



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرف
عليكم يا صابغين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir



التعليق في علم الكلام

تأليف: الشيخ الدكتور محمد بن عبد الوهاب
محرر: المحسن بن عبد الوهاب

التعليق: الدكتور محمد بن عبد الوهاب



قسم الدراسات الفلسفية و العلوم الإسلامية
الجامعة الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التعليق [فى علم الكلام]

كاتب:

قطب الدين ابو جعفر محمد بن الحسن المقرئ النيشابورى

نشرت فى الطباعة:

دانشگاه علوم اسلامى رضوى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	التعليق [فى علم الكلام]
١١	اشاره
١١	اشاره
٢٥	مقدمه الناشر
٢٧	مقدمه المحقق
٢٧	اشاره
٢٧	المستوى الثقافى فى نيسابور خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين
٢٨	اشاره
٣١	دار الكتب لجامع منبى
٣٣	مكتبه مسجد المطرز
٣٥	دار الكتب لمسجد عقيل
٣٨	مكتبه المدرسه البيهقييه
٤٠	مكتبه جامع نيسابور
٤٤	نهضة تأليف الكتب الكلاميه فى المائه السادسه الهجرية
٤٨	تمجيد الأعلام للمؤلف
٥١	تلامذه المؤلف
٥٣	مؤلفات المؤلف
٥٥	علّه تسميه هذا الكتاب بـ <التعليق>
٥٨	نظره إجماليته إلى محتوى الكتاب
٦١	كيفية الحصول على النسخه الخطيه للكتاب
٦٣	تقريظ المحقق الحجّه آيه الله الشيخ السبحانى
٦٥	شكر وتقدير
٦٩	[التوحيد]

٦٩	اشاره
٧١	[أخصائص الأجسام]
٧١	اشاره
٧٢	والكلام فى الفصل الأول: [فى إثبات الأعراض]
٧٥	الكلام فى الفصل الثانى: [فى حدوث الأعراض]
٧٧	الكلام فى الفصل الثالث: [أنّ الأجسام غير خاليه منها وليست سابقه فى الوجود عليها]
٧٩	الكلام فى الفصل الرابع: [فى أنّ ما لم يسبق المحذث يجب أن يكون محدثاً]
٧٩	اشاره
٨٠	فصل فى إثبات المُحدث
٨٤	[الصفات الجمالتيه]
٨٤	فصل فى كونه تعالى قادراً
٨٧	فصل فى كونه تعالى عالماً
٩٤	فصل فى كونه تعالى موجوداً
٩٧	فصل فى كونه تعالى قديماً
١٠٢	فصل فى كونه تعالى حياً
١٠٥	فصل فى كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً لجميع المدركات
١٠٥	اشاره
١٠٩	أصل فى نفي المائتيه عنه تعالى
١١١	فصل فى كفيته استحقاقه تعالى قادراً، عالماً، حياً، موجوداً
١١٧	فصل فى كونه تعالى غنياً
١١٩	فصل فى أنه تعالى مرید وكاره
١٢٣	[الصفات الجلالتيه]
١٢٣	فصل فى كونه تعالى متعالياً عن أوصاف الأجسام والأعراض
١٢٤	فصل فى أنه تعالى منزّه عن أوصاف الأعراض
١٢٧	فصل فى استحاله كونه تعالى مرئياً
١٣٤	فصل فى التوحيد

١٣٦	فصل
١٤٠	[العدل الإلهي]
١٤٠	اشاره
١٤٢	باب العدل
١٤٤	[أفعالنا]
١٤٤	فصل في الطريق إلى معرفه القبائح والواجبات
١٤٩	فصل في أنّ القديم تعالى يقدر على ما لو فعل لكان قبيحاً
١٥٢	فصل في أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح
١٥٤	فصل في أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح
١٥٩	فصل في كونه تعالى متكلماً
١٥٩	اشاره
١٦٠	مسأله
١٦١	مسأله
١٦٥	فصل في خلق الأفعال
١٦٧	فصل في أنّ الفعل الواحد لا يكون فعل القادرين
١٦٧	اشاره
١٦٩	مسأله في تقدّم الاستطاعه على الفعل
١٧٣	[تكاليفنا]
١٧٣	فصل في التكليف وما يتصل به
١٧٣	اشاره
١٧٣	مسأله [في حقيقه التكليف]
١٧٤	مسأله [في صفات المكلف]
١٧٥	مسأله [في أوصاف المكلف وشرائطه]
١٧٩	مسأله [في ما يناوله التكليف]
١٨٠	مسأله [في غرض التكليف]
١٨٢	مسأله في حسن التكليف من علم الله أنه لا يؤمن

١٨٥	مسأله فى انقطاع التكليف
١٨٩	[نظريته المعرفة]
١٨٩	فصل فى المعارف
١٨٩	اشاره
١٨٩	مسأله [فى المعرفة وأقسامها]
١٩٠	مسأله فى وجوب المعرفة
١٩١	مسأله [فى النظر المولّد للمعرفة]
١٩٤	[اللفظ الإلهي]
١٩٤	فصل فى وجوب اللفظ
١٩٤	اشاره
١٩٧	مسأله
١٩٩	[الآمناء]
١٩٩	فصل فى الآلام
١٩٩	اشاره
٢٠١	مسأله فى أقسام الأثم
٢٠٤	مسأله فى العوض
٢٠٨	[المعاد]
٢٠٨	اشاره
٢١٠	[الوعد الإلهي ووعيده]
٢١٠	مسأله فى الوعد والوعيد
٢١٠	اشاره
٢١٠	مسأله [فى أقسام المستحقّات وكيفيه استحقاقها]
٢١٥	مسأله فى التحابط
٢١٨	مسأله فى حسن العفو
٢٢٢	مسأله فى الشفاعه
٢٢٤	مسأله فى الأسماء والأحكام وما يتصل بها

٢٢٧ [المعروف والأمر به والمنكر والنهي عنه]
٢٢٧ فصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٣١ [أعمارنا وأرزاقنا]
٢٣١ فصل في الآجال والأسعار
٢٣١ مسأله في الأجل
٢٣٣ مسأله في الأرزاق
٢٣٥ [النبؤى]
٢٣٥ اشاره
٢٣٧ [النبؤه العامه]
٢٣٧ الكلام في النبؤه
٢٣٧ اشاره
٢٣٩ مسأله
٢٤٠ مسأله
٢٤١ مسأله في النسخ
٢٤٣ [النبؤه المحمديه]
٢٤٣ فصل في الدلاله على نبؤه نبينا عليه وآله السلام
٢٤٣ اشاره
٢٤٤ مسأله
٢٤٥ مسأله
٢٤٧ مسأله
٢٤٨ مسأله
٢٥٢ [الإمامى]
٢٥٢ اشاره
٢٥٥ [الإمامه العامه]
٢٥٥ الكلام في الإمامه
٢٥٨ فصل في أوصاف الإمام

الإمامه العلويه] ٢٦٠

فصل في تعيين الأئمه ٢٦٠

[الغيبه المهديه] ٢٧٢

الكلام في الفصل الرابع ٢٧٢

تعريف مركز ٢٧٨

سرشناسه : مقرى نيشابورى، محمد بن حسن

عنوان قراردادى : التعليق

عنوان و نام پديد آور : التعليق [في علم الكلام] / قطب الدين ابو جعفر محمد بن الحسن المقرى النيشابورى؛ التحقيق محمود يزدى مطلق (الفاضل)

مشخصات نشر : مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الاسلاميه، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهرى : الثالثه و الثلاثون، ۲۰۶ص.

شابك : ۱۸۰۰۰ريال: ۹۶۴-۷۶۷۳-۲۵-۶

وضيقت فهرست نويسى : فايا

يادداشت : عربى

يادداشت : كتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع : كلام شيعه

موضوع : كلام شيعه-- متون قديمى تا قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل، محمود، ۱۳۱۲ -، مصحح

شناسه افزوده : دانشگاه علوم اسلامى رضوى

رده بندى كنگره : BP۲۰۹/۸م ۷ت ۱۳۸۵

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۴۱۷

شماره كتابشناسى ملي : م ۸۵-۱۸۳۲۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

اسم الكتاب التعليق [فى علم الكلام]

المصنّف أبو جعفر محمّد بن الحسن المقرئ النيسابورى

التحقيق الدكتور محمود يزدى مطلق (الفاضل)

=

الناسخ عبد الرحمان الرضائى

التقيق ناصر النجفى

تصميم الغلاف جواد سعيدى

=

الطبعة الأولى ١٤٢٧ ق. / ١٣٨٥ ش.

الطبعة الثانية ١٤٣٣ ق. / ١٣٩٠ ش.

الكمّيه ٥٠٠ نسخى

السعر ٤٥٠٠٠ ريال

=

التنضيد والإخراج النشر والگرافيك للجامعى الرضوى

الناشر الجامعى الرضوى للعلوم الإسلامى

المطبعة مؤسسى القدس الثقافى

=

العنوان

صندوق البريد: ١١٩٣-٩١٧٣٥ الهاتف والفاكس: ٠٥١١-٢٢٣٦٨١٧

www.razavi.ac.ir

=

ردمك: ٩-٢٥-٧٦٧٣-٩٦٤-٩٧٨ ISBN: ٩٧٨-٩٦٤-٧٦٧٣-٢٥-٩

جميع الحقوق محفوظة للناشر

مقدمه الناشر التاسعه

مقدمه المحقق الحاديه عشره

المستوى الثقافى فى نيسابور خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين الحاديه عشره

دار الكتب لجامع منيعى الثالثه عشره

مكتبه مسجد المطرز الرابعه عشره

دار الكتب لمدرسه الصابونى الخامسه عشره

دار الكتب لمسجد عقيل الخامسه عشره

مكتبه المدرسه السعيديه السابعه عشره

مكتبه المدرسه البيهقييه السابعه عشره

مكتبه جامع نيسابور الثامنه عشره

نهضه تأليف الكتب الكلامييه فى المائه السادسه الهجريه الثانيه والعشرون

تمجيد الأعلام للمؤلف الثالثه والعشرون

أساتذه المؤلف الخامسه والعشرون

تلامذه المؤلف الخامسه والعشرون

مؤلفات المؤلف السادسه والعشرون

علّه تسميه هذا الكتاب ب <التعليق > السابعه والعشرون

نظره إجماليه إلى محتوى الكتاب التاسعه والعشرون

كيفية الحصول على النسخه الخطيه للكتاب الحاديه والثلاثون

تقریظ المحقق الحجّه آیه الله الشیخ السبحانیّ الثانیه والثلاثون

شکر و تقدیر الثالثه والثلاثون

ص: ٦

[التوحيد]

(٧٢-٣)

[خصائص الأجسام] ٥

والكلام فى الفصل الأول: [فى إثبات الأعراض] ٦

الكلام فى الفصل الثانى: [فى حدوث الأعراض] ٩

الكلام فى الفصل الثالث: [أنّ الأجسام غير خاليه منها وليست سابقه فى الوجود عليها] ١١

الكلام فى الفصل الرابع: [فى أنّ ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثاً] ١٣

فصل فى إثبات المحدث ١٤

[الصفات الجماليه] ١٨

فصل فى كونه تعالى قادراً ١٨

فصل فى كونه تعالى عالماً ٢١

فصل فى كونه تعالى موجوداً ٢٨

فصل فى كونه تعالى قديماً ٣١

فصل فى كونه تعالى حياً ٣٦

فصل فى كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً لجميع المدركات ٣٩

أصل فى نفى المائيه عنه تعالى ٤٣

فصل فى كيفيه استحقاقه تعالى قادراً، عالماً، حياً، موجوداً ٤٥

فصل فى كونه تعالى غتياً ٥١

فصل فى أنّه تعالى مرید و كاره ٥٣

فصل فى كونه تعالى متعالياً عن أوصاف الأجسام والأعراض ٥٧

فصل فى أنه تعالى منزّه عن أوصاف الأعراض ٦٠

فصل فى استحاله كونه تعالى مرئياً ٦١

فصل فى التوحيد ٦٧

فصل ٦٩

[العدل الإلهى]

(١٤٠-٧٣)

باب العدل ٧٥

[أفعالنا] ٧٧

فصل فى الطريق إلى معرفه القبائح والواجبات ٧٧

فصل فى أن القديم تعالى يقدر على ما لو فعل لكان قبيحاً ٨٢

فصل فى أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح ٨٥

فصل فى أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح ٨٧

ص: ٧

فصل فى كونه تعالى متكلماً ٩٢

مسأله ٩٣

مسأله ٩٤

فصل فى خلق الأفعال ٩٨

فصل فى أن الفعل الواحد لا يكون فعل القادرين ١٠٠

مسأله فى تقدّم الاستطاعه على الفعل ١٠٢

[تكاليفنا] ١٠٦

فصل فى التكليف وما يتصل به ١٠٦

مسأله [فى حقيقه التكليف] ١٠٦

مسأله [فى صفات المكلف] ١٠٧

مسأله [فى أوصاف المكلف وشرائطه] ١٠٨

مسأله [فى ما يناوله التكليف] ١١٢

مسأله [فى غرض التكليف] ١١٣

مسأله فى حسن التكليف من علم الله أنه لا يؤمن ١١٥

مسأله فى انقطاع التكليف ١١٨

[نظريه المعرفه] ١٢٢

فصل فى المعارف ١٢٢

مسأله [فى المعرفه وأقسامها] ١٢٢

مسأله فى وجوب المعرفه ١٢٣

مسأله [فى النظر المولّد للمعرفه] ١٢٤

[اللفظ الإلهي] ١٢٧

فصل فى وجوب اللطف ١٢٧

[آلامنا] ١٣٢

فصل فى الآلام ١٣٢

مسأله فى أقسام الألم ١٣٤

مسأله فى العوض ١٣٩

[المعاد]

(١٤١-١٦٦)

[الوعد الإلهي ووعيده] ١٤٣

مسأله فى الوعد والوعد ١٤٣

مسأله [فى أقسام المستحقّات وكيفيه استحقاقها] ١٤٣

مسأله فى التحابط ١٤٨

مسأله فى حسن العفو ١٥١

مسأله فى الشفاعة ١٥٤

مسأله فى الأسماء والأحكام وما يتصل بها ١٥٦

[المعروف والأمر به والمنكر والنهى عنه] ١٥٩

فصل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ١٥٩

[أعمارنا وأرزاقنا] ١٦٣

فصل فى الآجال والأسعار ١٦٣

مسأله فى الأجل ١٦٣

مسأله فى الأرزاق ١٦٥

[النبوّه]

(١٨٤-١٦٧)

[النبوّه العامّه] ١٦٩

الكلام فى النبوّه ١٦٩

مسأله ١٧١

مسأله ١٧٢

مسأله فى النسخ ١٧٣

[النبوّه المحمديه] ١٧٥

فصل فى الدلاله على نبوّه نبينا عليه وآله السلام ١٧٥

مسأله ١٧٦

مسأله ١٧٧

مسأله ١٧٩

مسأله ١٨٠

[الإمامه]

(١٨٥-٢٠٦)

[الإمامه العامه] ١٨٧

الكلام فى الإمامه ١٨٧

فصل فى أوصاف الإمام ١٩٠

[الإمامه العلويه] ١٩٢

فصل فى تعيين الأئمه ١٩٢

[الغيبه المهدويه] ٢٠١

الكلام فى الفصل الرابع ٢٠١

مقدمه الناشر

إنَّ لكلِّ بلادٍ تاريخاً وحضارةً تختصُّ بهما، ومن بين تلك البلدان إيران التي تعدُّ من الدول ذات التاريخ المشرق والحضاره العظيمة في العالم. وبعدها بزغت شمس الإسلام المشرقه على تلك البلاد، وبسبب تفاعل عشاق الحقيقه ورؤاها في هذه المنطقه مع الإسلام، أسسوا حضاره جديده، وبضياها، جعلوا الفروع المختلفه للعلوم والمعارف الإسلاميه، أمثال: التفسير والعرفان والحكمه والكلام وغيرها مشرقه وضاءه، وأنجبت علماء أعلاماً، وعشاقاً للمعرفه في العالم الإسلامى. ومن البديهي أن مجرد الاعتراز بهذه الخلفيه العظمى، لا توصلنا إلى الهدف، وإنما المهم أن ننقل رسالتنا برعايه آثار العظماء وصيانتها وإحيائها، من خلال التحقيق والدراسه والإحياء للآثار الخطيه، وتقديمها لعامة الناس، ونقل التجارب القيمه إليهم وتنشيط الحركه العلميه الجديده، كي ما نشهد مرّه أخرى نشأة جديده، وظهور حضاره عظيمة أخرى في عالمى الإسلام والتشيع.

إنَّ الكثير من المصنّفات والآثار الخطيه القيمه - التي تعدُّ في الواقع صفوه جهد العلماء والنوابغ من المسلمين - لا زالت مكّده لحدّ الآن في زوايا كبريات مكتبات العالم الإسلامى، بعيدة عن أنظار المحقّقين وعشاق العلم، وأوصدت أبوابها دون عامه الناس، فتعدّر عليهم الانتفاع بها.

فنهيب بالمحقّقين، والمؤسّسات الثقافيه، ومراكز البحوث العلميه، أن يعتبروا إحياء هذا الميراث الثقافى العظيم جزءاً لا يتجزأ من أعمالهم المهمه، وأن يخطوا خطوات ثابتة في سبيل

تصحيحها وتحقيقها وطباعتها، ثم يقدموها للناس.

ولقد بذلت خلال العقود الأخيره مساعٍ جادّه، لإحياء الذخائر المكتوبه وحفظها، فأبدى المحققون والمصححون لإحياء النصوص وتصحيحها وطباعتها همّةً عاليه، تستحقّ الإكبار والتقدير، ولكن لا زال الطريق طويلاً أمامنا، ولا زال الكثير من المخطوطات تنتظر مبادره الباحثين والمحققين لنفض الغبار عنها وإخراجها إلى النور.

وقد قام قسم البحوث في الجامعه الرضويّه الإسلاميه - وبثقه عاليه - بتخصيص قسط من نشاطاته لأجل إحياء التراث.

و شاء الله لهذا الأثر الذي بين أيدينا أن يرى النور بفضل جهد وسعي المحقق الفاهم والأستاذ العالم، صاحب السماحه الدكتور محمود يزدى مطلق (الفاضل) الذي كان إحياء المخطوطات همّه الدائم وشغله الشاغل، على مدى حياته العلميه. وقد أخرجّه الآن بحلّه قشيبه، ووضع بين يدي المحققين والعلماء، ونحن بدورنا نتقدّم إلى سماحته - وكلّ من آزره في هذا المشروع، ولا سيّما الباحث الشيخ عبدالرحمن الرضائي الذي قام بدور الاستنساخ وقراءه النصّ والأمور التنفيذيه لهذا الأثر الخالد - ببالغ الشكر والتقدير، ونعرب له عن فائق تقديرنا وإجلالنا.

قسم البحوث للجامعه الرضويّه للعلوم الإسلاميه

مقدمه المحقق

إشاره

إنّ التراث الثقافي الإسلاميّ الذي تلقيناه من سالف العصور، هو ثروه عظيمه لا تقدر بثمن، وهذا ممّا قد اتفق عليه خبراء العالم بأجمعهم، وأنّ المثقفين المسلمين لم يغفلوا أيضاً عن أداء رسالتهم في السعي إلى حفظ هذا التراث وإحيائه دائماً.

ولكن ممّا يؤسف له أنّه خلال صروف الدهور، وكّر القرون والعصور، قد طالت أيدي الطغاه هذه الكنوز الثمينه مرّات عديده، فأتلفت الكثير من تلك النفائس خلال الغارات والحرائق والحوادث التاريخيه الأخرى، سواء عن عمدٍ أم غير عمد، وسواء عن علمٍ أو جهلٍ.

وما بقي من هذا التراث هو بذاته تراث عظيم، لا بدّ من الحفاظ عليه بولع ورغبه شديده.

وهذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ والموسوم ب <التعليق> هو أثر قدّر الله له البقاء، وصانه من كيد الحاقدين وعبث المتعصّبين وهو من روائع القرن السادس الهجريّ.

المستوى الثقافي في نيسابور خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين

في الفترة التي أمضى المؤلف فيها عمره المديد - وهي منتصف القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين - كان لمدينه نيسابور(1) أبرز مركز ثقافي وديني لوجود الكثير من المراكز

١- . جاء في المصادر الجغرافيه القديمه التي سبقت القرن السابع الهجري: أنّ حدود نيسابور كانت متّصله بقهستان وسيستان وقاين شرقاً، وبحدود دامغان جنوباً، وبگرگان وقسم من بجنورد غرباً، وبدرگز (ابورد) وكلات نادري وسرخس وزور آواز شمالاً. وكلّ تلال نيسابور وجبالها تعدّ من الآثار التاريخيه القديمه، من قبيل: جبل آلپ أرسلان، وجبل ترب آباد، وجبل سبز پوشان، وجبل إمام زاده.

الحساسه العلميه، وأكثر هذه المراكز قد تم تأسيسها من قبل الأثرياء لأجل نيل الأجر الأخرى وبث العلوم الإسلاميه، وقد أوقفت لأجلها الممتلكات الكثيره، ولهذا أخذ الطلاب ينتمون إلى هذه المدارس العلميه لإحساسهم برفاه أكثر.

وقد أشار العلّامة عبد الجليل القزويني - العدي عاش في أواخر القرن السادس الهجري، وهو مصنف كتاب النقض - إلى هذه المدارس الموجوده في هذه المدينه، ومن أهمها: <نظامه نيسابور> التي تم تأسيسها بأمر من <الخواجه نظام الملك> (١). وإضافه إلى هذه النظاميه كانت هناك مدارس أخرى في نيسابور، ذكر المحقق <بديع الزمان فروزانفر> منها اسم اثنتي عشره مدرسه، (٢) وذكر الحافظ عبد الغافر الفارسي المتوفى سنة ٥٢٩ هـ أسماء مدارس نيسابور في القرن السادس الهجري، وعدّ منها ثلاثاً وعشرين مدرسه. (٣)

إن علماء نيسابور وحكامها - فضلاً عن تدرّيسهم في المدارس - كانوا يقومون بتأسيس الحوزات المختلفه في مساجد هذه المدينه، لتعليم علم القراءه والتفسير والحديث والأدب والعلوم الأخرى، وكان العلماء يحضرون في حلقات دروس هؤلاء الأعلام. فقد ذكر المورخ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥ هـ، اسم ٣٤ مسجداً من هذه المساجد في نيسابور، (٤) وأضاف إليها الحافظ عبد الغافر الفارسي المتوفى سنة ٤٥١ هـ عشره مساجد أخرى، حيث ذكر المحققون أسماء بعض منها، وهي: مؤيد ثابتي، (٥) وعبد الحميد مولوي، (٦) وفريدون گرايلي. (٧)

ومن المراكز العلميه الأخرى في نيسابور في عصر المؤلف دور المرشدين الدراويش التي يطلق عليها <خانقاهات> و <الدويرات>، (٨) حيث يقوم الصوفيه فيها بتعليم أصول ومباني التصوف، والتفسير، والحديث، وشرح كلمات مشايخهم، وأخبر الحافظ عبد الغافر الفارسي

١- . النقض: ٤٨.

٢- . ترجمه رساله القشيريه، بتصحيح بديع الزمان فروزانفر: ١٩ من المقدمه.

٣- . تاريخ نيسابور، المنتخب من السياق/ للفارسي: ٩٦، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١٢٤، ١٣٦، ١٦٠، ١٦٥، ١٧٧، ١٩٢، ٢٠١، ٢٣٤، ٢٧٠، ٢٨٢، ٣٣٩، ٩٠١، ١١٤٢، ١٣٢١، ١٤٨٠ و ١٥٧٩.

٤- . تاريخ نيسابور/ للحاكم النيسابوري، ترجمه حاجي خليفه: ٣٩٥ و ٣٩٦.

٥- . تاريخ نيسابور/ للثابتي: ٢٢٦ - ٢٤٦.

٦- . آثار باستاني خراسان/ للمولوي: ١٢٤ - ١٢٧.

٧- . نيسابور؛ شهر فيروزه/ لكرائلي: ٢٤٢ - ٢٤٦.

٨- . لاحظ: ترجمه رساله القشيريه، بتصحيح بديع الزمان فروزانفر: ١٩ و ٢٠ من المقدمه.

المتوفى سنة ٥٢٩هـ عن خمسه من هذه <الخانقاهات>. (١).

وقد دلّ المورّخ عبد الجليل القزوينىّ الّذى ألّف كتابه أواخر القرن السادس الهجرىّ على وجود عدّه من هذه <الخانقاهات>. (٢).

<والدويره> أيضاً مثل الخانقاه، وهى محلّ لاستقرار مشايخ التّصوّف وأتباعه، وقد يقوم العرفاء أحياناً بتشكيل مجالس للدرس فى تلك الدويرات لتعليم الآخرين.

وبالإضافه إلى ذكر تلك المدارس والمساجد والخانقاهات والدويريات - الّتى كانت ذا أثر عظيم لبثّ العلم والثّقافه - لا بدّ أن لا نهمل دور المكتبات فى تلك الفتره الزمّتيه، فكان فى مدينه نيسابور إلى القرن السادس الهجرىّ مكتبات عامره، منها:

١- . تاريخ نيسابور: ١٥٠، ١٥٥، ١٨١، ٥٥٦ و ٧٦٥.

٢- . النقض: ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩ و ٣٣٣.

إن جامع منيعي أو مسجد منيعي منسوب إلى أبي علي المنيعي، حسان بن سعيد، وهو من العلماء البارزين في عصر آل ب أرسلان (٤٥٥-٤٦٥ هـ). (١) حيث كانت لهذا المسجد مكتبه ذات كتب نفيسه، وقد بقي منها كتاب اسمه الصناعتين: الكتابه والشعر، تأليف أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري المتوفى بعد سنه ٤٠٠ هـ. (٢) يقول <ياقوت> في وصفه لهذا الكتاب: <وهو أيضاً كتاب مفيد جداً>، (٣) وهذا الكتاب ثمين جداً ونفيس، بحيث أنه قد مضى على زمن تحريره ألف وثلاثين عاماً، وهو لحد الآن محفوظ في المكتبه الرضويه المباركه برقم ٤٠٢٩ وتحت عنوان <صناعه النظم والنثر>. (٤)

ورغم أن هذا الكتاب قد طبع لحد الآن في القاهره مرتين، وكانت مصادر محققى هذا الكتاب ثلاث نسخ، أقدمها نسخت سنه ٦٤٢ هـ. (٥) بيد أن هذه النسخه هى أقدم نسخه موجوده، وهى جديره بالطباعه؛ لأن مؤلف الكتاب من الأدباء البارزين، ومن أهل الأهواز، هذا بالإضافة إلى محتوى الكتاب، وتاريخ تحرير هذه النسخه هو سنه ٣٩٤ هـ، حيث قد

١- . تاريخ نيسابور، المنتخب من السياق: ٣٢٨.

٢- . تاريخ التراث العربى / لفؤاد سزكين: ٤/٢١٥.

٣- . معجم الأدباء / لياقوت الحموى: ٨/٢٦٠.

٤- . فهرست الفبايى كتب خطى كتابخانى مركزى آستان قدس رضوى / لمحمد آصف فكرت: ٣٨٧.

٥- . كتاب الصناعتين / لأبى هلال العسكري، تحقيق الحلبي: ٣-٥.

نسخت في زمن المؤلف، وقد وقف هذا الكتاب رجل يسمّى عبد الجليل، وكتبت في ظهره العبارة التالية بخط أحمد بن حامد: (١)

>لقد كتب من قام بهذا العمل ما يلي: وقف هذا الكتاب مالكة عبد الجليل على مكتبه جامع منيعي، وأودعه فيها. ولما نهبت نيسابور، وجلبت منها كتب كثيرة، كان هذا الكتاب من جملتها، وها هو في متناول يدي، بيد أنه ليس لي. وقد وطّنت نفسي على إرجاعه إلى هذه المكتبة عند عوده المياها إلى مجاريها، وإن لم يتحقّق ذلك، انتفعت به واقتنيت مطالبه، ودعوت لواقفه بالخير والرحمة. وكان الهدف إلى تحرير هذه السطور هو أنه لا يجوز بيع هذا الكتاب وشراؤه من بعدى. وهذا خطّ أحمد بن حامد، كتبه خوفاً من سخط الله وعقابه، يوم تجزى كلّ نفس بما كسبت <. (٢)

١- . كتبت هذه العبارة باللغه الفارسيه، فترجمنا مضمونها إلى العربيّه.

٢- . العبارة خلف الورقه الأولى من كتاب الصناعتين، نسخه مكتبه آستان قدس رضويّ نقلاً عن كتاب تاريخ نيسابور/ للثابتي:

إنّ هذا المسجد منسوب إلى أبي بكر محمّد بن سهل النيسابوريّ المطرّز، ويقع في <چهار سوق>، وقد درّس فيه ابن إمام الحرمين.

يقول مؤلّف كتاب مجمل التواريخ عن هذا المسجد والمسجد السابق الذكر:

<أمّا عن أوضاع نيسابور عندما حمل عليها <غزان>، جعل الناس أوّل الأمر في محنه وشده، ولكنّ الناس قتلوا منهم جماعه في المدينة، فلمّا وصل إلى <غزان> حمل عليهم فجأه حمله شعواء، ولكن لم يكن للناس طاقه بالحرب، فلهدا لجأ أكثر الناس من النساء والأطفال إلى مسجد المعينيّ، ولكنّ <غزان> أعمل فيهم سيفه، فقتل منهم مقتله عظيمه، أغرقهم بالدواء، ولمّا حلّ الليل،^(١) حيث كان هناك مسجد آخر من ناحيه السوق، وهو مسجد المطرّز الّذى يؤدّي الصلوه فيه ألفا رجل، وكانت له قبه عاليه مزينه بالخشب الملطّي، فأحرقوها واحترقت العديد من أسطواناته، حتّى ارتفعت ألسنه النيران بحدّ أضاءت جانباً من المدينة، وقد استمرّت الغاره والقتل والتأسير للأفراد حتّى حلول النهار.>^(٢) وقد نقلت هذه الحكايه باختلاف وشرح مسهب

١- . هنا سقط كما يبدو.

٢- . مجمل التواريخ والقصص / لمؤلّف مجهول: ٥٢٦ و٥٢٧.

من فجائع <غزان> في نيسابور. (١)

١- . راحه الصدور وآيه السرور في تاريخ آل سلجوق / للراوندي: ١٨٠ و ١٨١.

ينسب هذا المسجد إلى أبي عبد الله النيسابوري، محمد بن عقيل بن خويلد بن معاوية بن

سعيد الخزاعيّ الواقع في ابتداء <سكّه الحرب> (١) وقد استعمل المحقق الإصطخريّ، <الربض > عوض السكّه؛ يقال: إنّ الربض هي المداخل للمدينه، منها: مدخل تجاه مرو وبلخ، وأمّا المدخل الذي يؤدّي إلى ما وراء النهر فيطلق عليه مدخل الحرب، (٢) <سكّه الحرب>... يقول العلّامه فخر الدين الطريحيّ: <السكّه هي بمعنى الزقاق، والزقاق يعنى الطريق، والسوق. والربض بمعنى محلّ استراحه الأغنام>. (٣) وذكر مترجم كتاب <الجغرافيا التاريخيه لبلاد الخلافه الشرقيه>: أنّ كلمه ربض (التي تستعمل أيضاً في كتب الجغرافيا عوض <سكّه>) تطلق على مجموعه من البيوت والعمارات الواقعه خارجاً عند مداخل المدينه، ونحن قد ترجمنا هذه الكلمه في موارد مختلفه إلى <الحومه> و <الناحيه> أيضاً. (٤)

فبملاحظه كلّ ما ذكر، لا يّيد أن نقول: إنّ <سكّه الحرب> هو اسم لشارع أو محلّه للحرب، فمحلّه <سكّه الحرب> هي من المحلّات المكتظّه بالناس، والعامره في نيسابور، وكانت فيها مراقد للعديد من علماء ومشاهير نيسابور، ومنها: مرقد العلّامه أبي حامد الزوزنيّ المتوفّي سنه ٤١٨ هـ، ومرقد شيخ الإسلام أبي عثمان الصابونيّ المتوفّي سنه ٤٤٩ هـ، ومرقد أبي عليّ الصابونيّ، أخي أبي عثمان الصابونيّ المتوفّي سنه ٤٥٥ هـ (٥)... ثمّ إنّ مكتبه هذا المسجد كانت تعدّ من المكتبات المشهوره والمعروفه في نيسابور خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين.

و كان العلّامه مسعود بن ناصر بن عبد الله الشجريّ من العلماء البارزين في تلك الفتره، وقد جمع كتباً نفيسه، أوقفها بأجمعها - آخر عمره - لهذه المكتبه. (٦) وكان هذا المسجد - بسبب مكانته - محللاً لتدريس المحدثين والمفسّرين، والقراء البارزين، ومنهم: أبو إسحاق الإسفرايينيّ، المتوفّي سنه ٤١٨ هـ، حيث كان يدرّس في هذا المسجد من سنه ٤١٠ هـ إلى آخر عمره، وكان يحضر درسه الحفّاظ وذووا الصداره من المشايخ والعلماء العظام، ودرّس فيه أيضاً العلّامه أبو سعيد بن سوره - حفيد أبي عثمان الصابونيّ - المتوفّي سنه ٥٠٦ هـ، والعلّامه أبو منصور البغداديّ المتوفّي سنه ٤٢٧ هـ، والعلّامه عبد الغافر بن إسماعيل مؤلّف كتاب <المنتخب من

١- تاريخ نيسابور/ للحاكم، ترجمه حاجي خليفه: ٩٩.

٢- المسالك والممالك/ للإصطخريّ: ٢٠٤.

٣- مجمع البحرين/ للطريحيّ: ٣٢٩، ٣٩٩ و٤١٦.

٤- الجغرافيا التاريخيه لبلاد الخلافه الشرقيه/ لسترنج، ترجمه عرفان: ٥٥٥.

٥- تاريخ نيسابور، المنتخب من السياق: ٩٥، ١٨٠ و٢١٩.

٦- النظم في تاريخ الملوك والأمم/ لابن الجوزيّ: ١٦، ٢٣٧ و٢٣٨.

السياق>، المتوفى سنة ٥٢٩ هـ ، فكل واحد من هؤلاء الأعلام قد درّس وأملى في هذا المسجد سنين متطاولة،^(١) وقد تولّوا تنشئه جيل من العلماء العظام.

ولهذا المسجد مكتبه عامره بلغ عدد الكتب فيها خمسة آلاف كتاب في فروع مختلفه من العلوم، قد أوقفت بأجمعها للطلاب والباحثين، ومن جمله كتب هذه المكتبه - التي صارت طعمه للحرائق مثل سائر مكتبات نيسابور الأخرى بسبب هجمه غزان- هو كتاب تاريخ نيسابور تأليف أبي القاسم الكعبي البلخي المعتزلي المتوفى سنة ٣١٩ هـ.^(٢)

١- نفس المصدر: ٣٥، ١٥١، ١٩٩، ٣١٠، ٥٤٦ و ٧٥٥.

٢- تاريخ نيسابور/ للثابتى: ٢٣٠.

إنّ مؤسّس هذه المدرسه هو أبو الحسن البيهقيّ الكاتب، عليّ بن الحسين بن عليّ الموقّ، المتوفّي سنه ٤١٤ هـ ، وكان يعدّ من مشاهير أصحاب الإمام الشافعيّ. واختصّت هذه المدرسه بعلم الحديث، وكانت لها مكتبه موقوفه يقوم بشؤونها أبو صالح المؤدّن، أحمد بن عبد الملك بن عليّ بن أحمد بن عبد الصمد الحافظ، المتوفّي سنه ٤٧٠ هـ ، وكان مسؤولاً عن رعايه كتب الحديث والمحافظة عليها، وتلك الكتب التي تمّ جمعها في كنز كتبيّ هي ميراث الأساتذه العظام الذين أوقفوها على علماء الحديث، أو موقوفات المحدثين.

وكان يقوم بالإضافة إلى محافظته على الكتب الخطيّة النفيسه بتوزيع لوازم المحقّقين، من قبيل الدواه والأوراق وغيرهما ويجعلها في متناول أيديهم، ويوزّعها على رواد المكتبه لتكون لديهم.

وكان هذا الرجل العالم - فضلاً عن قيامه بتلك الأعمال- يسعى إلى ترميم هذه المدرسه

وإعمارها، وكان يؤذّن على مناره المدرسه البيهقيّه سنين طويله تقرّباً إلى الله تعالى، فكان يدرّس في هذه المدرسه، وقصده بعض المحدّثين يسمعون منه الحديث ويقرأونه عليه، وكان من جملتهم مؤلّف كتاب منتخب السياق الذي صرّح بذلك، فقال: <سمعت منه كتاب حليه الأولياء لأبي نعيم بأجمعه، ومسند الطيالسيّ ومعجم الطبرانيّ والأربعينيات>.

ثمّ جاء من بعد أبي صالح المؤذّن، وتولّى أمور هذه المدرسه ومكتبتها عالم زاهد ورّع اسمه أبو بكر الأبيوردّي، محمّد بن مأمون بن عليّ المتوفّي سنة ٤٩٤ هـ. (١)

١- . وقف وبناء المكتبات الإسلاميه / للساعاتي، ترجمه مهريّ: ٨١.

إنَّ تاريخ تأسيس هذا المسجد، ومعرفة مؤسَّسه، وموقعه بين مناطق نيسابور، هو بنفسه بحث تحقيقي مفصَّل خارج عن موضوع بحثنا، ولكن من المسلَّم به أنَّه كان هناك مسجد جامع في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وهي الفترة التي تخصَّص موضوع بحثنا. كما أنَّ المورِّخ <ياقوت> عند ترجمته للباحث محمَّد بن إسحاق بن علي بن داود الزوزني المتوفَّى سنة ٤٦٣ هـ روى نقلاً عن عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر الفارسي المتوفَّى سنة ٥٢٩ هـ الذي كان يقوم بمهمَّة نسخ الكتب، حيث استنسخ كتاب غريب الحديث، ثمَّ بعث خطاباً إلى جدِّه عبد الغافر الفارسي، وقرأه الحاكم حتَّى يسمعه أولئك، فيشرعوا بتصميمه والتدقيق فيه، وجاء فيه:

>أقسم بالله أنَّه لم تبق نسخه من كتاب غريب الحديث أوضح وأكثر للانتباه إثاره من نسخه عبد الغافر. هذه النسخه هي الآن محفوظة في خزانه الكتب الموجوده في المسجد الجامع القديم للمدينه، حتَّى تكون وقفاً للمسلمين، وعلى من يريد التأكد من صحَّه ادعائِي عليه التحقيق والبحث في مورد ذلك.< (١)

هذا نموذج من مكتبات نيسابور في القرن الخامس والسادس الهجري، والتفصيل أكثر من ذلك يخرج عن نطاق هذا المقال، فلا بدَّ من الإذعان بأنَّه ظهرت في هذه الفترة نهضة جديدة في تأسيس المدارس والمكتبات وغيرها في العالم الإسلامي، ولم تكن مدينه نيسابور مستثناه من هذا الأمر، فأدَّى ذلك إلى بروز الكثير من العلماء المتألِّقين في الفروع المختلفه للعلوم الدينيه والأدبيه والفلسفيه والكلامييه والعرفانييه، ومنها علم القراءه الذي كان له أهمييه خاصه في هذه

الفترة؛ لأننا نرى العلماء في كلِّ الأنحاء الواسعة للعالم الإسلامي، يبحثون في القراءات، ومنهم أبو عمرو الداني المتوفى سنة ٤٤٤ هـ، والذي خلف آثاراً كثيرة في هذا الميدان نحو: كتاب التيسير، وكتاب جامع البيان في القراءات السبع وغيرهما من كتبه. وللإمام أبي محمد الشاطبي المتوفى سنة ٥٩٠ هـ قصائد مشهورة: لاميته ورائيته وغيرهما في علم القراء.

ومن الأساتذة العظام المعروفين بين المحققين في هذا العلم هو <المقري>، و<المقري> في اللغة هو الذي يقود الآخرين إلى القراء، وكذلك الذي يعلمهم قراءه القرآن، (١) ولكنه يطلق عند الحدّاق في علم القراءه على من كان متبحراً في علم القراءه واللغه والنحو، والعارف بوجوه الإعراب والقراءات واللهجات ومعانى الكلام، والبصير بعيوب القراءات ومن أهل النقد للآثار والأخبار. وهؤلاء هم الذين لجأوا إلى حفظ القرآن الكريم من البلاد الإسلاميه ووضعوا عندهم الحلول للمعضلات التي تتعلق بالقراءه. والمقري أيضاً الزاهد وذو الورع والتقوى والعابد. فلذا اتجه في صدر الإسلام وما بعده الكثير من ذوى السيره الحسنه نحو هذا العلم، فظهر الكثير من المقرئين في العالم الإسلامي، حيث ذكرت أسماءؤهم في كتب التراجم والرجال، فقد عاش خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين وفي نيسابور لوحدها طائفه من الوجوه البارزه لهذه الجماعه، وقد ذكر المحقق عبد الغافر الفارسي ترجمه أربعة وخمسين قارئاً، (٢) وذكر

١- . فرهنگ نظام / لداعى الإسلام: ٢٠١/٤.

٢- . تاريخ نيسابور، المنتخب من السياق، أورد أسماء المقرئين في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وهم: ١. أبو بكر النسوي، محمد بن زهير المتوفى سنة ٤١٨ هـ : ٩ و ١٠. ٢. آدمي الحيري القمري، محمد بن أحمد المتوفى سنة ٤٤٩ هـ : ٣٢ و ٣. العطار المقري، محمد بن عبد العزيز، المولود سنة ٣٥٣ هـ : ٣٥. ٤. أبو عبد الله الخبازي المقري محمد بن علي المتوفى سنة ٤٤٩ هـ : ٤٠. ٥. أبو بكر الطبري المقري، محمد بن حسن المتوفى ٤٥٧ هـ : ٥٣ و ٥٤. ٦. أبو بكر التفليسي القرشي المقري، محمد بن إسماعيل المتوفى ٤٨٣ هـ : ٥٩ و ٦٠. ٧. أبو نصر الرامشي المقري، محمد بن أحمد المتوفى ٤٨٩ هـ : ٧١ و ٨. الأبيوردى المقري، محمد بن عبد الحميد المتوفى ٥٠١ هـ : ٧٧ و ٧٨. ٩. أبو عبد الله المقري المتوفى ٤٨٦ هـ : ٧٩ و ١٠. أبو بكر الجوزي المقري، أحمد بن محمد المتوفى بعد ٤٠٨ هـ : ٩٨ و ١١. أبو بكر الأصفهاني المقري، أحمد بن محمد المتوفى ٤٣٠ هـ : ١٠٧ و ١٢. الثعالبي المفسر المقري، أحمد بن محمد المتوفى ٤٢٧ هـ : ١٠٩ و ١٣. أبو سعد المقري الشاماتي، أحمد بن إبراهيم المتوفى ٤٥٤ هـ : ١١٧ و ١٤. أبو الحسن كيالي المقري، أحمد بن عبد الرحمن النيسابوري المتوفى ٤٧٨ هـ : ١٣٤ و ١٥. زاهد أندرائي المقري، أحمد بن أبي عمرو المتوفى ٤٧٠ هـ : ١٣٨ و ١٦. أبو العباس الضريري المقري، أحمد بن حسين المتوفى ٥١١ هـ : ١٤٧ و ١٧. ضريري حيري المقري، إسماعيل بن أحمد المتوفى بعد ٤٣٠ هـ : ١٧٤ و ١٧٣. ١٨. أبو القاسم الأبيوردى المقري، إسماعيل بن أحمد المتوفى في المائة الخامسة الهجرية: ١٨٤ و ١٩. أبو عبيد بسطامي المقري، إسماعيل بن محمد المتوفى في القرن الخامس الهجري: ٢٠٠ و ٢٠. سبط بن فورك المقري، إسماعيل بن سهل المتوفى في القرن الخامس الهجري: ٢٠٢ و ٢١. إسماعيل بن حسين المقري، المتوفى في القرن الخامس الهجري: ٢٠٧ و ٢٢. أبو إبراهيم المقري، إسماعيل بن أحمد المتوفى سنة ٤٨٧ هـ : ٢٣ و ٢٠٩. أبو القاسم المقري، إسحاق بن أبي سعيد أستاذ الحسكاني المتوفى في القرن الخامس الهجري: ٢٢٠ و ٢٤. أبو سعيد المقري، بختيار بن مرزبان المتوفى في القرن الخامس الهجري: ٢٥١ و ٢٥. أبو الفضل الماوردي المقري، جعفر بن حسين المتوفى ٤٥٥ هـ : ٢٦ و ٢٦٠. أبو محمد المقري

البستي، حسن بن عليّ المتوفّي في القرن الخامس الهجريّ: ٢٧٢ ٢٧. أبو عليّ النسويّ المقرئ، حسن بن عليّ المتوفّي نيف وعشرين وأربعمائه من الهجرة: ٢٧٥ ٢٨. أبو عليّ الشاشيّ، حسن بن عبد الله المقرئ المتوفّي بعد سنه ٤٤١ هـ: ٢٧٧ ٢٩. أبو بكر الواسطيّ المقرئ، حسن بن عليّ المتوفّي ٤٤٨ هـ: ٢٧٧ و٢٧٨ ٣٠. أبو سعيد القاننيّ المقرئ، حمزه بن حسين، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٣٢٨ ٣١. أبو عثمان المقرئ الزعفرانيّ، سعيد بن محمّد المتوفّي ٤٢٨ هـ: ٣٦٣ ٣٢. أبو عثمان المقرئ كرايس، سعيد بن محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٣٦٥ ٣٣. سهل بن شاه المقرئ، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٣٨١ ٣٤. أبو القاسم صوفيّ المقرئ، طاهر بن عليّ، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤١٣ ٣٥. أبو بكر الصغير المقرئ، ظريف بن أبي محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤٢٥ ٣٦. أبو سهل الحرصيّ المقرئ، عبد الله بن أحمد المتوفّي ٤١٣ هـ: ٤٣٠ ٣٧. أبو الفضل المقرئ، عبد الله بن محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤٤١ ٣٨. أبو محمّد المغربيّ المقرئ، عبد الله بن عليّ، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤٥٠ ٣٩. أبو محمّد الدامغانيّ المقرئ، عبد الله بن أحمد المتوفّي ٥١٦ هـ: ٤٥٧ و٤٥٨ ٤٠. أبو القاسم الجوريّ المقرئ، عبد الرحمن بن أحمد المتوفّي ٤١٧ هـ: ٤٧٣ ٤١. أبو الفضل الرازيّ المقرئ، عبد الرحمن بن أحمد المتوفّي ٤٥٤ هـ: ٤٧٨ و٤٧٩ ٤٢. أبو الفضل الطوسيّ المقرئ، عبد الملك بن محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٥٠٥ ٤٣. أبو الحرّ عبد الملك بن أبي بكر المقرئ المتوفّي ٥١٩ هـ: ٥١٠ ٤٤. أبو سعد نقيب المقرئ، عبد العزيز بن عبد الله المتوفّي ٥٠٢ هـ: ٥٣٢ ٤٥. أبو حفص المقرئ النيسابوريّ، عمر بن شاه المتوفّي في القرن الخامس الهجريّ: ٥٥٧ ٤٦. المقرئ النيسابوريّ، عمر بن إبراهيم المتوفّي نيف وستين وأربعمائه: ٥٦١ و٥٦٢ ٤٧. أبو حفص ليبيكيّ المقرئ، عمر بن أبو القاسم المولود سنه ٤٤٠ هـ: ٥٦٢ ٤٨. أبو الحسن المقرئ، عليّ بن محمّد الفارسيّ المتوفّي ٤٣١ هـ: ٥٧٥ ٤٩. أبو الحسن المقرئ، عليّ بن محمّد الإسفراينيّ المتوفّي في القرن الخامس الهجريّ: ٥٧٥ ٥٠. أبو الحسن المقرئ المجاشعيّ، عليّ بن فضال النحويّ اللمذي كان حيّاً في سنه ٤٧٠ هـ: ٥٩٦ و٥٩٧ ٥١. أبو الحسن غزال المقرئ، عليّ بن أحمد المتوفّي ٥١٦ هـ: ٥٩٨ ٥٢. المقرئ الدهان، فضل الله بن عبد الرحمن، أبو عليّ الدهان المتوفّي نيف وسبعين وأربعمائه من الهجرة: ٦٢٧ ٥٣. المغربيّ الهذليّ المقرئ، يوسف بن عليّ المتوفّي ٤٦٥ هـ: ٧٥٢ ٥٤. أبو القاسم حدّاد المقرئ، ياسين بن حمدان، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٧٥٤

الحاكم <النيسابوري> أيضاً أسماء ثلاثة وعشرين مقرئاً في نيسابور، (١) وكذلك ذكر <ياقوت الحموي> تراجم جماعه من المقرئين والأدباء البارزين أوائل المائة السابعة من الهجرة، ومنهم: أبو بكر النيسابوري المقرئ المتوفى سنة ٣٨١ هـ، (٢) وأبو طاهر المقرئ المتوفى سنة ٤٩٦ هـ، (٣) وأبو القاسم المقرئ الذي كان حياً إلى سنة ٤٣٠ هـ، (٤) وشيخ القراء أبو بكر المقرئ المتوفى سنة ٣٤٢ هـ، (٥) وأبو سليمان الداودي الضرير المقرئ المتوفى سنة ٦١٥ هـ، (٦) وأبو محمد الضرير المقرئ الجبائي المتوفى سنة ٥٤٢ هـ، (٧) وأبو عمرو الداني المقرئ المتوفى سنة ٤٤٤ هـ (٨) وعلي بن حسن المقرئ الذي كان يحضر درسه كل يوم أكثر من ألف طالب، وكانوا ينامون ليلاً في مجلسه؛ لكي يدرکوا درسه ويستوعبوه، ويعدّ هذا من الطبقة الثامنة من القراء. (٩) وأبو الحسن المقرئ النحوي المعروف بالبطنجي الضرير المتوفى سنة ٥٧٢ هـ، (١٠) وأبو العباس النحوي المقرئ الكوفي، تلميذ أبي الحسن علي بن حمزه الكسائي، (١١) وأبو الفرج المقرئ المعروف بغلام بن شنبوز المتوفى سنة ٣٨٧ هـ، (١٢) وأبو الكرام المقرئ الشهرزوري المتوفى سنة ٥٥٠ هـ، (١٣) وأبو الحسن المقرئ المتوفى

- ١- . تاريخ نيسابور/ للحاكم، ترجمه حاجي خليفه: ٣٨٢.
- ٢- . الفهرست: ١٥٧ و ١٥٨.
- ٣- . النقض: ١٩٢ و ١٩٣.
- ٤- . معالم العلماء: ١٠٥.
- ٥- . بحار الأنوار: ١/١٤٠.
- ٦- . الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٥٠٦.
- ٧- . خاتمه المستدرک: ٣/٨٩ و ١١٢.
- ٨- . أعيان الشيعة/ للسيد الأمين: ٩/٤٤٤.
- ٩- . الذريعة: ٤/٢٢١؛ طبقات أعلام الشيعة؛ الثقات العيون في سادس القرون: ٢٧٢.
- ١٠- . معجم الأدباء/ للحموي: ٣/١٢.
- ١١- . نفس المصدر: ٤/٤٤.
- ١٢- . نفس المصدر: ٥/٣٩.
- ١٣- . نفس المصدر: ٥/٦٥.

سنة ٣٢٨ هـ (١) وأبو عبد الله محمد بن المقرئ النحوي المتوفى سنة ٣٣٤ هـ (٢). وهكذا أفاد كثير من المؤلفين الإسلاميين معلومات ثمينه حول المقرئين، وهذا بدوره يتطلب تحقيقاً مستقلاً.

