



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

كتاب الملائكة

في فضائلهم

وآثارهم الأبدية

وقدرهم العظيم

بالحق

للعلامة محمد باقر

العلوي الحلي

١٣٤٨-١٣٤٦ هـ

تمت في شهر ربيع الثاني سنة ١٣٤٨ هـ
بمطبع دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: قسم الالهيات،... العلامه الحلبي

كاتب:

آية الله العظمى جعفر السبحاني التبريزي

نشرت في الطباعة:

موسسة الامام الصادق (عليه السلام)

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: قسم الالهيات، ... العلامة الحلي
9	هوية الكتاب
10	اشارة
12	بيش درآمد
16	المقصد الثالث في: إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره
16	اشارة
16	الفصل الأول: في وجوده تعالى
19	الفصل الثاني: في صفاته تعالى
19	اشارة
19	المسألة الأولى: في أنه تعالى قادر
28	المسألة الثانية: في أنه تعالى عالم
38	المسألة الثالثة: في أنه تعالى حي
39	المسألة الرابعة: في أنه تعالى مرید
40	المسألة الخامسة: في أنه تعالى سمیع بصیر
41	المسألة السادسة: في أنه تعالى متكلم
43	المسألة السابعة: في أنه تعالى باق
44	المسألة الثامنة: في أنه تعالى واحد
45	المسألة التاسعة: في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
46	المسألة العاشرة: في أنه تعالى غير مركب
46	المسألة الحادية عشرة: في أنه تعالى لا ضد له
47	المسألة الثانية عشرة: في أنه تعالى ليس بمتحيز
48	المسألة الثالثة عشرة: في أنه تعالى ليس بحالّ في غيره

48	المسألة الرابعة عشرة: في نفي الاتّحاد عنه تعالى
49	المسألة الخامسة عشرة: في نفي الجهة عنه تعالى
50	المسألة السادسة عشرة: في أنّه تعالى ليس محلاً للحوادث
51	المسألة السابعة عشرة: في أنّه تعالى غنيّ
53	المسألة الثامنة عشرة: في استحالة الألم واللذة عليه تعالى
54	المسألة التاسعة عشرة: في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان
55	المسألة العشرون: في أنّه تعالى ليس بمرئي
61	المسألة الحادية والعشرون: في باقي الصفات
65	الفصل الثالث: في أفعاله
65	إشارة
65	المسألة الأولى: في إثبات الحُسن والقبح العقليين
71	المسألة الثانية: في أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب
72	المسألة الثالثة: في أنّه تعالى قادر على القبيح
73	المسألة الرابعة: في أنّه يفعل لغرض
74	المسألة الخامسة: في أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
77	المسألة السادسة: في أنا فاعلون
94	المسألة السابعة: في المتولد
99	المسألة الثامنة: في القضاء والقدر
104	المسألة التاسعة: في الهدى والضلالة
106	المسألة العاشرة: في أنّه تعالى لا يعدّب الأطفال
108	المسألة الحادية عشرة: في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من أحكامه
118	المسألة الثانية عشرة: في اللطف وماهيته وأحكامه
129	المسألة الثالثة عشرة: في الألم ووجه حسنه
136	المسألة الرابعة عشرة: في الأعواض
151	المسألة الخامسة عشرة: في الآجال

154	المسألة السادسة عشرة: في الأرزاق
157	المسألة السابعة عشرة: في الأسعار
158	المسألة الثامنة عشرة: في الأصلح
161	المقصد الرابع في: النبوة العامة والخاصة
161	إشارة
163	المسألة الأولى: في حسن البعثة
166	المسألة الثانية: في وجوب البعثة
167	المسألة الثالثة: في وجوب العصمة
169	المسألة الرابعة: في الطريق إلى معرفة صدق النبي
171	المسألة الخامسة: في الكرامات
176	المسألة السادسة: في وجوب البعثة في كل وقت
178	المسألة السابعة: في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم
191	المقصد الخامس في: الإمامة
191	إشارة
193	الأولى: في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى
196	المسألة الثانية: في أن الإمام يجب أن يكون معصوماً
199	المسألة الثالثة: في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره
199	المسألة الرابعة: في وجوب النص على الإمام
200	المسألة الخامسة: في أن الإمام بعد النبي عليه السلام بلا فصل علي بن أبي طالب عليه السلام
200	إشارة
202	قال: و لقوله تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله) الآية، وإنما اجتمعت الأوصاف في علي عليه السلام
208	المسألة السادسة: في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي عليه السلام
224	المسألة السابعة: في أن علياً عليه السلام أفضل من الصحابة
250	المسألة الثامنة: في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام
252	المسألة التاسعة: في أحكام المخالفين

253	المقصد السادس في: المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك
253	إشارة
255	المسألة الأولى: في إمكان خلق عالم آخر
257	المسألة الثانية: في صحة العدم على العالم
261	المسألة الثالثة: في وقوع العدم و كيفيته
270	المسألة الرابعة: في وجوب المعاد الجسماني
273	المسألة الخامسة: في الثواب و العقاب
278	المسألة السادسة: في صفات الثواب و العقاب
284	المسألة السابعة: في الإحباط و التكفير
286	المسألة الثامنة: في انتطاق عذاب أصحاب الكباير
289	المسألة التاسعة: في جواز العفو
291	المسألة العاشرة: في الشفاعة
294	المسألة الحادية عشرة: في وجوب التوبة
300	المسألة الثانية عشرة: في أقسام التوبة
305	المسألة الثالثة عشرة: في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة
307	المسألة الرابعة عشرة: في عذاب القبر و الميزان و الصراط
313	المسألة الخامسة عشرة: في الأسماء و الأحكام
315	المسألة السادسة عشرة: في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر
317	تعريف مركز

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: قسم الالهيات، ... العلامة الحلي

هوية الكتاب

بطاقة تعريف: سبحاني التبريزي، جعفر، - 1308

عنوان و نام پديد آور: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: قسم الالهيات، ... العلامة الحلي / قدم له و علق عليه جعفر السبحاني

تفاصيل النشر: قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1382.

مواصفات المظهر: ص 308

ملحوظة: كتاب حاضر برگزيده و شرح "كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد" علامه حلي كه خود شرحي بر "تجريد الكلام في تحرير العقايد الاسلام" خواجه نصيرالدين طوسي است

يادداشت: كتاب حاضر براي "للسنه الثانيه من السنوات الاربع الدراسه" مي باشد

لسان: العربية.

ملحوظة: كتابنامه

عنوان آخر: تجريد الكلام في تحرير العقايد الاسلام. شرح

عنوان آخر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. شرح

موضوع: نصيرالدين طوسي، محمدبن محمد، 672 - 597ق. تجريد الكلام في تحرير العقايد الاسلام. نقد و تفسير

علامه حلي، حسن بن يوسف، 726 - 648ق. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد -- نقد و تفسير

كلام شيعه اماميه -- متون قديمي تا قرن 14

شناسه افزوده: نصيرالدين طوسي، محمدبن محمد، 672 - 597ق. تجريد الكلام في تحرير العقايد الاسلام. شرح

شناسه افزوده: علامه حلي، حسن بن يوسف، 726 - 648ق. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. شرح

شناسه افزوده: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

تصنيف الكونجرس: BP210/ن 6ت 1382 30235

تصنيف ديوي: 297/4172

رقم البليوغرافيا الوطنية: م 83-6383

ضبط النص الرقمي: ميشم الحيدري

ص: 1

اشارة

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: قسم الالهيات، ... العلامة الحلي

قدم له وعلق عليه جعفر السبحاني

مشخصات نشر: قم: موسسه الامام الصادق عليه السلام، 1382.

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه ورسوله، وعلى أهل بيته وعترته، الطيبين الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

أما بعد: فإنّ كتاب «تجريد الاعتقاد»⁽¹⁾ للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (597-672 هـ) من أوجز المتون الكلامية، وفق عقائد الإمامية، ويكفي في رفعة منزلته قول شارحه علاء الدين القوشجي الأشعري حيث وصفه بقوله: «تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم، وجيز النظم، لكنّه كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، و لم يأت بمثله الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمّهات، مشحون

(1). أسماء شيخنا الطهراني في الذريعة «تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام».

بتبنيها على مباحث هي المهمات، مملوء بجواهر كلها كالفصوص، و محتو على كلمات يجزي أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة، في عبارات موجزة» إلى آخر ما ذكره(1).

وقد شرحه جم غفير من المحققين منذ تأليفه إلى يومنا هذا، وأول من شرحه: تلميذه الطائر الصيت ابن المطهر الحسن بن يوسف المشهور بالعلامة الحلبي (648-726 هـ) الذي أسماه «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، ثم توالى الشروح بعده، فشرح ثانياً: شمس الدين محمد الإسفراييني البيهقي وأسماه «تعريف الاعتقاد في شرح تجريد الاعتقاد». و ثانياً: الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (المتوفي 746 هـ) وأسماه «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد». و رابعاً: علاء الدين علي بن محمد المعروف بالفاضل القوشجي (المتوفي 879 هـ)، ألفه للسلطان أبي سعيد گوركان.

ويسمى الشرح الثالث بالشرح القديم، والرابع بالشرح الجديد، وقد كتب على الشرحين تعاليق و حواشٍ كثيرة، يقف عليها من تتبع المعاجم.

ثم توالى الشروح بعد هذه الشروح الأربعة إلى عصرنا هذا.

إنّ كتاب كشف المراد تبعاً لمتنه يدور على محاور ثلاثة:

الأول: في الأمور العامة التي تطلق عليها الإلهيات بالمعنى الأعم، و يبحث فيه عن الوجود و العدم و أحكام الماهيات، و المواد الثلاث: الوجود

(1). علاء الدين القوشجي، شرح التجريد: 1.

ص: 4

و الإمكان و الامتناع، و القدم و الحدوث، و العلة و المعلول، و غيرها من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود بما هو هو.

الثاني: في الجواهر و الأعراض التي تطلق عليها الطبيعيات و يبحث فيه عن الأجسام الفلكية و العنصرية و الأعراض التسعة، على وجه التفصيل.

الثالث: في الإلهيات بالمعنى الأخص، و يبحث فيه عن الأصل الخمسة.

وبما أنّ المحور الأوّل هو المقصد الأهم للحكماء من المشائين و الإشرقيين، و قد بحثوا عنه في الأمور العامة على وجه التفصيل و الاستيعاب، حتّى خصص صدر المتألهين ثلاثة أجزاء من كتابه «الأسفار» بمباحث هذا المحور - لأجل ذلك - استغنى الطلاب عن دراسة هذا المقصد من كتاب كشف المراد.

وبما أنّ العلوم الجديدة الباحثة عن الطبيعة و أحكامها قد قطعت أشواطاً كبيرة، و أبطلت كثيراً من الفروض العلمية في الفلكيات و الأكوان، فأصبح ما يبحث في الكتب الكلامية و الفلسفية في هذا القسم تاريخاً للعلم الطبيعي لا نفسه، و لأجل ذلك تركت دراسة المحور الثاني في الكتب الكلامية و الفلسفية في أعصارنا.

فلم يبق إلّا المحور الثالث الموسوم بالإلهيات بالمعنى الأخص الذي يبحث فيه عن ذاته سبحانه و صفاته و أفعاله، و لأجل ذلك عكف المحصلون على دراسة هذا المحور الذي يتضمن البحث عن إثبات

الصانع وصفاته وأفعاله، ويدخل في البحث عن صفاته: البحث عن عدله، كما يدخل في البحث عن أفعاله: البحث عن النبوة والإمامة و المعاد.

وقد قررت اللجنة العلمية المشرفة على الدراسات الكلامية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام تدريس المحور الثالث والإلهيات بالمعنى الأخص من الكتاب، للسنة الثانية من السنوات الأربع الدراسية، هذا وذاك ممّا دعا اللجنة إلى طبعه مستقلاً عن القسمين الآخرين.

مع أنّ الفضل والفضيلة يرجع إلى العلامة الشارح في فهم مقاصد التجريد كما اعترف به الموافق والمخالف، لكن الشرح - في بعض المواضيع - يحتاج إلى تعليق يوضح معضلاته، ويبين مغلقاته، فقامت بهذا الواجب حتّى أسهّل الطريق للدارسين، وأرجو منه سبحانه أن يكون وافياً بالغرض و محصلاً للأمنيّة بإذنه.

وأخيراً أتقدم بالشكر إلى المحقّق الجليل الشيخ محمد هادي به - حفظه الله - حيث كان له شرف الإشراف على طبع وإخراج هذا الكتاب بهذه الصورة البهية و تعيين المقاطع في المتن، وإلى السيد الجليل المحقّق محمد كاظم «حكيم زاده» فقد قام بتخريج مصادر الروايات في أبواب النبوة والإمامة، فشكر الله مساعيهما و وفقهما لما يحب و يرضى.

جعفر السبحاني

تحريراً في 27 من ذي الحجة الحرام 1416

ص: 6

قال المحقق الطوسي:

بسم الله الرحمن الرحيم

أمّا بعد: حمد واجب الوجود على نعمائه و الصلاة على سيد أنبيائه محمّد المصطفى و عليّ أكرم أمّناؤه فإنّي مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على أبلغ نظام مشيراً إلى غرر فوائد الاعتقاد و نكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل إليه و قوى اعتقادي عليه، و سمّيته بتجريد الاعتقاد، و الله أسأل العصمة و السداد و أن يجعله ذخراً ليوم المعاد، و رتبته على مقاصد(1):...

المقصد الثالث في: إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

إشارة

المقصد الثالث في: إثبات الصانع(2) تعالى و صفاته و آثاره

و فيه فصول:

الفصل الأوّل: في وجوده تعالى

الموجود إن كان واجباً و إلاّ استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل.

(1) . الخطبة مأخوذة من صدر الكتاب.

(2) . إنّ الصانع تبارك و تعالى هو موضوع علم الكلام، و شأن العلم هو البحث عن عوارض الموضوع المسلّم وجوده، و على هذا يخرج إثبات الصانع تعالى عن مسائل علم الكلام، بل إثباته على عاتق الفن الأعلى في الفلسفة حيث يبحث عن الموجود بما هو هو، و يصل في تقسيمه و برهنته إلى الواجب و الممكن.

نعم البحث عن صفاته - بعد ثبوت وجوده - و أفعاله، يعدّ من مسائله، و يندرج في قوله: «و أفعاله» البحث عن النبوة العامة و الخاصة، و الإمامة، و المعاد، و ما فيها من مباحث لها صلة بأفعاله سبحانه.

ص: 7

أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى و بيان صفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز و بيان أفعاله و آثاره، و ابتداءً بإثبات وجوده، لأنّه الأصل في ذلك كلّهُ، و الدليل على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً فهو المطلوب، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجباً فالمطلوب، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود، فإن كان واجباً فالمطلوب و إن كان ممكناً تسلسل أو دار و قد تقدّم بطلانهما. و هذا برهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله: «أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (1) و هو استدلال للمّي (2).

(1). فصّلت: 53.

(2). الاستدلال للمّي هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، و الإنّي هو العكس، فهذا النوع من الاستدلال الوارد في الكتاب ليس منهما، لأنّ الموضوع فيه هو الوجود المطلق من دون تقييد بالوجوب و الإمكان.

نعم الاستدلال بوجوب وجوده على صفاته كما سيأتي من الماتن استدلال للمّي، بل الاستدلال المذكور هو برهان الصديقين، و هو و إن قرر بوجوه مختلفة (1) و لكن المذكور أيضاً أحدها، و قد ذكره الشيخ في الإشارات بالنحو التالي: «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته و هو القيوم، و إن لم يجب لم يجز أن يقال: إنّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، بلّى إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً، و إن لم يقرن بها شرط لا حصول عدّة و لا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث و هو الإمكان. فيكون باعتبار ذاته، الشيء الذي لا يجب و لا يمتنع. فكل موجود إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته» (2).

-

1 - الأسفار: 14/6 تعليقة الحكيم السبزواري و العلامة الطباطبائي - قدّس سرّهما.

2 - شرح الإشارات للمحقق الطوسي قسم المتن: 18/3.

ص: 8

و المتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار وإن كان قديماً ثبت المطلوب لأنّ القدم يستلزم الوجود، وهذه الطريقة إنّما تتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنّف رحمه الله على هذه.

(وقال - بعد بحوث مفصّلة حول البرهان المذكور - : «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول و وحدانيته و براءته من الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلاً عليه لكن هذا الباب أوثق و أشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، و إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: (سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (فصّلت: 53).

أقول: إنّ هذا حكم لقوم ثم يقول: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصّلت: 53).

أقول: إنّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه» (1).

نعم هذا مسلكهم، و أمّا مسلك المتكلّمين فهم يستدلّون بحدوث العالم على وجود المحدث، كما أنّ الباحثين عن الطبيعة يستدلّون بالحركة فيها على وجود المحرّك، و قد أشار الحكيم السبزواري إلى الوجوه الثلاثة، قال:

«إذا الوجود كان واجباً فهو و مع الإمكان قد استلزمه

ثمّ الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحق سبيلاً سلكه

من في حدوث العالم قد انتهج فإنّه عن منهج الصدق خرج

[و أمّا ضعف الوجه الثالث] لأنّ مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان فقط لا الحدوث، و لا الإمكان مع الحدوث» (2).

-

1 - شرح الإشارات للمحقّق الطوسي قسم المتن: 66/3.

2 - الحكيم السبزواري: شرح المنظومة/ 141-143.

ص: 9

وفيه مسائل:

: في أنه تعالى قادر

المسألة الأولى

المسألة الأولى: في أنه تعالى قادر (1)

قال: الثاني في صفاته. وجود العالم بعد عدمه ينفى الإيجاب.

أقول: لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى، وابتدأ بالقدرة.

(1). المقصود من القدرة هنا هو كونه فاعلاً مختاراً، لا فاعلاً موجباً كالنار بالنسبة إلى الحرارة، والذي يُرَكِّز عليه هنا في تفسير القدرة هو كونه فاعلاً بالاختيار. و أما الاستدلال على القدرة بإتقان فعله سبحانه فهو يهدف إلى كونه فاعلاً عن علمٍ و حكمة، فلا يشتبه الغرضان في البحث.

والمقام أحد المواقف التي يفترق فيها التفكير الكلامي عن التفكير الفلسفي وإن لم يصرح به الماتن والشارح، والإشكالات التي يذب عنها الماتن، للحكماء كما سيوافيك، وإليك بيان التفكيرين في المقام:

عرّف المتكلمون القدرة بصحة الفعل والترك (1)، وإن شئت قلت: إمكان الفعل والترك وكون نسبتها إليه على السواء.

وأورد عليه: بأن هذا التعريف يصلح لتفسير القدرة في الوجود الإمكانى كالإنسان، ولا يصح تفسير قدرته سبحانه به، لأنّ هذا الإمكان ليس قائماً بذات الشيء (المقدور)

-

1 - الحكيم السبزواري: شرح المنظومة: 172.

ص: 10

و الدليل على أنه تعالى قادر أنّ العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثاً أعني العالم، و التالي بقسميه باطل، بيان الملازمة: أنّ المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، و ذلك

(لأنه في حد ذاته ممكن بلا كلام و إنّما هو قائم بالقادر، فلو أُريد منه: الإمكان الماهوي لزم اتصافه سبحانه بالماهية و هو أرفع من أن يكون له ماهية، و إن أُريد: الإمكان الاستعدادي لزم أن يكون ذاته محلاً للتغير لوجود الإمكان الاستعدادي.

و قد ذكرنا في الإلهيات (1) ما يصلح جواباً للإشكال.

و يمكن أن يقال عاجلاً: ليس المراد منه أحد الإمكانين بل المراد هو المعنى الثالث، و هو الإمكان الصدوري، و يعلم مفاده إذا قيس الأثر إلى مؤثره، فلا يخلو أنّ نسبته إليه إمّا بالإيجاب، أو بالامتناع، أو لا هذا و لا ذلك، و الحاصل أنّ الفاعل إذا كان مقيّداً بإحدى النسبتين، لا يسمّى قادراً بالنسبة إلى الفعل و الترك، و القادر هو المتجرد عن النسبتين، و تفسير القدرة به لا يستلزم المحذورين المتقدمين.

و عرفها الحكماء بأنّ قدرته تعالى هي كونه إذا شاء فعل و لو لم يشأ لم يفعل (2)، و لو اقتصر في تعريف القدرة بهذا القدر لم يتوجه إشكال، فيكون معناه: إنّ القادر هو غير المجهور على أحد الطرفين، لكن ربّما يضاف إليه و يقال: «و لكنه شاء و فعل»، فتجعل الشرطية الأولى واجبة التحقق أولاً و ابتداءً، و هذا يعطي كونه فاعلاً موجباً، خصوصاً إذا قلنا: إنّ مشيئته و إرادته قديمة، فيُصبح عدم العالم أمراً ممتنعاً، بل واجب التحقق بالقياس إلى مشيئته القديمة، و هذا هو الذي جرّ المتكلمين لاتهم الحكماء بأنّه سبحانه عندهم فاعل موجب (بالفتح)، و الحكماء و إن كانوا محترزين عن وصف الله سبحانه بكونه فاعلاً موجباً، بل يقولون: إنّّه فاعل موجب (بالكسر) فهو يعطي للفعل وصف الوجوب، لكن بالنظر إلى قولهم: «و لكنه شاء و فعل» و قولهم بالمشيئة القديمة و الإرادة الذاتية يكون سبحانه فاعلاً موجباً أي غير مختار.

هذا ما يرجع إلى بيان موقف المسألة بين المتكلمين و الحكماء، و أمّا الدفاع عن أحد المنهجين فهو خارج عن وضع التعليق، و قد استدل الماتن على قدرته (اختياره) بحدوث العالم زماناً أو ذاتاً، على وجه يكون هناك انفكاك بين الذات و العالم، و هو دليل الاختيار.

-

1 - الإلهيات: 134/1.

2 - الحكيم السبزواري: شرح المنظومة: 172.

ص: 11

يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثاً، أو حدوث المؤثر و يلزم التسلسل، فظهر أنّ المؤثر للعالم قادر مختار.

قال: و الواسطة غير معقولة.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها.

و تقرير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدل على أنّ مؤثر العالم مختار و ليس يدل على أنّ الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجِباً لذاته معلولاً، يؤثر في العالم على سبيل الاختيار(1).

و تقرير الجواب: أنّ هذه الواسطة غير معقولة، لأنّنا قد بينا حدوث العالم بجملته و أجزائه، و المعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، و ثبوت واسطة بين ذات الله تعالى و بين ما سواه غير معقول.

(1) . هذه الشبهة و ما يليها من الحكماء الذين يترأى من كلماتهم أنّه سبحانه فاعل موجب (بالفتح) لا مختار.

و نجلّ الحكماء الإماميين عن هذه التهمة.

حاصل الشبهة: أنّه من المحتمل أنّه سبحانه يكون فاعلاً موجِباً و مع ذلك يكون العالم حادثاً متأخراً عنه، و ذلك بأن يخلق عن إيجاب موجوداً مختاراً بالذات يقوم هو بخلق العالم، فيكون العالم حادثاً، لأنّ علته فاعل مختار، و مع ذلك يكون الواجب فاعلاً موجِباً بالنسبة إلى الصادر الأول.

فقوله: «موجباً» بالكسر بمعنى موجداً لذاته، معلولاً يؤثر في العالم على سبيل الاختيار، فقوله: «معلولاً» مفعول لقوله «موجباً» بمعنى موجداً، و بذلك تستغني عما في بعض النسخ من إضافة قوله: «و له معلول يؤثر» بعد قوله: «موجباً لذاته»، و على هذه النسخ يكون موجباً (بالفتح) و لا يتم الكلام إلا بإضافة قوله: «و له...» كما لا يخفى.

ص: 12

قال: ويمكن عروض الوجوبِ والامكانِ للأثر باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره: أنّ المؤثر إما أن يستجمع جميع الجهات المؤثرية أو لا، فإن كان الأوّل كان وجود الأثر عنه واجباً، وإلاّ لافتقر ترجيحه إلى مرجح زائد، فلا تكون الجهات بأسرها موجودة، هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح (1) وهو باطل بالضرورة، وإن لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات استحالة صدور الأثر عنه، و حينئذ لا يمكن تحقق القادر، لأنّه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك، و على تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل، فلا تتحقق الممكنة من الطرفين.

و تقرير الجواب: أنّ الأثر تعرض له نسبتا الوجوب و الإمكان باعتبارين، فلا يتحقق الموجب و لا يلزم الترجيح من غير مرجح. و بيانه أنّ فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود و العدم بالنسبة إليها، و مع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه، و حينئذ يجب الفعل بعدهما نظراً إلى وجود الداعي و القدرة، و لا تنافي بين هذا الوجوب و بين الإمكان نظراً إلى مجرد القدرة و الاختيار، و هذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار، فإنّه يصير واجباً من

(1) . إذا كان المؤثر جامعاً لجميع الجهات و مع ذلك لم يصدر المعلول لزم أحد المحذورين:

1 - إنّ عدم الصدور، إمّا لأجل افتقاره إلى مرجح.

2 - أو لا لافتقاره إليه و لكن ترجح جانب العدم على جانب الوجود.

فعلى الأوّل يلزم الخلف لأنّ فرضناه جامعاً للجهات المؤثرة غير محتاج إلى شيء، و على الثاني يلزم الترجيح من غير مرجح، بل يلزم ترجيح المرجوح (أي العدم) على الراجح (الوجود)، لكون علته موجوداً.

ص: 13

جهة فرض الوقوع و لا- ينافي الاختيار. و بهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم: القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

قال: و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره أن نقول: الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً، أو معدوم فممتنع فلا قدرة (1).

و تقرير الجواب: أن الأثر معدوم حال حصول القدرة و لا نقول إن القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن

(1). حاصل الشبهة أن الأثر إذا كان حاصلًا في الحال لا تتعلّق به القدرة لأنّه، يكون واجباً بالوجوب اللاحق لأنّه ما لم يجب لم يوجد، و إن تعلقت به في حال العدم، يكون العدم واجباً كالوجود، بالامتناع اللاحق فإذا كان كذلك لا تتعلّق القدرة في كل حال على شيء.

و الجواب: أنّنا نختار الشقّ الأوّل و نقول: إنّ القدرة في حال وجود الأثر، تؤثر في عدمه في المستقبل (الآن الثاني) بمعنى أنّ الوجود يكون محدوداً، و نختار الشقّ الثاني (كما عليه عبارة الشارح) و نقول: إنّ القدرة تؤثر في وجود المقدور في المستقبل (الآن الثاني) و يكون العدم منتقضاً غير باق.

فإن قلت: كيف تتعلّق القدرة في الحال (الشقّ الثاني)، بالمعدوم فعلاً، الموجود في المستقبل؟

قلت: إنّ القدرة في الحال، موجودة لكنها لا تتعلّق كذلك بما يتحقّق في المستقبل، بل تتعلّق في الاستقبال بالفعل الاستقبالي فالقدرة حالية، و لكنّ التعلّق و الفعل استقباليان، و إلى هذا ينظر قول الشارح: «لا تتعلّق بالوجود في الاستقبال في الحال، بل في الاستقبال» و إن شئت قلت: القدرة لا- تتعلّق في الحال بالوجود الاستقبالي، بل تتعلّق في الاستقبال بالوجود الاستقبالي و الحاصل أنّ التعلّق و الفعل كلاهما استقباليان، و إن كانت القدرة موجودة حالياً.

اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال.

لا يقال: الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال وإذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال و عند حصول الاستقبال يعود الكلام.

لأننا نقول: القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

قال: وانتفاء الفعل ليس فعل الضد (1).

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره: أنّ القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود.

أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعي الوجود والامتياز وهما ممتنعان في حق المعدوم.

و أما الثانية فلأنكم قلتم: القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك، وإذا

(1). حاصل الإشكال: أنّ القدرة عبارة عن كون الفاعل مؤثراً في أحد جانبي الفعل والعدم ولكن العدم لا يقبل التأثير لأنّ التأثير يستلزم الامتياز وهو ليس بمتميز.

و حاصل الجواب: أنّ القادر ليس هو المؤثر في الفعل أو العدم بحيث يكون العدم طرف التأثير، والقدرة عبارة عن صحة صدور الفعل و عدمه، وبالتالي القادر من يصح أن يصدر عنه وأن لا يصدر، لا أن يصدر منه العدم، فتأثير القدرة في جانب العدم بمعنى عدم القيام بالفعل والوجود، لا القيام بإيجاد العدم، فعدم تميز العدم ليس بمخلّ.

إلى هنا تبين أنه سبحانه قادر، والشبهات الأربع المذكورة في كلام الماتن مع أجوبتها ليست بتامة، ولو صحّت لاقتضى نفي القدرة عن صحيفة الوجود فيصبح كل الفواعل، فواعل بالإيجاب من غير فرق بين الواجب والممكن لاشتراك الجميع في الشبهات وهو عجيب.

انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل.

و تقرير الجواب: أنّ القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضدّ.

قال: وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة(1).

أقول: يريد بيان أنّه تعالى قادر على كل مقدور، وهو مذهب الأشاعرة، وخالف أكثر الناس في ذلك، فإنّ الفلاسفة قالوا إنّّه تعالى قادر على شيء واحد، لأنّ الواحد لا يتعدد أثره، وقد تقدم بطلان مقالتهم.

والمجوس ذهبوا إلى أنّ الخير من الله تعالى، والشرّ من الشيطان، لأنّ الله تعالى خير محض وفاعل الشرّ شرير.

والتنوية ذهبوا إلى أنّ الخير من النور، والشر من الظلمة.

(1). هذه المسألة من فروع عموم خالقيته لكل شيء، كما هو مقتضى التوحيد في الخالقية الذي آمنت به الأشاعرة والإمامية، فلو كان خالقاً لكل شيء لكان قادراً عليه وقابلاً لأنّ تتعلق به قدرته، من غير فرق بين الخير والشر وأفعال العباد وغيرها، غير أنّ الإمامية تفرق عن الأشاعرة في تفسير التوحيد في الخالقية، حيث تفسره على وجه لا ينافي عدله سبحانه، بخلاف الأشاعرة فهؤلاء يفسرونه بشكل ينطبق على الجبر، فالمطلوب للأشاعرة هو حفظ التوحيد في الخالقية، سواء أضرّ بعدله أم لا بخلاف الإمامية فالمطلوب عندهم هو حفظ كلا الأصلين.

وأمّا غير هاتين الطائفتين فينكرون عموم قدرته لجهات مختلفة، وهؤلاء طوائف أربع: 1 - الفلاسفة. 2 - المجوس. 3 - التنوية. 4 - المعتزلة. والدواعي لنفي عموم القدرة مختلفة، وإليك البيان:

1 - لما ذهب الفلاسفة إلى أنّ الواحد (الواجب) لا يصدر عنه إلاّ الواحد، قالوا بأنّه قادر على الشيء الواحد فقط، وهو الصادر الأوّل، فنفوا عموم قدرته حسب نقل الشارح، ولكن النسبة غير صحيحة، لأنّ القول به لا يستلزم تلك النتيجة كما لا يخفى على

و النّظام قال: إنّ الله تعالى لا يقدر على القبيح، لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة.

و ذهب البلخي إلى أنّ الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنّه إمّا طاعة أو سفه.

و ذهب الجبائيان إلى أنّ الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد و إلّا لزم اجتماع الوجود و العدم على تقدير أنّ يريد الله إحداثه و العبد عدمه.

(من له إمام بمفاد القاعدة، و لأجل ذلك قال الماتن في السابق: «و مع وحدته يتحد المعلول» (1)، و مع ذلك قال في المقام بعمومية القدرة، و هو يعرب عن إمكان الجمع بين القاعدتين.

2 - لمّا ذهبت المجوس و الثنوية إلى أنّه سبحانه خير محض، فقالوا بعدم تعلّق قدرته بالشروع، فهي عند المجوس مستند إلى المبدأ الحادث، أعني: الشيطان، و عند الثنوية مستند إلى مبدأ قديم كالظلمة، و بذلك افتقرت المجوس عن الثنوية، حيث إنّ مبدأ الشر عند المجوس حادث و عند الثنوية قديم، و الظاهر من المحقق الطوسي في نقد المحصل أنّ عقيدة المجوس و الثنوية واحد، و هو أنّ الخير من «يزدان» و الشر من «أهرمن» و يريدون من الأوّل: الملك، و من الثاني: الشيطان (2).

يقول الحكيم السبزواري: و الشرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن

و أمّا ما نسبه إلى الثنوية فهو عقيدة المانوية، و على هذا فالثنوية مصحّفة «المانوية».

3 - لمّا قالت المعتزلة بخروج أفعال العباد عن كونه مخلوقاً لله سبحانه، حفظاً لعدله، ظهر بينهم قول النّظام (ت 231 هـ) و الكعبي (ت 317 هـ) و الجبائيين (أبي علي ت 302 هـ و أبي هاشم ت 321 هـ)، و الأقوال المذكورة في الشرح مع أجوبتها.

1 - كشف المراد: 116، المقصد الأوّل، الفصل الثالث، المسألة الثالثة.

2 - لاحظ نقد المحصل: 190.

ص: 17

و هذه المقالات كلها باطلة، لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب و الامتناع لا تعلق، و الإمكان ثابت في الجميع فثبت الحكم و هو صحة التعلق، و إلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: عمومية العلة، أي الإمكان، تستلزم عمومية الصفة، أعني القدرة على كل مقدور.

و الجواب عن شبهة المجوس: أن المراد من الخير و الشرير (1) إن كان مَنْ فَعَلَهُمَا فَلَمْ لا يجوز اسنادهما إلى شيء واحد؟

و أيضاً الخير و الشر ليسا ذاتيين للشيء، فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء و شراً بالقياس إلى آخر، و حينئذ يصح إسنادهما إلى ذات واحدة.

و عن شبهة النظام أن الإحالة حصلت بالنظر إلى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر.

و عن شبهة البلخي: أن الطاعة و العتب و صفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

(1). أجب عن شبهة المجوس بوجهين:

الأول: إذا كان المراد من الخير من يفعله و من الشرير من يصدر منه الشر، فلا مانع من كون شيء واحد و هو الله مبدأ لهما، و هذا الجواب ليس حاسماً للإشكال، لأن الإشكال بعدُ باق بحاله، إذ الخصم يقول: إذا كان مقتضى صدور شيء من شيء، و وجود رابطة بينهما فلازم صدور الأمرين المتضادين اشتماله على أمرين متضادين، مع أنّ فرضناه واحداً بسيطاً، و على فرض جواز التركيب، المتضادان لا يجتمعان.

الثاني و هو الجواب الحقيقي: أن الشر ليس له مصداق في الخارج و إنما هو أمر إضافي ينتزع من قياس شيء إلى شيء آخر، فإذا كان بينهما عدم الملاءمة، يقال: إنه شر كما أوضح في محله، و ليس العدم إلاً أمراً قياسياً.

ص: 18

و عن شبهة الجبائين: أنّ العدم إنّما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجاده(1).

المسألة الثانية: في أنه تعالى عالم

قال: و الإحكام و التجرد و استناد كل شيء إليه دلائل العلم.

أقول: لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً و كيفية قدرته شرع في بيان كونه تعالى عالماً و كيفية علمه.

و استدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة: الأول منها للمتكلمين و الأخيران للحكماء.

(1) . إذا كان المفروض في كلامهما هو ما جاء في الشرح من أنّ الله يريد الإحداث، و العبد لا يريده، فالجواب هو ما جاء هنا، و هو أنّه يقع الفعل دون العدم، إذ العدم رهن عدم الداعي إلى الفعل، فلو كان هناك داع إلى الفعل يقع الفعل و تؤثر إرادة الله، و ليس في ناحية العبد داع و لا إرادة حتى يكون هناك تعارض.

و بعبارة أخرى: إذا كان المفروض في كلام الجبائين أنّ أحد الفاعلين يريد الفعل دون الآخر، فالجواب هو ما جاء في كلام الشارح، فيتحقق مراد من يريد دون من لا يريد، و إلى ذلك ينظر قوله: إنّ العدم إنّما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجاده.

نعم لكلامهما صور آخر لم يذكرها الشارح و لكل حكمه، و التفصيل موكول إلى مسألة برهان التمانع الوارد في كلام المتكلمين على توحيده، و إجماله أنّه إذا أَراد الفعل، أو أَراد العدم أو أَراد أحدهما الفعل و الآخر العدم، ففي صورتين الأوليين لا تزاحم بين الداعيين و لا بين الإرادتين، لكون إرادة العبد في طول إرادة الله سبحانه، فيكون تعلق إرادة الواجب بالتسبيب و تعلق إرادة العبد بالمشاورة، و أمّا عند المخالفة فلو كان زمانا الإرادتين مختلفين يتحقق كل في ظرفه و إلا فيتبع الواقع أقوى الإرادتين و هو إرادة الواجب سبحانه.

الوجه الأول: أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم.

أما المقدمة الأولى فحسية، لأن العالم إما فلكي أو عنصري، و آثار الحكمة و الإتقان فيهما ظاهرة مشاهدة.

و أما الثانية فضرورية، لأن الضرورة قاضية بأنّ غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى.

الوجه الثانية: أنه تعالى مجرد و كل مجرد عالم بذاته (1) وبغيره.

أما الصغرى فإنّها و إن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم و لا جسماني.

و أمّا الكبرى فلأنّ كل مجرد فإنّ ذاته حاصلة لذاته لا لغيره و كل مجرد حصل له مجرد، فإنّه عاقل لذلك المجرد لأنّ لا نعني بالتعقل إلاّ الحصول، فإذا ن كل مجرد فإنّه عاقل لذاته.

و أمّا أنّ كلّ مجرد عالم بغيره فلأنّ كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وحده،

(1). إنّ هنا لوتين من البحث:

أحدهما: كل عاقل مجرد، و كل مجرد عاقل، و قد أطرحة المحقّق الطوسي في آخر «المسألة الثانية و العشرون» من مباحث العلم و تبعه شراح المتن، و أقاموا البرهان على القاعدتين المعروفتين (1) و قد ذكر أيضاً بعض ما يرتبط بهما في الفصل الرابع، المسألة الخامسة في تجرد النفس (2) و لكنّ بيان الشارح في المقام الأول في الكتاب غير خال عن التعقيد و الصعوبة.

ثانيهما: ما ذكره الشارح في المقام استلهاماً من قول المصنف في المتن حيث قال: «و التجرد»، و فسّره في المقام بالصورة التالية: إنّه سبحانه مجرد و كل مجرد عالم بذاته

-

1 - لاحظ كشف المراد: 246 طبعة النشر الإسلامي.

2 - لاحظ المصدر نفسه: 184 طبعة النشر الإسلامي.

و كل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، و كل مجرد يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير، أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير، و أما صحة التقارن في

(1) وبغيره. و لأجل أن لا تخرج التعليقة عن حدها، نشرح ما ذكره الشارح في المقام و نرجئ البحث عن اللون الأول و ما ذكره في مجرد النفس إلى آونة أخرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، فنقول:

هنا: دعويان:

الأولى: أنه سبحانه مجرد، و كل مجرد عالم بذاته.

الثانية: أنه سبحانه مجرد، و كل مجرد عالم بغيره.

أما الدعوى الأولى: فهي مركبة من صغرى مفروضة الصدق، لأنه ليس جسماً و لا جسمانياً فيكون مجرداً، و من كبرى، و معناها أنه عالم بذاته. و يمكن توضيحه بالوجه التالي: إن العلم ليس إلا حضور الشيء لدى الشيء، و العائق عن الحضور هو كون الشيء جسماً أو جسمانياً، لأنّ لازمهما التفرق و الانبساط و عدم اجتماع الأجزاء و غيبوبة بعضها عن بعض، و هو مفقود بالفرض، لأنه مجرد و ليس له جزء يغيب بعضه عن بعض، فهو بوحده و بساطته كمال مطلق ليس له جزء يغيب بعضه عن بعض، و عند ذلك تكون ذاته حاضرة لدى ذاته، و قد عرفت أن العلم ليس إلا الحضور. و ما قاله الشارح: «و كل مجرد حصل له مجرد» يريد من المجرد الأول نفس الشيء و من قوله: «حصل له مجرد» حصول ذاته لذاته أي حضور ذاته لدى ذاته.

هذا كله حول الدعوى الأولى التي انتهت إلى علمه سبحانه بذاته.

و أما الدعوى الثانية: أنه مجرد، و كل مجرد عالم بغيره، التي تريد إثبات علمه سبحانه بما سواه من أفعاله فيبانه يتوقف على ثبوت أمور ثلاثة:

1 - أن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وحده.

2 - و كل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره.

3 - و كل مجرد يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير.

ص: 21

المعقولية فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامة، و أما وجوب العاقلية حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرّد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً و هو باطل، و إمكان المقارنة هو إمكان التعقل، وفي هذا الوجه أبحاث مذكورة في كتبنا العقلية.

(1) و إليك بيان الأمور الثلاثة:

أما الأول، أعني: كل مجرد يمكن أن يكون معقولاً وحده، أي بلا وساطة صورة مرتسمة و الشاهد عليه قوله: «لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا-غير» و من المعلوم أنها تمنع عن المعقولية المباشرة أي بلا واسطة، لا مع الوساطة و إلا يلزم امتناع حصول العلم بالمادة و الماديات و هو كما ترى، و لعل ما في الأمر الأول لا يتجاوز عما ثبت في الدعوى الأولى و هو أنه سبحانه مجرد و كل مجرد عالم بذاته.

و أما الثاني: أعني كل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، فإن كل معقول لا ينفك عن الأمور العامة كالإمكان و الوجود و الوحدة و غيرها فإن كل معقول يصح أن يعقل مع أحد هذه الأمور.

إلى هنا ثبت معقولية المجرّد لنفسه و كونه معقولاً مع كل ما يقارنه.

بقي الكلام في أن المجرّد عاقل لذلك المقارن، و هذا هو الذي نبينه في الأمر الثالث، فإن إمكان مقارنة معقول مجرد لمجرد، كاف في الحكم بعلمه به، و ذلك أخذاً بمقتضى التجرد، الذي يستلزم عدم العائق و المانع، و لا يتوقف إمكان الشيء على وقوعه، فإمكان المقارنة مساوق لوقوع المقارنة، و حيث إنه لا مانع من التعقل ينتج أنه سبحانه عالم بأفعاله التي هي بمنزلة المعقول الثاني.

و إن شئت قلت: إنه لا شك أن كل مجرد عاقل لنفسه فيكون معقولاً، لأن المانع من المعقولية بالذات هو المادة و المفروض عدمها.

و على ذلك كما يمكن أن يكون معقولاً وحده، يمكن أن يكون معقولاً مع الغير أي يصح أن يقارن معقول معقولاً في العقل، فإذا ثبت إمكان اقترانهما في العقل ثبت

الوجه الثالث: أن كل موجود سواء ممكن، على ما يأتي في باب الوجدانية، و كل ممكن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداءً أو بوسائط على ما تقدم، وقد سلف أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

قال: والأخير عامٌ.

أقول: الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالماً يدل على عمومية علمه بكل معلوم، و تقريره: أن كل موجود سواء ممكن و كل ممكن مستند إليه فيكون عالماً به، سواء كان جزئياً أو كلياً، و سواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره، و سواء كان موجوداً في الأعيان أو متعلقاً في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه، و سواء

(مطلق اقترانهما، لأن الاقتران في العقل نوع من المقارنة و ليست المقارنة منحصرة فيه، و لو توقف إمكان مقارنة المعقولين على مقارنتهما في العقل لزم توقف إمكان الشيء على وجوده و هو كما ترى.

فإذا ثبت أن مطلق المقارنة ممكن، فلو تحققت تلك المقارنة و قارن مجرد مجرداً لكان عاقلاً له، إذ المانع من التعقل هو المادية و هي في المقام منتفية، كل ذلك بشرط تحقق المقارنة.

يلاحظ عليه: أن البرهان على فرض تماميته يثبت علم المجرد بكل مجرد مقارن، و المقارنة تحصل إما بالحلول أو بالصدور، و الأول كالصور المرتسمة في النفس، و الثاني هي نفسها أيضاً على القول بأن النفس خلاق لها.

و لكنّه عقيم بالنسبة إلى علم الباري للموجودات الإمكانية، من المجرد إلى الهولي، لعدم تجرد الجميع، و الجسمانيات مغمورة في المادة و الماديات، و العلم بصورها غير علمه بذواتها و المقصود علمه بذواتها و لا بد من التماس دليل آخر.

ص: 23

كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات، وهذا برهان شريف قاطع.

قال: و التغييرُ اعتباريُّ.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم، شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين، وابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته، ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه و حذفه للعلم به.

و تقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافة (1) بين العالم و المعلوم أو مستلزم للإضافة، و على كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم و المعلوم و لا مغايرة في علمه بذاته.

و الجواب: أن المغايرة قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من الاعتبار و هاهنا ذاته تعالى من حيث إنها عالمة مغايرة لها من حيث إنها معلومة، و ذلك كاف في تعلق العلم.

(1). الأولى أن يقال: العلم و إن لم يكن من مقولة الإضافة - كما حقق في مبحث الوجود الذهني لكنه حسب الوجود من الأمور ذوات الإضافة، و هي تطلب لنفسها طرفين و هما غير متحققين في علمه سبحانه بذاته.

و الجواب أننا نمنع أنه من ذوات الإضافة الحقيقية في جميع المراحل حتى في علم النفس بذاته فضلاً عن علمه سبحانه بذاته، و إن أبيت نقول: إن التعدد - حفظاً للإضافة - في المقام اعتباري فمن حيث إنه مجرد، عالم، و من حيث حضور ذاته لدى ذاته، معلوم.

ص: 24

قال: ولا يستدعي العلمُ صوراً مغايرةً للمعلومات عنده (1) لأنَّ نسبة الحصول إليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له.

و تقرير الاعتراض: أنَّ العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كان

(1). الإشكال في علمه سبحانه بالماهيات المغايرة له - على حد تعبير الشارح - أو الوجودات المغايرة له - حسب تعبيرنا - مبني على حصر العلم بالقسم الحصولي أي الصور المرتمسة الحالّة في العالم وعندئذ يتوقف علمه سبحانه بها على توسط صورة بينه وبين الموجودات فيتسرّب ما ذكر من الإشكالات، وأمّا إذا كسرنا إطار الحصر وقلنا: إنّه ينقسم إلى حضوري و حصولي و لا يتوقف القسم الأوّل، على انتزاع صورة من المعلوم بل هو بنفسه و واقعه يكون حاضراً لدى العالم بلا توسط صورة، فيرتفع الإشكال.

و يعلم حال علمه سبحانه بذاته من مقايسة علم النفس بالصورة المرتمسة الحاكية عن الخارج فإنّها عالمة بالخارج بتوسط الصور و أمّا علمها بها، فلا يتوقف على توسط صورة أخرى و إلّا لزم التسلسل.

و الله سبحانه عالم بالوجودات الإمكانية بنفسها لأنّها فعله القائم به قيام المعنى الحرفي، بالاسمي، و لا يتوقف علمه بها على توسط صور بينه وبينها. فتمثل الوجودات الإمكانية بالنسبة إليه تعالى، كمثّل الصور المرتمسة لدى النفس و لكن حضورها عنده تعالى أشدّ من حضورها لديها. لأنّ نسبته إليه، نسبة المؤثر إلى الأثر و الموجد إلى موجدّه، بخلاف نسبتها إليها، إذ هو من قبيل نسبة القابل إلى المقبول.

نعم بناءً على أنّ النفس خلاق للصور، و موجدة لها بعد تحقق مقدمات و معدات من الحواس، يكون التشبيه أوضح إذ النفس تكون خالقة للصور في ظلّ خلاقته سبحانه لما سواه فيكون مثلاً له في عالم الشهادة، و إن كان سبحانه نزيهاً عن المثل.

ص: 25

الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى و ذلك يستلزم تكثره تعالى، و كونه قابلاً و فاعلاً و محلاً لآثاره، و أنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه، و كل ذلك باطل.

و تقرير الجواب: أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى، لأن العلم هو الحصول عند المجرّد على ما تقدم، و لا ريب في أنّ الأشياء كلها حاصلة له لأنّه مؤثرها و موجدتها، و حصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أنّ الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل، فإننا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذواتنا ثمّ إذا أدركنا شيئاً ما بصورة تحصل في أذهاننا فإننا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى و إلاّ لزم تضاعف الصور مع أنّ تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات، فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي تحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى؛ و لما كانت ذاته سبباً لكل موجود و علمه بذاته علة لعلمه بآثاره و كانت ذاته و علمه بذاته العلتنان، متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات، فكذا معلوله و العلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار.

و هذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل و بسطه المصنّف رحمه الله في شرح الاشارات، و بهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزمّت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

قال: و تعيّر الإضافات ممكنٌ.

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى

و تقرير الاعتراض: أن العلم يجب تغييره عند تغيير المعلوم، وإلا لانتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيير علمه تعالى و التغيير في علم الله تعالى محال.

و تقرير الجواب: أن التغيير هنا إنما هو في الإضافات لا في الذات (1) و لا في الصفات الحقيقية، كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقذور عند عدمه، و ان لم تتغير في نفسها، و تغيير الإضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج.

(1). و يعبر أيضاً عن هذا الجواب بأن التغيير في طرف العلم لا في نفسه، كالقدرة، فإن المتغير هو المقذور، لا القدرة.

توضيحه: أنه لو كان علمه حصولياً ارتسامياً حالاً في ذاته، لزم التغيير في الذات، حسب تغير الصور كما إذا قام زيد ثم قعد، فتكون هناك صورة بعد صورة، لكن علمه سبحانه بالأشياء حضوري، و عليه يكون هناك حضور بعد حضور، فالتغير إنما هو في الإضافة و النسبة (الحضور) لا في العلم، و الإضافات أمور اعتبارية كما قرره الماتن في مبحث المضاف من الأعراض (1).

و الأولى أن يجاب بأن التغيير إنما هو في علمه الفعلي لا- في علمه الذاتي، فإن العالم بوجوده الخارجي فعله و علمه، كما أن الصورة المرتمسة فعل النفس و علمها، و الممنوع إنما هو التغيير في علمه الذاتي بالأشياء الموجب لحدوث التغيير في ذاته سبحانه، لا في علمه الفعلي.

و أما عدم التغيير في علمه الذاتي فلا لأنه لما لم يكن مكانياً كانت الأمكنة بالنسبة إليه سواء فلا قريب و لا بعيد بالنسبة إليه، و لما لم يكن زمانياً كانت الأزمنة بالنسبة إليه سواء فلا ماضي و لا مستقبل لديه بل هو واقف على الجميع من غير تقدم و تأخر، و من تكن

-

1 - لاحظ كشف المراد، الفصل الخامس: المضاف، المسألة الثالثة في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان ص 258، و قال الماتن: و ثبوته ذهني و إلا تسلسل.

قال: ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها.

و تقرير كلامهم: أن العلم لو تعلق بالمتجدد(1) قبل تجده لزم وجوبه، وإلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال.

و الجواب: إن أردتم بوجوب ما علمه تعالى، أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات، وإن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الإمكان الذاتي.

و إلى هذا أشار بقوله: ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

(حاله كذلك فالمتغيرات بأجمعها حاضرة لديه من دون أن يحدث التغير في الكون تغيراً في العلم، ونستوضح ذلك بالمثل التالي: إذا نظرنا من الكوة إلى الشارع المليئة بالسيارات فلا نرى في كل لحظة إلا سيارة واحدة فنصفُ السيارات بالسبق والتأخر، وأما إذا نظرنا إلى الشارع من أفق عال رأينا الجميع دفعة واحدة ومحيطاً بها من غير سبق ولا لحوق، والله سبحانه لتتزهه عن الزمان والمكان يحيط بالأشياء متقدمها ومتأخرها بلا تقدم وتأخر وتكون نسبة الجميع إليه واحدة.

(1). توضيح التقرير: أنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها، وإلا يلزم أن يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معاً، والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والإمكان، بيان اللزوم أنها ممكنة لكونها حادثة، واجبة أيضاً وإلا أمكن أن لا يوجد فينقلب علمه جهلاً وهو محال.

و الجواب: أن العلم تابع للمعلوم، فلا يكون تعلق علمه به دليلاً على وجوبه، ولو سلم فنقول: أنها ممكنة لذواتها، واجبة بغيرها وهو تعلق علم البارئ تعالى بوجودها ولا تنافي بين الإمكان بالذات، والوجوب بالغير (1).

-

1 - لاحظ شرح علاء الدين للقوشجي: 414 ط تبريز عام 1307.

ص: 28

المسألة الثالثة: في أنه تعالى حي

قال: وكلّ قادرٍ عالمٍ حيٍّ بالضرورة(1).

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حي و اختلفوا في تفسيره:

فقال قوم: إنّه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر و يعلم.

وقال آخرون: إنّه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم و يقدر.

و التحقيق أنّ صفاته تعالى إن قلنا بزادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات و إلا فالمرجع بها إلى صفة سلبية و هو الحق، و قد بيّنا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

(و قول الشارح: «إن أردتم بوجود علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم...» معناه: إن أردتم أنّ علمه علّة تامة لصدور هذه الجزئيات الزمانية فهو باطل و إلا لزم أن تكون ذاته علّة لذاته و المعدومات، لكون المفروض أنه يعلمهما. و إن أردتم وجوب كون الخارج مطابقاً فهو صحيح لكنّه لا ينافي الإمكان، لأنّ هذا الوجوب وجوب متأخر لا سابق.

يلاحظ على الشق الأوّل في الجواب أنه ليس المراد من كون العلم علّة تامة، كونه علّة تامة مطلقاً لكل معلوم حتى يعم ذاته و المعدومات، بل علمه علّة تامة في كل فعل يعدّ فعلاً له سبحانه و متعلقاً للداعي (حسب مصطلح المتكلمين) أو وقع في إطار إرادته، فعندئذ لا يصح النقض بالعلم بالذات و المعدومات.

(1). يريد أن بعض الصفات في مقام الإثبات يتولد من صفات أخرى، فإنّ الحي عبارة عن الدراك الفعال، و المدرك هو العالم، و الفعال هو القادر، فإذا ثبت كونه عالماً قادراً، فقد ثبت كونه حياً بلا حاجة إلى برهان خاص.

المسألة الرابعة: في أنه تعالى مرید

قال: و تخصيصُ بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدلُّ على إرادته تعالى.

أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید (1) لكنهم اختلفوا في معناه:

فأبو الحسين جعله نفس الداعي، على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصص والإرادة.

وقال النجار: إنه سلبي، وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره.

وعن الكعبي: أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه و أمر بأفعال غيره.

و ذهبت الأشعرية و الجبائيان إلى أنه صفة زائدة على العلم.

و الدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع، و غير العلم التابع للمعلوم، و ذلك المخصص هو الإرادة. و أيضاً بعض الممكنات يخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله و بعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة و العلم.

(1). نقل في تفسير الإرادة آراء أربعة:

1 - علمه بما في فعله من المصلحة.

2 - كونه غير مغلوب ولا مستكره.

3 - علمه بأفعال نفسه (الإرادة التكوينية) و أمره بأفعال غيره (الإرادة التشريعية).

4 - صفة وراء العلم.

و الأقوى هو القول الرابع لكن لا بصورة صفة زائدة على الذات، بل متحدة مع الذات بمعنى كونه مختاراً، و التفصيل في محله.

ص: 30

قال: وليست زائدةً على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدُّد القدماء.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإرادة. والمعتزلة اختلفوا:

فقال أبو الحسين: إنها نفس الداعي، وهو الذي اختاره المصنف.

وقال أبو علي وأبو هاشم: إنّ إرادته حادثة لا في محل.

وقالت الكرامية: إنّ إرادته حادثة في ذاته.

والدليل على ما اختاره المصنف: أن إرادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله، ولو كانت حادثة إمّا في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل لأنّ حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة والكلام فيها كالكلام هنا.

المسألة الخامسة: في أنّه تعالى سميع بصير

قال: والنقلُ دلٌّ على اتصافه بالإدراك والعقلُ على استحالة الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافة على أنّه تعالى مدرك (1)، و اختلفوا في معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين أنّ معناه علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات وأثبت الأشعرية و جماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم.

والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً: السمع، فإنّ القرآن قد

(1) . يطلق المُدرك و يراد منه تارةً أنّه سبحانه عالم بالمبصرات و المسموعات، و أخرى أنّه عالم بالجزئيات، و الثاني أعم.

دلّ عليه، وإجماع المسلمين على ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: السمع والبصر في حقنا إنّما يكون بآلات جسمانية، وكذا غيرهما من الإدراكات، وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل، فإمّا أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، وإمّا إلى صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى.

المسألة السادسة: في أنه تعالى متكلم

قال: وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافة إلى أنه تعالى متكلم واختلفوا في معناه:

فعند المعتزلة أنه تعالى أوجد حروفاً وأصواتاً (1) في أجسام جمادية دالة على المراد.

(1). الأقوال في كونه سبحانه متكلماً ثلاثة:

الأول: للمعتزلة وأنّ المتكلم من أوجد الكلام لا من قام به الكلام.

الثاني: للأشاعرة وأنه من قام به الكلام وفسروه بالكلام النفسي، الذي هو من اللغز والأحاجي، حيث يدعون أنه غير العلم في الأخبار، و غير الإرادة في الإنشائيات، وبما أنّ الإنشائيات أعم من الأمر ويعمّ النهي والترجي والتمني والاستفهام، يلزم عليهم إثبات كلام نفسي في هذه الموارد غير الكراهة والترجي والتمني والاستفهام، وهو كما ترى.

الثالث: للحكماء وحاصله: أنّ العالم بجواهره وأعراضه كلامه سبحانه، لأنّه يعرب عن كماله وجماله و علمه وقدرته، وإنّما يسمّى الكلام اللفظي كلاماً لأنّه يعرب عمّا في ضمير المتكلم، وأي إظهار أجلى وأوضح من الموجودات الإمكانية مجردة وماديها، التي تعرب عن الكمال الممكنون. وهذا هو رأي الحكماء، ويمكن استظهاره من بعض الآيات، وبه روايات، لاحظ الإلهيات: 194/1.

وقالت الأشاعرة: إنّه متكلم بمعنى أنّه قام بذاته معنى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات، وهو الكلام النفساني، وهو عندهم معنى واحد ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك من أساليب الكلام.

