه ما أقدرهم على الإيمان؛ لأنَّه لو أقدرهم عليه لكانوا مؤمنين؛ لأنَّ القدرة مع الفعل.

و ذلك؛ أنَّ عندنا أن القدرة قبل الفعل، و هم في حال كفرهم قادرين على الإيمان، على ما

سنيته إن شاء الله.

فإن قيل: لو جاز أن يريد من أفعال العباد ما لا يقع لجاز أن يريد من فعل نفسه ما لا يقع. قيل: انتفاء ما يريد من فعل نفسه^١ إما عجزاً أو فقد آله، أو^٢ ما جرى مجراها^٣ مما لا يتم الفعل إلا معه، وليس كذلك ما يريد من فعل غيره على سبيل الاختيار، بل لو أراد من فعل الغير على سبيل الإلجاء لسوّنا بينه وبين ما يريد من فعل نفسه؛ لأنه يشاركه في المعنى؛ لأنه يدلّ على أنه لم يقدر على إلجائه.

فإن قيل: لو فَعَلَ العبد ما كرهه الله لكان فَعَلَ ما أباه، وذلك لا يجوز. قيل: الإباء ليس من الكراهية في شيء؛ لأنّ الإباء هو المنع أو الامتناع، ولهذا يتمدحون، فيقولون: فلان يأبى الضميم، ولا مدحة في أنّه يكرهه؛ لأنّ كلّ واحد يكرهه، وإنّما المدحة في الامتناع منه.

فإن قيل: أجمعت الأمة على إطلاق القول بأنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وذلك يبطل قولكم إنّه أراد من الكافر الإيمان، ولم يُرد منه الكفر. قيل: هذا غير مسلم، بل نحن وجميع أهل العدل نمنع منه. ثمّ إنهم يقولون أيضاً: لا مردّ لأمر الله ولا محيص عنه، وعلى قولهم قد ردّ الكافر أمر الله، فإن تأوّلوا ذلك تأوّلنا، وإن منعوا معنا.

ويمكن - لو سلّم لهم الإجماع في ذلك - أن تتأوّل ذلك، فنقول: ما شاء الله من فعل نفسه كان، أو ما شاء الله من فعل غيره وأجأه إليه كان. فإن قيل: لو أراد جميع الطاعات لوجب إذا حلف الإنسان أنّه يقضي دينه غداً إن شاء الله أن يحنث إذا لم يقضه في الغد، وأجمعوا على خلافه.

قيل: في الناس من ارتكب ذلك، وقال متى لم يقضه يحنث، ومن قال لا يحنث قال ليست

١. ب، ج: + الماضي.

٢. ج: و.

٣. كذا. و لعل الصحيح: مجراها.

المشيّة هاهنا شرطاً، وإنّما 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]

فأما ما يريدته تعالى فإنّ كلّ فعل يفعله تعالى لغرض يخصّه فلا بدّ أن يكون مردياً له. وإنّما قلنا: لغرض يخصّه؛ لأنّ يلزم عليه الإرادة؛ لأنّ الإرادة لا تفعل لغرض يخصّها، وإنّما هي تابعة للمراد. وأما السبب والمسبّب، فلا بدّ أن يريدتهما معاً، وإن لم يجب ذلك فينا؛ لأنّه يقدر على أن يفعل السبب ويمنع من المسبّب، فلو لا غرض في المسبّب لما فعله. ولا يجوز أن يكره تعالى سائر أفعاله؛ لأنّ كراهته لذلك تكون عبثاً؛ لأنّه إنّما يكره الواحد ممّا القبيح من أفعال نفسه لينصرف بذلك عن فعله، وليوطن نفسه على العدول عنه، وهذا مفقود فيه تعالى.

وأمّا ما يريدته من أفعال العباد فلا بدّ أن يكون له تعلق بفعله، أو بالمستحقّ عليه. فالأوّل مثل الأمر، والثاني إرادته من أفعال أهل الجنة الأكل والشرب، على إحدى القولين على ما مضى. فعلى هذا التقدير هو تعالى مرید لجميع الطاعات؛ لأنّه أمرٌ بها وداعٌ إليها، وقد بيّنا أنّ الأمر إنّما يكون أمراً بإرادة المأمور به، والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه، وقد مضى الكلام فيه. ولا يجوز أن يكون أمراً لإرادة كونه أمراً كالخبر؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز أن يأمر بما يكرهه، كما يخبر عما يكرهه، وقد علمنا خلافه.^٢ وكان يجب أن يصحّ أن يأمر بما لا يصحّ حدوثة من الماضي والباقي والقديم، كما يجوز أن يخبر عنه، وذلك فاسد. تمّ الجزء الأوّل، ويتلوه الكلام في كونه تعالى متكلماً وما يتعلّق به.

١. م (ج، ١، ص ١٨٧): على أنّ قوله: «إن شاء الله» يقتضي إيقاف الكلام عن النفوذ وليس هو شرطاً، من حيث إنّ المخالف لا يقصد به الاشتراط وإنّما يقصد به أنّه غير قاطع فيما قال.

٢. خ (ص ٣٨٦): فليس يخلو من أن يفترق في كونه أمراً إلى إرادة المأمور، أو إرادة كونه أمراً، والثاني يبطل بأنّه 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 «جَمَل 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، و حقيقة صفة كلامه. ونحن نبيّن جمع 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؛ لأنّ الحرف الواحد لا يكون كلاماً، فأما قولهم: «ق» و «ع»، فإنما كان كلاماً؛ لأنّ هناك محذوفاً؛ لأنّ الأصل «اوق» و «اوع»، وإنّما حذف لضرب من التصريف. و كيف يكون الحرف الواحد كلاماً و المتكلم لا بدّ أن يبتدئ بمحرّك، و يقف على ساكن، و ذلك لا يمكن في حرف واحد.

و قلنا: فصاعداً؛ لأنّ ما زاد على حرفين يختلف من ثلاثيّ و رباعيّ و غير ذلك، فلا يمكن حصره.

و قلنا: إذا وقع مَعْنٍ تصحّ منه الإفادة؛ لتلا يلزم عليه كلام الطير، كالبيغاء و العقق و غيرها؛ لأنّ ذلك لا يوصف بأنّه كلام حقيقة؛ لأنّه لا يصحّ منه الإفادة.

و قلنا: أو من قبيله؛ لتلا يخرج كلام الساهي و النائم و المجنون من أن يكون كلاماً؛ لأنّ هؤلاء و إن لم يصحّ منهم الإفادة فإنّه يصحّ من قبيلهم.
و الذي يدلّ على أنّ هذا حقيقة الكلام و حدّه، أنّه إذا تكاملت الأوصاف سمي كلاماً، و إذا لم تكمل لم يوصف^١ بذلك، فعلم بذلك أنّه حدّه.
و لا يحوز أن يحدّ الكلام بأنّه ما أفاد، مضافاً إلى ما اعتبرناه من الأوصاف؛ لأنّ أهل اللغة قسموا الكلام، فقالوا: مهمل و مفيد. فسّموا ما لا يفيد بأنّه كلام، و سمّوا الهادي و النائم متكلماً، و إن لم يفدا شيئاً.

على أنّ الفائدة تتبع المواضع، و لا تأثير لها في كونه كلاماً.
و من قال الكلام هو ما أفاد، و لم يعتبر الصفات التي قدّمناها، فإنّه يلزمه أن يكون الإشارة كلاماً، و عقد الأصابع و الكتابة كلاماً؛ لأنّه يفيد جميع ذلك، و أحد لا يقول بذلك.
و لا يجوز أن يكون الكلام معنى مخالفاً للصوت، و إن كان موجوداً معه؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز وجود كلّ واحد منهما مع فقد الآخر، إذا لم يكن بينهما تعلق، و كان يصحّ وجود الكلام مع فقد الصوت، أو وجود الصوت على الوجه الذي ذكرناه مع فقد الكلام، كما نقول في أنّ المحبة هي الإرادة بهذه الطريقة، و قد علمنا خلافه.

[في بطلان الكلام النفسي]

فأمّا من قال إنّه معنى في النفس، فلا يخلو أن يريد ما عقلناه من الاعتقاد و الإرادة و الفكر، أو غير ذلك.
فإن أراد الأوّل فهو خلاف في عبارة و لا مطابقة^٢ فيها، و إن أراد شيئاً آخر و جب أن يكون لنا طريق إلى إثباته و تمييزه من غيره، فلا يخلو أن يكون طريقه الضرورة أو الاستدلال.
فلو كان ضرورة لساويناهم في حصوله؛ لأنّ العلوم الضرورية لا اختصاص فيها ببعض العقلاء.
و إن كان طريقه الاستدلال فلا بدّ من إسناد ذلك إلى حكم معقول، و لسنا نقول حكماً للمعنى المدعى لو لا ما قاله لم يكن حاصلًا.

١. ب: توصف.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: لا مشاحة.

و لا فرق بين من أثبت الكلام معنى في النفس، و بين 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 يدره 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 ادعوه غير معقول.

و قد قيل: إنه لا يمتنع أن يفعل في باطن صدره صوتاً يقطعه بالنفس، و يكون كلاماً خفياً، و إن لم نسمعه نحن، و يجوز أن تسمعه الملائكة و الجن، و هو الذي يسمى حديث النفس، و لذلك يمتنع 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 ادعاؤها؛ للخلاف فيه. و إن علمه بدليل فليذكر دليله؛ لأن 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 يدل على فساد أن يكون الكلام معنى في النفس أنه لو كان معنى في النفس لجاز أن يحصل في الأخرس و الساكت؛ 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 سمّياه 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، و ما يوجب حالاً يرجع إيجابه إلى الأجزاء، و لو أوجب أجزاء الكلام كونه متكلماً لوجب أن يكون الواحد منّا 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 سَمِي المتكلم بأنه من فَعَلَ الكلام؛ لأنه لا يكون بالصفة التي ذكرناها إلا و هو فاعل الكلام.

و الذي يدلُّ على أن من وصفناه يوصف بأنه متكلم، أننا وجدنا أنه متى تكامل ما قدّمنا 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 المحرّك.

و لا وجه يشار إليه و لا معنى ^٤ إلا و قد يحصل العلم بكونه متكلماً من دون العلم بذلك.

و أيضاً: فإنهم يصفون المصروع بأن الجَنِّي يتكلم على لسانه إذا اعتقدوا أن الكلام يقع بحسب قصد الجَنِّي، و لهذا يضيفون إليه إذا أخبر غيب، أو دلَّ على سرقة. و متى سَبِحَ الله أو قرأ القرآن لم يضيفوه إلى الجَنِّي.

و ليس هذا استدلالاً بخطأ القوم؛ لأننا لا نستدلُّ بموضع الخطأ؛ لأنَّ خطأهم إنما 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 أنهم لم يخطئوا في تسميتها آلهةً لما اعتقدوا أنها يحقُّ لها العبادة، و إنما أخطأوا في اعتقادهم أنها يحقُّ لها العبادة.

فإن قيل: هذا من أقوال النساء و العاتمة، و ليس بقولٍ صادرٍ منَّ 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 أنّ كلّ من اعتقد أنّ السليم الصحيح متكلم بما ظهر^١ على لسانه و يطابق أغراضه، يضيف الكلام إلى الجَنِّي متى اعتقد أنّه يقع بحسب أحوال الجَنِّي، ولو كان هذا من خطأ العامة لذكر فيما يغلط فيه العامة، كما ذكر نظراره.

فإن قيل: إنّما أضافوا ذلك إلى الجَنِّي لما اعتقدوا أنّه سلكه في جميع بدنه و آله، فلا يمتنع أن يكونوا أضافوه إليه؛ لأنّهم اعتقدوا أنّ الكلام حلّ آله الجَنِّي، فأضافوه إليه لأجل الحلول.

قيل: الكلام المسموع من المصروع يسمع من آله على الحدّ الذي يسمع منه في حال الصّحة، حتّى إن كان في آله لثغمة^٢ أو تمتمة^٣ أو حُبة^٤ أو غير ذلك يسمع في حال الصرع مثل ذلك. فدلّ ذلك على أنّ الكلام حلّ آله المصروع دون آله الجَنِّي، فكيف يجب مطابقة ذلك لو لا ما قلناه؟

ومما يدلّ أيضاً على أنّ المتكلم من فَعَلَ الكلام، هو أنّه لا يخلو أن يكون متكلماً من حيث فَعَلَ الكلام، أو من حيث حلّه الكلام، أو حلّ بعضه، أو من حيث أوجب له حالاً. ولا يجوز أن يكون كذلك لأنّه أوجب له حالاً؛ لأنّنا قد بيّنا أنّه ليس للمتكلم بكونه متكلماً حالاً. ولا يجوز أن يكون متكلماً من حيث حلّه الكلام؛ لأنّه كان يجب أن يوصف محلّ الكلام بأنّه متكلم، فيوصف اللسان بأنّه متكلم، ويوصف الصدى بأنّه متكلم. فإن أجازوا ذلك أُلزموا أن يضاف إليه أحكام الكلام، من الأمر والنهي والخبر والصدق والكذب والمدح والذمّ، وذلك فاسد.

وكذلك لو قالوا إنّهُ لو حلّ بعضه؛^٥ لأنّ الكلام يحلّ بعض اللسان وبعض الصدى، فكان يوصف الصدى واللسان بجمع^٦ ما قلناه، وذلك فاسد، فلم يبق إلّا أنّه إنّما كان متكلماً من حيث فَعَلَهُ^٧.

١. ب: يظهر.

٢. اللثمة: أن تغيب الحروف إلى حرفي غيره (لسان العرب، ج ٨، ص ٤٤٤).

٣. تشتم الرجل تشتمته: إذا تردّد في الشاء، فهو تشتمّ بالفتح. وقال أبو زيد: هو الذي يتخلّل في الكلام ولا يفهمك (المصباح المنير، ج ٢، ص ٧٧).

٤. الحُبة: بقلّ ينتع من التبان، فإن كان القلّ من العجينة فهي حُكّة (تاج العروس، ج ٨، ص ٣٣٥).

٥. كذا.

٦. ج: جمع.

٧. ج: يعلمه.

فإن قيل: إنَّما كان متكلماً؛ لأنَّه قام به الكلام.

قيل: ما معنى القيام؟ أ تريدون به الانتصاب؟ فذلك لا يجوز عليه. أو تريدون الحلول؟ وقد أفسدناه. و ما عده غير معقول.

و إن قالوا: إنَّه متكلم؛ لأنَّ له كلاماً، قلنا: ما معنى أنَّ له كلاماً؟ أ تريدون أنَّه حلَّه؟ فقد أفسدناه. أو تريدون أنَّه يملكه؟ و ذلك لا معنى له. أو تريدون أنَّه يختصه؟ فليس يراد ذلك. و إن أردتم غير ذلك أعقلونا^١. فإذا بطل ذلك ثبت ما أردناه.

[في طريق إثبات أنَّه تعالى متكلم]

فإذا ثبت معنى الكلام و المتكلم فالطريق الذي به يعلم أنَّه متكلم السمع؛ لأنَّ العقل خال منه، و غير دالَّ على كونه متكلماً. و قد أجمع المسلمون على أنَّه تعالى متكلم، و علمنا من دينه عليه السلام أنَّه تعالى متكلم. و العقل يعلم به أنَّه قادر على الكلام؛ من حيث علمنا أنَّه قادر على الأجناس كلَّها، و من حيث علمنا أنَّه قادر على الاعتماد، و هو المولَّد للكلام.

فإن قيل: إذا كنتم تعلمون بقول النبي عليه السلام أنَّه متكلم فبأي شيء يعلم النبي أنَّه كلامه؟ أ بسمعٍ آخر؟ فذلك يؤدِّي إلى ما لا نهاية له. أو بعلمٍ ضروريٍّ؟ فالتكليف يمنع منه. أو بالعقل؟ فذلك خلاف ما قلموه.

قلنا: يمكن أن يعلم ذلك من وجوه، أحدها: أن يخلق كلاماً يتضمَّن أنَّه كلام الله تعالى، و يقترن بتصديقه عِلْمٌ معجز، فحينئذ يعلم أنَّه من فعل الله تعالى.

و الثاني: أن يخلق الله تعالى فيه العلم^٢ الضروريَّ بأنَّه ليس بكلام لأحد من المحدثين، فيعلم من حيث القسمة^٣ أنَّه كلام الله تعالى؛ لأنَّه قد ثبت له أنَّه لا بدَّ له من مُحدث، فإذا بطل أنَّه من كلام مُحدث ثبت أنَّه من كلام الله. و يخالف هذا إذا خلق الله له^٤ العلم بأنَّه كلام الله؛ لأنَّ ذلك لا يمكن إلا بعد العلم به تعالى.

١. ج: أعقلونها. ب: فاعقلونا.

٢. ج: الفلك. نسخة بدل ب: الكلام.

٣. ب: + فيه.

٤. نسخة بدل ب: آله.

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 فرغ 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 الملك النبي عليه السلام ذلك الكلام، ويضطر النبي إلى قصده، فيعلم أنه كلام الله.

فأما إذا سمع 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 يتبين 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^١ 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. ح (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 يسلم لكم على مذهبكم^١ أنه صادق؛ لأنّ الخبر إنّما يكون خيراً بقصد فاعله، فمن أين أنه 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 أنه صادق بالإجماع، فلا خلاف بين الأمة في كونه صادقاً.

قيل: هذا لا يصحّ على مذهبكم؛ لأنّ العلم بالإجماع فرع على أنه لا يفعل القبيح ولا الكذب، وذلك لا يصحّ على مذهبكم على ما سنيته فيما بعد.

على أنه لا يخلو كونه صادقاً لنفسه من أحد أمرين: إما أن يكون صادقاً في جميع ما يمكن الإخبار عنه،^٣ أو في بعضه.

والأول معلوم ضرورة فساد؛ لأنه يؤدي إلى وجود ما لا يتأهى من الأخبار. ولأنه إذا وجب أن يكون صادقاً في كل شيء لإضافة هذه الصفة إلى النفس؛ فهو عندهم متكلم لنفسه، فيجب أن يكون متكلماً بالكذب؛ لدخول الكذب في جملة الكلام الذي أسندوه إلى النفس، ولأنه أمر لنفسه عندهم، ولم يمنع ذلك من كونه ناهياً، فلم يمنع من كونه كاذباً صادقاً لنفسه.^٤

وإن كان القسم الآخر فقد توجه الكلام؛ لأنه إذا ثبت مخبرات كثيرة لم يثبت فيها صادقاً، جاز أن يكون كاذباً فيها.

وأيضاً: فلو كان متكلماً لنفسه لوجب أن يكون متكلماً لكل أحد؛ لوجوب سياغ^٥ صفة النفس، وكونه مكلماً أخص من كونه متكلماً؛ لأنه لا مكلم إلا وهو متكلم، وقد يكون متكلماً وإن لم

١. هامش أ: + على.

٢. ب: نعلم.

٣. خ (ص ٤١٦): أ تقولون إن كونه صادقاً لنفسه، يقتضي أن يكون مخبراً عن كل شيء على وجه الصدق، حتى لا يبقى ما يصحّ أن يخبر عنه إلا وقد أخبر عنه بالصدق.

٤. خ (ص ٤١٦): على أن هذا الوجه يقتضي من حيث كان عندهم متكلماً لنفسه، أن يكون متكلماً بالصدق والكذب؛ لأنه إذا وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كل شيء على وجه الصدق، [و لزم ذلك دخول تلك الأخبار في باب الصدق،] [و] لزم أن يكون متكلماً بالكذب والصدق؛ لأنه متكلم لنفسه، والكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق.

٥. كذا.

يكن مكلماً، كما يكون متكلماً وإن لم يكن مخاطباً، والمكلم هو المخاطب بعينه. والصفة 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 متحرراً أو ساكناً لنفسه؛ لاشتمال الصفة العامة على الخاصة. وما به يدخل في كونه مكلماً يدخل في كونه متكلماً. وإن جاز أن يكون متكلماً وإن لم يكن مكلماً.

ولا يلزم على ذلك أنه من حيث ثبت أنه عالم لنفسه أن يكون معلماً لنفسه؛ لأن قولنا: معلم، إنما يفيد فعل العلم في الغير، أو تكرير تحفيظه وتلقيه، 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 متجددةً أو غير متجددة. فإن كانت غير متجددةً وجب أن يكون للنفس، وقد أفسدنا ذلك. وإن كانت متجددةً لم يخل من أن تكون متجددةً عند بعض الشروط، ككونه مدرراً، أو متجددةً مع جواز أن لا يتجدد. ويفسد الأول أنه لا وجه يعقل ولا شرط يقتضي ذلك فيه، كما قلناه في كونه مدرراً. وإن كان مع جواز أن لا يتجدد فلم يتجدد إلا لوجود معني، وهو ما أردناه من كلام المُحدّث.

[في بطلان كونه تعالى متكلماً بكلام قديم]

فأما ما يدل على أنه لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام قديم فهو أنه إذا ثبت أن الكلام من جنس الأصوات - على ما بيناه - لم يشك عاقل في حدوثه؛ لأنّ أمارة الحدوث في الأصوات المسموعة أقوى وأظهر منها في الأجسام وباقي الأعراض.

و أيضاً: فإنه ينقسم ويتجزئ ويتجدد ويضاف إلى العربية، وهي متجددة، وقد وصفه الله تعالى بأنه مُنزلٌ^٢ ومفعولٌ ومحكمٌ ومُحدّثٌ، وما هذه صفته لا يمكن محصلاً الخلائق فيه، و

١. أ. ج: متكلماً.

٢. ب: -و.

إنما يخالف فيه قومٌ عامةٌ مقلدةٌ يأبون النظر و يمتنعون من التأمل.

و أيضاً: فإنَّ كلام الله تعالى مُدْرَكٌ، فلو كان قديماً لاستمرَّ إدراكنا له؛ لأنَّ المقتضي لذلك لا يختصّ 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: أنه ينتقض بالصائح و الصارخ و من ابتدئت القدرة.

و أيضاً: فلا بدَّ أن يعتبروا صحَّة ما ذكروه متكلماً؛ لأنَّه إن لم يكن ذلك صحيحاً لم يجب بانتفاء ما نفوه كونه متكلماً إذا لم يكن بُدُّ من اشتراط الصحَّة، فمن أين لهم أنه 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 أنه متى انتفت عنه الآفة و الخرسة و السكوت وجب أن يكون متكلماً؛ لأنَّه متكلمٌ بآلة، فإن كانت صحيحة فلا يخلو أن يستعملها في أسباب الكلام، أو يسكَّنْها، و تسكينها هو السكوت^٣، و إن [كانت] متوقِّفة فهو كالخرس. و لعلنا لم يكن تعالى متكلماً بآلة لم يجب ذلك فيه تعالى.

على أنَّه لا يخلو أن يكون الخرسة و السكوت المنتفيان عنه تعالى فيما لم يزل من أن يكونا هما المعقولان بيننا، أو بخلاف ما نعقله. فإن كانا هما المعقولين فكيف يدلُّ انتفاء ذلك على ثبوت كلام مخالف لجنس الصوت، و أيُّ 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 المنتفیان عنه مخالفین للمعقول في الشاهد فمن أين لهم انتفاؤهما؟ ولعلهما ثابتان له تعالى فيما لم يزل، أو أحدهما.

و ليس 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، و قد ثبت أنّه متكلم.

قيل^٢: يلزمهم صحّة اجتماع ذلك مع الكلام؛ فإنّه لا طريق لهم إلى دفعه.

و لا 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، فهلاً 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 و صف؛ لأنهم يشتقون لكلّ محلّ وصفاً ممّا يحلّه.

قيل: هذه دعوى لا برهان عليها، و لو زعمتم أنّه لا بدّ أن يشتقوا للمحلّ منه و صفاً لأنهم ملجئون

إلى ذلك، فإن قلتم ذلك فذلك باطل؛ لأنّ المواضعة تابعة للاختيار دون الإلجاء. و إن أردتم

وجوباً لا على وجه الإلجاء لم ينفعكم؛ لأنهم قد لا يفعلون ما يوجب عليهم؛ لأنهم غير معصومين.

ثمّ إنّ هذا ينتقض بالأكوان المتضادة؛ فإنهم لم يشتقوا لمتضادها اسماً للمحلّ.

فإن قالوا: لم يعرفوا تضادّ الأكوان؛ لأنّ ذلك لا يعرفه إلا أهل اللغة.

قيل: كان يجب أن يوضع له المتكلمون و صفاً، و كان يجب أن يشتقّ أهل اللغة لاختلاف

الروائح والطعوم لكل شيء وصفاً يخصه؛ لأنّ هذه الأشياء مدركةٌ قد عملوها، 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 أنه يطلقها من لا يعلم العلم والقدرة، لا على جملة ولا على تفصيل، وإنما المشتق مثل قولنا: ضارب، فإنه لا يطلقه إلا من عرف الضرب، إما على جملة أو تفصيل.

ثم إذا جاز أن يختلف اشتقاقهم فتارةً يشتقون للمحل، وتارةً للجملة، فهلاً جاز أن يتركوا الاشتقاق أصلاً، ويقتصروا على اشتقاق الوصف لفاعله؟ وقد فعلوا ذلك، فقالوا متكلماً.

على أنهم قد سموا اللسان مقولاً من حيث حلّه الكلام، لا من حيث كان آله في الكلام؛ لأنهم لو اشتقوه من حيث هو آله لاشتقوا لكلّ آله في كل شيء اسماً منه، كالكتابة والنساجة.

على أننا قد بينّا أنّ المتكلم هو اسم لفاعل الكلام، ولا يجوز أن يكون هو بعينه اسماً لمحلّ الكلام؛ لأننا لم نجدهم اشتقوا اسماً واحداً لفاعل الشيء ولحلّ ذلك الشيء؛ لأنهم قالوا في فاعل الحركة والسواد: محرّك ومسوّد، وللمحلّ: متحرّك وأسود، فخالفوا بين الاشتقاين فهلاً 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 بأنه مخلوق]

فأما وصف كلامه تعالى بأنه مخلوق فإنه لا يجوز عندنا؛ لأنّ العرف والعادة في الكلام يقتضي

١. كذا. ولعلّ الصحيح: علموها.

٢. ب: - ذلك.

أن لا يوصف بالخلق إلا إذا كان كذباً أو مضافاً إلى غير قائله؛ ألا ترى أنهم يقولون: هذا كلام مخلوق^١ ومخترق ومخلتق مثل مخترع ومفتعل، ويقولون: هذه قصيدة مخلوقة إذا أضيفت إلى غير قائلها، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ (ص: ٧)، و: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ١٣٧)، وقال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧)، وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام يوم صفين أنه قال: «والله ما حكمت مخلوقاً، لكني حكمت كتاب الله»^٢، وسئل الصادق عليه السلام عن القرآن، فقال: «لا خالق ولا مخلوق»^٣.

ولو لا هذا العرف الذي ذكرناه لوصفناه بذلك؛ لأنَّ الخلق في اللغة يفيد التقدير، فيقولون: هذا مخلوق، إذا وقع مقدراً من فاعله، ولهذا لا يصفون فعل الساهي والناثم بأنه مخلوق. وليس المخلوق بمشتق من الإرادة التي هي الخلق؛ لأنه قد يصفه بذلك من لا يخطر بباله الإرادة والفكر ولا الروية، كما يصفون من فعل المحكم بأنه عالم، وإن لم يخطر ببالهم العلم. فأما من قال: الخلق هو الروية، فقله أبعد من ذلك؛ لما قلناه، ولأنَّه كان يجب أن لا توصف السماوات والأرض بأنها مخلوقة؛ لأنَّ الفكر والروية لا يجوزان عليه، وذلك خلاف الإجماع والقرآن.

ومن قال عكس ذلك، وأن أفعالنا لا توصف بأنها مخلوقة؛ من حيث إنَّ الخلق يفيد الاختراع، فقله باطل مخالف للغة؛ لأنَّهم يصفون كلَّ مقدر بأنه خالق، وكلَّ مقدر بأنه مخلوق.

قال الشاعر:

ولأنَّت تفرِّي ما خلقتُ و بعضُ القومِ يخلقُ ثمَّ لا يفري

وقال آخر:

ولا يبطُ بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالقِ إلاَّ جيّد الأدم

وقال الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ 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: لأنه خلاف اللغة.

فإن قيل: بأي شيء تصفون كلامه؟

قلنا: نصفه بأنه مُنزَّل؛ 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 قُوَانًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، ونصفه بأنه محدث؛ لأنه قال: ﴿فَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ 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: أن الواحد مَنَا فاعل مُحدِّثٌ؛ ليُطل بذلك مذهب

جهم^١.

و ثانيها: أن ما يُحدِّثه لا يجوز أن يُحدِّثه غيره، لا من وجهٍ واحدٍ ولا من وجهين؛ ليُطل به

مذهب النجّار.

و ثالثها: أن قدرته إنَّما تعلَّقت به على وجه الحدوث لا غير؛ ليُطل مذهب الأشعري^٢.

و رابعها: أن حكم المتولّد في هذا الباب حكم المباشر.

و خامسها: إفساد ما تعلّق به الخصم، من القول بالكسب.

و سادسها: ما يلزم القائلين بخلاف الحقّ في هذه المسألة.

[في أنا فاعلون محدثون]

أما الدليل على أن الواحد مَنَا مُحدِّثٌ، ما تقدّم 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 كراھتنا. فلو لا أنا فاعلون لها و محدثون، 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 المشركين، ص ٦٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٧ - ٩٩، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

٢. هو: 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 كل ما يسأل في هذا الباب، و تبهنا بذلك على ما لعله لم يذكر، و أجبتنا عن قول من يقول: إن ذلك من فعل الله و مستند إلى العادة، كما يفعل أشياء كثيرة بالعادة، مثل الشبع و الري عند الأكل و الشرب و غير ذلك، بجوابين:

أحدهما: أن الوجوب الذي اعتبرناه يسقط ذلك؛ لأن ما ذكره مما هو مستند إلى العادة لا يوجب حصوله؛ لأنه متعلق باختيار^١ الله تعالى بجواز أن يخرق فيه العادة، و ما ذكرناه لا يجوز^٢ خلافه. و يتنا أيضاً أن العادة في جميع ما ذكره مختلفة، و ما قلناه لا تختلف فيه العادة بحال. و الثاني: أن تعلق الفعل بالفاعل لا بد أن يكون معقولاً قبل إسناده إلى الواحد منّا أو إلى غيرنا، و لا وجه يعقل في ذلك إلا وجوب وقوعه بحسب دواعيه و أحواله، و هذا حاصل معنا، فيجب أن يكون فعلاً لنا؛ لأن تعلقه بنا معلوم و تعلقه بغيرنا مظنون، و المظنون لا يقابل المعلوم. على أن هذا يلزم عليه أن الأشياء كلها بالعادة، و أنه لا فرق بين ما هو واجب في نفسه و بين ما هو بالعادة، حتى يقول القائل: انتفاء السواد باليباض 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 بالاتفاق.

فإن قيل: جميع ما أسندناه إلى الوجوب معلوم ضرورة أنه كذلك، لا يشك في خلافه، و ليس كذلك تعلق الفعل بالواحد منّا؛ لأننا لا نعلم ضرورة ذلك، بل نحن في البحث عن ذلك، فلا نلزم ما قلتموه.

قيل: ما ذكرتموه غير صحيح؛ لأنه لا يعلم ضرورة انتفاء السواد باليباض، بل في الناس من جوز اجتماعهما، و يحتاج ذلك إلى ضرب من الاستدلال، و كذلك لا يعلم حاجة العلم إلى الحياة ضرورة؛ لأن في المتكلمين من قال ليس للحَيِّ بكونه حياً صفة، فكيف يدعى علم الضرورة في حاجة كونه قادراً إلى كونه حياً؟ و لئن جاز أن تُدعى^٤ الضرورة في ذلك لجاز أن تدعى فيما

١. ب: ياخبار.

٢. ب: لا يوجب.

٣. ب: فصل.

٤. نسخة بدل ب: + علم.

خالقوا فيه مثله.

على أننا نعلم ضرورة وجوب حصول أفعالنا عند دواعينا و أحوالنا مع ارتفاع الموانع والأعذار، فقد ساويناهم في هذا الباب.

فإن قيل: كيف تدعون الضرورة في ذلك، ونحن نعلم أن كثيراً منا إذا كتب كتاباً، ثم أراد أن يكتب مثلاً فإنه يتعذر عليه إيجاد مثله، ويختل عليه ذلك، فلو كان ما قلتموه صحيحاً لوجب أن لا يتعذر عليه.

قلنا: إيجاد الكتابة مثل الكتابة الأولى إنما يتعذر لتقصان علمه بترتيب الكتابة؛ لأن الكتابة ليست جنس الفعل، بل هي فعل محكم يحتاج إلى العلم، وإنما يختل عليه لاختلال علومه، ولأجل هذا من تناهى في علم الكتابة وبلغ الغاية فيه لا يتعذر عليه إيجاد أمثاله، حتى أنه لا يفرق بين ما فعله أولاً وما فعله ثانياً وثالثاً.

وليس لأحد أن يقول: كيف تكون هذه أفعالاً له، وهو لا يعلم تفصيل أجزائها ولا مقادير ما يفعله؟ فلو كان فعلاً له لوجب أن يعلم ذلك؛ لأنه إنما يدعوننا علمنا بذلك إلى فعله، ثم فعله، فلو كان فعلاً لعلمنا أجزاء فعلنا.

قلنا: ليس من شرط ما يفعله أن يكون عالمًا به؛ لأنه قد يفعل ما لا يعلمه ولا يعتقد في حال السهو والنوم ما يفعله في حال اليقظة وذكره، فالداعي إنما يدعوه إلى جملة الفعل دون تفاصيل أجزائه؛ لأن من دعاه الداعي إلى القيام فقد علم القيام والقيود، فيدعوه الداعي إلى ما يعلمه، فأما تفاصيل أجزاء القيام فلا يدعوه الداعي قط إليه. فعلى هذا ما وقع منه إلا ما علمه أو اعتقده، فبطل ما قالوه.

مما يدل أيضاً على أن الواحد منا فاعل ومحدث، ما تعلمه^١ ضرورة أن هاهنا أفعالاً يحسن أن يمدح عليها، وأفعالاً يحسن ذمه عليها، فلو لا أنها أفعاله لما حسن ذلك. ألا ترى أنه لا يحسن مدحه و^٢ ذمه على طوله وقصره وسواده وبياضه، وإن حُسن ذلك في قيامه أو قعوده أو أكله أو

١. ب، ج: يعلمه.

٢. ب: + لا.

شربه، فلو لا أن بينهما فرقاً وإلا وجب حسن مدحه و ذمه على الجميع، أو قبح ذلك على الجميع، وقد علمنا الفرق بينهما ضرورةً.

فإن قيل: كيف تستدلون بذلك على كونه فاعلاً، والعلم بحسن المدح والذم فرع على كونه فاعلاً؛ لأنه يحتاج أن يعلم أولاً أنه فاعل للقيح حتى يحسن ذمه عليه، أو فاعل للحسن حتى يحسن مدحه عليه، وأنتم عكستم الأمر في ذلك، فجعلتم الدلالة على كونه فاعلاً حُسنَ مدحه و ذمه، 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 استدلَّ به على كونه فاعلاً على طريق التفصيل. فإن قالوا: هذا رجوع إلى الطريقة الأولى؛ لأنَّ وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه وأحواله دليل مستقلٌّ بنفسه على أنَّ الواحد منَّا فاعل، فلا حاجة به إلى ذكر المدح والذم بحال.

قيل: المقدمه التي هي وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه وأحواله، و وجوب انتفائه بحسب صوارفه و كراهاته، مشتركة بين الدليلين، فإذا حصلت هذه المقدمه فأنْت مخير في الاستدلال على الفعلية على طريق التفصيل بحسن المدح والذم عليه، بأن تقول: لو لا أنه فاعل لما حسن مدحه و لا ذمه، و بين أن تقول: لو لا أنه فاعل لما وجب وقوعه بحسب دواعيه وأحواله، فتخلص^١ إحدى الطريقتين من الأخرى. و من قال إحدى الطريقتين داخله في الأخرى، و طرَحَ طريقة المدح و الذم، فقد أخطأ.

[في عدم تعلق الواجب الواحد بقادرين]

فأما الذي يدلُّ على فساد تعلق الواجب الواحد بقادرين هو أنه لو جاز ذلك لم يتمتع أن يدعو أحدهما الداعي إلى فعل، و الآخر يصرفه عنه الصارف. فإن وقع الفعل وجب أن يكون فاعلاً للأخرى؛ لأننا قد بينَّا أنَّ 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 بوجوب صحّة الفعل واستحالته، وذلك فاسد.

وأيضاً: فإنّ كون القادر قادراً يؤثّر في الفعل، وكلّ ما أثر في غيره فإذا حصل واحد لا يجوز أن يعلّق بمؤثّر آخر، كالتحرّك؛ 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. فإنّ اختصاصاً بحيّين أدى إلى أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين، وقد أفسدناه، وإنّ اختصاصاً 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 إلا 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 القادرَ عليهما، كما يجوز أن يجمع بينهما؛ لأنّه لا وجه يحيل ذلك، فإذا فرقهما 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 منّا يتعدّر 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 منّا 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 يؤدي 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 يؤدي إلى ما قلناه.

[في جهة تعلق القدرة بالمقدور]

فأما الذي يدل على أن جهة تعلق القدرة بالمقدور الحدوث لا غير، هو أن الذي يتجدد عند دواعينا وأحوالنا للفعل الحدوث دون غيره، فيجب أن يكون هو جهة التعلق، كما أن ما يتجدد عند وجود الحركة كون الجسم متحركاً، فوجب أن يكون جهة الحاجة إلى الحركة كونه متحركاً. ولا يلزم على ذلك تعلق الحسن والقبح والخبر والأمر بالقادر، وهي صفات زائدة على الحدوث؛ لأن كل شيء ذكر إنما يستند إلى صفات الفاعل، فخالف كونه قادراً، وكلامنا فيما يؤثر فيه كونه قادراً لا غير، وكل هذه الصفات من الحسن والقبح وغيرهما توابع للحدوث. ألا ترى أن الحدوث لا بد من حصوله عند القصد وارتفاع الموانع وتكامل الشروط، وقد ينفك من تلك الصفات كلها، فعلم أن الحدوث هو مقتضى كونه قادراً.

وأيضاً: فإن ما يصح عليه الحدوث يصح تعلق القادر به، وما لا يصح عليه الحدوث من الباقي والمقتضي الذي لا يصح عليه الإعادة لا يصح أن يتعلق به كونه قادراً، فوجب أن يكون جهة التعلق هو الحدوث.

وبمثل هذه الطريقة حكمنا أن التحير هو المصحح لقيام الأعراض به؛ بدلالة أنه إذا كان متحيراً صح ذلك عليه، وإذا خرج من التحير - إما بالعدم أو لا يكون متحيراً، كالأعراض والقديم تعالى - لا يصح عليه الحلول، فعلمنا أن المصحح للحلول فيه هو التحير لا غير.

فإن قيل: أليس ما يصح كونه عرضاً يصح تعلق القدرة به وما لا يصح أن يكون عرضاً لا يصح ذلك فيه، ولا يجب من ذلك أن تكون جهة التعلق 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 يصح كونه عرضاً من الجواهر، فلم يتبع كون القادر قادراً لصحة كون الفعل عرضاً، وصحة الحدوث يتبعها التعلق من كل قادر، فوجب أن تكون هي جهة التعلق.

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْقَادِرِ قَادِراً يَتَعَلَّقُ بِالْحَدُوثِ لَا غَيْرَ، أَنَّهُ لَا يَدُلُّ لَهُ مِنْ تَعَلُّقِ بِصِفَةٍ، فَلَا يَخْلُو أَنَّ يَكُونُ صِفَةً جِنْسَهُ 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 مُحَدَّثاً ثَبِتَ أَنَّهُ جِهَةٌ التَّعَلُّقِ.

وَلَا يَجُوزُ أَنَّ يَكُونُ تَعَلُّقُهُ بِهِ فِي صِفَاتٍ جِنْسَهُ؛ لِأَنَّ صِفَةَ جِنْسِهِ 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 خَيْراً 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 آخَرَ لِلْفَاعِلِ، مِنْ كَوْنِهِ عَالِماً وَمُرِيداً وَكَارِهاً، وَالْحَدُوثِ يُؤَثِّرُهُ كَوْنَهُ 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؛ لِحُصُولِ الْحَدُوثِ لَهُ. فَأَمَّا الْعَدَمُ فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالْقَادِرِ عَلَى وَجْهِهِ؛ 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 يَتَعَلَّقُ أَيْضاً بِهِ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ قَدَرَ عَلَى جَعْلِ الذَّاتِ عَلَى صِفَةٍ قَدَرَ عَلَى جَعْلِهَا عَلَى جَمِيعِ صِفَتِهَا، عَلَى مَا مَضَى فِي بَابِ إِثْبَاتِ الْمَعْنِيِّ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ الْوَاحِدَ مَا قَادِراً عَلَى مَقْدُورٍ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ أَفْسَدُنَاهُ بِمَا دَلَّلْنَا عَلَيْهِ، مِنْ فَسَادِ مَقْدُورٍ وَاحِدٍ لِقَادِرِينَ.

وَأَيْضاً: فَلَيْسَ لِلْمَعْدُومِ بِكَوْنِهِ مَعْدُوماً صِفَةً؛ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا: مَعْدُومٌ، نَفْيُ الْوُجُودِ عَنْهُ، وَالْقَادِرُ إِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي تَحْصِيلِ صِفَةٍ؛ لِأَنَّ التَّعْلِيلَ بِالْفَاعِلِ كَالْتَّعْلِيلِ بِالْعَلَّةِ، وَالْعَدَمُ نَفْيٌ، فَلَا يَجُوزُ تَعَلُّقُهُ بِالْقَادِرِ.

وَأَيْضاً: فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ لَا يَدُلُّ لَهَا مِنْ حَكْمٍ، وَلَيْسَ لِلْعَدَمِ حَكْمٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ حَكْمٍ يَشَارُ إِلَى

١. ب: أفسدنا.

٢. ج: -، 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 صدها؛ لجواز حلولها منهما معاً، وإنما يعلم أنها 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 أما تعلقه به من حيث كان كسباً، فأول ما فيه أن الكسب الذي يدعونه ليس بمعقول. ولسنا نريد بكونه غير معقول أنه باطل؛ لأن مذهبهم في قدم الصفات وغيرها من الأباطيل معقولة، وإن كانت فاسدة، وإنما نريد أنه لا يعقل ولا يتصور، فضلاً عن أن يكون صحيحاً. وإنما قلنا ذلك؛ لأنهم يجتهدون في إفهامنا، ونحن نجتهد في الفهم عنهم، ومع هذا فلا يصح أن نفهمه، فعلم أنه 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 الحي دون الفعل؛ لأن الحي هو الذي يجد من نفسه، والكلام معهم في صفة يدعونها للفعل زائدة على الحدوث.

فإن قيل: لو لم يكن لإحدى الحركتين ما ليس للأخرى لما أوجبت 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 أنّ الاختيارية متعلّقة بنا وواقعة من جهتنا، والضرورية من فعل الله تعالى سبحانه ولا تعلق لها بنا، فمن أين لهم أمر زائد على الحدوث؟ ويلزمهم على ذلك أن يكون المتولّدات كسباً لنا؛ لأنّ الفرق الذي ذكره موجود فيها. ألا ترى أننا نعلم ضرورة الفرق بين أن يأخذ الواحد منا القلم ويكتب باختياره، وبين أن يأخذ غيره بيده مع القلم ويكتب بيده، ومع هذا لا يقولون إنّ المتولّدات كسب لنا. وقد ألزم القائلون بالكسب أن يكون الله قادراً على الكسب؛ لأنّ جهة تناول القادر للفعل لا يختلف باختلاف الفاعلين، كما لا يختلف ذلك في وجوه العلم والإدراك والمرادات والأجناس، وإن دخل فيها اختصاص من القادرين فلم يدخل في جهة تعلق القادر بالمقدور اختصاصاً.

فإن قيل: معنى الكسب ما وقع بالقدرة المحدثه، أو ما تناولته القدرة المحدثه. قيل: إن أردتم بذلك أنّ القدرة المحدثه تناولت حدوثه، أو وقع حدوثه بها، فهو معقول، وإن أردتم غير ذلك وجب أن تبيّنوا.

على أنه لا فائدة لهم في ذلك لو كان الكسب معقولاً؛ لأنّ عندهم أنّ القديم تعالى متى فعل فيه القدرة والفعل وجب أن يكون مكتسباً، ومتى لم يفعل ذلك استحال ذلك فيه، فقد صار الواحد منا في حكم المحمول عليه، فيجب أن لا يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً ولا ثواباً ولا عقاباً. وإذا بطل جميع الأقسام لم يبق إلا الحدوث الذي اذعيناها؛ لأنّه لو بطل ذلك أيضاً لبطل تعلق القادر بالمقدور أصلاً، وذلك باطل.

[في أنّ المتولّد قد يكون من فعلنا]

فأمّا الذي يدلّ على أنّ المتولّد قد يكون من فعلنا، فهو بعينه ما دلّ على أنّ المباشر فعلنا، من وجوب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا مع ارتفاع الموانع؛ لأنّ أحدنا إذا أخذ السكين الحادة واعتمد بها على الجسم السخيف فلا بدّ أن يقطعه، فلو لم يكن ذلك متولّداً عن الاعتمادات لما وجب ذلك. وكذلك دليل المدح والذمّ حاصل في المتولّد. ألا ترى أنّ من ظلم غيره، بأن قتله أو ضربه ظمناً، فإنّه يستحقّ الذم، وذلك لا يكون إلا متولّداً؛ لأنّه متعدّد عن محل القدرة. وكذلك من أحسن إلى غيره؛ فإنّه يستحقّ المدح والشكر، وذلك لا يكون إلا متولّداً.

و أيضاً فإنه تقع الأفعال المتولدة بحسب قُدرنا. ألا ترى أن 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 أن من اعتمد اعتمادات كثيرة تولد منها حركات 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 من الصوت بحسب الصكّة^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: إننا إذا جاوزنا بين الجزئين احتمل التأليف، والمحلّ إذا احتمل الشيء فلا يخلو منه إلا إلى الضدّ.

و ذلك؛ أن هذا الأصل فاسد لا نسلّمه، ولو كان صحيحاً لوجب أن يوجد فيه من المعاني ما لا نهاية لها؛ لأنّ المحلّ 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 يصحّ في المتولد؛ لأنّه إذا فعل السبب لا يقدر على ترك سببه. قيل: ليس من شرط القادر على الفعل أن يكون قادراً على تركه؛ لأنّ في الأفعال ما لا ترك له، كما أنّ فيها ما لا ضدّ له، كالاعتماد و التأليف و غير ذلك، و إنّما 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؛ لأنّ الترك إنّما يجوز على من هو قادر بقدره، و سنين حقيقة الترك فيما بعد، إن شاء الله.

فإن قيل: قولكم بالمتولد يؤدي إلى أن يصحّ أن يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في

١. كنا.

٢. الصكّة: 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 قررناه.

و الجواب 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 هاهنا؛ لأن عدد ما يفعله هاهنا محصور، وهو بعدد الأجزاء المشتملة على هذا الجزء، فبطل^٢ السؤال على كل حال.

فإن قيل: كيف يكون المتولد من فعلنا مع وجوب حصوله، ومن شأن ما يتعلّق بالقادر أن يصح أن يحصل وأن لا يحصل.

قيل: المتولد كان يجوز أن لا يحصل؛ بأن لا يحصل سببه، مثل المباشر، وإنما 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^٣: كان يجوز أن لا يتوفر دواعيه، أو يعارضه صارف، وذلك حاصل في المتولد 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 المتولد.

وهذا الذي ذكرناه يفسد قول كل من خالف في المتولد؛ لأن فيهم من قال: لا فعل لنا سوى

١. كذا. و لعل الصحيح: مفقود.

٢. ج: ما تفعل.

٣. ب: فيطّل.

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 المجترة. وفيهم من قال: يقع ذلك بطبع المحل، وهو المحكي عن معمر^٢.

و الطبع الذي قالوه غير معقول، على ما بين في غير موضع؛ لأننا قد بيننا فيما تقدم أن الفعل يقتضي تعلقه بفعل مختار، ولا فرق بين أن نسند إلى من ليس كذلك، وبين أن لا نسند إلى فاعل أصلاً، وذلك فاسد. ولو كان القول بالطبع صحيحاً لاستحال أن يتقل الجسم في الجهات المتضادة؛ لأن الطبع لا يوجب الشيء وضده. ألا ترى أن النار لا توجب الإحراق والتبريد، والتلج لا يوجب التبريد والإسخان؛ لأن كل واحد منهما يختص بطبيعة مضادة لطبيعة صاحبه، وذلك الطبع لا يوجب إلا أمراً واحداً.

[ما يفعل متولداً لا يصح أن يفعل بعينه مباشراً]

فإذا ثبت أن الواحد مّا يفعل متولداً فإن نفس ما يفعله متولداً لا يصح أن يفعله بعينه مباشراً، وإنما يصح أن يفعل مثله.

و إنما قلنا ذلك؛ لأن القول بجوازه يؤدي إلى وجود الفعل من وجهين: بالسبب؛ ومبتداً بالقدرة، وذلك يفسد بما فسد به وجوده بقدرتين وقادرتين.

و أيضاً: فقد ثبت بما تقدم أن الوجود لا يتزايد، فلو صح فيما يقع متولداً أن يبتدأ لصح ذلك فيه مع تقدم السبب؛ لأن تقدمه لا يغير تناول القدرة وحال القادر، وذلك يقتضي جواز وجوده من الوجهين، وهذا غير صحيح؛ لأن حاله - وقد وجد من وجهين - كحالته - 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 الطباع وليس شيء منها من أفعال العباد، ووافق ثمامة بن أشرس في قوله إن 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 بشري المعتزلة وهشام بن عمرو، وأبو الحسن المدائني من تلاميذه، وكان زعيماً لفرقة نسبت إليه هي «المعمرية»، توفي سنة ٢١٥ هـ وقيل: قتل مسوما 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 حقّ ما يفعل مبتدأ بالقدرة أن يصحّ أن يفعل و أن لا يفعل، و من حقّ المتولد أن يوجب وجوده عند وجود سببه مع ارتفاع الموانع، و لا يصحّ اجتماع الوجوب و الجواز و الاستحالة في فعل واحد.

فهذه الأدلّة كلّها تدلّ على أنّ 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 الله تعالى لا يفعل متولداً أصلاً، فقولُه 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 قلموه. 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 قلموه.

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 أنا 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 و جب أن يكون له محدث، و هم قد نفوا أن يكون

الواحد منّا محدثاً، فلا يصحّ لهم ذلك.

وأيضاً: 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 حدودها.

ويلزمهم أن لا يكون لله تعالى على الكافر نعمة؛ لأنّه خلق فيه الكفر، وخلق فيه القدرة الموجبة للكفر، وخلق فيه إرادة الكفر، وخلق فيه قدرة إرادة الكفر، وكفره مفضي إلى استحقاق العقاب الدائم، وذلك لا يكون نعمةً، وإذا لم يكن عليه نعمة لم يلزمه شكره؛ لأنّ الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم، والنعمة مفقودة هاهنا، فكيف يعترف بها، وإذا لم يلزمه شكره لم يلزمه عبادته؛ لأنّ العبادة ضرب من الشكر على ما سنبينه، وفي ذلك خروج عن دين الإسلام.

فإن قيل: إنّ له عليه نعمةً دنيويّةً، وإن لم تكن عليه نعمةً دينيّةً، فيلزمه الشكر لأجلها، وتلك النعم هي حياته وسمعه وبصره وقدرته وضرور المنافع واللذات العاجلة.

قيل: جميع ما ذكرتموه ليس بنعمة على الحقيقة إذا كان مفضياً إلى العقاب الدائم، بل هو مضرّة محضه، وإن كان فيه عاجل نفع، كما أنّ من ستمنّ غيره وأطعمه الملاذ من المآكل والمشارب، وغرضه أن يأكله، لا يعدّ متعمّاً عليه ولا نافعاً.

على أنّ ذلك لو كان نعمةً لكان بانضمام الكفر المؤذي إلى عقاب الأبد قد خرج عن كونه نعمةً، وبطل 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.

ويلزمهم أن لا يكون لله تعالى على المؤمن أيضاً نعمةً؛ لأنّ خلق الإيمان إنّما يكون نعمةً إذا قصد به وجه الإحسان، فأما إذا لم يقصد به شيئاً، أو قصد به وجهاً قبيحاً من الاستفساد وغيره، فإنّه لا يكون نعمةً.

ولا طريق لهم أن يعلموا أنّه قصد به ذلك على مذهبهم الفاسد، ولو سلّم لهم أنّه قصد به وجه الإحسان لجاز أن يكون قصد به أيضاً الاستفساد، ومتى كان كذلك كانت النعمة قبيحةً لا يستحقّ بها الشكر بحالٍ.

ويلزمهم أن يجوز إظهار المعجزات على أيدي الكذابين، أو على صادق في أنّه رسول الله، غير أنّه يدعوننا إلى الضلال عن الدين وخلاف الحقّ، من عبادة الأصنام واتخاذ الصاحبة معه و

الولد، و أنه جسم مشبة للأجسام، و جميع المذاهب التي ثبت عندهم فسادها. و إنما قلنا ذلك؛ لأنهم يعتقدون أنه تعالى لا يقبح منه شيء من الأفعال و إنما يقبح من المحذنين، و تصديق من ليس بصادق إنما يقبح منّا، فيجب أن لا يقبح منه تعالى؛ لاستحالة دخول القبح في أفعاله. على أن عندهم هو تعالى يخلق نفس الكذب، و تصديق الكذاب دون خلق الكذب نفسه. و أقبح و أشنع من إرسال من يدعو إلى الكفر خلق نفس الكذب. فإن قيل: إن ذلك يؤدي إلى تعجيزه تعالى، و أنه لا يقدر على أن يدلنا على الفرق بين الصادق و الكاذب.

قيل: التعجيز إنما يدخل في أجناس المقدورات، و لا جنس من المقدورات إلا و هو تعالى يقدر منه على ما لا يتأهى، فكون المعجز دالاً لا يرجع إلى الجنس، و إنما يستند إلى قبحه إن لم يكن المدعي صادقاً، و هذا قد أفسدوه على نفوسهم، فجرى ذلك مجرى أن يكون في مقدوره علم يعلم به، و شهوة يشتهي بها، و حركة يتحرك بها، و كل ذلك ليس بتعجيز له تعالى، و إنما هو نفي لكيفية فعل يستحيل عليه، فلم لا يكون المعجز مثله؟ على أنه تعالى يقدر على أن يخلق فينا العلم الضروري بالفرق بين الصادق و الكاذب، فلا يؤدي إلى تعجيزه.

و ليس لهم أن يقولوا: أردنا أن يدلنا على الفرق بين الصادق و الكاذب، و الضرورة ليست بدليل.

و ذلك: أن هذا الباب سدّوه على نفوسهم على ما مضى. على أنه يمكن أن يقال: إذا كان صادقاً خلق فينا العلم بأنه ليس بكاذب، فيعلم من حيث القسمة أنه صادق، و لا يكون ذلك ضرورة، فالإلزام متوجه.

و مما يلزمهم أيضاً: أن يصفوا الله تعالى بأنه ظالم جائر؛ لأنه فعل الظلم و الجور، و الظالم و الجائر من فعل الظلم و الجور، و من ارتكب ذلك خالف الإجماع.

و استيفاء ما يلزمهم على مذهبيهم الفاسد يطول به الكتاب، و لعلنا 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 قادرًا، ومنها: أنه إنما كان كذلك لمعنى، وأن ذلك المعنى لا بد أن يكون موجوداً ومختصاً به، ومنها: أنه متعلق بالضدين والمثلين والمختلفين، مما يصح تعلق القدرة به. ونحن نبين جميع ذلك إن شاء الله.

أما الذي يدل على أن الواحد من قادر على ما يتناه في باب الصفات، من صحة الفعل منه و مفارقتة لمن يتعدّر عليه. ويتنا 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 يتجدد، والحال والشروط واحدة، فلا بد أن يستند إلى معنى؛ لأن 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 من قادرًا لنفسه لوجب أن يكون الأجسام

كلها قادرة لأنفسها؛ لاشتراكها في صفة النفس، و ثبوت كونها متماثلة.

و كان يجب أن لا يتفاضل القادرون في ذلك. و كان يجب أن يكون قادراً على ما لا يتأهى. و لصح منه أيضاً ممانعة القديم. و كان يجب أيضاً أن يكون قادراً على سائر الأجناس من الأجسام و الألوان، و كل ذلك فاسد.

و كان يجب أيضاً أن يكون كل جزء من الجملة قادراً؛ لأن صفة النفس ترجع إلى كل جزء، و ذلك يفسد أن تكون هذه الجملة هي القادرة دون الأخرى، فكان يجب أن يستحيل خروجه عن هذه الصفة؛ لأن صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها.

و لا يجوز أن يكون كذلك لا للنفس و لا للعلّة؛ لأن ما هذه صفته لا بد له من مقتضى، و لا شيء يمكن في ذلك إلا كونه حياً، و لو كان كونه حياً المقتضى لكونه قادراً، لوجب في كل حي أن يكون قادراً. و كان يجب أن لا يتأهى مقدوراته؛ لأن انحصار المقدورات إنما يكون لانحصار القدر. و كان يجب أن يصح منه الاختراع؛ لأنه إنما يستحيل ذلك في القدر. و كان يجب أن يصح منه سائر الأجناس؛ لأن المخصص لبعضها القدر، و كل ذلك فاسد. و يفسد بجميع ذلك كونه قادراً بالفاعل.

و يفسده أيضاً أن ما يتعلّق بالفاعل لا يكون إلا الحدوث، أو ما يتبع الحدوث، و كون القادر قادراً يتجدّد في حال البقاء.

و أيضاً؛ فما يتعلّق بالفاعل لا يصح فيه الترائد، و كون القادر قادراً يصح فيه الترائد.

فإذا بطل كونه قادراً لنفسه و لا لنفسه و لا لمعنى بالفاعل، لم يبق إلا أنه قادر لمعنى.

و الذي يدل على أن ذلك المعنى يجب أن يكون موجوداً، ما تقدّم من أن ما يتعلّق بغيره لنفسه فإن عدمه يخرج من التعلّق، و لو لم يخرج من التعلّق لوجب أن يكون الواحد متناً قادراً على ما لا نهاية له؛ لأن القدر المدومة لا نهاية لها. و كان يجب أيضاً أن يكون الواحد متناً قادراً فيما لم يزل. فإذا بطل جميع ذلك و جب أن يكون المعنى موجوداً.

و لا بد أن يكون مختصاً بمن أوجب كونه قادراً؛ لأنه لو لم يكن مختصاً به لم يكن بأن يوجب

كونه قادراً بأولى من إيجاب كون غيره قادراً. والاختصاص لا يكون إلا بالحلول، إما في جميعه أو في بعضه؛ لأنَّ المجاورة لا يصحَّ عليها؛ لأنها من أحكام التحير.

وحلولها في الجمع لا يمكن؛ لأنَّ من المحال أن يوجد معنى واحد في محال كثيرة؛ لأنه كان يوجب أن يكون من جنس التأليف من حيث حلَّ المحلِّين، ومخالفاً له من حيث حلَّ أكثر من المحلِّين، وذلك فاسد، فإذن لا بدَّ أن يحلَّ بعضه.

و أيضاً: فإنَّ أحدنا إذا حمل شيئاً ياحدى يديه فتعدَّر عليه أو شقَّ، إذا استعان باليد الأخرى تأتي منه حملة أو سهل، ولا وجه لذلك إلا كون القُدْر حالةً في اليدين معاً، فإذا استعمل محالها صحَّ الفعل بها، وذلك لا يصحَّ إلا مع الحلول.

و أما ما يفسد أن يكون ذلك المعنى الصحة، ما تقدّم إفساده من أنَّ المعقول من الصحة اختصاص المحلِّ بمعان مخصوصة، من الرطوبة واليبوسة وحصول بنية وتأليف على وجه مخصوص، وكذلك اعتدال المزاج، وجميع ذلك حكمه راجع إلى المحلِّ، وكون القادر قادراً راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يكون المقتضي له ما يرجع إلى المحلِّ.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ ذلك المعنى يوجب حكماً للمحلِّ والجملة معاً. وذلك؛ أنه كان يجب استحالة وجود ذلك المعنى إلا مع الإيجاب؛ لأنَّ معلول العلة لا ينفصل من العلة، وقد علمنا جواز كلِّ ما يشيرون إليه بالصحة، 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 للمحلِّ، و صفةً للجملة؛ لأنَّ إيجاب الذات ما توجه يرجع إلى نفسها، ولا يجوز في ذات محدثة أن تكون على صفتين للنفس مختلفتين؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلى كونها مخالفةً لنفسها، وإلى صحة وجودها وعدمها، إذا طرأ عليها ما يكون بضدَّ إحدى الصفتين، وكلَّ ذلك فاسد.

فإن قيل: لو كانت القدرة غير الصحة لجاز وجود الصحة وإن لم توجد القدرة، فلا يكون قادراً، أو توجد القدرة وإن لم توجد الصحة، فيكون قادراً.

قيل: نحن نجوز ذلك، أما وجود الصحة مع انتفاء القدرة، فصحيح لا شبهة فيه، وقد بيناه. و أما وجود القدرة وانتفاء الصحة، وإن كان انتفاء ما أشاروا إليه لا يفسد بنية الحياة، فإنه جائر 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 احتل الشيء لا يخلو منه إلا إلى ضده، لا يتوجه عليه هذا السؤال؛ لأنه يقول إنما لم يجز ذلك لاحتمال المحل له، لا لأنه هو بعينه.

[في أن القدرة تتعلق بالشيء وبمثله وبخلافه]

فأما الذي يدل على أن القدرة تتعلق بالشيء وبمثله وبخلافه، فهو أنه متى صح من أحدنا بعض أجناس مقدورات القدر صح منه جميعها، ولهذا متى قدر أن يتحرك يمتنع قدر أن يتحرك يسراً، 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 لأدى 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 منّا 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 بالشيء دون خلافه وصدّه، 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 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 شيتين ضدين، مثل الحركة يمنة ويسرة في يدين؛ لأن الصفتين المتضادتين على الحي لا فرق بين أن يكون محلّ موجباً واحداً أو اثنين في استحالة اجتماعهما، كالعلم والجهل، والإرادة والكراهة. وقد علمنا صحّة وجود الحركتين في جهتين متضادتين من القادر الواحد.

وأيضاً: فلو تضاد كون القادر^٢ قادراً على الضدين، لتضاد كون القديم^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 و يريد لها، فيقع.

٢. ذ (ص ٨٦): كون أحسن.

٣. ج، نسخة بدل ب، هامش أ: + كأنه.

كان يؤدي إلى أن القادر لا يصحّ منه الفعل، وذلك ينتقض 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 تعدّد الفعل من القديم فيما لم يزل؛ لأنّه إنّما تعدّد 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 قدرنا 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 إلا على وجه الحدوث؛ حيث بيّنا أنّ القادر لا يتعلّق بالمقدور إلا على وجه الحدوث، فإذا ثبت ذلك فالقدرة ليست موجبة للفعل، بل يختار القادر بها إيجاد المقدور.

والذي يدلّ على ذلك أنّها لو كانت موجبة لم يخل أن يكون إيجابها إيجاب العلة أو إيجاب الأسباب. ولا يجوز أن يكون إيجابها إيجاب العلة؛ لأنّ العلة من شأنها أن توجب صفة لغيرها، ولا يصحّ أن تتعلّق إلا وهي موجودة وهو موجود، وذلك مستحيل في تعلّق القدرة بالمقدور؛ لأنّها لا تتعلّق به إلا وهو معدوم، فإذا وجد بطل التعلّق.

وأيضاً: فإنّ^٢ معلول العلة 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 أن 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 أنّ 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 أنّهما يوجدان معاً؛ لأنَّ الكون الذي هو مجاورة قد كان يجوز أن يوجد منفرداً بعينه، 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. كذا. و لعلّ الصحيح: إنّما.

٣. ذ (ص ٨٤): لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولد الفعل أولى من أن يولدها، لأنَّ السبب إنّما يتميّز من المسبب بأن يصحّ على حال من الأحوال وجوده مع المنع من المسبب.

٤. كذا.

٥. ذ (ص ٨٤): + لأنه.

٦. ذ (ص ٨٤): لا يجوز أن يحتاج.

إلا بانحصار المحال، و لهذا يصح من كلّ قادر أن يفعل في كلّ محلّ مع ارتفاع الموانع. و إنما لم يصحّ أن يفعل بقُدْر الجوارح أفعال القلوب؛ لفقد البنية التي تحتاج إليها أفعال القلوب، و لو^١ ينقل محلّ^٢ قدرة اليد إلى تضاعيف القلب لصحّ أن يفعل بها أفعال القلوب. فأما قُدْر القلب فلا يمتنع أن يفعل بها ما يختصّ الجوارح. و القدرة تتعلّق أيضاً بمقدورها في الأوقات متى بقيت عند من قال بقائها. فأما من قال لا يصحّ بقاؤها، يقول لا يصحّ ذلك؛ لأنّها تعدم في الثاني. و لو فرضت بقائها لصحّ الفعل بها في الأوقات، و لهذا يصحّ أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقية، فهي من هذا الوجه أيضاً غير منحصرة المقذور.

و يتعلّق أيضاً من الأجناس المختلفة من مقدور القُدْر^٣ بما^٤ لا نهاية له من أفعال القلوب، كالاتقادات و الإرادات. و أما أفعال الجوارح فأجناس مقدور القُدْر منحصرة، فهي تتعلّق بجمعها. هذا في المختلفات منها، فأما المتضادات من أفعال الجوارح، فإنّ القدرة تتعلّق بما لا نهاية له منها، لكن على طريق البدل؛ لأنّ الجمع بينهما محالّ. و أما المتماثل من أفعال الجوارح، فلا نهاية له أيضاً، لكن لا تتعلّق القدرة منها بأكثر من جزء واحد إذا كان المحلّ و الوقت و الجنس واحداً.

و إنما قلنا ذلك؛ لأنّها لو تعدّت إلى أكثر من جزء واحد لم ينحصر متعلّقها، كما أنّها لما تعلّقت بالفعل في الأوقات و^٥ في المحالّ و بالمختلف لم ينحصر متعلّقها من هذه الوجوه؛^٦ لأنّ كلّ متعلّق بغيره مفضلاً متى تعدّى في التعلّق جزءاً واحداً لم يتناه متعلّفه، كالقدرة و الشهوة، و متى انحصر متعلّفه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم و الإرادات.

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 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 ماضطراً إلى أفعال القلوب، كالعلوم و الإرادات، 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 إلا جزءاً واحداً. فإذا سئل عمّن وضع جزءاً بين أجزاء ستة، و أنّه يحصل هناك ستة أجزاء من التأليف، فالجواب عنه قد تقدّم.

و كذلك قُدر القلوب تساوى قُدر الجوارح في جميع ذلك، و هذا الحكم يعمّ جميع أجناس القُدر، سواء كانت موجودة أو معدومة؛ لأنّه يلزمها هذا الحكم من حيث كانت قدرة، و اختلاف أجناسها لا يؤثر في ذلك؛ لأنّ القُدر كلّها مختلفة، و مع ذلك فقد اتفقت في أن ما يصحّ ببعضها يصحّ بسائرهما، و ما يتعدّر ببعضها يتعدّر بسائرهما، فلا اختلاف في هذا الحكم.

فصل: في أن القدرة قبل الفعل

[الدليل الأول]

قد دللنا فيما تقدم على أن القدرة قدرة على الضدين، فلو وجب مصاحبها لمقدورها لأدى إلى اجتماع الضدين، وذلك محال.

فإن قيل: نسلّم 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 إيجاب 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 التعلق بالضد الآخر أو الأضداد الباقية، أو يكون تعلقها باقياً. فإن خرجت من التعلق بالأضداد وجب أن يخرج أيضاً من التعلق بهذا المقدور في هذه الحال؛ لأن دخولها في التعلق بالبعض يقتضي تعلقها بالكل. ألا ترى أنها متى وجدت تعلقت بالكل وإذا عدمت خرجت من التعلق بالجميع، فلو خرجت من التعلق بالجميع لما أثرت في هذا المقدور الموجود، لأنها إنما تؤثر فيه لثبوت تعلقها به.

فإن قيل: إنَّها ما خرجت من التعلق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال.

قلنا: مع ثبوت التعلق لا بد من صحّة الفعل على وجه من الوجوه، وقد علمنا أن أضداد هذا

الفعل لا يصح أن يوجد في هذه الحال البتة، فكيف يكون التعلق ثابتاً و حكمه مرتفعاً؟

و أيضاً: فإن حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها لا بد من أن تكون متفقه في كل ما يتعلق به، وليس يخلو من أن يكون معنى التعلق هو صحّة التأثير أو وقوعه و ثبوته. فإن كان الأول، فيجب أن لا تكون متعلقةً، والفعل موجود؛ لأن الوجود يخرج بالثبوت عن الصحّة. وإن كان الثاني وجب أن لا تكون القدرة متعلقةً 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 الصّحة؛ 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 بالمعدوم، 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 وجه للفعل غير الحدوث، والنظر المولّد للعلم يؤثّر في كون الاعتقاد علماً، ومع هذا متقدّم له غير مقارن؟

قلنا: الإرادة إنّما وجب كونها مصاحبةً لما يؤثّر فيه، أو مصاحبته لأوّل جزء منه، إذالم 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 المسبِّب في حكم الوجود^٣، و لهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المتبدأ لما يؤثِّر 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 تقدُّم النظر، وليس يمتنع أن يكون الشرط متقدِّماً^٤ في بعض الأحكام، ألا ترى أنَّ من فعل القبيح لا يستحقُّ به الذمُّ إلا بشرط تقدُّم كونه عالماً أو^٥ عاقلاً أو متمكناً من العلم به.

و إنَّما قلنا المؤثر كونه عالماً بالدليل بشرط تقدُّم 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 مقدم 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 مصاحبته للفعل، إلا ما كان محلاً للفعل، أو في حكم المحلّ، كالسكين في القطع والجنح 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 تعلق 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 والمدركين في كيفية التعلّق.

فإن قيل: القديم تعالى يقدر على أجناس لا تقدر 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 كيفية التعلّق و حقيقة التناول، بل إلى أمور غير ذلك. والقديم تعالى وإن اخصّ بما ذكرناه، ونحن لا نقدر عليه،

١. ب: نجعل.

٢. أ: مقارنتها.

وكيفية^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، وإتّما خرج من ذلك في حال بقائه^٢ لوجوده، والوجود حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجه بالحدوث من تعلق 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 مبني على بقاء المقدور، وذلك غير صحيح.

قلنا: من قال ببقاء مقدورات القُدّر يقول: قد ثبت عندي بقاء مقدورات كثيرة، فأنا أبني على أصل. ومن قطع على أنّها لا تبقى أو شكك، يقول: لو قدرنا فيها البقاء لاستغنت^٤ عن القدرة، وإتّما استغنت^٥ لوجودها، والتقدير كافٍ في هذا الباب.

على أنّنا 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 تعلق 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.

وبمثل 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 بيّناه 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 يتعلّق بفاعله في حال الحدوث ولا يتعلّق 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 متعلّق به في حال حدوثه يريد أنه لو تقدّم كونه قادراً للحال التي وجد فيها بلا فصل لما حدث، وهذا حكم لا يوجد للباقي. وربما فسروا 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

إنّما يحسن أن يكلم في هذه المسألة من امتنع من تكليف العاجز الغدوّ، والأعمى تنقيط المصاحف، ولم يجوز تكليف المحال، ومع هذا أجاز تكليف ما لا يطاق، بأن نبيّن تكليف ما لا يطاق، مثل تكليف العاجز المشي، وغير ذلك من وجوه الفساد.

فأمّا 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؛ لأنّ من هذه صورته يكابر أوائل العقول، و من كابر في ذلك لم يمكن أن يبيّن فساد قوله، بل الواجب السكوت عنه، فإنّ تكلف الكلام معه فعلى وجه التشنيع عليه، والتنبيه على أنّه مكابر للعقول دافع للضرورات، لا على وجه الحجاج، و مجرى ذلك مجرى مكالمة السوفسطائية وأصحاب العنود في أنّ ذلك إنّما يكون على وجه التنبيه، لا على وجه الحجاج.

واعلم أنّ المراد بقولنا تكليف ما لا يطاق، هو كلّ ما يتعدّر معه الفعل، سواء كان ذلك لعدم القدرة أو عدم العلم أو عدم الآلة أو عدم الدلالة؛ لأنّ الكلّ يتساوى في قبح التكليف، وإن اختلفت جهات التعدّر.

والذي يدلّ على ذلك أنّنا نعلم ضرورة قبح أن يؤمر الجماد أو العاجز أو الميت أو الزّمن، وكذلك^١ يقبح أن يؤمر الأعمى بنقط المصحف، والأعمى بالكتابة. وإنّما قبح ذلك؛ لأنّه^٢ تكليف^٣ لما لا يطاق؛ بدلالة أنّه متى كان ذلك متأتياً لم يقبح الأمر به، و متى تعدّر قبح، فعلم أنّه جهة القبح.

و ليس لأحد أن يقول: إنّما قبح ذلك لتعزيمه من نفع أو دفع ضرره؛ لأنّ ذلك يقتضي أنّ 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 لكلّ 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 بيّنا 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 - إلا 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 جماعه 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 التارك إنّما يطلق في من يقدر عليه و على الأخذ

معاً، فيختار أحدهما بدلاً من صاحبه. و لو جاز أن يقال في الكافر إنّ تارك للإيمان - مع أنّه غير

قادر عليه - لجاز أن يقال في العاجز أيضاً إنّ تارك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ الكافر يتوهم منه فعل الإيمان، أو جاز 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 يظنّ منه فعل الإيمان؟
و أما الجواز، فالصحيح المستقرّ من هذه اللفظة - إذا أطلقت فيما طريقه العقليات - الشكّ، و
إذا علمنا أنّ الإيمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يشكّ في ذلك حتّى يقول إنّه 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؛ لأنّ الإطلاق و التخلية إنّما يستعملان في
القادر إذا ارتفعت عنه الموانع، و من ليس بقادر جملةً لا يوصف بذلك.
و المنع، قد^٤ يتّأّن موانع الكافر عن الإيمان على مذهبه أكثر من موانع العاجز.
و كلّ هذه الفروق لو صحّت ما منعت من كون الكافر غير مطيق^٥ 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: إنّما أجزتم من الكافر
الإيمان بشرط أن لا يكون كان الكفر، و هذا الشرط لم يقع، فيجب أن يكون الجواز المعلق به
مرتفعاً.

ألا ترى أنّنا إذا قلنا يجوز أن يبعث الله نبيّاً لو لم يكن، قد أعلمنا أنّه ختم النبوة بنبينا صلى الله
عليه و آله، فقد شرطنا أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة نبيّ مع فقد الشرط في
التجويز. و كذلك إذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرنا نبيّ بأنّه لا يدخلها، متى أخبر نبيّ
بأنّه لا يدخلها ارتفع الجواز.