ولا بد أن يكون المحور الأساس، وجوهه هذا العقد المنظوم مؤلف هذا الكتاب النفيس الذي بين أيدينا، ألا وهو الشيخ الإمام العالم المتألق قطب الدين أبو جعفر محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ والمتكلم، والذي كان في صدره أعلام القرنين الخامس والسادس الهجريين.

١- . نفس المصدر: ٥/٩٣.

٢- . نفس المصدر: ٥/١١٢.

نهضة تأليف الكتب الكلامية في المائة السادسة الهجرية

كانت خراسان - وخاصة نيسابور - مركزاً للفرق الإسلامية، كالمعتزلة والأشاعرة والمشبهه والمرجئه والكلامييه والإسماعيلييه، وكانت كل فرقه تسعى جاهدهً إلى إثبات معتقداتها، والرّد على سائر المذاهب.

إنّ هذه الاختلافات في المعتقدات والتضارب في الآراء قادت الشيعة إلى التحقيق في المسائل الكلامية بدقه أكثر، إضافة إلى تحقيقهم في البحوث العلميّه، فعكف علماء علم الكلام بجدّ على التحقيق في المسائل الكلامية، وانكفأوا على تدوين الكتب الكلامية وتأليفها، وإثبات أصول المذهب الشيعي، وكان حصيله هذا الجهد الحثيث بروز مؤلفات وآثار مثيره للانتباه في نطاق علم الكلام، وظهر علماء بارزون؛ أضحوا كواكب نظرائهم، وغرر أقرانهم في هذا العلم، رغم طول باعهم في العلوم الإسلامية الأخرى، ومن جملتهم: الشيخ أبو منصور الطبرسي، أحمد بن علي، المتوفى سنة ٥٥٨ هـ، مصنف كتاب الاحتجاج على أهل اللجاج. (١)

والشيخ معين الدين أبو المكارم، سعد بن أبي طالب بن عيسى المتكلم الرازي، وكان من المتكلمين في المائة السادسة الهجرية، وهو مؤلف كتاب مسأله الأحوال، ونقض مسأله الرؤيه، وسفينه النجاه في تخطئه البغاه والنفاه، وغيرها من الكتب. (٢)

والشيخ عبد الجليل القزويني الرازي، وعبد الجليل بن أبي الحسين، مؤلف كتاب النقض الذي ألفه نحو سنة ٥٦٠ هـ، وقد بحث فيه العديد من المسائل الكلامية عند الشيعة. (٣)

١- .روضات الجنّات / للخوانساري: ١/٦٣.

٢- .أعيان الشيعة: ٧/٢٢٠.

٣- .مينو در، أو باب الجنّه قزوين / لكليزي: ٢/١٣٥.

والشيخ رشيد الدين أبو سعيد، عبد الجليل بن أبي الفتح المتكلم الرازى، مؤلف كتاب نقض التصفح لأبى الحسن البصرى فى الأصول على مذهب آل الرسول، ومسأله فى العجز، ومسأله فى الإمامه، ومسأله فى المعدوم، ومسأله فى الاعتقادات، ومسأله فى نفى الرؤيه، وقد رآه الشيخ منتجب الدين بن بابويه الرازى الذى كان من مؤلفى المائه السادسة الهجرية، وقد قرأ عليه بعض الكتب المذكوره أعلاه. (١)

والشيخ زين الدين على بن عبد الجليل البياضى الرازى، وهو من مشايخ الشيخ منتجب الدين، ومن المتكلمين البارزين فى القرن السادس الهجرى، وكتبه هى: الاعتصام فى علم الكلام، والحدود، ومسائل فى المعدوم والأحوال. (٢)

والشيخ زين الدين أبو الحسن على بن محمد الرازى المتكلم، كان أستاذاً لعلماء الشيعة فى عصره، ومن مشايخ الشيخ منتجب الدين، ومن مشاهير المتكلمين فى زمانه، ومؤلف كتاب مسائل فى المعدوم، ومسائل فى الأحوال، والواضح، ودقائق الحقائق. (٣)

والسيد زين الدين الحسينى محمّد بن ما كاليجار (باد النجار)، وكان فقيهاً ومتكلماً ماهراً، ومعاصراً للشيخ منتجب الدين (فى المائه السادسة الهجرية). (٤)

ومنهم: الفقيه والمحدث والمقرئ والمتكلم العظيم النيسابورى، مؤلف كتاب التعليق الذى هو مورد بحثنا.

إنّ الهدف من هذا البحث هو أن نقول: كانت حركه التأليف للكتب الكلامية فى هذه الحقبه ذات نشاط بالغ، وأنّ منهج تأليف المتكلمين كان بعيداً عن التكلف والتمخيل؛ لأنّ الهدف العلمى الذى يبحثون فيه لا يدع مجالاً لتزويق الألفاظ، فلذا أصبح كلامهم سهلاً وبسيطاً، هذا الكتاب الذى بين أيدينا يثبت صدق هذا المدعى.

١- فهرست منتجب الدين: ١١٠.

٢- فوائد الرضويه: ٣٠٣.

٣- أمل الآمل: ٢/٢٠٠.

٤- رياض العلماء: ٥/٣٨.

إننا نجهل الكثير من حياة المصنّف، وحسبنا أن نطلع على أقوال العلماء الأعلام فيه وإطرائهم له، حتّى نستشفّ شيئاً من رتبته العلميّه وسيرته الذاتيه:

قال العلّامة الشيخ الأقدم منتجب الدين عليّ بن عبيد الله بن بابويه الرازيّ الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥٦٠٠ هـ ، في كتابه فهرست علماء الشيعة ومصنّفينهم: الشيخ الإمام قطب الدين أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسن المقرئ النيسابوريّ، ثقة عين، وأستاذ السيّد الإمام أبي الرضا، والشيخ الإمام أبي الحسين رحمهما الله، له تصانيف منها: التعليق [وهو الكتاب الحالي]، والحدود [الّذي طبع سنة ١٤١٤ هـ]، والموجز في النحو، أخبرنا بها السيّد الإمام أبو الرضا فضل الله بن عليّ الحسنّي عنه. (١)

٢. قال المحقّق عبد الجليل القزوينيّ الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥٦٠ هـ : من جملة المتبحّرين بين العلماء المتأخّرين... الإمام أبو جعفر النيسابوريّ نزيل قمّ، كان ذا فضل ودرجه كامله. (٢)

٣. قال ابن شهر اشوب المتوفّي سنة ٥٨٨ هـ : محمّد بن عليّ المقرئ، له مصنّفات. (٣)

٤. قال الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ المتوفّي سنة ١١٠٤ هـ كما ذكر الشيخ منتجب الدين.

٥. قال العلّامة المجلسيّ، محمّد باقر محمّد تقّي المتوفّي سنة ١١١١ هـ : أبو جعفر محمّد بن عليّ بن حسن النيسابوريّ، وعده من جملة أساتذه العلّامة قطب الدين الراونديّ. (٤)

٦. قال السيّد عليّ خان المدنيّ المتوفّي سنة ١١٢٠ هـ ، عند بيانه لسيره الإمام ضياء الدين السيّد أبي الفضل بن عليّ الراونديّ، الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥٤٥ هـ : إنّ من جملة من كان يروى عنهم هذا السيّد هو الشيخ أبو جعفر النيسابوريّ. (٥)

وبالإضافة إلى هذا كلّه أنّ العلّامة النوريّ، الميرزا حسين بن محمّد تقّي، (٦) والإمام السيّد محسن الأمين، (٧) والشيخ آقا بزرگ الطهرانيّ (٨) قد ذكروا هذا الكتاب بإجلال في مؤلّفاتهم.

١- . معجم الأدباء / للحمويّ: ١٢/١٢٤.

٢- . نفس المصدر: ١٣/١٤.

٣- . نفس المصدر: ١٤/٦١.

٤- . نفس المصدر: ١٦/٢٠٤.

٥- . نفس المصدر: ١٧/١٧٣.

٦- . نفس المصدر: ١٧/٥٢.

٧- . نفس المصدر: ١٧/١٦٧.

٨- . نفس المصدر: ١٩/٢٨.

جاء فى فهرست الشيخ منتجب الدين اسما اثنين من تلامذه المؤلف: (١).

أولهما: الشيخ الإمام أبو الحسين سعيد بن هبه الله بن حسن الراوندى المعروف بـ <قطب الدين الراوندى> المتوفى سنة ٥٧٣ هـ ، وهو فقيه بارز، ومتكلم مبدع، ومحدث ومفسر حاذق، وأديب وشاعر جليل القدر، وقد صنّف ما ينيف على خمسين كتاباً فى مختلف النواحي العلميه، من قبيل: التفسير، والحديث، والتاريخ، والدعاء، والعلوم القرآنيه، والكلام، والمعاجز، والفقه،

١- . فهرست منتجب الدين: ١٥٧.

والأدب، وغيرها، وذكر الشيخ الحرّ العامليّ أسماء الكثير منها. (١) وقد نقل الإمام قطب الدين الراونديّ روايتين عن أستاذه هذا في موضعين من <دعواته>. (٢)

ثانيهما: السيّد أبو الرضا، فضل الله بن عليّ الملقّب ب <ضياء الدين> الإمام الراونديّ الذي كان حيّاً إلى سنة ٥٤٨ هـ ، وقد اعتبر السيّد عليّ خان المدنيّ الشيرازيّ نسبه الشريف متّصلاً إلى الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب <عليه السلام> بستّ عشره واسطة، (٣) وأنّ المحقّق عماد الدين الأصفهانيّ المتوفّي سنة ٥٩٧ هـ ، قد رأى السيّد أبا الرضا في سنة ٥٣٣ هـ يعظ الناس في مدرسه المجدّيّه في كاشان. (٤)

وعلى أيّ حال أنّ السيّد أبا الرضا قد روى عن أستاذه أبي جعفر المقرئ النيسابوريّ. (٥)

- ١- . أمل الآمل: ٢/١٢٥ وما بعدها.
- ٢- . سلوه الحزين = الدعوات: ٢٧ و ٢٠٥.
- ٣- . الدرجات الرفيعه / للسيّد عليّ خان: ٥٠٦.
- ٤- . طبقات أعلام الشيعة... في سادس القرون: ٢١٨، نقلاً عن خريده القصر في ذكر فضلاء أهل كاشان: ٢١٨.
- ٥- . بحار الأنوار: ١٠٧/١٢١ و ١٢٢.

١. البدايه = البدايه في الهدايه

نسب الحرّ العاملي (١) والعلّامة النوري (٢) نقلًا عن معالم العلماء هذا الكتاب إلى الشيخ أبي جعفر المقرئ النيسابوري، ولم يطبع إلى الآن حسب ما نعلم.

٢. الحدود

من المصنّفات الأخرى للمؤلف كتاب الحدود الشامل لمعجم الاصطلاحات الكلامية، وقد طبعته مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدّسه سنة ١٤١٤ هـ. ويمكن ملاحظه مواصفات الكتاب في ديباجته.

٣. المجالس = الأمالي

وهو من مؤلفاته الأخرى، وقد نسب في المصادر السابقه إليه، ولا شكّ في صحّه هذه النسبه، فقد روى الحافظ محمد بن علي بن شهر اشوب المازندراني المتوفى سنة ٥٨٨ هـ، في كتابه المناقب مكرراً عن كتاب المجالس هذا، وهو كتاب في علم الحديث، ولكن من المؤسف أنه لم يصل إلينا.

١- . راهنمای آماده ساختن کتاب/ للدكتور أديب: ٣ وما بعدها.

٢- . كشاف اصطلاحات الفنون/ للتهاوني: ١٠١٤.

وهو فى علم النحو، وعدّه الشيخ منتج الدين من مؤلفات المؤلف، وكذلك عدّه آخرون غيره، ولم نطلع على شىء منه.

٥. شرح التعليق

أشار المؤلف فى آخر كتاب التعليق إلى كتاب آخر من مؤلفاته، قائلاً: وتفصيل هذه المسأله يأتى فى شرح التعليق إن شاء الله تعالى ولا نعلم شيئاً عن هذا الكتاب.

٦. التعليق

هو نفس الرساله التى بين أيدينا، وقد نسبه الشيخ منتج الدين - الذى كان من المعاصرين للمؤلف - إلى الشيخ أبى جعفر المقرئ (١) واعتبره كل من الميرزا عبد الله الأفندى (٢) والشيخ الحرّ العاملى (٣) وآيه الله الخوئى تبعاً للشيخ منتج الدين (٤) والمحدث القمى رحمه الله (٥) والميرزا حسين النورى (٦) والشيخ آقا بزرك الطهرانى (٧) أحد مؤلفات الشيخ أبى جعفر المقرئ النيسابورى، والنقطه المهمه التى تستحق الذكر أنه لم يشر أى واحد من المؤلفين إلى وجود نسخه من هذا الكتاب أبداً، وسيأتى لاحقاً وصفنا لهذا الكتاب ونسخته الخطيه.

١- . الفهرست: ١٥٨.

٢- . رياض العلماء: ٥/١١٨.

٣- . أمل الآمل: ٢/٢٨٣.

٤- . معجم الرجال الحديث: ١٦/٣١٤.

٥- . فوائد الرضويه: ٥٥٩.

٦- . خاتمه المستدرک: ٣/١١٢.

٧- . طبقات أعلام الشيعة... فى سادس القرون: ٣٧٢.

عَلِّهِ تَسْمِيَهُ هَذَا الْكِتَابِ بِ <التعليق>

إنَّ الكُتُبَ بِصُورِهِ عَامَّةً تُوسَمُ بِأَسْمَاءٍ خَاصَّةٍ وَفَقَ مَحْتَوَاهَا، فَكُلٌّ مِنْهَا إِمَّا كِتَابٌ، أَوْ تَعْلِيقٌ، أَوْ شَرْحٌ، أَوْ حَاشِيَةٌ، أَوْ رِسَالَةٌ، وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا تَعْرِيفٌ خَاصٌّ بِهِ، يَبْحَثُ فِي مَوْضِعِهِ. (١)

وَهَدَفْنَا هُوَ بَيَانُ مَعْنَى التَّعْلِيقِ، حَيْثُ أَنَّ الْكِتَابَ الْحَالِيَّ هُوَ مُوسَمٌ بِهَذَا الْإِسْمِ. وَيُطْلَقُ هَذَا اللَّفْظُ عَلَى مَعْنَى خَاصَّةٍ فِي عُلُومٍ مُخْتَلَفَةٍ، فَمِثْلًا أَنَّ النُّحَوِّيِّينَ يُطْلِقُونَ <التعليق> عَلَى الْإِبْطَالِ اللَّفْظِيِّ لِعَمَلِ أَفْعَالِ الْقُلُوبِ وَجُوبًا.

١- . راهنمای آماده ساختن کتاب / للدكتور أديب: ٣ وما بعدها.

وعلماء علم البديع - الذي يبحث في الصناعات اللفظية نظماً وثرأ- يطلقون على القسم السادس من الأقسام السبعة للتصريح لفظ <التعليق>.

وكذلك المحدثون، فهم يطلقون التعليق على الحديث الذي حذف من أوائل إسناده واحد من رواه أو أكثر. (١)

والفقهاء أيضاً يعتبرون <التعليق> خلاف التنجيز (٢) وعلماء الكيمياء الفيزيائية يطلقون التعليق على حاله خاصة. (٣) والتعليق في اصطلاح الكتبيين عبارته عن مواضع ومطالب كتبت على شكل شرح لكتاب ما قد تم تأليفه سابقاً، بحيث يكون الشرح كتاباً مستقلاً (٤).

إذاً فعلم يدلّ لفظ <التعليق> في هذا الكتاب؟ يتعدّد البتّ في هذا الأمر، أو الإلمام برأى المصنّف؛ لفقد مقدّمه الكتاب وسقوطها منه. بيد أنّ هناك قرائن تقوى الظنّ أنّ هذا الكتاب ما هو إلّا تعليق على كتاب الملخص في الأصول للسيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، ومنها شكل فصوله وعناوينه وأسلوب مطالبه وسياقها، وخاصّه ما جاء في ظهر الورقه الخامسة من النصّ:

<الكلام في الفصل الرابع: اعلم أنّ هذا الفصل، وإن عدّه المتكلمون من الدعاوى، فلا يجوز أن يعدّ منها على ما ذكره سيدنا المرتضى علم الهدى <رضى الله عنه وأرضاه> في الكتاب الملخص. ولم يتمّ الشريف المرتضى رحمه الله هذا الكتاب، بسبب بعض العوائق والمشاكل، حيث يقول في آخر كتاب الذخيره:

إنّا بدأنا بإملائه، والته فيه الاختصار الشديد، تعويلاً على أنّ الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب الملخص، فلمّا وقف تمام إملاء الملخص لعوائق الزمان التي لا تملك، تغيّرت التيه في كتابنا هذا... (٥)

وقد رأى العلّامة الطهرانيّ نسخه من كتاب الملخص عند شيخ الإسلام الزنجانيّ، ويقول عنه بأنّه كتاب كبير وفي أربعة أجزاء، ولكن فقد من أوّله بعض الفصول، وفقد من آخر الجزء الرابع بعض الفصول أيضاً.

١- . كشاف اصطلاحات الفنون / للتهاوني: ١٠١٤.

٢- . فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامي / للجابريّ عربلو: ٧٦.

٣- . دائره المعارف فارسي / لمصاحب: ١/٩٧٠.

٤- . الذريعه: ٤/٢٢٣.

٥- . الذخيره في علم الكلام / للمرتضى: ٦٠٧.

ووردت بعض عناوين كتاب الملخص - كما ذكرها صاحب الذريعة - على النحو التالي:

باب الكلام فى الصفات، باب الكلام فى نفى الرؤيه، باب الكلام فى العدل، باب الكلام فى الإراده، باب الكلام فى الكلام، باب الكلام فى المخلوق، باب الكلام فى الاستطاعه، باب دخل فى جمله فصول هذا الباب، باب الكلام فيما يتعلّق بالمكلف... وفى كلّ باب عدّه فصولٍ يبلغ مجموعها ثمانين فصلاً، (١) كما ستلاحظ التشابه الواضح بين هذين الكتابين من خلال فهرس كتاب التعليق، خصوصاً أنّ محتوى كتاب التعليق وكتاب الملخص يبرز هذا الترابط بشكل أكثر، وليت نسخه شيخ الإسلام الزنجانيّ كانت فى متناول أيدينا، حتّى يصير ظننا يقيناً.

نظرة إجمالية إلى محتوى الكتاب

اعتبر الإمام أبو جعفر المقرئ النيسابوريّ التدقيق والفكر أوّل واجب على كلّ مكلف حتّى تحصل له المعرفة؛ لأنّه عندما يلاحظ العالم من حوله يرى أنّ جميع الأجسام ظاهره من الظواهر وحادثه. ويعتبر المؤلّف العلم بحدوث الأجسام هو غير العلم بوجودها؛ لأنّ العلم بوجود الأجسام هو مورد اتّفاق العقلاء بخلاف العلم بحدوث الأجسام، فإنّه مورد اختلاف بينهم.

فالمؤلّف يبيّن أنّ العلم بحدوث الأجسام متوقّف على بيان عدّه فصول؛

الفصل الأوّل: فى إثبات الأعراض.

الفصل الثانى: فى بيان حدوث الأعراض

الفصل الثالث: فى أنّ أىّ جسم لا يخلو من العرض، وأىّ عرض فهو - من حيث الوجود- لا يتقدّم على الجسم.

والفصل الرابع: كلّ شيء غير متقدّم على نشأته، فسيصبح هو إذن ظاهره من الظواهر.

ويثبت المؤلّف ضمن هذه الفصول الأربعة أنّ العالم - العدى هو ثابت الحدوث- يحتاج إلى فاعل، والفاعل لا بدّ أن يكون قديماً، والقديم هو أزليّ وباقٍ، ولا سبيل للعدم إليه، ولا يحتاج فى الوجود إلى الغير، بل هو قائم بنفسه، والقديم لا ضدّ له.

ويرى المؤلّف أنّ كلّ جوهر يحتاج إلى حيز ومكان، ويقول بعد إثبات حدوث الأجسام والأعراض:

لا بدّ أن نعتقد الآن أنّ العالم حادث، وكلّ حادث محتاج إلى محدث ومنشئ حتّى يخرج

من العدم إلى الوجود.

ويقول بعد إثباته لمبدع العالم: إنَّ المبدع للعالم لا بدَّ أن يكون قادراً عالمًا وموجوداً وقديماً وحياً وسميعاً وبصيراً ومدركاً.

والحقُّ تعالى ليس له ماهية، ثمَّ يتعرَّض المؤلف في أحد الفصول لكيفيَّة استحقاق الباري تعالى لصفه القادر والعالم والحيِّ والوجود، ثمَّ يقول بعد ذلك:

لا- بدَّ أن يكون الحقُّ سبحانه غتياً مريداً كارهاً، وأن يكون متنزهاً عن أوصاف المخلوق والأعراض، ثمَّ يتعرَّض لمحالته رؤيه الحقُّ تعالى. ويثبت في آخر هذا الباب توحيد الله تعالى.

ويتعلَّق الباب الثاني من هذا الكتاب بمسائل تخصَّ العدل الإلهيِّ، ويتعرَّض أثناء ذلك لإثبات الحسن والقبح العقليين، ويبيِّن منهاج معرفه الضروريات اللازمه، والأمور غير اللازمه وغير الواجبه.

ويثبت من خلاله أنَّ الحقَّ تعالى، كما هو قادر على كلِّ ما هو حسن، كذلك هو قادر على جميع القبائح أيضاً، ولكنَّ قدرته تعالى لا يتعلَّق بها، حتَّى لا يصبح أيُّ قبيح مورداً لتعلُّق قدره الباري تعالى.

ثمَّ يتعرَّض بعد ذلك لإثبات الكلام الإلهيِّ، ثمَّ يبحث في حقيقه الكلام والتمكُّم. ويشير عند ذلك إلى خلق الأفعال، وأنَّ الاستطاعه مقدّمه على الفعل، وفي النتيجة أنَّ كلَّ واحد هو فاعل لفعل نفسه، وهو حرّ مختار في القيام به. ثمَّ يبحث في التكليف والمسائل المتعلِّقه بالتكليف، يعنى شرائط المكلف والمكلف والفعل التَّكليفىِّ، ويتعرَّض بعد ذلك لبيان حسن التكليف، وانقطاع التكليف، ثمَّ يتكلَّم في فصل آخر عن المعارف ووجوب المعرفه.

ثمَّ يشرّع في بيان وجوب اللطف بالبراهين العقليّه، ويتعرَّض من خلال ذلك للكلام عن الآلام وأقسامها، والعرض، والوعد والوعيد، والتحابط، وحسن العفو والشفاعه، والأسماء والأحكام والمسائل المتعلِّقه بهذين الأمرين أيضاً، وكذلك عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآجال والأرزاق.

ويبحث في الباب الثالث في النبوه العامه ونسخ النبوه الخاصه، وإثبات نبوه النبيِّ محمَّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وخاتمته، وفي باب آخر يتعرَّض لذكر الإمامه، ويتكلَّم عن أوصاف الإمام وتعيين الأئمه عليهم السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمَّ يختم ذلك بغيبه الإمام الثاني عشر (عج) والمسائل المرتبطه بها، وبذلك يختم كتابه.

والنقطة التي تستحق الذكر أنّ أبا جعفر المقرئ رحمه الله - مؤلف الكتاب العذى بين أيدينا- يشير من خلال كلّ مسأله من المسائل السالف ذكرها إلى الشبهات الواردة في ذلك الباب أيضاً، ويجب عنها جميعاً بالأدلة العقلية، خصوصاً بالنسبة إلى إعجاز القرآن؛ لأنّ المؤلف يعتقد <الصرفه>، مثلما يعتقدها السيّد المرتضى، وكذلك يتعرّض وبشده للذين يعتقدون أنّ النجوم والأفلاك مؤثّره في حيوه الأفراد وموتهم، ويقول:

<ومن اعتقد أنّ الكواكب تؤثّر في الأعمار والآجال فهو خارج عن حيز الإسلام>، وكذلك لا يعقل عنده أن يكون الحسّ السادس حسّاً منفصلاً عن باقي الحواسّ الخمس و...

والخلاصه أنّ التناسق في المواضع، والاستحكام في البراهين يجعلنا في غنى عن البيان التفصيليّ لبحوث الكتاب.

كيفية الحصول على النسخة الخطية للكتاب

في أوائل شهر رمضان المبارك سنة ١٣٦٢ الشمسيه، التقيت بعد الإفطار بصديقي المحقق الفاضل المرحوم <تقي بينش> تغمده الله برحمته وأسكنه الفسيح من جنّته في إحدى المكتبات في مشهد المقدسه، وكان يجلس إلى جنبه السيد عقيقي، وهو يضع أمامه صرّه قديمه تحتوي على بعض المخطوطات، فقال لي المرحوم بينش: اشتر المخطوطات من السيد عقيقي، فألقيت نظره عاجله وخاطفه عليها، فلفتت نظري مخطوطه من بينها، فقلت للسيد عقيقي: بكم تبيع هذه النسخه؟ فأجابني: أنا أبيعها جميعها جملة؛ لحاجتي الماسه إلى ثمنها، وكانت قيمه جميع هذه المخطوطات يعادل راتبى الشهرى فى الجامعه، فاشتريتها منه.

وبعد التدقيق فى النسخه التى لفتت نظرى والتى اعتمدت عليها؛ لتحريرها فى فتره قريبه من عصر المؤلف، إذ أنّ كاتبها هو أحمد بن مجتبى أحمد بن صالح الحسينى، وقد نسخها فى صفر سنة ١٠٦٥ هـ، وكانت بخط النسخ بأبعاد ١٤*٨ س، وذات ٢١ سطراً، ولكن هذه النسخه لم يمرّ على ناظرى إلّا اسمها فى الفهارس فقط، وليس لأحد علم بوجودها، وكانت تتضمّن كتابين؛ أحدهما: باسم الحدود وكان مختصراً كاملاً، وقد تولّى طباعته آيه الله الشيخ جعفر السبحانى >أيده الله تعالى بتأييداته ووفقه لمرضاته فى مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، وزينه بمقدمه منه.

والكتاب الآخر: هو للمؤلف نفسه أيضاً باسم التعليق، حيث سقطت بعض الأوراق من أوائله، وأتلفت الأرضه جميع أوراقه، بحيث أنّ أسطراً وجملاً قد انمحت من أعلى الصفحات

ووسطها أيضاً، وأتلفت الصفحات بين ١٧ إلى ٢٩، فلتعذر إعدادها للطباعة من جهة وتأكيد العلما مه السبحاني لإعدادها للطباعة من جهة أخرى جعلنا في مأزق حرج. ولكن بقيت مدّة عشرين عاماً أبحث وبجدّ في فهارس الكثير من المكتبات، سواء داخل إيران أم خارجها، وأستفسر من المتخصّصين بالمخطوطات، وأسأل علماء الكلام صادرهم وواردهم عن نسخه أخرى لهذا الكتاب، ومهما أمعنت في الفحص، لم أعثر على عين أو أثر لها. إلى أن اقترح على العلما مه المفضل المحقّق السبحاني دام إجلاله على استنساخها، عملاً بالقول المأثور: <ما لا يدرك كلّه، لا يترك كلّه>.

تقريظ المحقق الحجّه آيه الله الشيخ السبحانيّ

باسمه تعالى

حضره صاحب السماحه الدكتور <فاضل> دام مجده.

ضمن إهداء سلامنا، وإبداء إرادتنا، لمرات عديدة، أشرت على سماحتكم أنّ الكتاب الذي اقتنيتموه في شهر رمضان، متحمّلين شهراً كاملاً، وأنتم طاوين خماصاً، ذلك الكتاب الخطّي الكلامي والفلسفيّ، يرجى تهيئته وتحقيقه، وإرساله إلينا حتّى يطبع ثمّ ينشر في مؤسّسه الإمام الصادق عليه السلام، آمليّن أن لا تنسونا حين دعائكم بالخير في الروضه الرضويّه المقدّسه مع تقديم الاحترام.

جعفر سبحانيّ ٢٣/٨/١٣٧٠ شمسيّ

ولهذا وطّنت نفسي على إحيائها، حذراً من أنّه إذا تلفت - والعياذ بالله - هذه النسخه الفريده، مثلما تلف الكثير من التراث الشيعيّ النفيس، فستصبح خساره عظمى لا يمكن تعويضها.

وعلى كلّ حال، فهذا سيّفر كبير، وثقل كبير، وعمل عسير، ورغم الآثار السليبيّه الأخرى التي خلّفتها الأرضه في الكثير من الأسطر ومحتها محوّاً تامّاً، أو الضرر المذّي ألحقه التجليد الرديء بالأوراق فمزّقها، غير أنّه نظّمت الأوراق بجهد جهيد، وصدر رحيب، وقراءه متعدّده للمتّن، فرقع الخرق، ورتق الفتق، والله الحمد.

وقد اقترح عليّ بعض الأصدقاء الأعزاء القاطنين في قمّ المقدّسه أن أطبع الكتاب هناك، ولكنّ صديقاً حميماً أنشأ يقول:

إن كان لنسيمك، طريق في حرمة فقّبلى منّي تراباً، أث-راًم-ن-قدم-ه

فوفّقني الله لطبع الكتاب وإعداده في الجامعه الرضويّه للعلوم الإسلاميه التابعه للآستانه

الرضويّ المقدّسه، عتبه الإمام الرضا عليه وعلى آبائه وأولاده آلاف التحيّهِ والثناء، فإنّي ممّن يلثم هذه العتبه المقدّسه تقبيلاً، وأنّ خراسان مسكني، وأنا كالذرّه فيها:

بلاد بها نيطت عليّ تمائمي وأوّل أرض مسّ جلدي ترابها

إضافه إلى أنّ الإشراف على طباعته في هذه الأرض المقدّسه هو أيسر، وأنّ رفع بعض الموانع - التي لا مفرّ من وقوعها حين الطباعه والنشر - هنا أسهل، وكلّ ما يدعو إلى التباطؤ والتأخير في توزيع الكتاب وإعاده طبعه مأمون هنا.

أعترف - وبخضوع - بتفضّل الإخوة الأعزّاء عليّ ومؤازرتهم إيتاي؛ إذ أثمر جدّهم، وأنتج جهدهم، وأنا كالدّرّه تجاههم ومن بينهم الأستاذ العلّامه والمحقّق البارع آيه الله الشيخ جعفر السبحانيّ الذي يعدّ من نوادر العصر في التحقيق والتأليف والتدريس للعلوم الإسلاميّه، وخاصّه علم الكلام، وله اهتمام خاصّ باجتثاث الآفات التي تعترى الدين، عبر ذكاء حادّ، وسعيه الدائم - وبلسانٍ فصيح، وقلم بليغ - إلى الدفاع عن حمى التشييع وقدسيتّه، وكان يؤكّد دائماً إعداد هذا الكتاب - وتحقيقه -، فيزيد نشاطنا، ويلهب هممنا.

كما أتقدّم بالشكر - ومن صميم القلب - إلى لجنة التحقيق الموقّره والمعاون العامّ للتحقيق، ومدير قسم تحقيق الفلسفه والكلام الإسلاميّ في الجامعه الرضويّه للعلوم الإسلاميّه، ولا سيّما العالم الكامل والناشط الفاضل، السيّد عبد الرحمن الرضائيّ موظّف هذه الجامعه المباركه والذي تكفّل الأمور المتعلّقه بالطباعه ومطالعه هذه النسخه وجميع الأمور التنفيذيّه، وقد قام بما تكفّل به على أحسن وجه، وانتهى من تصحيح النسخه الخطيّه في خرداد لعام ١٣٨٤ ش.

كما أشكر القسم الإداريّ، والأمر المائيه، والتعبئه، والنقل، والطباعه، والاستنساخ، وكلّ اللّذين شاركوا بنحوما في دعم هذا الكتاب وإيصاله إلى المرحله النهائيّه وأدعو للجميع بالتوفيق والنجاح وأتمنّى لهم العمر المديد، والحظّ السعيد. وما توفيقى إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

محمود اليزديّ المطلق (الفاضل)

١٨ / أربيّهشت / ١٣٨٤ ش

الموافق ٣٠ / ربيع الأوّل / ١٤٢٦ هـ

مشهد المقدّسه

ص: ٣

[التوحيد]

اشاره

[خصائص الأجسام]

[الصفات الجماليه]

[الصفات الجلاليه]

[خصائص الأجسام]

إشاره

...، (١) إن إرادته العدل حسنه، فلولا- أنها كالجزيء من الكل، لما كانت تابعه له في الحسن والقبح، ولو قلت في أول الباب: أول مقصود يجب على المكلفين من أفعال القلوب النظر المؤدى إلى المعرفة، لسلمت من أكثر هذه الأسئلة. فإذا أتضح وجوب النظر وكونه سابقاً على سائر الواجبات، يجب أن ينظر العاقل في الأجسام ليعلم حدوثها، أو ينظر فيما يختص القديم تعالى بالقدره عليه من أنواع الأعراض، مثل الألوان والقدره والحيوه، والنظر في الأجسام أولى، وذلك لأن العلم بوجود الأجسام يحصل اضطراراً، والعلم بوجود الأعراض يحصل استدلالاً، فلهذه العله كان النظر في الأجسام أولى.

ثم اعلم أن العلم بحدوث الأجسام غير العلم بوجودها؛ لأن العلم بوجودها اتفق فيه العقلاء، والعلم بحدوثها اختلفوا فيه أشد الاختلاف، وإذا لم يكن بحدوثها علماً بوجودها، وجب أن يكون علماً بعدمها قبل وجودها. والعلم بحدوثها لا يحصل إلا بعد بيان أربعة فصول:

الأول في إثبات الأعراض.

والثاني في حدوثها.

والثالث في أن الأجسام غير خاليه منها وليست سابقه في الوجود عليها.

والرابع في أن ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثاً.

١- . ساقط من الأصل.

والكلام فى الفصل الأول: [فى إثبات الأعراض]

اعلم أنّ كلّ صفة تتجدّد على الأجسام على سبيل الجواز مع استمرار حال الموصوف وشرطه، يجب أن تكون معنويّة، فمن ذلك انتقال الجسم من جهة إلى أخرى واختصاصه بجهة معيّنة بعد جواز انتقاله إليها. وذلك لأنّ الجسم إذا كان فى جهة، جاز أن يبقى فيها فى الوقت الثانى، وجاز أن ينتقل عنها، فإذا انتقل عنها صار أحد الجائزين واجباً والثانى مستحيلًا، والجسم على ما كان عليه من الحال والشرط، فلا بدّ من أمر هاهنا لولاه لما وجب أحد الجائزين، ولما استحال الثانى.

وأوضح من ذلك أنّ الجسم إذا كان فى جهة، كان ساكنًا فيها وجاز انتقاله عنها، فإذا انتقل زال ما كان حاصلًا وحصل ما كان جائزًا، ولم يتغيّر عليه الحال والشرط. فلولا أنّ هاهنا أمرًا ما، لما زال الحاصل، ولا حصل الجائز.

إن قيل: ما الدليل على جواز انتقال الأجسام؟

[قلنا: صحّ انتقال] الأجسام معلومه بالاضطرار، فلا يجوز أن يكون واجبًا؛ لأنّه لو كان واجبًا على الإطلاق لاستحال استقراره، ولكان مستغنيًا عن ناقل فى الانتقال عن كلّ مؤثر، ألا- ترى أنّ الصّوت لمّا وجب عدمه فى الوقت الثانى، كان مستغنيًا عن معدوم، ووجود القديم لمّا كان واجبًا فى الأزلى، كان مستغنيًا عن موجد؟ ونحن نعلم ضروره أنّ الجسم لو بقى أبدًا فى جهة طول الدهر لما انتقل بنفسه. ولا يجوز أن يكون انتقال الأجسام واجبًا فى بعض الأوقات؛ لأنّ ذلك يُبطل اختيار الفاعل فى نقل الأجسام، ولا يمنع على ذلك أن يقصد أقدّر القادرين إلى

نقل أحف الأجسام، فيتعدّر عليه نقله؛ لأنّ انتقاله غير واجب في ذلك الوقت، أو يقصد أضعف القادرين إلى نقل الجبال، فيتأتى منه ذلك؛ لوجوب انتقال الجبال في ذلك الوقت، وهذا ممّا لا يخفى فساده.

وإذا ثبت أنّ انتقال الأجسام غير واجب مع الصحّ، ثبت جوازه، وهو الذي أردناه.

إن قيل: ما معنى الحال والشرط؟

قلنا: الحال عبارة عن كون الجسم متخيّزاً >والشرط عبارة عن وجوده، وهو متخيّزٌ موجودٌ في جميع الجهات؛ لأنّ كونه متخيّزاً مشروطٌ بالوجود، وهو المصحّح؛ لانتقاله إلى سائر الجهات على طريق البدل، إلّا أنّه يصحّح ولا يوجب؛ إذ لو كان كونه متخيّزاً، لوجب ما يصحّح له، لوجب اختصاص الجسم بسائر الجهات والوقت واحد، فبانَ بهذه الجملة أنّ المصحّح غير الموجب. وقد تقدّم أنّ كلّ ما كان جائزاً فلا يصحّح أن يصير واجباً، إلّا لأمرٍ يقتضيه أو معنىً يوجبه.

وإذا ثبت أنّ الجسم لا يختصّ بجهةٍ معيّنة، ولا ينتقل إليها إلّا لأمرٍ يوجب انتقاله إليها، ويقتضى اختصاصه بها، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون راجعاً إلى نفس الجسم، أو راجعاً إلى غيره، وما يرجع إلى نفس الجسم هو كونه جوهرًا أو متخيّزاً وموجوداً، وهذه الأوصاف كانت حاصله في حال الاستقرار، فكيف تكون موجبةً للانتقال؟ على أنّ الأجسام تكون على هذه الصّيفات في سائر الجهات، وما يحصل للجسم في سائر الجهات لا يكون مؤثراً في الانتقال، وما يرجع إلى غير الجسم ممّا يؤثر فيه، فلا يخلو أيضاً من أن يؤثر تأثير الإيجاب، أو يؤثر تأثير الاختيار، ولا يكون إلّا للفاعل. ولا يجوز أن ينتقل الجسم بالفاعل إلّا بتوسّط معنى؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل من غير توسّط معنى هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، فلو كان انتقال الجسم راجعاً إليه من غير توسّط معنى، لوجب إلّا ينتقل إلّا في حال الحدوث، وإذا استحال انتقال الجسم في حال حدوثه، استحال رجوعه إلى الفاعل.

وذلك لأنّ حال الحدوث حال الاختصاص بجهة، ولا بدّ أن يكون حال اختصاص الجسم بجهة معيّنة غير حال انتقاله عنها. على أنّ القدره على تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل تابعه للقدره على إيجاد الموصوف، يدلّ على ذلك أنّ أحدنا يقدر أن يجعل كلامه أمراً ونهياً وتهذيراً وإباحه كلام غيره بهذه الصفات؛ لكونه غير قادر على إيجاب كلام غيره، فلولا أنّ القدره على تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل، كانت تابعه للقدره على إيجاد الموجود، لما

اختلف الحكم بين أوصاف كلامه وأوصاف كلام غيره. <(١)

وإذا ثبت ذلك الواحد منّا يقدر على نقل الجسم ولا يقدر على إيجاده، ثبت أنه غير قادرٍ على نقله إلا بتوسط معنى، فلو كان انتقال الجسم بجهه واختصاصه بجهه، يرجع إلى الفاعل من غير توسط معنى، لكان من يقدر على نقله قادراً على إحداثه، ولكن من لا يقدر على إحداثه لا يقدر على نقله، والمعلوم خلاف ذلك. فثبت بجميع ذلك أن المؤثر في انتقال الجسم هو العلة الموجبه للانتقال التي يعبر عنها بالكون، وقد يُطلق عليها اسم الحركة.

ثم لا يخلو ذلك المعنى من أن يكون معدوماً أو موجوداً، ولا يجوز أن يكون معدوماً؛ لأنّ العدم مقطعه للاختصاص؛ إذ لو كان المعنى المعدوم يوجب انتقال الجسم واختصاصه بجهه، لوجب أن تنتقل جميع الأجسام وتختصّ كلّها بجهه معيّنه، إذا انتقل جوهرٌ واحدٌ إليها وصار مختصّاً بها؛ لأنّ اختصاص ذلك المعنى إذا كان معدوماً بالجسم المعين كاختصاصه بسائر الجواهر. وليس لأحد أن يقول: لعلّ الجسم كان ساكناً فيما لم يزل؛ لعدم الحركة لا لوجود السكون، وذلك لأنّ السكون كان معدوماً عن الجسم فيما لم يزل على زعمهم، كما كانت الحركة معدومه عنه. فلو كان الجسم ساكناً فيما لم يزل لعدم الحركة، لوجب أن يكون متحرّكاً؛ لعدم السكون، وذلك يؤدّي إلى كون الجسم ساكناً متحرّكاً والوقت واحداً. وفي بطلان ذلك دليل على أن الجسم لا ينتقل من جهه إلى أخرى ولا يختصّ بجهه معيّنه إلا لوجود معنى تحلّه ويوجب انتقاله إليها، ويقتضى اختصاصه بها، وهو المطلوب في هذا الفصل. وهذا آخر الكلام في إثبات الأعراض.

١- . ورد ما بين القوسين في الصفحتين: ٢٩ و ٣٠ من الأصل، وقد ذكرناه هنا استطراداً.

الكلام فى الفصل الثانى: [فى حدوث الأعراض]

اعلم أنّ حدوث الأعراض مبنيّ على أصلين؛ أحدهما: جواز العدم عليها، والثانى: استحاله عدم القديم. والذى يدلّ على جواز العدم على الأعراض أنّ الجسم لا- يختصّ بجهه إلّا لوجود معنى، ولا- ينتقل عنها إلّا لظروء معنى آخر، كما تقدّم فى الفصل الأوّل.

ثمّ إذا انتقل عنها، فلا- يخلو المعنى الأوّل وقت انتقاله من أن يكون فيه، أو لا- يكون فيه. والأوّل يقتضى أن يكون الجسم فى مكانين والوقت واحد، أو يؤدّى إلى وجود العله مع ارتفاع المعلول، وذلك فاسد. وإذا لم يكن فيه، فلا يخلو حاله من أمرين: إمّا أن ينتقل عنه أو يعدم، والانتقال لا- يصحّ على الأعراض؛ لأنّ الانتقال لو صحّ على الأعراض، لكان واجباً أو جائزاً. ولو وجب انتقال الأعراض، لوجب انتقال الجسم على التبع؛ لئلا يعزى الجسم من المعانى. وقد تقدّم أنّ انتقال الأجسام غير واجب، ولو جاز انتقال العرض، لوجب أن لا- ينتقل إلّا لوجود معنى، كما تقدّم فى انتقال الجسم، وذلك يؤدّى إلى حلول العرض فى العرض، وذلك فاسد.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ العرض ينتقل بالفاعل؟

قلنا: لا يجوز ذلك لما تقدّم فى انتقال الأجسام، على أنّ انتقال العرض لو صحّ وكان راجعاً إلى الفاعل، لوجب ألاّ ينتقل إلّا فى حال الحدوث، وهذا غير جائز، مع أنّ فى ذلك تسليماً لحدوث العرض؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، وهو المقصود من هذا الفصل.

وإذا ثبت أنّ المعنى الأوّل لم يكن فى الجسم عند انتقاله من الجهه الأولى ولم ينتقل عنه،

وجب القضاء بأنه قد عدم، فلو كان قديماً، لما جاز عليه العدم، وهو الأصل الثانى. يدل على ذلك أن القديم يخالف غيره بكونه قديماً أو بما يقتضى كونه قديماً، والشىء إنمّا يخالف غيره بصفه ذاته، وبها يدخل فى كونه معلوماً. فلو جاز أن يخرج الشىء من الصفه الذاتيه، لجاز أن يخرج عن كونه معلوماً، وإذا استحال خروجه عن كونه معلوماً، استحال خروجه عن الصفه الذاتيه. وأيضاً فإنّ القديم يجب أن يكون باقياً، والباقى لا يصحّ عدمه إلّا بضدّ يطرأ عليه، أو بانتفاء ما يحتاج إليه، إذا كان القديم لا يحتاج فى وجوده إلى شىء؛ لكونه قائماً بنفسه، فيتبقى بانتفائه، وليس له ضدّ أيضاً يطرأ عليه وينفيه، ووجب القضاء بوجود وجوده أبداً، وما يجب وجوده أبداً يستحيل عدمه.

فإن قيل: ما الدليل على أن القديم لا ضدّ له؟

قلنا: لو كان للقديم ضدّ، لكان قديماً أو محدثاً، ولو كان قديماً، لكان مثلاً له؛ لأنّ الاشتراك فى القدم يوجب التماثل إمّا بنفس الاشتراك، أو بواسطة الاشتراك، على ما نذكره فى موضعه.

ولو كان ضدّ القديم محدثاً، لكان وجوده فى الأزل ممتنعاً؛ لوجود ضدّه لا لحدوثه؛ لأنّ هذا حقيقه التضاد، وفى علمنا بأنّ المحدث يستحيل وجوده فيما لم يزل؛ لأمر يرجع إليه لا لأمر يرجع إلى غيره، دلالة على أنّ المحدث لا يكون ضدّاً للقديم.

فإن قيل: ما الدليل على أن القديم لا يحتاج فى وجوده إلى شىء؟

قلنا: لو كان القديم تعالى يحتاج إلى غيره فى الوجود، لكان ذلك الشىء معدوماً أو موجوداً. والمعدوم لا يحتاج إليه، والموجود لا بدّ أن يكون قديماً أو محدثاً، ولو كان قديماً، لكان مثلاً للقديم. ثمّ لم يكن القديم بالحاجه إليه أولى من ذلك الشىء إلى القديم، وإن كان محدثاً، لكان القديم مستغنياً عنه فيما لم يزل، وإذا استغنى فيما لم يزل عن غيره، ووجب استغناؤه أبداً.

وإذا ثبت جواز العدم على الأعراض كما تقدّم، وثبت أيضاً استحاله عدم القديم، صحّ حدوث الأعراض، وهو المقصود من هذا الفصل.

الكلام فى الفصل الثالث: [أنّ الأجسام غير خاليه منها وليست سابقه فى الوجود عليها]

الكلام فى الفصل الثالث: (١) [أنّ الأجسام غير خاليه منها وليست سابقه فى الوجود عليها]

اعلم أنّ الجوهر لا- يكون موجوداً إلاّ إذا كان متخيّزاً، ولا يكون متخيّزاً إلاّ إذا كان فى جهه، ولا يكون فى جهه إلاّ لوجود معنى، على ما تقدّم فى باب إثبات الأعراض. فيعلم بهذه الطريقه أنّ الجوهر لا يصحّ وجوده عارياً من المعانى.

فإن قيل: هذه ثلاث دعاوى، فما الدليل عليها؟

قلنا: نحن نعلم ضروره أنّ كلّ متخيّزٍ يجب أن يختصّ بجهه ما، ألا ترى أنّ كلّ متخيّزين لا يخلو حالهما من أحد [الأمريين: (٢)] إمّا أن يصحّ أن يكون بينهما ثالث، أو لا يصحّ ذلك؟ وهذا يقتضى اختصاصهما بجهتين، وهذا تنبيه لا استدلال؛ لأنّ ما يُعلم ضروره لا سبيل للاستدلال إليه.

وأما اختصاص الجسم بجهه معيّنه لوجود معنى، فقد تقدّم الكلام عليه.

وأما قولنا: الجسم لا يكون موجوداً إلاّ إذا كان متخيّزاً، فهو ممّا لا بدّ من ذكره والاستدلال عليه. اعلم أنّ الجوهر يدرك على كونه متخيّزاً رؤيه ولمساً، ثمّ كونه متخيّزاً صفه زائده على

١- . جاء فى هامش النسخه الخطّيه: لو كانت الأجسام عاريه عن المعانى، لوجب خلّوها من الأوصاف الصادره عن تلك المعانى، وإذا استحال أن تخلو الأجسام من أن تكون ساكنه أو متحرّكه، استحال خلّوها من المعانى التى توجب هذه الأوصاف، من الحركه والسكون والاجتماع والافتراق.

٢- . فى الأصل: أمريين.

وجوده؛ إذ الوجود حاصل للتقديم تعالى، وجميع الأعراض مع استحاله التحيز عليه تعالى وعليها. فلا تخلو هذه الصفة من أن تكون راجعة إلى نفس الجوهر، أو تكون راجعة إلى غيره، والذى يرجع إلى غير الجوهر مّا يؤثر فيه لا- يكون إلما الفاعل أو لمعنى، ولا- يجوز أن يكون تحيز الجوهر معنوياً؛ لأنّ حلول المعنى لا- يصحّ إلّا فى المتحيز، فلو كان الجوهر متحيزاً لمعنى، لما كان متحيزاً إلما بعد حلول ذلك المعنى فيه، ولا- يصحّ حلول ذلك المعنى فيه إلّا بعد أن يكون متحيزاً، فيقف كلّ واحد من الأمرين على صاحبه، وذلك محال. ولا يجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل يجب أن يكون تابعاً لاختياره ودواعيه، فيصحّ منه إحداث ذلك المقذور بعينه عارياً من التحيز، كما أنّ من يقدر أن يوقع مقدوره على وجه الحُسن يقدر أن يوقعه على وجه القُبْح، ولا- يمتنع أيضاً أن يحدثه على وصفين مختلفين، إذا لم يكن بينهما تنافٍ أو ما يجرى مجرى التنافى، كالتحيز والهيئة، فيكون الشيء الواحد متحيزاً سواداً، وما أدّى إلى مثل ذلك وجب القضاء بفساده.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّما يمكن من الفاعل الجمع بين الوصفين إذا صحّ جمعهما. وذلك أنّ القائل بهذا القول موافق فى المعنى ومخالف فى العبارة؛ لأنّ ما لا يصحّ جمعه من الأوصاف مع فقد التنافى أو ما يقوم مقامه، لا يرجع إلى الفاعل.

فإن قيل: ولو جمع الفاعل بين الوصفين على ما ذكرت، فما الذى يلزم عليه؟

قلنا: لو جمع الفاعل فى ذاتٍ واحده صفة التحيز وهيئة السواد، لما امتنع أن يطراً عليه البياض، فينتفى من حيث كان سواداً ويبقى من حيث كان متحيزاً، فيكون موجوداً معدوماً، وذلك محال.

وعلى هذه المسألة اعتراضات كثيرة، ولها أجوبه صحيحه قاطعه، وهذا الموضوع لا يحتمل شرحها.

وإذا ثبت أنّ تحيز الجوهر لا- يرجع إلى غيره، وجب القضاء بأنّه راجع إلى نفسه. ثمّ لا يخلو كونه متحيزاً من أن يكون مشروطاً بالوجود، أو لا يكون مشروطاً به، فإن لم يكن مشروطاً به، وجب أن يكون متحيزاً فى حال العدم. وفى بطلان ذلك دليل على أنّ كونه متحيزاً موقوف على وجوده، ومتجدّد عند تجدد وجوده على وجه الوجوب، وكلّ ما يتجدّد من الأوصاف فلا بدّ له من مؤثر، وإذا استحال رجوع التحيز إلى الفاعل أو المعنى، وجب أن يكون مقتضى عن صفة الذات مشروطاً بالوجود، وفى ذلك دليل على أنّه لا يكون موجوداً إلّا إذا كان متحيزاً، ولا يكون متحيزاً إلّا فى جهه كما تقدّم.

ولا تكون فى جهه إلّا لوجود معنى، على ما بيّنا فى الباب الأوّل، فصحّ بهذه الوجوه استحاله خلوّ الجسم من العرض، وهو الذى أردناه من هذا الفصل.