والمصنف رحمه الله حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور لا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على المراد.

وقد اتفقت المعتزلة والأشاعرة على إمكان هذا، لكن الأشاعرة أثبتوا معنى آخر، والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنّه غير معقول، إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وهو قديم، والتصديق موقوف على التصور.

قال: وانتفاء القبح عنه تعالى يدلُّ على صدقه.

أقول: لما أثبت كونه تعالى متكلماً وبيّن معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقاً، وقد اتفق المسلمون عليه، لكن لا يتمشى على أصول الأشاعرة.

أمّا المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت، لأنّ الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزّه عن القبائح لأنّه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

المسألة السابعة: في أنه تعالى باق

قال: ووجوب الوجود يدلُّ على سرمديته (1) و نفي الزائد.

أقول: اتفق المثبتون للصانع تعالى على أنه باق أبداً و اختلفوا، فذهب الأشعري إلى أنه باق بقاء يقوم به، و ذهب آخرون إلى أنه باق لذاته، و هو الحق الذي اختاره المصنف.

و الدليل على أنه باق، ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته و واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم، وإلا لكان ممكناً.

و الاعتراض الذي يورد هنا و هو أنه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت و ممتنعاً في وقت آخر يدل على سوء فهم مورده، لأن ماهيته حينئذ بالنظر إليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود و العدم و لا نعني بالممكن سوى ذلك.

و اعلم أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى

(1). إنَّ وجوب الوجود، في كلام الماتن صار مبدأ برهان لمسائل عديدة، و هو يعرب عن مقدرة علمية للمحقق الطوسي، فقد استخرج معارف عليا من مبدأ واحد و هو وجوب وجوده، فقد استدل به على المسائل التالية:

1 - سرمديته. 2 - نفي الزائد عنه. 3 - نفي الشريك عنه. 4 - نفي المثل عنه. 5 - نفي التركيب بمعانيه عنه. 6 - نفي الضد عنه. 7 - نفي التحيز عنه. 8 - نفي الحلول عنه. 9 - نفي الاتحاد عنه. 10 - نفي الجهة عنه. 11 - نفي حلول الحوادث فيه عنه. 12 - نفي الحاجة عنه (غني). 13 - نفي الألم و اللذة المزاجية عنه. 14 - نفي المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عنه. 15 - نفي الرؤية عنه. 16 - ثبوت الجود له. 17 - و الملك له. 18 - ثبوت التمام و فوقه له. 19 - ثبوت الحقية له. 20 - ثبوت الخيرية له. 21 - ثبوت الحكمة له. 22 - ثبوت التجبر له. 23 - ثبوت القهر له. 24 - ثبوت القيومية له.

هذه الصفات التي هي بين سلبية و ثبوتية، تثبت بثبوت أمر واحد و هو وجوب وجوده و أنه يتمتع عليه العدم، و قام الشارح بشرح ما رامه المصنف، شكر الله مساعي الجميع.

الذي أثبتته أبو الحسن الأشعري، لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير، فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً، هذا خلف.

المسألة الثامنة: في أنه تعالى واحد

قال: و الشريك (1) أقول: هذا عطف على الزائد، أي و وجوب الوجود يدل على نفي الزائد و نفي الشريك.

و اعلم أنّ أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد.

و الدليل على ذلك العقل و النقل. أمّا العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى، فإنّه يدل على وحدته، لأنّه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركنا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود، فإنّما أن يتميذا أو لا، و الثاني يستلزم المطلوب و هو انتفاء الشركة، و الأول يستلزم التركيب و هو باطل و إلا لكان كل واحد منهما ممكناً و قد فرضناه واجباً، هذا خلف، و أمّا النقل فظاهر.

(1). إنّ الشريكين يعتبر فيهما اختلافهما في الماهية، بخلاف المثل فإنّه تعتبر فيه الوحدة في الماهية و لذلك عقد لكل من نفي الشريك و المثل مسألة خاصة.

ثمّ الشريك عبارة عن اجتماع الاثنين أو أكثر على فعل أو حق أو مال أو غير ذلك، و على هذا كان على الشارح في تعليقه على قول الماتن «و نفي الشريك» إقامة الدليل على وحدة الخالق في العالم، و بعبارة أخرى كان عليه البحث حول التوحيد في الخالقية، بعد البحث عن التوحيد في الذات، مع أنّه في هذا المورد أقام البرهان على التوحيد في الذات، و لعلّ العدول إليه لأجل استلزام وحدة الواجب وجوداً و وحدة الخالق أيضاً. و هذا و إن كان صحيحاً، لكنّه فوّت على الشارح البحث عن مراتب التوحيد: الذاتي، التدبيري، و... على النحو الذي سلكناه في «الإلهيات» كما لا يخفى.

قال: والمثل (1).

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، أي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل، وهذا مذهب أكثر العقلاء، وخالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيرها من الذوات وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة، وهي الحية والعالمية والقادرية والموجودية، وتلك الحالة هي صفة إلهية، وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الأشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة.

(1). قد عرفت أن المثل يطلق فيما إذا كان بين الأمرين وحدة في الماهية واختلاف في الأصناف والخصوصيات، كفرادين من إنسان، والله سبحانه تباين ماهيته ماهية الممكنات فلا يتصور له مثل، والدليل على التباين أن مقتضى وجوب وجوده كون ماهيته عين الوجود، وإلا فلو كانت له وراء الوجود ماهية خالية عن الوجود، لزم إمكان وجوده وهو خلف، بخلاف الممكنات فإن ماهيتها وراء الوجود، إذ لو كان الوجود عين ماهيته أو جزءاً منها لما اتصف بالإمكان ومساواة نسبة الوجود والعدم إليه. هذا هو الذي سلكه أكثر العقلاء.

وهناك بعض من يتصور لله سبحانه ماهية كمفاهيم الممكنات، غير أنه يتميز عنها بأحد أمرين:

1 - الصفات الحقيقية الزائدة كالعلم والقدرة التامتين. وعليه فريق من المتكلمين.

2 - الأحوال الأربعة، وهي الحية والعالمية والقادرية والموجودية، وبطلان النظريتين واضح، لأن لازم تساوي ذاته مع ذات الممكنات أن يوصف كل بصفات الآخر، فيتصف الواجب بصفات الممكن، والممكن بصفات الواجب لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، ولازمه انقلاب القديم محدثاً وبالعكس، وإلى ما ذكرنا أشار الشارح بقوله: «فإن الأشياء المتساوية تتشارك في لوازمها...».

المسألة العاشرة: في أنه تعالى غير مركب

قال: و التركيب بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنى أن وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً.

و الدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى أجزائه لتأخره و تعليقه بها و كل جزء من المركب فإنه مغاير له و كل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً، هذا خلف، فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب.

و اعلم أن التركيب قد يكون عقلياً و هو التركيب من الجنس و الفصل، و قد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة و الصورة و تركيب المقادير من غيرها، و الجميع منفي عن الواجب تعالى، لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء، فلا جنس له و لا فصل له و لا غيرهما من الأجزاء العقلية و الحسية.

المسألة الحادية عشرة: في أنه تعالى لا ضد له

قال: و الضد.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، و واجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضد له بهذا المعنى؛ و يطلق أيضاً على مساو في القوة ممانع و قد بينا أنه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة.

ص: 37

المسألة الثانية عشرة: في أنه تعالى ليس بمتحيز

قال: و التحيز (1).

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فإنَّ وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء، وخالف فيه المجسِّمة.

و الدليل على ذلك أنه لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، و كل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث - و قد سبق تقرير ذلك - و كل حادث ممكن فلا يكون واجباً، هذا خلف، و يلزم من نفي التحيز نفي الجسمية.

(1). إنَّ نفي التحيز المذكور في هذه المسألة ونفي الجهة المذكورة في المسألة الخامسة عشرة، مسألتان متقاربتان و سيوافيك الفرق بينهما، و استدل الشارح على نفي الجسمية بقوله: لو كان متحيزاً لكان جسماً، و كل جسم حادث لعدم انفكاكه عن الحركة و السكون و الاتصال و الانقطاع (الأكوان الحادثة) و كل منها حادث كما جرى عليه الماتن في مسألة «أنَّ الأجسام حادثة» فراجع المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني (1). و أمَّا كون الحركة و السكون حادثين فلأنَّ الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد أن كان في حيز آخر و السكون هو الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز، و ماهية كل واحد منهما يستدعي المسبوقية بالغير، و الأزلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد ليست قديمة و نظيرها الاتصال و الانقطاع. و إذا كان اللازم حادثاً فالملزوم مثله.

أضف إلى ما ذكرنا أنَّ المتحيز محتاج إلى الحيز، و هو لا يجتمع مع الغنى الذاتي. -

1 - كشف المراد: 170-171.

ص: 38

المسألة الثالثة عشرة: في أنه تعالى ليس بحالّ في غيره

قال: والحلول.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإنّ وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء، وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنّه حلّ في المسيح، وبعض الصوفية القائلين بأنّه حالّ في أبدان العارفين.

وهذا المذهب لا شك في سخافته لأنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان.

المسألة الرابعة عشرة: في نفي الاتّحاد عنه تعالى

قال: والاتّحاد.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإنّ وجوب الوجود ينفي الاتّحاد لأنّنا أنّ وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً، وأيضاً فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتّحاد إمّا أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتّحاد، وإنّ عدما أو عدم أحدهما فلا اتّحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون ممكناً، هذا خلف.

ص: 39

قال: و الجهة (1).

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمة لوجوب الوجود، و هو معطوف على الزائد، و قد نازع فيه جميع المجسمة فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى جسم في جهة.

(1). قد تقدم أن نفي التحيز و الجهة متقاربان، و لكن الجهة أعم من التحيز، لأن النقطة لها جهة و ليست بمتحيزة. قال الماتن في المسألة الحادية عشرة من الفصل الأول من المقصد الثاني (1): «الجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة». و قال الشارح في ذلك الموضوع: انا نتوهم امتداداً أخذاً من المشير و منتهياً إلى المشار إليه، فذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة.

و قال الماتن أيضاً: «و هي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها و بالإشارة».

و على كل تقدير فإنّ القائل بكونه سبحانه ذا جهة:

إما أن يقول بكونه جسماً ذا جهة، فيردّه ما دل على امتناع كونه جسماً، و هو أنّ الجسم غير خال عن الحركة و السكون كما تقدم بيانه.

و إما أن يقول به من دون وصفه بكونه جسماً (و ان لم يكن له قائل فإنّ الكرامة القائلة بالجهة تقول بأنّه سبحانه جسم) - فإنّ الجهة إذا لم يكن جسماً ليست أمراً مجرداً عن المادّة و علائقها، بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الإشارة الحسية و تقصد بالحركة و الإشارة، فتكون موجودة مادية، و هي لا تخلو عن الأكوان الحادثة، و إليه أشار الشارح: «لأنّ كل ذي جهة فهو مشار إليه و محل للأكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً». و على ضوء ذلك، فلكل من الوجهين دليل مستقل. -

1 - كشف المراد: 154.

وأصحاب أبي عبد الله بن كرام اختلفوا:

فقال محمد بن الهيصم: إنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها و البعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه.

وقال بعضهم: البعد متناه، وقال قوم منهم: إنه تعالى على العرش كما تقوله المجسمة!

وهذه المذاهب كلها فاسدة، لأن كل ذي جهة فهو مشار إليه و محل للأكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

المسألة السادسة عشرة: في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال: و حلول الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى، و هو معطوف على الزائد، و قد خالف فيه الكرامية.

و الدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغييره و انفعاله في ذاته، و ذلك ينافي الوجوب، و أيضاً فإن المقتضي للحدث إن كان ذاته كان أزلياً و إن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير و هو محال، و لأنه إن كان صفة كمال استحالة خلو الذات عنه و إن لم يكن استحالة اتصاف الذات به (1).

(1). إذا كان المقتضي لحلول الحوادث في ذاته، هو ذاته سبحانه، يلزم قدم الحادث و أزليته لأن أزلية العلة توجب أزلية المعلول.

و إن كان المقتضي لحلول الحوادث غير ذاته، يكون الذات مفتقراً إلى الغير الذي هو السبب لحدوث الحوادث في ذاته.

قال: والحاجة.

أقول: وجوب الوجود ينافي الحاجة، وهو معطوف على الزائد، وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة، ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه.

لا يقال: الدور غير لازم (1) لأن الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فإذا احتاج في جهة أخرى إلى ذلك الغير انتهى الدور.

لأننا نقول: هذا بناء على أن صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل

(1). يريد أن الدور إنما يلزم إذا توقف وجود الواجب على ذلك الغير، مع أنه ليس كذلك بل هو مستغن في ذاته عن كل شيء، وإنما يحتاج إليه في بعض صفاته (لا في ذاته ولا في كل صفاته)، فعندئذ يرتفع الدور، لأنَّ الغير في وجوده محتاج إلى ذات الواجب، ولكن الواجب لا في ذاته ولا في كل صفاته بل من جهة أخرى (بعض الصفات) محتاج إلى الغير، فارتفع الدور لتغاير الموقف عليه، وللتقريب نقول: إنَّ الممكنات في وجودها يتوقف على ذات الواجب، وهو في وصفه الإضافي (الخالقية) متوقف على وجودها.

ثم أجاب الشارح عن الدور بوجهين لأجل الاختلاف في عينية الصفات وزيادتها:

إن قلنا بالعينية يلزم الدور الصريح، لأنَّ الصفة التي أعطاها ذلك الغير عين ذاته، فيتوقف ذات الواجب على الغير، مع أنه متوقف على ذاته، و إلى هذا الجواب أشار بقوله: «هذا (أي ما ذكر من دفع الدور) بناء على أن صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل لما سيأتي»، يعني بما أن صفاته عين ذاته يلزم الدور الصريح.

وإن قلنا بالثاني يأتي الدور أيضاً لكن ببيان آخر، وهو أن الصفة التي يحتاج الواجب فيها إلى الممكن، تتوقف على تأثير الممكن، وتأثيره يتوقف على جهة التأثير (ملاك

لما سيأتي، وأيضاً فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجاً إليه وحينئذ يلزم الدور المحال.

و لأن افتقاره في ذاته يستلزم إمكانه (1) وكذا في صفاته لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفاً على الغير فيكون ممكناً، وهذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سينا.

(التأثير) وجهة التأثير يتوقف على وجود الممكن، ووجوده يتوقف على الواجب، فيكون الممكن محتاجاً إلى الواجب في تحقق تلك الصفة مع أن المفروض أن الواجب محتاج في تحقق تلك الصفة بعينها إلى الممكن.

وإلى هذا الجواب أشار الشارح بقوله: «وأيضاً فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجاً إليه وحينئذ يلزم الدور المحال» وإليك تطبيق العبارة:

1 - المراد «بالجهة التي يؤثر» هو ملاك التأثير الذي يتوقف عليه التأثير، وقد مرّ أن الجهة أيضاً متوقفة على ذات الممكن توقف الفعل و مبادئه على ذات الفاعل. و الجار في «بالجهة» بمعنى مع.

2 - «صفة» مفعول لقوله: يؤثر، أي يوجد صفة في الله، والمعنى أن الممكن مع الجهة التي يحقق الصفة في الواجب محتاج إلى الواجب، فإذا كان الممكن مع تلك الجهة محتاجاً إلى الواجب كيف يكون الواجب محتاجاً إليه في تحقق الصفة؟

(1). هذا ناظر إلى أصل المطلب و لا صلة له بالدور و لا بدفعه و استدلال على أنه سبحانه غني لكن بيان جديد ربّما أشار إليه في الجواب الأول بقوله: «لما سيأتي»، و هو أن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، ذاتاً و صفة و فعلاً، إذ لو لم يجب ذاتاً لزم افتقاره و هو ينافي كونه واجب الوجود، و لو لم يجب وصفاً لزم إمكانه أيضاً، لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة إذا كانت الصفة ثبوتية أو على عدمها إذا كانت سلبية - وجه توقف الذات على الصفة هو عينيتها مع الصفة - فإذا توقفت الصفة و بالتالي الذات على الغير، يكون ممكناً لا واجباً و هو كما ترى خلاف المفروض.

المسألة الثامنة عشرة: في استحالة الألم و اللذة عليه تعالى

قال: و الألم مطلقاً و اللذة المزاجية.

أقول: هذا أيضاً عطف على الزائد، فإنّ وجوب الوجود يستلزم نفي اللذة و الألم.

و اعلم أنّ اللذة و الألم قد يكونان من توابع المزاج، فإنّ اللذة من توابع اعتدال المزاج و الألم من توابع سوء المزاج، و هذان المعنيان إنّما يصحّان في حق الأجسام، و قد ثبت بوجوب الوجود أنّه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه.

و قد يعنى بالألم إدراك المنافي و باللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له.

و أمّا اللذة بهذا المعنى (1) فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنّه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتزماً به، و المصنف رحمه الله كأنّه قد ارتضى هذا القول، و هو مذهب ابن نوبخت و غيره من المتكلمين إلّا أن إطلاق الملتذ عليه يستدعي الإذن الشرعي.

(1) . و من هذا الباب ما في كلماتهم: ابتهاجه سبحانه بذاته، و الظاهر أنّ اسناد السرور و الفرح و البهجة و إدراك الملائم، مثل اسناد الغضب و الرضا إليه سبحانه، ليس بحقيقي و الجميع يفسر من باب خذ الغايات و اترك المبادئ، كل ذلك لابتعاده عن وصمة الانفعال، و لم يصرح الماتن بوجود هذا النوع من اللذة في الله سبحانه و إنّما نفى الإدراك غير الملائم، و هو بمفهومه دلّ على جواز هذا النوع من الإدراك.

ص: 44

المسألة التاسعة عشرة: في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان

قال: والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً.

أقول: ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى معاني قائمة بذاته (1) هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحيية إلى غيرها من باقي الصفات.

(1). قد أشار في الشرح إلى مذاهب أربعة في الصفات وترك النظرية الخامسة:

1 - نظرية الأشاعرة، أعني: زيادة الصفات، ولفظ «المعاني» عندهم عبارة أخرى عن الصفات.

2 - نظرية أبي هاشم: وهو أنه ليس صفاته عين ذاته (كما عليه الإمامية وبعض المعتزلة كأبي هذيل العلاف على ما أوضحنا مذهبه في كتاب «بحوث في الممل والنحل») (1) بل له أحوال مثل العالمية والقادرية، والحال عنده صفة للموجود لا معدومة ولا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة بحيالها، ولكن تُعلم الذات على هذه الأحوال، وهي غير معلومة وعلى كل تقدير فمذهبه أشبه باللغز.

3 - ما أشار إليه بقوله: «وجماعة من المعتزلة أثبتوا لله صفات زائدة على الذات» كمعتزلة بغداد، قالوا بأنَّ البقاء صفة ثبوتية زائدة على الوجود.

4 - وأشار إلى المذهب الحق بقوله: «لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات».

5 - ولم يشر إلى المذهب المنقول عن أعظم المعتزلة، وهو القول بالنيابة، وقد أوضحنا حاله في كتاب بحوث في الممل والنحل (2).

-

1 - بحوث في الممل والنحل: 87/2.

2 - المصدر نفسه: 85/2.

ص: 45

و أبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن تعلم الذات عليها.

و جماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات.

و هذه المذاهب كلها ضعيفة، لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة و لا في كونه عالماً إلى صفة العلم و لا غير ذلك من المعاني و الأحوال، و إنما قيد الصفات بالزائدة عيناً لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة و إن كانت مغايرة لها بالاعتبار.

المسألة العشرون: في أنه تعالى ليس بمرئي

قال: و الرؤية.

أقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً.

و اعلم أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى.

و المجسمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم و لو اعتقدوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم.

و الأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا و زعموا أنه تعالى مع تجرده تصح رؤيته.

و الدليل على امتناع الرؤية أن وجوب وجوده يقتضي تجرده و نفي الجهة

ص: 46

و الحيز عنه، فينتفى الرؤية عنه بالضرورة، لأن كل مرئي فهو في جهة يشار إليه بأنه هنا أو هناك و يكون مقابلاً أو في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

قال: و سؤال موسى لقومه.

أقول: لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الأشاعر، و قد احتجوا بوجه أجاب المصنف عنها:

الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية و لو كانت ممتعة لم يصح منه السؤال.

و الجواب: أن السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ» (1)، و قوله: «أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» (2).

قال: و النظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة، النظر إليه فقال: «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (3) و النظر المقرون بحرف «إلى» يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تليب الحدفة نحو المطلوب التماساً لرؤيته، و هذا متعذر في حقه تعالى لانتهاء الجهة عنه، فبقي المراد منه مجازه و هو الرؤية التي هي معلول النظر الحقيقي و استعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

(1) . البقرة: 55.

(2) . الأعراف: 155.

(3) . القيامة: 23.

ص: 47

و الجواب: المنع من إرادة هذا المجاز فإنّ النظر (1) وإن اقترن به حرف

(1). لما كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي لغاية الرؤية و كان النظر بهذا المعنى مستلزماً لكونه سبحانه ذا جهة، فسّر المستدل النظر بالغاية و المسبّب، أعني: أصل الرؤية و أخرج السبب أي تقليب الحدقة عن مفاده و لذلك أسماه معنى مجازياً.

و الحق أنّ الآية لا تدل على نظرية الأشاعرة، إذ أنّ الناظرة و إن كانت تتضمن الرؤية لكن ليس المراد الرؤية بالأبصار بقريظة أنّ الناظرة في الآية هو الوجوه لا العيون. فالآية تخبر عن نظر الوجوه إلى الربّ، لا عن نظر العيون، فعندئذ يصبح نظر العيون كناية عن انتظار الرحمة.

و بعبارة أخرى: تفسير الآية لا يتوقف على تعيين معنى الناظرة لغة، و أنّها هل هي بمعنى الرائية، أو المنتظرة، بل نحن نفترض أنّها بمعنى الرائية لغة و مستعملة في ذلك المعنى اللغوي قطعاً و لكن يجب أن يحقّق أنّ المراد الاستعمالي هو المراد الجدي أو أنّه كناية عن انتظار الرحمة، فتعيين أحد الأمرين هو المفتاح لفهم معنى الآية، فنقول: لا سبيل إلى الأوّل و إلاّ كان اللّازم إسناد النظر بمعنى الرؤية التي هي المقصود الجدي أيضاً إلى العيون، لا- إلى الوجوه إذ الرؤية الحقيقية لا- تتحقّق بالوجوه بل بالأبصار، و الثاني هو المتعين يعني أنّ النظر بمعنى الرؤية كناية عن انتظار الرحمة بشهادة إسناده إلى الوجوه.

و هناك طريق آخر لفهم معنى الآية، و هو فهمها بالنظر إلى مقابلتها، فإنّ الآية الثالثة تقابل الآية الأولى، كما أنّ الرابعة تقابل الثانية، و عند المقابلة يرفع إبهام الثانية بالآية الرابعة، و إليك تنظيم الآيات حسب المقابلة:

أ- «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» يقابلها قوله: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَّةٍ» (القيامة: 22 و 24).

ب- «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» يقابلها قوله: «تَنْظُرُنَّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَّةً» (القيامة: 23 و 25).

و بما أنّ مقابل الآية الثانية واضح المعنى فيكون قريظة على المراد منها، فإذا كان المقصود من المقابل أنّ الطائفة العاصية تظن و تتوقع أن ينزل بها عذاب يكسر فقرها، و يقصم ظهرها، يكون المراد من - عدله و قرينه، عكسه و ضده، و ليس هو إلاّ أنّ الطائفة المطيعة تكون مستبشرة برحمته، و متوقعة لفضله و كرمه، لا النظر إلى جماله و ذاته و هويته، و إلاّ لخرج المقابلان عن التقابل و هو خلف.

«إلى» لا يفيد الرؤية ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أراه، وإذا لم يتعين هذا المعنى للارادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال إن «إلى» واحد الآلاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة.

أو نقول: إن المضاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربها.

لا يقال: الانتظار سبب الغمّ والآية سبقت لبيان النعم.

لأننا نقول: سياق الآية يدل على تقدم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» (1) بدليل قوله تعالى: «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَةٍ * تَتَلَوَّنُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ» (2) فإن في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل لها فاقرة فلا يبقى للظن معنى، وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغمّ بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه، كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت فإنه يسرّ بذلك وإن لم يحضر الوقت، كما أن انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغمّ ويقتضي بسارة الوجه.

(و بعبارة أخرى: يجب أن يكون المقابلان - بحكم التقابل - متحدي المعنى والمفهوم، و لا- يكونا مختلفين في شيء سوى النفي و الإثبات، فلو كان المراد من المقابل الأول، أعني: (إلى ربها ناظرة) هو رؤية جماله سبحانه و ذاته، فيجب أن يكون الجزاء في قرينه، أعني: (تَتَلَوَّنُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ) هو حرمان هؤلاء عن الرؤية أخذاً بحكم التقابل. و بما أن تلك الجملة - أعني: القرين الثاني - لا تحتتمل ذلك المعنى، أعني: الحرمان من الرؤية، بل صريحة في انتظار العذاب الفاجر، يكون ذلك قرينة على المراد من القرين الأول، هو رجاء رحمته و انتظار فرجه و كرمه.

(1) . القيامة: 22.

(2) . القيامة: 24-25.

ص: 49

قال: و تعليقُ الرؤية على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على إمكان.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعرية، و تقرير احتجاجهم: أن الله سبحانه و تعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل، و الاستقرار ممكن، لأن كل جسم فسكونه ممكن و المعلق على الممكن ممكن.

و الجواب أنه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقاً بل على استقرار الجبل حال حركته، و استقرار الجبل حال الحركة محال، فلا يدل على إمكان المعلق (1).

قال: و اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل و الحصر.

أقول: هذا جواب عن شبهة الأشاعرة من طريق العقل.

استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى، و تقريرها: أن الجسم و العرض قد اشتركا في صحة الرؤية و هذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة و لا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، و الحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد

(1) . هذا الجواب غير تام جداً، و حاصله: أنه سبحانه علق رؤيته على أمر محال، و هو استقرار الجبل حال حركته، أي على اجتماع الضدين (الحركة في نفس السكون)، و هذا المعنى بعيد عن ظاهر الآية، بل الجواب المطابق لظاهر الآية أنه سبحانه علقه على نفس استقرار الجبل، و لم يتحقق المعلق عليه، لأنه سبحانه لما تجلى عليه جعله دكاً.

ص: 50

عدمي فيكون عدمياً، فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود تصح رؤيته، والله تعالى موجود.

وهذا الدليل ضعيف جداً لوجه:

الأول: المنع من رؤية الجسم، بل المرئي هو اللون والضوء لا غير (1).

الثاني: لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فإن رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

الثالث: لا نسلم أن الصحة ثبوتية بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية وهو الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع: لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس: لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود، وعدم العلم لا يدل على العدم، مع أننا نتبرع بذكر قسم آخر وهو الإمكان و جاز التعليل به وإن كان عدمياً لأن صحة الرؤية عدمية.

السادس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية، على أننا نمنع من كون الحدوث عدمياً لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث؟ والشروط يجوز أن تكون عدمية.

(1) . هذا هو الجواب الحقيقي الذي يؤيده العلم الحديث، ثم إن الأجوبة التالية إما راجعة إلى منع الصغرى أو إلى منع الكبرى فلاحظ.

ص: 51

الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً (1) لأن وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلّم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات، لأنّه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء.

التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي، فإنّه جاز وجود مانع في حقه تعالى إمّا ذاته أو صفة من صفاته، أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

المسألة الحادية والعشرون: في باقي الصفات

قال: وعلى ثبوت الجود:

أقول: هذا عطف على قوله على سرمدية، أي إنّ وجوب الوجود يدلّ على سرمدية وعلى ثبوت الجود.

(1). توضيح الجواب: أولاً: نمنع أنّ حقيقة الوجود مشترك بل هو حقائق متباينة، كما عليه المشاءون. وإليه أشار بقوله: «لأنّ وجود كل شيء نفس حقيقته» و حقيقة كل شيء مباين مع الآخر، فينتج أنّ وجود كل شيء مباين مع وجود الشيء الآخر.

و ثانياً: سلمنا كون الوجود مشتركاً لكن وجود الواجب مخالف لغيره، لأنّ وجوده عين ذاته دون الآخرين.

وبما أنّ الوجود في الممكنات حقيقة واحدة لا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء، كون ما يخالفه علة لذلك الشيء، لأنّ افتراضنا وحدة حقيقة في الممكنات.

و مع ذلك يتوجه على هذا الجواب سؤال، وهو أنّه إذا كانت حقيقة وجود الواجب مباينة مع الممكن، فكيف تصحّ عليته للممكنات؟! فلاحظ.

ص: 52

واعلم أنّ الجود هو إفادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه، والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعيض منها شيئاً من صفة حقيقية أو اضافية، فهو جواد، وجماعة الأوائل نفوا الغرض عن الجواد، وهو باطل، وسيأتي بيانه في باب العدل.

قال: والمُلك.

أقول: وجوب الوجود يدلّ على كونه تعالى ملكاً لأنّه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للإضافة وكل شيء مفتقر إليه لأن كل ما عداه ممكن إنّما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لأنّه مملوك له مفتقر إليه في تحقق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال: والتمام وفوقه.

أقول: وجوب الوجود يدلّ على كونه تعالى تاماً وفوق التمام.

أمّا كونه تاماً فلأنّه واحد، على ما سلف، واجب من كل جهة يمتنع تغييره وانفعاله وتجدد شيء له، فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل.

وأمّا كونه فوق التمام فلأنّ ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال: والحقية.

أقول: وجوب الوجود يدلّ على ثبوت الحقية له تعالى.

ص: 53

واعلم أنّ «الحق» يقال للثابت مطلقاً والثابت دائماً، ويقال على حال القول والعقد بالنسبة إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقاً، وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة القول والعقد إليه، والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان، فذاته أحقّ من كل حق وهو محقق كل حقيقة.

قال: والخيرية.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى، لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له، وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات، فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض.

قال: والحكمة.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة، لأنّ الحكمة قد يعنى بها معرفة الأشياء، وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل، ولا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول.

وأيضاً فإنّ أفعاله تعالى في غاية الأحكام والإتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً.

قال: والتجبر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جباراً، لأن وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء إليه، فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة، فهو جبار من حيث إنّه واجب الوجود.

ص: 54

قال: والقهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهاراً، بمعنى أنه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

قال: والقيومية.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوماً، بمعنى أنه قائم بذاته و مقيم لغيره، لأنّ وجوب الوجود يقتضي استغناءه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته، و يقتضي استناد غيره إليه وهو المعنى بكونه مقيماً لغيره.

قال: وأما اليدُ والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعةٌ إلى ما تقدم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنّ اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة مغايرة للوجود.

و ذهب عبد الله بن سعيد إلى أنّ القدم صفة مغايرة للبقاء، وأنّ الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للإرادة.

وأثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة، والتحقيق أن هذه الصفات راجعة إلى ما تقدم.

ص: 55

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

: في إثبات الحُسن و القبح العقليين

المسألة الأولى: في إثبات الحُسن و القبح العقليين(1)

قال: الثالث في أفعاله. الفعلُ المتصفُ بالزائد إما حسنٌ أو قبيحٌ و الحسن أربعة.

أقول: لما فرغ من إثباته تعالى و بيان صفاته، شرع في بيان عدله و أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب و ما يتعلّق بذلك من المسائل.

وبدأ بقسمة الفعل إلى الحسن و القبيح، و بيّن أنّ الحُسن و القبح أمران عقليان، و هذا حكم متفق عليه بين المعتزلة.

(1). هذه المسألة من المسائل المهمة في علم الكلام و عليها يبتنى كثير من المسائل الكلامية:

- 1 - لزوم معرفته سبحانه عقلاً 2 - وجوب تنزيه فعله عن العبث 3 - لزوم تكليف العباد 4 - لزوم بعث الأنبياء 5 - لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة 6 - العلم بصدق مدعي النبوة 7 - الخاتمية و استمرار أحكام الشريعة 8 - ثبات الأصول الأخلاقية و دوامها 9 - لزوم الحكمة في البلاء و المصائب 10 - الله عادل لا يجور.

هذه مسائل عشر كلامية يُعتمد إثباتها على الإيمان بالحسن و القبح العقليين، و إنكارهما مساوق للشك في جميع هذه المسائل المترتبة عليهما.

وأما الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح إنما يستفادان من الشرع، فكل ما أمر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح، ولو لا الشرع لم يكن حسن ولا قبح، ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقل القبيح إلى الحسن.

والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي.

(بل يترتب على المسألة العاشرة: (الله عادل لا يجور) مسائل كثيرة نظير:

11 - قبح العقاب بلا بيان 12 - قبح التكليف بما لا يطاق 13 - القضاء والقدر لا يسلبان الاختيار 14 - الإنسان المكلف مختار لا مسير، إلى غير ذلك من الفروع الكلامية فضلاً عما يترتب عليه من المسائل الأصولية من أبواب الملازمات، كالملازمة بين وجوب المقدمة وزيها، ووجوب الشيء وحرمة ضده، والملازمة بين ثبوت حكم مع الشرط والوصف وإلى غاية، ارتفاعه عند ارتفاع هذه القيود الثلاثة.

وللشارح قدس سره كلام في بعض كتبه ناتى به، قال:

اعلم أن هذا أصل عظيم تبتني عليه القواعد الإسلامية بل الأحكام الدينية مطلقاً، وبدونه لا يتم شيء من الأديان، ولا يمكن أن يعلم صدق نبي من الأنبياء على الإطلاق إلا به على ما نقره فيما بعد إن شاء الله تعالى، وبس ما اختاره الإنسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الأديان ولم يمكنه أن يتعبّد الله بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاته نبي مرسل أو ملك مقرب أو مطيع في جميع أفعاله من أولياء الله وخلصائه ولا على عذاب أحد من الكفار والمشركين وأنواع الفساق والعاصين، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له أن يلقي الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة إلى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع؟

وعلى ذلك فلازم على المحقق الإمعان الكثير في هذه المسألة الأساسية.

ص: 57

وقد شنع أبو الحسين على الأشاعة بأشياء ردية، وما شنع به فهو حق إذ لا تتمشى قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى و تجويز إخلاله بالواجب، و ما أدري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين؟!

واعلم أنّ الفعل من التصورات الضرورية، وقد حدّه أبو الحسين بأنّه ما حدث عن قادر، مع أنّه حدّ القادر بأنّه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل فلزمه الدور؛ على أنّ الفعل أعم من الصادر عن قادر وغيره.

إذا عرفت هذا فالفعل الحادث إمّا أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه و هو مثل حركة الساهي و النائم، وإمّا أن يوصف و هو قسمان: حسن و قبيح.

فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذمّ (1) و القبيح بخلافه، و الحسن إمّا أن لا يكون له وصف زائد على حسنه و هو المباح و يرسم بأنّه ما لا مدح فيه على الفعل و الترك، وإمّا أن يكون له وصف زائد على حسنه، إمّا أن يستحق المدح بفعله و الذمّ بتركه و هو الواجب، أو يستحق المدح بفعله و لا يتعلق بتركه ذم و هو المندوب، أو يستحق المدح بتركه و لا يتعلق بفعله ذم و هو المكروه.

فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب و المندوب و المباح و المكروه، و مع القبيح تبقى الأحكام الحسنة و القبيحة خمسة.

(1). يحاول بهذا التعريف إدخال المباح و المكروه تحت الحسن، نعم لو عرّف الحسن بما يستحق المدح، فلا- يعم إلا- الواجب و المستحب، و لا وجه لحصر الأفعال فيهما، بل يمكن تصوير قسم ثالث لا يوصف بأحدهما كما هو الحال في المباح بل المكروه.

ص: 58

قال: وهما عقليان، للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع.

أقول: استدل المصنف رحمه الله على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه:

هذا أولها، وتقريره: أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحظة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

قال: ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان، وتقريره: أنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوؤنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

قال: ولجاز التعاكس.

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح، بأن يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً وبالعكس.

ص: 59

فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

قال: ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

أقول: لما استدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة، وقد احتجوا بوجه:

الأول: لو كان العلم بقبح بعض الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم لزيادة الكل على الجزء، والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت.

والجواب: المنع من الملازمة، فإن العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات. فقول: «و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» إشارة إلى هذا الجواب.

قال: وارتكاب أقل القبيحين مع امكان المنخلص.

أقول: هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للأشعرية:

إحدهما: قالوا: لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحاً، والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله.

الثانية: قالوا: لو قال الإنسان لأكذب غداً فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد(1) لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب.

و الجواب فيهما واحد، وذلك لأن تخلص النبي أرجح(2) من الصدق، فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجعة على الصدق.

و أيضاً يجب عليه ترك الكذب في غد(3) لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تنمة العزم والكذب وهما وجهها حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب.

(1) . توضيح الاستدلال: أنه إذا قال إنسان لأكذب غداً يلزم حسن أحد الكذابين:

لأنه إن حسن العمل بوعدته يجب عليه أن يكذب غداً، فيكون هذا الكذب المحقق للعمل بالوعد الحسن، حسناً أيضاً.

وإن قبح العمل بالوعد، وبالتالي يلزم عليه - إن أخبر - أن يخبر خيراً صادقاً، فما أخبر به وإن كان بذاته صادقاً لكنه بالقياس إلى ما وعده كاذب والمخاطب يتصور أنه خبر كاذب، وإنما يكون صادقاً لو أخبر بخبر صادق لا ما إذا أخبر بخبر صادق، ولو أخبر عن صدق يعد كاذباً بالنسبة إلى ما وعده.

وإلى هذا الشق أشار بقوله: «وإن قبح كان الصدق قبيحاً، فيحسن الكذب».

و مراده من الصدق هو الإخبار عن كذب، كما أن مراده من الكذب هو الإخبار عن صدق، الذي يُعدُّ بالنسبة إلى ما وعد خيراً كاذباً.

(2) . هذا توضيح لكون الكذب في القضية الأولى من باب ارتكاب أدنى القبيحين.

(3) . بيان لكون الصدق في غد ارتكاب لأقل القبيحين، بخلاف الكذب فإنه ارتكاب للقبيحين، إلى هنا تم الجواب الأول عن كلتا الشبهتين.

و أيضاً قد يمكن التخلص (1) عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه. ولأن جهة الحسن هي التخلص (2) وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكة عنه، فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً.

قال: والجبر باطلٌ.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وهي أنهم قالوا: الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان، والملازمة ظاهرة، وبيان صدق المقدم ما يأتي.

و الجواب: الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها.

المسألة الثانية: في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب

قال: واستغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب. و نازع الأشعرية في ذلك و أسندوا القبايح إليه، تعالى الله عن

(1). جواب ثان يختص بالشبهة الأولى.

(2). هذا جواب ثالث، و حاصله: أنّ هناك حسناً و هو تخليص النبي، و قبيحاً و هو الكذب، فعند دوران الأمر بين الأمرين يقدم أقوى ملاكاً و هو تخليص النبي فيرتكب القبيح لأجل إحراز الحسن و الأقوى مصلحة.

و الفرق بين الجواب الأوّل و هذا الجواب واضح، إذ كان الأوّل مبنياً على دوران الأمر بين ارتكاب أحد القبيحين: قتل النبي و الكذب فيختار الأقل قبيحاً، و هذا الجواب مبني على دوران الأمر بين الإتيان بالحسن (نجاة النبي) و ارتكاب القبيح فيؤخذ بأقوى الأمرين ملاكاً و هو صيانة حياة النبي...

ص: 62

ذلك.

والدليل على ما اختاره المعتزلة: أنّ له داعياً إلى فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفاً عن فعل القبيح وليس له داع إليه، وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل.

وإنّما قلنا ذلك لأنّه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة أنّ العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وأنّ العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنّه يوجد.

وتحريه: أنّ الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن، وواجب بالنظر إلى علته، وكل ممكن مفتقر إلى قادر، فإنّ علته إنّما تتم بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجد فقد تمّ السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل.

وأيضاً لو جاز منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده، لإمكان تطرق الكذب عليه، ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

المسألة الثالثة: في أنّه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا يُنافي الامتناع اللاحق.

أقول: ذهب العلماء كافة إلى أنّه تعالى قادر على القبيح، إلّا النّظام.

والدليل على ذلك أنّنا قد بيّنا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته.

احتجّ بأنّ وقوعه منه يدلّ على الجهل أو الحاجة و هما منفيان في حقه تعالى.

و الجواب: أنّ الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة، فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الأصلي، ولهذا عقب المصنف رحمه الله الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وإن لم يذكرها صريحاً.

المسألة الرابعة: في أنّه يفعل لغرض

قال: ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عودّه إليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلى أنّه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة.

و ذهبت الأشاعرة إلى أنّ أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد.

و الدليل على مذهب المعتزلة: أنّ كل فعل لا يفعل لغرض فإنّه عبث و العبث قبيح و الله تعالى يستحيل منه فعل القبيح.

احتجّ المخالف (1) بأنّ كلّ فاعل لغرض و قصد فإنّه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض و الله تعالى يستحيل عليه النقصان.

و الجواب: النقص إنّما يلزم لو عاد الغرض و النفع إليه أمّا إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا، كما نقول إنّّه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

(1) . الظاهر أنّ النزاع لفظي لاتفاق الطائفتين على أنّه ليس لأفعاله سبحانه غرض يستكمل به الفاعل كما هو الحال في أفعال الإنسان، و لو كان هناك غرض فإنّما هو للفعل أي ليس الفعل بلا غاية و هذا لا ينكره الأشعري لكن إذا عقل و فكّر.

المسألة الخامسة: في أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي

المسألة الخامسة: في أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي (1)

قال: و ارادة القبيح قبيحةً و كذا ترك ارادة الحسن، و للأمر و النهي.

أقول: مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن و الكافر سواء وقعت أو لا، و يكره المعاصي سواء وقعت أو لا.

و قالت الأشاعرة: كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية.

و الدليل على ما ذهب إليه المعتزلة وجهان:

(1) . العنوان الواقعي لهذه المسألة: تعلق إرادته سبحانه بأفعال العباد و عدمه، لا ما ذكره الشارح.

ثم إنه لو أُريد من الإرادة، القسم التشريعي منها فلم يختلف في ذلك العنوان اثنان، فالمعتزلي و الأشعري متفقان على أنه سبحانه أمر بالطاعة و نهى عن المعاصي بضرورة الشريعة فلا معنى للنزاع.

و إن أراد القسم التكويني منها - كما هو الظاهر - فهو غير منطبق على مذهب المعتزلي، لأن مذهبهم خروج أفعال العباد عن حريم الإرادة و الكراهة التكوينييتين لله سبحانه و لا معنى لتعلق إرادته التكوينية لطاعته، و كراهيته التكوينية لمعصيته، لأنه يستلزم الجبر إذا أطاع العبد، و مقهورية كراهته سبحانه إذا عصاه العبد، كل ذلك يعرب عن كون العنوان و التعبير عن مذهب المعتزلة غير واقعين موقعه.

ثم إن هذه المسألة و إن كانت لها صلة بكون الإنسان مختاراً في فعله أو مجبراً، لكن ليست عينها، و لأجل ذلك عاد المصنف إلى الثانية في المسألة السادسة و قال: «و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا».

ثم إن المقام من المواضع التي ترك الماتن فيه مذهب الحكماء و أخذ برأي المعتزلة و غفل عن مذهب الإمامية الذي هو مذهبهم و استدلل على رأيهم بأمرين. و حاصل الأول: هو أن العبد إذا فعل القبيح أو ترك الحسن، فلو كانا متعلقين بإرادته سبحانه لزم أن يريد فعل القبيح و ترك الحسن و كلاهما قبيحان.

الأول: أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم، فكما أن فعل القبيح قبيح فكذا إرادته قبيحة، وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادة تركه.

الثاني: أنه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي، والحكيم إنما يأمر بما يريده لا بما يكرهه، وينهى عما يكرهه لا عما يريده، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها، ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاه عنها و كان الكافر مطيعاً بكفره وعدم إيمانه لأنه فعل ما أراد الله تعالى منه وهو المعصية و امتنع عما كرهه و ذلك باطل قطعاً.

(و لكن الرد مبني على عقيدة الأشاعرة في مسألة تعلق إرادته سبحانه بأفعال العباد، من تعلقها بها مباشرة و بلا واسطة، فيرتب عليه ما ذكر في الدليل، و أمّا على القول الحق من تعلقها بصدور كل فعل عن سببه الخاص و تعلقها في أفعال العباد بصدورها عن الفواعل عن مبادئها و منها الاختيار الذي هو جوهر الإنسان و حقيقته، فلا يلزم أي محذور، و من أراد التفصيل فليرجع إلى محاضراتنا «الإلهيات» (1)، كيف و قال سبحانه: (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (التكوير: 29).

ثم إن أئمة أهل البيت عليهم السلام نددوا بالقول بخروج أفعال العباد عن مجال إرادته تعالى، قال الصادق عليه السلام: «من زعم أن الخير و الشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه» (2).

و قال أيضاً: «القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه عن سلطانه» (3).

فما ذهب إليه المعتزلي من خروج أفعال العباد عن مجال إرادته التكوينية على الإطلاق، أو ما ذهب إليه الأشعري من كونها متعلقة بإرادته على وجه المباشرة باطلاق، و الحق القراح تعلق إرادته بصدور كل فعل عن كل فاعل لكن عن مبادئه التي تعدّ عدّة مباشرة له و منها الاختيار، فالإنسان مختار في فعله، فله أن يفعل و أن لا يفعل، لكنه مضطر في حريته و اختياره، فلاحظ.

-

1 - حسن العاملي: الإلهيات: 292/2.

2 - الصدوق: التوحيد باب نفي الجبر و التفويض، الحديث 2 ص 359.

3 - الصدوق: التوحيد باب القضاء، الحديث 29 ص 382.

ص: 66

قال: وبعضُ الأفعال مستندةٌ إلينا، و المغلوبة غير لازمة، و العلمُ تابعٌ.

أقول: لما فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم و هي ثلاثة:

الأولى: قالوا: الله تعالى فاعل لكل موجود(1) فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته.

و الجواب: ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة إلينا.

الثانية: أنّ الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، و الكافر أراد المعصية، و كان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً(2)، إذ من يقع مراده من المرادين هو الغالب.

و الجواب: أنّ هذا غير لازم، لأن الله تعالى إنّما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار، و هو إنّما يتحقق بإرادة المكلف، و لو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت.

(1) . لو أراد من الموجود الجواهر فالصغرى صحيحة، و إن أراد ما يعم الأعراض أي أفعال المكلفين فهو ممنوع، و على فرض الصحة إن أراد الفاعلية المباشرة فهي أيضاً ممنوعة، و إن أراد الأعم فلا يضر، لانتفاء الممكنات بجواهرها و أعراضها إلى الواجب و لكنّه لا يستلزم استناد القبائح إليه تعالى بل إلى السبب المباشر.

(2) . الاستدلال مبهم جداً فلم يبين ما ذا يريد من إرادة الله في قوله: إذا أراد الله من الكافر الطاعة، فهل يريد بالإرادة، التشريعية، و عندئذ لو أراد الكافر الكفر بالإرادة التكوينية فتأثير إرادة العبد لا يكون دليلاً على مغلوبيته سبحانه، و إنّما تتحقق المغلوبة لو كانت كلتا الإرادتين تكوينية و يجيء فرضه في ذيل المسألة السادسة، أعني قوله: «و مع الاجتماع يقع مراده تعالى».

ص: 67

الثالثة: قالوا: كلّ ما علم الله تعالى وقوعه وجب، و ما علم عدمه امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه وإلا لكان مريداً لما يمتنع وجوده.

و الجواب: أنّ العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل، وقد مرّ تقرير ذلك.

المسألة السادسة: في أنّا فاعلون

قال: و الضرورة قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا.

أقول: اختلف العقلاء هنا، فالذي ذهب إليه المعتزلة أنّ العبد فاعل لأفعال نفسه و اختلفوا:

فقال أبو الحسين: إنّ العلم بذلك ضروري، و هو الحق الذي ذهب إليه المصنف رحمه الله، و قال آخرون: إنّه استدلال.

و أمّا جهنم بن صفوان فإنه قال: إنّ الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد، و إضافتها إليهم على سبيل المجاز، فإذا قيل: فلان صلّى و صام كان بمنزلة قولنا: طال و سمن.

و قال ضرار بن عمرو و النجّار و حفص الفرد و أبو الحسن الأشعري: إنّ الله تعالى هو المحدث لها و العبد مكتسب، و لم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل، بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة الله تعالى، و هذا الاقتران هو الكسب، و فسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى و كونه طاعة و معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد.

وقال أبو إسحاق الإسفرايني (1) من الأشاعرة: إنَّ الفعل واقع بمجموع القدرتين.

والمصنف التجأ إلى الضرورة هاهنا، فإنَّنا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

قال: والوجوب للداعي (2) لا ينافي القدرة كالواجب.

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبه الخصم.

وتقرير الشبهة الأولى: أنَّ صدور الفعل من المكلف إمَّا أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره، والثاني يستلزم الجبر، والأوَّل إمَّا أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح، والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال، والأوَّل يستلزم

(1) . وهو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، الذي أخذ عنه عامة شيوخ نيسابور، وهو أحد الأقطاب لتبيين مذهب الأشعري بعد الباقلاني (ت 403 هـ) وابن فورك (406 هـ). (توفي أبو إسحاق عام 481 هـ).

(2) . المسألة السادسة وما تقرَّع عليها راجعة إلى مسألة الجبر والاختيار، وحاصل استدلال المجبرة أنَّ الفعل الممكن الذي يجوز صدوره ولا صدوره عن الإنسان لا يخرج عن الاستواء إلاَّ بداع يجره إلى اختيار الطرفين، وهو إمَّا أن لا ينتهي ويكون للداع داع وهكذا، أو ينتهي، والأوَّل محال، فتعين الثاني وهو يضافي على الفعل وصف الوجوب.

والجواب ما ذكره من أنَّ الوجوب اللاحق لا- ينافي الإمكان والاختيار وأنَّ قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» لا ينافي كون الفاعل مختاراً إذ هو الذي يعطي للفعل الوجوب عن اختيار. ولنا في تفسير عبارة الماتن نظر آخر أوردناه في الإلهيات ج 299/2 فلاحظ.

التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح و هو ينافي التقدير و يستلزم الجبر.

و الجواب: أنّ الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن و واجب بالنظر إلى داعيه و ذلك لا يستلزم الجبر، فإنّ كل قادر فإنّه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فإنّ هذا الدليل قائم في حقه تعالى و وجه المخلص ما ذكرناه، على أنّ هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوّزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم (1)، فما أدري لم كان الجواب مسموعاً هناك و لم يكن مسموعاً هاهنا؟!

قال: و الايجاد لا يستلزم العلم إلاّ مع اقتران القصد فيكفي الإجمال.

أقول: هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم، و تقريرها: أنّ العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، و التالي باطل فالمقدم مثله، و الشرطية ظاهرة، و بيان بطلان التالي أنّا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها و إنّما نقصد الحركة إلى المنتهى و إن لم نقصد جزئيات تلك الحركة.

و الجواب: أنّ الإيجاد لا يستلزم العلم، فإنّ الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد، نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كاف فيه و هو حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ و المنتهى.

(1) . الشبهة التي أوردها الحكماء هي امتناع حدوث العالم زماناً، فقالت الأشاعرة في حلها بجواز الترجيح بلا مرجح، لاحظ كشف المراد الفصل السادس من المقصد الثاني: المسألة السادسة ص 173 قول الماتن فيها: «و الحدوث اختص بوقته».

ص: 70

قال: ومع الاجتماع يقع مرأده تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، و تقريرها: أن العبد لو كان قادراً على الفعل (1) لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، و التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على

(1). استدل على أن قدرة العبد غير صالح للإيجاد، و ذلك فيما إذا أراد الله تسكين جسم و أراد العبد تحريكه، فله صور ثلاث:

1 - أن يقع المرادان. و هو محال، استلزامه اجتماع النقيضين.

2 - أن لا يقع المرادان. و هو محال، لاستلزامه ارتفاعهما.

3 - أن يقع أحدهما دون الآخر، يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المفروض أن كلا من القدرتين عدّة تامة للمراد فلا ترجح إحداها على الأخرى.

قال الرازي في أربعينه: «لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد فإذا أراد الله تسكين جسم و أراد العبد تحريكه فإما أن يقع المرادان أو لا يقع واحد منهما و هما محالان، أو يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد و هو أيضاً محال لأن الله تعالى و إن كان قادراً على ما لا نهاية له، و العبد ليس كذلك، إلا أن ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرته تعالى و قدرة العبد في هذه الصورة، لأن الحركة الواحدة و السكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة و التفاوت بوجه من الوجوه، و إذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم يكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت، فيمتنع أن يكون قدرة الله تعالى على إيجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على إيجاد السكون» (1).

وقد اشتبه الأمر على الرازي، فتخيل أن المورد أيضاً من موارد برهان التمانع الذي أقاموه على وحدة الخالق للعالم. و ذلك لأن إرادته سبحانه في المقام من موانع ظهور إرادة العبد في لوح نفسه، فكيف تعدّ الإرادتين متساويتين. بخلاف المورد الآخر فإن الإلهين المفروضين تامان في القدرة.

-

1 - الرازي: الأربعون: 232، لاحظ أيضاً الإلهيات: 273/2.

ص: 71

شيء لاجتماع قدرته و قدرة الله تعالى عليه.

و أما بطلان التالي: فلأنه لو أراد الله تعالى إيجاده و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عندما لزم اجتماع النقيضين، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

و الجواب أن نقول: يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح، وهذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية، وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الإلهين المفروضين، أما هنا فلا.

قال: و الحدوثُ اعتباريٌّ. (1)

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة، وهي: أن

(1). استدلت الأشاعرة على أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله الحادثة، قائلاً بأنه تشترط مخالفة الفاعل لفعله في الجهة التي بها يتعلق فعله، وهو (1) الحدوث، فيجب أن يكون الفاعل للحدوث في مقام الوجود، مخالفاً لفعله في الحدوث، مع أن العبد محدث، فلا يكون فاعلاً للفعل الحادث.

وبعبارة أخرى: الجهة القائمة في الفاعل تجب أن تكون غير الجهة التي يتعلق بها الفعل، و الجهة القائمة في الفاعل هو الحدوث، و الجهة التي يتعلق بها الفعل أيضاً الحدوث، فلا يصح عدّ الأول عدّة للثاني لوحدة الجهة، بل يجب أن يكون مثل الواجب و الممكن، و الجهة الموجودة في الأول هو الوجوب و القدم، و الجهة التي يتعلق بها الفعل في الثاني هو الحدوث و الإمكان.

يلاحظ عليه: أنه لم تقم أية صورة برهان لهذه المغايرة فضلاً عن البرهان، إذ لا -

1 - الظاهر تأنيث الضمير لعوده إلى الجهة فان فعله يتعلق بجهة الحدوث.

ص: 72

الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله، وهو الحدوث، ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث.

و تقرير الجواب: أن الفاعل لا يؤثر الحدوث، لأنه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات وإلا لزم التسلسل وإتّما يؤثر في الماهية وهي مغايرة له.

قال: و امتناع الجسم لغيره.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وهي: أتأ لو كنا فاعلين في الاحداث لصحّ منا إحداث الجسم، لوجود العلة المصححة للتعلق و هي الحدوث.

و الجواب: أن الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إتّما امتنع صدوره عنا لأننا أجسام و الجسم لا يؤثر في الجسم (1) على ما مرّ.

(يشترط في التأثير إلا الأقوائية و التقدم الرتبي، لا التغير في الجهة و إلا يلزم امتناع كونه سبحانه فاعلاً للممكنات مع وحدة الجهة، فإنه موجود و بوجوده يحدث الممكن الذي هو أيضاً وجود و موجود، فالمؤثر و الأثر كلاهما وجود.

و يظهر من المحقق الطوسي أنه قبل الضابطة و أجاب بوجه آخر، و هو أن الأثر الصادر من الفاعل هو التأثير في الماهية، و الحدوث أمر انتزاعي ينتزع من وجود الشيء بعد العدم، و كان الأولى نفي الضابطة.

(1). لاحظ كشف المراد، المقصد الأول، الفصل الثالث، المسألة التاسعة ص 122. وقد أدى الشارح فيها حق المقال، و بوجه موجز نقول: إن تأثير الجسم يتوقف على المحاذاة، و الجسم المعلول بعد ليس موجوداً فكيف يؤثر في إيجاداه؟

ص: 73

قال: و تعذّر المماثلة في بعض الافعال لتعذّر الإحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى ذكرها قدامؤهم، وهي: أنّا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهة، لوجود القدرة والعلم، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبيان بطلان التالي: أنّا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأوّل من كل وجه بل لا بدّ من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها.

وتقرير الجواب: أنّ بعض الأفعال تصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأوّل مثل كثير من الحركات والأفعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنّه ممتنع ولكن لعدم الإحاطة الكلّية بما فعلناه أولاً فإنّ مقادير الحروف إذا لم نضبّطها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

قال: ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى، لأن الإيمان خير من القردة والخنازير، والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله.

والجواب: أنّ نسبة الخيرية هنا منتفية، لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنّه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنّما هو فعل شاق مضر على البدن(1) ليس فيه خير عاجل، وإن عنيتم به أنّه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به

(1). لما أراد الشارح ردّ الشبهة على مسلك المعتزلة، من انقطاع فعل العبد عن الله سبحانه وكونه مستقلاً في الفعل، أتى بهذا الجواب الذي لا شك في عدم استقامته، إذ كيف يكون الإيمان فعلاً شاقاً مع أنّه سبحانه قال: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

بخلاف القردة و الخنازير فحينئذ لا يكون الإيمان خيراً بنفسه و إنما الخير هو ما يؤدي إليه الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد و هو المدح و الثواب و حينئذ يكون المدح و الثواب خيراً و أنفع للعبد من القردة و الخنازير لكن ذلك من فعله تعالى.

و اعلم: أن هذه الشبهة ركيكة جداً، و إنما أوردها المصنف رحمه الله هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فأدعن لها و التزم بالجبر لأجلها.