و يلزم على تجويز الإيمان من العاجز بأن لا يكون كان العجز^٤، بأن تكون القدرة بدلاً منه.
و يلزم كون القديم محدثاً^٥، 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 يؤدّي

٤. ب: العاجز.

١. ذ (ص ١٠٢): +. أما.

٥. 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.

٣. جواب قوله: لنا.

١. كذا. ولعلّ الصحيح: الحال.

٢. ذ (ص ١٠٤). + و.

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 المرید من غيره ما فيه كلفة و مشقة. قال: و متى قيل في الأمر بما فيه كلفة و مشقة تكليف، فالمرجع به إلى الإرادة؛ لأنَّ الأمر إنما يكون أمراً بإرادة الأمر الفعل المأمور به، و لهذا توجد صيغة الأمر فيما ليس بتكليف، إذا لم يعلم أنه أريد المأمور به.

و الرتبة معتبرة في التكليف، كما هي معتبرة في الأمر.

و قال قوم: إنَّ التكليف هو إعلام المكلف وجوب الفعل أو الصفة الزائدة على حسنه، أو إعلامه آقبحه. 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 حدّه.

و قال بعضهم: التكليف هو إزام الغير ما فيه المشقة. و هذا ينتقض بالمندوبات؛ لأنه مكلف لها، و إن لم يكن ملزماً لها.

و أقوى القولين ما ذكره في «الذخيرة». يدل على ذلك أنه متى أراد أحدنا من غيره فعلاً تلحقه فيه المشقة وُصِف بأنه مكلف، و إن لم يكن مُعلماً له بشيء، و لا دالاً عليه، و لهذا يقولون كلفتي

١. نظر: الذخيرة، ص ١٠٥.

٢. في: ذ (ص ١٠٤): «إن»، و لطفه هو الصحيح.

٣. ذ (ص ١٠٤): «إعلام».

القيح، و كلفنتي ما لا يلزمني، و يقول جماعتنا للمجبرة: إنَّ تكليف ما لا يطاق قيح. فتجري لفظة «تكليف» و «مكلف» مع القبح و الحسن، و الواجب و غير الواجب. و لو كان الإعلام هو التكليف لما صحَّ جمع 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؛ لأنه لو كان الإرادة نفسها تكليفاً لجاز أن يريد منه الفعل،^١ فيكون مكلفاً، و إن لم يكن مُعلماً له، دالاً على أمرٍ.

و إنما قيل: أمّا في الواحد منّا، فإنه يصحّ ذلك؛ لأنهم يقولون في من أراد من غيره فعل ما فيه المشقة: إنه كلفه، و إن لم يكن مُعلماً له و لا دالاً على أمرٍ. و إنما لا يجوز في القديم؛ لأنّ الإعلام شرط في حسنه و من جملة إزاحة العلة فيما كلفه، لا لأنه لو لم يعلمه لم يكن مكلفاً متى أراد منه فعل ما فيه المشقة.

و الذي يقيّم ما قلناه أنّ جميع الشيوخ ذكروا أنّ التكليف لا يحسن إلا بعد كمال العقل و نصب الأدلة، و أنّه تعالى متى أكمل العقول و حصل سائر الشرائط فلا بدّ أن يكون مكلفاً.^٢ قالوا: و لو لم يكلفه^٣، و الحال هذه، كان التعريف و خلق الشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها.

و هذا يدلّ على أنّ التكليف غير التعريف، و أنّ 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^٥ و يصليّ و جب أن يكون مكلفاً له، و ذلك لا يقوله أحد.

و ذلك؛ أنّ هذا يدخل على الإعلام أيضاً؛ فإنّ 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.

نتبه على كونها طاعة، فكان يجب أن يكون مكلفاً، فإن طعن ذلك في الإرادة طعن في الإعلام و الدلالة.

و الجواب عن ذلك: أنه إنما لم نقل ذلك؛ لأنه قد سبق فيه إرادة الله تعالى، و ما سبق فيه إرادة الله تعالى و تكليفه لم يجز نسبه إلينا.

[صفات المكلف تعالى]

فأما صفات المكلف تعالى، فإنه يجب أن يكون حكيماً مأموماً منه فعل القبيح و الإخلال بالواجب؛ ليعلم انتقاء القبح عن هذا التكليف. و هذا مما قد مضى بيانه في باب العدل.

و يجب أن يكون قادراً على الثواب الذي عرّض بالتكليف له،^١ و عالماً بمبلغه. و قد يتنا ذلك أيضاً في باب كونه قادراً عالماً لنفسه.

و لا 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 للتعلم كلها، فلا تدخل نعمة غيره^٣ - في كونها نعمة - إلا بالاستناد إليها، و تقدمها 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 وصفات المكلف فالوجه في حسن التكليف أنه تعريض لمتزلة عظيمة جلية لا يمكن الوصول إليها إلا بالتكليف، والتعريض 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، ومعنى التعريض هو تصيير المعروض^٣ بحيث يتمكن من الوصول إلى ما عرض له.

ولا بد من إرادة المعروض للفعل^٤ الذي عرض له، وعرض للمستحق عليه أو التوصل به إليه. ألا ترى أن الإنسان إنما يكون معرضاً لولده للعلم، إذا أمكنه من التعلم وأزاح علة فيه وأراد منه التعلم. ومتى لم يرد منه ذلك أو لم يرح علة فيه لا يستى معرضاً. ومن 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 وأمره بالسفر، وغلب في^٥ ظنه أنه متى فعل جميع ما رسمه لا يحصل له شيء من الربح، لا يكون الوالد معرضاً له.

وإنما اعتبرنا الإرادة؛ لأن التمكين يستوي فيه ما عرض له وما 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، وإلا لم يكن بأن يكون معرضاً لقتل الكافر بأولى من أن يكون معرضاً لقتل المؤمن. وكذلك لو أراد منه قتل الكافر ولم 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 والمضار، 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 المشتهى، كما يمكنه أن يجتبه على وجه يشقّ عليه، فيستحقّ عليه الثواب، فإنّما يتخصّص بإحدى الوجهين دون الآخر بالإرادة.

فإن قيل: هلا كفي في تخصيصه إعلام وجوب الواجب وقبح القبيح، وأحد الأمرين داعٍ والآخر 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 مالاً، 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.

وإنّما شرطنا العلم بالوصول إلى ما عَرَضَ له، أو الظنّ 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، عالمًا 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 عالمًا بأنّه إذا فعل ما كلفه أن يشيه، ولا يجب أن يكون مريداً للثواب 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 وأزاح علته فيه. وإنّما قلنا في التكليف إنّه تعريض للثواب؛ 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 يتصل.

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): علته.

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، ومعلوم 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 مغرباً له بالقبح أو عابثاً، وكلاهما لا يجوزان عليه.

يبين ذلك: أنه تعالى إذا كان قادراً على إغناؤه بالحسن عن القبيح، فلم يفعل وأحوجه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية 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 مغرأةً بالقبيح لحصول الشهوة فيها؛ لأن معنى الإغراء لا يصح في البهائم؛ من حيث إنه يصح في من يتصور العقاب 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 بالفضل 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 بالفضل، و بالعوض؛ إن كان في إيلامه مصلحة لغيره من المكلفين به.

و أقل ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداءً خلق حيٍّ و^٤ خلق شهوة فيه لمدرك موجود يدركه فيلذ به. و يجوز أن يكون ذلك المدرك الحي نفسه و يجوز أن يكون غيره؛ لأنه يجوز أن يشتهي الحي إدراك نفسه و إدراك ما يحل فيه، كما يجوز أن يشتهي غيره من المدركات. و لا بد من خلق إرادة لخلق ذلك الحي و لحياته و شهوته؛ لأن العالم إذا فعل شيئاً لا بد أن يكون مريداً له، إذا لم يكن ممنوعاً من الإرادة، على ما يتناه فيما مضى.

ولهذا قيل: إن تقديم خلق الجماد^٥ على الحيوان قبيح؛ من حيث كان عبثاً. و ذكر المرتضى رحمه الله في تدرسه أنه لا يمتنع أن يتدبى بخلق الجماد، إذا علم أنه^٦ خلق بعد ذلك مكلفاً، و أخبره بأن الجماد خلق أولاً، كان ذلك لطفاً له، و لا يمكن أن يكون هذا الخبر صدقاً إلا بأن يكون خلق الجماد تقدم^٧.

و أقوى ما يطعن على هذا أن يقال: إن وجه الحسن لا يجوز أن يتأخر عن حال حدوث^٨

١. ب: إلا أن يكون.

٢. ب: - له.

٣. أ: ثلاثة الأوجه. ج: الثلاثة الأوجه. ق (ص ١٠٨): الوجوه الثلاثة.

٤. ب: - خلق حي و.

٥. أ، ب: + إذا علم أنه خلق.

٦. أ: + إذا.

٧. ق (ص ١٠٨). و يجوز أن يتدبى لله تعالى بخلق الجماد، إذا علم أنه يخلق فيما بعد حياً 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: إنّه إذا علم من حاله أنّه يخلق المكلف فيما بعد و يخبره بذلك فينتفع به، وقع في الحال خلق الجماد حسناً، كما يقول: إنّ وجه حسن التكليف علمه بأنّ المكلف متى فعل ما كلف به فُعل به الثواب المستحقّ، و إن كان فعل الثواب متأخراً.

[صفات الأفعال التي يتناولها التكليف]

و أمّا الأفعال التي يتناولها التكليف فلا بدّ أن يصحّ إيجابها للمكلف^١ على الوجه الذي كلفه؛ لأنّ ذلك تمكين، و لا يحسن التكليف إلّا معه، و من شروطه تقوية دواعي المكلف بفعل اللطف و ما جرى مجراه ممّا لا ينافي التكليف؛ لأنّه يجري مجرى...^٢.

و لا بدّ أن يكون الفعل الذي يتناوله التكليف ممّا يستحقّ به المدح و الثواب؛ لأنّ وجه^٣ حسن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب - على ما قدّمناه - لم يجز أن يتناول إلّا ما يستحقّ به الثواب، و ما يستحقّ به الثواب على ضريرين: واجب و نذب، و لا^٤ يخرج التكليف من أن يكون واجباً أو نذباً. و لا يتناول المباح؛ لأنّه لا مدخل له في استحقاق المدح و الثواب.

فإن قيل: إذا كان الغرض بالتكليف التعريض للثواب هلاً اقتصر بالمكلف تكليف النذب؛ لأنّ استحقاق الثواب حاصل بفعله، و إن لم يفعل لم يستحقّ العقاب الذي^٥ في الإخلال بالواجب.

قيل: لا يخلو أن يكون السؤال عن المندوبات العقلية أو الشرعية. فإن كان عن العقلية فإنّ ذلك محال؛ لأنّها لا تفكك من الواجبات؛ لأنّ كمال العقل يقتضي ذلك. و إن كان السؤال عن المندوبات الشرعية، قلنا^٦ ذلك غير جاز؛ لأنّه إنّما حسن تكليف النذب من حيث كانت النوافل مسهّلة له^٧ و مقوية لدواعيه، فلا يصحّ أن يقتصر بالمكلف على تكليفها؛ لأنّها تابعة لا مستقلّ

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 سهلةً 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؛ لأنَّ فيها مفسدة.

وذلك؛ أنَّ الأمر لو كان على ما قال كانت هذه الأفعال واجبة؛ لأنَّ ترك المفسدة واجب. فإذا بطل ذلك دلَّ على ما نذهب إليه من الوجهين اللذين مضى ذكرهما.

وليس لأحد أن يقول: لا يلزمكم^٢ أن تكون تروكها واجبة؛ لأنَّه يجوز أن لا يفعل التروك و لا هذه؛ لجواز خلوّ الفاعل من الفعل و التروك.

وذلك؛ أنَّه لا خلاف بين الأمة أنه لو فَعَلَ تركاً للمندوبات هو فَعَلَ ما ليس عليه الذم، فبطل ما قالوه.

[صفات المكلف]

فأما الكلام في صفات المكلف [فتبين^٣] إذا بَيَّنَّ من المكلف؛ لأنَّ الكلام في صفة ذات فرغ على إثبات تلك الذات. فإذا ن...^٤ فالحي متاً، وإن عرف نفسه و لا يشكَّ فيها، فذلك علم جملة، و الخلاف^٥ في من الحيُّ المُدرِك القادر العالم، على جهة التفصيل.

١. ب: بتكليف.

٢. ب: لا يلزم.

٣. ياض. و أبتناه بقرينة السياق.

٤. ياض.

٥. ذ (ص ١١٣): + واقع.

فعلى هذا لا يمكن أن يستدل...^١ الفعل هو هذه الجملة بما يعلم من كون أحوالها ضرورية،^٢ ككونه قاصداً ومعتداً، وأن العلم^٣ بالصفة فرع على الموصوف، فلا يكون العلم بالحي استدلالاً، مع أن صفاته معلومة ضرورية^٤؛ لأن للمخالف أن يقول: الواحد منا يعلم نفسه ضرورية، ولكن على الجملة، يصح بأن يعلم^٥ صفاته أيضاً ضرورية. وغير معتمد أن يعرف الأصل على طريق الجملة من يعرف الفرع^٦ على جهة التفصيل. ألا ترى أن من استدل على أن للأجسام محدثاً يعلم^٧ محدثها بطريق الجملة دون التفصيل، ثم استدل على كونه قادراً عالمياً، فيعلم صفاته على وجه التفصيل. على أن من قال الحي هو هذه الجملة لا يعلم بنية الحي التي متى انتقضت^٨ خرج عن كونه حياً ضرورية، وإنما يرجع فيه إلى الاستدلال، وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه^٩. فقد صار الأصل معلوماً جملةً، والفرع معلوماً تفصيلاً. فلا بد من الكلام في أن...^{١٠} ما هو، ثم الكلام في صفاته. والمكلف هو الحي؛ لأن من ليس بحي لا يحسن تكليفه. ويسمى الحي منا انساناً وفي الملائكة والجنّ والبهائم بأسماء أخرى. والفلاسفة تقول^{١١} الحي الفعّال بأنه نفس^{١٢}. وعلى ما اختاره رحمه الله الحي هذه الجملة المشاهدة، دون أبعاضها^{١٣}، وبها يتعلّق جميع الأحكام من الأمر والنهي والمدح والذم.

١. يياض. ذ (ص ١١٣): ولهذا ضعف الاستدلال على أن الحي منا.

٢. ذ (ص ١١٣): بأننا لا نعلم أحوالنا كثيرة ضرورية.

٣. أ، ج: «وأن العلم» يياض.

٤. أ، ج: يياض.

٥. ذ (ص ١١٣): فصّح أن.

٦. ج: «بأن يعلم» يياض.

٧. أ، ج: يياض.

٨. أ، ج: فعلم.

٩. ذ (ص ١١٣): انتقضت.

١٠. أ، ج: يياض.

١١. يياض. ذ (ص ١١٣): الإنسان.

١٢. أ، ج: يياض.

١٣. ق (ص ١١٣): والفلاسفة تسميه نفساً.

١٤. أ، ج: يياض.

وفي الناس من قال: الحي 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. واستدل على ما اختاره^{١٢}: بأن الأحكام الراجعة إلى الحي كلّها نجدتها تظهر في هذه الجملة، و

١. أ، ج: «الحي هو» ياض.

٢. لم يبت من الشيعة عرفوا بالكلام و تملّعوا 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 النخعي، 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، عد 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 النباهة 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: ياض.

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 تعبد 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؛ المنية و الأمل، ص ٨٥.

١٢. أ، ج: «على ما اختاره» ياض.

منها: أَنَّ الإدراك يقع بها^١، و التَّألم و التلذذ تابع للإدراك،^٢ و الفعل^٣ المبتدأ يظهر في أطرافها^٤، فلا بد من إسناد ذلك إلى ما له تعلق معقول بها^٥. و إذا^٦ أفسدنا جميع ما ادَّعي من وجوه التعلق لم يبق إلا [ما ادَّعيته].

و لا^٧ يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة غيرها^٨ أو^٩ خارجاً عنها؛ لأن ذلك يقتضي أنه يخترع ... هذه الجملة^{١٠} و يبتدئها؛ لأنَّ القدرة- على هذا المذهب- قائمة بذلك الحي^{١١}، لا بهذه الجملة. و هذا ... نعلم ضرورة^{١٢} من^{١٣} أن أحدنا قد يتعدَّر عليه حمل^{١٤} بعض الأجسام ياحدى يديه أو يثقل، فإذا استعان^{١٥} باليد الأخرى تأتي المتعدَّر أو^{١٦} خفَّ المتثقل^{١٧}؛ لأنَّه لا وجه^{١٨} لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول^{١٩} بالاختراع، و أنَّ هذه الأبعاض^{٢٠} ليست محالاً للقدرة، و إنما

١. ج: «يقع بها» يياض. ب: «بها» يياض. أ: «يقع» يياض. ق (ص ١١٤): يقع بأعضائها. ذ (ص ١١٣): و منها، لأن الإدراك يقع بأعضائها.
٢. ق (ص ١١٤): + و لو أنها هي الحيَّة لما وقع الإدراك بأعضائها.
٣. ق (ص ١١٤): و أيضاً: فالفاعل.
٤. ق (ص ١١٤): + كحركة أيدينا و أرجلنا و غير ذلك.
٥. ق (ص ١١٤): إليها، و إلى ما له به تعلق معقول.
٦. أ، ب، ج: يياض.
٧. ادَّعيته و لاه 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): و لا وجه.
١٨. أ، ج: مع القول يياض.
١٩. ذ (ص ١١٥): الأعضاء.

يصح ذلك على مذهب من أثبت في اليد اليمنى^١ من القدر ما لا يصح أن يفعل^٢ به إلا باستعمالها ومباشرتها، وأن القادر وإن كان قادراً بما في اليمين واليسار^٣، لا^٤ يصح^٥ أن يفعل بقدره^٦ مع استعمال إحدى اليدين.

و يمثل ذلك يعلم أنه ليس بمعنى في القلب؛ لأن^٧ اليدين على هذا المذهب ليستا بمحلين للقدر أصلاً؛ لأنها تحل الجزء الذي في القلب.

ويطل هذا المذهب أيضاً: أن الفاعل لو كان معنى في القلب لما صح ظهور الحركات في الأطراف؛ لأنها إن كانت على جهة الاختراع فقد أفسدناه، وإن كانت على جهة التوليد فقد علمنا خلافه؛ لأن ذلك يقتضي الجذب من القلب والدفع، وقد علمنا أن اليد تتحرك 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 تتحرك، فتتحرك بحركتها اليد^٩ وإن لم يظهر لنا، كما تتحرك عروق النبض وإن لم نشاهدها.

و مما يطل هذين المذهبين أننا نعلم أن المريض المدنف قد ينتهي به الحال إلى حد يتعذر 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 لأن: أ: القلب لأن: 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 و كارهاً ومفكراً من ناحية قلبه، فلو لا أنَّ القلب أو ما جاوره وقاره محلّ للإرادة والاعتقاد لما وجب ذلك.

وأيضاً: فلو كان الفعل 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، فلأجل 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؛ أننا 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 متصلة بهذه الجملة،

١. كذا. و لعلّ 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 كلها.

٧. ج: نيين.

٨. ذ (ص ١١٦): + بعينه.

و بين أن يفعل فيها وهي بائنة منها، بأن يكون شخصاً آخر؛ لأن هذه الأجزاء بأعيانها قد كان يصح أن يفعل فيها ذلك القادر بعينه.

ثم يقال لهم: إذا كان الفعل غير هذه الجملة، لم يخرج عن كونه حياً قادراً إذا وسطت هذه الجملة، أو أبين رأسها،^١ وليس لهذه الجملة تعلق بذلك الحي.

ولا يلزمنا مثل ذلك إذا قلنا: إنه إذا انقطع رأس الحي خرج من كونه حياً؛ لأننا نقول: الحي الذي هو هذه الجملة تحتاج إلى بنية متى انتقصت^٢ خرج من كونه حياً، وكذلك إذا قلنا: عدم المحلّ يوجب عدم الحال، أشرنا إلى حكم معقول، وكذلك كل ما يتعلق ببعضه ببعض كحاجة العلم إلى الحياة وغير ذلك فلوجه معقول.

ثم لم يخرج^٣ بقطع وسطه ورأسه من كونه حياً، ولم يخرج بقطع يده ورجله؟ وما الفرق بينهما؟

وأقوى ما قيل في هذا الموضوع: أننا لا نقطع على خروج الحي من كونه حياً قادراً عند قطع رأس هذه الجملة ولا قطع وسطه، ومن نصر الأول يدعي العلم الضروري بذلك.

ومتأيداً أيضاً على أن الفعل هذه الجملة أن الإدراك يقع بكل عضو من أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لما أدرك بها، كما لا يدرك بالشعر والظفر. وإذا كان لا بد من حياة تحلّ الأعضاء فمحال أن يوجب حكم الحي لكل ما حلت به؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن تكون هذه الجملة أحياء كثيرين ولا تتصرف^٤ بإرادة واحدة، ويؤدي إلى تجويز أن يقع بين أجزاء هذه الجملة اختلاف في المذاهب وتمانع في الأفعال؛ لأنه كان يجري مجرى أحياء ضمّ بعضهم إلى بعض، وكل ذلك فاسد.

ولا يجوز أن توجب هذه الحياة حكماً لغير هذه الجملة؛ لأنه لا اختصاص في ذلك، فليس واحد في ذلك أولى من بعض، ولا يصح 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. ذ (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 عرض، 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 يحرك 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.

يتقلص ذلك الجسم عند ذلك، وإذا قطعت يده أو رجله تقلص. غير أنه يمكن أن يقال له: فلم لا يتقلص عند قطع الرأس والوسط كما يتقلص عند قطع الرجل؟ وما ذلك الأمر الذي أوجب الفرق بينهما؟

على أننا نجد من يقطع يده ربما هلك وربما نجا، فلم يتقلص تارة ولم يتقلص أخرى؟ فإن قيل: كيف يكون الفعل هذه الجملة، وكون القادر قادراً يرجع إلى جملتها، ولا يرجع إلى كل جزء منها؟ ولو جاز أن يكون كذلك لجاز أن يتحرك جميعها، وإن لم يتحرك كل جزء منها، وذلك فاسد. وقالوا أيضاً: كيف يجوز أن يضم ما ليس بحي إلى ما ليس بحي فيصير حياً؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يضم ما ليس بأسود إلى ما ليس بأسود، فيصير أسود.

قيل: كل أمر لا يعلم ضرورة فسادُه وصحُّه، ويكون المرجح فيه إلى دليل، لا ينبغي أن يتعجب منه، بل ينبغي أن يبحث عن دليله، فإن كان على صحته دليل فممثل، وإن لم يكن عليه دليل حكيم بطلانه.

فإذا ثبت ذلك فرجوع الصفة الواحدة إلى جملة الأجزاء من الجائز، فإذا دلَّ عليه الدليل وجب إثباته. وذلك في الجواز كرجوع الصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة، وقد دللنا على أن الجملة هي الحية، دون أبعاضها؛ لأن الأحكام كلها ترجع إلى الجملة، دون أجزائها، من مدح وذم وغير ذلك، ومعلوم للإنسان ضرورة أنه مدرك واحد ومريد واحد، فإذا اعتبرنا فوجدنا الحي منّا يفترق إلى معنى يكون به حياً، وعلماً أن الحياة لا توجب له هذا الحكم إلا مع غاية الاختصاص به، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحل حياً، فلم يبق في تعلق الحياة بالجملة وإيجابها الحال إلا ما قدمناه، من حلولها في بعضها وإيجاب الصفة لجميعها.

ولما وجدنا الحي يخرج على وتيرة واحدة عن كونه حياً عند نقض^١ بنيته، علمنا أن الحي بحياة يحتاج إلى بنية، وإن لم نعلم تفصيل ذلك.

وليس يمتنع أن يضم ما ليس بذي صفة إلى ما ليس بذي صفة، فتحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد منهما. ألا ترى أنه يضم ما ليس بمحكم ولا دالاً 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.

و أما 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.

و كذلك 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.

و ثانياً: أنه لا بد أن يكون عالماً أو متمكناً من العلم به؛ لأن في جملة ما كلفه أن يوقعه محكماً، وذلك لا يقع إلا ممن هو عالم، ولأنه إنما يستحق الثواب بفعل ما كلف، إذا فعله للوجه الذي كلفه من كونه واجباً أو ندباً، وذلك لا يصح إلا ممن هو عالم. وكذلك إنما يستحق الثواب على ترك القبيح إذا تركه لوجه القبح، وذلك لا يصح ممن 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.

و إنما 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؛ لأنّ الغرض في العقل ليس براجع إليه، وإنما يحتاج إليه من حيث كان وصلةً إلى تحصيل العلوم الاستدلالية، ووقوع الأفعال على الوجوه التي تناولها التكليف، فيجب أن يحصل للمكلف من العلوم ما يتمكّن بها من هذين الوجهين. وللعلوم تعلق بعضها ببعض، وليس ذلك لغيرها من المعاني، فلأجل ذلك وجب حصول كل ما لا تسلم هذه العلوم إلا معه.

والعلوم المستمّاة عقلاً تنقسم^١ ثلاثة أقسام، أولها: العلم بأصول الأدلّة، وثانيها: ما لا يتم العلم بهذه الأصول إلا معه، وثالثها: ما لا يتم الغرض المطلوب إلا معه^٢.

فمثال الأول: العلم بأحوال الأجسام التي تتغير عليها، من حركة و سكون و بُعد و قُرب، و العلم باستحالة خلق الذات من النفي و الإثبات المتقابلين، و العلم بأحوال الفاعلين و تعلق الأفعال بهذه الأحوال. و ليس يصح العلم بذلك إلا ممتن هو عالم بالمدركات، أو ممتن يجب أن يعلمها إذا أدركها، و ممتن إذا مارس الصنائع علمها.

و العلم بالعادات من أصول الأدلّة الشرعية، فلا بدّ منه، و هذا هو نظير القسم الثاني^٣، و قد ألحق بذلك - على مذهب قوم - العلم بمخبر الأخبار على خلاف فيه.

و أما مثال القسم الثالث: فهو العلم بجهات المدح و الذمّ، و الخوف و طرق المضارّ، حتّى يصحّ خوفه من إهمال النظر، فيجب عليه النظر و التوصل به إلى العلم.

و الذي يدلّ على أنّ ما يتناه هو العقل، هو^٤ أن عند حصول هذه العلوم و تكاملها يكون الإنسان عاقلاً، و متى لم يتكامل لم يكن عاقلاً، و إن وجد على كلّ أمر سواها، فدلّ على أنّها هي العقل، فلو كان العقل غيرها لجاز حصول العقل من دونها، أو حصولها من دون العقل، و قد علمنا بطلان ذلك.

١. ق (ص ١١٧) : + إلى.

٢. ذ (ص ١٢٢) : إلا به.

٣. ذ (ص ١٢٢) : و هنا هو مثال القسم الثاني.

٤. ذ (ص ١٢٢) : و الذي 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 القبائح التي تشتهيها النفس، فشبهت بعقل الناقة. و الثاني: أن مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم الاستدلالية، فكأنها 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 كفقده 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 وجه دون وجهٍ إلا 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 وجه، 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 مشتتياً و نافرأً و ملتدأً؛^٢ لأنّ الغرض بالتكليف إذا كان التعريض للثواب و لا يصحّ استحقاق الثواب إلا على ما تلحق المكلف فيه مشقّة، و لا يصحّ^٣ ذلك إلا بأن يكون نافرط الطبع^٤ عنه و مشتتياً لما كلف الامتناع منه. و لهذا نقول: لا بدّ من مشقّة على المكلف في فعل ما كلفه أو في سببه أو فيما يتصل به. و لذلك أمثلة لا فائدة في التطويل بذكرها.

و يجب أيضاً أن يكون محلّي بينه و بين ما كلفه، و الموانع عنه مرتفعة؛ لأنّ مع المنع يتعدّر

١. ق (ص ١١٨): + له.

٢. ذ (ص ١٢٣): و منا يجب أن يكون المكلف عليه صحة كونه مشتتياً و نافرأً و أتماً و ملتدأً.

٣. ق (ص ١١٨): فلا يصحّ.

٤. ق (ص ١١٨): نافرأً 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 مُملجاً إلى أن لا يفعل، ونظيره في الشاهد من يظنّ بأمارات قوّة أنّه متى رام قتل بعض الملوك منع منه؛ فإنّه لا يدعو الداعي إلى التعريض لذلك.
و بهذا الوجه يكون أهل الآخرة مُملجّين إلى ترك القبائح؛ لأنّه تعالى يخلق فيهم العلم الضروريّ بأنّهم متى راموا القبيح حيلّ بينهم وبينه.

و القسم الثاني من الإلجاء يكون بالمنافع الكثيرة الخالصة والمضارّ الشديدة، كمن أشرف على الجتّه و النار، و هو عالم بهما، فهو مُملجاً إلى دخول الجتّه مع تخليته من ذلك. و كذلك من شاهد سبُعاً أو ناراً أو حائطاً واقعاً؛ فإنّه مُملجاً إلى الهرب من جميع ذلك.

و القسم الأول لا يجوز أن يخرج عن كونه إلجاءً بحال، و الثاني يصحّ تغييره، بأن يعتقد أنّ له في الوقوف في هذه المواضع منفعةً توفى على مضرتّه، [ف]جاز أن يقف و يختار تلك المضرة. و قد يكون مع حصول الإلجاء في بعض المواضع الاختيار ثابتاً فيما لم يتناوله الإلجاء؛ لأنّ من ألجئ إلى الهرب من السبّح هو مختير في أيّ طريق شاء سلك، إذا كان مختيراً فيها.

و ليس من شرط^٢ 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 و يتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب، و إن لم يعلم أنّ له مكلفاً، فلا حاجة به إلى هذا العلم. و إن أريد بذلك العلم بوجوب الفعل عليه، أو التمكّن من العلم به، و إن لم يكن مضافاً إلى موجِب و مكلف، فلا بدّ من ذلك. و ليس من شرط المكلف أن يعلم قبل الفعل أنّه مكلف بالفعل لا محالة، و أنّه أوجب عليه قطعاً؛ لأنّه لو كان ذلك شرطاً لكان المكلف يقطع على بقائه إلى وقت الفعل، و ذلك يقتضي إغراؤه بالقبيح في هذا الوقت.

و أيضاً: فلا مكلف إلا و هو يجوزُ احترامه في الثاني، و كيف يكون مع ذلك قاطعاً على بقائه؟ فإن قيل: أليس الأنبياء و الأئمّة عليهم السلام و من يجري مجراهم في كونهم معصومين قد يقطعون على بقائهم دهرأ طويلاً، و لا يكونون مغرّين؟

١. ب، ج: حل.

٢. ذ (ص ١٢٥). و علم ما فيها من المنافع.

٣. ذ (ص ١٢٥): شرط.

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 يستحقّ الذمّ،
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 علّم 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 سنينّه.

و عندنا إنّ ذلك صحيح و هو حسن، و لا وجه للقيح في ذلك.

[الدليل الأوّل]

و الدليل على ذلك: أنّا قد بيّنا أنّ التكليف هو إرادة الشيء من الغير على وجه يشقّ مع ضربٍ من الرتبة، و الإرادة تتعلّق بما يصحّ حدوثه في نفسه، سواء علم أنه يحدث، أو علم أنه لا يحدث. و إذا كان «ما المعلوم» أنه لا يكون» لا يخرج من صحّة حدوثه في نفسه، و جب صحّة إرادته.

و لو كان العلم بأنّه لا يحدث يحيل تعلّق الإرادة به لأحاله الظنّ كذلك، و نحن نعلم أنه قد يريد الواحد ممّا من الكفّار الإيمان، و إن غلب في ظنّه أنّهم لا يؤمنون بضرب من الأمارات، و قد يريد من الغير تناول طعامه و قد قدّمه له، مع غلبة ظنّه أنه لا يتأوله لسوء خلقه و لجواجه.

و إذا صحّ ذلك مع الظنّ، صحّ مع العلم أيضاً؛ لأنّ المصحّح لكون الشيء مراداً يتساوى فيه العلم و الظنّ بصحّة حدوثه.

و كذلك يحيل كونه مراداً إذا علم أنه يستحيل حدوثه، أو ظنّ ذلك و اعتقده و إن كان ممّا يصحّ حدوثه في نفسه. ألا ترى أنّ العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك و الظنّ له في

إحالة تعلق الإرادة، فلو كان العلم بأنه لا يقع محيلاً لإرادته لساواه في ذلك الظن^١.
والذي يبين ذلك أيضاً أن أحدنا يريد من غيره الفعل، ثم ينكشف له أنه 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؛ لأنه في إحدى الحالتين متمنٌ عندهم، وفي الأخرى مرید.

وليس الإرادة في هذا الباب كالعلم؛ لأن العلم يتناول الشيء على ما هو به، فلأجل ذلك لم يصح أن يتعلق بحدوث ما لا يحدث؛ لأنه يكون جهلاً. والإرادة وإن تناولت حدوث الأمر فليست متعلقة به على ما هو به، فجرت مجرى الاعتقاد في تعلقه بالشيء على ما هو به، ولا على ما هو به^٣، وجرت أيضاً مجرى القدرة في تعلقها بما هو المعلوم أنه لا يحدث إذا كان^٤ يصح حدوثه.

[الدليل الثاني]

و أيضاً: فقد علمنا ضرورة أن النبي صلى الله عليه وآله كان يريد من أبي لهب الإيمان مع إعلام الله تعالى له أنه لا يؤمن، فلو كان ذلك محالاً لما أراه.

وأما الكلام على من قال إن ذلك يصح لكنه لا يحسن، فهو ما تقدم ذكره، من أن التعريض للشيء في حكم إيصاله؛ فإن كل من حسن منه التوصل إلى أمر من الأمور يحسن من غيره تعريضه له إذا انتفت عنه وجوه القبح، وعكس ذلك أن كل شيء قبح من الواحد من التعرض له قبح من غيره تعريضه له. ونحن نعلم أن الواحد من الأمور يحسن منه التعرض للثواب والتوصل إليه بفعل ما يستحق به ذلك، فيجب أن يحسن منه تعريضه له. وإذا حسن من أن نتعرض لمنافع منقطعة من أرباح التجارات بتكلف المشاق والأسفار، وحسن من غيرنا أن يعرضنا لها، فالأولى أن

١. ذ (ص ١٣٧): لأن المصحح لكون الشيء مراداً يساوي فيه العلم بصحة حدوثه الاعتقاد والظن، وكذلك المحيل لكونه مراداً يساوي فيه هذه الأمور، لأن العلم باستحالة حدوث الذات كاعتقاد لذلك والظن في إحالة تعلق الإرادة، فلو كان العلم بأنه لا يقع محيلاً لإرادته لساواه في ذلك الظن.

٢. ج: إذا.

٣. ذ (ص ١٢٨): وعلى ما ليس به.

٤. ذ (ص ١٢٨): + مقاً.

يحسن التعرض للمنافع الدائمة والتعريض لها.

والكافر إنما استتصر في ذلك^١ بفعل نفسه و سوء اختياره؛ لأنه أقدم على فعل ما يستحق به العقاب، وقد نهاه الله وحذره وتوعده عليه ورغبه في خلافه، فهو الذي أضصر بنفسه، دون مكلفه تعالى، بل مكلفه نفعه بغاية النفع؛ من حيث عرضة لمنافع لا ينال إلا بفعل ما كلفه، وحثه على ذلك ورغبه، وحذره من خلافه.

[الدليل الثالث]

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى حَسَنِ تَكْلِيفٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ يَكْفِرُ وَيَمُوتُ عَلَى كُفْرِهِ، أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَحْسُنْ ذَلِكَ لَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمَكْلُوفِ طَرِيقٌ إِلَى الْعِلْمِ بِقَبْحِ ذَلِكَ، وَ لَوْ عِلْمٌ قَبْحِهِ لَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ قَاطِعاً عَلَى أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ مِنْ دَارِ الدُّنْيَا إِلَّا وَهُوَ مُسْتَحَقٌّ لِلثَّوَابِ، وَ لَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا بِأَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ مَتَى رَامَ الْقَبِيحَ مَنَعَ مِنْهُ، وَ ذَلِكَ يَنَافِي التَّكْلِيفَ، أَوْ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَتُوبُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، وَ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى الْإِغْرَاءِ، وَ كِلَاهُمَا فَاسِدَانِ. فَإِذَنْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَتَمَّنٌ يَجُوزُ الْخُرُوجَ مِنَ الدُّنْيَا وَهُوَ مُسْتَحَقٌّ لِلْعِقَابِ، وَهُوَ مَا أَرَدْنَاهُ.

[الدليل الرابع]

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى حَسَنِ ذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ ثَبِتَ حَسَنُ تَكْلِيفٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ يُؤْمِنُ، وَ قَدْ فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْكَافِرِ كُلِّ مَا فَعَلَهُ بِالْمُؤْمِنِ، مِنَ الْإِقْدَارِ وَ خَلْقِ الشَّهْوَةِ وَ النِّفَارِ وَ نَصَبِ الْأَدَلَّةِ^٢ وَ خَلْقِ الْعِلْمِ وَ التَّمَكِينِ مِنْهُ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الشَّرَائِطِ الَّتِي تَقَدَّمُ ذِكْرُهَا، فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ تَكْلِيفُهُمَا جَمِيعاً حَسَناً أَوْ قَبِيحاً، فَإِذَا حَكَمْنَا بِحَسَنِ تَكْلِيفٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ^٣ أَنَّهُ يُؤْمِنُ، وَجِبَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي تَكْلِيفٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ يَكْفِرُ. فَأَمَّا مَنْ مَنَعَ مِنْ حَسَنِ التَّكْلِيفِ أَصْلاً، فَلَا يَكْلَمُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَ يَكْزُرُ عَلَيْهِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْكَلَامِ فِي حَسَنِ التَّكْلِيفِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ التَّكْلِيفَيْنِ لَا يَرْجِعُ إِلَى اخْتِيَارِ اللَّهِ تَعَالَى، بَلْ يَرْجِعُ إِلَى اخْتِيَارِ الْمُؤْمِنِ الْإِيمَانَ

١. ب: - في ذلك.

٢. ب: - ونصب الأدلة.

٣. أ: - الله.

فانتفع، واختيار الكافر الكفر فاستضر.

فإن قيل: قد ادعيتم 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.

و لا 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. و لو كان معلوماً ضرورةً لتساوى العقلاء فيه؛ لأنَّ الضرورات التي هي من كمال العقل لا اختصاص فيها، كالعلم بقبح الظلم و قبح الكذب العاري من نفعٍ و دفع ضررٍ على سبيل الجملة، و غير ذلك، و قد علمنا أنَّ هذا العلم ليس كذلك؛ لوجود الخلاف. و لا فرق بين من ادعى العلم بقبحه ضرورةً مع وجود الخلاف، و بين من ادعى العلم بحسنه ضرورةً مع وجود الخلاف فيه.

و إن 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 قبيحٍ مردود إلى العلم بقبح الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضررٍ، و هذا ليس بحاصل في التكليف؛ لأنه لا طريق لنا إلى أن نعلم أنَّ المكلف يعصي أو يطيع.

و أيضاً: فكلَّ ما طريق حسنه أو قبحه المنافع أو المضار، قام الظنُّ فيه مقام العلم، كالتجارات و طلب العلوم و مداواة الأجسام، و غير ذلك من أنواع التصرف، و قد علمنا حسن إرشاد الضالِّ عن الحقِّ إلى الرجوع إليه مع غلبة الظنِّ أنه لا يقبل، و كذلك يحسن تقديم الطعام إلى الجائع مع الظنِّ أنه لا يأكل، و إدلاء الجبل إلى من يغلب في الظنِّ أنه لا يتمسك به من الغرقى.

و لو 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 الظنّ للعلم في جميع ذلك. و إذا ثبت ذلك، و كان التكليف ممّا إذا حسن كان وجه حسنه المنافع و متى قبح فلاجل المضارّ، 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 أدلي إليه الجبل، إنّما هم في مضرة حاصله، و إنّما عرضناهم لزوالها، فإذا لم يفعلوا كانوا على ما هم عليه و لم يزدادوا بذلك ضرراً، و ليس كذلك التكليف؛ لأنّه يحصل عنده ضررٌ 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 الدّم 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 ظنّه 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 ظنّه أنّه لا يصل إليه، و لا يتعدى 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 يطبع 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 أنه يكفر عبثاً]

و أما من قال إنّه عبث، فقولُه باطل؛ لأنّ العبث هو ما لا غرض فيه، أو ما لا غرض مثله فيه، و

في التكليف غرض عظيم، و هو التعريض للثواب الذي لا ينال إلا به، فكيف يكون عبثاً؟

فإن قيل: أليس من زرع سبخةً- مع ظنه القويّ بأنّها لا تجدي- يوصف بأنّه عبثٌ، و لا ينفعه

قوله: إنّ غرضي التعريض^٢ للارتفاع بالزرع، فهلّا كان التكليف مثله؟

قلنا: زارع السبخة فعله قبيح، و إن لم يكن عبثاً، و إنّما قبح من حيث كان مثلاً لِماله و مُضِرّاً

بنفسه و متعجلاً الغمّ بذلك. ألا ترى أنّه لو حصل له بازاء ما يتلف من بذره المنافع السنّية لحسن

منه ذلك، و إن علم أو ظنّ في الأرض أنّها لا تثبت؟ فعلم أنّ وجه القبح هو المضارّ الواصل إليه،

دون ظنّه أنّها لا تثبت. و لو كان قبحه للعبث لخرج بأدنى غرض من العبث، و كان يحسن منه أن

يزرع السبخ إذا سرّ بذلك بعض أصدقائه أو ضحك منه.

فإن قيل: نفرض في من بذر في أرض السبخة بذراً لا ينتفع به و لا يستعزّز بفوته، مثل بذر بعض

الحشائش التي لا ثمر لها، مع قدرته أن يبذر ذلك في أرض غير سبخة، و مع ذلك يقبّحه العقلاء،

و إن لم يكن فيه ضرر- على ما قلموه- فيما له ثمر، أو له فيه نفع.

قيل: متى فرض الأمر على هذا كان جائزاً، و لا يكون قبيحاً. و قد ألزم البغداديون- في تقييهم

تكليف من علم الله أنّه لا يؤمن إذا لم يكن فيه لطفٌ للغير، و حسنه إذا كان فيه لطفٌ- أن يكلف

الله تعالى الخلق بأجمعهم و إن علم أنّهم يكفرون، إذا علم أنّه يطبع واحدٌ و لو في طاعة واحدة؛

فإنّ فيهم من منع من ذلك و الصحيح على مذهبهم أنّ ذلك جائز؛ لأنّه خارج عن حدّ العبث.

[ردّ من قال إنّ تكليف من علم الله أنه يكفر إضرار و قبيح]

فأما من قال إنّه قبيح لأنّه إضرار، فإنّه لا نسلم أنّه إضرار، بل هو غاية النفع و الإحسان، على ما

بيّناه، و ليس التكليف هو المؤدّي إلى ضرر، بل المؤدّي إلى الضرر هو سوء اختياره للكفر و

المعاصي، وقد نهاه الله تعالى فزجره ورعبه فيما يستحق به الثواب، وإذا خالف أتى من قبل نفسه. وكيف يكون التكليف المتقدم لاستحقاق الثواب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب؛ والعقاب متأخر؟ وجه قبح الأفعال لا بد من أن يكون مقارناً لها، ولا يجوز أن يتأخر عنهما.

ولو كان ما يستحقه من الضرر بمعصيته وجهاً لقبح التكليف، لوجب إذا جُوز ذلك المكلف والآمر- وإن لم يعلمه ولا ظنه- أن يكون أمره قبيحاً؛ لتجويزه وجه القبح؛ لأنَّ تجويز وجه القبح كنبوته في قبح الإقدام عليه. فعلى هذا كان يجب قبح تقديم الطعام إلى الجائع وإرشاد الضالَّ عن الدين إليه؛ لتجويز أن يعصي فيه ويستترز، وهو وجه القبح، بل كان من فعل ذلك مضرراً بهما.

[رد من قال إن تكليف من علم الله أنه يكفر مفسدة]

فأما من قال هو مفسدة، فقوله باطل؛ لأنَّ المفسدة ما وقع عنده الفساد ولولاه لم يقع، من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين؛ لأنَّ المفسدة في حكم الداعي إلى الفعل، والداعي إلى الفعل لا يكون تمكيناً، بل لا بد من تقدم التمكين عليه. ومثال المفسدة أن يعلم الله تعالى أنه إن خلق لزيد ولداً أو أعطاه مالا كَفَّر، وإن لم يخلقه آمن أو لم يكفر ولم يؤمن، فهذا مفسدة. وليس كذلك تكليف من علم الله أنه يكفر؛ لأنَّ 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^٢، وإذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد ثابت. ويلزم على ذلك أن يكون إرشاد الضالَّ عن الحق إليه مفسدة إذا غلب في الظن أنه لا يقبل، وتقديم الطعام إلى الجائع مفسدة إذا غلب في الظن أنه لا يتأوله. ولو كان كذلك لقبح جميعه، وقد علمنا حسنه.

فأما من أدلى الحبل إلى من يعلم أو يغلب في ظنه أنه يخفق به نفسه فهو مفسدة؛ لأنه قادر على قتل نفسه بأعضائه، فبالإدلاء لم يتمكن من قتل كان غير متمكن قبل ذلك، فخلص كونه مفسدة،

١. أ.ج: من.

٢. ذ (ص ١٣٢). + له.

وليس كذلك إدلاء الجبل إلى من يعلم أو يظن أنه لا يتمسك به فيخرج، وإن كان هذا و ذلك^١ قد حصل في ضررٍ و فسادٍ؛ لأنَّ 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 مفسدةً.

[ردّ من قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر سوء اختيار و قبيح]

فأما من قال: إنّ هذا التكليف قبيح من حيث إنّه سوء اختيار؛ لأنه لو خيّر المكلف في ذلك و كان حسن الاختيار لم يخيّره؛^٤ فباطل؛ لأنّ المكلف إنّما لم يجر أن يختاره لنفسه لأنه علم أنّ عاقبته الاستضرار، و إن كان ذلك بجنائه؛ من حيث إنّه يدخل نفسه في ضررٍ 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 ضررٍ 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 كلف 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): حاصلًا.

٣. ذ (ص ١٣٤): فتجرد.

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 وجه القبح عنه على وجه التفصيل.

و هذا الدليل أقوى من كل ما تقدم، و أحسم للشغب؛ لأنّ تكليفه تعالى من يعلم أنّه يكفر لا نظير له على الحقيقة في الشاهد، و لا 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 قبيحةً لما فعلها. و كذلك اعتمد في أنّ الحسن قد يفعل لمجرد الحسن على هذه الطريقة.

فإن قيل: لا نسلم أنّ هاهنا من يموت على كفره، بل نقول كلّ من ظهر منه الكفر فإنّه لا يموت إلا مؤمناً، و لو لا ذلك لما حسن هذا التكليف.

قلنا: هذه مكابرة ظاهرة؛ لأننا نعلم ضرورة أنّ كثيراً من الكفار يموت على كفره، و لو لم يكن في ذلك إلا ما هو معلوم من دينه عليه السلام أنّ جماعة في عصره ماتوا على كفرهم أو قتلوا عليه، كأبي لهب و أبي جهل وغيرهما^١. و كيف يدعى ما قالوه، و قد علمنا ضرورة من دينه عليه السلام أنّ الكفار معاقبون أبداً، و على هذا المذهب الأمر بالضدّ من ذلك.

على أنّ من خالف في أنّ من يكفر يموت، لا يمكنه الخلاف في أنّه كلّ ما عصى فيه و استحقّ الذمّ عليه، فما الفرق بين استحقاق الضرر من الذمّ إذا كان المعلوم أنّه يستخلص فيما بعد بتكليف آخر، و بين من علم أنّه لا يختار ذلك و لا يتخلّص.

فإن قيل: جوزوا- على حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر- بعثه نبيّ يعلم أنّه لا يؤدي ما حمله. قيل: بعثه نبيّ لا يؤدي إلينا ما لنا فيه مصلحة يمنع من إزاحة علّتنا في التكليف، و توجب منع اللطف و التمكين في التكليف، فلماذا لم يجز، لا لأنّه تكليف من المعلوم أنّه يعصي، و لسنا ننكر أيضاً أن يفرض في تكليفه من المعلوم أنّه يكفر وجه^٢ يقبح تكليفه. بل لا ننكر ذلك في تكليف من علم أنّه يؤمن؛ لأنّه لو عرض فيه وجه استفساد لقبح تكليفه، و إن 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.

وأما 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.

يدل على ذلك أن من كان غرضه منّا سدّ جوعه 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، و التكليف الذي لو بقي فيه هو الزيادة^٥ الثواب، فإن تساوى فيه لم يحسن أن يكلف الأول، بل يكلف الثاني الذي يطيع

١. ب: +هـ.

٢. ذ (ص ١٣٦): يكلفه.

٣. جواب لقوله: إذا.

٤. ذ (ص ١٣٨): هذا الذي قرره وجزره صاحب كتاب المغني، وذكر 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، و التكليف 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 يطبع، وإن تساوبا 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 والنفعة، 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 يطبع 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 إحداهما^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 تآمراً 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 بلبل ب: + و.

٢. انظر: الذخيرة، ص ١٣٨.

٣. هو: أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من شيوخ المعتزلة و إليه تسب الطائفة البهشية، له آراء انفرد بها، و له مصنفات في الاعتزال، و كان أبوه شيخاً للجبائية التي نسبت إليه. ولد ببغداد سنة ٢٤٧ هـ و توفي بها سنة ٣٣١ ق. راجع عنه: الأعلام، ج

٤، ص ٧؛ الفرق بين الفرق، ص ١٦٩ - ١٨٩؛ الملل والنحل، 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 اعتمده 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 و أمسك 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؛ لأنّ العقلاء لا يقبلون منه هذا الاعتذار، ويقولون له: الطعام الثاني وإن لم يكن فيه كلّ غرضك ففيه أكثره، وإذا عدلت عنه إلى تقديم طعام من جنسه الشبع^١ - مع علمك أنه لا يتناول - كنت عابئاً 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 و سرور في بلوغ غرضه، و يلحقه غمّ و ضرر بفوت غرضه، فلهذا قبح منه كما ذكرتم.

قيل: هذا عليكم مثله في تقديم الطعام الذي لا يتناوله و العدول عما يتناوله، فلا ينبغي أن يجعل ذلك أصلاً في تكليف الله تعالى الذي لا يلحقه نفع في تمامه و لا ضرر في فوته.

و بهذا نجيب من يقول: تكليف من علم الله أنه يعصي قبيح، كما يقبح من أن يعطي السيف من

١. ذ (ص ١٣٨): للشبع.

٢. ج: + و.

٣. ذ (ص ١٣٩): ما أشكل في قبحه.

٤. ج: هنا.

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 إلا 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 إلا 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 ٢٣٥ق، و إليه تنسب الطائفة الجبائية. كان أساتذاً للأشعري قبل تحوله عن مذهب المعتزلة. توفي بالبصرة سنة ٣٠٣ق. 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، ويقترن 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 ضمنّت^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 ولا عقبيه بلا فصل.

وإنما كانت المنافع العظيمة العاجلة مملجئة؛ لأنه يقتضي أن يفعل الطاعة لأجلها دون الوجوه التي يستحق عليها الثواب، وذلك يخرجها من أن يستحق بها الثواب أصلاً، وذلك ينقض الغرض.

فأما القدر الذي يكون بين زمان التكليف وبين الثواب، فليس بمحصور عقلاً، بل بحسب ما يعلمه الله تعالى، وإنما يعلم على طريق الجملة أنه لا بدّ من تراخٍ ومهلة.

وإذا ثبت وجوب انقطاع التكليف فلسنا نوّقت وقت انقطاعه بزمان بعينه، بل نوجهه على سبيل الجملة، ولا يمتنع أن يجب الشيء على طريق الجملة، وكذلك يقع^٢ على طريق الجملة. ومتى حصل انقطاع التكليف من جهة غير الله تعالى فقد حصل الغرض، ولا يجب عليه تعالى. وإن لم يحصل وجب عليه تعالى إزالته.

ولا يدلّ العقل على إزالة التكليف عن جميع المكلفين على سبيل الاجتماع، بل إنّما يعلم ذلك سمعاً، وكان يجوز عقلاً أن يكون بعض المكلفين مثاباً في حالٍ غيره فيه مكلف، وأجمعت الأمة على أنّ دار الآخرة دار ثواب.

فأما الملائكة، فالظاهر من دين المسلمين أنّهم أيضاً مثابون في تلك الحال. وقد شكّ رحمه الله في ذلك، وقال: ليس يمتنع أن تكون الملائكة مكلفين في تلك الحال؛ لأنّ الإجماع إنّما حصل في البشر دون الملائكة. فإن صحّ ذلك احتاج أن يتأوّل ما تتولاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الآخرة على^٣ أنّ لهم فيه شهواتٍ ومساراً ولذاتٍ^٤.

لوجب عليه تأخيره.

١. ج. ق (ص ١٢٦): و أمّا.

٢. ذ (ص ١٤١): وكذلك القبيح أيضاً قد يقع.

٣. كذا. ولعلّ الصحيح: إلى.

٤. ذ (ص ١٤١): و إن قلنا أنّها دار ثواب لكل مكلف حملنا ما تتولاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الآخرة على أنّ 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]

و أما 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 أبدأ لأدّى إلى أن تكون مماثلة له تعالى. قلنا: لا يؤدّي إلى ذلك؛ لأنه تعالى إنّما 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 يؤدّي إلى مماثلته تعالى.

فإن قيل: هلا قلتم إن لها ضدّاً عقلاً؛ لأنّ من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده، حتّى^٦ يكون متخيراً في فعله.

قيل: إنّما يجب أن يكون القادر على الشيء قادراً على ضده إذا كان له ضدٌّ، فأما إذا لم يعلم أنّ

شهورات و مساز 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): وليس لأحد أن يقول: لو لم يكن تعالى قادراً على إيجاد ضدّ 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 جوز كلا الأمرين فقد علمنا سمعاً أنّ الجواهر تفتى بأدليّة أكدها إجماع الأمة؛ فإنّهم أجمعوا على أنّه تعالى يفني الجواهر ويعيدها. ولا يتعدّ 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: و حقيقة الفناء^٢ العدم، فإذا كان فناء بعض الجواهر يقتضي فناء الجميع، على ما سنبيته، علمنا أنّ جميع العالم يفنى، وإن كان المراد في الآية العقلاء.

و اعترض على هذا بأنّ الفناء^٤ ليس هو العدم، وإنّما معناه التفرّق و تشدّب الأجزاء، كما قال الشاعر:

يا ابني أميّة إنّي عنكما غان و ما الغنى غير إنّي ممرّيس^٥ فاني

و أجب عنه: بأنّ ذلك مجاز، و الحقيقة العدم، وإنّما أراد الشاعر: إنّي قاربت^٦ الفناء، كما يقال للشّخ الهرم: إنّه ميت. و يمكن أيضاً أن يكون أراد: إنّي فاني القدرة و المنة، فحذف اختصاراً. و يقوى أيضاً أنّ المراد في الآية بالفناء العدم، قوله تعالى: ﴿وَيُنْفَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ

١. ب: - سمعا.

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 تَفْنَى إِلَّا بَضْدًا]

فإن قيل: لم قلتَ إِنَّ الجواهر لا تفنى إِلَّا بضدًا؟ قلنا: لأنه ثبت أنها باقية، والباقي لا يتفنى إِلَّا بضدًا يطرأ عليه.

فإن قيل: دُلُّوا على بقائها. قلنا: الواحد متا يعلم ضرورةً من نفسه [أنه]¹ الذي كان موجوداً بالأمس، ولا يدخل عليه شكٌ في ذلك، وقد يتَّأَنَّ الحَيَّ هذه الجملة المبنية من الجواهر. فإذا ثبت أَنَّ جواهر الحَيَّ يصحَّ عليها البقاء ثبت ذلك في جميعها؛ لأنها متماثلة. وقد يعلم أيضاً ضرورةً في كثير من الجمادات أنها هي التي شاهدناها أمس.

على أَنَّ الجواهر لو كانت متجددةً لفتح المدح والذم؛ لأنَّ المدح والذمَّ 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؛ أَنَّ هذا يقتضي أن يوجد الجسم الكائن^٢ ببغداد في الثاني بالصين؛ لأنَّ وجوده إذا كان متعلقاً به تعالى جاز أن يوجد بالصين، كما كان يصحَّ 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 إيجاده 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؛ لأنَّ كلَّ من جعل الذات على صفةٍ، ولا يتم كونها على تلك الصفة إِلَّا بمعنى، وجب أن

١. أنبتاه كما في: ذ (ص ١٤٦).

٢. ذ (ص ١٤٧) + في الوقت الأول.

٣. ذ (ص ١٤٧): لوجود الجواهر.

يكون هو الفاعل لذلك المعنى، و قد علمنا أننا مختارون في تنقلنا في الجهات، و على ما قالوه كان يجب أن نكون مضطرين إلى أكواننا، و قد علمنا خلافه.

فإن قيل: هلاً جاز أن ينتهي الجواهر إلى حدٍّ يجب عدمها؟^١ و يجري 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، و بهذا علمنا أن القديم تعالى يقدر على ما لا يتناهي، و أن القدرة إذا تعدت الجنس الواحد أو الوقت الواحد أو المحل الواحد لم ينحصر متعلقها، و إذا كانت الجواهر تعدى وجودها الوقت الواحد وجب أن لا ينحصر.

و كان رحمه الله في آخر تدرسه يشكك في ذلك، و كان يقول: إن هذا استقرار، و الأقوى أن يكون ذلك صحيحاً؛ لأنه يمكننا^٣ أن يقال ذلك في القدرة، فنقول^٤: لم يجب تعلقها بما لا يتناهي إلا لتعدّيها، لا لوجه آخر، فيجب أن يكون ذلك حكم كل متعد، و وجوب تعدّيها في القدرة قد يتناه فيما مضى.

فإن قيل: أليس ينتفي الشيء بانتفاء ما يحتاج إليه؛ كانتفاء العلم بانتفاء الحياة، و إن لم يكن ضدّاً لها؟ فهلاً قلتم مثل ذلك في الجواهر؟

قيل: الجواهر لا تحتاج في وجودها إلى معنى، و إنما تحتاج أن تكون كائنة، غير أن كونها كائنة لا يكون إلا لمعنى، فمن نصر القول بالفناء يقول: إن الأكوان يصحّ عليها البقاء على تضادها و تماثلها، و لا يصحّ خلوق الجوهر منها لتنتفي، و هو رحمه الله لما شكك في بقائها شكك أيضاً في إثبات الفناء، و جوز انتفاء الجواهر بانتفائها.

و من 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 تفني 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 التحير، 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 تفيها، والجزء من الفناء له في نفسه صفة تقتضي نفي الجواهر؛
لأنه إذا وجد لا في محل متعرياً من كل متعلق به، فقد حصل المقتضي 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 كالجوهر، ومحال أن يكون الفناء كائناً بكون؛ لأن الكون يحتاج
إلى محل، ولا يمكن أن يكون الفناء محلاً له؛ لأنه ليس بمتحير، والمحل لا يكون إلا متحيراً.

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 لعلته، 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 يتنفي الجوهر بالفناء على هذا القول، و أن يجري مجرى العرض - لو صحّ انتقاله إلى غير محلّه - في أنه 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، إلا 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 فإنما لم تجز إعادته؛ لأنه يختصّ في الوجود بوقت لا يجوز أن يوجد في غيره، والواحد ممّا لا يقدر على إعادة مقدوراته الباقية؛ لما يرجع إلى حكم مقدور القدر؛ لأنها لا تتعلق - والجنس والمحلّ والوقت واحد - إلا بجزء واحد، فلو جاز إعادة مقدوره^٣ لأذى إلى خلاف هذا الحكم، و^٤ أن يصحّ أن يفعل أحدها 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 لقاتل أن يقول: لم لا يجوز أن يعيد مقدور القدر، لكن لا يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في المحلّ الواحد إلا جزءاً واحداً، كما قلتم في الابتداء، فلا تقطعوا على أنّ الإعادة لا تصحّ على مقدورات القدر^٥. ولي في ذلك نظر.

١. ذ (ص ١٥١): تقدّره.

٢. ذ (ص ١٥١): وعلى جهة الاستمرار والبقاء.

٣. أ، ح: مقدورها.

٤. ذ (ص ١٥١): + إلى.

٥. ح: القدرة.

[في مَنْ تَجِبُ إِعَادَتَهُ]

فأما من تجب إعادته، فكلّ من له حقّ مات ولم يستوفه في دار الدنيا فإنه يجب إعادته ليوفي حقه. ثمّ يختلف الحال في ذلك، فمستحقّ الثواب يجب إعادته على كلّ حال؛ لأنّ الثواب لا يمكن توفيره في دار الدنيا؛ لدوامه و خلوصه من الشوب والكدر.

و أما من يستحقّ العوض، فإنه يجوز أن يوفّر عليه في الدنيا و لا يجب إعادته، فإن لم يوف في الدنيا وجب إعادته.

فأما مستحقّ العقاب فلا يجب إعادته؛ لأنّ العقاب يحسن إسقاطه عقلاً، و إذا سقط^١ لم يحسن استيفائه، فلم يجب إعادته.

و بالسمع علمنا أنه يعيد مستحقّ العقاب، فمن كان منهم عقابه دائماً استوفاه بدلالة السمع، و من كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك إلّا و هو مستحقّ للثواب الدائم بطاعته^٢، فإذا أعيد ربما استوفي عقابه، ثمّ 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 كلّ ذلك غير واجب عقلاً.

[في كَيْفِيَّةِ الإِعَادَةِ]

فأما كَيْفِيَّةُ الإِعَادَةِ، فالذي يجب إعادته الأجزاء التي هي أقلّ 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؛ لأنّ الحيّ لا يخرج بمفارقتها من كونه حيّاً، و لأنّ^٣ أحدنا قد يستحقّ المدح و الذمّ، ثمّ يسمن فلا يتغيّر^٤ حاله فيما يستحقّه.

و هذه الأجزاء التي أشرنا إليها، و قلنا إنها أقلّ ما يكون معه الحيّ حيّاً، لا يجوز التبدّل فيها، و لا أن تصير مرّةً زِيداً و مرّةً عَمِراً.

١. ذ (ص ١٥٢): أسقط.

٢. ذ (ص ١٥٢): بطاعته.

٣. ق (ص ١٢٩): ألا ترى أنّ.

٤. ق (ص ١٢٩): فلا يتغيّر.

و إذا اغتذى حيواناً حيواناً فإنَّ الأكل لا يفتدي من المأكل بالأجزاء التي هي أقلُّ ما يكون الحيَّ حيّاً معه، وإنَّما يفتدي 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 إنَّما قلنا: بهذه الجملة؛ لأنَّ العلم بأنَّ الحيَّ حيٌّ يرجع إلى الأجزاء. ألا ترى أنَّ من علم ممَّا أنَّه الذي كان مريداً بالأمس و صغيراً و شاباً فمعلومٌ علمه هو الحيَّ لا ما يختصُّ به من الصفة، فيجب اعتبار عين الأجزاء في الإعادة دون غيرها.

فأما من قال تجب إعادة الحياة و يجوز تبدل الأجزاء بغيرها، فإنَّه يبطل؛ لأنَّ المستحقَّ للثواب أو العقاب هو الحيَّ دون الحياة، و كون الحيَّ حيّاً يرجع إلى أجزائه لا إلى حياته، فلا وجه لإعادة الحياة، إلا أنَّ الحياة المختصَّة بهذه الأجزاء - التي يرجع في كون الحيَّ حيّاً إليها - إن كانت أعياناً مخصوصةً و جبت إعادتها؛ لأنَّه لا يمكن أن تكون هذه الأجزاء حيَّةً إلا بها.

و إن قام^١ غيرها مقامها في كون تلك الأجزاء حيَّةً، لم تجب إعادة الحياة الأولى، بل يفعل ما يقوم مقامها و يسدُّ مسدَّها.

و أما التأليف فلا تجب إعادته، و الأمر فيه أوضح من الحياة؛ لأنَّ حكمه راجع إلى المحلِّ.

و لا يجوز أن يتميَّز بمثله الجمل، و لا تعلقٌ للتأليف^٢ بالجملة، كما لا تعلقٌ للكون بها.

ثمَّ ذكر عقيب هذا الفصل رحمه الله الكلام في وجوب اللطف، و نحن نبيِّن أولاً الكلام في المعارف، ثمَّ 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، و ثانيها: ما الذي يتوصل به إليها إذا لم تكن ضروريةً من النظر، و بيان 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 إلاّ 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 الاقتصار 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 ينفى شيئين مختلفين غير ضدّين، و قد علمنا أنّ ما أخرج زيدا 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 اتضاؤهما.

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 إنّه 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 أوّل أو لا أوّل 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 إنّه ما

١. ذ (ص ١٥٥): متفحة.

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 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 فسنين 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: -.

٥. ذ (ص ١٥٧): كمشارة.

تصرف العقلاء^١ بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم. ألا ترى أنهم يتوقون النار أن يقربوا 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 فإننا نعلم أنّه كاذب، ولا يجوز أن نحاجه في ذلك و نستدلّ عليه؛ لأنّ ذلك ممّا لا دليل عليه، وإنما 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، فعلم 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 المتعلقات 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 يشبهه بظنة 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 قَمَلَ النظر لما وجد نفسه كذلك. وأيضاً: لو كان الناظر من فعل النظر لما صحَّ أن يكون تعالى قادراً على النظر؛ لأنه لا يجوز أن يكون ناظراً؛ لأنَّ الناظر هو من جَوَزَ كون الشيء على ما هو به وعلى ما ليس به، وذلك لا يجوز عليه؛ لكونه عالماً 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. والنظر يتعلَّق بغيره، على ما فسرناه. ومن شأن الناظر أن لا يكون ساهياً، فجرى مجرى الإرادة والكراهة. ويفارق الاعتقادَ في جواز حصوله مع السهولة.

ولا يجوز البقاء على النظر؛ بدلالة أنه يخرج الناظر عن كونه ناظراً لا إلى ضدِّ له^١. وهو يوَلد العلم إذا كان في دليل، ولا يوَلد الجهل والشكَّ ولا الظنَّ به. و^٢ من شرط الناظر أن يكون مجزواً كون المنظور فيه على ما ظنَّه وأنه ليس عليها. وهذا التجويز قد يحصل مع الشكِّ ومع الظنِّ ومع اعتقاد التبخيث^٣، وإنَّما يرتفع مع العلم أو الجهل الواقع عن شبهة؛ لأنَّ الجاهل تصوّر نفسه بصورة العالم، فلا يجوزُ كون ما اعتقده على خلاف ما اعتقده، وإن كان السكون لا يكون معه، وإنَّما يكون مع العلم. وقال قوم: من شرط الناظر أن يكون شاكاً في المنظور. وقال بعضهم: لا يصحَّ النظر مع العلم بالمدلول فقط، ويصحَّ مع اعتقاد المدلول ومع الظنِّ له. وما قدّمناه هو الأصحَّ. ومن شأن النظر إذا كان مولداً للعلم أن يكون واقعاً في دليل، وإذا كان مقتضياً للظنِّ أن يكون متعلّقاً بالأمانة.

ومن شرط النظر الذي يوَلد العلم أن يكون الناظر عالماً بالدليل، على الوجه الذي يدلُّ؛ ليصحَّ أن يوَلد نظره العلم، ومتى كان معتقداً للدليل غير عالم به صحَّ وقوع النظر منه، غير أنه لا يوَلد العلم.

وإنَّما قلنا ذلك؛ لأنه لو لم يكن واجباً أن يكون عالماً بالدليل لم يمتنع أن يكون عالماً بأنَّ زيدا

١. ذ (ص ١٥٩): يخرج من كونه ناظراً من غير ضد، ولا ما لا يجري مجراه.

٢. ج - و.

٣. ذ (ص ١٥٩): والاعتقاد 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 يتعدَّر منه الفعل. ومتى وُلد النظر العلمَ وُلده في الثاني من وجود النظر، ولا يجوز أن يولده في الحال؛ لأنَّه لا يجوز أن يكون في حال كونه ناظراً، عالماً بالمدلول، على ما بيَّناه، فإذاً يجب أن يولد في الثاني، كالاعتماد.

[النظر يوَلد العلم ولا يوَلد الظن ولا الشك]

فأما الذي يدلُّ على أنَّه يوَلد العلم، هو أنَّه متى حصل النظر في الدليل على الوجه الذي يدلُّ، وتكاملت شرائطه، وجب حصول العلم عنده، فلو لم يكن متولداً عنه لما وجب ذلك. وإِنما قلنا إنَّه يجب حصول العلم مع تكامل الشروط؛ لأنَّ كلَّ من نظر في صحَّة الفعل من زيد مع تعدُّره على^٢ غيره، علم أنَّه على مفارقة^٣ ليست لمن تعدَّر عليه، فيصير عالماً بما لم يكن عالماً به، فلا يخلو أن يكون حصول هذا العلم^٤ متولداً 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 يتعلِّق بنفس ما يتعلِّق به العلم، وكذلك العلم الحاصل عند الخبر يتعلِّق بنفس ما تعلِّق به الخبر، وليس كذلك النظر؛ لأنَّ متعلِّقه غير متعلِّق العلم؛ لأنَّ متعلِّق النظر هل الشيء على صفة أو ليس هو عليها، والعلم يتعلِّق 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، والنظر لا اختصاص له بما يقع العلم به؛ لأنه يتعلّق بهل الجسم قديم أو محدث، فيحصل له العلم بحدته.

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. فأما 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 زيد 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؛ لأنه إنّما يقع عنده على سبيل الداعي لا التوليد؛ بدلالة أنّه لو طرأت عليه شبهةً 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 المتغيرة 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 ١٦٦): لوجب متى حصل للنظر داع إلى خلافه - و هو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدلّ و يتكامل الشرائط - ألا يحصل العلم.

٢. ذ (ص ١٦٦): أن يكون التذكّر مولداً للعلم.

على أنّ 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؛ لأنّ قلوبهم يحتمل العلم.

ولا يلزم عليه تذكّر 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 يدلّ - مولداً بشرط كونه ناظراً، دون ما ذكرتموه من أنّ كونه ناظراً هو المولد، بشرط كونه عالماً بالدليل؟

قلنا: إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ العلم بالدليل^١ قد يكون ضرورياً، فلو ولد العلم بالمدلول لكانت المعارف ضروريةً، وقد علمنا أنّها ليست كذلك.

وأيضاً: فلو كان العلم بالدلالة هو المولد لوجب أن يولده في الحال؛ لأنّ السبب إذا لم يختصّ بجهة، وجاز وجوده مع مسببه، وجب أن يولده 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؛ لأنّ النظر لا يصحّ وجوده في حال حصول العلم بالمدلول.

فإن قيل: لو ولد النظر العلم لولد لمخالفيكم إذا نظروا كنظركم.

قلنا: لو نظروا كنظرنا لولد لهم العلم، كما ولده لنا، فإذا لم يحصل لهم العلم علمنا أنّهم أخذوا بشرط من شرائطه. فإن فرضنا أنّهم لم يُولدوا بشيء من شرائطه فهم إذن عالمون بالمدلول، وإن أخبروا عن نفوسهم بخلافه.

وإنّما قلنا إنّهم لو نظروا كنظرنا لعلّموا؛ لأنه لا يجوز أن يرمي جماعة في سمت واحد على حدّ واحد، من غير أن يخالف بعضهم بعضاً في شيء من صفات الرمي، ومع هذا يصيب بعضهم دون

١. ذ (ص ١٦٣): بالدلالة.

٢. ذ (ص ١٦٣): + له.

بعض، و متى لم يصب بعضهم علمنا أنه قد أخطأ، و لا نصدقه بأن يقول: إنِّي رميتُ كما رمى من أصاب.

على أنّ المخالف لنا إنّما ينظر في شبهات يعتقدّها أدلّة، و ذلك لا يوكد العلم، و متى نظر في الدليل لا ينظر من الوجه الذي يوكد العلم، فلأجل هذا لم يحصل له العلم. و ليس يمتنع أيضاً أن يكون سبقوا إلى اعتقاد جهل بالمدلول، بخلاف ما تقتضيه الدلالة، و قد بيّنا أن ذلك يمنع من التوليد.

[في أنّ النظر لا يوكد الجهل]

فأمّا الذى يدلّ على أنّ النظر لا يوكد الجهل فهو أنّه لا يخلو أن يكون النظر في الدليل يوكدّه، أو النظر في الشبهة. و لا يجوز أن يكون النظر في الدليل؛ لأنّنا قد بيّنا أنّه يوكد العلم، و لا يجوز أن يوكد العلم و الجهل معاً. و لو كان النظر في الشبهة يوكدّه، لوكدّه لنا؛ لأنّنا ننظر^١ في جميع شبه المخالفين على الوجه الذي ينظرون، و مع هذا لا يحصل لنا الجهل.

و أيضاً: فهذا القول يؤدّي إلى قبح جميع الأنظار، و قد علمنا حسن كثير منها، بل وجوبه. و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الناظر قبل أن يتوكد له العلم يجوز أن يتوكد له الجهل، إن كان في النظر ما يوكد الجهل، و هو قبل حصول العلم^٢ لا يفرق بين كونه ناظراً في دليل أو شبهة، فيجب أن يقبح منه الإقدام على كلّ نظر؛ لأنّ تجويز وجه من وجوه القبح كالقطع عليه. فأمّا الشكّ، فإنّه ليس^٣ بمعنى يقال^٤ إنّ النظر يوكدّه، و إنّما هو الخلو من الاعتقادات، مع خطور المعتقد بالبال.

[في أنّ النظر لا يوكد النظر ولا يتولد عن النظر]

و أمّا النظر فلا يوكد النظر؛ لأنّه لو وكدّه لما انفكّ كون الناظر ناظراً، و قد علمنا خلافه.

١. ذ (ص ١٦٤): لكان كل ناظر فيها يوكد له الجهل، و قد علمنا أنّنا ننظر.

٢. ذ (ص ١٦٤): + له.

٣. أ، ح: فليس.

٤. ذ (ص ١٦٤): فيقال.

وأما النظر^١ فلا يتوكد عن النظر؛ بدلالة أنه لا نظر يشار إليه إلا وقد يحصل مع ارتفاع الظن؛ لاتفاق الدواعي والصوارف، وقد يحصل الظن عند الأمانة من غير نظر فيها؛ بدلالة أنه إذا علم أن بعض اللباس زي قوم من الناس، ثم شاهد ذلك الزي، جاز أن يظن في من شاهده عليها^٢ أنه من ذلك القوم^٣.