الكلام فى الفصل الرابع: [فى أنّ ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثاً]

إشاره

اعلم أنّ هذا الفصل وإنّ عدّه المتكلّمون من دعاوى، فلا يجوز أن يُعدّ منها، على ما ذكره سيّدنا المرتضى علم الهدى رضى الله عنه وأرضاه فى الكتاب الملخّص (١). وإنّما قلنا ذلك لأنّ العلم بأنّ ما لا يسبق المحدث يجب أن يكون محدثاً ضرورىً لا سبيل للاستدلال عليه، غير أنّه علم الجُمَل، وذلك لأنّ العاقل يعلم ضروره أنّ كلّ ما لا يتقدّم المحدث فهو محدث على طريق الجُمَل، فإنّ علم فى شىء معيّن أنّه غير سابقٍ على محدثٍ، اعتقد حدوثه موافقاً لعلم الجُمَل.

ونظير هذه المسأله العلم بقُبْح الظلم على طريق الجُمَل؛ لأنّ العلم بقبح ما له صفه الظلم معدود من كمال العقل، فإذا علمنا ظلماً معيّنًا، اعتقدنا قُبْحه موافقاً لعلم الجُمَل.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن تكون الحوادث غير متناهيه، وإن كانت الأجسام غير خاليه منها، فتكون الأجسام قديمه والأعراض محدثه؟

قلنا: القول بأنّ الحوادث غير متناهيه متناقض ظاهر البطلان؛ لأنّه لَمّا قيل: حوادث، اقتضى أن يكون لها أوّل، وإذا قيل: غير متناهيه، اقتضى أن لا أوّل لها، وهذا متنافٍ كما ترى.

فإن قيل: أليس ثواب أهل الجنّه غير متناهٍ، مع أنّه محدثٌ معدودٌ من جمله الحوادث؟

قلنا: كلّ ما وصل من الثواب إلى المستحقّ وجب أن يكون متناهيًا، غير أنّ القديم تعالى

يقدر على ما لا يتناهى من جنس الثواب، فعلى هذا مقدورٌ القديم تعالى غير متناهٍ؛ لأنَّ ما حصل من الثواب ووصل إلى مستحقِّه فقد انقطع وانتهى لا محاله، والمقدور لا يكون إلَّا معدومًا، والمعدومات غير متناهيه من سائر الأجناس.

فإن قيل: ما الذى يدلُّ من الأعراض على حدوث الأجسام؟

قلنا: الذى خلِّق من الجواهر أوَّل ما خلق، غير أنه لما تعدَّرت الإشارة إلى الكون الأوَّل، جمعنا الكلَّ ودللنا على حدوثها؛ ليكون ما دلَّ على حدوث الجسم داخلًا فى الجملة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنَّ الجسم لا يكون محدثًا وإن لم يصحَّ خلوه من المحدث، كما أنه لا يصحَّ خلوه من العَرَض ولا يكون عَرَضًا؟

قلنا: كلُّ ما لم يتقدَّم المحدث يجب أن يكون مشاركًا له فى الحدوث ولا يلزم أن يكون موافقًا له فى سائر أوصافه. ألا ترى أنَّ كلَّ مولودين متفقين فى وقت الولادة وجب أن يكونا مشتركين فى طول السنِّ وقصره، ولا يلزم على ذلك اشتراكهما فى سائر الأوصاف؟ بل يصحَّ اختلافهما فى النسب والصورة والهيئة والتذكير والتأنيث وغير ذلك من أوصاف الإنسان، مع وجوب اشتراكهما فى السنِّ؛ لاتفاقهما فى الميلاد.

وإذا ثبت حدوث الأجسام والأعراض، وجب الحكم بحدوث العالم؛ لأنَّ العالم عبارته عن السماء والأرض وما بينهما من الأجسام والأعراض، وهذا آخر الكلام فى حدوث العالم.

فصل فى إثبات المحدث

فصل فى إثبات المحدث (١)

إذا ثبت حدوث العالم، فلا بُدَّ له من محدثٍ أحدثه وصانعٍ أخرجه من العدم إلى الوجود، فإنَّ المحدث يحتاج إلى محدثٍ لحدوثه، وهذا لا يتَّضح إلَّا بعد بيان أربعة أشياء:

أولها: أنَّها هنا حوادث. والثانى: أنَّها محتاجةٌ إلينا وصادرةٌ عن جهتنا. والثالث: أنَّها احتاجت إلينا لحدوثها لا غير. والرابع: أنَّ ما شاركها فى الحدوث الذى هو علَّه الحاجه وجب أن يكون مشاركًا لها فى نفس الحاجه. فأما إثبات الحوادث، فقد تقدَّم الكلام عليها فى باب إثبات الأعراض وحدوثها، فلا فائده فى إعادته ذكرها.

١- . جاء فى هامش النسخة الخطية: فإن قيل: ما الدليل على أنَّ للعالم صانعًا ومحدثًا وفاعلاً؟ قلنا: لأنَّ العالم محدث، والمحدث يحتاج إلى محدث لحدوثه. فإن قيل: قد ثبت العالم محدث، ولكن ما الدليل على أنَّ المحدث يحتاج إلى محدث؟ قلنا: الدليل على ذلك تصرُّفاتنا فى الشاهد؛ لأنها محتاجةٌ إلينا لحدوثها لا غير، والعالم قد شاركها فى الحدوث، فيجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث.

وَأَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مَحْتَاغَةٌ إِلَيْنَا وَصَادِرَةٌ عَنَّا، فَهُوَ أَنَّ الْوَاحِدَ مِمَّا مَتَى أَرَادَ الْقِيَامَ أَوْ الْقَعُودَ مَعَ ارْتِفَاعِ الْمَوَانِعِ وَسَلَامِهِ الْأَحْوَالِ وَحَصُولِ الْقَصْدِ وَزَوَالِ الْإِلْجَاءِ، يَجِبُ ذَلِكَ الْفِعْلُ مِنْهُ، وَإِذَا كَرِهَ الْقِيَامَ مَعَ سَلَامَةِ الْأَحْوَالِ وَحَصُولِ الصَّوَارِفِ وَقَدَّ الْإِلْجَاءَ وَعَدَمَ الْقَصْدَ، يَسْتَحِيلُ ذَلِكَ الْفِعْلُ مِنْهُ، فَلَوْلَا أَنَّهُ وَقَعَ بِاخْتِيَارِهِ وَحَاصِلٌ مِنْ جِهَتِهِ، لَمَا وَجَبَ عِنْدَ قَصْدِهِ وَدَوَاعِيهِ، وَلَمَا اسْتَحَالَ عِنْدَ صَوَارِفِهِ وَكَرَاهَتِهِ.

فَلَا وَجْهَ يُمْكِنُ أَنْ يَجْعَلَ عَلَّةً لِإِسْنَادِ الْفِعْلِ إِلَى فَاعِلٍ مُعَيَّنٍ أُبْلَغَ مِنْ وَجُوبِ الْفِعْلِ عِنْدَ قَصْدِهِ وَاسْتِحَالَتِهِ عِنْدَ صَوَارِفِهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ قَدْ بَلَغَ إِلَى حُكْمِ الْعَلَّةِ الَّتِي يَجِبُ الْحُكْمُ لِثُبُوتِهَا وَيَنْتَفِي لَانْتِفَائِهَا.

فَإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَ فِعْلُ الْعَبْدِ يَحْصُلُ مُوَافِقًا لِإِرَادَةِ السَّيِّدِ، وَكَذَلِكَ فِعْلُ الرَّعِيَّةِ يَقَعُ بِحَسَبِ إِرَادَةِ الْمَلِكِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ فِعْلُ الْعَبْدِ أَوْ الرَّعِيَّةِ حَادِثًا لِلْمَلِكِ أَوْ السَّيِّدِ، وَكَذَلِكَ حُكْمُ الْمَلْجَأِ؟

قُلْنَا: الْوَجُوبُ الَّذِي اعْتَبَرْنَاهُ يُسْقِطُ هَذَا السُّؤَالَ؛ لِأَنَّ عَصِيَانَ الْعَبْدِ لِلْسَّيِّدِ أَكْثَرَ مِنْ طَاعَتِهِ لَهُ، وَكَذَلِكَ الرَّعِيَّةُ رَبَّمَا تَخَالَفَ الْمَلِكَ. عَلَى أَنَّ السَّيِّدَ أَوْ الْمَلِكَ لَوْ أَمَرَ الْعَبْدَ أَوْ الرَّعِيَّةَ بِمَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْعَبْدُ أَوْ الرَّعِيَّةُ، لِاسْتِحَالِ وَقُوعِ ذَلِكَ الْفِعْلِ مِنْهُمَا.

وَأَمَّا مَنْ أَلْجَأَ غَيْرَهُ إِلَى فِعْلٍ مَا، فَقَدْ أَلْجَأَهُ أَيْضًا إِلَى إِرَادَةِ الْفِعْلِ، فَفِعْلُ الْمَلْجَأِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ إِنَّمَا يَقَعُ مُوَافِقًا لِإِرَادَتِهِ، وَإِنْ كَانَتْ إِرَادَتُهُ مُوَافِقَةً لِإِرَادَةِ الْمَلْجَأِ، إِلَّا أَنَّ الْإِعْتِبَارَ بِإِرَادَةِ الْمَلْجَأِ دُونَ إِرَادَةِ الْمَلْجِئِ. أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَلْجَأَ لَوْ أَرَادَ الْفِعْلَ مَعَ مَا ذَكَرْنَا مِنْ الشَّرَاطِئِ، لَوَقَعَ الْفِعْلُ لَا- مَحَالَهُ وَإِنْ لَمْ يُرَدَّهُ الْمَلْجِئُ، وَلَوْ أَرَادَ الْمَلْجَأُ وَلَمْ يَرُدَّهُ الْمَلْجِئُ، لَمَا وَقَعَ الْفِعْلُ أَلْبَتَّه؟ فَكُلَّمَا بَدَلَكَ أَنَّ الْإِعْتِبَارَ بِإِرَادَةِ الْمَلْجَأِ لَا غَيْرَ. عَلَى أَنَّ الْوَاحِدَ مِمَّا لَوْ دَامَ أَنْ يُلْجِئَ غَيْرَهُ إِلَى مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ مَقْدُورِهِ، لِاسْتِحَالِ وَقُوعِ ذَلِكَ الْفِعْلِ مَعَ حَصُولِ إِرَادَةِ الْمَلْجَأِ.

فَقَدْ أَتَّضَحَ بِهَذِهِ الْوُجُوهِ أَنَّ كُلَّ مَا يَحْصُلُ بِاخْتِيَارِ الْوَاحِدِ مِمَّا عَلَى حَسَبِ أَحْوَالِهِ وَدَوَاعِيهِ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُحَدَّثًا بِهِ وَحَاصِلًا مِنْ جِهَتِهِ. وَلَا يَلْزَمُ عَلَى ذَلِكَ فِعْلُ السَّاهِي وَالنَّائِمِ؛ لِأَنَّ فِعْلَ السَّاهِي وَالنَّائِمِ وَإِنْ لَمْ يَحْصُلْ بِاخْتِيَارِهِ وَدَوَاعِيهِ، فَقَدْ حَصَلَ عَلَى حَسَبِ أَحْوَالِهِ وَقَدْرِهِ، فَلَا يَخْرُجُ مِنْ هَذَا الْحَدِّ، أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ يَقْدِرُ عَلَى حَمْلِ عَشْرَةِ أَرْطَالٍ بِلَا زِيَادَةٍ فِي حَالِ الْيَقِظَةِ، فَإِنَّهُ لَا يَحْمِلُ فِي حَالِ السُّهُوِّ أَوْ النَّوْمِ أَلْفَ رَطْلٍ؟

عَلَى أَنَّ الْأَدْلَةَ لَا يَلْزَمُ فِيهَا الْعَكْسَ، وَإِنَّمَا يَجِبُ ذَلِكَ فِي الْحَدِّ، فَلَا يَمْتَنَعُ عَلَى هَذَا أَنْ نَعْلَمَ كَوْنَ الْوَاحِدِ مِمَّا فَاعِلًا بِوَجُوبِ الْفِعْلِ عِنْدَ قَصْدِهِ وَدَوَاعِيهِ، وَاسْتِحَالَةِ الْفِعْلِ عِنْدَ صَوَارِفِهِ

وكراهته، ونعلم بدلاله أخرى أنّ فعل الساهى والنائم حادث به وواقع من جهته؛ لأنه وقع على حسب أحواله وقدره.

وأما العدى يدلّ على أنّ أفعالنا إنّما احتاجت إلينا لحدوثها لا غير، فهو أنّ الحدوث يتجدّد عند الحاجة، فوجب أن يكون هو علّه الحاجة، ونظير ذلك كون الواحد منّا عالماً؛ لأنه إنّما يتجدّد عند وجود العلم، وكون الجسم متحرّكاً إنّما يتجدّد أيضاً عند وجود الحركة، فلذلك كانت العلّه المحوجه إلى وجود العلم والحركة تجدّد كون الواحد منّا عالماً وكون الجسم متحرّكاً، وكذلك حال الحدوث مع الحاجة.

فإن قيل: قد تتجدّد عند الحاجة أحوال أخرى سوى الحدوث، فلائى وجه جعلتم الحدوث علّه الحاجة؟

قلنا: كلّ ما يتجدّد عند الحدوث من الحُسنِ والقُبْحِ والإحكام والإتقان والأمر والنهي، إنّما هو تابع للحدوث، والحدوث هو الأصل؛ لصحّه الحدوث مع فقد هذه الأحوال، وافتقار هذه الأوصاف إلى الحدوث، فلذلك جعلنا الحدوث علّه الحاجة دون هذه الأحوال.

وإذا ثبت أنّ أفعالنا إنّما احتاجت إلينا لحدوثها لا غير، والحدوث هو علّه الحاجة، فكّل ما شاركها فى الحدوث، ووجب أن يكون مشاركاً لها فى نفس الحاجة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ أفعالكم إنّما احتاجت إليكم؛ لجواز حدوثها لا لمجرد حدوثها، فلا يلزم ذلك فى الأجسام؟

قلنا: كلّ ما يدلّ على حدوث الشىء يدلّ على جواز حدوثه؛ لأنّ المحدث لا بدّ له من محدث، وللمحدث أن يفعل وأن لا يفعل فرقاً بين الفاعل والعلّه.

على أنّ الجسم لو كان واجب الوجود، لكان وجوده واجباً لأمر يرجع إليه، أو لأمر يرجع إلى غيره، ولا يجوز أن يكون الجسم واجب الوجود لأمر يرجع إليه؛ لأنّ ذلك يقتضى كونه قديماً، وقد تقدّم الكلام على حدوثه، وإن كان الجسم واجب الوجود لأمر يرجع إلى غيره، فذلك الغير لا يجوز أن يكون فاعلاً؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل لا يكون واجباً، وإن كان ذلك لمعنى، فلا بدّ أن يكون قديماً أو محدثاً، ولا يجوز أن يكون قديماً؛ لأنّ ذلك يقتضى قدّم الأجسام، وقد تقدّم الاستدلال على حدوثها، وإن كان ذلك المعنى محدثاً يحتاج إلى معنى آخر حتّى يؤدّى إلى التسلسل.

على أنّ المحدث لا يكون واجب الوجود؛ لما تقدّم من رجوعه إلى الفاعل، فقد اتّضح بهذه

الوجه أنّ المؤثر في إحداث الأجسام لا يكون إلا فاعلاً مختاراً، وهو المطلوب من محدث الأجسام.

وإذا ثبت الحوادث وكونها محتاجة إلينا، وثبت أنّ علّه حاجتها هي الحدوث، وقد شاركت الأجسام هذه الحوادث في علّه الحاجة، وجب القضا بأنها كانت محتاجة إلى محدثٍ أحدثها، وصانعٍ أخرجها من العدم إلى الوجود، وهو المبتغى من آخر الكلام في هذا الفصل.

[الصفات الجماليّة]

فصل في كونه تعالى قادراً

إذا ثبت أنّ للعالم صانعاً، فلا بدّ أن يكون قادراً؛ لأنّ صحّحه الفعل تدلّ على كون الفاعل قادراً، ولا سبيل إلى إثبات كونه تعالى قادراً إلّا بعد أن يثبت كون الواحد ممّا قادراً بصحّحه الفعل منه، ثمّ يعلم صحّحه الفعل من التقديم سبحانه وتعالى، فيحكم بكونه قادراً، وهذا معنى قولنا: يُستدلّ بالشاهد على الغائب لعلّه جامعٌ.

والشاهد ما هو معلوم، والغائب ما ليس بمعلوم، فيعلم الغائب بالشاهد. والقادر من كان على صفه لأجلها يصحّحه الفعل، إذا لم يكن هناك منع أو ما يجرى مجرى المنع. والذى يدلّ على أنّ الواحد ممّا قادراً إنّنا نفرّق بين من صحّحه الفعل وبين من تعدّد عليه، مع اشتراكهما في كونهما حيّين موجودين، فلولا أنّ الذى صحّحه الفعل قد اختصّ بحالٍ أو وصفٍ ليس عليه من تعدّد الفعل عليه، لما جعلت التفرقة بينهما، بل يصحّحه الفعل منهما أو يتعدّد عليهما، وإذا علمنا هذه التفرقة بينهما لقضيّه العقل، رجعنا إلى أهل اللغة في التسمية، فتكون التفرقة معلومه بالعقل، والتسمية معروفة من أهل اللغة. (١)

١- . في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنّ صانع العالم قادر؟ قلنا: لأنّه قد صحّحه الفعل، وصحّحه الفعل تدلّ على كون فاعله قادراً. فإن قيل: لم قلت: إنّ قد صحّحه الفعل؟ قلنا: لأنّه لو لم يصحّحه الفعل، لما وقع منه الفعل، فلمّا وقع دلّ على كونه صحيحاً. فإن قيل: صحّحه الفعل على كون فاعله قادراً أو وقوع الفعل منه؟ قلنا: صحّحه الفعل تدلّ على كون فاعله قادراً، فنستدلّ بالوقوع على الصحّحه على كونه قادراً. فإن قيل: لم قلت: إنّ صحّحه الفعل تدلّ على كون فاعله قادراً.

فإن قيل: لو دلَّ صحَّه الفعل على كون الفاعل قادراً، لدلَّ تعذُّر الفعل على كون مَنْ تعذَّر عليه عاجزاً.

قلنا: هذا عكس الأدلَّة، والأدلَّة لا يلزم فيها العكس، ثمَّ ليس للعاجز بكونه عاجزاً صفه؛ لأنَّ العجز ليس بمعنى عندنا، وإنَّما العاجز مَنْ ليس بقادرٍ، على أنَّ الفعل قد تعذَّر على الممنوع والمقيّد كما تعذَّر على من ليس بقادرٍ. والممنوع عندنا قادر؛ لأنَّه إذا زال المنع، صحَّ منه الفعلُ من غير أن تتجدَّد له صفه، فقد بطل هذا السؤال بهذه الوجوه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنَّ الأمر بالعكس ممَّا ذكرتم، وهو أنَّ تعذُّر الفعل يدلُّ على إثبات صفه، وصحَّته تدلُّ على انتفاء تلك الصفه.

قلنا: صحَّه الفعل حُكْمٌ يرجع إلى الجُمَل، فيجب أن يُعلَّل بما يرجع إلى الجُمَل؛ لأنَّ حُكْم الجُمَل مع الأجزاء مثل حكم زيدٍ مع عمرو، فكما لا يصحَّ أن يُعلَّل ما يرجع إلى زيدٍ بما يرجع إلى عمرو، كذلك لا يجوز تعليلُ ما يرجع إلى الجُمَل بما يرجع إلى الأجزاء من جهة التصحيح والافتضاء؛ لأنَّ من شرط المصحِّح والمصحَّح أن يكون الموصوف بهما واحداً، وكذلك حكم الافتضاء، وإذا ثبت ذلك وكان انتفاء الصفه يوصف به الجُمَل والأجزاء، فلا يصحَّ أن يُعلَّل صحَّه الفعل به.

فإن قيل: هل يجوز أن يسند صحَّه الفعل إلى الطبع؟

قلنا: الطبع ليس بمعقولٍ على ما فسروه، وصحَّه الفعل حُكْمٌ معقولٌ، ولا يجوز أن يُعلَّل المعلوم بما ليس بمعلوم. ثمَّ لو سلَّمنا تأثير الطبع، فلا يخلو الطبعُ من أحد أمرين: إمَّا أن يرجع إلى الجُمَل، أو إلى الأجزاء، فإن كان الطبع يرجع إلى الجُمَل، رجح الخلاف إلى العبارة؛ لأنَّهم يسمُّون الصِّفه طبعاً، وإن كان الطبع يرجع إلى الأجزاء، فلا يصحَّ أن تُعلَّل صحَّه الفعل بما تقدَّم.

فإن قيل: قد حدَّدتم القادر بمن صحَّ منه الفعل، والقديم تعالى عندكم كان قادراً فيما لم يزل مع استحاله وقوع الفعل منه فيما لم يزل، وكذلك الواحد منكم؛ لأنَّه يَقْدِرُ على ما يختصُّ

العاشر من الأمكنه والأزمته، مع استحاله وقوع ذلك الفعل منه فى الوقت الأول أو المكان الأول، وهذا يبطل حدكم.

قلنا: قد احترزنا بقولنا: إذا لم يكن هناك منع أو ما يجرى مجرى المنع. فأما المنع فقد تقدم أن الممنوع عندنا قادر، إلا أن المنع كالحائل بينه وبين وقوع الفعل، وإذا كان الفعل مختصاً بوقت معين أو جهة معينه، فحصوله غير جائز فى غير ذلك الوقت أو فى غير تلك الجهة، فاختصاصه بذلك الوقت أو المكان كالمانع من حصوله فى جهة أخرى أو فى وقت آخر، وهو المراد بما يجرى مجرى المنع. وكذلك الحكم فيما لم يزل، وذلك لأن القديم سبحانه وتعالى فيما لم يزل كان على الصفه التى لأجلها يصح منه الفعل، إلا أن استحاله وقوع الفعل فيما لم يزل كالمانع من إيجاده؛ إذ لو صح حصول شىء فيما لم يزل لوجب؛ لأن صحه الشىء فيما لم يزل لا ينفك من الوجوب، ولو وجب وجود شىء فيما لم يزل لكان قديماً، وما كان قديماً لا يوصف بالقدرة عليه أحد، فعلى هذه القضيّه صحه الفعل فيما لم يزل يقتضى خروج القديم تعالى عن كونه قادراً عليه.

فالمنع هاهنا أو ما يجرى مجرى المنع يرجع إلى المقدور دون القادر؛ لأن القديم سبحانه تعالى متعالٍ عن جواز المنع فيما قَصِدَ إلى إيجاده من سائر أجناس المقدورات. وهذا آخر الكلام فى إثبات كونه تعالى قادراً.

فصل في كونه تعالى عالماً

فصل في كونه تعالى عالماً (١)

اعلم أنّ الطريق إلى إثبات كون الفاعل عالماً إحكام الفعل وإتقانه، سواءً كان الفاعل قديماً أو محدثاً، فإنّ طريق الاستدلال لا يتغيّر بالقدم والحدوث، وإذا علمنا في الشاهد كون الفاعل عالماً بصحّحه وقوع المحكم منه، ثمّ علمنا الإحكام في أفعال القديم تعالى أكثر من إحكام أفعالنا، اعتقدنا كونه تعالى عالماً؛ لأنّنا يتغيّر طريق الاستدلال. والعالم من صحّحه منه إحكام الفعل تقديراً أو تحقيقاً. والذى يدلّ على إثبات هذه الصفة في الشاهد إنّنا نجد التفرقة بين من صحّحه منه المحكم من الأفعال كالكتابه والصباه والنساجه والبناء، وبين من تعدّر عليه إحكام هذه الصناعات، مع الاشتراك في كونهما حَيِّين قادرين موجودين، وإذا علمنا هذه التفرقة لقضيه العقل، رجعنا في التسميه إلى أهل اللغه، فوجدناهم يسمّون عالماً من كان على هذه الصفة، فأثبتنا التفرقة عقلاً والتسميه سمعاً.

فإن قيل: ما القدر من الأفعال الذي يدلّ على كون الفاعل عالماً؟

قلنا: هذا القدر إنّما يدلّ على هذه الصفة إذا كان جملةً محكمةً متعذّره على من ليس بعالم.

ولا يدلّ جزء من الأفعال على كون الفاعل عالماً إلّا إذا كان واقعاً على وجهه.

١- . جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنّ صانع العالم عالم؟ قلنا: لأنّه قد صحّحه منه فعل المحكم. والفعل المحكم لا يقع إلّا من عالم. فإن قيل: لم قلت: إنّّه قد صحّحه منه المحكم؟ قلنا: قد ثبت أنّ في أفعال الله تعالى ما يزيد في الإحكام والإتقان على كلّ فعل محكم. فإن قيل: لم قلت: إنّ صحّحه المحكم تدلّ على كون فاعله عالماً...؟

فإن قيل: ما هذه الجملة التي أشرتم إليها؟ (١)

قلنا: المراد بهذه الجملة الكناية الحسيّة والبناء المستقيم وما يجرى هذا المجرى.

فإن قيل: كيف تدلّ جملة من الأفعال على صفه، ولا يدلّ كلّ جزء من تلك الجملة على ذلك الوصف؟

قلنا: أحكام الأدلّة مختلفة، فمنها ما يدلّ كلّ جزء على صفه، كما نقول في صحّة الفعل وكون الفاعل قادراً. ومنها ما لا يدلّ إلّا إذا كان جملة محكمة، أو واقعه على بعض الوجوه كما نقول في المعجزات، ألا ترى أنّ ما يدلّ على النبوه إنّما هو جملة واقعه على وجه، كانشقاق القمر ومجيء الشجر وغير ذلك، ولا يدلّ كلّ جزء من هذه الأفعال على النبوه؟ فكذلك المحكم من الأفعال، إنّما يدلّ على كون الفاعل عالماً إذا كان جملة محكمة أو واقعه على وجه يجرى مجرى الأحكام، كالاتقاد إذا وقع علماً، فأما إذا كان جنس الفعل، فلا يدلّ إلّا على كون فاعله قادراً لا غير.

فإن قيل: فعل الإرادة والنظر عندكم لا يقع إلّا من عالم وكذلك فعل العلم، وهذا يُبطل ما بنيتم المسألة عليه، وهو أنّ الجمل يدلّ على كون الفاعل عالماً دون الأجزاء؟

قلنا: أمّا الإرادة فقد يصحّ وقوعها من معتقد أو ظان؛ لأنّ من اعتقد صحّه حدوث شيء صحّ أن يريد، على أنّ الإرادة لا تحتاج إلى كون الفاعل عالماً وكذلك النظر، وإنّما المرید والناظر ينبغي أن يكون عالماً، والصفه على هذا الوجه تحتاج إلى الصفه دون الإرادة والنظر، وأمّا العلم وإن لم يكن جملة فإنّه واقع على وجه دون وجه؛ لأنّه ليس كلّ اعتقاد علماً، وقد احتزنا فيما تقدّم بقولنا: إلّا إذا وقع على بعض الوجوه.

فإن قيل: إذا كان المحكم من الأفعال يدلّ على كون الفاعل عالماً، فما ليس بمحكم ينبغي

١- . جاء في هامش الأصل: فإن قيل: يلزم على ما ذكرتم أنّ اليسير من المحكم ككتابه حرف يدلّ على كونه عالماً؟ قلنا: قد احتزنا منه بقولنا: يتعدّر على قادر ويتأتى من آخر، واليسير من المحكم لا يتعدّر على كلّ قادر. فإن قيل: هل يدلّ الإحكام كمن يكتب الخطّ على شل علم كونه عالماً؟ قلنا: لا، لأنّه تأتى من كلّ قادر، وقد احتزنا منه. فإن قيل: فما حدّ هذه الفعل الذي يدلّ على كون فاعله عالماً؟ قلنا: هو ما ذكرناه ممّا يقع من أحد القادرين ويتعدّر على الآخر، مع اشتراكهما في قدره والتمكّن من الآلات وارتفاع الموانع. فإن قيل: فهل يدلّ شيء من الفعل على أنّ فاعله عالم؟ قلنا: لا، وذلك أنّ الفعل على ضربين: محكم وغير محكم، فالمحكم يدلّ على كون فاعله عالماً؛ لأنّه لا يتأتى إلّا ممّن هذه صفته، وما ليس بمحكم لا يدلّ على أنّه غير عالم كتابته من العالم وغير العالم.

أن يكون دالاً على كونه جاهلاً أو على كونه غير عالم. (١)

قلنا: قد تقدّم أنّ الأدلّة لا يلزم فيها العكس، بل يلزم ذلك في الحدّ، وإنّما يلزم في الأدلّة الطرد؛ لأنّ ثبوت الأدلّة مع فقد المدلول يعود بالنقص على كونها أدلّة؛ إذ لو كان العكس يلزم في الأدلّة، لوجب أن لا يعلم حدوث شيء من الأعراض إلّا بما نعلم حدوث الأجسام، والمعلوم خلاف ذلك.

وإنّما قلنا: إنّ الأدلّة تلزم فيها الطرد ولا يلزم فيها العكس؛ لأنّ الأدلّة كاشفه وليست موجهه، ولا يمتنع أن تكشف أمور مختلفه عن وصف واحد أو عن أوصاف مختلفه، ثمّ الجهل عباره عن اعتقاد شيء على وصف ليس عليه المعتقد، وليس بين الجهل وبين تعدّر الفعل نسبه، فيكون التعدّر دالاً عليه. وأمّا انتفاء كونه عالماً فليس بوصف، وما ليس بوصف لا يصحّ إسناد الأحكام أو غير الأحكام إليه، على أنّ العالم بالكتابه ربّما يكتب غير محكم لبعض الأغراض، ثمّ لا تدلّ تلك الكتابه المشوّشه على كون فاعلها غير عالم، فقد سقط السؤال على كلّ وجه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ المحكم من الأفعال إنّما يصحّ من الظانّ أو للمعتقد دون العالم؟

قلنا: الفعل المحكم يدلّ على صفة متى حصلت لزمت مع كمال العقل، فمهما بقى العقل بقيت تلك الصفة، وإذا زال العقل زالت تلك الصفة، وكون الواحد منّا معتقداً وظانّاً غير لازم لكمال العقل؛ لأنّ العاقل ربّما يخرج من اعتقاد أو ظنّ مع استمرار كونه عاقلاً. على أنّ المحكم من الأفعال يدلّ على صفة متى ازدادت تلك الصفة، ازدادت صحّة أحكام ما قدر عليه، وإذا انتقصت الصفة، انتقصت الصحّة، وقد علمنا أنّ العاقل إذا جنّ أو سيّكر ازداد كونه معتقداً أو ظانّاً، مع تعدّر صحّة الأحكام في حال الشّكر والجنون، وأيضاً فلا يمنع أن يحصل الظنّ أو الاعتقاد بأوّل ممارسه صنعه من الصناعات مع تعدّر الأحكام بأدنى ممارسه. فقد اتّضح بهذه الوجوه أنّ المحكم من الأفعال لا يصحّ إلّا ممّن كان عالماً، وإذا كان هذا القدر من الأحكام يدلّ على كون الواحد منّا عالماً، فأولى أن يدلّ ما ظهر في العالم من الأفعال المُعجبه والآيات المونقه على كون القديم تعالى عالماً.

١- في هامش الأصل: فإن قيل: فما الّذى يدلّ على أنّه غير عالم؟ قلنا: تعدّر المحكم على بعض الفاعلين مع توفّر الدواعى وحصول الآلات وارتفاع الموانع. فإن قيل: فهل يدلّ تعدّر المحكم على فاعله جاهل؟ قلنا: لا، وإنّما يدلّ على انتفاء الصفة. فإن قيل: أليس الجاهل لا يتأتّى منه صفة لمكان جهله الفعل المحكم؟ قلنا: إنّ الجاهل إنّما لم يتأتّى منه المحكم لأنّه ليس بعالم لا لأنّه جاهل، ألا ترى أنّه قد يتعدّر عليه مع انتفاء العلم والجهل جميعاً؟

فإن قيل: ليس فى إحكام السماء والأرض وغيرهما من المخلوقات أكثر من تأليف على وجه مخصوص، والتأليف يدخل تحت مقدور القدر، فما المانع من أن يكون مؤلف أجسام العالم غير القديم تعالى؟

قلنا: إذا فرضنا الكلام فى أول حى خلقه الله بهذه الجملة أن العلم بالله تعالى وبصفاته فى دار التكليف لا يحصل إلما بالنظر والاستدلال، وقد أوجب الله تعالى النظر على جميع العقلاء بقوله عز من قائل: ((فَانظُرْ))، ((١))، ((فَلْيَنْظُرْ))، ((٢)) ((قُلْ انظُرُوا))، ((٣)) وما أشبه ذلك من الآى.

ولأقسام العلوم وكيفية توليد النظر إياها تفصيل وله موضع أحق بذكره، وستقف عليه إن شاء الله.

فإن قيل: متى وجب النظر على العاقل؟

قلنا: إذا خاف من ترك النظر وطمع فى النجاه بالنظر، فإذا حصل الأمران وجب النظر، وإن لم يحصل أو لم يحصل أحدهما، لا يجب النظر.

فإن قيل: متى يحصل الخوف؟

قلنا: الخوف يحصل للعقلاء فى مثل هذه المسألة عند أحد ثلاثة أشياء؛

أحدها: أن العاقل متى نشأ بين العقلاء وسمع اختلافهم فى الديانة، وعلم من كل طائفة أنهم يدعون أن الحق معهم والنجاه لهم، وأن من خالفهم ضال هالك، فمتى سمع ذلك ورجع إلى نفسه، فلا بد أن يحصل له الخوف.

والوجه الثانى: أنه لا يمتنع أن ينتبه من جهه نفسه؛ لأنه قد وجد نفسه محتمله للمنافع والمضار، وعلم ضروره أنه يتغير من حال إلى حال، وتتبدل عليه الأوصاف من الصغر والكبر والصحة والمرض والقوه والضعف، وقد علم أنه غير قادر على جلب كل ما يشتهيه ودفع كل ما يستضر به، فلا بد أن ينتبه عند هذا الخاطر إن كان عاقلاً.

والوجه الثالث: هو أن الله سبحانه وتعالى إذا علم من حال العبد أنه لم يسمع اختلاف العقلاء ولم ينتبه من جهه نفسه، ومع ذلك يكون مكلفاً مأموراً، وجب عليه أن يخطر بباله ما يكون سبباً لانتباهه وموجباً لخوفه، أو يسمعه كلاماً يتضمن جهه الخوف وأمارته، فعند ذلك

١- . زخرف / ٢٥ واثنا عشر موضعاً آخر.

٢- . كهف / ١٩ وثلاثة مواضع أخرى.

٣- . يونس / ١٠١.

يحصل له الخوف ويجب عليه النظر، والنظر وإن كان سابقاً في الوجوب على المعرفة فإنه تابع لوجوب المعرفة.

فأول الواجبات على القسم الصحيح المعرفة بالله تعالى وصفاته، غير أن النظر لما كان مؤلماً للمعرفة وموصلاً إليها، صار في الوجوب متقدماً عليها، وإنما قلنا: إن المعرفة أول الواجبات لأنها داعية إلى الواجبات ولطف فيها، واللطف لا بد أن يكون سابقاً على الملطوف فيه؛ إذ لا فرق بين وجود الداعي وفقده بعد حصول المدعو.

وليس في الواجبات ما يسبق وجوبه وجوب المعرفة؛ لأن الواجبات على ضربين: عقلي وسمعي، فالسمعي لا بد أن يكون متأخراً عن المعرفة بالله تعالى وصفاته، والواجبات العقلية يجب أيضاً تأخرها؛ لأن المعرفة إذا كانت داعية إليها، فلا بد أن تكون سابقة في الوجوب عليها. على أن أعمال العباد إنما تقع عبادة وتصير طاعة بعد المعرفة بالله تعالى وبصفاته، فقد آل الأمر إلى أن العلم بالله تعالى وأوصافه أول الواجبات رتبة، والنظر أول الواجبات ترتيباً ووصلاً.

فإن قيل: إذا كانت المعرفة لطفاً في التكليف، فما الفرق بين أن يعطيها الله تعالى للعاقل وبين أن يوجبها عليه.

قلنا: قد تقدم أن اللطف يجب أن يُفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه وأعلاها، فلو كانت المعرفة أدعى وألطف إذا كانت من فعله تعالى، لما حُسن منه إيجابها علينا، وفي علمنا بوجوب المعرفة على جميع العقلاء دلالة على أنها أدعى وأصلح إذا كانت من فعل العبد. على أن ما يحصل للعاقل على طريق المشقة واحتمال الكلفة كان أعز عليه وأنفع له مما يحصل له من غير كلفه ولا مشقة.

فإن قيل: ما قولكم في وجوب ردّ الوديعه وشكر المنعم وقضاء الدين؟ هل يسبق وجوبها وجوب النظر أم لا؟

قلنا: لا- يصح أن يسبق وجوب شيء مما ذكرت وجوب النظر على العاقل، وذلك لأن ردّ الوديعه إنما يجب عند المطالبة، ولا تصح المطالبة إلا بعد الإيداع، ولا يمكن الإيداع إلا بعد كمال العقل، فينبغي على هذه القضية أن يكمل عقل الإنسان أولاً، ثم يُودع في الثاني، ثم يطالب في الثالث، فيجب عليه الردّ في الرابع، وليس كذلك وجوب النظر؛ لأنه إذا كمل عقله أولاً يجب عليه النظر في الثاني، على أن وجوب النظر أمر عام لازم بجميع العقلاء، وردّ الوديعه

أو قضاء الدين أمرٌ خاصٌّ، متى وجب وجب على التعيين، ولا يصحّ الاعتراض بالشاذّ النادر على العامّ الشامل.

وأما شكر المنعم فقد يصحّ أن يخلو العاقل من نعمه كلّ منعم سوى نعم الله تعالى، فلا يجب عليه الشكر، على أنّ شكر المنعم إنمّا يجب بعد العلم بحقيقته النعمه، وحقيقته النعمه ما قُصِدَ به نفع المنعم عليه، ولا يصحّ العلم بقصد المنعم إلّا بعد العلم به وبصفاته، ولا يحصل العلم به وبصفاته إلّا بعد النظر، فقد عاد الأمر إلى أنّ أوّل الواجبات النظر على ما ذكرت.

فإن قيل: النّظر لا يصحّ إلّا بتقدّم الإراده، كما أنّ المعرفة لا تصحّ إلّا بتقدّم النظر على ما ذكرت، فيجب على هذا القول أن تكون الإراده أوّل الواجبات.

قلنا: الإراده ليست مقصوده بنفسها، وإنمّا هي تابعه للمراد أينما كانت، يوضح ذلك أنّ الإراده تحسن بحسن، وإذا ثبت ذلك الواحد منمّا، يقدر على نقل الجسم ولا يقدر على إيجادها، ثبت أنّه غير قادر على نقله إلّا بتوسط معنى، فلو كان انتقال الجسم بجهه واختصاصه بجهه يرجع إلى الفاعل من غير توسط معنى، لكان من يقدر على نقله قادراً على إحداثه، ولكان من لا يقدر على إحداثه، لا يقدر على نقله، والمعلوم خلاف ذلك. فثبت بجميع ذلك أنّ المؤثر في انتقال الجسم هو العله الموجه للانتقال التي يعبر عنها بالكون، وقد يُطلق عليها اسم الحركة.

ثمّ لا يخلو ذلك المعنى من أن يكون معدوماً أو موجوداً، ولا يجوز أن يكون معدوماً؛ لأنّ العدم مقطعه للاختصاص؛ إذ لو كان المعنى المعدوم يوجب انتقال الجسم واختصاصه بجهه، لوجب أن تنتقل جميع الأجسام وتختصّ كلّها بجهه معيّنه، إذا انتقل جوهرٌ واحدٌ إليها وصار مختصّاً بها؛ لأنّ اختصاص ذلك المعنى إذا كان معدوماً بالجسم المعين اختصاصه بسائر الجواهر.

وليس لأحد أن يقول: لعلّ الجسم كان ساكناً فيما لم يزل لعدم.

[قلنا: صحّ انتقال] الأجسام معلومه بالاضطرار، فلا يجوز أن يكون واجباً؛ لأنّه لو كان واجباً على الإطلاق لاستحال استقراره، ولكان مستغنياً عن ناقلٍ في الانتقال عن كلّ مؤثر. ألا ترى أنّ الصوت لما وجب عدمه في الوقت الثاني كان مستغنياً عن معدوم؟ ووجود القديم لما كان واجباً في الأزل كان مستغنياً عن موجدٍ؟ ونحن نعلم ضروره أنّ الجسم لو بقى أبداً في جهه طول الدهر لما انتقل بنفسه.

ولا يجوز أن يكون انتقال الأجسام واجباً في بعض الأوقات؛ لأنّ ذلك يُبطل اختيار الفاعل في نقل الأجسام، ولا يمنع على ذلك أن يقصد أقدّر القادرين إلى نقل أخفّ الأجسام، فيتعدّر

عليه نقله؛ لأنَّ انتقاله غيرُ واجبٍ في ذلك الوقت، أو يقصد أضعف القادرين إلى نقل الجبال فيتأتى منه ذلك؛ لوجوب انتقال الجبال في ذلك الوقت، وهذا ممَّا لا يخفى فساده.

وإذا ثبت أنَّ انتقال الأجسام غيرُ واجبٍ مع الصحَّه ثبت جوازه، وهو الَّذي أردناه.

إن قيل: ما معنى الحال والشرط؟

قلنا: الحال عبارة عن كون الجسم متخيِّزاً، والشرط عبارة عن وجوده وهو متخيِّزٌ موجودٌ في جميع الجهات؛ لأنَّ كونه متخيِّزاً مشروطٌ بالوجود وهو المصحَّح، لانتقاله إلى سائر الجهات على طريق البدل، إلَّا أنَّه يصحَّح ولا يوجب؛ إذ لو كان كونه متخيِّزاً لوجب ما يصحَّح له، لوجب اختصاص الجسم بسائر الجهات والوقت واحداً، فَبَانَ بهذه الجملة أنَّ المصحَّح غير الموجب. وقد تقدَّم أنَّ كلَّ ما كان جائزاً فلا يصحَّح أن يصير واجباً إلَّا لأمرٍ يقتضيه أو معنى يوجبه.

وإذا ثبت أنَّ الجسم لا يختصَّ بجهةٍ معيَّنه ولا ينتقل إليها إلَّا لأمرٍ يوجب انتقاله إليها ويقتضى اختصاصه بها، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون راجعاً إلى نفس الجسم، أو راجعاً إلى غيره، وما يرجع إلى نفس الجسم هو كونه جوهرًا أو متخيِّزاً وموجوداً، وهذه الأوصاف كانت حاصله في حال الاستقرار، فكيف تكون موجبه للانتقال؟ على أنَّ الأجسام تكون على هذه الصفات في سائر الجهات، وما يحصل للجسم في سائر الجهات لا يكون مؤثراً في الانتقال، وما يرجع إلى غير الجسم ممَّا يؤثر فيه فلا يخلو أيضاً من أن يؤثر تأثير الإيجاب أو يؤثر تأثير الاختيار، ولا يكون إلَّا للفاعل.

ولا- يجوز أن ينتقل الجسم بالفاعل إلَّا بتوسيط معنى؛ لأنَّ ما يرجع إلى الفاعل من غير توسيط معنى هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، فلو كان انتقال الجسم راجعاً إليه من غير توسيط معنى، لوجب ألَّا ينتقل إلَّا في حال الحدوث، وإذا استحال انتقال الجسم في حال حدوثه، استحال رجوعه إلى الفاعل. وذلك لأنَّ حال الحدوث حال الاختصاص بجهة، ولا بدَّ أن يكون حال اختصاص الجسم بجهة معيَّنه غير حال انتقاله عنها. على أنَّ القدره تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل تابعه للقدره على إيجاد الموصوف، يدلُّ على ذلك أنَّ أحدنا يقدر أن يجعل كلامه أمراً ونهياً وتهديراً وإباحه كلام غيره بهذه الصفات؛ لكونه غير قادر على إيجاب كلام غيره فلولا- أنَّ القدره على تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل كانت تابعه للقدره على إيجاد الموجود، لما اختلف الحكم بين أوصاف كلامه وأوصاف كلام غيره.

فصل فى كونه تعالى موجوداً

إذا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً وجب أن يكون موجوداً، وذلك لأنّ للقادر العالم تعلقاً بالمقدور والمعلوم على وجهٍ لو عَدِمَ لا يقطع هذا التعلق.

فإن قيل: ما هذا التعلق الذى أشرتُم إليه وبنيتُم كلامكم عليه؟

قلنا: معنى تعلق القادر بالمقدور صحّه وقوعه منه دون غيره، ولولا هذا التعلق المخصوص لصحّ وقوعه من غيره كما صحّ منه، وفى صحّه وقوع مقدوره منه واستحاله وقوعه من غيره دليل على أنّ له تعلقاً به.

ومعنى تعلق العالم بالمعلوم صحّه أحكام المعلوم منه تقديراً أو تحقيقاً، فهذا معنى التعلق.

فإن قيل: لم قلتُم: إنّ العدم يقطع التعلق؟

قلنا: المتعلق بالغير على ضربين: أحدهما يتعلق لأمر يرجع إلى المواضعه كالأمر والنهى، وهذا الضرب من المتعلقات لا يخرج عن التعلق عند العدم. ألا ترى أنّ أمر القديم تعالى عباده بالصلوة ونهيه إياهم عن الفساد يتعلقان بالعباد إلى زوال التكليف، وإنّ كانا قد عدّ فى الوقت الثانى من حدوثهما؛ لأنّ الكلام لا يصحّ عليه البقاء.

وأيضاً... (١) فهذا الضرب من المتعلقات أنّه يرجع تعلقه إلى المواضعه، فلهذا الوجه لا يخرج عن التعلق عند العدم.

وأما الذى يتعلّق بغيره لأمرٍ يرجع إلى نفس المتعلّق كالإرادة والقدره والعلم، فإنّ عدمه يخرج من التعلّق، وذلك لأنّ التعلّق حكمٌ من أحكام مقتضى صفة الذات الذى هو مشروط بالوجود، فإذا خرج عن الوجود خرج عن الصفة التى لأجلها يتعلّق بالمتعلّق.

وكذلك إذا خرج المتعلّق من صحّحه أن يتعلّق به، إمّا بوجوده أو بوجود سببه، أو ينقضى وقته أو ينقضى وقت سببه، خرج المتعلّق عن التعلّق، وخروجه عن تعلّق ما يتعلّق به يقتضى خروجه عن الوجود إذا لم يكن له متعلّق آخر.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ خروجه عن التعلّق يقتضى خروجه عن مقتضى صفة الذات، وخروجه عن تلك الصفة مع الوجود يقتضى قلب جنسه، وهو خروجه عن صفة الذات، فوجب القضاء بخروجه عن الوجود عند خروجه عن التعلّق.

فإن قيل: ما معنى الاحتراز بقولهم: إذا لم يكن له متعلّق سواه؟

قلنا: القدره متعلّق بجنس مقدر القدر، ولا يكون تعلّقها مقصوراً على متعلّق واحد، فلذلك إذا وجد بعض مقدرات القدر أو تقضى وقته، لا يقتضى ذلك عدم القدره، وليس كذلك ما كان مقصوراً فى التعلّق على شىء واحد، كالإرادة المتعلّقه على سبيل التفصيل؛ لأنّ المراد إذا حصل أو تقضى وقته عدمت الإراده، فهذا وجه الاحتراز... (١)

ثم لا خلاف بين مثبتى القدره أنّ القدر يصحّ بها الفعل لأمرٍ يرجع إليها؛ لأنّ للقدره أحكاماً؛

منها: صحّحه الفعل بها، ومنها: إيجابها كون الحى قادراً، ومنها: أنّها تتعلّق بما لا نهايه له من أجناس مقدورها، إذا اختلف الوقت والمحلّ والجنس، على ما بيّن فى موضعه.

فأما إذا كان الوقت والمحلّ والجنس واحداً، فإنّه لا يتعلّق إلّا واحداً، وسيرد عليك بيانه إن شاء الله تعالى.

وهذه الأحكام من مقتضى صفة ذات القدره؛ لاستحاله رجوعها إلى وجودها وإلى صفة ذاتها، وإذا كان مقتضى صفة الذات مشروطاً بالوجود فى سائر الذوات، فوجود القدره مع ارتفاع هذه الأحكام يقتضى وجودها عارياً عن تلك الصفة، ووجودها مع فقد تلك الصفة يعود بالنقص على كونها قدره.

والذى يدلّ على أنّ القدره إذا عُدِمَت بطل تعلقها أنّها لو تعلّقت وهى معدومه، لأوجبت الصفه أيضاً فى حال العدم؛ لأنّ ما أوجب تعلقها بالمقدور أوجب كونها موجه للصفه، فيلزم على هذا القول أن يكون كلّ واحدٍ منّا يقدر على ما لا نهايه له من جميع الوجوه، وأن لا يكون بين القادرين تفاضل، وأن يصحّ منّا ممانعه القديم تعالى.

وذلك لأنّ القدره المعدومه لا نهايه لها، واختصاص المعدوم ببعض الذوات كاختصاصها بسائر الذوات، فيكون كلّ واحدٍ منّا يقدر بما لا نهايه له من القدر على ما لا نهايه له من المقدور من جميع الوجوه... (١)

والعلوم المعدومه لا- اختصاص لها ببعض الأحياء دون بعض وهى غير متناهيّه، فيلزم على هذا أن يكون كلّ واحدٍ من الأحياء عالماً بجميع المعلومات، وفساد ذلك ظاهرٌ.

وإذا ثبت ذلك وثبت أنّ للقديم تعالى تعلقاً بالمقدور والمعلوم لكونه قادراً عالماً، وجب القضاء بكونه موجوداً.

فإن قيل: قد ادّعت أنّ للقادر العالم تعلقاً بالمقدور والمعلوم، ثمّ استدلت على ذلك بتعلق القدره، وهل يصحّ أن يُبنى حكم الصفه على حكم العله مع ما بينهما من التفرقه؟

قلنا: تعلق الصفه يترتب على تعلق العله، ألا ترى أنّ كون الحقّ حياً لا يتعلّق بغيره؛ لأنّ الحيوه لا تعلق لها، ولما كان للقدره والعلم والإرادته تعلق بالمقدور والمعلوم، والمراد كان للقادر والعالم والمريد تعلق بهذه المتعلقات؟

على أنّ الصفه إذا كان لها حكم لا يتغيّر حالها باختلاف موجهها أو مقتضيها، يوضّح ذلك أنّ صحّه الفعل حكم كون القادر قادراً، ثمّ لا فرق بين أن يكون القادر قادراً بقدره أو قادراً لذاته أو لما هو عليه فى ذاته.

وإذا صحّت هذه الجملة - وقد تقدّم الكلام على كون القديم تعالى قادراً عالماً- وجب الحكم بكونه موجوداً، وهو المقصود من هذا الفصل.

فصل فى كونه تعالى قديماً

إذا ثبت أنّ صانع العالم قادرٌ عالمٌ حَيٌّ موجودٌ، وجب أن يكون قديماً؛ لأنه لو كان محدثاً، لاحتاج إلى محدث، حتّى يؤدّى إلى التسلسل أو الانتهاء إلى محدثٍ قديمٍ، وهو المطلوب... (١)

الذى خلق جواهر السماء والأرض [وما فيهما من] الأعراس التى [لا بقاء لها] تحت مقدور القدر، لا بدّ أن يكون قادراً؛ [لأنّ] من ليس بقادرٍ لا- [يصحّ] منه الفعل، ثم لا- يخلو من أن يكون قادراً لأمرٍ يرجع إلى ذاته، أو يكون قادراً لأمرٍ يرجع إلى غيره، ولو كان قادراً لذاته، لكان حياً لذاته، ولو كان حياً لذاته، لكان مثلاً للقديم تعالى، على ما سيأتى عليه الكلام فى موضعه.

وسيّطّل فى باب التوحيد أن يكون للقديم تعالى مثل أو ثانٍ.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون حياً بحيوه وإن كان قادراً لنفسه؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنه لما كان قادراً لذاته، يجب أن يكون قادراً فيما لم يزل، وإذا كان حياً بحيوه، جاز أن يكون حياً وراز أن لا يكون كذلك، وهذا يقتضى أن يكون المصحح واجباً والمصحح جائزاً، فيصحّ حصول المصحح مع فقد المصحح، وهذا نقيض التصحيح.