قال: و الشكرُ على مقدمات الإيمان.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله، و الشرطية ظاهرة، فإنه لا يحسن متاً شكر غيرنا على فعلنا.

و الجواب: أن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته من تعريفنا إياه و تمكيننا منه و حضور أسبابه و الإقدار على شرائطه.

(الحج: 78) و كيف يكون مضرراً على البدن لو أراد الصلاة و الصوم فإنهما ليسا بمضرين بالبدن، و إن أراد الحج فليس فيه أي ضرر و لو كانت فيه مشقة، فربما يتحملها الإنسان لغايات عظيمة، على أن الاضرار الصغيرة على فرض وجودها في مقابل غاياتها الكبيرة ليست أضراراً «و من طلب العلى سهر الليالي».

و الأولى أن يجاب أن فعل الإنسان، كما هو فعله و هو في الوقت نفسه فعل الله سبحانه، «و الفعل فعل الله و هو فعلنا» فلو كان فيه حسن فهو أيضاً مستند إليه، فلا يلزم أن يكون فعل الإنسان أحسن من فعله سبحانه.

أضف إلى ذلك أن العلامة لم يشرح عبارة الماتن حيث قال: «و لا نسبة في الخيرية بين فعلنا و فعله»، و مقصوده أن النسبة في الخيرية إنما يكون بين المتحدين نوعاً، و ما ذكرتم ليس كذلك.

ص: 75

قال: و السمع متأولٌ و معارضٌ بمثله (1) و الترجيحٌ معنا.

أقول: هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالي، و تقريره أنهم قالوا:

قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (2) «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (3)، (4) «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (5) «وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (6).

و الجواب: أن هذه الآيات متأولة و قد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم.

(1). لا يخفى عدم صحة التعبير، إذ القرآن خال عن أي تناقض و اختلاف، قال سبحانه: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء: 82) فاحتج بعدم الاختلاف على كونه منزلاً من الله سبحانه، و معه كيف يمكن استعمال لفظ المعارض، بل كان عليه أن يقول: إن الآيات حول الجبر و الاختيار كثيرة، و المتشابهة منها تؤول أو تفسر ببركة المحكم و يرد الأولى إلى الثاني، كما أمر به سبحانه في سورة آل عمران الآية 7.

(2). الرعد: 16، و الزمر: 62.

(3). الصافات: 96.

(4). الاستدلال بالآية على الجبر، باطل جداً لأن المقصود من الموصول هو الأصنام التي كانوا ينحتونها ثم يعبدونها، لا أفعال الإنسان، و يدل على ذلك سياق الآيات، قال سبحانه: (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) (الصافات: 95-96) يريد أن الصنم الذي تتدللون دونه هو مصنوعكم، و هو الذي عملتموه أمس، فكيف تعبدونه اليوم (أَفُ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ) (الأنبياء: 67).

نعم قد استدل غير واحد من المجبرة حتى الشيخ الأشعري (1) بالآية على الجبر غافلاً عن مرمى الآية.

-

1 - الأشعري: الابانة: الأصل 17 ص 20.

(5). البقرة: 7.

(6). الأنعام: 125.

ص: 76

و أيضاً فهي معارضة بمثلها و قد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه:

أحدها: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» (1) «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (2) «حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (3) «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (4) «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ» (5) «مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ» (6) «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (7) «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (8) «مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (9) إلى آخرها.

الثاني: الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان و ذم الكفار على الكفر و الوعد و الوعيد كقوله تعالى: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (10) «الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (11) «وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى» (12) «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (13) «لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى» (14) «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (15) «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (16) «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي» (17) «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (18) «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ» (9).

الثالث: الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في

(1) . البقرة: 79.

(2) . الأنعام: 116، و يونس: 66، و النجم: 23 و 28.

(3) . الأنفال: 53.

(4) . يوسف: 18 و 83.

(5) . المائدة: 30

(6) . النساء: 123.

(7) . المدثر: 38.

(8) . الطور: 21.

(9) . إبراهيم: 22.

(10) . غافر: 17.

(11) . الجاثية: 28.

(12) . النجم: 37.

(13) . الأنعام: 164، و الاسراء: 15، و فاطر: 18، و الزمر: 7.

(14) . طه: 15.

(15) . النمل: 90.

(16) . الأنعام: 160.

(17) . طه: 124.

(18) . البقرة: 86.

(19) . آل عمران: 90.

ص: 77

التفاوت و الاختلاف و الظلم، كقوله تعالى: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (1) «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ» (2) و الكفر ليس بحسن و كذا الظلم «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (3) «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (4) «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (5) «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ» (6) «لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ» (7) «وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» (8).

الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر و المعاصي و التوبيخ على ذلك كقوله تعالى: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ» (9) «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى» (10) «وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (11) «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ» (12) «فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ» (13) «لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (14) «لِمَ تَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ» (15).

الخامس: الآيات الدالة على التهديد و التخيير، كقوله: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (16) «إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (17) «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقَ دَمًا أَوْ يَتَّخِرَ» (18) «فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ» (19) «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (20) «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا» (21) «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

(1) . الملك: 3.

(2) . السجدة: 7.

(3) . الحجر: 85.

(4) . النساء: 40.

(5) . فصلت: 46.

(6) . هود: 101، والنحل: 118، والزخرف: 76.

(7) . غافر: 17.

(8) . النساء: 49.

(9) . البقرة: 28.

(10) . الإسراء: 94.

(11) . النساء: 39.

(12) . ص: 75.

(13) . المدثر: 49.

(14) . آل عمران: 71.

(15) . آل عمران: 99.

(16) . الكهف: 29.

(17) . فصلت: 40.

(18) . المدثر: 37.

(19) . المدثر: 55، وعبس: 12.

(20) . المزمل: 19، والانسان: 29.

(21) . النبأ: 39.

ص: 78

أَشْرَكْنَا وَلَا أَبَاؤُنَا» (1) (2) «وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ» (3) .

(1) . الأنعام: 148.

(2) . يريد بذلك إثبات أنّ القول بالجبر هو عقيدة المشركين كما هو ظاهر الآية والآية التي بعدها. إنّ التأمل في عقائد بعض العرب في الجاهلية يوحي بأنهم كانوا قائلين بالقدر و مثبتين له بشكل يستنتجون منه سلب المسؤولية عن أنفسهم وإقائها على عاتق القدر. وهذا التفسير كان رائجاً بينهم وإن لم يعم الجميع، يقول سبحانه: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذُوقُوا بِأَسَنَّا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَوْلَا أَنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ) (سورة الأنعام: 148).

ولعل قوله سبحانه: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (الأعراف: 28) يشير إلى أنهم كانوا يعتذرون بأنّ تقديره سبحانه يلازم الجبر ونفي الاختيار، والله سبحانه يرد على تلك المزعمة بقوله: «قُلْ إِنْ اللَّهُ...».

فقد بقيت هذه العقيدة الموروثة من العصر الجاهلي في أذهان بعض الصحابة، فقد روى الواقدي في مغازيه عن أم الحارث الأنصارية وهي تحدّث عن فرار المسلمين يوم حنين قالت: «مرّ بي عمر بن الخطاب (منهزماً) فقلت: ما هذا؟ فقال عمر: أمر الله» (1).

والعجب أنّ تلك العقيدة بقيت في أذهان بعض الصحابة حتى بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهذا السيوطي ينقل عن عبد الله بن عمر: جاء رجل إلى أبي بكر فقال: «أرأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: فإنّ الله قدّره عليّ ثمّ يعذبني؟ فقال: نعم يا ابن اللخناء، أما والله لو كان عندي انسان أمرته أن يجأ أنفك» (2).

لقد كان السائل في حيرة من أمر القدر فسأل الخليفة عن كون الزنا مقدراً من الله أم لا، فلما أجاب الخليفة بنعم، استغرب ذلك لأنّ العقل لا يسوغ تقديره سبحانه شيئاً على وجه يسلب الاختيار عن الإنسان في فعله أو تركه ثمّ تعذيبه عليه، ولذلك قال: «فإنّ الله قدّره عليّ ثمّ يعذبني؟» فعند ذاك أقرّه الخليفة على ما استغربه وقال: «نعم يا ابن اللخناء».

1 - الواقدي: المغازي: 904/3.

2 - السيوطي: تاريخ الخلفاء: 95.

(3) . الزخرف: 20.

ص: 79

السادس: الآيات الدالّة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها، كقوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (1) «أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ» (2) «اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ» (3) «وَإِتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ» (4) «وَإِنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ» (5).

السابع: الآيات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانة به و ثبوت اللطف منه كقوله تعالى: «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (6) «فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (7) «اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ» (8) «أَوْ لَا يَرُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ» (9) «وَلَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (10) «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ» (11) «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ» (12) «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (13).

(1) . آل عمران: 133.

(2) . الأحقاف: 31.

(3) . الأنفال: 24.

(4) . الزمر: 55.

(5) . الزمر: 54.

(6) . الفاتحة: 5.

(7) . النحل: 98.

(8) . الأعراف: 128.

(9) . التوبة: 126.

(10) . «وَلَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِتَهُمْ سُقْفًا مِّن فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ» (الزخرف: 33).

أي لأجل أن لا يجتمع الناس على الكفر فيكونوا كلهم كفاراً على دين واحد لجعلنا لبيوت من يكفر بالرحمن سقفاً من فضة وجعلنا درجاً و سلاليم من فضة لتلك السقف، عليها يعملون و يصعدون. أي لو لا ذلك التالي لأعطينا الكافر، و لو فعلَ لمال الناس إلى الكفر، ولكنه لم يفعل فصار الناس فرقتين: مؤمنة و كافرة كل باختيارها.

و أمّا مسألة القضاء و القدر و الهداية و الضلالة في القرآن التي جعلنا ذريعتين لميل بعض الناس إلى الجبر فسيوافيك الكلام فيهما في المسألتين: الثامنة و التاسعة فانتظر.

(11) . الشورى: 27.

(12) . آل عمران: 159.

(13) . العنكبوت: 45.

ص: 80

الثامن: الآيات الدالة على استغفار الأنبياء: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا» (1) «سَبِّحْكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (2) «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي» (3) «رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ» (4).

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر إليهم، كقوله تعالى: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْتُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ - إلى قوله: - بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ» (5) وقوله: «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (6) «كُلَّمَا أُلْفِيَ فِيهَا فَوْجٌ» (7).

العاشر: الآيات الدالة على التحسّر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله: «وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ» (8) «رَبِّ إِزْجِعُونِ» (9) «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ» (10) «أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً» (11)

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة بما ذكروه، على أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والإنذار، وإنما طول المصنّف رحمه الله في هذه المسألة لأنها من المهمات.

(1). الأعراف: 23.

(2). الأنبياء: 87.

(3). القصص: 16.

(4). هود: 47.

(5). سبأ: 31 و 32.

(6). المدثر: 42-43.

(7). الملك: 8.

(8). فاطر: 37.

(9). المؤمنون: 99.

(10). السجدة: 12.

(11). الزمر: 58.

ص: 81

المسألة السابعة: في المتولد

قال: وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

أقول: الأفعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع:

فالأول: هو الحادث ابتداءً بالقدرة في محلها (1).

(1) . قد قسم الحكماء الأفعال إلى مُبتدِعٍ ومخترِعٍ وكائِنٍ، وإلى تامٍّ وناقصٍ، وناقصٍ إلى مكثفٍ وغيره، وإلى زمانِيٍّ ودهريٍّ وسرمدِيٍّ و....

وقسمها المتكلمون إلى المباشر، والمتولد، والمخترع:

1 - عرفوا المباشر بالحادث ابتداءً بالقدرة في محلها. وهو يختص بغير الواجب لأنه تعالى لا يفعل فعلاً في ذاته.

2 - عرفوا المتولد بالحادث الذي يحدث بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد، فالميل الحادث في الحجر فعل مباشر، والحركة إلى السفلى فعل متولد. و كالقوة الحادثة في العضلة المتولدة منها حركة العضو، فالأولى فعل مباشر والثانية فعل متولد، سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة، كما في هذين المثالين أو في غير محلها كالحركة الحادثة في المفتاح بسبب حركة اليد، وكتحريك الشجرة، المتولد منها انفصال الثمرة من الغصن، وبالرمي بالسهم لقتل الإنسان، ثم المتولد قد يكون بلا واسطة كما في الحادث في محل القدرة، وأخرى بواسطة واحدة أو بأكثر، كما في الحادث بغير محلها.

وأمّا المراد من «الاعتماد» في قوله: «الحركة الصادرة عن الاعتماد» هو الميل الذي يحدث في الحجر وتحدث بسببه الحركة وهو اصطلاح لهم.

-

1 - لاحظ شرح المنظومة، قسم الإلهيات، الفريدة الثالثة: ص 182، وأسرار الحكم: ص 143، وما ذكر في المتن تقسيم للفعل في منهج المشائين، و أمّا الإشراقيون فلهم تقسيمات أخر حسب أذواقهم، لاحظ أسرار الحكم ص 147، والغرض الإشارة العابرة إلى أن لكل فرقة تقسيماً للفعل والمقصود شرح ما جاء في المتن.

ص: 82

و الثاني: هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد، و يسمونه المسبب و يسمون الأول سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها.

(1) قال قطب الدين النيسابوري المقرئ: «الاعتماد معنى إذا وُجِدَ أو جب كون محله في حكم المدافع لما يُماسّه مماسة مخصوصة - إلى أن قال -: إنَّ أحدنا إذا وضع حجراً على يده، وجد اعتماد الحجر حتى كأنه في يده فهذا طريق إلى إثبات الاعتماد» (1).

و نذكر نكتتين:

الأولى: أن تعريف الفعل المباشر (الحادث ابتداءً بالقدرة في محلها) لا ينطبق على الميل الموجود في الأجسام، فإنه أمر طبيعي لها لا فعل لها على عقيدة القدماء حيث قالوا: إنَّ في كل جسم ميلاً طبيعياً إلى مركزه (الأرض) - أو معلول جاذبية الأرض على المقرّر في العلم الحديث، مع أن الظاهر منهم أنه فعل، حيث قال: «هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد»، حيث سمى الاعتماد فعلاً، نعم هو فعل الله بمعنى أنه أوجد الميل في الأجسام، و لكن لا يُعدّ فعلاً للبشر إلا أن يكون المراد أنه فعل الله و مقدوره.

الثانية: أن حركة الأعضاء على هذا فعل متولّد مع أنه من الأفعال المباشرة عند الحكماء و الأصوليين، و ما هذا لأنَّ الاعتماد و الميل ليس عندهم فعلاً.

3 - عرّفوا المخترع بما يفعل لا لمحل. و مثاله الأجسام و بل خلق السماوات و الأرض.

و يُنقض الحصر بالأعراض، فإنّها ليست من الأقسام الثلاثة، إلا أن يدرج في المتولّد، لأنّه الحادث بعد فعل و هو خلق الأجسام، و على كل تقدير التقسيم مبني على حصر الأفعال بالمادة و الماديات، مع أنه أعم منها و من المجرّدات التي غفل عنه المتكلمون غير الواعين منهم.

ثمَّ إنَّ الفعل المباشر وقع مثاراً للبحث و أنه فعل اختياري أو لا، و يتلوه في هذا النزاع: المتولد، فاختره الماتن أنه منسوب إلى الإنسان، فهو أيضاً فعل اختياري، فعلم أن

-

1 - الحدود: المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية: 36، و لاحظ شرح المقاصد: 244/2.

ص: 83

و الثالث: ما يفعل لا لمحل، فالأول مختص بنا، و الثالث مختص به تعالى و الثاني مشترك.

و اعلم أنّ الناس اختلفوا في المتولد هل يقع بنا أم لا، فجمهور المعتزلة

(طرح هذا التقسيم في المقام لأجل تبين حكمه من حيث الجبر و الاختيار و قد ذكر الشارح في المتولد أقوالاً:

1 - خيرة جمهور المعتزلة و هو مختار الماتن.

2 - ما اختاره معمر بن عباد السلمي المتوفى عام 215 هـ خريج مدرسة الاعتزال في البصرة، و قد نقل الشهرستاني منه ما يلي: «إنّ الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فإنّها من اختراعات الأجسام إمّا طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق، و إمّا اختياراً كالحيوان الذي يحدث الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق» (1). و هو قريب ممّا ذكره الشارح.

3 - ما قالته عدّة من المعتزلة و هو: لا فعل للعبد إلاّ الفكر، و يفارق القول الثاني بأنّ الفكر أعم من الإرادة، و طبع الحال يقتضي أنّه يُسندُ الباقي إلى المحل طبعاً أو اختياراً.

4 - ما ذهب إليه أبو إسحاق النظام (و هو إبراهيم بن سيار المعتزلي) (160-232 هـ) و هو جعل فعل الانسان نفس الحركات الحادثة فيه حسب دواعيه، و الإرادة و الاعتقادات حركات القلب (أي مظاهر لحركته) و الأفعال المنفصلة كالكتابة فعل الله عن طريق طبع المحل. و عقيدته في الروح ما هو ذكره الشهرستاني عنه: إنّ الروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخله المائية في الورد، و الدهنية في السمس (2) و بذلك يظهر معنى قوله «منساب» فإنّه من ساب الماء: أي جرى و في بعض النسخ «سار» فالروح سار في القلب سريان الماء في الورد.

5 - قول ثمامة بن الأشرس المعتزلي المتوفى عام 234 خريج مدرسة الاعتزال في بغداد، و كلامه في المقام عجيب منه، كيف يدعي انسان الهى، وجود الفعل بلا فاعل.

-

1 - الشهرستاني: الملل و النحل: 66/1 ط دار المعرفة بيروت. اقرأ آراءه فيها.

2 - الشهرستاني: الملل و النحل: 55/1 ط دار المعرفة بيروت. اقرأ آراءه فيها يزيدك ايضاحاً لعبارات الكتاب.

ص: 84

على أنه من فعلنا كالمباشر.

وقال معمر: إنه لا فعل للعبد إلا الإرادة، وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل، والإنسان عنده جزء في القلب توجد فيه الإرادة وما عداها يضيفه إلى طبع المحل.

وقال آخرون: لا فعل للعبد إلا الفكر، وهم بعض المعتزلة.

وقال أبو إسحاق النظام: إن فعل الإنسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه، والإنسان عنده هو شيء منسب في الجملة، والإرادة والاعتقادات حركات القلب، وما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل.

وقال ثمامة: إن فعل الإنسان هو ما يحدثه في محل قدرته، فأما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا يحدث له وفعل لا فاعل له.

وقالت الأشعرية: المتولد من فعله تعالى. والجماهير من المعتزلة التجئوا في هذا المقام إلى الضرورة فإننا نعلم استناد المتولدات إلينا كالكتابة والحركات وغيرهما من الصنائع ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر.

والمصنف رحمه الله استدلل بحسن المدح والذم على العلم بأننا فاعلون للمتولد لا عليه (1) لأن الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها، نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً (2).

(1) . لم يستدل على أننا فاعلون لأنه أمر ضروري وإنما استدلل على العلم به، والضمير في «عليه» يرجع إلى كوننا فاعلين.

(2) . لا يخفى أنه إذا كان الشيء ضرورياً، يكون العلم به كذلك، نعم ربّما تعرض الغفلة، فالاستدلال لأجل رفعها.

و جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنه كسبي (1)، و استدلو بحسن المدح و الذم عليه، فلزمهم الدور لأن حسن المدح و الذم مشروط بالعلم بالاستناد إلينا فلو جعلنا الاستناد إلينا مستفاداً منه لزم الدور.

قال: و الوجوب باختيار السبب لاحقاً.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد هنا، و هو أن يقال: إن المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقذور هو الذي يصح وجوده و عدمه عن القادر، و هذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة.

و الجواب: أن الوجوب في المسبب عند اختيار السبب و جوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة و الداعي، و عند فرض وقوعه و جوباً لاحقاً لا يؤثر في الإمكان الذاتي و القدرة فكذا هنا.

قال: و الذم في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهة لهم، و هي: أن المدح و الذم لا يدلان على

(1) . ذهبت جماعة من المعتزلة إلى أن كوننا فاعلين أمر نظري كسبي يحتاج إلى إقامة البرهان، و استدلو بحسن المدح و الذم، على المتولد، على كون الإنسان فاعلاً له، و أورد عليه الشارح بالدور، لأن إحراز كوننا فاعلين متوقف على حسن المدح و الذم، و حسن المدح و الذم متوقف على ذلك الإحراز. و بذلك يعلم أن لفظ العلم في قوله: «مشروط بالعلم» ليس زائداً، إذ ليس الاستناد بما هو موقوفاً على حسن المدح و الذم بل إحرازه موقوف عليهما، و أمّا قوله: «فلو جعلنا الاستناد» فالمراد منه «العلم بالاستناد» و الصدر قرينة على التصرف في الذيل لا العكس، و بذلك يعلم ورود الدور على الماتن أيضاً حيث استدل بحسن المدح و الذم على العلم بأننا فاعلون، و هو عبارة أخرى عن العلم بالاستناد إلينا في كلام المعتزلة.

ص: 86

العلم باستناد المتولد إلينا، فإنّا نذم على المتولد وإن علمنا استناده إلى غيرنا، فإنّنا نذم من ألقى الصبي في النار إذا احترق بها وإن كان المحرق هو الله تعالى.

والجواب: أنّ الذم هنا على الإلقاء لا على الإحراق فإنّ الإحراق من الله تعالى عند الإلقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعراض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات و عدم انتقاضها في غير زمان الأنبياء، و وجوب الدية حكم شرعي(1) لا يجب تخصيصه بالفعل فإنّ الحافر للبئر يلزمه الدية وإن كان الوقوع غير مستند إليه.

المسألة الثامنة: في القضاء و القدر

المسألة الثامنة: في القضاء و القدر(2)

قال: و القضاء و القدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صحّ في الواجب خاصة، أو الإعلام صحّ مطلقاً، و قد بيّنه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبع(3).

أقول: يطلق القضاء على الخلق و الإتمام، قال الله تعالى: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ»(4) أي خلقهن و أتمهن.

(1) . جواب عن سؤال مقدّر، و هو أنّه إذا انحصر عمل الإنسان بالإلقاء، و كان الإحراق عمله سبحانه فلما ذا وجبت الدية على الملقى دون المحرق؟ فأجاب بأنّه حكم تعبدي فتأقّل.

(2) . لما كانت مسألة القضاء و القدر كالهداية و الضلالة من أدلة القول بالجبر، حاول الإجابة عنها في المسألتين: الثامنة، و التاسعة، و قد ذكر في المقام للقضاء معاني مختلفة، و الحق أنّ له معنى واحداً و هو الفعل الصادر عن إتيان، و المعاني الأخر صور لهذا المعنى الأصيل، و قد أوضحناه في رسالتنا في القضاء و القدر.

(3) . الكافي: 155/1، و راجع الأسفار: 413-402/6.

(4) . فصّلت: 12.

ص: 87

و على الحكم و الإيجاب، كقوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (1) أي أوجب و ألزم.

و على الإعلام و الإخبار، كقوله تعالى: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» (2) أي أعلمناهم و أخبرناهم.

و يطلق القدر على الخلق، كقوله تعالى: «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا» (3).

و الكتابة، كقول الشاعر:

و اعلم بأن ذا الجلال قد قدر *** في الصحف الأولى التي كان سطر

و البيان، كقوله تعالى: «إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ قَدَّرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ» (4) أي بيّنا و أخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعري: ما تعني بقولك أنه تعالى قضى أعمال العباد و قدرها؟ إن أردت به الخلق و الإيجاد فقد بيّنا بطلانه و أنّ الأفعال مستندة إلينا، و إن عنى به الإلزام لم يصحّ إلّا في الواجب خاصة، و إن عنى به أنه تعالى بيّنها و كتبها و أعلم أنّهم سيفعلونها فهو صحيح لأنّه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ و بيّنه لملائكته، و هذا المعنى الأخير هو المتعين (5) للإجماع على و جوب الرضا بقضاء الله تعالى و قدره، و لا يجوز الرضا

(1) . الإسرائ: 23.

(2) . الإسرائ: 4.

(3) . فصلت: 10.

(4) . النمل: 57.

(5) . و لكن الوارد في كلام الإمام هو الثاني لا الثالث فتدبّر، و على أيّ حال يجب الجمع بين لزوم الرضا بقضاء الله و قدره من جانب و من جانب لا- يجوز الرضا بالكفر و غيره من القبائح، و لا يمكن الجمع إلّا بتفسير القضاء بإعلام الله سبحانه و بيّانه و كتابته و أمّا إذا فسّر بالمعنى الأوّل، (بمعنى الخلق و الإيجاد) فلا يمكن الجمع بين الأمرين.

ص: 88

(1). جواب عن اعتذار الخصم الذي يفسر القضاء بالخلق والإيجاد، بأنه يمكن الجمع بين الأمرين، بأن الرضا بالكفر له وجهين: فمن حيث إنه فعل الله نرضى به ومن حيث إن العبد يكسبه فلا نرضى به، فأجاب بما في الشرح، وحاصله: أن الكسب إذا كان بقضائه عاد المحذور وهو الرضا بالكفر، وإن لم يكن بقضائه انخرقت قاعدة أخرى وهي استناد كل ما في الكون إلى قضائه.

ثم إنه ربما يتوهم الجبر حتى على التفسير الثالث ويتصور أن علمه السابق موجب للإلجاء. ولكنه مردود بأن علمه سبحانه لم يتعلق بصدور أي أثر من مؤثره على أي وجه اتفق، وإنما تعلق علمه بصدور الآثار عن العلة مع الخصوصية الكامنة في نفس تلك العلة. فإن كانت العلة علّة طبيعية فاقدة للشعور والاختيار أو واجدة للعلم فاقدة للاختيار، فتعلق علمه سبحانه بصدور فعلها وأثرها عنها بهذه الخصوصية، أي أن تصدر الحرارة من النار من دون أن تشعر فضلاً عن أن تريد، ويصدر الارتعاش من الإنسان المرتعش عن علم ولكن لا عن إرادة واختيار، فالقول بصدور هذه الظواهر عن عللها بهذه الخصوصية يستلزم انطباق علمه على الواقع وعدم تخلفه عنه قيد شعرة.

وإن كانت العلة عالمة وشاعرة ومريدة ومختارة كالإنسان فقد تعلق علمه بصدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات وانصبغ فعلها بصبغة الاختيار والحرية، فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية، لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلف عنه، وأما لو صدر فعله عنه في هذا المجال عن جبر واضطرار بلا علم وشعور، أو بلا اختيار وإرادة فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع.

فنقول توضيحاً لذلك: إن الأعمال الصادرة من الإنسان على قسمين: قسم يصدر منه بلا شعور ولا إرادة كأعمال الجهاز الدموي والجهاز المعوي وجهاز القلب، التي تتسم في أفعال الإنسان بسمة الأعمال الاضطرارية غير الاختيارية.

وقسم آخر يصدر منه عن إرادة واختيار، ويتسم بسمة الأعمال الاختيارية غير الاضطرارية كدراسته وكتابته وتجارته وزراعته.

وعلى ما سبق من أن علم الله تعالى تعبير عن الواقع بما لا يتخلف عنه قيد شعرة، فتقع أعماله مورداً لتعلق علم الله بها على ما هي عليه من الخصائص والألوان، فتكون النتيجة أنه سبحانه يعلم من الأزل بصدور فعل معين في لحظة معينة من إنسان معين إتماً

إنه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب، لبطان الكسب أولاً، و ثانياً فلاننا نقول: إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر.

واعلم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله وسلامه عليه - قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الأصبح بن نباتة لما انصرف من صفين، فإنه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «و الذي فلق الحبة و برأ النسمة ما وطأنا موطاً و لا هبطنا وادياً و لا علونا تلعة إلا بقضاء و قدر».

فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي، ما أرى لي من الأجر شيئاً.

فقال له: «مه أيها الشيخ، بل عظم الله أجركم في مسيركم و أنتم سائرون، و في منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين و لا إليها مضطرين».

فقال الشيخ: كيف و القضاء و القدر ساقانا؟

فقال: «ويحك، لعلك ظننت قضاء لازماً و قدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد و الأمر و النهي و لم تأت لائمة من الله لمذنب و لا محمداً لمحسن و لم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء و لا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان و جنود الشيطان و شهود

(بالاضطرار و الإكراه، أو بالاختيار و الحرية، و تعلق مثل هذا العلم لا ينتج الجبر، بل يلازم الاختيار، و لو صدر كل قسم على خلاف ما اتسم به، لكان ذلك تخلفاً عن الواقع.

ص: 90

الزور و أهل العمى عن الصواب، و هم قدرية هذه الأمة و مجوسها، إنَّ الله تعالى أمر تخييراً و نهى تحذيراً و كلّف يسيراً، لم يعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً، و لم يرسل الرسل عبثاً و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار».

فقال الشيخ: و ما القضاء و القدر اللذان ما سرنا إلاّ بهما؟

فقال: «هو الأمر من الله تعالى و الحكم.» و تلا قوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (1).

فنهض الشيخ مسروراً و هو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته *** يوم النشور من الرحمن رضواناً

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً *** جزاك ربك عتاً فيه إحساناً

قال أبو الحسن البصري و محمود الخوارزمي: وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه:

أحدها: أنَّ المجوس اختصوا بمقالات سخيفة و اعتقادات واهية معلومة البطلان، و كذلك المجبرة.

و ثانيها: أنَّ مذهب المجوس أنَّ الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه، و كذلك المجبرة قالوا: إنَّه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.

و ثالثها: أنَّ المجوس قالوا: إنَّ نكاح الأَخوات و الأمّهات بقضاء الله و قدره و إرادته، و وافقهم المجبرة حيث قالوا: إنَّ نكاح المجوس لأخواتهم و أمهاتهم بقضاء الله و قدره و إرادته.

(1). الإسراء: 23.

ص: 91

ورابعها: أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس، و المجرية قالوا: إن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه، فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس.

و الضلالة

المسألة التاسعة: في الهدى

قال: و الإضلالُ الإشارةُ إلى خلاف الحق و فعلُ الضلالةِ و الإهلاك، و الهدى مقابلٌ، و الأَوْلانِ منفيّانِ عنه تعالى.

أقول: يطلق الإضلال على الإشارة (1) إلى خلاف الحق و إلباس الحقّ

(1) . حاصل ما أفاده أنّ لكل من الضلالة و الهداية معانٍ ثلاثة متقابلة، و تصحّ نسبة الهداية بمعانيها الثلاثة إلى الله سبحانه، دون الضلالة بل تصح نسبة المعنى الثالث منها إليه تعالى. نعم: إيجاد الهداية في العباد، مختص بغير ما كلفوا به كالإيمان فإثمه فعل العبد، بقرينة التكليف به خلافاً للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أنه يوجد الإيمان و الكفر في العباد.

و الذي ينبغي التنبيه عليه: أنّ إيجاد الهداية في العباد يرجع إلى إيجاد مقدماتها من الداخل كالعقل و الفطرة، و الخارج كالرسل و الكتب.

ثمّ إنّ حل عقد الجبر يحصل بالوقوف على أنّ الله هدايتين: عامّة لجميع الناس، و خاصّة لبعضهم، و مصحح العقوبة و المثوبة هو الأولى منهما، فمن تمت الحجّة في حقه تصح عقوبته، و إلا فلا، و أمّا الهداية الثانية فهي مختصة بالمستفيدين من الهداية الأولى، و ما في قوله سبحانه: (فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (إبراهيم: 4) الذي وقع ذريعة للمجبرة ليس يهدف إلى الهداية و الضلالة العامتين، كما لا يهدف إلى وجود الفوضى في أمر الهداية و الضلالة لأنّه يخالف كونه حكيماً، و لأجل نقد تلك الفكرة وصف سبحانه نفسه في آخر الآية بقوله: (الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)، بل هو و أمثاله ناظر إلى أنّ من لم يهتد بالهداية العامّة يضلّه و لا يوفقه بالاهتداء إلى الدرجات العليا، و أمّا من

بالباطل كما تقول: أضلّني فلان عن الطريق، إذا أشار إلى غيره وأوهم أنّه هو الطريق. و يطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقداً خلاف الحق.

و يطلق على الإهلاك و البطلان كما قال تعالى: «فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ» يعني يبطلها.

و الهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني، فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول: هداني إلى الطريق، و بمعنى فعل الهدى في الإنسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به، و بمعنى الإثابة كقوله تعالى: «سَيَهْدِيهِمْ» يعني سيثيبهم.

و الأولان منفيان عنه تعالى، يعني الإشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة، لأنهما قبيحان و الله تعالى منزّه عن فعل القبيح.

و أما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق و فعل الهداية الضرورية

(اهتدى بالهداية العامة فيوقفه بتحصيل أعلى درجاتها، و إلى ذلك يشير الكتاب العزيز و يقول: (اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) (الشورى: 13) و يقول: (وَالَّذِينَ إِهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) (محمد: 17) و يقول تعالى: (إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى) (الكهف: 13). (1)

و ممّا يدل على أنّ الضلالة و الهداية بمعنى المثوبة و الإهلاك قوله سبحانه: «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: 1).

«وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بِأَلْسِنَتِهِمْ * وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ» (محمد: 4-6).

-

1 - و إن أردت التفصيل فلاحظ الإلهيات: 387/2-394.

ص: 93

في العقلاء، ولم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به، ويثيب على الإيمان، فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به. وإذا قيل إنه تعالى يهدي ويضل فإن المراد به أنه يهدي المؤمنين بمعنى أنه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى أنه يهلكهم ويعاقبهم، وقول موسى عليه السلام «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ» (1) فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب، يضل بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار.

المسألة العاشرة: في أنه تعالى لا يعذب الأطفال

قال: وتعذيب غير المكلف قبيح، وكلام نوح عليه السلام مجاز، والخدمة ليست عقوبة له، والتبعية في بعض الأحكام جائزة. أقول: ذهب بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين، ويلزم الأشاعرة تجويزه، والعدلية كافة على منعه، والدليل عليه أنه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجوه: الأول: قول نوح عليه السلام (2): «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِجْرًا كُفَّارًا» (3).

(1). الأعراف: 155.

(2). وجه الاستدلال أن الآية دللت على أن ولد الكافر كافر، وثبت أن كل كافر في النار، فينتج أن ولد الكافر في النار، والجواب عدم تكرر الحد الأوسط، لأن المراد منه في الصغرى هو الكافر مجازاً والمراد منه في الكبرى هو الكافر حقيقة.

(3). نوح: 27.

ص: 94

و الجواب: أنه مجاز، و التقدير: أنهم يصيرون كذلك، لا حال طفوليتهم.

الثاني: قالوا: إنا نستخدمه (1) لأجل كفر أبيه، فقد فعلنا فيه ألماً و عقوبة فلا يكون قبيحاً.

و الجواب: أن الخدمة ليست عقوبة للطفل، و ليس كل ألم و مشقة عقوبة فإنّ الفصد و الحجامة ألماً و ليسا عقوبة، نعم استخدامه عقوبة لأبيه (2) و امتحان له يعوّض عليه (3) كما يعوّض على أمراضه.

الثالث: قالوا: إنّ حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن و منع التوارث و الصلاة عليه و منع التزويج.

و الجواب: أنّ المنكر عقابه لأجل جرم أبيه، و ليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم و عقوبة، و لا ألم له في منعه من الدفن و التوارث و ترك الصلاة عليه.

(1) . حاصل الاستدلال أنه لو كان العقوبة بلا ذنب قبيحاً فلما ذاب في الشرع استخدام أولاد الكفار بالاسترقاق و الاستخدام عقوبة؟ و الجواب أنّ استرقاقه لصالح الولد، حيث يدخل في حظيرة الإسلام و يعيش مع المسلمين فيعود مسلماً.

(2) . أي استخدام ولده عقوبة للأب، لأنّه ينظر إلى الظاهر و يتأذى كما يتأذى في استرقاق نفسه، و لكن الاسترقاقين نعمة من الله عليهما.

(3) . أي ابتلاء و محنة، و الضميران راجعان إلى الأب، و الله سبحانه يُعوّض ذلك الابتلاء و المحنة في الآخرة إذا قلنا بعمومية العوض للمسلم و غيره، أو قلنا بشرط أن يسلم إلى آخر عمره.

المسألة الحادية عشرة: في حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

قال: و التكليف حسنٌ لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفة، و هي المشقة. و حدّه إرادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الإعلام، و يدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى و النبي عليه السلام و الإمام و السيّد و الوالد و المنعم، و يخرج البواقي.

و شرطنا الابتداء لأن إرادة هؤلاء إنّما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلى إرادة ما أَرادَه، و لهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بأمر الصلاة ولده لسبق إرادة الله تعالى لها منه.

و المشقة لا بدّ من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

و شرطنا الإعلام لأنّ المكلف إذا لم يعلم إرادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأنّ الله تعالى فعله و الله تعالى لا يفعل القبيح، و وجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، و هي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنّ التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثاً و هو محال، و إن كان لغرض فإن كان عائداً إليه تعالى لزم المحال، و إن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً، و إن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث، و إن لم يمكن فإن

كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كفره وإن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنه تعريض للثواب، و للثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الأطفال والأرذال كتعظيم العلماء وإنما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة وهي الطاعات.

و معنى قولنا إن التكليف تعريض للثواب أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل إليه و علم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

قال: بخلاف الجرح ثم التداوي، و المعاوزات و الشكر باطل.

أقول: هذه إیرادات على ما اختاره المصنف:

الأول: أن التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داراه طلباً للدواء، و كما أن ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثاني: أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوزات كالبيع و الإجازات وغيرها، و لا شك أن المعاوزات تفتقر إلى رضا المتعاضين حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحاً، و التكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة؟

و الجواب عن الأول: بالفرق من الوجهين:

أحدهما: أن الجرح مضرة و التكليف نفسه ليس بمضرة وإنما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف.

الثاني: أن الجرح و التداوي إنزال مضرة لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف.

وعن الثاني: أن المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً أما إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى أن العقلاء يسفهون الممتنع منه.

وعن الثالث: أن الشكر لا يشترط فيه المشقة و الله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة ولأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة.

قال: و لأنَّ النوعَ محتاجٌ إلى التعاضدِ المستلزمِ للسنةِ النافعِ استعمالها في الرياضة و إدامةِ النظرِ في الأمورِ العالية، و تذكُّرِ الإنذاراتِ المستلزمةِ لإقامةِ العدلِ مع زيادةِ الأجرِ و الثوابِ.

أقول: لما ذكر المصنف رحمه الله حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الإسلاميين من الفلاسفة، فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيوية و الأخروية.

و تحقيقه أن نقول: إنَّ الله خلق الإنسانَ مدنياً بالطبع (1) لا كغيره من

(1) . هذا البرهان مركب من أمور:

1 - بقاء النوع (الإنسان) ببقاء الأشخاص أمر حسن.

2 - لا تحصل تلك الغاية إلا بالتعاقد و التعاون.

ص: 98

الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه و لا تحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاقد

(3 - أن الحياة الجماعية، مظنة التنازع.

4 - لا محيص في رفعه من وضع قانون و سنة عادلة.

5 - لو اشترك الناس كلهم في وضع القانون عاد التنازع فلا بد أن يكون مستنداً إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه.

6 - التعرف على ذلك الشخص يتحقق بمعجزات تدل على أنها (السنة) من عند الله.

7 - الناس مختلفون في قبول الخير و الشر حسب اختلاف أمزجتهم. فوجب أن يكون هذا الشارع (النبى) مؤيداً بالبرهان، و الوعظ، و...

8 - بما أن النبى لا يتفق في كل زمان، لكن وجب بقاء الشريعة إلى وقت اضمحلالها، ففرضت عليهم العبادات و فيها منافع ثلاث....

يلاحظ عليه: أولاً: أن فرض كون الإنسان مدنياً بالطبع، يغني عن الأمر الثاني لأنه صورة عملية للأول، ثم هل الإنسان مدني بالطبع كما عليه الحكماء الأقدمون، أو هو مسخر بالطبع، أي يسخر غيره لقضاء حوائجه كما عليه العلامة الطباطبائي في بعض رسائله و لعله إلى هذا يشير قوله سبحانه: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَ رَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (الزخرف: 32)، أو هو موجود محاسب يحاسب خيره و شره و نفعه و ضره فيختار أقل الطرق ضرراً و أكثرها نفعاً و هو التعايش الاجتماعي، فالحياة الاجتماعية وليد فكرته الحاسبة لا فطرته عن لا وعي، هذه هي الأنظار المطروحة في المقام.

ثانياً: يظهر من الشارح أن النبى شارع مع أن الشارع بحكم التوحيد في التقنين هو الله سبحانه و النبى الأكرم هو المبرر و المنذر الحامل لرسالات الله و نذره.

و ثالثاً: أن المهم في البرهان هو التركيز على شرائط المقتن و أنه لا بد أن يكون موجوداً كاملاً عارفاً بالإنسان بعامة خصوصياته و غرائزه الطبيعية، و ما يفيده و ما يضره و يصدده عن الكمال، و أن يكون منسلخاً عن كل نفع و ضرر فيما يضع و يسنّ، و ألا يتأثر عن لا وعي فيقدم منفعه على منافع الغير و ليس المقتن بهذه الأوصاف إلا الله سبحانه.

و على ضوء ذلك فأكثر ما ذكره أخيراً لا حاجة إليه.

والتعاون، لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج إليه، و اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغاير أمزجتهم و اختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم مظنة التنازع و الفساد و وقوع الفتن، فوجب وضع قانون و سنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم.

ثم تلك السنة لو استند وضعها إليهم لزم المحذور، فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه و استحقاؤه للانقياد إليه و الطاعة له، و ذلك إنما يكون بمعجزات تدل على أنها من عند الله تعالى.

ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير و الشر و الرذائل و النقصان و الفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم و هيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن إحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان و بعضهم بالوعظ و بعضهم بتأليف القلب و بعضهم بالزجر و القتال.

ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان و جب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها و اقتضاء الحكمة الإلهية تجديد غيرها، ففرضت عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع و كررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالترديد، فيحصل لهم من تلقي الأوامر و النواهي الإلهية منافع ثلاث:

إحداها: رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات و منعها عن القوة الغضبية المكدره لصفاء القوة العقلية.

الثانية: تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية و المطالب العالية و أحوال المعاد و التفكير في ملكوت الله تعالى و كيفية صفاته و أسمائه و تحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية

بالبراهين القطعية الخالية عن المغالطة.

والثالثة: تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير و الشر الأ-خرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتبادل و الترافد، ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر و الثواب في الآخرة، فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: و واجبٌ لَزَجْرِهِ عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتزلة، و أنكرت الأشاعرة ذلك، و الدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغرياً بالقبیح، و التالي باطل لقبحه فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان و جعل فيه ميلاً إلى القبيح و شهوة له و نفوراً عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب و قبح القبیح و المؤاخذة على الإخلال بالواجب و فعل القبیح لكان وقوع القبیح من المكلف دائماً، و إلى هذا أشار بقوله: لزجره عن القبائح، أي لزجر التكليف عن القبائح.

قال: و شرائطُ حسنه انتفاءُ المفسدة و تقدّمه و إمكانُ متعلقه و ثبوتُ صفةٍ زائدة على حسنه و علمُ المكلف بصفات الفعل و قدر المستحق و قدرته عليه و امتناعُ القبیح عليه و قدرةُ المكلف على الفعل و علمه به أو إمكانه و إمكانُ الآلة.

أقول: لما ذكر أن التكليف حسنٌ شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف، و قد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها(1)، منها ما يرجع إلى نفس

(1). أقول: التكليف من الأُمور ذات الإضافة له إضافة إلى المكلف و إلى المكلف به، و بوجه له إضافة إلى نفسه، فذكر الشارح ما يرجع إلى كل واحد.

ص: 101

التكليف، و منها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل و المكلف و المكلف.

أمّا ما يرجع إلى التكليف فأمران:

أحدهما: انتفاء المفسدة فيه، بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف، به في فعل آخر داخل في تكليفه (1)، أو مفسدة لمكلف آخر.

و الثاني: أن يكون متقدماً على الفعل قدرأ يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.

و أمّا ما يرجع إلى الفعل فأمران:

أحدهما: إمكان وجوده.

و الثاني: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه (2) بأن يكون واجباً أو مندوباً، و إن كان التكليف ترك فعل فإن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

و أمّا ما يرجع إلى المكلف: فإن يكون عالماً بصفات الفعل لئلا يكلف إيجاد القبيح و ترك الواجب.

و أن يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخلّ ببعضه.

(1) . الضمير في قوله: «به» يرجع إلى التكليف، أي لا- تكون مفسدة لنفس المكلف بهذا التكليف كالأمر بصيام المريض ففيه مفسدة لنفس هذا المكلف في فعل آخر (كالصحة) داخل في تكليفه، حيث يجب حفظ الصحة، أو كانت المفسدة لمكلف آخر، كما إذا أمر بالتوضؤ بماء مملوك لآخر من دون رضاه.

(2) . بناء على أنّ المباح داخل تحت الحسن.

وأن يكون القبيح ممتنعاً عليه لئلا يخلّ بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.

وأما ما يرجع إلى المكلف: فإن يكون قادراً على الفعل.

وأن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به.

وإمكان الآلة أو حصولها إن كان الفعل ذا آلة.

قال: و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي وإما ظنٌّ وإما عملٌ.

أقول: متعلق التكليف قد يكون علماً وقد يكون عملاً.

أما العلم، فقد يكون عقلياً محضاً نحو العلم بوجود الله تعالى و كونه قادراً عالماً، إلى غير ذلك من المسائل التي يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعياً نحو التكليف السمعية. و أما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظن القبلة وغيرها.

و أما العمل، فقد يكون عقلياً كردّ الوديعة و شكر المنعم و برّ الوالدين و قبح الظلم و الكذب و حسن التفضل و العفو، وقد يكون سمعياً كالصلاة وغيرها، و هذه الأفعال تنقسم إلى الواجب و المندوب و الحرام و المكروه.

قال: و هو منقطعٌ للإجماع و لإيصال الثواب(1).

أقول: يريد أن التكليف منقطع، و يدلّ عليه الإجماع و المعقول.

(1) . استدل الماتن على انقطاع التكليف بوجهين و أضاف الشارح وجهاً ثالثاً:

1 - الإجماع على الانقطاع. 2 - إيصال الثواب، لأنه مشروط بالخلوص عن المشاق، و التكليف مقترن بالمشقة فلا يجتمعان. 3 - ما ذكره بقوله «و لا بد من تراخٍ بين

أما الإجماع فظاهر، إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع.

وأما المعقول فنقول: لو كان التكليف دائماً لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، والتالي باطل قطعاً، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ التكليف مشروط بالمشقة، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال، ولا بدّ من تراخ بين التكليف والثواب وإلاّ لزم الإلجاء.

قال: وعلّة حسنه عامّة.

أقول: لما بيّن أولاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق

(التكليف والثواب وإلاّ لزم الإلجاء» وذلك لأنّه لو كان ثواب كل تكليف مقروناً بالجزاء لما انفك التكليف عن الطاعة ولكن لا عن اختيار بل أشبه بالإلجاء، وهو بالنسبة إلى الغاية المتوخاة من التكليف في طرف النقيض، إذ يجب أن يكون المكلف على حالة تكون نسبة الطاعة والعصيان إليه سواسية، حتى يمتاز المطيع عن اختيار عن العاصي كذلك، وذلك لا يجتمع مع كون الجزاء مقروناً بالتكليف طول الحياة فإنّ الأجير إذا عاين الجزاء لما انفك عنه العمل.

هذا ما ذكره الشارح، ولكن الظاهر من الشيخ المفيد انقطاع التكليف الشرعي في الآخرة دون التكليف العقلي، ولعل مراد الماتن و الشارح ذلك أيضاً، أي يكون التكليف من جانب الشارع مقطوعاً دون التكليف من جانب العقل، قال المفيد: «إنّ أهل الآخرة مأمورون بعقولهم بالسداد، وما حسن لهم في دار الدنيا من الرشاد - إلى أن قال - : إنّ أهل الآخرة صنفان: فصنف منهم في الجذّة، وهم فيها مأمورون بما يؤثرون ويخفّ على طباعهم ويميلون إليه ولا يتقلّ عليهم من شكر المنعم سبحانه وتعظيمه و حمده على تفضّله عليهم و إحسانه إليهم،... و الصنف الآخر في النار... و ليس يتعرون من الأمر والنهي بعقولهم» (1).

1 - المفيد: أوائل المقالات: 67 (اط. أخرى: 106).

ص: 104

الكافر.

و الدليل عليه أن العلة في حسن التكليف و هي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن و الكافر فكان التكليف حسناً فيهما و هو ظاهر.

قال: و ضررُ الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره: أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه، فلا يكون حسناً.

بيان المقدمة الأولى: أن التكليف نوع مشقة في العاجل و حصل العقاب بتركه و هو ضرر عظيم فانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً.

و الجواب: أن التكليف نفسه ليس بضرر و لا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً، و إلاً لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال: و هو مفسدةٌ لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال مقدر أيضاً، و هو أن يقال: إنكم شرطتم في التكليف أن لا يكون مفسدة للمكلف و لا لغيره و هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحاً.

و الجواب: أن الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف، على ما تقدم، بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة

ص: 105

اللازمة للتكليف.

قال: و الفائدة ثابتة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره: أنّ تكليف الكافر لا- فائدة فيه لأنّ الفائدة من التكليف هي الثواب و لا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً.

و الجواب: لا نسلم أنّ الفائدة هي الثواب بل التعريض له و هو حاصل في حقه كالمؤمن.

المسألة الثانية عشرة: في اللطف و ماهيته و أحكامه

قال: و اللطف واجبٌ لتحصيل الغرض به.

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة و أبعد من فعل المعصية، و لم يكن له حظ في التمكين، و لم يبلغ حد الإلجاء.

و احترزنا بقولنا: «و لم يكن له حظ في التمكين» عن الآلة، فإنّ لها حظاً في التمكين و ليست لطفاً.

و قولنا: «و لم يبلغ حدّ الإلجاء» لأنّ الإلجاء ينافي التكليف و اللطف لا ينافيه.

هذا اللطف المقرّب (1).

(1). قاعدة اللطف من القواعد الكلامية، و لها دور واسع في مسائلها، قبلتها العدلية و رفضتها الأشاعرة، و هي من فروع القول بالحسن و القبح العقليين، فمن اعترف بهما أخذ بنتائجهما و منها لزوم اللطف على الله، و من أنكرهما ردّ نتائجهما.

و قد فسّم الشارح تبعاً لغيره، اللطف إلى المقرّب إلى الطاعة، و المحصّل لها. فلو

وقد يكون اللطف محصلاً، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع (1) مع تمكنه في الحالين، و هذا بخلاف

(كان موجِباً لقرب المكلف إلى فعل الطاعة، و البعد عن فعل المعصية، فهو لطف مقرب، و لو ترتبت عليه الطاعة فهو لطف محصّل.

ثم إن بعض المتكلمين اكتفى بذكر المحصّل وحده، و اكتفى لفيف منهم بذكر المقرب وحده، و هناك من ذكر كلا القسمين:

فمن الأول: المتكلم الشيعي النوبختي في الياقوت، حيث فسّره بقوله: «اللطف أمر يفعل الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه يُعلم عند وقوع الطاعة منه و لولاه لم يُطع» (1).

و من الثاني: الشيخ المفيد، قال: «اللطف ما يقرب المكلف معه إلى الطاعة و يبعد عن المعصية، و لاحظ له في التمكين، و لم يبلغ الإيجاب» (2).

و من الثالث: القاضي عبد الجبار، قال: «إنّ اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب و يتجنب عن القبيح، أو يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار الواجب أو إلى ترك القبيح»، (3) و العلامة الحلبي في أنوار الملكوت (4)، و أشار الشارح إلى كلا القسمين.

و على ضوء ذلك فليس هنا لطفان مختلفان بل كلاهما في الحقيقة أمر واحد، غير أنّه إن ترتبت عليه الطاعة يكون محصلاً، فكونه مقرباً فعمل الله سبحانه، و إمّا كونه محصلاً أمر انتزاعي ينتزع منه بعد حصول الغاية.

غير أنّ العناية باللطف المقرب في الكتب الكلامية أكثر من المحصّل.

-

1 - لاحظ أنوار الملكوت في شرح الياقوت للعلامة الحلبي: 152، و قوله يعلم بصيغة المجهول.

2 - المفيد: النكت الاعتقادية: 31، و تبعه المحقق الطوسي في تلخيص المحصل: 342، و ابن ميثم في قواعد المرام: 117.

3 - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 519.

4 - العلامة الحلبي: أنوار الملكوت: 153-154، قال: و قسم المعتزلة اللطف إلى قسمين:

أحدهما: ما يختار عنده المكلف الطاعة و يسمى توفيقاً أو يختار عنده ترك القبيح و يسمى عصمة.

ثانيهما: ما يقرب من الطاعة و يقوى داعيه إليها.

(1). قال بعض الشراح: إنّه قيد المقرب، و أنّ قوله: «و قد يكون - إلى قوله - الاختيار» جملة معترضة.

التكليف (1) الذي يطيع عنده، لأنّ اللطف أمر زائد على التكليف، فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أو لا يطيع، وليس كذلك التكليف لأنّ عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع، فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب، خلافاً للأشعرية.

و الدليل على وجوبه (2) أنّه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً وإلا لزم نقض الغرض.

(1). حاصله: أنّ اللطف غير مؤثر في التمكين بل أمر وراء القدرة، وإلا فلو كان مؤثراً في حصول القدرة، لا يسمى لطفاً، ومنه يظهر أنّ التكليف ليس لطفاً لأنّه ممّا له حظ في التمكين إذ لولاه لما حصل الامتثال. ومع ذلك كلّ.

قالت العدلية: الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية، ولا بد من الجمع بين ما ذكره الشارح من أنّ التكليف ليس لطفاً وهذا الكلام الذي يعرف التكليف الشرعي لطفاً، بنحو من الأنحاء فتأمل.

(2). لا يخفى أنّ الالتزام بوجوب اللطف بكلا قسميه أمر مشكل، لاختلاف الدواعي إلى الامتثال، فيلزم أن يقوم سبحانه في مورد كل فرد بما يكون معه أقرب إلى الطاعة، فتختلف الدواعي حسب اختلاف الأمزجة والميول، فلو افترضنا أنّ إنساناً إنّما يكون أقرب إلى الطاعة إذا كان ثرياً، والآخر إذا كان فقيراً، وثالثاً إذا كان متزوجاً بمرأة حسناء... أ ترى أنّ من واجبه أن يقوم في حق كل إنسان بما يكون معه أقرب إلى الطاعة؟!

بل الحق ما أوضحناه في الإلهيات وقلنا: إنّ كل ما هو دخيل في تحقق الرغبة بالطاعة، والابتعاد عن المعصية في نفوس الأكثرية الساحقة من البشر يجب على الله سبحانه القيام به صوتاً للتكليف عن اللغو (1)، دون ما هو دخيل في خصوص فرد، وإلا لن يقف أقسام اللطف عند حدّ.

-

1 - الإلهيات: 54/3 الطبعة الثانية ولا يذهب عليك أنّ لنا في هذا الكتاب اصطلاحاً خاصاً في تفسير المحصل والمقرب في اللطف، لا يمتّ للاصطلاح المعروف بين المتكلمين فيهما بصلة، فلا تغفل.

ص: 108

بيان الملازمة: أنّ المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال: فإن كان من فعله تعالى وجب عليه، وإن كان من المكلف وجب أن يشعره به ويؤجبه، وإن كان من غيرهما شَرَطَ في التكليف العلمُ بالفعل.

أقول: لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه (1) وهو ثلاثة:

الأول: أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم.

الثاني: أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه ويشعره به ويؤجبه عليه.

الثالث: أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

(1). ذكر الشارح أنّ للطف أقساماً ثلاثة:

1 - ما يكون من فعل الله، كالتبشير والإنذار، وربما يمثل بإرسال الرسل وإنزال الكتب، ولكنّه خارج عن حد اللطف، لما عرفت أنّ ما كان مؤثراً في التمكين فهو ليس بلطف، والمثالثان من هذا القبيل، إذ لولاهما لما علمت الفرائض والتكاليف.

2 - ما يكون من فعل المكلف، ولعل منه الدعوة إلى التأمل في دعوة الأنبياء والإمعان في دلائلهم.

3 - ما يكون من فعل الغير كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال: ووجوه القبح منتفيةٌ والكافر لا يخلو من لطفٍ و الإخبارُ بالسعادة و الشقاوة ليس مفسدةً.

أقول: لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شبه الأشاعرة ثلاثاً:

الأولى: قالوا: اللطف إنما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة، فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه؟ فلا يكون واجباً.

و تقرير الجواب: أن جهات القبح معلومة لنا لأننا مكلفون بتركها و ليس هنا وجه قبح و ليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية: أن الكافر إما أن يكلف (1) مع وجود اللطف أو مع عدمه، و الأول باطل و إلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه

(1) . للاستدلال شقوق ثلاثة و إليك بيانها:

1 - أن الكافر إما أن يكون مكلفاً مع وجود اللطف.

2 - أن يكون مكلفاً مع عدم اللطف مع عدم قدرته سبحانه عليه.

3 - أن يكون مكلفاً مع عدم اللطف مع قدرته سبحانه عليه.

و الأول باطل، إذ لو كان هناك لطف لوقع الملطوف فيه، فحيث لم يقع نستكشف عدمه.

و الثاني مستلزم لوصفه سبحانه بالعجز عن إعطاء اللطف.

و الثالث مستلزم لأن يخلل الواجب سبحانه بالواجب و هو اللطف.

يلاحظ عليه: أولاً: أن لازمه عدم تكليف الكفار و العصاة بالأحكام، لعدم خروج تكليفهم عن الشقوق الثلاثة لا بطلان اللفظ.

و ثانياً: أننا نختار الشق الأول و لكن ليس اللطف ملازماً للامتنال بل هو مقرب للعبد إليه، أو لولاه لم يمثل، لا أنه يمثل معه قطعاً، و مما ذكرنا يعلم مفهوم التقرير الثاني لهذه الشبهة مع جوابها.

ص: 110

عنده، و الثاني إمّا أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى و هو باطل، أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب.