وأيضاً: فقد يشترك جماعة في النظر في الأمانة، ولا يشتركون في الظن. وكان رحمه الله أخيراً - وهو الذي ذكره في الذريعة - يشكك في ذلك، ويجوز أن يكون النظر في الأمانة يوكد الظن.

ويعترض قول من قال يشترك نفسان في النظر فيها ويحصل الظن لأحدهما؛ بأن يقول: لا نسلم ذلك، كما لا نسلم أن يشترك نفسان في الدليل من الوجه الذي يدلّ مع هذا يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر، وكلّ شيء يقال هناك يمكن أن يقال هاهنا، والأولى التوقف.

[في عدم جواز التقليد]

فأما التقليد فقد أفسدناه في أول الكتاب، بأن قلنا: ليس قول من نفى الصانع بالتقليد أولى من قول من أثبته، مع خلوهما من حجة، ومحالّ الجمع بينهما. والشكك فيها خلاف الدين، ولا يمكن أن يرجح قول الأكثر أو قول من يظهر الصلاح والورع؛ لأنّ جميع ذلك قد يتفق في المحقّ والمبطل.

وأيضاً: فإنه قد يقع التساوي مع الأقوال المتضادة، فلا يكون تقليد بعض أولى من تقليد بعض. وأيضاً: فلا يخلو المقلّد أن يكون يعلم أنّ من قلّده محقّ أو لا يعلم. فإن لم يعلم، جوز كونه مخطئاً، وقبح تقليده؛ لأنه يتقدّم على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً.

وإن كان عالماً بأنّ من قلّده محقّ، لم يخلُ أن يعلم ذلك ضرورة أو بدليل، وعلم الضرورة لا يمكن ادّعاؤه. وإن علم ذلك بدليل، لم يخلُ من أن يكون ذلك بدليل غير التقليد أو بتقليد آخر. فإن علم بتقليد آخر أدى إلى ما لا نهاية له، وذلك باطل. وإن علم أنه محقّ بدليل، فهو المطلوب

١. كذا. والصحيح: «النظر»، كما في: ذ (ص ١٦٤).

٢. ذ (ص ١٦٤): عليه.

٣. ذ (ص ١٦٤): + من دون نظر و تأمل.

الصحيح.

وأيضاً: فال تقليد يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن فيه الخطأ والصواب. و التبخيت قبيح بلا خلاف، فوجب أن يكون التقليد حكمه حكماً أيضاً.

فلو كان التقليد جائزاً لَتَبَّحَ إظهار المعجزات على الأنبياء؛ لأنها كانت تكون عبثاً؛ لأنَّ التقليد من دونها على هذا المذهب جائز، وقد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: ذلوا على أنَّ الواحد مَنَّا يقدر على المعرفة.

قيل: قد ثبت أنَّ الواحد مَنَّا يقدر على الجهل؛ لأنه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى؛ لأنه قبيح، وهو لا يفعل القبيح. ولا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالى؛ لأنَّ القادر بقدره لا يقدر على أن يفعل في قلب غيره علماً ولا جهلاً. وإذا ثبت أنه مقدور لنا فالقادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده - إذا كان له ضد - والجهل ضد العلم، [ف]وجب أن يكون قادراً عليه. ولا ينتقض ذلك بالسهو وأنا لا نقدر عليه، وإن كان ضداً للعلم؛ لأنَّ السهو ليس بمعنى يصاد العلم.

و يدل على ذلك أيضاً: أنه قد ثبت أنَّ النظر مقدور لنا؛ بدلالة أنه يجب حصوله بحسب دواعينا وأحوالنا، وانتفائه بحسب صوارفنا وكراهتنا^٢. والنظر يؤد العلم - على ما بيَّناه - والقادر على السبب قادر على مسببه، فثبت أنَّ المعرفة مقدورة لنا.

[في عدم وقوع المعرفة بالطبع]

وليس لأحد أن يقول: المعارف يفعلها الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر، كما يقول الجاحظ. وذلك؛ أنها إذا تبعت في الوقوع دواعينا، وفي الانتفاء صوارفنا، ثبت أنها من فعلنا، وبطل قول من يضيفها إلى الله تعالى بطبع أو غيره. ومن شكَّ في المعرفة أنها من فعلنا - مع ما ذكرناه من الحكم - كمن شكَّ في جميع الأفعال.

و طريق المدح والذم 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 والتأمل والتدبّر، و لكان 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، فأنم 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 يميّره؟ فنقول: تمييز السبب و معرفته يعني عن تمييز^٢ المسبّب على التفصيل، و العاقل يميّر النظر، فكأنّه قد ميّر المعرفة.

و قد بينّا أنّ جهة وجوب النظر خوف المضرة من تركه و تأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحزّزاً 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 التحزّز 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 التحزّز من المضارّ ملجأً، فيسقط الوجوب. و ذلك؛ أنّ 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 خاطر المتنبه 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 بيّنا 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. فاذا علم العاقل في ضرر بعينه أنه بصفة الظلم، فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه، يكون علماً؛ لمطابقتها لعلم الجملة المتقدّم^٣.

وهكذا القول في العلم المفصّل^٤ بوجود نظر معين أنه مكتسب، على الوجه الذي قدّمناه. وهو^٥ وإن كان مكتسباً، فلا بدّ من حصوله لمن علم الجملة الأولى، و علم في نظر معين أنه 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 أنه.

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 فإنه مما يقع باختيار كإرادة سائر الأفعال، و هذه الطريقة هي التي دعت الجاحظ إلى التسوية 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

يَدْعُوا عَلَيْكُمْ مِثْلَهَا إِذَا جَحَدْتُمُ الْمَعَارِفَ الَّتِي يَدْعُونَ أَنتَهَا ضَرُورِيَّةً.

قيل: العلم بوجود النظر المفضّل في طريق المعرفة إنّما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض العقلاء في حالٍ لا يحصل فيها لجماعتهم؛ لاختلاف أحوالهم، فلا يتمتع أن يدخل بعضهم على نفسه شبهةً، فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه؛ لأنّ العلم بوجود هذا النظر إنّما 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، حتّى اعتقدوا حسنه، لما جهلوا صفته المخصوصة.

وقد قيل: إنّ الخوف إذا كان مغموراً ببعض الأمور فلا يجده الإنسان من نفسه. وشبه ذلك بمن يشفى^١ على الموت والمرض^٢ الشديد، وعليه حقوقٌ ومظالم؛ فإنّه لا بدّ من أن يخاف من إهمال الوصية، ويعلم وجوبها عليه، وربما ذهب عنها - مع ذلك - لبعض ما يغمره. على أنّنا لا نعرف من أصحاب المعارف من لا يجوز على مثله ادّعاء ما يعلم من نفسه خلافه. فأما من يذهب إلى التقليد فإنّما ينكر المناظرة دون النظر، والمناظرة غير النظر، ومع ذلك ربما التجأ^٣ إلى المناظرة في كثير من الأحوال.

[في أنّ النظر أول ما يجب على المكلف]

وقد بينّا فيما تقدّم أنّ ذلك - وإن كان مكتسباً - لا ينقض قولنا: إنّ النظر أول ما يجب على المكلف؛ لأنّ هذا العلم خارج عن حدّ التكليف؛ من حيث كان الإنسان ملجئاً إلى فعله، وقد بينّا فيما تقدّم - في أول الكتاب - أنّ النظر أول فعل يجب على المكلف ممّا لا يخلو - مع كمال عقله - منه، وقلنا: إنّ الأقوى أن لا نحتاج^٤ أن نقول: مقصود؛ تحزراً من إرادة النظر؛ لأنّ 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 سنينته.

فإن قيل: هذا يقتضي أن من وُلد أصم لا يكون مكلفاً؛ من حيث إن الداعي و الخاطر لا يصح أن يخوفاه.

قلنا: يجوز في من وُلد 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 بالخاطر.

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 يتبذره 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 أنه 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.

و لا يجوز أن يكون ظناً؛ لأنّ الظنّ إن كان من قبيل الاعتقاد فقد أفسدناه، و إن كان جنساً مفرداً فلا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلف نفسه. فإن كان من فعل الله تعالى، و قد علمنا أنّ الظنّ لا حكم له إلا إذا كان واقعاً عن أمانة، و لا بدّ أن تكون تلك الأمانة^٢ لفاعل الظنّ، و الأمانة مستحيلة عليه تعالى، فبطل أن تكون من فعله. و كان يجب أن نكون مضطرين إلى ذلك الظنّ، و قد علمنا خلافه.

و إن كان ذلك الظنّ من فعل المكلف نفسه فقد بيّنا أنه إنّما يكون له حكم إذا كان واقعاً عند أمانة، و لا بدّ من منبّه على النظر في تلك الأمانة، و الكلام في المنبّه على النظر في الأمانة حتّى يحصل الظنّ كالكلام في المنبّه على النظر في الدلالة حتّى يحصل العلم، و ذلك 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 بأنه كلامه، و ذلك بخلاف ما يرد به الخاطر. على أنه إذا قلنا إنه كلام، جوزنا أن يكون من فعل بعض الملائكة أو غيرهم.

و الذي يجب أن يتضمّنه الخاطر التخويف من إهمال النظر؛ لأنّ عند الخوف يجب النظر على ما بيّناه. و لا بدّ أن يبيّنه^٣ على أمانة الخوف؛ لأنّ الخوف الذي لا أمانة له لا حكم له. و إذا 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؛ فإنَّ فيه سماً، ونهيه على أمانة كون السم فيه، علم حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

فعلى هذا يجب أن يتضمَّن 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، وتعلم استحقاق الذم على القبيح، وأن الذم مما يغمك ويضرك، فلا تأمن - كما استحققت به الذم، وإن انتفعت به عاجلاً - أن تستحق به العقاب والآلام. ومعلوم 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 القبيح أبعد و إلى تركه أقرب، فيجب عليه حينئذ النظر مع التنبه على ما ذكرناه.

و الأولى أن يتضمَّن الخاطر التنبه 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 خاطر 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: و إذا علمت قطعاً أنه لا صانع لك أمنت العقاب و أقدمت على فعل

١. ذ (ص ١٧٦): + فعل.

٢. ذ (ص ١٧٧): يستدركه.

القيح بظمانينة، وهذه أمانة؛ لأنّ من المعلوم أنّ من آمن الضرر أقدم على ما يشتهي، فقد صار هذا الخاطر معارضاً لما قدّر تموه.

و الجواب عن ذلك: أنّه يجب على الله تعالى أن يمنع منه، وكلّ ما يشبه ذلك ممّا يقدر في وجوب النظر، فيمكن أن يقال: إنّ هذا ليس بمعارض لما قلناه ممّا يوجب النظر؛ لأنّه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالى أن يستحقّ العقاب العظيم الدائم الذي لا يتحلّ مثله، وإنّما يخاف إذا نظر في معرفة الله تعالى على ما ألقاه إليه الخاطر المعارض أن يفضي به النظر إلى أنّه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يستحقّه على المعاصي من الذمّ ليس بضرر البتّة، وإن كان في بعض الأحوال يستصرّ به لأمر تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم.

فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كلّ حال، ليتحرّز به من الضرر الأعظم الذي لا يقابله ما يتخوّف من الضرر بالانهماك في المعاصي.

ومثال ما لا يؤثّر من الخاطر أن يقول: لا تنظر؛ فإنّك إن نظرت تحمّلت مشقّةً وكلفاً، وربما لا تخطأ بما قصدت إليه، فتعجل الراحة والدعة. وهذا غير مؤثّر؛ لأنّ تحمّل مشقّة النظر أهون ممّا 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؛ لأنّ الأقوى في العقول أنّ المُنعم إذا عُرِف وأُطيع كانت السلامة معه أولى من الهلاك. وكذلك أن قال: لا تأمن أن يكون لك إله سفيه، إذا عرفته عاقبك؛ لأنّ هذا أيضاً لا أمانة عليه؛^٢ لأنّ السفيه لا يتحرّز منه^٣ بشيء، ويجوز أن يعاقب مع النظر والإخلال به معاً. وكلّ ما يجري هذا المجرى ممّا لا أمانة عليه فما ذكرناه ينبت عليه.

[معرفة الله تعالى واجبة على كلّ مكلف]

ومعرفة الله تعالى واجبة على كلّ مكلف؛ من حيث كان ما هو لطف للمكلف - من العلم

١. ذ (ص ١٧٩): + أنّك.

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 صفاتٍ 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 ليلعب بها غرضاً كان تمسكه به إذا بلغه^١ بخلاف من بلغ ذلك الغرض من غير مشقة. و شبننا ذلك بمن تكلف بناء دار ليسكنها؛ وأنه^٢ يكون أقرب إلى سكنها ممن وهب^٣ له^٤ 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، و جب أن تتحصّل على أبلغ الوجوه.

و أيضاً: فإننا نعلم ضرورةً 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): فإنّه.

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 يكلفهاها.

وذلك؛ أنها إذا كانت من فعله لطفاً كان تكليفنا إياها عبثاً لا فائدة فيه.

وأيضاً: فلو كانت الضرورية فيها لطف على وجه، لوجب فعلها في من علم أنه لا يؤمن، وقد علمنا أن كثيراً من الكفار يموتون على كفرهم، ومن ادعى عليهم المعرفة الضرورية كان مكابراً. وأيضاً: فقد علمنا من حال أبي جهل وأبي لهب أنهما ماتا على كفرهما ضرورة، وكذلك من غيرهما، وقد علمنا من دينه عليه السلام أن 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، وإنما يدعو إليه، ويقوي الدواعي إليه، ويسهله، وربما وقع معه الفعل وربما يكون معه أقرب وإن لم يقع.

والتوافل إنما لم تكن واجبة؛ لأنها مسهلة للواجبات، مؤكدة للدواعي، والمسهل^١ لا يجب كوجوب المقرَّب وما هو أصل للتقريب.^٢

والأقوى عندي أن التوافل إنما لم يجب؛ من حيث كانت لطفاً في المندوبات العقلية، فهي تابعة لما هي لطف فيه.

و يجب أن يبقى الله تعالى المكلف قادراً من الزمان يتمكن فيه من تحصيل كمال المعارف به تعالى وأحواله وتوحيده وعدله، وبعده زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح؛ لأن الغرض بإيجاب المعرفة كونها لطفاً في الواجبات العقلية، فلا بد 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) + المؤكَّد.

٢. نسخة بلل أ: في التقريب. ذ (ص ١٨١). والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

من العقلاء و أُخِلَّ بالنظر لجاز في جميعهم، وإن قلتُم: إنَّه لم يخرج عن التكليف العقلي مع كمال العقل، لكنَّه يخرج عن تكليف تجديده النظر ثانياً إذا عصى فيه أولاً. قيل: وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه في المستقبل، والخواطر المخوفة واردةٌ عليه، كما كانت في الأول، ولو جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً لجاز أولاً.

وإن قلتُم: إنَّه بعد المعصية في النظر الأول يكلف النظر^٢.

قيل: ليس يخلو - إذا عصى أولاً في النظر في إثبات الأعراض - من أن يكون مكلفاً في الثاني^٣ النظر في حدوث الأعراض أو استئناف النظر في إثبات الأعراض. فإن كان الأول، وجب أن يكون قد كلف ما يستحيل منه فعله؛ لأنَّه لا يصحَّ 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^٤ جميع ما كلفه من المعارف، وقتاً بعدها^٥ يصحَّ فيه أداء واجب أو امتناع من قبيح، وهذا يقتضي - إذا عصى أبداً - أن يبقى أبداً.

وليس يمكن أن يقال: إنَّه لا يجب إذا كلفه بعد التقصير التكليف الثاني أن يُبقية المدَّة التي يستوفي فيها المعارف، كما قلنا في التكليف الأول؛ لأنَّ العلة التي لأجلها وجب إبقائه في الأول ثابتة في الثاني. وكيف يكلف نظر الغرض^٦ فيه المعرفة، ويقطع دون الوقت الذي يصحَّ 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؛ لأنَّ 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 - بعدها. 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 لو^١ لم يعص في طريق المعرفة لعرف، و كانت معرفته لطفاً فيه، وقد فوّت نفسه هذا اللطف بمعصيته،^٢ و لم يكلف زيادةً على التكليف الأول، فلا وجه لتكليفه استئناف نظر؛ لأنه يؤدي إلى معرفة، ولا غرض فيه^٣.

وإن قدرنا أن المقصّر في ابتداء النظر قد كلف زيادةً على التكليف الأول الذي لو نظر و عرف لكانت معرفته لطفاً فيه، فلا بد من تكليفه استئناف النظر، و يُقيه^٤ 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 يزيد الله^٥ تعالى إلى مدّة و غاية متناهية ينتهي^٦ الحال في من عصى إلى أنه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

ولا يلزم - إذا قلنا إنّ العاصي في ابتداء النظر إذا كان مقتصراً 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^٧، و يلهي عن^٨ خطور الخواطر المخوفة بياله. و لا يجب بذلك أن يكون فاقداً لعقله؛ لأنّ في العقلاء من ينصرف^٩ في أمور كثيرة دينية و دنيوية عن الفكر فيها و التخوف منها، مع ظهور أمارتها؛ لأسباب شاغلة و صوارف مملّية.

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: بقيه. ذ (ص ١٨٣): بقيه.

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.

وليس 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، ووجوب شكر المنعم، وما أشبه ذلك؛ لأنَّ كمال عقله يوجب هذا التكليف. وتكليف النظر إذا لم يكن طريقاً إلى المعرفة لا وجه له، فإذا كان الموجب له والمنته عليه التخويف - وقد فرضنا زواله - فقد زال وجه وجوب النظر.

[في حكم مَنْ فَرَطَ فِي النِّظَرِ الْأَوَّلِ]

فإن قيل: ما قولكم إذا فَرَطَ فِي النِّظَرِ الْأَوَّلِ؟ هل يستحقّ الذمّ والعقاب على ترك النظر في الأحوال المستقبلية؟ فإن قلتم لا يستحقّ ذلك، أخرجتم النظر في هذه الأوقات من أن يكون واجباً عليه، وإن قلتم يستحقّ الذمّ والعقاب على ذلك أجمع، أو جتّم استحقاق الذمّ والعقاب على ما يتعدّر على المكلف ويستحيل منه؛ لأنّ معصيته في النظر الأول تحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجهٍ يوجب العلم.

قلنا: إنّما استحقّ الذمّ على ترك النظر في الأوقات المستقبلية كلّها إذا عصى في الأول، وإن 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. ولا نقول إنّ النظر في الأوقات الآتية يجب عليه، إذا قصر في الأول، بل نقول كان واجباً عليه، فضيّعه.

ويجري ذلك مجرى من كلف صوم يوم، فأكل في أوله؛ فإنه يستحقّ الذمّ والعقاب على تفريطه في صوم اليوم كلّه، وإن كان متى فَرَطَ في صوم أوله يتعدّر عليه صيام باقيه، لكنه أتى من قبل نفسه، فتوجّه الذمّ عليه على صيام جميع اليوم.

وهكذا من أمر عبده أن يتأوله شيئاً في وقت مخصوص، وبينهما مسافة، أنّ العبد متى فَرَطَ في قطع تلك المسافة فإنه يستحقّ الذمّ على ترك المناولة، وإن كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعدّرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، واللوم مع ذلك متوجّه؛ لما قلناه.

والصحيح أنّ المخلّ بالنظر المرتّب يستحقّ الذمّ في أوقات الإخلال على تدرّج، ولا 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 للعقلانيات^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): العقلانيات.

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 ما عدّه 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- سمي 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 سمي عصمةً. و لا بدّ أن يكون اللطف منفصلاً من التمكين.

و يوصف اللطف بأنه صلاح و أصلح في الدين؛ لأنهما عبارتان عن النفع أو ما أدى إليه، و هذا حاصل في اللطف.

[في المفسدة و الاستفساد]

فأما ما يدعو إلى القبيح و يقع عنده القبيح، فلا يوصف بأنه لطف مطلقاً؛ لأنّ إطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة. فإن قيد ذلك كان جائزاً.

و ما يقع عنده القبيح، و لولاه 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 يعتقد النفع في شيء لا نفع فيه، فيكون ذلك الاعتقاد داعياً،

و بعكس ذلك الصارث.

فإذا ثبت ذلك فلا يمتنع أن يدعو إلى الفعل ما ليس بمدرك.

و من شأن اللطف أن يتقدّم الملطوف فيه، حتّى يصحّ أن يكون داعياً اليه و باعثاً عليه، و الداعي

لا يكون إلاّ 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

أدعى 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 و 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، و إن 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؛ لأنّ مصالح الغير لا يجب على الغير إلا إذا كان لذلك الغير فيه لطف، كما نقوله في أنّ الأنبياء إنما يجب عليهم الأداة؛ لأنّ لهم في ذلك لطفاً، و لو لم يكن كذلك لما وجب عليهم الأداة.

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؛ لأنّ 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 يدلّ الله عليه؛ حتّى لا يعتقد أنه ليس بواجب، و لما لزمنا أن نعتقد في جميع الأفعال التي لا تدخل في العبادات أنّها 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 كلّ 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 إنّما يكون كذلك إذا كان فيه لطف لذلك الغير؛ لأنّنا قد بينّا 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 قبح 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؛ لأنّ الندب لا يقتضي حكماً في تركه، بل هو على ما كان عليه.

و ليس في القسمة ما يكون فعله لطفاً، و تركه مفسدةً؛ من حيث علمنا بالدليل خلافه، و إلا قد كان يجوز ذلك.

و الصلاة و جبت؛ لكونها مصلحةً، لا لأنّ تركها مفسدةً، و لهذا تعيّن في الشريعة أو صافها. و كذلك القبائح الشرعية كالرياء^١ و غيره إنّما قبح؛ لأنه مفسدةً، لا لأنّ تركه مصلحةً، و لهذا كانت الأمانة و التعيين في الشريعة للأوصاف و الشروط متوجهةً عند هذه الأفعال، دون تركها. و الذي يدلّ على أنّ الصلاة لم يجب لكون تركها مفسدةً، 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 ثمّ يتبعه العلم بوجودها، 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 القباح 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 تَهَيَّأُ 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 وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالنَّبِيرِ وَ يَضُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهَوْنَ﴾ (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 حذره من فعله، و مكّنه من التحرز منه، فإذا فعل فَمِن قَبْلِ نفسه أتي. و لا يجب منعه منه، و إن وجب منعه من مفسدةٍ غيره؛ لأنّ المكلف الذي ذلك الفعل مفسدةً له لا يمكنه التحرز منه و لا منعه، كما قدر على التحرز في الأوّل.

على أنّه رحمه الله قال في باب الصرقة لما ألزم من خالفه سؤالُ الجنّ^٢، فأجابوا بأن قالوا: لو كان من فعل الجنّ لمنع الله منه، فقال لهم: لا يجب المنع من المفسدة، و إنّما يجب أن لا يفعل مفسدةً؛ لأنّه لو وجب المنع من المفاسد لوجب أن يمنع كلّ ذي شبهة و داعٍ إلى الضلالة، مثل إبليس و ماني^٣ و زرادشت و الحلاج و غيرهم، و قد علمنا أنّهم ما منعمهم، فدلّ على أنّ المنع من المفاسد بالحيلولة لا يجب، فعلى هذا سقط السؤال.

و المفسدة إذا كانت من فعل غير الله و غير من تلك المفسدة مفسدةً له، فإنّ تكليف من هي مفسدة له لا يحسن إلا بإحدى أمور: إمّا أن يعلم الله تعالى أنّ 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 أنّها 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 المعترض بكون القرآن من فعل الجنّ.

٣. هو: ماني بن فاتك. و فاتك نشأ في أذربيجان، ثم انتقل إلى بابل، ثم إلى دستميسان 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 أنّ ملك النور 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 أثروا 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 حكينا 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 فعلية 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 تبسّم في وجهه، أو كلّمه 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، و متى لم يفعل ذلك لم يحضر، وجب عليه أن يفعل ذلك ما لم يتغيّر عن إرادته لحضوره طعامه، و متى 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، و أصل دعائه ليس بواجب، و إنّما هو تفضّل.

قيل: الأصل و إن كان تفضّلاً، فهو سبب لوجوب التمكين و رفع الموانع. ألا ترى أنّ نفس تكليف الله تعالى تفضّل، و إن كان الإقدار و التمكين و غير ذلك واجباً؟

و إذا صحّ ما قلناه، و كان سبب وجوب اللطف يختصّ بالداعي إلى طعامه دون غيره، فكذلك يجب أن يكون فعل اللطف واجباً عليه تعالى دون غيره، و لهذا لم يجب على غير هذا الداعي إلى طعامه التبسّم في وجه المدعوّ، و لا غيره^٢ ممّا يختار عنده الحضور، كما لا يجب عليه تمكينه و إقداره.

و إنّما شرطنا استمراره على إرادته؛ لأنّه لو بدا له من حضوره طعامه لم يجب عليه فعل اللطف، و لهذا متى بدا له في حضوره جاز أيضاً أن يغلق الباب في وجهه. فاللطف إنّما يجب بحيث التمكين. فأما القديم تعالى فلا يجوز عليه البدء، و داعيه مستمرّ، و إرادته كذلك، فوجب أن لا يتغيّر وجوب اللطف.

و العلم 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 إلا بعد أن يبذل له شطر ماله، أو يقتل بعض أولاده، أو يفعل ما عليه فيه ضرر عظيم، أ يجب عليه ذلك أم لا؟

١. ذ (ص ١٩١): باللطف.

٢. أي: غير التبسّم.

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 مشقّة 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 مشقّة عليه تعالى فيها.

وما 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.

ومن كلف متناً غيره حضور طعامه لا يخلو أن يكون غرضه نفع المأمور أو نفع نفسه وما يرجع إليه. فإن كان الأول، وجب عليه من اللطف ما لا مشقّة عليه فيه، أو ما لا يعتدّ به من السير. ومتى كان فيه مضارّ عظيمة، لم يجب، والمشاقّ معتبرة في وجوب الفعل وحسنه. وإن كان غرضه نفع نفسه وما يعود عليه، وجب أن يمثل^١ بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل، وبين الضرر عليه فيما يفعله لنفع ذلك الفعل، ويدفع الأكثر بالأقل.

وهذا أقوى دليل في وجوب اللطف.

فأما المفسدة فهي ما يقع عندها الفساد، ولولاه لم يقع، أو يكون أقرب إلى الفساد، ولولاه لم يكن أقرب، أو ينصرف عنده من الواجب، أو يكون إلى الانصراف أقرب، ولا يكون له حظّ في التمكين.

والعلم بما هذه صفته ضروري، لا يلتفت إلى خلاف من يخالف فيه. وسواء سمي ذلك استفسداً أو لم يسم؛ فإنّه لا معتبر بالعبارة. ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك متناً، كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم، وإنّما الخلاف في وجه قبحه، والطريق على الكلام في ذلك بيّناه 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، وليس في المعلوم ما يقوّي

١. كذا. والصحيح: «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]

ومتى 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. وهو أبوهاشم 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 ويقبح منه العقاب خاصّة؛ لاخصاصه 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 ولا يلطف له، وإن علم أنّه لا يفعل الإيمان؛ تعريضاً لزيادة الثواب. و يجري وجه الفعل مجرى فعلين، في أنّه يجوز أن يكلفه أحد الفعلين لزيادة الثواب، وإن لم يكن له لطف^٧ وعلم أنّه لا يفعله، و يعدل عن تكليفه الفعل الآخر الناقص الثواب.

وقال غيره^٨: يجب اللطف في ذلك كلّه.

والقول الأوّل فاسد؛ من حيث إنّ الإيمان إذا كان على كليّ وجهه إيماناً ومصلحةً، 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 و جب 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 لِمَا استوى و جبت 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 طريقٍ 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 فسداً به جوعته، أو ماله^٢ 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: إنّه صلاح في التدبير؛ لاستقامة أحوال التكليف والمكلفين معه.

وأما الجود، فهو التفضّل والإحسان^١، ويقال لفاعله: جاند، وإن كثر منه سمي جواداً. وإمّا بوصف الفرس بأنّه جواد مجازاً وتشيهاً بمن يتبرّع بما عنده من غير حثّ ولا بعث. والبخل هو منع الواجب، ومنع التفضّل لا يستحقّ بذلك؛ لأنّه اسم ذمّ، ومنع التفضّل لا يستحقّ الذمّ، والذمّ متوجه إلى البخل والبخلاء في كتاب الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وآله.

وتسمية العرب مانع القربى بأنّه بخيل، إمّا كان كذلك لاعتقادهم أنّ ذلك واجب، كما وصفوا الأصنام بأنّها آلهة؛ لما اعتقدوا أنّها تحقّق لها العبادة.

وقد قيل: إنّ ذلك مجاز واستعارة، تشبيهاً من حيث المنع والاشتراك فيه، كما قالوا: «بخلت السماء» - إذا امتعت^٢ قطرها - و: «بخل الضرع» - إذا امتنع درّه - 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 مقيراً مضيئاً.

[في أنّ الأصلح فيما لا يرجع إلى الدين لا يجب عليه تعالى]

والذي يدلّ على أنّ الأصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى، أنّه قد ثبت أنّه قادر من أجناس المنافع واللذات على ما لا يتناهى، فلو وجب عليه فعل المنافع - إذا لم تكن فيها مفسدة - لوجب أن لا ينفك من الإخلال بالواجب، أو يؤدي إلى تناهي مقدوره؛ لأنّ القدر الذي يفعله في كلّ وقت من المنافع لا بدّ أن يكون متناهيّاً، فما زاد عليه - ولو بجزء واحد - لا يخلو أن يكون مقدوراً له ولم يفعله، فيكون قد أخلّ بواجب، أو لا يكون مقدوراً له، فيؤدي إلى تناهي مقدوره، وكلاهما فاسدان، فلا مخلص من ذلك إلاّ بأن يقال: إنّ ما زاد عليه مقدوراً 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 وقتَ قُتل 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 أدى 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 لأدى إلى تناهي 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 مما فعله، كما قلناه في نفس الشهوة.

و متى قيل: ذلك يؤدي إلى تعاضم البنية، و النفوس تنفر عنها. قيل: يعظمها و يخلق معها شهوة إليها، لئلا تنفر^٢ عنها.

فإن قيل: كل شيء صفة الأصلح فقد فعله تعالى، و لا يجوز أن يخل به، و القدر الزائد لو كان صلاحاً لَفَعَلَهُ.

قلنا: هذه مغالطة؛ لأنَّ القدر الذي فعله لا بد أن يكون محصوراً، و الزائد عليه - مما لم يفعله - له صفة في الوجوب، و هكذا كل قدر زائد على المفعول، فكيف يقال إنَّ كل ما هو أصلح قد فعل، و لا بد مع هذا أن يكون فيما لم يفعله صفة الوجوب، و ذلك يقتضي وجوب الإخلال بالواجب في كل حال.

١. ب. ج. - و.

٢. ب. ينفر.

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 ذمًّا. ولا يجوز أن يفعل تعالى فعلاً في وقت، ويجب عليه أن يفعل أكثر منه في ذلك الوقت ولا يفعله؛ لأنَّ ذلك يوجب الإخلال بالواجب المستحقَّ به الذمُّ.^١
 ويجري 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 مفسدةٌ في الدين.
 قلنا: كون الشيء مفسدةً ليس بواجب؛ لأنه تابع للمعلوم، فلو فرضنا أنه ليس فيه مفسدةٌ كان التقدير الذي قدرناه صحيحاً؛ من أن ما زاد على ما فعل صفتهُ 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؛ لأنه إذا خلقه فليس يمكن إيصال المنافع إليه إلا على وجه لا ينفك من الإخلال بالواجب، فجرى مجرى أن فيه وجه قبح يمنع^٢ من وجوب الفعل.
 والجواب عن ذلك أن يقال: إنَّ الإخلال بالواجب لا بد منه على مذهبهم، ولا انفكاك منه؛ لأنه إذا لم يخلقه وينفعه، وقد علم تعالى أنه لا مفسدة في خلقه وإيصال النفع إليه، فقد أخلَّ بالواجب، ولا ينجي من ذلك إلا القول بأنَّ إيصال المنافع غير واجب.
 وقالوا أيضاً: إنَّ المفسدة إنَّما تتعلق بمن هو مكلف، فإذا فرضت المسألة في البهيمة والطفل وأن ما يصل إليهما لا يعلم به أحد من المكلفين فيفسد بذلك، ولا هو نفسه لأنه غير مكلف، فيتوجه الإلزام؛ لأنَّ الشيء إنَّما يكون لطفاً أو مفسدةً مع العلم به، أو الاعتقاد له؛ ليصح 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: بحر.

٤. ذ (ص ٢٠٤): + وسط بر.

الكلام، غير أنّ المخالف ربما امتنع من حسن إيصال المنافع إلى من ليس بمكلف و لا لطف فيه للمكلفين، ومتى منعوا انتقلت المسألة إلى أخرى.

ومتى قالوا: إنّنا إذا فرضنا ذلك لا يخلق الله الحيوان الذي لا لطف فيه للمكلفين؛ لئلا يؤدي إلى ما قلتموه.

قيل لهم: فكان الأصح لا يجب في حكمته إلا إذا علم تعالى أنّه إذا زاد عليه كان مفسدة، ومتى علم أنّ ما زاد عليه لا مفسدة فيه، لا يجب فعله.^٢

ثمّ يقال لهم: ما تقولون في نعيم أهل الجنة الواصل إليهم في كلّ وقت، أليس هو متناهياً، والزائد عليه ينتفعون به و لا مفسدة فيه؛ لأنّه لا تكليف هناك، فيتوجّه الإلزام في أهل الجنة.

فإن قالوا: أهل الجنة وإن لم يكونوا مكلفين، فالقيح ممكن منهم وقوعه.

قيل: هذا باطل بما دلّ عليه الدليل من أنّ أهل الآخرة ملجئون إلى ترك القبائح، وسندلّ عليه فيما بعد إن شاء الله.

فإن قيل: هذا يلزمكم في الأصح في الدين، كما ألزمتونا في الأصح في الدنيا.

قلنا: الأصح في الدين ليس يشار به إلى جنس أو أجناس مخصوصة لا بدّ أن يتعلّق بها القدرة على ما لا يتناهى؛ لأنّ المراد بذلك ما المعلوم أنّه يختار عنده الطاعة، ويجوز أن يعلم ذلك في جنس دون غيره، وفي قليل دون كثير، وعلى وجه دون آخر، وليس كذلك الأصح في الدنيا؛ لأنّه يرجع إلى المنافع والشهوات، ولا نهاية لأجناس ذلك.

فإن قيل: جوزوا في كلّ قدر زائد على ما وجد من الأفعال أن يكون فيه صلاح ديني زائد، حتّى لا يقف على حدّ و لا غاية.

قلنا: الواجبات التي يجب على المكلف في كلّ وقت لا بدّ أن تكون متناهية، واللطف فيها

١. ب، ج، و كان.

٢. ذ (ص ٢٠٥): إلا إذا علم تعالى أنّ كلّ زيادة عليه عار من المفساد، بل لا يحسن فعل ذلك إلا مع التعرّي من المفساد، وإنّما يحسن و يجب إذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة، فلو فرضنا أنّ الله تعالى علم في جميع من يخلفه من المكلفين أنّه يتنفع بما يوصله إليه و لا مفسدة لأحد في تلك المنافع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق و إيصال النفع إليهم، و وجب على هذا أن لا يخلق خلقاً، و يبطل قولهم: إنّّه لا بدّ 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 و المندوبات 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 و تزايدت لم تميّز، ولا^٢ يصحّ أن يكون فيها لطف؛ لأنّ اللطف داعٍ، و الداعي لا يدعو إلا إلى ما يميّز و يتعيّن.

[دليل آخر على عدم وجوب الأصلح]

و استدلّ أيضاً على فساد القول بوجوب الأصلح: بأنّه لو كان واجباً لما استحقّ القديم تعالى الشكر بما فعله من الإحسان، و لا العبادة؛ لأنّها كيفيّة في الشكر؛ لأنّ الواجب لا يستحقّ به الشكر، و إنّما يستحقّ بالتفضّل المحض. ألا ترى أنّ أحداً لا يستحقّ الشكر بردّ الوديعة و لا قضاء الدين لما كانا واجبيّين؟

و القديم تعالى^٣ إن استحقّ الشكر بفعل الثواب و العوض الواجبيّين، فإنّما استحقّ ذلك؛ لأنّ سببهما الذي هو التكليف تفضّل، فلو لم يفعل التكليف لما ألزمه الثواب و لا العوض، و الأجير لا يستحقّ عليه الشكر بالأجرة، و إن كان سبب الاستئجار ليس بواجب؛ لأنّ المستأجر لم يقصد نفع الأجير و إنّما قصد نفع نفسه، و القديم 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، و إنّما 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، و ليس كذلك الثواب؛ لأنّه لا يحسن الابتداء بمثله، فبان الفرق بينهما.

١. ذ (ص ٢٠٦): و كيف.

٢. ذ (ص ٢٠٦): فلا.

٣. أ. و.

[دليل آخر على عدم وجوب الأصلح]

و استدلت أيضاً على فساد القول بوجود الأصلح بأن قالوا^١ لو كان واجباً لكان^٢ لا بد أن يكون له أصل في العقل^٣؛ لأنّ 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 ضرورةً وجوب إيصال المنافع إلى الغير، إذا خلت من مفسدة أو مشقة على فاعله، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: ذلك معلوم في العقل. ألا ترى أنّ الموسر المكثّر لو رأى عطشاً يتلظى من العطش و حياته في جرعة من ماء، وبذلها له لا يؤثّر في حاله، فإنّه يجب عليه أن يبذلها، ومتى لم يبذلها استحقّ الدّم من العقلاء، وإنّما وجب ذلك لأنّه 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 يغمّ بذلك و يلحقه عليه تألم بالشرية، فإنّه يلزمه فعله ليدفع عن نفسه ذلك الضرر، و متى فرضنا أنّه لا يلحقه غمّ فإنّه لا يجب عليه بذل الجرعة، فبطل ما قالوه.

على أنّ هذا المثال يوجب دفع الضرر عن الغير، و الخلاف إنّما هو في إيصال المنافع التي لا تضرّ من يوصلها إليه، و مثال ذلك: موسر كثير المال يعلم من حال غيره أنّه لا ضرورة به إلى عطيته حتّى إن فاتته استضرّ به، غير أنّه ينتفع بما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، و لا كثير^٧ ضرر على الموسر في إيصال ذلك إليه. و معلوم أنّ أحداً لا يقول إنّّه يجب عليه إيصال ذلك إليه.

فأمّا قولهم: إنّّه يقبح من أحدنا منع غيره من الاستغلال بظلم حائطه، أو التقاط ما يرميه من فضل

١. ذ (ص ٢٠٩): أنّه.

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. و لو فرضنا أنّ له فيه منفعةً لحسن المنع، و كذلك 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، و كذلك لو جلس في ظلّ حائطه من يظنّ أنّه يتأمل النظر إلى من لعلّ^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: و كذلك 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 الحارّ أو البارد، ويفصل بين العضو الذي يألم به و غيره^٢، كما يفصل بين العضو الذي يلمس به الحرارة و البرودة.

فما أوجب كون الحرارة و البرودة معنيين، هو بعينه موجب لكون الألم معنىً، و الفصل بينهما أن الألم يدرك بمحلّ الحياة فيه^٣، و الحرارة و البرودة يدركهما بمحلّ الحياة في غيره. فإن قيل: لم لا يستند ذلك إلى التقطيع و الوهي، دون الألم؟

١. ب: + قبل.

٢. ج: - و غيره. 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 مشتتياً، وقد علمنا خلافه. ألا ترى أنّ الجرب يلتذّ بحكّ الجرب، وإن حدث عنه المعنى الذي يألم به إذا أدركه، وهو نافر عنه. وجرى ذلك مجرى المقرر 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، فإنّ الذي يدركه لا يسمّى ألماً؛ لأنه إنّما يسمّى 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.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ المقتضي لكونه مدركاً كونه حيّاً، والشرط وجود المدرّك، وقد حصلنا، فيجب أن يكون مدركاً.

وصفة جنس الألم التي يبيّن بها، هي اختصاصه بأنّه يدرك في محلّ الحياة بمحلّ الحياة؛^٣ لأنّه لا يعقل له صفة ترجع إلى ذاته أخصّ من هذه^٤. فجرى ذلك مجرى اختصاص التأليف بكونه حالاً في المحلّين، وبه بان من جميع المعاني. ولأجل هذا وجب القطع على أنّ الآلام كلّها متماثلة؛ لا اشتراكها في هذه الصفة.

وكلّ شيء يتولد عن التقطع 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.

النصار معاً على البدل، بخلاف ما قال بعضهم^١ في التفرقة بين الأمرين وأن الأعضاء الشريفة لا أن يتعلّق بتقطيعها الشهوة.

وإنما 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 يلتدّ بتقطيعه الجرب، فلا فرق بين كونه عضواً وبين كونه زيادةً في البدن.

[في أنّ المولّد للألم هو التفريق لا الاعتماد]

والمولّد للألم هو التفريق، بشرط انتفاء الصّحة؛ بدلالة أنّ الألم يزيد وينقص بزيادته وبقصانه. ولا يجوز أن يكون المولّد له الاعتماد؛ لأنّه لا يزيد بزيادته. ألا ترى أنّ الاعتماد قد يكثر في المواضع الصّلبة، فلا يكثر الألم، كما يكثر في المواضع الرخوة، والمحلّ محتمل له. ومتى قيل: إنّ الاعتماد مولّد له، بمعنى أنّه يولّد الوهيّ الذي يولّد الألم، كان صحيحاً.

[في تزايد الألم]

والملم يجب أن يتزايد إذا تزايدت أسبابه، ولا 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.

واستدلّ على ذلك بأن قال: قد تغرز الإبرة في جسم الحيّ القليل القدر والكثير القدر، فلا يتزايد الألم؛ لأنّه لا يولّد جميع الأسباب، بل يولّد بعضها دون بعض.

والأول أصحّ؛ لأنّ من قاله نقض الأصول، وانتفاء الصّحة الذي هو شرط في التوليد حاصل، ولا اختصاص له بإحدى الأسباب دون بعض، فوجب أن يولّد الجميع. وفي هذه المسألة نظر.

[في عدم وقوع الألم من فعلنا إلا متولّداً]

ولا يجوز أن يقع الألم من فعلنا إلا متولّداً، كالتأليف لا يقع من فعلنا إلا متولّداً، وهو تعالى يقدر أن يفعله مبتدئاً ومتولّداً؛ لأنّ الألم لا يحتاج في وجوده إلى وهيّ، وإنّما يحتاج أحداً في فعله إلى وهيّ لأنّ لا نفعله إلا متولّداً، والوهيّ 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، فيؤذي 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 غيرها.

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 اتفائه عن المحل مع احتمال له من غير ضد.

صحّ بقاؤه لما صحّ ذلك^١، ولو بقي الألم لأدركناه، كما أدركناه^٢ ابتداءً، ونحن نعلم أنّ الجرح إذا التأم و صلح، لا نجد معه الألم، مع حصول النفار.

و المحلّ بعد اندماله محتمل للألم؛ لأنّ المحلّ فيه حياة، و قد بيّنا أنّ الألم لا يحتاج إلى الوهيّ، و إنّما يحتاج في فعلنا إلى الوهيّ؛ لأنّه سببه، فإذا ولده و وجد الألم و جاز أن يبقى، جاز أن يتنهي الوهيّ و يبقى الألم، فكان يجب أن يدركه.

و متى استمرّ التآلم بالجرح؛ فلأنّ التفريق المتقدّم يولده، و إن كان باقياً، كما أنّ الاعتماد اللازم يولد في حال بقائه.

و يمكن أن يقال: إنّه يتألم؛ لأنّ انتفاء الصّحة يتجدّد حالاً بعد حال، لتجدّد افتراقات حادثه يتجدّد معها الألم.

و الألم الذي يحصل عند لسعة العقرب و الزبور فالقدر الزائد عمّا يولده - مثل حمة العقرب من الإبرة - تكون من فعل الله تعالى بالعادة لضرب من المصلحة، و لأجل هذا يختلف العادة فيه، فيتألم به واحد أكثر ممّا يتألم به آخر، و في الناس من لا يتألم به أصلاً.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ حمة العقرب و الزبور ليست بأعظم من الإبرة من حديد إذا أدخلت في جسم الحيّ، فلا يحصل بها من التقطيع أكثر ممّا يحصل بالإبرة، فكيف يتزايد الألم لو لا ما قلناه؟

[في الوجوه التي يقبح أو يحسن عليها الألم]

و الألم يقبح لوجوه ثلاثة، أحدها: أن يكون ظلماً، و ثانيها: أن يكون مفسدة، و ثالثها: أن يكون عبثاً. و متى خلا من أحد هذه الوجوه كان حسناً.

و إن شئت قلت: الألم لا يحسن إلّا إذا كان فيه نفع يوفي عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو كان مستحقاً، أو كان واقعاً على وجه المدافعة. فمتى خلا من ذلك أجمع كان قبيحاً.

و الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفي عليه، و لا دفع ضرر أعظم منه، و لا يكون مستحقاً، و لا حاصل على وجه المدافعة. و لا فرق بين أن يكون هذه الوجوه معلومةً أو مظنونةً.

١. ذ (ص ٢١٥). فلو كان باقياً لوجب أن لا يتنهي إلا بضد.

٢. ذ (ص ٢١٥). ندرکه.

واعتبرنا أن لا يكون على وجه المدافعة؛ 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 إبلام غيره ولم يؤلمه، لا يستحق العقاب.

وأيضاً: فإن بعضاً لا يستحق على بعض العقاب^٣، على ما سنبينه إن شاء الله، ولو كان مستحقاً لحسن متاً أن نقصده، فلما لم يحسن ذلك دلّ على أنه غير مستحق.

وأيضاً: فمن شأن العقاب أن يقترن به الاستخفاف والإهانة، وذلك مقصوداً 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 أحدنا، 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 أنّ ما هذا حكمه قبيح أنّنا نعلم أنّه يقبح من أحدنا أن يواطئ غيره، و يوافق^١ على أن يضرب به لعوض^٢ يدفعه إليه، يرضى^٣ بمثله في تحمّل ذلك الضرر؛ لأنّه بالعوض قد خرج من كونه ظلماً. و إنّما قبح لأنّه لا غرض^٤ فيه.

فإن قيل: إنّما يقبح ممتن يواطئ غيره على ضربه لعوض يوصله إليه، من حيث قوت نفسه الشكر؛ لأنّ باذل هذا العوض قد قوت نفسه الشكر^٥ و السرور بذلك، لو أوصل ذلك العوض من غير ضرر.

قلنا: تفويت الشكر إنّما يقبح إذا كان حاصلًا، أو في حكم الحاصل بحصول سببه، فأما ما ليس كذلك فليس يقبح تفويته؛ لأنّه لو قبح لقبح ممّا أن لا تنفصل 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؛ لأنّه بترك التجارة يفوته ذلك. فثبت بذلك أنّه إنّما قبح لكونه عبثاً.

و قبح الألم - إذا كان فيه مفسدة - معلوم ضرورة، لا شبهة فيه.

و لا يجوز أن يقبح الألم لأنّه ألم، على ما قالته الثنوية؛ لعلنا بحسن كثير من الآلام، كالآلم في تناول الأدوية الكريهة، و النظر الشاقّ في طلب العلم، و الهرب من السبع على الشوك خوفاً من الهلاك، على ما سنبينه. ألهم إلا أن يريدوا بذلك نفاط الطبع. فإنّ عنوا ذلك كان خلافاً في عبارة؛ لأنّ مرادنا بالقبح أنّ فاعله يستحقّ الدّم على بعض الوجوه.

و لا يجوز أن يقبح الألم من حيث كان ضرراً؛ لأنّه لو كان كذلك لقبح العقاب؛ لأنّه حسن

١. ذ (ص ٢١٧): يراضيه.

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 بالناقص، 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، كالتجارة وطلب العلم، لا يسمى مضراً بنفسه إذا تكلف ذلك، كما لا يستونه 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. والقائل 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 يتّأ فيما تقدّم أنّ الألم يحسن للنفع الموفّي عليه و لدفع الضرر الأعظم به و الاستحقاق و على وجه المدافعة. و الذي يدلّ على أنّه يحسن إذا كان فيه نفع يوفّي 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 حسنً، 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 و وجود الحركة، دون العلم بذلك. و الأول أصحّ؛ لما تقدّم.

و الفرق بين ما قلناه و بين المتحرّك أنّ الحركة توجب كون الجسم متحرّكاً، و علمه عالمٌ 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 قناطر ذهب؛ فإنّه متى لم يختر ذلك لم يكن عاقلاً، فجاز حينئذٍ ممّا إدخاله عليه من غير رضاه، و صار كالمولّى عليه.

و لهذا حسن منه تعالى أن يؤلم البالغين من غير رضاهم؛ لأنّه يعوّضهم من النفع القدر الذي يختار العقلاء كلّهم تحمّل ذلك الضرر لأجله، و إلّا لم يكونوا عقلاء.

و كذلك الألم لدفع الضرر هذا حكمه، في أنّه يحسن أن يفعل بالعاقل إذا زالت الشبهة في أمره، من غير اعتبار رضاه، و مع الاشتباه لا يحسن أن يفعله بالعقلاء إلّا برضاهم، و إن حسن ممّا أن نفعله بنفوسنا و بمن نلي عليه من أولادنا.

و إنّما قلنا: إنّ الظنّ للنفع يقوم مقام العلم؛ لأنّه كما يحسن ممّا إخراج بعض ما نملكه بثمان معجّل، كذلك يحسن ممّا أن نخرجه بثمان مؤجّل. و إنّما حسن في الوجه الثاني لظنّ النفع، لا لحصوله.

و كذلك يحسن ممّا طلب الأرباح بالأسفار و المشاقّ الشديدة طلباً للأرباح، و يحسن ممّا أن نتعب نفوسنا في طلب العلوم و الآداب. و وجه حسن جميع ذلك الظنّ للنفع، لا غير.

[الألم يحسن لدفع الضرر المعلوم و المظنون]

و الذي 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، و يحسن ممّا شرب الدواء الكريه طلباً للخلاص من العلل، و يحسن ممّا أن تقطع الأعضاء خوفاً من السراية إلى النفس، و غير ذلك من الوجوه التي لا تحصى. و وجه 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 و أولى.

و أما وجوب التوبة فليس هو لضرر العقاب عندنا، بل إنَّما وحبث لوجه ثابت فيها. و لو قصد بالتوبة زوال الضرر عنه و فَعَلَهَا لذلك، لما 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 المضارَّ العظيمة واجب إذا لم يبلغ حدَّ الإلجاء، و لا يجوز أن يجب ذلك لمكان السرور؛ لأنَّ تحمُّل المضارَّ لحصول النفع غير واجب.

[في أنه يحسن الألم للاستحقاق]

و أما الذي يدلُّ على أنه يحسن الألم للاستحقاق، فهو ما نعلمه ضرورةً من حسن ذمِّ المسيء على إيسائه، 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: إنه يحسن المطالبة بقضاء الدين، و إن أضرَّ ذلك بالمطالب و غمَّه و آلمه، و إنَّما حسن ذلك للاستحقاق.

و هذا ليس بقوي؛ 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 أنه لم يحسن تحمُّل الألم فيه للاستحقاق.

على أنَّ من شأن الألم المستحقَّ أن يقارنه استخفافٌ و إهانَةٌ، و ذلك مفقود هاهنا. فإن قيل: معنى قولنا في الألم: إنه مستحقٌّ، أنه يحسن فعله، فكيف تقولون إنه يحسن لأنَّه مستحقٌّ؛ لأنَّ ذلك يجري مجرى من يقول: إنَّ الألم يحسن لأنَّه يحسن، و ذلك فاسد.

قلنا: مرادنا بذلك أنه يحسن ذمَّ العاصي و عقابه لوقوع القبيح منه أو الإخلال بالواجب؛ لأنَّهما كالسبب في حسن الذمِّ، و معلوم تميُّر المعلول من العلة على ما فسرناه. و إنَّما يجوز بأن قيل:

يحسن الألم لكونه مستحقاً، وأرادوا بذلك سبب الاستحقاق.

فأما قيام الظنّ مقام العلم في ذلك، فقد أجازته قوم^١، واستدلوا 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 لقيح؛ لأنه يجوز في كلّ عاص أن يكون الله تعالى قد غفر له وأسقط عقابه.

وقالوا في الشكر والمدح^٢ أنّهما يجبان^٣ مع ظنّ الاستحقاق مثل ذلك. قالوا: ولا يحسن ذمّ من ذكرناه لنفع الدائم؛ لأنه لا يحسن الإضرار بالغير لما يعود علينا من النفع، ولا يجوز ذلك لنفع يعود على المذموم من ارتداع عن القبيح وازجاره؛ 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 مصراً، 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 إلاّ إما للنفع أو الاستحقاق، لا غير. فأما لدفع الضرر، فلا. والظنّ لا يجوز عليه تعالى؛ لأنه 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 إلاّ بذلك الألم، وذلك لا يتأتّى في الله سبحانه؛ لأنه يقدر على دفع جميع المضارّ من غير أن يفعل ألماً، والواحد منّا ربما لا يقدر على دفع ضررٍ إلاّ بإدخال ألمٍ أقلّ منه، ولو قدر على دفعه من غير ألمٍ أصلاً كان مثل القديم تعالى، ولم يجز منه الألم.

١. أي: أبوهاشم وتابعه. 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 بضرره. وعلى هذا التقدير الذي قدرناه 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.

وإنما يكون عابثاً؛ لما قلناه أن 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 لجري 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 الموضوعان على هذا، وبينهما فرق واضح.

فإن قيل: هلاً جاز أن يؤلم زيدا ليدفع به عنه ضرراً كان يفعل به عمرو على سبيل الظلم؛ من حيث علم تعالى أن عمراً يفعل بزيد ذلك الضرر لا محالة متى لم يؤلم الله تعالى زيدا، فإن ألمه اختار عمرو الامتناع من ظلم زيد.

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 سبيل 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 أن 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.

بازائه اندفاع العقاب، و هو أعظم المضار.

قلنا: هذا الضرر إذا كان لطفاً في ارتفاع القبايح فهو واجب لكونه لطفاً، لا لاندفاع الضرر به. يدلّ على ذلك أنّه يجب فيما لا يستحقّ بتركه ضررٌ، من النوافل والمندوبات. على أنّ العقاب يحسن إسقاطه ابتداءً، فلا وجه يحسن الألم لأجله، وقد بيّنا أنّه إنّما يفعل الألم لدفع الضرر إذا لم يمكن دفعه إلاّ به.

فإن قيل: جوزوا أن يكون الألم الذي هو لطف في فعل واجب أو امتناع من قبيح يحسن لأجل الثواب، من غير عوض في مقابله.

قيل: إنّ الثواب في مقابلة فعل الطاعة والتزام المشقّة بها، وليس يجوز أن يكون الثواب في مقابلة هذا الألم، ولا بدّ في مقابلة هذا الألم من عوضٍ، وإلاّ كان ظلماً.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ يحسن منّا أن نعمل الألم لدفع ألمٍ أعظم منه، وذلك الضرر لا بدّ من أن يكون من فعل الله تعالى، و هو لا يفعله إلاّ إذا كان فيه مصلحةً، وإذا كان فيه مصلحةً فلا بدّ من أن يفعله^١، فلا معنى لتكليفنا فعل الألم، ومتى لم تكن فيه مصلحةً فإنّه لا يختار فعله، فلا معنى لفعلنا الألم لدفعه.

قلنا: لا يمتنع أن يكون المعلوم أنّ ذلك الألم المدفوع مصلحةً لنا متى لم نفعل نحن ألماً ندفع به ذلك، ومتى تكلفنا المدافعة بتغيير^٢ المصلحة فلا يفعله تعالى، لا أنّ فعلنا منعه من الفعل، و يكون تسميتنا له بأنّه يدفع ضرراً أعظم منه، مجازاً من حيث إنّ ارتفاع عنده، ولولاه لم يرتفع، وإن لم يكن مؤثراً في ارتفاعه.

و من شرطّ تحسين ما نفعله بغيرنا من الآلام لدفع المضارّ، أن يكون من يدفع عنه لا يتمكّن هو من إزالة ذلك عن نفسه بفعله، و قد علمنا أنّ المكلف يقدر على التخلص من استحقاق العقاب بالقيح، بأن لا يفعله و يعدل عنه، و بعد أن فعله يقدر على إزالة العقاب بالتوبة، فلا يجوز أن يفعل به الضرر لدفع ضررٍ 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 إيلاسه، وإن لم يؤلمه، فلا وجه لحسن هذا الألم.

و الصحيح أن القديم تعالى لا يفعل الألم في البالغين والأطفال والبهائم إلا للاعتبار، ولا بد أن يكون فيه عوض؛ لأنّ بالاعتبار يخرج من كونه عبثاً، وبالعوض من كونه ظلماً.

ومنهم من قال^١ بفعل الأمرين، والأول أصح؛ لأنه تعالى لا بد أن يقصد بفعل الواجب وجه الوجوب دون الوجوب^٢. والألم إذا كان لطفاً فالتكليف يوجهه؛ 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؛ لأنّ العوض يحسن الابتداء بمثله، فلا يجوز أن يفعل لأجله الألم.

و يفارق ذلك الثواب؛ لأنّ الثواب يستحقّ على وجه من التعظيم، والإجلال لا يحسن الابتداء بمثله. وليس كذلك العوض؛ لأنه مجرّد المنافع. ولو جاز ذلك لحسن ممّا أن نستأجر غيرنا لأن ينقل الماء من نهر إلى نهر، ولا غرض لنا فيه غير إيصال الأجرة إليه، ووافق إنساناً على أن نضربه ونعطيه عوضاً على ذلك، لا لغرض غير إيصال العوض إليه، ومعلوم قبح جميع ذلك.

فإن قيل: هلاً كان العوض على الألم يقارنه تعظيم وتبجيل، كالثواب؟ قلنا: إنّما فارق ذلك الثواب من حيث استحقّ على الطاعة على الوجه الذي استحقّ عليها المدح، والألم ليس ممّا يستحقّ به المدح؛ لأنه يستحقّ على سبيل البدل والتمن، وليس في ذلك مدح.

فإن قيل: الاستحقاق له مزية على التفضّل عند العقلاء.

١. و القائل 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 للمتفَضَّل عليه، أو لأنَّ المتفَضَّل يمتن به عليه، أو يلحقه فيه بعض الغضاضة،^١ ولذلك يختلف الحال بحسب جلالة المتفَضَّل وعظم قدره، وكلَّ ذلك غير حاصل في تفضُّل الله تعالى، فلا مزية للاستحقاق على التفضُّل من جهته.

فأمَّا الألم وما ليس بألم، من لذَّة أو غير لذَّة، إذا تساويا في باب المصلحة، فالقديم تعالى مخيِّر فيهما أيهما أراد فعل؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما يقوم مقام الآخر في الغرض المقصود. والألم، وإن كان فيه مضرة، ففي مقابله أعواض عظيمة، يخرج الألم من كونه مضرةً إلى كونه نفعاً وإحساناً، فجزياً مجرى لذَّتين أو فعلين لا ضرر فيهما؛ لأنَّ الألم خرج من كونه ضرراً بالعوض الزائد. فإن قيل: فعل الألم للمصلحة هاهنا عبث؛ لأنَّ هاهنا ما يقوم مقامه.

قيل: العبث ما لا غرض فيه، ولا يدخل الشيء في كونه عبثاً من حيث إنَّ هاهنا ما يقوم مقامه؛ لأنَّه لو كان كذلك لوجب أن يكون اللذَّة أيضاً عبثاً، إذا كان هناك لذَّة أخرى تقوم مقامها. وإنَّما قبح من أحدنا أن يضمر بنفسه في بلوغ غرضٍ إذا أمكنه بلوغه من غير ضرر؛ من حيث إنَّه ملجأ إلى أن لا يضمر بنفسه ضرراً يتمكَّن من الوصول إلى الغرض من دونه؛ لأنَّه كان يكون ألم نفسه ألماً ليس في مقابله نفع، وليس كذلك القديم تعالى؛ لأنَّه بما يوصله إلى المؤلم من الأعواض العظيمة يخرج ألمه من كونه ضرراً إلى أن يكون نفعاً وإحساناً.

[في الردِّ على البكريَّة وأصحاب التناسخ]

وفي الناس من قال: الألم لا يحسن إلا للاستحقاق، وهم البكريَّة^٢ وأصحاب التناسخ^٣. ثم

١. ق (ص ١٤٧): لما يلحق المتفَضَّل عليه من الأئمة وأن يميِّز المتفَضَّل عليه بذلك أو يلحقه بعض الغضاضة.

٢. هم أتباع بكر بن زياد الباهلي، المشهور بأنه بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد. كان يوافق المعتزلة في أمور ووافق أهل السنة في أمور أخرى، ومما انفرد به وعانده فيه العقلاء زعمه أنَّ الأطفال في المهد لا يألمون وإنَّ قطعوا أو حرقوا. وأجاز أن يكونوا في وقت الضرب والقطع والإحراق مثلنذرين مع ظهور البكاء والصياح منهم. راجع عنها: الفرق بين الفرق، ص ٢٠٠ - ٢٠١؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٨٦ - ٢٨٧؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشرِّكين، ص ٧٢.

٣. هم القائلون بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص، وما يلقي الإنسان من الراحة والتعب والدعة وال نصب؛ فمرتب 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 يدل على فساد قول الفريقين أننا قد بينا 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 يدل على فساد مذهب البكرية ما نعلمه ضرورةً أننا كنا نتألم في حال الطفولية وقبل البلوغ بالأمراض و ضروب الآلام، و لا تدخل علينا في ذلك شبهة، فمن دفعه كان مكابراً.

فإن قيل: إنما ندفع تألم الطفل بألم يفعله الله تعالى، فأما بما يفعله غيره فلا ندفعه.^٢

قيل: المعروف من مذاهبكم أن الطفل لا يألم لكونه غير عاقل،^٣ وهذا الذي هربتم إليه لا ينفع؛ لأننا نعلم ضرورةً أننا كنا نتألم في حال الطفولية بما يختص تعالى بالقدرة عليه من الأمراض و الأوجاع، و لا يقدر عليها سواه، فمن أنكرك ذلك كمن أنكرك الأول.

و أيضاً؛ فإنه يحسن منا إدخال الألم على الأطفال لدفع المضار عنهم، و لو كان ذلك قبيحاً لفقد الاستحقاق لكننا 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 مذاهبكم يكون مستيئباً، 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 غير الله تعالى من الآلام، وإنما نكر أن يؤلمه الله تعالى في حال الطفولية.

٣. ذ (ص ٣٣٢): قلنا: المعروف من مذاهبكم أن الطفل و من جرى مجراه من البهائم لا يصح أن يألم لأمر يرجع إلى فقد كمال العقل.

و أيضاً: فَإِنَّ الطَّفْلَ يَجُوعُ وَيَعْطَشُ، وَهُمَا أَلْمٌ وَمَشَقَّةٌ.

و أيضاً: فَكَلَّ مِنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ اللَّذَّةُ يَجُوزُ عَلَيْهِ النَّفَارُ، وَمَعَ النَّفَارِ يَصِحُّ الْأَلْمُ.^١

فَبِإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَ يَجُوزُونَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَتَأَلَّمُ بِهِ بَعْضُ الْأَحْيَاءِ أَنْ يَلْتَذَّ بِهِ حَيٌّ آخَرَ إِذَا كَانَ

مَشْتَهِيًّا؟ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْأَطْفَالُ وَالبَهَائِمُ تَشْتَهِي مَا يَتَأَلَّمُ مِنَ الْأَلْمِ فَلَا تَتَأَلَّمُ بِهِ؟

قُلْنَا: لَمْ نَكْرُ ذَلِكَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ مَا يَتَأَلَّمُ بِهِ حَيٌّ لَا يَجُوزُ أَنْ يَلْتَذَّ بِهِ حَيٌّ آخَرَ، وَإِنَّمَا أَنْكَرْنَا

ذَلِكَ لَمَّا يَظْهَرُ لَنَا مِنْ جِرْعِ الطَّفْلِ وَالبِهِيمَةِ وَالهَرَبِ مِنَ الضَّرْبِ، وَتَقْرِيبِ النَّارِ مِنْهُ. وَلَوْ شَكَكْنَا

فِي ذَلِكَ فِي الطَّفْلِ لَشَكَكْنَا فِي الْعَاقِلِ لِمِثْلِ مَا قَالُوهُ، وَإِنْ وَجَدْنَا هُمْ يَضْجُونَ وَيَهْرَبُونَ مِنَ النَّارِ وَ

يَتَأَلَّمُونَ بِالنَّقْرَسِ وَالصَّدَاعِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ أَجْمَعُ لَذَّةً، لِمَصَادِفَةِ الشَّهْوَةِ لَهَا، وَذَلِكَ

تَجَاهُلٌ.

وَمِنْ قَالٍ لَا يَتَأَلَّمُ الطَّفْلُ لِكَوْنِهِ غَيْرَ عَاقِلٍ، يَلْزِمُهُ أَنْ لَا يَقْبَحَ مِنْهُ تَحْرِيقُ الْأَطْفَالِ بِالنِّيرانِ، وَ لَا

يَذْمُ عَلَى ذَلِكَ؛ إِنَّمَا لِكَوْنِهِمْ مَلْتَذِينَ بِحُصُولِ الشَّهْوَةِ فِيهِمْ، أَوْ لِكَوْنِهِمْ لَا مَلْتَذِينَ وَ لَا مَشْتَهِينَ، وَ

كَلَّ ذَلِكَ فَاسِدٌ.

وَ الَّذِي يَبْطُلُ مَذْهَبُ أَصْحَابِ التَّنَاسُخِ - زَائِدًا عَلَى مَا قُلْنَا، مِنْ حَسَنِ الْأَلْمِ لِدَفْعِ الضَّرْرِ وَ

حُصُولِ النِّفْعِ - أَنَّ مِنْ شَأْنِ الْأَلْمِ إِذَا كَانَ مُسْتَحَقًّا أَنْ يُقَارَنَ اسْتِخْفَافٌ وَ إِهَانَةٌ، وَ مَعْلُومٌ قَبِيحٌ ذَلِكَ

بِالْأَطْفَالِ وَالبِهَائِمِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ آلامَهُمْ غَيْرُ مُسْتَحَقَّةٍ.

وَ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّمَا لَا يَسْتَحْسِنُ مَنْ لَا يَعْتَقِدُ أَنَّهُمْ يَسْتَحِقُّونَ لِذَلِكَ، وَ مِنْ اعْتَقَدَ

اسْتِحْقَاقَهُمْ لَهُ اسْتَحْسِنَ ذَمَّهُمْ وَ لَعْنَهُمْ.

وَ ذَلِكَ؛ أَنَّ قَبِيحَ ذَمِّ البِهَائِمِ وَ الْأَطْفَالِ وَ لَعْنَهُمْ مَعْلُومٌ ضَرُورَةٌ مِنْ كُلِّ عَاقِلٍ وَ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَ

لَا يُمْكِنُ ادِّعَاءُ الْخُصُوصِ فِيهِ.

وَ أَيْضًا: فَإِنَّمَا نَعْلَمُ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ يَتَأَلَّمُونَ بِالْأَمْرَاضِ الشَّدِيدَةِ وَ الْمَصَائِبِ الْعَظِيمَةِ، وَ لَا يَجُوزُ أَنْ

يَكُونُوا مُسْتَحَقِّينَ لِذَلِكَ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَى عَصْمَتِهِمْ وَ طَهَارَتِهِمْ مِنْ كُلِّ قَبِيحٍ.

١. ذ (ص ٣٣٣). و مثلاً يدل أيضاً على صحة تألم الطفل والبهيمة أنهما حيوان، والنفار والشفوة مصححهما الحياة، وقد العقل والتمييز

لا مدخل له في الإدراك وصحة التألم، ولهذا أدرك المجنون وتألم، وكذلك النائم. وإذا 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 فقولُه 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 منّا به 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 سيّما مع التذكّر الشديد لتلك الأحوال التي عصوا فيها، و جنوا ما استحقوا به العقاب النازل بهم، و هم اطفال؛ لأنّ العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوة التذكّر.

و إن نسي بعضه، فلا يجوز أن ينسى جميعه؛ لأنه 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 أحدنا أنه كان في بلدٍ قاضياً^١ و ناظراً سنين كثيرة، و كثر فيه أعرافه، و زُرّق فيه أولاداً، لكنّه نسي جميع ذلك، و ذلك تجاهل.

و قولهم: إنّ أحدنا قد ينسى ما فعله و فعل به في حال الطفولة، باطل؛ لأنّا إنّما أوجبنا أن تذكّر الأحوال التي كان فيها عاقلاً مكلفاً، و حال الطفولية 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 ثمّ سافر إلى بلاد الفيلة وشاهدها ساعةً من الزمان، لا يجوز أن ينسأ حتى لا يذكره مع التذكّر الشديد لأجل قصر الزمان. و أيضاً: فمن حقّ الألم المفعول للاستحقاق أن يقارنه استخفافاً وإهانَةً، ولا يجب فيما هذه صورته الرضا به ولا الصبر عليه، ويحسن ممّن فعل به الهرب منه والجزع، وكلّ ذلك لا يحسن في الأمراض؛ لأنّنا متعدّدون بالصبر عليها والرضا بها؛ من حيث إنها نعمٌ على الحقيقة. و أيضاً: فلو كان الألم لا يحسن إلاّ 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؛ لِيتميّز به ممّا ليس بنفع. و ذكرنا الاستحقاق؛ لِيتميّز من التفضّل. و ذكرنا خلوه من التعظيم و التبجيل؛ لِيتميّز به من الثواب.

فإذا ثبت ذلك، فكلّ ألم يفعلهُ الله تعالى في حيّ، سواء كان مكلفاً أو غير مكلف، و لا يكون واقعاً عند سبب تقتضيه العادة من فعل العباد، فإنّ العوض عليه تعالى؛ ليخرج بالعوض من كونه ظلماً. و كذلك كلّ ألم فُعلَ بأمره أو إباحته و لم يكن مستحقاً، كالحدود، فإنّ عوضه عليه تعالى؛ لأنّ ذلك يجري مجرى فعله.

فعلى هذا يكون عوض ذبح البهيمة- إذا كان بأمره و إباحته- عليه تعالى، دون الذابح؛ لأنّه 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 أمرَ به دليلٌ على أنّه يضمن عوضه، فخرج بذلك من كونه ظلماً.

و أيضاً: فلو كان عوض ذلك على الذابح لما حسن؛ لأنّ عوض الانتصاف لا يزيد على الضرر المفعول، و لا يخرج ذلك الألم من كونه ظلماً.

و ما يفعلهُ تعالى من الأعواض في مقابلة الآلام التي يفعلها أو يأمر بها أو يُبيحها لا بدّ 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 و عوض؟ 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 والديناوي يخرج الألم من باب العيب؛ ألا ترى أنه يحسن من إيلام غيرنا للمنافع الديناوية، مع تضمن العوض عن الألم؟ وليس يمتنع أن يكون الذي أخرج الذبح من أن يكون عبثاً الانتفاع بأكل المذبوح، ولا يجب الفعل للمصالح الديناوية، وإن حسن ذلك. ومتى ألجأ الله تعالى غيره إلى مضرّة، 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 السبخ، فعدا منه على الشوك فآلمه ذلك، أن يكون عوضه على الله

١. ذ. (ص ٢٤٠): أ لستم.

٢. ذ. (ص ٢٤١): لا يقع.

٣. ذ. (ص ٢٤١): عن.

تعالى؛ من حيث خلق فيه المعرفة بمضرة السُّبْح وهي الملجئة في الحقيقة؛ لأنَّ العوض هاهنا على السُّبْح؛ لأنَّه هو الملجئ على 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 السُّبْح، فلم تلجئه إلى العدو، وإنَّما أُلجِه إلى ذلك مشاهدة السُّبْح 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 و عوضاً؟

قلنا: العبد يستحقَّ الثواب بخدمته لمولاه و يصرفه في طاعاته^٣؛ لأنَّه من تكاليفه و مصالحه، و لا يستحقَّ العوض بهذا بعينه، و إنَّما يستحقَّ العوض بما يفعله به المولى من الآلام، مثل أن يحمله ثقيلًا و ما يجري مجرى ذلك، أو يستحقَّ العوض بما يناله من الغمِّ بزوال تخيره و قصره نفسه على خدمة مولاه.

و ركوب البهائم و الحملُ عليها، طريقٌ حسنه السَّمْع، و العوض فيه عليه تعالى؛ لأنَّه هو المبيح

لذلك.

و قال قوم: طريق ذلك العقل؛ لأنَّه يحسن عقلاً أن يتكلف أحدنا مؤونة البهيمة و قوتها، و يكفيها مؤونة التطلُّب و يركبها ركوباً خفيفاً؛ لأنَّ انتفاعها بما تكفَّل به أكثر من ركوبه، و لا يفتر ذلك إلى السَّمْع، كما أنَّ لنا أن نعمل بمن نلي عليه، من طفل أو غيره، مثل ما نفعله بأنفسنا، و لا حاجة بنا في ذلك إلى السَّمْع.

[العوض على من فعل الأثم دون من مكَّنه فيه]

و لا يلزم القديم تعالى العوض من حيث مكَّن من الأثم؛ لأنَّه لو لزم ذلك للزم الواحد متاً إذا دفع سيفاً إلى غيره ليجاهد العدو متى قتل به مؤمناً، العوض؛ لأنَّه لو لا دفع السيف لما تمكَّن من ذلك، و كان يجب أن يلزم الحدادين و صنَّاع السيوف التي يجنى بها الأعراض، و ذلك باطل.

١. نسخة بدل ب: + في.

٢. أي: قصد السُّبْح.

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؛ لأنه تعالى بما تضمّنه من العوض بالتمكين كأنّه جعله في حكم ما ليس بألم.

ولما حسن أن^٢ يسترّد 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 يتصفّ منه.

فإن قيل: كيف يجب العوض على المؤلم من الواحد متاً، ونحن نعلم أنّه قد يقتل^٣ من النفوس ويتلف من الأموال ما لا يحصى، ويجوز أن لا يكون له إزاء ذلك أعْوَاض يمكن الانتصاف منه. قلنا: في الناس من قال^٤: إن من مات ولا عوض له فإنّ الله يتفضّل عليه بمنافع، ثمّ ينقلها منه إلى المظلومين الذين استحقّوا الأعْوَاض عليه.

وقد اعترض على ذلك، بأن قيل: الانتصاف واجب، والتفضّل 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 الأعْوَاض، فإنّ الله تعالى لا يمكنه من الإيلاء، بل يمنعه منه، إما قسراً أو بسفّله يشغله عنه، وجوز أن يمكن من الظلم من ليس له في الحال عوضٌ 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.