وليس لأحدٍ أن يقول: أليس كون الجوهر متخيراً يرجع إلى ما عليه الذات، وكونه كائناً يرجع إلى العله مع استحاله انفكاكهما؟ وذلك [كذلك]؛ لأنّ هذا قلب ما أثبتناه.

ألا- ترى أنّ كون الجوهر متحيّزاً يصحّ كونه كائناً، فيكون المصحّح راجعاً إلى ما عليه الذات، والمصحّح راجعاً إلى العلّة؟ ولذلك يصحّ وجود الجوهر عارياً من كلّ كونٍ يصحّ الإشارة إليه وغير كائن في جههٍ معيّنه؛ لكونه كائناً في غيرها من الجهات، وهذا حقيقه المصحّح والمصحّح.

فإن قيل: من أيّ وجهٍ ألزمت التماثل [للاشتراك] في كونهما حيّين دون كونهما قادرين، والقديم تعالى عندكم يستحقّ كونه قادراً على الوجه الذي استحقّ كونه حيّاً؟

قلنا: الحيوه كلّها متماثلة، والعلل إذا كانت متماثلة كانت الأوصاف... (١)

ولهذه العلّة عدلوا في إيجاب التماثل من كون القادر قادراً إلى كونه حيّاً.

وإذا بطل أن يكون قادراً لنفسه، لا بدّ أن يكون قادراً لأمرٍ يرجع إلى غيره، وذلك الغير لا بدّ أن يكون فاعلاً أو معنّى، ولا يجوز أن يكون محدث الأجسام قادراً بالفاعل؛ لأنّ ذلك يقتضى أن يلتبس ما يرجع إلى المعنى بما يرجع إلى الفاعل. على أنّ ما يرجع إلى الفاعل لا- يصحّ فيه التزايد، كالحادث أو ما يتبع الحادث على ما نيّنه في موضعه. وكون القادر قادراً يصحّ فيه التزايد، مع أنّ ما يرجع إلى الفاعل من الأوصاف من غير توسط معنّى لا يختلف باختلاف الفاعلين، فلو كان كون القادر قادراً يرجع إلى الفاعل، لصحّ من الواحد منّا أن يجعل نفسه أو غيره قادراً. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّه لا يكون قادراً إلّا بقدره، ولا بدّ أن تكون تلك القدره موجوده؛ لأنّ القدره المعدومه لا اختصاص لها بذاتٍ دون ذاتٍ، وإذا كانت موجوده، لا بدّ أن تكون محدثه؛ لاستحاله تقدّم العلّة على المعلول، والقدره لا يصحّ بها فعل الأجسام والألوان وغير ذلك من الأنواع التي لا تدخل تحت مقدور القدر.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ القدره لا يصحّ بها فعل إحداث الأجسام؟

قلنا: الأفعال تنقسم ثلاثه أقسام؛

أحدها: مخترع، والاختراع لا يصحّ إلّا من القديم تعالى.

والثاني: مباشر، وهو ما يفعل بالقدره ابتداءً في محلّها، وهو ممّا يختصّ القادر بالقدره.

والثالث: المتولّد، وهو ما يحصل بحسب غيره، والمتولّد يصحّ وقوعه منّا ومن القديم تعالى.

والذي يدلّ... (٢)

١- . ساقط من الأصل.

٢- . بياض في الأصل.

فإن قيل: ما الدليل [على أنّ فعل] الاختراع لا يدخل تحت مقدور القدر؟

قلنا: لو كان القادر بالقدره على الاختراع، لارتفع التفاضل بين القادرين، ويصحّ أن يمنع زيد و كان في المشرق عمرواً عن التصرف في المغرب، والضعيف الذي يكون في البيت يمنع القوي من المشي في السوق، وفساد ذلك ظاهر، ويصحّ من المريض المدنف أن يفعل بقدر قلبه ما أراد من الأفعال في جوارحه على سبيل الاختراع، والمعلوم خلاف ذلك. وأيضاً فإن الواحد منّا متى تعدّر عليه حمل الثقيل بإحدى يديه واستعان باليد الأخرى يتأتى بيديه ما كان يتعدّر عليه بإحدى يديه، فلو صحّ منه الاختراع، لما احتاج إلى الاستعانة باليد الأخرى على ما ذكرت، بل يخترع بما في شماله من القدر مثل ما يفعل بيمينه حتى يتأتى ما يتعدّر.

وفي فساد جميع ما ذكرت دليل على أنّ لا نقدر على الاختراع، ولا يصحّ منّا الفعل إلا باستعمال محلّ القدره إمّا في الفعل أو سببه.

وأما المتولّد على ضربين؛ أحدهما: أن يكون محلّ السبب والمسبب واحداً كالنظر والعلم، فما يبطل أن يفعل الجوهر مباشراً يبطل أن يفعل متولّداً من هذا الوجه، والضرب الثاني: أن يكون محلّ السبب غير محلّ المسبب كالاعتماد والكون، ولا سبب يُعدى به الفعل عن محلّ السبب إلا الاعتماد وأجناس الاعتماد في مقدورنا، ومع ذلك يستحيل فعل الجوهر منّا، فعلم بذلك أنّ جنس الجواهر لا يدخل تحت مقدور القدر.

فإن قيل: ما أنكرتم من أنّ الجوهر يتولّد عن الاعتماد، إلّا أنّه ينتشر ويتفرّق فلذلك لا ترى، ولو اجتمع وائتلف، لرأيناه وعلمناه... (١)

وليس لأحد [أن] يقول: لعلّ ما يحصل في الزق من الجواهر يخرج من خلله، فلذلك لا يمتلئ الزق، وذلك لأنّ ما يحصل من الجواهر في الزق لو حصل لما كان ألطف من الهواء، وإذا لم يخرج الهواء من خلل الزق، وجب أن لا يخرج منه ما يحصل فيه من الجواهر لو حصل. ألا ترى أنّه لو نفخ وشدّ رأسه وبقي طول الدهر، لما خرج منه الهواء؟

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الجواهر في مقدورنا، غير أنّ هاهنا ما يمنع من إيجاده؟

قلنا: المنع يجب أن يكون معقولاً؛ لئلا يلتبس المقدور بالمستحيل.

فإن قيل: أليس قد ذهب بعض المتكلمين إلى أنّ الجوهر في مقدورنا؛ وإنّما لا يصحّ وقوعه

منا لمنع، لو زال لصح؟

قلنا: المنع يجب أن يكون معقولاً ليصح إثباته، فإن إثبات ما لا يعقل يؤدى إلى كل جهاله، وقد ذكر في المنع هاهنا فقد العلم أو فقد الآله أو فقد الحيز عند من يذهب إلى أن الجو مملوء من الجواهر بحيث لا خلل فيه، يصح وجود جوهر ثم.

والجواب عن هذه الوجوه: أن جنس الفعل لا يحتاج فيه إلى العلم أو الآله، وإنما يحتاج جنس الفعل إلى كون الفاعل قادراً لا غير، وذلك لأن العلم إنما يحتاج إليه في أحكام الفعل وإتقانه، وكذلك الآله المخصوصه كالقلم في الكتابه، إنما يفتقر إليها في وقوع الفعل على وجه دون وجه.

وإذا ثبت ذلك وقد علمنا أن الجوهر جنس الفعل، وجب القضاء بأن كون القادر قادراً يكفي في إحداث الجواهر. يوضح ذلك أن الجوهر لا يصح وقوعه إلا جوهرًا، وهذه علامه جنس الفعل؛ إذ لم يكن جنس الفعل يصح أن يوجد تارة ويكون جوهرًا، ويوجد أخرى ولا يكون جوهرًا... (١)

لأن القدره ما يصح بها الفعل، فضدها ينبغي أن لا يصح به [فعل]؛ ليصح أن يكون ضدًا للقدره، وما يستحيل به الفعل كيف يصح وقوع الجوهر؟ وإن كانت تلك القدره المقدوره متماثله لقدرنا، لوجب أن يصح وقوع الجوهر بما فينا من القدره؛ لأن حقيقه المثلين ما يسد أحدهما مسد صاحبه فيما يرجع إلى ذاتهما.

على أن القدره كلها مختلفه على ما نذكره في موضعه إن شاء الله.

وإن كانت تلك القدره مخالفه لقدرنا، فلا يكون مخالفتها للقدره المعلومه أكثر من مخالفه هذه القدره بعضها لبعض، وإذا استحال وقوع الجواهر بالقدره الموجوده فينا مع حصول المخالفه، استحال وقوعه بما كان مخالفاً لها.

فأما امتلاء العالم فليس بمانع من إحداث الجوهر لو كان في مقدورنا؛ لأنه قد ثبت أن في العالم خلأ، ولو كان العالم ملاً، لما صح التصرف من العقلاء؛ لأن الجهات إذا كانت مملوءه من الجواهر، لم يمكن أن ينتقل جوهر إلى جهه إلا إذا كانت تلك الجهه خاليه، ولا تكون خاليه إلا بعد أن ينتقل ما فيها من الجواهر، وهذا يقتضى أن لا ينتقل أحدنا إلى مكان غيره إلا إذا

انتقل ذلك الغير إلى مكانه، فيكون انتقال كل واحدٍ منهما موقوفاً على انتقال الآخر، وذلك يوجب استحاله انتقالهما. يوضح ذلك أننا لو فرضنا كوزين مملوءين ماءً، وقصدنا أن نقلب ماء كل واحد منهما إلى الآخر، فلا يصح ذلك ولا يتصور إلا إذا كان هاهنا ثالث فارغ، وهذا ممّا لا يمكن دفعه ولا يصح جحدّه. وهذا معنى قولنا: لو كان العالم ملاً، لتعذر علينا التصرف، وفي صحّه تصرّفنا في العالم كيف نشاء دليل على أنّ في العالم خلا... (١)

إنّما يمنع وجود مثله بحيث هو لكونه متخيّراً لا لكونه لطيفاً أو كثيفاً؟

ألا ترى أنّ أحدنا لو أخذ جراباً وملاه تراباً أو غيره من الأجسام الكثيفه، لما صحّ أن يثنيه ويعطفه ويلصق أعلاه بأسفله؟ كذلك لو ملأه هو، ألا يصحّ ذلك فيه؛ لأنّه لو نفخ حتى امتلأ وشدّ رأسه، ثم رام أن يلصق أعلاه بأسفله، لا نخرق. فبان بهذه القضيّه أنّ الجوهر يشغل جهته لتخيّره لا غير، ولا يصحّ على جنس الجواهر التداخل لطيفاً كان أو كثيفاً، وإذا اشتركت الأجسام في التخيّز، وجب اشتراكها في أحكام التخيّز.

وإذا ثبت أنّ قدره لا- يصحّ بها إحداث الجواهر، وجب أن يكون فاعل الأجسام قادراً لذاته، ومن كان قادراً لذاته يجب أن يكون حياً لذاته؛ لئلا يؤدي إلى جواز المصحّح مع وجوب المصحّح، ومن كان قادراً حياً لذاته يجب أن يكون قديماً؛ لأنّه لو كان محدثاً، لما كانت هذه الأوصاف راجعه إلى ذاته؛ لأنّ صفه الذات لا سبيل للتحدّد إليها على ما بيّن في موضعه.

وإذا كان محدثاً الأجسام قادراً عالمياً حياً موجوداً لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وثبت أنّه قديم، وجب أن يكون واحداً لا ثاني له في القدم، وبيان ذلك يأتي في بيان التوحيد إن شاء الله.

فصل فى كونه تعالى حياً

فصل فى كونه تعالى حياً (١)

اعلم أنّ الطريق إلى إثبات كون الحى حياً صحّ كونه قادراً عالمًا؛ لأننا نجد التفرقة بين كلّ ذاتين يصحّ أن يكون أحدهما قادراً عالمًا، ويستحيل أن يكون الثانى كذلك وهو على ما هو عليه، وهذه التفرقة معلومه بالاضطرار... (٢)

فأثبتنا التفرقة بقضيه العقل والتسميه من اللغه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ هذه التفرقة راجعه إلى [هاتين] الصفتين؟

قلنا: قد بينا إثبات كون الحى حياً على صحّ كونه عالمًا قادراً، والصحّ غير الثبوت؛ (٣) على أنّ التفرقة بين من صحّ أن يكون منه الفعل وبين من تعدّد عليه، مفارقة للتفرقة بين من صحّ أن يكون على صحّ لأجلها يصحّ منه الفعل، وبين من لا يصحّ أن يصير قادراً عالمًا وهو على ما هو عليه، فتكون إحدى التفرقتين راجعه إلى ثبوت الوصفين، والثانيه راجعه إلى صحّ كونه بهذين الوصفين.

وإذا ثبت ذلك وثبت كون القديم تعالى قادراً عالمًا، وجب القضاء بكونه تعالى حياً؛ لأنّ الاشتراك فى المصحّ يقتضى الاشتراك فى المصحّ.

١- فى هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنّه تعالى حى؟ قلنا: لأنّه قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلّا حياً.

٢- ساقط من الأصل.

٣- فى هامش الأصل: لأننا نقول: الحى من يصحّ أن يكون قادراً عالمًا، ولم نقل: الحى هو القادر العالم.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ المصحح لكون القادر قادراً صحه البنيه مع التركيب المخصوص؟

قلنا: كون القادر قادراً صفه راجعه إلى الجمل وجب أن يكون المصحح لها صفه أيضاً إلى الجمل؛ لأن من شرط المصحح والمصحح أن يكون الموصوف بهما واحداً، والبنيه والتأليف والتركيب كل ذلك يرجع إلى الأجزاء، وما يرجع إلى الأجزاء لا يصح أن يكون مصححاً لما يرجع إلى الجمل ولا مقتضياً له.

وأما الصحه فإن كان المراد به صحه أن يصير قادراً عالماً، فهو حكم كون الحيّ حياً، وهو أيضاً يرجع إلى الجمل؛ لأنّ الحيّ من لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً، وقد تقدّم أنّ الحكم إذا كان راجعاً إلى الجمل، وجب أن يكون مقتضياً عن صفه راجعه إلى الجمل... (١)

أيضاً وهنا يقتضى أن يحتاج كون الحيّ حياً إلى مصحح.

قلنا: كون الحيّ حياً لا يحتاج إلى مصحح؛ لأنّ الحيّ إذا كان حياً لذاته، وكان كونه حياً مقصوراً على كون الذات وإن كان حياً لما هو عليه في ذاته، كان أيضاً مقصوراً على كون الذات على تلك الصفه عند الشرط أو ما يجرى مجراه، فلا يحتاج إلى وصف آخر ليكون مصححاً له.

وإن كان حياً بحيوه يكفيه حلول الحيوه؛ لأنّ صفات العلل مقصوره على وجود العله، إلّا أنّ الحيوه لا يصح حلولها إلّا في بنيه مخصوصه، ومن شرط تلك البنيه أن يكون فيها قدرٌ من الرطوبه واليبوسه والحراره والبروده على طريق الاعتدال، ويكون للروح فيها مخارق.

فإذا اختل بعض هذه الشرائط، فلا يصح حلول الحيوه فيها، وجميع هذه الأمور من شرائط حلول الحيوه، وليس كلّ تفرقه تقتضى حالاً أو وصفاً أو مصححاً أو مقتضياً، ثم هذه الشرائط كلّها راجعه إلى الأجزاء، وما يرجع إلى الأجزاء لا يكون مصححاً لما يرجع إلى الجمل ولا مقتضياً له. على أنّ الأجزاء [إنّما] تصير جمله لحلول الحيوه، وقبل حلول الحيوه لا يكون جمله؛ لأنّ الحيوه هي التي تُصير الأجزاء جمله، فقد استبان بهذه الجملة أنّ كون الحيّ حياً لا يحتاج إلى مصحح.

فإن قيل: أليس العلم يحلّ القلب، ومع ذلك يوجب الصفه للجمله؟ فكيف ادّعيتم أنّ ما يرجع إلى الأجزاء لا يوجب ما يرجع إلى الجمل؟

قلنا: الكلام فى العلمه غير الكلام فى المقتضى والمصحح؛ لأنّ العلمه ما يوجب الصفه لغيره بشرط الوجود، وليس كذلك المصحح؛ لأنّ المصحح والمصحح يجب أن يكون الموصوف بهما واحداً، وكذلك المقتضى... (١)

فى هذين الوصفين إلى المصحح [أليس حاجه الأوصاف إلى العلل أولى] من حاجتها إلى المصحح؟

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ حاجه الوصف إلى المصحح أكد من حاجتها إلى العلمه، فإنّ الوصف المعلل قد وُجد مثله مستغنياً عن العلمه، ولا يستغنى عن المصحح.

وأيضاً فإننا لا نعلم القادر العالم إلّا إذا علمناه حياً، وقد نعلم القادر العالم وإن لم نعلم القدره والعلم، وأيضاً فإنّ نفاه الأعراض لا يطلبون العلل لهذه الأوصاف ولا- يعلمونها، ولا- يعلمون القادر العالم إلّا إذا علموه حياً، فبان أنّ حاجه هذه الأوصاف إلى المصحح أمس من حاجتها إلى العلل، وقد أثبت الله سبحانه وتعالى فى القرآن كونه حياً فى غير موضع بقوله تعالى: ((هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ)) (٢) و((هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)) (٣)

١- . بياض فى الأصل.

٢- . البقره/٢٥٥.

٣- . غافر/٦٥.

فصل فى كونه تعالى سميعاً بصيراً مدرَكاً لجميع المدركات

اشاره

فصل فى كونه تعالى سميعاً بصيراً مدرَكاً لجميع المدركات (١)

اعلم أنّ فى هذا الفصل وجوهاً؛ منها: أنّ السميع البصير هو الحىّ الذى لا آفه به، وليس كونه سميعاً بصيراً صفه زائده على كونه حياً لا آفه به. ومنها: أنّ كون المدرَك مدرَكاً صفه زائده على كونه عالماً وحياً. ومنها: أنّ هذا الوصف لا يرجع إلى المعنى بل هو مقتضى عن كونه حياً. ومنها: أنّ وجود المدرَك شرط فى صحّ الإدراك شاهداً أو غائباً، وارتفاع الموانع شرط فيمن كان حياً بحيوه.

وأما الذى يدلّ على الأصل الأوّل هو أنّ كون أحدنا سميعاً بصيراً عباره عن كونه حياً... (٢)

[كذ] لك صحّ أن يعلمه سميعاً بصيراً من لا يعلمه حياً لا آفه به، أو يعلمه حياً لا آفه به من لا يعلمه سميعاً بصيراً، وهذا هو الفرق بين كلّ وصفين.

فإن قيل: أليس كون الجوهر متحيزاً عندكم صفه زائده على الوجود، ومع ذلك لا يصحّ انفكاكهما؟

قلنا: كون الجوهر متحيزاً مشروط بالوجود، فلذلك يستحيل أن يكون متحيزاً إلّا إذا كان موجوداً، والوجود قد حصل للقديم تعالى وللأعراض مع استحاله التحيز عليهما، فقد انفصل التحيز عن الوجود من وجه، والحىّ الذى لا آفه به لا ينفك عن كونه سميعاً بصيراً.

١- فى هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنه تعالى سميع بصير؟ قلنا: قد ثبت أنه حى لا آفه به، وكلّ حى لا آفه به يكون سميعاً بصيراً.

٢- بياض فى الأصل.

وإذا ثبت ذلك وكان القديم تعالى موصوفاً بكونه حياً متعالياً عن الآفات لم يزل ولا يزال، وجب القضاء بكونه سميعاً بصيراً، وإذا وجدت المسموعات والمبصرات، وجب أن يكون سامعاً مبصراً، وهو المراد بكونه مدركاً؛ لأنَّ كون الحى حياً يقتضى كونه مدركاً عند وجود المدرك وارتفاع الموانع، وقد التبس كون المدرك مدركاً لكونه عالماً على بعض المتكلمين وبكونه حياً على بعضٍ آخر، ونحن نذكر الفصل بين كونه مدركاً وبين هذين الوصفين على وجهٍ لا يبقى للالتباس وجهٌ.

أمّا الذى يدلّ على أنّ كون المدرك مدركاً صفه زائده على كونه عالماً فهو أنّ الواحد ممّا يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك، وهذا غاية ما تنفعل به الأوصاف.

وأيضاً فإنّ الواحد ممّا إذا شاهد المدركات من الأجسام والأصوات ثمّ عدمها يجد... (١) النائم يدرك الألم وقرص البراغيث وغير ذلك وإن لم يكن عالماً به، ولذلك يتنغص عليه النوم، وربما يكون سبباً لانتباهه.

وأيضاً فإنّ العلم يتعلّق بالمعلوم والموجود، والمعدوم لا يصحّ إدراكه.

وأيضاً فإنّ الواحد ممّا يجد التفرقة بين أن يدرك الألم فى نفسه وبين أن يعلمه فى نفس غيره، ولا وجه لذلك، إلّا أنّه يدرك ما فى نفسه من الألم ويعلم ما فى نفس غيره. وليس لأحد أن يقول: لعلّ هذه التفرقة راجعه إلى كَيْفِيَّةِ حصول العلم؛ لأنّ المتألم يعلم ضروره وجود الألم ولا يعلم كون غيره متألماً إلّا بدليل.

والجواب عن ذلك: أنّ الإنسان لا يجد من نفسه كونه عالماً ويجد كونه مدركاً، وهذا كافٍ فى الفرق بين هذين الوصفين، وإنّما يجد العاقل كونه معتقداً، فإن كان ساكن النفس إلى ما بيّننا وله الاعتقاد، كان الاعتقاد علماً، على أنّ اختلاف طرق العلم ليس ممّا يوجب الصفه للعاقل. والفرق بين العلم الضرورى والاستدلاليّ أنّ الاستدلاليّ يمكن دفعه بشكّ أو شبهه، والضرورى لا يصحّ ذلك فيه، والفرق بين كونه حياً وبين كونه مدركاً أنّ الحى لا يجد من نفسه كونه حياً ويجد كونه مدركاً، والفرق بين ما يجد الإنسان نفسه عليه وبين ما لا يجد بيّن واضح لا يخفى على متأمل.

وأيضاً فإنّ كون المدرك مدركاً يتعلّق بغيره، وكونه حياً لا متعلّق له... (٢)

على كونه حياً وعالماً. ولا يلتبس هذا الوصف بصفه أخرى من كونه قادراً مريداً كارهاً مشتتياً

١- . بياض فى الأصل.

٢- . ساقط من الأصل.

نافراً ظاناً ناظراً، وإنما يشتهه بكونه عالماً؛ لأن الإدراك طريق إلى العلم بالمشاهدات وبكونه حياً؛ لأنه مقتضى عنه. وأما الذى يدل على أن هذه الصفة ليست راجعه إلى المعنى فهو أن طريق إثبات المعانى غير ثابت في هذه الصفة؛ لأن كون المدرك مدركاً مهما صحَّ وجب، وإذا لم يجب استحال، وهذه علامه المقتضى من الأوصاف دون الموجب. على أن الوصف المعنوي يتجدد على الموصوف مع استمرار حاله وشرطه، كما تقدّم فى باب إثبات الأعراض، وليس كذلك حال المدرك، لأن ما معه يكون مدركاً لا يصحّ أن يكون معه غير مدرك، على ما نذكر بعد.

فإن قيل: لم قلت: إن حال المدرك يتجدد على سبيل الوجوب؟

قلنا: وجوب كون المدرك مدركاً مبنئ على ثلاثه أشياء؛

أولها: أن يكون حياً مع سلامه الحواس. والثاني: وجود المدرك على الوصف الذى يدرك عليه. والثالث: ارتفاع ما يمنع من الرؤية. فإذا حصلت هذه الشرائط وجبت الرؤية، وإذا اختل بعضها استحالت الرؤية؛ إذ لو كانت الرؤية جائزه مع ما ذكرناه من الشرائط، لما امتنع أن يكون عند أحدنا أجسام كثيفه كالجبال، وأنهار كبيره كدجله والفرات، وأصوات عاليه مثل الرعود، وهو مع صحه سمعه وبصره لا يسمع شيئاً من تلك الأصوات، ولا يبصر شيئاً من تلك الأجسام، ومن جَوَّزَ ذلك لا يعد... (١)

ثم لا ترون الهواء ولا الملائكه ولا الجن.

قلنا: الهواء وأجسام الملائكه والجن لطيفه، واللطافه عندنا إحدى الموانع من الرؤية. ولذلك الواحد مّا يجوز أن يكون عنده بعض الملائكه أو بعض الجن وهو لا يراهم، ونحن ما ألزمتنا الخصم أكثر من ذلك، وهو أن يكون عنده أجسام كثيفه وهو لا يراهم، وهذا يقتضى أن يتعدّر عليه التصرف فى الذهاب والمجىء خوفاً من أن يعبر (٢) بجسم أو يعثر به ذاته وهو لا يراها لفقد الرؤية، ويكون حال البصير فى التصرف حال الأعمى فى الطرقات، حتى لا يمشى أحدٌ إلّا بقائد كالأعمى، أو كالذى يعبر زقاقاً مُظلماً فى ليله ظلماء.

على أن حال القائد لا يزيد على حال المقود، فيكون الأعمى قائداً للأعمى، ومن ارتكب ذلك لا يُؤبّه بأمثاله، ولمن ذهب إلى أن الإدراك معنى اسوله على هذا الموضع، وسنقف عليها فى باب نفى الرؤية إن شاء الله تعالى.

١- . بياض فى الأصل.

٢- . لعله <يعثر>، وبه يستقيم المعنى.

وإذا ثبت أنّ الحىّ يجب أن يصير مدرّكاً عند وجود المدرّك، وارتفاع الموانع من غير أن يتجدّد له معنىّ يوجب ذلك، ووجب القضاء بأنّ كونه حياً يقتضى كونه مدرّكاً بشرط وجود المدرّك وارتفاع الموانع.

ثمّ اعلم أنّ وجود المدرّك شرط عامٌّ فى صحّهِ الإدراك، سواءً كان المدرّك قديماً أو محدثاً، وارتفاع الموانع شرط فيمن كان رائياً بحاسه.

فأمّا القديم تعالى فإنّه لا يحتاج فى إدراك المدرّكات إلى ارتفاع الموانع؛ لاستغنائه فى هذه الصّفه عن الحواسّ وصحّتها... (١)

الموجود غير صحيح كما أنّ إدراك المعدوم غير ممكن. ثمّ من كان قادراً بقدره يحتاج فى إحداث الفعل إلى آله مخصوصه، كما أنّه يحتاج إلى القدره، والقديم تعالى يستغنى فى إحداث الأفعال عن كلّ آله، كما أنّه استغنى عن القدره، والأصل فى ذلك أنّ من يحتاج إلى القدره فى إحداث الأفعال يحتاج إلى الآله، ومن يستغنى عن القدره يستغنى عن الآله.

فإن قيل: إذا اختلف حكم الشرط فى الشاهد والغائب، فما المانع من اختلاف المقتضى والمقتضى؟

قلنا: حكم المقتضى والمقتضى يجرى مجرى حكم العله مع المعلول، فكما استحال وجود العله إلّا مع ثبوت المعلول، استحال ثبوت المقتضى عند حصول الشرط إلّا مع وجوب المقتضى. وإذا صحّ أنّ كون الحىّ حياً يقتضى كونه مدرّكاً عند وجود المدرّك، وثبت أنّ القديم تعالى حىّ وقد حصل المدرّك، ووجب القضاء بكونه مدرّكاً؛ لئلاّ [ينقض] تأثير الاقتضاء.

فأمّا ارتفاع الموانع وصحّهِ الحواسّ، وإن لا يكون بين الرائى والمرئى سائرٌ أو ما يجرى مجرى السائر، فإنّ كلّ ذلك شرطٌ فيمن يرى بحاسه كما تقدّم.

ولا- يمتنع أن يختلف حال الشرط كما تقدّم فى كون القادر قادراً مع صحّهِ الفعل؛ لأنّ من الشرائط ما يجب اطّرادهُ فى الشاهد والغائب على حسب الدليل، ومنها ما يخصّ الشاهد كما تقدّم.

فإن قيل: لو كان القديم تعالى مدرّكاً، لكان شامّاً ذائقاً ألماً ملتذّاً، وإذا استحال أن تكون هذه الأوصاف عليه، [استحال أن يكون مدرّكاً].

قلنا: ليس الشامّ والذائق هو المدرّك للمشموم والمذوق، وإنّما هو المقرّب بالمشموم والمذوق

إلى حاسه شمّه وذوقه، ولذلك صحّ أن يقول أحدنا: شممت الشيء وذقتّه فما وجدت له طعماً ولا رائحةً، فلو كان الشامّ الذائق مدرّكاً لهما، لكان هذا الكلام متناقضاً.

ونظير الشمّ والذوق النظر؛ لأنّ النظر غير الرؤيه؛ لقولهم: نظرتُ إلى الهلال فلم أره.

فأما كون المدرّك آلماً وملتدّاً فإنه لا يرجع إلى مجرّد الإدراك؛ لأنّ المتألّم من أدرك ما يكون نافرّاً عنه، والملتدّد من يدرك ما يكون مشتتياً له، ولذلك صحّ أن يكون أحدنا يلتدّد بما يتألّم به غيره، ألا ترى أنّ الجرب يلتدّد بالحكّ ويتألّم به الصحيح والسالم؟

وإذا ثبت ذلك، والقديم تعالى يستحيل عليه الشهوه والنفار، وجب القضاء بكونه متعالياً عن التألّم والالتذاذ والتقريب والتبعيد، والقديم تعالى لما كان طريق إثباته الاستدلال، فما ثبت بالدليل وجب إثباته، وما اقتضى الدليل نفيه وجب نفيه، وهذا انتهاء الكلام في هذه الصفة.

أصل في نفي المائيه عنه تعالى

اعلم أنّ... (١) القديم تعالى وأوصافه أفعاله، فما يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة يجب إثباته، وما لا يدلّ عليه الفعل لا بنفسه ولا بواسطة يجب نفيه؛ لأنّ إثبات ما لا دليل عليه يؤدّي إلى كلّ جهاله.

فإن قيل: ما معنى قولكم: يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة؟

قلنا: صحّح الفعل يدلّ على كون فاعله قادراً، وأحكام الفعل يدلّ على كون محدثه عالماً، ثمّ كونه قادراً عالماً يدلّ على كونه موجوداً من جهة التعلّق على ما تقدّم شرحه، ومن جهة التصحيح على كونه حيّاً على ما مضى ذكره. هذا قول من تقدّمنا من العلماء.

والصحيح أنّ صحّح الفعل بنفسها يدلّ على كون من وقع منه قادراً، وبواسطة الأحكام على كونه عالماً، ولمكان التعلّق على كونه موجوداً، ومن جهة التصحيح على كونه حيّاً، وبوجوب هذه الأوصاف على صفه ذاتيه. فعلى هذه القضيه صحّح الفعل يدلّ على هذه الأوصاف إمّا بنفسه أو بواسطة على ما تقدّم، وكونه حيّاً يقتضى كونه مدرّكاً عند وجود المدرّك على ما شرّحتُ لك، وكونه آمراً وناهيّاً يدلّ على كونه مريداً وكارهاً على ما سيأتى عليه الكلام، وليس في أفعاله تعالى ما يدلّ على ما يذهب إليه أصحاب... (٢) فوجب نفيه.

١- . ساقط من الأصل.

٢- . ساقط من الأصل.

على أن من لا يصح وصفه بالكيفية والكمية لا يصح وصفه بالمائه، وإذا استحال وصف القديم بهذين الحكمين استحال وصفه بالمائه، ومما يدل على انتفاء المائه عنه تعالى أنه لا يجوز إثبات صفه لا حكم لها، فإن الأحكام هي الدالّة على الأوصاف، ولا صفه إذا لم يكن لها حكم معقول لا يكون بين ثبوتها وانتفائها فرق، وإذا ثبت ذلك ونحن لا نعقل للمائه حكماً وجب نفيها.

فإن قيل: أستم تثبتون أوصافاً للقديم تعالى لا حكم لها؟

منها ما هو عليه في ذاته... (١)

ومنها: كونه تعالى مدركاً كونه كارهاً؟

قلنا: ما أخبرتم من أوصاف القديم تعالى، فإنه بكونه علمه مبين سائر المعلومات، وإليه يُسند المخالفة، ولأجله وجب كونه تعالى قادراً عالمياً حياً موجوداً، ولو كان له مثل - تعالى الله عن ذلك - لكانت المماثلة بينهما راجعه إلى تلك الصفه.

وأما كونه تعالى مدركاً فقد قيل: إن كونه تعالى عيناً لا يثبت إلّا معه، كما أن الحاجه فينا لا يثبت إلّا مع الإدراك. على أن كونه مدركاً من حيث كان مقتضى عن كونه حياً كان كالجزم منها ويجرى مجراها.

فأما حكم كونه كارهاً فقد قيل: هو أن يُصير فعل الغير معصيه به، فهذه أحكام هذه الصفات. وكيف يجوز إثبات صفه لا تقتضى صفه أخرى ولا حكماً ولا فائدة؟

فإن قيل: أليس قد أجمعت الأمة على أن الله تعالى أعلم بنفسه منّا، فلولا أن له صفه لا يعلمها غيره، لما كان أعلم بنفسه منّا؟

قلنا: من أثبت المائه فقد اعتقد كون القديم تعالى عليها، ووصفه بها وسماها المائه، وكيف مع ذلك يجوز له أن يقول: لا يعلم هذا الوصف غير القديم تعالى؟

ثم كما أجمعت الأمة على ما ذكره في السؤال فقد أجمعت على أن الأنبياء عليهم السلام أعلم بالله من الأمم، فوجب أن يكون لله تعالى مائه أخرى لا يعلم القديم تعالى عليها غير الأنبياء، وهذا لا يقوله أحد.

ومعنى قولنا: الله أعلم بنفسه منّا، أنه تعالى أعلم بتفاصيل مقدراته ومعلوماته ومدركاته على وجه لا يطلع عليه غير الله تعالى وحده.

فصل في كيفية استحقاقه تعالى قادراً، عالماً، حياً، موجوداً

إذا ثبت اختصاص القديم تعالى بهذا الأوصاف، فلا تخلو هذه الأوصاف من أن تكون متجدده له أو غير متجدده.

والأول غير صحيح؛ لأن ما يتجدد [من الأوصاف] على ضربين؛ أحدهما: يتجدد على سبيل الوجوب، والثاني: يتجدد على سبيل الجواز، وكلا الأمرين غير جائز في أوصاف القديم سبحانه وتعالى؛ لأن ما يتجدد من الأوصاف على طريق الوجوب، فلا بد له من مقتضى ثابت وشرط معلوم، كما تقول في تحيز الجوهر وهيئه السواد وغير ذلك من أوصاف الأجناس، وهذا لا يتصور في أوصاف القديم تعالى؛ لأن ذلك يقتضى أولاً أن لا يكون على هذه الأوصاف فيما لم يزل. على أن ما يقتضى هذه الأوصاف للقديم تعالى ما هو عليه في ذاته، ولا شرط تقف وجوب هذه الأوصاف عليه إلا كونه موجوداً، وقد تقدم الكلام على كونه قديماً، وذلك يقتضى وجوب كونه تعالى على هذه الأوصاف فيما لم يزل، وهذا يقتضى استحاله تجدد هذه الأوصاف.

فإن قيل: أين أنتم من أصحاب الصفات، فإنهم ينكرون تجدد هذه الأوصاف، وإن كانت عندهم موجبة عن المعاني القديمة، غير مقتضاه عن صفه أخرى، وليست مشروطه؟

قلنا: المبتغى من هذا الموضع أن نبين استحاله تحدد هذه الأوصاف على كل حال، ثم نرجع إلى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الأوصاف، ونبطل المعاني القديمة بعد ذلك.

فأما الذي يدل على أن هذه الصفات غير متجدده للقديم تجدد الجواز، فهو أن كل ما

يتجدد من الأوصاف على سبيل الجواز فلا بد له من مؤثر، ثم المؤثر في الصفه الجائزه لا بد أن يكون فاعلاً أو معنًى، كما تقدم في باب إثبات الأعراض، ولا يصح أن يقال: إن أوصاف القديم تعالى لو كانت جائزة لكانت راجعه إلى الفاعل؛ لأن من شأن القدره على الصفه من غير توسط معنًى أن يكون قدره على إيجاد الموصوف، وهذا المعنى لا يتصور في أوصاف القديم تعالى.

على أن هذه الأوصاف لو كانت راجعه إلى الفاعل، لما كانت راجعه إلا إلى [القديم] تعالى، وكيف يصح وصف القديم تعالى وتحصيل هذه الأوصاف وهو غير موصوف بها؟ ولا يجوز أن يكون القديم تعالى قادراً بقدره؛ لأن تلك القدره لا بد أن تكون موجوده أو معدومه، ولا يصح أن تكون معدومه؛ لأن المعدوم لا اختصاص له بذات دون ذات. وكذلك لا يجوز أن يكون عالماً بعلم معدوم لمثل ما ذكرناه من فقد الاختصاص. ولا يجوز أن يكون حياً بحيوه معدومه؛ لما تقدم في القدره والعلم، على أن من حكم الحيوه أن تُصير الأجزاء جمله حتى يصح عليها أوصاف الجَمَل، ويصح عليها الإدراك، وهذا لا يصح إلا بعد حلولها في المحل، ولا يصح الحلول إلا عند الوجود، وذلك يُبطل أن يكون حياً بحيوه معدومه. ولا يجوز أن يقال: إنه قادر عالم حتى لمعانٍ لا يوصف بالعدم والوجود، على ما ذهب إليه الكلايين؛ (١) لأن ما لا يوصف بالعدم والوجود من الذوات لا يكون معقولاً وما لا يُعقل لا يصح تعليل الأوصاف به. ولا يجوز أن يكون القديم تعالى قادراً عالماً حياً لمعانٍ موجوده هي القدره والعلم والحيوه؛ لأن كل موجود لا بد أن يكون قديماً أو محدثاً، وسنبيّن الكلام في إبطال المعاني القديمه بعون الله تعالى.

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدره محدثه؛ لأنه لا فاعل لتلك القدره غير القديم تعالى، وهو إن كان قادراً قبل إحداث تلك القدره كان مستغنياً عنها، وإن لم يكن قادراً قبل إحداثه إياها، فلا يصح إحداث القدره وغير القدره منه؛ لأن من لا يكون قادراً لا يصح منه الفعل؛ إذ لو كان قادراً بقدره هو يُحدثها ولم يكن قادراً قبلها، لكان كونه قادراً موقوفاً على وجود تلك القدره، وحدوث تلك القدره كان موقوفاً على كونه قادراً، فيتعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه واستحال الجميع، وفساد ذلك ظاهر. ولا يجوز أن يكون عالماً بعلم محدث؛ لأنه إن كان عالماً قبل إحداث العلم كان مستغنياً عنه.

١- وهم أتباع أبي عبد الله بن كلاب، لاحظ: مذاهب الإسلاميين: ١/١٦٥.

وإن لم يكن عالماً قبل ذلك فلا يصحّ منه [فعل] العلم؛ لأنّ إحداث العلم لا يصحّ إلّا ممّن كان عالماً.

يدلّ على ذلك أنّ العلم إنّما يكون عالماً لوقوعه على وجه؛ لأنّ العلم هو الاعتقاد الواقع على وجهٍ مخصوصٍ، وليس كلّ اعتقاد عالماً، وإنّما يقع الاعتقاد عالماً لأحد أربعة أوجه؛

أحدها: أن يكون الفاعل له عالماً بالمعتقّد إمّا على جملة أو تفصيلٍ، فأمرًا التفصيل فهو مثل ما يفعله الله تعالى فينا من العلوم الضروريّ من كمال العقل وغيره. وأمّا الجمل فهو أن يكون الواحد ممّن يعلم الأشياء، من وجوب ردّ الوديعة، وشكر المنعم، وقبح الظلم والعبث والجهل، ثمّ علّم واحداً من ذلك الجنس إمّا من الواجبات أو القبائح على التعيين، اعتقد وجوده أو قبحه موافقاً لعلم الجمل، فيكون هذا الاعتقاد عالماً؛ لكون فاعله عالماً بجنس ذلك المعلوم.

والوجه الثاني: أن يكون متولّداً عن النظر، والنظر لا يولّد العلم إلّا إذا كان الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ.

والوجه الثالث: أن يعتقد الإنسان عند تذكّر النظر، فيكون هذا الاعتقاد عالماً.

والرابع: أن يعتقد العاقل عند تذكّر كونه عالماً بالمعتقّد. فهذه الوجوه التي يقع الاعتقاد عليها عالماً، وكلّ ذلك يقتضى أن لا يقع العلم إلّا ممّن كان عالماً، ولو كان القديم تعالى عالماً بعلم محدثٍ، لما كان عالماً إلّا بعد حصول ذلك العلم، ولا يصحّ حصول ذلك العلم إلّا بعد كونه عالماً، فيتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه، ويستحيل الجميع.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يعلم القديم تعالى بعض المعلومات لأمرٍ يرجع إلى ذاته أو بعلمٍ قديمٍ، ويعلم الباقي بعلمٍ محدثٍ؟

قلنا: لا يجوز أن يكون القديم تعالى عالماً بعلمٍ قديمٍ على ما نذكره بعد، كما لا يجوز أن يكون عالماً بعلمٍ محدثٍ، فلم يبق إلّا أنّه عالمٌ لأمرٍ يرجع إلى ذاته.

ثمّ لا- يجوز أن يعلم بعض المعلومات دون بعض؛ لأنّ تعلّقه بالمعلومات تعلّق العالمين دون تعلّق المعلوم، وتعلّق الصفة يخالف تعلّق العله. والفرق بينهما أنّ تعلّق الصفة عامٌّ شائعٌ في كلّ ما يصحّ أن يتعلّق به تلك الصّفة؛ وتعلّق العلم خاصٌّ مقصورٌ على معلوم واحدٍ إذا كان على طريق التفصيل، يوضح ذلك أنّ كون الحيّ شيئاً يصحّ كونه عالماً بكلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً، فعلى هذا الوجه لا يكون لكونه عالماً اختصاص ببعض المعلومات، بل متى علّم معلوماً واحداً لأمرٍ يرجع إلى ذاته، يجب أن يعلم كلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً؛ لشياع تعلّق الصفة مع

فقد المخصّص، ثمّ كلّ وصفٍ صحّ للقديم تعالى فيما لم يزل وجب قياساً على وجوده.

فإن قيل: أليس القديم تعالى كان عالمًا فيما لم يزل لعدم العالم، وهو تعالى الآن عالم بوجود العالم، وفي هذا دليل على أنه تعالى عالمٌ بعلم محدثٍ؟

قلنا: لهذه المسألة أصل، فإذا صحّ ذلك الأصل سقط هذا السؤال، وهو أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد علمٌ بوجوده إذا وجد، يدلّ على ذلك أنّ هذا العلم لو بقى إلى وجود ذلك الشيء، لكان علمًا بوجوده؛ إذ لو لم يكن علمًا بوجوده، لكان اعتقاداً بأنّه سيوجد، وقد وُجد ذلك الشيء، وهذا محض الجهل، وإذا لم يجوز أن يصير العلم جهلاً، وجب القضاء بأنّه علمٌ بوجوده إذا وُجد.

ومما يوضّح ذلك أنّ أحدنا لو اعتقد أنّ زيدا سيقدّم غداً عند طلوع الشمس وبقى على هذا الاعتقاد إلى ذلك الوقت، لكان معتقداً لقدمه أو معتقداً بأنّه سيقدّم، والأوّل هو الصحيح، والثاني الجهل المحض. وإذا صحّ أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد علمٌ بوجوده، علمت أنّ كون القديم تعالى عالمًا بالمعلومات لا يتغيّر؛ لأنّه تعالى فى الأزل كان عالمًا بعالم العالم وبوجوده وقت وجوده، وبعدمه إذا فنى وبوجوده إذا أعيد، وكون القديم تعالى عالمًا بهذه الوجوه لا يختلف، وإن كان اسم المعلوم يختلف باختلاف هذه الأحوال.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ القديم تعالى قادرٌ عالمٌ حتى لمعانٍ قديمه، على ما ذهب إليه المجزّه والمشبّه؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ القديم تعالى قديمٌ لنفسه أو لما هو عليه فى نفسه، والاشتراك فى القدم على الوجهين يوجب التماثل، فلو كانت أوصاف القديم تعالى راجعه إلى معانٍ قديمه، لكان كلّ واحدٍ من المعانى مشاركاً للقديم تعالى فى القدم، وكلّ ما شارك القديم تعالى فى القدم، وجب أن يكون مشاركاً له فى جميع أوصافه، فيلزم على هذه القضية أن يكون للقدرة والعلم والحيوه جميع أوصاف القديم تعالى، ويكون القديم تعالى بصفه القدرة والعلم والحيوه؛ لأنّ الاشتراك فى القدم يقتضى التماثل، والتماثل يقتضى ما ذكرت. ويجب أن يستغنى القديم تعالى بأحد هذه المعانى عن الجميع. على أنّ القديم تعالى لو كان مماثلاً لهذه المعانى لكان مستغنياً بذاته عنها أجمع، وذلك يقتضى استغناؤه عن القدرة والعلم والحيوه.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ ما شارك القديم تعالى يجب أن يكون مشاركاً له فى جميع أوصافه؟

قلنا: كون القديم تعالى قديماً إن كان راجعاً إلى ذاته، كان أخصّ أوصافه، والاشتراك في أخصّ الأوصاف يوجب صحّه الاشتراك في جميع الأوصاف.

ألا ترى أنّ ما يشارك الجوهر في كونه جوهرًا يصحّ عليه كلّ ما يصحّ على الجوهر؟ وإن كان كونه تعالى قديماً مقتضى عمّا عليه في الذات، والاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في صفة الذات التي هي أخصّ أوصافه تعالى، والاشتراك في صفة الذات يقتضى الاشتراك في كلّ وصفٍ يقتضيه صفة الذات، نبيّن ذلك إنّ ما شارك الجوهر في التحيز، كان مشاركاً له في أخصّ أوصافه وهو كونه جوهرًا، وقد تقدّم أنّ الاشتراك في أخصّ الأوصاف يوجب التماثل ويقتضى صحّه الاشتراك في جميع الأوصاف، وفي هذا ما ألزمتنا الخصم.

فإن قيل: فعلى أيّ المذهبين نعول؟

قلنا: قد ذكر أصحابنا المذهبين معاً، ولم يرو الخلاف فيه مؤدياً إلى التصليل والتكفير وإنّما الخلاف فيه يرجع إلى الجمل والتفصيل، غير أنّ أكثر أصحابنا على المذهب الثاني، وهو أن يكون للقديم تعالى صفة زائده على هذه الأوصاف، بها يخالف سائر المعلومات ولاستحاله تلك الصفة على جميع المعلومات. وقد قال المرتضى علم الهدى رضى الله عنه وأرضاه في الكتاب الملخص: <الشيء إنّما يخالف غيره بالصفة التي يدخل بها في كونه معلوماً، وليس يستحقّ على هذا الوجه إلّا وصفاً واحداً> وكأنّه أشار إلى ذلك لما علم أنّ على المذهب الأول اعتراضات كثيرة؛

منها: أنّ القديم تعالى يستحقّ كونه قادراً عالمًا حيّاً موجوداً على وجهٍ واحدٍ، فلو خالف غيره ببعض هذه الصفات، لوجب أن يخالف بالجميع، وليس في المعلومات ما يخالف غيره بصفيتين؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يكون مخالفاً لنفسه أو ممثلاً لها.

ومنها: أنّ كونه قديماً عبارة عن وجوب وجوده، وكون الشيء موجوداً لا يحتاج إلى كونه قادراً عالمًا حيّاً موجوداً على وجهٍ واحدٍ، بل هذه الأوصاف تحتاج إلى الوجود.

ومنها: أنّ صفة الذات مقصوره على الذات غير مشروطه بأمّ، ولا خلاف في أنّ كونه قادراً عالمًا مبنئ على كونه حيّاً موجوداً، حتّى لولا كونه حيّاً موجوداً لما كان قادراً عالمًا.

ومنها: أنّ كلّ ذات يجب أن يختصّ بصفه؛ لكونه عليها يخالف ما يستحيل عليه تلك الصفة، وهذا معلوم من أحوال المعلومات، والقديم تعالى لما كان أجلّ المعلومات وجب أن يختصّ بصفه ليس عليها ما يخالفه؛ ليصحّ المخالفة بينهما.

ومنها: أنّ الوجود حاصل للقديم تعالى وسائر الموجودات، فلو كان القديم تعالى يخالف غيره بوجوب الوجود، لكان ذلك الغير يخالف القديم تعالى بجواز الوجود، فذلك يؤدّي إلى تماثل كلّ موجود من الحوادث. على أنّ معنى وجوب الوجود يرجع إلى النفي؛ لأنه إن أريد به أن لا أوّل له، أو كان مستغنياً عن موجدٍ، أو يستحيل عليه العدم، ولا يخرج معنى وجوب الوجود عن هذه المعاني، وكلّ ذلك يرجع إلى النفي، والنفي لا يقع به الخلاف. ولهذه الوجوه تفصيل طويل وعليها أسئلة كثيرة، وهذا الكتاب لا يحتمل شرح ذلك.

فإن قيل: كيف يصحّ الجمع بين القولين مع الخلاف في إثبات الصفة ونفيها؟

قلنا: لا يكون الخلاف في هذا الموضوع أكثر من الخلاف في كونه تعالى مريداً وكارهاً ومدركاً، فإنّ البغداديين يُنكرون هذه الأوصاف، ويردّون أحكامها إلى كونه تعالى عالماً أو آمراً أو ناهياً، وقد ذهب أبوعلّي إلى أنّ كونه تعالى سميعاً بصيراً صفة زائدة على كونه حيّاً، والمعلوم خلاف ما ذهب إليه على ما مضى القول فيه. ثمّ الخلاف عندهم في هذه المواضع لا يقتضى التكفير والتضليل، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، وهذا أيضاً يحتاج إلى شرح، وليس هذا موضع استيفائه.

وإذا ثبت وجوب هذه الأوصاف للقديم تعالى استحالة خروجه عنها؛ لاستحالة خروج الذات عن صفة الذات إن كانت ذاتية؛ وكذلك إن كانت مقتضية عن صفة الذات؛ لأنّ وجوده على هذا القول يجرى مجرى الشرط، وثبوت المقتضى والشرط مع انتفاء المقتضى يعود النقص على كونه مقتضياً، وفي هذا وجوب كونه تعالى قادراً عالماً حياً موجوداً لم يزل ولا يزال وهو المقصود من هذا الفصل.

فصل فى كونه تعالى غنياً

اعلم أنّ الغنى على الحقيقة هو الحىّ العزى ليس بمحتاجٍ، (١) وذلك لأنّ من شأن المحتاج أن يتعاقب عليه السرور والغمّ أو ما يجرى مجراهما، والسرور وما فى معناه إنّما هو اعتقاد لوصل نفع أو دفع ضررٍ، والغمّ وما هو من نوعه إنّما هو اعتقاد لوصل ضرر أو فوات منفعة، ومن يتعاقب عليه الألم واللذّة يجب أن يكون مشتتياً ونافراً، وذلك لأنّ من أدرك ما يشتهيه يلتذّ بإدراكه، ومن نفى ما ينفر عنه استضرّ به. فعلى هذا الوجه من لا يصحّ عليه الألم واللذّة لا يصحّ عليه الفرح والحزن، ومن لا تصحّ عليه هذه الأحوال لا تصحّ عليه الشهوه والنفار، ومن لا يكون مشتتياً ولا نافراً لا يكون محتاجاً، ومن لا يحتاج إلى شيء يكون غنياً على الحقيقة. (٢)

فإن قيل: فقد بنيت هذه المسألة على انتفاء الشهوه والنفار عن القديم تعالى، فما الدليل على ذلك؟

قلنا: لو كان القديم تعالى مشتتياً، لوجب أن يكون نافراً؛ لأنّ من صحّ عليه أحد هذين الوصفين صحّ عليه كلاهما. ثمّ لا يخلو كونه مشتتياً من أن يكون راجعاً إلى نفسه أو إلى غيره، ولو كان مشتتياً لنفسه كان نافراً لنفسه أيضاً، ثمّ يجب أن يكون نافراً عن كلّ ما يشتهيه، ومشتتياً لكلّ ما ينفر عنه؛ لأنّ كلّ ما يصحّ أن يُشتهى يصحّ أن يُنفر عنه، فيلزم على ذلك أن يخلق كلّ ما يشتهيه لأجل الشهوه... (٣) وإن لا يخلق شيئاً من ذلك لأجل النفار، وذلك ظاهر

١- . الحدود: ٦٤.