و الجواب: أنّ اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه، فإنّ اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أولاً، بل كونه لطفاً من حيث أنّه يقرب إلى الملطوف فيه و يرجح وجوده على عدمه، و امتناع ترجيحه إنّما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً.

و يمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم، و تقريره: أنّ اللطف لو كان واجباً لم تقع معصية من مكلف أصلاً لأنّه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على اللطف لكلّ مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنّه تعالى لا يخلّ بالواجب لكن الكفر و المعاصي موجودة.

و تقرير الجواب: أن نقول: إنّما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده، و لا- استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكلف و الثواب مع الطاعة و العقاب مع المعصية، و الكافر له هذا اللطف.

الثالثة: أنّ الإخبار بأنّ المكلف من أهل الجنة(1) أو من أهل النار مفسدة لأنّه إغراء بالمعاصي، و قد فعله تعالى و هو ينافي اللطف.

(1). حاصله أنّه كيف يكون اللطف واجباً، مع أنّه ربّما يقوم سبحانه بما هو في مقابل اللطف، فيخبر عن سعادة بعض الأفراد فيوجد الجراءة للمعاصي، و عن شقاء بعض آخر، فيوجد فيهم اليأس و القنوط الملازم لإدامة العصيان. و الجواب عن الأوّل بأنّ الاخبار مقارن لتمتع هؤلاء بملكات رحمانية تصدّهم عن اقتراف المعاصي. و عن الثاني بأنّ المخبر عنه إمّا أن يكون جاهلاً غير مؤمن بصدق القرآن، فليس فيه مفسدة أو يكون عارفاً كإبليس فلا يتحقق فيه الاغراء لأنّه عاين الحقائق قبل الهبوط.

و الجواب: أنّ الإخبار بالجنّة ليس إغراءً مطلقاً، لجواز أن يقترن به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية و إذا انتفى كونه إغراءً على هذا التقدير بطل قولهم إنّه مفسدة على الإطلاق.

وأما الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً، لأن الإخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسدة فيه، لأنه لا يعلم صدق إخباره تعالى، فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وإن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته داعياً إلى الإصرار على الكفر لأنّه يعلم أنّه بإصراره عليه يزداد عقابه، فلا يصير مغرباً عليه.

قال: و يُبَيِّحُ منه تعالى التعذيبُ مع منعه دون الذمّ.

أقول: المكلف إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه، لأنّه بمنزلة الأمر بالمعصية و الملجئ إليها، كما قال الله تعالى: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا» (1)، فأخبر أنّهم - لو منعهم اللطف في بعثه الرسول - لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال، و لا يكون لهم هذا السؤال إلاّ مع قبح إهلاكهم من دون البعثة، و لا يقبح ذمّه، لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف (2)، بخلاف العقاب المستحق للمكلف، و لهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم، كما أنّ إبليس ذمّ أهل النار و إن كان هو الباعث على المعاصي.

(1). طه: 134.

(2). تقدم أنّ اللطف غير مؤثر في التمكين و إنّما هو شيء وراءه، فمنع المكلف عن اللطف أو عدم منعه، إنّما يتصوّر فيما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال في كلا الحالين، و على ضوء ذلك لا يمكن التفكيك بين التعذيب و الذم عند المنع عن اللطف بل يصح

ص: 112

قال: ولا بدّ من المناسبة وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين.

أقول: لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه، وقد ذكر منها خمسة:

الأول: أنّه لا بدّ وأن يكون بين اللطف و المملطوف فيه مناسبة.

و المراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول المملطوف فيه، وهذا ظاهر، لأنّه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كون غيره لطفاً، فيلزم الترجيح من غير مرجح (1)، ولم يكن كونه لطفاً في هذا

(كلاهما. و بذلك يظهر عدم صحة أمرين:

1 - الاستدلال بقوله سبحانه: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا» (طه: 134).

لأنّه خارج عن محط البحث، إذ العلم بالتكليف من شرائط القدرة، و لو لا إرسال الرسل لما وقف المكلف على التكليف.

2 - قوله: «لأنّ الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف»، و ذلك لقبح ذم الجاهل بالتكليف المستند جهله إلى عدم بيان التكليف من جانب المولى.

و لعل كلام الماتن و الشارح ناظر إلى المستقلات العقلية، التي لا يتوقف العلم بالتكليف على ورود بيان من المولى، ففيها يصح الذم دون التعذيب على تأمل في التفكير أيضاً إذا قلنا بالملازمة بين حكمي العقل و الشرع.

(1). حاصله: أنّه إذا افترضنا أنّ الغنى و الفقر كانا لطفاً في دعوة المكلف إلى الصلاة، فلو اختار سبحانه الأول يلزم الترجيح بلا مرجح.

ثمّ إذا لم تكن المناسبة معتبرة فلما صار الغنى لطفاً في حق هذا الفعل (الصلاة) و لم يكن لطفاً في حق الفعل الآخر (الحج) و هو أيضاً ترجيح من غير مرجح، فلا محيص عن اعتبار المناسبة، و لعلّه إلى ذلك يشير قوله سبحانه: (وَبَلَّوْنَا هُمْ بِالْحَسَنَاتِ

الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال، وهو ترجيح من غير مرجح أيضاً، وإلى هذين أشار بقوله: وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين، وعنى بالمنتسبين اللطف و الملطوف فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف، وهو أن لا يبلغ في الدعاء

(وَ السَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (الأعراف: 168).

وقوله تعالى: «فَأَحْذَرْنَاهُمْ أَلْبَاسًا وَ الصَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» (الأنعام: 42).

ثم إن الماتن ذكر الشروط الباقية وهي أربعة:

1 - أن لا يبلغ حدّ الإلجاء، وأكثر من اعترض على قاعدة اللطف كصاحب الموقف، غفل عن هذا الشرط ولو التفت هو أو غيره إلى هذا الشرط، لما سلّوا سيوفهم عن أعمادها.

2 - أن يعلم المكلف بوجود اللطف إجمالاً أو تفصيلاً لأنه إنمّا يدعو إلى الطاعة بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي فقط وإن لم يقف عليه المكلف، كما إذا وقف حابس الزكاة على أنّ المرض الشائع في القطيعة، تنبيه من الله وعندئذ يقرب الالتفات من الطاعة، ويؤدي الفريضة.

3 - أن يكون فيه وراء الحسن، أمر آخر هو ملائكة اللطفية، وإلاّ فالمباح بما هو حسن لا- يكون لطفاً، لكن يمكن أن يقال: إن وجود المباحات الكثيرة التي وسّعت الحياة للعباد، وجعلتهم في يسر ورفق، لطف من الله ومقرب لدخول الناس في دين الإسلام ولولاه، لما دخل أكثرهم فيه، والحسن عبارة عمّا ليس بقبيح فيشمل المباحات ولا يشترط وراء الحسن شيء زائد.

4 - اللطف يدخله التخيير كما في الكفّارات المخيرة.

5 - اللطف يجب أن يكون حسناً بالذات، فلا يمكن عدّ تسلّط الظالم على العباد لطفاً من الله وإن كان يترتب عليه التوجه إلى الله سبحانه وذلك لأنّ تسلّطه عليهم نتيجة أعمالهم «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (الأنفال/ 51).

ص: 114

إلى الملطوف فيه إلى حد الإلجاء، لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطفي كون كل منهما داعياً إلى الفعل، غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفاً، فلهذا شرطنا في اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

قال: ويعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً.

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف، وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف إما بالإجمال أو بالتفصيل، لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه.

فإن كان العلم الإجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل، كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا.

وإن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله، ويكفي العلم الإجمالي في المناسبة التي بين اللطف و الملطوف فيه.

قال: ويزيد اللطف على جهة الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع، وهو كون اللطف مشتقاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل، هذا فيما هو من فعلنا.

وأمّا ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته.

ص: 115

قال: ويدخله التخييرُ.

أقول: هذا هو الحكم الخامس، وهو أنّ اللطف لا يجب أن يكون معيناً، بل يجوز أن يدخله التخيير، بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسدّه، أمّا في حقنا فكما في الكفارات الثلاث، و أمّا في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولداً يكون لطفاً له وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته، و حينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المنخيّر.

قال: بشرط حسن البدليّن.

أقول: لما ذكر أنّ اللطف يجوز أن يدخله التخيير تبه على شرط كل واحد من البدلين، أعني اللطف وبدله، وأطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالأصالة أولى من الآخر، وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبح، وهذا مما لم تتفق الآراء عليه، فإنّ جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم متناً لطفاً قائماً مقام إمراض الله تعالى.

و استدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق و تذكر العقاب و ذلك حاصل بالظلم متناً فجاز أن يقوم مقامه.

وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب و القبيح ليس له جهة وجوب، و اللطف إنّما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم، كما نقول: إنّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا و إن لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

ص: 116

المسألة الثالثة عشرة: في الألم ووجه حسنه

المسألة الثالثة عشرة: في الألم ووجه حسنه (1)

قال: وبعضُ الألمِ قبيحٌ يصدرُ منّا خاصةً، وبعضه حسنٌ يصدرُ منه تعالى و منّا، و حُسْنُهُ إمّا لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع (2) أو دفع الضرر الزائدَيْن، أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.

(1). للبحث عن الآلام ملاكات مختلفة: تارة يبحث عنها في التوحيد الأفعالي في مقابل الثنوية، حيث ذهبت إلى أنّ خالق الخير غير خالق الشر، فاعتقدوا بوجود مبدئين، وبما أنّ مقتضى التوحيد الأفعالي أنّه لا خالق إلاّ هو يُبحث عن الشرور لغاية تصحيح صدور الشرور عنه سبحانه، وأخرى في مقابل الأشاعرة، حيث أنكروا الحسن و القبح العقليين وقالوا: كل ما يصدر عنه سبحانه فهو حسن و لا يصح تحديد فعله بالحسن العقلي إذ أيّ حسنٍ عند العقل للآلام و النوازل الواردة على العباد، فقامت العدلية بالدفاع عن الإشكال بتقسيم الآلام إلى ما يمتنع صدورها منه سبحانه و إلى ما يجوز صدورها منه و منّا لما فيها من فوائد و أغراض و ليست بقبيحة.

و لما كان المجوز لبعض الآلام - مضافاً إلى اللطف - هو الأعراض التي ينالها الإنسان في الآخرة في مقابل الحرمان، أردف المصنّف البحث عنها بالبحث عن الأعراض التي لها دور عظيم في حلّ بعض المشاكل. و هذه البحوث من خصائص المتكلّمين دون الفلاسفة و الحكماء، و لأجل ذلك لا ترى أثراً منها في كتبهم.

وقد سلك المحقق الطوسي في هذا الكتاب مسلك المتكلّمين، تاركاً مسلك الحكماء كما لا يخفى. و بذلك أصبح كتاب التجريد كتاباً كلامياً، لا فلسفياً، و إن كان بعض بحوثه مشتركاً بين العلمين.

(2). إنّ للألم الحسن عند العدلية أقساماً خمسة:

1 - ما يحسن لأجل استحقاق المولم، كالإيلاء في الحدّ وغيره.

2 - ما اشتمل على نفع زائد على الألم الوارد، كالألم الوارد في الجهاد.

3 - دفع الضرر الزائد على الألم، كقطع العضو الفاسد الذي يهدد صحّة الإنسان كلّها.

أقول: في هذا الكلام مباحث:

الأول: في مناسبة هذا البحث و ما بعده لما قبله.

اعلم أننا قد بينا وجوب الألفاظ و المصالح، و هي ضربان: مصالح في الدين، و مصالح في الدنيا، أعني المنافع الدنيوية، و مصالح الدين
إمّا مضاراً أو منافع؛ و المضارّ منها آلام و أمراض و غيرها كالأجال و الغلاء، و المنافع الصحة و السعة في الرزق و الرخص، فلأجل هذا
بحث المصنف رحمه الله عقيب

(4 - ما كان على وفق سنة الله سبحانه، كإحراق النار لمن ألقى فيها ظلماً أو غير ظلم، فإن إحراق النار و إن كان بالنسبة إلى الملقى فيها شراً
لكن الإحراق بما هو لا قبح فيه فإنّها سنة قام عليها صرح الحياة الانسانية. نعم في إمكانه سبحانه سلب الأثر عنها في هذه الموارد، و لكن
الاستثناء في السنن (في غير مورد الإعجاز و الكرامة) مستلزم للإلحاح في الإيمان، و انتفاء الاختيار و الاختبار، و ذلك لأنّ سلب الأثر عن
النار عند إحراق المؤمن ليقف عند حدّ بل يستلزم سلب الأثر عن السيف عند وروده على رأس المظلوم و هكذا...، و لازم ذلك خروج
الحياة الدنيوية عن كونها دنيوية، لأنّ معناها كون الحياة مبنية على السنن الطبيعية و هو خلاف المفروض، و بالجملة: افتراض كون العالم
مادياً يلازم سيادة القوانين المادية عليها، إلاّ إذا اقتضت المصلحة العامة خلافها كما في مورد الإعجاز.

و هناك من يقول ليس للألم إلاّ قسم واحد، و هو الألم لغاية استحقاق المولم، و قالت به طائفتان:

التناسخية: و هم الذين يقولون لا دار إلاّ هذه الدنيا و أنّ الإنسان بعد الموت يرجع إلى هذه الدار و يرى جزاء عمله إن خيراً فخير و إن شراً
فشر، و أنّ أصحاب العاهات و الزمنى و الفقراء هم الذين عاشوا في هذه الدنيا في دورة متقدمة، ظالمة، فرجعوا إلى الدنيا في هذه الدورة
ليروا جزاء أعمالهم.

البكرية: أصحاب بكر بن زياد الذي كان معاصراً لواصل بن عطاء (80-130 هـ) و صفوان بن الجهم ت 128 هـ.

ص: 118

اللفظ عن هذه الأشياء، ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضاً.

البحث الثاني: اختلف الناس في قبح الألم و حسنه، فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام، وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى، وذهبت البكرية وأهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي.

البحث الثالث: في علة الحسن، اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن:

فقال أهل التناسخ: إنَّ علة الحسن هي الاستحقاق لا غير، لأنَّ النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوباً استحققت الألم عليها، وهذا أيضاً قول البكرية.

وقالت المعتزلة أنه يحسن عند شروط:

أحدها: أن يكون مستحقاً.

و ثانيها: أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها.

و ثالثها: أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها.

ورابعها: أن يكون مفعولاً على مجرى العادة، كما يفعله الله تعالى بالحي إذا ألقيناه في النار.

و خامسها: أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس، كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا، لأنَّ متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً.

قال: ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف.

أقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على

نفع المتألم، و هو كونه مشتملاً على اللطف إمّا للمتألم أو لغيره، لأنّ خلوّ الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم، و خلوّه عن اللطف يستلزم العبث و هما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم، و هنا اختلف الشيخان(1):

فقال أبو علي: إنّ علة قبح الألم كونه ظلماً لا غير، فلم يشترط هذا الشرط.

وقال أبو هاشم: إنّّه يقبح لكونه ظلماً أو لكونه عبثاً، فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعراض الزائدة اشتمالها على اللطف لمكلف آخر، و لهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسريده(2) و استيجار من ينزح ماء البئر و يقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة.

و يمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام.

(1). المراد أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم من شيوخ الاعتزال في أواخر القرن الثالث و أوائل القرن الرابع، و اختلفت كلمتهم في الإيلام الابتدائي كآلام الأطفال، فاكتمى الوالد في جوازه بعدم كونه ظلماً، و هو يتحقق بالعوض يوم القيامة، و ذهب الولد بأنّ انتفاء الظلم غير كاف ما لم يشتمل على شيء زائد كالاعتبار و اللطف و إلّا يلزم العبث، و إلى اختلافهم أشار الشهرستاني بعبارة موجزة و قال: «اختلف أبو علي و أبو هاشم في نقل الألم للعوض، فقال أبو علي: يجوز ذلك ابتداءً لأجل العوض، و عليه بنى آلام الأطفال، و قال ابنه: إنّما يحسن ذلك بشرط العوض و الاعتبار جميعاً».

(2). فإنّ نجاته من الغرق و إن كان أكثر نفعاً من إيراد الضرر عليه بكسريده، لكن الكسر أيضاً قبيح، و مثله المثال الثاني فإنّ اعطاء الأجرة كاملة و إن كان يرفع الظلم لكنّه عمل عبث، و لو كان الغرض الإحسان، ففي وسعه، دفعه بلا طلب عمل.

قال: ويجوز في المستحق كونه عقاباً.

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري، فإنه جَوِّز أن تقع الأمراض في الكفار و الفساق عقاباً للكافر و الفاسق لأنه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقاباً، و يكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود.

و منع قاضي القضاة من ذلك و جزم بكون أمراضهم محناً لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا و الصبر عليها و التسليم و ترك الجزع و لا يلزمهم ذلك في العقاب.

و الجواب: المنع من عدم اللزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين:

أحدهما: الاعتقاد لحسن الفعل، و هو مشترك بين العقاب و المحنة.

و الثاني: موافقة الفعل للشهوة، و هذا غير مقدور للعبد فلا يجب في المحنة و لا في العقاب، و إذا كان الرضا بالمعنى الأول واجباً في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا و هو الجزع، و يجب أيضاً التسليم بأن يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه و لا يمتنع منه.

قال: و لا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن. (1)

أقول: هذا مذهب الشيخين و قاضي القضاة، و جَوِّز بعض المشايخ

(1). الفرق بين هذه المسألة و ما تقدم من قوله: «و لا بد في المشتمل على النفع من اللطف» الذي اختلف فيه الشيخان هناك و لكن اتفقا في المقام، هو أن البحث فيما تقدم كان مركزاً

ص: 121

إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وإن لم يحصل في مقابلته عوض، لأنَّ الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي إليه الألم، ولهذا حسن منّا تحمّل مشاقّ السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاقّ السفر، ولما كان مشاقّ السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن خلا عن العوض لأدائه إلى النفع.

و حجة الأوائل أنّ الألم غير المستحق لو لا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحاً، والطاعة المفعولة لأجل الألم (1) ليست بنفع، و الثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم، فيبقى الألم مجرداً عن النفع وذلك قبيح.

(على أنّ مجردّ العوض كاف في الألم الابتدائي أو لا-بد من ضم أمر آخر كاللطف ليخرج عن العبث، فقال أبو علي بالأول وأبو هاشم بالثاني، وأمّا المقام فالبحت مركّز على أنّ مجردّ اللطف كاف في الألم الابتدائي وإن لم يرجع نفع إلى المولمّ أولاً. وقد مثل القائلون بالجواز بالسفر الشاق إذا باع سلعته فيه بقيمة عالية، فهناك أمور ثلاثة: 1 - السفر الشاق وليس في مقابلته شيء. 2 - بيع السلعة. 3 - الربح الذي هو في مقابل السلعة، مثل المقام، فإنّ فيه أموراً ثلاثة: الإيلاء، الطاعة، الثواب.

(1). حاصله: أنّ مجردّ اللطف لا-يكفي في الألم الابتدائي، وذلك لأنّ الألم ينتهي إلى الطاعة وهي تلازم الثواب، فالثواب في مقابل الطاعة، ولا يكون في مقابل الألم شيء، وفي المقام أمور ثلاثة (الألم، الطاعة، و الثواب).

ولكن الحق أن يقال: إن كان الألم في طريق طاعة المتألم أو داعياً إليها، فالظاهر كفاية اللطف، لأنّه هو المؤثر في الطاعة المستلزمة للثواب، و كون الثواب لمجردّ الطاعة لا يضر، إذ لو لا اللطف بالألم، ما كانت هناك طاعة ولم يترتب ثواب.

قال: ولا يحسنُ مع اشتمال اللذة على لطفيته.

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري (1) خلافاً لأبي هاشم.

و تقرير مذهب أبي هاشم: أتأ لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحي لأجل لطف الغير (2) مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء، ولهذا لا يعدّ العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضاراً، وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير (3) منفعتين فيتحير الحكيم في أيهما شاء.

و أبو الحسين منع ذلك، لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً وعبثاً، ولهذا يعدّ العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح بدونه.

(1). لو كان هناك سببان للطف: اللذة والألم، والأول يشتمل على اللطف فقط، والثاني يشتمل عليه وعلى الألم مع العوض (النفع) فهل يجوز له سبحانه الإيلاء مع إمكان السبب الأول، كما عليه أبو هاشم، أو لا يجوز كما عليه أبو الحسين؟

(2). الظاهر عدم الحاجة إلى كلمة الغير لو لم تكن مضرّة، لأنّ الظاهر أنّ الكلام في الألم الابتدائي وكونه لطفاً في حق المتألم نفسه دون الغير.

(3). الألم سبب لأمرين: اللطف و المنفعة المفروضة في الألم (العوض)، و اللذة مشتملة على اللطف فقط و الحكيم مخير بينهما.

ص: 123

قال: ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.

أقول: لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأن اعتبار الاختيار (1) إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فأما النفع البالغ إلى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

المسألة الرابعة عشرة: في الأعواض

قال: والعوض نفع مستحق خالٍ عن تعظيم وإجلال.

أقول: لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه، وبدأ بتحديدده، فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق، وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به، وقيد الخلو عن التعظيم والإجلال يخرج به الثواب.

قال: ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغموم، سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن، لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار أو إباحته وتمكين غير العاقل.

(1) . يريد أن الاختيار إنما يعتبر إذا كان للنفع درجات وتعلقت إرادة المعطي بالدرجة النازلة، والمتألم بالدرجة العالية، وأما إذا تعلق إرادته من بدء الأمر بالدرجة العليا التي ليست وراءها درجة فلا معنى لاشتراط الاختيار.

ص: 124

أقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى:

الأول: إنزال الآلام بالعبء كالمرض وغيره، وقد سبق بيان وجوب العوض به من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني: تقويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير، لأنه لا فرق بين تقويت المنافع وإنزال المضار، فلو أمات الله تعالى ابناً لزيد و كان في معلومه تعالى أنه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده، و لو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضاً لعدم تقويته المنفعة منه تعالى.

وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر(1) لأن تقويت المنفعة كإنزال الألم، و لو آلمه و لم يشعر به لاستحق العوض فكذا إذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها، و عندي في هذا الوجه نظر.

الثالث: إنزال الغموم، بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم يجري مجرى الضرر في العقل، سواء كان الغم علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم أو كان ظناً بأن يغتم عند أمانة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسباً، لأن الله تعالى هو الناصب للدليل و الباعث على النظر فيه

(1). هنا سؤال، و هو أنه ما الفرق بين إهلاك المال حيث يلزم فيه التعويض، شَعرَ صاحب المال بالإهلاك أم لا، و بين إنزال الغموم حيث اشترط الشارح فيه الشعور و قال: «نحو أن يهلك له مالا و هو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى».

و الجواب وجود الفرق بينهما، و هو اختلاف الحثية، فإن ملاك البحث في الأول هو تقويت المنافع أو الإضرار بالأموال، و هو أمر واقعي يستلزم العوض، شعر بذلك أم لم يشعر، بخلاف ملاك في الثاني فإن إنزال الغموم - وإن كان لأجل إهلاك المال - أمر نفسي متوقف على الشعور و العلم، و لولاها لما كان هناك موضوع للغم، و على ضوء ذلك ففي مورد واحد ربّما يجب العوض من جهة و لا يجب من جهة أخرى، فاغتنم.

ص: 125

و كذا هو الناصب لأمانة الظن، فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه.

وأما الغمّ الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى، نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً نزول ضرر به أو فوات منفعة، فإنه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به.

الرابع: أمر الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان أو إباحته، سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر، أو للندب كالضحايا، فإن العوض في ذلك كله على الله تعالى، لاستلزام الأمر والإباحة الحُسن، والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غير العاقل، مثل سباع الوحش و سباع الطير و الهوام، وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال:

فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقاً، ويعزى هذا القول إلى أبي علي الجبائي.

وقال آخرون: إن العوض على فاعل الألم، وهو قول يحكى عن أبي علي أيضاً.

وقال آخرون: لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان.

وقال قاضي القضاة: إن كان الحيوان مُلجأً إلى الإيلاء كان العوض عليه تعالى، وإن لم يكن ملجأً كان العوض على الحيوان نفسه.

احتج الأولون: بأنه تعالى مكّنه وجعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلاء مع

إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبحه ولم يزره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

و احتج الآخرون (1): بقوله عليه السلام: إنَّ الله تعالى ينتصف للجَمَاء من القرناء.

و احتج النافون للعوض: بقوله عليه السلام: جرح العجماء جُبار.

و احتج القاضي بأنَّ التمكين (2) لا- يقتضي انتقال العوض من الفاعل إلى الممكَّن وإلَّا لوجب عوض القتل على صانع السيف، بخلاف الإلجاء

(1) . المقصود هو القول الثاني الذي أشار إليه بقوله: «إنَّ العوض على فاعل الألم»، مستدلاً بأنَّه سبحانه ينتصف للجَمَاء (ضد القرناء) من القرناء، ولا- يخفى أنَّه لو صح الحديث يكون معناه أنَّه ينتقم الله لها من القرناء، لا أنَّ العوض على فاعل الألم و أنَّه سبحانه ينقل أعواض القرناء إليها كما هو المدعى.

و المراد من القول الثالث عدم العوض مطلقاً مستدلاً بما روى: «جرح العجماء جبار» (1)، وقد استدلت بها الفقهاء على عدم الضمان لصاحبها، و أين هو من الدلالة على كون العوض على الحيوان أو على خالقه؟

-

1 - أحمد بن حنبل: المسند: 326/5 و الجبار هو الهدر الذي لا يغرَم.

(2) . لا يخفى أنَّ ما ذكره القاضي من الفرق بين التمكين و الإلجاء و إن كان متيناً، لكن القسم الأوَّل منتف في الحيوان الذي هو المحور للبحث، فإنَّ الافتراس أمر غريزيّ للسبع مطلقاً بلا استثناء.

و أمَّا قوله: «بأنَّ العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل» فمعناه: إذا كان العوض على الله فلما ذا نمنع السباع عن أكل الإنسان بعد افتراسه، فإنَّ مقتضى المعاوضة فسح المجال لها و لو في هذا الحد، و أجاب الشارح بأنَّ هنا وجهاً للمنع و هو التحفظ على كرامة الإنسان و لو بأجزائه المتفككة.

ص: 127

المقتضي لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجئ، و لهذا يحسن ذمّه دون الملجأ؛ و بأنّ العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل.

و الجواب عن الأول: أنّه لا دلالة في الحديث على أنّه تعالى ينتصف للجماة بأن يتقل أعواض القرناء إليها، و هو يصدق بتعويض الله تعالى إياها، كما أنّ السيّد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنّه يحتمل المجاز بتشبيهه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء و المظلوم بالجماة لضعفه.

و عن الثاني: أن المراد انتفاء القصاص.

و عن الثالث: بالفرق فإنّ القاتل ممنوع من القتل و عنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الإقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع.

و عن الرابع: أنّه قد يحسن المنع عن الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنّه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر و منع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار (1) و القتل عند شهادة الزور.

(1). لما تقدم في البحث السابق أنّ العوض في إنزال الآلام و المضارّ على الله سبحانه، لزم منه - حسب الظاهر - أن يكون العوض عند الإلقاء في النار، و القتل عند شهادة الزور، عليه سبحانه أيضاً، لأنّ الألم بالنار فعله سبحانه و القاضي منصوب من جانبه سبحانه و هو الموجب عليه القتل مباشرة أو تسبيهاً.

أجاب ما هذا توضيحه: بأنّ المباشر أقوى في الصورة الأولى، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ السبب أعني الملقى، أو شاهد الزور أقوى من المباشر، فلولا إلقاؤه أو شهادته لما كان هناك إحراق و لا قتل.

أقول: إذا طرحنا صبيّاً في النار فاحترق فإنّ الفاعل للألم هو الله تعالى و العوض علينا نحن، لأنّ فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة و الله تعالى قد منعنا من طرحه و نهانا عنه، فصار الطارح كأنّه الموصل إليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى.

و كذلك إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فإنّ العوض على الشهود و إن كان الله تعالى قد أوجب القتل و الإمام تولاه، و ليس عليهما عوض لأنّهما أوجبا بشهادتهما على الامام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصار كأنهما فعلاه.

لا يقال: هذا يوجب العوض عليه تعالى لأنه هو الموجب على الامام قتله.

لأننا نقول: قبول الشاهدين عادة شرعية يجب إجراؤها على قانونها كالعادات الحسيّات، فكما وجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية، و المناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

قال: و الانتصافُ عليه تعالى واجبٌ عقلاً و سمعاً(1).

أقول: اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف

(1) . الانتصاف هو الانتقام، و المقصود منه في المقام أخذ العوض من الظالم للمظلوم لا- القصاص، و لما ذكر المصنّف في البحث السابق بأنّ عوض الآلام المستندة إلى الإنسان (كالإلقاء في النار) عليه، لا على الله فرّع هذا الكلام عليه و أنّه يجب عليه سبحانه عند تمكين الظالم من المظلوم أخذ العوض من الظالم و دفعه للمظلوم إمّا عقلاً و سمعاً كما عليه الماتن أو سمعاً فقط كما عليه الآخرون.

للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلاً، لأنّه هو المدبّر لعباده، فنظره كنظر الوالد لولده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغائب على الشاهد.

وقال آخرون منهم: إنّه يجب سماعاً لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده و تأديبهم، أمّا الانتصاف بأخذ الأرش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلّم وجوبه عقلاً بل يحسن منا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض.

والمصنف رحمه الله اختار وجوبه عقلاً و سماعاً.

أمّا من حيث العقل: فلأنّ ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لأنّه تعالى مكّن الظالم و خلّى بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه و لم يمكّن المظلوم من الانتصاف فلولا تكفله تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم و ذلك قبيح عقلاً.

وأمّا من حيث السمع: فلورود القرآن بأنّه تعالى يقضي بين عباده، و لوصف المسلمين له تعالى بأنّه الطالب، أي الذي يطلب حق الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم (1) من دون عوضٍ في الحال يوازي ظلمه.

أقول: هذا تفريع على وجوب الانتصاف، و هو أنّه هل يجوز تمكين الله

(1) . لما حكم في البحث السابق بوجوب الانتصاف بمعنى أخذ العوض من الظالم و دفعه إلى المظلوم لزم منه عدم جواز تمكين الظالم من الظلم إذا لم يكن عند الظالم عوض يوازي ظلمه، من مال حلال أو عمل خير، و هذا من لوازم القول بوجوب الانتصاف، و لما

تعالى من الظلم من لا- عوض له في الحال يوازي ظلمه؟ فممنع منه المصنف رحمه الله، وقد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم و الكعبي: إنه يجوز، لكنهما اختلفا:

فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه، وقال: إن الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه إلى المظلوم.

وقال أبو هاشم: لا يجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب و التفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز.

قال السيد المرتضى: إن التبقية تفضل أيضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فللهذا وجب العوض في الحال و اختاره المصنف رحمه الله لما ذكرناه.

(كان ذلك مخالفاً لضرورة الحياة البشرية، فإن كثيراً من الظالمين ماتوا أو قتلوا ولم يكن عندهم درهم حلال ولا عمل خير حتى ينقله سبحانه منهم إلى صحيفة المظلوم، وقع القائلون بالوجوب في حيص وبيص فذكروا وجوهاً: 1 - قال الكعبي: إن الله يتفضل على الظالم بالعوض المستحق عليه، ويدفعه إلى المظلوم.

2 - قال أبو هاشم: تفضله سبحانه على الظالم أمر ليس بواجب، فكيف يمكن أن يترتب عليه أمر واجب وهو الانتصاف؟ بل يجب عليه سبحانه أن يبقيه ويعمره حتى يكتسب عوضاً وينتقل إلى المظلوم.

3 - أورد عليه السيد المرتضى بأن ما أشكل على الكعبي من أن التفضل ليس بواجب واردة عليه أيضاً، لأن التبقية أيضاً تفضل لا يمكن أن يترتب عليه أمر واجب وهو الانتصاف. وحق المقال غير ما ذكره، إذ كيف يمكن أن يقال: إنه يجب التفضل على الظالم مع أنه كافر جاحد أو منافق معاند، وأما التبقية فيكذبها الحس و الوجدان، فلا محيص عن القول بأنه يجب عليه سبحانه الأمر بإجراء الحدود في الدنيا، أو تعذيبه في الآخرة، ورفع درجة المظلوم فيها إذا كان أهلاً لذلك.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة(1) فرّق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو تفضّل عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرّق الناقص على الأوقات.

أقول: لما بين وجوب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقه.

(1) السبب لعنوان هذا البحث هو التزامهم بخلو الجنة عن الغم، والجحيم عن الفرح، وهذا يطلب لنفسه البحث عن كيفية انقطاع العوض عن أهل الجنة على وجه لا- يورث الغم، ودفع العوض إلى أهل الجحيم على وجه لا- يورث الفرح والسرور ولو لأجل إحساس خفة العذاب، لكن الكلام في وجود الدليل على الالتزام بهما على هذا الحد.

وذكر الماتن في كيفية إعطاء العوض إذا كان المظلوم من أهل الجنة وجهين، وإذا كان من أهل النار وجهاً واحداً:

إذا كان من أهل الجنة وقلنا إنّ العوض دائم فلا بحث، إنّما الكلام إذا كان العوض منقطعاً فهنا وجهان:

1 - يفرّق الله أعواضه على الأوقات، على وجه إذا انقطع العوض لا يدرك انقطاعه لقلته جداً لأجل التوزيع على مدّة طويلة لا قصيرة.

2 - يتفضل عليه بمثلها.

وإذا كان من أهل النار والمفروض أنّ العوض منقطع فالذي أجاب به الماتن نفس الجواب الأوّل المذكور في حق أهل الجنة، قال: كما أنّه سبحانه يفرق أعواض أهل الجنة على أوقاتهم حتى لا يلزم الألم في الجنة لأجل الانقطاع فهكذا في المقام، يجعل العوض إسقاط جزء من عذابه لكن مفرقاً على أوقاته، وبما أنّ العوض كان مفرقاً وقليلاً لأجل التفريق، لا تظهر له الخفة مطلقاً حتى بعد الانقطاع، وإليه أشار الماتن بقوله: «اسقط بها

ص: 132

و اعلم: أنّ المستحق للعوض إما أن يكون مستحقاً للجنة أو للنار، فإن كان مستحقاً للجنة فإن قلنا إنّ العوض دائم فلا بحث وإن قلنا إنّ منقطع توجه الإشكال بأن يقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

و الجواب من وجهين: الأوّل: أنّه يوصل إليه عوضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يبيّن له انقطاعه فلا يحصل له الألم.

(جزءاً من عقابه بحيث لا- يظهر له التخفيف) و الشارح أتى به في آخر الشرح بقوله: «أو نقول: إنّ تعالى يُنقص من آلامه ما يستحقه من أعوانه متفرقاً على الأوقات بحيث لا تظهر له الخفة من قبل».

و أمّا الشارح فقد جاء بجواب آخر، و حاصله: أنّه يسقط من عقابه في برهة خاصة من الزمان لا مفرقاً على الأوقات، ولما كان الإسقاط غير نفس العوض أولاً، و كان الإسقاط في برهة خاصة يلزم إحساس الراحة أو التخفيف ثانياً حاول إصلاح ذينك الأمرين وقال:

1 - إنّ طبع العوض و إن كان يقتضي إيصال النفع، لكنّه لا- فرق بينه و بين دفع الضرر في مقام الإيثار و الاختيار، و بذلك أجاب عن الإشكال الأوّل.

2 - إنّ عظمة الآلام - بعد الإسقاط - تمنع عن إحساس الراحة، بحيث لا يؤثر الإسقاط حتى في نفس تلك البرهة في إحساس الراحة و التخفيف و يقف على أنّ آلامه بعد ذلك الإسقاط أشد، كل ذلك يسلب منه ذكر الراحة و إحساس الخفة.

لكن الأساس غير ثابت، و ما الدليل على أنّه تعلقت مشيئته سبحانه بعدم إحساس أهل النار خفة العذاب في برهة إذا كان التخفيف عوضاً؟ و ما ورد في الكتاب العزيز في غير واحد من السور من أنّه لا يخفف عنهم العذاب (1) ناظر إلى التخفيف من غير سبب.

-

1 - البقرة: 86، 162، آل عمران: 88، النحل: 85، فاطر: 36، غافر: 49.

ص: 133

الثاني: أن يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل الألم.

وإن كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه، بمعنى أنه يسقط من عقابه بإزاء ما يستحقه من الأعواض، إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الإيثار، فإذا خفف عقابه وكانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد ولا يظهر له أنه كان في راحة، أو نقول: إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من أعواضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

قال: ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختارُ معه الألم وإن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على القطع ممنوعٌ مع أنه غيرٌ محلّ النزاع.

أقول: لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشيخان هنا:

فقال أبو علي الجبائي: إنه يجب دوامه، وقال أبو هاشم: لا يجب، واختاره المصنف رحمه الله.

والدليل عليه أن العوض إنما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافاً يختار معه المولم ألمه، ومثل هذا يتحقق في المنقطع، فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا تجب إدامته.

وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما:

الأول: أنه لو كان العوض منقطعاً لوجب إيصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب، وإمّا قلنا بانتفاء الموانع

لأن المانع هو الدوام (1) مع انقطاع الحياة المانع من دوامه.

و الجواب: لا نسلم أنّ المانع من تقدمه في الدنيا إنّما هو انقطاع الحياة لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفية.

الثاني: لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه و التالي لا يجمع المقدم، بيان الملازمة: أنّه بانقطاعه يتألم صاحب العوض و الألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه.

و الجواب من وجهين: الأوّل: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إمّا لإيصاله إليه على التدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهياً ثمّ يقطعه فلا يتألم حينئذ.

الثاني: أنّه غير محل النزاع لأنّ البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته، و ليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر و هكذا دائماً.

قال: و لا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضاً.

أقول: هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب، و هو أنّه لا يجب

(1). زعم أبو علي أنّ القول بعدم دوام العوض يلازم أن يكون العوض واصلاً في الدنيا، لا في الآخرة، لأنّ الذي كان يمنع عن وصول العوض في الدنيا هو دوامه، و لكن المفروض انقطاعه، و العوض المنقطع يناسب الحياة المؤقتة، و حيث إنّ الواقع على خلافه و إنّ كثيراً من الأعواض لا تصل في الدنيا نحدس بأنّه دائم يصل عند ابتداء الحياة الدائمة.

و أجاب الشارح بأنّ افتراض انقطاع العوض لا يلازم وصوله في الدنيا، إذ ليس المانع منحصراً في انقطاع الحياة حتى يقال إنّّه ليس بمانع، لأنّ العوض أيضاً منقطع، بل هناك مانع آخر، و هو وجود المصلحة الخفية في تأخره.

ص: 135

إشعار مستحقه بتوفيته عوضاً له، بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه إلا مع العلم به، أما هنا فلائته منافع و ملاذ و قد ينتفع و يلتذ من لا يعلم ذلك، فما يجب إيصاله إلى المئاب(1) في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون عالمأ به من حيث إنّه مئاب لا من حيث إنّه معوض، و حينئذ أمكن أن يوقيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين و أن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

قال: و لا يتعين منافعُه(2).

أقول: هذا حكم ثالث للعوض، هو أنه لا يتعين منافعُه بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعة معينة دون أُخرى بل يصلح توفيته بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض(3)، و هذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذّه كالأكل و الشرب و اللبس و المنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق، بخلاف العوض فإنّنا قد بينا أنه يصحّ إيصاله إليه و إن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصحّ إيصاله إليه بكل منفعة.

(1) . المراد من المئاب صاحب المعوض لا- المئاب المصطلح، ثمّ الداعي لاعتبار الاستشعار في الثواب دون العوض هو تصوير دفع العوض إلى الحيوان، مع عدم شعوره بالعوض.

ثمّ إنّ الشارح ذكر أنّ دفع العوض لغير المكلفين كالحيوانات لا يتوقف على المعاد، بل يمكن أن يوقيه الله تعالى في الدنيا على بعضهم، نعم من لم يوفّه، يحشر و يعوّض كما قال سبحانه:

«وَإِذَا لُوحُسُ حُشِرَتْ» (التكوير: 5).

(2) . الصحيح منافع، و المقصود أنّ العوض لا- يشترط أن يكون ممّا ألفه المكلف بخلاف الثواب، و لذلك كان عوض الكافر إسقاط العذاب، لا ما ألفه من الأكل و الشرب.

(3) . الصحيح: المعوض له.

ص: 136

قال: ولا يصح إسقاطه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة، سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا قول أبي هاشم وقاضي القضاة.

و جزم أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحلّ الظالم من المظلوم وجعله في حل، بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.

و احتج القاضي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولّى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه.

و الوجه عندي جواز ذلك (1) لأنه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق إليه فكان جائزاً. والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى إنّ لو لا الشرع لجوّزنا من

(1). إنّ الشارح خالف قول أبي هاشم وقاضي القضاة، حيث إنهما لم يجوّزا إسقاط العوض مطلقاً سواء كان علينا أم على الله، و لكنّه قال بإسقاط العوض في الجملة.

كما خالف أبا الحسين البصري، حيث إنّه فصلّ في العوض بأنّه لو كان علينا جاز الإسقاط بالاستحلال، دون ما إذا كان على الله، لأنّ إسقاطه عندئذ عبث لأنّ الإيلاء كان لغاية العوض، و المفروض أنّ المكلف أسقطه، و الشارح خالفه أيضاً وقال بجواز إسقاط العوض مطلقاً سواء كان علينا أو على الله. ولا يلزم العبث، لأنّ أثر هذا الإسقاط هو الإحسان إلى الغير، إذا وهبه له لا الإسقاط المطلق.

نعم ذهب إلى عدم جواز إسقاط الثواب لأنّه مستحق مع المدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه، وفيه تأمل إذا كان العمل للغير من أول الأمر ونوى الإتيان به لأجله.

ص: 137

الصبي المميز إذا علم (1) دينه، وأن هبته احسان إلى الغير (2) و أثر هذا الإحسان (3) لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار في الهبة لأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما.

وعلى هذا لو كان العوض مستحقاً عليه تعالى أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد، لما ذكرنا من أنه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب (4) و إمكان نقل هذا الحق، أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

قال: و العوضُ عليه تعالى يجب تزايدُه إلى حدِّ الرضا عند كلِّ عاقلٍ، و علينا يجب مساواتُه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض، و هو أنه إما أن يكون علينا أو عليه تعالى.

أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل، زيادة تنتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لو لا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل.

و أما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فوّته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً و لا يخرج ما

(1) . بفتح الدال أي مقدار حقه، و هذا من الموارد التي افترق فيها حكم الشرع عن حكم العقل، و بذلك ربّما نوقضت القاعدة الملازمة فتأمل.

(2) . تعليل لحسن إسقاطه لأنّ فيه إحساناً إلى الغير.

(3) . أي إما اختار هذا الإحسان لانتفاء الضرر عنه.

(4) . الصحيح: الموهوب له.

فعلناه بالضممان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

المسألة الخامسة عشرة: في الآجال

قال: وأجل الحيوان (1) الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الآجال، وإثما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والأطاف و
جاز أن يكون موت إنسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه (2) بعد بحثهم عن المصالح.

واعلم أن الأجل هو الوقت، ونعني بالوقت هو الحادث (3) أو ما يقدر تقدير الحادث (4)، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فإن طلوع
الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتاً لغيره، ولو فرض جهالة طلوع

(1). الأجل يطلق ويراد منه تارة نهاية المدة كما في أجل الحيوان والإنسان، وأخرى مجموع المدة مثل قوله سبحانه: (أَيَّامَ الْأَجَلَيْنِ
قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ...) (القصص: 28).

أي من الثماني والعشر حجج.

(2). أي بحثوا عن الموت بعد البحث عن حسنه لكونه سبباً لنيل الكمال.

(3). والأولى أن يقيد بالمعلوم، ولأجله ربما يكون طلوع الشمس وقتاً لمجيء زيد وأخرى يكون مجيء زيد وقتاً له كما يصرح بذلك.

(4). الظاهر أنه يريد تقسيم الوقت إلى وقت عام وخاص، والأول ما يقدر به أكثر الحوادث كالليل والنهار وطلوع الشمس وغروبه، و
الثاني ما يقدر به بعض الحوادث، كنسبة بعض الحوادث إلى مجيء زيد.

الشمس و علم مجيء زيد لبعض الناس صحح أن يقال: طلعت الشمس عند مجيء زيد.

إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة ذلك الحيوان فيه، وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلاً له (1).

قال: و المقتول يجوز فيه الأمان لولاه.

أقول: اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل، فقالت المجبرة: إنه كان يموت قطعاً، وهو قول أبي الهذيل العلاف.

وقال بعض البغداديين: إنه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر المحققين: إنه كان يجوز أن يعيش و يجوز أن يموت، ثم اختلفوا: فقال قوم منهم (2) إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان.

(1). أي سبباً لكون الدين حالاً في مقابل كونه مؤجلاً.

(2). المقصود بعض البغداديين القائلون بأنه كان يعيش قطعاً لو لا القتل، فذكروا أن له أجلين أجلاً مطلقاً و أجلاً مسمى فالوقت الذي قتل فيه أجل مسمى، و الأجل الذي كان يعيش إليه لو لا القتل، أجل مطلق.

و إلى ذلك يشير قوله سبحانه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (الأنعام: 2)، فالأجل المطلق هو الذي كان في إمكان هذا الفرد أن يعيش إليه حسب استعداد بدنه وقواه، و المسمى هو الأجل الذي لا يتقدم و لا يتأخر.

ص: 140

وقال الجُبَّانان وأصحابهما وأبو الحسين البصري: إنَّ أجله هو الوقت الذي قتل فيه و ليس له أجل آخر (1) لو لم يقتل، فما كان يعيش (2) إليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري.

و احتج الموجبون لموته بأنَّه لولاه لزم خلاف معلوم الله (3) تعالى و هو محال.

و احتج الموجبون لحياته بأنَّه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه، و لما وجب القود لأنَّه لم يفوت حياته.

و الجواب عن الأول: ما تقدم من أنَّ العلم لا يؤثر في المعلوم (4).

(1) . يريد أنَّ الأجل الذي سمَّيناه أجلاً مطلقاً ليس أجلاً حقيقياً بل أجل تقديري و أنَّه لو لم يُقتل لعاش إلى هذا الحد.

(2) . ما في قوله: «فما» زمانية أي المدة التي كان يعيش إليه لو لا القتل.

(3) . يريد: أنَّه إذا تعلَّق علمه بالمسبب أي القتل في وقت كذا، يجب أن يموت على كل تقدير، و لو لم يُقتل لمات بسبب آخر.

قال سبحانه: «قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ...» (آل عمران: 154).

(4) . يعني أنَّ علمه سبحانه ليس سبباً للقتل، بل لوقوعه سبب خاص، و الظاهر أنَّ الجواب غير نافع لأنَّ الخصم لا يدَّعي أنَّ علمه سبحانه سبب للقتل و علة له حتى يقال العلم تابع كما قالوه عند ردِّ كون علمه سبباً للجبر، بل يدَّعي أنَّ علمه تعلَّق بموته، أي المسبب، و افتراض أنَّه يعيش لو لم يُقتل، يخالف علمه الكاشف غير المتخلف.

و الأولى أن يقال: إنَّه صحيح إذا تعلَّق علمه القطعي بموته، فعند ذلك لو لم يقتل لمات بعامل آخر، كما في الآية، و لكن المنكشف لنا، هو تعلَّق علمه بأنَّه يموت بالقتل و أمَّا أنَّه يموت مطلقاً و لو لم يقتل فليس بمنكشف لنا.

وعن الثاني: بمنع الملازمة، إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى، فبذبحه فوّت عليه الأعواض (1) الزائدة، و القود من حيث مخالفة الشارع إذ قتله حرام عليه وإن علم موته، ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

قال: ويجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكّلف.

أقول: لا استبعاد في أن يكون أجل الإنسان لطفاً لغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكّلف نفسه لأنّ الأجل يطلق على عمره و حياته، و يطلق على أجل موته.

أمّا الأول: فليس بلطف لأنّه تمكين له من التكليف و اللطف زائد على التمكين.

و أمّا الثاني: فهو قطع التكليف، فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفاً له فيما يكلفه من بعد، و اللطف لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى.

المسألة السادسة عشرة: في الأرزاق

قال: و الرزق ما صحّ الانتفاع به و لم يكن لأحد منعه منه.

(1). يريد أن ذابح غنم الغير ليس محسناً لأنّه فوّت عليه الأعواض التي هي على الله إذا مات بغير ذبح، كما عرفت من لزوم العوض على الله عند الآلام و المصائب إذا كانت مستندة إليه سبحانه.

ص: 142

أقول: الرزق عند المجبرة (1) ما أكل، سواء كان حراماً أو

حلالاً.

وعند المعتزلة أنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به، لقوله تعالى: «وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ» (2) والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام، قالوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا وجب رزقها عليه، والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لأن تصرفاته أجمع محرمة، بخلاف من أبيع له الطعام لأنه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لانه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به.

وليس الرزق هو الملك (3)، لأن البهيمة مرزوقة وليست مالكة، والله تعالى

(1). عرّف المجبرة الرزق بأنه ما أكل، سواء كان حراماً أو حلالاً، وعرفه المعتزلة بما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به، و بالقيد الأخير خرج الطعام المغصوب، وما يُقدّم إلى الضيف من المأكل، و علف البهيمة، لوجود المنع في الأول و جوازه في الأخيرين، و لأجل ذلك لا يُعدّ الأول رزقاً حتى بعد الاستهلاك بخلافه في الأخيرين فلا يعدّ إلا بعد المضغ والبلع.

يلاحظ على ما ذكره أنّ الباحثين لم يفرقوا بين الرزق التكويني والتشريعي، وعلى الأول لا فرق بين الحلال والحرام، وقبل الاستهلاك و عدمه. وعلى الثاني فما ينتفع به الغاصب والفارة والهرة رزق لها، ويصدق عليها قوله: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا) (هود: 6).

نعم الرزق التشريعي مخصوص بما ذكره المعتزلة، ثمّ الرزق أعم من الأكل، فهو يعمّ الملبوس والمشموم والمسموع وغير ذلك.

(2). المنافقون: 10.

(3). النسبة بين الملك والرزق عموم و خصوص من وجه، والله سبحانه مالك الأشياء وليست الأشياء رزقاً له، و ما ينتفع به الحيوان رزق له و ليس مالكاً له و ما يملكه الإنسان و ينتفع به فهو رزق له.

ص: 143

مالك ولا يقال إن الأشياء رزق له تعالى، والولد والعلم رزق لنا وليس ملكاً لنا، فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به وهو المتمكّن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.

قال: والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم.

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ (1) وخالف فيه بعض الصوفية، لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز، وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام، ولأن في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة.

والحق ما قلناه، ويدل عليه المعقول والمنقول:

أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجباً.

وأما المنقول فقولته تعالى: «وَإِنْتَعُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (2) إلى غيرها من الآيات، وقوله عليه السلام: «سافروا تغنموا» (3) أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

والجواب عن الأول: بالمنع من عدم التميز، إذ الشارع ميّز الحلال من

(1). دلت الآيات والروايات على كونه جائزاً، والشاك في جوازه خارج عن الفطرة الإنسانية، وما نسب إلى الصوفية غير واضح، وقد روى المفسرون في تفسير قوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (الذاريات: 58) ما يشبه تلك النظرية، وملاك التقسيم جاء في آخر كلام الشارح، وهو أن الحاجة ملاك الوجوب، وطلب التوسعة مناط الاستحباب، والغنى عن التوسعة ملاك الإباحة، والمنع عن القيام بالواجب ملاك الحرمة ولم يذكر المكروه، وهو متصوّر باعتبار أسباب الكسب المكروه.

(2). الجمعة: 10.

(3). البحار: 221/73.

ص: 144

الحرام بظاهر اليد، ولأنّ تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم تناول و اللّازم باطل اتفاقاً.

وعن الثاني: أنّ المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة.

إذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، و قد يحرم مع منعه عن الواجب.

المسألة السابعة عشرة: في الأسعار

قال: و السعر تقديرُ العوض الذي يُباع به الشيء (1)، و هو رُخْصٌ و غَلاءٌ و لا بد من اعتبار العادة و اتحاد الوقت و المكان، و يستند إليه تعالى و إلينا أيضاً.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء، و ليس هو الثمن و لا المثلن، و هو ينقسم إلى رخص و غلاء، فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان، و الغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان.

(1) . لم يقل: الثمن، لأنّ العوض ربّما يكون من غير النقدين، و هذا بخلاف الثمن، فكلّ ما يعادل المعوض في التقويم، فهو عوض سواء كان من النقدين أو غيرهما، ثمّ السعر ينقسم إلى رخص و غلاء، و التقسيم فرع وجود سعر محدد معلوم حتى ينسب إليهما، و هذا هو الذي أشار إليه بقوله: «و لا بد من اعتبار العادة»، أي جرت العادة في كل زمان و مكان على تقويم الشيء بسعر معين ثمّ تنسب السعر الثاني إليه، فعندئذ يكون إما رخيصاً أو غالياً. ثمّ إنّه يشترط في وصف السعر بأحد الأمرين من الوحدة في الوقت و المكان كما أوضحه الشارح.

ثمّ إنّ رُخْصَ السعر و غلاءه يكون ناشئاً غالباً من وفور المتاع و قلة الطلب فيكون رخيصاً، أو بالعكس فيكون غالياً، و هذا لا ينافي أن يكونا مستنديين لإرادته سبحانه.

وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج، لأنه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يقال رخص في الصيف، إذا نقص سعره عما جرت به عادته في ذلك الوقت، ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها، لأنها ليست مكان بيعه، ويجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

واعلم أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعين و يكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين، وقد يكثر جنس ذلك المتاع و يقلل رغبة الناس إليه تفضلاً منه تعالى و إنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص؛ وقد يحصلان من قبلنا، بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلماً منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

المسألة الثامنة عشرة: في الأصلح

قال: و الأصلح قد يجب (1) لوجود الداعي و انتفاء الصارف.

أقول: اختلف الناس هنا: فقال الشيخان أبو علي و أبو هاشم و أصحابهما: إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى.

(1) . المقصود من الأصلح أنه سبحانه لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم، قال المفيد: «إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم و دنياهم، و إنّه لا يدّخرهم صلاحاً و لا نفعاً، و إنّ من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، و كذلك من أفقره و من أصحّه و من أمرضه فالقول فيه كذلك» (1).

1 - المفيد: أوائل المقالات: 25-26، ط. تبريز.

وقال البلخي: إنه واجب، وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين.

وقال أبو الحسين البصري: إنه يجب في حال دون حال، وهو اختيار المصنف رحمه الله، و تحرير صورة النزاع: أن الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له و انتفاء الضرر به في الدين عنه و عن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟

احتج الموجهون: بأن الله تعالى داعياً إلى إيجاده و ليس له صارف عنه فيجب ثبوته لأن مع ثبوت القدرة و وجود الداعي و انتفاء الصارف يجب الفعل.

و بيان تحقق الداعي أنه إحسان خال عن جهات المفسدة، و بيان انتفاء الصارف أن المفسد منتفية و لا مشقة فيه.

و احتج النفاة: بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً.

بيان الملازمة(1): أتأ لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر و ثبوت المصلحة فإن وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لأننا نفرض ذلك في كل زائد، و إن لم يجب ثبت المطلوب.

(1) . توضيحه أنه إذا كان إغناء إنسان على قدر خاص مقروناً بالمصلحة فيجب إيجاده، فلو فرض وجود المصلحة في المقدار الزائد يجب أيضاً إيجاده، و هكذا، فيلزم وجوب إيجاد ما لا نهاية له و هو أمر ممتنع.

يلاحظ عليه بوجهين: أولاً: إذا كان الزائد بالغاً حد الممتنع فلا تتعلق به القدرة فيخرج عن موضوع البحث.

و ثانياً: لا ملازمة بين كون الأقل مصلحة، و كون الأكثر أيضاً مثله، قال سبحانه: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ * أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى» (العلق: 6-7)، فربما يكون الزائد موجباً لكفره أو فسقه أو قلة مبالاته بالدين.

قال أبو الحسين: إذا كان ذلك القدر مصلحة (1) خالية عن المفسدة و كان الزائد عليه مفسدة و جب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي و انتفاء الصارف، و إذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل و كان ذلك الداعي حاصلًا في فعل ما يشق فإن ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي مترددًا بين الداعي و الصارف فلا يجب الفعل و لا الترك، و تمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير و لم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه، فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساويًا للدفع إلى الأول و يشقّ عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم و قد لا يدفعه، فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه، فلهذا قال قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض.

و للنفاء وجوه أخرى، ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء. قال:

(1). المذكور في كلامه الشقوق التالية:

1 - إذا كان ذلك القدر مصلحة و في الزائد مفسدة فحينئذ يلزم الاكتفاء بالأقل.

2 - إذا لم تكن في الزائد مفسدة مطلقاً في عامة المراحل لكن كان فعل الزائد على القدر شاقاً على الله سبحانه، فتكون المشقة بمنزلة الصارف عن الفعل.

3 - إذا لم يكن شاقاً بل كان مستلزمًا للمحال إذا افترضنا إيجاد ما لا يتناهى.

و لا يخفى ما فيه من الوهن لعدم تصور القسم الثاني في حقه سبحانه، قال أمير المؤمنين: «و ما الجليل و اللطيف، و الثقيل و الخفيف، و القوي و الضعيف في خلقه إلا سواء» (1).

ثم ذكر الشارح أنه نقل أدلة النفاة في كتابه نهاية المرام (2)، و هي أبسط كتاب كلامي له و لكن النسخ الموجودة بين أيدينا أقل من هذا، حيث لم تصل إلى الإلهيات، رزقنا الله النسخة الكاملة منها.

-

1 - نهج البلاغة، الخطبة: 185.

2 - و هي بقيد التحقيق.