ومتى قيل: إنه وإن لم يكن في الحال مستحقاً العوض، فقد علم الله تعالى أنه يستحقّ فيما بعد. قيل لهم: التبقية ليست واجبةً، فلو لم يبقه أليس كان الانتصاف غير ممكن؟ وعلمه بأنه سيُبقيه لا يجعل التبقية واجبةً، كما أن علمه بأنه سيُفضلّ عليه لا يجعل التفضلّ واجباً.^١

وهذا أقوى الوجوه؛ لأنه تعالى إذا مكّن من الظلم لا بدّ 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 يتصف الله تعالى في دار الدنيا ويوفّر على المظلوم، وإن لم يعلم أن ذلك حقّه، وإنّما أحرّ إلى الآخرة لضرب من المصلحة. وليس العوض مثل الثواب لا يجوز أن يفعل في الدنيا؛ لأنّ الثواب يستحقّ على وجه لا يمكن حصوله عليه في دار التكليف.

وقال جماعة من البغداديين: إنّ الله تعالى إذا مكّن من لا عقل له - من الناس والبهائم - من الظلم، فإنّ العوض عليه. قالوا: والفرق بينهما وبين العقلاء أنّ العقلاء منعوا منه بالزجر والتكليف، وذلك غير حاصل في من لا عقل له.

وهذا غير صحيح؛ لأنّ الضرر إذا كان من فعل البهيمة ومن ليس له عقل، فالعوض على المؤلم، دون الله تعالى؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ التمكين من المضارّ لا يوجب تضمّن الأعواض؛ لأنه لو كان تعالى متضمّناً للعوض بذلك لكان ذلك الألم حسناً غير قبيح؛ لأنّ تضمّنه تعالى العوض على ذلك يقتضي حسنه، كما اقتضى حسن ذبح البهائم، وقد علمنا قبح ذلك. ألا ترى أنّه يجب علينا منع البهيمة من الظلم، ولا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن.

وليس يجب إذا قبح ذلك من البهيمة أن يستحقّ^٢ الدّم؛ لأنّ الدّم لا يستحقّه إلا من هو عالم

١. ذ (ص ٢٤٤): فإن جاز لأبي هاشم أن يقول: هو وإن لم يستحقّ في الحال، فقد علم الله تعالى أنه يستحقّ 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 يتفضلّ عليه من الأعواض بما ينقله إلى صاحب الحق. فإذا قال أبو هاشم: هذا تعليق للواجب في الانتصاف بالتفضلّ. قيل له: وأنت قد علقت الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضلّ من التبقية التي يستحقّ فيها يازاء ما عليه من الأعواض.

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، فإنه 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، إلاّ أنّه^٣ يستحقّ بذلك ذمّاً من العقلاء إذا كان الألم قبيحاً، ومدحاً إذا كان ممّالاً مدخلاً 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. ومن شرطه أن لا يكون واقعاً إلاّ 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؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ العوض قد يلزم البهيمة ومن ليس بعاقل، ويفارق^٤ المدح والدم، ولهذا أُلزم العوض القاتل خطأً، كما يلزم الساهي والناثم.

فإن قيل: إذا كان العوض في قتل الخطأ لازماً للقاتل فلمّ وجب على العاقلة الدية؟

قلنا: ذلك تابع للشرع، وعبادة سمعيّة، 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 خشباً على ظهر بهيمة فألمت تلك الخشب عند مشي البهيمه حياً، أو أثلقت مالاً، فإنَّ العوض على البهيمه، دون الشاذ؛ لأنَّ الشاذَّ كالممكن لها من الظلم، وقد يتبأَّ أنَّ الممكن من الظلم لا يلزمه العوض. اللهم إلا أن يكون ساقها سوقاً عنيفاً، فوقع الضرر بالخشب التي عليها. فإن كان كذلك فإنَّ العوض على السائق، دونها.

فأما 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 محضه، وينبغي أن يتبع الأدلة، وإذا دلَّ الدليل على أنَّ العوض يلزم الظالم وجب القول به.

على أننا لا نقول: إنه يجب العوض على البهيمه، 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 الجعاء من الشاة القرناء»^٣، فلا شناعة تبقى مع ذلك.

[في دوام أو انقطاع العوض]

والعوض يستحقُّ منقطعاً؛ لأنه لو استحقَّ دائماً لما حسن منّا تحمُّل ألم في الشاهد لمنافع

١. ذ (ص ٢٤٧): كأنه من فعله.

٢. ذ (ص ٢٤٧): وفي الناس من يشع علينا بإيجاب العوض على البهيمه و ما 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. والجفاء: الشاة التي

لا قرن لها. انظر: الصحاح، ج ٥، ص ١٨٩١.

منقطعة، 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 مشقة الطاعات، وإن لم يعلم مقدار ثوابها؛ لأنّ وجه حسن الطاعات ووجوبها ليس هو الثواب، وإن كان الثواب لا بدّ أن يستحقّ عليها، بل لها وجوه متميّزة تجب منها.

و تحمّل المشقة 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 الأعيان دائماً، وما يستحقّ علينا منقطعة؟

قيل: لو كان العوض يستحقّ دائماً لما اختلف حاله باختلاف من يستحقّ عليه. ألا ترى أنّ المدح والذمّ لما استحقّوا 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 منقطعة، للحقّ المعوّض في الجنة غمٌّ وحسرة على قطعه عنه، وكدر ذلك ثوابه إن كان مثاباً^١، وإن لم يكن مثاباً لحقّه غمٌّ واستحقّ به أعياناً، 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^٢ 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) + معاً.

٢. ذ (ص ٢٤٩)؛ وهذا يكدر ثوابه إن كان من أهل الثواب.

٣. ذ (ص ٢٤٩)؛ لم يلزم.

الاستحقاق. وإذا وصل إلى من ليس باقل لم يشعر بانقطاعه فيتألم لذلك^١؛ لأن مجرد قطع المنافع ليس بضرر.

ومى قيل: الإجماع حاصل بأن الأطفال يعادون كاملي العقول.

قيل: يجوز أن يعادوا وتوفى أعضائهم^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 الأعضاض 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. ويدل 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 أعضائه، كما أحبط ثوابه على طاعته.

وذلك؛ أن الإحباط باطل عندنا بما سندل 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.

ومن 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 و يوفر عليهم ما استحقوه من الأعضاض، ثم يكمل عقولهم و يغضل عليهم بالنفع الدائم.

٣. ذ (ص ٢٥٠): أعضائه.

٤. ذ (ص ٢٥٠): نقوله.

٥. و القائل هو أبوهاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٥١.

العقاب إنَّما يتحاطبَانِ عنده على هذا الوجه، بأن يصير كلَّ واحد منهما جزءً من صاحبه.

فإن قيل: إذا كان العوض دائماً، ولم يكن توفيره في الدنيا لأنَّه دائم، فلا بدَّ في الكافر المستحقَّ للعقاب والعوض من أن يجعل العوض جزءً من عقابه؛ لأنَّه لا يمكن إيصاله إليه إلا على هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحقِّ 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 بدَّ فيه من التراضي، وإلا فلا وجه لانقلاب النفع إلى أن يصير جزءً من الضرر.

فإن قيل: الضرورة تدعو إلى ذلك. قلنا: لا ضرورة في ذلك؛ لأنَّ من استحقَّ العقاب الدائم والعوض الدائم على هذا القول يمكن أن يسقط عقابه^١؛ لأنَّ ذلك يحسن عقلاً، فأبى ضرورة إلى ذلك؟ وإنَّما يقال الضرورة تدعو إلى كذا إذا لم يكن سواه.

و يدلُّ أيضاً على^٢ أنَّ العوض منقطع أنه لو كان دائماً لما حسن تحمُّل الألم من غير علم بدوامه^٣، كما لا يحسن تحمُّل المضار من غير نفع عاجل. وكان يجب أن يحسن الظلم؛ لأنَّ الظالم قد عرَّض المظلوم لمنفعةٍ دائمةٍ بظلمه له، على هذا المذهب.

فإن قيل: هذا يلزم من قال: كلَّ عوض دائم، ونحن قد فضلنا ذلك، فقلنا: ما يستحقُّ علينا منقطع، وما يستحقُّ عليه دائم.

فيقال لهم: إذا أوحجَّ الله تعالى أحدنا بالجوع والعطش إلى الطعام والشراب، فينبغي أن لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالأكل والشرب؛ لأنَّ 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؛ لأنَّه لا يجوز أن يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحقُّ 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]

وكلّ عوض يستحقّه الواحد منّا 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 كلّه 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 لأنها 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؛ لأنه 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 مما يصحّ استيفاؤه عاجلاً، فيؤخره، فالواجب أن يستحقّ عليه^١ زيادة بقدر ما بين السلعة إذا بيعت آجلاً وبينها إذا بيعت عاجلاً. و لا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة يستحقّ على المضرة نفسها، بشرط تأخر عوضها. فالاستحقاق للزيادة يرجع إلى وجه المضرة، دون التأخير.

[في أنّه تعالى لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر]

و لا 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. و على هذا نقول: إنّ الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، و لم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنّه أراد خلقهم لهذا الوجه، دون غيره.

و لو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال فعله الألم، حتّى يكون غرضاً 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 الأعضاض بإتلاف النفوس و إزالة الأملاك و قطع المنافع]

فأما العوض بتفويت المنافع، فالذي حقّقه محضلو المتأخرين 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): معرضاً.

٤. نسخة بدل ب: + أنّه.

عوضاً زائداً؛ لأنَّ تفويت المنافع كإنزال المصار.

وإن كان المعلوم أنه لو لم يقتل لمات، فلا عوض له على القاتل بتفويت المنافع؛ لأنه ما فوّته شيئاً، وإنما يكون له عليه عوض القتل والغمّ فالقتل^١.

ولا يلزم على ذلك إمامة الله تعالى إياه و تفويته بذلك المنافع؛ لأنه لا عوض له على الله تعالى بما فاته من المنافع، وإن كان^٢ علينا ذلك في القتل. وذلك؛ أنه تعالى ما قطعه بالموت عن منافع يحصل له من غيره، بل عن منافع يتفّصل هو بها عليه، وللمتفّصل أن يتفّصل له أن لا يتفّصل، فكأنه تعالى أنعم عليه إلى هذه الغاية، بلا زيادة عليها. وليس كذلك القاتل؛ لأنه فوّته بالقتل - إذا كان معلوماً أنه يبقى لو لا قتله - منافع من جهة غيره، كانت تحصل له لا محالة، لو لا القتل.

و أما الغصب و المنع من الانتفاع بالأموال و ما جرى مجراها، فإنّه يجب به - على هذا المذهب - العوض بما فوّته الغاصب من المنافع، كمنع غيره من الانتفاع بداره و ضيعته و ثوبه، و كذلك من منعه من التصرف في تجارته و تكسبه.

فإن كان منعه بضرر أدخله عليه، استحقّ عليه العوض من وجهين: أحدهما الضرر، و الآخر تفويت المنافع. فمن حبس على غيره ملكاً من أملاكه، و كان ممن يعلم أنه لا يتمكن من الانتفاع به - لو لم يحبسه عليه - إنما لا يجب عليه عوض في المنع من مناعه.

و من غصب ما يتكرر الانتفاع به، مثل من غصب ثوباً يتكرر الانتفاع به باللبس، أو كتب علم و أدب يتكرر الانتفاع بها بالدرس و النظر فيها، أن العوض يجب عليه متكرراً، بقدر ما فاته من الانتفاع طول ذلك الزمان.

و إذا غصب ما لا يتكرر الانتفاع به، كالطعام الذي إنما يكون الانتفاع به بأكله، ثم ينقطع نفعه، و كذلك الدراهم؛ لأنّ الانتفاع بها إنما 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 وبالغمّ على ما قيل^٣، وهو أيضاً مسيء^٤ إليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها، غير أنه لا يستحقّ على هذا التفويت أَعْوَاضاً، بل يستحقّ به الدّم لقبحه، وليس كلّ شيء كان كالإسائة واستحقّ به الدّم فإنه يستحقّ به الأَعْوَاضِ. ألا ترى أنّ من شتم غيره، ونال من عرضه، وسعى بنفسه وماله إلى سلطانٍ ظالمٍ، مسيءٌ إليه، ويستحقّ بذلك الدّم منه، وإن كان لا يستحقّ على ذلك عوضاً إلا على الغمّ الذي لحقه^٥ بذلك.

فإن أرادوا باستحقاق العوض على غمّه بتفويت منفعه الزائدة على غمّه 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 والغمّ؛ 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. وإنّما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع أنّهم اعتقدوا أنه لا بدّ من أن يستحقّ أَعْوَاضاً على فوت المنافع، فرأوا أنّ المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تنتهي، فكيف يستحقّ أَعْوَاضاً محصورةً على ما لا ينحصر، فعدلوا إلى مراعاة المعلوم، حتّى حملهم ذلك على القول بأنّه إذا كان المعلوم أنّ المقتول يموت لو لا القتل، لم يستحقّ المقتول شيئاً من الأَعْوَاضِ بتفويت المنافع على القاتل.

١. انظر: الذخيرة، ص ٢٥٧.

٢. ذ (ص ٢٥٧): يسيء.

٣. ذ (ص ٢٥٧): يادخال الضرر بالقتل والغم 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 يذمّون كلّ قاتل على تفويته المقتول الانتفاع بحياته، و إن جُوزوا أنّه لو لا هذا القتل لكان يموت أو يقتله قاتل آخر، و يجعلون هذا التفويت إساءة إليه و يذمّونه به. فلو كان ما ذكروه من مراعاة بقائه لو لا القتل صحيحاً لم يكن هذا مسيئاً على كلّ حالٍ عند العقلاء و مذموماً بما فوّته من المنافع، و معلوم خلافه.

ثمّ يقال لهم: ما تقولون في من قتل غيره، و في معلوم الله تعالى أنّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر ظلماً، و أنّ 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 أنّه لو لا القتل الثاني لأحياء الله تعالى إليها؟

فإن قالوا: على القاتل الأوّل، قلنا: كيف تقولون ذلك، و على ما أصّلتموه ما فوّته القاتل الأوّل شيئاً من منافعه؛ لأنّ المعلوم أنّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر، و أنتم تحدّون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده، و لولاه لحصلت. و لهذا قلتم: لو علم الله أنّه يميت^٢ - لو لم يقتله هذا القاتل - لما استحقّ المقتول على القاتل عوضاً على تفويت تلك المنافع.

و إن قالوا: يستحقّ العوض بتفويت تلك المنافع على القاتل الثاني، قيل: هذا أبعد من الأوّل؛ لأنّه لا يجوز أن يستحقّ العوض على من لم يفعل شيئاً و لم يفوت نفعاً، و إنّما كان في المعلوم أنّه 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 الأعراض.

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 أنّه يميت.

بحياته المظنون أنه كان ينتفع بها لو لا القتل، ولا نقول: إنه يستحق على هذا التفويت أعاوضاً. ويلزمهم على الطريقة التي سلكوها أن يتوقف العقلاء في ذم من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله و تجارته؛ لأنه من الجائز عندهم أن يكون في المعلوم أن هذا لو لم يجسه لقطعه عن ذلك قاطع آخر و حبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوّتاً للمنافع و مسيئاً، و معلوم خلاف ذلك، و أنّ 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 إنّ 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 الموضوع تفويت ما كان حاصلأ^٢ و ممكناً من المنافع، سواء كان تفضلاً أو استحقاقاً. ألا ترى أنّ من قتل غيره، و معلوم أنه لو لم يقتله كان ينتفع بأموال تصل إليه من غيره على جهة التفضّل، يستحقّ الذمّ- بلا خلاف- على تفويت هذه المنافع و العوض- على مذهبهم^٣- لا فرق بين أن يفوّته منافع واجبة أو منافع غير مستحقّة.

و الذي فرقوا به بين المال و غيره، ممّا يتكرّر الانتفاع به فتكثر الأعاوض 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 ذكروه.

و الأولى أن يقال: إنّ كلّ شيء غصب، و حيل بين مالكة و بين الانتفاع به فإنّ الذمّ الذي يستحقه من العقلاء على هذه الإسائة إنّما يزيد و يتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب، فإن زاد الانتفاع- إما متكرراً أو في حال واحدة- يضاعف الذمّ، و إن نقص نقص الذمّ بنقصانه.

١. ذ (ص ٢٥٩). + الله 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 يتعاضد به ما يريح فيه ألف دينار، أن يستحقّ من الدّم و من الأعضاض على تفويت منافع هذا الدينار أكثر ممّا يستحقّه من غضب خمسمائة دينارٍ لو لا الغضب لما كان يتجر بها و لا يتكسب بها، بل كان يلزم أن يزيد ذمّ من غضب الدينار الذي حاله ما ذكرناه و أعضاضه المستحقّة على ذمّ من غضب قنطاراً، و معلوم أنه لو لا الغضب لأهلك الله تعالى هذا المال أو غضبه غاصب آخر؛ لأنّ غاصب الدينار الذي ذكرناه حاله يستحقّ الدّم على غضب الدينار و على تفويت المنافع العظيمة به، و يستحقّ أعضاضاً كثيرةً توازي تلك المنافع، و غاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحقّ الدّم على غضب القنطار فقط، و لا يستحقّ ذمّاً و لا عوضاً على تفويت المنافع به؛ فإنّها فائتة على كلّ حال بغيره.

على أنّ الدّم في الغضب إنّما يستحقّ لأجل تفويت المنافع، فإذا راعينا ما في العلم أنه نفع، و جب 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 بغضبه.

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 لعلنا نفعّل 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 حسبنا 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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^١

الجزء الثالث: الكلام فى الوعد والوعيد

فصل: فيما يستحق بالأفعال، وجملة 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 المُنْبئى عن عظم حال الممدوح. و الفعل لا يسمّى مدحاً حقيقة^٣ و يسمّى بذلك مجازاً؛ لأنّ التفرقة التي يعتقدها الإنسان بين من يستحقّ المدح و بين من لا يستحقّه يسمّى مدحاً، كما يسمّى شكراً ما يعتقد من التفرقة بين المحسن و المُسيء مع القصد إلى إعظام المحسن، إلا أنّ هذا مجاز.

و المدح لا يكون إلا خيراً؛ لأنّه يدخل فيه الصدق و الكذب، مثل قول القائل: فلانّ عالم فاضل، مع القصد إلى تعظيمه.

و القول لا يكون مدحاً إلا 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 فى هذا الباب.

و الأوّل أصحّ؛ يدلّ على ذلك أنّ من حقّ المدح أن يكون مستحقّاً، و لا يكون كذلك إلا مع العلم بالإعظام، إمّا بأن يكون ثابتاً، نحو من يمدح و يعلم من حاله ما يقتضى تعظيمه، أو يكون

١. هامش أ: + اللهم يشر.

٢. أ، ب: فالمدح.

٣. ب: - حقيقة.

مشروطاً كمدح من غاب عنا بشرط بقائه على الحال الموجبة للتعظيم.

والتعظيم يدخل في القول والفعل معاً. ألا ترى أن من قام لغيره قاصداً إلى تعظيمه، يقال: أعظمه، وكذلك إذا قبل 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 مما ليس بنفع، و بكونه مستحقاً يتميّز من التفضّل، وبمقارنة التعظيم والتبجيل يتميّز من العوض.

والشكر: هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم. ألا ترى أن 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 جحوداً - 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 الثنبي 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 معاً؛ لأنّ من لم يقم لغيره - وهو ممنّ^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 وللمصلحة، وبمقارنته

١. ج: وما يفعل.

٢. ذ (ص ٣٧٨). + يجب أن.

الاستخفاف^١ والإهانة أيضاً يتميّز من ذلك.

ولك أن تختصر، فنقول: هو الضرر المستحق؛ لأنه لا يكون كذلك إلا وهو يقترن به الاستخفاف والإهانة.

ولك أن تقول: هو الضرر الذي يقارنه الاستخفاف والإهانة؛ لأنه لا يكون كذلك إلا وهو مستحق.

[حدّ العوض]

والعوض: هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم و تبجيل. فبكونه نفعاً يتميّز ممّا ليس بنفع، و بكونه مستحقّاً يتميّز من التفضّل، و بكونه خالياً من تعظيم و تبجيل يتميّز من الثواب، على ما بيّنا القول فيه.

[ما يستحقّ به المدح]

و يستحقّ المدح بفعل الواجب و الندب و الامتناع من القبيح، و لا يستحقّ إلاّ بهذه الثلاثة الأشياء؛ لأنّ ما عدا ذلك - من المباح و القبيح - لا حظّ له في استحقاق المدح عليه.

قال المرتضى رحمه الله في «الذخيرة»: و لا فعل يستحقّ بالإخلال به المدح إلاّ القبيح.^٢ و هذا ينتقض؛ لأنّ الإخلال بكلّ حقّ يتعلّق باستيفائه ضرر، يستحقّ به المدح، مثل العقاب من الله تعالى، و الديون من الواحد منّا، فما ذكره ينتقض.

فأمّا الواجب و الندب، فلا مدخل لاستحقاق المدح بالإخلال بهما؛ لأنّ الواجب يستحقّ الذمّ بالإخلال به، و الندب تركه بصفة المباح؛ لأنه لو استحقّ الذمّ بتركه لكان واجباً.

و المباح قال: لا مدخل له في استحقاق ذمّ و لا مدح.^٣ و الأولى أن يقسّم ذلك، فيقال: في المباح ما يستحقّ المدح بتركه، و هو استيفاء الحقوق التي يتعلّق بها ضرر على ما بيّناه، و فيها ما لا يستحقّ به ذلك، و هو باقي المباحات.

و الفعل الواجب لا يستحقّ به المدح إلاّ إذا فعل لوجوبه أو لوجه وجوبه، و لا يفعله كذلك إلاّ

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 والمنافع الحاضرة، و يستحقَّ مع ذلك المدح؛ لأنه إذا كان وجه استحقاق المدح هو إيقاع نفس الفعل من غير اعتبار بوجوبه، لم يؤثر في ذلك قصد الشهوة واللذة، وقد 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 عالماً بالقبح و وجهه.

[صفات الثواب و أحكامه]

و كلُّ ما يستحقَّ به المدح يستحقَّ به الثواب، بشرط حصول المشقَّة في الفعل نفسه أو في سببه و ما يتصل به.

و إنّما ذكرنا السبب و ما يجري مجراه؛ لأنَّ الواطئ لزوجته يستحقَّ الثواب على ما ورد في الخبر، و هو لذَّةٌ بغير مشقَّة. و جاز ذلك؛ لأنَّ في قصر النفس على ذلك و العدول عن الوطي الحرام مشقَّةٌ عليه.

و لو لا شرط المشقَّة لم يمتنع أن يستحقَّ الثواب على المنافع واللذات، و المعلوم خلافه.
و أيضاً: الثواب في مقابلة ما لولاه لكان ظلماً، و لولاه لم يحسن الإيجاب، و ذلك يبيِّن حصول المشقَّة فيه لا محالة.

و أيضاً: لو لم يعتبر المشقَّة لاستحقَّ القديم تعالى الثواب إذا فعل الواجب و امتنع من القبيح، كما يستحقَّ المدح.

و الدليل على أنّ الفعل الواجب أو الندب متى كان شاقاً يستحقَّ به الثواب، هو أنه لا فرق في العقول بين إلزام المشاقِّ و بين إدخال المضارَّ، فلما كان إنزال المضارِّ لم يحسن إلا للنفع إذا لم يكن مستحقاً، فكذلك إلزام المشاقِّ لا يحسن إلا للنفع.

١. ذ (ص ٢٧٩): لم يغير الحال.

٢. ذ (ص ٢٨٠): فكما.

ولا بد في ذلك النفع من أن يكون عظيماً وافرأ، 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، وإنما 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 الظنَّ 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 الملزِم له على هذا الوجه، وجب أن يكون هو المختصَّ باستحقاق الثواب عليه دون غيره.

[دوام الثواب و انقطاعه]

فإذا ثبت أنَّ الثواب يستحق، فالأصحَّ أنه لا يعلم عقلاً أنه يستحق دائماً أو منقطعاً، وكذلك العقاب. والمرجع في دوام ما يعلم دوامه إلى السمع والإجماع. والعقل مجوز لدوامه وانقطاعه. وإذا ادعينا أنه لا دلالة في العقل على دوامه فالواجب أن نعرض أدلة من ادعى دوامه.

وقد استدللَّ 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 لَمَّا أزالا الثواب أزالا المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد لَمَّا أزالا العقاب أزالا 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 مغرباً 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 مشقته في الفعل^١، والعقاب يستحق على القبيح لإيثار المكلف له على ما فيه حظّه ومنفعته من فعل الواجب.

فإن قيل: المشقّة شرط، وإيثار القبيح على ما فيه مصلحة أيضاً شرط، وليس بوجه استحقاق، وجه استحقاق الثواب والمدح واحد، وهو فعل الواجب، فكذلك^٢ وجه استحقاق الذمّ 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 والذمّ والعقاب، هلاً 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 اختلافاً في الجنس؟ لأنّ المدح ليس من جنس الثواب، ولا الذمّ من جنس العقاب، ولا كل من استحقّ عليه أحدهما استحقّ 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 والانتقطاع؟

و أما قولهم: إنَّ ما أزال أحدهما أزال الآخر، فأول ما فيه: أننا 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 والانتقطاع؟

و استدلوا أيضاً على دوام الثواب بأن قالوا: المستحق لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون المعترف فيه مبلغاً بعينه، من غير تقدير بالأوقات، أو أن يكون مقدراً بالأوقات، من غير مراعاة المبلغ^٢ بعينه، كاستحقاق المدح على فعل الواجب، و الذم على القبيح، و الشكر على النعم. فلو استحقَّ الثواب على الوجه الأول لصحَّ أن يوصل إلى المستحق في حالة واحدة؛ لأنَّ المعترف بمقدار بعينه، لا بالأوقات التي يفعل فيها.

و لو جمع للمشاب ما يستحقه من الثواب في حالة واحدة، ثم قطع عنه، لم يحسن التكليف و التعريض له؛ لأنَّه لم يقابل ما عرّض له من مشقّة التكليف، فثبت أنَّه يستحقّ على الوجه الثاني المقدّر بالأوقات، و ليس بعض الأوقات في ذلك أولى من بعض، فوجب أن يستغرق جميعها.

قيل: لا يتمتع عقلاً أن يكون مقدار المستحق من الثواب مقدراً بعينه، غير أنَّه يوصل إلى المكلف في أوقات ممتدة ليزيد سروره بذلك، و لا يجمع له في وقت واحد؛ لأنَّ الثواب يجب أن يصل إلى المكلف على أبلغ الوجوه و أسرها و أنفعها. و لهذا قلنا: إنَّ مستحقّي^٣ الثواب لا بد أن يكونوا كاملي العقل، ليزيد بذلك سرورهم، و قلنا أيضاً: إنَّ ما يفوتهم من الثواب في دار التكليف و البرزخ لا بد أن يوفّر عليهم في أوقات كثيرة، و لا تجمع لهم في حالة واحدة، حتّى يتنصّص عليه^٤ بانقطاعه عنه إذا انقطع.

على أنَّه لا نسلم أنَّه لو جُمع الثواب في حالة واحدة لما حسن التكليف له إذا كان كثيراً عظيماً، و ذلك مجزّد الدعوى.

١. كذا. و لعل الأصح: قدّما.

٢. ذ (ص ٢٨٣): لمبلغ.

٣. ج: مستحق.

٤. ب: - عليه.

واستدلوا على ذلك أيضاً بأن قالوا: لو استحقَّ الثواب منقطعاً لما امتنع أن يديم الله تعالى التفضُّل، وفي ذلك زيادة التفضُّل على الثواب، وذلك لا يجوز.

قيل: ليس يتميَّز التفضُّل من الثواب بالقلَّة والكثرة، بل إنَّما يتميَّز الثواب من التفضُّل بمقارنته التعظيم والتبجيل له، وخلوُّ التفضُّل من ذلك، ولهذا يجب أن يتفضَّل كلُّ جزء من الثواب من كلِّ جزء من التفضُّل، ولا يمكن^١ تميَّزه منه إلا بما ذكرناه، فالدوام والانقطاع لا مدخل له في ذلك.

على أنه يلزم على هذا قبح إدامة التفضُّل؛ لأنَّ في ذلك مساواته للثواب، وقد 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 وغيرها، والثواب على ذلك عظيم لا يتفضَّل بمثله.

قيل: هذا باطل؛ لأنَّ التكليف تناول كلِّ طاعة في نفسها، ووجه حسن تكليفها لا يتعلَّق بغيرها، وإذا استحقَّ بالطاعة الواحدة الجزء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض له من أجله وحسن التفضُّل بمثل الجزء الواحد، فقد سقط ما قالوه.

واستدلوا أيضاً على دوام الثواب: بأنَّ انقطاعه يؤدي إلى تكدير الثواب وشوبه بالمضار؛ لأنَّ المثاب إذا جُوز انقطاع ثوابه لحقه غمٌّ وحسرةٌ، وذلك ينافي صفة المثابين.

قيل: يصرف الله تعالى المثاب عن الفكر في انقطاع ثوابه، ويُلْهِمه عنه بما هو فيه من اللذات العظيمة، حتَّى لا يذكر ذلك. وقد 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). وإذا كان من مذهبهم أنَّ أقلَّ ما يستحقُّ بالطاعة الواحدة جزء واحد من الثواب، فكيف يقولون إنَّه لا يحسن التفضُّل

بأقلِّ قليل الثواب؟ وهل شيء أقلَّ من جزء واحد؟.

٣. ذ: متناول لكلِّ.

على أنّ أهل الجنة قد يعلمون بكون أولادهم وأحبائهم في النار معاقين، فينبغي أن يكونوا متنفّسين بذلك؛ لأنّ البشرية توجب ذلك.

و كذلك إذا رأى ناقص المنزلة في الثواب من هو أعلى منه بطبقات كثيرة من الأنبياء والأئمة عليهم السلام والصدّيقين، فيجب أن يتنصّ عليهم ما هم فيه؛ لأنّ ذلك موجود في الدنيا. ولا جواب لهم عن ذلك إلا ما قلناه، من أنّه تعالى يصرفهم عن الفكر في ذلك.

فإن قالوا لا يتألّمون بشيء من ذلك؛ لأنّهم يعلمون أنّ ذلك هو المستحقّ، قلنا مثل ذلك في استحقاق الثواب، وإن كان منقطعاً.

على أنّ خلوص الثواب من الشوب إنّما يعلم سمعاً، وليس في العقل عندنا ما يدلّ عليه؛ لأنّ الثواب إنّما يقابل مشاقّ التكليف ببعظمه و كثرته، ومقارنته التعظيم له والتبجيل، وإن كان يتخلّل ذلك غيره، لكن علمنا بالإجماع خلوصهما، وكلامنا في مقتضى العقل.

[ما يستحقّ به الدّم]

وأما الدّم فإنّه يستحقّ بفعل القبيح والإخلال بالواجب؛ لأنّ ما عدا ذلك من أفعال المكلف - من الواجب والندب والمباح - لا مدخل له في استحقاق الدّم عليه^١، ولا يستحقّ فاعل القبيح والمخلّ بالواجب الدّم 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 يستحقّ الدّم إلا على فعل القبيح، وادّعوا أنّ من يخلّ بالواجب لا بدّ أن يكون فاعلاً لتركه له قبيح يستحقّ به الدّم.

والصحيح في حدّ الواجب ما تقدّم ذكره، من أنّه ما استحقّ الدّم بالإخلال^٣ به على بعض الوجوه؛ لأنّ قبح الترك تابع لوجوب الواجب، فوجوب الواجب هو الأصل، فما ذكره من الأصل يؤدّي إلى أن يتعلّق وجوبه بقبح تركه، وقبح تركه بوجوبه، وفي ذلك تعلق 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، و إن 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 طوَّب بها، ونعلم أنه ما ردّها إذا لم يزل من مكانه، و إن لم نعلم أنه فعل تركاً له قبيحاً، و متى علمنا أنه تركه فإنما نعلم بدليل، و وجوب ردِّ الوديعة معلوم ضرورة، و كيف يكون فائدته معلوماً بالدلالة؟

[شروط الترك و المتروك]

و الترك و المتروك له شروط:

منها: أن يكون القادر عليهما واحداً، و أن يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحداً، و أن 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 فعلٍ في وقتٍ آخر، و إن 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 واحدٌ أو^٥ 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 الأكوان. و مثال ما يتضاد على الجملة: الإرادة و الكراهة؛ لأنَّ أحدنا لو فعل إرادةً في جزء من قلبه لكانت بدلاً من ضدّها من الكراهة و تركاً لها، وإن كانت في محلّ 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، و إن كانت الإرادة تركاً للكراهة.

و على هذا التفسير^١ لا يدخل الترك في أفعال الله تعالى؛ لأننا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة. و لا يدخل أيضاً فيه المتولّدات؛ لأننا 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 أنّ الإخلال بالواجب يستحقّ به الذمّ أنّ^٢ العقلاء يذمّون من كانت عنده وديعةً و طولب 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 أنّ العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بما له حسن أو قبح جملةً أو تفصيلاً، فلو لأنَّ كونه غير رادٍّ للوديعة جهةً في حسن الذمّ لما حسن ذمّه عند العلم بما ذكرناه، و لوجب أن نكون عالمين بحسن الذمّ من غير علم^٣ بجهته، و ذلك باطل.

و الذي يكشف عن ذلك أنّا إذا علمناه فاعلاً للقبح و استحقاقه للذمّ على ذلك، قطعنا على أنّ كونه فاعلاً للقبيح و جهةً في استحقاق الذمّ دون غيره، فكذلك القول في كونه مُخَلّاً بواجب.

فإن قيل: أليس لو أخبر النبيّ عليه و آله السلام بأنَّ زيدا يستحقّ الذمّ لعلمنا بخبره حسن ذمّه، و إن لم نعلم الوجه فيه؟ فكيف يصحّ ما قلتموه؟

قلنا: علّمنا بصدق النبيّ يقتضي أنّ هناك وجهاً لاستحقاق الذمّ، كما لو قال عليه و آله السلام

١. ق (ص ١٨٧): التصدير.

٢. ب: لأنّ 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 كبراً 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؛ لأنهم يذمّون من لم يردّ الوديعة مع المطالبة و تكامل الشروط، و يقولون إنّه لم يردّها، 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 بينّا أنّ 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 إلاّ 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 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 يستحقّ في الحال ذمًا لم يكن يستحقّه من قبل، ولو

كان الأمر على ما قالوه لكان تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لم يستحقّ ذمًا في حال إخلاله بالواجب، وإنما يكشف ذلك عن استحقاقه الذمّ على أصل التكليف، وهذا نقض لما استقرّ في

العقول من وجوب استحقاق الذمّ^٢ من لم يفعل الواجب في^٣ الحال، والخلاف في هذا سواء، كالخلاف في استحقاق الذمّ 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 ذمّه 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 و الترك]

والذي يدلّ على جواز خلق القادر من الفعل و الترك - خلافاً لمن قال إنّ القادر بقدره لا يخلو

من الفعل و ضده إذا كانا مباشرين، و جوز خلقه من أحدهما إذا كانا متولّدين - هو أنّ القادر متّاً لو

كان لا يخلو من الفعل و الترك لوجب أن يكون ذلك راجعاً إلى كونه قادراً، و ذلك يوجب

كونه تعالى غير منفكّ من فعل أو ضده، و المعلوم خلافه؛ لأنّه تعالى غير فاعل فينا الحركة و لا

ضدها من السكون، مع صحّة وجود كلّ واحد منهما. و لكان يجب أن يكون قبل أن خلق الخلق

فاعلاً لضده، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أن يكون فاعلاً فيما لم يزل، و ذلك فاسد.

١. ب: - التكليف.

٢. كذا. والأصح: ذم.

٣. ج: و.

٤. ج: أسوأ.

فإن قيل: و لِمَ زعمتم أنه لو وجب ذلك لرجع إلى كونه قادراً، و هلاً جاز أن يرجع ذلك إلى القدرة أو محلها؟

قلنا: صحّة الفعل لا شكّ أنه يرجع إلى كونه قادراً، و وجوب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحّة، فوجب أن يرجع إلى من يرجع إليه الصحّة، و هو كونه قادراً، و ذلك يوجب تساوي القادرين في ذلك، و لو رجع ذلك إلى القدرة لاستوى فيه المتولد و المباشر؛ لأنهما معاً من مقدور القدر، و لو عاد إلى المحلّ لوجب أيضاً ما قلناه؛ لأنّ محلّ القدرة قد يكون محلّاً للمتولد، كما يكون محللاً للمباشر.

و بدلاً أيضاً على ذلك: أنّا نعلم تصرّف الناس في بيوتهم و أسواقهم، و لا نريده و لا نكرهه، و ذلك يقتضي جواز خلوّ القادر من الفعل و الترك.

فإن قالوا: إنّ هناك أعراضاً هو ضدّ لهما.

قيل: لو كان الأعراض ضدّاً لهما لوجد الواحد متاً نفسه عليه، كما يجد نفسه على أحد هذين، و المعلوم خلافه. على أنّ خلوّ القادر من الفعل و ضدّه متعلّق بدواعيه، فإن لم يكن له داع إلى أن يفعل الفعل أو ضدّه لم يجز - مع كونه عالماً - أن يفعل أحدهما، و متى قويت دواعيه إلى فعل أحدهما فلا بدّ أن يفعله.

فأمّا من لم يفعل الواجب، و فعل قبيحاً هو ترك له، فإنّه 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 فإنّه ينظر فيه، فإن كان المخلّ بالواجب لا يتمكّن من الإخلال به إلا بأن يفعل الترك - مثل الواقف في دار مغصوبة، فإنّه لا يتمكّن من أن يخلّ بالواجب عليه من الخروج منها إلا بأن يفعل في نفسه فعلاً قبيحاً من سكون أو غيره - فعن هذه حاله فإنّه يستحقّ الذمّ و العقاب على الإخلال بالواجب و الترك معاً، و لا يتزايد استحقاقه للذمّ على ما يستحقّه لو لم يفعل الترك و أخلّ بالواجب.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّه غير متمكّن من الإخلال بالواجب من دون أن يفعل هذا الترك، فصار

الترك غير منفصل من الإخلال، فالذمّ 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 بمجرد 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 سكون الحيوان يبقّى؛ لأنّ عنده يمكنه أن يستديم الاستلقاء المأذون فيه، من غير أن يجدد^١ في نفسه أكواناً أخرى.

فأما من قال: إنّ لا يبقّى، فقد لحق بالقسم الأول في أنّه لا يتزايد عقابه ولا ذمّه؛ من حيث إنّه 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: الأول فأنّه.

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 أنَّ 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، فلأجل ذلك لم يحسن إيجابها.

فإن قيل: أليس لو أَنَّ الواحد منَّا 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، و أنه لا يحسن أن يوجب ما ليس له وجه وجوب، و الواحد منا إذا أوجب ما ليس له وجه وجوب كان فاعلاً لقيح، و ذلك لا يجوز عليه تعالى.

فإن قيل: لو لم يكن العقاب مستحقاً لكان القديم تعالى إذا خلق فينا شهوة القبيح مغرباً بالقبيح، و إنما 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، و الثواب على ترك القبيح متأخر، فلا يترك له الوصول إلى المنافع العاجلة.

قيل: تجوز المكلف استحقاق العقاب على فعل القبيح و الإخلال بالواجب بخبره من الإغراء، و هذا التجوز كافي في الزجر، فلو لم يكن ذلك كافياً لكان القديم تعالى مغرباً بالقبيح في زمان مهلة النظر؛ لأنه لا طريق هناك إلى القطع على استحقاق العقاب.

على أنه لا يمتنع أن يقال إن فوت المنافع بفعل القبيح يخرج عن الإغراء؛ لأنه يعلم أنه بفعل القبيح تفوته المنافع العظيمة، و فوت المنافع العظيمة يجري مجرى وصول الضرر إليه في الزجر. فأما تأخر الثواب فهو بمنزلة تأخر العقاب، فإن^٢ كان العقاب مع تأخره يكون زاجراً، كذلك فوت الثواب.

فإن قيل: أ ليس الخاطر إذا نتهه على النظر يقول له: لا تأمن أن يكون لك صانع، و أنك تستحقَّ العقاب على القبيح منه، فإذا عرفته و عرفت أنه يعاقبك على القبيح كنت إلى ترك القبيح أقرب. و هذا يبيِّن أنه بالعقل يستحقَّ العقاب.

قيل: الخاطر إنما يقول: إذا عرفت الصانع عرفت أنك تستحقَّ العقاب على فعل القبيح، و ليس فيما بعده^٣ أنه كيف تعرف ذلك إذا عرفت الله بدليل عقلي أو سمعي. و لا شبهة أنه لا يصحَّ أن يعرف استحقاق العقاب إلا بعد معرفة الله تعالى، و إن 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، فإن 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 كلُّ 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 يستتر على قدر.

٣. أ، ج: عليهما.

٤. ق (ص ١٩١) + كالجهل والعبث والكذب.

٥. ب: - لأنه.

يدلّ على أنّه حقّه. وكيف يستحقّ الولي 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 الولي يكشف عن تغيّر المصلحة في استيفائه لذلك، فلهذا سقط العقاب في الدنيا وتأخّر إلى الآخرة.

[دوام العقاب أو انقطاعه لا يُعلم عقلاً]

وإذا كنّا قد بيّنا أنّ استحقاق العقاب لا يعلم عقلاً فإن لا يعلم دوامه وانقطاعه عقلاً أولى؛ لأنّه كفيّة فيه، وإذا كان نفس الاستحقاق لا يعلم فكيفيّة بذلك أولى.

فإن حملوا استحقاق العقاب على استحقاق الذمّ وأنّ الذمّ إذا كان دائماً وجب في العقاب مثله، قلنا قد تكلمنا على ذلك؛ حيث تكلمنا على أنّ دوام الثواب لا يعلم عقلاً، وتكلمنا على حملهم الثواب على المدح، فالكلام في العقاب مثله، فلا وجه لإعادته.

فإن قالوا: لو كان العقاب منقطعاً للحقّ المعاقب راحةً، وكان عقابه مشوباً، وخرج عن صفته. قلنا: قد تكلمنا على ذلك عند الكلام في دوام الثواب، وسيأتي تمامه في باب التجاوب إن شاء الله.

والذي نقوله أنّ المعاصي على ضررين: كفر وغير كفر. فالكفر يستحقّ به العقاب الدائم إجماعاً؛ لأنّه لا خلاف بين الأئمة في ذلك، وأما 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 وإن كان القبح فقد يتضاعف العقاب ويتزايد مع الاشتراك في القبح، ولم يوجب الاشتراك في القبح الاشتراك في تساوي المستحقّ من العقاب في كلّ وقت، فجاز أيضاً أن يكون مع الاشتراك في القبح أحدهما دائماً والآخر منقطعاً.

فإن قيل: الأئمة مجتمعة^٢ على أنّ الكافر يستحقّ بمعاصيه العقاب الدائم، ولا يجوز أن يستحقّ

١. أ. ح. للقود.

٢. أ. ب. مجمعة.

ذلك لكفرة؛ لأنه لو كان كذلك لاستحقَّ العقاب على المباحات؛ لأنَّ مضامته الكفر للمباح كمضامته 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 إلا ما هذه صفته. ولا اعتبار بصور الأفعال و جنسها، 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 ترايد 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، وبالندم الذي هو التوبة، وبكثرة الطاعة إذا زاد ثوابها على العقاب الحاصل. والذي يدلُّ 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 طاعةً كان يجوز أن يقع معصيةً. 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؛ لأنَّ الجنس واحد؛ لأنَّ نفس ما يقع ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً؛ لأنَّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء يقع نفعاً إلا وكان يجوز أن يقع ضرراً وعقاباً، بأن يصادف نفاعاً.

ولو سلم التضاد بين الثواب والعقاب لما تافيا و هما معدومان؛ لأنَّ الضدَّ الحقيقي لا ينافي ضده في حال عدمه؛ بدلالة أنَّ السواد والبياض يجتمعان في العدم، والتحابط عندهم بين المستحقين من الثواب والعقاب، و هما لا يكونان مستحقين إلا و هما معدومان.

ولو قلت: قد ثبت استحقاق الثواب بالطاعة، ولا وجه يقتضي إزالته، فيجب أن يكون ثابتاً على ما كان، فإن ادَّعوا أنَّ هاهنا ما يزيله، فستكلم عليه.

و أيضاً؛ فالقول بالإحباط يوجب - في من جمع بين الإحسان والإساءة - أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يُحسِن ولم يُسئ؛ إذا تساوى ما يستحق عليه من مدح و ذم، أو يكون بمنزلة من لم يُحسِن إن كان المستحق على الإساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يُسئ إن كان المستحق على الطاعة أكثر، والمعلوم خلافه.

[ما استدال به على صحّة الإحباط و تزيفه]

و أمّا ما استدال به المخالف على صحّة الإحباط من قولهم: إنَّ من شأن الثواب أن يقارنه التعظيم والإجلال، و من شأن العقاب أن يقارنه استخفاف وإهانته، و معلوم ضرورة استحالة تعظيم أحدنا لغيره مع استخفافه به في حالة واحدة، إذا كان الذام و المادح واحداً، و المذموم و الممدوح واحداً، و الوقت واحداً. و إذا تعدّر فعله تعدّر استحقاقه؛ لأنَّ الاستحقاق تابع لصحة الفعل.

يقال لهم: ما ادَّعيتموه من العلم الضروري نحن نخالف فيه، و ما طريقه الضرورة لا يقع فيه

١. ق (ص ١٩٤). و إن شئت قلت.

٢. ب: بين.

٣. أ: تساوى.

٤. ج: فأما.

٥. أ: ب: أو.

الخلاف. وإن رجعتم في ذلك إلى دليل فاذكروه. ثم لا يخلو ما ادعيتم تنافيه من المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف أن يريدوا به ما ينطق به اللسان، أو ما يعتقد بالقلب. فإن كان الأول، فمعلوم أنه جائر صحيح؛ لأنه لا يمتنع أن يمدح أحدنا غيره على فعلٍ بلسانه، ويذمه على فعل آخر بما يكون بيده، ولو خلق له لسانان لتأتى منه أن يمدح بأحدهما ويذمّ بالآخر.

فعلم أنه إنما تعذّر حيث تعذّر لفقد الآلة. ألا ترى أنه لا يصحّ أن يمدح بكلام واحد ويذمّ به عمرواً بعينه في حالة واحدة، وإن كان لا تنافي عندهم بين ذلك؛ لأنهم شرطوا أن يكون الممدوح والمذموم واحداً، فعملم أنّ التعذّر راجع إلى فقد الآلة.

وإن أرادوا ما يرجع إلى القلب ففيه الخلاف، بل المعلوم عندنا خلافه. على أنهم ذكروا شروطاً ثلاثة فيما ادعوا تعذّره، ونحن نضمّ إليه شرطاً رابعاً، وقد اتفقنا عليه، وهو أن يكون الفعل الذي يتعلّق به المدح والذمّ واحداً، وكيف يجوز أن يتنافى ما ذكروه مع تغاير متعلّقيهما، وكلّ ما يتضادّ ممّا له تعلقٍ إنّما يتضادّان^١ إذا كان متعلّقيهما واحداً، كالعلم والجهل، والإرادة والكراهة.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ المدح والذمّ ليسا بمتعلّقين على الحقيقة كتعلّق ما ذكرتم، وإنّما تجوّزنا بذكر التعلّق فيهما.

وذلك؛ أنّ 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 التعذّر الذي ادعوه هو لما يرجع إلى المعظّم المستخفّ به، أو لشيء يرجع إلى المعظّم المستخفّ به.

على أنه لا يخلو أن يكون وجه التعذّر فيما ادعوه لما يرجع إلى المعظّم المستخفّ به أو لما يرجع إلى المعظّم المستخفّ. فإن كان الأول لزم استحالة ذلك من فاعلين؛ لأنّ ما يرجع إلى المفعول به لا يختلف في تعذّره الفاعل الواحد والاثنان، كالحركة والسكون وكلّ ضدّين في

١. كذا.

٢. أ: يتضادّ.

حالة واحدة، ومعلوم جواز اجتماعهما من فاعلين. وإن كان وجه التعذر راجعاً إلى الفاعل، فقد بينّا 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 بيناه.

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 و سروره، أو يكون ممن يتعدى إليه نفعه و ضرره^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، و قال: إن فعل أحدهما يصرف عن فعل الآخر؟ ولا خلاف أن فعل الألم واللذة في حال واحدة من فاعل واحد جازب غير متناف. وعند أبي هاشم إن المحسن يستحقّ 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^٤ التعظيم المستحقّ على الطاعة، طريق لا يلتفت إليه؛ لأنّ التعظيم إن نافي الاستخفاف، فمن حيث كان تعظيماً وذلك استخفاف، لا شيء^٥ يرجع إلى أسبابه، فإن جاز اجتماعه^٦ 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.

وليس لأحد أن يقول: أنتم حدّدت المدح بـ «ما أنبأ عن عظم حال الممدوح»، والذم بـ «ما أنبأ عن اتّضاع حال المذموم»، ولا يجوز أن يكون الحال الواحدة عظيمة متّضعة، بل ثبوت أحدهما يقتضي نفي الآخر.

وذلك؛ أننا أردنا بذلك الإشارة إلى حالتين له، إحداهما عظيمة والأخرى متّضعة، ولا يرجع بذلك إلى حالة واحدة، والتنافي للحالة الواحدة أن تكون متّضعة رقيقة، ولا يمتنع أن يكون الشخص إحدى حالتيه رقيقة، وأخرى متّضعة.

واستدلوا أيضاً بأن قالوا: من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا صافيين من كلّ شوب، فلو استحقا في الحالة الواحدة لم يخل أن يستحقّ فعلهما على الجمع أو البدل، فإن جمع بينهما خرجا عن الصفة اللازمة لهما، وإن فُعِلَ على البدل فمثل ذلك؛ لأنّ أيهما قدّم على الآخر فالمفعول به منتظراً لوقوع الآخر، وذلك يوجب الشوب ونفي الخلو، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقيهما.

قلنا: أول 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، وعلّمنا أيضاً بالإجماع أنّ الثواب لا يتعقّب عقاب، فأما العقاب فلا دلالة على أنّه لا يتلوه ثواب إلا في الكفّار؛ فإنّ المعلوم أنّ عقابهم لا يتلوه ثواب، فأما فساق أهل الصلاة فلا دلالة عليه. وليس إذا تعقّب العقاب الثواب يجب أن يكون المعاقب في راحةٍ ولذة؛ لأنّه يجوز أن يُلْهِيه الله عن ذلك ويشغله عن الفكر، وكيف لا يشغله عن ذلك ما هو فيه من أليم العقاب؟

على أنّه لو غلّم انقطاع عقابه لما اعتدّ بذلك مع ما هو فيه من أنواع العقاب، ويجري ذلك مجرى ما نقوله من أنّ أهل النار يعرفون الله ضرورةً، وتسقط عنهم مشاقّ النظر، لكن لا يعتدّ بذلك إذ كان هذا بعينه راحةً لأهل الجنة.

على أنّ أهل النار يعلمون بحصول أولادهم في الجنة وحصول أعدائهم في النار، ومع ذلك

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 حال هو مستحق فيها للثواب؟

قلنا: كما يكون مستحقاً للثواب في حال هو فيها مكلف، وفي حال هو فيها ميت و تراب، و هي حال كونه في القبر، و إلى أن يحييه الله تعالى؛ لأن المطيع يستحق الثواب عقيب الطاعة، و إن تأخر إلى زمان الفعل بأوقات كثيرة.

وقالوا أيضاً: معلوم ضرورة قبح الذم على الإساءة الصغيرة، مثل كسر قلم لمن له إحسان عظيم و إنعام جليل، مثل تخلص النفوس من المهالك و الإغناء بعد الفقر و الإعزاز بعد الذل، و هذه الإساءة - و إن صغرت - لو انفردت من هذا الإحسان لحسن^٢ الذم عليها، و إنما قبح في هذه الحال لسقوطها و انحباطها. و إذا ثبت ذلك في المدح و الذم ثبت مثله في الثواب و العقاب.

قلنا: ما ادعيتموه غير مسلم؛ لأنه لا يمتنع عندنا أن يذم بالإساءة الصغيرة، و إن استحق المدح على الإحسان العظيم. يبين ذلك أنه لو ندم هذا المسيء بالإساءة الصغيرة على إحسانه لحسن ذمه على الإساءة الصغيرة، فلو كان انحبط لما حسن ذلك؛ لأنه ليس من مذهب المخالف أن ما ينحبط يعود بعد زواله.

فإن قالوا: معلوم ضرورة أن 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 أنّا نعلم أنّه حسن ممن أحسن إليه بعض الناس بإحسان وأساء إليه بإسائة لا تظهر مزية أحدهما على الآخر، أن يمدحه على أحدهما ويذمه على الآخر، ويقول له في المحافل: قد أحسنت إليّ في كذا وكذا، ويمدحه ويشكره، ثمّ يقول: لكنك أسأت إليّ في كذا، ويعتقه ويكته. وهذا يدلّ على اجتماع الاستحقاقين وبطلان ما قالوه من التحابط. وإذا اجتمعا في بعض المواضع علم فساد القول بالإحباط، وتُحلّل المواضع المشبهة على الموضوع الذي لا يشته.

على أنّا لو سلّمنا قبح ذمّ من أساء بإسائة صغيرة وقد تقدّم منه إحسان عظيم، لم يدلّ قبح ذلك على سقوط المستحقّ؛ لأنه 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؛ لأنه 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 الموضوع 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؛ لأنه 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 أخر، 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 يُبْطَلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَرْءِ وَالْأَذَى﴾ (البقرة: ٢٦٤)، وقوله تعالى: ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي﴾ إلى قوله: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ﴾ (الحجرات: ٢)، وقوله: ﴿لَنْ أَسْرُكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥)، فلا يصح الاحتجاج بذلك؛ لأن الظواهر يجب بناؤها على دلالة العقل، وقد يتأبطلان التحابط.

فلو كان لهذه الآيات ظواهر لوجب حملها على ما يطابق أدلة العقل. فكيف، و لا ظاهر لشيء منها، بل إلى أن تشهد بما نقله 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 و أدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من القبائح، وهذا يوافق الظاهر، و لا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء فيه.

و أما باقي الآيات، فتبين بأن نقول: إبطال العمل و إحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المتصفح 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 فُعِلت للممّن لم يستحقّ بها شيئاً، فيكون أبطلها. وكذلك رفع الصوت على صوت النبي صلى الله عليه وآله لو كان على سبيل الإجابة لدعائه لاستحقّ به الثواب، وإذا كان على خلافه بطل في نفسه، وكذلك من عبد مع الله غيره شريكاً له يوصف عمله بالبطلان؛ لأنه لو وجّه العبادة إليه تعالى وحده لاستحقّ بها الثواب.

[حسن العفو عن العقاب المستحق]

فأما الذي يدلّ على حسن العفو عن العقاب المستحقّ هو أنّه حقّ لله تعالى، إليه قبضه و استيفأؤه، لا يتعلّق بإسقاطه إسقاط حقّ للغير منفصلٍ منه، فوجب أن يسقط بإسقاطه، كالدين؛ فإنّه يسقط بإسقاط صاحبه؛ لاختصاصه بهذه الأوصاف.

يبين ذلك أنّ من إليه قبض حقّ و استيفأؤه، يسقط بإسقاطه، و من ليس إليه الاستيفاء لا يسقط بإسقاطه. ألا ترى أنّ الطفل لما لم يكن إليه القبض و الاستيفاء لم يسقط بإسقاطه، وكذلك المولى عليه و البالغ الرشيد لما كان إليه القبض سقط بإسقاطه.

و العلة في ذلك أنّ كلّ ذلك تصرّف في الحقّ، فمن ملك بعضه ملك جميعه، و من لم يملك البعض لم يملك الجميع.

و شرطنا أن يكون حقّاً؛ لأنّ يلزم إسقاط حقّ عليه،^٣ كالعوض و الثواب. و العوض و الثواب إنّما لم يسقط^٤ بإسقاط مستحقّه؛ لأنّ مستحقّه ليس إليه القبض و الاستيفاء، فهو في حكم المولى عليه.

و شرطنا أن لا يتعلّق بحقّ لغيره منفصل منه؛ احترازاً من سقوط الذمّ المستحقّ على القبيح لقبه ياسقاطنا؛ لأنّ هذا الذمّ تابع للعقاب، فلا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط ياسقاطنا لسقط العقاب، و هو حقّ لغيرنا منفصل.

١. ب: تين.

٢. ب: له.

٣. كذا.

٤. أ، ب: يسقطا.

وراعينا الانفصال؛ لأنّ الذمّ يسقط بإسقاط العقاب؛ لأنّه تابع له، فهو كالحقوق المتعلّقة بالذّين من الأجل والخيار وغيرهما، [يسقط] عند سقوط الذّين.^١

ولا يسقط العقاب بإسقاط الذم؛ لأنّ العقاب ليس بتابع للذم. على أنّ الذمّ ليس بحقّ خالص لنا؛ لأنّنا متعبّدون به، وفيه مصلحة في الدين لنا، فكأنّه حقّ علينا، ولأنّه ممّا يردع المفعول به، فكأنّه حقّ له، ولم يخلص حقّ لنا كالذّين.

وإن اقتصر ذلك فقلت: العقاب حقّ لله تعالى، إليه قبضه واستيفاءه، ويتعلّق باستيفائه ضرر، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالذّين، 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 بقيق، وكلّ ذلك منتف هاهنا، فوجب أن يكون حسناً.

وإنما قلنا: إنّه ليس بمفسدة ولا إغراء بقيق؛ لأنّ العفو إنّما يقع في الآخرة، بحيث لا تكليف ولا مفسدة فيه.

فإن قيل: الإطماع 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.

قلنا: و لِمَ قلم إته لا بد من غاية الزجر؟ فإن هذه دعوى لا دليل عليها. ثم ما الذي تريدون بغاية الزجر؟ أتريدون غاية ما يمكن و تقدر عليه؟ أم تريدون غاية ما تقتضيه الحكمة؟ فإن أردتم الأول فذلك باطل؛ لأن هاهنا غايات كثيرة ما زجر بها و لا توعد عليها. و إن أردتم الثاني ما الذي يدل على أن رفع الطمع ما تقتضيه الحكمة؟ و يلزم على ذلك أن يخبر الله تعالى بعدد أجزاء العقاب و كيفية وصولها إليه؛ لأن ذلك أزجر لا محالة.

فإذا ثبت أن العقاب يسقط بالعمو، فالعمو أن يقول: قد أسقطت عقاب زيد، أو: سمحت بعقابه، فيسقط بذلك عقابه و مؤاخذته به^١ فيما بعد. و يجري ذلك مجرى المطالبة بالدين بعد الإبراء و الإسقاط.

و في الناس من قال: يسقط بهذا، و يسقط بأن لا يفعل العقاب، و الحال حالّ يحسن فيها فعل العقاب، فإذا لم يفعل يسقط ما يخص^٢ تلك الحال من العقاب، دون ما يختص المستقبل. و هذا ليس بصحيح عندنا؛ لأن العدول عن استيفاء الحقّ - و إن كان الحال حال الاستيفاء - لا يدلّ على سقوط الحقّ. ألا ترى أنّ من له على غيره دين في وقت بعينه، فلم يستوفه في ذلك الوقت، لا يقول أحد إنه يسقط دينه، بل الدين ثابت على ما كان.

فإن قيل: أي فائدة في التأخير، و الوقت وقت الاستيفاء؟

قيل: إذا لم يكن له داع إلى استيفائه و لا إلى إسقاطه، فلا بدّ من تأخيره. على أنه لا بدّ من أن يتعلّق بالتأخير فائدة، كما يتعلّق بالاستيفاء^٣، و من الذي يشكّ في أن ترك المطالبة بردّ الوديعة في الوقت الذي يجوز المطالبة بها ليس بإسقاط لها؟ فإنّ ذلك لا يخفى على أحد من العقلاء.

[في سقوط العقاب عند التوبة تفضلاً]

فإن قيل: ما تقولون في التوبة؟ هل يسقط العقاب عندها - و جوباً أو تفضلاً؟ -

قلنا: الذي نذهب إليه أنّ التوبة طاعة يستحقّ بها الثواب، فأما سقوط العقاب عندها فإنّما هو تفضّل من الله تعالى، و كان يجوز منه أن لا يسقط و يؤاخذ مع وجود التوبة.

١. ب، ج - به.

٢. ب - في.

٣. نسخة بدل ب: إسقاط.

يدلّ على ذلك: أنه لو سقط العقاب عندها وجوباً لم يخل من أن يسقط بكثرة استحقاق الثواب عليها أو من وجه آخر. فإن كان الوجه الأول فقد يتّأ بطلان التحابط بين الطاعة والمعصية وبين المستحقّ عليهما، وإن كان إسقاطها للعقاب من حيث كانت بذلاً للمجهود، فما دليلكم عليه؟ فإنّا لانسلم 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 كلّف 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 يبني الشيء على نفسه.

على أنّا لو سلّمنا أنه لا بدّ أن يكون له طريق إلى الانتفاع بما عرض له من الثواب، وأنه 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 إلا و كان يمكنه أن ينتفع بثوابها غيرها، 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 يقدم 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، فحج 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 - فثبت بذلك أن التوبة مزيلَةٌ 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 المرجحة^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 والمشركين، ص ٧٣-٧٨.

٣. ب: فإنه.

المنافع لا يدخل الفعل في كونه واجباً.

قلنا: ومن يَسَلِّمُ أن التوبة واجبة عقلاً؟ بل عندنا إنها تجب لكونها لطفاً في ترك القبيح و فعل الواجب، وذلك يعلم بالسمع. ومتى علم بالسمع أن الله تعالى يسقط العقاب عنها تفضلاً وجبت لإزالة العقاب؛ لأنها صارت طريقاً إلى إزالة الضرر. ولا فرق بين أن يزول العقاب عنها وجوباً أو تفضلاً في أنها تجب ليزول العقاب بها.

فإن قيل: إذا قلتم إن بالسمع يعلم زوال العقاب عنها، فما هذه التوبة التي يزول العقاب عنها تفضلاً من الله تعالى؟

قلنا: يجب أن نقول إنها الندم على القبيح والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح؛ لأن 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؛ فإن فيهم من قال لا يسقط.

وإنما اختلفوا في ذلك من حيث ذهبوا إلى أن 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 أن التوبة لا توجب إسقاط العقاب عقلاً وأن 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 والفسق]

فأما من جمع بين الإيمان والفسق، فإننا لا نقطع على عقابه، بل نجوز العفو عنه، وأن يسقط الله عنه عقابه تفضلاً.

وإنما قلنا ذلك؛ لأننا قد بيننا جواز العفو عقلاً، وأنه يسقط بإسقاط مستحقه، وليس في السمع ما يمنع منه؛ لأننا تصفحنا جميع أدلته فلم نجد دليلاً يمنع من ذلك، فوجب أن يكون التجوز الذي

١. ب: يقول.

٢. كذا. والصحيح: من.

علمناه عقلاً ثابتاً.

ولا يلزم على ذلك الشكُّ في عقاب الكفار؛ لأنَّ السمع منع من ذلك؛ لأنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الكفَّار معاقبون لا محالة، ومعلوم ضرورة ذلك^١ من دينه عليه السلام.

[في الشفاعة و أنَّ حقيقتها إسقاط المضار]

و أيضاً: فلا خلاف أنَّ للنبيَّ صلى الله عليه وآله شفاعةً و أنه يشفع، و الشفاعة حقيقتها في إسقاط المضارَّ المستحقَّة، فوجب بذلك القطع على جواز العفو عن مستحقِّي العقاب من أهل الصلاة، بل على وقوع ذلك بجماعةٍ غير معيَّنة؛ من حيث علمنا وقوع شفاعته عليه السلام، و أنَّها تؤثر فيما هي حقيقة فيه.

و الدليل على أنَّ الشفاعة حقيقتها إسقاط المضارَّ أنَّها لا تخلو أن تكون حقيقةً في إسقاط الضرر لا غير، أو في إيصال المنافع لا غير، أو مشتركة بينهما. و الأول هو الصحيح المطلوب، و الثاني يقتضي أنَّ من يسأل في إسقاط ضرر عن غيره لا يستمى شافعاً، و لا خلاف في تسميته بذلك. و أمَّا القسم الثالث فالذي يفسده أنه كان يجب إذا سألنا الله تعالى في زيادة كرامة النبيِّ عليه و آله السلام و رفع درجاته أن نكون شافعين فيه، و أحدٌ من الأمة لا يطلق ذلك، لا معنىً و لا لفظاً.

فإن قيل: إنَّما لم يطلق ذلك؛ لأنَّ الشفاعة تقتضي الرتبة، فلما كان النبيُّ عليه السلام فوقنا لم نكن شافعين فيه، كما لا نكون آمريين له.

قيل: هذا باطل؛ لأنَّ الخطاب على ضربين، أحدهما يعتبر فيه الرتبة كالأمر و النهي، و الآخر لا يعتبر فيه ذلك كالخبر.

فما تعتبر فيه الرتبة إنَّما تعتبر بين المخاطب و المخاطب، دون^٢ ما يتناوله الخطاب و تعلق به. ألا ترى أنَّ الأمر لما اعتبرت فيه الرتبة اعتبرت فيه بين الأمر و المأمور، دون من يتعلق^٣ الأمر به؛ لأنَّ القائل يقول لغلامه: ألقِ الأمير، و ألقِ الحارس، و يكون في الحالين آمراً له، و إن تعلق 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؛ أنه إما لا يقال ذلك لأنّ العادة غير جارية بأن تؤثر شفاعة الحارس في الوزير، فإن فرضنا أنّ السلطان غضب على بعض أصحابه، و علم أنّه لا يقبل فيه إلا مسألة بعض الحراس، ثمّ سأل الحارس فأجابه، جاز أن نقول: شفع الحارس في الأمير - في إسقاط الضرر عنه - والوزير، و إن كنا لا نسعي قول الحارس للأمير: افع، 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 إنّما 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. كذا. و لعلّ 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، كأنّي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم للعباس: يا عباس ألا تعجب من شدة حبّ مغيث بريرة، و شدة بغض بريرة مغيثاً. فقال لها: لو راجعته فإنه أبو ولدك، فقالت: يا رسول الله أتأمرني، قال: إنّما أنا شافع، قالت: لا حاجة لي فيه. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٢١٥؛ سنن أبي

لقوله عليه السلام: «ادخرتُ- وفي خبر آخر: أعددتُ- شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^١، وهذا صريح لما 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 أحوج إليها؛ لأجل أنّهم انجبت 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: «ادخرت» و «أعددت» إشارة إلى حال الادّخار، وهي غير حال وقوع الشفاعة؛ لأنّ حال الادّخار حال التكليف، وهم في هذه الحال أهل الكبائر، وإن تابوا فيما بعد فزال عنهم هذا الاسم، فوقعت بهم الشفاعة.

قلنا: حال الادّخار هي جميع الأحوال التي لم تقع فيها الشفاعة، وإذا كان من شفّع 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^٢ لادّخار الشفاعة إلى وقت وقوعها. فعلم بذلك أنّ بعض أحوال الادّخار لا يستحقّ الوصف بالكبائر، و لفظ الخير يقتضي ذلك.

[ما استدلّ به من الآيات على نفي الشفاعة في أهل الكبائر و تزيفه]

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعَ يَطَاعُ﴾ (غافر: ١٨)، و قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠؛ آل عمران: ١٩٢؛ المائدة: ٧٢)، و قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ 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 الصحیحین، 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 أنه أراد العموم دون الخصوص؟ و سন্দل عليه فيما بعد إن شاء الله، فعلى هذا لا يمتنع أن تكون الآيات مختصة بالكفار، وقد سعى الله تعالى الشرك ظلماً بقوله: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ أَظْلَمُ لِعَظِيمٍ﴾ (لقمان: ١٣).

على أنه نفى في الآية الأولى شفيحاً يطاع، ونحن لا نقول بذلك، فلم يجب نفى شفيح بيجاب؟ فإن قيل: الوقف عند قوله: «شفيح»، وقوله: «يطاع» مبتدأ به.

قلنا: هذا خلاف ما أجمع عليه القراء؛ فإنهم أجمعوا على الوقف عند قوله: «يطاع». ولو أجزنا ما قالوه لما أمكن البداية بقوله: «يطاع»؛ لأنّ الفعل لا يتلو فعلاً، وبعده 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.

وأما قوله: «ما للظالمين من أنصار»، فالنصرة ليست من الشفاعة في شيء؛ لأنّ النصره هي المدافعة والمغالبة، والشفاعة يقترن بها الخشوع والخضوع.

وقوله تعالى: «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» معناه: من ارتضى أن يشفع فيه، كما قال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وكما قال: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُرْضَى﴾ (النجم: ٢٦)، وليس هذا تركاً للظاهر؛ لأنّ المرتضى محذوف بلا خلاف؛ لأنهم يقولون: من ارتضى أفعاله، ونحن نقول: من ارتضى أن يشفع فيه.

على أنه قد قيل: إنّ الفاسق الملمي يجوز إطلاق الاسم عليه، بأنه مرتضى بمعنى أنه 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 أن هاهنا شفاعاة نافعة مقبولة، فإن منعوا من نفعها في إسقاط العقاب معنا 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 نيّبه، فلو كانت الشفاعة في إسقاط العقاب لكنّا سألنا الله تعالى أن يجعلنا من أهل الكبار.

قلنا: يلزم على ذلك إذا سألنا الله تعالى أن يجعلنا من التوابين والمستغفرين أن نكون قد رغبتنا في الكبار؛ لأنّ التوبة والاستغفار لا يكونان إلا منها، فإن قالوا ذلك مشروط بأنّا متى فعلنا ذلك يجعلنا من التوابين والمستغفرين، قلنا في الشفاعة مثله حرفاً بحرف.

فإن قيل: يمنع من جواز العفو السمع الوارد في كثير من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْصِبِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ تُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ (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 تتضمّن القطع على العفو وإسقاط العقاب. وثالثها: أن نلزم من جواز العفو عقلاً وشرط في كلّ عموم القرآن الوارد في ذلك ارتفاع التوبة 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 السراق، ويريد العموم تارة، والخصوص أخرى. وظاهر استعمال اللفظة في معنيين يدلّ على أنّها مشتركة فيهما حقيقةً لهما، إلا أن يدلّ دليل على أنّهم تجوّزوا في أحد الموضوعين. فإن قيل: المجاز أيضاً مستعمل، ولم يدلّ استعماله على أنه حقيقة.

قلنا: لو لم يقد دليل على كونه مجازاً، وعلما ضرورةً من مذهب أهل اللغة أنهم يتجاوزون ألفاظاً في مواضع، لحكمنا بأن كل ما استعملوه حقيقةً. وإنما قلنا ذلك؛ لأن الأصل في الوضع الحقيقة، والمجاز طار عليها. ألا ترى أنه يجوز أن يكون حقيقة لا مجاز لها، ولا يجوز أن يكون مجاز لا حقيقة له؟ وذلك يوجب أن الأصل في الاستعمال الحقيقة.

فإن قالوا: اللفظ مستعمل في الأمرين، غير أنه يستعمل مطلقاً مجرداً في الاستغراق، ويستعمل في الخصوص مقترناً بدلالة.

قلنا: هذا دعوى لا برهان عليها، والاستعمال الذي ادعينا قد صح بلا خلاف. وادعوا أن مع الاستعمال في أحد الموضوعين قرينة، وعلى من يدعي أمراً زائداً على ما علمناه دليل. ولو أن أصحاب الخصوص قالوا: إطلاق هذا اللفظ موضوع للخصوص، والعموم يعلم بدليل، لعارضوهم في المقال.

دليل آخر: وما يدل على أن هذه الألفاظ مشتركة بين الخصوص والعموم، حسن الاستفهام إذا خاطب بها المخاطب. ألا ترى أن من قال: من دخل داري ضربته، يحسن أن يستفهم فيقال: وإن دخل فلان؟ وكذلك إذا قال: لقيت العلماء وأكرمت الأشراف، يحسن أن يستفهم عن مراده من العموم أو الخصوص، ولا يحسن الاستفهام إلا مع اشتراك اللفظ؛ بدلالة أنه إذا قال: لقيت رجلاً، وابتعت فرساً، لم يحسن أن يستفهم عن مراده؛ لاختصاص اللفظ، ولو قال: رأيت عيناً، وشاهدت شيئاً، حسن الاستفهام؛ للاشتراك. ولا يمكن دفع حسن الاستفهام هاهنا؛ لأن ذلك يؤدي إلى دفع حسن الاستفهام في كل موضع، وذلك باطل.

فإن قيل: إنما حسن الاستفهام؛ لأن المخاطب يجوز أن يكون المخاطب تجاوز به، وأراد الخصوص.

قيل: ذلك يوجب حسن الاستفهام في جميع الخطاب؛ لجواز دخول المجاز في جميعه، وذلك فاسد؛ لعلنا بقبح الاستفهام في مواضع كثيرة.

على أن المخاطب إذا كان حكيماً وعدل 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: صمتُ شهراً، و دفعت إلى فلان عشرة، يحسن أن يستفهم في جميع ذلك، فيقال: أ صمتُ شهراً كاملاً أم ناقصاً؟ وأعطيتَه عشرة تامّة أم ناقصة؟

قلنا: الاستفهام هو طلب العلم و المعرفة، و على هذا لا يحسن إلا مع اشتراك اللفظ. و قول القائل: أ ضربتُ أباك، ليس باستفهام، وإنما هو استكبار و استعظام. ألا ترى أنه لا يحسن أن تقول له مصرحاً: أ ضربتُ أباك أم لم تضربه؟ كما يحسن أن يقال- لمن قال: ضربتُ غلماني -: أ ضربتُ جميعهم أو بعضهم؟

فأما لفظه «شهر» فمشاركة بين الثلاثين و تسعة و عشرين، و «عشرة» مشاركة بين تسعة و عشرة، فلهذا حسن الاستفهام.

فإن قيل: لو لم تكن لفظه «من» مستغرقة للعقلاء لما حسن أن يستثنى منها كلّ عاقل، و نحن نعلم أنّ القائل إذا قال: من دخل داري أكرمه، يحسن أن يستثنى منه كلّ عاقل، و الاستثناء 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، و نقول: 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 كلّ عاقل إنّما حسن للصلاح دون الوجوب، و لم يحسن استثناء البهائم؛ لأنها لا تصلح أن تدخل تحته.

فأما حسن الاستثناء من لفظه «عشرة» واحداً و اثنين، فإنما حسن؛ لأنّ عند بعض المرجئة لفظ عشرة مشاركة بين جميع ذلك، فهذا القائل قد سوى بين الأعداد و بين غيرها. و الذي استقواه رحمه الله أنه إذا ثبت ذلك في الأعداد لم يجب ثبوته في غير الأعداد.

على أنه إذا قيل: إنّ الاستثناء من حقّه أن يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فإذا وجب ذلك في الأعداد فقد حصل فيه الصلاح و زيادة، فلم ينقض ما قلناه- من أنّ الأصل فيه الصلاح- إذا ثبت في بعض المواضع الوجوب؛ لأنّ 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 زيدا، 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 قومٍ 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 زيدا، وأقتل فرقةً من المشركين، و يستثني منهم من أراد، و لا يدل على أن لفظة «قوم» جماعة مستترقة. و من قال: إن الألف واللام لا يستغرقان، يلزمه أن لا يستدلّ بدليل الاستثناء؛ لأنهم يقولون: لقيت العلماء إلا زيدا وعمروا، و مع هذا لا يدل على أن اللفظ مستغرق مع الإطلاق. فإن قالوا: لو لم تكن لفظة «من» مستترقة 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، وذلك فاسد.