٢- . الذخيره فى علم الكلام: ٥٧٨.

٣- . بياض فى الأصل.

الفساد. على أنه لو كان مشتتياً لنفسه، لكان كالمُلجأ إلى خلق المشتتهى، حتى لا يقف إحداثه المشتتهى على حدٍّ؛ لأنَّ كلَّ ما خلق من ذلك الجنس كان مشتتياً للزياره. وكذلك لا يختصُّ فعله بوقتٍ دون وقتٍ؛ لأنَّ كلَّ وقتٍ يحدث فيه المشتتهى كان قادراً قبل ذلك على إحداثه ومشتتهياً له، وهذا يقتضى ألا يكون لفعله حدٌّ ولا وقت يقف عليه. ثمَّ لا فرق في هذه القضية بين أن يكون مشتتياً لذاته، أو لما هو عليه في ذاته، أو مشتتياً بشهوهٍ قديمه؛ لأنَّ الشهوه لا تتعلَّق إلا بالجنس. على أنَّ من أثبت المعانى القديمه يذهب إلى أنَّ تعلقها يجرى مجرى تعلق الأوصاف في الشياخ والعموم. ولا يجوز أن يكون مشتتياً لشهوهٍ محدثه؛ لأنَّ ذلك يقتضى أن يكون كالمُلجأ في إحداث الشهوه والمشتتهى معاً.

فإن قيل: قد اقتصرتم على الدعوى فى كونه ملجأ إلى خلق الشهوه والمشتتهى، فما الدليل عليه؟

قلنا: نحن نعلم ضروره أنَّ من علم أنَّ له نفعاً عظيماً وافراً خالصاً من المضره عاجلاً- وآجلاً فى بعض الأحوال، ولم يكن عليه مشقّه فى إحداث ذلك الفعل، وكان مُخلّى مختاراً عالماً بأنّه لا ينال ذلك النفع إلاً بذلك الفعل، وجب أن يكون ملجأ إلى القصد إليه.

ولذلك لا- يستحقّ المدح على ذلك الفعل لكونه ملجأ إليه. ثمَّ لا فرق بين أن يعلم ذلك النفع فى نفس الفعل وبين أن يعلمه فى فعل آخر يكون سبباً للفعل الثانى، فإنّه فى الأمرين فى حكم الملجأ. وإذا استحال حكم الإلجاء على القديم تعالى، استحالت عليه الحاجه، مع أنَّ الشهوه لا- تتعلَّق إلاً بالجنس على ما تقدّم، والجنس غير متناهٍ من كلِّ الأجناس، فيلزم على هذا أن يكون القديم تعالى يوجد من المشتتهى ما لا نهايه له، أو يكون ممنوعاً من إحداث ما يشتهيه، وكلا الأمرين فاسدٌ.

على أنَّ الطريق إلى إثبات القديم تعالى وأوصافه، أفعاله على ما تقدّم، وليس فى أفعاله ما يدلُّ على كونه مشتتياً أو نافرأً وجب نفيهما عنه. وقال بعض المتكلمين: الشهوه أو النفر لا يصحُّ إلاً على من كان جسماً مبيناً مركباً من أجزاء الجواهر؛ يصحُّ عليه الزيادة والنقصان والصلاح والفساد، وإذا استحال جميع ذلك على القديم تعالى، استحالت عليه الشهوه والنفر.

يدلُّ على ذلك أنَّ الشهوه لا تتعلَّق إلاً بما يصحُّ إدراكه، ومهما تناول المشتتهى ما يشتهيه صلح جسمه وزاد، ومتى لقي ما ينفر عنه فسد وانتقص، والزيادة والنقصان والصلاح والفساد لا- يصحُّ إلاً على الأجسام، وسندلُّ على أنَّ القديم تعالى متعالٍ عن أوصاف الأجسام والأعراض بعون الله ومشيتته.

فصل فى أنه تعالى مرید و كاره

المرید من كان على صفه لكونه عليها، يصح منه أحكام الفعل من الحُسن والقبح والأمر والنهى والخبر والاستخبار(١) وغير ذلك من أحكام الأفعال. والعامل يجد نفسه على هذه الصفه، ألا ترى أنه لو خُيِّرَ بين شيئين مستويين فى الغرض والمنافع، فإنه متى اختار أحدهما يجد من نفسه لهذه الصفه معه ما لا يجده مع ما تركه؟ ثم كما يجد من نفسه هذه الصفه يعلم كون غيره عليها بالاضطرار مرّة والاستدلال أخرى. والاضطرار هو أن مخاطبه إنساناً ويخصّيه بالخطاب من غيره، فإنه يعلم ضروره أنه يقصد بالخطاب إليه دون غيره. وأمّا الاستدلال فهو أن يعلم كون غيره آمراً أو مخبراً، ثم استدلّ بكونه آمراً على كونه مریداً للمأمور به، وبكونه مُخبراً على كونه مریداً للإخبار عنه؛ لأنّ الأمر لا يكون آمراً إلّا إذا كان الأمر مریداً للمأمور به، والخبر لا يكون خبراً إلّا إذا كان المخبر مریداً للإخبار عنه.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ صيغه الأمر تحتل وجوهاً كثيره، من الأمر والتهديد والإباحه والتحدّى والحكايه، وكلّ ما يحتمل وجهين فصاعداً، وجب أن لا يحمل على بعض (الوجوه) ما يحتمله إلّا لمخصّصٍ لولاه لبقى على عمومه، ولم يفهم منه شىء من محتملاته. وكذلك الكلام فى تعليل الخبر وإن كان بين الأمر والخبر فرق، وهو أنّ الأمر يحتاج إلى إرادتين؛ إرادة لإحداثه على هذا الوجه، وإرادة للمأمور به، وبالإرادته الثانيه يتميّز من الإباحه، والخبر لا يحتاج إلى أكثر

من إرادته واحده، وهو أن يكون المخبر مريداً للإخبار عنه، ولا- يجب أن يكون مريداً للمُخبر عنه؛ لأنَّ المؤمن ربِّمًا أخبر عن موت الأنبياء وقتل الأولياء ولا يكون مريداً لذلك.

فهذا هو الفرق بين الأمر والخبر، وإن كان كل واحد منهما يقتضى أن يكون الفاعل مريداً، وهذه الصفة جائزة متجدده مع جواز ألا يتجدد، فلا بد لها من مؤثر على ما تقدّم فى باب إثبات الأعراض وهو الإرادة.

وإذا ثبت ذلك وكانت أفعال القديم تعالى واقعه على وجهٍ دون وجه وهو الحُسن دون القبح، وجب القضاء بأنّه مريد.

وأيضاً فإنَّ القديم تعالى أمرٌ ومخبّرٌ، وقد تقدّم أنّ الأمر والخبر يدلان على كون الأمر والمخبر مريداً، فقد ثبت بهذا الوجه كونه تعالى مريداً. ثم لا- يخلو كل واحدٍ من هذين الوصفين من أن يكون راجعاً إلى نفسه أو راجعاً إلى غيره، فإن كان راجعاً إليه كان مريداً لذاته، وهذا يقتضى كونه تعالى مريداً لكل ما يصحّ أن يكون مُراداً، من الحُسن والقُبْح والخير والشرّ والصدق والكذب والطاعة والمعصية والجدّ والهزل والحظر والمباح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإنما قلنا ذلك لأنَّ تعلقه بالمراد إذا كان مريداً لذاته تعلق المريدين دون تعلق الإرادة، وقد تقدّم أنّ تعلق الصفة يجب أن يكون عاماً متناولاً لكل ما يصحّ أن يناوله ويتعلق به إذا لم يكن حاضر ولا مخصّصاً.

وأيضاً لو كان القديم تعالى مريداً لذاته، لما صحّ أن يكون كارهاً لشيء، كما أنّه لما كان عالماً لذاته لا يصحّ أن يكون جاهلاً لشيء، وقد أجمعت الأمة على أنّه تعالى كارهٌ لكل ما نهى عنه، وذلك لأنَّ النهى يدلّ على كراهه المنهَى عنه.

فإن قيل: الإرادة ضدّ الكراهه، ومهما أراد القديم تعالى شيئاً كان كارهاً لتركه، فإرادته الشيء على هذا الوجه كراهه أن لا يكون ذلك الشيء، فلا يلزم ما ذكرتموه من استحاله الكراهه عليه.

قلنا: هذا باطلٌ من وجوه؛ منها: أنّه يقتضى أن تكون الإرادة بصفه الكراهه والكراهه بصفه الإرادة.

ومنها: أنّ الترك لا يدخل فى أفعال القديم تعالى على ما بين فى موضعه، والقديم تعالى مريدٌ لجميع أفعاله مع استحاله الترك عليه.

ومنها: أنّ الترك لا يَدْخُلُ له في المتولّدات ولا فيما لا ضِدَّ له، وأكثر العبادات من المتولّدات. وربما يَدْخُلُ في العبادات ما لا ضِدَّ له كالنظر، وما لا ضِدَّ له لا ترك له.

ومنها: أنّ القديم تعالى قد أمر بالمندوب كما أمر بالواجب، فوجب أن يكون كارهاً لترك المندوب حتّى لا يكون بينه وبين الواجب فرق؛ لأنّ الإرادة تتعلّق بهما، والكراهة على قولهم تتعلّق بتركهما، وكلّ ذلك فاسدٌ.

وأيضاً فإنّ القديم تعالى لو كان مريداً لذاته، لوجب أن يكون كارهاً لذاته، وهذا يقتضى أن يكون مريداً لكلّ ما كان كارهاً له، وكارهاً لكلّ ما كان مريداً له، وإنّما قلنا ذلك لأنّه ما من مرادٍ إلّا ويصحّ أن يكون مكروهاً، وما من مكروهٍ إلّا ويصحّ أن يكون مُراداً. على أنّ كلّ اثنين منّا يصحّ أن يريد أحدهما ضدّ ما يريد الآخر.

ومن ذهب إلى أنّه تعالى مريدٌ لذاته أو مريدٌ بإرادته قديمه، ذهب إلى أنّ كلّ ما أراد الله يجب وجوده لا محاله، وهذا يقتضى اجتماع الضدّين بل اجتماع المتضادّات، وما أدى إلى مثل ذلك عِلْمٌ فسادُهُ. وإن كان كونه مريداً يرجع إلى غيره، فذلك الغير لا بدّ أن يكون فاعلاً أو معنّى، ولا يجوز أن يكون فاعلاً بلا واسطه؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل يختصّ حال الحدوث، وبهذه الصفة يتجدّد حال البقاء. على أنّ ما يرجع إلى الفاعل من غير توسّط معنّى كانت قدره عليه قدرةً على إيجاد الموصوف على ما تقدّم.

فلم يبق إلّا أنّه تعالى مريدٌ بإرادته موجوده؛ لأنّ العدم مقطعه للاختصاص. والموجود لا بدّ أن يكون قديماً أو محدثاً، ولا يصحّ أن يكون القديم تعالى مريداً بإرادته قديمه؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ قَدَمَ القدره والعلم والحيوه والإرادة للقديم تعالى، ذهب إلى أنّ تعلّقها يكون عامّاً شائعاً كما نقول في تعلّق الصفة، فيلزم على ذلك مثل ما يلزم في كونه مريداً لذاته.

على أنّه لو كان مريداً بإرادته قديمه، لكان كارهاً لكراهيه قديمه، فيكون مريداً لكلّ ما كان كارهاً له، وهذا باطلٌ. مع أنّه لو كان مريداً بإرادته قديمه لما كان منفرداً بالقَدَمِ، وسُبُيْنِ أنّه تعالى واحدٌ لا ثانى له في القَدَمِ.

فلم يبق إلّا أنّه تعالى مريدٌ بإرادته مُحدثه موجوده لا في محلٍّ؛ لأنّ إرادته تعالى لو احتاجت إلى المحلّ، لكان محلّه القديم تعالى أو غيره. والقديم تعالى متعالٍ عن أن يكون محللاً للمعاني، وقد تقدّم الكلام على ذلك. وأمّا غير القديم لو كان محللاً لإرادته، فلا بدّ من أن يكون شيئاً أو جماداً، فلو كان شيئاً لكان ذلك الحيّ هو المريد بها؛ لأنّ الإرادة إذا حَلَّتْ قلب زيد، لا

يوجب الصفه لعمرٍ، والجماد يستحيل أن يكون محلاً للإرادة؛ لأنها تحتاج إلى بنيه مخصوصه زياده على محلّ الحيوه، ولذلك يستحيل حلول الإراده فى الأصابع، وإذا استحال حلول الإراده فى مجرد محلّ الحيوه، فحلولها فى الجماد أولى بالاستحاله.

فإن قيل: إذا كانت الإراده لا فى محلّ، كان اختصاصها بالقديم كاختصاصها بسائر الأحياء، فلائى وجه كانت أولى بالقديم؟

قلنا: الإراده لا توجب كون الواحد منّا مریداً إلّا بعد أن يختصّ به نهايه الاختصاص، وهو أن يحلّ قلبه دون غيره، وإذا كانت لا فى محلّ، لم تكن متعلقه بنا ولا حاله فى قلوبنا ولا يوجب الصفه لنا، فلولا أنّها مختصّه بالقديم تعالى وتوجب الصفه له، لّلزم إلّا يريد بها أحدٌ، ووجود الإراده من غير أن يوجب الصفه لأحدٍ يؤدّى إلى قلب جنسها.

فقد صحّ لهذه الجملة أنّ القديم تعالى مریدٌ بإرادته محدثه موجوده لا فى محلّ، وكذلك حكم كونه تعالى كارهاً.

[الصفات الجلالية]

فصل في كونه تعالى متعالياً عن أوصاف الأجسام والأعراض

اعلم أنّ الخلاف في هذه المسألة يجرى على وجهين؛ أحدهما: يرجع إلى العبارة، والثاني: يرجع إلى الحقيقة، ونحن نقدم الكلام على الحقيقة، ثم يتبعه الكلام في العبارة.

اعلم أنّ القديم تعالى يجب أن يكون منزهاً عن أوصاف الجواهر والأجسام له، لو كان القديم تعالى جسماً لوجب أن يكون محدثاً؛ لأنّ ما دلّ على حدوث الجسم الواحد يدلّ على حدوث جنس الأجسام، وذلك لأنّ الأجسام كلّها متماثلة، فإن كان بعضها قديماً وجب قدم الكلّ، وإن كان بعضها محدثاً وجب حدوث جميع الأجسام.

وإذا ثبت بالدليل حدوث الأجسام وقدم القديم، وجب القضاء بكونه متعالياً عن أوصاف الأجسام.

فإن قيل: قد بنيت هذه المسألة على تماثل الجواهر فما الدليل عليه؟

قلنا: لا- خلاف أنّ الجوهر مخالفٌ للسواد وغيره من الأعراض والشئ لا- يخالف غيره إلّا بأخصّ أوصافه، والأوصاف التي لا يصحّ خلُق الجوهر منها عند الوجود أربعة؛

أحدها: كونه كائناً، والخلاف لا يقع بصفات العلل، وقد تقدّم أنّه لا يكون كائناً إلّا بكون.

والثاني: وجوده، والوجود لا يؤثّر في الخلاف؛ إذ لو كان للوجود تأثيرٌ في الخلاف والتماثل، لوجب تماثل الموجودات أجمع.

والثالث: كونه متحيزاً، ولا يجوز أن يُسند الخلاف إلى التحيز لأمرين؛ أحدهما: أنّ هذا الوصف يتجدد للجوهر عند الوجود، والخلاف غير متجدد، وكيف يصح القول بتجدد صفة مع استمرار حكمها؟

والوجه الثاني: أن كونه متحيزاً مشروط بالوجود، والوجود متجدد، وما يؤثر في المخالفه والمماثله لا يجوز أن يكون مشروطاً، فلم يبق إلّا أنّ الجوهر يخالف السواد بكونه جوهرًا، وإذا ثبت ذلك - وقد اشترك جنس الجواهر في هذه الصفة - وجب القضاء بتماثل الجواهر.

فإن قيل: ما الدليل على اشتراك جنس الجواهر في هذه الصفة؟

قلنا: قد تقدّم أنّ كون الجوهر متحيزاً مقتضى عن كونه جوهرًا وإن كان مشروطاً بالوجود، فعلى هذا القول استحال وجود جوهر غير متحيز؛ لئلا يؤدي إلى قلب جنسه، وإذا استحال أن يوجد جوهر إلّا على كونه متحيزاً، استحال أن يُعلم إلّا على كونه جوهرًا، وفي صحّحه ذلك دلالة على تماثل الجواهر، وإذا كانت الأجسام مركّبة من الجواهر وكانت الجواهر متماثلة، وجب القضاء والحكم بتماثل الأجسام. على أنّ القديم تعالى لو كان جسمًا لصحّ عليه ما يصحّ على الأجسام، من حلول الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاختصاص بالجهات والانتقال والاستقرار والصعود والنزول تعالى الله عن ذلك.

وأيضاً: لو كان القديم تعالى جسمًا لكان قادراً بقدره، وقد تقدّم أنّ قدره لا يصحّ بها فعل الأجسام، وإذا كان القديم تعالى هو الفاعل للأجسام والألوان وغير ذلك من الأعراض التي لا تدخل تحت مقدورِ القدر، وجب القضاء بأنه قادرٌ لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وإذا كان قادراً لذاته وجب أن يكون متعالياً عن أوصاف الأجسام.

فإن قيل: هل يجوز أن يختصّ القديم تعالى بجهه ما؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ هذا يقتضى أحد أمرين فاسدين: إما أن يكون شاغلاً لها، فيجب أن يكون متحيزاً، وذلك باطل، أو لا يكون شاغلاً لها، فيصحّ عليه الحلول؛ لأنّه لا يمتنع أن يوجد جوهر بحيث هو ولا يكون أكثر من ذلك؛ لأنّ الحلول هو الوجود بحيث المتحيز.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ الحلول لا يجوز عليه؟

قلنا: لو صحّ عليه الحلول لكان واجباً أو جائزاً، والوجوب يقتضى قدم المحال، والجواز يقتضى حلوله في كلّ محلّ لفقد المخصّص، فيلزم على هذا أن يكون مثلاً للتأليف؛ لكونه حالاً في محلّين ومخالفاً له؛ لحلوله في المحال الآخر.

فإن قيل: أليس العرض يحلّ المحلّ وإن لم يلزم أن يحلّ جميع المحالّ؟

قلنا: حلول العرض تابعٌ لحُدوثه، فمن أحدثه أو وُجده فيما يصحّ حلوله فيه، وليس كذلك حال القديم تعالى لو صحّ عليه الحلول؛ لأنّه كان موجوداً غير حالٍّ ثمّ حلّ على زعم السائل، فلا بدّ من مخصّصٍ وإلاّ يجب أن يكون يحلّ الكلّ، وقد تقدّم فساد ذلك.

فإن قيل: هل يجوز أن يسمّى جسماً لكونه قائماً بنفسه، لا أن يكون له صفات الأجسام؟

قلنا: هذا خطأ من جهة الاصطلاح؛ لأنّ الجسم عند أهل اللسان وضِعاً أو عرفاً: ما له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، فلذلك متى زاد في الجهات قيل: جسيم، وأجسم من كذا، وإذا استحال عليه تعالى أوصاف الأجسام، استحال إطلاق هذا الاسم عليه حقيقةً وتوسّعاً، وهذا هو الكلام في العبارة.

فإن قيل: إذا جاز أن يقال: إنّه تعالى شيء لا كالأشياء، لم لا يجوز أن يقال: جسم لا كالأجسام؟

قلنا: لفظه شيء تقع على كلّ ما يتعلّق به العلم، ولذلك صار أعمّ الأسماء عند أهل التحقيق؛ لوقوعه على المعدوم والموجود والقديم والمحدث والجوهر والعرض، وليس كذلك لفظه جسم؛ لأنّ هذا لا يقع إلّا على جنس موجودٍ متماثلٍ لا سبيل للخلاف إليه، فالقول بأنّه جسم لا كالأجسام منتقض، والقول بأنّه شيء لا كالأشياء المحدثه صحيحٌ. على أنّ القديم تعالى وصفَ نفسه به بأنّه شيء في قوله ((قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ))، (١) وما وصف نفسه بأنّه جسمٌ، مع أنّ للقديم تعالى من الأسماء ما يغنى عن التسميه بما لا يجوز عليه لا حقيقةً ولا مجازاً، وقد قال الله تعالى عزّ من قائل: ((وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا))، (٢).

١- . الأنعام / ١٩.

٢- . الأعراف / ١٨٠.

فصل فى أنه تعالى منزّه عن أوصاف الأعراض

لا- يجوز أن يكون القديم تعالى بصفه شىء من الأعراض؛ إذ لو كان بصفه عرض، لا يخلو حاله من أن يحتاج إلى المحلّ، فيؤدّى إلى قدم المحالّ أو لا- يحتاج إلى المحلّ، فيكون بصفه الفناء أو بصفه إرادته أو كراهته؛ لأنّه ليس فى الأعراض ما يستغنى عن المحلّ إلّا الفناء وإرادته القديم وكراهته، ولا يصحّ البقاء على هذه الأنواع، والقديم يجب بقاؤه، بل يستحيل عدمه، فكيف يصحّ أن يقال: إنّه بصفه ما لا يصحّ بقاؤه.

على أنّه لو كان بصفه الإرادة والكراهه، لكان يوجب كون الغير مريداً وكارهاً، ولم يكن فى الأزل حتّى غير القديم تعالى، ووجود الإرادة غير موجبه للصفه يؤدّى إلى قلب جنسها. ولا يمكن أن يقال: إنّه يوجب الصفه لنفسه؛ لأنّ العله توجب الصفه لغيرها. على أنّ القديم تعالى قادرٌ عالمٌ حتّى موجودٌ على ما تقدّم ذكره، وإذا استحال أن يوصف بهذه الأوصاف شىء من الأعراض، وجب القضاء بأنّه متعالٍ عن أوصاف الأعراض، فقد استبان بجميع ما ذكرت كونه تعالى متعالياً عن أوصاف الأجسام والأعراض، وفى ذلك استغناؤه من المحالّ والأمكنه.

فصل فى استحاله كونه تعالى مرتباً

اعلم أنّ القديم تعالى لو كان مرتباً لوجب أن نراه الآن، بل يجب أن يُدركه كلّ مُدركٍ على طريق الاستمرار، وفى علمنا باستحاله ذلك دليلٌ على أنّه غير مرتبٍ.

فإن قيل: كيف يلزم وجوب الرؤيه لو كان مرتباً؟

قلنا: لأنّ الرؤيه متى صحّت وجبت، ومتى لم تجب استحالت، فالصحّه فى الرؤيه لا تنفكّ من الوجوب، وصحّتها مبنيّه على ثلاثه أشياء؛

أولها: أن يكون الرائي حيّاً سليم الحواسّ. والثانى: وجود المرئى على الوصف الذى يرى عليه. والثالث: ارتفاع ما يمنع من الرؤيه، وهذه الأمور حاصله فىنا، فلو صحّت رؤيته لرأيناها الآن، ولو رأيناها علمناه ضروره، وفى علمنا باستحاله إحاطه العلم به دلالة على استحاله رؤيته.

والذى يدلّ على وجوب الرؤيه مع ما ذكرناه من الشروط أنّها لو لم تكن واجبه مع حصول هذه الأمور، لما امتنع أن يمرّ بين يدي أحدنا جنود الدنيا بما معها، من الدوابّ والرايات والكؤوس والآلات والأصوات وغير ذلك بما يكون مع الجنود، وهو مع صحّه حواسّه وارتفاع جميع الموانع لا يرى شيئاً منها ولا يسمع صوتاً من أصواتها، وفساد ذلك لا يخفى على عاقلٍ.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ العاده جاريه بخلق الرؤيه عند هذه الشروط، فلا يلزم على ذلك شىء ممّا ذكرت، وذلك لأنّ الفرق بين الواجب والمعتاد ظاهرٌ، وهو أنّ العاده جاز اختلافها، وما يجب لا يتصوّر خلافه، ولو لم يعتبر هذا الأصل، لا لتلبس الواجب بالمعتاد، ولصحّ أن يقال: إنّ انتفاء السواد بالبياض والجهل بالعلم يحصّل بالعاده. ومن لا يعرف الفرق بين الواجب والمعتاد،

لا يحسن مكالمته. وإذا ثبت ذلك فلا يخلو حال الواحد منا مع ما تقدّم ذكره من الشرائط من وجوب كونه مدركاً، وهو الذى أردناه، أو جواز كونه رائيًا لها، فيلزم جميع ما ذكرناه.

ولجاز أيضاً أن لا يرى شيئاً ممّا حواليه، ويرى الجزء الذى لا يتجزأ فى أقصى العالم؛ لأنه خُلقت له الرؤية بذلك الجزء دون ما يقرب إليه من الأجسام الكثيفه، وهذا كافٍ فى الإلزام.

فإن قيل: المحلُّ إذا كان محتملاً للشيء وضده، فلا يجوز أن يخلق من أحدهما، فما دامت الحاسه صحيحه فالرؤية واجبه.

قلنا: أوّل ما فى ذلك أنّ هذا مذهب فاسد؛ لأنّ المحلّ يصحّ خلوه من الأضداد، بل يصحّ وجود الجوهر عارياً من أنواع الأعراض سوى الكون. ثم فساد الحاسه حكمٌ يرجع إلى الأجزاء، وكون الحى رائيًا صفه راجعه إلى الجَمَل، وما يرجع إلى الأجزاء لا يكون ضدًا لما يرجع إلى الجمل.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الرؤية متولّده من فتح البَصَر؛ لأنّ من شرط ما يتولّد فى غير محلّ القدره المماسه على وجه المدافعه؛ لأنّ ما يعدى به الفعل عن محلّ القدره هو الاعتماد، والاعتماد لا يولمّد إلّا بشرط المماسه على ما تقدّم، ولو كانت الرؤية معنًى لكان محلّه القلب.

ونحن لا نجد المدافعه بين فتح البصر وبين القلب عند إدراكنا المدركات، فبطل القول بأنّ فتح البصر يُولّد الرؤية.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ المانع من الرؤية فى الدنيا ضعف الشعاع، والقديم تعالى يقوى شعاع أهل الجنّه فى الآخرة، فيصحّ حينئذٍ منهم الرؤية؟

قلنا: ليس ضعف الشعاع بنفسه من موانع الرؤية؛ لأنّ ما يمنع من الرؤية على ضربين؛ أحدهما: يمنع بنفسه، كالحائل وخلاف الجبهه والحجاب. والثانى: يمنع بانضمام ضعف الشعاع، مثل الصغر واللطافه والرقه وأما البعدُ فإن كان مُفرطاً كان مانعاً بنفسه، وكذلك القرب. وإن لم يكن فيهما إفراطٌ كانا يمنعان بانضمام ضعف الشعاع، وهذه الموانع غير جائزه على القديم تعالى، فلا تأثير لضعف الشعاع فى هذا الموضع ولا اعتبار به.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون فى المقدور حاسه، لو خُلقت فينا لصحت الرؤية بها؟

قلنا: الحاسه السادسه غير معقوله، ولو سلّمناها فرضاً وتقديراً، لكانت مماثله لحاسيتنا أو مخالفه لها، والمماثله غير صحيح؛ لأنّ ذلك يقتضى أن يرى بهذه الحاسه الموجوده ما صحت رؤيته بها؛ لاشتراكهما فيما يقتضى التماثل بينهما، وإن كانت مخالفه لها فلا يكون مخالفتها لهذه الحاسه أكثر ممّا وُجدَ فيها، من الخلاف بين السعه والضيق والرقه والكحل وغيرها ممّا هو معروف مشاهد، وإذا

استحالت رؤيته بهذه الحاسه مع حصول المخالفه، وجب القضاء باستحالتهما بما كان مخالفاً لها.

ومما يدل على أن القديم غير مرئي أن الواحد منّا لا يرى شيئاً إلّا إذا كان المرئي مقابلاً له أو في حكم المقابل؛ لكونه رائيًا بحاسه؛ وإذا استحالت المقابله على الله تعالى استحالت رؤيته. وذلك لأن المقابله لا تصحّ إلّا على الأجسام، وحكم المقابله يصحّ على الأجسام والأعراض معاً.

فأما صحته على الأجسام فهو أن يرى الواحد منّا وجهه في المرآه أو في الماء، وأما صحته على الأعراض فهو أن الألوان لا تصحّ عليها المقابله مع كونها مرئيًا، إلّا أن محلّها لما كان مقابلاً للرئي كانت الألوان في حكم المقابله.

فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى سائر المرئيات وإن لم تكن المرئيات مقابله له؟

قلنا: قد احتزنا في أول الدليل بما يشقّ هذا السؤال، وهو أن العدى يرى بحاسه لا يرى إلّا على هذا الوجه، والقديم سبحانه وتعالى يرى سائر المرئيات مع استغنائه عن الحواس، فلا يلزم على ذلك أن يكون مقابلاً لشيء أو يقابله شيء.

فإن قيل: هل يصحّ أن يرى القديم تعالى نفسه أم لا؟

قلنا: لا يصحّ ذلك؛ لأنّه لو يرى نفسه لرآه غيره، كما أنّه لمّا علّم نفسه علمه غيره؛ لأنّ المرئي لا يختصّ به بعض الرائيين إذا كانت شرائط الرؤيه حاصله لهم؛ إذ لو صحّ التخصيص في الرؤيه مع حصول الشرائط، لما امتنع أن يكون عند جماعه أجسام كثيره وأصوات عاليه، ومع ذلك يرى بعضهم تلك الأجسام ويسمع تلك الأصوات، وبعضهم لا يسمع ولا يرى شيئاً منها، وفساد ذلك لا يخفى على عاقل.

إنّ المدرك لا يختصّ ببعض المدركين؛ لأنّ المدرك لا تأثير له في المدرك، وإنّما يدركه كما يكون. وإنّما قلنا: إنّ العلم لا يؤثر في المعلوم وإنّما يتعلّق به كما هو، وكذلك ما من معلوم إلّا ويصحّ أن يعلمه كلّ عالم، كما أنّه ما من مدرك إلّا ويصحّ أن يدركه كلّ مدرك، وليس المدرك كالمقدور الذي لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين. وإذا ثبت ذلك علمت أن القديم تعالى لو أدرك نفسه لأدركه غيره، كما أنّه لما علم نفسه علمه غيره.

ومما يدل على استحاله رؤيه القديم تعالى من طريق السمع قوله تعالى: ((لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)) (١) وإدراك البصر لا يكون إلّا رؤيه، وقد نفى عن نفسه

نفيًا عامًا متمدحًا بذلك، كما تمدح بقوله تعالى: ((لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ)) (١).

واعلم أن ما نفى القديم تعالى عن نفسه في محكم كتابه ينقسم ثلاثة أقسام؛

أحدها: ما يستحيل عليه؛ لكونه متعالياً عن أوصاف الأجسام، وهو قوله تعالى: ((لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ))، ((مَا اتَّخَذَ صَاحِبَهُ وَلَا وَكَيْلاً)) (٢)، ((لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)) (٣).

والثاني: مما نفى عن نفسه ما لو فعل لكان قبيحاً، مثل قوله تعالى: ((لَا يَظْلِمُ مَثْقَالَ ذَرَّةٍ)) (٤) ((وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ)) (٥).

والثالث: مما نفى القديم أن يفعله ما لو فعله لما كان قبيحاً، غير أنه تعالى نفى ذلك لطفاً لعباده ودُعاءً إلى طاعته، مثل قوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ))؛ (٦) إذ لو غفر لجميع العصاة لما كان نقصاً، وفي هذه الآية إضمار، وهو أن لا يغفر الشرك تفضلاً وإحساناً، وإنما يغفر الشرك عند الإنباه والرجوع إلى الطاعة.

فإن قيل: كيف يصح التمدح بنفى الرؤية مع استحاله رؤيه أكثر الحوادث؟

قلنا: قد أجمعت الأمة على أن القديم سبحانه وتعالى تمدح بهذه الآية وإن اختلفوا في جهة المدح؛ لأن المشبهه يقولون: إنما يتمدح لكونه قادراً على منع الرؤية، وقد أبطنا صحه رؤيته، ونحن نقول: إنه يتمدح لكونه متعالياً عن صحه المشاهده عليه. على أنه تعالى لم يتمدح بمجرد نفي الرؤية، وإنما يتمدح بنفى الرؤية عنه وإثباتها له، وذلك لأن الموجودات على أربعة أضرب: فضرب يرى ولا يرى كالجماد والألوان، وضرب لا يرى ولا يرى كالضمائر والأكوان، وضرب يرى ويرى كسائر الحيوانات، وبقى من يرى ولا يرى وهو القديم تعالى. فهذا هو وجه المدحه.

فإن قيل: هذه الآية غير محكمه لما فيها من الإضمار؟

قلنا: الآية جاريه مجرى المحكم وإن كان فيها إضمار، ألا ترى أنهم يقولون: يد فلان لا تبطش، ورجله لا تمشى، ولسانه لا يتكلم، والمراد بجميع ذلك الإنسان المذى هذه أعضاؤه وجوارحه؟ فكذلك حكم الآية، وتقديرها: لا يدركه إلا ذوى الأبصار، فترك ذكر ذوى

١- البقره / ٢٥٤.

٢- الجن / ٣.

٣- الأنعام / ١٠٣.

٤- النساء / ٣٩.

٥- غافر / ٣١.

٦- النساء / ٤٨ و ١١٦.

الأبصار اعتماداً على عادة العرب واختصاراً في القول. على أن الاستدلال بالآية إنما يصح بعد وقوع الاستدلال بأدله العقول، وقد ذكرنا منها ما به غنيته وفيه كفايه.

فإن قيل: ما الدليل على أن الإدراك بالبصر هو الرؤيه؟

قلنا: الأمر في ذلك أشهر من أن يستدل عليه، وذلك لأن الإدراك إذا أطلق يحتمل الرؤيه وغيرها، فإذا قيد بالبصر صار مقصوراً على الرؤيه ومقتضياً لها. ولذلك لا فرق بين أن يقال: أدركت ببصيري شخصاً وبين أن يقال: رأيت شخصاً، على أن القديم تعالى نفي عن نفسه ما أثبت لنفسه بقوله عزّ وعلا: ((وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ))، (١) فإثبات ما نفاه كنفى ما أثبتته في باب النفي.

فإن قيل: قد عورضت هذه الآية بقوله تعالى: ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ))، (٢) ومهما تعارض الخبران والآيتان عند العلماء، سقط الاحتجاج بهما.

قلنا: التعارض بين الآيتين غير حاصل؛ لأن ادراك البصر والرؤيه واحد، ولولا ذلك لصحّ أن يقال: أدركت ببصري شخصاً وما رأيته، وليس كذلك النظر؛ لأنه غير الرؤيه، ولذلك صحّ أن يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، ولو أنهما سيان لكان هذا القول متناقضاً. ولو صحّ أيضاً أن يقول أحدهما: ما زلت أنظر إليه حتى رأته، والشيء لا يجعل غايه لنفسه، وفي صحّه انفصال النظر من الرؤيه سقوط هذا السؤال.

فإن قيل: إذا كان النظر مختصاً بالوجه ومعدي يالي، لا يكون إلّا الرؤيه.

قلنا: هذا باطل بقول الشاعر:

وجوه يوم بدرٍ ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح (٣)

فإن قيل: ما معنى هذه الآية؟

قلنا: قد قيل فيها وجوه، وأصحها أن يكون النظر فيها بمعنى الانتظار، وتقديرها: ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ))، (٤) من قوله تعالى: ((تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ))، (٥) ((إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ))، (٦) أى منتظره

١- . الأنعام / ١٠٣.

٢- . القيامة / ٢٢ و ٢٣.

٣- . لاحظ تفسير التبيان: ١/٢٢٩. ورواه صاحب كتاب المنقذ من التقليد: ١/٢٨ بقوله: وجوه ناظرات يوم بدرٍ إلى الرحمن تأتي بالفلاح

٤- . القيامة / ٢٢.

٥- . المطففين / ٢٤.

لثواب ربّها،(١) وقد رُوى هذا الوجه عن أمير المؤمنين عليه السلام .(٢) والنظر بمعنى الانتظار معروفٌ مشهورٌ مستعملٌ في القرآن والأشعار، مثل قوله تعالى: ((فَتَنَّاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ))،(٣) ((غَيْرَ نَاطِرِينَ...))،(٤)

فإن قيل: لو استحالت رؤيه القديم تعالى، لما سأل موسى عنها.

قلنا: إنمّا سأل موسى عليه السلام الرؤيه لقومه لأنّ قومه لم يقبلوا منه أنّ القديم تعالى لا يجوز عليه المقابله والرؤيه، فأراد أن يكون الجواب صادقاً من الله تعالى مع آيه عظيمه، كما هو معلومٌ في الآيه. ومصادق ما قلناه قوله تعالى: ((لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً))،(٥) ((يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً))،(٦) وقوله: ((أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّفَهَاءُ مِنَّا))،(٧)

فإن قيل: لو سأل موسى عليه السلام الرؤيه لقومه، لقال: أرهم ينظروا إليك،(٨) ولما قال: أرني أنظر.

قلنا: لو قال ذلك لما زال الخلاف بينهم؛ لأنهم اعتقدوا أنّ الله تعالى لا يرفع الحجاب إلّا للأنبياء، نعوذ بالله عن هذه المقاله، ومتى رفع الحجاب لموسى - تعالى الله عن ذلك - صار المرسل والمرسل إليهم سواء، فلما علم موسى عليه السلام ذلك من حالهم، قال: أرني أنظر إليك، رفعاً للخلاف ودفعاً للشبهه وقمعاً للشاكّ المعاند.

وقد قيل: إنمّا سأل لنفسه على ما جرت عاده الشفعاء عند الأمراء، والأول أليق بالآيه، والثاني أقدم في الروايه.

وإذا ثبت استحاله رؤيه القديم تعالى بما ذكرنا من الأدله عقلاً وسمعاً، ثبت استحاله إدراكه بشيء من الحواس. وقد قال عزّ من قائل: ((لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا))،(٩) ((لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ))،(١٠)

١- . تفسير التبيان: ١٠/١٩٧؛ المنقذ من التقليد: ١/١٢٨.

٢- . نفس المصدر: ١٠/١٩٩.

٣- . النمل / ٣٥.

٤- . الأحزاب / ٥٣.

٥- . البقره / ٥٥.

٦- . النساء / ١٥٣.

٧- . الأعراف / ١٥٥.

٨- . المنقذ من التقليد: ١/١٢٩.

٩- . طه / ١١٠.

١٠- . الشورى / ١١.

فصل فى التوحيد

اعلم أنّ القديم تعالى واحداً لا- ثانى له فى القدم؛ إذ لو كان للقديم ثانٍ، لكان قديماً حتّى يصحّ أن يكون ثانياً له، وإذا كان قديماً كان مماثلاً- للقديم تعالى على المذهبين معاً، وحده المثلين أن يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه فيما يرجع إلى ذاتهما، من الاستحالة والجواز والوجوب، وهذا يقتضى أن يكون كلّ واحدٍ منهما قادراً عالمياً حياً موجوداً لأمرٍ يرجع إلى ذاتهما.

ثمّ لا يخلو مقدورهما من أن يكون واحداً أو متغايراً، ولا يصحّ أن يكون مقدورهما واحداً؛ لأنّ ذلك يؤدّى إلى إسناد الفعل إلى من يجب نفى الفعل عنه، أو إلى نفى الفعل عمّن يجب إسناده إليه، وذلك لأنّه لا يمتنع أن يقصده أحدهما إلى إحداث المقدور ولا يقصد الثانى إليه، فإن حصل الفعل وجب إسناده إليهما مع كون أحدهما كارهاً له غير قاصدٍ إليه؛ لأنّ حقيقه الفعل ما وجد وكان الغير قادراً عليه، وقد جعل هذا المعنى مع من لم يقصده إلى الفعل، ومن وجد مقدوره يجب إسناده إليه، ومن لم يقصده إلى الفعل وكان كارهاً له، يجب نفى الفعل عنه، وإن لم يحصل الفعل وقد قصده أحدهما، وجب إسناد الفعل إليه؛ لكونه قاصداً إلى الفعل غير ممنوع، وكيف يُسند إليه ما لم يحصل؟! وهذا فاسدٌ كما ترى.

فإن قيل: هل يتصوّر إذا اختلفت إرادتهما، وإذا وجدت إرادته لا فى محلّ كان يتعلّق بهما ويوجب الصفه لهما، فعلى هذا لا يلزم ما قدرتم فى الدليل؟

قلنا: إذا فرضنا الإلزام فى نفس الإرادة سقط هذا السؤال؛ لأنّ القديم تعالى لا يكون مريداً إلّا بإرادته محدثه، وإذا كان مقدورهما واحداً، كانت تلك الإرادة محدثه بهما وواقعه عنهما، ثمّ

لو دعا أحدهما الداعى إلى الإرادة لأجل مرادها وصرف الثانى صارف عنها، لكان الكلام فى الإرادة كالكلام فى المراد.

هذا إذا كان مقدورهما واحداً، وإن كان مقدورهما متغيراً، ثم فرضنا أن يريد كل واحدٍ منهما ضد ما يريده الآخر إلى أمورٍ كلّها فاسده؛ لأنه لا يخلو الحال من ثلاثه أوجه؛

أحدها: أن يحصل المرادان معاً، وهذا يؤدى إلى اجتماع الضدين، وذلك محالٌ.

والثانى: أن لا يحصل المرادان جميعاً، وهذا يؤدى إلى تعذر الفعل عليهما من غير منع معقولٍ.

والثالث: أن يحصل أحد المرادين، فيؤدى إلى تعذر الفعل على أحدهما بلا منع. وكل واحدٍ من هذه الأمور فاسد، وما أدى إلى ذلك وجب القضاء بفساده.

فإن قيل: لو فرضنا ما قدرتم فى الدليل، لامتنع المرادان معاً؛ لأنّ مقدور كل واحدٍ منهما ليس بالوجود أحق من مقدور صاحبه، وحصولهما معاً غير جائز؛ لما فيه من اجتماع الضدين.

قلنا: تعذر الفعل مع قصد الفاعل إنّما يدلّ على أنّ ذلك الفعل غير مقدور له، أو كان ممنوعاً عنه، أو انتهى مقدوره لتناهى قدره، فالممنوع كالمقيّد، ومن انتهى مقدوره فهو مثل متجاذبى الخيل إذا كانا متساويى القدر، وكل واحدٍ من هذه الأمور غير جائز على القديم تعالى. وهب أنّ اجتماع المرادين ممتنع لما بينهما من التضادّ، فما الذى يمنع كل واحدٍ منهما من مراده، مع كونه قادراً غير متناهى المقدور متعالياً عن جواز المنع عليه؟ ومن هذه حاله يجب وقوع مقدوره عند القصد مع احتمال المحلّ والمحلّ، وإن لم يحتمل الضدين والوقت واحد، فإنّه يحتمل كل واحدٍ منهما، وهذا الحكم واجب لكل محلّ، قصد الفاعل أو لم يقصد، والمنع غير جائز على القديم تعالى، وإذا كان المحلّ محتملاً والمنع زائلاً والقصد حاصلًا، وجب القضاء بوجوب وقوع المقدور. فالإلزام على هذا القول واقع السؤال ساقط.

فإن قيل: إذا كان كل واحدٍ منهما حكيمًا، فلا يريد أحدهما إلّا ما هو صلاح وحكمه، وإذا كان الثانى عالمًا بذلك لكونه عالمًا لذاته، فلا يريد ضد ذلك؛ لأنّ ضدّ المصلحه مفسده، والحكيم لا يريد الفساد.

قلنا: ليس كل مصلحه لا بد أن يكون ضدّها مفسده، ألا ترى أنّ الصلوه فى كل زاويه (١) من زوايا البيت ضدّ الصلوه فى الزاويه الأخرى؛ لما بين الأكوان من التضادّ لاختلاف الجهات؟

فعلى هذا لا يمتنع أن يتعلّق الصّلاح بكلّ واحدٍ من الضدّين، ويقوم كلّ واحدٍ في باب المصلحه مقام ضده، على ما هو معلوم من أحوال الواجبات من الألفاظ وغيرها، وهذا يسقط السؤال.

فإن قيل: هذا الدليل مبنيّ على تقدير الخلاف بينهما، وهذا غير ممكن؛ لأنّ الخلاف غير مستحسن في الحكمه، والحكيم لا يفعل القبيح.

قلنا: ليس كلّ خلاف قبيحاً، وإنّما يقبح الخلاف إذا كان مؤدياً إلى فساد، وإذا فرضنا أن يتعلّق الصّلاح بالمرادين معاً، كان ذلك الخلاف غير مستقبح. على أنّ هذه المسأله مبنيّه على تقدير الخلاف لا على وقوعه، فإنّ الحقائق في المسائل لا تُعرف إلّا بالتقدير، ألا ترى إنّنا إذا فرضنا صحّه الفعل من أحد حيين وتعدّره على الآخر، علمنا التفرقه بينهما وإن لم يعلم وقوع الفعل أو تعدّره منهما؛ لأنّ التقدير كافٍ في العلم بالتفرقه بينهما؟ وكذلك إن قدرنا أن يصرع طفل صغيراً أسداً عظيماً، نعلم ضروره أنّ الأسد غالب، وإن لم تقع هذه المصارعه قطّ ولم تحصل، فعلمت أنّ التقدير يوصل إلى التحقيق.

على أنّ في إثبات القديمين إثبات ذات لا يكون لوجوده حكم على عدمه؛ لأنّه إذا صحّ من أحدهما ما لا يصحّ منهما جميعاً، فلا دليل قاطع على إثبات الثاني، وإذا جاز إثبات ثانٍ بلا دليل، جاز إثبات ثالثٍ ورابعٍ فصاعداً.

و أدلّه التوحيد أكثر من أن تحصي، وفيما ذكرناه كفايه هاهنا، وقد نطق التنزيل بتوحيده شاهداً لما ذكرناه، مثل قوله تعالى: ((قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ))، ((لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ))، (١) ((لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا))، (٢)

فصل

اعلم أنّ ما تقدّم من الكلام في التوحيد يأتي على كلّ من خالفنا في هذا الباب، ولو تركنا الكلام على الثنويّه والنصاري وغيرهم فيما يهدؤون ويتّهوسون، لكان ما ذكرناه كافياً. غير أنّه لا بدّ من ذكر خمسه أصنافٍ من الكفار: الثنويّه والمجوس والنصاري والصابئين وعبداء الأصنام، على ما جرت عاده علمائنا رضي الله عنهم. (٣) فأما الثنويّه فإنّهم يذهبون إلى قدم النور

١- . النحل / ٥١.

٢- . الأنبياء / ٢٢.

٣- . في الأصل: <عنه>.

والظلمه، ويعتقدون أنّ النور مطبوع على الخير، والظلمه مطبوعه على الشرّ والعالم مركّب منهما، فما كان خيراً فهو من النور، وما كان شراً فهو من الظلمه.

وهذا مذهب فاسد كما ترى؛ لأنّ الأجسام إذا كانت متماثله على ما تقدّم وكان النور والظلمه جسمين، وجب القضاء بتماثلها، لا سيما إذا كانا قديمين، وقد تقدّم أنّ الاشتراك في القدم يوجب التماثل. على أنّ الطبع غير معقول على ما تقدّم ذكره، ثمّ يلزم على هذه مقاله الباطله قبح الأمر والنهي والمدح والذمّ؛ لأنّ ما يرجع إلى الطبع لا سبيل لاختيار مختار إليه، وما لا يدخل تحت الاختيار لا يصحّ الأمر به والنهي عنه. ومهما سقط الأمر والنهي، بطل المدح والذمّ، وكلّ مذهب يؤدّي إلى ذلك لا يخفى فساده.

فإن قيل: كيف يصحّ وقوع الخير والشرّ من فاعل واحد مع ما بينهما من التضادّ، ولو صحّ ذلك منه لصحّ أن يستحقّ المدح والذمّ والوقت واحد؟

قلنا: هذا أيضاً فاسد؛ لأنّ الخير والشرّ والنفع والضّرّ من جنس واحد، ألا ترى أنّ اللذّه من جنس الألم، ولهذا صحّ أن يلتدّ أحدنا ممّا يتألّم به غيره لكون الملتدّ مشتتياً له وكون المتألّم نافرأ عنه؟ وكذلك الصدق والكذب والحسن والقبح، ألا ترى أنّ الصدق يلتبس على السامع بالكذب ويشبّهان عليه، فلو كان بينهما تضادّ لما التبسا على المدرّك؟ ونفس ما يقع حسناً صحّ وقوعه قبيحاً، ألا ترى أنّ لطمه اليتيم على وجه التأديب حسنه، وعلى طريق الظلم قبيحه؟ وإذا لم يكن بين الخير والشرّ تضادّ صحّ وقوعهما من فاعل واحد، فكيف والقدره تتعلّق بالمتماثل والمختلف والمتضادّ على ما بين في موضعه؟ فعلى هذا يصحّ أن يستحقّ الواحد منّا المدح والذمّ والوقت واحد، ولهذه المسأله تفصيل وله موضع أحقّ بذكره.

ويلزم على مقاتلهم الفاسده قبح الاعتذار؛ لأنّه إن كان من فعل النور، فإنّه ما فعل قبيحاً يحتاج أن يتعدّر عنه، وإن كان من فعل الظلمه كانت الظلمه محسنه، فبان بجميع الوجوه فساد مذهبهم.

وأما قول المجوس في الله والشيطان، وإسنادهم الخير والشرّ إلى الله والشيطان، فهو باطل بما تقدّم في الكلام على الثنويه. على أنّ أكثرهم يذهبون إلى أنّ الشيطان محدث حدث من فكر القديم، وهذا أظهر فساداً؛ لأنّ المحدث لا بدّ له من محدث. وقولهم: إنّ حدث من فكره وشكّه، كلام غير معقول. ثمّ الشيطان إن كان مطبوعاً على الشرّ، كان القديم تعالى فاعلاً للشيطان والشرّ معاً؛ لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، والقديم تعالى لا يفعل القبيح لا اختراعاً ولا متولّداً، على ما يأتي في موضعه، وإن كان الشيطان مختاراً في فعل الشرّ، بطل قولهم وصحّ

مذهب أهل التوحيد.

وأما النصارى فإنَّ الخلاف معهم في هذا الموضوع يجرى في ثلاثة أشياء: في التثليث والنبوه والاتحاد. وقولهم في التثليث غير معقول على ما فسروه؛ لأنهم يقولون: ثلاثة أقانيم شىء واحد، والشىء الواحد في الحقيقة لا يكون ثلاثة أشياء، ولا الثلاثة شيئاً واحداً، فإن قالوا هذا فهو مثل قولكم: إنسان واحد، ودارٌ واحدة، وعشره واحده.

قلنا: هذا تعارف مبنئ على التوسيع والتجوز، وإلما نحن لا- نوقع اسم الواحد على الحقيقة على العشرة، وكذلك على الدار والإنسان، وليس كذلك قولهم؛ لأنهم يقولون: كان القديم واحداً ثم صار ثلاثة أشياء: الأب والابن والزوج، ثم صارت الثلاثة شيئاً واحداً، وهذا ظاهر الفساد؛ لأن الشىء الواحد في الحقيقة لا يصير أشياء. على أن هذه الأقانيم إن كانت قديمه كانت مماثله، وهذا يقتضى أن يكون الأب ابناً وزوجاً، والابن أباً وزوجاً، والزوج أباً وبنياً! وإن كان الكلّ محدثاً فلا بد لها من محدث، وإن كان بعضها قديماً وبعضها محدثاً، فالمحدث لا يجوز أن يصير قديماً ولا القديم محدثاً.