ص: 148

المقصد الرابع في: النبوة العامة و الخاصة

اشارة

ص: 149

البعثةُ حسنةٌ، لاشتمالها على فوائده: كُمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل، وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح والنافع والضارّ، وحفظ النوع الانساني، وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، وتعليمهم الصنائع الخفية، والأخلاق والسياسات، والإخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأولى : في حسن البعثة

المسألة الأولى: في حسن البعثة(1)

اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك، ومنعت البراهمة منه.

(1). عقد الماتن بحثين: أحدهما في حسن البعثة وذكر له تسعة أوجه. ثانيهما في وجوب البعثة وذكر له وجهاً واحداً كما سيوافيك، والمهم من هذه الأوجه التسعة هو الوجه الخامس الذي أشار إليه بقوله: «و حفظ النوع الإنساني»، وقد أوضحناه في كتاب الإلهيات، فراجع (1).

وإنما عقد بحثين، لأجل أنّ الحسن ينقسم إلى أقسام أربعة تقدم ذكرها ص 56، فليس الحسن ملازماً للوجوب وإن كان في المقام ملازماً معه.

ثمّ إنّهُ فسّر قولهم: التكاليف السمعية الطاف في الأحكام العقلية، بأنّ الأولى توجد في الإنسان روح الطاعة فيكون من امتثال الأحكام العقلية أقرب.

-

1 - الإلهيات: 29-23/3.

ص: 151

و الدليل على حسن البعثة أنّها قد اشتملت على فوائد و خلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعاً، وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة من فوائد البعثة:

منها: أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها، وأن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدلّ العقل عليه كالشرائع وغيرها من مسائل الأصول.

و منها: إزالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته، إذ قد علم بالدليل العقلي أنّه مملوك لغيره و أنّ التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فلولا البعثة لما علم حسن التصرفات، فيحصل الخوف بالتصرف و بعدمه إذ يجوز العقل طلب المالك من العبد فعلاً لا سبيل إلى فعله إلاّ بالبعثة فيحصل الخوف.

و منها: أنّ بعض الأفعال حسنة و بعضها قبيحة، ثمّ الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه و منها ما لا يستقل، و كذا القبيحة، و مع البعثة يحصل معرفة الحسن و القبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما.

و منها: أنّ بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية و الأدوية و بعضها ضارّ لنا مثل كثير من السموم و الحشائش و العقل لا يدرك ذلك كلّه و في البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة.

و منها: أنّ النوع الإنساني خلق لا كغيره من الحيوانات، فإنّه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه لا يتمّ نظامه إلاّ بها، و هو عاجز عن فعل الأكثر منها إلاّ بمشاركة و معاونة، و التغلب موجود في الطباع البشرية بحيث يحصل التنافر المضادّ لحكمة الاجتماع، فلا بدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع و هو السنّة و الشرع، و لا بدّ للسنّة من شارع يسنّها و يقرّر ضوابطها،

و لا بدّ و أن يتمييز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الأولوية، و ذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص، فلا بدّ و أن يتمييز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها و يخوفهم من مخالفته و يعدهم على متابعتة بحيث يتم النظام و يستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له.

و منها: أنّ أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات و تحصيل المعارف و اقتناء الفضائل، فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه و كمال إدراكه و شدة استعداده للاتصال بالأمر العالية، و بعضهم عاجز عن ذلك بالكلية، و بعضهم متوسط الحال و تتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد الطرفين و بعدها عن الآخر، و فائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة و النقصان.

و منها: أنّ النوع الإنساني محتاج إلى آلات و أشياء نافعة في بقائه كالثياب و المساكن وغيرها و ذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله و القوة البشرية عاجزة عنه، ففائدة النبي في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية.

و منها: أنّ مراتب الأخلاق و تفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق و السياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده و منزله.

و منها: أنّ الأنبياء يعرفون الثواب و العقاب على الطاعة و تركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم، فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال: و شبهة البراهمة باطلة بما تقدّم.

أقول: احتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول إمّا أن يأتي بما

يوافق العقول أو بما يخالفها، فإنّ جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله.

وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد، وذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لم لا- يجوز أن يأتوا بما لا- تقتضيه العقول ولا تهتدي إليه وإن لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه، مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها.

المسألة الثانية: في وجوب البعثة

قال: وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكليف العقلية.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنّ البعثة واجبة.

وقالت الأشعرية: إنّها غير واجبة.

احتجت المعتزلة: بأنّ التكليف السمعية ألطف في التكليف العقلية، و اللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ولا تمكن معرفته إلا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأن الانسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتفاء عن المناهي العقلية أقرب، وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، وقد بينا فيما تقدم أنّ اللطف واجب.

المسألة الثالثة: في وجوب العصمة

قال: ويجب في النبي العصمة⁽¹⁾ ليحصل الوثوق فيحصل الغرض، ولوجوب متابعتة وضدّها، والإنكار عليه.

أقول: اختلف الناس هنا: فجماعة المعتزلة جوّزوا الصغائر على الأنبياء إمّا على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم أو لأنّها تقع محبطة بكثرة ثوابهم.

وذهبت الأشعرية والحشوية إلى أنّه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلاّ الكفر والكذب.

وقالت الإمامية: إنّ تجب عصمتهم عن الذنوب كلّها صغيرها وكبيرها، والدليل عليه وجوه:

(1). كان اللازم على المحقق الطوسي - قدّس سرّه تعريف العصمة و تحقيق ماهيتها قبل الحكم بوجوب اتّصاف الأنبياء بها، و من أراد الوقوف عليهما فليرجع إلى مفاهيم القرآن (1)، وقد أقام - قدّس سرّه على عصمة الأنبياء براهين ثلاثة، والمهم هو الأوّل منها لإمكان مناقشة الدليل الثاني بأنّ المطاوعة إنّما تجب إذا كانت هناك موافقة بين القول والعمل فتخرج ما إذا كانت مخالفة، وقوله سبحانه: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (الأحزاب: 21) لا يتجاوز عن كونه دليلاً مطلقاً فيقيد بالموافقة، فتخرج صورة المخالفة بحكم العقل.

و مثل الثاني، الدليل الثالث، لإمكان الالتزام بعدم حرمة الإيذاء إذا كان عن حق، وإلاّ فالمؤمن كالنبي يحرم إيذاؤه، فلو حرم إيذاؤه في هذه الحالة يلزم عدم جواز أمره بالمعروف إذا تركه أو نهيه عن المنكر إذا ارتكبه إذا كان الأمر أو النهي سبباً للإيذاء.

-

1 - مفاهيم القرآن: 371/4-405.

ص: 155

أحدها: أن الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام إنما يحصل بالعصمة، فتجب العصمة تحصيلاً للغرض.

وبيان ذلك أن المبعوث إليهم لو جؤزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جؤزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا ينفادون إلى امتثال أوامرهم، وذلك نقض للغرض من البعثة.

الثاني: أن النبي تجب متابعتة، فإذا فعل معصية فإما أن تجب متابعتة أو لا و الثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة، والأول باطل لأن المعصية لا يجوز فعلها، وأشار بقوله: «لوجوب متابعتة وضدّها» إلى هذا الدليل لأنه بالنظر إلى كونه نبياً تجب متابعتة والنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه.

الثالث: أنه إذا فعل معصية وجب الإنكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم إيذائه وهو منهي عنه وكل ذلك محال.

قال: وكمال العقل والذكاء والفتنة وقوة الرأي وعدم السهو وكل ما ينفرد عنه من دناءة الآباء وعهر الأمهات (1) و الفظاظة والغلظة والأبنة وشبهها والأكل على الطريق وشبهه.

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها وقوله: «وكمال العقل» عطف على العصمة، أي ويجب في النبي كمال العقل، وذلك ظاهر.

وأن يكون في غاية الذكاء والفتنة وقوة الرأي، بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأمور متحيراً لأن ذلك من أعظم المنفردات عنه.

(1). لم يذكر من صفات الآباء والأمهات إلا العهر وعدم الدناءة، وكان عليه أن يذكر كونهما موحدتين، غير عابدين للوثن كما ذكره المفيد (1).

-

1 - المفيد: أوائل المقالات: 12-13.

ص: 156

وأن لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه.

وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات لأن ذلك منفر عنه.

وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه.

وأن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة نحو الأبنة وسلس الريح والجذام والبرص، وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق وغير ذلك لأن ذلك كله مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة.

معرفة صدق النبي

المسألة الرابعة: في الطريق إلى

قال: وطريق معرفة صدقه ظهور المعجز على يده، وهو ثبوت ما ليس بمعتادٍ أو نفي ما هو معتادٌ (1) مع خرق العادة و مطابقة الدعوى.

(1). عرّف المعجز بقيود ثلاثة:

1 - ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد.

2 - مع خرق العادة.

3 - مطابقة الدعوى.

و الظاهر إغناء القيد الأول عن الثاني، لأنّ ثبوت ما ليس بمعتاد يكون ملازماً لخرق العادة، وهكذا نفي ما هو معتاد مثله، والأولى أن يعرف بأنه أمر خارق العادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة ويكون عمله مطابقاً لدعواه (1).

-

1 - الإلهيات: 69/3-72.

ص: 157

أقول: لما ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه، وهو شيء واحد، وهو ظهور المعجز على يده، ونعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوى، لأن الثبوت و النفي سواء في الإعجاز فإنه لا فرق بين قلب العصا حية و بين منع القادر عن رفع أصغر الأشياء.

و شرطنا خرق العادة لأن فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق.

و قلنا مع مطابقة الدعوى لأن من يدعي النبوة و يسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم براء العمى لا يكون صادقاً.

و لا بد في المعجز من شروط:

أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأمة المبعوث إليها.

الثاني: أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره.

الثالث: أن يكون في زمان التكليف لأن العادة تنتقض عند أشراط الساعة.

الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جارياً مجرى ذلك (1)، و نعني بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبي في زمانه و أنه لا مدعي للنبوة غيره (2) ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون

(1) . لما شرط ظهور المعجز عقيب دعوى النبوة، حاول أن يدخل المعجز الثاني بعد المعجز الأول تحت التعريف قائلاً بأن الثاني أيضاً واقع عقيب دعوى النبوة باعتبار استمرار الدعوة، و لا يخفى ما في العبارة من التعقيد.

(2) . إذ لو كان نبي آخر و كان المعجز الآخر صادراً منه يكون صادراً عقيب دعواه لا- جارياً مجراه و إنما يكون من قبيل الثاني إذا كان المدعي واحداً.

ظهور الثاني كالمتمتعّب لدعواه لأنّه يعلم تعلقه بدعواه وأنّه لأجله ظهر (1) كالذي ظهر عقيب دعواه.

الخامس: أن يكون خارقاً للعادة.

المسألة الخامسة: في الكرامات

قال: وقصة مريم وغيرها تُعطي جوازَ ظهوره على الصالحين.

أقول: اختلف الناس هنا: فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من إظهار المعجز على الصالحين كرامة لهم و من إظهاره على العكس على الكذابين اظهاراً لكذبهم.

و جوّزه أبو الحسين منهم و جماعة أخرى من المعتزلة و الأشاعرة، و هو الحق، و استدل المصنّف رحمه الله بقصة مريم، فإنّها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف، و كالأخبار المتواترة المنقولة عن علي عليه السلام وغيره من الأئمة.

و حمل المانعون قصة مريم على الإرهاص لعيسى عليه السلام، و قصة آصف على أنّه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس، كأنّه يقول: إنّ بعض أتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه، و لهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، و قصة علي عليه السلام على تكملة معجزات النبي عليه السلام.

قال: و لا يلزم خروجه عن الإعجاز، و لا التنفير، و لا عدم التمييز، و لا إبطال دلالته، و لا العمومية.

(1) . يريد أنّ المعجز ظهر بنفس السبب الذي ظهر لأجله، المعجز الأوّل، و ما هو إلاّ إثبات دعواه، فيكون الثاني و الثالث مثل الأوّل جارياً مجراه.

ص: 159

أقول: هذه وجوه استدلل بها المانعون من المعتزلة:

الأول(1): قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء إكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم، لأن الغرض هو سرورهم، وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن الإعجاز.

والجواب: المنع من الملازمة لأن خروجها عن حد الإعجاز وجه قبح ونحن إنما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فنجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الإعجاز.

الثاني(2): قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن

(1). الأولى استخدام الكرامة مكان الإعجاز في هذه الموارد، لاختصاص الثاني اصطلاحاً بمدعي النبوة.

و حاصل البرهان: لو صدر الإعجاز من غير النبي لكثرت وقوعه فخرج عن كونه معجزاً لخروجه عن كونه أمراً خارقاً للعادة لكثرة وقوعه.

والجواب واضح: لأن التجويز بنحو القضية الجزئية لا ينتهي إلى حد يخرج عن كونه أمراً خارجاً عن حد الإعجاز.

ولو بين الشارح البرهان والجواب مثل ما ذكرناه لكان أحسن لكنّه قال: «لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء إكراماً لهم، لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم لأن الغرض هو سرورهم».

توضيحه: إن ضمائر الجمع المجرورة راجعة إلى «غير الأنبياء»، ولما كان الهدف من إعطاء الإعجاز إلى غير الأنبياء هو سرورهم وهو موجود فيما يقف عليه الناس وما لا يقف فيكثر الإعجاز، والكثرة منخرجة لها عن حدّه، وأنت خير إنّه لا حاجة في تقرير البرهان إلى هذا التطويل الموجب للتعقيد.

ثمّ إذا فرضنا أنّ قسماً من الإعجاز ممّا لا يعلم به الناس فكيف يخرج عن كونه معجزاً.

(2). حاصله: أنّ وجود الإعجاز في غير الأنبياء موجب لقلة رغبة الناس إلى الأنبياء و تفرقهم عنهم. والجواب تارة بالنقض كما إذا كان في عصر واحد نبيّان أو أنبياء لأقوام مختلفة

الأنبياء، إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم، فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه، ولهذا لو أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع لمن يستحق الأكرام.

و الجواب: بمنع انحطاط مرتبة الإعجاز، كما لو ظهر على نبي آخر، فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم، فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره على جماعة من الأنبياء كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث (1): احتجاج أبي هاشم، قال: المعجز يدل بطريق الإبانة والتخصيص، وفسره قاضي القضاة بأن المعجز يدل على تميز النبي عن غيره، إذ الأمة مشاركون له في الإنسانية ولوازمها فلو لا المعجز لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز.

و الجواب: أن امتياز النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوة، وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له

(لكل آية معجزة، وأخرى بالحل، فإن وجود الإعجاز في غيرهم لا يوجب تحقير الأنبياء، لأن لهم وراء الإعجاز صفات وملكات توجد العظمة لهم في أعين الناس.

قال الشارح في تقرير البرهان: «ولهذا لو أكرم الرئيس بنوع مأكّل أحد، هان موقع ذلك النوع لمن يستحق الإكرام».

الظاهر أنّ الفعل في «أكرم» مبني على المجهول، و«مأكّل» بمعنى «المأكول» وقوله: «ذلك النوع» إشارة إلى المأكول، والمقصود من «لمن يستحق الإكرام» هو الرئيس، والمعنى: لو أكرم الرئيس بالمأكول المتوفر الذي يستفيد منه كل الناس لهان ذلك المأكول عند من يستحق الإكرام. ولعل للعبارة معنى آخر لم نقف عليه.

(1). إنّ الإعجاز من سمات الأنبياء وبه يُتميز عن سائر الناس، ويُتخصّص، فلو عمّ لما صار سمة لهم، والجواب: أنّ الإعجاز المقارن بالدعوة من سمات الأنبياء، لا مطلق الإعجاز، وهي محفوظة.

في كل شيء.

الرابع(1): لو جاز إظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدّعي النبوة، و التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنّ ثبوت المعجز في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها، و حينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها في المعجز فبطلت دلالته إذ لا دلالة للعام على الخاص.

والجواب: المنع من الملازمة، لأنّ المعجز مع الدعوى مختص بالنبي، فإذا ظهرت المعجزة على شخص فإما أن يدّعي النبوة أو لا، فإن ادّعاها علمنا صدقه إذ اظهر المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلاً، و إن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته.

و الحاصل أنّ المعجزة لا تدل على النبوة ابتداءً بل تدل على صدق الدعوى فإن تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدّعي في دعواه و يستلزم ذلك ثبوت النبوة.

الخامس(2): قالوا لو جاز إظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز إظهاره على كل صادق، فجاز إظهار المعجز على المنخبر بالجوع و الشيع

(1) . حاصله أنّ الإعجاز دليل على صدق مدّعي النبوة، لأنّ مبنى الدلالة اختصاصه بالنبي، و لو كان أعم فلا يكون دليلاً على الأخص.

و حاصل الجواب: أنّ الإعجاز المقارن لدعوى النبوة دليل على صدق دعوى النبوة لا مطلق الإعجاز.

(2) . حاصله: لو جاز ظهوره على يد صادق عند غير النبي لجاز ظهوره عند كل صادق و إن كان صادقاً في مثل قوله: «أنا جائع». و الجواب: أنّ ملاك الإعجاز ليس كون صاحبه صادقاً، بل له ملاك آخر، و هو كونه إنساناً صالحاً متعبداً ذا منزلة كبيرة عند الله.

ص: 162

وغيرهما.

و الجواب: لا يلزم العمومية، أي لا يلزم إظهار المعجز على كل صادق إذ نحن إنما نجوز إظهاره على مدعي النبوة أو الصلاح إكراماً له و تعظيماً و ذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق.

قال: و معجزاته عليه السلام قبل النبوة تُعطي الإرهاص (1).

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على سبيل الإرهاص إلا جماعة منهم، و جوزه الباقون.

و استدل المصنّف رحمه الله على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه و آله و سلم قبل النبوة، كما نقل من انشقاق إيوان كسرى، و غور ماء بَحيرة ساوة، و انطفاء نار فارس، و قصة أصحاب الفيل، و الغمام الذي كان يظله عن الشمس، و تسليم الأحجار عليه، و غير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة.

قال: و قصة مسيلمة و فرعون إبراهيم تُعطي جواز إظهار المعجزة على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهاراً لكذبهم.

و استدل المصنّف رحمه الله بالوقوع على الجواز، كما نقل عن مسيلمة الكذاب

(1). الإرهاص لغة: العرق الأسفل من الحائط، و في الاصطلاح: الكرامات الصادرة عن الأنبياء قبل بعثهم، و كأنّ الكرامات قبل البعثة تؤسس قاعدة لصرح نبوتهم الآتية.

و في الختام نؤكد على ما ذكرنا في بدء البحث من التفريق بين الموردين في استخدام الألفاظ: فخارق العادة مع ادعاء النبوة إعجاز، و لا معه كرامة لا معجز.

ص: 163

لما ادعى النبوة فقبل له: إن رسول صلى الله عليه وآله وسلم دعا لأعور فردّ الله عينه الذاهبة، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة!

وكما نقل أن إبراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال نمُرد عند ذلك: إنّما صارت كذلك هيبة مني فجاءته نار في تلك الحال فأحرقت لحيته!

لا يقال: يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى إظهار المعجز على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً.

لأنّ نقول: قد يتضمن المصلحة إظهاره على العكس إظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك، لتجويز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثمّ يوجد بعد وقت آخر، فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

المسألة السادسة: في وجوب البعثة في كل وقت

قال: ودليل الوجوب يُعطي العمومية (1).

(1) . ظاهر العنوان يعطي لزوم وجود نبيّ ظاهر بين الناس يدعو إلى الله في كل زمان. أخذاً بالأدلة التسعة الدالة على حسن البعثة أو لزومها، ولكّنه ليس بمقصود، لختتم النبوة برحيل سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نبيّ ولا رسول بعده، بل المقصود: وجود شريعة غير منسوخة في كل زمان يعتنقها كل من أراده وقد كان متيسراً في الفترة بين المسيح ونبينا - وفي عصرنا -، ولأجل ذلك فسّر العلامة كلام الماتن بقوله: «بحيث لا يجوز خلوّ زمانٍ من شرع نبيّ» ومع ذلك أنّ الاستدلال على ذلك بما ورد في كلام الشارح ربّما يساعد المعنى المتوهم، حيث يقول: «إنّ في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة فتكون لطفاً، ولأنّ فيه تنبيه الغافل...» فإنّ هذا كلّه من آثار النبيّ الظاهر لا الشريعة الصامته.

ولو أخذنا بما ذكر من البراهين فلا يلزم وجود نبيّ ظاهر في كل زمان، بل يجب وجود الحجة من نبيّ أو وليّ، أو عالم في كل زمان يحث على الطاعة وينبّه الغافل.

أقول: اختلف الناس هنا: فقال جماعة من المعتزلة: إنَّ البعثة لا تجب في كل وقت، بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة.

وقال علماء الإمامية: إنَّه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلوّ زمان من شرع نبي.

وقالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كل وقت لأنَّهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم.

واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثة في كل وقت بأنَّ دليل الوجوب يعطي العمومية، أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت، لأنَّ في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة فتكون لطفاً، ولأنَّ فيه تنبيه الغافل وإزالة الاختلاف ودفع الهرج و المرج، وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة، فتكون واجبة في كل وقت.

قال: ولا تجب الشريعة(1).

أقول: اختلف الشيخان هنا: فقال أبو علي: تجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن تكون له شريعة.

وقال أبو هاشم وأصحابه: لا يجوز أن يبعث إلا بشريعة، لأنَّ العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثاً.

والجواب: يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة، بأن يكون العلم بنبوته و دعائه إيّاهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون

(1). هل يجب أن يكون كل نبي مبعوثاً بشريعة سواء كانت لنفسه أو لمن تقدمه، أو تكفي الدعوة إلى ما في العقول ولا تجب أن تكون له الشريعة؟ فيه خلاف بين أبي علي وابنه أبي هاشم، و الماتن اختار قول الوالد بما ذكره الشارح عنه.

ص: 165

البعثة عبثاً و يجب عليهم النظر في معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة.

و احتج أبو علي بأنه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة و كذا تجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول.

المسألة السابعة: في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

قال: و ظهور معجزة القرآن و غيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم يدلُّ على نبوته.

و التحدي مع الامتناع و توفُّر الدواعي يدلُّ على الإعجاز.

و المنقولُ معناه متواتراً من المعجزات يعضده.

أقول: لما فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في إثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام.

و الدليل عليه: أنه ظهرت المعجزة على يده و ادعى النبوة فيكون صادقاً أما ظهور المعجزة على يده فلو جهين:

الأول: أن القرآن معجز و قد ظهر على يده، أما أعجاز القرآن (1) فلائته

(1) . القرآن معجز من جهات شتى، و الذي كان يهّم العرب يومَ ذلك إعجازه البياني، دون سائر الجهات ككونه مخبراً عن المغيبات أو مشتتلاً على معارف عقلية، أو سنن أخلاقية، و قوانين اجتماعية و أصول اقتصادية أو قصص منزهة عمّا لا يليق بشأن الأنبياء و غير ذلك.

و من المؤسف جداً أن الكتب الكلامية استدلوا على إعجازه البياني، من دون أن يحققوه حتى يكون ملموساً للقراء، و حاصل استدلالهم يرجع إلى خضوع العرب لفصاحته و بلاغته و عجزهم عن المقابلة، و هذا يورث العلم بكونه معجزاً من دون أن يلمسه الإنسان خصوصاً إذا كان غير العرب، و قد فتحنا هذا الباب في الإلهيات: 324-259/3 بوجه موجز، فعلى الآخرين سلوك هذا الطريق بشكل أوسع.

ص: 166

تحدّى به فصحاء العرب، لقوله تعالى: «فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» (1) «فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» (2) «قَالَ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (3).

والتحدّي مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفّر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم وإبطالاً لدعواه وسلامة من القتل (4) يدل على عجزهم و عدم قدرتهم على المعارضة.

و أمّا ظهوره على يده فبالتواتر.

الثاني: أنّه نقل عنه معجزات كثيرة، كنبوع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وسلم حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك (5).

و كعود ماء بئر الحديبية لما استقاه أصحابه بالكلية و تنشف البئر (6)، فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول و غرزه في البئر، فغرزه فكشّر الماء في الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق (7).

و نقل عنه عليه السلام في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف فتقل فيها

(1) . البقرة: 23.

(2) . هود: 13.

(3) . الإسراء: 88.

(4) . أي من أن يقتلوا لأجل كفرهم و شركهم بيد المسلمين.

(5) . بحار الأنوار 188/17، تاريخ الإسلام للذهبي: 342.

و تفصيل ذلك في: دلائل النبوة للبيهقي: 227/5-232 و 236 عن صحيح البخاري و صحيح مسلم و....

(6) . انقطع ماؤها.

(7) . دلائل النبوة للبيهقي: 110/4-130.

ص: 167

حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا مسيلمة لما قلّ ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها فذهب الماء أجمع (1).

و لما نزل قوله تعالى: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (2) قال لعلي عليه السلام: شَقَّ فَخَذِ شَاةٍ وَجَنَنِي بَعْسٌ مِنْ لَبَنٍ وَادَعِ لِي مِنْ بَنِي أَبِيكَ بَنِي هَاشِمٍ، ففعل علي عليه السلام ذلك و دعاهم و كانوا أربعين رجلاً، فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر أصابعهم و شربوا من العس حتى اكتفوا و اللبن على حاله، فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب: كاد ما سحركم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى، فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل في اليوم الثاني كالأول، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه، فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله في اليوم الثالث، فبايع علياً عليه السلام على الخلافة بعده و متابعتة (3).

و ذبح له جابر بن عبد الله عناقاً (4) يوم الخندق و خبز له صاع شعير ثمّ دعاه عليه السلام، فقال: أنا و أصحابي، فقال: نعم، ثمّ جاء إلى امرأته و أخبرها بذلك، فقالت له: أنت قلت امض و أصحابك؟ فقال: لا بل هو لما قال: أنا و أصحابي، قلت: نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام قال: ما عندكم؟

(1). البحار: 28/18 ح 11.

(2). الشعراء: 214، انظر في تفسير الآية، مجمع البيان 206/4 و الميزان 328/15-329، و ما نقله الشارح في شأن نزولها في غاية الإيجاز.

(3). تاريخ الطبري: 542/1 ط، دار الكتب العلمية بيروت، و تفصيل ذلك في الغدير: 278/2-279.

(4). «العناق» الأثني من أولاد المعز قبل استكمالها السنة.

ص: 168

قال جابر: ما عندنا إلا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه.

فقال له عليه السلام: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل، فأكلوا كلهم (1).

و سبّح الحصا في يده عليه السلام (2)، و شهد الذئب له بالرسالة، فإن أهبان (3) بن أوس كان يرعى غنماً له، فجاء ذئب فأخذ شاة منها، فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة؟ هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه! فجاء إلى النبي وأسلم، و كان يدعى مكلم الذئب. (4)

و ثقل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً (5)، و دعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحرّ و البرد فكان لباسه في الصيف و الشتاء واحداً (6).

و انشق له القمر (7)، و دعا الشجرة فأجابته و جاءته تخذ الأرض (8) من غير جاذب و لا دافع ثم رجعت إلى مكانها (9).

و كان يخطب عند الجذع، فاتخذ له منبراً فانتقل إليه، فحنّ الجذع إليه حنين الناقة إلى ولدها، فالتزمه فسكن (10).

(1) . دلائل النبوة للبيهقي: 425-422/3، بحار الأنوار: 25/18، تفسير القمي: 179-178/2.

(2) . دلائل النبوة: 65-64/6، بحار الأنوار: 373/17 و 377.

(3) . «أهبان» و هو كلقمان صحابي.

(4) . دلائل النبوة: 44-41/6، بحار الأنوار: 394-393/17.

(5) . المناقب لابن شهر آشوب: 116/1، دلائل النبوة: 213-205/4.

(6) . بحار الأنوار: 282/41.

(7) . دلائل النبوة: 268-262/2، بحار الأنوار: 355/17.

(8) . أي تشقّ الأرض من دون أن يجذبه أحد للشهادة في حضرة النبي أو يدفعه أحد ليستقر في مكانه.

(9) . دلائل النبوة: 17-13/6.

(10) . دلائل النبوة: 68-66/6.

و أخبر بالغيوب في مواضع كثيرة، كما أخبر بقتل الحسين عليه السلام و موضع الفتك به، فقتل في ذلك الموضوع (1).

و أخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس، فقتل بعده عليه السلام (2).

و أخبر أصحابه بفتح مصر و أوصاهم بالقبط خيراً فإن لهم ذمة و رحماً (3).

و أخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة و ادعاء العنسي (4) النبوة بصنعاء و أنّهما سيقتلان، فقتل فيروز الديلمي العنسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه و آله و سلم (5)، و قتل خالد بن الوليد مسيلمة (6).

و أخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الثدية (7)، و سيأتي.

و دعا عليّ عتبة بن أبي لهب - لما تلا عليه السلام و النجم فقال عتبة كفرت برّب النجم - بتسليط كلب الله عليه، فخرج عتبة إلى الشام، فخرج الأسد فارتعدت فرائضه، فقال له أصحابه: من أي شيء ترتعد؟ فقال: إنّ محمداً دعا عليّ فو الله ما أظلت السماء عليّ ذي لهجة أصدق من محمد، فأحاط القوم بأنفسهم و متاعهم عليه، فجاء الأسد فلحس (8) رءوسهم واحداً واحداً حتى

(1) . دلائل النبوة للبيهقي: 468/6-472.

(2) . دلائل النبوة: 354/6-357.

(3) . دلائل النبوة: 321/6-322. و صحيح مسلم: 190/7، كتاب فضائل الصحابة، باب وصية النبي صلى الله عليه و آله و سلم بأهل مصر.

(4) . بسكون النون. و هو أحد من ادعى النبوة في عصر الرسول.

(5) . دلائل النبوة: 334/5-336 و 358/6.

(6) . تاريخ الإسلام، عهد الخلفاء: 38.

(7) . بحار الأنوار: 113/18، دلائل النبوة: 433/6.

(8) . لحس القصة: لعقها و أخذ ما علق بجوانبها بلسانه أو بإصبعه.

ص: 170

انتهى إليه فضغمه (1) ضغمة ففرغ منه و مات (2).

و أخير بموت النجاشي (3)، وقُتِل زيد بن حارثة بموتة فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة و ان جعفرأ أخذ الراية، ثم قال: قُتِل جعفر، ثم توقف وقفه ثم قال: و أخذ الراية عبد الله بن رواحة، ثم قال: وقُتِل عبد الله بن رواحة، و قام عليه السلام إلى بيت جعفر و استخرج ولده و دمعت عيناه و نعى جعفرأ إلى أهله، ثم ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام (4).

و قال لعمار: تقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية، و لاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه و احتال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس و قال: لم يقتل الكفار إذن حمزة و إنما قتله رسول الله لأنه هو الذي جاء به إليهم حتى قتلوه! (5)

و قال لعلي عليه السلام: ستقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين (6)، فالناكثون طلحة و زبير لأنهما بايعاه و نكثا، و القاسطون هم الظالمون و هم معاوية و أصحابه لأنهم ظلمة بُغاة، و المارقون هم الخارجون عن الملة و هم الخوارج.

(1) . عضه بملء فمه، يقال: ضغمه ضغمة الأسد، أي عضه عضّة الأسد.

(2) . تفسير غازر: 250/9، بحار الأنوار: 58/18، نقلاً عن الخرائج للراوندي و المناقب لابن شهر آشوب.

(3) . دلائل النبوة: 410/4-412.

(4) . بحار الأنوار: 65-53/21، نقلاً عن الخرائج: 188.

(5) . بحار الأنوار: 16/33، 123/18 و 142، 334/22 و 354.

(6) . دلائل النبوة للبيهقي: 436-410/6، و تفصيل ذلك في الغدير: 191-188/3 و 196-192 و 50-47/10، بحار الأنوار: 309/32، 19/33، 327/36.

ص: 171

و هذه المعجزات بعض ما نقل، و اقتصرنا على هذا القدر لكثرتها و بلوغ الغرض بهذه، و قد أوردنا معجزات أخرى منقولة في كتاب نهاية المرام.

قال: و إعجازُ القرآن(1) قيل لفصاحته، و قيل لأسلوبه و فصاحته، و قيل للصِّرفِ، و الكلُّ محتمل.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجُبَّائيان: إنَّ سببَ إعجاز القرآن فصاحته.

و قال الجويني: هو الفصاحة و الأسلوب(2) معاً، و عنى بالأسلوب الفن و الضرب.

و قال النِّظام و المرتضى: هو الصرفة، بمعنى أنَّ الله تعالى صرف العرب و منعهم عن المعارضة.

و احتج الأولون: بأنَّ المنقول عن العرب أنَّهم كانوا يستعظمون فصاحته، و لهذا أراد النابغة الإسلام لما سمع القرآن و عرف فصاحته فردّه أبو جهل و قال له يحرم عليك الأطينين(3) و أخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله: «إِنَّهُ فَكَّرَ

(1). راجع: الاقتصاد للشيخ الطوسي: 156، 172، 173، 182، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي: 141-165، البيان للسيد الخوئي قدس سره: 81-99. شرح جمل العلم و العمل للشريف المرتضى: 175، 357 (ط دار الأسوة - طهران). الذخيرة في علم الكلام: 355-360.

(2). جاء القرآن بصورة من صور الكلام على وجه لم تعرفه العرب، و خالف بأسلوبه العجيب و سبكه الغريب جميع الأساليب الدارجة بينهم و مناهج نظمهم و نثرهم.

انظر في توضيحه كتاب الإلهيات الجزء 3 تحت عنوان: الأسلوب: بداعة المنهج و غرابة السبك.

(3). يريد: الخمر و النساء(1). -

1 - ابن هشام: السيرة النبوية: 386/1.

ص: 172

وَقَدَّرَ * فُقْتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ (1) إلى آخر الآية.

و لأنّ الصرفة (2) لو كانت سبباً في إعجازه لوجب أن يكون في غاية الركافة (3) لأنّ الصرفة عن الركب أبلغ في الإعجاز و التالي باطل بالضرورة.

و احتج السيد المرتضى: بأنّ العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة و على التركيب و إنّما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه، و كل هذه الأقسام محتملة.

قال: و النسخ تابع للمصالح.

أقول: هذا إشارة إلى الردّ على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام، قالوا: لأنّ النسخ باطل، إذ المنسوخ إن كان مصلحة قبح النهي عنه و إن كان مفسدة قبح الأمر به و إذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام.

و تقرير الجواب أن نقول: الأحكام منوطة بالمصالح و المصالح تتغير بتغير الأوقات و تختلف باختلاف المكلفين، فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، و مفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه.

(1) . المدثر: 18-21.

(2) . القائل بنظرية الصرفة يعترف بفصاحة القرآن و بلاغته لكن يقول ليس الإتيان بمثله خارجاً عن طوق الطاقة البشرية و إنّما عجز في حلبة المباراة، لأجل حيلولته سبحانه بين الناس و الإتيان بمثله، اقرأ تفصيل مذهب الصرفة و نقده في الإلهيات: 327/3-350.

(3) . أي يأتي بكتاب ساقط في غاية الركافة ثم يتحدّى و يحول سبحانه بينهم و بين الإتيان بمثله، لأنّ ذلك أبلغ في إثبات إعجازه، إذ عجزوا عن شيء كانوا يقومون به كل يوم و ليلة، لأنّ إنشاء الكلام الركب منهل كل وارد.

ص: 173

قال: وقد وَقَعَ، حيث حَرَّمَ على نوح بعض ما أحلَّ لمن تقدّمه(1)، وأوجب الختانَ بعد تأخيره، وحرّم الجمع بين الأختين، وغير ذلك من الأحكام.

أقول: هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ، فإنّه بيّن أولاً جواز وقوعه وهاهنا بيّن وقوعه في شرعهم، وذلك في مواضع:

منها: أنّه قد جاء في التوراة أنّ الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام: قد أبحت لكما كلّ ما دبّ على وجه الأرض، فكانت له نفس حية.

وورد فيها أنّه قال لنوح عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا و من الحيوان الحرام كذا، فحرّم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام.

ومنها: أنّه أباح نوحاً عليه السلام تأخير الختان إلى وقت الكبر و حرّمه على غيره من الأنبياء.

و أباح إبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده إسماعيل عليه السلام إلى حال كبره، و حرّم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام.

ومنها: أنّه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأختين و حرّمه على موسى عليه السلام.

قال: و خبرهم عن موسى عليه السلام بالتأييد مختلقاً، و مع تسليمه لا يدلُّ على المراد قطعاً.

أقول: إنّ جماعة اليهود جوّزوا وقوع النسخ عقلاً و منعوا من نسخ

(1). راجع: اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية للشيخ مقداد السيوري الحلبي: 231-240، و الفصّل في الملل: 205/1، و أنوار الملكوت: 197، 198، و الذخيرة للسيد المرتضى: 357-358.

شريعة موسى عليه السلام، و تمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت أبداً، و التأييد يدل على الدوام و دوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه و آله و سلم(1).

و الجواب في وجوه: الأول: أن هذا الحديث مختلق، و نسب إلى ابن الراوندي.

الثاني: لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم و أفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله.

الثالث: أن لفظة التأييد لا تدل على الدوام قطعاً، فإنها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في العبد أنه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبى العتق ثقت أذنه و استخدم أبداً و في موضع آخر يستخدم خمسين سنة.

وأمروا في البقرة التي كلّفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة أبداً ثم انقطع تعبدهم بها.

و في التوراة: قَرَّبوا إِلَيَّ كل يوم خروفين: خروف غدوة و خروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم، و انقطع تعبدهم به.

و إذا كان التأييد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالاته هنا قطعاً.

أقصى ما في الباب: أنه يدل ظاهراً لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدلة المعارضة لها.

(1) . راجع: اللوامع الإلهية: 240-241، و الذخيرة: 359، و شرح جمل العلم و العمل: 181-188، و الفصل: 104-98/1، و تلخيص المحصل للمحقق الطوسي: 358 و 365، و أنوار الملكوت: 198.

ص: 175

قال: و السمع دَلَّ على عموم نبوته صلى الله عليه وآله وسلم.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث إلى العرب خاصة (1)، و السمع يكذب قولهم هذا، قال الله تعالى: «لَا تُذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (2) وقال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (3).

وسورة الجن تدل على بعثه عليه السلام إليهم، وقال عليه السلام: «بعثت إلى الأسود والأحمر» (4).

لا يقال: كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (5)؟

لأننا نقول: لا استبعاد في ذلك، بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، وليس في الآية أنه تعالى ما أرسل رسولاً إلا إلى من يفهم لسانه وإتما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه.

و جَوَّز قاضي القضاة في يأجوج و مأجوج احتمالين:

أحدهما: أن لا يكونوا مكلفين أصلاً وإن كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الأرض.

و الثاني: أن يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بأن يقربوا من الأمكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد.

و جَوَّز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام، فلا يكون مكلفاً بشريعته.

(1) . الفصل في الملل و النحل: 99/1.

(2) . الأنعام: 19.

(3) . سبأ: 28.

(4) . كنز العمال: 438/11.

(5) . إبراهيم: 4.

ص: 176

وعندي أن المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعاً لما بينا من عموم نبوته عليه السلام.

وإن كان المراد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق.

قال: وهو أفضل من الملائكة، وكذا غيره من الأنبياء عليهم السلام، لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها(1).

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة عليهم السلام.

وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلى أن الملائكة أفضل. واستدل الأولون بوجوه ذكر المصنف رحمه الله، منها وجهاً للاكتفاء به، وهو أن الأنبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضببية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغيرهما، وأكثر أحكام هذه القوى تضاداً حكم القوة العقلية وتمانعها، حتى إن أكثر الناس يلتجئ إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية، فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى، وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه السلام: «أفضل الأعمال أحمرها».

وها هنا وجوه أخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام.

(1). تلخيص المحصل: 374-377، أنوار الملكوت: 187-188.

ص: 177

قال:

الإمام لطفٌ فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض (1)

أقول: في هذا المقصد مسائل:

الأولى : في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى.

اختلف الناس هنا، فذهب الأصمّ من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الإمام، وذهب الباقر إلى الوجوب لكن اختلفوا:

فالجُبَّانِيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا: إنّه واجب سمعاً لا عقلاً.

وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والإمامية: إنّه واجب عقلاً، ثم اختلفوا: فقالت الإمامية: إنّ نصبه واجب على الله تعالى، وقال أبو الحسين والبغداديون: إنّه واجب على العقلاء.

واستدل المصنف رحمه الله على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف و اللطف واجب.

أمّا الصغرى فمعلومة للعقلاء، إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدّهم عن المعاصي ويعدّهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى

(1) . تلخيص المحصل: 407، أنوار الملكوت: 202، اللوامع الإلهية: 262، الشافي في الإمامة: ج 1/36-39، 47-54، 144-154، 164-167، الذخيرة: 190، الاقتصاد: 183، رسالة في الإمامة للمحقّق الطوسي: 426.

ص: 181

الصالح أقرب و من الفساد أبعد، و هذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل، و أما الكبرى فقد تقدم بيانها.

قال: و المفسد معلومة الانتفاء، و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء، و وجوده لطف، و تصرفه آخر، و عدمه متأ.

أقول: هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها:

الأول: قال المخالف: كون الإمامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى، بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفسد في ظننا، أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفسد و لا يكفي الظن بانتفائها، فلم لا يجوز اشتغال الإمامة على مفسدة لا نعلمها، فلا تكون واجبة على الله تعالى.

و الجواب: أن المفسد معلومة الانتفاء عن الإمامة، لأن المفسد محصورة معلومة يجب علينا اجتنابها أجمع، و إنما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها، لأن التكليف بغير المعلوم محال، و تلك الوجوه منتفية عن الإمامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى.

و لأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم تنفك عنها و التالي باطل قطعاً.

و لقوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (1)، و إن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك.

الثاني: قالوا: الإمامة إنما تجب لو انحصر اللطف فيها، فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامة، فلا تتعين الإمامة للطفية فلا يجب على التعيين.

(1) . البقرة: 124.

ص: 182

و الجواب: أنّ انحصار اللطف الذي ذكرناه في الإمامة معلوم للعقلاء، و لهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان و كل صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفاسد الناشئة من الاختلاف.

الثالث: قالوا: الإمام إنّما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر و النهي، و انتم لا تقولون بذلك، فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون بوجوبه و ما تقولون بوجوبه ليس بلطف.

و الجواب: أنّ وجود الإمام نفسه لطف لوجوه:

أحدها: أنّه يحفظ الشرائع و يحرسها عن الزيادة و النقصان.

و ثانيها: أنّ اعتقاد المكلفين لوجود الإمام و تجويز إنفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد و لقربهم إلى الصلاح و هذا معلوم بالضرورة.

و ثالثها: أنّ تصرفه لا شك أنّه لطف و لا يتم إلا بوجوده، فيكون وجوده نفسه لطفاً و تصرفه لطفاً آخر.

و التحقيق أن نقول: لطف الإمامة يتم بأمور:

منها: ما يجب على الله تعالى، و هو خلق الإمام و تمكينه بالقدرة و العلم و النص عليه باسمه و نسبه، و هذا قد فعله الله تعالى.

و منها: ما يجب على الإمام، و هو تحمله للإمامة و قبوله لها، و هذا قد فعله الإمام.

و منها: ما يجب على الرعية، و هو مساعدته و النصرة له و قبول أوامره و امتثال قوله، و هذا لم تفعله الرعية، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى و لا من الإمام.

المسألة الثانية: في أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً

المسألة الثانية: في أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً(1)

قال: وامتناع التسلسل يوجب عصمته، ولأنّه حافظٌ للشرع، ولوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية فيضادُ أمرِ الطاعة، و يفوتُ الغرضُ من نصبه، ولا انحطاط درجته عن أقلِّ العوالم.

أقول: ذهب الإمامية والإسماعيلية إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وخالف فيه جميع الفرق، والدليل على ذلك وجوه:

الأول: أنّ الإمام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ المقتضي لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعية، فلو كان هذا المقتضي ثابتاً في حق الإمام وجب أن يكون له إمام آخر، ويتسلسل أو ينتهي إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الإمام الأصلي.

الثاني: أنّ الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً، أمّا المقدمة الأولى فلا أنّ الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم إحاطته بجميع الأحكام التفصيلية، ولا السنة لذلك أيضاً، ولا إجماع الأمة لأنّ كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك، ولأنّ إجماعهم ليس لدلالة وإلا لاشتهرت ولا لأمانة إذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع

(1). الاقتصاد في الاعتقاد للشيخ الطوسي: 189، أنوار الملكوت: 204، الشافي: 300/1، الذخيرة: 429، اللوامع الإلهية: 268، رسالة في الإمامة للمحقق نصير الدين، طبعت في آخر تلخيص المحصل: 430.

ص: 184

على الأمانة الواحدة كما نعلم بالضرورة عدم اتقافهم على أكل طعام معين في وقت واحد، أو لا لهما فيكون باطلاً، ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر في أصول الفقه، وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالإجماع، ولا البراءة الأصلية لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بعثة الأنبياء وللإجماع على عدم حفظها للشرع، فلم يبق إلا الإمام، فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى.

الثالث: أنه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه، وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (1).

الرابع: لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن الغرض من إقامته انقياد الأمة له وامتثال أوامره واتباعه فيما يفعله، فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه.

الخامس: أنه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقل درجة من العوام، لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقل حالاً من رعيته وكل ذلك باطل قطعاً.

قال: ولا تُنافي العصمة القدرة.

أقول: اختلف القائلون بالعصمة في أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا، فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك، وذهب آخرون إلى تمكنه منها.

(1) . النساء: 59.

ص: 185

أما الأولون فمنهم من قال: إنَّ المعصوم مختص في بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعصية.

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

وأما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الألفاظ المقربة إلى الطاعات التي يعلم معها أنه لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الإلجاء، ومنهم من فسرها بأنها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي.

وآخرون قالوا: العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، وأسباب هذا اللطف أمور أربعة:

أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل.

الثاني: أن يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.

الثالث: تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى.

الرابع: مؤاخذته على ترك الأولى، بحيث يعلم أنه لا يُترك مهماً بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة، فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الإنسان معصوماً.

والمصنف رحمه الله اختار المذهب الثاني، وهو أن العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية، وإلا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب، ولبطل الثواب والعقاب في حقه، فكان خارجاً عن التكليف، وذلك باطل بالإجماع.

و بالنقل في قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (1).

المسألة الثالثة: في أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

المسألة الثالثة: في أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره (2)

قال: وقبح تقديم المفضول معلوم، ولا ترجيح في المساوي

أقول: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته، لأنه إمّا أن يكون مساوياً لهم أو أنقص منهم أو أفضل، والثالث هو المطلوب، والأوّل محال لأنه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامة، والثاني أيضاً محال لأنّ المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل.

ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (3).

و يدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية.

المسألة الرابعة: في وجوب النص على الإمام

المسألة الرابعة: في وجوب النص على الإمام (4)

قال: والعصمة تقتضي النصّ وسيرته عليه السلام.

أقول: ذهب الإمامية خاصة إلى أنّ الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه.

(1) . الكهف: 110.

(2) . الشافي في الإمامة: 326/1، الذخيرة: 429، الاقتصاد: 190، رسالة في الإمامة للماتن: 431، أنوار الملكوت: 206، اللوامع الإلهية: 261.

(3) . يونس: 35.

(4) . الشافي في الإمامة: 5/2، الذخيرة: 429، الاقتصاد: 194، أنوار الملكوت: 207، رسالة في الإمامة: 430، اللوامع الإلهية: 272.

ص: 187

وقالت العباسية: إنّ الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث.

وقالت الزيدية: تعيين الإمام بالنص أو الدعوة إلى نفسه.

وقال باقي المسلمين: الطريق إنّما هو النص أو اختيار أهل الحل والعقد.

و الدليل على ما ذهبنا إليه وجهان:

الأوّل: أنّنا نرى أنّنا يجب أن يكون الإمام معصوماً والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلاّ الله تعالى فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنّه العالم بالشرط دون غيره.

الثاني: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى إنّّه عليه السلام أرشدهم إلى أشياء لا نسبة لها إلى الخليفة بعده كما أرشدهم في قضاء الحاجة إلى أمور كثيرة مندوبة، وغيرها من الوقائع، وكان عليه السلام إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين، ومن هذه حاله كيف ينسب إليه إهمال أمته وعدم إرشادهم في أجلّ الأشياء وأسناها وأعظمها قدراً وأكثرها فائدة وأشدّهم حاجة إليها وهو المتولي لأمرهم بعده؟! فوجب من سيرته عليه السلام نصب إمام بعده والنص عليه وتعريفهم إياه، وهذا برهان لمي.

المسألة الخامسة: في أنّ الإمام بعد النبي عليه السلام بلا فصل علي بن أبي طالب عليه السلام

إشارة

قال: وهما مختصّان بعلي عليه السلام

أقول: العصمة والنص مختصان بعلي عليه السلام: إذ الأمة بين قائلين: أحدهما

ص: 188

لم يشترطهما والثاني المشترطون، وقد بينا بطلان قول الأولين فانحصر الحق في قول الفريق الثاني، وكل من اشترطهما قال إن الإمام هو علي عليه السلام.

قال: و النصُّ الجليُّ في قوله: «سَلِّمُوا عَلَيْهِ بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» و «أنت

الخليفة من بعدي» وغيرهما(1).

أقول: هذا دليل ثانٍ على أن الإمام هو علي عليه السلام، وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مواضع تواترت بها الإمامية ونقلها غيرهم نقلاً شائعاً ذائعاً:

منها: لما نزل قوله تعالى: «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (2) أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أباً طالب أن يصنع له طعاماً، و جمع بني عبد المطلب فقال لهم:

«أيكم يوازرنني ويعينني فيكون أخي و خليفتي و وصيي من بعدي؟» فقال علي عليه السلام: «أنا أبايعك و أوازرك» فقال عليه السلام: «هذا أخي و وصيي و خليفتي من بعدي و وارثي فاسمعوا له و أطيعوا». و بقوله صلوات الله عليه: «أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي و قاضي ديني»(3).

و منها: لما آخى بين الصحابة و لم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال: «يا رسول الله آخيت بين الصحابة دوني». فقال له عليه السلام: «ألم ترض أن تكون أخي و خليفتي من بعدي؟» و آخى بينه و بينه(4).

(1) . تاريخ ابن عساکر: 260/2 برقم 777، الشافي في الإمامة: 67/2، الذخيرة: 437، أنوار الملكوت: 209، الاقتصاد: 196، الغدير: 270/1.

(2) . الشعراء: 214.

(3) . العمدة لابن البطريق: 121-122، 133-134، غاية المرام: 320، شواهد التنزيل: 420/1، الغدير: 278/2-279.

(4) . العمدة: 215-223، الغدير: 112/3-125.

ص: 189

ومنها: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تقدم إلى الصحابة بأن يسلموا عليه بإمرة المؤمنين (1) وقال له: «أنت سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين». (2) وقال فيه: «هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة»، والنصوص في ذلك كثيرة أكثر من أن تحصي ذكرها المخالف والمؤلف إلى أن بلغ مجموعها التواتر (3).

قال: ولقوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ الْآيَةَ، وَإِنَّمَا اجْتَمَعَتِ الْأَوْصَافُ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ).

قال: ولقوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ الْآيَةَ، وَإِنَّمَا اجْتَمَعَتِ الْأَوْصَافُ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ) (4).

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وهو قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ الْآيَةَ، وَإِنَّمَا اجْتَمَعَتِ الْأَوْصَافُ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ) (5).

والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات:

إحداها: أن لفظة إِنَّمَا للحصر، ويدل عليه المنقول والمعقول.

أما المنقول فلاجتماع أهل العربية عليه.

وأما المعقول فلأن لفظة إِنَّمَا للإثبات وما للنفي قبل التركيب، فيكون كذلك بعد التركيب عملاً بالاستصحاب وللاجتماع على هذه الدلالة، ولا يصح تواردهما على معنى واحد، ولا صَرَفَ الإثبات إلى غير المذكور والنفي إلى المذكور للاجتماع، فبقي العكس وهو صرف الإثبات إلى المذكور والنفي إلى غيره وهو معنى الحصر.

(1). راجع ص 189، التعليقة 1.

(2). العمدة: 418، الغدير: 50/1-52، و 176/7.

(3). مناقب ابن المغازلي: 65-66.

(4). العمدة: 167، الغدير: 47/2-52-53، و ص 59.

(5). المائدة: 55.

ص: 190

الثانية: أنّ الولي يفيد الأولى بالتصرف، والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم، كقولهم: السلطان ولي من لا ولي له، وكقولهم: ولي الدم وولي الميت، وكقوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» (1).

الثالثة: أنّ المراد بذلك بعض المؤمنين، لأنّه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم، ولأنّه لو لا ذلك لزم اتحاد الولي والمتولي.

وإذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: المراد بهذه الآية هو علي عليه السلام، للإجماع الحاصل على أنّ من خصّص بها بعض المؤمنين قال إنّه علي عليه السلام، فصرفها إلى غيره خرق للإجماع (2).

ولأنّه عليه السلام إمّا كلّ المراد أو بعضه للإجماع وقد بيّنا عدم العمومية فيكون هو كلّ المراد، ولأنّ المفسرين اتفقوا على أنّ المراد بهذه الآية علي عليه السلام لأنّه لما تصدق بخاتمه حالة ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك.

قال: ولحديث الغدير المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وتقريره: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع: «معاشر المسلمين أليست أولى بكم من أنفسكم؟» قالوا: بلى، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله» (3).

وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة.

(1) . بحار الأنوار: 239/37.

(2) . تفسير الثعلبي المخطوط: 74، مناقب ابن المغازلي: 311.

(3) . العمدة: 139، مناقب ابن المغازلي: 25-26، الغدير: 14/1-151.

ص: 191

ووجه الاستدلال به أنّ لفظة مولى تفيد الأولي، لأن مقدمة الحديث تدل عليه، ولأنّ عرف اللغة يقتضيه، وكذا الاستعمال، لقوله تعالى: «الْتَارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ» (1) أي أولى بهم، وقول الأخطل: «فأصبحت مولاها من الناس كلهم» وقولهم: مولى العبد أي الأولي بتدبيره و التصرف فيه، ولأنّها مشتركة بين معان غير مرادة هنا إلاّ الأولي، ولأنّه إمّا كل المراد أو بعضه ولا يجوز خروجه عن الإرادة لأنّه حقيقة فيه و لم يثبت إرادة غيره.

قال: ولحديث المنزلة المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، و تقريره: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أنت مَنّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي بعدي» (2) و تواتر المسلمون بنقل هذا الحديث، لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة.

و تقرير الاستدلال به أنّ علياً عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنّ الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة، و غير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد، و الأصل عدم الاشتراك، و لا تتفاء القائل بالكثرة من دون العموم، و لعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه، و من جملة منازل الخليفة بعده لو عاش لثبوتها له في حياته.

قال: و لاستخلافه على المدينة فيعمّ للإجماع.

أقول: هذا دليل آخر على إمامته عليه السلام، و تقريره: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم استخلفه على المدينة و أرجف المنافقون بأمر المؤمنين عليه السلام فخرج إلى النبي وقال: «يا

(1) .الحديد: 15.

(2) . العمدة: 173-185، مسند أحمد: 32/3، وفضائل الصحابة: 633/2، الغدير: 51/1، و ج 197/3-201.

ص: 192

رسول الله إنَّ المنافقين زعموا أنَّك خلفتني استثقلاً و تحرزاً منِّي»، فقال عليه السلام: «كذبوا، إنَّما خلفتك لما تركت ورائي، فارجع فاخلفني، أفلا ترضى يا علي أن تكون منِّي بمنزلة هارون من موسى إلاَّ أنَّه لا نبي بعدي»(1) وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال و لم يعزله قبل موته و لا-بعده استمرَّت ولايته عليها، فلا يكون غيره خليفة عليها، وإذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للإجماع فثبت الخلافة له عليه السلام.

لا يقال: قد استخلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم جماعة على المدينة و على غيرها و مع ذلك فليسوا أئمة عندكم.

لأنَّنا نقول: إنَّ بعضهم عزله عليه السلام و الباقيون لم يقل أحد بإمامتهم.

قال: و لقوله عليه السلام: «أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي و قاضي ديني» بكسر الدال(2).

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، و تقريره: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي و قاضي ديني» بكسر الدال، و هذا نص صريح على الولاية و الخلافة على ما تقدم.

قال: و لأنَّه أفضل و إمامة المفضل قبيحة عقلاً(3).

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، و تقريره: أنَّه أفضل من غيره

(1) . العمدة: 173-185، مسند أحمد: 177/1، الغدير: 199/3.

(2) . الشافي في الإمامة: 76/3، مصادر نهج البلاغة: 121/1-151، المراجعات: 223 نقلاً عن كنز العمال و مسند أحمد بن حنبل و غيره.

(3) . الشافي في الإمامة: 326/1، الذخيرة: 429، الاقتصاد: 190، رسالة في الإمامة: 431، أنوار الملكوت: 206، اللوامع الإلهية: 261.

ص: 193

علي ما يأتي فيكون هو الإمام لأن تقديم المفضل علي الفاضل قبيح عقلاً، وللمسمع علي ما تقدم.

قال: و لظهور المعجزة علي يده، كقلع باب خيبر (1)، و مخاطبة الثعبان (2)، و رفع الصخرة العظيمة عن القليب (3)، و محاربة الجن (4)، و ردّ الشمس (5)، و غير ذلك، و ادعى الإمامة فيكون صادقاً.

أقول: هذا دليل آخر علي إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، و تقريره: أنه قد ظهر علي يده معجزات كثيرة و ادعى الإمامة له دون غيره فيكون صادقاً.

أمّا المقدمة الأولى: فلما تواتر عنه أنه فتح باب خيبر و عجز عن إعادته سبعون رجلاً من أشد الناس قوة.

و خاطبه الثعبان علي منبر الكوفة، فسئل عنه، فقال: «إنه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبتة عنها».

ولما توجه إلى صفيين أصابهم عطش عظيم، فأمرهم فحفروا بئراً قريباً

(1) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 21/1 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (20 ج)، الإرشاد للمفيد: 175-177، تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام علي: 156/1-226 برقم 218-290.

(2) . مدينة المعاجز: 40/2-41.