و أيضاً: فإنهم استطالوا أن يقولوا: أزيد عندك، أ خالد عندك، أبكر 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 السوق؟ أو من الأحرار أو العبيد؟ وكذلك إذا قال: ما تملك؟ يحسن أن يقال: من الثياب أو المال؟ أو العبيد أو الإماء؟ 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 الجزاء، و هو موضع الخلاف مع أصحاب الوعيد^١.

و ليس لهم أن يقولوا: إذا ثبت أنها مستغرقة في الاستفهام ثبت أنها مستغرقة في الجزاء. 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 الجزاء.

ذكرنا هذه الطريقة على ما نصرها رحمه الله في «الذخيرة» و غيرها من كسبه، و قد نصرتُ أنا في «العُدّة في أصول الفقه» أن العموم له صيغة، فعلى ذلك نترك 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 ينف غفران الشرك على كل 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 ينضم إليه الأعلى و الأدون، 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 «الوعيدية» 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».

و الآية الثانية هو أن الله تعالى أخبر أنه يغفر الذنوب على ظلمهم، وذلك يفيد في حال كونهم ظالمين، و يجري ذلك مجرى قوله: «لقيتُ فلاناً على أكله، و أودّه على غدرة». فإن شرطوا فيها التوبة، قلنا: ذلك ترك للظاهر؛ لأنه خالٍ من اشتراط التوبة.

و الآية الثالثة تقتضي أن يغفر جميع الذنوب؛ لأن الألف واللام يقتضي الاستغراق عند المخالف، و إنما أخرجنا الكفر بدليل الإجماع. و قوله عقيب هذه الآية: ﴿وَأَنْبِئُوا 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 تشترون في آيات الوعيد التوبة و زيادة الثواب؛ لأنهما يؤثران في استحقاق العقاب، فهلا 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 طاعةً يزيد ثوابها على عقاب معاصيه؟ لأنكم إنمّا تنفون بالظاهر اختيار العفو ليسلم وقوع العقاب، و هذا بعينه قائم في التوبة و زيادة الثواب، فيبغي 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 جعلوا 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 الحالين لم يحسن أيضاً الإسقاط. و إن أسقط بعد حصول المعصية فذلك باطل؛ لأننا قد علمنا أنه لا أحد من المكلفين إلا

إذا سرق وأصر عليه أنه يقطع على وجه الجزاء والنكال، وكذلك كل زانٍ مُصِرٌّ يُجَلَدُ على سبيل العقوبة، فلو كان العفو جائزاً لبطل هذا الإجماع.

قلنا: إسقاط العقاب قبل توبته لا يصح، كما قالوه، لكنه يمكن أن يقال: إنه يمنع من ثبوت الحق مستقبلاً، كما أن القاتل إذا قال: كل حق أستحقه مستقبلاً عليك^١ فقد وهبته لك، فإن ذلك يمنع من استقرار الحق عليه. غير أننا نسلم ذلك؛ لأن الخلاف معهم في إسقاط العقاب بعد ثبوته.

وما ادعوه من الإجماع في قطع السارق و جلد الزاني فيه خلاف؛ لأن المرجئة بأجمعها يخالف فيه؛ لأنهم لا يقطعون نكالا ولا يجلدون عقوبة إلا من علموا استحقاقه للعقاب وأنه ما عفي عنه، و يقولون: قطعه من غير علم بسقوط عقابه جارٍ مجرى قطعه مع تجويز أن يكون تائباً، ولا خلاف أن المشهود عليه بالسرقة أو الزنا أو المُقَرَّبَ بهما لا يقام عليه الحد نكالا وعقوبة؛ لجواز أن يكونا شهداء^٢ زوراً، أو أقر لبعض الأعراض وإن لم يكن فاعلاً لما استحق به الحد.

وليس لأحد أن يقول: إن هذا القول يؤدي إلى تعدد قطع سارقٍ ما على وجه العقوبة؛ لتعدّد هذا الشرط.

قلنا: لو لم يمكن^٣ ذلك - كما قالوه - لكفى في العلم بفائدة الآية أن من كان حاصلًا على صفات مخصوصة فإنه يستحق القطع عقوبة، وإن لم يحصل لنا العلم بمن هذه صورته. على أن ما اعتبره المخالف من الشروط أيضاً يستحيل العلم بها؛ لأنهم يشترطون أن يكون الإمام عالماً بأنه سرق لما يملكه المسروق منه من جرّ، وقد بلغ قيمته القدر الذي يتعلّق به القطع، وأن يكون في حال السرقة كامل العقل قد ارتفعت عنه الشبهات، وهو مُصِرٌّ غير تائب، وهذا معلوم تعدّد الإحاطة به، وحصول العلم بجميعة. فإن فرضوا ذلك تقديرًا فرضنا مثل ذلك في العفو؛ لأنه لا يمتنع عندنا أن يجعل الله^٤ للإمام أمانة على الفرق بين السارق المستحق للقطع عقوبة، وبين من يقطع امتحاناً.

على أنه يمكن امتثال الآيات كلّها في الكفّار؛ لأن العفو ممنوع من جميعهم.

١. ب: - عليك.

٢. كذا. و لعل الصحيح: يكون الشهداء.

٣. ب: يكن.

٤. ب: - الله.

[ما استدل به على ارتفاع العفو]

و استدلو 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 مثنين أو غير مثنين، 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 مثنين. 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 مثنين 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 أن ثوابهم قد بطل بما معهم من العقاب، و ذلك قد يتأ فساده. فإذا ثبت ذلك نقول: إذا عفا الله تعالى عن العصاة فإنه يدخلهم الجنة مثنين بما معهم من ثواب طاعاتهم؛ لأنه باق لم يبطل.

فإن قيل: إذا نفيتم 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 المرجحة من جوز أن يكفر المؤمن كفرة 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 الأمة على أن الإيمان يستحق به الثواب الدائم، فلو جوزنا أن يكفر كفرة 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 معنا.

على أن الثواب متى لم يحبطه فاعل الطاعة فلا بد من أن يوصل إليه ويفعل به، ونحن نجعل بدل قولنا: إنه يستحق، أنه يفعل به الثواب الدائم متى لم يحبط، ويستقيم الكلام.

فأما من شرط الموافقة في استحقاق الثواب، فقوله باطل؛ لأن وجوه الأفعال التي يستحق بها شروطها لا تجوز أن تكون منفصلة عنها، ولا متأخرة عن وقت حدوثها، والموافقة منفصلة عن وقت حدوث الإيمان، فلا يجوز أن يكون شرطاً ولا وجهاً.

فإن قيل: هذا يلزمكم في الفرق بين الكفر الذي يوافق به والكفر الذي لا يوافق به في دوام عقاب أحدهما دون الآخر.

قلنا: لا يلزمنا ذلك؛ لأننا لا نجعل الموافقة شرطاً ولا وجهاً، بل نجعلها دلالة على صفة المستحق، فإذا لم يوافق به دلنا على أن كفره وقع في حال حدوثه على وجه لا يقتضي ذلك، والذي يوافق 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 الموافقة بالإيمان مثل ذلك، فنجعلها دلالة على أنه وقع على وجه لا يستحق به الثواب إذا لم يوافق به، وعكس ذلك إذا وافى به.

قلنا: هذا يفسده الإجماع؛ لأن أحداً من الأمة لم يعتبر ذلك؛ لأن من اعتبر الموافقة في الإيمان جعلها شرطاً ووجهاً ولم يجعلها دلالة، فالذي قال بخلافه يمنع منه الإجماع.

على أننا لو قلنا بذلك لما ضررنا؛ لأن الذي يمنع منه أن يستحقَّ الثواب الدائم والعقاب الدائم، فأما إذا استحقَّ 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 بينّا أنّ دوام العقاب لا يعلم عقلاً، وإنّما يعلم دوام عقاب الكفر الذي يوافي به للإجماع، فقطعنا عليه، وما لا يوافي به فلا إجماع على دوامه ولا على انقطاعه، وإنّما يرجع في ذلك إلى الدليل. على أنّه لو استحقَّ على الكفر الذي لا يوافي به العقاب الدائم، وهو يستحقَّ على الإيمان الثواب الدائم، لأدّى ذلك إلى اجتماعهما على وجه الدوام، وقد بينّا فسادَه. هذا الذي ذكرناه ذكره في كتبه رحمه الله. وعندي أننا لو سلمنا أنّ الكفر كلّهُ يستحقُّ به العقاب الدائم لما ضررنا؛ لأنّ الأئمة أجمعت^١ على أنّ الكافر إذا آمن فإنّ عقابه يسقط إمّا جوباً أو تفضلاً، على خلاف فيه، ولا يجتمع استحقاقهما على وجه الدوام؛ لأنّ العقاب ساقط هاهنا.

[في أنّ المؤمن لا يكفر]

وإنّما قلنا: إنّ المؤمن لا يكفر، وإن كان كفراً لا يوافي به؛ لأنّ الأئمة قد أجمعت على أنّ كلّ كافر يستحقُّ اللعن والبراءة وأنّه لا يستحقُّ شيئاً من التعظيم والتبجيل، فلو جوزنا أن يكفر كفراً لا يوافي به لأدّى إلى أن يكون في المرتدين من يستحقُّ 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 كلّ من أظهر الإيمان كان مؤمناً على الحقيقة، فإذا رأينا مظهراً للإيمان كَفَر دَلْنَا ذلك على أنّه لم يكن مؤمناً أصلاً. والمراد بالآية من أظهر الإيمان؛ فإنّ ذلك يسمّى مؤمناً، كما قال الله سبحانه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (المتحنة: ١٠)، وكما قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢). وإنّما 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 كفوفاً أو فسقاً، قطعنا على أنه يستحقَّ العقاب إذا كان بشرائط التكليف ولم يكن مكرهاً عليه، وليس كلَّ من ظهر لنا منه فعل الطاعة يقطع على أنه يستحقَّ الثواب؛ لتجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره.

وإذا ظهر لنا منه الفعل القبيح، كفوفاً كان أو فسقاً، ورأيناه مصراً بأمارات الإصرار وانتفاء التوبة، قطعنا على أنَّ عقابه لم يسقط بالتوبة، فأما بالعفو فإنَّ العقل يجيز إسقاط عقابه به.

فإن كنا على ما كنا عليه في العقل جؤزنا سقوط عقابه بالعفو. وإن كان بعد ورود السمع، نظرنا في فعل القبيح، فإن كان كفوفاً قطعنا على ثبوت عقابه وأنه لم يسقط بالعفو؛ لإجماع الأمة على أنَّ عقاب الكفر لا يسقط بالعفو. وإن كانت المعصية فسقاً ليس بكفر جؤزنا سقوط عقابه بالعفو وندم فاعله، بشرط أن لا يكون عقابه قد أسقط بالعفو.

ومتى غاب عتاً من قطعنا على عقابه و ذمه من الكفار فإننا نذمه بشرط أن لا يكون قد تاب من الكفر، فأما الفاسق إذا غاب عتاً فإننا نذمه بشرط أن لا يكون تاب أو عفي عنه؛ لجواز كلا الأمرين. وأما من أظهر الإيمان أو شيئاً من الطاعات فإننا لا نعلم بمجرد إظهاره ذلك استحقاقه للثواب؛ لأنَّ الثواب إنما يستحقَّ إذا وقعت الطاعات على وجه مخصوصة، وتلك الوجوه خافية عتاً، فينبغي أن يشترط في مدحه أن يكون ظاهره كباطنه، وأنه أوقعها على الوجه الذي يستحقُّ بها الثواب، ولا يحتاج أن يشترط انتفاء ما يحبطها؛ لأننا قد أبطلنا الإحباط. فإن قام لنا دليل على أنَّ من ظهرت منه الطاعة معصوم قطعنا على أنه مستحقُّ للثواب ومدحته قطعاً من غير شرط.

فصل: فيما يتصل بالكلام في الوعيد

من حكم المكلف في القبر، وأحكام الموقف والحساب والميزان والصراف 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: ﴿لَرَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)؛ لأنَّ أصحابنا الإمامية يشتون رجعة كثير من الأموات إلى دار الدنيا، فيشتون 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 كلِّ ميت. ويجوز أن يكون المراد في الآية بشية الموتين خيراً عمّن لم يعد إلى دار الدنيا. على أنَّ الخبر بوقوع موتتين يمنع من أن يكون الموتة واحدة، ولا يمنع من الزيادة عليهما. ألا ترى أنه قال: «وأحييتنا اثنتين» ولم يمنع من حياة ثالثة.

ومن أثبت عذاب القبر لا بدّ أن يثبت الإحياء ثلاث مرّات؛ مرّة في دار التكليف وثانية لعذاب القبر وثالثة ليوم القيامة، فما يلزمنا من تثبيت الموتتين يلزم مخالفينا في تثبيت الإحياء^١.
والملكان النازلان على الميت سميّا منكرًا ونكيرًا؛ اشتقاقاً من استنكار المعاقب لفعالهما ونفوره عنهما، وليس المراد بذلك اشتقاقه من الإنكار.

فأما من أنكر عذاب القبر فهم طائفتان، منهم من أحاله، ومنهم من قال إنّه قبيح.
وقول الفريقين يبطل؛ لحصول الإجماع على أنّه واقع، وذلك يمنع من إحالته وقبحه معاً.

١. ذ (ص ٥٣٠): فما يلزم الإمامية من تثليث الموتة يلزم مخالفهم في تثنية الإحياء.

و يدلّ على صحّته و رفع الإحالة أنّ الميّت إذا أُعيد 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 يوسعّه 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 مصلحةً. فإن قيل: لا حال ينش فيها الميّت إلّا و يوجد على حاله.

قلنا: ليس لعذاب القبر وقت مخصوص، فلا يتمتع أن لا يوافق حال ظهور الميّت لنا في النش 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 مصلحةً في دار التكليف.

و الإجماع حاصل على حصول المحاسبة، و القرآن شاهد به، مثل قوله تعالى: ﴿وَأِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ آتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ 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 الحسائين^١.

و أما كيفية شهادة الجوارح، فقال قوم: يُبينها الله تعالى بنيةً حيّ منفصل، فتشهد بذلك. و قيل: إنّه تعالى يفعل فيها الشهادة، و أضافها إلى الجوارح مجازاً.

و الوجهان جميعاً مجاز؛ لأنّ الأوّل يقتضي أنّ اليد و الرجل خرجت من كونها يداً أو رجلًا، إذا بنيت بنية حيّ منفصل، و الظاهر إضافة الشهادة إلى الجوارح.

و قيل: إنّ الشاهد هو العاصي نفسه، و يشهد بما فعل و يقرّ به، و يبيّن الله أعضائه بنيةً يمكنه أن يفعل بها الكلام. و قوّوا هذا الوجه بقوله: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ (النور: ٢٤)، و معلوم أنّ شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان، و كذلك باقي الجوارح، و ذلك كما يقول أحدنا لغيره: أقرّ لسانك بكذا و كذا، و إنّما أقرّ الحيّ دون اللسان.

و قيل: إنّ ذلك عبارة عن ظهور أمارات و وضوح الأمر في لزوم الحجّة لهم، و العلم بما فعلوه، فعبر عن قوّة العلم بذلك بشهادة الجوارح، كما قالوا: عيناك تشهدان بسهرك، و إنّما يريدون ما قلناه.

[في الميزان]

فأما الميزان، فقد قال قوم: إنّه عبارة عن العدل و التسوية و القسمة الصحيحة، كما يقولون: كلام فلانٍ موزونٌ، و أفعاله موزونةٌ. و هذا الوجه أحسنها و أليقها بفصاحة الكلام.

و قال قوم: المراد به الميزان ذو الكفتين، و أنّ الأعمال - و إن لم يوزن - فالصحف التي يُكتب فيها هذه الأعمال يصحّ وزنها.

و قيل: إنّه يجعل النور في إحدى الكفتين و الظلمة في الأخرى.

و وجه حسن جميع ذلك هو المصلحة في الإخبار به في دار الدنيا.

[في الصراط]

و أما الصراط فقد قيل: إنّه طريق أهل الجنة و النار، و أنّه يتسع لأهل الجنة، و يسهل لهم

سلوكه، و يضيق على أهل النار، و يشقّ عليهم سلوكه.

و قيل أيضاً: إنّ المراد به الحجج و الأدلة المفترقة بين أهل الجنة و النار، و المميّزة بينهم.

[في تكليف أهل الآخرة]

فأما أهل الآخرة فالتكليف عن جميعهم زائل، من المتأين [و المعاقين]؛ 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، فعلمنا أنّ التكليف زائل.

و قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (الطور: ١٩؛ الحاقة: ٢٤؛ المرسلات: ٤٣) ليس بأمر، بل هو إباحة محضّة. و من قال إنّه أمر، قال: لأنّه يزيد في سرورهم و لذّاتهم 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 الضروريات. و أما الشكر باللسان فيجوز أن يكون لأهل الجنة فيه لذّة 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؛ من حيث إنّ المتأين 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 المتأين.

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 المتأين يجب أن يعلم أنّ ما فعل به^١ يستحقّه، و متى لم يعرف ذلك جوز أن يكون

١. أضافه كما في: ق (ص ٢٢٢).

٢. أ: + أن يبين أنّها ضروريّة.

٣. ب: فيه.

ذلك تفضلاً، فيعتده، 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.

ويمكن 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 واقعةً عن نظرٍ مختاراً أو ملجأً إلى فعله، أو عن تذكّرٍ نظر، أو بأن يلجأ الفاعل إلى نفس المعرفة من غير تقدّم نظر.

و لا يجوز أن تكون واقعةً 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 تذكّرٍ نظر؛ لأن المتذكّر يجوز دخول الشبهة عليه و يلزمه حلها، و في ذلك مشقة و عودٌ إلى التكليف.

و ليس لأحد أن يقول: إن الشبهات لا تعترض في الآخرة؛ لمشاهدة تلك الآيات و الأحوال. 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 بتقدّم المعرفة عن الإلجاء إليها.

و قد قيل: إن الإلجاء إلى العلم إنما يكون بأن يعلم أنه متى حاول اعتقاداً غيره منع منه، بإقدامه

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 متخبرون]

ولا يجوز أن يكون أهل الآخرة مضطرين إلى أفعالهم؛ لأن الاضطرار إلى الأفعال ينقص من لذاتها والتخبر فيها؛ لأن التخبر في الأفعال أبلغ في اللذة والسرور. وأيضاً: فإن الله تعالى رغب في وصول الثواب إلينا في الآخرة على الوجه المألوف في الدنيا، وذلك يكون على وجه التخبر.

وهذا الوجه وإن اختص أهل الثواب دون أهل العقاب وغيرهم من أهل الموقف، فبالإجماع نعلم تساوي الكل؛ لأن أحداً لا يفرق.

على أن القرآن دال على أن أهل الآخرة متخبرون؛ لأنه قال يأكلون ويشربون ويفعلون، فأضاف الأفعال إليهم، فوجب كونها باختيارهم. وقال: ﴿وَفَاكِهَةً مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٢٠)، وذلك صريح بما قلناه.

فإذا ثبت أنهم متخبرون، ولم 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. وهذا أقوى ما يقع به الإلجاء.

ويمكن أن يقع الإلجاء بأن يعلمهم الله تعالى استغنائهم عن القبيح بالحسن المطابق لأغراضهم وشهواتهم، مع ما يكون في القبيح من المضرة، فيصيرون ملجئين إلى أن لا يفعلوه.

ويخالف حالهم في ذلك حال القديم إذا لم يفعل القبيح لقبحه؛ لأن المنافع والمضار لا يجوزان عليه تعالى، والإلجاء لا يتصور فيه تعالى، ولا يجب إذا كانوا متصورين للمضرة في القبيح أن يكونوا في الحال مغمومين وعلى مضرة؛ لأن تصور المضرة في المستقبل لا يوجب في

١. ق (ص ٢٢٥): لأجله.

٢. ق (ص ٢٢٦): فإذا ثبت أنهم متخبرون ولم 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 والكفر]

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، وإنما نسميها صغائر بالإضافة إلى معصية عقابها أكبر منها،^١ فإذا أضفناها إلى معصية عقابها أقلّ سميناها 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. وتلحق بفاعله أحكام شرعية، نحو منع التوارث والتناكح وما أشبه ذلك.

[في طريق العلم بكون المعصية كفرة]

والعلم بكون المعصية كفرة طريقه السمع، لا مجال للعقل فيه؛ لأنّ مقادير العقاب لا يعلم إلاّ سمعاً، وقد أجمعت الأمة على أنّ الإخلال بمعرفة الله تعالى وتوحيده وعدله والإخلال بمعرفة رسوله صلى الله عليه وآله كفرة، لا يخالف في ذلك إلاّ أصحاب المعارف الذين يتنا بطلان قولهم في المعارف الضرورية. ولا فرق في من أخلّ بهذه المعارف بين^٢ أن يكون جاهلاً أو شاكاً فيها، أو يكون معتقداً لما يقدح في حصولها؛ لأنّ الإخلال بالواجب يعمّ الكلّ.

١. أ. قلنا هي صغيرة.

٢. ب. من.

فعلى هذا المجبّرة و المشبّهة^١ كفّار، و كذلك من قال بالصفات القديمة؛ لأنّ اعتقادهم الفاسد في هذه الأشياء ينافي الاعتقاد الصحيح من المعرفة بالله تعالى و عدله و توحيده و حكمته. و الوجه في ذلك ظاهر.

و الكفر عند المرجئة- على ما اختاره رحمه الله- لا يكون إلّا من أفعال القلوب، و لا يدخل في أفعال الجوارح، على ما سنيته فيما بعد.

و حكى عن الإمامية من أصحابنا أنّهم يجعلون الكفر هو الإخلال بكلّ معرفة واجبة في أصل و فرع؛ لأنّهم يقولون: الخلاف في الإمامة كالخلاف في النبوّة و التوحيد في كونه كفراً، و كذلك العلم بالأحكام الشرعية من الوجوب و الندب و الإباحة و الحظر، و يحكمون بكفر كلّ من خالف في شيء من ذلك؛ لأنّ طريق جميع ذلك العلم، فالأصول كالفروع.

و حكى المرتضى^٢ رحمه الله أنّهم مجمعون على ذلك، و أنّ إجماعهم حجة. قال: غير أنّهم لا يكفّر بعضهم بعضاً في الخلاف في مسائل الفروع؛ لأنّ بينهم خلافاً معروفاً في^٣ مسائل كثيرة، و ما كفّروا من خالفهم فيها، و لا حكموا عليه بالخروج من الإيمان إذا كان موافقاً لهم في الأصول أجمع.

و إذا كان إجماعهم هو المعتبر في التكفير فيجب أن نكفّر من كفّروه، و نتوقّف في تكفير من لم يكفّروه.

فإن قيل: كيف لا يكفر بالخلاف في هذه المسائل، و هذا 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، و منهم من شبه صفاته بصفات غيره. و المشبهة أصناف، منهم جماعة من حشوية المحدّثين مثل: مضر، و كهس، و أحمد الهجيمي، و غيرهم. راجع عنها: اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٥٧-٦٢؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١١٨-١٢٣؛ الفرق بين الفرق، ص ٢١٤-٢١٩.

٢. انظر: الذخيرة، ص ٥٣٥.

٣. أ: + الفروع.

يكون كفرة؛ لأننا يتبنا أنّ 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 أنّ وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة عقابه ودوامه، و يكون وقوعه معنً هذه حاله دلالة لنا على حصول الوجوه التي يعظم الفعل لها.

و يجري ذلك مجرى ما تقول جماعتنا في طاعات النبي عليه وآله السلام، و أنّها تقع منه على وجه يزيد على ثواب كلّ فاعل لها منّا، وإن كانت مساوية لطاعاتنا، و ما نقوله من طاعات أزواج النبي عليه وآله السلام و معاصيهم في زيادة الثواب و العقاب، التابعين للوجوه التي يستحقّان فيها. 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 ضرورةً من مذاهبهم، و لا تدخل في مثله شبهة أنّه من مذهب الإمامية؛ لأنّ الشك في ذلك يقدح في الإمامة، و ليس كذلك المسائل التي اختلفوا فيها؛ لأنّ مذاهب الأئمة عليهم السلام غير معلومة فيها قطعاً، و الأمر فيها ملتبس مشتبّه. و أمّا الخلاف في صفات الإمام و أعيان الأئمة فمما أجمعوا على أنّه لا يكون إلّا كفرة، و أنّه جار مجرى التوحيد و النبوة.

و هذه ألفاظه أو أكثرها ذكرها في «الذخيرة»، و أوردناها على وجهها. و ليس يبيّن لي من إجماع الفرقة أنّهم يكفّرون مخالفهم في مسائل الفروع التي يختلفون فيها بينهم، و إنّما المعلوم أنّهم يكفّرون مخالفهم في الأصول من التوحيد و العدل و النبوة و الإمامة، و فيه نظر.

[في حقيقة الإيمان و الكفر]

و أمّا الإيمان، فهو الصديق بالقلب، و لا اعتبار بما يجري على اللسان. فكلّ من كان عارفاً بالله و نبيه و بكلّ ما أوجب الله عليه معرفته مقرّاً بذلك مصدّقاً، فهو مؤمن.

١. خبر لقوله: أنّ.

٢. ذ. منها.

٣. أ. هم.

و الكفر نقيض ذلك، وهو 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 نفلأً. 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 مكفراً لا يستمونه فسقاً.

١. المعتزلة: إحدى الفرق الكبار المنتسبة إلى أهل القبله و تحنها 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 مخلد 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 المعتزلة و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و تفصيلها في كتبهم. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥-٢٧٨؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، 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 الغزال، كان تلميذاً للحسن البصري، و هو مؤسس فرقة المعتزلة، و رئيسها الأول، لقب بالغزال؛ لأنه كان يلازم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء، فيجعل صدقته لهن، و ولد في سنة ٨٠ق و توفي سنة ١٣١ هـ راجع عنه: الأعلام، ج ٨، ص ١٠٨-١٠٩؛ الأنساب، 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 بسامراء سنة ٢٣٥ق و قيل ٢٢٦. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنعام. له مقالات في الاعتزال و مجالس و مناظرات. و كان حسن الجدل قوي الحجية، سريع الخاطر. له كتب كثيرة، منها كتاب سفاه 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 يستحقّ به عقاب عظيم، و أُجريت 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: إنّ المعاصي التي
 يفسق فاعلها يسمونها كفرةً، و منهم من قال فاعلها مشرك.
 و الفضليّة^٢ تسمي كلّ معصية كفرةً صغيرةً كانت أو كبيرةً، و بعضهم^٣ يسمونها شركاً.
 و الزيدية^٤ يجعلون الكبائر كفر نعمة، و لا يجعلونها جحوداً و لا شركاً، إلا أنّ هذا مذهب
 المتقدمين منهم، و المتأخرون يذهبون مذهب المعتزلة سواء.

[في ما يدلّ على أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب]

و الذي يدلّ على ما قلناه أولاً هو: أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق، و لا يسمون أفعال الجوارح
 إيماناً بلا خلاف. و يدلّ 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 أنّ ما قلناه فائدة هذه اللفظة في اللغة، و جب إطلاق ذلك عليها في كلّ موضع
 يقتضي حمل هذه اللفظة، و من ادعى انتقال ذلك فعليه الدلالة، و قد قال الله تعالى: ﴿لِبَلْسَانَ غَرَبِي

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 الحكمان، كما يجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر.
 و قد قاموا بحروب كبيرة بسبب هذا المبدأ، كما أنّ معظمهم يقول بتكفير مرتكب الكبيرة. و يقال لهذه الطائفة: الخوارج، و الحرورية،
 و التواصب، و الشراة. أمّا الخوارج، لأنهم خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام. و أمّا الحرورية، فنسبت إلى حروراء، و هي قرية بظاهر
 الكوفة، و بها كان أول تحكيمهم و اجتماعهم حين خالفوا علياً عليه السلام. و أمّا التواصب، فجمع ناصبي، و هو الغالي في بغض علي
 بن أبي طالب عليه السلام. و أمّا الشراة - جمع شار - سخوا أنفسهم بذلك يزعمون أنّهم باعوا أنفسهم لله على أنّ لهم الجنة. يشيرون
 بذلك إلى قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ 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؛ المحرر العين، ص ١٧٧، ٢٧٣؛ المحصل، ص ٥٢٣.

٣. أ: 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 البترية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ٦٥ - ٧٥؛ اعتقادات فرق المسلمين
 و المشركين، ص ٣٥؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٧٩ - ١٨٨؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٢ - ٢٦.

مبين» (الشعراء: ١٩٥)، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (يوسف: ٢)، وقال: ﴿جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ 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 بوجودها هنا. 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 بلا تقييد؛ فإن اللغة تقتضي ذلك، ومتى قلت 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 بلغة 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 يخصص 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 يبق دليل على ما يذهب إليه المخالف. ودليلنا هو ما علمناه ضرورة من دين المسلمين أنهم لا يستنون المصدق بالحبب والطاغوت مؤمناً مطلقاً، وإن أجروه على بعض الوجوه مقيداً، كما قال تعالى: ﴿يَوْمُئِذٍ بِالْحَبِيبِ وَالطَّاغُوتِ﴾ (النساء: ٥١)، فمن ادعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح فعليه الدلالة.

فأما من قال استعمال اللفظة في غير ما وضعها العرب ليس بخروج عن اللغة، وراعى في

١. أ: بأنه مؤمن.

٢. ذ (ص ٥٣٩): وليس 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 حقيقةً ولا مجازاً - متكلماً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم، حتى يكون متكلماً بلسانهم ومخاطباً 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 حقيقةً فيهما؛ لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدق، وكذلك الساكت، ويقولون: فلان يصدق بكذا ويكذب بكذا، ولا يريدون بذلك إلا ما يرجع إلى القلب.

و إنما 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 كل شيء يدل على كفره، وعلما جهله بالله وجمده لتوحيده وعدله والنبوة، أن يسمى مؤمناً، وكل 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 إن سجود الشمس والصنم دال على أن فاعله كافر، وأن 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 استحقيقه لذلك؛ لأنّ شهادة النبي عليه السلام هي الموجبة لذلك، لكنّها دلالة على أنّه يستحقّ الذم والعقاب، فمن تجوز في تسمية سجد 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: خيرونا 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 بعيسى عليه السلام بقي إلى حال بعثه نبينا عليه السلام، فكذب به، وهذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافراً. فإذا قلت متى جحد نبينا عليه السلام فلا بد أن يكون جاحداً بعيسى، قيل لكم: ولم يجب ذلك، والأدلة مختلفة، ويجوز أن يستدل ببعضها، فيعلم به ويشته عليه الآخر.

والجواب عن جميع ذلك ما قلناه؛ لأنّ الرادّ للآية إذا [علمناه] كافراً بالإجماع علمنا أنّه لا إيمان معه، وأنّ ما تقدّم من إظهاره الإيمان لم يكن إيماناً على الحقيقة، وكذلك المكذب نبينا عليه السلام إذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب دلنا ذلك على أنّه لم يقع منه الإيمان في حالٍ 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 كافراً أو بعض كفر، ولو كان كلّ ما أمر الله به إيماناً لوجب أن يكون كلّ ما نهى عنه كافراً، ولو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كافراً لجاز أن يكون في الكفر ما ليس تركه إيماناً.

وقالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلّها إيماناً لوجب أن لا يكون أحدٌ 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 موافقاً للصغار 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 يدلّ على أنه يكون مؤمناً، وإن لم يعمل الصالحات.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأُضْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأُضْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: ٩-١٠)، فستأهم في حال البغي مؤمنين وإخوة لهم.

وقال: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ * يجادلونك في الحقّ بعد ما تبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون﴾ (الأنفال: ٥-٦)، فستأهم مؤمنين مع كراهتهم الحقّ والجدال فيه بعد وضوحه.

وما قدّمناه أولاً هو المعتمد.

[ما استدلت به المعتزلة على أنّ الإيمان اسم للطاعات]

واستدلت المعتزلة على مذهبها بأن قالت: قولنا: «مؤمن»، لو لم يكن منقولاً عن اللغة و كان على حاله، لما صحّ أن يسمّى به بعد تقضيّ الفعل الذي اشتق منه مقيداً بالحال، ولا يقال: هو مؤمن اليوم، كما لا يقال: هو ضارب اليوم لمن ضرب أمس، لما لم يوجد منه الضرب اليوم.

يقال لهم: إنّما أجري على المؤمن هذه اللفظة مضافةً إلى الحال؛ لأنه يفعل الإيمان الذي هو التصديق في الحال؛ لأنّ التصديق بالقلب هو المعرفة، وهي لا تبقى، فهو يجدها حالاً بعد حال، فلم يخرج عن موجب اللغة.

وقالوا أيضاً: قد علمنا أنهم لا يستعملون المنافع مؤمناً، وإن كان مصداقاً بلسانه، فقلّم أنه غير موضوع للتصديق.

قلنا: قد بينّا أنّ المؤمن هو المصدّق بقلبه، دون ما يتعلّق بلسانه، فلا يتوجّه 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 كلّه ديناً، والدين هو الإسلام؛ لقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، والإيمان والإسلام شيء واحد؛ لقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: ٣٥-٣٦)، فدلّ على أنّ الإيمان غير التصديق.

قلنا: لا نسلم أنّ قوله: «وذلك دين القيمة» راجع إلى جميع ما تقدم، بل ذلك موقوف على الدليل، ولو كان الظاهر يقتضي رجوعه إلى الكلّ 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 أنّه إذا جاز أن يراد بلفظ الإيمان ما لم يعرف في اللغة جاز أن يراد بالردّ ما لم يعرفه أهل اللغة، ولا فرق بينهما.

على أنّ 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» يكتنّى بها عن المذكر، والإشارة إلى أشياء كثيرة ينبغي أن يكون بن «تلك».

فإذا قيل: أراد: «وذلك الذي أمرتم»، قلنا: ويجوز أن يكون أراد: «وذلك الإخلاص»، ويقف الاحتجاج بالآية.

على أنّ الله تعالى قال: «ان عدّه الشهر عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض» إلى قوله: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ﴾ (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 حجّة. 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 قلنا؛ لأنّه إنّما سمّاهم مؤمنين بعد فعل جميع ما تقدّم ذكره.

قلنا: الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عمّن 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 انحط. قلنا: قد يتنا فساده القول بالإحباط، فبطل ما قالوه.

[الكلام في تسمية الخوارج كلَّ عاصي كافرًا]

فأما قول الخوارج في تسميتهم كلَّ عاصي كافرًا، باطل؛ لأن الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب - على ما بيناه - بما أوجب الله تعالى عليه، والفاسق المَلِي غير جاحد للمعارف، فلا يجب أن يكون كافرًا.

فإن قيل: نحن نستدل بفسقه على حصول ما في قلبه من الجحد، كما استدلتهم بسجود الشمس على حصول الكفر والجحود في قلبه.

قلنا: إننا فعلنا ذلك لإجماع الأمة على أن من سجد للشمس كافر، فحكمنا عند ذلك أن الكفر حاصل في قلبه، ولم يقدّم دليل على أن الفاسق المَلِي كافر، فيستدل 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 يبيته دلّ على أن الأمر بخلاف ما قالوه.

على أنه لو كانت هذه المعاصي كفرةً للحقها أحكام الكفر، من منع الموارثة والمدافعة والصلاة عليه، وهذا يضعف عندنا؛ لأنّ عندنا أن من خالف في الإمامة كافر، ومع ذلك لا يلحق به شيء من ذلك. فليس أحكام الكفر متفقه، بل هي مختلفة.

[مقولة الزيدية في الفاسق المَلِي]

فأما من قال من الزيدية إن الفاسق المَلِي كافر نعمة، فقوله باطل؛ لأنه غير جاهد لنعم الله تعالى

١. الثبر - بكسر التاء فالتسكون - هو ما كان من الذهب غير مضروب فإذا ضرب دنانير، فهو عين. ولا يقال تبر إلا للذهب، وبعضهم يقول للفضة أيضاً. وعن الزجاج: كل جوهر قبل أن يستعمل كالتحاس والصفرة وغيرهما فهو تبر (مجمع البحرين، ج ٣، ص ٢٢٢ -

عليه، و هو مع ذلك يعترف بلسانه و قلبه.

فإن قالوا: لا نريد ذلك، بل نريد أنه يجب عليه شكرها، و المعرفة بحقها تقتضي تجنب

المعاصي.

قلنا: هذا خلاف في عبارة، و كيف تكون المعصية كفوفاً للنعمة، و الطاعة ليست شكراً لها؛ لأن الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، و الطاعات الواقعة بالجوارح خارجة عن ذلك و عن تسميتها شكراً، و لا يعد أحد من أهل اللغة ردّ الوديعة و قضاء الدين بأنه شكر للنعمة، فكيف يكون تركه كفوفاً؟

[مقولة الحسن البصري في كفر مرتكب الكبيرة]

و أما قول الحسن البصري^١ أن مرتكب الكبيرة منافق، باطل؛ لأن المنافق هو من أظهر خلاف ما في باطنه، و من كان مظهره للمعصية التي يستحق عليها العقاب لا يكون منافقاً؛ لأن اليهودي و النصراني لما أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، و قوله: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى * لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٤-١٦)، و قوله: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ * أُولَئِكَ هُمُ الْكُفْرَةُ الْفَجْرَةُ﴾ (عبس: ٣٨-٤٢)، و قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٠٦)، و قوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩، العنكبوت: ٥٤)، و قوله: ﴿وَوَهْلٌ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ: ١٧) و جميع هذه الآيات تدل على أن مرتكب الكبيرة كافر.

قيل: الاستدلال بهذه الآيات مبني على القول بالعموم، و قد بينا فيما تقدم أنه لا صيغة تختص بالعموم و تفرد به، فيسقط الاحتجاج. و لو كان للعموم صيغة لكان لنا أن نخص^٢ ظواهر هذه

١. هو: أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، إمام أهل البصرة، ولد في خلافة عمر بن الخطاب و توفي سنة ١١٠ق. راجع عنه: الأعلام، ج

٢، ص ٢٢٦؛ البداية و النهاية، ج ٩، ص ٢٦٦؛ تاريخ الإسلام، ج ٧، ص ٤٨-٦٣.

٢. كذا. و لعل الصحيح: نخصص.

الآيات للدليل الدالّ على ذلك.

فأما قوله تعالى: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (الليل: ١٤) إنّما يفيد أنّ النار المتلظّية الموصوفة في الآية لا يصلها إلا من كذّب وتولّى، فمن أين لهم أنّه لا نار سواها؟
وإن قالوا: أراد جنس النار، وإنّما وصفها بالتلظّي 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 غبّرة، وبأنّها الكفّرة الفجّرة، لا يدلّ على أنّه ليس هناك وجوه ليست بهذه الصفة، بأن لا يكون عليها غبّرة، بل سمة أخرى، أو بأن يكون عليها غبّرة لا ترهقها قترّة.

وأما قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ...﴾ (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 مرتدّاً؛ لأنّ الظاهر هكذا يقتضي!
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 بزانية وخرقة 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 طاعته.

١. أ: + ذلك.

٢. ذ (ص ٥٥١). في القول بذلك.

فإن قالوا: أراد: و هل نجازي بالعقاب إلا الكفور.

قلنا: هذا تخصيص، و لا فصل بين من خصها كذلك، و بين 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: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ: ١٦-١٧)، فيبين^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؛ لأنَّ عموم ظواهر الآيات و عموم 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 - أنَّ طريق وجوبهما السمع والإجماع. فأما الأمر بالمعروف الذي ليس بواجب فهو مندوب مثله.

وإنَّما قسَّمنا الأمر بالمعروف فقلنا: ما هو أمر بمعروف واجبٍ مثله، وما هو بمعروف نَدْبٍ مثله؛ لأنَّ المعروف ينقسم إلى واجبٍ ونَدْبٍ، فانقسم الأمر به مثله. والنهي عن المنكر كُله واجب؛ لأنَّ المنكر كُله 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.

وإنَّما قلنا: إنَّهما لا يجبان عقلاً؛ لأنَّه لو وجبا عقلاً لكان لذلك وجه وجوب في العقل، ولا يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر، أو لأنَّ كراهة القبيح واجبة علينا، فإذا لم نكرهه لم نكرهه، أو لأنَّ فيه إظهاراً لكوننا غير مردين له؛ لقبح أن نزيد المنكر، أو لأنَّ متى لم نفعل ذلك أو قمنا¹ أتا راضون بالمنكر، أو لأنَّ فيه لطفاً.

ولا يجوز أن يكون وجه وجوبه قبح المنكر؛ لأنَّ 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، و كان 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.

و كان 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 غيره؛ 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.

و كان 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 مرید. على أنه لا يجب في من لا يكون كارهاً للشيء أن يكون مریداً 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 غالط.^١

و لا يجوز أن يكون واجباً لأن فيه لطفاً؛ لأن ذلك ليس بمعلوم عقلاً، و لا وجه في العقل يقتضي ذلك. و لو 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 و سماع أقوال المحذرين منه. فلما لم يجب ذلك، بل كان العلم باستحقاق العقاب و الثواب كافياً، و ما زاد عليه فإنما هو في حكم الندب؛ لأنه مقو للدواعي، فكذلك القول في النهي عن المنكر واجب عقلاً

١. ذ (ص ٥٥٥): و الفعل لا يجب لأجل توهم بغلط السابق.

٢. ب، ج: و كذلك.

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. ويقوى في نفسي أنّ النهي عن المنكر واجب عقلاً؛ لما فيه من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأننا 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، وينقض 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، ومتى لم يحصل لا يجب، أولها: أن يعلم المنكر منكراً، وثانيها: أن يحصل هناك أمانة الاستمرار على المنكر، وثالثها: أن يجوز تأثير إنكاره في الإقلاع عن المنكر. ومنهم من قال - بدلاً من التجويز - ظنّ المنكر أن إنكاره يؤثر، ورابعها: أن يرتفع خوفه على نفسه إذا أنكر، وخامسها: أن لا يخاف على ماله متى أنكر المنكر، و سادسها: أن لا يكون في إنكاره مفسدة.

و جرى في تدريسه كثيراً أنه يمكن الاختصار على أربعة شروط؛ لأننا إذا قلنا أنه لا يكون فيه مفسدة دخل فيه أن لا يخاف على نفسه و لا على ماله؛ لأن ذلك قبيح، و هو مفسدة، و لا يحتاج أن يفرد بالذكر، و هو الأقوى عندي.

[الدليل على الشرطين الأولين]

و الدليل على أنّ الشرط الأول صحيح فهو أنّ 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 يفعله و

١. انظر: الذخيرة، ص ٥٥٣ - ٥٥٥.

٢. ج: الاستمرار.

يقدم عليه، فيجعل الإنكار للمنع من وقوعه.

وأمارات الاستمرار كثيرةٌ معروفةٌ بالعادة^١. وقال قوم: إنَّ أمارَةَ الإصرار والاستمرار أن لا يظهر أمارَةَ الإقلاع؛ لأنَّ جماعةً لو اجتمعت على شرب الخمر فشرِبوا أقداحاً، فالظنُّ غالبٌ بأنَّهم متى لم تظهر أمارَةَ إقلاعهم كان ذلك أمارَةً لاستمرارهم.

وليس لأحد أن يقول: يكفي في وجوبه تجويزه أن يقع ذلك مستقبلاً، وإن لم تظهر أمارَةَ الاستمرار.

وذلك؛ أنَّه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن ينكر على كلِّ قادر على المنكر، وإن لم يفعله ولا ظهرت أمارَةُ فعله؛ لأنَّه لا قادرَ من القادرين - ممتنَّ فَعَلَ معروفًا، أو لم يفعل معروفًا ولا منكرًا - إلا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، فكان لا يجب أن يختصَّ وجوب إنكار المنكر بموضع دون آخر، ومعلومٌ فسادُه.

[الدليل على الشرط الثالث]

وأما الشرط الثالث، وهو تجويز المنكر أن يكون لإنكاره تأثير في الإقلاع عن المنكر؛ لأنَّ المنكر له ثلاثة أحوال: حالٌّ يكون ظنُّه فيها غالباً بأنَّ إنكاره يؤثِّر، فلا خلاف أنَّه إذا كانت هذه حاله أنَّه يجب عليه إنكار المنكر. والثانية أن يغلب على ظنُّه أنَّ المنكر لا يرتفع بإنكاره، وإنَّ جَوَز مع ذلك ارتفاعه. والحالة الثالثة أن لا يغلب في ظنُّه لا ارتفاعه ولا وقوعه، بل يكون مجوِّزاً كيلا الأمرين.

وفي الناس من قال: يسقط وجوبه في هاتين الحالتين. ومنهم من أوجبه، وهو الذي نصره؛ لأنَّ عموم الآيات الدالات على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب إنكاره على كلِّ حالٍ، مع ظنُّه لتأثير إنكاره، ومع ارتفاع ظنُّه لذلك. وإنَّما يخرج عن هذا العموم ما دلَّ 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 إغزاز للدين، فأما إذا كان في الصبر على القتل إغزاز الدين حَسُنَ 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 إغزاز الدين.

و الأول 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: إنّ 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؛ لأنه 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 إغزاز للدين - قبيح؛ لأنه 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 و الصوم و جميع العبادات العقلية و الشرعية، و معلوم 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 تعلق 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 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 سويتنا 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 يبيح منه أن يفعل ما هو مفسدهٌ 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.

و في الناس من فرق بين هذه الأحوال، والصحيح ما قلناه.

[مراتب النهي عن المنكر]

و الغرض بإنكار المنكر أن لا يقع المنكر، فإذا أثر القول و الوعظ في ارتفاعه كفى ذلك و اقتصر عليه، و إن لم يؤثر جاز أن يغلظ في القول و يشدّد، فإن أثر اقتصر عليه و إن لم يؤثر و جب أن يمنع منه و يدفع عنه، و إن 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 أنه يحسن منه، و إن 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 إلا للأئمة أو ياذن الأئمة عليهم السلام. و نصر رحمه الله أنه يجوز ذلك بغير إذنهم. قال: لأنَّ ما يفعله الأئمة عليهم السلام أو فعل ياذنهم يكون مقصوداً، و هذا بخلاف ذلك؛ لأنَّه غير مقصود، و إنما القصد المدافعة و الممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود.

و من قال إنَّ إنكار المنكر من فروض الكفایات، قال: ربما انتهى الحال إلى أن يصير متعيّناً على شخص بعينه؛ لأنَّ المقصد^٢ أن لا يقع المنكر، فإذا كان حكم كلِّ مكلف مع هذا المقدم على المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عاماً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقي. هذا إذا كان التمكن عاماً في جميعهم، فإن تعيّن التمكن في جماعة معيّنين أو واحدٍ بعينه تعيّن عليه الوجوب.

١. أ. + ن.

٢. ب. + أ. + ج. + د. (ص ٥٦٠)؛ + إلى.

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 أن لا 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 إلاّ بدليل شرعيّ، 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 والعضو والجراح على النفس؛ لأنّه يلزم عليه أن يحسن إظهاره، وإن ناله أذىً قليلاً من شتم و تعنيف وغيره، و ذلك باطل.

و أمّا الشرط الثاني فإنّما اعتبرناه؛ لأنّه متى تمكّن من الخلاص ممّا يخافه لا يكون مكراً 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 حُسن، 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 عظمته 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. كنا. و الصحيح: «المكروه»، كما في: ذ (ص ٥٦١).

٣. ذ (ص ٥٦١): ممّا خافه إلاّ بفعل.

٤. ذ (ص ٥٦١): فيتخلّص.

[في أفعال الجوارح التي يصح أن يقع الإكراه عليها]

وأفعال 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 رُغِبَ في الإمساك عن إظهارها؛ لأن في ذلك إعزازاً للدين وتقوية له، فصار إظهار كلمة الكفر هاتنا 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 الإمامية قولهم في وجوب التقيّة ينافي ذلك.

وليس لأحد أن يقول: كيف يرغّب في ترك إظهار كلمة الكفر إعزازاً للدين؛ بأن يصبر على القتل، وهو ظلم وقبيح، وقد تعلق بامتناعه من إظهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يقبح منه ترك إظهاره، ويكون من باب الوجوب دون الرخصة. وذلك؛ أننا إذا علمنا بالإجماع أنّ الصبر على القتل أفضل من إظهار كلمة الكفر قطعنا بذلك على أنه لا مفسدة يتعلّق بذلك؛ لأنه تعالى لا يرغّبنا فيما فيه مفسدة. فإذا قيل: كيف لا تكون مفسدة، والقتل القبيح واقع عنده، ولولاه لم يقع.

قلنا: يصح تقدير خروج ذلك من كونه مفسدةً بأن يعلم الله أن القتل يقع على كلِّ 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 ممَّا ذكره قومٌ من أصحابنا من أن الحسين عليه السلام تعبده 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 إنَّما أمره بالصبر على الجهاد دون القتل، وأعلمه ذلك؛ لعلمه أنه كان يقتل على كلِّ حال وإن لم يجاهد، فأراد الله تعالى أن يجمع له مع ذلك فضيلةً الجهاد والتعبد بالصبر عليه، وليس التعبد بالصبر على ذلك تعبدًا بالصبر على القبيح؛ لأنَّ تعبده كان بالثبات والصبر على الثبات، كما تعبد المجاهدون في سبيل الله. وإنَّما 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 إنَّه كان يقتل على كلِّ حال، ولو فعل ما فعل، فلا يمتنع أن نقول مع هذا: إنَّه كان يعلم وقت قتله على التعيين. وهذا عارض هاهنا.

ويجب على من أكره على إظهار كلمة الكفر أن يعرض بإظهارها ولا يقصد الإخبار، بل يقصد ما يخرج عن كونه كاذبًا؛ لأنَّ الكذب قبيح لا يحسن بالإكراه على كلِّ حال.

فإن قيل: كيف توجبون ذلك وأكثر الناس لا يحسنون التعريض.

قيل: كلُّ أحد يحسن المعارض؛ لأنَّهم يعرفون ذلك في المعاملات والمتصرفات. على أنه لو جاز أن يكون في العقلاء من لا يحسن المعارض فإنَّ الله تعالى يصرف المكروه له عن إكراهه، حتَّى 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 يُقتلَ، ولا يقتل نبيًّا ولا مؤمناً.

[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 الضرر عن نفسه بإدخاله على الغير؛ [و^١ لأنّ خوفه من العقاب^٢ الذي يستحقّ بقتل غيره يخرج من أن يكون ملجأً. 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 للإسنان عند الضرورة والخوف على النفس أن يتناول طعام غيره من غير إذنه. فعلى هذا يجب أن يكون الإكراه مؤثراً في ذلك. ولذلك قال الفقهاء: إنّ راكب السفينة إذا خاف على نفسه وغيره الغرق^٣ 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 حتى يتمكن^٤ بها من الفعل عند الإكراه. والأقوى أنّه

١. ذ (ص ٥٦٤)، نسخة بدل أ وب: يزيل.

٢. أضفناه، 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 وجه. 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 يضر نفسه ضرراً سيراً، 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

أنّ في بعض الدور منكرًا، وإن لم يلزمه فيه تكليف، والعلة الجامعة بينهما أنّه معذور في الحالين من ترك النكير.

فإن قيل: في ذلك إيهام للرضا^١ بالمنكر.

قيل: ليس في الكفّ عن إنكار المنكر دلالة على الرضا على كلّ وجه. فإذا أقام من ذكرناه، وبذل الوسع في إظهار الكراهة لذلك المنكر بطل الإيهام، وقد علمنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله أقام بمكة مدّة 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؛ لأنّ حضور هذه المواضع لا يحسن إلّا لغرض صحيح. فإن كان المجتمعون دخلت عليهم شبهة فما فعلوه جاز الحضور لإزالة الشبهة عنهم، فأما مع العلم بارتفاع الشبهة عنهم فلا يجوز الحضور إلّا للإبكار عليهم، وإلّا فمن حضره تعرّض للتهمة والظنة.

ولا يلزم على ذلك^٢ المقام في البلد الذي فيه أهله وولده ومعيشته؛ لأنّ غرضه في المقام صحيح حسن، وإن تعذّر عليه إنكار المنكر الظاهر فيه.

ولا يجوز المقام في دار الكفر إلّا على وجه يتميّز به من الكفار، ولا يظهر أنّه من جملتهم^٣؛ لأنّه متى لم يكن متميّزًا فقد عرّض نفسه لإجراء حكم الكفر عليه - من قتل أو قتال أو منع إرث أو دفن في مقابر المسلمين - فلا بدّ أن يكون متميّزًا بصفة من الصفات.

[في حكم الدار]

فأما الدار فإنّها داران، دار الإسلام ودار الكفر. والمراد بالدار حكم أهل الدار؛ لأنّ الدار التي هي المنازل لا حكم لها. فإذا قلنا إنها دار الإسلام فإنّما نعني أنّه يحكم في أهلها بأحكام المسلمين، فمن وُجد فيه ميتًا يرثه أهله ويصلّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، وإذا وُجد فيه لقيط حُكِمَ بأنّه حُرّ، وإذا وُجدت فيه لُقطة لم تكن غنيمَةً، وغير ذلك من الأحكام. وعكس ذلك إذا قلنا

١. ب: الرضا.

٢. كذا. والصحيح: «وليس كذلك»، كما في: ذ (ص ٥٦٦).

٣. ذ (ص ٥٦٦). ولا يدخل على أحد شبهة في أنّه من جملتهم.

إنها دار كفر.

و متى ظهر من شخص أمارات الإسلام حكمنا بأنه مسلم و إن كان مقيماً في دار الكفر، و إن ظهرت منه أمارات الكفر حكمنا بأنه كافر و إن كان مقيماً في دار الإسلام. فأمارات الأعيان تقدمها^١ على أمارات الجملة؛ لأنها أخص، و إنما يرجع إلى أمارات الجملة إذا فقدت أمارات الأعيان.

شروط الحكم في الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر

و إنما يحكم في الدار بأنها دار إسلام إذا ظهرت فيها الشهادتان، و لا^٢ يمكن المقيم فيها من الإقامة إلا بإظهارهما، أو بأن يكون على ذمة من مظهرهما أو جوار، و لا يؤخذ المقيم فيها بإظهار نوع من أنواع الكفر.

و لا اعتبار بما عليه أهل الدار من اختلاف المذاهب، و ما يظهر بعضهم لبعض من مناظرة و مجادلة، بل الاعتبار بما قلناه.

و دار الكفر إنما تكون كذلك إذا كان نوع من أنواع الكفر فيها ظاهراً، و لا يمكن المقام فيها^٣ إلا بإظهاره، أو بأن يكون من مظهره على ذمة أو جوار.

و الدليل على ذلك أن مكة قبل الفتح كانت دار كفر، و المدينة كانت دار إسلام لا محالة، و لا وجه في تميّز إحداهما من الأخرى إلا بما ذكرناه من الأوصاف. ألا ترى أن من كان مقيماً بمكة في ذلك الوقت لم يمكنه المقام فيها إلا بإظهار الكفر أو بأن يكون على ذمة منهم أو جوار، و كذلك كانت المدينة بعد الهجرة لم يمكن المقام فيها إلا بإظهار الشهادتين أو بأن يكون على ذمة و جوار متّين أظهرهما.

و لا اعتبار بالكثرة و القلّة في ذلك؛ لأننا لا نعلم كيف كانت الحال في أوّل حال الهجرة بالمدينة في كثرة المسلمين أو قلّتهم.

١. ب: تقدمها.

٢. ج: فلا.

٣. ب: - فيها.

[إدَارٌ لَيْسَتْ بَدَارٌ كُفْرٌ وَلَا دَارٌ إِسْلَامٌ]

ولا يمتنع على ما قرره أن يكون هاتنا دار ليست بدار كفر ولا دار إسلام؛ لأن 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 معينة، فلا يحكم حيثنذ بأنها 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، فإنها لا تخرج من أن تكون دار إسلام. فإن فرضنا أن المقيم فيه يؤخذ بإظهار ذلك، ولا يمكنه المقام فيه إلا كذلك، يجب أن نقول إنها دار كفر.

وإنما حكمنا بأن الدار دار الإسلام وإن ظهر فيها الجبر والتشبيه، إذا لم يؤخذ المقيم فيها بذلك؛ لأن الأمة علقّت عليه أحكام الإسلام إذا أظهر فيها الإيمان، مع تجوزهم بأن يكونوا معتقدين للجبر والتشبيه^١، وعلقوا على ذلك أحكام الإسلام، كما أنهم حكموا بأنها دار الإسلام إذا ظهر فيها الإيمان ومذاهب أهل الحق، وإن جوزوا أن يكونوا في باطنهم كفاراً منافقين.

فعلى هذا إذا ضمّ إلى إظهار الشهادتين إظهار نوع من أنواع الكفر من الجبر والتشبيه حكمنا في نفسه بأنه كافر، ولم يخرج الدار بأنها دار الإسلام إذا لم يؤخذ المقيم فيها بإظهار ذلك، على ما مضى.

[فِي جَوَازِ جَعْلِ دَارٍ لِلْفُسْقِ]

وليس يمتنع أن يجعل للفسق دار، إذا كان لا يمكن المقام فيها إلا بإظهار نوع من الفسق، إما اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الجوارح.

فإن قيل: الفسق لا يتعلّق به حكم يخالف حكم الإسلام.

قلنا: هذا باطل؛ لأنّ للفسق أحكاماً من ردّ الشهادة والمنع من الصلاة خلفه عندنا وإخراج الزكاة المفروضة إليه، وهذه كلّها أحكام شرعية، فلا يمتنع أن تكون للفسق دارٌ تختصه.

١. أ، ب: علة.

٢. ذ (ص ٥٦٩): لأنّ الشرع ولاية علقّت على إظهار الشهادتين حكم الإسلام من غير اعتبار لما ورد ذلك.

فصل: في الكلام في النبوة

[في معنى النبي و الرسول]

وصفُ النبي عليه و آله السلام بأنه نبيّ يحتمل أمرين، فإن كان مهموزاً [فأين الإنباء الذي هو الإخبار، و إن كان مشدداً 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 رفيع المنزلة إنه نبيّ؛ لأنّ الاشتقاق و إن 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، و إن كان فيهم من هو رسول من قبل الله تعالى مؤدّد 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»؛ لأنّه قصد ما قلناه من التعظيم و علوّ المنزلة. و أما قولنا: رسول، فهو في أصل اللغة يفيد أنّ مرسلأ أرسله، بشرط أن يكون المرسل قَبِلَ ذلك؛ لأنّهم لا يسمّون من لا يعلمون منه القبول رسولاً، غير أنّ هذا و إن 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، و إن كانت اللفظة تقتضي ذلك، لكن تخصّص بالعرف.

[في بيان وجه حسن بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم]

و لنا في الكلام على حسن بعثة الرسل طريقان:
 أحدهما: أن ندلّ على أن الله تعالى بعث رسلاً و صحّت نبوتهم؛ فلو لا أنه كان حسناً لما ثبت ذلك؛ لأنه تعالى لا يفعل ما فيه وجه من وجوه القبح.
 وإذا تكلمنا في هذا الوجه ينبغي أن نتكلم على نبوة نبيّنا عليه السلام؛ لأنه الذي يتعلّق 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 أنّ النسخ لا يجوز أو أنّ شرعهم مؤبّد، من اليهود و النصارى.
 و الطريقة الثانية: أن نفرّد كلّ فرقة من المخالفين بكلام يخصّصهم، فتتكلّم أولاً على حسن البعثة ليسقط به خلاف البراهمة، ثمّ نتكلّم في جواز النسخ ليسقط قول اليهود و النصارى، ثمّ نتكلّم في نبوة نبيّنا 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 أنّ 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 بيّناه فيما مضى، و لا يمكن إعلام المكلف ذلك إلا 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 إلا 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 أُلزمتنا على ذلك جواز إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبيٍّ من الأئمّة و الصالحين، فإنّما^٢ نجوّزه و سنتكلّم عليه فيما بعد، إن شاء الله.

ويحسن أيضاً أن يبعث الله تعالى نبياً، وإن لم يكن معه شرع، إذا كان العلم بنبوته لطفاً لنا. ويحسن أيضاً بعثة نبيٍّ يخبرنا بالقطع على عقاب الفساق؛ لأنّ العقل يجوّز العفو عنهم، فالقطع

١. ب: بعته.

٢. ب: فإنّا.

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 نبياً ليعرفنا اللغات. و من قال إن أصل اللغات مواضعة^٣، يمكنه أن يقول بعد حصول المواضعة: يمكن أن يبعث الله نبياً يوقفنا على لغة أخرى، وإن لم يكن ذلك واجباً.

و لا يجوز أن يكون حسن بعثة الأنبياء لما في المعرفة بنيتهم من الثواب؛ لأنَّ الفعل لا يجب إلا لوجه وجوب معقول، و ما ليس له وجه وجوب في نفسه لا يستحقَّ عليه ثواب.

فأما قول من قال: إنَّ الرسالة مستحقة^٤، فيحسن أن^٥ يفعل للاستحقاق، فباطل؛ لأنَّ الثواب على الأعمال لا يكون إلا نفعاً خالصاً واصلاً على طريق التعظيم، و تكليف الرسالة فيه مشاقٌّ عظيمةٌ، فكيف يكون مستحقاً بالطاعات؟

[في بطلان قول البراهمة]

و أما قول البراهمة: إنَّ النبي 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؛ لأنَّه قبيح.

فباطل؛ لأننا نقول: الشرع لا يأتي إلا بما يوافق العقل، إلا أن ما يقتضيه العقل على ضربين، أحدهما يعلم مفضلاً بالعقل و لا يحتاج فيه إلى بعثة الرسل، و الآخر يعلم بالعقل مجملاً، فالشرع يأتي به مفضلاً، فيحسن لذلك.

و إنَّما قلنا ذلك؛ لأنَّ العقل دالٌّ على طريق الجملة على أن ما يدعو إلى فعل الواجب أو يصرف عن فعل القبيح واجب، و أن ما يدعو إلى القبيح و يصرف عن الواجب قبيح، ثم لا يعلم

١. ب: استفاد.

٢. ج: ليعرفوا.

٣. و القائل هو أبوهاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ٣٢٥.

٤. ذ (ص ٣٢٥): مستحقة بعمل للرسول تقدمها.

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 تميّز لنا ذلك بالعقل لعلمناه.

فعلى هذا لا يخالف العقل السمع، وإنما كان منافياً لو أثبت [الشرع] ما نفاه العقل، أو نفى السمع ما أثبت العقل، والأمر بخلافه. وجرى إبانة السمع عن ذلك مجرى إبانة العادات والتجارب عن مثل ذلك؛ لأننا نعلم عقلاً وجوب دفع المضار عن النفس وقبح الظلم على طريق الجملة، و يرجع في حصول المضار في بعض الأفعال إلى عادة أو تجربة أو خبر، ولا تكون^١ بذلك مخالفين لما في العقل، فكذلك القول في السمع.

فأما قولهم: الصلاة والصوم والطواف قباح في العقل، والقباح العقلي لا يجوز أن يتغير، كالظلم والكذب وغيرهما، فباطل؛ لأن قباح 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^٢ أن تكون حسنة. فالسمع ورد بأن لنا في هذه الأفعال منافع، ولو علمنا ذلك بالعقل لعلمنا حسننا.

فإن قيل: كيف تكون الصلاة مثلاً لطفاً في ردّ الوديعة، ولا نسبة بينهما.

قلنا: لا يجب في اللطف أن يكون بينه وبين ما هو لطف فيه مناسبةً ومجانسةً على وجه يظهر لكل أحد، وإنما يجب أن يكون داعياً إليه 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: تكون.

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 جارياً 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 وظهر 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 ظهر البحر أو نقل الجبل إنما يكون المعجز اختصاصه بالقدرة 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، كنقل الجبال وخلق البحر والكلام الخارق للعادات بفصاحته.

وإنما قلنا: لا بد أن يكون خارقاً للعادة؛ لأنه لو لم يكن كذلك لم يعلم أنه فعل للتصديق دون أن يكون فعل بمجرى العادة. ألا ترى أنه لا يمكن الاستدلال بطولع الشمس من مشرقها على صدق الصادق، ويمكن ذلك بطولعها من المغرب، لما كان ذلك خارقاً للعادة.

والعلم بكونه خارقاً للعادة الرجوع فيه إلى العادات، فإنها مستمرة مستقرّة عند العقلاء، معلومة بالمشاهدة والإخبار، فإذا انتقضت بذلك لم يخف على أحد. ألا ترى أن أحداً لا يشك في طلوع الشمس من مشرقها، ولا يعرفون خلق ولد إلا من وطئ، فإذا شاهدوا طولعها من مغربها أو خلق حي من غير ذكر وأنثى علموا أنه خارق للعادة.

ولا بد أن تكون العادة مستقرّة جارية حتى 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 و عرفها فحينئذ كلفه و بعث إليه من يمكنه أن يستدل على صدقه بانتقاض ما عرف من العادات قبل تكليفه.

والعادة قد تكون عاقمة و قد تكون خاضةً، و قد تكون عادةً بعض البلاد جاريةً بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا نقول: الاعتبار بانتقاض عادة من تلك عادة له.

وإنما اعتبرنا كون المعجز متعذراً في جنسه أو صفته؛ لأننا لو لم نعلمه كذلك لم نتق بأنه من فعله تعالى، و جوزنا أن يكون من فعل غيره، و قد بينّا أنّ المعجز لا بد أن يكون من فعله تعالى.

وإنما سوّينا بين أن يكون متعذراً الجنس أو الصفة^٢ على العباد- بخلاف ما قال قوم: إنه لا بد من أن يكون متعذراً الجنس- من حيث إنّ متعذراً الجنس إنما دلّ من حيث كان ناقصاً للعادة لا من حيث كان مختصاً به تعالى، فيجب فيما كان جنسه مقدوراً لنا- إذا وقع على وجه خارق للعادة- أن يدلّ، لمشاركة^٣ الأول في ذلك.

وإنما قلنا: إنه لا بد أن يختصّ بالمدعي؛ لأننا إن لم نراع ذلك لم نعلم اختصاصه به و لا تعلّقه

١. ج: و معرفه.

٢. ذ (ص ٣٣٠): + المخصوصة.

٣. ذ (ص ٣٣٠): لمشاركة.

به، وإلا جَوَزْنَا مع هذه المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذا المدعي.

وإنما نعلم اختصاصه به بأن نعلم مطابقتها لدعواه، فإن ادعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت كذلك، فذلك غاية المطابقة، وجرى ذلك مجرى أن يصدقه بكلام يتضمن التصديق، ونعلمه كلامه.

ولا فرق في الشاهد في من ادعى على غيره أنه رسوله بين قول المدعي على ذلك الغير له: صدقت، وبين أن يقول المدعي: الدليل على صدقي أنه يفعل فعلاً، من الإيماء والإشارة وغير ذلك مما لم تجر عاداته به، ثم يفعل ذلك الغير ما اقترحه، فإننا نعلم أنه صدقه.

فإن قيل: التصديق بالقول فيه مواضعة متقدمة، وهو صريح في التصديق، وليس في الفعل الذي التمسه مواضعة، فكيف يعلم أنه قصد التصديق؟

قلنا: الكلام وإن كانت المواضعة فيه متقدمة، ففي الفعل ما يجري مجرى المواضعة، وهو طلب شيء مخصوص على وجه مخصوص مطلوب، فهذا يجري مجرى مواضعة متقدمة في ذلك على التصديق؛ لأنه لا فرق في الشاهد بين التصديق بالقول وبين فعل ما يلتسمه المدعي، إذا لم تجر به عادة، والعقلاء لا يفرقون بينهما.

فإن قيل: أحدنا يعلم قصده ضرورة^٢ بفعله، فيعلم أنه صدقه إذا فعل عقيب الدعوى، وليس كذلك القديم تعالى؛ لأنه 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 صدقه، ولو لم يكن صدقه 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، ويفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما التمس منه، فيعلم أنه مصدق وإلا كان فعله قبيحاً.

صدقت، ولا يقصد التصديق وإنما يفعله للمصلحة. فلا فرق بين القول والفعل في هذا الباب. و لأجل هذا يقبح 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 عيّنه؛ لأن المعين إنما دل على صدقه من حيث كان خارقاً للعادة و مطابقاً للدعوى ومختصاً به و مفعولاً عقيب الدعوى، و كل هذا حاصل فيما ليس بمعين، فيجب أن يكون دالاً على صدقه. و لا 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 عيّنه 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 و كثير من الصالحين و خاصة السفراء بيننا و بينهم عليهم السلام هو أن المعجز إنما يدل على صدق دعوى يطابقها، فإن ادعى المدعي النبوة فالمعجز يدل على نبوته، و إن ادعى الإمامة أو الصلاح فالمعجز يدل على ما ادعاه. و لا بد من دعوى صريحة أو مجملّة.

و أيضاً: ليس في جواز ذلك وجه من وجوه القبح، و هو مقدور، فيجب أن يكون جائزاً؛ لأنه ليس بكذب و لا ظلم و لا مفسدة، و لا يختص بوجه من وجوه القبح. و من ادعى به 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 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 للجوهر حال هو عليها سوى ما عقلناه من أحواله، لوجب أن يكون عليه دليل، و لم يجب بذلك مفارقتة لسائر الأدلة و مساواته للدلالة المعجز على أنه يدل من طريق الإبانة.

فأما كثرتها فإتاما يخرجها عن كونها دالة؛ لأن الوجه الذي لأجله دل المعجز على ما دل عليه كونه خارفاً 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^٢ 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 يدل من جهة الإبانة قلنا: إنما يبين المعجز صادقاً ممن ليس بصادق، فإن كان مدعياً للنبوة وصدق بالمعجز علمناه نبياً، وإن كان مدعياً للإمامة وصدق بالمعجز علمناه إماماً، وإن ادعى الصلاح علمناه كذلك.

ولا يلزم على ذلك أن يظهر الله تعالى المعجز على كل صالح وإن لم يدع ذلك؛ لأن المعجز إنما يبين الصادق من مدع غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن من لم يدعه.

[في أن أحداً من الأئمة لا يخلو من معجز]

فإن قيل: يلزمكم وجوب إظهاره على يد كل إمام؛ لأن جميعهم يدعي الإمامة.

قلنا: المعروف من مذهب الإمامية أن أحداً من الأئمة لا يخلو من إظهار معجز على يده، سواء تقدم ذلك أو تأخر. ولو سلمنا خلوه بعض الأئمة من إظهار معجز على يده، فإنه لم يخل ممّا يقوم مقامه من النصّ الواقع عليه ممن تقدمه، وذلك مغمى عن حصول المعجز، كما لو أن نبياً متقدماً نصّ على نبي آخر فيما بعد لقام ذلك مقام المعجز، ومن خالف في نصّ نبي على نبي آخر لا يلتفت إلى خلافه؛ لأن نصّ النبي قائم مقام المعجز، فلا وجه مع ذلك لإيجاب المعجز.

ومتي قيل: نصّ النبي على نبي آخر يستند إلى معجز النبي الأول، فما خلا نبوة من معجز.

قلنا: وكذلك نصّ النبي على إمام، أو إمام على إمام بعده، يستند إلى معجز النبي أو الإمام الأول، فما خلا إمام عن معجز، حسب ما قالوه حذو النعل بالنعل. على أن المعجز الأول إنما دلّ على صدق الأول؛ لأنه وقع عقب دعواه وتعلق بها، ولا تعلق له بالثاني ولا بدعواه، فكيف يدلّ عليه؟ ومتى قنعوا بذلك فقد قلنا بمثله سواء.

فإن قيل: تجوز إظهار المعجز على يد من ليس بنبيّ يؤدّي إلى التنفير عن النظر في معجز النبي؛ لأن النظر في معجزات الأنبياء إنما وجب عند الخوف من فوت العلم بالمصالح التي تعلم من جهتهم، فمتى جاوزنا 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 أن تجويز

كونه ممخرفاً كذاباً قبل النظر لم يمنع من وجوب النظر في معجزه.

على أنّ هذا المدعى إذا ادعى 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 كلّ حال. ولا يجوز أن يكون صادقاً ولا يكون نبياً، بل يكون إماماً أو صالحاً.

وأما المدعى 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 المدعى للصلاح المحض فإنما 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 كلّ حال.

فإن قيل: يلزمكم على هذا جواز إظهار المعجزات على يد الكفار والفساق والمتكهنين، إذا كانوا صادقين فيما يدعونه.

قلنا: لا نجيز ذلك؛ لأنّ المعجز عندنا وإن دلّ على الصدق فهو يدلّ على تعظيم من ظهر على يده و علوّ منزلته، وعند أكثر الإمامية يدلّ على عصمته، فلا يلزم على ذلك إظهاره على يد الكفار والفساق. ومن لم يعتبر العصمة جواز إظهارها^١ على يد من هو مستحقّ للتعظيم بإيمانه، وإن كان فاسقاً بأفعال الجوارح، بعد أن لا يكون متكهنًا^٢ سخيّف المنزلة ذنيّ الرتبة؛ من حيث إنّ المعجز يقتضي علوّ المنزلة وعظم الرتبة، وذلك لا يتوجّه في هؤلاء، وإن كانوا مؤمنين بما معهم من الإيمان.

[في عصمة الأنبياء عليهم السلام عن جميع المعاصي قبل النبوة وبعدها]

و النبيّ يجب أن يكون معصوماً من القبائح كلّها، صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها، على طريق العمد والسهو، وعلى كلّ حال، بخلاف ما قاله 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): منهكاً.

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 ادعى الرسالة على الله وصدقه بالعلم المعجز فجرى 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 وجمع القبائح الأخر فإنّنا ننزههم عنها؛ لأنّ تجويز ذلك ينفر عن قبول قولهم، ولا يجوز أن يعث الله تعالى نبيّاً ووجب علينا اتباعه، وهو على صفة تنفر عنه. ولهذا جنّب الله تعالى الأنبياء الخلق المشيبة والأمراض المنفرة والفظاظة والغلظة، لما كان ذلك منفرّاً في العادة.

ولسنا نريد بالتفجير أن لا يقع القبول منهم، فليس لأحد أن يقول: إنّه يقع القبول من جوار ذلك عليهم؛ لأنّا إنّما نريد بالتفجير ما يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول، وليس كلّ صارف

١. أصحاب الحديث يطلق تارة على جماعة قصروا النظر على الأحاديث. و إنّما 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 بحيث توغل في جمعه وضبطه وتفتح أسانيد، وهم مراتب في السلسلة والضعف، فمنهم من بلغ مرتبة يقال له الحاكم، ومنهم من لم يبلغها، وهناك درجات متفاوتة كالخفظة - على زنة همزة ولمزة - 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 والأحداث التي يفهم منها التشبيه على ظاهرها، فوقعوا في التجسيم حتى أثبتوا لله تعالى جسماً وأبعاضاً. 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: رُدّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فسوّوا بالحشوية. راجع عنها: الملل والنحل، ج ١، ص ١٢٠-١٢٣؛ أباكار الأفتكار، ج ٥، ص ٩٣؛ أوائل المقالات، ج ٤٣، ص ٩١، 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 اعتمدهنا ينفي عنهم جميع القبائح في حال النبوّة و قبلها، و كباثر 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 ننزّههم ممّا ينقص الثواب لوجب أن لا نجوز 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 الكباثر عليهم قبل النبوّة؛ لأنّه لا حظّ لها بعد النبوّة أكثر من تنقيص الثواب؛ لأنّ عقابها و ذمّها قد زال بالتوبة و تحمّل النبوّة.