فإن قيل: المراد بالتثليث أن يكون للشىء ثلاثة أوصاف.

قلنا: هذا باطلٌ بالجواهر، فإن له عند الوجود أربعة أوصافٍ وهو مع ذلك شىء واحد. وأما الابن فإنه يضاف إلى الأب لأحد شيئين: إما أن يكون مخلوقاً من مائه، أو وُلِدَ على فراشه! تعالى الله عن ذلك وعمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

فإن قيل: هل يجوز أن يضاف الابن إليه على طريق التبتى توسعاً ومجازاً؟

قلنا: إنّما يجوز استعمال الشىء تجوزاً حيث يمكن استعماله حقيقة، ولهذا لا يقال: تبتى شابٌ شيخاً، ولا إنسان جماداً؛ لاستحالة استعمال هذه اللفظه حقيقة في هذا الموضوع، وإذا استحالت إضافة هذا اللفظه إلى الله تعالى حقيقة، استحالت توسعاً ومجازاً. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّما أضافه إلى نفسه على طريق الكرامة، كما أضاف الخله إلى إبراهيم عليه السلام من هذا الوجه أيضاً، وذلك لأن معنى الخله حاصل في إبراهيم عليه السلام حقيقة، ومعنى الابن غير حاصل لأحدٍ مع القديم تعالى لا حقيقة ولا مجازاً. ثم يلزم على ذلك أن كل من أكرمه الله تعالى جاز أن يقول له ابنه.

وأما الاتحاد فإن أرادوا به الحلول والمجاورة فهو معقول، غير أنه لا- يصح على الله تعالى على ما تقدّم ذكره، وإن أرادوا غير ذلك فهو ليس بمعقولٍ.

فإن قيل: المراد بالاتحاد فهو الاتفاق في المشيئه والإرادة، ومعنى ذلك أن عيسى بن مريم

عليه السلام كان مريداً لكل ما يكون القديم تعالى مريداً له.

قلنا: هذا محال؛ لأن من حق كل حنين صحه أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، ولا يكون مريداً له ولا كارهاً. على أن المريد لا يكون مريداً إلا إذا كان عالماً بالمراد، أو كان في حكم العالم، والقديم تعالى لما كان عالماً لذاته صح أن يكون مريداً لكل ما يصح أن يكون مراداً له. وعيسى لما كان عالماً بعلم لا يصح أن يعلم جميع ما كان القديم تعالى عالماً به، كذلك لا يصح أن يريد كل ما كان مراداً للقديم تعالى. وأيضاً فإن القديم تعالى مريدٌ بإرادته محدثه موجوده لا في محل، وعيسى لا يريد إلا بما يحلّ قلبه من الإرادة، وكيف يصح مع ذلك اشتراكهما في المشيئة والإرادة، وقد وصف الله تعالى خلق عيسى في محكم كتابه بقوله عز وجل: ((إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ...)) (١) الآية.

فأما الصابئون فإنهم يُقرّون بالصانع، ويذهبون إلى عبادة النجوم، ويعتقدون أنها أحياء، ومنهم من يُسميها آلهه، ومنهم من يُسميها ملائكه.

والذى يدل على أن الكواكب جمادٌ أنها لو كانت حيّه قادره، لكانت هذه الأوصاف حاصله للجميع، ثم لا يخلو حال كل واحد منها من أن يكون قادراً بقدره أو يكون قادراً لذاته، والقادر بالقدره لا يصح منه فعل الأجسام والألوان والقدره والحيوه، وإن كان قادراً لذاته لكان حياً لذاته، وهذا يقتضى أن تكون الكواكب أحياء متمائله، وإذا كان القول بإثبات قديمين باطلاً، فكيف القول بإثبات قدماء؟! على أن المسلمين قد أجمعوا على أنها جماد مسخره، وقد نطق التنزيل بتسخيرها مثل قوله تعالى: ((مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ)) (٢).

فأما عبده الأصنام فإنهم فى غايه الجهاله ونهايه الضلاله؛ لأن الأصنام جماد لا يملك نفعاً ولا ضرراً، ولا يستحق العباده إلا من كان قادراً على أصول النعم ومنعماً بها. وقولهم: الأصنام عندنا كالقبله عندكم، باطل؛ لأنهم يعبدون الأصنام؛ لقوله تعالى حكاية عنهم: ((مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى))، (٣) ونحن لا نعبد إلا الله.

وأما التوجه إلى القبله عند العباده، فإنما هو واجب بالسمع معلوم بالشرع، وما جاءت شريعته بالتوجه إلى الأصنام، ولا وردت العباده إلينا والطاعه إليها، فوجب القضاء بفسادها. وهذا آخر ما اتفق من التعليق فى باب التوحيد.

١- آل عمران / ٥٩.

٢- الأعراف / ٥٤.

٣- الزمر / ٣.

ص: ٧٣

□

[العدل الإلهي]

أشاره

[أفعالنا]

[تكاليفنا]

[نظريه المعرفة]

[اللطف الإلهي]

[آلامنا]

باب العدل

اعلم أنّ الغرض في هذا الباب أن يستدلّ على أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يريدّه، ولا يخلّ بما يجب عليه في دار التكليف من التمكين والأقدار والألطف وإزاحه العلل وما يجرى هذا المجرى، ولذلك لا يخلّ بما يجب عليه في الآخرة من إعطاء الثواب وإيصال الغرض.

ولا يصحّ الكلام في هذا الباب إلّا بعد بيان أقسام الأفعال، وأنا أذكره هاهنا ما لا بدّ من ذكره.

اعلم أنّ الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وإن شئت قلت: ما وجد وكان الغير قادراً عليه.

وهو على ضربين: أحدهما ليس له حكم زائد على حدوثه، مثل كلام الساهى والنائم وحرركاتهما ما لم يتعدّاهما، أو ما له حكم زائد على حدوثه على ضربين: أحدهما لفعله مدخل في استحقاق الذمّ وهو القبيح، والقبيح ضرب واحد لا يدخله انقسام.

الضرب الثاني: ما لا يستحقّ الذمّ بفعله فهو حسن، وهو أيضاً على ضربين: أحدهما لا سبيل لاستحقاق المدح والذمّ إليه وهو المباح، إلّا أنّ هذا الضرب لا يسمّى مباحاً إلّا بعد أن علم فاعله أو دلّ عليه، ومعنى ذلك أنّ العاقل يعلم ضروره أنّ له التصرف في ملكه بالبيع والشراء والهبة والتعويض، ويعلم أيضاً بالشريعة أنّ له عقد من شاء من النساء إلّا المحرّمات، وهذا العلم مفقود في الأطفال والبهائم، فلهذا لا يطلق على أفعالهما اسم المباح.

والضرب الثاني من الحسن: ما يستحقّ المدح بفعله، وهو أيضاً على ضربين: أحدهما

يستحقّ المدح بفعله، ولا- سبيل لاستحقاق الذمّ إلى تركه مثل المندوبات، وهو على ضربين: أحدهما يستحقّ بفعله المدح والثواب، ويسمّى هذا النوع ندباً وسنّه ونفلاً ونافله تطوّعاً ومستحبّاً ومُرغّباً فيه.

والثاني يستحقّ بفعله المدح والثواب والشكر، وقد يعبر عنه بالإحسان والإنعام وجميع أسماء النوافل.

والضرب الثاني ممّا يستحقّ المدح بفعله: هو ما يستحقّ الذمّ على الإخلال به، وهو الواجب بعينه، وحدّ الواجب ما يستحقّ المدح بفعله، والذمّ بأن لا يفعله على بعض الوجوه.

وقلنا: على بعض الوجوه، احترازاً من الإلجاء والإكراه، وقد يحترز بذلك عمّا يجب على التخيير وعمّا يسمّى فرضاً على الكفايه، وذلك لأنّ الواجبات على ثلاثه أضرب؛ أحدها: ما لا بدل له في الوجوب، وهو الواجب المعين والفرض المضيق، والثاني ما له بدل مثل الكفّارات، والثالث: ما يقوم فيه بعض العقلاء مقام بعض، وهو الذي يسمّى فرضاً على الكفايه مثل الجهاد والصلوه على الموتى وردّ السلام. هذه أقسام الأفعال.

فصل فى الطريق إلى معرفه القبائح والواجبات

اعلم أنّ القبائح على ضربين: عقلية وسمعية، ولا بدّ لكلّ ما يقبح من الأفعال من وجه يقتضى قبحه، ولولا ذلك الوجه لم يكن ذلك الشيء بهذا الحكم أولى من غيره، ويجرى الوجه فى اقتضاء القبح مجرى الجملة فى إيجاب المعلول، وإن كان بين العلّة والوجه فرق، وهو أنّ العلّة لا تكون إلّا معنى موجوداً يوجب الصفه لغيره إذا اختصّ به، وليس كذلك الوجه؛ لأنّه كالوصف اللازم للقيح من كونه كذباً أو ظلماً أو عبثاً. وأيضاً فإنّ العلم يحصل بالصفه الموجهه عن العلّة، وإن لم يحصل العلم بالعلّة لا على جملة ولا على تفصيل، ألا ترى أنّا نعلم الوصف أولاً ثمّ نتوصّل به إلى إثبات العلّة؟ وليس كذلك القبيح؛ لأنّ العلم بقبحه لا ينفكّ عن العلم بوجه القبح إمّا على جملة أو تفصيل.

فإن قيل: هب أنّ من يعلم قبح الظلم يعلم وجه قبحه، فكيف يمكن ذلك فى القبائح السمعيّة؟

قيل له: إنّ القبح العقليّ من الظلم والكذب والعبث والمفسده وكفر المنعم والجهل وغير ذلك، فإنّ من لا يعلم وجه القبح فى هذه الأشياء لا يعلم كونها قبيحة؛ لأنّ من لا يعلم كون الأثم ظلماً، أو كون الفعل كذباً أو عبثاً أو مفسده، لا يعلم قبحه، فإذا علم هذه الوجوه فى هذه الأفعال اعتقد قبحها، فبان أنّ العلم بقبح الشيء لا ينفكّ من العلم بوجه قبحه.

فأما القبائح السمعيه فلا بد لها من وجوه يقتضى قبجها، وإن لم يعلم تلك الوجوه على التفصيل، غير أننا نقول: ما نهى القديم تعالى عنه لا بد أن يكون مفسده فى التكليف، إما لأنه داع إلى قبج، أو صارف عن واجب، أو فيه وجه من وجوه الفساد، وذلك لأن النهى يدل على كراهه المنهية عنه، والحكيم لا يكره الحسن كما لا يريد القبج.

فإن قيل: العلم بقبح هذه الأشياء ضرورى أو مكتسب.

قلنا: أما العلم بقبح القبائح العقليه فهو ضرورى من فعل الله معدود من كمال العقل، غير أنه علم الجمل، وهو أن يعلم أن كل ما له صفه الظلم قبج، وكذلك العلم بقبح الكذب العارى من نفع أو دفع ضرر، وهكذا حكم سائر القبائح، فإذا علمنا ظلماً معيناً، علمنا أنه من تلك الجمل، وكذلك إذا علمنا كذباً معيناً ليس فيه نفع ولا دفع ضرر، اعتقدنا قبجه موافقاً لعلم الجمل، ويسمى العلم الأول ضرورياً والثانى مكتسباً. وقد تكرر الكلام فى مثل ذلك. وهكذا حكم كل ما نعلم قبجه بالعقل، وربما يعلم قبج شىء من هذه القبائح بالاستدلال والتعليل، وهو أن الكذب إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر لا يعلم قبجه ضروره، غير أننا نقول الوجه فى قبج الكذب العارى من نفع ودفع ضرر كونه كذباً، لا خلوه من نفع ودفع ضرر؛ لأن الصدق ربما عرى من نفع ودفع ضرر ومع ذلك لا يكون قبجاً، فعلم أن الوجه فى ذلك كونه كذباً.

وإذا ثبت أن الوجوه فى قبج الكذب العارى من نفع أو دفع ضرر كونه كذباً - وهذا الوجه حاصل فى الكذب الذى فيه نفع أو دفع ضرر - وجب القضاء بقبحه؛ لما تقدم من أن الوجه فى اقتضاء القبج يجرى مجرى العله فى إيجاب المعلول.

فإن قيل: ما الدليل على أن وجه القبج فى ذلك ما ذكرتموه دون ما ذهب إليه المجبره؟

قلنا: الدليل على ذلك أننا نعلم ضروره أن كل من علم كون الفعل ظلماً علم قبجه، فلو كان وجه القبج غير ما ذكرناه، لما امتنع أن يحصل ذلك الوجه فى العدل، فيكون قبجاً، أو لا يحصل فى الظلم المحض، فيكون حسناً، ولصح أن يعلمه قبجاً من لا يعلم كونه ظلماً إذا علم ذلك الوجه، ولصح أيضاً أن يعلمه ظلماً ولا يعلمه قبجاً إذا لم يعلم ذلك الوجه، والمعلوم خلاف ذلك. وإذا علمت أن وجه القبج فى الظلم كونه ظلماً لا غير، علمت أن وجه القبج فى الكذب كونه كذباً وفى العبث كونه عبثاً، وكذلك الجهل والمفسده وغير ذلك.

فإن قيل: كيف يصح ادعاء الضروره فى ذلك مع مخالفه المجبره فيه؟ أليس القوم يثبتون فى أفعال الله تعالى ما له صفه الظلم ولا يعتقدون قبجه؟

قلنا: ليس في أفعال الله تعالى ما له صفة الظلم، وإنما اعتقد هؤلاء القوم أنّ بعض أفعاله تعالى بهذه الصفة لما لم يعلموا وجه الحكمه فيه، ولم يجسروا أن يصفوا أفعاله بالقبح، فبنوا مقالتهم الفاسده على ذلك. على أنّا ما ادّعينا العلم الضروريّ إلّا في الظلم المعلوم الواقع في الشاهد، وهم لا ينكرون ذلك، غير أنّهم يعتقدون أنّ لأحوال الفاعل تأثيراً في الظلم، فيثبتون تلك الأحوال في الشاهد وينفونها في الغائب، فعلى هذه القضيّه خلاف المجبّره لا يقدر فيما ذكرنا، ثمّ إذا استدللنا على فساد ما اعتقدوه زال الخلاف في الشاهد.

وقد قيل: إنّ علم التفصيل تقع فيه من الخلاف ما لا يقع في العلم الجمل؛ لأنّ التفصيل يحتاج إلى ضرب من التعليل، ولا يحتاج إليه علم الجمل، ولا يتعدّد الخلاف فيما يحتاج فيه إلى الاعتبار والتعليل.

ويمكن الجواب عن هذا السؤال بأنّ المجبّره وغيرهم من العقلاء لا يعلمون ما ذكرنا ضروره ويعترفون به، إلّا نفرأ قليلاً من رؤسائهم، لا يقدر إنكارهم فيما هو معلوم ضروره، فيجرى خلاف المجبّره في ذلك مجرى خلاف السوفسطائيّه وأصحاب العناد؛ لأنّ من لا يعرف الفرق بين الإحسان والإساءه والظلم والعدل، لا يلتفت إلى خلافه، بل لا يعدّ من العقلاء.

فإن قيل: نحن لا ننكر الفرق بين الإحسان والإساءه والعدل والظلم والحسن والقبيح، إلّا أنّ هذه التفرقه ترجع إلى الشهوه والنفار، لأنّا لا نشتهي الإحسان والعدل ولا نشتهي الإساءه والظلم.

قلنا: الشهوه لا تتعلّق إلّا بما يصحّ إداركه وكذلك النفار، وقد يدخل الظلم والحسن والقبح فيما لا يتعلّق به الإدراك، وأيضاً فإنّ العاقل يشتهي التصرّف في مال نفسه ومال غيره، مع أنّ التصرّف في مال غيره قبيح من غير إذنه، والشهوه ثابتة فيهما ومتعلّقه بهما، وأيضاً فإنّ العسل يشتهي المحرور والمرطوب، وإطعامه قبيح للمحرور وحسن للمرطوب، مع حصول الشهوه في الموضوعين.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ لأحوالنا تأثيراً في قبح أفعالنا، وهو أن يكون الواحد منّا لما كان محدثاً مربوباً مملوكاً يدخل القبح في أفعاله، وهذه الأحوال غير ثابتة للتقديم تعالى، ولذلك لا مدخل للقبح في أفعاله.

قلنا: لو كان لكون الواحد منّا محدثاً أو مربوباً أو مملوكاً أو مأموراً تأثير في حكم أفعاله، لكانت أفعاله كلّها قبيحه لفقد الاختصاص، ولم يكن بعض أفعاله بذلك أولى من بعض، ويلزم

على ذلك أن لا يعلم قبح أفعالنا من لا يعلم هذه الأحوال منّا، والمعلوم خلاف ذلك. على أنّ أفعالنا لو حسنت أو قبحت لبعض هذه الأوصاف، وكانت هذه الأوصاف منتفیه عن القديم تعالى، لوجب أن لا- يوصف أفعاله تعالى بالحسن كما لا يوصف بالقبح، والقول بذلك خروج عن الإسلام.

فإن قيل: هل يجوز أن يقال: إنّما يقبح بعض هذه الأفعال للنهي عنه، يحسن بعضها للأمر به.

قلنا: لا- يجوز ذلك؛ لأنّه يؤدّي إلى أن لا- يوصف بالقبح والحسن ما لم يؤمر به، لم يُنه عنه، وذلك مثل سائر المباحات، ولا خلاف في أنّ المباح موصوف بالحسن مع فقد الأمر. ويلزم على ذلك أن لا يوصف أفعاله تعالى بالحسن لفقده الأمر، وذلك أيضاً خروج عن الإسلام.

على أنّ النهي لو اقتضى قبح الفعل، لوجب وصف الفعل الواحد بالحسن والقبح، إذا أمر به أمر ونهى عنه ناهٍ، وفساد ذلك ظاهر. ولوجب أيضاً أن يقبح العدل إذا نهى عنه، ويحسن الظلم إذا أمر به، وأيضاً فلو كان النهي مؤثراً في قبح الفعل، لما اختلف فيه باختلاف الفاعلين، فيلزم على ذلك قبح كلّ ما نهى عنه العبد، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس نهى القديم تعالى يقتضى قبح المنهى عنه ونهينا لا يقتضى ذلك؟ فما أنكرتم أنّ نهيه يؤثّر في القبح ونهينا لا يؤثّر في ذلك؟

قلنا: نهى القديم تعالى لا يقتضى قبح المنهى عنه، وإنّما يدلّ على ذلك لا بمجرد النهي، بل لأنّه تعالى حكيم، والحكيم لا ينهى إلّا عن القبيح، ولو أطلقنا عليه لفظ الاقتضاء لم يضرنّا؛ لأنّ الفرق بين ما يقتضى اقتضاء التأثير وبين ما يقتضى اقتضاء الدلالة لا يخفى.

فإن قيل: نحن نعلم أنّ نهى مالك الدار عن الدخول يقتضى قبح الدخول، ونهى غيره لا يقتضى ذلك.

قلنا: نهى مالك الدار عن الدخول إنّما يدلّ على أنّه غير راضٍ للدخول أو استصّرّ به، وهذا المعنى غير حاصل للقديم تعالى . على أنّ النهي لو اقتضى قبح الفعل، لكان من لا يعرف النهي، والناهي لا يعرف قبح شيء من القبائح، وقد تقدّم أنّ العلم بالقبح لا ينفكّ عن العلم بوجه القبح، ألا ترى أنّ من لا يعرف الشرع ولا يعترف به لا يعلم قبح شيء من القبائح الشرعيّه؛ لأنّ العلم بقبح هذه القبائح تابع للعلم بالشرعيّه؟

فإن قيل: إنّما يعرف قبح القبائح من لا يعرف النهي والناهى لمخالطتهم أهل الشرع.

قلنا: لو كان القوم عارفين بالقبائح العقليّه لأجل المخالطه، لوجب أن لا ينكروا القبائح

الشرعيه، ومعلوم أنهم ينكرون ذلك مع حصول المخالطه، وهذا من أدلّ الدليل على أنّ القبائح العقليّه لا سبيل إلى معرفتها إلّا العقل.

فأمّا القبائح الشرعيّه فإنّ السمع طريق إلى معرفتها، فلذلك اعترف بقبحها من اعترف بالسمع، وأنكر قبحها من أنكر السمع. فأمّا الواجبات فهي أيضاً على ضربين: عقليّ وسمعيّ، فالعقليّ مثل ردّ الوديعة وشكر المنعم وقضاء الدين والإنصاف وما يجرى هذا المجرى.

والكلام في العلم بهذه الواجبات على الجمل والتفصيل كالكلام في القبائح؛ لأنّ العاقل يعلم ضروره وجوب ما هو بصفه ردّ الوديعة وقضاء الدين، فإذا تعيّن واحداً من هذه الواجبات، اعتقد وجوبه موافقاً لعلم الجمل، والعلم بوجوب هذه الواجبات لا ينفكّ من العلم بوجه وجوبها، إمّا على طريق الجمل أو التفصيل على ما تقدّم في القبائح. وقد أجمع أهل العدل على أنّ ما ليس له وجه الوجوب لا يحسن إيجابه. والواجبات السميّه مثل الصلوه والزكوه والصوم والحجّ والجهاد، فوجه وجوبها كونها لطفاً في التكليف وداعيه إلى الواجبات العقليّه، ولولا ذلك لما حسن إيجابها.

ثمّ اعلم أنّ بين أصحابنا خلافاً في حدّ الحسن، فذهب بعضهم إلى أنّ حقيقه الحسن ما عرى من وجوه القبح، وذهب آخرون إلى أنّ الحسن إنّما يحسن لوقوعه على وجه يقتضى حسنه بشرط انتفاء وجوه القبح. وهذا الذي اختاره المرتضى رضي الله عنه وأرضاه، وإنّما شرطوا ذلك لأنّ وجه الحسن والقبح إذا اجتماعاً فالتغليب للقبح دون الحسن، ألا ترى أنّ الغاصب ينتفع بالمغصوب؟ وربّما يحصل الغصب على وجه اللطف والانتفاع، والانتفاع واللفظ وجهان من وجوه الحسن، ومع ذلك كان الحكم للغصب الذي هو وجه القبح، فلذلك أطلقنا في القبيح وقلنا: القبيح ما فيه وجه من وجوه القبح، وشرطنا في الحسن كما ترى، فهذه أحكام الأفعال.

فصل فى أنّ القديم تعالى يقدر على ما لو فعل لكان قبيحاً

الخلافاً فى هذا الباب يجرى مع النظام ومن تبعه، وله شبهه فى هذه المسألة، وأنا أذكرها فى موضعها إن شاء الله تعالى. اعلم أنّ القبيح ليس بجنس مفرد يختصّ بقادر دون قادر، وإنما يقبح الفعل لوقوعه على وجه كما تقدّم، والقديم تعالى قادر على سائر أجناس المقدورات ومن كلّ جنس على ما لا يتناهى، وعلى كلّ وجه يمكن وقوع المقدور عليه؛ لكونه قادراً لذاته أو لما هو عليه فى ذاته، وإذا ثبت أنّه تعالى قادر على بعض الأجناس لأمر يرجع إلى ذاته ولا مخصّص له، وجب أن يكون قادراً على جميع الأجناس.

وقد تقدّم الكلام فى الفرق بين تعلق الصفه وتعلق العله، وأنّ تعلق الصفه يجب أن يكون شائعاً عاماً، وتعلق العله يجب أن يكون مخصوصاً مقصوراً، وأيضاً فإنّ المقدورات منحصره الأجناس، وهى ثلاثه وعشرون نوعاً، وكلّ نوع لا سبيل للنهايه إليه، ولا يدخل تحت مقدور القدر من هذه الأجناس إلّا عشره أنواع، وقد ذكرت تفصيل ذلك فى الحدود. (١)

فلولا أنّ القديم تعالى قادر على ما هو خارج من مقدور القدر، من الأجسام والألوان والقدره والحيوه والطعوم وغير ذلك، للزم ثبوت حوادث ولا محدث لها، وذلك فاسد كما ترى. وإذا كان القديم تعالى قادراً على ما لا يقدر عليه العبد، كان على جنس ما يقدر عليه العبد أقدر، وأيضاً فإنّ القبيح من جنس الحسن، بدلاله أنّ وجود الإنسان فى داره حسن، وفى دار

١- راجع الصفحات ٦٩-٧١ من كتاب الحدود للمصنّف، وقد أعدّ بتحقيقنا أيضاً.

غيره بغير إذنه قبيح، والقعود جنس واحد إذا كانت الجهة واحده، وقد تقدّم ذكر شيء من ذلك وسنذكر تفصيله في باب الوعيد.

وإذا ثبت ذلك وكان الواحد ممّا يقدر أن يوقع مقدوره على وجه القبح أو الحسن - والقديم أزيد حالاً ممّا في هذه الصفه- وجب القضاء بأنّه قادر على إيجاد مقدوره على كلّ وجه يمكن وقوعه عليه. وأيضاً فإنّ القديم تعالى خالق لعلوم العقل فيها، وللعلوم أضداد من الجهل والظنّ، ومن شأن القادر على كلّ شيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضدّ، وهذا يقتضى كونه قادراً على ما لو وقع لكان قبيحاً وأيضاً فإنّه تعالى قادر على تعذيب العاصي، وإذا تاب العاصي قبح تعذيبه، وتوبته لا تخرج القديم تعالى عن كونه قادراً على تعذيبه، فقد صحّ بهذه الوجوه كونه تعالى قادراً على ما لو اختار لكان قبيحاً.

فإن قيل: فكيف الجواب عن شبهه النظام وما هي؟

قلنا: زعم النظام أنّ القديم تعالى لو كان قادراً على الظلم لكان جاهلاً أو محتاجاً، كما أنّه لو كان قادراً على أن يتحرّك لكان متحيزاً؛ لأنّ الظلم يدلّ على جهل فاعله أو حاجته إليه، كما أنّ التحرك يدلّ على أنّ المتحرّك متحيز، فهذه شبهه.

والجواب عن ذلك: أنّ الظلم لا يدلّ على جهل فاعله ولا على حاجته، وإنّما يدلّ على أنّ له داعياً إليه. وحقيقه الداعي العلم أو الاعتقاد أو الظنّ بوصول نفع أو دفع ضرر، ومثل هذا الداعي لا يدعو إلى الظلم إلّا من كان جاهلاً به أو محتاجاً إليه، وإذا ثبت أنّ القديم تعالى عالم بسائر المعلومات - بما تقدّم ذكره من الأدلّه - استحال عليه الجهل، وإذا كان غتياً استحالت الحاجه عليه، وإذا ثبت ذلك وكان الداعي إلى الظلم لا يحصل إلّا من أحد هذين الوجهين، وقد ثبت استحالتهما على القديم تعالى، وجب القضاء بأنّه لا داعي له إلى الظلم. وفقد الداعي إلى شيء لا يقتضى أن يكون ذلك الشيء غير مقدور؛ لأنّ ما لا يدعو إليه الداعي من المقدورات أكثر ممّا يدعو إليه، والسؤال فقد سقط بهذا الوجه. (١)

وقد ذهب العلماء في الجواب عن هذه الشبهه كلّ مذهب والأصحّ ما اختاره المرتضى علم الهدى رضی الله عنه وأرضاه، وهو أنّ الظلم إنّما يدلّ على جهل فاعله إذا لم يعلم جاهل أو عالم، أو على حاجته إذا لم يعلم كونه غتياً أو محتاجاً، فأما من لا يصحّ عليه الجهل والحاجه،

١- . هذه الجملة مربكه، ولا يستقيم معناها إلّا بالنحو التالي: فقد سقط السؤال بهذا الوجه.

وقد قدّر وقوع الظلم منه، فإنّ ذلك الظلم لا يدلّ على جهله أو حاجته لو وقع نظير ذلك المعجز؛ لأنّه دلالة على صدق من ظهر على يده إذا لم يعلم كونه كاذباً، فإذا علم أنّه كاذب فيما ادّعى، ثمّ لو قدّر وقوع ما هو بصفه المعجز عند ادّعائه، فإنّ ذلك لا يكون دلالة على صدقه، وهذا لا يقتضى خروج الظلم والمعجز ما هو مذکور في موضعه وذلك عن الدلالة؛ لأنّ أحكام الدلالة مختلف، فمنها: ما يدلّ على الإطلاق من غير اعتبار شيء من الشرائط كصحّ الفعل. ومنها: ما يدلّ إلّا بشرائط كالمعجز على ما هو مذکور في موضعه، وذلك لأنّ الدلالة كاشفه وليست موجبه، ومما لا يمكن الاستشهاد به على ذلك كون الحيّ حيّاً، فإنّه يصحّ كونه عاجزاً جاهلاً. كما يصحّ كونه عالماً قادراً. هذا إذا كانت هذه الأوصاف جائزه عليه، فإذا علم وجوب كونه قادراً عالماً، فإنّ كونه حيّاً لا يصحّ كونه عاجزاً جاهلاً، وإن كان هو المصحّ لكونه قادراً عالماً.

وأما تشبيه وقوع الظلم بحصول التحرّك فإنّه من أبعده التشبيه؛ لأنّ التحرّك يدلّ على التحيز دلالة الصحّ، ووقوع الظلم يدلّ على الجهل أو الحاجة دلالة الداعي، وبينهما فرق؛ لأنّ المصحّ للتحرّك كون الجسم متحيزاً، والمصحّ لوقوع الفعل ظلماً أو غيرها من الأفعال كونه قادراً، وإنّما يختار الظلم عند الداعي، والداعي ليس بمصحّ للظلم ولا موجب له، فبان الفرق بينهما، وهذا يغنى عمّا طوّل المتكلّمون في الجواب عن هذه الشبهة.

فصل في أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح

اعلم أنّ القبيح إنّما يفعل من كان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إليه على ما تقدّم، فمن كان عالماً بقبح شيءٍ ومستغنياً عنه، وكان عالماً باستغناؤه عنه، فإنّه لا يتصوّر أن يختاره. يدلّ على ذلك أنّ الواحد من الحكماء لو خيّر بين الصدق والكذب مع تساوى الغرض، وكان ذلك الحكيم عالماً بقبح الكذب وحسن الصدق، وعلم أنّ كلّ واحد من الصدق والكذب يقوم مقام صاحبه في جميع الوجوه والأغراض، فإنّه لا يختار الكذب على الصدق، والعلم بذلك ضروريّ لا يختلف فيه العقلاء.

وإذا علمنا امتناع الواحد منّا من الكذب مع هذه الشرائط، فالقديم سبحانه وتعالى الذي هو مستغنٍ على الحقيقة وأحكم الحاكمين أولى بأن لا يختار الكذب. ومن امتنع عن بعض القبائح لقبحه واستغناؤه عنه، وكان وجه القبح حاصلاً في جميع القبائح واستغناؤه عنها واجباً، وجب القضاء بأنّه ممتنع عن الجميع، وقد قال عزّ من قائل تصديقاً لما ذكرناه ((وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ))، (١) وقال أيضاً: ((أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ))، (٢).

فإن قيل: الواحد منّا إنّما لا يختار الكذب على الصدق على ما شرطتم؛ لأنّه يستحقّ المذمّه ويستضرّ بها.

قلنا: القديم تعالى وإن لم يستضرّ بشيء فاستحقاق المذمّه على القبيح ثابت على كلّ حال

١- . محمّد / ٣٨.

٢- . التين / ٨.

لمن يختار القبيح، ولا- خلاف في أنّ استحقاق المذمّه يقتضى النقص، وليس للحكيم أن يفعل ما يخرجه عن الكمال إلى النقص. وليس لأحد أن يقول: المخير بين الصدق والكذب على ما ذكرتم، وإنما يختار الصدق على الكذب لكونه ملجأ إليه أو لأنه لا داعى له إلى الكذب، وذلك لأنّ الممتنع عن الكذب يستحقّ المدح، ولو كان ملجأ إليه لما استحقّ ذلك.

وقوله لا داعى له لا يضرنا هاهنا؛ لأنّ الغرض في هذا الموضوع أن نبيّن أنّه لا يختار الكذب على الصدق. على أنّا قد فرضنا أن يكون الداعى حاصلاً فى الوجهين، ثمّ لما علم أنّ الصدق يقوم مقام الكذب فى باب الغرض، عدل عن الكذب إلى الصدق لحسنه ولقيامه مقام الكذب؛ لأنّ وجه القبح يصرف عن الفعل، كما أنّ وجه الحسن يدعو إليه. على أنّ القديم تعالى لو كان محتاجاً إلى القبيح - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- لوجب أن لا يختار؛ لكونه قادراً على ما لا يتناهى من جنس الحسن، ومن قدر أن يغنى نفسه بالحسن عن القبيح من جميع الوجوه، وكان حكيماً عالماً بأحواله وبأنّه مستغنّ بالحسن عن القبيح على الإطلاق، فإنّه لا يختار الكذب.

فإن قيل: لم قلت: إنّ مجرد الحسن يدعو إليه؟

قلنا: نحن نعلم ضروره أنّ العاقل يرشد كلّ مسترشد ضالّاً عن الطريق، من غير أن يخطر بباله شىء من منافع الدنيا والآخرة. على أنّ القديم تعالى ما خلق العالم بما فيه إلّا لمجرد الإحسان، لأنه لا بدّ أن يكون له فى خلقه غرض، فإنّ العبث لا يجوز عليه، والغرض لا بدّ أن يكون قبيحاً أو حسناً، وقد تقدّم أنّه لا يفعل القبيح، فلم يبق إلّا أنّه ما خلق العالم إلّا لغرض حسن صحيح، وهو الإحسان إلى غيره. على أنّ القديم تعالى لو فعل الظلم لوجب أن يسمّى ظالماً، كما أنّه لما خلق الخلق والرزق يسمّى خالقاً ورازقاً، ولاخلاف بين الأئمّه من أطلق عليه اسم الظالم فهو خارج عن الإسلام، وإذا استحال إطلاق اسم النقص عليه، ومصدّق ذلك ما ذهبنا إليه وبنينا الاعتماد عليه قوله تعالى: ((لا يظلمُ النَّاسَ شَيْئاً))، (١) ((وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ))، (٢) ((لا يظلمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا))، (٣)

١- . يونس / ٤٤.

٢- . العنكبوت / ٤٠.

٣- . النساء / ٤٠.

فصل فى أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح

اعلم أنهم العقلاء لا يعرفون الفرق بين من فعل الظلم وبين من يريده وفى استحقاق الملامه، وذلك لأن إرادته القبيح قبيحه وإرادته الحسن حسنه؛ لكونها تابعه للمراد فى الوجوه، من الحسن والقبح والمباح والواجب والندب، وقد تقدم أن القديم تعالى يريد بإرادته محدثه، فكما لا يجوز أن يفعل القبيح، لا يجوز أن يفعل إرادته القبيح.

وأيضاً فإن الأمر لا يكون أمراً إلا إذا كان الأمر مريداً للمأمور به، وإذا لم يكن الأمر أمراً إلا بالإرادته، وكان الأمر بالقبيح قبيحاً، وجب القضاء بقبح ما يصير به الأمر أمراً، وهو إرادته القبح.

وأيضاً فإن القديم تعالى نهى عن جميع القبائح بإجماع الأئمه، وقد تقدم أن النهى لا يكون نهياً إلا إذا كان الناهى كارهاً للمنهى عنه، فلو كان مريداً للقبائح لوجب أن يكون مريداً كارهاً للشيء الواحد، وذلك فاسد كما ترى.

فإن قيل: لو أراد القديم تعالى ما يمتنع العبد منه، لدل ذلك على ضعفه.

قلنا: لو أراد ما يرجع نفعه أو ضرره إليه تعالى عن ذلك، لكان دالاً على ضعفه ونقصه، وكذلك لو أراد على طريق الإلجاء ولم يحصل، لدل ذلك على أنه غير قادر على الإلجاء. فأما إذا أراد من العبد ما يعود نفعه وضرره إلى العبد، وأعلمه ما فيه وجعله مختاراً ثم امتنع العبد فلا يدل ذلك على ضعفه أو نقصه، وأمثله ذلك معلوم من الشاهد، ألا ترى أن السيد إذا قال لعبده: اسقنى، وقد غصّ بلقمه فلم يسقه، لما كان ذلك السيد إلا ضعيفاً مغلوباً؟ فأما إذا أعطى

العبد مالا وأمره أن يشتري لنفسه ما يصير به سعيداً ثم امتنع العبد، فهذا لا يدل على ضعف السيد، بل يدل على شقاوه العبد ونحوسته.

ومما يؤكد ذلك أن سلطان الإسلام لا بد أن يكون مریداً لإسلام أضعف اليهود وأقله حالاً وقوه، كما كان مریداً لإسلام جميعهم، مع تمرّد ذلك اليهودي وإقباله على ما كان السلطان كارهاً له، فلا يدل شيء من ذلك على ضعف السلطان وعجزه، سواء كان السلطان نبياً أو إماماً أو غيرهما، وذلك لأن السلطان إنما يريد منه على سبيله اختياره وليصير سعيداً به. ألا ترى أنه لو استنصره به على أعدائه فلم ينصره، لكان ذلك دالاً على ضعفه وعجزه؟

على أن الأئمة قد أجمعت على أن الله تعالى أمر بالإيمان والطاعة من مات على كفره، فإن كان إرادته الإيمان من الكفار مع امتناعهم من الهدايه وإصرارهم على الضلاله، دلالة على ضعف المرید وعجزه، وكان أمره لهم بالإسلام مع امتناعهم منه أظهر علامه وأقوى دلالة على ضعفه وعجزه، فما أجابوا عن الأمر، فهو جوابنا عن الإرداه، وليس لهم أن يقولوا: إنمّا أمر الكفار بالإيمان ولم يرد ذلك منهم؛ إذ لو أراد لحصل، وذلك لأن الأمر لا يكون أمراً إلّا إذا كان الأمر مریداً للمأمور به، ولولا ذلك لما كان بين الأمر والإباحه فرق.

وإذا ثبت ذلك وقد اتفقنا على أنه تعالى أمر العباد طراً بالإيمان، فلا بد أن يكون مریداً لإيمانهم، إلّا أنه أراد ذلك لما يرجع إليهم من المنافع لهم ودفع المضار عنهم، وجعل الخيار إليهم، فقال عزّ من قائل: ((فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ))، (١) وقال أيضاً: ((أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ مِمَّنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ))، (٢).

فإن قيل: أليس قد أجمعت الأئمة ودلت الدلالة على أن ما هو معلوم لله تعالى لا يتغيّر، فلو أراد الإيمان من الكافر، لكان يريد منه أن يغيّر معلومه ويجعله جاهلاً، وذلك لا يقوله أحد؟

قلنا: لو أمر الكافر بالإيمان وقد علم أنه سيموت على كفره، لكان قد أمره أن يغيّر معلومه ويجعله جاهلاً، فالجواب عن الأمر والإرداه واحد والسؤال ساقط. على أن الأئمة أجمعت على أن معلوم القديم تعالى لا يتغيّر، أجمعوا على أن القديم تعالى أمر جميع العباد بالإيمان والطاعة، مع علمه بأن أكثرهم يموتون على الكفر والضلاله، فلا يخلو حالهم من أحد أمرين: إمّا أن يكونوا قادرين على ذلك، فقد حصل المراد وزال الخلاف، أو لم يكونوا قادرين على ذلك، فهذا

١- . الكهف / ٢٩.

٢- . فصّل / ٤٠.

تكليف لما لا- يطاق، وهو من أقبح القبائح. على أنّ العلم يجب أن يكون تابعاً للمعلوم ومتعلقاً على ما هو عليه لأن يجعله كذلك، ولولا ذلك لما كان القديم تعالى على الأوصاف المخصوصه إلّا لعلمنا أنّه كذلك، وكذلك كلّ واحد من أجناس المعلومات لا يختصّ بما يتميز به من غيره إلّا لعلمنا أنّه كذلك، وفي بطلان جميع ذلك دلالة على أنّ العلم تابع للمعلوم ومتعلق به وموقوف عليه.

فإن قيل: لو أراد من العبد ما لا يحصل لجاز أن يريد من أفعال نفسه ما لا يقع.

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر، وهو أنّه تعالى إذا دعاه الداعي إلى فعل ما أراد ذلك وقصده ثم لم يحصل، كان ذلك دالاً على عجزه، وليس كذلك ما أراد من العبد على طريق اختيار العبد ودواعيه؛ لأنّه إذا أمر العبد بشيء أعلمه ما فيه من الصلاح وجعل الخيار إليه، ولولا ذلك لما كان قبيحاً في التكليف.

فإن قيل: ما معنى قوله تعالى: ((وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ))؟ (١)

قلنا: هذه الآيه متّصلة بما قبلها، وهو قوله تعالى: ((لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ. وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)) الاستقامة، إلّا أنّ الله تعالى قد شاءها وأمر بها، وكلّ ما أمر الله تعالى به وأراد من العبد، كانت الاستقامة مشتملة عليه.

فإن قيل: أليس قد أجمعت الأمّة على قولهم: ((مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ))؟ (٢)

قلنا: الإجماع غير مسلم على هذا القول، ثم لو سلم لكان محمولاً على أنّه محمول بفعل نفسه، كأنّه قال: ما شاء الله من فعله كان، أو من فعل عبده على طريق الإلجاء، وما لم يشأ لم يكن. على أنّ هذا القول قد عورض بقولهم: لا مردّ لأمر الله ولا محيص منه، نعلم أنّ الكفّار يردّون أمره ويمتنعون منه. فقد صحّ بهذه الوجوه أنّ الله تعالى لا- يريد شيئاً من القبائح. ومصداق ذلك من التنزيل قوله تعالى: ((لَا يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ))، (٣) ((لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ))، (٤) ((لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ))، (٥) ((لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ))، (٦) وغير ذلك من الآي.

١- . التكوير / ٢٩.

٢- . شرح التعريف: ١/٣.

٣- . غافر / ٣١.

٤- . البقره / ٢٠٥.

٥- . الزمر / ٧.

٦- . البقره / ١٨٥.

فإن قيل: المعاصي هل هي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟

قلنا: إن أردت بالقضاء الإعلام، مثل قوله تعالى: ((وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ))، (١) أى أعلمناهم، فلا بأس به، ويكون مثل قوله تعالى: ((وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ))، (٢) غير أنه لا يطلق بذلك رفعا للإبهام. وإن أردت بالقضاء الإحداث، مثل قوله تعالى: ((فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ))، (٣) والحكم مثل قوله تعالى: ((وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ))، (٤) والإلزام مثل قوله [تعالى]: ((وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ))، (٥) فلا يجوز ذلك ونعوذ بالله من هذه المقالة؛ إذ لو كانت المعاصي بقضاء الله تعالى - والكفر من أكبر المعاصي - لكان الرضا بها واجبا؛ لأن الأمة قد أجمعت على أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب، ولا خلاف بين الأمة في أن الرضا بالكفر كفر. وقد ورد [عن] (٦) النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: >من لم يرض بقضا[ئى]، (٧) ولم يشكر لنعمائى، ولم يصبر على بلا[ئى]، (٨) فليتخذ رباً سواى <. (٩) على أن الله تعالى لو قدر المعاصي على العبد وقضاها عليه، كان للعبد على الله حجة يوم الحساب؛ لأنه إذا سئل عما يفعل فى الدنيا، لقال فى الجواب: ما فعلت إلا ما قضيت لى، وقدّرت على، وخلقت فى، وكيف لى بالخروج عن مشيئتك والإعراض عن إرادتك والاحتراز عن قدرك؟ فالحجّه البالغه على هذه المقالة للعبد على الله تعالى، نعوذ بالله عن هذا الاعتقاد.

فإن قيل: ما الذى أراد [الله] (١٠) تعالى من العباد؟

قلنا: ما أمر به فى محكم كتابه، وهو قوله [تعالى]: ((مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ))، (١١)

- ١- .الإسراء / ٤.
- ٢- .البلد / ١٠.
- ٣- .فصلت / ١٢.
- ٤- .غافر / ٢٠.
- ٥- .الإسراء / ٢٣.
- ٦- .فى الأصل: على.
- ٧- .فى الأصل: بقضائى.
- ٨- .فى الأصل: بلائى.
- ٩- .شرح التعريف بمذهب التصوّف: ١/٧٠. ونقل هذا الحديث بعبارات مختلفه فى توحيد الصدوق، باب القضاء: ٢٦٦، والجامع الصغير: ٢/٨٠، وكنوز الحقائق: ٨٩ وغيرها.
- ١٠- .الكلمه؛ فى النسخه الأصل، غير مقرؤه.
- ١١- .الذاريات / ٥٦.

والعبادة تشتمل على الندب والواجب؛ لأنه ما أمر إلا بالندب والواجب. وأما المباح فلا يجوز أن يكون مريداً له ولا آمراً به، وأما القبيح فإنه يجب أن يكون كارهاً له؛ لكونه تعالى ناهياً عنه، وقد تقدم أنّ القديم تعالى لا ينهى إلا عن القبيح، كما لا يأمر إلا بما (١) [له] صفة زائده على الحسن.

فإن قيل: ماهذه اللام التي في هذه الآية؟

قلنا: اللام في هذه الآية لام الغرض؛ إذ لو كانت لام العاقبة، لما خرج من الدنيا أحد من الثقلين إلا بعد إظهار الشهادتين. والفرق بين لام الغرض ولام العاقبة أنّ لام الغرض جاءت لإعلام غرض الفاعل في ذلك الفعل، مثل أن يقال: ضربته ليتعلم، وأعلمته ليتجنب، حصل التعلم والاجتناب أو لم يحصل، علم أنّ الغرض في الضرب والإعلام التعلم والاجتناب.

وأما لام العاقبة فإنها جاءت ليعلم عاقبه ذلك الأمر وما يؤول إليه، مثل أن يقال: لدوا للموت وابتوا للخراب. (٢)

وأجمعوا للفناء، ومعلوم أنّ هذه الأفعال لم تفعل لهذه الأحوال، وإنما إخبار عن عاقبه الدنيا وآخر أمرها، وفي التنزيل من هذا الباب قوله تعالى: ((فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا))، (٣) ومعلوم أنّ القوم لم يأخذوا موسى لذلك، وإنما أخذوه لما أخبر الله تعالى عنهم بقوله عزّ من قائل: ((عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ))، (٤)

١- . في النسخة الأصل: لا.

٢- . هذا عجز بيت منسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام كما في الديوان المنسوب إليه، وصدوره: لك ملك ينادى كل يوم

لدوا للموت وابتوا للخراب

٣- . القصص / ٨ .

٤- . القصص / ٩ .

فصل في كونه تعالى متكلماً

إشاره

حقيقه الكلام ما له نظام مخصوص من هذه الحروف المتميزه.

قولنا: <ما له نظام مخصوص>، احتراز من الإشاره وعقد الأصابع. وقولنا: <من هذه الحروف المتميزه>، احتراز من أصوات الطيور؛ لأنها وإن كانت تشبه الكلام، فليست مركبه من الحروف المعلومه.

وقد اختلف المتكلمون في الكلام، فذهب أبو علي إلى أنه معنى يخالف الصوت، وذهب أبو الحسن إلى أنه معنى في النفس، والصحيح ما ذكرناه.

والذي يدل على فساد قول أبي علي أن الكلام لو لم يكن مركباً من الصوت، وكان معنى مخالفاً له، لصح أن يوجد الكلام عارياً من الصوت، أو يوجد الأصوات المنظومه هذا النظم ولا يكون كلاماً، والمعلوم خلاف ذلك.

وأما الذي يدل على فساد قول أبي الحسن فهو أن الكلام لو كان معنى في النفس، لوجب أن يكون إليه سبيل، إما من جهه الاضطرار، أو الاستدلال، وليس للضرورة مدخل في إثبات المعاني، ونحن لا نعقل حكماً يمكن الاستدلال به على المعنى المدعى وإثبات المعاني مع فقد الأحكام والفوائد، مؤد إلى كل جهاله.

فإن قيل: قد يسمى الساكت متكلماً، فلولا حلول الكلام في قلبه لما صح ذلك.

قلنا: الكلام لا يحل القلب على ما تقدم ذكره. وإن قيل للساكت: متكلم، بما سبق منه من الكلام أو بكونه قادراً عليه، كما يقال: فلان صائغ ناسج بناء، أي هو عالم به، وإن يعلم شيئاً

من ذلك في حال التسميه به والإخبار عنه. على أنّ الكلام لو كان معنى يحلّ القلب، لما امتنع أن يسمّى الأخرس متكلماً؛ لأنّ ما في لسانه من الآفه لا يمنع حلول الكلام في قلبه، كما لا يمنع حلول العلم والإرادة وغير ذلك ممّا يختصّ بالقلوب. وفي استحاله الأخرس بأنّه متكلم دلالة على أنّ الكلام لا يحلّ القلب.

مسأله

وإذا عرفت حقيقه الكلام، فاعلم أنّ المتكلم من وقع منه هذا الكلام بحسب أحواله ودواعيه.

وليس للمتكلم بكونه متكلماً صفه زائده على كونه فاعلاً للكلام. وقولنا: متكلم، يجرى مجرى قولنا: ضارب وقاتل ومانع، وغير ذلك من الأسماء المشتقه. يدلّ على ذلك أنّ أهل اللغه يصفون بهذا الوصف كلّ من علموا أو اعتقدوا أو أحدثوا الكلام بحسب أحواله ودواعيه، ومتى لم يعلموا ذلك منه لم يصفوه بهذا الوصف. ولا يخرج كلام الساهى والنائم عمّا ذكرناه؛ لأنّ كلامهما وإن لم يقع باختيارهما فإنّه يحصل بحسب أحوالهما وقدرهما، ولذلك لا يسمع كلام الزنج من [العرتق الفخّ؟] في حال النوم والسهو، وكذلك من كان في لسانه لثغه يظهر حكمها في كلامه عند السهو والنوم ظهوره عند القصد واليقظه.

فإن قيل: هل يجوز أن يقال: إنّ قولنا: متكلم، يجرى مجرى قولنا: قادر عالم مرید؟

قلنا: لا يجوز ذلك، يعلم القادر العالم المرید ثمّ يستدلّ بهذه الأوصاف على العلم والقدرة والإرادة، وليس كذلك المتكلم؛ لأنّنا متى لم نعلم حدوث الكلام منه وحصوله من جهته، لا نسميه متكلماً، وأيضاً فإنّ كثيراً من العقلاء يعلمون القادر العالم المرید، وإن لم يعلموا القدرة والعلم والإرادة على جملة ولا على تفصيل، وليس فيهم من يعلم المتكلم إلّا بعد أن يعلم وقوع الكلام منه، كما لا نعلم المنعم المحسن إلّا بعد حصول العلم بالإنعام والإحسان منه. وليس للفاعل بكونه فاعلاً صفه أيّ فعل كان؛ إذ لو كان له بكونه فاعلاً صفه، لما امتنع أن يفعل الضدين والوقت واحد، فيكون على صفتين متضادتين، وذلك فاسد.

وإذا ثبت ذلك فالطريق إلى كون القديم تعالى متكلماً السمع، وإن علم بطريق العقل كونه قادراً على الكلام، لكونه قادراً على سائر أجناس المقدورات، وقد أجمع المسلمون على أنّ الله تعالى متكلم، وأنّ هذا الكتاب وحيه وتنزيله.

فإن قيل: هب أنا نعلم بقول النبي عليه السلام: إن الله تعالى متكلم، فالنبي بماذا يعلم أبعبر آخر، فيؤدى إلى التسلسل، أم بالضرورة، وذلك غير جائز عندكم؟

قلنا: لأصحابنا هنا جوابان؛ أحدهما: أن الله تعالى لما أحدث الكلام وخاطب به من خاطب، أظهر عند ذلك علماً معجزاً موافقاً لهذا الكلام ومصداقاً له؛ ليعلم المخاطب أنه من فعل من أظهر هذا العلم، فيعلم عند ذلك كلام رب العزة.