(3) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 21/1 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (20 ج)، الإرشاد للمفيد: 175-177، تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام علي: 156/1-226 برقم 218-290.

(4) . مدينة المعاجز: 64/2-66 و البحار 175/39-177، نقلاً عن المناقب و إرشاد المفيد و الخرائج، و تاريخ ابن عساكر: 361/2 برقم 862.

(5) . فتح الباري في شرح صحيح البخاري: 168/6، الصواعق المحرقة: 128، العمدة: 435 برقم 665-666، السيرة الحلبية: 44/3، تاريخ ابن عساكر: 283/2 برقم 807، الغدير: 126/3-141.

ص: 194

من دير، فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها، فنزل عليه السلام فاقتلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم أعادها، فنزل صاحب الدير وأسلم، فسئل عن ذلك فقال: بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه، واستشهد معه عليه السلام في الشام.

و حارب الجنّ وقتل منهم جماعة كثيرة لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث سار إلى بني المصطلق، وردت له الشمس مرتين (1)، وغير ذلك من الوقائع المشهورة الدالة على صدق فاعلها.

و أمّا المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر، إذ لا يشك أحد في أنه عليه السلام ادّعى الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال: و لسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة (2) فتعيّن هو عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وهو أنّ غيره ممن ادعي لهم الإمامة كالعباس وأبي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يصلحان للإمامة لقوله تعالى: «لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (3).

و المراد بالعهد هنا عهد الإمامة لأنه جواب دعاء إبراهيم عليه السلام.

(1) . الإرشاد للمفيد: 181-183، الصواعق المحرقة: 128، تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام علي: 283/2-306، المناقب للخوارزمي: 306، ينابيع المودة للقندوزي: 138-139، وقعة صفين: 151-152، الطبعة الأولى بالقاهرة.

(2) . العمدة لابن البطريق: 222، 416، صحيح البخاري: 143/6-144، ط مطابع الشعب - بيروت 1378، الشافي في الإمامة: 137/3-142، الغدير: 306/7-329.

(3) . البقرة: 124.

ص: 195

قال: و لقوله تعالى: «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (1).

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام (2)، وهو قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» أمر تعالى بالكون مع الصادقين، أي المعلوم منهم الصدق، ولا يتحقق ذلك إلا في حق المعصوم إذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي عليه السلام بالإجماع.

قال: و لقوله تعالى: «وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (3).

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وهو قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (4) أمر بالاتباع والطاعة لأولي الأمر.

و المراد منه المعصوم إذ غيره لا أولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي عليه السلام بالإجماع.

عدم إمامة غير علي عليه السلام

المسألة السادسة: في الأدلة الدالة على

قال: ولأن الجماعة غير علي عليه السلام غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدم كفرهم (5).

أقول: هذه أدلة تدل على أن غير علي عليه السلام لا يصلح للإمامة:

(1) . التوبة: 119.

(2) . شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني: 341/1 الحديث 350-357، الدر المنثور لجلال الدين السيوطي: 316/4.

(3) . النساء: 59.

(4) . شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني: 189/1 الحديث 202 و 203 و 204.

(5) . صحيح البخاري: 144-143/6 و 17/9-18، ط مطابع الشعب - بيروت 1378، العمدة لابن البطريق: 416 برقم 612، الغدير: 329-306/7.

ص: 196

الأول: أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الإمامة للإية وقد تقدمت.

قال: وخالف أبو بكر كتاب الله تعالى في منع إرث رسول صلى الله عليه وآله وسلم بخبر رواه هو (1).

أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة، و تقريره: أنه خالف كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند إلى خبر رواه هو عن النبي في قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»، وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك.

و أيضاً قوله تعالى «وَوَرِثَ سَدَّ لَيْمَانُ دَاوُدَ» (2) وقوله في قصة زكريا «يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (3) ينافي هذا الخبر، وقالت له فاطمة عليها السلام «أترث أباك ولا أترث أبي؟! «لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيئاً» (4).

ومع ذلك فهو خبر واحد لم نعرف أحداً من الصحابة وافقه على نقله، فكيف يعارض الكتاب المتواتر؟ وكيف بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا الحكم لغير ورثته وأخفاه عن ورثته؟! ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند أهله لم يمسك أمير المؤمنين عليه السلام سيف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبغلتة و عمامته، و نازع العباس علياً عليه السلام (5) بعد موت فاطمة عليها السلام، ولو كان هذا الحديث معروفاً عندهم لم يجز لهم ذلك.

(1) صحيح البخاري: 98-96/4، باب فرض الخمس، ط مطابع الشعب، والخبر منقول عن عائشة وعمر لا أبي بكر، وأيضاً صحيح البخاري: 178-177/5، باب غزوة خيبر، ط مطابع الشعب - بيروت 1378، وراجع لبقية المصادر: الغدير: 227-226/7.

(2) النمل: 16.

(3) مريم: 6.

(4) مريم: 27.

(5) بحار الأنوار: 4-3/38.

ص: 197

و روي أنّ فاطمة عليها السلام قالت: «يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أم ورثه أهله؟» قال: بل ورثه أهله، فقالت: «ما بال سهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم!» فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: إنّ الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لولي الأمر بعده!

(1)

و ذلك يدل على أنّه لا أصل لهذا الخبر.

قال: و منع فاطمة عليها السلام فديكاً مع ادعاء النحلة لها و شهد علي عليه السلام و أم أيمن، و صدّق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن، و لهذا ردّها عمر بن عبد العزيز.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر و عدم صلاحيته للإمامة، و هو أنّه أظهر التعصب على أمير المؤمنين عليه السلام و على فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنّها ادعت فديكاً و ذكرت أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنحلها إيّاها، فلم يصدّقها في قولها مع أنّها معصومة و مع علمه بأنّها من أهل الجنة، و استشهدت علماً عليه السلام و أم أيمن فقال: رجل مع رجل أو امرأة مع امرأة! (2)، و صدّق أزواج النبي عليه السلام في ادعاء أنّ الحجرة لهن و لم يجعل الحجرة (3) صدقة!

و لما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة عليها السلام مظلومة ردّ على أولادها فديكاً (4)، و مع ذلك فإنّ فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر إنحلها فديكاً ابتداء لو

(1). مسند أحمد بن حنبل: 9/1 ح 15 (الطبعة الجديدة، دار إحياء التراث العربي - لبنان).

(2). شرح النهج لابن أبي الحديد: 268/16-278. و تفصيل ذلك في كتاب فديك للسيد محمد حسن القزويني الحائري.

(3). شرح النهج لابن أبي الحديد: 268/16.

(4). شرح النهج لابن أبي الحديد: 278/16 و 216.

ص: 198

لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث.

قال: وأوصت أن لا يُصَلِّيَ عليها أبو بكر، فدفنت ليلاً!!

أقول: هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر، وهو أن فاطمة عليها السلام لما حضرتها الوفاة أوصت أن لا يصلي عليها أبو بكر، غيظاً عليه و منعاً له عن ثواب الصلاة عليها، فدفنت ليلاً ولم يعلم أبو بكر بذلك، وأخفي قبرها لئلا يصلي على القبر (1)، ولم يعلم بقبرها إلى الآن.

قال: ولقوله: أقيلوني فلست بخيركم و عليّ فيكم!!

أقول: هذا وجه آخر في الطعن على أبي بكر، وهو أنه قال يوم السقيفة: أقيلوني فلست بخيركم و عليّ فيكم! (2)

و هذا الإخبار إن كان حقاً لم يصلح للإمامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود عليّ عليه السلام، وإن لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للإمامة حينئذ أظهر.

قال: ولقوله إن له شيطاناً يعتريه.

أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامة، وهو ما روي عنه أنه قال مختاراً: وليتكم و لست بخيركم! فإن استقمتم فاتبعوني، وإن اعوججت فقوموني، فإن لي شيطاناً عند غضبي يعتريني!!، فإذا رأيتموني مغضباً

(1) . صحيح البخاري: 177/5، ط مطابع الشعب - بيروت 1378، المستدرک للحاكم: 162/3-163، طبعة دار المعرفة - بيروت.

(2) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 169/1، التمهيد: 190، 193، 195. منهاج البراعة للخوئي: 57/3، الصواعق المحرقة: 11، الإمامة و السياسة: 14/1 طبع مطبعة مصطفى محمد، شرح النهج لابن أبي الحديد: 20/6.

ص: 199

فاجتنبوني لئلا أؤثر في أشعاركم و أبشاركم! (1)

و هذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الأحكام، و مثل هذا لا يصلح للإمامة.

قال: و لقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة و قى الله شرّها! فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

أقول: هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لأنّ عمر كان إماماً عندهم و قال في حقه: كانت بيعة أبي بكر فلتة و قى الله المسلمين شرّها! فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه (2).

فبيّن عمر أنّ بيعته كانت خطأ على غير الصواب و أنّ مثلها مما يجب فيه المقاتلة، و هذا من أعظم ما يكون من الذم و التخطئة.

قال: و شك عند موته في استحقاقه للإمامة.

أقول: هذا وجه آخر يدل على عدم إمامة أبي بكر، و هو أنّه قال لما حضرته الوفاة: ليتني كنت سألت رسول الله هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ (3)

(1). الإمامة و السياسة في ضمن خطبة لأبي بكر: 16/1، مطبعة مصطفى محمد - مصر، الصواعق المحرقة لابن حجر خطبة أبي بكر ص 12، طبع شركة الطباعة الغنية المتحدة: 1385.

راجع لبقية المصادر: شرح النهج لابن أبي الحديد: 20/6، السبعة من السلف للسيد الفيروزآبادي: ص 9-12.

(2). مسند أحمد: 55/1، أفسد دار الفكر، التمهيد للباقلاني: 184-196، صحيح البخاري: 208/8-211، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ط مطابع الشعب - بيروت 1378، الصواعق المحرقة: 10-14.

(3). الإمامة و السياسة لابن قتيبة: ص 17-18، تحت عنوان: مرض أبي بكر و استخلافه عمر.

ص: 200

وقال أيضاً: ليتني كنت في ظل بني ساعدة ضربت يدي علي يد أحد الرجلين فكان هو الأمير و كنت الوزير.

و هذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للإمامة و اضطراب أمره فيها و أنه كان يرى أن غيره أولى بها منه.

قال: و خالف الرسول صلى الله عليه و آله و سلم في الاستخلاف عندهم، و في تولية من عزله صلى الله عليه و آله و سلم.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر، و هو أنه خالف الرسول صلى الله عليه و آله و سلم في الاستخلاف عندهم لأنهم زعموا أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لم يستخلف أحداً، فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي صلى الله عليه و آله و سلم عندهم و مخالفة النبي صلى الله عليه و آله و سلم توجب الطعن.

و أيضاً فإنه خالف النبي صلى الله عليه و آله و سلم في استخلاف من عزله النبي صلى الله عليه و آله و سلم لأنه استخلف عمر بن الخطاب و قد كان النبي لم يوله عملاً سوى أنه بعثه في خيبر فرجع منهزماً و ولاه أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم فعزله، و أنكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة: وليت علينا فظاً غليظاً(1).

قال: و في التخلف عن جيش أسامة مع علمهم بقصد البعد و ولّى أسامة عليهم فهو أفضل و علي عليه السلام لم يؤل عليه أحداً و هو أفضل من أسامة(2).

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر، و هو أنه خالف النبي صلى الله عليه و آله و سلم

(1) . الإمامة و السياسة: 18-19، التمهيد للباقلاني: / 165-169، باب الكلام في ابطال النص و تصحيح الاختيار، فيه: تولى علينا فظاً غليظاً، و أيضاً ص 201.

(2) . التمهيد: 193، الشافعي: 4/144، شرح النهج لابن أبي الحديد: 17/175-194.

ص: 201

حيث أمره هو وعمر بن الخطاب و عثمان في تنفيذ جيش أسامة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال في مرضه حالاً بعد حال: «نفذوا جيش أسامة»، وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه، فلم يفعلوا ذلك، مع أنهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الإمامة بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً عليه السلام معه، وجعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أسامة أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان، فهو أفضل منهم وعلي عليه السلام أفضل من أسامة، ولم يول عليه أحداً فيكون هو عليه السلام أفضل الناس كافة.

قال: ولم يتولّ عملاً في زمانه، وأعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل فأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو أو أحد من أهل بيته فبعث بها علياً عليه السلام(1).

أقول: هذا طعن آخر على أبي بكر، وهو أنه لم يوله النبي صلى الله عليه وآله وسلم عملاً في حياته أصلاً سوى أنه أعطاه سورة براءة وأمره بالحج بالناس، فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل عليه السلام على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو عليه السلام أو أحد من أهل بيته، فبعث بها علياً عليه السلام ولأه الحج بالناس.

وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن أهلاً لإمارة الحج فكيف يكون أهلاً للإمامة بعده، ولأن من لا يؤمن على أداء سورة في حياته عليه السلام كيف يؤمن على

(1). شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني: 303/1، الحديث 307 و 308 و 309 و 310 و 311 و 312 و 313 و 314 و 315 و 327، الشافي في الإمامة: 61/3، جامع البيان (تفسير الطبري): 41/10-55.

الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قال: ولم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسار سارق، وأحرق بالنار(1)، ولم يعرف الكلاله ولا ميراث الجدة(2) واضطرب في أحكامه، ولم يحدّ خالداً ولا اقتصّ منه(3).

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر، وهو أنه لم يكن عارفاً بالأحكام فلا يجوز نصبه للإمامة.

أمّا المقدمة الثانية فقد مرّت، وأمّا الأولى فلاّته قطع سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع، وأحرق الفجاءة السلمي بالنار وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك وقال: «لا يعذب بالنار إلاّ رب النار».

وسئل عن الكلاله فلم يعرف ما يقول فيها ثمّ قال: أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والحكم بالرأي باطل.

وسألته جده عن ميراثها فقال: لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه، ارجعي حتى أسأل، فأخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة أنّ النبي

(1) . السنن الكبرى للبيهقي: 273/8 باب السارق... المستدرک للحاکم: 303/2 و 304، و سنن ابن ماجه باب الكلاله: 910/2، الحديث 2726 و 2727 و 2728.

(2) . سنن ابن ماجه: 909/2 رقم الحديث: 2724.

(3) . تاريخ الإسلام للذهبي (عهد الخلفاء الراشدين): 32-37، تاريخ الطبري: 502/2-503، أفسّت ليدن - بيروت مؤسسة الأعلمي، و تفصيل كل هذه الفصول في الغدير: 73/7-330، الشافي: 161/4.

ص: 203

صلى الله عليه وآله وسلم أعطاها السدس.

واضطرب في كثير من الأحكام، وكان يستفتي الصحابة فيها، وذلك يدل على قصور علمه وقلة معرفته.

وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وواقع امرأته ليلة قتله وضاجعها، فلم يحدّه على الزنا ولا قتله بالقصاص، وأشار عليه عمر بقتله و عزله، فقال:

لا أغمد سيفاً شهرة الله على الكفار.

قال: ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته بغير إذن(1)، وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة والحسن والحسين وجماعة من بني هاشم(2)، وردّ عليه الحسنان لما بويع، و ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام(3).

أقول: هذه مطاعن أخر في أبي بكر، وهو أنه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد نهى الله تعالى عن الدخول إليه بغير إذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حال حياته فكيف بعد موته؟!

وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة والحسن والحسين وجماعة من بني هاشم، و أخرجوا علياً عليه السلام كرهاً وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوه من الدار، وضربت فاطمة

(1). الشافعي: 168/4، شرح النهج لابن أبي الحديد: 214/17.

(2). الشافعي: 112/4، والإمامة والسياسة: 12، باب كيف كانت بيعة علي بن أبي طالب، الغدير: 372/5، السبعة من السلف: 62.

(3). تاريخ الطبري لابن جرير: 619/2، الغدير: 170/7-174، السبعة من السلف: 16.

ص: 204

عليها السلام فألقت جنيناً اسمه محسن!!! (1)

ولما بويع أبو بكر صعد المنبر فجاءه الحسنان عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم وأنكروا عليه، وقال له الحسن والحسين عليهما السلام: «هذا مقام جدنا، لست له أهلاً».

ولما حضرته الوفاة قال: ليتني تركت بيت فاطمة لم أكشفه؛ وهذا يدل على خطائه في ذلك.

قال: وأمر عمر بجرم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال: لولا علي لهلك عمر (2).

أقول: هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامة له، وهو أنّ عمر أتى إليه بامرأة قد زنت وهي حامل، فأمر بجرمها، فقال له علي عليه السلام: «إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل»، فأمسك وقال: لولا علي لهلك عمر.

وأُتي إليه بامرأة مجنونة قد زنت، فأمر بجرمها، فقال له علي عليه السلام: «إنّ القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق»، فأمسك وقال: لولا علي لهلك عمر.

ومن يخفى عليه هذه الأمور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الإمامة؟!

(1) . بحار الأنوار: 170/43 برقم 11 و الملل و النحل للشهرستاني: 59/1 ط القاهرة مكتبة الاغلو المصرية.

(2) . ذخائر العقبى: 81-80، و تفصيل ذلك في الغدير: 110/6.

ص: 205

قال: و تشكك في موت النبي صلى الله عليه و آله و سلم حتى تلا عليه أبو بكر: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» فقال: كأني لم أسمع هذه الآية!
(1).

أقول: هذا طعن آخر، و هو أن عمر لم يكن حافظاً للكتاب العزيز و لم يكن متدبراً لآياته فلا يستحق الإمامة، و ذلك أنه قال عند موت النبي صلى الله عليه و آله و سلم:

و الله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال و أرجلهم.

فلما تبتهه أبو بكر بقوله تعالى: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» (2)، و بقوله: «أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ» (3)، قال: كأني ما سمعت بهذه الآية و قد أيقنت بوفااته!

قال: و قال: كلُّ أفقه من عمر حتى المخدرات، لَمَّا مَنَعَ من المغالاة في الصداق.

أقول: هذا طعن آخر، و هو أن عمر قال يوماً في خطبته: من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال.

فقال له امرأة: كيف تمنعنا ما أحله الله لنا في كتابه بقوله: «وَ آتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ فَنُطَارًا» (4) الآية؟!

فقال عمر: كل أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت (5)، و من يشتهه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة.

(1). شرح النهج لابن أبي الحديد: 40/2، تاريخ الطبري: 442/2، أفتت مؤسسة الأعلمي، و راجع الغدير: 74/7 لبقية المصادر.

(2). الزمر: 30.

(3). آل عمران/ 144.

(4). النساء: 20.

(5). السنن الكبرى للبيهقي: 233/7، تفسير القرطبي: 99/5، و تفصيل ذلك في الغدير: 95/6-99.

ص: 206

قال: وأعطى أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، واقترض، ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم(1).

أقول: هذا طعن آخر، وهو أنّ عمر كان يعطي أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم [من] بيت المال حتى كان يعطي عائشة و حفصة عشرة آلاف درهم كل سنة، وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فأنكروا عليه ذلك فقال: أخذته على جهة القرض، ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذي أوجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز.

قال: وقضى في الجَدِّ مائة قضيةٍ، وفضل في القسمة، ومنع المتعتين(2):

أقول: هذه مطاعن أُخر، وهو أنّ عمر غير عارف بأحكام الشريعة: فقضى في الجَدِّ بمائة قضية وروى تسعين قضية، وهذا يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة.

وأيضاً فضل في القسمة والعطاء، والواجب التسوية.

وقال: «متعّتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما»، مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم تأسف على فوات المتعة، ولو لم تكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي عليه السلام ذلك.

وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ولو لم تكن سائغة لم يقع منهم ذلك.

(1) . الشافعي في الإمامة: 185/4، شرح النهج لابن أبي الحديد: 210/12، حلية الأولياء: 205/3. مسند أحمد: 248/1-294.

(2) . الشافعي في الإمامة: 193/4-199، شرح النهج لابن أبي الحديد: 246/12، 251، 254، و تفصيل ذلك في الغدير: 129/6، و 240-198.

ص: 207

قال: و حكم في الشورى بضد الصواب(1).

أقول: هذا طعن آخر، وهو أنّ عمر خالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم، حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس، وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمام بعده، ثمّ إنّه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى، وأظهر كراهية أن يتقلد أمر المسلمين ميتاً كما تقلده حيناً، ثمّ تقلده وجعل الإمامة في ستة نفر، ثمّ ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة، ثمّ في ثلاثة، ثمّ في واحد فجعل إلى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف، ثمّ قال: «إن اجتمع علي و عثمان فالأمر كما قالاه و إن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن»، لعلمه بعدم الاجتماع من علي و عثمان، و علمه بأنّ عبد الرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه، ثمّ أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام و أمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن، و كيف يسوغ له قتل علي عليه السلام و عثمان و غيرهما و هما من أكابر المسلمين!؟

قال: و خرّق كتاب فاطمة عليها السلام(2).

أقول: هذا طعن آخر، وهو أنّ فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة بينها و بين أبي بكر ردّ أبو بكر عليها فذكاً و كتب لها بذلك كتاباً، فخرجت و الكتاب في

(1) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 256/12، الشافي: 199/4.

(2) . السيرة الحلبية: 362/3، المكتبة الإسلامية و 400/3 من طبعة مطبعة مصطفى محمد، بحار الأنوار: 121/29، 128، 134، تفسير العياشي: 287/2 رقم الحديث 49. الاحتجاج للطبرسي: 234/1 برقم 47 تحقيق البهادري و هادي به. ط. قم، تفسير علي بن إبراهيم القمي: 155/2 ط افست قم، الغدير: 238/8، فدك للسيد محمد حسن القزويني: 89.

ص: 208

يدها، فلقبها عمر فسألها عن شأنها، فقصت قصتها، فأخذ منها الكتاب و خرقه!! فدعت عليه، و دخل على أبي بكر و عاتبه على ذلك فاتقنا على منعها عن فدك!

قال: و ولّى عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا(1).

أقول: هذا طعن على عثمان، و هو أنه ولّى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق و الخيانة، و قسم الولايات بين أقاربه، و قد كان عمر حذره و قال له: إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين، و صدق عمر فيه في قوله إنه كلف بأقاربه.

و استعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر و صلّى بالناس و هو سكران.

و استعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها.

و ولّى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها، و كاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتب إليه جهرًا، و أمره بقتل محمد بن أبي بكر.

و ولّى معاوية الشام فأحدث من الفتن ما أحدث!!.

قال: و آثر أهله بالأموال.

أقول: هذا طعن آخر على عثمان، و هو أنه كان يؤثر أهل بيته و أقاربه

(1). شرح النهج لابن أبي الحديد: 198/1 و 200، 129/2-160، 11/3-39، و الغدير: 179/9.

ص: 209

بأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، فإنه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمئة ألف دينار حيث زوجهم ببناته.

ودفع إلى مروان ألف ألف درهم حين فتح إفريقية، ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يتخطى الأجنب إلى الأقارب.

قال: وحمى لنفسه(1).

أقول: هذا طعن آخر، وهو أنّ عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعاً سواء.

قال: ووقع منه أشياء منكراً في حق الصحابة: فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه، وضرب عمّاراً حتى أصابه فتق(2)، وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة(3).

أقول: هذا طعن آخر، وهو أنّ عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وفعل بهم ما لا يحلّ: فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراقه المصاحف، وأحرق مصحفه وأنكر عليه قراءته، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «من أراد أن يقرأ القرآن غضاً فليقرأ بقراءة ابن مسعود»، وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره.

وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق، وكان يطعن في عثمان وكان يقول: قتلناه كافراً.

واستحضر أبا ذر من الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الربذة، مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مقرباً لهؤلاء الصحابة و شاكراً لهم.

(1) . الغدير: 234/8 برقم 28.

(2) . الغدير: 15/9 برقم 42.

(3) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 52-40/3، الغدير: 292/8 برقم 40.

ص: 210

قال: وأسقط القود عن ابن عمر و الحدّ عن الوليد مع وجوبهما(1).

أقول: هذا طعن آخر، وهو أنّ عثمان كان يترك الحدود و يعطلها و لا يقيمها لأجل هوى نفسه، و مثل هذا لا يصلح للإمامة، فإنّه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد إسلامه.

و لما ولى أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لإقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية.

و لما وجب على الوليد بن عقبة حد الشرب أراد أن يسقطه عنه فحدّه علي عليه السلام و قال: «لا يبطل حدّ الله و أنا حاضر».

قال: و خذله الصحابة حتى قُتِلَ، و قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الله قتله»(2).

و لم يُدفن إلاّ بعد ثلاثة أيام، و عابوا غيبته عن بدر و أحدٍ و البيعة(3).

أقول: هذه مطاعن أخر في عثمان، و هو أنّ الصحابة خذلوه حتى قتل، و قد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك و إلاّ لَمَا ساغ لهم التأخر عن نصرته.

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الله قتله».

و تركوه بعد القتل ثلاثة أيام و لم يدفنه، و ذلك يدل على شدة غيظهم عليه و إفراطهم في الحنق لما أصابهم من ضرره و ظلمه، و عابت الصحابة عليه غيبته عن بدر و أحد و لم يشهد بيعة الرضوان.

(1) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 11/3-29 و 59-62.

(2) . شرح النهج: 128/2.

(3) . شرح النهج: 11/3-69.

ص: 211

المسألة السابعة: في أنّ علياً عليه السلام أفضل من الصحابة

قال: وعليّ عليه السلام أفضل، لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأجمعها(1)، ولم يبلغ أحدٌ درجته في غزاة بدر وأحد و يوم الأحزاب وخيبر و حنين وغيرها.

أقول: اختلف الناس هنا: فقال عمر و عثمان و ابن عمر و أبو هريرة من الصحابة: إنّ أبا بكر أفضل من علي عليه السلام!

وبه قال من التابعين الحسن البصري و عمرو بن عبيد، و هو اختيار النّظام و أبي عثمان الجاحظ.

وقال الزبير و سلمان و المقداد و جابر بن عبد الله و عمار و أبو ذر و حذيفة من الصحابة: إنّ علياً عليه السلام أفضل.

وبه قال في التابعين عطاء و مجاهد و سلمة بن كهيل، و هو اختيار البغداديين كافة و الشيعة بأجمعهم و أبي عبد الله البصري.

و توقف الجبّائيان و قاضي القضاة، قال أبو علي الجبائي: إنّ صحّ خبر الطائر فعليّ أفضل.

ونحن نقول: إنّ الفضائل إمّا نفسانية أو بدنية، و علي عليه السلام كان أكمل و أفضل من باقي الصحابة فيهما، و الدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف رحمه الله:

الأول: أنّ علياً عليه السلام كان أكثر جهاداً و أعظم بلاء في غزوات النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(1). شرح النهج لابن أبي الحديد: 10-7/1، و حديث الطائر المشوي، تذكرة الخواص للخوارزمي: 44 ط بيروت، فرائد السمطين: 209/1 برقم 165 و 166 و 167.

ص: 212

بأجمعها و لم يبلغ أحد درجته في ذلك:

منها: في غزاة بدر، و هي أول حرب امتحن بها المؤمنون لقتلهم و كثرة المشركين، فقتل علي عليه السلام الوليد بن عتبة بن ربيعة، و شيبة بن ربيعة، ثم العاص بن سعيد بن العاص، ثم حنظلة بن أبي سفيان، ثم طعيمة بن عدي، ثم نوفل بن خويلد و كان شجاعاً و سأل النبي صلى الله عليه و آله و سلم أن يكفيه أمره فقتله علي عليه السلام، و لم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين المقتولين، و الباقي من المسلمين و ثلاثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر و مع ذلك كانت الراية في يد علي عليه السلام(1).

و منها: في غزاة أحد، جمع له الرسول صلى الله عليه و آله و سلم بين اللواء و الراية، و كانت راية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة و كان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عليه السلام، فأخذ الراية غيره فقتله عليه السلام، و لم يزل يقتل واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر، فانهمز المشركون و اشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه على النبي صلى الله عليه و آله و سلم فضربوه بالسيوف و الرماح و الحجر حتى غشي عليه، فانهمز الناس عنه سوى علي عليه السلام، فنظر إليه النبي صلى الله عليه و آله و سلم بعد إفاقته و قال له: «اكفني هؤلاء»، فهزمهم عنه و كان أكثر المقتولين منه عليه السلام(2).

و منها: يوم الأحزاب، و قد بالغ في قتل المشركين، و قتل عمرو بن عبد ودّ و كان بطل المشركين و دعا إلى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون و علي عليه السلام يروم مبارزته و النبي صلى الله عليه و آله و سلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم أذن له و عممه بعمامته و دعا له.

(1) . تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام علي عليه السلام: 145/1 برقم 206-208، المناقب للخوارزمي: 167 تحقيق مالك المحمودي، المغازي للواقدي: 19/1-152.

(2) . البحار: 137/20.

ص: 213

قال حذيفة: لما دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا علياً عليه السلام فإنه برز إليه فقتله الله على يديه، والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي عليه السلام (1).

وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين» (2).

ومنها: في غزاة خيبر، واشتهار جهاده فيها غير خفي، وفتح الله تعالى على يديه، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حصر حصنهم بضعة عشر يوماً، وكانت الراية بيد علي عليه السلام فأصابه رمد، فسلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الراية إلى أبي بكر مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين، فدفعها الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لأسلمن الراية غداً إلى رجل يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله، كرّار غير فرّار لا يرجع حتى يفتح، على يده»، فلما أصبح قال: «ايتوني بعلي»، فقيل:

به رمد، فتغل في عينه ودفع الراية إليه، فقتل مرحباً، فانهمز أصحابه وغلقوا الأبواب؛ ففتح علي عليه السلام الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا، فلما انصرفوا أخذه يمينه ودحاه أذرعاً، وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلاً. وقال عليه السلام: «والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية» (3).

(1) . تاريخ ابن عساکر ترجمة الإمام علي عليه السلام: 150/1-155 برقم 216 و 217، المستدرک للحاکم: 32/3، کنز العمال: 623/11 برقم 33035، شواهد التنزيل: 17-7/2 برقم 629 إلى 636، التفسير الكبير للفخر الرازي: 31/32.

(2) . البحار: 2/39.

(3) . تاريخ ابن عساکر، ترجمة الإمام علي عليه السلام: 156/1-225، المناقب للخوارزمي: 166.

ص: 214

ومنها: في غزاة حنين، وقد سار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرة آلاف فارس من المسلمين، فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال: لن تُغلب اليوم من قلة فانهزموا بأجمعهم، ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم سوى تسعة نفر: علي عليه السلام والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث، وربيعة بن الحارث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومُعْتَب ابنا أبي لهب.

فخرج أبو جرول فقتله علي عليه السلام، فانهزم المشركون، وأقبل المسلمون بعد نداء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصاقوا العدو فقتل علي عليه السلام أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون(1).

وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير.

وكانت الفضيلة في ذلك بأجمعه لعلي عليه السلام، وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غيره وأكثر ثواباً.

قال: ولأنه أعلم، لقوة حدسه، وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلظتهم، و قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أفضاكم علي»(2)، واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه، وأخبر هو عليه السلام بذلك.

أقول: هذا هو الوجه الثاني في بيان أن علياً عليه السلام أفضل من غيره، وهو

(1). السيرة الحلبية: 67/3.

(2). الشافي في الإمامة: 201/1-206، مستدرك الحاكم: 500/3، الرياض النضرة: 160/2-170، ومسند أحمد: 26/5.

ص: 215

أنه عليه السلام أعلم من غيره فيكون أفضل.

أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجوه:

الأول: أنه عليه السلام كان شديد الذكاء في غاية قوة الحدس، ونشأ في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ملازماً له مستفيداً منه و الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان أكمل الناس وأفضلهم، ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم وبالخصوص وقد مارس المعارف الإلهية من صغره، وقد قيل: إن العلم في الصغر كالنقش في الحجر، وهذا برهان لمي.

الثاني: أن الصحابة كانت تشتهب الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط، وكانوا يراجعونه في ذلك، ولم ينقل أنه عليه السلام راجع أحداً منهم في شيء البتة، وذلك يدل على أنه أفضل من الجماعة:

فإنه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه فقال له: أين الله تعالى؟ فقال: على العرش، فقال اليهودي: خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة! فانصرف اليهودي مستهزئاً بالإسلام، فلقية علي عليه السلام فقال له: «إن الله أين الأين فلا أين له» إلى آخر الحديث، فأسلم علي يده، وسئل عن الكلاله والأب فلم يعرف ما يقول حتى أوضح علي عليه السلام الجواب.

وسئل عمر عن أحكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب، فراجعه فيها علي عليه السلام فرجع إلى قوله، كما نقل عنه من إسقاط حد الشرب عن قدامة لما تلي عليه قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا» (1) فقال علي عليه السلام: «الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرماً»، وأمره برده واستتابته فإن تاب فاجلده وإلا فاقتله، فتاب ولم يدر عمر كم يحده، فأمره عليه السلام بحده ثمانين.

(1) . المائدة: 93.

ص: 216

و أمر عمر بـرجم مجنونة زنت، فردّه عليه السلام بقوله: «رفع القلم عن المجنون حتى يفيق» فقال: لو لا علي لهلك عمر(1).

و ولدت امرأة لستة أشهر، فأمر عمر بـرجمها، فقال له عليه السلام: «إن أقل الحمل ستة أشهر بقوله تعالى: «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ»(2) وقوله: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»(3). (4)

و أمر عمر بـرجم حامل، فقال له عليه السلام: «إن كان لك سبيل عليها فليس لك علي ما في بطنها سبيل» فامتنع، وغير ذلك من الوقائع الشهيرة(5).

الثالث: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حقه: «أقضاكم علي»، والقضاء يستلزم العلم فيكون أفضل منهم.

الرابع: استناد العلماء بأسرهم إليه، فإن النحو مستند إليه، وكذا أصول المعارف الإلهية و علم الأصول، فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون إليه ويدعون أخذ معارفهم منه، وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي عليه السلام، والفقهاء ينتسبون إليه والخوارج مع بعدهم عنه ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذة علي عليه السلام.

الخامس: إنّه عليه السلام أخبر بذلك في عدة مواضع، كقوله: «سلوني عن طرق السماء، فإني أعرف بها من طرق الأرض»(6).

وقال: «والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم

(1) . الغدير: 101/6 برقم 7.

(2) . لقمان: 14.

(3) . الأحقاف: 15.

(4) . الغدير: 93/6-95 برقم 4 و 3.

(5) . الغدير: 110/6 برقم 16.

(6) . البحار: 108/39، برقم 13، نقلاً عن الفضائل، تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام علي عليه السلام: 23/3-25، الحديث 1043، 1047، وفرائد السمطين: 340/1 برقم 263، الغدير: 148/6.

ص: 217

و بين أهل الزبور بزبورهم و بين أهل الإنجيل بإنجيلهم و بين أهل الفرقان بفرقانهم».

و ذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع، و بالجملة فلم ينقل عن أحد من الصحابة و لا عن غيرهم ما نقل عنه من أصول العلم.

قال: و لقوله تعالى: «وَأَنْفُسَنَا»(1).

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أنه عليه السلام أفضل من غيره، و هو قوله تعالى: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ»(2)، و اتفق المفسرون كافة على أن الأبناء إشارة إلى الحسن و الحسين عليهما السلام، و النساء إشارة إلى فاطمة عليها السلام، و الأنفس إشارة إلى علي عليه السلام؛ و لا يمكن أن يقال إن نفسيهما واحدة، فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوي و لا شك في أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً.

قال: و لكثرة سخائه على غيره(3).

أقول: هذا وجه رابع يدل على أن علياً عليه السلام أفضل من غيره، و هو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حتى إنه جاد بقوته و قوت عياله و بات

(1). فرائد السمطين: 377/1-378 الحديث 307، تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: 479/2 طبعة دار الفكر، روح المعاني للعلامة الآلوسي البغدادي: 187/3-190، طبعة دار إحياء التراث العربي، الغدير: 393/1 برقم 5.

(2). آل عمران: 61.

(3). الرياض النضرة لمحبة الدين الطبري: 208/2، دار الكتب العلمية - بيروت، البحار: 144/41، شرح النهج لابن أبي الحديد: 21/1، فضائل الخمسة من الصحاح الستة: 301/1-305، ذخائر العقبى لمحبة الدين الطبري: 102 طبعة مكتبة القدسي بالقاهرة.

ص: 218

طاوياً هو وإياهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً» (1)، و تصدق مرة أخرى بجميع ما يملكه، وقد كان حينئذ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلاً و بدرهم نهاراً و بدرهم سراً و بدرهم علانية، فأنزل الله تعالى في حقه: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرّاً وَعَلاَنيةً» (2)، و كان يعمل بالأجرة و يتصدق بها، و يشدّ على بطنه الحجر من شدة الجوع، و شهد له بذلك أعداؤه فضلاً عن أوليائه، قال معاوية: لو ملك علي بيتاً من تبر و بيتاً من تبن لأنفد تبره قبل تبنه (3) و لم يخلف شيئاً أصلاً، و قال: «يا بيضاء و يا صفراء غُزِّي غيري»، و كان يكنس بيوت الأموال و يصلّي فيها مع أن الدنيا كانت بيده (4).

قال: و كان أزهّد الناس بعد النبي صلى الله عليه و آله و سلم (5).

أقول: هذا هو الوجه الخامس، و تقريره: أنّ علياً عليه السلام كان أزهّد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فيكون أفضل من غيره:

بيان المقدمة الأولى: ما نقل بالتواتر عنه أنّه عليه السلام كان سيّد الأبدال، و إليه تشدّ الرحال في معرفة الزهد و التسليك فيه و ترتيب أحوال الرياضات

(1). الإنسان: 8.

(2). البقرة: 274، راجع شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني: 140/1 ط إيران، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، البحار: 144/41، شرح النهج لابن أبي الحديد: 21/1-22، الرياض النضرة: 207/2.

(3). البحار: 144/41، شرح النهج لابن أبي الحديد: 22/1.

(4). الرياض النضرة لمحب الدين الطبري: 210/2-211، البحار: 144/41، و ذخائر العقبى: 101.

(5). شرح النهج لابن أبي الحديد: 26/1، ذخائر العقبى للطبري: 100، الرياض النضرة: 210/2-217.

ص: 219

وذكر مقامات العارفين.

وكان أحسن الناس مأكلاً و ملبساً و لم يشبع من طعام قط، قال عبيد الله بن أبي رافع: دخلت عليه يوماً فقدم جراباً مختوماً فوجدنا فيه خبز شعير يابساً مرضوضاً، فأكل منه، فقلت: يا أمير المؤمنين كيف تختمه؟ فقال: «خفت هذين الولدين يكتانه بزيت أو سمن»، و هذا شيء اختص به علي عليه السلام لم يشاركه فيه غيره و لم ينل أحد بعض درجته.

و كان نعلاه من ليف و يرقع قميصه بجلد تارة و بليف أخرى، و قلّ أن يأتدم فإن فعل فبالملح أو بالخل فإن ترقى فبنبات الأرض فإن ترقى فبلبن، و كان لا يأكل اللحم إلا قليلاً و يقول: «لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان»، و طلق الدنيا ثلاثاً.

و المقدمة الثانية ظاهرة.

قال: و أعبدهم (1).

أقول: هذا وجه سادس، و تقريره: أن علياً عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و منه تعلم الناس صلاة الليل و استفادوا منه ترتيب النوافل و الدعوات، و كانت جبهته كثفنة البعير لطول سجوده، و كان يحافظ على النافلة حتى إنه بسط له بين الصفيين نطع ليلة الهرير فصلّى عليه السلام النافلة و السهام تقع بين يديه و إلى جوانبه، و كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكليّة إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره.

(1). شرح النهج لابن أبي الحديد: 27/1، حلية الأبرار للسيد البحراني: 179/2 برقم 17، إرشاد القلوب للديلمي: 11/2 طبعة بيروت و في طبعة قم ص 217.

ص: 220

قال: وأحلمهم.

أقول: هذا وجه سابع، وهو أنّ علياً عليه السلام كان أحلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقابل أحداً بإساءته.

فعفا عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة له عليه السلام(1).

وعفا عن عبد الله بن الزبير لما استأسره يوم الجمل وكان يشتمه عليه السلام ظاهراً(2) وقال عليه السلام: «لم يزل الزبير رجلاً متاً أهل البيت حتى شبّه عبد الله».

وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدواً له عليه السلام(3).

وأكرم عائشة وبعثها إلى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها له(4).

وصفح عن أهل البصرة مع محاربتهم له، ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه من الماء، فلما اشتد العطش بأصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة، فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك وقال: «افسحوا بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك»(5).

قال: وأشرفهم خلقاً(6).

أقول: هذا وجه ثامن، و تقريره: أنّ علياً عليه السلام كان أشرف الناس خلقاً وأطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر إلى الدعابة مع شدة بأسه و هيئته.

(1). شرح النهج لابن أبي الحديد: 22/1.

(2). شرح النهج: 22/1-23.

(3). شرح النهج: 23/1.

(4). شرح النهج: 23/1.

(5). شرح النهج: 23/1-24. بحار الأنوار: 146/41.

(6). شرح النهج: 25/1.

ص: 221

قال صعصعة بن صوحان: كان فينا كأحدنا لين جانب و شدة تواضع و سهولة قياد، و كنا نهابه مهابة الأسير المربوط للسيف الواقف على رأسه.

وقال معاوية لقيس بن سعد: رحم الله أبا حسن فلقد كان هَشًّا بَشًّا ذا فكاهاة، فقال قيس: أم والله لقد كان مع تلك الفكاهاة و الطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى، تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طعام الشام.

فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق و طلاقة الوجه و عظم شجاعته و شدة بأسه و كثرة حروبه.

قال: و أقدمهم إيماناً(1).

أقول: هذا وجه تاسع، و تقريره: أن علياً عليه السلام كان أقدم الناس إيماناً:

روى سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: «أولكم وروداً على الحوض أولكم اسلاماً علي بن أبي طالب عليه السلام».

وقال أنس: بعث النبي يوم الاثنين و أسلم علي يوم الثلاثاء.

وقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لفاطمة عليها السلام: «زوجتك أقدمهم سلماً و أكثرهم علماً».

وقال عليه السلام يوماً على المنبر: «أنا الصديق الأكبر و أنا الفاروق الأعظم، آمنت قبل أن آمن أبو بكر و أسلمت قبل أن أسلم»، و كان ذلك بمحضر من الصحابة و لم ينكر عليه أحد.

و روى عبد الله بن الحسن قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «أنا أول من صلّى و أول من آمن بالله و رسوله، و لم يسبقني بالصلاة إلا نبي الله».

(1) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 227/13-229-251، المستدرک للحاكم: 136/3، شرح النهج لابن أبي الحديد: 30/1، و تفصيل ذلك في الغدير: 220/3.

ص: 222

ولأنه عليه السلام كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط، وأبو بكر كان بعيداً عنه مجاناً له، فبيعد عرض الإسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام وبالخصوص وقد نزل قوله تعالى: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (1).

لا يقال: إن إسلامه عليه السلام كان قبل البلوغ فلا اعتبار به.

لأننا نقول: المقدمتان ممنوعتان:

أما الأولى: فلأن سنّ علي عليه السلام كان ستّاً وستين سنة أو خمساً وستين، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بقي بعد الوحي ثلاثاً وعشرين سنة، وعلي عليه السلام بقي بعد النبي نحواً من ثلاثين سنة، فيكون سنّ علي عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثنتي عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة، والبلوغ في هذا الوقت ممكن، فيكون واقعاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «زوجتك أقدمهم سلماً وأكثرهم علماً».

وأمّا الثانية: فلأن الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفاً، ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة إسلام الصبي، وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي.

أما أولاً: فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل إليهما، فأعراض الصبي عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوة كماله.

وأمّا ثانياً: فلأن طباع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية، وملائمة للعب واللهو، فأعراض الصبي عما يلائم طباعه إلى ما ينافره يدل على عظم منزلته في الكمال، فثبت بذلك أن علياً عليه السلام كان أقدمهم إيماناً فيكون أفضل لقوله تعالى: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (2).

(1) . الشعراء: 214.

(2) . الواقعة: 10-11.

ص: 223

قال: وأفصحهم(1).

أقول: هذا دليل عاشر، و تقريره أنّ علياً عليه السلام كان أبلغ الناس في الفصاحة و أعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم حتى قال البلغاء كافة: إنّ كلامه دون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق، و منه تعلّم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية: ما سنّ الفصاحة لقريش غيره.

و قال ابن نباتة: حفظت من خطبه مائة خطبة.

و قال عبد الحميد بن يحيى: حفظت سبعين خطبة من خطبه.

قال: وأسدهم رأياً(2).

أقول: هذا دليل حادي عشر، و تقريره: أنّ علياً عليه السلام كان أسدّ الناس رأياً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم و أجودهم تدبيراً و أعرفهم بمزايا الأمور و مواقعها، و هو الذي أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم و الفرس و بعث نوابه، و أشار على عثمان بما فيه صلاحه و صلاح المسلمين فخالفه حتى قتل، فيكون أفضل من غيره.

قال: و أكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله تعالى(3).

أقول: هذا وجه ثاني عشر، و تقريره: أنّ علياً عليه السلام كان أكثر الناس حرصاً على إقامة حدود الله تعالى، لم يراقب في ذلك أحداً و لم يلتفت إلى قرابة، بل كان شديد السياسة خشناً في ذات الله تعالى، لم يراقب ابن عمه و لا أخاه

(1) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 24/1-25.

(2) . شرح النهج: 28/1.

(3) . شرح النهج: 28/1.

ص: 224

و نقض دار مصقلة بن هبيرة و دار جرير بن عبد الله البجلي و صلب جماعة و قطع آخرين، و لم يساوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون أفضل من غيره.

قال: و أحفظهم للكتاب العزيز(1).

أقول: هذا وجه ثالث عشر، و هو أنّ علياً عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لم يكن أحد يحفظه، و هو أول من جمعه.

و نقل الجمهور أنّه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم، و أئمة القراء يُسندون قراءتهم إليه كأبي عمرو بن أبي العلاء و عاصم و غيرهما، لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمي و هو تلميذه عليه السلام، فيكون أفضل من غيره.

قال: و لإخباره بالغيب(2).

أقول: هذا وجه رابع عشر، و تقريره: أنّ علياً عليه السلام أخبر بالغيب في مواضع كثيرة و لم تحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً، و ذلك كإخباره بقتل ذي النديّة، و لَمَّا لم يجده أصحابه بين القتلى قال: «و الله ما كَذَبْتُ و لا كُذِّبْتُ»، فاعتبرهم عليه السلام حتى و جده و شقّ قميصه و وجد على كتفه سلعة كئدي المرأة عليها شعرات تنحدر كتفه مع جذبها و ترجع مع تركها.

و قال له أصحابه: إنّ أهل النهروان قد عبروا، فقال عليه السلام: «لم يعبروا»، فأخبروه مرة ثانية فقال: «لم يعبروا» فقال جندب بن عبد الله الأزدي في نفسه:

(1) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 27/1.

(2) . تاريخ بغداد: 159/1 و 236/7 و 237، و الإرشاد للشيخ المفيد: 167، طبعة منشورات بصيرتي قم، فضائل الخمسة من الصحاح الستة: 453-444/2.

ص: 225

إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله، فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا، فقال عليه السلام: «يا أخا الأزدي، أتبين لك الأمر؟»، و ذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره(1).

و أخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان(2)، و بولاية الحجاج و انتقامه(3)، و بقطع يد جويرية بن مسهر و رجله و صلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية(4)، و بصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عشر عشرة و أراه النخلة التي يصلب على جذعها فكان كما قال(5)، و بذبح قبر فذبحه الحجاج(6).

و قيل له: قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى، فقال: «لم يمت و لا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب رايته حبيب بن جمان»، فقام رجل من تحت المنبر فقال: و الله إني لك لمحّب و أنا «حبيب» قال: «إياك أن تحملها و لتحملتها فتدخل بها من هذا الباب»، و أوماً إلى باب الفيل، فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى قتال الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالداً و حبيب صاحب رايته، فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل(7).

و قال عليه السلام يوماً على المنبر: «سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني

- (1) . الإرشاد للمفيد: 167-168، تاريخ بغداد: 249/7، مجمع الزوائد للهيثمي: 241/6، البحار: 284/41 الحديث 3.
- (2) . الصواعق المحرقة لابن حجر: 134-135، طبعة مكتبة القاهرة بمصر، البحار: 300/41 الحديث 31، الرياض النضرة لمحّب الدين الطبري 234/2 و الإرشاد: 168.
- (3) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 289/2، مدينة المعاجز: 216/2-217.
- (4) . الإرشاد: ص 170، البحار: 301/41، شرح النهج: 290/2-291.
- (5) . الإرشاد: 170-171، شرح النهج: 291/2.
- (6) . الإرشاد: 173، كشف الغمة في معرفة الأئمة: 383/1.
- (7) . الإرشاد: 173-174، شرح النهج: 286/2 و 287، البحار: 288/41-289.

عن فئة تضل مائة و تهدي مائة إلا نباتكم بناعقها و سائقها إلى يوم القيامة».

فقام إليه رجل فقال: أخبرني كم في رأسي و لحيتي من طاقة شعر؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لقد حدثني خليلي بما سألت عنه و أنّ عليّ كل طاقة شعر في رأسك ملكاً يلعنك و عليّ كل طاقة شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك و أنّ في بيتك لسخلاً يقتل ابن بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم»، فلما كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان تولّى قتله(1).

و الأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف و المؤلف.

قال: و استجابة دعائه.

أقول: هذا وجه خامس عشر، و تقريره: أنّ عليّاً عليه السلام كان مستجاب الدعوة سريعاً دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم:

و تقرير المقدمة الأولى: ما نقل بالتواتر عنه عليه السلام في ذلك، كما دعا عليّ بسر بن أرطاة فقال: «اللهم إنّ بسراً باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله و لا تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك»، فاختلط عقله(2).

و اتهم العيزار برفع أخباره إلى معاوية فأنكر، فقال له عليه السلام: «إن كنت كاذباً فأعمى الله بصرك»، فعمي قبل أسبوع(3).

و استشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير، فشهد له اثنا عشر رجلاً من الأنصار، و سكت أنس بن مالك، فقال له: «يا أنس، ما يمنعك أن تشهد و قد سمعت ما سمعوا؟» فقال: يا أمير المؤمنين، كبرت و نسيت،

(1). الإرشاد للشيخ المفيد: 174، شرح النهج لابن أبي الحديد: 286/2.

(2). شرح النهج: 18/2، الإرشاد للشيخ المفيد: 169.

(3). الإرشاد: 184-185، كشف الغمة: 390/1.

فقال: «اللهم إن كان كاذباً فاضربه ببياض الوضح لا تواريه العمامة»، فصار أبرص (1).

و كتم زيد بن أرقم فذهب بصره (2)، وغير ذلك من الوقائع المشهورة.

قال: و ظهور المعجزات عنه.

أقول: هذا وجه سادس عشر، و تقريره: أنه عليه السلام ظهرت عنه معجزات كثيرة، و قد تقدم ذكر بعضها، و لم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم.

قال: و اختصاصه بالقرابة.

أقول: هذا وجه سابع عشر، و تقريره: أنّ علياً عليه السلام كان أقرب الناس نسباً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم فيكون أفضل من غيره و لأنّه كان هاشمياً فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وآله و سلم: «إن الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشاً و من قريش هاشمياً» (3).

قال: و الأخوة (4).

أقول: هذا وجه ثامن عشر، و هو أنّ النبي صلى الله عليه وآله و سلم لما واخى بين الصحابة

(1) . تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام علي بن أبي طالب: 12/2-13 برقم 508، شرح النهج لابن أبي الحديد: 74/4. احقاق الحق: 340-333/6.

(2) . تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام علي: 5/2 برقم 501 و 35 برقم 533-544، شرح النهج: 74/4، احقاق الحق: 320-315/6.

(3) . ذخائر العقبي لمحّب الدين الطبري: 10، المستدرك على الصحيحين: 73/4، شرح النهج لابن أبي الحديد: 30/1، فضائل الخمسة من الصحاح الستة: 11/1-13، الرياض النضرة لمحّب الدين الطبري: 119/2.

(4) . المستدرك على الصحيحين: 14/3، الرياض النضرة: 124/2-138، شرح النهج: 96/4، الغدير: 125-111/3.

ص: 228

وقرن كل شخص إلى مماثله في الشرف والفضيلة رأى علياً عليه السلام متكرراً فسأله عن سبب ذلك فقال: «إنك آخيت بين الصحابة و جعلتني منفرداً».

فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أخرجك إلا لنفسي، ألا ترضى أن تكون أخي و وصيي و خليفتي من بعدي؟» فقال: «بلى يا رسول الله»، فواخاه من دون الصحابة فيكون أفضل منهم.

قال: ووجوب المحبة(1).

أقول: هذا وجه تاسع عشر، و تقريره: أن علياً عليه السلام كان محبته و مودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً:

و بيان المقدمة الأولى: أنه كان من أولي القربى فتكون مودته واجبة لقوله تعالى: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»(2).

قال: و النصر(3).

أقول: هذا وجه عشرون، و تقريره: أن علياً عليه السلام اختص بفضيلة النصر لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم:

بيان المقدمة الأولى: قوله تعالى: «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»(4) و قد اتفق المفسرون على أن المراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام،

(1) . ذخائر العقبى لمحب الدين الطبري: 25، شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني: 189/2-211 برقم 822-844، الغدير: 306/2-311.

(2) . الشورى: 23.

(3) . شواهد التنزيل: 341/2-352، الدر المنثور: 224/8 من طبعة دار الفكر - بيروت - تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام علي: 425/2.

(4) . التحريم: 4.

ص: 229

و المولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى و جبرئيل، و جعله ثالثهم و حصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى: «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ».

قال: و مساواة الأنبياء.

أقول: و هذا وجه حادي و عشرون، و تقريره: أنّ علياً عليه السلام كان مساوياً للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابة بالضرورة لأنّ المساوي للأفضل أفضل:

بيان المقدمة الأولى: ما رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «من أحبّ أن ينظر إلى آدم في علمه و إلى نوح في تقواه و إلى إبراهيم في حلمه و إلى موسى في هيئته و إلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب»(1).

قال: و خبر الطائر، و المنزلة، و الغدير و غيرها.

أقول: هذا وجه ثاني و عشرون، و تقريره: أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم أخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله و زيادة كماله على غيره و نصّ على إمامته:

منها: ما ورد في خبر الطائر، و هو أنّه قال: «اللهمّ انتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر»، فجاء علي بن أبي طالب عليه السلام فأكل معه(2).

(1) . تاريخ ابن عساكر: 280/2 برقم 804، في الهامش ينقل عن البيهقي، و الغدير: 355/3 عن البيهقي في فضائل الصحابة، فرائد السمطين للجويني: 170/1، برقم 131، شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني: 100/1 برقم 116.

(2) . تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام: 110/2-158، من رقم 613-642، فرائد السمطين: 209/1-215 برقم 165 و 166 و 167.

ص: 230

وفي رواية: اللهم أدخل إليّ أحب أهل الأرض إليك»، رواه أنس و سعد بن أبي وقاص و أبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و ابن عباس، و عوّال أبو جعفر الإسكافي و أبو عبد الله البصري عليّ هذا الحديث في أنّه عليه السلام أفضل من غيره و ادّعى أبو عبد الله شهرة هذا الحديث و ظهوره بين الصحابة و لم ينكره أحد منهم فيكون متواتراً.

و منها: خبر المنزلة، و هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبي بعدي»(1)، و قد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا علي عليه السلام عند محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

و منها: خبر الغدير، و هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لَمَّا خطب الناس بغدير خم في عوده من حجة الوداع: «معاشر المسلمين، أ لست أولي منكم بأنفسكم؟» قالوا: بلى يا رسول الله، فأخذ بيد علي عليه السلام و قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و أخذل من أخذله و أدر الحق مع علي كيفما دار»(2).

و قد بيّنا أنّ المراد بالمولى هاهنا الأولي بالتصرف، و إذا كان علي عليه السلام أولي من كل أحد بالتصرف في نفسه كان أفضل منهم قطعاً.

اعترض بعضهم عليّ هذا بجواز أن يكون المراد به الولاء، لأنّه وقع مشاجرة بين أمير المؤمنين عليه السلام و بين زيد بن حارثة فقال له علي عليه السلام: «أنت

(1). فراند السمطين: 127-122/1 برقم 85-89، تاريخ ابن عساکر ترجمة الإمام: 364-281/1 من رقم 336-456.

(2). لا أظن انّ أحداً ينكر حديث الغدير و تواتره فقد رواه من أعلام الصحابة 110 صحابياً و من التابعين 84 شخصاً و تواصلت حلقات النقل إلى يومنا، لاحظ الغدير: تمام الجزء 1.

ص: 231

مولاي»، فقال زيد: أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولست بمولاه، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

و الجواب من وجوه:

الأول: ما ذكره أبو عبد الله البصري، وهو أنه لا اختصاص لعلي عليه السلام بالولاء دون غيره من أقارب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يجوز حمله على هذا المعنى.

الثاني: ما ذكره أبو عبد الله أيضاً، وهو أن عمر قال له بعد هذا الحديث: هنيئاً لك، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، وقالت عائشة والأنصار بعد ذلك: يا مولانا، فلا يجوز حمله على الولاء.

الثالث: أن مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى، وهو قوله عليه السلام: «ألست أولى منكم بأنفسكم».

ومنها: قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذي الثدية: «يقتله خير الخلق والخليفة»، وفي رواية أخرى: «يقتله خير هذه الأمة» (1).

وقال لفاطمة عليها السلام: «إن الله أطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذته نبياً، ثم أطلع ثانية فاختار منهم بعلك فأمرني أن أنكحك إياه وأن أتخذته وصياً» (2)، وقالت عائشة: كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل علي عليه السلام فقال: «هذا سيد العرب» قالت: قلت: بأبي أنت وأمي ألست أنت سيد العرب؟ فقال: «أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب» (3).

(1). المناقب لابن المغازلي: 56 برقم 79، التفضيل للكراچكي: 20، ط طهران مؤسسة بعثت 1403، مجمع الزوائد: 239/6.