و لا جواب عن ذلك إلا 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 مزبحاً لعلّتهم، فإذا علم أنّه لا يؤدّي انتقض الغرض، و لم يكن مزبحاً لعلّة المكلفين في معرفة

مصالحهم.

وليس ذلك يجري مجرى سائر التكليف، وإن 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 - وإن كان فيه غرض يرجع إلى النبيّ فعلى وجه التبعية - فلا يجوز أن يكون الأمر على ذلك ومع هذا لا يؤدّيه؛ لأنَّ ذلك مخلّ بإزاحة علّتهم في التكليف. و أما شبهة المخالف في ذلك من الآيات فقد بيّن ذلك في كتاب «التنزيه»^١ مستوفى، فلا يحتمل ذكره هاهنا.

وأما الكلام في النسخ

فالخلاف المشهور في ذلك مع اليهود، وهم ثلاث فرق، أحدها يقول: إنَّ النسخ لا يجوز عقلاً، وآخرون يقولون: العقل لا يمنع منه، لكنَّ الشرع منع منه؛ لأنَّ موسى عليه السلام قال: شريعتي مؤبدة لا تنسخ، والفرقة الثالثة أجازت النسخ عقلاً وشرعاً، ومنعت من صحّة نبوة نبيّنا صلى الله عليه وآله. ونحن نتكلّم على جميع ذلك، بعد أن نبيّن حقيقة النسخ وحدّه.

[في حدّ النسخ]

واعلم: أنّ حدّ النسخ هو كلّ دليل شرعيّ دلّ على أنّ مثل الحكم الشرعيّ الثابت بالنصّ الأوّل زائل في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصّ الأوّل مع تراخيه عنه. وذكرنا المثل دون العين؛ لأنّه لو نهاه عن نفسه ما أمره به لكان ذلك قبيحاً، إمّا بأن يكون بدءاً، أو فيه وجه آخر من وجوه القبح.

وخصّصنا إزالة الشرع بذلك الوصف؛ لأنّ ما يزيل وجوب الفعل في المستقبل من العجز أو فقد الأدلّة وما يجري مجرى ذلك، لا يوصف بأنّه ناسخ، وإن كان مزبلاً لوجوب الفعل؛ من حيث اختصّ هذا الوجه بأدلّة الشرع.

وشرطنا التراخي؛ لأنّ ما يقترن باللفظ من ذكر الغاية الدالّ على زوال الوجوب عندها لا يوصف بأنّه ناسخ. ألا ترى أنّه لو قال: ألزموا السبت إلى وقت كذا، لم يكن سقوط الوجوب عند تلك الغاية نسخاً. ولو قال ذلك مطلقاً، ثمّ دلّ بعد ذلك على سقوط لزمه، سمّي ذلك نسخاً؛ للتراخي الذي قدّمناه.

في الدليل على جواز النسخ والرد على اليهود

وأما الدليل على جواز النسخ هو: أنّ الذي لأجله حسن التعمد بالشرائع من المصالح لنا هو الذي لأجله حسن بعثة الرسل؛ من حيث إنّ ما يعلم الله تعالى أنّه مصلحة لنا في التكليف العقلي يجوز أن يتغير حاله، فيكون في وقتٍ مصلحاً وفي أخرى مفسدَةً، فلا بدّ عند علمه تعالى بخروج الفعل من كونه مصلحاً إلى أن يكون مفسدَةً من أن يدلنا على ذلك من حاله، وإلا لم يكن مزيجاً لعلتنا في التكليف.

وأي فرق بين أن يعلم تعالى أنّ الحال يتغير من هذا الفعل، فيدلّ عليه بذكر الغاية المتصلة بالاجباب، مثل أن يقول: ألزموا هذه العبادة إلى وقت كذا ثمّ اتركوها بعد ذلك، وبين أن يقول: ألزموا هذه العبادة مطلقاً، ثمّ يقول بعد مدة: اتركوها، فقد زالت عنكم. وهل تجوز أحد الموضعين إلا كتجوز الآخر؟

فأما من منع من النسخ لأنه يؤدي إلى البداء، فالوجه أن نبيّن أنّ ذلك ليس ببداء؛ لأنّ البداء هو ما جمع شروطاً أربعة، أولها: أن يكون المأمور به هو المنهي 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 المنهي عنه؛ لأنّ إمساك السبت في أيام موسى عليه السلام هو غير ما تناوله النهي عن إمساكه في زمن نبيّنا عليه وآله السلام، وإذا تغير 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؛ لأنه كان في شرع آدم تزويج الأخت من الأخ، وفي شرع إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبير، وفي شريعة إسرائيل إباحة الجمع بين الأختين، وكلّ ذلك مخالف لشرع موسى عليه السلام.

وأما قولهم: إنّ جواز النسخ يوجب كون الشيء حسناً قبيحاً، فباطل؛ لأنه 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 أبد شرعه، و قال: إن شريعتي لا تنسخ ما بقي الليل و النهار، فأول ما يقال له: ما الذي يدل على صحة هذا الخبر الذي تدعيه؟ لأنه إن كان متواتراً فهو يوجب العلم الضروري عند الأكثر، أو يوجب العلم الذي لا يشك فيه، فكان يجب أن نعلمه كذلك و نشاركهم فيه؛ لأننا نشارك اليهود في سماع هذه الأخبار و نخالطهم، و ما يوجب العلم الضروري لا يختص، مع الاشتراك في سببه. فإن قيل: هذا معلوم بالتواتر الذي يعلم صحته بالدليل، كما تعمدونه في معجزات نبيكم و نصوص أئمتكم.

قلنا: لو كان كذلك لوجب أن نعلم شروط التواتر في الطبقات التي بيننا و بين موسى عليه السلام؛ لأن اليهود و إن كانوا في زماننا كثيراً، فإنه يجوز أن يكون أصلهم قليلاً و من لا حجة في نقله، فمن أين لهم أن صفات المتواترين حاصلة في الطبقات كلها؟ على أنه قد قيل: إن نقلهم انقطع^١ في زمن بخت نصر؛ فإنه قتل اليهود و استأصلهم و لم يسلم منهم إلا شاذ لا ينقطع العذر بخبره. و أحسب أن ذلك ليس بمعلوم قطعاً، فهو مجوز، و التجوز يمنع من القطع على خلافه.

فإن قيل: نحن ثبت سلف اليهود بما يثبتون به سلف المسلمين.

قلنا: سلف المسلمين فيما نقلوه لو اختلف أو انقطع لوجب أن نعرف ذلك بمجرى العادة، و نعلم زمان انقطاعه و اختلاله مع قرب العهد؛ فإن مثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع قرب العهد، و إن جاز أن يخفى مع تطاول الزمان. و لا يمتنع أن يختل نقل اليهود، ثم يقوى بعد ضعف، و إن لم يجب تمييز ذلك و لا حصول العلم به؛ لتطاول الزمان.

١. أ. أو.

٢. أي: الكسي.

٣. كذا، و لعل الأصح: «سلفهم انقطع»، أو: «نقلهم انقطع».

٤. بخت نصر: أصله: بوخت و معناه ابن، و نُصِّر: صنم. و كان وجد عند الصنم و لم يعرف له أب. و في رواية أنه سمي بخت نصر لأنه رضع بلبن كلب و كان اسم الكلبة بخت و اسم صاحبه نصر. و هو الذي سبأ بنى إسرائيل 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 وبتلان خبرنا، وبين أن تنظروا في خبرنا، فإذا علمتم صحته قطعتم على بتلان 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 بتلان 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 نبيتنا عليه و آله السلام ليبطل قوله.

[في الدلالة على صحة نبوة نبيتنا 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 نقدم الكلام في القرآن و كيفية الاستدلال به، ثم نعقب ذلك بالاستدلال بباقي معجزات له عليه و آله السلام إن شاء الله.

[في الاستدلال بالقرآن]

و الاستدلال بالقرآن لا يتم إلا بعد بيان خمسة أشياء، أحدها: ظهوره بمكة و ادعاؤه أنه مبعوث إلى الخلق رسول إليهم، و ثانيها: تحدّيه العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده، و ادعاؤه أن الله تعالى أنزله عليه و خصّه به، و ثالثها: أن العرب مع طول المدّة لم يعارضوه، و رابعها: أنهم لم يعارضوه للتعدّر و العجز، و خامسها: أن 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 كذباً، 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 الضروري و الإمامية 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 التحدي به بعينه؛ لأنّ مع الشكّ في ذلك نعلم صحّة النبوة؛ لأنّ من المعلوم الذي لا يشكّ فيه أنّه

عليه السلام تحدّى العرب بكلامٍ ذكر أنه كلام ربّه تعالى، وأنّ ملكاً أنزله عليه وخصّه به، و معلوم أنّهم لم يعارضوه؛ لتعدّرها عليهم. وهذا كاف في العلم بنبوّته عليه السلام و دلالة على صدقه؛ لأنّ ذلك الكلام الذي تعدّر عليهم معارضته لا يخلو أن يكون وجه تعدّرها 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 الطرابلسية^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 يدعي 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 كافةً 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 شبهةً؛ لأنّه ما ادعى النبوة أحد فيما مضى إلا و ذكر أمراً قال إنّّه دالّ 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 تدعي 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 أجاب من أجاهه 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 حجّة ولا شبهة. وفي تصديقهم له بغير حجّة ولا شبهة^١ خرق عادة.

فإذا ثبت أنه لا بد أن يكون متعلّقاً بأمر^٢ ما فيما ادّعاءه 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 الحجّة فيها، والقرآن متقدّم.

و أيضاً: فَإِنَّ آيَاتِ التَّحْدِي صَرِيحَةٌ فِي الْقُرْآنِ، مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ (هود: ١٣)، و مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣)، وفي موضع آخر: ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (يونس: ٣٨)، وقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ 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، وكان 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 يتنقل، ولو نقل لعلم كما

١. ب: + أو.

٢. نسخة بدل أوب: + إلى.

٣. ذ (ص ٣٦٥): + حال.

٤. ذ (ص ٣٦٥): أوضح.

٥. ذ (ص ٣٦٦): لا يجوز أن تمتكوا.

عَلِمَ نَفْسَ الْقُرْآنِ. فَلَمَّا لَمْ يَعْلَمْ دَلَّ عَلَى أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ؛ لِأَنَّ كُلَّ أَمْرٍ لَوْ كَانَ لَوْجِبَ أَنْ يُنْقَلَ، فَإِذَا لَمْ يُنْقَلْ عِلْمٌ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ، وَهَذَا نَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ بَغْدَادِ وَالْبَصْرَةِ بِلَدٍّ أَكْبَرَ مِنْهُمَا؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ لَتُقِلَّ وَعُلِمَ.

وَبِمَثَلِهِ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَعَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَبِيٌّ آخَرَ، وَأَنَّهُ لَمْ تَكُنْ هِجْرَتُهُ إِلَى خِرَاسَانَ، وَ لَمْ تَكُنْ حُرُوبٌ أُخْرَى يَجْرِي مَجْرَى بَدْرٍ وَحَنِينَ، وَأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَتَعَبَّدَ بِالْحَجِّ إِلَى بَيْتِ بَخْرَسَانَ وَبِصَلَاةٍ سَادِسَةٍ وَ مَا جَرَى مَجْرَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لَتُقِلَّتْ وَ لَعَلِمَتْ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الْمَعَارِضَةَ لَوْ كَانَتْ لَوْجِبَ نَقْلُهَا؛ لِأَنَّ الدَّوَاعِيَ كَانَتْ تَكُونُ مُتَوَقِّفَةً إِلَى نَقْلِهَا، وَ الْحَاجَةُ مَاسَّةٌ إِلَيْهِ مَعَ قَرَبِ الْعَهْدِ، وَ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَكُونُ هِيَ الْحِجَّةَ وَ الْقُرْآنَ شَبِيهَةً، وَ نَقْلَ الْحِجَّةِ أَوْلَى مِنْ نَقْلِ الشَّبِيهَةِ.

عَلَى أَنَّ مَا يَدْعُو إِلَى الْمَعَارِضَةِ يَدْعُو إِلَى نَقْلِهَا وَ إِظْهَارِهَا، وَ هُوَ طَلِبُ التَّخْلُصِ مِمَّا أَلْزَمُوهُ مِنْ خَلْعِ الدِّيَانَاتِ وَ الْعِبَادَاتِ وَ بَطْلَانِ الرِّيَاسَاتِ الَّتِي أَلْفَوْهَا وَ نَشَأُوا عَلَيْهَا. وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ نَقَلُوا كَلَامَ مُسَيْلِمَةَ^١، مَعَ رَكَاتِهِ وَ سَخَافَتِهِ وَ بُعْدِهِ عَنِ دُخُولِ الشَّبِيهَةِ فِيهِ، فَكَيْفَ لَمْ يُنْقَلْ مَا هُوَ حِجَّةٌ فِي نَفْسِهِ أَوْ فِيهِ شَبِيهَةٌ قَوِيَّةٌ؟

وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ هُنَاكَ مَوَانِعَ مِنْ نَقْلِهَا، وَ هُوَ الْخَوْفُ مِنْ أَنْصَارِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْمُتَدَيِّنِينَ بِشَرْعِهِ، وَ هُمْ كَثِيرُونَ يَخَافُ جَنِيَّتَهُمْ، كَمَا قَلْتُمْ أَنْتُمْ لِمُخَالَفَتِكُمْ مِنْ نَقْلِ النَّصِّ الْجَلِيّ عَلَى

١. هو: أبو ثمامة مسيلم بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي (ت ١٢ هـ)، متني، من المعمرين. وفي الأمثال «أكذب من مسيلم». ولد ونشأ باليمامة، في القرية المسماة اليوم بالحبيلة، بقرب «العين» بوادي حنيفة، في نجد. وتلقب في الجاهلية بالرحمن. وعرف برحمان اليمامة. ولما ظهر الإسلام في غربي الجزيرة، وافتتح النبي صلى الله عليه وآله مكة ودانت له العرب، جاءه وفد من بني حنيفة، قيل: كان مسيلم معهم إلا أنه تخلف مع الرجال، خارج مكة. ولما رجعوا إلى ديارهم كذب مسيلم على النبي صلى الله عليه وآله: «من مسيلم رسول الله إلى محمد رسول الله. سلام عليك، أما بعد فأني قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشا قوم يعتدون» فأجاب: «بسم الله الرحمن الرحيم: من محمد رسول الله، إلى مسيلم الكذاب، السلام على من اتبع الهدى. أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين» وذلك في أواخر سنة ١٠ هـ وتوفي النبي صلى الله عليه وآله قبل القضاء على فتنته، فلما انتظم الأمر لأبي بكر، انتدب له خالد بن الوليد على رأس جيش قوي، هاجم ديار بني حنيفة. وصمد هؤلاء، فكانت عدة من استشهد من المسلمين على قتلهم في ذلك الحين ألفا ومائتي رجل، منهم أربعمائة وخمسون صحابياً، وانتهت المعركة بظفر خالد ومقتل مسيلم سنة ١٢. راجع عنه: الأعلام ٧، ص ٢٢٦؛ الردة ١٠٣-١٤٣؛ الفتوح، ج ١، ص ٢١؛ تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٤٦؛ البداية والنهاية، ج ٦، ص ٣٤١؛ البدء والتاريخ، ج ٥، ص ١٦٠؛ تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٣٨.

أمير المؤمنين عليه السلام.

وذلك؛ أنّ الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكليّة، وإنّما 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 أنّ كثرة المسلمين كانت بعد الهجرة، فكان يجب أن يعارضوه وقت كونه بمكّة، و إذا نقلت حينئذ لم يؤثّر فيه ظهور المسلمين و قوّة شوكتهم فيما بعد.

و متى قيل: إنّ المعارضة لم تقع في تلك المدّة، و إنّما 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 أنّ الشرك و الكفر و إن ضعفا بعد الهجرة بالمدينة و بالقرب منها، فإنّ 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 قويّ 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 أنّ 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 النبوّة 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؛ لأنّ النصّ و إن كتمه قوم فقد نقله آخرون، و إن كانوا أقلّ منهم. و شياعه و ظهوره في الإماميّة غير مدفوع، فكان يجب على ذلك نقل المعارضة في جماعة ينقطع بنقلهم الحجّة، 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 أنّنا نعلم ضرورة أنّ المعارضة لم تكن، فلا يمكن مخالفي النصّ ادّعاء الضرورة في نفي النصّ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون المعارضة وقعت من واحد أو اثنين ولم تشع، فقتلها أصحاب النبيّ عليه السلام، وكم ذلك واستمرّ؟

قلنا: إذا كانت المعارضة تعدّرت 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 لأنّ القرآن بفرط فصاحته خرق العادة، وأيّها كان وجب تساوي الكلّ فيه وأنّ أحداً غير من ذكرناه لم يتمكّن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي سألوها عنه.

وأما الذي يعلم به أنّ جهة انتفاء المعارضة التعلّذ لا غير، فهو أنّ كلّ فعل ارتفع من فاعله مع توقّف دواعيه إليه وشدة بواعثه عليه، علم أنّه ارتفع للتعلّذ، ولهذا قلنا: إنّ الجواهر والألوان وغير ذلك ليست في مقدورنا، وخاصةً إذا علمنا أنّ الموانع المعقولة مرتفعة كلّها، فيجب أن يقطع على ذلك من جهة التعلّذ، لا غير.

وإذا ثبتت هذه الجملة، وعلمنا أنّ العرب تحدّوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوّة دواعيهم وشدة حاجتهم إلى المعارضة، علمنا أنّها كانت متعلّذة عليهم، وخاصةً وقد رأيناهم تكلفوا مشاقاً عظيمةً من الحروب وبذل النفوس والأموال ممّا لا حجة فيه، ولو بلغوا الغاية القصوى، فوجب القطع على أنّهم لم يعارضوه للتعلّذ، لا غير.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّه كانت لهم صوارف من المعارضة^١ لم تكن توقّرت دواعيهم. وذكروا في الصارف أنّه يجوز أن يكون دخلت عليهم الشبهة، فظنّوا أنّ ترك المعارضة أولى من فعلها.

وربما قالوا: اعتقدوا أنّ الحرب أولى منها؛ لأنّها منجّزة والمعارضة ليست كذلك، أو خافوا من وقوع خلاف فيما يعارضون به، وهل هي في موضعها أو لا، و^٢ يحصل فيه نزاع وتقوى^٤

١. ذ (ص ٣٦٩): فانكم المعارضة ولم 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 بالمثلية، 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 بتوقّف 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 يشتهه على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكلّ عاقلٍ فلا تدخل في مثله شبهةٌ و لا يجوز. و فعل المتحدّي ما تحدّى به لا يدخل على عاقلٍ 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 الحكّام في تفضيل بعضهم بعضاً، فكيف^٢ دخلت عليهم الشبهة في معارضة القرآن، مع أنّ

١. أ. ب. تفضله.

٢. ب. و كيف.

الحال ما وصفناه.

وأما قولهم: إنهم اعتقدوا أنّ الحرب أنجع من المعارضة، فباطل؛ لأنّ النبي عليه وآله السلام ما ادعى البيئونة^١ بالغبلة والقهر وأنهم لا يقدرّون على قتاله و غلبته فيُفترق عند ذلك إلى قتاله، وإنّما تحدّاهم بأنّ معارضة مثل القرآن يتعدّر عليهم، فلا شكّ عند ذلك أنّ المعارضة أولى من الحرب. هذا لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم على خطر فيه، ولا خطر في المعارضة. وكان يجب أن يقدموا المعارضة قبل، فإن أنجعت كفّوا الحرب، وإن لم ينجع رجعوا إلى الحرب. بل كان يجب أن يجمعوا بين الحرب والمعارضة؛ لأنّ أحدهما غير مانع من صاحبه؛ فإنّ المعارضة كلام مسموع منقول، فكانوا يأخذون الحجّة من الوجهين.

على أنّهم جزبوا الحرب دفعات كثيرة، فحيث لم يظفروا بما أرادوا كان يجب أن يأتوا بالمعارضة لتزول الشبهة. مع أنّ الحرب كانت بعد الهجرة، وكان قبل ذلك يجب أن يعارضوه. وأما قولهم: 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 أنّهم عرفوا عاداتهم في معارضة بعضهم بعضاً في الشعر والخطب، وأنهم يطلبون في ذلك ما يقارب، دون ما يماثل على الحقيقة؛ لأنّ 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 أنّ عاداتهم^٣ [في] تحدّي بعضهم بعضاً في الشعر والخطب كانت معروفة، فكيف كان يشتهه 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 ممنعوا من مثله في المستقبل، فلا ينفع بأن ذلك فيما مضى منهم موجود، بل ذلك يؤكد الحجّة عليهم.

ومن يقول إنّ جهة الإعجاز فرط الفصاحة، لا يسلم أنّه كان في كلامهم مثله. على أنّه إنّما 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 بدّ من تكلف المعارضة لإزالة الشبهة.

ومن لا يفكر في ذلك احتقاراً له و تعويلاً على أنّ في كلامهم مثله كيف يتكلف المشاقّ العظيمة والحروب المخطرة؟ وكلّ ذلك يدلّ على عظم العناية به، بخلاف ما قالوه.

فأما قولهم: إنّه واطأه قوم من الفصحاء، فباطل؛ لأنّه كان يجب أن يعارضه من لم يواطئه منهم، وإن كانوا أدون منهم في الفصاحة؛ فإنهم كانوا يقاربونهم؛ لأنّ التقارب بين الفصحاء لا ينتهي إلى التباين^١ العظيم الذي يخرق العادة.

على أنّ ذلك باطل؛ لأنّ البلغاء والفصحاء الذين كانوا في ذلك العهد كانوا معروفين وكلّهم كانوا منحرفين عنه عليه السلام، وكانوا في حيز أعدائه؛ لأنّ 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. الأَعشى هو: أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل (ت ٧ هـ)، 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 «صنّاعة العرب». قال البغدادي: كان يفد على الملوك ولا سيما ملوك فارس، ولذلك كرت الألفاظ الفارسية في شعره. عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم. ولقب بالأعشى لضعف بصره. وعفي 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 المصزب 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 يشبّه بنساء المسلمين، فهدر النبي دمه، فجاءه «كعب» مستأثماً، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة التي مطلعها: «بانت سعاد قلبي اليوم متبول»، ففعا عنه النبي صلى الله عليه وآله وخلق عليه بردته. و هو من أعرق الناس في الشعر: أبوه زهير بن أبي سلمى، وأخوه بجير، وابنه عقبه وحفيده العوّام، كلهم شعراء. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١٣١٣-١٣١٥؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ١٧٥؛ الإصباة، ج ٥، ص ٤٤٣-٤٤٦؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٢٦.

الأمر، وهو من الطبقة الثانية وكان من أشدّ الناس عداوةً 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 أنّ المتقدّمين في كلّ 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 وبيكّونه بها^٣، و يسقطون بذلك الحجّة عن نفوسهم، ولم يفعلوا ذلك.

على أنّ هذا يوجب أن لا يقطع على تقدّم أحد في صناعة و لا على أنّه أفضل أهل زمانه؛ لأنّ غاية ما في ذلك أن يتحدّى أهل الزمان و لا يعارضوه به، فإذا جاز التواطؤ لم يبق طريق يقطع منه على ما قلناه^٤، و ذلك فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ النبيّ عليه السلام كان أفصح العرب، فلأجل ذلك تأتّى منه من القرآن ما تعدّر على غيره، أو لأجل أنّه تعمّل ذلك في زمان طويل فلم يتمكّنوا 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، و إنّما صرفوا عن مثل ذلك في المستقبل، فلا معنى لكونه أفصح. و من جعل جهة الإعجاز الفصاحة يمكنه أن يقول: كونه أفصحهم لا يمنع أن يقاربه و يدانوه في الفصاحة، و

١. هو: ليد بن ربيعة بن مالك، أحد الشعراء الفرسان، و هو أحد أصحاب المعلقات، يُعَدّ من الصحابة، و من المؤلّفة قلوبهم. قدم ليد في وفد بني كلاب على النبيّ صلى الله عليه و سلم فأسلم، و أسلموا، و رجعوا إلى بلادهم، و لم يقل بعد الإسلام شعراً. ثمّ قدم الكوفة و بنوه، فرجع بنوه إلى البادية أعراباً. و أقام ليد إلى أن مات بها، فدفن في صحراء «بني جعفر بن كلاب»، و كانت وفاته ليلة نزل معاوية النخيلة، لمصالحة الحسن بن عليّ عليهما السلام، و يقال: بل كانت بعد ذلك. مات و هو ابن مائة و سبع و خمسين سنة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ١٣٣٥-١٣٣٨؛ خزنة الأدب، ج ٢، ص ٢١٦-٢١٩؛ الأعلام، ج ٥، ص ٤٤٠؛ المعارف، ص ٣٣٢.

٢. النابغة الجعدي من «جملة قيس، مخضرم، و من المعمرين، و اسمه قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيعة بن جعدة بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، و يكنى أبا ليلي. قال الشعر في الجاهلية، و سكت دهرأ، ثمّ نبغ 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): و إذا جوزنا المواطأة 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 أنّ كونه أفصح إنّما يمنع من مساواته في جميع كلامه أو أكثره، ولا يمنع ذلك من مساواته في القليل منه. بهذا جرت العادات، ولأجل هذا يتفق من المتأخرين - الذين هم دون فصاحة المتقدمين الذين هم في الطبقة العليا بطبقات - البيّن والبيان والكلمة والكلمات 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 منّا ما تأتى منك، ولا حاجة لك فيه؛ فإنهم كانوا بذلك أعرف من غيرهم. فلما لم يوافقوه دلّ على أنّ ذلك باطل.

وليس لأحد أن يقول: إنّما لم يوافقوه؛ لأنّ في ذلك اعترافاً له بالفضل عليهم. وذلك؛ أنّ هذا الاعتراف يبطل ما هو أعظم وأفخم - من ادّعاء النبوة والبيّنونة منهم بتأييد من الله - ويخلصهم من المضارّ العظيمة التي دُفِعوا إليها.

على أنّ 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 تعمل^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 أنّ الحرب لا يمنع من المعارضة؛ لأنها كلام، وهو جائز منهم على جميع الأحوال، مع أنّ 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. وأيضاً: فإنّ جميع أعداء النبيّ 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 تتأتى 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 النّصيني^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 النبيّ فلم يتمكّن من ذلك مع خرقه للعادة بفصاحته إلا لأنّ الله تعالى خلق فيه علوماً خرق بها العادة. فإذا علمنا بقوله 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 استدلّ به على مذهب الصرفة]

و استدلّ على صحة مذهب في الصرفة بأن قال: لو كانت فصاحة القرآن خارقة للعادة لوجب

١. هو: أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الصبيّ 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 أنّ أحدنا يفصل بين شعر الطبقة العليا من الشعراء وبين شعر المحدثين بأول نظر، ولا يحتاج في معرفة ذلك الفصل إلى الرجوع إلى من تاهى في العلم بالفصاحة. وقد علمنا أنه ليس بين هذين الشعرين ما بين المعتاد والخارق للعادة. وإذا ثبت ذلك وكتنا لا نفرق بين^١ بعض التفاوت العظيم لوقف ما دونه أيضاً عليهم، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما من ينكر الفرق بين قصار سور المفضل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامهم، ولا يظهر لنا التفاوت بين الكلامين، الظهور الذي قدمناه، 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 متقدمي الفصحاء الذين تحدوا به.

قلنا: لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت العظيم، لوقف ما دونه أيضاً عليهم، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما من ينكر الفرق بين أشعار الجاهلية والمحدثين، فإن أشار بذلك إلى عوام الناس والأعاجم منهم ومن لا يعرف الفصاحة أصلاً ولا خيراً، فلا ينكر^٢، وإن أشار إلى العلماء والأبناء الذين عرفوا الفصاحة وتدرّبوا بها فإن ذلك لا يخفى عليهم.
فإن قال: الصرف عن ما ذا وقع؟

قلنا: الصرف وقع عن أن يأتوا بكلام يساوي أو يقارب القرآن في فصاحته وطريقة نظمه، بأن سلب كل من رام المعارضة العلوم التي يتأتى بها من ذلك؛ فإن 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 أنه عليه السلام أطلق التحدي وأرسله، فوجب أن يكون إنمّا أطلق تعويلاً على ما تعارفوه من تحدي بعضهم بعضاً، فإنهم اعتادوا ذلك بالفصاحة وطريقة النظم. ولهذا لم يتحدّ الخطيبُ الشاعر، ولا الشاعرُ الخطيب، بل لم يكونوا يرتضون في معارضة الشعر إلا بالمساوات في عروضه و قافيته و حركة القافية. و لو شكّ القوم في مراده لاستفهموه، فلما لم يستفهموه دلّ على أنهم فهموا غرضه.

على أنهم 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 و نظم ليس لشيء من الكلام.

[ما يدلّ على أنه لو لا الصرف لعارضوه]

فأما الذي يدلّ على أنه لو لا الصرف لعارضوه، فهو أنه أثبت أنّ في فصيح كلامهم ما يقارب كثيراً من القرآن، والنظم لا يصحّ فيه التزائد والتفاضل؛ بدلالة أنه يشترك الشعراء في نظم واحد لا يزيد أحدهما على صاحبه، وإن تباينت فصاحتهما. وإذا لم يدخل النظم تفاضل لم يبق إلا أن يقال الفضل في السبق إليه، وذلك يقتضي أن يكون من سبق إلى ابتداء الشعر أتى بمعجز، وكذلك كلّ من سبق إلى عروض من أعارضه أو وزن من أوزانه أن يكون ذلك معجزاً منه، وذلك باطل.

و ليس 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، و لو كان على سبيل الاحتذاء، وإن 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 بالصرفة، فجاز أن يوصف بأنه معجز. وإنما ينكر العوام أن يقال القرآن ليس بمعجز متى أريد به أنه غير دال على النبوة، وأن العباد يقدرون 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 يقدر 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 إحدائه لم يطابق الدعوى، وإنما نزول الملك به هو المعجز، فما شنت به من قول العامة شناعة عليك.

فإن قيل: لو كان المعجز هو الصرف لما خفي ذلك على فصحاء العرب؛ لأنهم إذا كانوا يتأتى منهم قبل التحدي ما تعذر بعده وعند روم المعارضة، والحال في أنهم صُرفوا عنها ظاهرة جلية، فلا يبقى بعد هذا شك في النبوة، فكيف لم ينقادوا لها؟

قلنا: لا بد أن يعلموا تعذر ما كان متأثراً 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 أئزموناه، بأن يقال: إذا كانت العرب يعلم أن القرآن خرق العادة بفصاحته فأى شبهة بقيت عليهم؟ فلم لم ينقادوا له؟ فأى جواب أجابوا به فهو جوابنا بعينه. فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فلم لم يجعل القرآن من أركن الكلام وأقله 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 تشبهه الحال فيه على من سمعه و لا يتمكن من جرده؟ فما أجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه.

و ليس لأحد أن يقول: ليس وراء هذه الفصاحة زيادة؛ لأنها الغاية في المقدور. وذلك أن هذا باطل؛ لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير محصورة و لا متناهية، و لو انحصرت لوجب أن يسلب الله العرب في الأصل العلم بالفصاحة، و يجعلهم في أدون الرتبة منها لبيّن مزية القرآن و نزول الشبهة.

ثم يقال لهم: لِمَ لم يجه الله تعالى إلى ما التمسوه منه من المعجزات، من إحياء عبدالمطلب، و نقل جبال تهامة عن موضعها، أو تفجر لهم الأرض ينبوعاً، أو تسقط السماء عليهم كسفاً، و غير ذلك من الآيات التي طلبوها، فكلما أجابوا به بمثله نجيب.

فإن قيل: إذا لم يحرق القرآن العادة بفصاحته فلم شهد له بالفصاحة متقدّموا العرب، كالوليد بن المغيرة^٣، و انقياده له^٤؟ و لِمَ أجاب دعوته كثير من الشعراء كالنابغة الجعدي و لييد بن ربيعة و كعب بن زهير؟ و الأعشى الكبير^٥ يقال إنّه توجه لیسلم، فمنعه أبو جهل و خدعه، و قال: إنّه يحرم

١. ب، ج - بفعل.

٢. كذا. و لعل الصحيح: ما.

٣. هو: الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، من زعماء قريش في الجاهلية و والد خالد بن الوليد، ولد سنة ٩٥ قبل الهجرة و عمر طويلاً، و أدرك الإسلام و هو شيخ هرم؛ فعاده و قاوم دعوته و نزل فيه قرآن يتلى فضحه و كشف 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 و غيره.

٥. أ - لأنه.

عليك الأتبيين؛ الزنا و شرب الخمر، و صدّه عن ذلك. فلو لا أنه بهرهم فصاحته^١ لم يتقادوا له. قلنا: جمع ما شهد به الفصحاء من فصاحة القرآن فواقع موقعه؛ لأنّ من قال بالصرفة لا ينكر مزية القرآن على غيره بالفصاحة و البلاغة، و إنّما يقول: هذه المزية ليست ممّا يخرق العادة و يبلغ حدّ الإعجاز، فليس في طرب الفصحاء و شهادتهم بفصاحة القرآن و فرط براعته ما يوجب بطلان القول بالصرفة.

و أمّا دخولهم في الإسلام فلأمّر 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 بالصرفة؛ لأنه 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 عادتنا، 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 الصرفة؛ لأنه لا يقول إنّ القرآن خرق العادة بفصاحته؛ فيلزمه تجويز كون الجنّ أو الملائكة أفصح من العرب، بل هو يقول: إنّ في

١. أ. و إلا.

٢. ب. أورد.

كلام العرب ما هو مثله أو يقاربه، وإتّما يجعل وجه الإعجاز سلب العلوم التي تتصوّر معها المعارضة، وذلك لا يقدر عليه غير الله تعالى^١.

وإتّما يتوجّه السؤال على من جعل جهة إعجازه فرط الفصاحة، دون الصرفة. وقد أجاب من قال بذلك بأشياء، منها أن قالوا: إنّ هذا استفساد للمكلفين، وذلك لا يجوز من الله تعالى.

وطعن على هذا من قال بالصرفة بأن قال: إتّما 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 ذي 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. و من 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 و غيرهم من الممخرقين الذين فسد بهم خلق من الناس - و لولاهم لما فسدوا- إن كان المنع من الاستفساد واجبا؟
و ليس لهم أن يقولوا: إنّ كلّ من فسد بدعاء هؤلاء كان يفسد و إن لم يدعهم هؤلاء إلى القبائح.

و ذلك؛ أنّهم إن قنعوا بذلك يمكن أن يقال: إنّ كلّ من ضلّ بما ألقته الجنّ من القرآن قد علم الله تعالى أنّه كان يضلّ و إن لم تلقه، فلم يخلص كونه استفسداً.
على أنّ من المعلوم ضرورة أنّه ضلّ بزرادشت و ماني و الحلاج من لولاهم لم يضلّ، و لبقى على الدين الصحيح.

فأما من قال: إنّ تمكين هؤلاء المبطلين من الدعاء إلى الفساد ليس باستفساد؛ لأنّه تمكين من حيث إنّّه معرض مع دعاء هؤلاء لثواب أكثر ممّا يكون معرضاً له مع عدم دعائهم، و الاستفساد 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 بقدره.

الفصح ليس باستفساد؛ من حيث إنه يكون المكلفون عنده معرضين لثواب أكثر من تعريضهم لو لا إلقاؤهم، فلم يخلص كونه استفساداً، فلا يجب المنع منه.

ومنها أن قالوا: لا فرق في خرق العادة بالقرآن و دلالاته على الإعجاز بين أن يكون من فعله تعالى أو فعل بعض الملائكة أو الجن؛ لأنه إنما دلّ على الصدق من حيث كان خارقاً للعادة، لا من حيث كان من فعل الله تعالى؛ لأنه لو كان من فعل الله تعالى و لم 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 جوزنا أن يخرق العادة من يجوز عليه فعل القبيح و تصديق الكذاب، و إنما دلّ فعله تعالى إذا كان خارقاً للعادة؛ لعلنا بأنه لا يفعل القبيح و لا يصدق الكذاب، و ذلك غير حاصل لنا في الجنّ و الملائكة قبل العلم بالسمع. و لأجل هذا قلنا: إن 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 فإنه لا يدلّ، و لا معنى لاستشناع ذلك و استعظامه.

و منها أن قالوا: إن 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: اشترك.

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 القُدْر، فهذا إنّما يدلّ على الصدق إذا علم أنّ القُدْر 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 بمشراكة 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 إثناء 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 مدعي النبوة دليل على صدقه؛ لأنّه لا يأمن أن يكون الجنّي نقل إلينا^٢ ذلك الجسم، فأحياه الله تعالى لمكان عاداتهم.

قيل: إحياء الله تعالى الميت عند تقريب هذا الجسم بيننا وبين عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذّاب، 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 للفتح^٣ فيه، وفعله في عادتنا فيه وجه قبيح؛ من حيث إنّه 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 المخارق 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 متوجه من وجهين، أحدهما: أَنَّ الْجَنِّي إِذَا أَحْضَرَ الْجِسْمَ الَّذِي أَجْرَى اللَّهُ تَعَالَى عَادَتَهُمْ بِإِحْيَاءِ الْمَيِّتِ عِنْدَهُ عِنْدَ مَيِّتٍ، فَلَا يَخْلُو أَنْ يَحْيِيَ الْمَيِّتَ عِنْدَهُ أَوْ لَا يَحْيِيهِ، فَإِنْ أَحْيَاهُ^١ هَذَا^٢ فِيهِ تَجْوِيزٌ كَوْنُهُ كَاذِبًا وَ أَنَّهُ إِنَّمَا أَحْيَاهُ لِمَكَانِ عَادَتِهِمْ، وَ إِنْ لَمْ يَحْيِهِ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ خَرْقًا لِعَادَةِ الْجَنِّ.

و ربما ادَّعى بعضهم النبوة عند الجنِّ، و جعل معجزه خرق عادة في أن لا يُحْيِيَ الْمَيِّتَ عِنْدَ جِسْمٍ كَانَ يَحْيِيهِ بِمَجْرَى الْعَادَةِ، وَ فِي ذَلِكَ تَصْدِيقُ الْكُذَّابِ. وَ لَا جَوَابَ عَنِ ذَلِكَ إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ اسْتَفْسَادٌ وَ يَجِبُ الْمَنْعُ مِنْهُ.

و الوجه الثاني: أَنَّ الْقُرْآنَ إِذَا كَانَ خَارِقًا لِلْعَادَةِ بِفَصَاحَتِهِ فَإِنَّمَا تَأْتِي مِنَ الْجَنِّيِّ ذَلِكَ، بِأَنْ يَجِدَّ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ الْعُلُومَ بِالْفَصَاحَةِ حَالًا بَعْدَ حَالٍ؛ لِأَنَّ الْعُلُومَ لَا تَبْقَى فَيَصِيرُ خَلْقُ هَذِهِ الْعُلُومِ هِيَ الْخَارِقَةُ لِلْعَادَةِ، وَ يَجْرِي ذَلِكَ مَجْرَى مَا قَالَهُ فِي مَوَاضِعَ أَنْ نَبِيًّا لَوْ ادَّعى حَمَلُ الْجِبَالِ أَوْ طُفْرُ الْبَحْرِ^٤ لَكَانَ مَعْجَزًا، وَ كَانَ الْمَعْجَزُ خَلْقُ الْقُدْرِ الَّتِي بِهَا تَمَكَّنَ مِنْ نَقْلِ الْجِبَلِ دُونَ نَفْسِ النُّقْلِ؟ لِأَنَّ فَعْلَنَا لَا يَكُونُ عِنْدَ هَذَا الْقَائِلِ دَلِيلًا عَلَى التَّصْدِيقِ، وَ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى التَّصْدِيقِ مَا يَخْتَصُّ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ. فَإِنْ رَجَعَ إِلَى أَنْ يَقُولَ: الْقُرْآنَ مَا خَرَقَ الْعَادَةَ بِفَصَاحَتِهِ، سَقَطَتْ مَعَارِضُهُ بِسُؤَالِ الْجَنِّ، وَ صَارَ الْكَلَامُ فِي هَلْ هُوَ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ أَوْ لَيْسَ بِخَارِقٍ لَهَا، وَ فِي ذَلِكَ نَظْرٌ.

و مِمَّا قِيلَ فِي دَفْعِ سُؤَالِ الْجَنِّ: أَنَّ ذَلِكَ يَطْرُقُ^٦ أَنْ يَجُوزَ فِي مَنْ ظَهَرَ عَلَى يَدِهِ إِحْيَاءُ مَيِّتٍ أَنْ لَا يَكُونُ صَادِقًا، بِأَنْ يَكُونَ الْجَنِّيُّ أَحْضَرَ مِنْ بَعْدِ حَيًّا، وَ أَبْعَدَ هَذَا الْمَيِّتَ. وَ كَذَلِكَ أَنْ مَدَّعَى النُّبُوَّةَ ادَّعى مَعْجَزًا لَهُ - هُوَ نَقْلُ جِبَلٍ أَوْ اقْتِلَاعُ مَدِينَةٍ - فَوْقَ ذَلِكَ، أَنْ يَجُوزَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ فَعَلٍ

١. أ، ج: أحيا.

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 يتمكَّن 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 النبوَّة وجعل معجزه اقتلاع مدينة أو نقل جبل، ووقع ما ادَّاعه من غير أن نشاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أو تولَّاه، بطل التجويز لأن يكون من فعل جَنِّي أو ملك، وقنعنا على أنَّه من فعل الله تعالى. وكذلك القول في إبدال ميت بحَيٍّ وإحضار جسم من بُعد؛ لأنَّه لا يتمكَّن 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): ومنا أجاب به القوم عن سؤال الجن: أنَّ القرآن لو كان من فعل الجن لوافقت العرب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى ذَلِكَ، ولقالت له: ليس في معجزنا عن مقابلتك دليل على نبوتك، لأنَّه جائز أن يكون الجن ألقته إليك.

وإنما يجب أن يحال عليهم ما يتعلّق بالفصاحة والتقدّم فيها والتأخّر وما أشبه ذلك، فأما في الشبهات التي لا تخطر لهم بالبال فلا يجب ذلك فيها. وكيف يحال في مثل ذلك على العرب، و لو قالت العرب ذلك لم تكن في ذلك حجّةً، فإذا لا تأثير لموافقته على ذلك.

على أنّ العرب لو نفت أن يكون القرآن من فعل الجنّ لكان السؤال متوجّهاً عليها، بأن يقال لها: ما الذي يؤمنكم من ذلك وما دليلكم عليه؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً. وإذا كان كذلك فلا يجوز الحوالة عليهم فيه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا القرآن أنزله الله تعالى على نبيّ من أنبيائه غير من ظهر من جهته، فغلبه عليه وقلته الظاهر من جهته، وادّعى الإعجاز به لنفسه. هذا إذا سلّم أنّه خارق للعادة لفصاحته، وأنّه من فعل الله تعالى دون غيره. فإن قلتم معلوم ضرورة أنّ هذا القرآن لم يسمع من غيره، ولا ظهر إلّا من جهته، قلنا: ذلك مسلّم، لكن ما أنكرتم أنّه أخذه ممن لم يظهر أمره وانتشر خبره، بل لم يسمعه منه غير الذي قتله وادّعا لنفسه، ولم يكن أيضاً مبعوثاً إلى سواء فيجب المنع من قتله حتّى يؤدّبه إليهم فينشر خبره.

قلنا: أمّا من يقول بالصرقة يجب عن هذا، بأن يقول: إذا كان جهة الإعجاز صرف القوم عن معارضته بسلبه تعالى إياهم العلوم التي كانت حاصلة لهم، ولو لم يكن من ظهر من جهته صادقاً وإنّما الصادق غيره، لم يحسن منه تعالى إلى أن يسلب القوم العلوم بالفصاحة، ومتى لم يسلبوهم كانوا يعارضونه [و] لتأتى مثل ذلك منهم.

ومن لا يقول بالصرقة يمكنه أن يجيب عن ذلك، بأن يقول: إنّ القرآن اختصّ بتضمّنه أحكاماً وقصصاً جرت كلّها في أيام النبيّ صلى الله عليه وآله، منها: قصّة المجادلة ونزول القرآن بذلك في ما جرى من جميلة زوجة أوس بن الصامت^٢ - وقيل: خولة بنت ثعلبة^٣ - وأنّه ظاهر منها

١. ب: + أن.

٢. هو: أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري أخو عبادة، وكلاهما قد شهد بدرًا، وأوس هو زوج المجادلة في زوجها خولة - ويقال لها خويلة - بنت ثعلبة، وقد أتى رسول الله صلى الله عليه وآله بينه وبين 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. وقيل: خويلة. والأول أكثر. وقيل: خولة بنت حكيم. وقيل: خولة بنت مالك بن ثعلبة.

زوجها، و كان في الجاهلية تطلق المرأة بذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك الآيات .
و من ذلك: قصة اللعان. و من ذلك: سياقة أمر بدر و حنين^٢ و الخندق و أحد^٣، و ما أنزل الله تعالى فيه من القرآن.

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ (الجمعة: ١١)
لما أقبل عير فتركوا النبي عليه السلام، و مضوا ينظرونه.^٤

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ (الآية (التحریم: ٣).^٥

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ (المنافقون: ٨).^٦

١. قالت خولة: في والله و في أوس بن الصامت أنزل الله عز و جل صدر سورة «المجادلة»، قالت: كنت عنده، و كان شيخاً كبيراً قد ساء خلقه و ضجر، قالت: فدخل علي يوماً فراجعت في شيء، فغضب و قال: «أنت علي كظهر أمي». ثم خرج فجلس في نادى قومه ساعة، ثم دخل علي فإذا هو يريدني على نفسي، قالت: فقلت: كلاً، و الذي نفس خويلة بيده لا تخلص إلي و قد قلت ما قلت حتى يحكم الله و رسوله فينا! قالت: فوابني و امتعت 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 و آله فجلست بين يديه، فذكرت له ما لقيت منه، و جعلت أشكو إليه ما ألقى من سوء خلقه. قالت: فجعل رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: يا خويلة، ابن عنك شيخ كبير، فانتقي الله فيه. قالت: فوالله ما برحت حتى نزل في القرآن، ففتشني رسول الله صلى الله عليه و آله ما كان يتغشاها، ثم سرى عنه فقال: يا خويلة، قد أنزل الله فيك و في صاحبك. ثم قرأ علي: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ...﴾ (المجادلة: ١-٤) قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: مره 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 و سقاً من تمر. قالت: فقلت: يا رسول الله، ما ذاك عنده! قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: فإنا سنعيه بعرق من تمر. قالت: فقلت: يا رسول الله، و أنا سأعيه بعرق آخر. قال: فقد أصبت و أحسنت، فاذهي فصدقي 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 و آله كان يخضب يوم الجمعة على المنبر إذ أقبلت إبل لدحة الكلبي و عليها تجارة له و معها من يضرب بالطل، فغزق الناس عنه صلى الله عليه و آله إلى الإبل لينظروا إليها، و لم يبق إلا عدة قليلة، فنزلت الآية المذكورة. انظر: تفسير فوات الكوفي، ص ١٨٤.

٥. نزلت هذه الآية في قصة مشهورة، و أنّ النبي صلى الله عليه و آله أسر إلى أحد زوجاته سراً، فأسرت عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، و اطلع النبي صلى الله عليه و آله على فعلها فماتت المظهرة للسرا، 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﴾ (الأنبياء: ٣٧)، و القصة في ذلك مشهورة.^١

و غير ذلك من الآيات التي تضمنت ذكر قصص و سير و أحكام جرت في عهد النبي عليه السلام، على ما تضمنته 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: أن 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 زئ واحد و طعام واحد؛ فإنه ليس أحدهما أبعد من الآخر في العادة.

و الثاني: أنه لو جاز أن يتفق^٣ ذلك فيما مضى لكان يجب أن يظهر و ينتشر، و لا يخفى حال من هو بهذه الأوصاف كلها على من يأتي فيما بعد و لا يشكل عليه. و لو ظهر لوجب أن يوافق عليه أعداؤه؛ فإنهم بذلك كانوا أعرف و إليه أسرع.

و أما الثاني: فيبطل أيضاً من وجهين، أحدهما: أن لفظة الماضي إذا حمل على المستقبل كان مجازاً، و لو تجاوزنا عن ذلك لبطل أيضاً بأن جميع ما ذكرناه و تلواناه من الآيات دالة على تعظيم من ظهرت على يده، و تصديق دعوته و نبوته. ألا ترى أنه تعالى و يخ الموليين منه يوم أحد و حين، و شهد له بالرسالة بقوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (آل عمران: ١٥٣)، و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٢٦)، و قوله تعالى: ﴿وَوَلَّى الْعَزَّةَ لِرَسُولِهِ﴾

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 تخلصوا منه.

فأما من قال: إن القرآن نظمه و تأليفه مستحيلان، كخلق الجواهر والألوان، فقوله باطل؛ لأن الحروف كلها من مقدورنا، والكلام كله يتركب من الحروف التي يقدر عليها كل متكلم، فأما التأليف فإطلاقه مجاز في القرآن؛ لأن حقيقته في الأجسام، و إنما 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 المُفحّم 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 أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (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 أنّ الحجّة 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؛ لأنّ الناس يتفاوتون في انتفاء الاختلاف و التناقض عن كلامهم، فلا يمتنع أن ينتفي ذلك كلّه عن كلام المتيقظ المتحفّظ، فمن أين أنّ ذلك خارق للعادة؟

و قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) فإنما يعلم به^٢ أنّه لو كان من جهة غيره لوجد فيه اختلاف كثير، بعد العلم بصحّة القرآن و كونه صادراً من جهته، فأما قبل ذلك فلا.

[في سائر معجزاته صلى 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 أنّه عليه السلام وضع يده فيها، فكان يفور الماء من بين أصابعه، حتّى شربت الجماعة من ذلك الماء و ارتووا.^٥

و منها: أنّه عليه السلام أطعم الخلق الكثير من يسير الطعام^٦ في بعض دور الأنصار.^٧

١. ب، ج: المعجزات. ذ (ص ٤٠٣): و من المعلوم أنّ الحجّة 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 ١١٣؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ١٢٤.

٤. الميضأة و الميضأة: 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 البسيرة.

٧. انظر: البداية و النهاية، ج ٥، ص ١٠؛ تاريخ الإسلام، ج ٢، ص ٦٣٤.

ومنها: أنه عليه السلام كان يخطب إلى بعض الأجداع، فلما عُجل المنبر و تحوّل إليه حنّ إليه كما تحنّ الناقة إلى ولدها، فلما جاء إليه و التزمه سكن.^١

ومنها: تسييح الحصى في كفّه.^٢ و كلام الذراع له، و قالت: لا تأكلني فأبني مسمومة.^٣

ومنها: أنه استسقى، فلما 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 لأمير المؤمنين عليه السلام: «تقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين»^٦، و قوله: «إنك تقتل ذا الثُدَيّة»^٧، و قوله في قصة سهيل بن عمرو: «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 بالنبوء 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 بالنبوء 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 و آله و سلم و شهد معه الحديبية. افتتح سوق الأهواز و له أثر كبير في قتال الهرمزان، ثم كان مع الإمام علي بصفتين ثم خرج عليه عند التحكيم، و كان رأس الخوارج من أهل البصرة. قتل في النهروان. لُقّب بذي الثدية لأن أحد ثديه مثل ثدي المرأة عليها شعيرات مثل الذي على ذنب الربوع، و يلقّب بالمجذع 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 لعَمَّار بن ياسر^٢ رحمه الله: «تقتلك الفئة الباغية»^٣، وقوله لعائشة: «تبتحك كلاب الحوآب»^٤، فكان مخيرات هذه الأخبار على ما أخبر.

وليس لأحد أن يقول: إن هذه أخبار آحاد.

وذلك؛ أن المسلمين تواتروا بها خلفاً عن سلف، وهي بينهم شائعة ذاتعة. 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 الميضاة. 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 اليسير، 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 والقر 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 عَمَّار بن ياسر بن عامر الكتاني 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 اختار أرحمهما. وهو أول من بنى مسجداً في الإسلام (بناه في المدينة وسماه قباء) وولاه عمر الكوفة، فأقام زمناً وعزله عنها. وشهد الجمل و صفين مع علي. و قتل في الثانية، وعمره ثلاث و تسعون 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 الهزمة: موضع في طريق البصرة محاذى البقرة، من مياه أبي بكر بن كلاب، نحت كلابه على عاتشة أم المؤمنين. انظر معجم البلدان، ج ٢، ص ٣١٤.

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
 يقلع الجبال من أماكنها، و إذا قرب من ميت عاش، فيؤذي إلى أن لا يتق بشيء أصلاً، و يؤذي
 ذلك إلى الجهالات، و كان ينبغي أن يطعن بذلك أعداء الدين و مخالفوا الإسلام؛^٢ 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 الترام النبي عليه و آله السلام.

و تسيح الحصى و تكليم الذراع لا يمكن فيه حيلة البتة.

و قيل: في سماع الكلام من الذراع و جهان، 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.

تم 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 يوتق.

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 إما 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؛ لأنه لو لم يكن معصوماً لوجب أن يكون مرعياً برياسة معصوم، و من هو رئيس في بلد لا يمكنه أن يعلم أنه مرعياً برياسة الإمام - و بينه وبينه المسافة البعيدة - إلا في زمان طويل لا يجوز فيه أن يخلو من لطف الرياسة. و إن كان الأمر على ما استقرَّ عليه اليوم أنَّ الإمام واحد، و أنَّ الأمراء و القضاة من قبلة يتولون عنه في الآفاق، فإنَّ جميعهم يعلمون أنَّ من ورائهم إماماً، فاللطف لهم حاصل، فجاز أن يكونوا غير معصومين، و لا يتصل بهم خبر إمام مضي^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 المتعدية إلى الغير، فأما أفعال القلوب فلا طريق يقطع منها على أنَّ الرياسة لطف فيها، و إن كان ذلك جائزاً غير واجب.

و ليس إذا أجزنا أن لا يكون لطفاً في بعض التكاليف و جب أن نجيز أن لا يكون لطفاً في جميعها؛ لأنه لا يجب العموم و الخصوص في اللطف من حيث كان لطفاً، بل بحسب ما تدلُّ عليه الدلالة. ألا ترى أنَّ المعارف التي هي أعم الألطاف في التكاليف ليست لطفاً في التكليف في أزمان مهلة النظر، و إنما هي لطف فيما يتأخر عنها.

و الشرعيات فيها ما هو عام و فيها ما هو خاص، و فيها ما هو عام من وجه دون وجه. و أما خلق الأولاد و إعطاء الأموال و سلبها، فهو خاص 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. و أيضاً 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 يمام 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 خَلينا والعقل لَجُوزنا 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 الرياسة 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 أُلْم 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: ولأخافوه.

أَنْ أَحَدًا بَعْدَهُ لَا يَقُومُ مَقَامَهُ. وَ كَانَتْ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ، لَا لَهُمْ. وَ لَوْ مَكَّنُوهُ وَ أَطَاعُوهُ وَ اعْتَقَدُوا إِمَامَتَهُ لظَهَرَ لَهُمْ وَ أَمَرَ وَ نَهَى، وَ حَصَلَ مَا هُوَ لَطْفٌ لَهُمْ.

وَ جَرَى ذَلِكَ مَجْرَى مَنْ لَمْ يَنْظُرْ فِي الْمَعَارِفِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ 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 قَلْنَا.

فَأَمَّا أَوْلِيَاءُ الْإِمَامِ وَ مَنْ يَعْتَقِدُ طَاعَتَهُ وَ إِمَامَتَهُ فَإِنَّمَا لَمْ يَسْقُطِ التَّكْلِيفُ عَنْهُمْ؛ لِأَنَّ لَطْفَهُمْ حَاصِلٌ بِمَكَانِهِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ^٢ إِذَا اعْتَقَدُوا إِمَامَتَهُ وَ اعْتَقَدُوا أَنَّ لَهُمْ إِمَامًا مَوْجُودًا، فَإِنَّهُمْ فِي كُلِّ حَالٍ يَتَوَقَّعُونَ ظُهُورَهُ وَ انْبِسَاطَ يَدِهِ وَ أَخْذَهُ عَلَى أَيْدِي الظَّالِمِينَ، فَهَمْ لَا يَأْمَنُونَ ذَلِكَ، فَيَتَزَجَّرُونَ لِأَجَلِهِ. وَ أَيْضًا؛ فَلَمَكَانَهُ يَثْقُونَ بِوُجُودِ جَمِيعِ الشَّرْعِ إِلَيْهِمْ، وَ لَوْلَاهُ لَمَا وَثِقُوا بِذَلِكَ، عَلَى مَا سَنِيَّتِهِ فِيمَا بَعْدَ. عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْأَوْلِيَاءَ أَيْضًا أَتَوْا مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ عَلَى صِفَةٍ مِنَ التَّقْصِيرِ لَوْ ظَهَرَ لَهُمْ وَ ادَّعَى أَنَّهُ إِمَامٌ وَ أَظْهَرَ عِلْمًا مُعْجَزًا، لَدَخَلَ عَلَيْهِمُ الشُّبُهَةُ فِيهِ وَ اعْتَقَدُوا أَنَّهُ مَبْطُلٌ وَ لَصَارُوا أَعْدَاؤَهُ، وَ لَوْ أَمَعْنَا النَّظَرَ فِي ذَلِكَ لَزَالَ ذَلِكَ عَنْهُمْ وَ ظَهَرَ.

وَ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْأَوْلِيَاءُ كَالْأَعْدَاءِ؛ لِأَنَّ الْأَعْدَاءَ يَعْتَقِدُونَ بَطْلَانَ إِمَامَتِهِ وَ أَنَّ مَنْ يَدَّعِيهَا عَلَى مَا يَقُولُهُ مَبْطُلٌ، وَ الْأَوْلِيَاءَ لَيْسُوا كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ إِمَامَتَهُ وَ فَرَضَ طَاعَتِهِ، وَ إِنَّمَا هُمْ مَقْصُرُونَ فِي النَّظَرِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ مَا هُوَ مُعْجَزٌ وَ غَيْرِ مُعْجَزٍ، وَ ذَلِكَ لَا يُوجِبُ التَّكْفِيرَ وَ مَعَادَاةَ الْإِمَامِ. وَ قَدْ قِيلَ: إِنَّمَا لَمْ يَظْهَرَ لِلْأَوْلِيَاءِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ ظَهَرَ لَهُمْ لاسْتَبَشَرُوا بِهِ، وَ أَلْقَى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضِ خَبْرِهِ فَرَحًا بِمَكَانِهِ، فَيُؤَدِّي ذَلِكَ إِلَى شِيَاعِ أَمْرِهِ وَ وَقُوفِ الْأَعْدَاءِ عَلَى مَكَانِهِ. عَلَى أَنَّا لَا نَقْطَعُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ لِجَمِيعِ أَوْلِيَائِهِ، وَ إِنَّمَا يَعْلَمُ كُلُّ إِنْسَانٍ مَتَى حَالَ نَفْسِهِ، لَكِنْ مَنْ لَا يَظْهَرُ لَهُ فَالْعَلَّةُ مَا قَلْنَا.

[عَدَمُ قِيَامِ الْحُجَّةِ إِذَا عَدِمَ الْإِمَامُ]

وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِذَا جَازَ أَنْ لَا يَظْهَرَ وَ تَكُونُ الْحُجَّةُ بِهِ قَائِمَةً، جَازَ أَنْ يَكُونَ مَعْدُومًا وَ

١. ب. ج. فيما.

٢. ب. - إنهم.

الحجة به قائمة. فإذا قلت: إذا كان معدوماً أتى المكلف من قبل الله تعالى، قلنا: وكذلك إذا كان غائباً؛ لأنه إذا ظهر فلا يعلم إمامته إلا المعجز، وذلك من فعل الله، واستاره أيضاً من فعل الإمام. فمتى قلت 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.

ففعل 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 لملجئين لما استحقوا

ذلك.

و أيضاً: لو كانوا ملجئين لما وقع منهم فعل القبيح مع وجود الأئمة؛ لأنَّ المُلجأ لا يجوز أن يقع منه ما أُلجئ إليه مع قدرته عليه.

على أنهم 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، و إن 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 إلا ما قلناه.

[الدليل الثاني على وجوب الإمامة]

دليل آخر على وجوب الإمامة: و هو أننا قد علمنا أنه ليس جميع أحكام الحوادث التي نحتاج إلى معرفتها عليه أدلَّة قاطعة، لا من تواتر و لا إجماع، و إذا كنا مكلفين للعمل بالشرع و جب أن يكون لنا طريق يوصل به إلى معرفته، و نعرف الصحيح ممَّا اختلفت أقوال الأمة فيه، و ليس ذلك إلا 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؛ أننا قد يتَّسَّ 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 أننا 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 أنه لا بدّ لها من حافظ، فلا يخلو أن يكون الحافظ جميع الأمة أو بعضها. و لا يجوز أن يكون الحافظ لها [جميع] الأمة؛ لأنّ الأمة يجوز عليها الغلط و السهو و تعمد الباطل، إذا فرضنا أنه ليس فيها معصوم، فلا بدّ مع ذلك من حافظ يؤمّن من جهته التغيير و التبديل، ليتمكّن 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 تواتر 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 تعمدوا تركه و عدلوا عنه بيّنه وأظهره. ومتى فرض عدم المعصوم فلا أمان من ذلك.

ولا يمكن أحداً أن يقول: متى انقطع النقل و لم يصل إلى الأخلاف فإنّه يسقط فرض ذلك عنهم.

وذلك؛ أنّ هذا خلاف الإجماع؛ لأنّ الأئمة مجمعة على أنّ شرع النبيّ صلى الله عليه و آله يتساوى فيه المكلفون، من عاصره و من يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، مع استقامة الأحوال و ارتفاع الأعداء.

فإن قيل: من كان في عصر النبيّ عليه السلام في أقاصي البلاد، و كذلك في زمن الأئمة عليهم السلام، أليس كان ينقطع عندهم^١ بما يصل إليهم بالتواتر؟ فهلّا جاز مثل ذلك في مستقبل الأزمان؟

قيل: لا ننكر أن تتزاح عدّة المكلفين بما ينقل إليهم من التواتر، لكن لا يتقون بوصول جميعه إليهم إلا بكون المعصوم من ورائهم. و من كان في عصر النبيّ و الأئمة عليهم السلام في أقاصي البلاد إنّما يتق بوصول جميع ما كلّفه لكون النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام من ورائه، فيجب أن يكون ذلك حكمه في جميع الأحوال المستقبلية. و علّم 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.

وليس لأحد أن يقول: إن هذا يشكك في نقل جميع معجزات النبي صلى الله عليه وآله، و في أن القرآن قد عورض، وأن هاهنا عبادات أخر تركوا نقلها، وأن نبياً آخر بعث، وأن بين بغداد والبصرة بلداً أكبر منهما، لكنه لم ينقل تعمداً أو لغير ذلك مما قلمتموه.

وذلك؛ أن معجزات النبي صلى الله عليه وآله، متى لم يبين أنها متواتر بها فإنه يلزم ذلك، والكلام فيها كالكلام في غير ذلك من الشرائع، ولا 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 كتمانه.

وأما القرآن فإنه يأمن أنه لم يعارض بأنه لو عورض لتوفرت الدواعي إلى نقله، ولعلم ذلك؛ إذ لا صارف عن ذلك؛ لأنه كان يكون حينئذ القرآن شبهةً والمعارضة حجةً، ونقل الحجة أولى من نقل الشبهة، والخوف من المسلمين لا يجوز أن يكون مانعاً من نقله؛ لأن ذلك - إن ثبت كونه مانعاً - منع من التظاهر به، فأما نقله على وجه الاستسرار به، فلا.

على أنه كان يجب أن ينقله مخالفوا الإسلام، وخاصة في بلاد غيرهم من الروم وغيرها، فإذا لم ينقل مع ذلك علمنا أنها لم تكن.

فإن قيل: كما يجوز أن يعلم صفات الإمام وأعيانهم 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 والتواتر، وتارةً بالمعجز. فإن نُقل على وجهه يوجب العلم فإنباته الحجة، وإن لم ينقل كذلك أظهر الله على يده علماً معجزاً يُبينه من غيره، ولا يحتاج معه إلى النقل. فإن خولفنا في ذلك فقد دللنا على جوازه فيما تقدم.

وليس 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؛ أنا 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، و لا اختلاف الحالين فزغ مخالفونا إلى القياس والقول باجتهاد الرأي والعمل بأخبار الآحاد، وكل ذلك عندنا فاسد؛ لما بيّناه في مواضع من كتبنا.

فإن قيل: لو فرضنا أنّ المتواترين يتواترون بجميع الشريعة فما كان يكون دليلكم على وجوب الإمامة؟

قلنا: ^١ إنما استدللنا بهذه الطريقة على وجوب معصوم حافظ للشرع متى علمنا أنّ التواتر مفقود في أكثر الشرع، فإذا فرضنا وجوده لم نستدلّ بهذه الطريقة، كما لو فرضنا في الدليل الأول أنّ الناس كلّهم معصومون لم نستدلّ بما تقدّم على أنه لا بدّ لهم من رئيس يكون لطفاً لهم في ارتفاع القبيح؛ لارتفاع علة الحاجة، وكذلك ها هنا.

فإن قيل: انفصلوا ممتن عكس هذه الطريقة وقال: إذا علمنا وجوب الشرع ولزومه لكلّ أحد في مستقبل الأزمان كما لزم من ^٢ في عصر النبي صلى الله عليه وآله، علمنا أنه لا بدّ لها من حافظ؛ إنما وجوب نقل الناقلين، أو وجود إمام معصوم، أو العمل بأخبار الآحاد. فإذا علم ^٣ أنه ليس ها هنا معصوم علم ^٤ حصول الأمرين الآخرين، وإلا لم يحسن التكليف.

قيل: هذا يسقط بالإجماع؛ لأنّ كلّ من جوّز حفظ الشرع بإمام معصوم قطع على أنه لا حافظ

١. ج: قيل.

٢. ج: - من.

٣. أ: علمت.

٤. أ: علمت.

له سواه؛ 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 أنه حجة. وذلك؛ أنه 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 الأدلَّة الدالَّة على صحته. فهذا أول ما فيه.

ثمَّ إنَّا نقول الإجماع - متى فرضنا أنه لا معصوم في جملتهم - فإنه ليس بحجة؛ لأنه 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 ادَّعي أنَّ السمع ورد بأنَّ ما كان يجوز أن يقع منهم من الخطأ قد أمن من وقوعه؛ لأنَّ الله تعالى علم من حالهم أنهم لا يختارون عند الإجماع شيئاً من الخطأ. قيل: هذا غير مسلم، وعلى من ادَّعي 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 نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُضَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥)، وقالوا إنَّ الله تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، كما توعد على مشاققة الرسول، فكما^٣ أنَّ اتباع 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: أنّ الظاهر يقتضي توجه الوعيد إلى من جمع بين مُشاقّة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن كان كذلك فإننا نقول هو متوعد، فمن أين لنا أنّ اتباع غير سبيلهم بالانفراد محظور؟

وليس لهم أن يقولوا: إنّ مُشاقّة الرسول لما توجه الوعيد عليها منفرداً ووجب أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين مثل ذلك يتوجه الوعيد عليه منفرداً. وذلك؛ أننا لا نعلم توجه الوعيد على مُشاقّة الرسول منفرداً بالظاهر، بل علمناه بطريق منفصل، ولو حُلبنا و الظاهر لما علمناه.

وليس لهم أن يقولوا: لو لم يستحقّ الوعيد عليه منفرداً لما جاز ضمّه إلى ما يستحقّ عليه الوعيد منفرداً وتوجه الوعيد عليه، كما لا يجوز أن يضاف إليه المباحات و يستحقّ عليها الوعيد. وذلك؛ أنّه لا يمتنع أن يضمّ ما لا^٢ يستحقّ به الوعيد إلى ما يستحقّ به الوعيد فيستحقّ الوعيد. ألا ترى أنّ 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 أنّ وطئ الزوجة مباح و دخول الكعبة مباح، و الجمع بينهما محرّم. وكذلك العقد على امرأتين مباح و على أربع مباح، و الجمع بينهما محظور.

فكذلك لا يمتنع أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً، فإذا انضمّ إلى مُشاقّة الرسول صار محظوراً. فأما سائر المباحات إذا ضمت^٣ إلى مُشاقّة الرسول فقد علمنا أنّ حكم انضمامها حكم اجتماعها، فلاجل ذلك لم يتغيّر.

و من ذلك: أنّ 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 حجّة؟

وإن حملوه على بعض المؤمنين من أهل كلِّ عصر، جاز لنا أن نحمله على بعض أهل العصر، وهم من قد علمنا عصمتهم و ثبت كونهم حجّة على الخلق.

ومنها: أن قوله: «سبيل المؤمنين» ليس بعام؛ لأنّ هذه اللفظة ليست من ألفاظ العموم، بل لفظة منكرة يصلح للأحاد والجميع، فمن أين أنه أراد جميع السبيل؟ فإن حملوا على الكلّ لفقد دلالة التخصيص، كان لمخالفهم أن يحملها على التخصيص لفقد دلالة العموم.

ومنها: أنّ الظاهر يقتضي حظر اتّباع غير سبيل المؤمنين، فمن أين يجب اتّباع سبيلهم؟ و«غير» في الآية ليست بمعنى إلّا؛ لأنّ 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 كلّ 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؛ أنّ هذا قول بدليل الخطاب، و ذلك باطل عند أكثر المخالفين، و لو سلّمناه على ما به لوجب أن يكون اتّباع سبيلهم مخالفاً لاتباع غير سبيلهم، وقد يكون مخالفاً بأن لا يكون محظوراً، ثمّ هو معرّض لأن يكون مباحاً أو ندباً أو واجباً، فمن أين وجوب اتّباعهم؟

وليس لهم أن يقولوا: إذا لم يكن هاهنا إلّا سبيلان - أحدهما سبيلهم، و الآخر سبيل غيرهم - فإذا حظر سبيل غيرهم وجب اتّباع سبيلهم.

وذلك؛ أنّه يجوز أن يحرم جميعاً، بأن لا يكون متبعاً سبيل أحد؛ لأنّ الاتّباع هو أن يفعل مثل فعلهم لأنهم فعلوه، لا من حيث وافق الفعل فعلهم؛ لأنّه قد يوافق الفعل لفعل غيره و إن لم يكن متبعاً له. ألا ترى أنّ نفسين لو مشيا في طريق، و أحدهما يتوجّه إلى الجامع و الآخر إلى الماخور، لم يكن أحدهما متبعاً للآخر؛ لأنّه اختلف قصدهما.

١. الماخور: بيت الزبية و مجتمع أهل الفسق و الفساد، و مجلس الخنّارين و من يلي ذلك البيت و يتّوّد إليه أيضاً يسمّى ماخوراً، معرب من خور، أي شارب الخمر، فيكون تسمية المحلّ به مجازاً، أو عزية، من معزرت الشفينة، إذا أقبلت و أدبرت، سمي لترؤد الناس إليه، فهو مجاز أيضاً (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٤٦٩، ص ٧).

ومنها: أتألو سلماً وجوب اتباع سبيل المؤمنين فمن أين أنهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين فلا يجب اتباعهم، ونحن لا نعلم أنهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين إلا بعد أن نعلم أنهم حجة في كل زمان بدليل آخر.

وليس لأحد أن يقول: إذا أوجب الله اتباع سيئهم على كل حال وجب أن يكونوا موجودين في كل حال ليتمكن اتباع سيئهم، وإلا كان ذلك تكليفاً لما لا يطاق.

وذلك؛ أنه إنما يجب علينا اتباع سيئهم بشرط وجودهم، فإذا لم يكونوا موجودين لا يجب علينا ذلك. ويجري ذلك مجرى ما أوجب الله تعالى من قطع السارق وجلد الزاني في أن ذلك لا يقتضي وجود السارق والزاني في كل وقت ليتمكن امتثال الآية، بل نقول: إن ذلك مشروط، إذا وجد أمكن امتثال الآية فيهما، ولا يجب في ذلك وجودهما في كل حال، فكذلك القول في الآية التي قدمناها.

[الاستدلال بقوله تعالى: «و كذلك جعلناكم أمة وسطاً...»]

واستدلناهم بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، والوسط: العدل؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ﴾ (القلم: ٢٨) إي: أعدلهم. وإن الله تعالى جعلهم شهداء على الناس، كما جعل النبي شهيداً عليهم، فكما أن قول النبي عليه السلام لا يكون إلا حقاً فكذلك إجماعهم لا يكون إلا حقاً.

ليس بشيء؛ وذلك أن قوله: «أمة» لا يخلو أن يكون المراد به جميع المصدقين، أو يكون المراد به المؤمنين. والأول باطل؛ من حيث إن أكثر الأمة بخلاف هذه الصفة، ولا يجوز أن يوصف جماعة بأنهم 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 الكل فليس في الآية ما يقتضي عمومها؛ لأن 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)، و إنما كانوا جماعةً.

على أننا 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؛ لأنه قال: «لكنونوا شهداء»، و «شهداء»: جمعٌ شهيد، فوجب أن يكون كلِّ واحد شهيداً عدلاً، و ذلك لا يصحُّ إلا على ما نذهب إليه، من توجه الآية إلى من نذهب إلى عصمتهم.

على أننا لو سلمنا أنَّ المراد بها الجميع في كلِّ عصر و جب أن نجيبهم ما يقدر في عدالتهم، و إنما يقدر في العدالة الكبار، فأما الصغار فلا تقدر فيها، فلا يجب تنزيههم عنها. ألا ترى أنَّ النبي عليه السلام - مع أنه حجّة - جائرٌ عندهم عليه الصغار، فهلاً جاز مثل ذلك في المؤمنين؟ و إذا جوزنا عليهم الصغار لم تكن إجماعهم حجّة؛ لأنه لا شيء يجمعون عليه إلا و يجوز أن يكون صغيراً، فلا يجب علينا اتباعهم فيه.

و حملهم الأمة على النبي في تجبّهم القبائح - من حيث كان شهيداً و هم شهداء - ليس بصحيح؛ لأنَّ النبي صلى الله عليه و آله و إنما و جب أن يكون معصوماً مأموناً عليه الخطأ من حيث كان حجّةً، لا من حيث كان شهيداً. و استوفينا شرح ما يتعلّق بهذا الدليل من الأسئلة في «تلخيص الشافي»، فمن أراده وقف عليه من هناك إن شاء الله.