والجواب الثانى: هو أن الله تعالى لمّا خلق الكلام وكلم به الملك أو غيره، خلق فى قلبه العلم الضرورى بأنه ليس هذا بكلام أحد من المحدثين، حتى يحتاج المخاطب إلى ضرب من التعليل وتأمل ما فيقول، إذا لم يكن كلام القديم تبارك وتعالى، على هذا أن يعلم القديم تعالى بالاستدلال ويعلم كلامه بالاضطرار.

مسألة

إذا ثبت أن المتكلم من فعل الكلام، وليس لكونه متكلماً صفه، فلا وجه للكلام فى أنه متكلم لذاته ومتكلم لمعنى، وذلك لأن إسناد الصفه إلى النفس إنما يصح بعد ثبوتها، وإذا لم تثبت الصفه فلا طريق للتعليل إليها. وأيضاً فإن الصفه إذا كانت للنفس كانت مستغنية عن المعنى، وقد بينا أن المتكلم من فعل الكلام، وهذا متنافٍ كما ترى. وقولهم: متكلم لنفسه، يجرى مجرى قول من قال: محسن ومنعم لنفسه، وكما لا يصح ذلك، (١) وأيضاً لو كان متكلماً لنفسه، لكان متكلماً بسائر أنواع الكلام، من الصدق والكذب والجد والهزل والخير والشرّ والحقّ والباطل والمفيد واللغو، حتى لا نثق بشيء من كتبه ولا نعتمد على واحد من رسله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قيل: كونه صادقاً لنفسه يؤمننا عن كونه كاذباً؟

قلنا: ومن الذى يسلم لكم على مذهبكم أنه صادق لنفسه، وقولهم معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله أن الكذب لا يجوز عليه، وأنه صادق فى جميع الأقوال لا يصح إلا بعد معرفه النبي عليه السلام، ولا يصح معرفه النبي إلا بالمعجز، والمعجز لا يدل على صدق من ظهر على يده إلا بعد أن يعلم أن القديم تعالى لا يصدق الكذاب، وهذا لا يعلم بقول النبي عليه السلام، فينبغى أن يعلموا أولاً أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح من الكذب وغيره، ولا

يصدق الكذاب، ثم يصحّ بعد ذلك أن يعلموا نبوّه النبيّ بالعلم المعجز، فإذا علموا صدقه ونبوّته، وثقوا به واعتمدوا عليه واقتدوا بأقواله وتأسّوا بأفعاله، فأما قبل المعجز أن يعلموا ذلك من الله تعالى، فلا سبيل لهم إلى معرفه صدق الرسل فضلاً عن أن يعلموا بقوله على فعله. على أنّه لو كان متكلماً لذاته، لكان متكلماً فيما لم يزل، فيلزم على هذا أمران فاسدان؛ أحدهما: أن لا يستفاد من كلامه شيء فيما لم يزل، فيدخل كلامه في باب العبث واللّهو.

والثاني: دخول الكذب في كلامه؛ لأنّه لو قال فيما لم يزل: ((وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ))، (١) وغير ذلك من إخبار القرآن عن الماضيات، لكان كذباً، نعوذ بالله [تعالى] من هذه المقالة. ولا يجوز أن يكون متكلماً بكلام قديم؛ لأنّ تعليل الصفه بمعنى قديم أو محدث إنمّا يصحّ بعد ثبوت تلك الصفه، فمتى لم تثبت الصفه فلا سبيل للتعليل إليها. وأيضاً لو كان كلامه تعالى قديماً، لكان معه غيره فيما لم يزل، وفي إجماع الأئمّه على كفر من أثبت غير القديم تعالى فيما لم يزل، دليل على أنّ كلامه محدث. وأيضاً لو كان كلامه قديماً، لما كان بعض الحروف بالتقدّم أولى من بعض. بيان ذلك قولنا: زيد، فالأول الزاء، والثاني الياء، والثالث الدال، فلو كانت هذه الأحرف قديمه لما صحّ عليها التقديم والتأخير، وأيضاً لو كان كلامه قديماً لكانت حروف كلامه متماثلة؛ لاشتراكهما في القدم، وفي تغاير الحروف وتباين الكلم في كلامه تعالى دليل على حدوث كلامه، وليس لأحد أن يقول: كلامه مخالف لكلامنا كما أنّه مخالف لنا، وذلك لأنّ الكلام إذا كان مركّباً من الحروف وجنساً من الأصوات، فلا يؤثّر في اختلافه القدم والحدوث، فقد استبان بهذه الوجوه أنّ القديم تعالى متكلم بكلام محدث مقدور مفعول مجعول عربى منزل بعد كتاب موسى عليه السلام، ومصداق ذلك قوله تعالى: ((مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثِ))، (٢) ((إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا))، (٣) ((وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُّقْدُورًا))، (٤) ((وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى))، (٥).

فإن قيل: لو لم يكن متكلماً في الأزل، لكان ساكناً أو أخرس؛ [لأنّ] (٦) من لا يكون متكلماً لا بدّ أن يكون موصوفاً بأحد هذين الوصفين.

١- . البقره / ٤٩.

٢- . الأنبياء / ٢.

٣- . الزخرف / ٣.

٤- . الأحزاب / ٣٧.

٥- . الأحقاف / ١٢.

٦- . ليست في الأصل.

قلنا: باطل بالصائح والصارخ، ومن ابتدئ له قدره الكلام؛ لأنَّ هؤلاء لا يوصفون بهذه الأوصاف. على أنَّ الوصف بالتكلم والخرس والسكوت إنمَّا يتعاقب على من يكون متكلماً بآله، فمتى لحقت كلامه آفه، قيل: إنَّه أخرس، وإذا سكن محلّ كلامه، قيل: إنَّه ساكت، والقديم سبحانه وتعالى متكلم مع استغناؤه عن الآله، فلا يلزم ما ذكرتموه. وأيضاً فإنَّ من لا يوصف بالخرس والسكوت، لا يكون متكلماً إلَّا بكلام محدث مرَّكَّب من الأصوات المعلومه في الشاهد، وكلام القديم تعالى عند القديم لا يكون من جنس الأصوات، فبطل هذا السؤال.

فإن قيل: لو استحال أن يكون متكلماً فيما لم يزل، لاستحال ذلك الآن، كما أنَّه لما استحال أن يكون متحرِّكاً أو ساكناً في الأزل، استحال ذلك أبداً.

قلنا: إنمَّا يستحيل أن يكون القديم تعالى متحرِّكاً أو ساكناً في الأزل ولا يزال، لأمر يرجع إليه، وهو كونه منزهاً متعالياً عن التميّز العذّي هو مصحّح لهذين الوصفين، واستحاله كونه متكلماً في الأزل إنمَّا يرجع إلى الكلام؛ لأنَّه تعالى متكلم بكلام محدث، ووجود المحدث يستحيل فيما لم يزل لأمر إليه لا إلى القديم تعالى، فافترق الأمران. على أن، القديم تعالى يستحيل أن يكون منعماً محسناً خالقاً رازقاً في الأزل، مع صحّ هذه الصفات عليه في سائر الأوقات سوى الأزل.

فإن قيل: لو كان القرآن محدثاً وفيه أسماء الله تعالى، للزم حدوثه؛ لأنَّ الاسم هو المسمّى.

قيل: الاسم غير المسمّى عند كلّ عاقل؛ إذ لو كان الاسم والمسمّى واحداً، لما كان القديم تعالى واحداً؛ لأنَّ أسماء الله تعالى لا تعدّ ولا تحصى. على أن الاسم لو كان هو المسمّى، لكان الواحد منّا إذا ذكر النار احترق لسانه، وإذا ذكر العسل ذاق طعمه، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: لو كان القرآن محدثاً لصحّ أن يسمّى مخلوقاً؛ لأنَّ المحدث والمخلوق عندكم واحد.

قلنا: الأمر كما قلتم من أن المحدث هو المخلوق والمخلوق هو المحدث، إلّا أنَّ لفظه المخلوق تستعمل في المحدث والكذب معاً؛ لقولهم: <هذه قصيده مخلوقه>، إذا نسبت إلى غير قائلها، وفي التنزيل: ((إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ (١) إِفْكَاءً))، ((إِنْ هَذَا إِلَّا مَا خُلِقَ الْأَوَّلِينَ)) (٣). فهذه العلّة عدل أهل العلم عن لفظ المخلوق إلى لفظ المحدث استغناء به عنه رفعاً

١- . في النسخه الأصل: أتخلقون.

٢- . العنكبوت / ١٧.

٣- . الشعراء / ١٣٧.

للإيهام، على أنّ التنزيل ناطق بحدوث القرآن وغير ناطق مخلوقاً، فوصف القرآن بما وصفه الله تعالى أولى.

فإن قيل: الذي يسمع من القارئ فعل القارئ بغير شبهه، فما القرآن؟

قلنا: القارئ التالي إنّما يحكى كلام القديم تعالى كما يحكى الأشعار والخطب، ألا ترى أنّ ممّن يروى شعر الشعراء وخطب الخطباء من لا- يقدر على نظم بيت وابتداء خطبه، ومع ذلك يحكى على شعر الفصحاء وخطب البلغاء؟ ولا بدّ أن يفهم من الكلام المذى يسمع منه ما لا يصحّ إسناده إليه؛ إذ لو كان مستنداً إليه لفظاً ومعنى على جميع الوجوه، لما قيل: إنّ شعر جرير، وخطبه ابن نباته، فالحكاية على هذه الوجوه غير المحكى، وإن كانت مثله فى الصورة والصيغه، فالقارئ يحكى كلام الله تعالى، كما أنّ المنشد ينشد شعر غيره، والراوى يروى خطب غيره؛ لأنّ كلّ واحد منهم كان حاكياً لكلام غيره ومستنداً إليه ما يفهم عند حكايته. ولو كانت الحكاية والمحكى واحداً، لكان المنشد منشئاً والتالى مبتدئاً، والمعلوم خلاف ذلك.

وأيضاً فإنّ الحكاية تلتبس بالمحكى، ولا تتميز إلّا بالقصد والنية، ألا ترى أنّ من قال: الحمد لله ربّ العالمين، حاكياً لكلام ربّ العزّه [سمّى] قارئاً، وإذا قال: الحمد لله ربّ العالمين، شاكراً لنعمه وذاكراً لمننه، لا يسمّى قارئاً ولا حاكياً، فالصيغه واحده والمعنى كما ترى مختلف.

وقد اختلف فى الحكاية والمحكى، والصحيح المعتمد ما تقدّم أنّ الحكاية غير المحكى، وإنّما هو مثله فى الصورة والصيغه، فما يسمع من القارئ هو الحكاية، وما يفهم ممّا يسند إلى غيره هو المحكى. فعلى هذه القضية يصحّ أن يسمّى ما يسمع قرآناً؛ لأنّه يحكى كلام الله تعالى، فالمحكى هو القرآن فى الحقيقة، وكذلك ما فى المصحف يصحّ أن يسمّى قرآناً؛ لأنّ ما يفهم منه من تأليف الحروف وتركيب الصنع والنظم المخصوص الذى هو مسند على الحقيقة إلى الله تعالى، لا يصحّ إسناده إلى البشر، فعلى هذا الوجه يسمّى الكناية قرآناً، وهذا آخر الكلام فى الكلام.

فصل فى خلق الأفعال

اعلم أنّ الأفعال التى حصلت باختيارنا، ووقعت عند دواعينا على حسب أحوالنا وإرادتنا، يجب أن تكون محدثه بنا وصادره عن جهتنا من غير أن يكون لها مؤثر غيرنا. وهذا مذهب جميع أهل العدل، وقد تقدّم شىء من ذلك فى باب إثبات المحدث من أنّ هذه الأفعال من القيام والقعود وغيرهما، يجب وقوعه عند قصدنا مع ما ذكرناه من الشرائط، ويستحيل حصوله عند كراهتنا وصوارفنا، فلولا أنّها محدثه بنا، لما وجب وقوعها عند قصدنا، ولما استحال حصولها عند صوارفنا.

ومما يدلّ على صحّحه ما ذكرناه هو أنّ فيما يظهر على جوارحنا ما يجب عند قصدنا(١) ودواعينا، ومنه ذلك أيضاً ما يقع عند كراهتنا وصوارفنا، فالأوّل كالسكون والحركة، والثانى كالصوره والهيئه، فلو كان الجميع واقعاً باختيار غيرنا لما حصل هذا التباين. وأيضاً قد وجدنا فيما يحدث فى العاقل ما يستحقّ به المدح ويحسن عليه ذمّه. ومنه ما لو مدح به أو ذمّ عليه لكان قبيحاً، فالأوّل كالقيام والقعود وما يجرى مجراهما، والثانى كاليهيه والألوان، فلو كانت هذه الأفعال أجمع صادرة عن غير المكلف وحادثه فيه بلا اختياره، لكان المدح والذمّ عن الكلّ زائلاً وعلى الكلّ واجباً، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ ما أسندتم إلى اختياره يحصل بالعادة من غير أن يكون له فيه تأثير؟

١- فى الأصل <قصودنا> جمعاً، والصواب ما أثبتناه؛ لأنّ القصد مصدر والمصادر لا تجمع.

قلنا: الفرق بين الواجب والمعتاد ظاهر بين؛ لأنَّ العاده يجوز انحرافها ويصحَّ انقلابها، وما يعلم وجوبه على الاستمرار لا يمكن خلافه، فلو جاز إسناد ما يحصل باختيارنا إلى العاده، لجاز انتفاء السواد بالبياض بالعاده، وانتفاء العلم عند عدم الحيوه إلى العاده، وكل ما يعرف به بين الواجب والمعتاد ثابت هاهنا.

فإن قيل: لو كان يظهر من العبد فعلاً له، لكان يقدر أن يأتي بمثل كل ما فعل، ونحن نعلم ضروره أن من يفعل فعلاً من الكتابه والبناء والصباغه لا يقدر أن يأتي بمثله على السواء.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل كل من كان ماهراً في صنعه كاملاً في حرفته يقدر أن يأتي بمثل ما سبق منه، حتّى لا يقع بين الفعلين كثير فرق، بل يلتبس أحدهما بالآخر. ألا ترى أن من كان غايه في الكتابه لا يفرق بين ما يكتب أولاً وثانياً وثالثاً؟ ولولا ذلك لما صحَّ أن يزور أحدنا على خط غيره ويموّه في رقعه حتى اشتبه على كل حال. والحكم في الصناعه والنساجه والبناء أظهر.

فإن قيل: أليس من شرائط من يفعل شيئاً أن يكون عالماً بتفصيل ما صنع وعدد أجزائه، ومعلوم أن الواحد ممّا لا يعلم عدد أجزاء أفعاله؟

قلنا: هذا باطل بأفعال الساهي والنائم، فإنَّ فعل كل واحد مستند إليه ومحدث به، مع فقد علمهما بما فعلا على الجمل والتفصيل. على أنَّ الهدى يدعو الفاعل إلى الفعل يدعوه إلى الجمل دون أجزاء الفعل؛ إذ ليس في عدد أجزاء الفعل ما يدعو إليه، بل الانتفاع لا- يحصل إلّا بالجمل، والغرض لا يتم إلّا به، فعلى هذه القضيّه العلم بكيفيه الفعل على طريق الجمل كافٍ في الدعاء إليه، فبان أن العلم بعدد أجزاء الفعل ليس من شرط الفعل والفاعل.

فصل فى أنّ الفعل الواحد لا يكون فعل القادرين

إشاره

اعلم أنّ الفعل الواحد لا يكون فعل القادرين؛ لأنّ ذلك يؤدّى إلى إسناد الفعل إلى من يجب نفيه عنه، أو نفي الفعل عمّن يجب إسناده إليه؛ لأنّه لا يمتنع أن يقصد أحدهما إلى الفعل لمكان الداعى، ويمتنع الآخر لأجل الصارف، فإن حصل وجب إسناده إلى الكاره المصروف عنه؛ لأنّ حقيقه الفعل ما حدث وكان الغير قادراً عليه، وقد تقدّم شىء من ذلك فى التوحيد.

وأيضاً لو كان المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، لما امتنع أن يعجز أحدهما ويبقى الثانى قادراً، فيكون ذلك الفعل صحيحاً من حيث القادر، ومحالاً من حيث العاجز. ويجب أيضاً أن يجتمع فى الفعل الواحد وجوب الحصول ووجوب الانتفاء؛ لأنّه إذا قصد أحدهما وجب الفعل، وإذا كره الثانى يستحيل، وكلّ ذلك يدلّ على أنّ الفعل الواحد لا يكون فعلاً لقادرين. ولا يجوز أن يكون مقدوراً لقدرتين؛ لأنّهما لو حصلتا فى قادرين للزم ما قلناه.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين من وجهين؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ الحدوث لا يقبل التزايد، اختلف الوجه أو اتفق؛ إذ لو صحّ التزايد فى الحدوث، لأدّى إلى كون الشىء معدوماً موجوداً؛ لأنّه إذا حصل من وجه كان موجوداً، ومتى لم يحصل من الوجه الآخر كان معدوماً، وما أدّى إلى كون الشىء معدوماً وجب القضاء بفساده.

فإن قيل: نحن لا- نقول: إنّ يحدّث من وجهين، وإنّما نقول: إنّ لكلّ فعل ظهر لعبد من المباشر وجهين؛ أحدهما: الحدوث اختصّ به القديم تعالى، والثانى: الكسب وهو ما يتعلّق بالعبد.

قلنا: أوّل ما نقول فى ذلك؛ إنّ الكسب ليس بمعقول؛ لأنّنا لا نعقل للفعل وجهاً يؤثّر فيه كون القادر قادراً، سوى الحدوث أو ما يتبع الحدوث، وذلك لأنّ المذى يتجدّد عند الدعاء والقصد هو الحدوث، وهو المنتفى [عنه عند] (١) الكراهه والصرّف. وقد تقدّم ذكر ذلك فى باب إثبات المحدث.

فإن قيل: كيف يصحّ إنكار الكسب مع التفرقة الظاهره بين حركة الصحيح السالم وبين حركة المضطرّ الفالج؟

قلنا: الفرق بين هاتين الحركتين يرجع إلى ما يجده الحىّ فى نفسه؛ لأنّه يجد الفرق بين ما يفعل اختياراً وبين ما يفعل اضطراراً، وكلامنا فى صفه زائده للفعل، فالحركة كالحركة إلّا أنّ إحداهما تحصل تابعه لاختياره ودواعيه، والأخرى تحصل فيه وإن كان كارهاً لها ومضطراً إليها.

فإن قيل: الكسب ما يتعلّق بالقدره المحدثه.

قيل له: هذا قول مجمل ما المذى يتعلّق بالقدره المحدثه، فإن ذكر له بياناً ينظر فيه، وإن قال: كلّ ما يتعلّق بالقدره المحدثه فهو كسب، فهو رجوع إلى الأوّل.

فإن قيل: الحدوث حكم واحد للفعل، فلو صحّ حدوث بعض الذوات متاً، يصحّ حدوث جميعها.

قلنا: هذا باطل بالكسب؛ لأنّ الكسب حكم واحد، فمن قدر على كسب فعل من الأفعال، وجب أن يقدر على كسب كلّ فعل. على أنّ الحدوث هو الوجود على بعض الوجوه، وقد اشترك جميع الموجودات فى هذه الصفه مع تخالف ذواتها وتغاير صفاتها وتباين أحكامها، وإذا جاز اختلاف الموجودات مع اشتراكها فى الوجود، جاز اختصاص المقدورات مع اشتراكها فى الحدوث.

فإن قيل: القديم سبحانه وتعالى لا يعلمنا شيئاً إلّا وهو عالم به، وجب أن لا يقدرنا على شىء إلّا وهو قادر عليه.

قلنا: هذا غير صحيح على مذهب القوم؛ لأنّ الله تعالى ما أقدرنا على الحدوث على مذهب القوم، وإنّما أقدرنا على الكسب وهو متعالٍ عن أن يوصف بالقدره على الكسب، وهذا يسقط السؤال. على أنّ الفرق بين المعلوم والمقدور ظاهر لا يخفى؛ لأنّ المعلوم الواحد صحّ أن يكون معلوماً لجميع العالمين، والمقدور الواحد لا يكون مقدور القادرين، فصحّ فى المعلوم ما لا

يصحّ في المقدور. والقديم سبحانه وتعالى وإن لم يوصف بالقدره على إحداث مقدور القدر، فهو تعالى قادر على جنس مقدور القدره ونوعه، بل هو قادر على سائر أجناس المقدورات ومن كلّ جنس ونوع على ما لا نهاية له.

فإن قيل: كلّ ما ذكرتم يدلّ على أنّ المباشر فعل العبد، فما الذي يدلّ على أنّ المتولّد من فعله؟

قلنا: الدليل في المباشر والمتولّد واحد، وهو وجوب حصوله عند قصدنا ودواعينا، ووجوب انتفائه عند كراهتنا وصوارفنا، فالطريق واحد.

فإن قيل: من شرط الفاعل صحّحه امتناعه من الفعل، فهذا غير ثابت في المتولّد عند السبب.

قلنا: السبب والمسبّب في تقدير فعل واحد وإن كانا أمرين، فمن فعل السبب كأنه قد فعل المسبّب، ولذلك جاز أن يفعل أحدنا السبب وقد عدم هو أو عدمت قدرته، ثمّ حصل المسبّب؛ لأنّ المسبّب صار في حكم الوجود عند وجود السبب إذا لم يكن له مانع، فالفاعل مخيّر في إيجاد السبب وتركه. فقد ثبت بما ذكرت في المتولّد ما ثبت في المباشر من وجوب إسناده إلى العبد واستحقاق المدح والذمّ عليه.

فإن قيل: هل يجوز من القديم تعالى المتولّد لغرض يتعلّق بالمسبّب دون السبب؟

قلنا: لا يجوز أن يفعل القديم تعالى المتولّد إلّا وله غرض في السبب والمسبّب معاً؛ لأنّه قادر على مثل المتولّد مخترعاً، وليس كذلك حكم العبد؛ لأنّه يفعل المتولّد مع كونه كارهاً للسبب مريداً للمسبّب. ألا ترى أنّ من رام قتل عدوّه لا بدّ أن يفعل ما يخزّب بتبعه؟ فلو قدر على إرهاب روحه وإبطال حيوته من غير الضرب وغيره من سبب القتل، لما فعل إلّا المسبّب؛ ليلبغ إلى المراد ويتخلّص من القصاص.

مسألة في تقدّم الاستطاعة على الفعل

اعلم أنّ المراد بالاستطاعة هاهنا القدره، والكلام في تقدّم القدره على الفعل إنّما يصحّ بعد إثبات القدره، وإثبات القدره مبنيّ على إثبات كون الواحد ممّا قادراً، لا صحّحه الفعل منه، وقد تكرر الكلام في صحّحه الفعل ممّا ووقوعه باختيارنا ودواعينا. والدليل على كون القادر قادراً صحّحه الفعل لا غير، والوقوع يكشف عن الصحّحه، ولو أمكننا العلم بصحّحه الفعل من غير اعتبار الوقوع، لما اعتبرنا الوقوع. وإذا ثبت كون الواحد ممّا قادراً، فلا بدّ أن يكون قادراً لمعنى؛ لأنّ

هذا الوصف - أعنى كونه قادراً - يتجدد مع جواز أن لا يتجدد ويتناقص ويتزايد من غير أن يتغير حال الموصوف وشرطه من كونه متحيزاً موجوداً.

ولا - طريق إلى إثبات الأعراض سوى ما ذكرناه. وإذا ثبت أن القادر مَنَّ قادراً لمعنى، سمينا ذلك المعنى قدره، ولا مشأه فى العبارة.

ثم اعلم أن القدره كلها مختلفه لا تماثل فيها ولا متضاد؛ إذ لو كانت تماثله لصح بكل جزء منها ما يصح الآخر، وقد تقدم الكلام على أن المقدور الواحد لا يصح وقوعه بقدرتين، غير أنها وإن كانت مختلفه فإنها متفقه فى متعلقها بجنس واحد، ومعنى ذلك أن كل قدره تتعلق بما لا يتناهى من جنس مقدور القدر إذا اختلف الوقت والمحل والجنس، فإذا كان الوقت والمحل وجنس المقدور واحداً، فإنه لا - يتعلق إلا بجزء واحد؛ إذ لو تعدت القدره الواحده عن جزء واحد والمحل والجنس والوقت واحد، لكانت متعلقه بما لا - يتناهى من جميع الوجوه، ولكن التفاضل مرتفعاً بين القادرين، ويصح التمانع بيننا وبين القديم تعالى، وفساد جميع ذلك ظاهر، فثبت بجميع ما ذكرناه من الشرائط لا يتعلق إلا بجزء واحد.

ثم اعلم أن القدره إنمياً تؤثر فى إيجاد الفعل وإخراجه من العدم إلى الوجود، ولذلك قضينا بتقدمها على الفعل ولو بحاله واحده؛ لأن الفعل بها يخرج من العدم إلى الوجود، فلو كانت مقارنه للفعل، لكان الفعل مستغنياً عن القدره عنها لوجوده معها. يدل على ذلك أن ما يبقى من الأفعال صار مستغنياً عنها القدره والقادر معاً، ولا وجه يغنيه عنهما إلا وجوده، والوجود حاصل فى حال الحدوث وجب أن يكون الاستغناء حاصلًا فى تلك الحال.

وفى هذا دلالة على أن الحاجه مقصوره على حال العدم لحال الحدوث، على أن من الأفعال ما لا يصح بقاؤه، فلا يكون له إلا حال عدم وحال وجود؛ لأن عدمه واجب فى الوقت الثانى من حدوثه، وإذا انقطعت الحاجه عند الوجود، وجب أن تكون الحاجه تقدمت حال الوجود.

فإن قيل: أليس العلم يؤثر فى إحكام الفعل وإتقانه، والإيراده تؤثر فى الحسن والقبح وغيرهما من وجوه الفعل، ومع ذلك لا يجب تقدمها على الفعل، بل المصاحبه كافيه فى تأثيرهما، فما المانع من مثل ذلك فى القدره؟

قلنا: العلم والإيراده لا - يؤثران فى إخراج الفعل من العدم إلى الوجود، وإنمياً يؤثران فيما صاحب حال الحدوث من الإحكام والإتقان والوجوه على وجه دون وجه، وليس كذلك تأثير

القدره؛ لأنَّ القدره بها تخرج من العدم إلى الوجود، فلا بدَّ أن تكون متعلّقه به في حال العدم؛ لأنَّ الوجود يقطع تعلق القدره بالمقدور.

فإن قيل: إذا لم يكن الفاعل عالمًا قبل الفعل لم يصحَّ منه إحكام الفعل.

قلنا: الأمر كما قلت، غير أنَّ المؤثّر في الإحكام ما يصاحب حال الإحكام من المعلوم، وذلك لأنَّ العلوم لا يصحَّ بقاؤها على الصحيح من المذهب، وإذا كان الفاعل عالمًا قبل حال الإحكام، فالأولى أن يكون عالمًا عند حصول الفعل، فيكون العلم السابق متعلّقًا بكيفيته الإحكام، والعلم المصاحب يؤثّر فيه، وكذلك حكم الإراده. ومما يدلّ على تقدّم القدره على الفعل أنَّ القدره تتعلّق بالأضداد، ولولا ذلك لما صحَّ التكليف ولبطل الاختيار، فلو كانت القدره مصاحبه للفعل للزم جمع الضدّين؛ لأنَّ كلّ واحد من الضدّين لا يكون بالمصاحبه أولى من الثاني؛ لكون القدره متعلّقه بهما ومؤثّره فيهما.

فإن قيل: لم قلت: إنَّ القدره تتعلّق بالأضداد؟

قلنا: لولا أنَّ القدره تتعلّق بالمتماثل والمختلف والمتضادّ، لما كان الفعل تابعًا لاختيارنا ودواعينا، بل كان يحصل بحسب قدرنا، حتّى أنَّ أحدنا لو أراد القيام وكانت قدرته متعلّقه بالقعود، لما حصل منه إلّا القعود، وكذلك حكم الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وفي فساد ذلك دلاله على أنّها متعلّقه بالأضداد. على أنّها لو لم تتعلّق بالأضداد، لما امتنع أن يقدر أحدنا على العدو يمنه، ولا يقدر أن يمشى خطوه واحده يسره، حتّى يصحّ أن يعدو أو يمشى فراسخ على جهه اليمنى، ولا يقدر أن يمشى على اليسار خطوه واحده من غير مانع ولا حاجز، وفساد ذلك لا يخفى.

فإن قيل: القدره وإن كانت متعلّقه بالضدّين فإنّها فيما صاحبها منهما.

قلنا: وما المخصّص لها بأحد الضدّين؟ ثمّ إذا صاحبها أحد الضدّين خرج الثاني عن كونه مقدورًا؛ لأنَّ القدره لا يصحّ بقاؤها عندهم.

ثمّ ما الفرق بين القول بأنّها قدره على أحد الضدّين، وبين القول بأنّها قدره الضدّين مع استحاله أحدهما بهما؟ على أنّ قدره الإيمان والطاعه لو لم تكن قدره على الكفر والمعصيه، لما كان الكافر قادرًا على الإيمان ولا المؤمن قادرًا على الكفر، فلا يصحّ أن يؤمر الكافر بالإيمان، ولا أن ينهى المؤمن عن الكفر، وفي هذا إبطال التكليف وسقوط الأمر والنهي، وفساد المدح والذمّ، وتكليف لما لا يطاق من الّذى هو أدنى الفساد من الكلّ.

فإن قيل: ما معنى تكليف ما لا يطاق؟

قلنا: المراد بتكليف ما لا يطاق هو ما يتعدّر الفعل لفقده، سواء كان قدره أو آله أو علماً أو غير ذلك ممّا يتعدّر الفعل لفقده.

وأما قبح هذا التكليف لا يعلم بالدليل وإنما يعلم بالضرورة، ونحن لا نعلم أحداً من العقلاء يخالف في قبح تكليف الأعمى بنقط المصحف، والجماد بالطيران، والزمن العاجز بالمشى والعدو وغير ذلك، ومن خالف في قبح شيء من ذلك فلا تحسن مكالمته.

فإن قيل: بين الكافر والعاجز فرق، وهو أنّ الكافر تارك للإيمان، والعاجز لا يوصف بالإيمان.

قلنا: لا يجوز على مذهب القوم أن يسمّى الكافر تاركاً للإيمان؛ لأنّ التارك إنّما يقال في من قدر على أمرين ضدّين، أن يفعل كلّ واحد منهما على البدل والمحلّ والوقت واحد، وكان الفعل مباشراً، فإذا فعل أحدهما قيل: قد ترك الآخر، وقدره الكفر عندهم غير صالحه للإيمان، فكيف يكون الكافر تاركاً له؟

فإن قيل: قد أجمع المسلمون على أنّ الكافر تارك للإيمان، فلو كان الإيمان مستحيلاً منه لما سُمّي تاركاً له.

قلنا: إنّما سُمّي الكافر تاركاً للإيمان من اعترف بأنّه كان قادراً عليه ومتمكناً منه، فأما من أنكر قدرته على الإيمان، فلا اعتبار بقوله إذا صدر عن غير علم.

فإن قيل: إنّما يقبح تكليف ما لا يطاق لأنّه لا فائده فيه.

قلنا: هذا القول يؤدّي إلى أن لا فرق بين ما يطاق وبين ما لا يطاق، والعقل قاض بالفرق بينهما. وإنّما قلنا ذلك لأنّ تكليف ما لا يطاق إذا كان عارياً من نفع كان قبيحاً، وإذا كان فيه نفع من اعتبار ومصلحه كان حسناً، وتكليف ما لا يطاق يقبح على كلّ وجه، فعلم أنّ وجه القبح مختلفه.

فإن قيل: كان الإيمان جائزاً من الكافر لولا الكفر، وليس كذلك حال العاجز.

قلنا: هذا ممّا لا يشبع ولا يغنى من جوع، ونظير ذلك أن يقال: صحّ القيام والعدو من العاجز والزمن لولا العجز، وصحّ وجود الأجسام في الأنزل لو لم يكن محدثاً، وصحّ عدم القديم تعالى لولا وجود وجوده، وصحّ حلول العرض في العرض لو كان متخيّراً، وصحّ أن يبعث الله نبياً اليوم لولا أنّه عليه وآله السلام أنبأ بأنّه لا نبىّ بعدى، وأمثال ذلك لو كان ينفع كثيره جداً.

[تكاليفنا]

فصل فى التكليف وما يتصل به

اشاره

يشتمل هذا الفصل على سبع مسائل؛

أولها: فى حقيقه التكليف.

والثانى: فى صفات المكلف.

والثالث: فى أوصاف المكلف وشرائطه.

والرابع: فيما يتناوله التكليف.

والخامس: فى الغرض فى التكليف.

والسادس: فى حسن تكليف من علم الله أنه يكفر.

والسابع: فى انقطاع التكليف.

مسأله [فى حقيقه التكليف]

التكليف: عباره عن إرادته الفعل الشاقّ من الغير أو ما يتصل بالشاقّ مع الإعلام. وإن شئت قلت: التكليف: عباره عن إرادته المرید من غيره ما فيه كلفه ومشقّه، إلّا أنّ الإعلام شرط فى التكليف، والرتبه معتبره فيه.

ومعنى الإعلام إكمال العقول ونصب الأدلّه وإزاحه العله. وقيل: الإعلام: هو أن يعلمه

وجوب ما ألزمه وقبح ما نهاه عنه. وفي الناس من يقول: الإعلام: هو التكليف، والإرادة شرط.

والأول أكثر وأوضح وأشبه بكلام العرب؛ لأنّ الواحد منّا إذا أمر غيره بشيء وأراد منه ذلك وكان فوقه، سمّاه الناس مكلفاً وإن لم يخطر ببالهم الإعلام، فعلم بذلك أنّ الإرادة هي الأصل، والإعلام هو الشرط.

وأما الرتبة فلا بدّ من اعتبارها؛ لأنّ التكليف في معنى الأمر، ولا فرق بين السؤال والأمر إلّا بالرتبة؛ لأنّ المخاطب لغيره بـ <افعل>، كان أمراً له إن كان فوقه، وسائلاً إن كان مثله أو دونه. ولذلك إذا قال الواحد منّا: اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد، اللهم اغفر لفلان، كان سائلاً، وإذا قال القديم تعالى للعباد: صلّوا على محمّد وآله، كان أمراً، فبان أنّ الرتبة معتبرة في الأمر والتكليف معاً.

فإن قيل: إذا قال الواحد منّا لغيره: صلّ أو صمّ، هل يكون مكلفاً له أم لا؟

قلنا: قد ذهب بعض الناس إلى أنّه أمر ومكلف له، والصحيح أنّه معلّم له أو مذكّر؛ لأنّ تكليف القديم تعالى سابق للعباد في هذه الأفعال، وهذا هو الصحيح المعتمد.

مسأله [في صفات المكلف]

اعلم أنّ للمكلف شرائطاً لا بدّ له منها؛ ليصحّ أن يكلف غيره، منها: أن يكون عالماً بشرائط التكليف، من التمكين والإقدار وإكمال العقل وإتمام الآله، وما يكون لطفاً في التكليف، وما به تزاح العله، وغير ذلك ممّا لا يتمّ التكليف إلّا به.

ومنها: أن يكون قادراً على إعطاء هذه الأسباب ومنعها. ومنها: أن يكون عالماً بما يستحقّ من الثواب والعقاب على الأفعال، وقادراً على استيفاء ذلك وإعطائه. ومنها: أن يكون حكيماً؛ ليؤمن منه إرادته القبيح وفعله والإخلال بالواجب. ومنها: أنّه منعم بأصول النعم؛ ليستحقّ بها غايه الشكر وهي العبادة.

وأصول النعم: عباره عن خلق الحيوه والقدرة وإكمال العقل وخلق الشهوه وخلق المشتهى وغير ذلك ممّا لا يحصى، ولا بدّ أن يكون له غرض في خلق المكلف وتكليفه إيّاه، وسنذكر الغرض فيه، فإنّ العبث لا يجوز عليه تعالى؛ لما فيه من وجه القبح والعبث ما لا غرض فيه، وإن قلت: ما ليس فيه غرض مثله، كان أولى، وقد تقدّم أنّ القديم تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، عبثاً كان القبح أو غيره.

مسأله [في أوصاف المكلف وشرائطه]

اعلم أنّ الكلام في صفات المكلف لا- يصحّ إلّا بعد أن نبين من المكلف؟ فإنّ الناس قد اختلفوا في حقيقه المكلف نهايه الاختلاف وذهبوا كلّ مذهب، والأصل في ذلك أنّ المكلف يجب أن يكون حيّاً عاقلاً ليصحّ خطابه، وهو الذي يسمّى إنساناً. والإنسان هو هذه الجملة المشاهده التي يتعلّق بها أحكام الأفعال، من الأمر والنهي والوعد والوعيد والمدح والذمّ والثواب والعقاب، دون الروح التي يذهب إليها الحشويّه (١) وأصحاب الظاهر.

يدلّ على ذلك أنّ الخطاب لا- يتعلّق إلّا بهذه الجملة، والعقاب لا- يتوجّه إلّا إليها، فلو كان الإنسان غيرها، لكان الأمر والنهي يتعلّقان بمن لا يتوجّه الخطاب إليه، وفساد ذلك ظاهر. ومما يدلّ على صحّ ما ذهبنا إليه أنّ الإدراك يقع بأعضاء هذه الجملة، والتألم والتلذذ من أحكام الإدراك، فلو كان الحيوه في غير هذه الأعضاء لما صحّ بها الإدراك، كما لا يصحّ الإدراك بالظفر والشعر، وإذا ثبت أنّ الحيوه حاله في هذه الجملة - وقد تقدّم أنّ المكلف يجب أن يكون حيّاً- وجب القضاء بأنّ الإنسان هو هذه الجملة المشار إليها.

ومما يدلّ أيضاً على ذلك أنّ الأفعال التي تظهر من أطراف هذه الجملة يجب إسنادها إليها، فلو كانت الأفعال غير هذه الجملة، لكان الفعل مسنداً إلى من لا يعلم حدوثه وصدوره عنه.

على أنّ القادر بالقدره لا يصحّ منه الفعل إلّا باستعمال محلّ القدره، ألا ترى أنّ من تعذّر عليه حمل الثقل بإحدى يديه، استعان باليد الأخرى؟ فلو كان قادراً على الاختراع، لما احتاج إلى الاستعانه، مع أنّ المريض المدنف ربّما ينتهي به الحال إلى أن يتعذّر عليه تحريك يده مع احتمال المحلّ، وهو يقدر بقدره قلبه، لصحّ أن يريد شيئاً أو يكرهه، فلو كان قادراً على الاختراع، لاخترع بقدره قلبه على الأفعال في جوارحه، ومعلوم تعذّر ذلك. ومما يدلّ على أنّ الإنسان هو هذه الجملة، وأنّ الحيوه حاله فيها أنّه يموت بقطع الرأس والوسط، فلو كانت الحيوه حاله في غيرها لما مات بقطعها، كما لا يموت بقطع الظفر والشعر.

فإن قيل: ما الفرق بين الروح والحيوه؟

١- الحشويّه أو الظاهريّه: فرقه كانت تعمل بظواهر النصوص القرآنيه والأحاديث من دون التأويل في معانيها، لذا فهم قائلون بالتجسيم والانحرافات الفكرية الأخرى، لاحظ: كشاف اصطلاحات الفنون: ٣٩٦.

قلنا: الحيوه: عبارته عن معنى إذا حلّ أجزاء من الجوارح، أخرجها عن حكم الجماد وأدخلها في حكم الجمل، فيصحّ عليها بعد حلول الحيوه من الأوصاف ما يستحيل قبل حلولها، من كونه قادراً معتقداً ناظراً ظاناً مريداً كارهاً مشتتياً نافرماً مدركاً فهذه الأوصاف مستحيله قبل حلول الحيوه وصحيحه بعد حلولها. والحيوه جنس واحد لا يختلف فيها ولا متضاداً، وهي تحتاج إلى بنيه زائده على المحلّ.

وأما الروح فإنها عبارته عن الهواء اللطيف الذي يجذبه الإنسان ويدفعه ويتنفس به ويجرى في مجاريه ومخارقه، وكذا حكم غيره من الحيوان، وللروح تفصيل وليس هذا موضع تفتضيه، وما ذكرناه كافٍ هاهنا. (١)

وإذا ثبت حقيقته للإنسان، فالصفات التي يكون عليها المكلف كثيرة؛ منها: أن يكون قادراً على امتثال ما أمر به وامتناع ما نهى عنه؛ لئلا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق. ومنها: أن يكون عاقلاً والعقل: عبارته عن علوم مخصوصه، إذا كملت للإنسان سمي عاقلاً، وصحّ أن يخاطب ويؤمر وينهى ويمدح ويذمّ، وقبل كمال العقل لا يصحّ شيء من ذلك.

واختلف قول المتكلمين في عدد علوم العقل، والصحيح أنها عشرة أنواع من العلوم (٢) أولها علم الإنسان بنفسه وبكثير من أحواله ممّا يجد نفسه عليه، مثل كونه مريداً وكارهاً ومدركاً وناظراً مشتتياً نافرماً وغير ذلك.

ومنها: علمه بأن لا واسطه بين النفي والإثبات، مثل أن يعلم أنّ المعلوم له صفة الوجود أو ليس له تلك الصفة، والموجود له أول أو لا أول له، وأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين والوقت واحد، والأجسام الكثيره لا تكون في جهه واحده.

ومنها: أن يعلم ثبوت ما يدركه باقى حاسه إدراكه.

١- قال المؤلف في تعريفه الحيوه: الحيوه: معنى إذا وجد أوجب كون الغير حياً، وتقف صحه المنافع على وجودها ولا يصحّ وجود جزء منها، بل لا بدّ من القدر الذي يجيء به حيّ، ومن حكم الحيوه أن تصير الأجزاء جمله. ويصحّ الإدراك لمحلّها، ويصحّ عليها البقاء. ولا- ضدّها، لا- من نوعها ولا من نوع آخر؛ لأنّها متماثله، لا سبيل للاختلاف عليها، وإنّما ينتفى بانتفاء ما يحتاج إليه من البنيه وشروطها. وقال في تعريف الروح: الروح: هو النّفس المتردّد في الحيّ الذي هو الريح على الحقيقه، وهو الهواء المتحرّك، إلّا أنّ <الياء> أبدلت <واواً> فرقاً بينهما، ثمّ أبدلت <الكسره> <ضمّه> ليسلم الواو. لاحظ: الحدود: ٦٤.

٢- قال السيّد الرضّي: وقد قسّمت العلوم المسماة عقلاً إلى ثلاثه أقسام؛ أولها: العلوم بأصول الأدلّه، وثانيها: ما لا يتمّ العلم بهذه الأصول إلّا معه، وثالثها: ما لا يتمّ الغرض المطلوب إلّا به... [لاحظ: الذخيره: ١٢٢].

ومنها: أنّ ما لا يدركه مع ارتفاع الموانع وسلامه الأحوال علم فقده إذا كان ممّا يدرك.

ومنها: أن يعلم أنّه لو كان لأدركه، وهذه الثلاثة لا ينفك بعضها عن بعض.

ومنها: أن يعلم كثيراً من الأمور عند الاختيار، مثل الإحراق عند اجتماع النار والقطن، وانكسار الزجاج إذا ضرب على الأحجار، وحصول الألم عند الجراح وما يجرى هذا المجرى.

ومنها: أن يعلم تعلق الفعل بالفاعل على طريق الجمل.

ومنها: أن يعلم قصد المخاطب عند الخطاب، وهو أن يعلم أنّه لولا القصد لما تخصص الخطاب ببعض الحاضرين.

ومنها: أن يعلم الأمور الظاهره الجليّه عند قرب العهد ورفع اللبس.

ومنها: أن يعلم قبح كثير من المقبحات وحسن كثير من الأفعال ووجوب كثير من الواجبات على سبيل الجمل، ويعلم طرق الخوف والمضارّ عند حصول العلامه وظهور الأماره، ويعلم جهه استحقاق المدح والذمّ في كثير من الأفعال.

فهذه جميع أنواع علوم العقل، والذى ذكرناه أخيراً به يكمل العقل، وعند حصوله يستحقّ التسميه ويجب له الحكم. وقد قدّم بعض العلماء علوم العقل غير هذه القسمه، والصحيح ما ذكرت لك. والذى يدلّ على أنّ العقل ما ذكرناه أنّه لو كان غيره لصحّ أن يحصل الإنسان ذلك مع فقد هذه العلوم، ومن لم يحصل ذلك فلا يعدّ من العقلاء، والمعلوم خلاف ذلك.

وإنّما سمّيت هذه العلوم عقلاً تشبيهاً بعقل الناقه من وجهين؛ أحدهما: أنّ العلوم الاستدلاليّه لا يبقى حكمها إلّا مع كمال العقل، فمهما اختلّ زالت تلك العلوم، وكانت العلوم الاستدلاليّه مرتبطه بالعقل ارتباط البعير بالعقال.

والثانى: أنّ العاقل يمتنع من ارتكاب القبائح إن استعمل العقل، كما أنّ البعير ممتنع من السير لأجل العقال، فهذا وجه تشبيه العقل بالعقال. ويجب أن يكون متمكناً من العلم الذى يحتاج إليه فى التكليف والإراده، خاصّه فى الأفعال التى يحتاج فيها إلى الإراده. ويجب أن يكون متمكناً من الآله؛ لأنّ الفعل يتعدّر مع فقد الآله كما يتعدّر مع عدم قدره.

والآله على ضربين؛ أحدهما: لا يقدر عليه غير القديم تعالى، كاليد والرجل واللسان وما يجرى هذا المجرى ممّا لا يدخل تحت مقدور القدر. يجب على القديم تعالى أن يخلق هذه الأدلّه إذا أراد أن يكلف العبد ليصحّ تكليفه.

والضرب الثانى: وهو الذى يقدر على تحصيله العاقل، كالقوس فى الرمى والقلم فى الكتابه وما أشبه ذلك، فالقدره على تحصيل هذه الآله يقوم مقام نفس الآله، ويتنفى أن يكون مشتتياً نافرأً ويصحّ عليه الألم واللذّه، ليصحّ تعريضه بالثواب وتخويله بالعقاب، فإن فعل ما كان مشتتياً له، امتنع ممّا كان نافرأً عنه لا يستحقّ الثواب، وإنّما يستحقّ المدح والثواب إذا فعل ما يشقّ عليه فعله من الواجب والندب، واجتلب ما يشتهيّه وتميل نفسه إليه من اللذات والقبايح، وينبغى أن يكون محلّى بينه وبين ما كلّف؛ إذ لو كان ممنوعاً عمّا أمر به، لما كان مزاح العله إلّا أن يكون قادراً على إزاحه المنع، فيكون مكلفاً بدفع المنع ولأداء الفعل، وكان تمكين رفع المنع يقوم مقام الرفع، وينبغى أن يكون مختاراً متردداً للدواعى، فإنّ [الإلجاء] (١) ينافى التكليف. والإلجاء يكون بأحد شيئين؛ أحدهما: أن يعتقد العاقل أنّه مهما قصد إلى ما أراد منع لا محاله، مثل أن يقصد أحدنا قتل سلطان وجنده حوله، وقد علم أنّه متى قصد قتل الملك منع وقتل مولا واحداً، فإنّه لا يقصد والحال هذه إلّا أنّه يهلك نفسه دون غرضه.

والوجه الثانى من الإلجاء: أن يعلم العاقل أنّه إذا رام ما يريد فإنّه نفع عظيم لا يمكن تلافيه، أو لحقه ضرر أليم لا يكون للنجاه إليه سبيل، فعند ذلك يمتنع على كلّ حال إن كان عاقلاً، ألا ترى أنّ من رأى سبباً قصده، أو حائطاً مال وهو تحته، أو ناراً قد أقبلت إليه وهو يقدر على الهرب والخلاص منها، ولم يعتقد أنّ له فى الوقوف نفعاً إمّا عاجلاً أو آجلاً، فإنّه يلجأ إلى الهرب؟ فلذلك قضينا بأنّ المشرف على نعيم الجنّه وعذاب النار لو خلق فيه إرادته دخول النار وكراهه دخول الجنّه، ثمّ خير فى الدخول، فإنّه لا يختار دخول النار على دخول الجنّه، مع كونه ممنوعاً عن فعل الإراده ودخول الجنّه.

فإن قيل: ما قولكم فى أهل الآخرة؟ هل يصحّ منهم فعل القبيح أم لا؟

قلنا: بلى، (٢) لأنّ من لا يصحّ منه فعل القبيح لا يكون قادراً، وقد تقدّم أنّ القدره تتعلّق بالمختلف والمتماثل والمتضادّ من مقدور القدر، غير أنّ أهل النار ملجأون إلى الامتناع من القبايح، إمّا لعلمهم بأنّهم إن قصدوا منعوا، أو لاعتقادهم بأنّهم إن راموا القبيح، زيد فى تعذيبهم ممّا لا طاقة لهم.

وأما أهل الجنّه فلا يجوز أن يكونوا ملجئين إلى شىء؛ لأنّ كلّ واحد من وجهى الإلجاء لا

١- فى النسخه الأصل: إلجاء.

٢- كذا فى الأصل، والصواب <نعم>؛ لأنّ السؤال مثبت وليس منفياً.

يليق بحال أهل الجنّة، وإنّما الله سبحانه وتعالى أغناهم بالحسن عن القبيح، وشغلهم به عنه، وسلبهم الدواعي إليه والاستغناء بالحسن من القبيح، ومع قوله تعالى: ((قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ))، (١) كان الاستغناء في الآخرة أولى، رزقنا الله الدنيا والآخرة.

مسأله [في ما يناوله التكليف]

اعلم أنّ التكليف لما كان إرادة الحكيم تعالى - على ما تقدّم ذكره - فإنّه لا يتناول إلّا ما يستحقّ به المدح والذمّ، وما يستحقّ به المدح كالمباح، فإنّه لا - سبيل للتكليف إليه ولا تعلق له به. وقد تقدّم أنّ فعل المكلف لا يخلو من أن يكون قبيحاً أو حسناً، والقبيح جنس واحد لا سبيل للانقسام إليه.

وأما قولنا: صغيره وكبيره، وإنّما نقول ذلك على سبيل الإضافة، وإذا انفرد كلّ واحد من المعاصي فلا يكون إلّا كبيراً؛ لأنّ النهي ورد عن الكلّ، والذمّ لازم عليه والعقاب ثابت له، على ما سيجيء بيانه. وقد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: >أعظم الذنوب عند الله ما استصغره الناس<، (٢) فعلى هذا الوجه ما من قبيح إلّا وقد ورد النهي عنه، ويجب الاجتناب منه، سواء كان القبيح عقلياً أو سمعياً.

وأما الحسن فهو على ثلاثه أضرب - كما تقدّم - أحدها مباح، ولا يجوز أن يريد القديم تعالى المباح من عباده؛ لأنّ امتثال إرادة القديم تعالى طاعه، والمباحات لا تعدّ من الطاعات. وقوله تعالى: ((كُلُوا وَاشْرَبُوا)) (٣) لأهل الجنّة، إنّما هو إعلام المباح. وإيدانه (٤) تعالى إيّاهم بالرضا عنهم ليكون أهنأ لهم وأطيب عندهم.

وإذا ثبت أنّ القديم تعالى لا يريد القبيح والمباح، ثبت أنّه لم يرد من العباد إلّا ما لفعله مدخل في استحقاق المدح والثواب من الواجب والندب. والفرق بينهما أنّ القديم تعالى مرید للواجب وكاره لتركه، ومرید للندب ولم يكن كارهاً لتركه، وقد تقدّم في تفصيل هذه الأفعال ما فيه كفايه فلا معنى لتكراره.

١- النساء / ٧٧.