(2). المناقب للخوارزمي: 346 برقم 364، مجمع الزوائد: 165/9 و 253/8، كنز العمال: 604/11 برقم 32923.

(3). تاريخ ابن عساکر ترجمة الإمام: 261/2-265 برقم 780-785.

وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام: «أنت أخي ووزير و خير من أتركه بعدي تقضي ديني و تنجز موعدي»(1).

وسأل رجل عائشة عن مسيرها، فقالت: كان قدراً من الله(2)، فسألها عن علي عليه السلام فقالت: لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و زوج أحب الناس إليه(3)، و قال لفاطمة عليه السلام: «أما ترضين أني زوجتك خير أمتي»(4).

و عن سلمان أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «خير من أترك بعدي علي بن أبي طالب»(5).

و عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «علي خير البشر فمن أبى فقد كفر»(6).

و عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أفضل أمتي علي بن أبي طالب»(7).

قال: و لانتفاء سبق كفه(8).

أقول: هذا وجه ثالث و عشرون، و تقريره: أن علياً عليه السلام لم يكفر بالله تعالى

(1) . الاصابة: 208/1 برقم 992 (ثابت بن معاذ)، كنز العمال: 610/11 برقم 32952، فضائل الخمسة: 382/1.

(2) . تاريخ بغداد: 159/1-160، برقم 10 (أبو قتادة الأنصاري)، تذكرة الخواص: 100.

(3) . تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام: 162/2-170 من رقم 641-653.

(4) . خصائص النسائي: 228-260 من رقم 123-145، تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام: 226/1-250 برقم 291-319.

(5) . تاريخ ابن عساكر: 5/3-9، برقم 1021 و 1022.

(6) . تاريخ ابن عساكر: 444/2-448 من رقم 954-965.

(7) . فتح الباري: 136/8 باختلاف يسير.

(8) . العمدة لابن البطريق: 222 برقم 284، الشافي في الإمامة: 137/3-144، و 220/3-242، صحيح البخاري: 143/6-144 و

17/9-18، الغدير: 91/7-92.

أصلاً، بل من حين بلوغه كان مؤمناً موحداً، بخلاف باقي الصحابة فإنهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة، ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً على من سبق كفره على إيمانه.

قال: و لكثرة الانتفاع به.

أقول: هذا وجه رابع وعشرون، و تقريره: أن علياً عليه السلام انتفع به المسلمون أكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر و فضله أعظم:

بيان المقدمة الأولى: ما تقدم من كثرة حروبه و شدة بلائه في الإسلام و فتح الله البلاد على يديه و قوة شوكة الإسلام به حتى قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يوم الأحزاب: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين»(1).

و بلغ في الزهد مرتبة لم يلحقها أحد بعده، و استفاد الناس منه طرائق الرياضة و الترك للدنيا و الانقطاع إلى الله تعالى.

و كذا في السخاوة و حسن الخلق و العبادة و التهجد.

و أمّا العلم فظاهر استناد كافة العلماء إليه و استفادتهم منه، و عاش بعد أبي بكر زماناً طويلاً يفيد الناس الكمالات النفسانية و البدنية و ابتلي بما لم يحصل لغيره من المشاق.

قال: و تميّزه بالكمالات النفسانية و البدنية و الخارجية(2).

(1) . المستدرک للحاکم: 32/3، فرائد السمطين: 255/1-256 برقم 197، تاريخ ابن عساكر: 150/1-155، برقم 216 و 217، البحار: 19-1/39، شرح التجريد للقوشجي: 486 طق، كنز العمال: 623/11 برقم 33035، التفسير الكبير للفخر الرازي: 31/32 في تفسير ليلة القدر، شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني: 17-7/2 برقم 629-636.

(2) . شرح النهج لابن أبي الحديد: 30-11/1.

ص: 234

أقول: هذا وجه خامس وعشرون، و تقريره: أن الكمالات إما نفسانية وإما بدنية وإما خارجية:

أما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بيّنا بلوغه فيها إلى الغاية، إذ كان العلم والزهد والشجاعة والسخاء وحسن الخلق والعفة فيه أبلغ من غيره بل لا يجاريه في واحد منها أحد.

و بلغ في القوة البدنية والشدة مبلغاً لا يساويه أحد حتى قيل إنه عليه السلام كان يقطّ الهام قَطّ الأقلام، لم يخط في ضربه قط ولم يحتاج إلى المعادة، و قلع باب خبير وقد عجز عن نقلها سبعون رجلاً من أشد الناس قوة، مع أنه عليه السلام كان قليل الغذاء جداً بأخشن مأكّل و ملبس، كثير الصوم، مداوم العبادة.

و أما الخارجية فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه كان أقرب الناس إليه فإنّ العباس كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأب خاصة وعلي عليه السلام كان ابن عمه من الأب والأم، و مع ذلك فإنه كان هاشمياً من الأب والأم لأنه علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم.

و منها: المصاهرة(1)، و لم يحصل لأحد ما حصل له منها، فإنه زوج سيّدة نساء العالمين، و عثمان و إن شاركه في كونه ختناً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أنّ فاطمة عليها السلام أشرف بناته، و كان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ عظيم و كان يعظمها حتى إنّه كان إذا جاءت إليه نهض لها قائماً و لم

(1) . الخصائص للنسائي: 261-228 من رقم 123-145، تاريخ ابن عساکر، ترجمة الإمام: 250-226/1 من رقم 291-319.

ص: 235

يفعل ذلك بأحدٍ من النساء، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «سيدة نساء العالمين في الجنة أربع»، وعدّ منهن فاطمة عليها السلام.

و منها: الأولاد(1)، ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل أولاده في الشرف والكمال، فإنّ الحسن والحسين عليهما السلام إمامان سيّدا شباب أهل الجنة، وكان حب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهما في(2) الغاية حتى إنّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يتطأطأ لهما ليركبا ويبيع لهما(3)، ثمّ أولد كل واحد منهما عليهما السلام أولاداً بلغوا في الشرف إلى الغاية: فالحسن عليه السلام أولد مثل الحسن المثني والمثلث وعبد الله بن الحسن المثني والنفس الزكية(4) وغيرهم.

(1) . قال الرازي في تفسير سورة الكوثر: إنّ يعطيه نسلًا يبقون على مرّ الزمان، فانظر كم قتل من أهل البيت!!، ثمّ العالم ممتلئ منهم، ولم يبق من بني أميّة في الدنيا أحداً يعبأ به، ثمّ انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام والنفس الزكيّة وأمثالهم - التفسير الكبير: 124/32.

(2) . تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسن عليه السلام: 34-61 من رقم 71-112، المناقب لابن شهر آشوب: 26/4-27، تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام الحسين عليه السلام.

(3) . تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسن عليه السلام 91-96، 154-160، ذخائر العقبى لمحب الدين الطبري: 130-132، المناقب لابن شهر آشوب: 26/4-27، بحار الأنوار: 317-261/43، تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسين عليه السلام.

(4) . سير أعلام النبلاء: 483/4 برقم 185 - مات 99 -، مختصر تاريخ ابن عساكر لابن منظور: 329/6 برقم 207، تاريخ الإسلام للذهبي في الحسن المثني: 328 برقم 236 (حوادث 81-100)، مقاتل الطالبين: 185، مات 145، تاريخ الإسلام للذهبي: 107 (حوادث 141-160)، في الحسن المثلث وفي عبد الله بن الحسن المثني راجع: مقاتل الطالبين: 179، قتل 145، تاريخ الإسلام للذهبي: 191 (حوادث 141-160)، العبر: 151/1، وفي النفس الزكية وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن عليهم السلام راجع: العبر: 152/1، تاريخ الإسلام للذهبي: 271 (حوادث 141-160) مقاتل الطالبين: 232.

و أولد الحسين عليه السلام مثل زين العابدين(1) و الباقر(2) و الصادق(3) و الكاظم(4) و الرضا(5) و الجواد(6) و الهادي(7) و العسكري(8) و الحجة(9)، وقد نشروا من العلم و الفضل و الزهد و الانقطاع و الترك شيئاً عظيماً، حتى إنّ الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام، فأبو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنه يسقي الماء لدار جعفر الصادق عليه السلام(10)، و معروف الكرخي أسلم على يدي الرضا عليه السلام و كان بواب داره إلى أن مات(11)، و كان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب إليهم في العلم فإنّ مالكا كان إذا سئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل، ف قيل له في ذلك، فقال: إني أخذت العلم من جعفر بن محمد

- (1) . تاريخ ابن عساكر ترجمة الإمام زين العابدين: 120/1، تاريخ الإسلام للذهبي: 431 برقم 352 (حوادث 81-100)، العبر: 82/1.
- (2) . تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام زين العابدين و الإمام محمد بن علي الباقر: 121-173، سير أعلام النبلاء للذهبي: 401/4 برقم 158.
- (3) . تاريخ الإسلام للذهبي: 88 (حوادث 141-160)، سير أعلام النبلاء للذهبي: 255/6 برقم 117.
- (4) . سير أعلام النبلاء: 270/6 برقم 118.
- (5) . سير أعلام النبلاء: 387/9 برقم 125.
- (6) . سير أعلام النبلاء: 121/13.
- (7) . سير أعلام النبلاء: 248/12.
- (8) . سير أعلام النبلاء: 265/12.
- (9) . سير أعلام النبلاء: 119/13 برقم 60.
- (10) . روضات الجنات: 150/4 برقم 371، نقلاً عن جامع الأنوار و أربعين فخر الدين الرازي.
- (11) . روضات الجنات: 123/8 برقم 717.

الصادق عليهما السلام و كنت إذا أتيت إليه لأستفيد منه نهض و لبس أفضر ثيابه و تطيب و جلس في أعلى منزله و حمد الله تعالى و أفادني شيئاً(1)، و استفادة أبي حنيفة من الصادق عليه السلام ظاهرة غنية عن البرهان.(2)

و هذه الفضائل لم تحصل لأحد من الصحابة فيكون علي عليه السلام أفضل منهم.

المسألة الثامنة: في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام

قال: و النقل المتواتر دلّ على الأحد عشر، و لوجوب العصمة و انتفائها عن غيرهم و وجود الكمالات فيهم.

أقول: لما بين أنّ الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم هو علي بن أبي طالب عليه السلام شرع في إمامة الأئمة الأحد عشر، و هم: الحسن بن علي ثمّ أخوه الحسين ثمّ علي بن الحسين زين العابدين ثمّ محمد بن علي الباقر ثمّ جعفر بن محمد الصادق ثمّ موسى بن جعفر الكاظم ثمّ ولده علي الرضا ثمّ ولده محمّد الجواد ثمّ ولده علي الهادي ثمّ ولده الحسن العسكري ثمّ الإمام المنتظر.

و استدل علي ذلك بوجوه ثلاثة:

الأول: النقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلف، فإنّه يدلّ علي إمامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيب(3)، و قد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة علي الاجمال و أخرى علي التفصيل، كما روي عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم متواتراً أنّه

(1). روضات الجنات: 211/7 برقم 627.

(2). روضات الجنات: 153/8 برقم 731.

(3). الإرشاد للشيخ المفيد: 187-188، إثبات الهداة للشيخ الحرّ: 675/1.

ص: 238

قال للحسين عليه السلام: «هذا ابني إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم»، وغير ذلك من الأخبار(1).

وروي عن مسروق وقال: بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ قال له شاب: هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم كم يكون من بعده خليفة؟ قال: إنك لحديث السن وإن هذا شيء ما سألتني أحد عنه، نعم عهد إلينا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نساء بني إسرائيل(2).

الوجه الثاني: قد بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوماً وغير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعاً فتعينت العصمة لهم وإلا لزم خلؤ الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالاته(3).

الوجه الثالث: أن الكمالات النفسانية والبدنية بأجمعها موجودة في الواحد منهم، وكل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره(4).

وذلك يدل على استحقاقه الرئاسة العامة لأنه أفضل من كل أحد في زمانه ويقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيجب أن يكون كل واحد منهم إماماً وهذا برهان لمي.

(1). فرائد السمطين: 132/2 برقم 430 و 431 وأيضاً حديث اللوح برقم 432-435، وأيضاً برقم 442-445 و 447، إثبات الهداة: 573/1 برقم 475-478.

(2). إثبات الهداة: 580/1 برقم 500 و 522 و 524.

(3). إثبات الهداة: 580/1 برقم 500، رسالة في الإمامة في آخر تلخيص المحصل: 428، فرائد السمطين: 132/2 برقم 430، 431.

(4). الشافي: 41/2، رسالة في الإمامة: 428، إثبات الهداة: 1-3، كشف الغمة في معرفة الأئمة: 54/1-59.

ص: 239

المسألة التاسعة: في أحكام المخالفين

قال: وُمُحَارَبُو عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَفَرَةٌ وَمُخَالَفُوهُ فَسَقَةٌ (1).

أقول: المُحَارِبُ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَافِرٌ، لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «حَرِيكَ يَا عَلِيُّ حَرِيٌّ»، وَ لَا شَكَّ فِي كُفْرِهِ مِنْ حَارِبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

وَأَمَّا مُخَالَفُوهُ فِي الْإِمَامَةِ فَقَدْ اِخْتَلَفَ قَوْلُ عُلَمَائِنَا فِيهِمْ، فَمِنْهُمْ مَنْ حَكَمَ بِكُفْرِهِمْ لِأَنَّهُمْ دَفَعُوا مَا عَلِمَ ثُبُوتَهُ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً، وَ هُوَ النَّصُّ الْجَلِيُّ الدَّالُّ عَلَى إِمَامَتِهِ مَعَ تَوَاتُرِهِ، وَ ذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّهُمْ فَسَقَةٌ، وَ هُوَ الْأَقْوَى. ثُمَّ اِخْتَلَفَ هَؤُلَاءِ عَلَى أَقْوَالٍ ثَلَاثَةٍ:

أحدها: أَنَّهُمْ مَخْلُودُونَ فِي النَّارِ لِعَدَمِ اسْتِحْقَاقِهِمُ الْجَنَّةَ.

الثاني: قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ إِلَى الْجَنَّةِ.

الثالث: مَا ارْتَضَاهُ ابْنُ نُوبَخْتٍ وَ جَمَاعَةٌ مِنْ عُلَمَائِنَا أَنَّهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ لِعَدَمِ الْكُفْرِ الْمَوْجِبِ لِلْخُلُودِ وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ لِعَدَمِ الْإِيمَانِ الْمَقْتَضِي لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ (2).

(1) . شرح النهج لابن ميثم: 338/3، مناقب ابن المغازلي: 50 برقم 73، العمدة لابن البطريق: 382 ذيل الحديث 563 وأصل الحديث في ص 343 برقم 479.

(2) . الذخيرة للسيد المرتضى: 495-502، تحقيق السيد أحمد الحسيني بذكر المصادر في الهامش.

ص: 240

المقصد السادس في: المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك

أشارة

ص: 241

حكم المثليين واحد و السمع دل على امكان المُمائل

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأولى : في إمكان خلق عالم آخر

و اعلم أنّ إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة (1) و لأجل ذلك صدّرها في أول المقصد، و قد اختلف الناس في ذلك، و أطبق المليون عليه، و خالف فيه الأوائل و احتج المليون بالعقل و السمع:

أمّا العقل فنقول: العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود و حكم المثليين واحد، فلمّا كان هذا العالم ممكناً و جب الحكم على الآخر بالإمكان، و إلى هذا البرهان أشار بقوله حكم المثليين واحد.

و أمّا السمع فقوله تعالى: «أَو لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ

(1). إثبات المعاد لا يتوقف على مسألة إمكان عالم آخر، مثل هذا العالم بعينه من الأفلاك التسعة و الكرات الأربع، بل يتوقف على إثبات مكانٍ للحشر و النشر، و الجنة و النار، و ظاهر الكتاب الكريم أنّ العالم الثاني يتحقق بتدمير العالم الفعلي فيحدث عالم جديد. قال سبحانه: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ) (الأنبياء: 104) إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على فناء الدنيا و حدوث عالم جديد، و على ذلك يسقط كثير من الأدلة التي أقاموها على امتناع خلق عالم آخر، لأنّها مبنية على حدوث عالم آخر في عرض هذا العالم و تشابههما في عامة الخصوصيات، و أساس الوهم تصور امتناع الخرق و الالتيام في الأفلاك التسعة الذي بنوا عليه كثيراً من المسائل العقلية المخالفة للوحي.

عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»(1).

قال: و الكرية و وجوب الخلاء و اختلاف المتفقات ممنوعة(2).

(1) . يس: 81، الاستدلال مبني على عود الضمير في مثلهم إلى السماوات و الأرض لكنه يرجع إلى المنكرين للمعاد لا إلى السماوات و الأرض، فالآية من أدلة إمكان معاد الإنسان لا خلق عالم جديد و الأولى الاستدلال بما مر في سورة الأنبياء كما عرفت.

(2) . استدلال القائل على امتناع خلق عالم آخر لتتعم المطيعين و تعذيب المذنبين بأنه إما يكون في عالم آخر جسماني خارج هذا العالم و إما في ثخن هذا العالم.

فعلى الأول يلزم محاذير ثلاثة:

1 - لزوم الخلاء. لأنه يكون العالم الثاني كروياً مثل هذا العالم، لأن الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة لو لا القسر، فعندئذ يلزم الخلاء سواء تلاقت الكرتان في نقطة من هذا العالم أو تباينت و الخلاء محال للبرهان المذكور في محله.

2 - لزوم اختلاف المتفقات. لو وجد عالم آخر فيه نار و أرض و غيرهما فإن طلبت أمكنة عناصر هذا العالم لزم قسرها دائماً - و عدم وصولها إلى أمكنتها الطبيعية أبداً لاستقرار عناصر كل عالم في نفسه - و إن لم تطلب أمكنة عناصر هذا العالم و لم تقتضها بطباعها لزم أن يكون المتفقات في الطباع مختلفة في الاقتضاء و هذا محال لأن حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد.

3 - لزوم الانخراق إذا كان في ثخن هذا العالم.

و قد أشار الماتن إلى الوجهين الأولين و الشارح إلى الثلاثة، و لفظ «الكرية» في المتن جاء لبيان تحقق الخلاء.

و الجواب: نختار وجود العالم الثاني في ثخن هذا العالم، فلا يلزم الخلاء، و لا يلزم أن يكون المتفقات مختلفين، إذ لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما. نعم تبقى مشكلة الخرق و الالتيام، و قد تبين عدم بطلانهما. و اعلم أن مسألة الأفلاك بهذا المعنى قد أكل الدهر عليه و شرب، فلا يصح أن يكون مبدأ للبرهان.

أقول: هذا إشارة إلى ما احتج الأوائل به على امتناع خلق عالم آخر، و تقريره من وجهين:

الأول: أنه لو وجد عالم آخر لكان كرة لأنه الشكل الطبيعي فإن تلاقت الكرتان أو تباينت لزم الخلاء.

والجواب: لا نسلم وجوب الكرية في العالم الثاني، سلّمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الأفلاك أو إحاطة المحيط بالعالمين.

الثاني: لو وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغيرهما فإن طلبت أمكنة هذه العناصر لزم قسرها دائماً وإلا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضاها.

والجواب: لم لا- يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة، سلّمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما، فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف رحمه الله عليه.

المسألة الثانية: في صحة العدم على العالم

المسألة الثانية: في صحة العدم على العالم (1)

قال: و الامكان يعطي جواز العدم.

أقول: اختلف الناس في أن العالم هل يصح عدمه أم لا؟ فذهب المليون أجمع إلى ذلك إلا من شدّ، و منع منه القدماء و اختلفوا:

(1) . من قال بامتناع عدم العالم، اختلفوا إلى طوائف ثلاث:

1 - من قال بالامتناع الذاتي لكون نفس العالم واجب الوجود، و هم الماديون.

2 - من قال بقدوم العالم لقدم علته فيمتنع عليه العدم لوجوب علته، و القائلون به

ص: 245

فذهب قوم منهم إلى أن الامتناع ذاتي و جعلوا العالم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم وبرهنا على حدوثة فيكون ممكناً بالضرورة.

و ذهب آخرون إلى أن الامتناع باعتبار الغير و ذلك أن العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته و يستحيل عدم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم في ذلك وبرهنا على أن المؤثر في العالم قادر مختار.

و ذهبت الكرامية و الجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث، لأنّ الأجسام باقية فلا تفنى بذاتها، و لا بالفاعل لأن شأنه الإيجاد لا الإعدام إذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل و بين فعل العدم، و لا ضدّ للأجسام(1) لأنّه بعد وجوده ليس إعدامه للباقي أولى من عدمه به

(لفيق من الإلهيين.

3 - من قال بحدوث العالم و في الوقت نفسه يمنع فناءه، لأنّ فناءه يتصور في ظل أسباب أربعة:

ألف - فناؤه من قبل ذاته و هو محال، لأنّ الشيء لا يوجد و لا يفنى من قبل ذاته قضاء لمعنى الإمكان.

ب - فناؤه بالفاعل بلا واسطة و هو باطل، لأنّ أثر الفاعل هو الإيجاد لا الإعدام، و لا فرق في العقل بين نفي الفعل الذي هو المقصود في المقام، و فعل العدم الذي هو محال بالاتفاق. و فناء العالم بصورة نفي الفعل يرجع إلى الثاني فيكون محالاً.

ج - فناؤه من جانب الضدّ.

د - فناؤه من جانب انتفاء الشرط.

وقد ذكر الشارح الأسباب لا على هذا النظام فلاحظ.

(1) . هذا هو السبب الثالث لفناء العالم لكن أبطله بأنّ التضاد لأجل المطاردة يوجب عدم العالم، لكنه بالنسبة إلى العالم الموجود غير متصور و ذلك بوجه:

ص: 246

لوقوع التضاد من الطرفين، وأولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة، وبكثرتة باطللة لامتناع اجتماع المثلين، وباستلزام الجمع بين النقيضين باطللة لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود؛ ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه(1).

و هو خطأ(2) فإنّ الأعدام يستند إلى الفاعل كما يستند الوجود إليه،

(1 - أنّ التضاد من مقولة الكيف، والأجسام من مقولة الجوهر، ولا تضاد في الأجسام، وقد بيّنه في المسألة الثالثة من الفصل الأوّل من المقصد الثاني من مقاصد الكتاب.

2 - على فرض وجوده فلما لا يُعَدَم بالتضاد نفس الضد دون العالم لأنّ التضاد من الجانبين ورفع يحصل بانعدام أحد الضدين ولا يختص بفناء العالم.

ويُضيف المستدل على امتناع فناء العالم بأنّه ربما يتوهم أنّ الأولى للانعدام هو العالم لا الضد وهو باطل لأنّ للأولوية وجوهاً كلّها غير ناهضة لإثباتها، وإليك بيانها:

ألف - تعلق الضد الحادث بالسبب (الواجب)، والجواب أنّها مشتركة، إذ العالم و ضده الحادث متعلقان بالسبب.

ب - الضد الحادث كثير متعدد، والجواب عنه بأنّه يستلزم اجتماع المثلين.

ج - لو بقي العالم مع وجود الضد الحادث يلزم اجتماع الضدين، و مرجع اجتماعهما إلى اجتماع النقيضين لأنّ كل ضد يقتضي عدم الآخر كما حرر في محله. والجواب بأنّ رفع اجتماع الضدين يتحقّق أيضاً بعدم دخول الضد في حيّز الوجود، إلى هنا تم بيان السبب الثالث لفناء العالم استدلالاً وإشكالاً وجواباً.

(1) . هذا هو السبب الرابع لفناء العالم، وردّه بأنّه ينقل الكلام إلى فناء الشرط لما إذا انتفى، فتأتي فيه الوجوه الأربعة: هل الانتفاء مستند إلى ذاته أو الفاعل، أو الضد، أو انتفاء الشرط، إلى آخر الاستدلال بشقوفه الأربعة. إلى هنا تمّ استدلال الخصم القائل بالامتناع فناء العالم.

(2) . شروع في ردّ الاستدلال بعد نقله بتفصيله، وقد سلّم أنّه يمكن أن يكون السبب في فناء العالم أحد الأسباب الثلاثة الأخيرة وقد أجاب عما أورد عليه من التوالي الفاسدة في كلام المستدل، ولم يفترض السبب الأوّل لعدم صحته، لأنّ العالم ممكن، ولا يجوز أن يكون

والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم، سلّمنا لكن لم لا يجوز أن يعدم بوجود الضد ويكون الضد أولى بإعدامه وإن كان سبب الأولوية مجهولاً؟ سلّمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقية يوجدّها الله تعالى حالاً فحالاً فإذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر؟

و دليل المصنّف رحمه الله على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع، وهو أنّنا بينا أن العالم ممكن الوجود، فيستحيل انقلابه إلى الامتناع أو الوجوب، فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

(العدم مستنداً إلى ذاته وإلا يلزم كونه ممتنع الوجود.

وعلى ضوء هذا اختار السبب الثاني بقوله: «فإنّ الإعدام يستند إلى الفاعل»، وأجاب عن الإشكال بوجود الفرق بين نفي الفعل وفعل العدم والممتنع هو الثاني دون الأوّل.

واختار السبب الثالث وهو فناء العالم بالضدّ، وأجاب عن الإشكال بقوله: «لم لا يجوز أن يعدم بوجود الضد، ويكون الضد أولى بإعدامه وإن كان سبب الأولوية مجهولاً».

واختار السبب الرابع وهو فقدان شرط بقاء العالم وأشار إليه بقوله: «سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقية يوجدّها الله تعالى حالاً فحالاً فإذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر».

وحاصل الكلام أنّ الكرامية والجاحظ استدلوا على امتناع فناء العالم بأنّ للفناء أسباباً أربعة وتأثير كل سبب في فناء العالم مقرون بالإشكال.

والشارح افترض صحّة الأسباب الثلاثة الأخيرة ودفع الإشكالات.

وفي الختام نقول: رحم الله الشارح، فإنّ ما ذكره في هذا المقام أشبه بالطمس من حيث تفكيك الاستدلال عن إشكاله، ثمّ عن جوابه، ولو لا أنّ الطلاب انكبوا على دراسة هذا الكتاب لما صرفت وقتي في حل طلامه.

المسألة الثالثة: في وقوع العدم و كفيته

قال: و السمع دَلّ عليه.

أقول: يدل على وقوع العدم السمع، و هو قوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (1) و قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (2) و قال تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (3) و قد وقع الإجماع على الفناء و إنما الخلاف في كفيته على ما يأتي.

قال: و يتأوّل في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم عليه السلام.

أقول: المحققون على امتناع إعادة المعدوم، و سيأتي البرهان على وجوب المعاد (4)، و هاهنا قد بين أنه تعالى يعدم العالم، و ذلك ظاهر المناقضة، فبين المصنف مراده من الإعدام: أمّا في غير المكلفين و هم مَنْ لا- يجب إعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب إعادته فجاز إعدامه بالكلية و لا يعاد.

و أمّا المكلف الذي يجب إعادته فقد تأوّل المصنف رحمه الله معنى إعدامه بتفريق أجزائه، و لا امتناع في ذلك، فإنّ المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به، أو يقال: إنه هالك بالنظر إلى ذاته،

(1). الحديد: 3.

(2). القصص: 88.

(3). الرحمن: 26.

(4). سيأتي البرهان على وجوب المعاد في المسألة الرابعة، و حاصل الكلام وجود التهافت بين المسألتين، فمن جانب دَلّ الدليل على وجوب المعاد، و من جانب دَلّ الدليل عقلاً و نقلاً على أنه سبحانه يُعَدِمُ العالم، و عند ذلك تكون إعادته أمراً محالاً لما دل الدليل على امتناع إعادة المعدوم، فأجاب بأنّ المقصود من الإعدام في غير المكلفين هو الإعدام المطلق، و أمّا فيهم فيتفرق أجزاء وجودهم، و يدل عليه - مضافاً إلى قصة إبراهيم - ما جاء في الذكر الحكيم في عزير النبي في سورة البقرة الآية 259.

ص: 249

إذ هو ممكن و كل ممكن فإنه بالنظر إلى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد إذ لا وجود إلا للواجب بذاته أو بغيره، فهو هالك بالنظر إلى ذاته، فإذا فرّق أجزاءه كان هو العدم، فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء و ألفها كما كانت، فذلك هو المعاد.

و يدلّ على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إبراهيم عليه السلام عن كيفية الإحياء للأجزاء في الآخرة، لأنّه تعالى لا يحيي الموتى في دار التكليف و إنّما الإحياء يقع في الآخرة فسأل عليه السلام عن كيفية ذلك الإحياء، و هو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم و يُعدّهم لنفخ الروح، فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير و تقطيعها و تفريق أجزائها و مزج بعض الأجزاء ببعض ثم يفرقها و يضعها على الجبال ثم يدعوها، فلما دعاها ميز الله تعالى أجزاء كل طير عن الآخر و جمع أجزاء كل طير و فرقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها أولاً ثم أحيها الله تعالى و لم يعدم تلك الأجزاء، فكذا في المكلف.

هذا ما فهمناه من قوله: كما في قصة إبراهيم عليه السلام، فهذا هو كيفية الإعدام.

قال: و إثباتُ الفناء غير معقولٍ لأنّه إن قام بذاته لم يكن ضدّاً و كذا إن قام بالجواهر.

أقول: لما ذكر المذهب الحق في كيفية الإعدام(1) شرع في إبطال مذهب

(1). اتفق المصنّف و المعتزلة على إمكان الإعدام، و قد فسّر المصنّف الإعدام بتفريق الأجزاء في المكلفين و الإعدام المطلق في غيرهم، و لكن المعتزلة فسّروا إعدام كل شيء بخلق ضد له و هو الفناء، و هم - بعد الاتفاق على هذا التفسير - اختلفوا إلى مذاهب ثلاثة:

ص: 250

المخالفين في ذلك.

واعلم أنّ من جملة من خالف في كيفية الإعدام جماعة من المعتزلة، ذهبوا إلى أنّ الإعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود، بأن يخلق الله تعالى للجواهر ضدّاً هو الفناء، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

أحدها: قال ابن الإخشيد: إنّ الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز إلاّ أنّه يكون حاصلًا في جهة معينة فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها.

الثاني: قال ابن شبيب: إنّ الله يحدث في كل جوهر فناءً ثمّ ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائماً بالمحل.

الثالث: قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما: إنّ الفناء يحدث لا في

(1 - ما ذكره ابن الإخشيد (أبو بكر بن علي من أفاضل المعتزلة، توفي سنة 426): أنّ الفناء الذي هو ضد للجواهر ليس بمتحيز (جسم) ولا قائم به إلاّ أنّه يكون حاصلًا في جهة معينة.

يلاحظ عليه بأنّه غير معقول، لأنّ كل ما يحصل في جهة إمّا جسم أو قائم به.

2 - ما ذكره ابن شبيب (محمد بن شبيب البصري من أصحاب النظام الذي توفي سنة 236 و من متكلمي القرن الثالث) من أنّ الله يحدث في كل جوهر فناء.

3 - ما نقل عن أبي علي وأبي هاشم: أنّ الفناء يحدث لا في محل فيفني الجواهر كلّها حال حدوثه.

ولا يظهر الفرق بين الأوّل والثالث سوى اشتغال الأوّل على كون الفناء في جهة معينة.

وحاصل الدليل الأوّل للمصنّف على بطلان هذا الفرض بصوره الثلاث أنّ الفناء إن كان جوهرًا لا يصاد الجواهر إذ التضاد من شئون الكيف الذي قسم من العرض وقد عرفوه بأنّه أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد ويتعاقبان عليه بينهما غاية الخلاف، والجوهر لا موضوع له، وإن كان الفناء عرضًا فالعرض لا يصاد الجواهر.

ص: 251

محل فيئني الجواهر كلها حال حدوثه، ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر، و ذهب أبو علي وأصحابه إلى أن لكل جوهر فناءً مضافاً له لا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره.

فإذا عرفت هذا فنقول: القول بالفناء على كل تقدير فرضوه باطل، لأنّ الفناء إن قام بذاته كان جوهرًا إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدًا للجوهر، وإن كان غير قائم بذاته كان عرضاً إذ هو معناه فيكون حالاً في الجوهر إما ابتداءً أو بواسطة، وعلى كلا التقديرين فيستحيل أن يكون منافياً للجواهر.

قال: و لا تنفائ الأولوية (1).

أقول: يفهم من هذا الكلام أمران:

أحدهما: إقامة دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجواهر، و تقريره أن نقول: لو كان الفناء قائماً بالجواهر لكان عرضاً حالاً فيه و لم يكن اقتضاؤه لنفي محله أولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى إذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع إمكان إعدامه له أولى من إعدام

(1). اعلم أنّ الماتن استمدّ في هذا الدليل من البرهان السابق للكرامية و الجاحظ القائلين بامتناع العدم للعالم، و قد شرحنا برهانهم، و خلاصة الدليل: أنّ الفناء لو كان عرضاً حالاً، فانتفاء الحال بالمحل أولى من انتفاء المحلّ بالحال، إذ منع دخول الضد الآخر في الوجود مع إمكان إعدامه أولى من إعدام المتجدّد للضد الباقي، لأنّ الأول بعدد لم يوجد، فصدّ باب تحقّقه أسهل من إعدام الموجود، و إن كان جوهرًا فانتفاء الجوهر الثاني (الفناء) بالجواهر الأوّل أولى، بمعنى منعه في الدخول في الوجود بمثل البيان السابق.

ص: 252

المتجدد للضد الباقي وبالخصوص إذا كان محلاً له.

الثاني: إقامة دليل ثان على انتفاء الفناء، و تقريره أن نقول: لو كان الفناء ضدّاً للجواهر لم يكن إعدامه للجواهر الباقي أولى من إعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو أولى لما تقدم.

قال: ولاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل.

أقول: القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين:

أحدهما: انقلاب الحقائق.

الثاني: التسلسل، وكلّ مستلزم للمحال فإنّه محال قطعاً، أمّا استحالة الأمرين فظاهر، و أمّا بيان الملازمة فإنّ الفناء إمّا أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود والقسمان باطلان:

أمّا الأول: فلاّنه قد كان معدوماً وإلّا لم توجد الجواهر(1) ثمّ صار موجوداً، وذلك يعطي إمكانه.

و أمّا الثاني: فلاّنه يصح عليه العدم وإلّا لم يكن ممكناً، فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً وذلك يستلزم انقلاب الحقائق، وإن كان بسبب الفاعل بطل أصل دليلكم(2)، وإن كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل. هذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

(1) . تقدير الكلام: «وقد كان معدوماً ثمّ صار موجوداً وإلّا لم توجد الجواهر» فلو كان فناء العالم واجب الوجود فيما أنّه ضد العالم يلزم أن لا يوجد العالم (الجواهر) لكون ضده قديماً. وبعبارة أخرى: الفناء كان معدوماً، لو كان موجوداً فيما أنّه ضد للعالم يلزم أن لا يوجد العالم أبداً مع أنّ المفروض وجوده فيستكشف عدمه و المعدوم لا يكون واجب الوجود.

(2) . لاعتقادهم بأنّ أثر الفاعل هو الفعل، لا نفيه ولذلك فسّروا الفناء بخلق الضد الذي هو الفناء.

ص: 253

قال: و اثباتُ بقاءِ لا في محل(1) يستلزم الترجيح من غير مرجح أو اجتماع النقيضين.

أقول: ذهب قوم منهم ابن شبيب إلى أنّ الجوهر باق بقاء موجود لا في محل، فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر.

و المصنف رحمه الله أحال هذا المذهب أيضاً باستلزامه المحال، و ذكر أنّ القول بذلك يستلزم أمرين:

أحدهما: الترجيح من غير مرجح.

(1). اعلم أنّ الماتن قد أورد في المقصد السادس مسائل أربع ليست بذات أهمية و لا تصلح للدراسة في هذا العصر إلاّ من جهة الوقوف على تاريخ علم الكلام و الآراء الموجودة في مسأله من لدن تكوّنه إلى يومنا، و هذه المسائل عبارة عن الأمور التالية:

1 - إمكان خلق عالم آخر و عدمه، و قد ذهب الأوائل إلى امتناعه.

2 - هل يمكن إعدام العالم أولاً، حيث ذهبت الكرامية و الجاحظ إلى استحالة عدم العالم بعد وجوده.

3 - أنّ فناء العالم هو خلق ضد للجواهر باسم الفناء، و القائل به هو المعتزلة.

4 - أنّ الجوهر الحادث بعد حدوثه باق بشيء غير وجوده و غير فاعله، و القائل به الأشاعرة و بعض المعتزلة كأبي شبيب.

و هؤلاء اعتمدوا في هذه المسائل على مبادئ و مقدمات و هي من البطلان بمكان.

و قد ذهب ابن شبيب في المسألة الرابعة إلى أنّ الجوهر باق بقاء موجود لا في محل، فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر، و قد أورد عليه الماتن بإشكالين:

1 - الترجيح بلا مرجح.

2 - اجتماع النقيضين.

و قد أوضح الشارح كلاًّ ببيانين.

ص: 254

و الثاني: اجتماع النقيضين.

و الذي يخطر لنا في تفسير ذلك أمران:

أحدهما: أن يقال: البقاء إمّا جوهر أو عرض، و القسمان باطلان فالقول به باطل:

أمّا الأول فلاّته لو كان جوهرًا لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس، فإنّما أن يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه و هو دور، أو لا يكون أحدهما شرطاً للآخر و هو المطلوب.

و أمّا الثاني فلاّته لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين، إذ العرض هو الموجود في المحل، فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه.

الثاني: أن يقال: البقاء (1) إمّا واجب لذاته أو ممكن لذاته، و القسمان باطلان:

(1). هذا هو التفسير الثاني لقول الماتن من لزوم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين.

أمّا الأول ففيما إذا كان البقاء الموجود لا في محلّ جوهرًا، و أمّا الثاني ففيما إذا كان البقاء الموجود لا في محلّ عرضاً، فإنّهما متناقضان.

لا يقال: إنّ افتراض كون البقاء موجوداً لا في محلّ أوجب التناقض، لما ذا لا نفترض كونه موجوداً في محلّ؟

فإنّه يقال: ما ذكرته من الفرض هو نظرية الأشاعرة و الكعبي، و سوف يذكرها المصنّف في البحث الآتي، و الكلام مرّكز على نظرية ابن شيبب القائل بأنّ البقاء موجود لا في محلّ.

و هناك تفسير ثان للشارح لكلا الأمرين، فالثاني أي اجتماع النقيضين مبنيّ على كون البقاء واجباً لذاته و في الوقت نفسه وُجِدَ بعد العدم، و هذا عين التناقض، و أمّا الأول أي الترجيح من غير مرجح فهو مبني على القول بكونه ممكناً، فإنّ كونه في وقت دون وقت ترجيح من غير مرجح، و احتمال أنّ المرجح أحد الأمور التالية:

ص: 255

أما الأول: فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه و الوجود يستلزم عدم جوازه، وذلك جمع بين التقيضين.

و أما الثاني: فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح، لاستحالة استناده إلى ذاته و إلاً لكان ممتنع الوجود مع إمكانه و ذلك جمع بين التقيضين، و لا إلى الفاعل، و لا إلى الضد و إلاً لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح، و لا إلى انتفاء الشرط و إلاً لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس و ذلك ترجيح من غير مرجح.

قال: و إثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما ابتداءً أو بواسطة.

أقول: ذهب جماعة من الأشاعرة و الكعبي إلى أن الجواهر تبقى بقاء

(1 - ذاته. 2 - فاعله. 3 - ضده. 4 - انتفاء شرطه، احتمال باطل.

أما الأول: فلو كان عدمه في وقت خاص مستنداً إلى ذاته يلزم أن تقتضيه مطلقاً، فيكون ممتنع الوجود، مع أنه ممكن الوجود.

و أما الثاني: فلما مرّ من أنه لا فرق في الامتناع للفاعل بين نفي الفعل و فعل العدم، و كلاهما باطلان، و قد مرّ من الشارح وجود الفرق بينهما، و على هذا يكون الاستدلال جدلياً مبنياً على مسلمات القوم.

أما الثالث: فلما تقدم في المسألة الثانية من أن اقتضاء الضد المتقدم لنفي البقاء المتأخر أولى من انعدام الضد بالبقاء المتأخر، كما أوضحه عند شرح قول الماتن «و لانتفاء الأولوية»، أو لعل المراد أنه لا ضد للجواهر.

و أما الرابع: أعني انتفاء الشرط فيقال: لو كان للبقاء شرط فللشرط وجود و بقاء غير وجوده، فينتقل السؤال إلى السبب لعدم بقاء ذلك الشرط، و لو كان عدمه لأجل انتفاء شرطه يتسلسل، على أنه لا وجه لعدّ شيء شرطاً (صفة) و الآخر مشروطاً (موصوفاً).

ص: 256

قائم بها(1)، فإذا أراد الله تعالى إعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر.

والمصنّف رحمه الله أبطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه إمّا ابتداءً أو بواسطة.

و تقريره: أنّ حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني، لكن حصوله في الزمان الثاني إمّا أنّ يكون هو البقاء أو معلوله، ويستلزم من الأوّل توقف الشيء على نفسه ابتداءً و من الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه و ذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة، فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

(1). هذا هو القول الثاني في البقاء و يُعرّف بأنّه عرض قائم بالجواهر، و يُدعى أنّ الجواهر تبقى ببقاء قائم بها، و هذا يستلزم توقف الشيء على نفسه ابتداءً أو بواسطة:

و ذلك لأنّ حصول البقاء يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني، لأنّ الحادث إذا لم يكن له امتداد لا يتصوّر له البقاء.

ثمّ إنّ وجود المحل في الزمان الثاني (و على حدّ تعبير الشارح حصوله في الزمان الثاني) إمّا أن يكون نفس البقاء أو معلولاً له:

فعلى الأوّل يلزم الدور المصرح أي بلا واسطة، لأنّ حصول البقاء متوقف على وجود المحل في الزمان الثاني، و المفروض أنّه نفس البقاء فيلزم أن يكون شيء واحد متوقفاً كما هو المفروض، و متوقفاً عليه كما هو لازم الوحدة.

و على الثاني أي أن يكون وجود المحل في الزمان الثاني معلولاً للبقاء فيلزم التوقف على نفسه بواسطة، و ذلك لأنّ البقاء متوقف على وجود المحل في الزمان الثاني، و المفروض أنّه أيضاً معلول البقاء، فبالاعتبار الأوّل يكون البقاء موقوفاً على وجود المحل في الزمان الثاني، و بما أنّه معلول البقاء يكون البقاء موقوفاً عليه، و هذا هو الدور بالواسطة، و هذه صورته: البقاء الموقوف على وجود المحل في الزمان الثاني، المعلول للبقاء أي الموقوف على البقاء.

المسألة الرابعة: في وجوب المعاد الجسماني

قال: ووجوبُ إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوبَ البعث، و الضرورة قاضيةٌ بثبوت الجسماني من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم، مع إمكانه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني، وأطبق المليون عليه.

واستدل المصنف رحمه الله على وجوب المعاد مطلقاً بوجهين:

الأول: أن الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين، فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعدده ووعيده.

الثاني: أن الله تعالى قد كلف وفعل الألم وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلا لكان ظالماً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فإننا قد بينا حكمته تعالى، ولا ريب في أن الثواب والعوض إنما يصلان إلى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا.

واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن دلّ عليه في آيات كثيرة بالنص، مع أنه ممكن فيجب المصير إليه، وإنما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة.

قال: ولا تجب إعادة فواضل المكلف.

أقول: اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب عرفت:

منها: قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة، وهو مذهب

الأوائل و النصارى و التناسخية و الغزالي (1) و الحليمي (2) و الراغب (3) من الأشاعرة و ابن الهيثم (4) من الكرامية و جماعة من الإمامية و الصوفية.

و منها: قول جماعة من المحققين أنّ المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا- يتطرق إليها الزيادة و النقصان و إنّما تقعان في أجزاء المضافة إليها.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب في المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية، أمّا الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا تجب إعادةها بعينها.

و غرض المصنّف رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراضات الفلاسفة على المعاد الجسماني.

و تقرير قولهم: أنّ إنساناً لو أكل آخر أو اغتذى بأجزائه فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأوّل عدم الثاني و إن أعيدت إلى الثاني عدم الأوّل.

و أيضاً إنّما أن يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنية الحاصلة من أوّل العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته، و القسمان باطلان:

أمّا الأوّل فلأنّ البدن دائماً في التحلل و الاستخلاف، فلو أعيد البدن مع جميع الأجزاء منه لزم عظمه في الغاية، و لأنّه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساماً غذائية ثمّ يأكلها ذلك الإنسان بعينه حتى تصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له أوّلاً، فإذا أعيدت أجزاء كل عضو إلى

(1). هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي (450-505 هـ).

(2). لم نعثر على ترجمته.

(3). هو أبو القاسم الحسين بن محمد الاصفهاني مؤلف المفردات في غريب القرآن و غيرها من التأليف.

(4). هو من أتباع أبي عبد الله محمد بن كزّام المجسّم.

ص: 259

عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين و هو محال.

و أمّا الثاني فلأنّه قد يطيع العبد حال تركبه من أجزاء بعينها ثمّ تتحلل تلك الأجزاء و يعصي في أجزاء أخرى، فإذا أُعيد في تلك الأجزاء بعينها و أثابها على الطاعة لزم إيصال الحقّ إلى غير مستحقة.

و تقرير الجواب واحد، و هو أنّ لكلّ مكلف أجزاءً أصلية لا يمكن أن تصير جزءاً من غيرها، بل تكون فواضل من غيره لو اغتذى بها، فإذا أُعيدت جعلت أجزاءً أصلية لما كانت أصلية له أولاً، و تلك الأجزاء هي التي تعاد و هي باقية من أول العمر إلى آخره.

قال: و عدم انخراق الأفلاك، و حصول الجنة فوقها، و دوام الحياة مع الاحتراق، و تولّد البدن من غير التوالد، و تناهي القوى الجسمانية استبعادات.

أقول: احتج الأوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه:

أحدها: أنّ السمع قد دلّ على انتشار الكواكب و انخراق الأفلاك و ذلك محال.

الثاني: أنّ حصول الجنة فوق الأفلاك كما ذهب إليه المسلمون يقتضي عدم الكرية.

الثالث: أنّ بقاء الحياة مع دوام الاحتراق في النار محال.

الرابع: أنّ تولد الأشخاص وقت الإعادة من غير توالد الأبوين باطل.

الخامس: أنّ القوى الجسمانية متناهية و القول بدوام نعيم أهل الجنة قول بعدم التناهي.

و الجواب عن الكل واحد، و هو أنّ هذه استبعادات:

أما الأفلاك فلائها حادثة على ما تقرر أولاً، فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها، فكذا حصول الجنة فوق الأفلاك.

ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن ولأنه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالة الجسم إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائماً.

والتولد ممكن كما في آدم عليه السلام. والقوى الجسمانية قد لا يتناهي أثرها إذا كانت واسطة في التأثير.

المسألة الخامسة: في الثواب والعقاب

قال: ويُسْتَحَقُّ الثوابُ والمدحُ (1) بفعلِ الواجبِ و المندوبِ وفعلِ ضدِّ القبيحِ والإخلالِ به، بشرطِ فعلِ الواجبِ لوجوبه أو لوجه وجوبه و المندوبِ كذلك و الضدِّ لأنه تركُ القبيحِ والإخلالِ به لأنه إخلال به، لأنَّ المشقة من غير عوض ظلمٌ، ولو أمكن الابتداء به كان عبثاً.

أقول: المدح: قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه.

و الثواب: هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال.

و الذم: قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده.

و العقاب: هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة.

و المدح و الثواب يستحقان بفعل الواجب و فعل المندوب و فعل ضد القبيح، و هو الترك له (2) على ما ذهب من يثبت الترك ضدّاً، و الإخلال بالقبيح.

(1) قال المحقق الأردبيلي في شرح العبارة: «إشارة إلى المذهبين في المطلوب بالنهي، فإنّ على مذهب من يقول إنّ الكفّ لا الترك فهو ضد و فعله موجب للمدح و الثواب كما في الأوامر، و على قول من يقول إنّ الترك فليس بضد فإنه غير وجودي و سبب الاستحقاق هو الإخلال بالقبيح و هو تركه، فكلام الشارح غير جيد». (تعليقة المحقق الأردبيلي المطبوعة في حاشية شرح القوشجي).

توضيح المقام هو أنّ الأصوليين اختلفوا في أنّ الموضوع له لهيئة النهي هل هو الكف عن الشيء أو نفس «الأ تفعل»، و قول الشارح: «و فعل ضد القبيح» إشارة إلى النظرية الأولى، و لكن تفسيره بقوله: «و هو الترك» غير صحيح، بل الصحيح أن يقول: و هو الكف، و قوله بالإخلال بالقبيح إشارة إلى النظرية الثانية أي مجرد «الأ تفعل».

(2) قال المحقق الأردبيلي في شرح العبارة: «إشارة إلى المذهبين في المطلوب بالنهي، فإنّ على مذهب من يقول إنّ الكفّ فهو ضد و فعله موجب للمدح و الثواب كما في»

و منع أبو علي و جماعة من المعتزلة (1) استحقاق المدح و الثواب بالإخلال بالقبیح و صاروا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ و الترك الذي هو فعل الضد.

و الحق ما ذكره المصنف رحمه الله، فإنّ العقلاء يستحسنون ذمّ المخلّ

(الأمر، و على قول من يقول إنّه الترك فليس بصد فإنه غير وجودي و سبب الاستحقاق هو الاخلال بالقبیح وهو تركه، فكلام الشارح غير جيد). (تعليقة المحقق الأردبيلي المطبوعة في حاشية شرح القوشجي). توضيح المقام هو أن الأصوليين اختلفوا في أنّ الموضوع له لهيئته النهي هل هو الكف عن الشيء أو نفس «ألا تفعل»، و قول الشارح: «وفعل ضد القبیح» إشارة إلى النظرية الأولى، ولكن تفسيره بقوله: «و هو الترك» غير صحيح، بل الصحيح أن يقول: و هو الكف، و قوله بإخلال بالقبیح إشارة إلى النظرية الثانية أي مجرد «ألا تفعل»

(1). توضيحه: أنّ هؤلاء قصرُوا الثواب بصورة واحدة و هو الكف عن الحرام. و أمّا إذا ترك الحرام من دون التفات إليه فلم يروا فيه ثواباً، و استدلوا لذلك بأنّ المكلف على أي حال كان، فإمّا فاعل أو تارك و يمتنع عليه الخروج عنهما فهو لا يقدر على غيرهما و غير المقدور لا يطلبه الشارع على قواعد العدالة.

و لما اعترض عليهم بأنّ لازم هذا الاستدلال عدم تحقّق المعصية في الإخلال بالواجب و تركه (بلا التفات) مع أنّ العقلاء يستحسنون الذم على من ترك الواجب بلا- التفات و كف عن فعله، فأجابوا بالالتزام بأنّ الإخلال بفعل الواجب لا تتحقّق به المعصية لعدم القدرة على الإخلال لعين الدليل المذكور في ترك الحرام.

و قد ردّه الشارح بأنّ العقلاء يستحسنون ذم المخلّ بالواجب، أي بنفس الترك، و إن لم يتصوّروا منه فعلاً كما يستحسنون ذمه على فعل القبیح.

و مع هذا التقرير فلم تتبين كيفية الاستدلال، لأنّ عدم الخروج من الفعل و الترك لا يكون دليلاً على سلب القدرة و إلّا لم نفي القدرة بتاتاً في جميع الموارد و ذلك لأنّ الانسان إذا قيس على أي موضوع فلا يخلو من الفعل و الترك.

بالواجب وإن لم يتصوروا منه فعلاً كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح.

واعلم أنه يشترط في استحقاق الفاعل المدح و الثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه (1)، وكذا المندوب يفعل لندبه أو لوجه نديه، وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والإخلال بالقبيح لكونه إخلالاً بالقبيح، فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه (2) لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح و الثواب.

والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد أزمها الله تعالى المكلف، فإن لم يكن لغرض كان عبثاً وظلماً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإن كان لغرض فإما الإضرار وهو ظلم، وإما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أو لا. والأول باطل وإلا لزم العبث في التكليف، والثاني هو المطلوب، وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والإجلال، فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

(1). هناك مسألتان:

الأولى: أن روح العبادة هي القيام بالعمل لأجل أمره سبحانه به أو لأجل التقرب منه وهذا ما يطلق عليه قصد القربة.

الثانية: إتيان الواجب لوجوبه بل المندوب لندبه، ثم الوجوب أو الندب يكون تارة وصفاً للواجب و المندوب و أخرى غاية، فقوله: «لوجوبه» إشارة إلى قصد الوجوب بصورة الغاية، أو «لوجه وجوبه» إشارة إلى جعله وصفاً، وعلى كل تقدير فقد اتفق الفقهاء على أن الواجب هو قصد القربة لا قصد الوجه وإنما التزم به المتكلمون و ابن إدريس من الفقهاء.

(2). يلاحظ عليه بأنه إذا أتى الله سبحانه كفى ذلك في استحقاق الثواب و لا يحتاج إلى قصد عنوان الوجوب غاية أو صفة.

و العجب من الشارح مع أنه من أكابر فقهاء الشيعة مرّ على هذه المسألة بلا تعليق.

ص: 263

قال: وكذا يُستحقُّ العقابُ و الذمُّ بفعلِ القبيحِ و الإخلالِ بالواجب، لاشتماله على اللطف، و للسمع.

أقول: كما أنَّ الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية و هي فعل القبيح و ترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب لوجهين:

أحدهما: عقلي، كما ذهب إليه جماعة من العدلية، و تقريره: أنَّ العقاب لطف و اللطف واجب، أمَّا الصغرى فلأنَّ المكلف إذا عرف أنَّ مع المعصية يستحق العقاب فإنه يبعد عن فعلها و يقرب إلى فعل ضدها و هو معلوم قطعاً، و أمَّا الكبرى فقد تقدمت.

الثاني: سمعي، و هو الذي ذهب إليه باقي العدلية، و هو متواتر معلوم من دين النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب جماعة إلى أنَّ الإخلال بالواجب (1) لا يقتضي استحقاق ذم و لا عقاب بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح أو ضد فعل الواجب و هو تركه، و قد تقدم بيان ذلك.

قال: و لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن حجة من منع من كون الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم (2).

(1) . لاحظ التعليقة السابقة، و قد مرَّ أنه خيرة أبي علي و جماعة من المعتزلة حيث ذكروا أنَّ الإخلال بالواجب أي نفس تركه لا يستحق عليه الإنسان عقاباً، و ذلك لأنه لا يمكن له الخروج عن الفعل و الترك.

(2) . بيان للدليل أبي علي و جماعة من المعتزلة على أنَّ ترك الواجب من دون التفات لا يستلزم العقاب.

و تقريره: أنه لو كان ذلك سبباً، و الإخلال بالقبیح سبب للمدح، لكان المكلف إذا خلا من الأمرين (1) مستحقاً للذم و المدح.

و الجواب: لا- استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين، فيذم على أحدهما و يمدح على الآخر، كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه و معصية ببعض الآخر.

قال: و إيجاب المشقة في شكر النعمة قبيحٌ.

أقول: ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف و جبت شكراً للنعمة، فلا تستلزم و جوب الثواب و لا يستحق بفعلها نفع و إنما الثواب تفضل من الله تعالى، و ذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول.

و احتج المصنف رحمه الله على إبطاله بأنه يقبح عند العقلاء أن ينعم الإنسان على غيره ثم يكلفه و يوجب عليه شكره و مدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثواب إليه، و يعدون ذلك نقصاً في المنعم و ينسبون إلى الرياء و ذلك قبيح لا يصدر من الحكيم، فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: و لقضاء العقل به مع الجهل.

أقول: هذا دليل ثان على إبطال قول البلخي، و تقريره: أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم و إذا كان و جوب الشكر معلوماً بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعية و جب القول بكونها ليست شكراً.

قال: و يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل أو الإخلال به شاقاً، لا رفع الندم على فعله، و لا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه.

(1) . المراد هو الواجب و الحرام.

ص: 265

أقول: يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقاً وكون الإخلال بالقيح شاقاً، إذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فإذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق، ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فإن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفكة عنه لأنه في حال الفعل يستحيل أن يكون نادماً عليه، نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب، وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب.

المسألة السادسة: في صفات الثواب والعقاب

قال: ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة، للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما.

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم، والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الإهانة، واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب و اقتران الإهانة، بالعقاب بأننا نعلم بالضرورة أن فاعل الفعل الشاق المكلف به فإنه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فإنه يستحق الإهانة والاستخفاف.

قال: ويجب دوامهما لاشتماله على اللطيفة، ولدوام المدح والذم، ولحصول نقيضهما لولاه.

أقول: ذهب المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب دائمان، و اختلف في العلم بدوامهما هل هو عقلي أو سمعي، فذهبت المعتزلة إلى أنه عقلي و ذهبت

المرجئة إلى أنه سمعي.

و احتج المصنف رحمه الله على دوامهما بوجوه:

أحدها: أن العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري وإذا كان كذلك كان لطفاً و اللطف واجب على ما مر.

الثاني: أن المدح والذم دائمان إذ لا وقت إلا ويحسن مدح المطيع و ذم العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل، وهما معلولا الطاعة و المعصية فيجب كون الطاعة و المعصية في حكم الدائمتين فيجب دوام الثواب و العقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر(1) لأن العلة تكون دائمة أو في حكم الدائمة.

الثالث: أن الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه و لو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه و ذلك ينافي الثواب و العقاب لأنهما خالصان عن الشوائب.

هذا ما فهمناه من كلام المصنف رحمه الله وقوله: «لحصول نقيضيهما» يعني نقيضي الثواب و العقاب «لولا» أي لو لا الدوام.

(1) . المعلولان عبارتان عن المدح و الثواب أو الذم و العقاب، فيما أنّ المدح و الذم مستمران فيكشف عن بقاء العلة و هو الطاعة و المعصية، فيستدل بوجود أحد المعلولين على وجود العلة و بقائها، فيثبت وجود المعلول الآخر لا متنازع وجود أحد المعلولين بدون المعلول الآخر.