الاستدلال بقوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس...»

و استدلالهم بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، و أنه تعالى و وصفهم بأنهم خير الأمم، و أنها تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر، و لا يجوز أن يقع منها قبيح؛ لأنَّ ذلك يخرجها من كونها خياراً، أو من كونها أمةً بالمعروف و ناهيةً عن المنكر إلى ضدها.

لا يصحُّ أيضاً؛ لأنَّ ما قلناه من الدليل الأول - من أنَّ لفظة أمة لا تقتضي الجميع، و أنها لو اقتضت لوجب حملها على أهل الأعصار دون أهل كلِّ عصر، و أنه لا يجوز أن يوصفوا بأنهم خيار، و ليس كلِّ واحد منهم بهذه الصفة، و أنَّ أكثر ما فيها تنزيههم من الكبار التي يخرجهم من

كونهم خياراً، و أما 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 اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَا»]

واستدلوا أيضاً بقوله عليه السلام: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَا»^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 إلا ما هو معلوم، فإنّه مبني على كونهم حجّةً و بعدد لم يثبت ذلك؛ لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّهم أخطأوا في جميع ذلك، فلا أمان من ذلك إلا بعد أن يثبت كونهم حجّةً بدليل غير الخبر. وما تقدّم في الآيات- من أنّ 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، فكأنّه نهاهم أن يجمعوا على خطأ، وإنّما 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 أنّ 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 ٢٦٤؛ 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 يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، و' المراد بذلك: الأمر. وكلّ هذا واضح بحمد الله، واستيفاؤه [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 أنه 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: إما 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^١ و 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 ويغزو بهم ويقسم فيهم، وما جرى مجراه ممّا هو منوط بالأئمة، وهو من فروضهم. وذلك؛ أنّ جميع ما ذكره طريقه الشرع، والحاجة إلى الإمام عقلية، ولو لم يرد الشرع بجميع ذلك كان جائزاً، والحاجة قائمة إلى الرئيس.^١ على أنّ جميع ذلك قد يسقط عن كثير من المكلفين لأعدار، ولا تسقط الحاجة إلى الرئيس. ألا ترى أنّ فرض الجمعة والعيدين والغزو قد يسقط عن النساء والشيوخ والزمنى، مع حاجتهم إلى الرئيس.

على أنّ قولهم: «يحتاج إليه ليقيم الحدود»، فلا يخلو أن يريدوا بذلك أنهم يحتاجون إليه لذلك بعد مقارفتهم ما يستحقّون به الحدود، أو قبل ذلك. فإن أرادوا الأوّل فقد أفسدناه بما قلنا [من] أنّ الحاجة إلى الرئيس قائمة في جميع الأحوال. وإن أرادوا الثاني ففي ذلك ما قلناه؛ لأنّ ما يستحقّ به الحدود لا يقع إلاّ بمنّ ليس بمعصوم. فثبت بذلك أنّ علّة الحاجة هي ارتفاع العصمة. ولك أن ترتّب الدليل، وتقول: العلم بالحاجة إلى رئيس مقرّر بجهة الحاجة؛ لأنّ الحاجة إليه إنّما كانت من حيث كان لطفاً في الامتناع من القبائح وفعل الواجبات، وفعل القبيح لا يجوز إلاّ بمنّ يكون غير معصوم، فثبت بذلك أنّ جهة الحاجة هي ارتفاع العصمة. وجرى ذلك مجرى ما نقوله من أنّا إذا علمنا حاجة أفعالنا إلينا لأنّها تقع عند دواعينا وأحوالنا، ويتجدّد لها الحدوث عند دواعينا، علمنا أنّ علّة الحاجة هي الحدوث دون سائر صفاتها. وكذلك القول هاهنا.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون أمراء الإمام وحكامه معصومين، مثل ما قلتهموه من أنّه إنّما احتيج إليهم لارتفاع العصمة عن الرعية، وذلك باطل.

١. ب: يقيم.

٢. تلخيص الشافعي (ج ١، ص ١٩٥). وقد يجوز أن لا يرد السمع به، فلو كانت علة الحاجة شيئاً منها لجاز ارتفاعه، فترفع الحاجة إلى الإمام، وقد يتنوّع خلافه.

قلنا: أمراء الإمام و حكامه 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 قلتومه 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؛ لأنّ أحداً لا يقول إنه تجب على الإمام طاعة الأمة، ولا أنّ الرعية إمام للإمام.

على أنّ ذلك يؤدي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، وذلك فاسد؛ لأنّ كلّ 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 إنّما 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 بدّ أن يكون الإمام معصوماً في الأفعال الظاهرة، فلم لا يجوز أن يكون في باطنه بخلافه؟ 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، إنّما النقص أن لا يكونوا معصومين ولا يكون لهم إمام ولا يد فوق أيديهم، فإنّ بذلك تنتقض العلة.

قلنا: إنَّما نستدلُّ بهذه الطريقة على أنَّه يجب أن يكون مأموناً منه ما يقطع على أنَّ الإمام لطف فيه من الأفعال الظاهرة، فأما عصمته في الباطن و قبل حال الإمامة يعلم بدليل آخر، وهو أن نقول: لا يحسن من الحكيم أن يولِّي الإمام - الذي يقتضي إمامته نهاية التعظيم له و التبجيل - من يجوز أن يكون في باطنه مستحقاً للعن و البرائة؛ لأنَّ ذلك سفة. و يعلم كونه معصوماً قبل إمامته إذا علمناه حجةً في الشرع، فنجنِّبه كلَّ ما ينفّر عن قبول قوله، كما نفعل ذلك بالنبيِّ عليه السلام، و متى فرضنا مجرّد الفعل فلا يوجب ذلك.

[في وجوب كون الإمام أفضل]

و أما الكلام في كونه أفضل، في موضعين، أحدهما: يجب أن يكون أفضل ثواباً من كلِّ واحد من رعيّته، و لا يجوز أن يكون فيهم من هو أكثر ثواباً منه و لا مساوياً له في الثواب. و الآخر: أنَّه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر فيما هو مقدّم عليهم فيه.

[في أنَّ الإمام أفضل الأئمة ثواباً]

والذي يدلُّ على الأوّل هو أنَّه إذا ثبت أنَّه لا بدّ أن يكون معصوماً، فكلُّ من قال من شرط الإمام كونه معصوماً قال هو أكثرهم ثواباً، و لا أحد من الأئمة فزق بين المسألتين. و ليس لأحد أن يقول: إنَّ هذا مبنيٌّ على الإجماع، و صحّة الإجماع طريقه السمع، و كلامنا في مجرّد العقل.

و ذلك؛ أنَّ عندنا أنَّ الإجماع طريقٌ كونه حجةً للعقل؛ من حيث دللنا على أنَّ الزمان لا يخلو من معصوم، و لا يحتاج مع ذلك إلى السمع، فثبت بذلك ما قلناه. و يدلُّ أيضاً على أنَّ الإمام يجب أن يكون أكثرهم^٢ ثواباً أنَّه قد ثبت أنَّه يستحقُّ من التعظيم ما لا يستحقُّه أحد من رعيّته، و هذا التعظيم لا يجوز أن يكون إلا مستحقاً؛ لأنَّه لو كان تفضلاً لحسن فعله بالأطفال و البهائم، و قد علمنا خلاف ذلك.

و نريد بالتعظيم ما ينطوي عليه له، من فرض الطاعة و وجوب الانتهاء إلى أمره و نهيه و اعتقاد كونه على منزلة رفيعة، و هذا لا يدانيه أحد من رعيّته فيه، مع أنَّنا متعبّدون بتعظيم بعضنا لبعض. ألا

١. ب: مقدّم.

٢. ب: - هم.

ترى أننا نعظم من كان متوقراً على فعل جميع الواجبات والامتناع من المقتضات أكثر منا 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 يفضله ومع هذا لا يعظمه على نفسه. وإذا ثبت لنا تعظيمه بهذا الضرب من التعظيم، وقد علمنا أنه معصوم، علمنا أنّ باطنه كظاهره، وأنّ التعظيم منبئ عن استحقاق ثواب لا يستحقّه أحدٌ من رعيته.

وليس لأحد أن يقول: هذا لا يتمّ إلا بعد ثبوت عصمته، وثبوتها كاف في باب الدلالة على كونه أفضل، ولا يحتاج معها إلى هذه الطريقة.

وذلك؛ أنّ حصول العصمة لا يدلّ على أنّ صاحبها أكثر ثواباً من غيره، بل لا يمتنع أن يكون من ليس بمعصوم أكثر ثواباً من هو معصوم؛ لأنّ 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؛ أنّ الذي نقوله أنّ الأمراء والحكّام وكلّ من له ولاية على غيره فلا بدّ أن يكون أفضل منه في الظاهر فيما هو أمير فيه، ولم تثبت فيهم العصمة، فيعلم بها أنّ تعظيم الرعية لهم مقطوع على كونه مستحقاً منبئاً عن الثواب، ولو ثبت لنا عصمتهم لقلنا إنّهم أكثر ثواباً من رعاياهم، فبان الفصل بينهما.

ويدلّ أيضاً على ذلك؛ أنّنا قد دللنا على أنّ 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 أنّ الإمام أفضل الأمة في الظاهر]

وأما الكلام في أنّه يجب 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 قبح ذلك، فلم نجد لذلك علّة غير أنه تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل فيه منه؛ بدلالة أنّ عند العلم بذلك نعلم قبحه، و عند ارتفاعه يرتفع العلم بقبحه، فعلمنا أنّ العلة ما قلناه.

و إذا كان القديم تعالى هو الذي ينصب الإمام فيجب أن يكون في باطنه أفضل و أكثر ثوباً، كما أنّا إذا نصبناه يجب أن يكون أفضل في الظاهر؛ من حيث إنّه لا طريق لنا إلى العلم بالبوطن. و ليس لأحد أن يقول: هذا لا يتمّ لكم إلا بعد أن تبوّه على أنه 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 يكذب يتولى الأعمال حتى اتهمه القاهر بالمؤامرة على قتله، فاختبأ سنة ٣٢١، و استوزره الرضا سي بالله سنة ٣٢٢، ثم تم 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 بجمعه. 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 بسنن البواب (ت ٤٢٣ هـ)، خطاط مشهور، من أهل بغداد. هذب طريقة ابن مقلة و كساها رونقاً و بهجة. نسخ القرآن بيده ٦٤ مرة، إحداهما بالخط الريحاني لا تزال محفوظة في مكتبة «لاله 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 ادریس 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.

أنكم أبدأ تستدلون بكونه أكثر ثواباً على أنه يجب أن يكون منصوصاً عليه.

وذلك؛ أننا إذا اعتبرنا هذه الطريقة لا نعتبر وجوب كونه منصوصاً عليه 'بكثرة الثواب، بل نعتبر بكونه منصوصاً من حيث كان معصوماً، فإذا ثبت لنا ذلك بيننا 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، والمفضول في الثواب والعبادة إماماً لمن كان أيضاً دونه في كل ذلك، ولا يقدم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، وذلك يجوزُه العقل، غير أننا قد علمنا بالسمع خلافه؛ من حيث علمنا أنَّ الإمام واحد بالإجماع، و علمنا بالعقل أنه لا بد أن يكون أكثر ثواباً من رعيته، فعلمنا بذلك أنَّ ما قالوه لا يتفق.

فإن قيل: لم لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل، إذا كان في الفاضل علّة تمنع من تقديمه؟ قلنا: إذا ثبت بما قدّمنا أنَّ تقديم المفضول على الفاضل وجه قبح، فلا يجوز أن يتغير ذلك إلى الحسن في حال من الأحوال مع ثبوت وجه القبح فيه، كما أنَّ الظلم لما ثبت أنه وجه قبح لم يجوز 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: إنَّ السمع ورد بخلاف ذلك؛ لأنَّ 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 منّ 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 قدّمَا في ذلك لا غير، و أمّا زيد بن حارثة فالوجه فيه أيضاً

١. هو: أبو عبد الله عثرو بن العاصي بن وائل السهمي القرشي (ت ٤٣ هـ)، فاتح مصر، و أحد عظماء العرب و دعاتهم و أولي الرأي و الحزم و المكيدة فيهم. كان في الجاهلية من الأشراف على الإسلام، و أسلم في هدنة الحديبية. و ولاء 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 قسرين، و صالح 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 لهما 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 ١، ص ٥٨٦-٥٨٩؛ الإصابة ج ٢، ص ٢١٥-٢٢٠؛ الأعلام ج ٢، ص ٣٠٠.

٣. هو: زيد بن حارثة بن شراحيل - أو شرحبيل - الكلبي (ت ٨ هـ): صحابي. أخطف في الجاهلية صغيراً، و اشترته خديجة بنت خويلد فوهبه إلى النبي صلى الله عليه و آله حين تزوّجها، فتبناه النبي - قبل الإسلام - و أعفاه و زوّجه بنت عمته. و استمر الناس يسمونه «زيد بن محمد» حتى نزلت آية «ادعوهم لأبائهم». و هو من أقدم الصحابة إسلاماً. و كان النبي صلى الله عليه و آله لا يبعث في سرية إلا أقره عليها، و كان يحبّه و يقدمه. و جعل له الإمارة في غزوة مؤتة، فاستشهد فيها. راجع عنه: الاستيعاب ج ٢، ص ٥٤٢-٥٤٦؛ أسد الغابة ٢، ص ١٢٩-١٣٢؛ الإصابة 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 أخو 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 يمانه، فحمل الراية باليسرى، فقطعت أيضاً، فاحتضن الراية إلى صدره، و صبر، حتى وقع شهيداً و في جسمه نحو تسعين طعنة و رمية، فقيل: إن الله عوضه عن يديه جناحين في الجنة، و قال حسان: «فلا يبعث الله قتلئ تابعوا - 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 أنّ جعفرًا عليه السلام كان المقدم أولاً، فعلى هذا يسقط السؤال. و لو سلّمناه كان الجواب ما قلناه.

ثمّ يقال للمعتزلة: إذا جاز تقديم المفضول على الفاضل لعلّة مانعة هلأ جاز تقديم الكافر على المؤمن، والفاستق على العدل لمثل ذلك؟ فإن ارتكبوا ذلك تركوا مذهبهم، وإن راموا الفرق لا يجدونه.

[في وجوب كون الإمام عالماً بالسياسة و بجميع أحكام الشريعة]

و أما الذي يدلّ على أنّه يجب أن يكون عالماً بالسياسة بمجرد العقل، و بجميع أحكام الشريعة بعد العبادة به، ما ثبت أنّه إمام في سائر الدين، و متولّ 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، و إن كان له سبيلٌ إلى تعلّمه؛ لأنّ المعترّ عندهم كونه عالماً بما وليه، و لا معتبر بإمكان تعلّمه كونه مخلى بينه و بين طريق العلم؛ لأنّ ذلك و إن كان حاصلًا فلا يخرج ولايته من كونها قبيحًا. يبيّن ذلك أنّ بعض الملوك لو أراد أن يولي أمر الوزارة أحدًا، و يجعل تدبير جيوشه إلى غيره، فلا بدّ أن يختار لذلك من يتق بمعرفته بجميع ذلك، و يعرف اضطلاع به و معرفته بجميعه، و لا يحسن منه أن يستوزر في جميع أموره من لا معرفة له بشيء منها أو بأكثرها، و إن كان له طريق إلى تعلّم ذلك و تعرّفه. و متى فعل ذلك كان مضيّعاً أمره، و اضعاً للشيء في غير موضعه، و استحقّ من العقلاء نهاية اللوم و الإزراء عليه.

و كذلك حال الواحد منّا إذا أراد أن يوكل و كلاً لتدبير ضيعته أو بعض مهمّاته، لا يجوز أن يختار لذلك إلّا من يتق بمعرفته بالقيام بما يوكله فيه، و متى وكلّه - و هو غير عالم - كان مضيّعاً مهجلاً، 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 تعلمه حسن. ألا ترى أنّه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده أو غلامه تعلم ما ليس هو عالماً 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 عالماً بجميع الأحكام إذا كان حاكماً فيها، ومتى فرضنا أنّه حاكم في بعضها لا يجب أن يكون عالماً 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 قبحاً لأنّ فيها ضرراً، دون أن يكون وجه قبحها ما نذكره^٢ من الوجوه،^٣ فيؤدّي إلى قول المجترة.

على أنّه كان يجب أن لا يستقبح ذلك إلا من علم في ذلك ضرراً، وفي علمنا باستقبح العقلاء ذلك- وإن لم يعلموا ضرراً- 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: إنّه 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 إنّه لا طريق له إلى معرفة شيء من ذلك، ونحن لا نقوله. هذا إذا سلّمنا أنّ ذلك طريق، فكيف وعندنا 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 يوَلِّي 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 الصناعات والمهن وقِيم المتلفات و أروش^٢ الجنبايات؛ لأنَّ جميع ذلك ممَّا يقع فيه الترافع إلى الإمام، ويلزم أن يكون عالماً بما لا يتناهى؛ لأنَّ أحكام الحوادث لا نهاية لها.

قيل: إنَّما أوجبنا كون الإمام عالماً بجميع الأحكام من حيث كان حاكماً فيها ورئيساً في جميعها ومتقدماً على الأمة في عاقبتها، ولم يوجب كونه عالماً بما لا تعلق له بالأحكام، ولا كونه متقدماً فيه، وجميع ما قالوه لا تعلق له بذلك؛ لأنَّ الصنائع والمهن ليس الإمام رئيساً فيها، ومتى وقع فيها خلاف بين أربابها وتشاجر، فإن الإمام يرجع إلى أهل الخبرة فيما يصحَّ عنده من قول أهله، حكم فيه بما هو عالم به من الحكم من جهة الله تعالى. فإنَّ اختلف أهل الصنائع رجع إلى قول أعدلهم، فإن تساوا كان مختيراً في جميعه، ويكون ذلك تكليفه.

وفي أصحابنا من يقول: إنَّه يعلم جميع ذلك بالنص من قبل الله تعالى، ورووا في ذلك أخباراً. وهذا وإن كان جائزاً فليس ممَّا يلزمه وجوباً؛ لأنَّ المعتمد ما قلناه أولاً.

والذي يكشف عمَّا ذكرناه: أنَّ من خالفنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنَّه يقول: إنَّه 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؟ فإنَّ بذلك فساد ما أُلزِمونا^٤.

[عدم لزوم كون الإمام عالماً بجميع المعلومات]

فأمَّا كونه عالماً بجميع المعلومات فغير لازم؛ لأنَّ المعلومات لا تعلق لها به، وما يتعلق به من

١. نسخة بدل أ: بسائر.

٢. ب: أرش.

٣. ب، ج: وإن.

٤. م (ج ٢، ص ٢٩٣): يؤيد ما ذكرناه ويوضحه أنَّ مخالفنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنَّه يذهب إلى أنه متى كان عالماً بجميع الأحكام كان أفضل، ويوجب كونه من أهل الاجتهاد فيها، ومع ذلك لا يلزمه القول بأنَّه يجب أن يكون من أهل الاجتهاد في الصنائع، وإنَّه متى كان عالماً بالصنائع ومن أهل الاجتهاد فيها كان أولى، فظهر فساد ما أُلزِمونا.

الأحكام فهي محصورة، و هو 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 وليّ أمراً وجعل إليه الحكم فيه فلا بد أن يكون عالماً به عندنا، ولو فرضنا أن الإمام يستخلف 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 تتصيق الحاجة إلى الحكم فيها فيرجع إلى الإمام فيها.

ومتي قيل: هذا يوجب أن يكون أمراء الإمام منصوباً 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 الولاية، وإنما أوجبنا علمهم بما أسند إليهم.

و ما روي أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أمر المقداد أن يسأل النبي عليه السلام عن المذي

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 النبيِّ أو من الذي تقدَّمه من الأئمَّة، فيكمل عند إفضاء الأمر إليه.

وما روِي من مخاصمته للزبير^١ في موالي صفة^٢ و ترفعهما إلى عُمر و حُكم عُمر عليه لا يبطل 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 استحلافه لمن كان يروي حديثاً عن النبيِّ صلى الله عليه و آله لا يدلُّ على أنَّه غير عالم بما يرويه من الأحكام؛ لأنَّه لا يمتنع أن يكون حلَّفه ليُعلم 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 أنه 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 يُسَمَّى «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 الرُّبَيْنِيُّ التَّمَّامِيُّ بن خويلد الأسدي القرشي (ت ٣٦ هـ)، الصحابي، و ابن عمَّة 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 تخط رجله الأرض. قتله ابن جرهموز 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 عمَّة النبي صلى الله عليه و آله. أسلمت قبل الهجرة، و هاجرت إلى المدينة. و كان رسول الله إذا خرج لقتال عدوه من المدينة، يرفع أزواجه و نساءه في حصن حسان بن ثابت، فلما كان يوم أحد، صعدت صفة معهم، و تخلف عندهن حسان، فجاء يهودي فلصق بالحصن يتجنس، فقالت صفة لحسان: انزل إليه فأقتله. فتراى حسان، فأخذت عموداً و نزلت، فتحت الباب بهدوء، و حملت على الجاسوس فقتلته. و رأَت المسلمین 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) فناداها الزبير أن تنحني، فزجرته، و أقبلت حتى رأَت أختها لها مرث 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»، إنما صدقه فيه لأنه كان شاركة في سماع الخبر، فلاجل ذلك صدقه.

وفائدة الاستحلاف أن فيه ردعاً عن التخوض 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 بالبوطن و بصدق الشهود ليوثق^٢ الحكم على مستحقه؛ لأنه إنما يتعدى^٣ تنفيذ 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 نتق حينئذ بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا يقدر 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 القرظي قال: سمعت علياً قال: كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً فنعني الله به بما شاء أن يفني منه، وإذا حدثني غيره عنه استخففته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه 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 فَاجِسَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ تَابَ إِلَيْهِ وَلَمْ يَصِرْوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَقْلَمُونَ الْآيَاتِ (آل عمران: ١٣٦)

٢. ج: لواقع.

٣. أ: يعيد.

٤. م (ج ٢)، ص ٢٩٥. وما 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 سيئ الصورة 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^١، 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 والشرايع والإخبار عما كان ويكون من الغائبات، إذا علم أن بعض المكلفين يتفق فيه الإصابتة في جميع ذلك. فإن ارتكبوا جواز ذلك، كما ارتكب مؤسس بن عمران^٢، 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 عمّا يستقبل - وإن لم يتعلّق بالشرائع - و يؤمر بالصدق فيها، و لا فرق بين الجميع في ذلك.

و من ارتكب جميع ذلك غلم فساد قوله؛ لأنّ المعلوم ضرورة قبح تكليف أحدنا لغيره بأن يخبر عمّا 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 يصيرون 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 إلا ما هو مصلحة لهم، قليلاً كان أو كثيراً. فإنّ أجزنا ذلك في القليل أجزنا في الكثير، و إن امتعنا 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 تتزاح 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، و إن كانت العدالة مظنونةً. فكذلك كونه معصوماً يكون معلوماً إذا اخترنا من ظاهره العدالة، فإذا علمنا عصمته كانت العدالة أيضاً معلومةً، و ذلك 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 الأمة 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 سنبيته. و لا يحتاج في هذا الموضع إلى نص و لا معجز.

غير أنّ 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 نبيّن 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 أنّ 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 نصّ 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 أنّ 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 إنّ الإمام غيره. وليس فيهم من يقول إنّ العصمة شرط، مع أنّ الإمام غيره، فالقول بذلك خروج عن الإجماع.

وإن رُتبت 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 كلّهم على أنّ أبا بكر والعباس لم يكونا مقطوعاً على عصمتهما، فبطل بذلك إمامتهما. وإذا بطل ذلك وجب أن تثبت إمامة أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وإلا خرج الحقّ 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 العبيد، 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 وكنم 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. وأحصي ولده في سنة ٢٠٠ هـ فبلغوا ٣٣٠٠٠ وكانت وفاته في المدينة عن عشرة أولاد ذكور سوى الإناث. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ١٨١٠ 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 أخطوا، وأن قول المعصوم قول رابع. وذلك؛ أن هذا يسقط بالإجماع؛ لأنّ أحداً لم يقله، مع أنّ المعلوم من حال الأمة أنّه لا قول لها رابع، فبطل بذلك تجويزه. و على الترتيب الأوّل لا يتوجّه هذا السؤال أصلاً. و مثل هذا يمكن أن يرتب، بأن نقول: قد ثبت أنّ من شرط الإمام أن يكون أكثر ثواباً عند الله تعالى على وجه القطع، و كلّ من قال بذلك قال إنّ الإمام عليّ عليه السلام؛ لأنّ من خالف في أنّ أبابكر أفضل إنّما خالف في أنّه أفضل في الظاهر، دون أن يكون أفضل عند الله، و لو خالف فيه مخالف لكنا ندلّ على بطلان قوله، و نبيّن أنّ الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أفضل، و سيجيء الكلام في ذلك.

و لك أن ترتب مثل ذلك في كونه أعلم الأمة بجميع الأحكام دقيقه و جليله، و كلّ من قال بذلك قال: إنّ الإمام عليّ عليه السلام؛ لأنّ من قال بإمامة غيره لم يجعل كونه أعلم الأمة شرطاً، فسقط قوله بذلك.

و النصوص على ضربين: أحدهما نصّ القرآن، و الآخر نصّ السنّة.

الاستدلال بآية الولاية

فنصّ القرآن: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥). و وجه الدلالة من الآية أنّ المراد بلفظ «وليكم»^٢ في الآية من [كان] متحقّقاً بالأمر و أولى بالقيام به و يجب طاعته، و ثبت أيضاً أنّ المعنيّ بس: «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: أنّ لفظة: «وليّ» تفيد الأولى في اللغة، و ثانيها: أنّ المراد بها في الآية ذلك دون غيره من وجوه الاحتمال، و ثالثها: أنّ المراد بس: «الذين آمنوا» أمير المؤمنين عليّ عليه السلام دون غيره.

و الذي يدلّ على الأوّل ما هو ظاهر من أهل اللغة؛ لأنهم يقولون: فلان وليّ المرأة؛ إذا كان أولى بالعقد عليها. و يصفون العصبية بأنهم أولياء الدم؛ من حيث كانوا أولى بالمطالبة و العفو. و

١. ب: فيسقط.

٢. هامش أ: + الله ورسوله.

يقولون للمرشح للخلافة: إِنَّهُ وَلِيٌّ عَهْدَ الْمُسْلِمِينَ. قال الكميّ:

و نعم وليّ الأمر بعد وليّه و منتج التقوى و نعم المؤدّب
و أراد بذلك أولى بالقيام بتدييره.

قال المبرّد: الولي: الذي هو الأحقّ، ومثله: الأولى والمولى، فجعل الثلاث عبارات بمعنى واحد.

فأما الذي يدلّ على أنّ المراد في الآية ما قلناه أمران:

أحدهما: أنّه ثبت أنّ المراد بسـ «الذين آمنوا» من كان مؤتياً للزكاة في حال الركوع؛ لأنّه تعالى لمّا وصفه بالإيمان وصفه بإيتاء الزكاة في حال الركوع، فيجب أن يراعى ثبوت الصفتين معاً، وقد علمنا أنّ إعطاء الزكاة في حال الركوع لم يثبت إلاّ لأمر المؤمنين، فبطل بذلك أن يراد بذلك جميع المؤمنين. ويستدلّ على ذلك فيما بعد إن شاء الله.

و الثاني: أنّه تعالى نفى أن يكون لنا وليّ غير الله تعالى و رسوله و الذين آمنوا بلفظة: «إنّما؛ لأنّ هذه اللفظة تفيد تحقيق ما ذكر و نفي الصفة عمّن لم يذكر. ألا ترى أنّهم يقولون: إنّما النحاة المدقّقون البصريّون، و إنّما الفصاحة في الجاهليّة، و إنّما أكلت رغيفاً، و إنّما لقيت زيداً، و إنّما لك عندي درهم، و المراد بجميع ذلك التخصيص؛ لأنّهم يعنون نفي التدقيق عن غير البصريّين، و نفي الفصاحة عن غير الجاهليّة، و نفي أكل ما زاد على الرغيف، و نفي اللقاء عمّن عدا زيداً، و

١. هو: أبو المستهلّ الكميّ بن زيد بن خنيس الأسدي (ت ١٢٦ هـ)، شاعر الهاشمين. من أهل الكوفة. اشتهر في العصر الأموي. و كان عالماً بأدب العرب و لغاتها و أخبارها و أنسابها، ثقة في علمه، منحاذاً إلى بني هاشم، كثير المدح لهم، متعبساً للمضرة على الفحطانية. و هو من أصحاب الملححات. أشهر شعره «الهاشميات» و هي عدة قصائد في مدح الهاشمين، ترجمت إلى الألمانية. و يقال: إن شعره أكثر من خمسة آلاف بيت. قال أبو عبيدة: لو لم يكن لبني أسد منقبة غير الكميّ، لكفاهم. و قال أبو عكرمة الضبي: لو لا شعر الكميّ لم يكن للغة ترجمان. اجتمعت فيه خصال لم تجتمع في شاعر: كان خطيب بني أسد، و فقيه الشيعة، و كان فارساً شجاعاً، سخياً، رامياً لم يكن في قومه أرمى منه. راجع عنه: الأعلام، ج ٥، ص ٢٣٣؛ تاريخ الإسلام، ج ٨، ص ٢١٠؛ الفتح، ج ٨، ص ٣٦٨.

٢. هو: أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي (ت ٢٨٦ هـ)، المعروف بالقميّد، إمام العربية ببغداد في زمنه، و أحد أئمة الأدب و الأخيار. مولده بالبصرة و فاته ببغداد. من كبه «الكامل» و «المذكر و المؤنث» و «المقتضب» و «التعاري و المراثي» و «شرح لامية العرب» مع شرح الزمخشري، و «أعراب القرآن» و «طبقات النحاة البصريين» و «نسب عدنان و قحطان» رسالة، و «المقرب». قال الزبيدي في شرح خطبة القاموس: المبرّد بفتح الراء المشددة عند الأكثر و بعضهم يكرس. راجع عنه: الأعلام، ج ٧، ص ١٤٤؛ تاريخ الإسلام، ج ٢١، ص ٢٩٩؛ شذرات الذهب، ج ٣، ص ٣٥٦.

نفي ما زاد على الدرهم. وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى
وإنما 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 الموالاتة الدينية عامة في جميع المؤمنين إجماعاً، و بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ﴾ (التوبة: ٧١).

و الذي يدل على توجه الآية إلى أمير المؤمنين عليه السلام أمران، أحدهما: أنه إذا ثبت أن المراد بالولي الأولى بالتحقيق بالأمر، و كل من قال بذلك قال بتوجهها إليه عليه السلام؛ لأن من خالف في ذلك حملها على الموالاتة 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 إنشاء 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 لفظه: «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 إلا 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 إلا للمؤمنين، ولا بدّ أن يكون من خوطب بها ووجه بقوله: «وليكنم» خارجاً عن عنى بسـ «الذين آمنوا»، وإلا أدى إلى أن يكون كلّ واحد وليّ نفسه.

و إذا وجب تخصيص الآية صارت مجازاً عند من قال بالعموم، فقد صار معهم مجازان. و متى قلنا: إن لفظه «الذين آمنوا» حقيقة في الواحد صار ممعناً مجاز واحد، فقد صار تأويلنا أولى.

وليس لأحد أن يقول: المراد بالركوع الخشوع والخضوع، دون التطأطؤ 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 التطأطؤ المخصوص، وإنما شبه الخضوع بذلك مجازاً، وقد نصّ على ذلك أهل اللغة، وأتشد 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: إنَّ ذلك نقصان في الصلاة من حيث هو فعل لا يتعلّق بها، باطل؛ لأنه إنّما يكون

كذلك لو كان فعلاً كبيراً، فأما السير من الأفعال فمباح بلا خلاف، خاصة إذا لم يكن ذلك مانعاً من القيام بشرائط الصلاة و أفعالها و هيأتها.

على أن نزول الآية بمدح فاعلها و بشارة النبي صلى الله عليه و آله 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: «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا» أراد أن يبين من عنى بذلك، و بيته بالصفة المذكورة على وجه التمييز له، كما لو ميّره باسم اللقب أو صفة الخلقة، لكن علمنا أن ذلك وقع على وجه الفضل؛ بحكم نزول الآية و بشارة النبي صلى الله عليه و آله بذلك.

فأما قول من قال: إن الآية نزلت في أقوام كانوا في الصلاة و^١ في الركوع، فقال تعالى: الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون في الحال، و لم يرد إتياء الزكاة في حال الركوع، بل أراد أن ذلك طريقتهم و هم في الحال راكعون.

فباطل؛ لأن ذلك يخالف العربية و وجه الكلام؛ لأن المفهوم من قول القائل: «إنما يستحق المدح من جاد بماله و هو ضاحك»، و «فلان يغشي إخوانه و هو راكب»، بمعنى الحال، و أفاد ذلك مفاد قوله: «يجود بماله في حال ضحكك، و يغشي إخوانه في حال ركوبه».

على أننا لو حملنا قوله تعالى: «و هم راكعون» على ما قالوه، و لا نجعله حالاً لإتياء الزكاة، لكان ذلك تكراراً؛ لأن قوله: «يقيمون الصلاة» أفاد الركوع؛ لأن الصلاة مشتملة على الركوع و غيره، و متى حملناها على ما قلناه استفدنا به أمراً مجدداً، فكان أولى.

و ليس لأحد أن يقول: المعلوم من حال أمير المؤمنين عليه السلام أنه لم يجب عليه الزكاة؛ لقلّة ذات يده، و ما فعله إننا كان تطوعاً، و كيف يجعل إعطاء الخاتم زكاةً، و الظاهر أن ذلك وقع اتفاقاً من غير قصد متقدم، فكيف يكون زكاةً؟^٢

و ذلك؛ 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 زكاةً؟ و أيضاً فالظاهر أن ذلك وقع اتفاقاً من غير قصد متقدم، فكيف يكون زكاةً؟

وهو مائتا درهم، والاستبعاد لذلك لا وجه له. ويمكن أن يكون ذلك تطوعاً، وسميت زكاة؛ لأن هذه اللفظة تقع على الفرض والنفل؛ لأن حقيقة 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 أنّ ذلك خرج مخرج الوصف بذلك والتمييز، 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 أنّ إعطاء الخاتم ليس بعمل كثير يفسد الصلاة، وإنما هو عمل قليل؛ لأنه جائز أن يكون أشار إلى السائل بذلك، ففهم منه أنه أراد التصدق 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 - ﴿أَعَزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤)، وكل ذلك يفيد الموالاة في الدين.

وذلك؛ أنّ هذا غير صحيح؛ لأنه لا يجب أن يكون الموصوف يا حدى الآيتين هو الموصوف بالآية الأخرى، فلا يمتنع أن يكون المراد بالآية الأولى جمع المؤمنين، والثانية أمير المؤمنين عليه السلام.

على أنّ أصحابنا رووا أنّ الآية الأولى متوجهة إلى أمير المؤمنين؛ لأنّ 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 متنع 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 حاصلّة في أبي بكر؛ لأنّ من المعلوم أنّه لم تكن له نكايّة في المشركين ولا قتل، ولا وقّف موقف أحد من أهل البأس والنجدة، بل انهزم في مواضع كثيرة، فكيف يوصف بالجهاد من 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 يتبيّن أنّ المراد بالآية فرض الطاعة والاستحقاق للتصرّف بالأمر والنهي، وهذا كان ثابتاً في الحال، فلا نسلم الإجماع على خلافه.

على أنّه لو اقتضى الظاهر الحال اقتضاه أيضاً فيما بعد ذلك في جميع الأحوال، فإذا علمنا بالإجماع أنّه 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 الأمة، 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 وليه ورسوله والذين آمنوا؛ تسليّة له وتقويةً لقلبه، وكل ذلك جائز.

١. هو: أبو الوليد عتبة بن الصّامت بن قيس الأضاري الخزرجي (ت ٣٤ هـ)، صحابي، من الموصوفين بالورع. شهد العقبة، وكان أحد القبا، و بدرأ و سائر 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 أنه نصّ عليه بالإمامة، و أقامه مقامه بلا فصل، فلا يخلون في ذلك من أحد الأمرين: إما أن يكونوا صادقين أو كاذبين. فإن كانوا صادقين فقد ثبت إمامته حسب ما ذكرناه، و إن كانوا كاذبين لم يخلوا من أحد أمور: إما أن يكون اتّفق لهم الكذب، فنقلوه تبخيتاً، أو تواطؤوا عليه - إما بالاجتماع^١ أو المراسلة^٢ - أو جمعهم على ذلك ما^٣ يجري مجرى التواطؤ من الرغبة أو الرهبة، أو اتّفق أحد ذلك 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 إلا أن الخبر صدق.

و لا يجوز أن يكون اتّفق لهم الكذب من غير تواطؤ؛ لأنّ العادة تمنع من وقوع مثل ذلك. ألا ترى أننا نعلم استحالة أن يتّفق لشعراء جماعة كثيرة التوارد في قصيدة واحدة و وزن واحد و معنى واحد و رَوِيٌّ واحد، و كذلك يستحيل على الجمع العظيم كأهل بغداد أن يتكلّموا بكلام واحد و رَوِيٌّ واحد، يجري ذلك كاستحالة على اجتماعهم على طعام واحد و زيٍّ واحد، و غير ذلك. و إذا ثبت 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 كلِّ

١. أ: بالاجتماع.

٢. م (ج ٢)، ص ٣١١: إما 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 ممن في البلاد إلا الآحاد، فأما الباقون فلا يعرفون، و من هذه صورته تستحيل فيه المراسلة.

ولو كان ذلك صحيحاً - على استحالته - لوجب أن يظهر في أوحى^١ مدة؛ لأن ما يجري مجرى ذلك من الأمور التي يتواطؤ الناس عليها، فإنه لا يجوز أن يخفى، ولا بد أن يظهر في أسرع الزمان.

وأما ما يجري مجرى التواطؤ فمفقود فيهم؛ لأن الرغبة في العاجل والرهبة منتفیان عن النص؛ لأن من ادعى له النص لم يكن له سلطان يخاف سطوته فيكون ذلك داعياً إلى افتعال النص عليه^٢، بل الصوارف كانت حاصلة عن نقل فضائله ونشر مناقبه، والدواعي متوفرة إلى كتمانها. ولا كان له أيضاً ذنباً فيكون الطمع في نيلها داعياً إلى وضع النص له.

ولو كان الأمران حاصلين لمن ادعى له النص لما جاز أن يكون ذلك داعياً إلى افتعال خبر بعينه إلا من جهة التواطؤ الذي أفسدناه. وإنما يجوز أن يكون الأمران داعيين إلى وضع فضيلة ما له في الجملة، فأما إلى شيء بعينه على لفظ مخصوص فلا يجوز ذلك.

وليس لهم أن يقولوا: إذا جاز أن ينقلوا الخبر الصدق لكونه صدقاً، ويكون علمهم أو اعتقادهم لصدقه داعياً إلى نقله من غير تواطؤ، لم لا يجوز أن ينقلوا الكذب أيضاً بمجرد كونه كذلك من غير تواطؤ؟

وذلك؛ أن الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ المعلوم أن العلم أو الاعتقاد لكون الخبر صدقاً داع إلى نقله، والاعتقاد لقيح الشيء وكون الخبر كذباً صارف عنه، وإنما يدعوان^٣ في بعض الأحوال إلى نقله لأمر زائد من نفع أو دفع ضرر، وقد يتناهما عن النص. ولو جاز لغير ذلك على بعض الوجوه لما جاز أن يشتمل الخلق العظيم، وإنما يتفق ذلك من الآحاد.

وكل ما ذكرناه في الطرق الذي يلبنا، بعينه يفسد أيضاً أن يكون اتفق في كل فرقة بيننا وبين

١. م (ج ٢، ص ٣١٣): أسرع.

٢. كذا. والصحيح: وله، كما في: م (ج ٢، ص ٣١٣).

٣. ج: يدعو. ب: يدعو. نوا: 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^٢ 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 مثلها 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^٣ فإنه علم وقت الحدوث ومن المحدث له.

ألا ترى أن القول بالتحكيم لما كان في صفين علم ذلك، والقول بالمنزلة بين المترتين لما كان الأصل فيه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد^٤ 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^٥ 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 القدرية». صحب الحسين البصري، ثم اعتر له مع واصل بن عطاء. توفي بمران (بقرم مكة) سنة ١٤٢ق، ورثه المنصور، ولم يسمع بخليفة رثى من دونه، سواه. راجع عنه: الأعلام، ج ٥، ص ٥٨١ الأنساب، ج ١٢، ص ٤٣٨؛ 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- كرمقان- 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، لأن كلاباً جدد له كما ظن. له مصنفات منها: «الصفات» و«خلق

الصفات لما لم يتقدّم على جميع ذلك، وكذلك لما لم يتقدّم أباحنيفة من جمع مذهبه، وكذلك الشافعي ومالك^٢، عرف جميع ذلك ولم يشكّ فيه أحد ممن يستمع الأخبار، فلو كان القول بالنص بتلك المنزلة لعرف مثل ذلك ولما خفي على أحد.

وليس لأحد أن يقول: قد عُرف ذلك أيضاً في النص؛ لأنّ الذي أحدثه هشام بن الحكم^٣، و تابعه بعد ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى^٤.

وذلك؛ أنّه لو كان الأمر على ما قاله لعلم ذلك ضرورةً، كما علم نظائره، ولو علم كذلك لما حسن أن يكلم من خالف فيه وادّعى اتّصاله بالنبي عليه وآله السلام، كما لا يحسن مناظرة من قال إنّ القول بالتحكيم تقدّم من الخوارج، وفي الفرق بين الموضوعين دليل على بطلان ما قالوه. فإن قيل: لو كان الأمر على ما قلمومه 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 شعبة^٥، وفي العلم بالفرق بين الموضوعين دليل على بطلان ما قالوه.

الأفصاه 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، وولد بالمدينة سنة ٩٣ق. و توفي 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. حدثت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات، و توفي 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) و برحها 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 والبيعة وفتح الشام. و ذهب عنه باليرموك. وشهد القادسية

على أننا قد بينّا في كتاب «العدّة في أصول الفقه» و «تلخيص الشافي» - وهو الذي اختاره رحمه الله في «الذخيرة» و «الشافي» - أنّ الخبر المتواتر على ضربين، أحدهما: يتوقّف في مخبره، فيجوز أن يكون العلم به ضرورةً، و يجوز أن يكون اكساباً، 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، و مثل النصوص التي نرويها و الفضائل. و إذا كان النصوص ممّا يعلم استدلالاً لم يجب أن يعلم ضرورةً^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 رواته أكثر من أربعة، و أن يخبروا عمّا يعلمونه ضرورةً، و أن يكون كلّ فرقة يحصل العلم عند خبرها، فلا بدّ أن يحصل عند كلّ فرقة مثلهما، فلا يمتنع أن يكون هناك شرط رابع، و هو: أن يكون السامعون لم يسبقوا إلى اعتقادٍ ينافيه، فحينئذ لا يحصل لهم العلم الضروري، و لا يستبعد ذلك؛ لأنّ العلم الضروريّ إنّما يفعله تعالى تابعاً للمصلحة، فإذا جاز أن يقف على الشروط التي ذكرها جاز أن يقف على شرط زائد. و كيف ينكر ذلك و السبق إلى اعتقادٍ^٢ يمنع من توليد النظر العلم، و إن كان النظر موجباً للعلم. فإذا منع في الموجبات ذلك فلم لا يجوز أن يمنع فيما طريقه العادة^٣.

و لا يلزم على ذلك أن تكون الشيعة عالمة به ضرورةً؛ لأنّها سبقت إلى اعتقادٍ ينافيه؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون حصول العلم موقوفاً على ما لا يدعو الداعي إلى سبق اعتقادٍ إلى خلافه في الجملة، سبق إليه سابق أو لم يسبق، فالشيعة و إن لم تسبق إلى ذلك فقد سبقهم إليه غيرهم. و لذلك فارق أخبار البلدان؛ لأنّ أحداً لا يدعوه الداعي إلى اعتقاد نفي البلدان، بل الدواعي متوقّرة إلى البحث

و نهاوند و همدان وغيرها. و ولاء عمر بن الخطاب على البصرة، ففتح عدة بلاد، و عزله، ثم ولاء الكوفة. و أقره عثمان على الكوفة ثم عزله. و لما حدثت الفتنة بين علي و معاوية اعتزلها المغيرة، و حضر مع الحكيم. ثم ولاء معاوية الكوفة فلم يزل فيها إلى أن مات. و هو أول من وضع ديوان البصرة، و أول 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 التفسير^١ منها، فلأجل ذلك شمل العلم بالبلدان لكل من سمع الأخبار.

فإن قيل: هلا غلّم النصّ كما غلّم الصلوات الخمس و فرض الصوم و الحجّ و الزكاة و ما جرى مجرى ذلك من الأمور المعلومة و إن لم تكن معلومة ضرورة^٢ عندكم؟ و لم افترق الأمران؟
 قيل: لم يحصل العلم بما ذكر في السؤال لأجل أنّها كانت منصوصةً عليها فقط، بل حصل العلم بها لأنّ النصّ وقع عليها من الجمهور الأعظم و السواد الأكثر، و انضاف إلى ذلك العمل بها، و لم يدعّ داعٍ إلى كتمان شيء منها و لا صرف صارف عن نقلها، بل توقّرت الدواعي إلى نشرها؛ لأنّ بها قوام الإسلام و الدين، و كلّ ذلك مفقود في أخبار النصّ؛ لأنّه إنّما وقع في الأصل بحضرة جماعة ينقطع بنقلهم الحجّة، و لم يقع بمحضر الجمع العظيم، ثمّ عرض بعد ذلك عوارض منعت من نشره و صرفت عن نقله، فغمّض طريق العلم به و احتيج إلى ضرب من الاستدلال، و جرى مجرى أمور كثيرة^٣ و وقع النصّ عليها و لم يحصل العلم بها كما حصل بما قالوه.

ألا ترى أنّ العلم بكيفيّة الصلوات و كيفيّة الطهارات لم يحصل على الحدّ الذي حصل العلم بنفس الصلاة و الطهارة؛ لوجود الاختلاف في ذلك. و كذلك حصل الخلاف في كيفيّة المناسك، و لم يحصل في نفس وجوب الحجّ. و كذلك اختلفوا في كيفيّة قطع السارق، و إن لم يختلفوا في وجوب قطعه في الجملة. و كذلك صفات الإمام عند الخصم و وجوب اختياره و صفة المختارين منصووصّ عليها و لم يحصل العلم بها كما حصل بما قالوه، بل علمت بضرب من الاستدلال عندهم.

و نظائر ذلك كثيرة جداً ممّا شاركت ما قالوه في باب النصّ عليها، و إن خالفتها في كيفيّة العلم. و كذلك العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه و آله و معجزات كثيرة سوى القرآن معلومة، و ليس العلم بها كالعلم بما قالوه، بل علمت بضرب من الاستدلال. و لمّا غمض طريق هذا و وضع طريق ذلك افترقا في كيفيّة العلم.

و لا يمكن أن يدعى العلم بهذه المعجزات كالعلم بالقرآن لوجود الخلاف فيها و عدمه في

١. كذا.

٢. م (ج ٢، ص ٣١٦): معلومة باضطراب.

٣. أ: مع.

القرآن؛ لأن من خالف الإسلام يوافق في العلم بالقرآن، وإن خالفوا في العلم بالمعجزات الباقية واعتقدوا بطلانها، وكذلك جماعة من المسلمين اعتقدوا نفيها؛ لأنّ النّظام أنكر انشقاق القمر وقال طريقه الآحاد، وكثير من متكلمي المعتزلة وغيرهم ذكروا أنّ هذه المعجزات معلومةٌ بالإجماع لا بالتواتر، ولم يبطل ذلك كونها معلومةٌ بضرب من الاستدلال.

فإن قيل: لم زعمتم أنّه عرض في النّصّ ما يمنع من نقله و صرف الصارف عن التظاهر به، حتّى خفي العلم به؟ فإنّ هذه دعوى منكم غير مسلمة؛ لأنّها مبنية على مذهبكم.

قيل: لا يدعى إلّا ما هو معلوم عندنا وعند المخالفين، وإنّما يدفع المخالف كونها صارفةً عن التظاهر به. ألا ترى أنّ الذي يقوله [المخالف] أنّ الرياسات اعتقدت على خلاف النّصّ واعتقد بطلانه، ولقي رواته بالتكذيب والتهجين، وجعل المعتقد له شاذاً خارجاً عن الجماعة، وعلى ذلك مضت الأزمنة والدهور، بل يعتقد المخالف أنّ الصحابة أجمعت على بطلانه، وأنهم لم يذكروه أصلاً ولا عرفوه. وما يكون هذه صورته فلا شك أنّ جميع ذلك صارف عن التظاهر بنقله، وداع إلى الاستسرار به، ولم يبق شيء من ذلك فيما عورضنا به، بل المخالف لنا يعتقد أنّ جميع ما عدّدناه وقع موقعه، ولم يفعلوا في ذلك إلّا ما هو واجب، وهذا زيادة على ما تقوله الشيعة، فبان الفرق بين الأمرين.

وليس لأحد أن يقول: إنّ هذه الطريقة توجب سائر ما علم من دينه عليه السلام ضرورةً أن يختصّ به قوم دون قوم، وإن اشترك الكلّ في معرفة نبوته، وهذا باطل.

وذلك؛ أنّ ما قاله قد كان جائزاً لو جرى فيه ما جرى في باب النّصّ، من السبق إلى الاعتقاد والشبهة و لقاء رواته بالتكذيب، فأما مع العلم بارتفاع جميع ذلك فلا يجوز على حال.

[بطلان قول البكرية والعباسية]

فإن قيل: انفصلوا عن البكرية والعباسية^٢ إذا ادّعوا النّصّ على صاحبيهم و عارضوكم بمثل

١. أ: اجتمعت.

٢. العباسية: هم الذين ذهبوا إلى أنّ العباس عم النبي هو الخليفة لابن أخيه محمد، قالوا: إنّ العباس وبنه من أهل البيت أيضاً، وهذه الفرقة انقرضت بانتهاج دولة العباسيين، لأنّها لم تبين على أساس من الدين، فالعباس نفسه عرض بعد وفاة الرسول على ابن أخيه علي أن يبايعه بالخلافة، وكان ولده الأكبر عبد الله من أتباع الحسن والحسين عليهما السلام. راجع عنها: المقالات والفرق، ص ٦٥-٧٠؛ فرق

طريقتكم.

قيل: الفرق بيننا وبين من ذكرتم واضح؛ لأمر:

أولها: أن الدليل قد دلّ على أنّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، وكونه أكثر الأئمة ثواباً عند الله، وكونه أعلم الأئمة بجميع الأحكام، على ما بيّناه فيما مضى، وقد أجمعنا على أنّ أبابكر والعباس لم يكونا بهذه المنزلة، فلا يجوز أن يقع النصّ عليهما، وهذا القدر كاف في بطلان ما قالوه.

و ثانياً: أنّ من ذكر في السؤال قوم شدّاذ لا يُعرفون، وإنّما حكيت مذاهبهم على طريق التعجب، كما ذكر أقوال السوفسطائية وأصحاب العنود وغيرهم من الفِرَق المبطلة، ولم نر في زماننا هذا، ولا قبله رأى أحد إنساناً من أهل العلم له تحصيلٌ يدعي النصّ على هذين الرجلين، و من اعتقد إمامة أبي بكر فإنّما يعتقدونها من جهة الاختيار دون النصّ، فلا وجه للتكثير بهم.

و ثالثها: أقوال ظهرت من المدّعى لهم النصّ وغيرهم يدلّ على بطلان ذلك، منها: قول أبي بكر - على ما رووه - محتجاً على الأنصار: «الأئمة من قريش»،^١ فلو كان منصوباً عليه لكان ذكر ذلك أولى.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الاحتجاج بما قاله أولى؛ لأنّ في ذلك حسم المادة في كون الإمامة في غير قريش فيما بعد في مستقبل الأوقات، وليس ذلك في ادّعائه النصّ عليه.^٢

و ذلك؛ أنّ 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 أبا عبيدة و عمر - لو كان منصوباً عليه لم يجز منه ذلك.

الشعبة، ص ٤٦-٤٧.

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ١٢٩؛ كنز العمال، ج ٦، ص ٤٨؛ أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٨٤؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص

١٢٣.

٢. م (ج ٢، ص ٣١٨)؛ وليس 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 يستقبل من لم تثبت إمامته من جهته وإنما 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 فهة 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: «ردوا عليّ أبي»^٩، و حديث الميراث^{١٠} و خير 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 الفهة: 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 مَبَايِعَتِهِ، فَقَالَ لَهُ: «امد يدك بأبيك، فيقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان»، و لو كان منصوباً عليه لما جاز منه ذلك، بل كان يقول للقوم: أنا منصوب عليّ.

و ما تعلقوا به من كونه أولى بالمقام؛ من حيث كان عمّاً، أيضاً فاسد؛ لأن الإمامة ليست موروثّة، بل هي تابعة للمصالح، وربما اقتضت في البعيد مع وجود القريب. فلا متعلّق بالقرابة والأولى في ذلك على كلّ حال، و إن كان في أصحابنا من يقول: إنّها لو كانت موروثّة لكان أمير المؤمنين صلوات الله عليه أولى بها؛ من حيث كان ابن عمّه لأبيه و أمّه، و العباس كان عمّاً لأبيه. و المعتمد هو الأوّل.

[ما يمنع من احتجاجه عليه السلام بالنصّ عليه]

فإن قيل: لو كان النصّ عليه صحيحاً لوجب أن يحتجّ به، و يُنكر على من دفعه بيده و لسانه، و لما جاز منه أن يصليّ معهم، و لا أن ينكح سبيهم، و لا أن يأخذ من فيهم، و لا أن يجاهد معهم، و في ثبوت ذلك كلّ دليل على بطلان ما قلموه.

قيل: المانع لأمر المؤمنين صلوات الله عليه من الاحتجاج بالنصّ عليه ما ظهر له بالأمارات التي بانّت له من إقدام القوم على الاستبداد بالأمر و إطراح العهد فيه، و عزمهم على إخراج الأمر عن مستحقّه، مع بدارهم إليه و انتهازهم فرصته، فليس مع ذلك من الانتفاع بالحجّة، و خاف أن يدعوا النسخ لوقوع الحجّة، فتكون البلية به أعظم و المحنة به أشدّ، و لا يتبين الأمر لكلّ أحد أنّ نسخ الشيء قبل وقته لا يجوز. و جوز أيضاً أن ينكروا وقوع النصّ عليه جملةً، و يكذبوه في دعواه، فتعظم البلية.

[وجه ترك النكير عليهم باليد]

و أما ترك النكير عليهم باليد فهو أنه لم يجد عليه ناصرأ و لا معيناً، و لو تولاه بنفسه و خاصته لربما أدى ذلك إلى قتله و قتل أهله و أصحابه، فلأجل ذلك عدل عن النكير.

وقد بين ذلك عليه السلام في قوله: «أما والله لو وجدت أعاوناً لقاتلتهم»^١، وقوله أيضاً بعد بيعة الناس له لما توجه إلى البصرة: «والله لو لا حُضُورُ النَّاصِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَفِرُّوا عَلَى كَيْفَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوْلَهَا وَلَا لَفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ أُرْهَدَ عِنْدِي مِنْ غَفْطَةِ غَيْرٍ»^٢، فبين عليه السلام أنه إنما قاتل من قاتل لوجود الأنصار، و عدل عن قتال من تقدّم لعدمهم.

و أيضاً: فلو قاتلهم لربما أدى ذلك إلى بوار الإسلام و إلى ارتداد الأكثر، و قد ذكر ذلك في خطبته عليه السلام، حيث قال: «أما و الله 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 و آله»^٤، و قوله: «اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنهم منعوني حقّي، و غضبوني إرثي»^٥، و في رواية أخرى: «اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنهم ظلموني الحجر و المدر»^٦، و قوله: «والله لقد تقصصها ابن أبي قحافة، و إنّه ليعلم أنّ محلي منها محلّ القطب من الرحاء، ينحدر عني السيل، و لا يرقى إليّ الطير» إلى آخر الخطبة^٧، و ذلك صريح بالإنكار و التظلم من منعه من الحق.

[صلاته و جهاده عليه السلام معهم و أخذه من فيئهم]

فأما الصلاة معهم، فإنّه عليه السلام إنما كان يصلّي معهم لا على طريق الاقتداء بهم، بل كان يصلّي لنفسه، و إنّما كان يركع بركوعهم و يسجد بسجودهم و يكبّر بتكبيرهم، و ليس ذلك

١. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٧٦٦.

٢. انظر: نهج البلاغة للصبحي 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 للصبحي صالح، ص ٢٤٦، ٣٣٦.

٦. انظر: المناقب لابن شهر آشوب، ج ٢، ص ١١٥.

٧. انظر: نهج البلاغة للصبحي 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 لسبيهم]

وأما نكاحه لسبيهم، 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 يمتنع فينبغ امتناعه إلى المكاشفة والظعن على من وضعها، وأنه يعتقد أنه صاحب الأمر دون من ضم إليه^٣، فحملة على الدخول ما حملة 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 مستحقه، والاستبداد بالأمر دونه.

[دواعي من دفع النص من الصحابة]

وكان الداعي^١ لهم إلى ذلك حبه للرياسة والتمكّن من الحلّ والعقد، وانضاف إلى ذلك ما كان في نفوس جماعة منهم من الحسد لأmir المؤمنين صلوات الله عليه والعداوة له؛ لقتل من قتل من أقاربهم وآبائهم، ولتقدمه بالفضائل، واختصاصه بالمناقب الباهرة التي ما خلا قط من اختصّ ببعضها من حسد وغبطة وقصد بعداوة.

واعتنموا تشاغل بني هاشم بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله، فحضروا السقيفة، ونازعوا في الأمر، وقوّوا على الأنصار وجرى ما هو معروف.

فلما رأى الناس ما فعلوه، وهم وجوه الصحابة ومن يحسن الظنّ بمثله وتدخل الشبهة بفعله، توهم أكثرهم أنهم لم يتلبسوا بالأمر، ولا^٢ أقدموا فيه على ما فعلوه^٣ إلا لعذر يسوغ لهم ويجوز، فدخلت عليهم الشبهة واستحكمت في نفوسهم، ولم يعنوا النظر في حلّها، فمالوا ميلهم وسلموا لهم، وبقي العارفون بالحقّ والثابتون عليه غير متمكّنين من إظهار ما في نفوسهم، فتكلّم بعضهم ووقع فيه من النزاع ما قد روي، ثم 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 و تواتر 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 واتبوا السامري، وهم قد شاهدوا المعجزات، مثل فلق البحر وقلب العصا حيةً و اليد البيضاء وغير ذلك من المعجزات، و فارقهم موسى عليه السلام أياً ما معلومة، و النبي 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 و حكم عليها بأنها تترد، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مَحْصَدُ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٤).

و قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لتبعن سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة، حتى لو أن أحدهم دخل جحر ضب لدخلتموه. قالوا: فاليهود و النصارى يا رسول الله؟ قال: فمن إذن؟»^١.

و قال عليه السلام: «ستفترق أمتي ثلاثة و سبعين فرقةً، واحدة منها ناجية، و ثتان و سبعون في النار»^٢.

و هذا صريح كله يدل على جواز الخطأ عليهم بل على وقوعه، فلا ينبغي أن يتعجب من ذلك.

[ترويج أمير المؤمنين عليه السلام بنته لعمر]

فإن قيل: هب أنك لا تكفرون جميع الأمة، بل تكفرون من دفعه مع علمه ضرورةً بذلك، أ ليس كان ذلك ممن يقلد الأمر^٣ و صار إليه فيجب أن تحكموا بكفره، و لو كان كافراً لما جاز منه عليه السلام أن يزوجه بنته؛ لأن تزويج المؤمنة بالكافر غير جائز. و لما رأينا تزوج أم كلثوم بنته، و روي أنه رزق منها ولدًا، دل على أن الأمر بخلاف ما قلتوه.

قلنا: في أصحابنا من أنكر تزويج أمير المؤمنين عليه السلام بنته لعمر أصلاً، فعلى هذا لا سؤال. و

١. انظر: كثر القوائد، ج ١، ص ١٤٤.

٢. انظر: كفاية الأثر، ص ١٥٥.

٣. كذا. و لعل الأصح: قلد.

منهم من قال: زوجه لعلمه بأنه يقتل دون الوصول إليها.

والذي نعمده أنه إنما زوجه إياه بعد مدافعة عظيمة وامتناع شديد، واعتلال عليه بشيء بعد شيء، حتى تواترت منه الشكاية وكثر منه الاستيحاش والموجدة^١، فلقى 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، وتكلم بما^٤ أتت الرواية به، فقال له العباس: أنا أكفيك هذا الأمر، فلقى أمير المؤمنين عليه السلام وحكى له ما جرى، فقال عليه السلام: قد حلفت أن لا أزوجه منه، فقال العباس: رُد أمرها إليّ، فرد أمرها إليه فزوجه إياها. والتزويج على هذا الوجه لا يحتج به. وكذلك روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «ذلك فرج غصنا عليه»^٥.

على أن تزويج المؤمنة بالكافر ليس مما يحظر في العقل، بل طريقه الشرع، وقد استقر في الشرع أن من أظهر الشهادتين جاز مناكحته وإن كان على ظاهر اعتقاد يحكم عليه بالكفر به، وغمّر كان مظهرًا للشهادتين، فلذلك جاز تزويجه. وأدل دليل على الصواب في ذلك فعله عليه السلام، مع قيام الدلالة على عصمته وأن أفعاله حجّة؛ لأنه لو كان غير جائز لما جاز منه عليه السلام ذلك.

فإن قيل: لو كان النصّ صحيحاً لما قال له العباس عند وفاة النبي عليه وآله السلام: «تعال حتى 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 أبايعك، فيقول الناس بايع عمّ رسول الله ابن عمّه»^٦.

وكان يجب أيضاً أن لا يفتي القوم مبتدئاً ولا مستفتياً. وكان يجب أن ينقض عليهم أحكامهم التي كان يخالفهم فيها. وكان يجب أن يرّد فدكاً على مستحقّها؛ لأنها كانت عندكم مغصوبة. وفي عدوله عليه السلام عن ذلك دليل على فساد ما تدعون.

قيل: لم يقل العباس رحمة الله عليه ما روي لأنه لم يعلم النصّ عليه، ولا أنه 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 يستقر لهم بعده و يسلم إليهم أم لا؛ فإنه ليس كل 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 أما قوله: «امدد يدك أبايعك» إنّما قال لَمَّا 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 أما فنياءه عليه السلام في الأحكام فمما يلزمه؛ لأنّ عليه إظهار الحقّ و الفتوى إذا لم يخف ضرراً و فساداً، و لا سؤال على من أظهر الحقّ، و إنّما السؤال فيمن^٣ أبطن و ترك إظهاره.

و أما 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 يقدر في إمامتهم.

و خلافه في مسائل خالف فيها إنّما كان كذلك؛ لعلمه أنّ الخلاف فيها لا يوحش و لا يؤدّي إلى التظلم و التفسيق، و ذلك يعلم بشاهد الحال، و لذلك قال لقضاته، و قد سأله بما ذا يحكمون^٤: افضوا كما كنتم تقضون، حتّى يكون الناس جماعةً، أو أموت كما مات أصحابي، يعني: من تقدّم موته من أصحابه.

[عدم ردّه عليه السلام القدك]

فأما [الـ]فدك، فإنّما لم يردّها لما قلناه من أنّه كان يوحش و يؤدّي إلى تظلم 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 تركته؛ فإنه مختير في ذلك.

و قال بعض أصحابنا: إنه عليه السلام إنما لم يرد؛ لأنّ الخصم كان فيها فاطمة عليها السلام، فلما جرى بينها وبين من دفعها عن ذلك ما هو معروف، دعت عليه، وقالت: سيجمعي وإياك يوم يكون فيه فصل الخطاب، فوكلت الأمر إلى المخاصمة إلى الله، فأراد عليه السلام المخاصمة فيه يوم القيامة.

فإن قيل: هذا كله مبني على أن فذكاً كان لها عليها السلام و إنما دفعت عنه ظلماً و جوراً، فدلوا عليه.

قلنا: الذي يقوله أصحابنا و رواه أصحاب الأخبار، أنّ النبي صلى الله عليه و آله لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ (الإسراء: ٢٦) أنحل فاطمة عليها السلام فذكاً، و سلّمه إليها و كان و كلاؤها فيها في حياة النبي صلى الله عليه و آله، فلما مضى النبي عليه السلام و دفعت عنها احتجّت بالميراث، و لمن يستحقّ حقاً أن يتوصل إليه بكلّ ما يقدر عليه، و نحن ندلّ على كلا الأمرين.

[استحقاق الفذك من جهة النحلة]

أما الذي يدلّ على أنها كانت مستحقّة من جهة النحلة، أنه ثبت أنها 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 إنما تشر 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 و آله خزيمة بن ثابت^١ - ذو الشهادتين - على

١. هو: أبو عمارة خزيمية بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الأنصاري (ت ٣٧ هـ)، صحابي، من أشراف الأوس في الجاهلية و الإسلام، و من شجعانهم المقدمين. كان من سكان المدينة، و حمل راية بني خزيمة (من الأوس) يوم فتح مكة. و عاش إلى خلافة علي بن أبي طالب، و شهد معه صفين، و قتل فيها. روى له البخاري و مسلم و غيره ما ٣٨ حديثاً. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٤٨؛ أسد الغابة، ج ١،

الأعرابي قال له النبي صلى الله عليه وآله أشهدتْ اتباعي لها؟ فقال: لا و لكنّي علمت ذلك من حيث علمتُ أنّك رسول الله، فقال عليه السلام: قد أجزتُ شهادتك بشهادتين، فسَميَ ذا الشهادتين، فأقام النبي صلى الله عليه وآله العلم بالصدق مقام الشهادتين، وأمضى الحكم به.

على أنّه روى أنّ أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام وأمّ أيمن^١ وقبراً شهدوا لها بذلك، وأنّ أبابكر ردّ عليها وكتب بذلك كتاباً، فلقبها عمر، فاسترجع الكتاب منها وخرقه وطلعن في الشهادات بما هو معروف، وذلك مشهور في الرواية^٢.

وإن كانت عليها السلام كاذبةً فذلك باطل من وجوه:

أحدها: أنّ الأمة أجمعت على أنّها لم تكذب في هذه الدعوى، وإنّما خالفوا أنّ مع الصدق هل يجب على الحاكم دفع ذلك إليها أم لا؟

ويدلّ على صدقها ما ثبت من عصمتها، والمعصوم لا يجوز أن يكذب.

[ما دلّ على عصمة فاطمة عليها السلام]

والذي يدلّ على عصمتها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وقد روي - بلا خلاف بين الرواة - أنّ النبي صلى الله عليه وآله جليلٌ عليّاً والحسن والحسين وفاطمة عليها السلام بكساء، وقال: «اللهم إنّ هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، فنزلت الآية، وكان ذلك في بيت أمّ سلمة^٣ رضی الله

ص ٦١٠؛ الإصابة، ج ٢، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ الأعلام، ج ٢، ص ٣٠٥.

١. هي: بركة بنت نعلبة بن عمرو بن حصن بن مالك بن سلمة بن عمرو بن النعمان، وهي أم أيمن، غلبت عليها كنيته، كتبت بابنها أيمن بن عبيد، وهي 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 وإلى المدينة، وتعرف بأُمّ الطباء. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٧٩٣ - ١٧٩٥؛ أسد الغابة، ج ٦، ص ٣٦؛ 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 (ويقال اسمه حذيفة، ويعرف بزاد الراكب) ابن المغيرة، القرشبة المخزومية، أم سلمة: من زوجات النبي صلى الله عليه وآله تزوّجها في السنة الرابعة للهجرة. وكانت من أكمل النساء عقلاً وخلقاً. وهي قديمة الإسلام، هاجرت مع زوجها الأول «أبي سلمة بن عبد الأسد بن المغيرة إلى الحبشة، وولدت له ابنه «سلمة» ورجعا إلى مكة، ثم هاجرا إلى المدينة، فولدت له أيضاً بنتين وابتناً. ومات أبو سلمة في المدينة من أثر جرح، فخطبها أبو بكر، فلم تتزوج. وخطبها النبي صلى الله عليه وآله فقالت لرسوله ما معناه: مثلي لا يصلح للزواج، فأبى تجاوزت السن، فلا يولد لي، وأنا امرأة غيور، و

عنها، فقالت له عليه وآله السلام: ألسنتُ من أهل بيتك؟ فقال عليه وآله السلام لها: «إنك على خير».^٢

فلا تخلو الإرادة في الآية من إحدى أمرين: إما أن تكون إرادةً محضَةً لم يتبعها الفعل، أو إرادةً وقع الفعل عندها و قطع 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 أن الآية فيها تفضيل لأهل البيت.

على أن لفظة: «إنما» تفيد الاختصاصَ ونفي الحكم عمّا عدا من تعلقت به، وقد بيّناه فيما مضى.

فإن قيل: أليس تجوزون أن يكون في آحاد الأمة معصوم؟ فكيف تكون الآية مخصوصةً 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 أن النبي صلى الله عليه وآله إنما سأل الله تعالى أن يطهرهم ويذهب عنهم الرجس، ولم يسأل أن يريد ذلك وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقةً لمسألته وإجابةً لدعوته، فيجب أن تكون مفيدةً لما قلناه. ولو لم تفد الآية ما قلناه لما سألنا أم سلمة عن دخولها فيها أو لا؛ لأن 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 طويلاً. 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 أن مجرد الدعوى - من غير علم يقترن به ولا بيّنة - 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 بغير أمره ولا أرادته.

ومن قال: جوزت عند شهادة من شهد لها أن يتذكره غيره فيشهد، باطل؛ لأنّ مثلها عليها السلام في النزاهة والصيانة لا يتعرّض للتهمة والظنّ بين الملائم لتجويز 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 حَظِّ الْأُنثَى﴾ (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 عامة 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: باطل.

٣. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ٢٣٧.

عمر، حيث تنازع العباس و أمير المؤمنين صلوات الله عليه.

و لو سلم أنهم شهدوا له بذلك لم يخرج من أن يكون خبير واحد لا يوجب العلم، و عندنا لا يجوز تخصيص العموم المعلوم بخبر مضمون، و قد بيّناه في كتاب «الغدة في أصول الفقه».

و يدلّ على صحّة الميراث أيضاً قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام: ﴿وَأُتِي خَفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ يَرْتِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿٥-٦﴾.

و ليس لأحد أن يقول: إنه خاف ميراث العلم و النبوة، دون الأعيان الموروثة.

و ذلك؛ أن لفظ الميراث في الشرع إنما يفيد ما ينتقل في الحقيقة عن المورث إلى الوارث، كالأموال و ما جرى مجراها، و إنما يستعمل في العلم و غيره - ممّا لا يصحّ انتقاله - مجازاً، و لا يجوز أن يعدل عن الحقيقة إلى المجاز بغير دليل.

على أنه عليه السلام شرط في وارثه أن يكون رضيعاً، و هذا لا يليق إلا بالمال دون العلم و النبوة و المقام؛ لأنّ المعلوم أنه لا يقوم مقام النبوة إلا من هو رضيعي.

على أنه إنما سأل من يحجب الموالي عن الميراث، و ذلك لا يليق إلا بالمال؛ لأنّ العلم لا يمنع الولد غيره من تعلمه، و النبوة تابعة للمصلحة، فكونه ولدًا لا يمنع منها، بل قد يكون الولد موجوداً و لا يصلح لها و يصلح لأجنبي، فلا معنى لذلك.

و يدلّ أيضاً على ذلك قوله: «وورث سليمان داود»، و قد بيّنا أنّ حقيقة هذه اللفظة في الأموال، دون العلم و النبوة.

و ليس لأحد أن يقول: الخلاف في نبيّنا هل هو موروث أو لا، دون من تقدّم من الأنبياء، و كون غيره موروثاً لا يمنع من كونه عليه السلام غير موروث.

و ذلك؛ أنّ هذا السؤال يسقطه الإجماع؛ لأنّ الأمة بين قائلين: قائل يقول الأنبياء كلّهم لا يورثون، و هو من خالف الشيعة، و قائل يقول إنهم كلّهم يورثون، و هم الشيعة، و ليس في الأمة من يقول إنّ نبيّنا لا يورث دون غيره، فالقول بذلك خروج عن الإجماع. و استيفاء الكلام في الميراث و النحلة بيّناه في «تلخيص الشافي»، و هذا عارض هاهنا.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقع منهم من الضلال ما قلموه، مع ما وصفهم الله تعالى به في قوله:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الفتح: ١٨)، وقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ﴾ الآية (التوبة: ١٠٠)، وذلك يمنع من وقوع الضلال الموجب للدخول في النار.

[في من يشمله قوله تعالى: «والسابقون الأولون»]

قلنا: قوله تعالى: «والسابقون الأولون» إنما ذكر فيه الأولين، ومن وقع منه دفع النصف لم يكن من أولئك؛ لأنهم أمير المؤمنين وجعفر بن أبي طالب وحمزة بن عبدالمطلب^١ وزيد بن حارثة وخباب بن الأرت^٢ وغيرهم ممن ذكر، ومن دفع النصف كان إسلامه متأخراً. على أنه لو ثبت لهم السبق إنما يثبت لهم السبق إلى إظهار الإسلام، فمن أين أن الباطن مثل ذلك؟ وليس كل من أظهر الإسلام كان في باطنه مثله، والآية متوجهة إلى من كان ظاهره وباطنه واحداً.

على أنهم لو كانوا مرادين بالآية لما منع ذلك من وقوع الخطأ منهم، ولا أوجب لهم العصمة؛ لأن الرضا المذكور في الآية وما أعد الله من النعيم لا بد أن يكون مشروطاً بالمقام على ذلك والموافاة به بلا خلاف، وإنما يجوز أن يقطع المكلف على وصوله إلى الجنة من غير شرط إذا كان معصوماً، فأما إذا كان غير معصوم فلا يجوز ذلك؛ لأنه يكون إغراء له بالقيح، وذلك لا يجوز منه تعالى.