واعلم أنّ القول بدوام العقاب مبني على أنّ مرتكب المعصية مخلص في النار إذا مات بلا توبة، و هو على خلاف ما دل عليه الكتاب و السنة، وقد تبع المصنّف رأي المعتزلة و مضى عليه الشارح، مع أنّ الأليق بمقامهما التنصيص على خلافه، و سيأتي التصريح بما ذكرناه ص 274، فلاحظ.

ص: 267

قال: ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما، وهو أدخل في باب الزجر.

أقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب.

أما الثواب فلائته لو لا ذلك لكان العوض والتفضل أكمل منه لأنه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب أنقص درجة وأنه غير جائز.

وأما العقاب فلائته أعظم في الزجر فيكون لطفاً.

قال: وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الأزيد، ويبلغ سرورهم بالشكر (1) إلى حد انتفاء المشقة، وغناؤهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح، وأهل النار يُلجئون إلى ترك القبيح.

أقول: لما ذكر أن الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة يتفاوتون في الدرجات، فالأنقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغم بنقص درجته عنه وبعدم اجتهاده في العبادة، وأيضاً فإنه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والإخلاق بالقبائح وفي ذلك مشقة.

(1). لما اشترط الخلوص في الثواب وأن يكون خالصاً من كل شائبة، أشكل عليه الأمر في مواضع ثلاثة:

أ- أن أهل الجنة يتفاوتون في الدرجات فالأنقص درجة إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغم بنقص درجته.

ب- أن أهل الجنة يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والشكر يشتمل على المشقة وهذا ينافي الخلوص في الثواب.

ج- أن أهل الجنة يتركون القبائح (المحرمات) وفي تركها مشقة.

ص: 268

و الجواب عن الأول: أن شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له و لا يغتم بفقد الأزيد لعدم اشتهائه له.

و عن الثاني: أنه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حد تنتفي المشقة معه.

و أما الإخلال بالقبائح فإنه لا مشقة عليهم فيها لأنه تعالى يغنيهم بالثواب و منافعه عن فعل القبيح فلا تحصل لهم مشقة، أما أهل النار (1) فإنهم يلجئون إلى فعل ما يجب عليهم و ترك القبائح فلا تصدر عنهم، و ليس ذلك تكليفاً لأنه بالغ حد الإلجاء، و يحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً.

قال: و يجوز توقّف الثواب على شرطٍ و إلاّ لأُثيبَ العارفُ بالله تعالى خاصةً.

أقول: ذهب جماعة إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على شرط (2)، و منعه آخرون، و الأول هو الحقّ:

(و قد أجاب الشارح عن الاشكالات وفق ما ذكره الماتن، فلاحظ.

(1). كان عليه أن يذكر فيه على غرار ما ذكر في أهل الجنة و هو أنّهم يتفاوتون في دركاتهم في النار، فإذا نظر إلى ما هو أشد منه عذاباً سرّاً لأنه أقل عذاباً منه فلم يكن العذاب خالصاً.

و أما ترك القبائح من أهل النار فليس فيه إشكال بالنسبة إليهم إذ في تركها نوع من العقاب و هو مؤكّد لخلوص العقاب بخلافه بالنسبة إلى أهل الجنة.

(2). هذا البحث مقدمة لحل مشكلة الإحباط الذي هو باطل عند المصنّف و الشارح بحكم العقل، و سيوافيك أنّ المصنّف يعتمد في تفسير الآيات الظاهرة في الإحباط على ما ذكره هنا من كون الثواب مشروطاً.

و حاصل هذا الوجه أنّ الثواب على وجه الإطلاق مشروط بشرط و إلاّ لأُثيبَ العارف بالله وحده و إن لم يؤمن برسالة النبي الأكرم و يوم المعاد و هو واضح البطلان، و هذا دليل على أنّ الثواب يمكن أن يكون مشروطاً، و ستوافيك كيفية تفسير الإحباط بهذا الطريق.

و الدليل عليه أنه لو لا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، و التالي باطل إجماعاً فكذا المقدم.

بيان الشرطية: أنّ المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت إثابة من لم يصدق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث لم ينظر في معجزته.

قال: و هو مشروطٌ بالموافاة، لقوله تعالى: «لَيْنُ أَشْرَكْتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» (1) و قوله تعالى: «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ» (2).

أقول: اختلف المعتزلة على أربعة أقوال (3):

فقال بعضهم: إنّ الثواب و العقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة و المعصية و أبطلوا القول بالموافاة.

و قال آخرون: إنّهما يستحقان في الدار الآخرة.

و قال آخرون: إنّهما يستحقان حال الاخترام.

و قال آخرون: إنّهما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فإن كان في علم

(1) . الزمر: 65.

(2) . البقرة: 217.

(3) . هذه الأقوال للمعتزلة، الأول: أنّ الثواب و العقاب يُستحقان في وقت وجود الطاعة و المعصية و بعبارة أُخرى في وقت العمل و على وجه التنجيز، و يقابله القول الرابع الذي أشار إليه الشارح بقوله: «يُستحقان في الحال بشرط الموافاة» بأن يبقى على الحال السابق إلى حال الموت. و بقي القولان الآخران و هما أنّهما يُستحقان في الدار الآخرة أو يستحقان حال الاخترام أي الموت، ثمّ إنّ البحث عن اشتراط استحقاق الثواب و العقاب بالموافاة و عدمه مبنيان على القول الأول و الرابع و أمّا القول الثاني و الثالث فلا يقبلان الاشرط.

ص: 270

الله تعالى أنه يوافي الطاعة سليمة إلى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية، وإن كان في علمه تعالى أنه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافقة (1) لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما.

و استدل المصنف (2) رحمه الله على القول بالموافقة بقوله تعالى: «لَيْنَ أَشْرَكْتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ» وبقوله تعالى: «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ».

و تقريره أن نقول: (3) إما أن يكون المراد بالإحباط هنا كون العمل باطلاً

(1). يريد: قبل الوفاة.

(2). أقول لما كان ظاهر بعض الآيات دالة على الإحباط، أعني قوله سبحانه: (لَيْنَ أَشْرَكْتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ) وقوله تعالى: (وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ) حاول المصنف أن يفسر الإحباط فيهما بنحو لا يُعدّ إحباطاً بالمعنى المصطلح، وهو أن الثواب والعقاب كانا مشروطين بعدم الشرك والارتداد إلى حال الموت، فلو أشرك أو ارتدّ يكشف عن عدم الثواب من أول الأمر، فلم يكن هناك موضوع للإحباط، وبعبارة أخرى اعتمد على الأصل الذي أسسه في المسألة السابقة أعني كون الثواب مشروطاً بشيء وهو الموافقة.

(3). ذكر للإحباط معاني ثلاثة اختار الثالث ورفض الأولين. الأول: أن يكون العمل باطلاً من أصله، وهذا غير صحيح لأن المفروض أن الشرك والارتداد المتأخرين يؤثران في الجزء أي الثواب فيجب أن يكون العمل موجباً للثواب من أصله وإلا تبطل الشرطية في الآيتين.

و الثاني: أن يكون الثواب ساقطاً بعد ثبوته، وهذا هو الإحباط المصطلح الذي سوف يذكره المصنف في المسألة الآتية، فبقي المعنى الثالث أعني ما ذكره بقوله: «أو أن الكفر أبطله» والمراد منه أن الثواب كان مشروطاً بشرط متأخر وهو عدم الشرك والارتداد فإذا لم يتحقق الشرط لم يتحقق المشروط.

وبما ذكرناه علم أن التعبير عن الوجه الثالث بقوله: «أو أن الكفر أبطله» ليس بجيد، ولأجل ذلك جاءت النسخ في المقام مشوشة.

في أصله، أو أنّ الثواب يسقط بعد ثبوته، أو أنّ الكفر أبطله، و الأولان باطلان:

أمّا الأول فلائّه علق بطلانه بالشرك المتجدد و لآئه شرط و جزاء و هما إنّما يقعان في المستقبل و بالأول يبطل الثاني.

و أمّا الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط، فتعين الثالث.

المسألة السابعة: في الإحباط و التكفير

قال: و الإحباط باطلٌ لاستلزامه الظلم، و لقوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (1).

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتزلة بالإحباط و التكفير، و معناهما أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة أو تكفّر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة، و نفاهما المحققون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا:

فقال أبو علي: إنّ المتأخر يسقط المتقدم و يبقى على حاله.

و قال أبو هاشم: إنّّه ينتفي الأقل بالأكثر (2) و ينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه و يبقى الزائد مستحقاً و هذا هو الموازنة.

و يدلّ على بطلان الإحباط أنّه يستلزم الظلم، لأن من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن و إن كان إحسانه أكثر يكون

(1). الزلزلة: 7.

(2). حاصل الفرق بين القولين أنّ أبا علي يقول بأنّ المتأخر و إن كان أقلّ يسقط المتقدم و إن كان أكثر، و أمّا أبو هاشم فهو يوازن بين المتقدم و المتأخر و عليه ينتفي الأقل بالأكثر و أمّا الأكثر فينتفي منه بمقدار الأقل و يبقى الزائد.

ص: 272

بمنزلة من لم يسيء وإن تساوى يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما، وليس كذلك عند العقلاء، و لقوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (1) و الإيفاء بوعدته و وعيده واجب.

قال: و لعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً، و حصول المتناقضين مع التساوي.

أقول: هذا دليل على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة.

و تقريره: أتأ إذا فرضنا أنه استحقَّ المكلف خمسة أجزاء من الثواب و عشرة أجزاء من العقاب فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فإما أن يسقطاً معاً و هو خلاف مذهبه أولاً يسقط شيء منهما و هو المطلوب، و لو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء (2) من الثواب و خمسة أجزاء من العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب و المعدوم غالباً و مؤثراً، و إن تقارنا لزم وجودهما معاً لأنَّ وجود كل منهما نفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما و ذلك جمع بين المتناقضين.

(1) . الزلزلة: 7-8.

(2) . هذا دليل ثان على ابطال نظرية أبي هاشم، و حاصله: نفترض أن إنساناً فعل ما يستتبع ثواباً له خمسة أجزاء و فعل ما يستتبع عقاباً له خمسة أجزاء فإما أن يتقدم إسقاط أحدهما أو تقارنا فان تقدّم فهو يؤثر في الساقط فيسقطه فلا تصل النوبة إلى الساقط ليسقط المسقط لأنه معدوم و المعدوم لا يؤثر أبداً، و إن تقارنا لزم الجمع بين المتناقضين، لأنَّ فرض التقارن فرض لوجودهما معاً في زمان واحد، و فرض وجود التضاد بينهما فرض عدم وجودهما معاً في زمان واحد و ذلك جمع بين النقيضين.

ص: 273

المسألة الثامنة: في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال: و الكافر مخلدٌ، و عذابُ صاحبِ الكبيرة منقطعٌ لاستحقاقه الثواب بإيمانه و لقبحه عند العقلاء.

أقول: أجمع المسلمون كافة على أنّ عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع، و اختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين: فالوعيدية على أنّه كذلك، و ذهب الإمامية و طائفة كثيرة من المعتزلة و الأشاعرة إلى أنّ عذابه منقطع. و ينبغي أن يعرف هنا الصغير و الكبير (1) من الذنب:

أمّا الصغير فيقال على وجهه:

(1). إنّ الصغير و الكبير من المفاهيم الإضافية، فلا بد أن يضافا إلى شيء، فوصف الذنب بالصغير إمّا بالإضافة إلى الطاعة أو معصية أخرى أو إلى ما عند فاعلها من الثواب، و هذه هي الوجوه التي ذكرها الشارح، و إليك التوضيح:

قد فسرت المعصية الصغيرة بوجوه ثلاثة:

1 - أن يضاف عصيان كل عمل بطاعة عمل آخر فيقال: النظر إلى المرأة الأجنبية أصغر بالنسبة إلى طاعة أمر الجهاد في سبيل الله، بمعنى أنّ عقابه ينقص في كل وقت عن ثواب الجهاد في سبيل الله، و يشترط أن تكون القضية مطلقة صادقة في جميع الأوقات. خرج بهذا القيد إضافة عصيان إلى الإنفاق في سبيل الله، فبما أنّ الإنفاق قبل فتح مكة و بعد فتحها لا يستويان لا يمكن أن يضاف عصيان إلى الإنفاق بوجهه كلّياً صادق في جميع الأوقات، و ذلك لأنّه رب عصيان أصغر من ثواب الإنفاق قبل الفتح و ليس كذلك إذا أضيف إلى العصيان بعده.

2 - أن تضاف معصية إلى معصية أخرى كعقاب النظر بالنسبة إلى الكذب و الغيبة.

3 - أن يلاحظ الفاعل من حيث ما له من الثواب في صحيفة أعماله، فإن كان عصيان ما ارتكب أقل من الثواب الموجود فيها فيعد معصية صغيرة، نفترض أنّ انساناً جاهد في سبيل الله طيلة أعوام و لكنه كذب مرة، فبما أنّ الثواب الذي اكتسبه من الجهاد أكثر من العقاب المترتب على الكذب فيوصف الثاني بالصغيرة.

ص: 274

منها: ما يقال بالإضافة إلى الطاعة، فيقال: هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة، باعتبار أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب تلك الطاعة في كل وقت، وإنما شرطنا عموم الوقت لأنه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد تارة ثواب الطاعة عن عقاب المعصية و تارة ينقص لم نقل إن تلك صغيرة بالإضافة إلى تلك الطاعة على الإطلاق بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة، و حصول الاختلاف (1) بما يقترن بالطاعة و المعصية، فإن الإنفاق في سبيل الله مختلف كما قال تعالى: «لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ» (2).

و منها: أن يقال بالنسبة إلى معصية أخرى، فيقال: هذه المعصية أصغر من تلك، بمعنى أن عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الأخرى.

و منها: أن يقال بالإضافة إلى ثواب فاعلها، بمعنى أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت، هذا هو الذي يطلقه العلماء عليه (3).

و الكبير يقال على وجه مقابلة لهذه الوجوه.

إذا عرفت هذا فنقول: الحق أن عقاب أصحاب الكبائر منقطع،

(1) . هو مبتدأ خبره ما يليه أي بما يقترن بالطاعة و المعصية، أي بما يقترن بهما أمور يوجب نقصان ثواب طاعة كقوة الإسلام، و زيادته كضعفه، فإن الإنفاق قبل الفتح كان إنفاقاً في حال ضعف الإسلام و المسلمين، و الإنفاق بعده إنفاق في حال قوتهما، فهذه الأمور المقارنة توجب الاختلاف.

(2) . الحديد: 10.

(3) . و الظاهر أنه من مختصات المعتزلة، قال الطبرسي في تفسير قوله سبحانه: (إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) (النساء: 31): و قالت المعتزلة: الصغيرة ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه (مجمع البيان: 38/2، ط صيدا).

ص: 275

و الدليل عليه وجهان:

الأول: أنه يستحق الثواب بإيمانه، لقوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (1) و الإيمان أعظم أفعال الخير فإذا استحق العقاب بالمعصية فإما أن يقدم الثواب على العقاب و هو باطل بالإجماع لأن الثواب المستحق بالإيمان دائم على ما تقدم، أو بالعكس و هو المراد بالجمع محال.

الثاني: يلزم أن يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بأنواع القربات إليه ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء إيمانه مخلداً في النار كمن أشرك بالله تعالى مدة عمره و ذلك محال لقبحه عند العقلاء.

قال: و السمعيات متأولة، و دوام العقاب مختص بالكافر.

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عن حجج الوعيدية، و احتجوا بالنقل و العقل:

أما النقل: فالآيات الدالة على خلودهم، كقوله تعالى: «وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» (2) و قوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِجْزَائِهِ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (3) إلى غير ذلك من الآيات.

و أما العقل: فما تقدم من أن العقاب و الثواب يجب دوامهما.

و الجواب عن السمع التأويل إما بمنع العموم و التخصيص بالكفار و إما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول و إن لم يكن دائماً، و عن العقل بأن دوام العقاب إنما هو في حق الكافر أما غيره فلا.

(1) . الزلزلة: 7.

(2) . النساء: 14.

(3) . النساء: 93.

ص: 276

المسألة التاسعة: في جواز العفو

المسألة التاسعة: في جواز العفو(1)

قال: و العفو واقعٌ لأنَّه حقُّه تعالى فجاز إسقاطه، و لا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحَسُنَ إسقاطه(2) و لأنَّه إحسانٌ.

أقول: ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى أن العفو جائز عقلاً(3) غير جائز سمعاً(4)، و ذهب البصريون إلى جوازه سمعاً، و هو الحق.

و استدل عليه المصنف رحمه الله بوجوه:

الأول: أنَّ العقاب حقُّ لله تعالى فجاز تركه، و المقدمتان ظاهرتان.

الثاني: أنَّ العقاب ضرر بالمكلف و لا ضرر في تركه على مستحقه و كلُّ ما كان كذلك كان تركه حسناً، أمَّا أنَّه ضرر بالمكلف فضروري، و أمَّا عدم الضرر في تركه فقطعي لأنَّه تعالى غني بذاته عن كل شيء، و أمَّا أن ترك مثل

(1). و العفو هو محو الذنب، و المغفرة هو ستره، و ربَّما يستعملان في معنى واحد.

(2). فيه قياس مطويّ، و هو: إسقاط العقاب حسن، و كل حسن واقع منه، فإسقاط العقاب واقع منه.

و كان عليه أن يُعيّده بما إذا لم يمنعه مانع كالكفر و ما يليه.

(3). هذه المسألة من شقوق القول بخلود مرتكب الكبيرة في النار، و لأجله قالوا بعدم جوازه عقلاً و سمعاً، أو جوازه عقلاً لا سمعاً، و الحق جوازه مطلقاً.

(4). ناظر إلى عقيدة الوعيدية حيث لم تجوز العفو مستدلاً بقوله: «مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَ مَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ» (ق: 29) و لكن الآية ناظرة إلى الكفار الذين جحدوا رُسُلَه سبحانه بشهادة ما قبلها، قال سبحانه: «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ * مَتَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ * الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ * قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْعَمْتُهُ وَ لَكِنِ كَانَ فِي صَدْلٍ أَلِيلٍ بَعِيدٍ * قَالَ لَا تَحْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُمُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ * مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ...» (ق: 24-29).

ص: 277

هذا حسن فضروري.

قال: ولسمع.

أقول: هذا دليل الوقوع سمعاً، وهو الآيات الدالة على العفو، كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (1) فإما أن يكون هذان الحكمان مع التوبة أو بدونها والأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني.

وأيضاً المعصية مع التوبة يجب غفرانها(2)، وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة، فما كان يحسن قوله: «لِمَنْ يَشَاءُ»، فوجب عود الآية إلى معصية لا يجب غفرانها، كقوله تعالى: «وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ» (3) و«عَلَى» تدل على الحال(4) أو

(1). النساء: 48 و116.

(2). اختلفوا في وجوب قبول التوبة، فهل هو عقلي كما عليه المعتزلة، أو سمعي كما عليه الإمامية، قال المفيد: «اتفقت الإمامية على أن قبول التوبة بفضل من الله عزّ وجلّ وليس بواجب في العقول، إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولو لا أن السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلافهم وزعموا أن التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب.» (أوائل المقالات: 48 ط تبريز).

(3). الرعد: 6.

(4). أي أن الناس في حال كونهم ظالمين تنالهم مغفرته سبحانه، فيدل على جواز عفو الظالمين حال كونهم ظالمين مستحقين للعقاب، قال الطبرسي في تفسير الآية: «قال المرتضى رحمه الله: وفي الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة لأنه سبحانه دلنا على أنه يغفر لهم مع كونهم ظالمين لأن قوله: «على ظلمهم» إشارة إلى الحال التي يكونون عليها ظالمين ويجري ذلك مجرى قول القائل: أنا أودّ فلاناً على غدره، وأصله على هجره.» (مجمع البيان: 278/3).

ص: 278

الغرض، كما يقال ضربت زيدا على عصيانه، أي لأجل عصيانه، وهو غير مراد هنا قطعاً فتعين الأول.

وأيضاً فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بأنه عفو غفور و أجمع المسلمون عليه و لا معنى له إلا إسقاط العقاب عن العاصي.

المسألة العاشرة: في الشفاعة

قال: و الإجماع على الشفاعة، فقليل لزيادة المنافع، و يبطل بنا في حقه صلى الله عليه و آله و سلم.

أقول: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه و آله و سلم، و يدل عليه قوله تعالى: «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً» (1) قيل: إنه الشفاعة، و اختلفوا:

فقال الوعيدية (2): إنها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين (3) المستحقين للثواب.

و ذهبت التفضيلية إلى أن الشفاعة للفساق من هذه الأمة في إسقاط عقابهم، و هو الحق.

(1) . الإسراء: 79.

(2) . هؤلاء في مقابل «التفضيلية»، و الطائفة الأولى هم المعتزلة و الخوارج، قالوا بخلود أهل المعاصي في النار إذا ماتوا بلا توبة، و الطائفة الثانية قالوا: إن الله سبحانه يفضّل على عباده يوم القيامة من غير استحقاقهم، و هم الأشاعرة و الإمامية.

(3) . الداعي إلى ذلك التفسير، الرأي المسبوق في مرتكب الكبيرة، حيث قالوا بخلوده في النار و عدم جواز العفو، فلما واجهوا آيات الشفاعة عمدوا إلى تأويلها بأنها ليست بمعنى إسقاط العقاب بل بمعنى ترفيع الدرجة.

ص: 279

و أبطل المصنف الأول بأن الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير (1) لكننا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله وسلم (2) حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات، و التالي باطل قطعاً لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله.

قال: ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب، و باقي السمعيات متأولة بالكفار.

أقول: هذا إشارة إلى جواب من استدلل على أن الشفاعة إنما هي في زيادة المنافع، و قد استدلوا بوجوه:

الأول: قوله تعالى: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (3) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم (4)، و الفاسق ظالم.

و الجواب: أنه تعالى نفى الشفيع المطاع و نحن نقول به لأنه ليس في

(1). لا يخفى أن الاشكال يرد على من حصرها في زيادة المنافع فقط، و على من عمّمها لها و لإسقاط العذاب، نعم لا يرد على من فسرها بإسقاط العقاب فقط.

(2). لا يخفى ضعف الدليل لأنّ كلية الكبرى (كون الشافع أعلى من المشفوع فيه) ممنوعة، إذ الشافع إنما يلزم أن يكون أعلى منه إذا شفع في إسقاط عقابه، لا إذا دعا الله سبحانه أن يرفع درجته إذ لا يشترط فيه العلو كما لا يخفى.

و الدليل الصحيح على بطلان تفسير الشفاعة برفع الدرجة هو أنّ الشفاعة ليست من المفاهيم التي ابتكرها الإسلام بل كانت موجودة في الأمم السابقة و قد أمضاها الإسلام بحذف ما ألصق بها من خرافة، و من المعلوم أنّ الشفاعة الرائجة بين الأمم السابقة هو إسقاط العقاب و بالأخص عقيدة اليهود في الشفاعة هي ذلك، فالإسلام لم يرفضها بتاتاً و إنما قطع ما ألصق به من الأباطيل.

(3). غافر: 18.

(4). التعبير الصحيح أن يقال: نفى الله سبحانه أن يكون للظالم شفيع.

ص: 280

الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه، ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب(1)، سلّمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الأدلة؟

الثاني: قوله تعالى: «وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ»(2) ولو شفع عليه السلام في الفاسق لكان ناصرًا له.

الثالث: قوله تعالى: «وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ»(3)، «يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا»(4) «فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ»(5).

والجواب: عن هذه الآيات كلها أنّها مختصة بالكفار، جمعاً بين الأدلة.

الرابع: قوله تعالى: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ إِذْتَضَى»(6) نفى شفاعة الملائكة عن غير المرتضى لله تعالى، والفاسق غير مرتضى.

والجواب: لا نسلم أنّ الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في إيمانه.

قال: وقيل في إسقاط المضار، والحق صدق الشفاعة فيهما و ثبوت الثاني له صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي».

أقول: هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً، وهو أنّ الشفاعة في إسقاط المضار، ثم بين المصنف رحمه الله أنها تطلق على المعنيين معاً كما يقال:

شفّع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط مضار، وذلك متعارف

(1) . المطاع هو الشفيع المفوض إليه أمر الشفاعة، مع أنّه لا يشفع إلا من أذن له الرحمن، والمجّاب هو الشفيع المأذون الذي أُجيبت دعوته.

(2) . البقرة: 270.

(3) . البقرة: 123.

(4) . البقرة: 123.

(5) . المدثر: 48.

(6) . الأنبياء: 28.

ص: 281

ثمَّ بيّن أن الشفاعة بالمعنى الثاني أعني إسقاط المضارّ ثابتة للنبي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ادخرت شفاعي لأهل الكبائر من أمّتي»، وذلك حديث مشهور.

المسألة الحادية عشرة: في وجوب التوبة

قال: و التوبة واجبةٌ لدفعها الضررَ و لوجوب الندم على كل قبيح أو إخلالٍ بواجب.

أقول: التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية (1) و العزم على ترك المعاودة في المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم، وهي واجبة بالإجماع (2) لكن اختلفوا:

فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنّها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك و لا يجب من الصغائر المعلوم (3) منها أنّها صغائر.

وقال آخرون: إنّها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل (4).

وقال آخرون: إنّها تجب من كل صغير و كبير من المعاصي أو الإخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب.

(1) . خرج الندم عليها لأجل حفظ مقامه و وجاهته عند الناس، فليست توبة.

(2) . عقلاً و سمعاً عند من يقول بالحسن و القبح العقلين، و سمعاً فقط عند من ينكرها.

(3) . لكونها مغفورة بترك الكبائر لقوله سبحانه: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) (النساء: 31).

(4) . الأولى أن يضيف إليه قوله: «و نقض» و إلاّ فعدم الوجوب أوضح من أن يذكر.

وقد استدلل المصنف على وجوبها بأمرين:

الأول: أنها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه، ودفع الضرر واجب.

الثاني: أننا نعلم قطعاً وجوب الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب.

إذا عرفت هذا فنقول: إنها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية و من الإخلال بواجب لكونه كذلك، وهذا عام في كل ذنب وإخلال بواجب.

قال: ويندم على القبيح لقبحه (1) وإلا انتفتت، وخوف النار إن كان الغاية فكذلك، وكذا الإخلال.

أقول: يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وأن يعزم على ترك المعاودة إليه، إذ لو لا ذلك انتفتت التوبة، كمن يتوب عن المعصية حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس، فإن مثل هذا لا يعدّ توبة لانتهاء الندم فيه.

(1). حاصل كلامه: أن المحرك إلى التوبة يجب أن يكون إدراك قبح العمل بما هو هو، سواء كان القبيح فعل المحرم أو ترك الواجب، ولو انضم إليه شيء من الأمور الدنيوية، بحيث لولاها لما تاب، فلا يعدّ توبة حقيقة.

لكن الحق، الفرق بين البواعث الدنيوية كصيانة وجاهته عند الناس، و البواعث الإلهية، من غير فرق بين العذاب الدنيوي أو الأخروي لقوله سبحانه: «أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ» (التوبة: 126) حيث يوبّخهم على ترك التوبة مع الوقوع في الافتتان في كل عام مرة، و من المعلوم أن المقصود حتماً هو الأمراض والأوجاع وهما رائدا الموت.

ص: 283

وأما التائب خوفاً من النار فإن كان الخوف من النار هو الغاية في توبته بمعنى أنه لو لا خوف النار لم يتب فكذلك، أي لا يصح منه التوبة لأنها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن، وإن لم يكن هو الغاية بأن يندم عليه لأنه قبيح وفيه عقاب النار ولو لا القبح لما ندم عليه، وإن كان فيه خوف النار، صحّت توبته، وكذا الإخلال بالواجب: إن ندم عليه لأنه إخلال بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه إخلالاً بالواجب فهي توبة صحيحة، وإن كان خوفاً من النار أو من فوات الجنة فإن كان هو الغاية لم تصح توبته وإلا كانت صحيحة، ولهذا أنّ المسيء لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

قال: فلا تصحّ من البعض، ولا يتمّ القياسُ على الواجب.

أقول: اختلف شيوخ المعتزلة، فذهب أبو هاشم إلى أن التوبة لا تصح من قبيح دون قبيح، وذهب أبو علي إلى جواز ذلك.

والمصنف رحمه الله استدل على مذهب أبي هاشم بأننا قد بيّنا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولو لا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع، فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه.

واحتج أبو علي بأنه لو لم تصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الإتيان بالواجب دون واجب والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة التوبة من

بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الإتيان بواجب دون آخر.

وأما بطلان التالي فبالإجماع إذ لا خلاف في صحة صلاة من أخل بالصوم.

وأجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأوّل دون الثاني (1)، فإنّ من قال: لا آكل الرمانة لحموضتها، فإنّه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع، ولو أكل الرمانة لحموضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانة حامضة، فافترقا، وإليه أشار المصنف رحمه الله بقوله: «ولا يتمّ القياس على الواجب» أي لا يتمّ قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه. قال: ولو اعتقد فيه الحُسن صحّت.

أقول: قد تصح التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح أنّها حسنة و تاب عما يعتقده قبيحاً، فإنّه يقبل

(1). حاصله: أنّ الطبيعة توجد بفرد ما ولا تنعدم إلاّ بترك جميع أفرادها، فإذا نهى عن الكذب والغيبة والربا، فكأنّه نهى عن فعل القبيح، وعندئذ لا ينعدم إلاّ بترك جميع أفرادها، ولأجل ذلك قلنا لا يقبل التبويض، وهذا بخلاف الواجبات، فإذا قال: صلّ وصمّ وزكّ، فكأنّه قال: افعل الحسن، وهو يتحقق بالإتيان بفرد ما، وبذلك ظهر معنى قوله: «من قال: لا آكل الرمانة لحموضتها» فإنّه يجب عليه ترك كلّ رمانة حامضة وينتقض بأكل رمانة ولا يتوقف النقض على أكل كل رمانة، فالمثال راجع إلى المحرمات، وأمّا الواجبات فكما إذا قال: «عليّ أن آكل الرمانة الحامضة» فإنّه لا يلزم أن يتناول كل رمانة حامضة.

ص: 285

توبته لحصول الشرط فيه و هو ندمه على القبيح لقبحه، و لهذا إذا تاب الخارجي عن الزنا فإنه يقبل توبته و إن كان اعتقاده قبيحاً لأنه لا يعتقد ذلك فيصدق في حقه أنه تاب عن القبيح لقبحه.

قال: و كذا المستحقر.

أقول: إذا كان هناك فعلاً: أحدهما عظيم القبح و الآخر صغيره و هو مستحقر بالنسبة إليه حتى لا يكون معتداً به و يكون وجوده بالنسبة إلينا لعظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم، فإنه تقبل توبته.

مثال ذلك: إن الإنسان إذا قتل ولد غيره و كسر له قلماً ثم تاب و أظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم، فإنه تقبل توبته و لا يعتد العقلاء بكسر القلم و إن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته، و كما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يعدّ إساءة فكذا الندم.

قال: و التحقيق أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه و إن اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في الدواعي إلى الفعل، و لو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم، و به يتأول كلام أمير المؤمنين و أولاده عليهم السلام، و إلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة.

أقول: لما شرع في تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا المقام، و تقريره أن نقول:

الحق أنه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لأن الأفعال تقع بحسب الدواعي و تنتفي بحسب الصوارف فإذا ترجح الداعي وقع الفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: يجوز أن يرجح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم (1) على بعض القبائح دون بعض وإن كانت القبائح مشتركة في أن الداعي يدعو إلى الندم عليها، وذلك بأن تقترن ببعض

(1). قد عرفت على أن أبا هاشم قد ذهب إلى أن التوبة لا تصح من قبيح دون قبيح مستدلاً بأن التوبة عبارة عن الندم عن المعصية لكونه قبيحاً، فإذا كان هذا هو الملاك فيجب أن يندم عن كل معصية قبيحة، والتبعيض آية أن الندم عن المعصية ليس لأجل قبحه، ولكن ذهب أبو علي إلى صحته مستدلاً بأنه لو لم تصح التوبة من بعض القبائح دون بعض، لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب (الحسن) عدم صحة الإتيان بواجب دون واجب، وقد أجاب عنه الولد بما عرفت من التفريق بين المنهيات والواجبات.

لكن المصنّف حاول نقض كلام أبي هاشم بوجه آخر، وحاصله: أن قبح الفعل داع إلى الندم ولكن ربما تقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي الأخرى إلى الندم فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك، وربما لا تقترن فلا يترجح الداعي إلى الندم، فالداعي مطلقاً إلى الترك هو قبح الفعل غير أنه ربما يقترن ببعض الدواعي فيؤثر وربما لا يقترن فلا يؤثر، وبعبارة أخرى: الندم الإنشائي موجود مطلقاً ولكن بلوغه إلى مرتبة الفعلية يتوقف على انضمام الأمور الخارجية.

والاختلاف بين البيانيين واضح وإن اشبه الأمر على الفاضل القوشجي فزعم وحدتهما.

ولكن الحق عدم الحاجة إلى كون الندم لأجل قبحه، بل يكفي الندم لدواعٍ إلهية وإن لم يكن الندم لقبحه كما عرفت.

القبايح قرائن زائدة كعظم الذنب، أو كثرة الزواجر عنه، أو الشناع عند العقلاء عند فعله، ولا تقترن هذه القرائن ببعض القبايح فلا يندم عليها، وهذا في دواعي الفعل، فإنّ الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثمّ يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقتدر به من زيادة الدواعي، فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم ثمّ تقترن ببعض القبايح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض، ولو اشتركت القبايح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم و لم يصح الندم على البعض دون الآخر.

وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبايح دون بعض، لأنه لو لا ذلك لزم خرق الإجماع والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنّ الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب إمّا أن يحكم بإسلامه و تقبل توبته عن الكفر أو لا، والثاني خرق الإجماع لاتفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه والأول هو المطلوب.

وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه لكن يمنع إطلاق الاسم عليه.

المسألة الثانية عشرة: في أقسام التوبة

قال: والذنب إن كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم، وفي الإخلال بالواجب اختلف حكمه من بقائه وقضائه و عدمهما، وإن كان في حق آدمي استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر، أو الإرشاد إن كان إضلالاً، وليس ذلك أجزاءً.

أقول: التوبة إمّا أن تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة، أو يتعلق به

حقّ الآدمي، والأوّل إمّا أن تكون عن فعل قبيح كشرّب الخمر و الزنا، أو إخلال بواجب كترك الصلاة و الزكاة.

فالأوّل: يكفي في التوبة منه الندم عليه و العزم على ترك العود إليه.

وأمّا الثاني: فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية، فمنه ما لا بدّ مع التوبة منه من فعله أداءً كالزكاة، و منه ما يجب معه القضاء كالصلاة اليومية، و منه ما يسقطان عنه كالعيدين، و هذا الأخير يكفي فيه الندم و العزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح.

وأمّا ما يتعلق به حقّ الآدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه، فإن كان أخذ مال و جب ردّه على مالكة أو على ورثته إن مات و لو لم يتمكن من ذلك و جب العزم عليه، و كذا إن كان حدّ قذف، و إن كان قصاصاً و جب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول إمّا أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها، و إن كان في بعض الأعضاء و جب تسليم نفسه ليقص منه في ذلك العضو إلى المستحق (1) من المجني عليه أو الورثة، و إن كان إضلالاً و جب إرشاد من أضلّه و رجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل إن أمكن ذلك.

و اعلم: أنّ هذه التوابع ليست أجزاءً من التوبة، فإنّ العقاب يسقط بالتوبة، ثمّ إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماماً للتوبة من جهة المعنى لأنّ تركّ التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب و يكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة تلزمه التوبة منها.

نعم التائب إذا فعل التبعات بعد إظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم و إن لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم.

(1). «متعلق بقوله: «تسليم نفسه».

ص: 289

قال: ويجب الاعتذارُ إلى المغتابِ مع بلوغه.

أقول: المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتياؤه أو لا، ويلزم على الفاعل للغيبية في الأوّل الاعتذار منه إليه لأنّه أوصل إليه ضرر الغم فوجب عليه الاعتذار منه و الندم عليه، وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار ولا الاستحلال منه لأنّه لم يفعل به ألماً، وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة.

قال: وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكالٌ.

أقول: ذهب قاضي القضاة إلى أنّ التائب إن كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلاً، وإن كان يعلمها على الإجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الإجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالإجمال.

واستشكل المصنف رحمه الله إيجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الإجزاء(1) بالندم على كل قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصلاً.

قال: وفي وجوب التجديد إشكالٌ.

أقول: إذا تاب المكلف عن معصية ثمّ ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة؟ قال أبو علي: نعم بناءً على أنّ المكلف القادر بقدره لا ينفك عن الضدين، إما الفعل أو الترك فعند ذكر المعصية إما أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها و الثاني قبيح فيجب الأوّل.

(1). الصحيح: الاجتزاء.

ص: 290

وقال أبو هاشم: لا يجب لجواز خلو القادر بقدره عنهما(1).

قال: وكذا المعلول مع العلة(2).

أقول: إذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلة أو عليهما، مثاله الرامي إذا رمى قبل الإصابة؟ قال الشيوخ: يجب الندم على الإصابة لأنها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب.

وقال القاضي: يجب عليه ندمان: أحدهما على الرمي لأنه قبيح، والثاني على كونه مؤلداً للقبيح، ولا يجوز أن يندم على المعلول، لأنّ الندم على القبيح إنما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح.

قال: ووجوب سقوط العقاب بها(3).

أقول: المصنف رحمه الله استشكل وجوب سقوط العقاب بها.

(1). أي عن الندم والإصرار.

(2). أي وكذا في المعلول مع العلة إشكال، ولا يخفى أنّ المسألة نادرة الابتلاء لأنّ الفترة بين الرمي والإصابة قليلة، وقلما يتفق لإنسان إمكان حصول الندم قبل الإصابة حتى نبحت عن حكمه، وعلى كل تقدير فهناك أقوال ذكرها الشارح، والعجب من قول القاضي عبد الجبار حيث أوجب الندمين على الرمي.

(3). أي وكذا في وجوب سقوط العقاب بها إشكال، وكان للمصنّف أن يكتفي في العبارة بخبر واحد (إشكال) في مجموع الجمل الأربع المتقدمة التي بدؤها قوله: «و في ايجاب التفصيل مع الذكر» الخ. و محور البحث في المقام هو كون التوبة مسقطاً للعقاب عقلاً أولاً، وأما شرعاً فلا شك أنّه مسقط للعقاب وقد تضافر عنهم قولهم: «التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له» وقال سبحانه: (وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى) (طه: 82) فذهبت المعتزلة إلى وجوب سقوطه عقلاً بوجهين:

واعلم أنّ الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة، و اختلفوا: فقالت المعتزلة: إنّه يجب سقوط العقاب بها، وقالت المرجئة: إنّ الله تعالى يفضّل عليه إسقاط العقاب لا على جهة الوجوب.

احتجت المعتزلة بوجهين:

الأول: أنّه لو لم يجب إسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي، و التالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ التكليف إنّما يحسن للتعريض للنفع و بوجود العقاب قطعاً لا يحصل الثواب و بغير التوبة لا يسقط العقاب، فلا يبقى للعاصي طريق إلى إسقاط العقاب عنه، و يستحيل اجتماع الثواب و العقاب فيكون التكليف قبيحاً.

(أحدهما: أنّ العاصي كما هو مكلف بالتوبة مكلف بسائر التكليف، فلو افترضنا أنّه كذب و تاب و مع ذلك صلّى و زكّى و حجّ، فلو لم يسقط عقاب الكذب بالتوبة يلزم اجتماع الثواب و العقاب في زمان واحد و هو محال، و من جانب آخر لا مسقط للعقاب غير التوبة، فعلى ضوء ذلك يلزم أن تكون التوبة مسقطة للعقاب حتى لا يجتمع الضدان.

و الاستدلال مبني على أنّ مرتكب الكبيرة و مستحق العقاب (كالتائب في المقام على القول بعدم سقوط عقابه بالتوبة) مخلّد في النار و معه كيف يمكن أن يثاب، و لكن المبني باطل لما قلنا بأنّه غير مخلّد فيمكن أن يتوبّ و لا يسقط عقابه فيعاقب فترة فيخرج من النار و يثاب.

ثمّ إنّ قوله: «و بغير التوبة لا يسقط العقاب» مبني على أنّ الشفاعة بمعنى ترفيع الدرجة لا إسقاط العقاب و إلاّ فيبطل الاستدلال.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «أنّ من أساء إلى غيره و اعتذر إليه بأنواع الاعتذارات...»، و أجاب عنه الشارح بوجه لا يحتاج إلى توضيح، إلاّ قوله في الجواب: «لكن نمنع المساواة بين الشاهد و الغائب».

ص: 292

الثاني: أنّ من أساء إلى غيره و اعتذر إليه بأنواع الاعتذارات و عرف منه الإقلاع عن تلك الإساءة بالكلية فإنّ العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك.

و الجواب عن الأول: لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة، لجواز سقوطه بالعمو أو بزيادة الثواب، سلّمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع.

و عن الثاني: بالمنع من قبح الذم، سلّمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد و الغائب.

و أمّا المرجئة فقد احتجوا بأنّه لو وجب سقوط العقاب لكان إمّا لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها، و القسمان باطلان:

أمّا الأول فلأنّ من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات و أعظمها قتل الأولاد و نهب الأموال ثمّ اعتذر إليه فإنّه لا يجب قبول عذره.

و أمّا الثاني فلما بيّنا من إبطال التحابط.

المسألة الثالثة عشرة: في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

قال: و العقاب يسقط بها(1) لا بكثرة ثوابها، لأنّها قد تقع مُحَبَّطَةً، و لولاه لا يبقى الفرق بين التقدم و التأخر، و لا اختصاص، و لا تُقبل في الآخرة لانتفاء الشرط.

(1) . المسألة مركّزة على أنّ التوبة بنفسها إذا كانت جامعة للشرائط تسقط العقاب أو أنّها تورث كثرة الثواب و بها يسقط العقاب، و اختار المصنّف الوجه الأول و استدّل عليه بأمر أربعة:

أ- أنّها قد تقع محبّطة، المقصود من «محبّطة» - بفتح الباء - : التوبة العارية عن

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إنَّ التوبة تسقط العقاب بذاتها، لا على معنى أنَّها لذاتها تؤثر في إسقاط العقاب، بل على معنى أنَّها إذا وقعت على شروطها و الصفة التي بها تؤثر في إسقاط العقاب أسقطت العقاب من غير اعتبار أمر زائد.

وقال آخرون: إنَّها تسقط العقاب لكثرة ثوابها.

واستدل المصنف رحمه الله على الأوّل بوجوه:

(الثواب كتوبة الخارج عن طاعة الإمام، إذا تاب عن الكذب فتقبل توبته ويسقط العقاب ولكن لا بثوابها لأنَّ الخارجي محروم عن الثواب، فلو كانت التوبة مؤثرة بثوابها لزم عدم قبول التوبة في هذه الصورة.

ب - لولاه لما يبقى الفرق بين التقدم والتأخر، وفي بعض النسخ: ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر، ومقصوده أنّه لو كانت التوبة مؤثرة بإثارة كثرة الثواب يجب أن تكون مؤثرة أيضاً إذا وقعت قبل المعصية، فالثواب المتحصل بالتوبة المتقدمة يزيل عقاب العمل المتأخر. ولا يخفى ضعف الاستدلال لأنَّ حقيقة التوبة هي الندم عن العمل، فما معنى الندم قبل العمل؟

ج - قوله: «و لا- اختصاص»، وفي بعض النسخ: «و الاختصاص»، ولعله الأصح أي انتفى الاختصاص، مثلاً نفترض أنّ انساناً كذب و اغتاب و نمّ فتاب عن الكذب فأثارت ثواباً فلا وجه لإسقاطها عقاب الأوّل، لأنَّ نسبة الثواب إلى الأعمال الثلاثة و عقوباتها سواسية.

د - «و لا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط» جواب عن استدلال الخصم على أنّ التوبة يآثرتها الثواب يُسقط العقاب، و حاصل الاستدلال أنّها لو كانت بما هي هي مسقطه له فيجب أن تكون مسقطه في الآخرة، مع أنّها ليست كذلك، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنَّها مسقطه بإثارة الثواب، فلا تكون مسقطه، لأنَّ الثواب و العقاب راجعان إلى دار التكليف و ليست إلاّ الدنيا و أمّا الجواب فواضح.

الأول: أنّ التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها.

الثاني: أنّه لو أسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها، كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها، ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب.

الثالث: لو أسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض، فلم يكن إسقاطها لما هي توبة عنه بأولى من غيره، لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض.

ثم إنَّ المصنف رحمه الله أجاب عن حجة المخالف، و تقريرها: أنّ التوبة لو أسقطت العقاب لذاتها لأسقطته في حال المعاينة في الدار الآخرة.

و الجواب: أنّها أنّما تؤثر في الإسقاط إذا وقعت على وجهها، وهي أن تقع ندماً على القبيح لقبحه، وفي الآخرة يقع الإلجاء فلا يكون الندم للقبح.

المسألة الرابعة عشرة: في عذاب القبر والميزان والصراف

قال: وعذابُ القبر واقعٌ لإمكانه وتواترِ السمعِ بوقوعه.

أقول: نقل عن ضرار أنّه أنكر عذاب القبر، والإجماع على خلافه.

وقد استدل المصنف رحمه الله بإمكانه عقلاً فإنّه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع مع التكليف، كما في قطع يد السارق كما قال تعالى: «فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا» (1).

(1). المائدة: 38.

ص: 295

وقال في فُطَاعِ الطَّرِيقِ: «ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا»(1)

وقال تعالى: «وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ»(2).

و حكى تعالى في كتابه إهلاك الفرق الذين كفروا به.

و إذا [فإذاً - ظ] كان ممكناً و الله تعالى قادر على كل ممكن، و قد أخبر الله تعالى بوقوعه(3) في قوله: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (4)

فذكر الرجوع بعد إحياءين و إنما يكون بإحياء ثالث.

و قال تعالى: «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا إِنْتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا إِنْتَيْنِ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا»(5).

فذكر موتتين: إحداهما في الدنيا و الأخرى في القبر، و ذكر إحياءين: أحدهما في الدنيا و الآخر في القبر، و لم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام و غير الحي لا يتكلم، و قيل إنما أخبروا عن الإحياءين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فأحدهما في القبر و الآخر في الآخرة و لهذا عقب بقوله:

«فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا».

(1) . المائدة: 33.

(2) . التوبة: 52.

(3) . الظاهر عدم دلالة الأولى على الحياة البرزخية و دلالة الثانية عليها.

أما الأولى: فلائها تخبر عن موت، و إماتة، و إحياءين.

فالمراد من الموت: هو حال النطفة قبل ولوج الروح.

و من الإماتة: هو الانتقال من الدنيا.

و من الإحياء الأول: هو ولوج الروح فيها.

و من الإحياء الثاني: هو الإحياء يوم القيامة.

و هذا بخلاف الثانية فإنها تخبر عن الإماتتين و إحياءين، و لا تصدق الإماتة إلا بعد الحياة، فلا محيص عن تفسير الآية إلا بالنحو التالي:

الإماتة الأولى: هي الإماتة الناقلة للإنسان من الدنيا.

و الإحياء الأول: هو الإحياء بعد الانتقال منها.

و الإمامة الثانية: أي الاجابة قبيل القيامة عند نفخ الصور الأول.

و الإحياء الثاني: هو الإحياء عند نفخ الصور الثاني، قال سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَدَّعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (الزمر: 68).

(4) . البقرة: 28.

(5) . غافر: 11.

ص: 296

فذكر موتتين: إحداهما في الدنيا والأخرى في القبر، وذكر إحياءين: أحدهما في الدنيا والأخر في القبر، ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا- يتكلم وقيل إنها أخبروا عن الإحياءين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فأحدهما في القبر والأخر ولهذه عقب بقوله: «فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا».

وقال تعالى في حق آل فرعون: «الَّذِينَ يُعْرِضُونَ عَلَيْهَا غُدًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» (1) وهذا نص في الباب.

قال: وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطير الكتب (2) ممكنة دلّ السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها.

أقول: أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطير الكتب أمور ممكنة وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها، لكن اختلفوا في كيفية الميزان:

فقال شيوخ المعتزلة: إنه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، إما بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع إمكانها.

(1). غافر: 46.

(2). المراد نشرها، قال سبحانه: «وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ» (التكوير: 10)، روى السيّد البحراني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الكتب كلّها تحت العرش فإذا كان يوم القيامة بعث الله تعالى ريحاً تطيرها بالأيمان والشمائل، أول حرفه: «إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (الإسراء: 14).

ص: 297

وقال عباد و جماعة من البصريين و آخرون من البغداديين: المراد بالموازن العدل دون الحقيقة.

و أما الصراط فقد قيل: إن في الآخرة طريقين: إحداهما إلى الجنة يهدي الله تعالى أهل الجنة إليه، و الأخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنة: «سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْهِمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَها لَهُمْ» (1) و قال في أهل النار: «فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (2).

وقيل: إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه، و يكون أدق من الشعر و أحد من السيف، فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف و لا غم و الكفار يمرون عليه عقوبة لهم و زيادة في خوفهم فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.

قال: و السمع دل على أن الجنة و النار مخلوقتان الآن، و المعارضات متأولة.

أقول: اختلف الناس في أن الجنة و النار هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟ فذهب جماعة إلى الأول و هو قول أبي علي، و ذهب أبو هاشم و القاضي إلى أنهما غير مخلوقتين.

احتج الأولون بقوله تعالى: «أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (3)، «أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (4)، «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (5)، «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (6) و جنة المأوى

(1) . محمد: 5-6.

(2) . الصفات: 23.

(3) . آل عمران: 133.

(4) . البقرة: 24، آل عمران: 131.

(5) . البقرة: 35. الجنة الواردة في هذه الآية غير جنة الخلد التي لا يخرج منها الإنسان إذا دخل، و قد خرج آدم منها، فدلل على أنها ليست هذه، و في الروايات تصريح بذلك.

(6) . النجم: 15.

ص: 298

هي دار الثواب، فدَلَّ على أنها مخلوقة الآن في السماء.

احتجَّ أبو هاشم بقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (1)، فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها، والتالي باطل لقوله تعالى: «أَكُلُّهَا دَائِمٌ» (2).

و الجواب: دوام الأكل إشارة إلى دوام المأكل بالنوع بمعنى دوام خلق مثله و أكل الجنة يفنى بالأكل إلا أنه تعالى يخلق مثله، و الهلاك هو الخروج عن الانتفاع و لا ريب أن مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى (3).

(1). القصص: 88.

(2). الرعد: 35.

(3). أجب عن الاستدلال بوجهين:

1 - أن المراد من دوام الأكل هو دوامها بالنوع، فالهلاك يرجع إلى أشخاص المأكولات، و الدوام يرجع إلى كل نوع منها، فلا مانع من أن تهلك الأشخاص بأمرين: بالأكل تارة، و نفخ الصور الأول، الذي فيه فناء كل شيء غير وجهه و ذاته، أخرى.

2 - أن فناء كل شيء بحسبه، و المراد خروجها عن الانتفاع عند فناء المكلفين.

أقول: إن الإمعان في الآية يعرب عن أن الاستدلال و الجواب واقعان في غير محلهما، و إليك تحليل مفاده:

قال سبحانه: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (القصص: 88).

فقوله: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» تعليل للنهي عن اتخاذ إله غيره سبحانه، و الحكم بالهلاك لا يختص بالآخرة، بل هو كذلك في جميع الأزمنة حتى زمن نزول الآية، فغيره سبحانه بما أنه هالك بالفعل لا يليق أن يتخذ إلهاً، فكل شيء بما أنه منسوب إلى الواجب له حقيقة، و مع قطع النظر عنه فهو هالك و باطل، فلو كان له حقيقة فهي ليست إلا ما أفاض الله

ص: 299

المسألة الخامسة عشرة: في الأسماء و الأحكام

قال: والإيمانُ: التصديقُ بالقلب و اللسان، و لا يكفي الأول لقوله تعالى: «وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (1) و نحوه، و لا- الثاني لقوله: «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا» (2).

أقول: اختلف الناس في الإيمان على وجه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها، و الذي اختاره المصنف رحمه الله أنه عبارة عن التصديق بالقلب و اللسان معاً و لا يكفي أحدهما فيه.

أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى: «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (3) و قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (4) فأثبت لهم المعرفة و الكفر.

و أما التصديق اللساني فإنه غير كاف أيضاً لقوله تعالى: «قَالَتْ

(عليه، و قد ألهم بهذه الحقيقة شاعر العصر الجاهلي لبيد حيث قال:

ألا كل شيء ما سوى الله باطل و كل نعيم لا محالة زائل

و قد أجاب العلامة الطباطبائي قدس سره عن الاستدلال بوجه آخر و قال: «المراد تبدل نشأ الوجود، و الرجوع إلى الله المعبر عنه بالانتقال من الدنيا إلى الآخرة، و التلبس بالعود بعد البدء، و هذا إنما يكون فيما هو موجود بوجود بدئي دنيوي و أما الدار الآخرة و ما هو موجود بوجود أخروي كالجنة و النار فلا يتصف شيء من هذا القبيل بالهلاك بهذا المعنى». (الميزان: 95/16).

(1). النمل: 14.

(2). الحجرات: 14.

(3). لا دلالة فيها على ما يدعيه، إذ لقائل أن يقول: الإيمان هو التصديق القلبي بشرط أن لا يجحد باللسان و لا يكذب به.

(4). البقرة: 89.

ص: 300

الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا»(1) ولا شك في أنّ أولئك الأعراب صدّقوا بألسنتهم.

قال: والكفر: عدم الإيمان إمّا مع الضدّ أو بدون، والفسق: الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان، والنفاق: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر.

أقول: الكفر في اللغة هو التغطية، وفي العرف الشرعي هو عدم الإيمان إمّا مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط في الإيمان، أو بدون الضد كالشك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل.

والفسق لغة الخروج مطلقاً، وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر، والنفاق في اللغة هو إظهار خلاف الباطن، وفي الشرع إظهار الإيمان وإبطان الكفر.

قال: والفاسق مؤمنٌ لوجود حدّه فيه.

أقول: اختلف الناس هاهنا: فقالت المعتزلة: إنّ الفاسق لا مؤمن ولا كافر وأثبتوا منزلة بين المنزلتين.

وقال الحسن البصري: إنّ منافق.

وقالت الزيدية: إنّ كافر نعمة.

وقالت الخوارج: إنّ كافر.

والحقّ ما ذهب إليه المصنف، وهو مذهب الإمامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية.

والدليل عليه أنّ حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء

(1) . الحجرات: 14.

ص: 301

به النبي صلى الله عليه وآله وسلم موجود فيه فيكون مؤمناً(1).

المسألة السادسة عشرة: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال: والأمر بالمعروف الواجب واجبٌ وكذا النهي عن المنكر، والمندوب مندوبٌ، سمعاً، وإلا لزم خلافُ الواقع أو الإخلالُ بحكمته تعالى.

أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدالُّ على الحمل على الطاعة، أو نفس الحمل على الطاعة(2)، أو إرادة وقوعها من المأمور، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي، أو القول المقتضي لذلك، أو كراهة وقوعها. وإنما قلنا ذلك للإجماع على أنَّهما يجبان باليد واللسان والقلب، والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأولين فإنَّهما مشروطان بما يأتي.

وهل يجبان سمعاً أو عقلاً؟ اختلف الناس في ذلك: فذهب قوم إلى أنَّهما يجبان سمعاً للقرآن والسنة والإجماع، وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً.

واستدل المصنف على إبطال الثاني بأنَّهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين، وهو إما خلاف الواقع أو الإخلال بحكمة الله تعالى، والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله:

بيان الشرطية: أنَّهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى، فإنَّ كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى

(1). يدل عليه قوله سبحانه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (التغابن: 2) فالآية بمقتضى الحصر، تنفي أية واسطة.

(2). الأول وظيفة كل إنسان إذا ساعدت الظروف، والثاني وظيفة الحاكم المطاع كما في الروايات، لاحظ الوسائل ج 11 كتاب الجهاد، الباب الثاني من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث 1، قال: «إنَّما هو على القوي المطاع».

لكان إمّا فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنّه تعالى يحمل المكلفين عليه و انتفاء المنكر قطعاً لأنّه تعالى يمنع المكلفين منه، و إمّا غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب و ذلك محال (1) لما ثبت من حكمته تعالى.

قال: و شروطهما: علمُ فاعلهما بالوجه، و تجويزُ التأثير، و انتفاءُ المفسدة.

أقول: شروط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ثلاثة:

الأوّل: أن يعرف الأمر و الناهي وجه الفعل، فيعرف أنّ المعروف معروف و أنّ المنكر منكر و إلاّ لأمر بالمنكر و نهى عن المعروف.

الثاني: تجويز التأثير، فلو عرف أنّ أمره و نهيه لا يؤثران لم يجب.

الثالث: انتفاء المفسدة، فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره و نهيه سقط وجوبهما دفعا للضرر.

فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب، و نحن نسأل الله تعالى أن يجعله ذخراً لنا يوم المعاد و أن يوفقنا للرشاد بمنّه و كرمه، و الحمد لله و حده.

(1). الاستدلال غير تام لأنّ قياسه سبحانه بالحاكم قياس مع الفارق، إذ لو أجبر سبحانه عباده على الإتيان بالفرائض و اجتناب المعاصي يلزم الإخلال بالعرض و إبطال التكليف.

ثمّ إنّ البحث عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في المقام مع أنّه من الأحكام الفرعية لأجل صلته بالحسن و القبح المستلزمين للثواب و العقاب في الآخرة، و بذلك يظهر وجه ذكر كثير من الأمور في فصل المعاد، كالشفاعة و المغفرة و الإحباط و التكفير و التوبة و غيرها، و المناسبة في الجميع واحدة.

تمّ التعليق بيد العبد الأثم المحتاج إلى عفوربه العاصم جعفر السبحاني صبيحة يوم الخميس، الثاني عشر من شهر شعبان من شهر عام 1416، في جوار الحضرة الفاطمية عليها و على آبائها آلاف السلام و التحية.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