١. هو: أبو عمارة حمزة بن عبد المطلب بن هاشم (ت ٣ هـ)، من قريش، عم النبي صلى الله عليه وآله وأحد صناديد قريش و سادتهم في الجاهلية والإسلام. ولد ونشأ بمكة. وكان أعز قريش وأشدّها شكيمة. ولما ظهر الإسلام تردد في اعتناقه، ثم علم أن أباه جهل تعرض للنبي صلى الله عليه وآله وآله ونال منه، فقصده الحمزة و ضربه وأظهر إسلامه، فقالت العرب: اليوم عز محمد وإن حمزة سيمناه. وكفوا عن بعض ما كانوا يسيئون به إلى المسلمين. و هاجر حمزة مع النبي صلى الله عليه وآله إلى المدينة، وحضر وقعة بدر وغيرها. قال المدائني: أول لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وآله كان لحمزة. وكان شعار حمزة في الحرب ريشة نعامة يضعها على صدره، و لما كان يوم بدر قاتل بسيفين، و فعل الأفاعيل. و قتل يوم أحد فدفعه 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 ستة. و هو أول من أظهر إسلامه. كان في الجاهلية قينا يعمل السيوف، بمكة. و لما أسلم استضعفه المشركون فعذبوه 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 بقره، فقال: رحم الله خباباً أسلم راغباً و هاجر طامعاً و عاش مجاهداً. روى له البخاري و مسلم و غيره ما 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 أنّ 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: - ﴿وَأَنبَأَهُمْ قَتْحًا قَرِيْبًا﴾ (الفتح: ١٨)، فيبين أنّ الذي أنزل السكينة عليه هو الذي يكون الفتح على يده، و لا خلاف أنّ أول حرب كانت بعد بيعة الرضوان خيبر، و كان الفتح فيها لأمير المؤمنين عليه السلام بعد انهزام من انهزم، فيجب أن يكون هو المعنى بالآية.

على أنّ اشتراط الموافاة في الآية لا بد منها، كما قلناه في الآية الأولى، و كذلك ما قلناه من أنّ الآية لو كانت مطلقة غير مشروطة كان إغراء، فيعتمد هاهنا أيضاً.

على أنّ من المبايعين تحت الشجرة و من السابقين من وقع منه الخطأ؛ لأنّ 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 عايشة. و سعد بن أبي وقاص^٢ من جملة السابقين و المبايعين، و قد تأخر عن بيعة أمير المؤمنين عليه و آله السلام. و كلّ ذلك يدلّ على أنّ 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 دهاة قريش و علمائها. شهد أحداً، قتل يوم الجمل، و دفن بالبصرة سنة ٣٦ق. 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 شغد بن أبي وقاص مالك بن أبيب بن عبد مناف القرشي الزهري (ت ٥٥ هـ)، الصحابي أمير، و أحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة. أسلم و هو ابن ١٧ سنة، و شهد بدر، و افتتح القادسية، و نزل أرض الكوفة فنجلها خططا لقيائل العرب، و ابتى بها داراً فكثر الدور فيها. و ظل والياً عليها مدة عمر بن الخطاب. و أقره عثمان زماناً، 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 - ٢١٦؛ 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: «ألسنُ أولى بكم منكم بأنفسكم؟»، فقالوا: بلى. قال عاطفاً على ذلك: «فمن كنتُ مولاة فعليّ مولاة»، وفي بعضها: «فهذا عليّ مولاة، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله». فأتي بجملته من الكلام بعد الجملة التي قدّمتها، 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 يتبوا 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، وترتيبه ما قدّمناه في^٢ النصّ الجليّ، فلا معنى لتكراره. وقد رواه أيضاً من مخالفيهم من إن لم يزيدوا على حدّ التواتر لم يتقصوا عنه؛ لأنّه ليس في الشرع خبر اتفق أهل النقل على أنّه متواتر به يُقَلّ كقتل هذا الخير؛ 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. كذا. والصحيح: عادة الفصحاء، 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 ق، من تصانيفه: جامع البيان في تأويل القرآن، وتاريخ الأمم والملوك وتهذيب 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 ستائة حمل! له تصانيف، منها «التاريخ وذكر من روى الحديث» و«أخبار أبي حنيفة ومسنده» و«الولاية» و«من روى غدير خم» 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 وعشرين طريقاً، وفيهم من قال: إنه رواه أكثر من هؤلاء. فإن لم يكن مع ذلك متواتراً فليس هاهنا خير متواتر به.

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 طاعتين فيه؛ لأن ذلك كاد أن يكون إجماعاً على خطأ، وذلك منفي عنهم بالاتفاق.

وما حكى عن السجستاني^٢ من أنه أنكره فليس بصحيح؛ لأنه إنما أنكر المسجد المعروف عند غدِير خم، وقال لم يكن ذلك قديماً، فأما الخبر فلم ينكره، وتبرأ مما قرّفه به الطبري^٣، ولو أنكره لكان محجوجاً بالإجماع الذي تقدّمه وتأخر عنه.

و أيضاً: فلا خلاف أنه عليه وآله السلام احتجّ به يوم الشورى، ولم يقل أحد من الجماعة أنه لا أصل له، بل أقروا به و سلّموه 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، ومن 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 فسّر قوله تعالى: «أوأولم النار هي مولاكم» قال: معناه هي أولى بكم،

١. م (ج ٢، ص ٣٣٥) مائة وخمسين طريقاً.

٢. هو: أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، من كبار حفاظ الحديث. واشتغل بالتفسير وعلم الحديث والإقراء. كان إمام أهل العراق، وعمي في آخر عمره. ولد بسجستان، ورحل مع أبيه رحلة طويلة، وشاركه في شيوخه بمصر والشام وغيرهما، واستقر وتوفي ببغداد. له تصانيف، منها: «المصاحف» و «المسند» و «السنن» و «التفسير» و «القرآيات» و «الناسخ والمنسوخ». ولد بسجستان سنة ٢٣٠ هـ وتوفي 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 وأيام العرب وأخبارها. ويحكى أنه كان يقول ما التقي فرسان في جاهلية وإسلام إلا عرفتهما وعرفت فارسهما، وهو أول من صنف غريب الحديث. وفي مروج الذهب: وفي سنة ٢١١ مات أبو عبيدة العمري معمر بن المثنى، كان يرى رأي الخوارج، وبلغ نحواً من مائة سنة ولم يحضر جنازته أحد من الناس

و استشهد بقول لييد:

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: «أئما 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 بالعربية و كلام أهلها لا يخفى عليه ذلك.

و في أصحابنا من قال: إنّ هذه اللفظة لا تستعمل في موضع من المواضع إلا بمعنى الأولي، و إنما يفيد الأولي في شيء مخصوص بحسب ما يضاف إليه. و قال: ابن العمّ إنّما سمي مولى؛ لأنه يعقل عن بني عمّه و يحوز ميراثه، فكان بذلك أولى من غيره، و سمي الجار مولى؛ لأنه أولى بملاصقته^٣ من غيره ممّن بعد عنه، و سمي الحليف مولى؛ لأنه أولى بنصرة حليفه ممّن لا حلف بينه و بينه، و سمي المعتق مولى؛ لأنه أولى بميراث معتقه و تضامن جريته من غيره، و كذلك سمي المعتق مولى؛ لأنه أولى بنصرة معتقه من غيره، ففي جميع الأقسام الأولى ملحوظ.

بالمصلّى حتى الكري 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 المعتق 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 طورا 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، فتناقل 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. 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 قدم جملة^٢ ثم عطف عليها بجملة^٣ أخرى محتملة لها وغيرها، فلو لا أن المراد بالثانية الأولى^٤، وإلا كان ملفزاً في كلامه، واضعاً له في غير موضعه، وذلك منفي عنه عليه وآله السلام. ألا ترى أن القائل إذا قال لجماعة: أستم تعرفون عبدي فلاناً؟ فقزّهم على معرفة عبده من جملة عبيده، فلما قالوا بلى، قال لهم: فاعلموا أن عبدي حزّ؛ لا يجوز أن يريد بقوله: «فاعلموا أن عبدي حزّ» إلا العبد الذي تقدّم تقريره إياهم على معرفته، وإلا أدى ذلك إلى الإلغاز الذي قدمناه. وليس لأحد أن يقول: لا خلاف أنه يجوز أن يعطف على المقدمة مصرحاً ما لا يرجع إلى معناها؛ لأنه لو قال بعد تقدير فرض الطاعة: فأحبوا علياً وانصروه، أو شيعوه في حروبه، كان كلاماً تاماً صحيحاً جائزاً.

وذلك؛ أننا لا ننكر أن يستأنف بعد التقرير كلاماً لا يتعلّق بإيجاب الطاعة والإمامة، إذا صرح بذلك، وإنما أنكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لما تقدّم مع احتماله لغيره، ولا يريد به المعنى المتقدم، وهذا غير حاصل فيما قالوه؛ لأن ما قالوه صريح لا يشبه الخبر.

وليس لهم أيضاً أن يقولوا: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه الخبر؛ لأنه إنمّا قبح ممن قزر على معرفة عبده مخصوص، ثم عطف على ذلك بقوله «فعبدي حزّ» أن يريد غير العبد الأول؛ لأنه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المقدمة فايده، ولا للكلام الثاني تعلّق بالأول، ولمقدمة خير الغدير فايده صحيحة، وإن عطف عليها بما هو غريب منها، كأنه قال: والوا علياً وافعلوا كذا وكذا؛ لأنه أمرهم بما يجب طاعته فيه، بعد أن قزّهم على الطاعة وجوبها، وهذا ليس بحاصل في المثال الذي قلموه.

وذلك؛ أننا إذا قدرنا في مقدمة 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: أ لستم تعرفون صديقي زيدا الذي ابتعث منه عبدي فلاناً- ويصفه بصفاته^١- وأشهدناكم على أنفسنا بالبيع^٢، ثم قال عقيب كلامه هذا: فاشهدوا أنني قد وهبت له عبدي، لم يجز أن يريد بلفظة «عبدي» الثانية إلا العبد الذي أراده بلفظة «عبدي» الأول، و إن 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، و يكون وجه التعلق بين الكلامين أنكم إذا كنتم قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا أيضاً بكذا. و لو صرح بما قدرناه، حتى يقول بعد المقدمة المذكورة: فاشهدوا أنني قد وهبت له عبدي فلاناً،^٤ غير الذي قدم ذكره من العبد، كان حسناً جائزاً، و يكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه. فثبت بذلك أن مع التصريح يحسن ما لا يحسن مع الإجمال و الإطلاق.

و أيضاً: فلو قال لجماعة: أ لستم تعرفون ضيعتي الفلانية؟ فإذا قالوا: بلى؛ قال: فاشهدوا أن ضيعتي وقف، لا يجوز أن يريد وقف ضيعة غير الضيعة التي قدم ذكرها. و إن كان له ضياع كثيرة، و قد كان يجوز أن يصرح بخلاف ذلك، و يقول بعد التقرير على معرفة الضيعة المعينة: فاشهدوا أن ضيعتي التي تجاوزها وقف، فيصرح بوقف غيرها، و يكون وجه التعلق بين الكلامين و فائدة المقدمة الأولى التجاوز بين الضيعتين. فثبت بذلك أنه ليس كل ما يحسن التصريح به يجوز أن يراد مع الإجمال.

[في أن لفظة «أولى» يفيد معنى الإمامة و وجوب الطاعة]

و الذي يدل على أن لفظة أولى يفيد معنى الإمامة و وجوب 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): تصرفهم.

المولى أولى بعبده، والمراد بجميع ذلك ملك^١ التصرف والتدبير ووجوب الطاعة. وعلى هذا حمل المفسرون قوله: ﴿الَّذِي 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 أنّ المراد به أولى بطاعتهم وبتدبير أمورهم على ما قلمتموه؟.

وذلك؛ أنّ الظاهر من قول القائل: فلانّ أولى بكذا، الاختصاص بالتدبير والأمر، لا سيما إذا أضيف إليه أنه أولى به من نفسه، وإنّ جاز خلافه مع الإضافة والتصريح، لكن مع الإطلاق لا يجوز إلا ما قلناه.

وأيضاً: فظاهر الكلام يقتضي أنّ 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 والتصريف ووجوب الطاعة، وجب بحكم العطف ومخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أولى بنا في ذلك. وأيضاً: فإنّ القائل إذا قال: فلانّ وفلانّ شريكاي في متاع وصفه وعيته، ثمّ قال بعد ذلك: فمن كنت شريكه فزيدّ شريكه، اقتضى ظاهر كلامه أنّ زيدا شريكه في المتاع الذي تقدّم وصفه بعينه و 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 فكلّ من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير عمّ به كلّ الأمور وجميع

١. ذ (ص ٤٤٧): تملك.

٢. ذ (ص ٤٤٧): + والنهي.

الخلق.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «فمن كُتِّ 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 عهداً يثبت له الاستحقاق في الحال، وإن وقف التصرف على بعد الوفاة.

و الجواب 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.

و ليس 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 المعتق و لا المعتق 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 الموالاتة 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 النصره فيه.

و ولاء المعتق أيضاً معلوم أنه لابن العم قبل الشرع و بعده، و قول عُمر بن الخطاب: «يَخْبِئُ يَا بِنَ أَبِي طَالِبٍ، فَقَدْ أَصْبَحَتْ مَوْلَايَ وَ مَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ»^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 الموالاتة ظاهراً و باطناً، و تلك منزلة تفوق الإمامة، و قد ذهب إلى ذلك جماعة من مخالفيكم.

و ذلك؛ أن السؤال لا يتوجه على الطريقة الأولى المبيّنة على المقدمة؛ لأنّ 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 سئلنا 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 سمّوا كل من تولّى نصرة غيره بأنّه 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؛ فإنّه يجوز أن يراد باللفظ موالاتة مخصوصة؛ لأنّه أثبتنا له كما أثبتنا لنفسه.

قلنا: هذا يسقطه الإجماع؛ لأنّ كلّ من جوز أن يكون معنى الإمامة مراداً بالخبر قطع على أنه المراد دون غيره، و لم يجوز خلافه؛ لأنّ من خالف النصّ لا يجوز أن يكون معنى الإمامة مستفاداً من الخبر أصلاً، و من جوز ذلك قطع عليه، و تجوز ذلك مع عدم القطع عليه خروج عن الإجماع.

و قول من قال: إنّ هذه المنزلة تفوق الإمامة باطل؛ لأنّ الإمامة تشتمل على الأمرين؛ لأنّه لا بدّ

١. راجع: الطرائف، ص ١٤٧.

٢. م (ج ٢)، ص (٣٤٧): لأنّ اللفظ و إن كان محتملاً للمعنى الذي ذكر في السؤال فرضاً و تقديراً؛ فإنّه 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 سئل هذا السؤال على طريقة التقسيم، و هي الثانية.

٤. م (ج ٢)، ص (٣٤٧): و الموالاتة ظاهراً و باطناً لم يذكرها أحد في أقسام المولى بوجه من الوجوه.

أن يكون معصوماً عندنا.

وقد قيل في بطلان حمل اللفظ على الموالة - إما ظاهراً وإما باطناً -^٢: إن النبي صلى الله عليه وآله جعله مولى لنا، كما أنه عليه وآله السلام كذلك، ولم يقل: من كان مولى لي فهو مولى لعلي، والمولى هو المتوكلي^٣ النصره لا من يتوكلى نصرته، فلم يبق إلا أن يقال: معناه من كنت أولى بأن ينصرني فعليّ أولى بأن ينصره، فذلك راجع إلى أن المراد بلفظة «مولى» في الخبر أن له المزية^٤ في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض، وذلك لا يكون إلا لمن هو مفروض^٥ الطاعة، كالنبي والإمام.

طريقة أخرى: وهي أن تحتل^٦ اللفظة على جميع محتملاتها إلا ما أخرجه الدليل، وإذا ثبت أن من اقسامها فرض الطاعة والأولى^٧ بالتدبير وجب أن يكون ذلك مراداً؛ لدخوله تحت اللفظ. . . وأيضاً^٨: ما روي من الصحابة^٩ أنهم فهموا من ذلك الإمامة حتى نظموا فيه الأشعار، كحسان بن ثابت^{١٠} وقيس بن سعد بن عبادة^{١١}، وقول عمر له الذي قدمناه، وذلك لا يليق إلا بما قدمناه.

١. ب، ج - أما.

٢. م (ج ٢، ص ٣٤٨): على الموالة ظاهراً وباطناً.

٣. كذا. والصحيح: متوكلي، كما في: ذ (ص ٤٥٠)، وم (ج ٢، ص ٣٤٨).

٤. ذ (ص ٤٥١): أن المراد بلفظة «مولى» في الخبر: «الأولى»، ولا يكون أحد أولى بأن ينصره ويعينه، ويكون له المزية.

٥. م (ج ٢، ص ٣٤٨): مفترض.

٦. كذا. والصحيح: تحتل، كما في: م (ج ٢، ص ٣٤٨).

٧. م (ج ٢، ص ٣٤٨): الأولى.

٨. م (ج ٢، ص ٣٤٨): ويؤتاه ويؤكده.

٩. م (ج ٢، ص ٣٤٨): + متا يقتضي.

١٠. هو: أبو الوليد خشان بن ثابت بن المنذر الخزازي الأنصاري (ت ٥٤ هـ)، الصحابي، شاعر النبي صلى الله عليه وآله وأحد المخضرمين الذين أدرکوا الجاهلية والإسلام. عاش ستين سنة في الجاهلية، ومثلها في الإسلام. وكان من سكان المدينة. واشتهرت مدائنه في الغنائين، وملوك الحيرة، قبل الإسلام، وعمي قيل وفاته. لم يشهد مع النبي صلى الله عليه وآله مشهداً، لعله أصابه. وكانت له ناصية يسدها بين عينيه. وكان يضرب بلسانه روة أنه من طوله. قال أبو عبيدة: فضل حسان الشعراء بثلاثة: كان شاعر الأنصار في الجاهلية، وشاعر النبي في النبوة، وشاعر اليمانيين في الإسلام. وكان شديد الهجاء، فحل الشعر. توفي في المدينة. وقد افترض عقب حسان. راجع عنه: الاستيعاب ج ١، ص ٣٤١؛ أسد الغابة ج ١، ص ٤٨٢ - ٤٨٤؛ الإصابة ج ٢، ص ٥٦؛ الأعلام ج ٢، ص ١٧٥ - ١٧٦.

١١. هو: قيس بن سعد بن عبادة بن ذلم الأنصاري الخزازي المدني (ت ٦٠ هـ)، وال، صحابي. من دهاة العرب، ذوي الرأي والمكيدة

و لم يسمع من أحد النكير عليهم، و النبي صلى الله عليه و آله برأى و مسمع و لم يردّ عليهم، و لا قال: إنّي ما أردت ذلك، فدلّ ذلك على أنّ المراد ما قلناه.

[الاستدلال بحديث المنزلة]

دليل آخر: و يدلّ على إمامته عليه و آله السلام أيضاً قول النبي صلى الله عليه و آله له: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»^١، فأثبت عليه و آله 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 و أمّه، و شريكه في نبوته، و أحبّ القوم إليه، و مَن شدّ الله به أزره، و كان مفترض الطاعة على أمته و خليفته على قومه؛ قال الله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَاِزْرًا مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (طه: ٢٩-٣٢)، فقال تعالى إنّه: ﴿قَدْ أُوْتِيَتْ سُلُوكٌ 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 و آله لأمير المؤمنين عليه السلام إلّا ما استثناءه من النبوة لفظاً و الأخوة عرفاً، و جب أن يثبت ما عداها من المنازل.

[ما دلّ على صحّة حديث المنزلة]

و ليس لأحد أن ينازع في صحّة الخبر؛ لأنّ ما دللنا به على صحّة الخبر الأوّل يعينه دالٌّ على

في الحرب، و النجدة. و أحد الأجواد المشهورين. كان شريف قومه غير مدافع، و من بيت سيادتهم. و كان يحمل راية الأضرار مع النبي صلى الله عليه و آله و يلي أموره، و في البخاري أنّه كان بين يدي النبي صلى الله عليه و آله 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 ٤٣؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٠؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ٥٩٦؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١٧٣؛ الاستيعاب، ج ٣، ص ١٠٩٧؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ٦٠٣؛ إبتاع 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، واستدلّاه 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 تستدلون بذلك على حصول الإمامة لأئمة المؤمنين صلوات الله عليه بعد وفاة النبي عليه السلام؟

قيل: هارون كان خليفة موسى في حال حياته، و كان ممن لو بقي إلى بعد وفاته كانت خلافته ثابتة، كما كانت الخلافة من مقتضى النبوة، و كان 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: ولم زعمتم أنه لو بقي هارون لكنت خلافته من موسى عليه السلام ثابتة؟ قيل: لأنه إذا ثبت له هذه المنزلة في حال الحياة فلا يجوز أن يزول عنها؛ لأنها منزلة جليلة لا يجوز أن يحط عنها من ثبت نيوته؛ لأن ذلك يقتضي غاية التفير.

و ليس لأحد أن يقول: إذا كان الأمر على ذلك فإتّما لم يجز في هارون أن يزول عنها لكونه نبياً، فإذا استثنى النبوة عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه فيجب أن لا تثبت له الخلافة.

و ذلك؛ أنه إتّما كان يجب انتفاء الخلافة بانتفاء النبوة لو كانت الخلافة من مقتضى النبوة، و كان يجب متى انتفت النبوة أن تنتفي الخلافة، فأما الأمر بخلاف ذلك، فليس إذا انتفت النبوة يجب أن تنتفي الخلافة؛ لأن إحدى المنزلتين منفصلة عن الأخرى. ألا ترى أن أحدنا لو قال لوكيله: أعط فلاناً من مالي كذا و كذا؛ لأنه استحق عليّ من ثمن مبيع، ثم قال: و أنزل فلاناً منزله، و أجره في ذلك مجراه؛ فإن ذلك يجب له من أرش جراح^١ أو قيمة متلف، و ذكر وجهاً يخالف الأول، لوجب على الوكيل أن يسوي بينهما في العطية، و لا يخالف بينهما من حيث اختلفت جهة استحقاقهما.

و هذا يوجب ثبوت الخلافة لأئمة المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبي عليه السلام، كما كان

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 مقدر غير واقع كيف يوصف بأنه منزلة؟ وإنما يوصف بذلك ما هو ثابت حاصل في الحال. ألا ترى أن صلاة سادسة لا تعد من الشرع، ولا قبله أخرى من حيث لو كان النبي تعبد بها لكانت شرعاً؛ لأن التعبد لم يقع، وكذلك ما قلناه.

قلنا: لا يتمتع وصف المنزلة المقدرة بأنها منزلة، إذا كان لها سبب استحقاق. ألا ترى أن الذين المؤجل يوصف بأنه حقٌّ ودينٌ، كما يوصف بذلك^٢ الحال سواها، ولو أن إنساناً قال: فلان مني بمنزلة زيد من عمرو، و^٣علمنا أن لزيد من الاختصاص بعمر و بحيث لا يسأله شيئاً إلا أجابه إليه، غير أنه لم يسأله درهماً، ثم سأل فلان القائل درهماً، لم يكن له أن يمنعه ويقول: إنما شبّهت منزلتك بمنزلة زيد من عمرو، و زيد ما سأل عمرواً درهماً ولا أعطاه إياه، فأنت أيضاً لا تستحقه؛ لأن وجوب إعطائه له لو سأله أمر مقدر، وذلك أنه بمنزلة؛ بل العقلاء كلهم يوجبون^٥ عليه إعطاء الدرهم؛ لثبوت العلم بأن من شبّه حاله بحاله لو سأل^٦ لأعطاه.

وليس كذلك الصلاة السادسة لأنها إنما لم توصف بأنها شرع؛ لأنه لم يثبت لها سبب وجوب^٧، بل سبب وجوبها مقدر، كما أنها مقدرة. وإنما يشبه ذلك لو قال: صلوا بعد سنة صلاة سادسة؛ فإنه متى قال ذلك فإنما تصف هذه الصلاة الآن بأنها من شرعه عليه وآله السلام، وإن كان وقوعها منتظراً.

ولو سلمنا أن المقدر لا يوصف بأنه منزلة تم ما أردناه؛ لأن استحقاق هارون من موسى خلافته بعد وفاته كان حاصلًا في الحال، فوجب بذلك وصفه بأنه منزلة لثبوته، وكذلك لو أوصى إنسان

١. م (ج ٢، ص ٣٥٢): من تزويه عفا بوجوب التنفير.

٢. م (ج ٢، ص ٣٥١): + الذين.

٣. أ، ج - و.

٤. م (ج ٢، ص ٣٥١): والمقدر ليس بمنزلة.

٥. ج: لو سأله أمر مقدر وذلك ليس بمنزلة بل العقلاء كلهم يوجبون.

٦. ذ (ص ٤٥٨): + درهماً. م (ج ٢، ص ٣٥١): + عمرواً.

٧. م (ج ٢، ص ٣٥١): + محقق.

إلى غيره، فإنه يثبت له استحقاق التصرف في ماله في الحال، وإن وقف التصرف على بعد الوفاة، فلا تضايق في أن المقدّر منزلة أو ليس كذلك، وإن كان الصحيح ما قلناه.

فإن قيل: إذا قلتم إن المقدّر منزلة فانفصلوا^٢ ممن قال هذا الخير دالاً 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 بيناً أنه كان ممن لو بقي لخلفه في أمته؛ فإن ذلك منزلة، وإن كانت مقدرة. 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.

و جرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لوكيله: أعط فلاناً كل يوم جائتك درهماً، وأجر عمرواً 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 العطيّة عند كل عاقل؛ لأن كل واحد منهما يجب أن يعطى إذا حضر و طالب، ولا يُمنع 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 مني 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: «لاني 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 موكلني حالك بحاله.

٤. ب: نصيب.

تحته، كذلك من حقه أنه إذا أخرج بعض ما تناوله اللفظ في وقتٍ أن يثبت ما عدا ذلك في ذلك الوقت. ألا ترى أن القائل إذا قال: «ضربت غلماني إلا سالمًا في الدار»، فإنه يفهم أنه قد ضرب كل من عدا سالم، و^١ كذلك يفهم ...^٢.

١. أ: - و.

٢. هامش ب: كتبه العبد الفقير إلى الله الغني ابوالقاسم الحسيني المعروف بس: ذاكر أبي عبدالله 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 حواشيه من النسخة الأخرى، كتبها بأسرها، و أتمس منكم القبول و إن كان خطي لا يقرء؛ إلا أنني دققت النظر في تصحيح لجنابكم. و أريد في هذه الأيام أذهب إلى زيارة أجدادي الطاهرين و أتمس منكم الدعاء؛ فإني 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 ١٤٣٦هـ و الحمد لله رب العالمين.

مصادر التحقيق

١. **أبجد 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 الأمدي (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 الحرّ 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 محمّد 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 محمّد بن محمّد 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، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ
١١. اعتقادات فرق المسلمين و المشركين؛ فخر الدين 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 و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين**؛ خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.
١٣. **الأغاني**؛ 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 و السياسة** 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 و الأموال و الحضرة و المتاع**؛ 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 التيمي (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 الأزموي، 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 والنهاية**؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ
٢٤. **البيان والتبيين**؛ 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 والأعلام**؛ 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 السلمى السمرقندي (العياشي) (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق

- السيد هاشم الرسولي المحلّاتي، 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 المحيين، 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 الصفّار، 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 المشهور 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 وعبدالبر عبّاس، بيروت، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ.
٤٤. *الذخيرة 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. *الشافعي 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**؛ عزّ 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 عبدالله 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 عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.
٥٤. **صحيح البخاري**؛ أبو عبدالله 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 عبدالباقي، 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 الحسيني (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. *التكافي*؛ أبو جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ)، طهران، منشورات اسلاميه، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ ش.
٦٧. *التكامل في التاريخ*؛ أبو الحسن علي بن محمد الشيباني الموصلي المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الصادر، ١٣٨٥ هـ
٦٨. *التكامل في اللغة والأدب*؛ أبو عباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق تغايرد بيضون ونعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ
٦٩. *كتاب الردة 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
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 الخزاز 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. *اللواع 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 ٣٤٤ 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 عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله 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 زُيتر، دار النشر فرانس شتاينر، آلمان- ويسبادن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ.
- ٩٠ **المقالات والفرق؛** سعد بن عبدالله 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 **المتقدم 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 و العلوم*؛ 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 بابن 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 الحزr العاملي (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. الأعلام؛ 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. الأمل؛ 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 والحضرة 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 الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨)، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ 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 السلمى السمرقندي (العياشي) (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ.
١٣٠. **تفسير فرات الكوفي**؛ فرات بن إبراهيم الكوفي (القرن الرابع)، تحقيق محمد كاظم المحمودي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
١٣١. **تلخيص الشافعي**؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، منشورات المعين، 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**؛ 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.
١٣٥. **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.
١٣٦. **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.
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. خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب؛ عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق محمد نبيل الطريفي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ
١٤٠. الدر المشور في تفسير المأثور؛ عبدالرحمن 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 قلنجي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ
١٤٣. دلائل النبوة؛ الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) تحقيق محمّد رؤاس قلنجي وعبدالبّ عباس، بيروت، دار الفنائس، 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 العشر؛ 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 الأيجي** (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؛ عزّ 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. **الصاحح؛ 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 عبدالباقي، 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. **الطرائف في معرفة ملهآب 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*؛ عبدالقاهر 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 ييظون و نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ
١٦٩. *كتاب الردة مع نبذة من فتوح العراق و ذكر المثنى بن حارثة الشيباني*؛ محمد بن عمر واقدي (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 الفتح**؛ 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 القمي (القرن الرابع الهجري)، تحقيق عبداللطيف الحسيني الكوه كرمي، قم، منشورات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ
١٧٤. **كنز العقال في سنن الأقوال والأفعال**؛ علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، تحقيق بكري حياي - صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ
١٧٥. **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
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 المسابرة 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 كتر 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 عكاشة، 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 قناتي 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؛* جيرار 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 خراسان، 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 نعمان 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 الجاوي، 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، دارالكتب 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 اِخْتِلَافٌ﴾ (ص: ٧)..... ١٩٩
- ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْقَوْلِينَ﴾ (الشعراء: ١٣٧). ١٩٩
- ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾ (القمر: ١٩، ٣١، ٣٤؛ نوح: ٤١؛ المزمّل: ١٥) ٥٤٢
- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبَارَكَةٍ﴾ (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 فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: ٩- ١٠) ٤٣١
- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم
- ﴿أَعْرَءَ عَلَى الْكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤) ٥٤٤
- ﴿إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٢) ٢٠٠
- ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ (التوبة: ٤٠)..... ٤٩٦
- ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢)..... ٤٣١
- ﴿لَمْ يَغْلِبَتْ الرُّومُ﴾ في أدنى الأرضي وهم من بعد غلبتهم سيفيئون﴾ (الروم: ١- ٣)..... ٤٩٨
- ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ نَفْسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦)..... ٥٧٤
- ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ (الحل: ١٢٠) ٥١٧
- ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤) ٣٩٣
- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩) ٤٣٢
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا﴾ (النساء: ١٣٧)..... ٤١٤
- ﴿إِنَّ الشُّرُكَ ظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)..... ٤٠٣
- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)..... ٣١٢

- يَتَّقُونَ* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴿الأنفال: ٢-٤﴾..... ٤٣٣
- ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُعِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)..... ٥٣٩
- ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)..... ٥٦٣
- ﴿سُورَةٌ مِثْلِهِ﴾ (يونس: ٣٨)..... ٤٧٤
- ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)..... ٤٣٢، ٤٢٧، ٢٠٠
- ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَى رَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٢٦)..... ٤٩٦
- ﴿جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣) ... ٢٠٠، ٤٢٨
- ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ﴾ (التوبة: ٣٦)..... ٤٣٣
- ﴿زَبَّ أُرْبِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣)..... ١٤٧
- ﴿زَبَّ أُرْبِي كَيْفَ تُحِبِّي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمِئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠) ١٤٨
- ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِأَنَّكَ أَنْتَ الْغَافِرُ﴾ (١١) ٤١٦
- ﴿فَأَنزَلْنَا سُورَةَ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣)..... ٤٧٤
- ﴿فَأَنزَلْنَا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مَفْتُرَاتٍ﴾ (هود: ١٣) ٤٧٤
- ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَشَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: ٣٥-٣٦)..... ٤٣٢
- ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ (الأحزاب: ٥٣)..... ١٨١
- ﴿فَاعْرَضُوا فَأرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَفِيفٍ وَأَثَلٍ وَمَشِيءٍ مِنْ سِدرٍ لَقِيلٍ* ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ
- تُجَازِي إِلَّا الْكَافِرُ﴾ (سبأ: ١٦-١٧)..... ٤٣٧
- ﴿فَإِنِ عَلِمْتُ مُمْرَهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (المتحنة: ١٠)..... ٤١٤
- ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (الليل: ١٤)..... ٤٣٦
- ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى* لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى* الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٤-١٦)..... ٤٣٥
- ﴿فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْبَارِكِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)..... ١٩٩
- ﴿فَخَرِيرٌ رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ (النساء: ٩٢)..... ٤١٤
- ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهَنَّمَ﴾ (النساء: ١٥٣)..... ١٤٧
- ﴿فَالِ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ﴾ (القلم: ٢٨)..... ٥١٧
- ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ﴾ (طه: ٣٦)..... ٥٧٨
- ﴿هَلْ أَى شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٩)..... ١٣٤
- ﴿هَلْ لِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ يَكْتُمُ سِرًّا﴾ (الاسراء: ٨٨)..... ٤٧٤
- ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَيْثُ مَا أَصَلْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْحَالِيَةِ﴾ (الحاقة: ٢٤)..... ١٨٠
- ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (الطور: ١٩؛ الحاقة: ٢٤)..... ٤١٩
- ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ* جَادِلْهُمْ فِي الْحَقِّ بِمَدْعَايِهِمْ كَمَا تَأْتُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (الأنفال: ٥-٦)..... ٤٣١

﴿قُلْ بِه الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (الشعراء: ١٩٣)..... ٢٠٠
 ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣)..... ٢٧٦
 ﴿وَإِنْ رَزَقْ لَدُو مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾
 (الرعد: ٦)..... ٣٥
 ﴿وَإِغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)
 ٣٥
 ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ (الإسراء: ٢٦)..... ٥٦٢
 ﴿وَآتَاهُمْ تَقَاتًا قَرِينًا﴾ (الفتح: ١٨)..... ٥٦٨
 ﴿وَاجْتَلِ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ
 بِه أَرْزِي * وَأَسْرِكْهُ فِي أَمْرِي * (طه: ٢٩ - ٣٢)
 ٥٧٨
 ﴿وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ الآفة
 (التحریم: ٣)..... ٤٩٧، ٤٩٥
 ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ الآفة (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
 ﴿وَالرُّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاكُمْ﴾ (آل عمران:
 ١٥٣)..... ٤٩٦
 ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ الآفة (التوبة: ١٠٠).... ٥٦٧
 ﴿وَاللَّهُ مُجِيبٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ١٩)..... ٤٣٦
 ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَضَّنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾
 (البقرة: ٢٢٨)..... ٥٢٠
 ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ
 بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران:
 ١١٠)..... ٥١٨
 ﴿لَا يَبْتَغُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (البقرة:
 ٢٦٤)..... ٣٩٣
 ﴿لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلَ مِنْهَا
 شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٤٨)..... ٤٠٢
 ﴿لَا تُذْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام:
 ١٠٣)..... ١٤٢
 ﴿لَا تَقْطَعُوا مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُغْفِرُ الذُّنُوبَ
 جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣)..... ٤٠٨
 ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ
 مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ (الفتح: ٢٧)..... ٤٩٨
 ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الفتح: ١٨)..... ٥٦٧
 ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ
 وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾
 (النساء: ٧)..... ٥٦٥
 ﴿لَيْنٌ أَسْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥)..... ٣٩٣
 ﴿لَيْنٌ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعْرَضُ مِنْهَا
 الْأَذَى﴾ الآفة (المنافقون: ٨)..... ٤٩٥
 ﴿هَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَسِيمٍ وَلَا شَفِيعَ بَطَّاعٍ﴾ (غافر:
 ١٨)..... ٤٠٢
 ﴿هَا تَنْبُدُهُمْ إِلَّا لِقَرُونَنَا إِلَى اللَّهِ رُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)
 ١٥٨
 ﴿هَا يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّتٌ إِلَّا
 اسْتَمْعَوْهُ﴾ (الأنبياء: ٢)..... ٢٠٠
 ﴿هَنْ يَغْمَلُ سُوءًا يَجْزِي بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)..... ٤٠٤

- (التوبة: ٧١) ٥٥١، ٥٧٥
 ﴿وَإِنَّ الْمُجَازِفِيَّ جَحِيمٌ﴾ (الانفطار: ١٤) ٤٠٤
 ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩)
 العنكبوت: ٥٤) ٤٣٥، ٤٣٦
 ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾
 (الرعد: ٦) ٤٠٨
 ﴿وَإِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا قَاضِلِيحُوا
 بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩) ٤٣١
 ﴿وَإِنَّ كَانَ بِمِثْلِ حَاجِبٍ مِنْ حُزْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى
 بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧) ٤١٧
 ﴿وَإِنِّي خِضْتُ الْعَوَالِيَّ مِنْ وَرَائِي وَكَاتَبَ الْفَرَاتِيَّ
 عَاقِرًا فَهَبْتُ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرْتُبِي وَيُرِيثُ مِنْ
 آلِ يَعْقُوبَ وَاجْتَلَى رَبِّي رَضِيًّا﴾ (مريم: ٥- ٦)
 ٥٦٦
 ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ قَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ
 الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥) ١٤٦
 ﴿وَإِنِّيأُ إِلَى رَبِّكُمْ﴾ (الزمر: ٥٤) ٤٠٩
 ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَأ﴾ (العنكبوت: ١٧) ١٩٩
 ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِمُسْفَرَةٍ * ضَاجِكَةٌ مُنْجِسِرَةٌ *
 وَوُجُودٌ يُؤْمِنُ بِهَا عَلَيْهَا غَبْرَةٌ * تَرْمَقُهَا قَتْرَةٌ * أُولَئِكَ
 هُمُ الْكُفْرَةُ الْفَجْرَةُ﴾ (عبس: ٣٨- ٤٢) ٥٣٥
 ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِنَاصِرَةٍ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة:
 ٢٢- ٢٣) ١٤٥
 ﴿وَفَاطِمَةُ مِمَّا يَتَخَرَّوْنَ﴾ (الواقعة: ٢٠) ٤٢١
 ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ الْخَلْفِيَّ فِي قَوْمِي
 وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف:
 ١٤٢) ٥٧٨
- ﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)
 ٥١٧
 ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ
 شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾
 (النجم: ٢٦) ٤٠٣
 ﴿وَلَا يَحِطُونَ بِهِ عَلَمًا﴾ (طه: ١١٠) ١٤٣
 ﴿وَلَا يَسْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨)
 ٤٠٢
 ﴿وَلَا يَطْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (كهف: ٤٩) ١٤٥
 ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ (الحجر: ٢٦، المؤمنون:
 ١٢، ق: ١٦) ٥٤٢
 ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (ق: ٣٨) ١٩٣
 ﴿وَاللَّهُ الْعَرَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ (المنافقون: ٨) ٤٩٦
 ﴿وَلَوْ يَشَاءُ رَبُّنَا لَأَنبَأَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة:
 ٩٥) ٤٩٨
 ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
 كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) ٤٩٨
 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم:
 ٤) ٤٢٨
 ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٨)
 ١٨٠
 ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١) ١٨٠
 ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ
 حَتَّىءَا وَيَقِيمُوا 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

﴿وَمَنْ هَلَكَ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ: ١٧) ٤٣٥، ٤٣٦

﴿وَيُوقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

(الرحمن: ٢٧) ٢٧٧

﴿وَيُوقِيهِمُ 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 أَلْسِنُهُمْ﴾ (النور: ٢٤) ٤١٨

﴿يَوْمَ يُؤْمِنُونَ بِالْجَنَّةِ وَالطَّاعُونَ﴾ (النساء: ٥١) ٤٢٨.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

(الذاريات: ٥٦) ١٨٠

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣) ٤٣٣

﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠؛ آل

عمران: ١٩٢؛ المائدة: ٧٢) ٤٠٢

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ

أَقْبَانِ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل

عمران: ١٤٤) ٥٥٩

﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧) ٥٢٠

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ 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 يَسْأِقِ الرُّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ

وَيَشْعِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُضَلِّهِ

جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥) ٥١٤

٢. فهرس الأحاديث و المنقولات

- «اذخرث- و في خبر آخر: أعددت- شفاعتي لأهل الكباير من أمتي» ٤٠٢
- «اقتدوا باللذين من بعدي؛ أبي بكر و عمر» ٥٥٤
- «الأئمة من قريش» ٥٥٣
- «ألسأ أولى بكم منكم بأنفسكم؟» ٥٦٩
- «اللهم إن هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً» ٥٦٣
- «اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنهم ظلموني الحجر و المدر» ٥٥٦
- «أما و الله لو لا قُرْبُ عَهْدِ النَّاسِ بِالكُفْرِ لَجَاهَدْتُهُمْ» ٥٥٦
- «أما والله لو و جدت أعراناً لقاتلتهم» ٥٥٦
- «إن الله تعالى يتصف للشاة الجعاء من الشاة القرناء» ٣٥٤
- «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي» ٥٧٨
- «إنك تدعي إلى مثلها فتجيب» ٤٩٩
- «إنك تقتل ذا الذئبة» ٤٩٩
- «إنك على خير» ٥٦٤
- «إنما أنا شافع» ٤٠١
- «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاهم فنكاحها باطل» ٥٧١
- «تقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين» ٤٩٩
- «تقتلك الفئة الباغية» ٥٠٠
- «تنبحك كلاب الحوآب» ٥٠٠
- «حدثني أبو بكر و صدق أبو بكر» ٥٣٤
- «ذلك فرج غصبنا عليه» ٥٦٠
- «ردوا عليّ أبي» ٥٥٤
- «ستفترق أمتي ثلاثة و سبعين فرقة، واحدة منها ناجية، و ثنتان و سبعون في النار» ٥٥٩
- «فمن كنت مولاه فعليّ مولاه» ٥٦٩
- «فهذا عليّ مولاه، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله» ٥٦٩
- «لا تجتمع أمتي على خطأ» ٥١٩
- «لا خالق و لا مخلوق» ١٩٩
- «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 حضور الناصر و قيام الحجة و ما أخذ
الله تعالى على العلماء أن لا يقرؤا على كظة
ظالم و لا سعب مظلوم لألقيت جبلها على
غاربها و لسقيت آخزها بكأس أولها و لأفيسم
دنياكم أزمده عني من غفطة عثر» ٥٥٦
«والله ما حكمت مخلوقاً، لكني حكمت كتاب
الله» ١٩٩

رسول الله؟ قال: فمن إذن؟ 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 تمصصها ابن أبي قحافة، و إنه ليعلم أن
محلي منها محل القطب من الرجا، ينحدر عتي
السل، و لا يرقى إلي الطير» ٥٥٦

٣. فهرس الأشعار

- ١٣٥ عامر بن الطفيل:
وقد علم الحي من عامر
بأن لنا ذروة الأجسم
- ١٣٥ الفرزدق:
وأجسم من عاد جسوم رجالهم
وأكثر أن عدواً عديداً من الرمل
- ١٩٩ الشاعر:
ولأنت تفرى ما خلقت
وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
- ١٩٩ الشاعر:
ولا يشط بأيدي الخالقين
ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم
- ٢٧٦ الشاعر:
يا ابني أمية إنني عنكما غان
وما الغنى غير إنني ممرعس فان

٤. فهرس المصطلحات

٤٣٤.....	أحكام الكفر.....	٢٩٦.....	ابتداء التكليف.....
٤٨٧.....	إحياء عبدالمطلب.....	٣٤٧.....	ابتداء التكليف.....
٤٣٣.....	أخبار آحاد.....	٢٤٢.....	الابتداء بالثواب.....
٥٠٠.....	إخباره بالغايات.....	٥٣٥.....	أبهى الناس صورةً.....
٤٩٠.....	اختراع الأجسام.....	٥١٤.....	اتباع سبيل المؤمنين.....
٢١٨.....	الاختراع.....	٥١٥, ٥١٤.....	اتباع غير سبيل المؤمنين.....
٣٨٠.....	الإخلال بالواجب والترك معاً.....	١٥٤.....	الاتحاد.....
٣٧٩, ٣٧٧, ٣٧٥, ٣٢٣, ٤٨	الإخلال بالواجب.....	٥٩.....	اجتماع الضدين.....
٤٢٣, ٣٨٣	٨٠.....	اجتماع جوهرين في حيّز واحد.....
٢٧٤.....	إزالة التكليف.....	٤٩٣.....	أجسام الجنّ والملائكة.....
٥٠٦.....	أزمان مهلة النظر.....	٥٧٩, ٢٧٦, ١٠٧.....	إجماع الأمة.....
٣٩١.....	الإسائه الصغيرة.....	٤٢٥.....	إجماع الفرقة.....
٥٥٤.....	استثناء الإذخر.....	٤٨٥.....	إجماع المسلمين.....
٤١٢.....	استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم.....	٥١٦.....	إجماع أهل الأعصار.....
٤٨.....	استحقاق الثواب على فعل الطاعات.....	٤١٢, ٣٩٠, ٢١٦.....	الإجماع.....
٣٨٦, ٢٥٧, ٢٥٦, ٢٤٤, ٢٤٢	استحقاق الثواب.....	٢١٦.....	أجناس المقدورات.....
٣٨٧	٤٥.....	الإحباط والتكفير.....
٤٨.....	استحقاق العقاب على فعل القبيح.....	٣٨٧, ٣٥٦.....	الإحباط.....
٢١٧.....	الاستطاعة.....	٥٠٥.....	أحكام البغاة على الأئمة.....

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 ثوباً.....	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 والفساق و المتكهنين.....	٤٦٤
الإلجاء إلى سب المعرفة.....	٤٢٠	إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبي.....	٤٥٥
الإلجاء إلى نفس المعرفة.....	٤٢٠	إظهار المعجزات.....	٤٥٥
الإلجاء.....	٤٢١, ٣٤٩, ٢٥٨, ٢٥٧, ١٧٦	إظهار كلمة الحقّ عند السلطان الجائر.....	٤٤٦
أمارات الإسلام.....	٤٥١	إعادة أطفال المكلفين والمجانين.....	٢٨١
أمارات الأعيان.....	٤٥١	إعادة الحياة.....	٢٨٢
أمارات الجملة.....	٤٥١	الاعتماد.....	٦٢
أمارات الخوف.....	٢٩٧	إعجاز القرآن.....	٤٩٠
أمارات الكفر.....	٤٥١	أعقل الأمة.....	٥٣٥
أمارة الاستمرار على المنكر.....	٤٤٠		

٤٩.....	باب المعارف.....	٥٣٨.....	إمامة أبي بكر.....
٧٠.....	باب خلق الأفعال.....	٥٣٨.....	إمامة العباس.....
٣٨٦.....	بطلان التحابط.....	٥٣٨.....	إمامة أمير المؤمنين.....
١٥٦.....	البنوة.....	٣١٧.....	الإمامة.....
٢٢٠.....	بنة الحياة.....	٤٣٨.....	الأمر بالمعروف الواجب.....
٢٤٦.....	بنة الحي.....	٥٢٢.....	أمراء الإمام.....
٢٢٤, ٢٢٠, ٢١٩, ٩٣, ٩٢, ٧٤.....	البنية.....	٤٦٩.....	إمساك السبت.....
٣٨٣.....	تأخر الثواب.....	٣٥٢, ٣٥١, ٣٣٦.....	الانتصاف.....
٣٥٢.....	تأخير الانتصاف إلى الآخرة.....	٥٦٤.....	انتفاء الرجس.....
٤٦٩.....	تأخير الختان إلى وقت الكبير.....	٣٩٥.....	انتفاء وجوه القبح عن العفو.....
٣٥٨.....	تأخير العوض.....	٥٥٢, ٤٩٩.....	انشقاق القمر.....
٢٣٤.....	تارك الإيمان.....	٢٧٤.....	انقطاع التكليف.....
٢٢٣, ٢١٩, ٢١٢, ٢١١, ١٧٤, ٩٩, ٧٤.....	التأليف.....	٢٣٣.....	أوائل العقول.....
٤٩٧, ٣٣٠, ٣٢٩, ٢٨٢, ٢٧٦, ٢٢٧.....	التأليف.....	٤٧.....	أول حال التكليف.....
٢٩٣.....	التبخيت.....	٤٣.....	أول ما يجب على المكلف.....
١٥٤.....	التلث.....	٤٤.....	أول واجب.....
٢٧٧.....	تجدد الجواهر.....	٥٦٦.....	أيام غمّر.....
٣٩٣.....	التحابط.....	٤٢٥, ٤١٢, ٢٣٤.....	الإيمان.....
٤٧١.....	تحدي العرب.....	٢٧٥.....	آخر المكلفين.....
٤٨٢, ٤٧٣.....	التحدي.....	٤٢١, ٤٢٠, ٣٨٥, ٣٥٥, ٣٥٣, ٣٥٢, ١٤٤.....	الآخرة.....
٣٨٦.....	تزايد الثواب والعقاب.....	٤٧٤.....	آيات التحدي.....
٤٦٩.....	توزيع الأخت من الأخ.....	٤١٠, ٤٠٩.....	آيات الوعيد.....
٥٥٩.....	توزيع المؤمنة بالكافر.....	٢٠١.....	باب إثبات صانع العالم.....
٥٥٩.....	توزيع أمير المؤمنين عليه السلام بنته لعمر.....	٣٨٥.....	باب التحابط.....
٥٠١, ٤٩٩.....	تسيح الحصى.....	٣١٣.....	باب الصرفة.....
تشاغل بني هاشم بتجهيز النبي صلى الله عليه و		١٠٦, ٤٥.....	باب العدل.....
آله.....		٥١٠.....	باب اللطف.....

٣٢٨.....	ثبوت الألم.....	٣٨٢.....	التعريض للثواب.....
٤١٢.....	الثواب الدائم.....	٢٢٢.....	تعلق القدرة بالصدّين.....
٣٤١, ٢٨١, ٢٤٤, ٢٤٢, ١٦٢, ١٠٧, ٩١, ٣٤١,	الثواب ٩١, ١٠٧, ١٦٢, ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٨١, ٣٤١,	٢٠٤.....	تعلق الواجب الواحد بقادرين.....
٣٩١, ٣٩٠, ٣٨٧, ٣٧٣, ٣٧٢, ٣٦٨, ٣٥٦, ٣٤٢,	٣٩١, ٣٩٠, ٣٨٧, ٣٧٣, ٣٧٢, ٣٦٨, ٣٥٦, ٣٤٢,	٤١٢.....	التفضّل بالثواب.....
٤١٩.....	٤١٩.....	٣٨٦, ٣٧٤, ٣٥١, ٢٤٣.....	التفضّل.....
١٣٢.....	الجزء الذي لا يتجزأ.....	٣٦٠.....	تفويت المنافع.....
٩٣.....	الجزء المتفرّد.....	٥٢٩.....	تقديم المفصول على الفاضل.....
٤٦٩.....	الجمع بين الأختين.....	٢٩٢.....	التقليد.....
جواز إظهار المعجزات على أيدي الأنمة عليهم	جواز إظهار المعجزات على أيدي الأنمة عليهم	٤٦٦.....	تقليل الثواب.....
السلام.....	السلام.....	٥٥٧.....	التقيّة.....
٤٦١.....	٤٦١.....	٣٧٤.....	تكدير الثواب.....
جواز التوبة من قبيح مع المقام على قبيح آخر	جواز التوبة من قبيح مع المقام على قبيح آخر	٣٠٦.....	التكليف العقلي.....
١٧٧.....	١٧٧.....	٣٩٧.....	تكليف الفاسق.....
٤٦٩, ٤٥٤.....	جواز النسخ.....	٣٠٦.....	تكليف النظر.....
٣٢١.....	الجود.....	٤٥٤.....	التكليف في فعل اللطف.....
١٤٠.....	الجوهر المتفرّد.....	٢٣٣.....	تكليف ما لا يطاق.....
٣٧٩.....	جهة استحقاق الذمّ.....	٢٦٠.....	تكليف من علم الله أنّه لا يؤمن.....
٤٨٣.....	جهة إعجاز القرآن.....	٢٧٠.....	تكليف من علم الله أنّه يكفر.....
٤٨٠.....	جهة الإعجاز.....	١٠٨, ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٦٠, ٢٦٤, ٢٦٥,	التكليف ١٠٨, ٢٤٢, ٢٤٤, ٢٦٠, ٢٦٤, ٢٦٥,
١٤٢.....	حاشية سادسة.....	٣٧٩.....	٣٧٩.....
٥٦٩.....	حجّة الوداع.....	٥٠١.....	تكليم الذراع.....
٣٧٦.....	حدّ الترك.....	٤٦٦.....	تنقيص الثواب.....
٤٥.....	حدّ الصّيح.....	٥٧٩.....	تواتر الشيعة.....
٤٦٨.....	حدّ النسخ.....	٣٩٩, ٣٩٦, ٣٨٦.....	التوبة.....
٣٧٥.....	حدّ الواجب.....	٣٠٨.....	توفيق.....
٤٩.....	حدوث الأجسام.....	٥٥٠.....	توليد النظر العلم.....
٤٩.....	حدوث الأعراض.....	٢٤٩.....	التوليد.....
٦١.....	حدوث الجسم.....		

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, ٣٦٨.....	الذم.....	٤٥٠.....	حكم أهل الدار.....
٤١٦.....	الرجعة.....	٣٦٨.....	الحمد.....
٢٧٣.....	زمان التكليف.....	٥٠٠.....	حنين الجذع.....
٣٩٢.....	سقوط التكليف.....	٢٤٦.....	الحي الفعّال.....
٤١٠.....	سقوط العقاب بالتوبة و زيادة الثواب.....	٢٨١, ٢٧٧, ٢٥٣, ٢٤٧, ٢٤٥, ٢٠٩, ٩٢.....	الحي... ..
٤٩٢.....	سؤال الجن.....	٢٩٨, ٤٩.....	الخواطر.....
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 الأئمة..

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 و النار.....	٤١٨
شفاعَةٌ نافعةٌ مقبولةٌ.....	٤٠٣	طريقة القسمة.....	٥٣٨
الشفاعة.....	٤٠٠	الظلم.....	٣٣٢
الشكُّ في عقاب الكفار.....	٤٠٠	ظنُّ استحقاق الثواب و العقاب.....	٣٠٧
شكر النعمة.....	٣٢٦, ٤٩	عادة أصحاب الحديث.....	٥١٩
الشكر.....	٤٣٥, ٣٦٨, ٢١٥	عادة الجنِّ.....	٤٩١
شهادة الجوارح.....	٤١٧	عادة الملائكة.....	٤٨٨
شهادة اللسان.....	٤١٨	العالم.....	٨٣
صانع العالم.....	٧٧	العادة.....	٢٣٩, ٢١٥, ١٥٧
صحة إعادة على الجواهر.....	٢٨٠	العجز عن الإيمان.....	٢٣٤
الصراف.....	٤١٨	عذاب القبر.....	٤١٦
الصرفة.....	٤٨٣, ٤٧٧	عرف الشرع.....	٤٢٣
صفائز.....	٥١٨, ٤٦٦, ٤٢٣	عصمة.....	٣٠٨
صفات الأجناس.....	١٩٧	العقاب الدائم.....	٤١٢, ٣٥٧
صفات الإمام.....	٥٢١, ٥٠٥	العقاب ٩١, ١٠٧, ٢٨١, ٣٣٣, ٣٣٥, ٣٤٠, ٣٥٦,	
صفات الأئمة.....	٤٢٥	٣٦٨, ٣٧٢, ٣٨١, ٣٨٢, ٣٨٦, ٣٨٧, ٣٩٠, ٣٩١,	
الصفات القديمة.....	٤٢٤	٣٩٥, ٣٩٦	
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 و العقاب.....	٣٠٢

٣٣١, ٢٧٩, ٢٧٥.....	الفناء.....	٢٥٥.....	العلم بالعادات.....
٣١٢.....	القبايح الشرعية.....	٢٥٥.....	العلوم الاستدلالية.....
١٦٣.....	القبايح العقلية.....	٥١٣.....	العمل بأخبار الآحاد.....
٥٢٦.....	قبح تقديم المفضول على الفاضل.....	٤٠٩.....	عموم آيات العفو.....
٤٥٤.....	القيح العقلي.....	٤٠٩.....	عموم آيات الوعيد.....
٢٢٥.....	قُدْر الجوارح.....	٣٤٨.....	عوض الانتصاف.....
٢٢٥.....	قُدْر القلوب.....	٣٥٧.....	العوض الدائم.....
٢٠٩.....	قدم الصفات.....	٣٤٩.....	العوض الديني و الدنيوي.....
٧٧.....	القديم.....	٣٦٩, ٣٤٨, ٣٤٢, ٢٤٣, ١٦٢.....	العوض.....
٤٩٥.....	قصة اللعان.....	٣٩٦.....	غاية الزجر.....
٤٩٤.....	قصة المجادلة.....	٢٧٣, ٢٥٦, ٢٤٤.....	الغرض بالتكليف.....
٤٩٩.....	قصة سهيل بن عمرو.....	٥٠٥.....	الغنية.....
٥٥٩.....	قلب العصا حية.....	٤٣٤, ٤٠٣.....	الفاسق الملمي.....
٥٣٠.....	قول المجيزة.....	١٩٨.....	فاعل الكلام.....
٥٤٨.....	قول النظام.....	٤٨٩.....	فرط الفصاحة.....
٥١٣.....	القول باجتهاد الرأي.....	١٦٢.....	فروض الأعيان.....
٤١٢.....	القول بالإحباط.....	١٦٢.....	فروض الكفريات.....
٥٤٨.....	القول بالتحكيم.....	٤٢٦, ٤٢٣.....	الفسق.....
٤٨٨.....	القول بالصرفة.....	٤٨٨.....	فصاحة الجن.....
٢٠١.....	القول بالكسب.....	فعل الثواب و العقاب عقيب الطاعة و المعصية.....
١١٤.....	القول بالمائة.....	٣٩٢.....
٥٤٨.....	القول بالمتزلة بين المتزتين.....	٦٨.....	فعل الساهي و النائم.....
٥١٣.....	القياس.....	٦٧.....	فعل المُلجأ.....
٥١٠.....	قيام الساعة.....	٤٨٨.....	فعل بعض الجن.....
١٢١.....	قيام العرض بالعرض.....	٢٩٨, ٢٨٦.....	الفكر.....
١٢٢.....	قيام المعاني بالقديم.....	٥٥٩.....	فلق البحر.....
٤٣١.....	كامل الإيمان.....	٢٧٦.....	فناء الجواهر.....

٤٥٢.....	مذاهب أهل الحق.....	٥٢٥, ٣٩٨.....	كرة الثواب.....
٤٤٤.....	مذاهب شيوخنا الإمامية.....	٢١٠, ٢٠٩, ٦٩.....	الكسب.....
٢٥٢.....	مذهب ابن الأخشاد.....	٤٣١.....	الكفّ عن المعصية.....
٥٤٨.....	مذهب ابن كآب و الأشعري.....	٤١٤.....	الكفر الذي لا يوافق به.....
٥٤٨.....	مذهب أبي الهذيل.....	٤١٤.....	الكفر الذي يوافق به.....
٢٧٠.....	مذهب أبي هاشم.....	٤٢٧.....	كفر نعمة.....
٢٠١.....	مذهب الأشعري.....	٤٢٦, ٤٢٣, ٣٨٥.....	الكفر.....
٤٢٥.....	مذهب الإمامية.....	٤٩٩.....	كلام الذراع.....
١٥٥.....	مذهب الكلائية.....	١٤٣.....	كلام المولدين.....
٤٢٧.....	مذهب المتقدّمين منهم.....	٢٨١.....	كيفية الإعادة.....
٤٠٩.....	مذهب المخالف.....	٢٧٩.....	كيفية الفناء للجواهر.....
٤٢٧.....	مذهب المعتزلة.....	٤١٨.....	كيفية شهادة الجوارح.....
٢٠١.....	مذهب النجار.....	٥٠٧, ٤٥٧, ٣١٠, ٣٠٩, ٣٠٨, ٣٠٣, ١٦٢.....	اللفظ.....
١٥٥.....	مذهب النصارى.....	٥٤١.....	الروح المحفوظ.....
٢٥٢.....	مذهب النّظام.....	١١٣.....	المائة.....
٤٠٥.....	مذهب أهل اللغة.....	٢١٠, ٢٠١, ٧٩.....	المباشر.....
٥٤٨, ٢٠١.....	مذهب جهم.....	٤٩٣.....	متخلخل النية.....
٤٢٧.....	مرتكب الكبيرة.....	٤٩٣.....	متشابه القرآن.....
١٠٢.....	المريد.....	٢١٤, ٢١٠, ٢٠١, ٧٩.....	المتوكّد.....
٤٢٥.....	مسائل الفروع.....	٤٩٨.....	محيء الشجرة.....
٤١٧.....	المسائلة.....	٤١٧.....	المحاسبة في الموقف.....
٢٨٢.....	المستحقّ للثواب أو العقاب.....	١٠٥.....	محلّ العلم و الإرادات.....
٣٨٤.....	المستحقّ للعقاب.....	٣٨٠, ٧٩.....	محلّ القدرة.....
٣٦٧.....	المستحقّات بالأفعال.....	١٩٨, ١٠٤.....	محلّ الكلام.....
٤١٠.....	مسطقات العقاب.....	٧٩.....	المخترع.....
٥١٤.....	مُشاقّة الرسول.....	٣٧٠, ٣٦٧, ٢٠٤, ١٦١.....	المدح.....
٥٠٥.....	المصالح الدينية.....	٤٢٥.....	مذاهب الأئمة عليهم السلام.....

٤١٨.....	الميزان	٥٠٥.....	مصالح دنياوية
٢٨٧, ٢٨٦, ١١٧.....	الناظر	٤٨٨.....	معارضة مسيلمة
٥٥٥.....	نسخ الشيء قبل وقته	٤١٩.....	معارف أهل الآخرة
٤٦٨.....	النسخ	٥٠٨, ٥٠٦, ٢٩٣.....	المعارف
٤١٧.....	نشر الضُحُف	٢١٥, ١٣١, ٦٣, ٦١.....	المعاني المحدثه
٤٧٦.....	النصّ الجليّ على أميرالمؤمنين عليه السلام	٤٥٨.....	المعجز
٤٧٦.....	النصّ الجليّ	٥٥٠.....	معجزات النبي
٥٣٩.....	نصّ السنّة	٥١٠.....	معرفة الثواب و العقاب
٥٣٦.....	النصّ على الصفة	٣٠٢.....	المعرفة الضرورية
٥٣٦.....	النصّ على العين	٤٥.....	معرفة الله
٤٦٣.....	نصّ نبيّ على نبيّ آخر	٤٦٣.....	المعروف من مذهب الإمامية
٥٠٦.....	نصب رؤساء كثيرين في وقت واحد	٥٢٧.....	المفضول في الثواب
٢٢٧.....	النظر المولد للعلم	٤٢٣.....	مقادير العقاب
٤٦٣.....	النظر في معجزات الأنبياء	٥٦٦.....	مقام النبوّة
٢٨٦.....	النظر	٣٢١.....	المقتصد
٣٢٤.....	نعيم أهل الجنة	٢٤٦.....	المكلف
٤٨٧.....	نقل جبال تهامة	٥٧٨.....	منازل هارون من موسى
٥٦٨.....	نكث بيعه أميرالمؤمنين	٢٤٤.....	المندوبات الشرعية
٤٣٨.....	النهي عن المنكر	٢٤٤.....	المندوبات العقلية
٤٥٤.....	الواجب العقليّ	٤١٦.....	منكراً و نكيراً
٤٧.....	الواجبات الشرعية	٤١٣.....	الموافاة بالإيمان
١٦٥.....	الواجبات العقلية	٤١٣, ٢٧٢.....	الموافاة
٣٢٥.....	وجوب الأصلح	٥٤٢.....	الموالاة الدينية
٤٤٦.....	وجوب التقية	٥٤٢.....	الموالاة في الدين
٣٣٨.....	وجوب التوبة	٣٣٠.....	الموولد للأكم
٥٠٥.....	وجوب الرياسة	٥٦٦.....	ميراث العلم و النبوّة
٥٣٨.....	وجوب العصمة	٤١٨.....	الميزان ذو الكفتين

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
الزهيي..... 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,	ابراهيم 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
اسرائيل..... 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)
أم أيمن..... ٥٦٣	٥٢٨, ٥٣٤, ٥٣٨, ٥٣٩, ٥٤٥, ٥٥٣, ٥٥٤,
أم سلمة..... ٥٦٤, ٥٦٣	٥٧٨, ٥٦٣
أم كلثوم..... ٥٥٩	أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة ...
أوس بن الصامت..... ٤٩٤	٥٦٩.....
آدم عليه السلام..... ٤٦	أبو الهذيل..... ٤٢٦
بخت نصر..... 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)..... ٣١٨, ٣١٤, ٣١٣, ٣١٢, ٢٧٢, ٣١٣
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
عباد بن سليمان..... ١٦٦	الحسن البصري..... ٤٣٥
عبادة بن الصامت..... ٥٤٥	الحلّاج..... 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	ختّاب بن الأرت..... ٥٦٧
عثمان..... ٥٤٥, ٥٧٥	خزيمة بن ثابت (ذو الشهادتين)..... ٥٦٢
عمار بن ياسر..... ٥٤٥, ٥٥٠	خولة بنت ثعلبة..... ٤٩٤
عمر (عُمر بن الخطّاب).....	الزبير..... ٥٣٣, ٥٦٨
٥٢٨, ٥٣٣, ٥٥٣, ٥٥٤, ٥٦٠, ٥٦٣, ٥٦٦,	زرادشت..... ٣١٣, ٤٨٩
٥٧٦, ٥٧٧	زكريا عليه السلام..... ٥٦٦
عمرو بن العاص..... ٥٢٨	زيد بن حارثة..... ٤٩٦, ٥٢٨, ٥٦٣, ٥٦٧
عمرو بن عبيد..... ٥٤٨	السامريّ..... 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,	صفية..... ٥٣٣
٥٧١	ضرار بن عمرو..... ١١٣, ٤١٦

٩. فهرس الفرق و الجماعات

إماميّ..... ٤٢٥	أصحاب أبي هاشم ٢٧٢، ٢٧١
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، ٤١٤، 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
 جمع الأمة ٥١٠, ٥١٩
 جمع المرجنة ٣٩٨
 جمع المكلفين ٤٨, ٣٠٢, ٥٦٤
 الجنّ ١٨٠, ١٨٩, ١٩٣, ٢٤٦, ٣١٣, ٤٨٨, ٤٨٩,
 ٤٩٠, ٤٩١, ٤٩٢, ٤٩٣, ٤٩٤
 الجنّي ١٩٠, ١٩١, ٤٩٢
 الخطباء المميزين ٤٧٧
 الخوارج ٢٩٦, ٣٩٨, ٤٠٨, ٤٢٧, ٤٣٤, ٤٩٩,
 ٥٤٩, ٥٧٠
 الديبانية ١٥٢, ١٥٣
 دين الإسلام ٢١٥
 دين المسلمين ٤٢٨
 الرواة ٥٧١, ٥٦٣, ٥١٩, ٤٦٥
 الزيدية ٤٣٧, ٤٣٤
 سلف المسلمين ٤٧٠, ٤٧٤
 سلف اليهود ٤٧٠
 السواد الأكثر ٥٥١
 الوسطانية ١٠٠, ١٦٩, ٢٣٣, ٢٨٦, ٥٥٣
 الشعراء ١٩٩, ٢٠٠, ٤٢٨, ٤٣٢, ٤٧٧, ٤٨١,
 ٤٨٤, ٤٨٥, ٤٨٧, ٤٩٦, ٥٢٦, ٥٧٧
 الشيعة ٩, ١٠, ١١, ١٢, ١٤, ٢٤٧, ٥٤٠, ٥٤٦,
 ٥٥٠, ٥٥٢, ٥٥٣, ٥٦٠, ٥٦٦, ٥٦٩, ٥٧٥, ٥٧٩
 الشيوخ ٤٤, ١٠٦, ٢٣٨, ٣٣٨, ٥٢٢
 الصابئة ١٥٧
 صاحب كبيرة ٣٨٩
 الصحابة ١٤٧, ٤٨١, ٥٢٨, ٥٣٧, ٥٤٥, ٥٥٢,

أهل العلم ٤٤٣, ٥٥٣
 أهل الكباير ٤٠٢, ٤٠٤, ٤٠٨
 أهل اللغة ٧٤, ٨٣, ٩٢, ١٨٨, ١٩٧, ٤٠٥, ٤٣٢,
 ٤٣٣, ٤٣٥, ٥٣٩, ٥٤٢, ٥٧٣, ٥٧٦
 أهل الموقف ٤٢١
 أهل النار ٣٩٠, ٤١٩, ٤٢٠
 البراهمة ١٦٩, ٤٥٤, ٤٥٦
 البصريون (البصريين) ٥٤٠
 بعض أصحابنا ٥٦٢
 البغداديون (البغداديين) ٢٦٥, ٤١٣
 البكرية ٣٤٣, ٣٤٤, ٥٥٢
 بني نويخت ٢٤٧
 الثورية ١٥٢, ١٥٤, ٣٣٤
 جماعة الزنج ٦٤
 جماعة من أصحاب الحديث ٤٧٢
 جماعة من البغداديين ٣٥٢
 جماعة من المتكلمين ٤٣٨
 جماعة من المرجنة ٤٣٠
 جماعة من المسلمين ٥٥٢
 جماعة من المهاجرين ٥٥٨
 جماعة من الهند ٢٥٧
 جماعة ٦٤, ٦٦, ١٢٤, ١٥٥, ١٥٧, ٢٣٤, ٢٥٧,
 ٢٦٨, ٢٩٠, ٢٩٢, ٣٥٢, ٣٩٨, ٤٠٧, ٤٢٤, ٤٣٠,
 ٤٣٨, ٤٤١, ٤٤٤, ٤٦٥, ٤٧٦, ٤٧٩, ٥١٧, ٥١٨,
 ٥١٩, ٥٣٢, ٥٤٦, ٥٤٩, ٥٥١, ٥٥٨, ٥٦١, ٥٧٣,
 ٥٧٦
 جماعتنا ٢٣٨, ٤٢٥

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 المحقّقين..... ٤٨٦	العباسيّة..... ٥٥٤، ٥٥٢
المتكلمين..... ٥١، ١٣٢، ٢٠٢، ٤٣٨	العلماء المبرزين..... ٤٨٦
المتولّي من الملائكة للعذاب..... ٤١٧	الفريقين..... ٣٤٤، ٤١٦، ٥٧٩
المجبرة (مجبرة) ١٦٦، ٢١٣، ٢٣٨، ٤١٣، ٤٢٤،	فطاق أهل الصلاة..... ٣٥، ٣٩٠
٥٣٠	فضحاء العرب..... ٤٨٦
المجوس..... ٢٩، ١٥٢، ١٥٤	الفصحاء المعروفين..... ٤٧٧
محضلو المتأخّرين..... ٣٥٩	الفضليّة..... ٤٢٧
المخالف في الأصول..... ٤٢٤	الفقهاء..... ١٠، ٤٤٨، ٤٤٩، ٥٥٧، ٥٦٢
مخالفوا الإسلام..... ٥٠١، ٥١٢	الفلاسفة..... ١٠، ٦٠، ٢٤٦
مدّعي النبوّة..... ٤٥٨، ٤٦١، ٤٩١، ٤٩٢	القائلون بالكسب..... ٢١٠
المدّعي للصلاح..... ٤٦٤	القائلين بالصرفة..... ٤٨١
المرتدّين..... ٥٤٤، ٤١٤	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
المشعبدين..... ٤٨٩	المبايعين تحت الشجرة..... ٥٦٨
المعتزلة ٦٤، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٦، ٢١٣، ٢٤٧،	متقدّمي الفصحاء..... ٤٨٤

المؤمنين ١٠, ١١, ١٢, ٣٧, ٣٨, ١٥٦, ٤١٤,
 ٤١٨, ٤٢٧, ٤٣٢, ٤٣٣, ٥٠٠, ٥١٥, ٥١٦, ٥١٧,
 ٥١٨, ٥٢٨, ٥٤٠, ٥٤١, ٥٤٤, ٥٤٦, ٥٦٨
 النصرارى ١٥٢, ١٥٤, ١٥٥, ٤٥٤, ٤٧١, ٥٥٩
 النصرانى ٤٣٥
 نفاة الأعراض ٥٣, ١٠٢
 وجوه الصحابة ٥٥٨
 اليهود ١٦, ٢٩, ٤٥٤, ٤٦٨, ٤٦٩, ٤٧٠, ٤٧١,
 ٥٠١, ٥٤٥
 اليهودى ١٨١, ٤٣٥

٢٧٠, ٢٧٢, ٣٤٣, ٤٠٨, ٤٢٦, ٤٢٧, ٤٣١, ٤٦٤,
 ٤٨٣, ٥٣٥, ٥٤٨
 المفترسون ٥٧٤
 المكلفون ٤٩٠, ٥١٠, ٥١١
 الملاحظة ٦٤, ١٦٩
 الملائكة ٤٦, ١٨٩, ١٩٣, ٢٤٦, ٢٧٤, ٢٩٩,
 ٤٥٣, ٤٨٨, ٤٩٠, ٤٩١, ٤٩٣
 الملكان التازلان على الميت ٤١٦
 المحخرقين ٤٨٩
 المنافقون على عهد رسول الله ٤٢٩
 موالى صفة ٥٥٣

٧. فهرس الأمكنة و الأزمنة

٤٧٦, ١٥٢	بلاد الفرس	٤٩٥	أحد
٤٧٦	بلاد الهند	٥٥٠, ٥٤٩, ٥٤٨, ٥٣٣, ٥١٢, ٤٧٥	البصرة
٥٦٣	بيت أم سلمة	٥٥٦	
٤٨٧	تهامة	٥٠٠, ٤٩٥	الخدق
٥٣٨, ٥٠١, ٥٠٠, ٤٩٦, ٤٩٥, ٤٧٥	حنين	٥١٢, ٤٧٦	الروم
٤٧٥	خراسان	٥٥٨	السقيفة
٤٩٨	دور الأنصار	٢٣٠, ٢٧٧, ١١٥	الصين
٥٤٨	صفين	٤٩٦, ١٥	الغار
٥٦٩	غدير خم	٤٥١	المدينة بعد الهجرة
٥٦٢, ٥٦١	فدك	٤٩٩, ٤٧٦, ٤٥١	المدينة
٤٥١	مكة قبل الفتح	٥٧٠	المسجد المعروف عند غدير خم
٥٧٩, ٥٧٠	يوم الشورى	٥٦٧, ٤٩٩, ٤٩٥, ٤٧٥, ١٤٦	بدر
١٩٩	يوم صفين	٥٤٩, ٥٤٦, ٥٢٦, ٥١٢, ٤٧٥, ٢٧٧	بغداد
		٤٧٦	بلاد الروم

٨. فهرس الكتب

العدة في أصول الفقه ٤٠٨, ٥١٠, ٥١٤, ٥٥٠	تلخيص الشافعي ٥١٠, ٥١٤, ٥١٨, ٥٤٥, ٥٥٠
٥٦٦	٥٦٨, ٥٦٦, ٥٥٤
كتاب «التزبه»..... ٤٦٧	جُعل 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