٢- لم نعثر على هذه الرواية في مظانّها، ونظيرها قوله عليه السلام: >أعظم الذنوب عند الله ذنب صغرة عند صاحبه< وسائل الشيعه: ١١/٣٤٩؛ غرر الحكم ودرر الكلم / للآمدّي: ٧/١٢٩.

٣- الطور/١٩؛ الحاقه / ٢٤؛ المرسلات / ٤٣.

٤- في الأصل: إبدائه.

مسأله [في غرض التكليف]

اعلم أنّ الاعتبار في حسن الفعل وقبحه إنّما هو بغرض الفاعل وقصده، وإذا لم يكن له غرض كان الفعل قبيحاً لكونه عبثاً. والغرض لا بدّ أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً كان الفعل حسناً، وإن كان قبيحاً كان الفعل مثله، وقد تقدّم الكلام في حقيقه الغرض.

وإذا ثبت ذلك فلا بدّ أن يكون للتقديم تعالى غرض في التكليف وخلق المكلف، لولاه لما حسن التكليف. وإنّما قلنا ذلك لأنّ التكليف تعريض لمنزله عظيمه جليله، لا سبيل إلى نيلها إلّا بالتكليف.

وقيل: هو تعريض لأمرين؛ أحدهما: الوصول إلى الجنّة، والثاني: الخلاص من النار، والتعريض إلى كلّ شيء في حكم الوصول إليه من الحسن والقبيح. ألا- ترى أنّ من عرّض غيره ليسرق مال إنسان أو يقتل من لا يستحقّ القتل كان قبيحاً، وإذا عرّضه إلى نفع عظيم وأرشده إلى مال جزيل طلق حلالاً، لا- تبعه له ولا مضرّه عليه لا عاجلاً ولا آجلاً، كان التعريض إلى ذلك في غايه الحسن؟ فثبت بذلك أنّ التعريض في حكم الوصول، فمهما حسن ممّا التعرّض لأمر حسن من غيرنا حسن التعريض إليه، ومتى قبح التعرّض قبح التعريض.

وإذا ثبت ذلك وكان الوصول إلى ما وعدنا الله به من الجنّة والنعيم فيها، والخلاص ممّا أوعدنا الله به من النار والعذاب فيها نهايه في الحسن، وكان التكليف هو الطريق إليها، وجب القضاء بحسن التكليف.

فإن قيل: لو كان الغرض في خلق العباد وصولهم إلى الجنّة، لكان خلقهم فيها أحسن.

قلنا: لم يكن الغرض مجرد الوصول، وإنّما الغرض وصولهم على جهه الاستحقاق؛ لينتفعوا بنعيم الدنيا ويتزوّدوا منها بالعباده لثواب الآخرة. على أنّ الله تعالى لو خلق الخلق في الجنّة وجمع لهم نعيم الآخرة، لكان متفضّلاً بذلك عليهم، والتفضّل حسن غير شبيهه، غير أنّ الثواب أحسن؛ لأنّ الثواب مزيه على التفضّل لأجل الاستحقاق، فإنّ الثواب مقترن (١) بالتعظيم والتبجيل، والتفضّل عارٍ منهما، وتعظيم من لا يستحقّه من أقبح القبائح، ألا ترى أنّ أهل الفضل لو عظّموا إنساناً أسود وقحاً جاهلاً غزاً، من غير طمع فيه ولا- خوف منه، وقاموا له واستقبلوه وقبلوا يده، لكان من أقبح القبائح؟ ولو فعلوا ذلك بنبيّ أو إمام أو عالم زاهد فاضل،

لكان حسناً، ولا وجه لذلك إلا لاستحقاق التعظيم.

وإذا ثبت أن النعيم على وجه الاستحقاق أحسن، ثبت أن القديم تعالى عدل عن الحسن إلى الأحسن، وهذا نهايه في الحسن. على أن الله تعالى وعدنا التفضل في الجنة زياده على الثواب، فقوله عز من قائل: ((لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ))، (١) والجمع بين الثواب والتفضل أحسن من الاقتصار على التفضل.

وقد ينضاف إلى ذلك العوض، لأدنى من خرج من الدنيا وله عوض لم يصل إليه، فلا بد من وصوله إليه في الآخرة، فيجتمع للمؤمن في الجنة الثواب والعوض والتفضل. ومن خرج من الدنيا قبل البلوغ ولزوم التكليف وله عوض، لا بد أن يحشر ليصل العوض، ومنع عليه بالتفضل. ومن لا يستحق الثواب والعوض لا يجب إعادته.

وإذا صححت هذه الجملة ثبت أن الله تعالى ما خلق الخلق إلا لما ذكره في محكم كتابه، وهو ((مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ))، (٢) على أن القديم تعالى لما خلق الخلق وجمع لهم شرائط التكليف، وجب أن يعلمهم المصالح ويأمرهم بها، ويخبرهم عن المعاصي وينهاهم عنها.

ولذلك قيل: التكليف إذا حسن وجب؛ لأن الله تعالى يقدر على أن يغنيهم بالحسن من القبيح، فلم يفعل، بلى خلق فيهم الشهوه المتعلقة بالقبايح، وخلق المشتبهات في نهايه اللذة، وخلق بينهم وبينها، فلولا إنكاله في هذه الأفعال غرضاً، لكان هذا التمكين عنها قبيحاً، ولا يلزم على ذلك أحوال البهائم؛ لأن كلامنا فيمن يعقل ويتصور العواقب، ويخاف ويحذر ويذم ويمدح، وكل ذلك غير حاصل في البهائم.

فإن قيل: لو كان الأمر على ذلك، فلو اختصوا على تكليف الندب لكان أحسن؛ ليصل الناس إلى الثواب إن أطاعوا، وأمنوا من العقاب إن عصوا.

قلنا: المندوب على ضربين: سمعي وعقلي، فالمندوب العقلي لا ينفك العلم به من العلم بالواجبات العقلية؛ لأن من المحال أن يعلم العاقل استحقاق المدح على الإحسان، فلم يعلم وجوب قضاء الدين وردّ الوديعه والإنصاف.

وأما المندوب السمعي فلا يصح التكليف به إلا بعد تكليف الفرائض؛ لأنه جبر للفرض ومقو للدواعي إليه، فالفرائض السمعية واجبه؛ لكونها لطفاً في الواجبات العقلية، والمندوب

١- . يونس / ٢٦.

٢- . الذاريات / ٥٦.

السمعيّ لا- يكون لطفاً في شيء من الواجبات؛ لأنّ ما هو لطف في الواجب واجب، وإنّما هو مسهّل للدواعي إلى الفرائض وجبران (١) لها.

واعلم أنّ التعريض لا- يتمّ إلّا بشرطين، أحدهما يرجع إلى المعرّض، وهو أن يكون مريداً لما أمر به، ومزيحاً لكلّ ما يمنع من المراد، إمّا بالفعل أو بالأمر، وعالمياً أو ظاناً بأنّ المعرّض إذا امتثل الأمر يصل إلى الموعد والمقصود، وإذا لم يصل هذه الشرائط لا- يكون أمراً ولا- معرّضاً. والذي يرجع إلى المعرّض هو أن يكون متمكناً من الأسباب والآلات، وكلّ ما يحتاج إليه مخلى بينه وبين ما أمر به، ويكون مزاح العله متردداً للدواعي واثقاً بالأمر؛ كيلا يبقى له عذر إن امتنع.

فإن قيل: ما الذي خلق القديم أوّلاً: الجماد أو الحيّ؟

قلنا: قد ذهب أهل العدل إلى أنّ تقديم خلق الجماد على الحيوان عبث؛ لأنّ الغرض في خلق الجماد أن يعتبر من العقلاء وينظر فيه ويعلم المحدث له، ولا فائده في وجود المعتر مع فقد المعتر. وقد قال المرتضى علم الهدى رضى الله عنه وأرضاه: جاز تقديم خلق الجماد على الحيوان بشرط، وهو أن يعلم القديم تعالى من حال الجماد أن يصيّرهُ حيّاً عاقلاً، ويخبره بعد ذلك بأنّه كان جماداً، ثمّ أنعم عليه بما يرى على نفسه من أصول النعم، من الحيوة والقدره والشهوه وكمال العقل وغير ذلك من نعم الله تعالى على العبد، فإن علم القديم تعالى أنّ الإخبار لطف لهذا الإنسان، جاز تقديم كونه جماداً على كونه حيّاً، وإن لم يكن له في هذا الإخبار لطف، لا يجوز ذلك.

مسألة في حسن التكليف من علم الله أنه لا يؤمن

اعلم أنّ الأئمّه قد أجمعت على أنّ الله تعالى قد كلّف من مات على كفره، كأبي جهل وأبي لهب وغيرهما من الكفرة والعتاه الجبابره من الأمم الماضيه، ومن زعم أنّ أحداً من أهل الدنيا لم يخرج منها على كفره، فقد كابر وخالف إجماع الأئمّه، فلو كان تكليف من هذه حاله قبيحاً، لما حسن من الله أن يكلفه.

وفى علمنا بأنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، وقد كلّف من علم أنّه يموت على كفره دليل على حسن تكليف من هذه حاله. وهذا الدليل يسمّيه بعض المتكلمين المسكته، ونحن الآن نسمّيه

١- . كذا في الأصل، ويريد به التلافي والتدارك، وهو غير معروف بهذا المعنى في العربيّه.

المحرسة، وذلك لأنَّ الخصم إذا سمع هذا القول وعرف هذا الدليل، فلا بدَّ له من أن يسكت أو يرجع إلى أحد الأمرين؛ أحدهما: أن يصف أفعال الله بالقيح، وقد تقدّم الكلام في فساد، والثاني: أن ينكر تكليف من مات على كفره، وهو خلاف الإجماع.

فإن قيل: التكليف عندكم إرادته مخصوصه، والإرادته لا تتعلق إلّا بما يصحّ حدوثه، وما علم الله تعالى أنّه لا يكون، استحال أن يكون مريداً له.

قلنا: التكليف هو الإرادة على ما تقدّم، والإرادته لا تتعلق إلّا بما يصحّ حدوثه، وإيمان من يموت على كفره في الصحّة والإمكان لو آمن، كإيمان من مات مؤمناً مصدّقاً، ولولا ذلك لأدّى إلى أحد أمرين فاسدين؛ أحدهما: إزاله التكليف عن الكفار، وهذا خرق الإجماع، والثاني: تكليف لما لا يطاق، وهذا أكبر في الفساد.

فإن قيل: لو صحّ وجود ما علم الله أنّه لا يكون، لكان عالماً بشيء ليس ممّا يؤثّر فيه ولا يغيّره عمّا كان عليه، وإنّما يتعلق على ما هو عليه، فإيمان الكافر ممكن بالشىء على خلاف ما هو، وهذا محض الجهل.

قلنا: كون العالم عالماً بشىء صحيح مقدور من حيث قدره عليه، والأمر به، والدعاء إليه، وإن لم يقع من سوء اختيار الكافر لا من حيث العلم والقدره مؤثّر في المقدور، وبها يخرج من العدم إلى الوجود، والعلم لا يؤثّر فيه ولا يغيّره عمّا كان عليه؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم لا أنّ المعلوم تابع له. وقد تقدّم القول بذكر ذلك، فالقول بصحّة إيمان الكافر من حيث قدره والتكليف أولى وأقرب وأصحّ من الحكم باستحالته في نفسه من حيث العلم، مع أنّ كون القديم تعالى عالماً بشىء لا يؤثّر في صحّته حدوث ذلك الشىء ولا في استحالته، وإنّما المؤثّر في إيقاع مقدوره كونه قادراً لا غير.

وإذا ثبت أنّ كونه تعالى عالماً بسائر المعلومات لا يؤثّر في إحداث أفعاله، فإن لا يؤثّر في إحداث أفعال غيره أولى وأحرى. على أنّ الظنّ يقوم مقام العلم في كثير من المواضع خاصّه فيما نحن فيه، ألا ترى أنّا ندعو إلى الدين والصلاح من يظنّ أنّه لا يقبل؟ والنبىّ عليه وآله السلام كان يدعو الناس طراً إلى الإيمان والطاعة، مع علمه أو ظنّه أنّهم لا يؤمنون بأسرهم. ولا يقبح هذا الدعاء ممّا ولا منه صلوات الله عليه وآله. ويدعو أيضاً إلى الطعام الجائع، مع الظنّ بأنّه لا يسمع ممّا ولا يصغى إلينا، ولا نعلم قبح هذا الدعاء، بل نعدّه من أحسن الأشياء.

فإن قيل: لو جاز أن يكلف القديم تعالى من لا يؤمن، لجاز أن يبعث نبياً، مع العلم بأنّه لا

يؤدّي إلى الأثمّة ما أرسل به إليهم.

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر لا يخفى على عاقل، وهو أنّ الرسول لا يرسل إلى نفسه، وإن كان داخلاً تحت الخطاب والتكليف، وإذا لم يؤدّد إلى الأثمّة ما بعث به إليهم، زال تكليفهم وفاتهم مصالحتهم، ولم يكونوا مزاحي العله في تكليفهم، ففي ترك أداء الرسول فساد التكليف ونقض الغرض وإبطال من الغير، وليس كذلك تكليف من مات على كفره؛ لأنّ ضرره لا يعود إلّا إليه، فبان الفرق بين الأمرين.

دليل آخر على حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر، هو أنّ القديم تعالى فعل بالكافر مثل ما فعل بالمؤمن، من التمكين والإقذار وخلق الشهوه والنفار ونصب الأدلّه وفعل اللطف وإزاحه العله وحصول التخليه وتسهيل الطرق وإرسال الرسل وإنزال الكتب والدعاء إلى الدين وضمان الثواب والزجر عن المعاصي وتحذير العقاب، فلو كان أحد التكليفين قبيحاً لكان الآخر مثله، وإذا شهدت العقول وأجمعت الأثمّة على حسن تكليف من علم الله أنّه يؤمن، وجب القضاء بحسن من لا يؤمن.

فإن قيل: لو أراد القديم تعالى ما علم أنّه لا يكون، لكانت الإراده عبثاً.

قلنا: قد تقدّم أنّ العبث ما لا غرض فيه، والاعتبار بكون الأمر قبيحاً أو حسناً إنّما هو بقصد الفاعل وبنفيه، امثال المأمور أو لم يمتثل. وإذا ثبت ذلك، وكان غرض القديم تعالى في تكليف الناس طراً غرضاً واحداً، وهو انتفاعهم ووصولهم إلى الثواب الدائم وخلصهم من العقاب اللازم، وجب القضاء بحسن تكليف المطيع والمعاصي؛ إذ لو وقف حسن الأمر وقبحه على امثال المأمور وتركه، لكان الواحد منّا إذا أمر غيره لا يحكم بحسن الأمر إلّا بعد امثال المأمور، ولا يقضى بقبحه إلّا عند امتناع المأمور، والمعلوم خلاف ذلك. على أنّ امتناع المأمور أو امتثاله ربّما يتأخّر عن الأمر بزمان طويل، وحسن الفعل وقبحه لا يتأخّران عن وقت الحدوث.

فإن قيل: لو صحّ تكليف من علم الله أنّه لا يقبل ولا يؤمن، لحسن من أحدنا أن يأمر ولده بالسفر للتجاره، مع علمه بأنّه لا يصل إلى الموضوع، بل يقتل في الطريق ويؤخذ منه المال.

قلنا: كلّ ما يصل إلى الولد من الربح والخسران والمنافع والمضارّ، يعود إلى الوالد ويشاركه في الفرح والمسره والغمّ والمضره، وليس كذلك تكليف القديم تعالى؛ لأنّ نفعه أو ضرره لا يعود إلى المكلف. وعلى أنّ بين التكليفين فرقاً واضحاً، وهو أنّ المكلف يقدر على اختيار الإيمان

وطلب النجاه، والولد الذى قدّره السائل لا يقدر على الخلاص، فلو أرشده الوالد إلى سبيل الأمن والسلامه، وحذّره طريق الخوف والمضرّه، وعلم أنّه إن سلك سبيل الأمن، ربح وغنم ووصل إلى المراد على أحسن الوجوه، وإن سلك طريق الخوف خاب وخسر، ثم علم من نكادته وشقاوته أنّه لا يقبل منه ولا يلتفت إليه، ولا يعود نفعه وضرّه إلّا إليه، لكان الشاهد الغائب فى المسأله سواء.

مسأله فى انقطاع التكليف

اعلم أنّ الثواب لا يجوز أن يكون مختلطاً بزمان التكليف، ولا يصحّ أن يكون معاقباً له، وكذلك حكم العقاب، وإنّما يجب أن يتأخّر زمان الجزاء عن زمان العمل ليصحّ التكليف.

وأما الذى يدلّ على فساد اجتماعهما أنّ الثواب يجب أن يكون خالصاً صافياً من التكدير والتنغيص، والتكليف لا يخلو من المشقّه، إنّه مأخوذ من الكلفه وهى المشقّه، فالقول باختلاط العمل والجزاء مؤدّ إلى حصول المشقّه وزوالها والوقت واحد، وذلك متنافٍ كما ترى.

والعقاب: عباره عن ضرر مستحقّ على سبيل الاستخفاف والإهانه على وجه لا يكون معه راحه، والمكلف فى الدنيا غير خالٍ من سرورها ولذاتها، فهذا يدلّ على فساد اجتماع المعاصى والعقاب. وأما الدليل على فساد التعاقب هو أنّ التعاقب فى الأشياء إنّما يستعمل إذا كانت متواليه من غير انفكاك كما يتعاقب الليل والنهار، وهذا أيضاً لا يصحّ فى الثواب والطاعه ولا فى العقاب والمعصيه.

فإن قيل: من الذى يجب أن يعاد؟ وما القدر الذى لا بدّ من إعادته؟

قلنا: من يستحقّ الثواب يجب أن يعاد، وكذلك من يستحقّ العوض ولم يصل إليه فى الدنيا.

فأما من يستحقّ العقاب كان يجوز فى قضيه العقل أن لا يعاد عفواً من الله تعالى عنه، غير أنّ الله قد أخبر أنّ العاصى يعاد ويعاقب لطفاً لنا فى التكليف وتحذيراً من العصيان وترغيباً إلى الطاعه. فأما من يستحقّ الثواب والعقاب معاً، فلا بدّ أن يعيده أيضاً.

ثمّ القدر الذى يجب أن يعاد هو الذى لا يكون الإنسان حياً إلّا به ولا اعتبار بالأطراف وأجزاء السمن؛ لأنّ الاستحقاق لا يزول بإزاله السمن أو الهزال، ألا ترى أنّ من يستحقّ الذمّ وكان سميناً ثم صار ضئيلاً مهزولاً، فلا يزول عنه استحقاق الذمّ؟ وكذلك من يستحقّ المدح وكان مهزولاً ثم صار سميناً، كان الاستحقاق ثابتاً غير زائل.

فأما التأليف والحيوه وما تحتاج الحيوه إليه، فيجوز تبديلها وإقامه أمثالها مقامها، إلّا الجواهر فإنّه لا بدّ من إعادته أعيانها؛ لئلا يصل الثواب والعقاب إلى غير المستحقّ، ومصدق ذلك قوله تعالى: ((بِمَا أَسِئَلْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ)) (١). فلو صحّ تبديل أجزاء الإنسان، لكان الثواب غير العامل والمعاقب غير العاصي، وقد قال جلّ اسمه: ((جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) (٢). ((لا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ))؛ (٣) لأنّ الثواب نفع عظيم وافر كثير بلا زوال، ومثل هذا النفع إذا كان عاجلاً كان ملجئاً إلى الفعل، خاصّه إذا كان الفعل قليله منقطعاً، والإلجاء ينافي التكليف؛ لأنّ من كان ملجئاً إلى شيء لم يكن مختاراً فيه، ومن لا يكون مختاراً في شيء لا يستحقّ عليه المدح والثواب.

وكذلك العقاب إنّما هو ضرر عظيم مؤلم موجه، لا يكون عذاب الدنيا بالإضافة إليه إلّا جزء من الكلّ. ومثل هذا العقاب في مقابله المعصية إذا كان عاجلاً متعاقباً، كان ملجئاً مبطلاً للاختيار، وكلّ ما يبطل الاختيار يسقط التكليف، وإذا كان القول بتعجيل الثواب والعقاب وتعاقبهما على الطاعة والمعصية مؤدّ إلى إبطال التكليف، وجب القضاء باستحقاق تعاقبهما.

فإن قيل: أليس المكلف يستحقّ الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية ولم يخرج عن كونه مختاراً؟

قلنا: ليس كلّ ما يستحقّ في وقت يحسن إيصاله؛ لأنّ التأخير ممكن في الإيصال لضرب من المصلحه، وفي الاستحقاق غير ممكن، ألا- ترى أنّ الوصيّ لو علم أو غلب على ظنّه أنّه إن استوفى مال اليتيم ممّن هو في ذمّته، هلك المال؟ وإن ترك عنده بقى وثبت، وكان الهدى عليه المال مليئاً وفيّاً قادراً على أدائه مهما طول بردّه، وجب على الوصيّ أن يؤخّره ويتركه في يده إلى وقت يعلم أنّ في استيفائه مصلحه لليتيم، وإن كان الاستحقاق ثابتاً في الأوقات.

فإن قيل: هل يصحّ أن يعلم مقدار زمان التراخي بين العمل والجزاء؟

قلنا: لا- يصحّ أن يعلم ذلك على التفصيل والتعيين، وإنّما يعلم على الجمل، وهو كلّ زمان يخرج المكلف به عن حدّ الإلجاء وتفصيله لا يعلم إلّا الله.

وإذا ثبت أنّ زمان الجزاء متأخّر عن زمان التكليف، فلا بدّ من إزاله التكليف، إمّا بالإفناء

١- . الحاقه / ٢٤.

٢- . الواقعه / ٢٤.

٣- . يوسف / ٥٤.

أو الموت أو إزالة العقل. فأما آخر المكلفين فلا يزال تكليفه إلّا بالإفناء أو الموت، والجمع بينهما يقتضى أن يكون أحدهما عبثاً، ثم لا فرق بين أن يحصل التراخي بين زمان العمل وزمان الجزاء بالموت وتفرّق الأجزاء، وبين أن يحصل بوجود الفناء، ولذلك لا نثبت الفناء إلّا باعتبار السمع.

والتنزيل ناطق بذلك، وهو قوله تعالى: ((هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ))، (١) فكما كان أولاً ولا شىء معه، وجب أن يكون آخر ولا شىء معه، وهذا لا يكون إلّا عند عدم الدنيا؛ لأنّ الله تعالى إذا عاد الخلق وأثاب المطيع وعاقب العاصي، فلا فناء بعده، فبان بذلك أنّ المراد بالآخره فى قوله تعالى والآخر هو عند إفناء الدنيا. وقوله تعالى: ((كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)) (٢) يدلّ على إفناء الدنيا أيضاً، وذلك لأنّ المعنى الذى هو الفناء متى وجد عدم العالم بأسره؛ لأنّ اختصاص ذلك الفناء بأحد الجواهر كاختصاصه بسائرهما.

فإن قيل: ما الدليل على صحّته الإعادة؟

قلنا: الجواهر لما صحّ بقاؤها، صحّ وجودها فى الأوقات كلّها إلّا فى الأوّل، وإذا ثبت ذلك وكان القادر على إحداث الجواهر هو القديم تعالى، فلا فرق بين أن يحدثها أولاً أو ثانياً. وقد قال عزّ من قائل: ((كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ)) (٣) ومثله ((بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوِيَ بَنَانَهُ)) (٤).

فإن قيل: من الذى يجب أن يعاد؟ وما القدر الذى لا بدّ من إعادته؟

قلنا: من يستحقّ الثواب يجب أن يعاد، وكذلك من يستحقّ العوض ولم يصل إليه فى الدنيا، فأما من يستحقّ العقاب كان يجوز فى قضيه العقل أن لا يعاد عفواً من الله تعالى عنه، غير أنّ الله قد أخبر أنّ العاصي يعاد ويعاقب لطفاً لنا فى التكليف وتحذيراً من العصيان وترغيباً إلى الطاعة. فأما من يستحقّ الثواب والعقاب معاً فلا بدّ أن يعيده أيضاً.

ثمّ القدر الذى يجب أن يعاد هو الذى لا يكون الإنسان حياً إلّا به. ولا اعتبار بالأطراف وأجزاء السمن؛ لأنّ الاستحقاق لا يزول بإزاله السمن أو الهزال، ألا ترى أنّ من يستحقّ الذمّ

١- . الحديد / ٣.

٢- . الرحمن / ٢٦.

٣- . الأنبياء / ١٠٤.

٤- . القيامة / ٤.

وكان سميناً ثم صار ضئيلاً مهزولاً، فلا يزول عنه استحقاق الذم؟ وكذلك من يستحق المدح وكان مهزولاً ثم صار سميناً، كان الاستحقاق ثابتاً غير زائل.

فأما التأليف والحيوه وما تحتاج الحيوه إليه، فيجوز تبديلها وإقامه أمثالها مقامها، إلا الجواهر فإنه لا بد من إعادته أعيانها؛ لئلا يصل الثواب والعقاب إلى غير المستحق، ومصداق ذلك قوله تعالى: ((بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ))، (١) فلو صحَّ تبديل أجزاء الإنسان، لكان الثواب غير العامل والمعاقب غير العاصي، وقد قال جلَّ اسم: ((جَزَاءاً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) (٢) ((لَا نُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ)) (٣). (٤)

١- .الحاقه/ ٢٤.

٢- .الواقعه/ ٢٤.

٣- .يوسف/ ٥٤.

٤- .ورد هذا النص في الصفحه ١١٨ و١١٩.

[نظريته المعرفة]**فصل في المعارف****اشاره**

يشتمل هذا الفصل على ثلاث مسائل؛ أولها: المعرفة وأقسامها، والثانيه: جهه وجوبها، وقد تقدّم ذكرها، والثالثه: النظر المولّد لها والموصله إليها.

مسأله [في المعرفة وأقسامها]

اعلم أنّ المعرفة هي العلم، والعلم ما يقتضى سكون النفس، وهذا كافٍ في حدّ العلم. وهو على ضربين: ضروريّ ومكتسب، والضروريّ ما يحصل فينا من فعل غيرنا بلا اختيارنا ودواعينا. وإن شئت قلت: الّذى لا يقدر العالم به على دفعه عن نفسه، وهو على ضربين؛ أحدهما: يحصل في العاقل ابتداءً، كالعلم بأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين والوقت واحد وغير ذلك من علوم العقل. والثاني: لا يحصل إلّا عند سبب. وهو أيضاً على ضربين؛ أحدهما: يجب حصوله عند السبب، كالعلم بالمدرجات إذا حصلت المشاهده وارتفعت الموانع واللبس. والثاني: لا يجب عند السبب بل يحصل على سبيل العاده، وهو أيضاً على ضربين؛ أحدهما: استمرّت فيه العاده، كالعلم بالبلاد الكبار والوقائع العظام عند تواتر الأخبار على اختلاف فيه. والثاني: لا تستمرّ فيه العاده، وهو مثل العلم بالصناعات عند الممارسه والحفظ عند الدرس والتكرار. فهذه أقسام العلم الضروريّه.

وأما المكتسب فهو ما يحصل من فعل العبد، وهو أيضاً على ضربين؛ أحدهما: يفعله العاقل ولا يقدر على الامتناع منه عند حصول الشرائط، وذلك مثل العلم بقبح الظلم المعين، ألا ترى أنّ العاقل يعلم قبح الظلم على طريق الجمل ضروره، وكذلك يعلم وجوب ردّ الوديعة وغير ذلك من الواجبات العقلية؟ فإذا علم ظلماً معيناً اعتقد قبحه موافقاً لعلم الجمل، وكذلك إذا استودع شيئاً، اعتقد وجوب ردّه عند المطالبه. وقد يلحق بذلك اعتقاد العاقل عند انتباهه من النوم ويذكر كونه عالماً؛ لأنه غير مختار في هذا الاعتقاد، وقد تقدّم شيء من ذلك.

وأما الضرب الثاني من المكتسب، فهو الذي يسمّى استدلالياً، وهو لا يحصل إلّا بالنظر والتأمل في الأدلّة، ومن شرطه أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ، وذلك مثل العلم بإثبات الأعراض، وحدوث الأجسام، وإثبات القديم تعالى وأوصافه، وإثبات النبوه والإمامه، وما ورد إلى الأمم على ألسنه الرسل من الثواب والعقاب والحساب، وغير ذلك من أحوال يوم القيامة، فهذه أقسام العلوم على الجمل وتفصيلها يطول.

مسأله في وجوب المعرفة

وقد تقدّم في هذا الكتاب من الدلاله على وجوب المعرفة وما يغني عن إعادته، غير أنّنا نذكرها هنا ما يكون تفصيلاً لذلك الجمل. اعلم أنّ كلّ ما هو لطف في التكليف يجب أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه، أو يؤمر به الأمر بذلك مع التمكين يقوم مقام فعله، فمن ذلك العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وذلك لأنّ العلم بمجرّد المدح على الواجب والذمّ على القبيح، يدعو العاقل إلى الواجب ويصرفه عن القبح، وهذا معنى اللطف. ومهما وجب اللطف في التكليف يجب على أبلغ الوجوه؛ لأنّ الثواب والعقاب من كمال اللطف في التكليف، فلا بدّ من حصوله ليحسن التكليف.

ولهذا العلم مقدمات لا يتمّ إلّا بها؛

منها: العلم بأن للعالم صانعاً، له أوصاف مخصوصه.

ومنها: أنّه قادر على إعطاء الثواب واستيفاء حقّ العقاب.

ومنها: أنّه عالم بمبلغها وكيفيه استحقاقها.

ومنها: أنّه لا يخلّ بما يجب عليه، ولا سبيل للخلف إلى وعده، لا يلحقه عجز ولا ضعف، ولا يجوز له المنع، وإذا علم المكلف أنّ له إليها بهذه الأوصاف، وعلم أنّه وعده بالثواب وأوعده

بالعقاب، مضافاً إلى ما علمه بقضيه العقل، كمل لطفه مبيّياً على هذه الأمور التي هي تابعة للمعرفة.

واللطف واجب - على ما سيجيء ذكره - بوجوب القضاء بوجوب المعرفة لتعلقها باللطف.

قيل: ما قولكم في المعرفة الضروريّة؟ هل تقوم مقام الكسبيّة؟

قلنا: لو قامت مقامها، لما كانت المعرفة واجبه على التعيين، ولو كانت الضروريّة آكد وأصلح في باب اللطف، لما حسن من الله تعالى أن يوجب المعرفة على العقلاء، وفي علمنا بوجوب المعرفة على جميع العقلاء دليل على أنّ الكسبيّة آكد وألطف.

فإن قيل: أهل الآخرة هل يعلمون الله تعالى أم لا؟

قلنا: لا - بدّ أن يكونوا عارفين بالله تعالى وصفاته؛ لأننا يعتقدوا وصول الثواب تفضّلاً والعقاب ظلماً، غير أنّ الله تعالى خلق لهم العلم الضروريّ بوجود الصانع الذي عرفوه في الدنيا بالاستدلال؛ إذ لو احتاجوا إلى استعمال النظر واحتمال الكلفه في دفع الشبهه، كانوا مكلفين، وليست الآخرة دار التكليف، وإنّما هي دار الجزاء، نسأل الله الأمن من أهوالها.

مسأله [في النظر المولّد للمعرفة]

وإذا ثبت وجوب المعرفة وأنّها لا تحصل إلّا بالنظر، وجب الحكم بوجوب النظر أيضاً، والنظر هو التأمّل والتفكير في الأدلّه، والناظر من وجد نفسه مفكراً، والذي يدلّ على أنّ النظر يولّد العلم أنّ أحدنا لو نظر في صحّه الفعل من زيد وتعدّره على عمرو، علم ذلك من حالهما، لا بدّ أن يعتقد أنّ زيدا يختصّ بوصف أو حال ليس عليه عمرو، وإذا ثبت أنّ العلم الذي أشرنا إليه يجب حصوله عند النظر وحصول الألم عند الضرب والتأليف عند المجاوره، وجب الحكم بأنّه متولّد عن النظر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون النظر طريقاً إلى العلم ولا يكون مولداً له؟

قلنا: لو كان النظر طريقاً إلى العلم لكان متعلّق النظر والعلم واحداً، كما أنّ الإدراك لما كان طريقاً إلى العلم بالمشاهدات، كان متعلّقهما واحداً. وقد علمنا أنّ متعلّق النظر غير متعلّق العلم؛ لأنّ الناظر في الأجسام يجوز قدمها وحدوثها، وإنّما ينظر ليبيّن له حدوثها وقدمها، والعلم لا يتعلّق إلّا بأحد أمرين.

فإن قيل: هل يجوز أن يقال: إنّ العلم يحصل عند النظر على سبيل العاده؟

قلنا: ما يحصل بالعادة جاز اختلافه، وما يجب عند السبب لا سبيل للاختلاف إليه؛ لأنَّ المسبَّب يجب حصوله عند السبب، وارتفاع المنع وجوب المعلول عن العلة، والفرق بين ما يحصل على سبيل العادة وبين ما يحصل على سبيل الوجوب لا يخفى على متأمل.

على أنَّ العلم العذى يحصل عند النظر إنَّما يحصل بحسب النظر، ألا- ترى أنَّ النظر في حدوث الأجسام لا يؤلِّد العلم بأحوال النجوم وأحكام الطبِّ، وإنَّما يحصل بحدوث الأجسام لا غير، وهذه أماره التوليد؟

فإن قيل: لو كان النظر يؤلِّد العلم لوُلِّد لمن خالفكم، فإنَّه ينظر مثل نظركم.

قلنا: لو نظر المخالف كنظرنا لحصل له العلم كما حصل لنا، وإنَّما لم يحصل له لأنَّه قد أُخِلَّ بشرط من شرائط النظر، ألا ترى أنَّ كلَّ اثنين إذا رميا، والوجه والسمت والطريق والرمى واحد، وجب اتِّفاقهما في الخطأ أو الإصاحبه فإذا أصاب أحدهما وأخطأ الآخر، علم أنَّه قد أُخِلَّ بشرط من شرائط الرمي؟

وقد قيل: إنَّ المخالف لا ينظر في الأدلَّة وإنَّما ينظر في الشبهه، والنظر في الشبهه لا يؤلِّد العلم، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه اعتقد كون الأدلَّة شبهه وظنَّ الشبهه أدلَّة، وهذا الاعتقاد يعدل به عند النظر عن الأدلَّة إلى الشبهه بغير شبهه. على أنَّ الطاعن لهذا القول لو ظنَّ أنَّه أظعن به على أصحاب النظر فقد أخطأ؛ لأنَّه إن ادَّعى أنَّه علم فساد النظر بالاستدلال فقد أثبت النظر، وإن قال: علمت ذلك بالضروره، فقد كابر وخالف لما عليه أكثر العقلاء، وادَّعاء الضروره فيما فيه خلاف لا يصح.

فإن قيل: إذا لم يعلم العاقل أنَّ نظره يؤلِّد العلم أو الجهل لا يجب عليه.

قلنا: النظر لا يؤلِّد الجهل؛ إذ لو كان يؤلِّد الجهل لما كان حسناً، فضلاً عن يكون واجباً. على أنَّ العاقل يعلم ضروره وجوب النظر في كلِّ أمر يخاف منه ويطمع في النجاه بالنظر فيه، وما علم وجوبه لا يكون قبيحاً؛ لأنَّ القبيح يجب الاجتناب منه.

فإن قيل: سلوك طرق لا يؤمن أنَّه يوصل إلى النجاه أو الهلاك قبيح.

قلنا: الأمر كذلك، إلَّا أنَّ النظر ليس كذلك؛ لأنَّ من نظر في حدوث الأجسام يرجو أحد الظفرين: إمَّا أن يعلم حدوثها ويعرف محدثها ويستعمل بعبادته وإمساك أمره، فيجوز الثواب ويأمر العقاب، وإمَّا أن يعتقد قدمها وأن لا صانع لها، نعوذ بالله من هذا القول، فيأمن المضره الآجله ويتخلَّص من المشقه العاجله على ما ظنَّه، فهو على كلِّ حال يرجو النجاه، وقد تقدَّم

فى صدر الكتاب أنّ النظر يجب إذا حصل له الخوف وطمع فى النجاه بالنظر، والخوف يحصل عند اختلاف العقلاء أو انتباه العاقل فى جهه نفسه، أو أن يخطر الله تعالى بباله ما يكون سبباً لانتباهه، وقد تقدّم ذكر ذلك فلا معنى لإعاده القول فيه.

فإن قيل: متى يجب على العاقل النظر؟

قلنا: إذا خاف من دركه وأمل زوال ما يخافه بالنظر.

فإن قيل: ما معنى الخاطر؟

قلنا: الصحيح أنّ الخاطر هو الكلام الخفى الذى يتضمّن التخويف على إهمال النظر، إمّا من فعل الله تعالى أو من فعل بعض الملائكه، ولا يكون الخاطر متضمناً للتخويف إلّا إذا كان مشتملاً على ما أذكر، وهو يا هذا قد عرفت آثار الصنعه وعلمت استحقاق المدحه والمذمه، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ومدبر دبرك، وأخرجك من العدم إلى الوجود، وأنعم عليك بما ترى من النعم، وأراد منك أن تعرفه وتشكره؛ لتستحقّ بالشكر الزيادة فى الدنيا والثواب فى الآخرة، فينتظم ذلك نعيم الدنيا والآخرة، فعند هذا الخاطر يحصل له الخوف ويجب عليه النظر.

[اللفظ الإلهي]

فصل في وجوب اللطف

إشاره

وحقيقه اللطف ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، وإن شئت قلت: ما يقع عنده الواجب ويرتفع عنده القبيح، وإن شئت قلت: ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، كل ذلك جائز مذكور غير أن الأول أسلم.

ثم اعلم أن للطف شرائط؛ منها: أن يكون متقدماً على الملطوف فيه؛ ليصح أن يكون داعياً إليه؛ لأن اللطف ما يدعو إلى الواجب، فإذا حصل الواجب وفرغ (١) الفاعل منه، فلا تأثير للدعاء في الداعي إليه.

ومنها: أن يكون بين اللطف والملطوف فيه نسبه، وإن لم يعلم المكلف على التفصيل، فالقديم تعالى عالم بها، وهذا يتضح بأن الوالد إذا عرض ولده للتعليم، وعلم أو ظن أن أعطاه موضعاً بعينه أو مالا معيناً، اشتغل بالتعليم لا محاله، أو كان إلى التعلم أقرب، وإن أعطاه موضعاً آخر لا يشتغل بالتعلم ولا يدعوه ذلك الشيء إليه، فالواجب على الوالد أن يعطى الولد ما يدعوه إلى التعلم دون ما يصرفه ويبعده عنه، إن كان غرضه تعلم الولد، فهذا معنى النسبه.

ومنها: أن يكون عارفاً من وجوه الفساد، فإن من كان لطفه شيئاً من القبائح فلا يجوز أن يفعل به، وسنذكر وجه ذلك في آخر الفصل.

١- في الأصل: فرغ.

وأما الذي يدل على وجوب اللطف، فهو أنّ الواحد ممّا إذا عمل مائده، وأنفق عليها مالا كثيراً، وجمع فيها من أنواع الملاذ وأجناس المشتهى ما لا يكاد يحصى، وغرضه فى هذا الاستعداد حضور جماعه من أصدقائه وانتفاعهم حسب، ولا يشوب منه هذا الغرض بما يرجع إليه من السرور والفرح والذكر والنشر، ثم علم أنّه إن تبسّم فى وجوه القوم، أو كلمهم بكلام لطيف، أو أنفذ إليهم مركوباً، أو أرسل إليهم علامه، أو كتب رقعته إليهم، أو ما يجرى هذا المجرى ممّا لا يشقّ عليه ولا تنحطّ به نيته، حصول القوم لا محاله. وإن لم يفعل شيئاً من ذلك لا يحضرون عنده ولا يقعدون على مائدته، وجب عليه أن يفعل من هذه الأشياء ما علم أنّ القوم معه أقرب إلى الحضور، ما لم يتغيّر دواعيه عن حضورهم، ومهما لم يفعل شيئاً ممّا عددناه والحال ما وصفناه، كان مذموماً عند العقلاء موصوفاً بأنّه قد نقص غرضه، فأبطل مراده وأفسد عليه أمره. وكذلك قال أصحابنا، لا فرق بين ألا يفعل شيئاً ممّا ذكرناه وبين أن يغلق الباب على وجوههم فى استحقاق الدّم؛ لأنّ التكليف يقع مع فقد اللطف كما كان يقبح مع فقد التمكين.

وإذا ثبت ذلك، وثبت أنّ الذى وعدنا به القديم تعالى، ودعا إليه مثل ما ذكرناه، سواء وجب عليه سبحانه أن يفعل بالمكلف كلّ ما علم أنّه يدعوهم إلى ما أمرهم به دواعيهم فيه؛ إذ لا يجوز عليه البدء ولا يشقّ عليه شىء من الأشياء ولا سبيل لانحطاط الرتبة إليه، وهو متعالٍ عن جواز الفرح والسرور عليه. وإذا ثبت ذلك، وقد علم أنّ اللطف متى وجب فى التكليف، وجب أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه وأعلاها، وجب القضاء بوجوب الأصلح فى التكليف.

فإن قيل: كيف يكون فعل اللطف واجباً والدعاء غير واجب؟

قلنا: قد تقدّم أنّ التكليف واجب إذا حصلت شرائطه، وإذا كان التكليف واجباً، فكلّ ما لا يحسن التكليف إلّا معه فهو واجب أيضاً، فإن ردّ السؤال إلى ابتداء الخلق وقال: إنّه غير واجب، فيقول حينئذ: إنّ الأمر على ما ذكرت، غير أنّه لمّا خلق الخلق وكلفهم، وجب عليه كلّ ما لا يحسن التكليف إلّا معه، من التمكين والإقذار وإكمال العقول وفعل اللطف وإزاحه العلّه وغير ذلك من شرائط التكليف.

ثم اعلم أنّ للطف انقسامات؛ أولها: أنّه ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛

أحدها: يسمّى لطفاً لا غير، وهو الذى لا يحسن التكليف إلّا معه، ومن شرط هذا الضرب أن يكون عامّاً يفعل كلّ مكلف ليحسن تكليفه.

والثانى: يسمّى توفيقاً، وهو ما علم الله تعالى وقوع الواجب عنده ولولاه لم يقع، وهذا لا يكون إلّا خاصّاً؛ لأنّ من علم من حاله أنّه يختار الواجب عند ذلك اللطف لا محاله، وجب أن يخصّ به.

والثالث: أخصّ من ذلك، وهذا يسمّى عصمه، ومن شرطه أن يعلم القديم سبحانه وتعالى القبيح عنده ولولاه لم يرتفع.

و ما روى من أخبارنا <أنّ العصمه من الله> (١) محمول على ما ذكرت.

وأما الامتناع من القبائح والاجتناب عنها، فهو راجع إلى اختيار العبد من غير أن يكون مكرهاً فيه ولا ملجأ إليه.

والثانى من أقسام اللطف: أنّه ينقسم أيضاً ثلاثه أقسام أخرى؛ أحدها: أن يكون من الله تعالى، والقديم تعالى لا يخلّ بالواجب، فلا بدّ أن يفعل ما علم أنّه لطف للمكلف وراجع إليه، سواء كان عامّاً أو خاصّاً، توفيقاً كان أو عصمه.

والثانى: من فعل المكلف لنفسه كالمعرفه والواجبات الشرعيّه، فإنّها لطف فى الواجبات العقليّه، فإن قصر، قصر فى حقّه وأتى من قبل نفسه.

ثمّ إن كان اللطف فى واجب، كان واجباً لطفاً، وإن كان اللطف فى ندب كان ندباً. ولا يجوز أن يكون مباحاً إذا كان من فعل المكلف لنفسه.

والثالث: من فعل غير من هو لطف له، مثل وعظ الواعظ، وتصرف المحتسب، ونصيحه الناصح وما يجرى هذا المجرى، إلّا أنّ هذا الضرب من الألفاف قد يكون واجباً على من كان واقعاً به لا لكونه لطفاً لغيره، فإنّ لطف أحدنا لا يجب على غيره، وإنّما يجب لكونه لطفاً للفاعل، وإن كان لطف غيره يتعلّق به، وقد يكون ندباً مثل الوعظ وقد يكون مباحاً، فإن علم القديم تعالى أن يفعل ذلك الغير ذلك اللطف وقت الحاجة، حسن ذلك التكليف، وإلّا يجب عليه أن يفعل بدله أو يسقط التكليف.

والثالث من انقسام اللطف: أنّه إن كان من فعل الله جاز أن يكون بدل أو إبدال، والقديم سبحانه وتعالى يختار ما شاء من هذه الإبدال، غير أنّه لا يختار إلّا ما علم أنّه أطف وأصلح، وإن كان من فعل العبد لنفسه فلا سبيل للإبدال إليه، إلّا ما أعلم وخير فيه ودلّ عليه؛ لأنّ

المعرفة لو كان لها بدل في باب اللطف، لجوزنا أن يكون في العقلاء من لا يجب عليه المعرفة، ولخرجت المعرفة عن التضييق إلى التخيير حتى كان الكافل مخيراً في تحصيل المعرفة، وهذا خلاف الإجماع. وكذلك الواجبات الشرعية؛ إذ لو كان للصلوة بدل في باب اللطف، لما كانت الصلوة واجبه على التعيين، ولكان حكمها حكم الكفارات الثلاث، وفي علمنا بوجوب الزكوة والصلوة والصوم على التعيين دليل على أن لا بدل لشيء منها في باب اللطف. فأما من كان لطفه مفسده لغيره، فلا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك الغير. وهل كان لطفه فعلاً قبيحاً؟ فالصحيح أنه يقبح تكليفه.

وأما المفسده فهي نقيض اللطف، والقديم تعالى لا يختار شيئاً من القبائح، وقد دلت على ذلك الأدلة الواضحة. وهل يمنع القديم تعالى من الاستفساد أم لا؟ فيه خلاف، والصحيح من ذلك أن المكلف العذى كان فعل الغير مفسده له، إن كان يقدر على دفع ذلك، كان الأمر له بدفعه جارياً مجرى دفعه، وإن كان غير قادر على دفعه، سواء كان عالماً به أو لم يكن عالماً، وجب على الله تعالى أن يمنع تلك المفسده، أو يزيل تكليف هذا المكلف، أو يقدره على الاحتراز من تلك المفسده.

مسألة

اعلم أن الأصلح في الدنيا غير واجب، وقد ذهب بعض المتكلمين إلى وجوبها، وذلك باطل؛ لأن الأصلح في الدنيا هو الأنفع والألد، ولم يمكن أن ينتفع الإنسان به من مقدورات القديم تعالى لا نهايه له، فلو كان الأصلح في الدنيا واجباً، لكان القديم تعالى لا ينفك بالواجب؛ لأن فعل ما لا يتناهى لا يمكن ولا يتصور، فالزائد على ما فعل له صفة الوجوب ولم يفعل، وهذا هو الإخلال بالواجب.

فإن قيل: القدر الزائد على الذي فعل لو كان صلاحاً لفعل.

قلنا: ما لم يفعل لو فعل هل يصح الانتفاع به أم لا؟ فإن كان ممّا لا يصح الانتفاع به، لكان حكمه حكم رمل الفيافي وغير ذلك ممّا لا ينتفع به الإنسان في الدنيا إلا على وجه، وليس كلامنا في مثل ذلك. وإن كان الزائد ممّا يصح أن يلتذّ به الإنسان وينتفع به لو فعل ومع ذلك لم يفعل، فقد أخلّ بما وجب عليه، فقد عاد الأمر إلى أن القديم تعالى لا ينفك من الإخلال بالواجب لو كان الأصلح واجباً في الدنيا.

وإن شئت قلت: القدر الزائد على ما فعل هل يصح أن تتعلّق به الشهوه لو فعل أم لا؟ فإن قال: لا، فلا كلام فيه، وإن قال: نعم، فالإلزام واقع والسؤال ساقط. ويلزم على ذلك أن لا يستقرّ فعله تعالى على وقت كمال لا يستقرّ فعله تعالى على حدّ؛ لأنّ ما فعل في وقت معيّن لو فعله قبل ذلك، لصحّ الانتفاع به، ولذلك لو فعله قبل ذلك الوقت إلى ما لا حدّ له.

فإن قيل: أليس الأصلح عندكم واجباً في الدين ولا يؤدّي إلى الإخلال بالواجب؟ فما المانع من مثل ذلك في الدنيا.

قلنا: الأصلح في الدين يرجع إلى ما علم الله تعالى أنّه أصلح، ولا اعتبار بالكثرة والقلّة. ويجوز أن يعلم الصلاح في القليل ولا يعلم ذلك في الكثير، وليس كذلك الأصلح في الدنيا؛ لأنّ الأصلح فيها هو الأنفع والألدّ، ومهما كثرت النعمه ازدادت اللذّه.

فإن قيل: القدر الزائد إنّما لم يفعل؛ لأنّه لو فعله لكان مفسده؟

قلنا: لو فرضنا في شخص واحد أن لا تكون الزيادة فيه مفسده، للزم ما قلناه. على أنّ الزائد على ما فعل كان ينبغي أن يفعل للأطفال؛ لأنّ حكم الفساد مرتفع فيهم، وفي هذا ما ألزمناه من الإخلال بالواجب، مع أنّ الأصلح في الدنيا لو كان واجباً، لكان له أصل في قضايا العقول؛ لأنّه ما من واجب إلّا وله وجه وجوب يعرفه العاقل، إمّا على جملة أو على تفصيل، ونحن لا نعقل وجه وجوب الأصلح في الدنيا، وما هذه حاله لا يجوز إثباته.

فإن قيل: لو كان الواحد ممّا يملك ماء البحر، ورأى عطشاً يموت من العطش، وحياته في جرحه ماء، لوجب أن يعطيه، وكذلك من هرب من الشمس لشده الحرّ، [وقعد؟] (١) في ظلّ حائط لأحد، لما حسن منه أن يدفعه.

قلنا: منع العطشان من البحور إنّما يقبح؛ لأنّه يعلم بموته من العطش، أو لأنّ منعه عبث، وكذلك الحكم فيمن قعد في الظلّ. على أنّ صاحب الحائط لو ظنّ أنّه يتأمّل كيف يصعد ويطلع على حرمة أو ماله، لما قبح منعه إيّاه من القعود، فبان ذلك على أنّ الإطلاق غير واجب في الدنيا.

اعلم أنّ الألم ما يدركه الإنسان بمحلّ الحيوه فيه مع نفور نفسه عنه. ولا طريق إلى إثبات شىء أوضح ممّا يدركه العاقل ويجده من نفسه، وكما كان العاقل ملجأً إلى إثبات الحراره والبروده عند إدراكه إياهما، كذلك يكون مضطراً إلى إثبات الألم إذا أدركه. فإنّ هذه الأجناس من الأعراض تدرك بمحلّ الحيوه. والفرق بين إدراك الحراره وبين إدراك الألم أنّ الحراره والبروده يدركان بمحلّ الحيوه فى غير محلّ الحيوه، والألم يدرك بمحلّ الحيوه فى محلّها، فهذا هو الفرق بين إدراك الألم والحراره.

ثمّ اعلم أنّ كون الألم مدركاً على هذا الوجه من أخصّ أحكامه، ولذلك قضينا بتماثل الألم لاشتراكهما فى هذا الحكم، كما حكمنا بتماثل التأليف لاشتراكه فى الحكم، وهو حاجته إلى المحلّين، وذلك لأنّ كلّ حكم يجب عند الوجود سوى حكم الوجود، فهو حكم مقتضى صفة النفس، ثمّ الاشتراك فى ذلك الحكم يوجب الاشتراك فيما يقتضيه، وهو مقتضى الذات، وقد تقدّم أنّ الاشتراك فى المقتضى يوجب الاشتراك فى المقتضى الذى الاشتراك فيه يوجب التماثل.

ثمّ اعلم أنّ الألم واللذّه من جنس واحد، ويدرك كلّ واحد منهما من طريق واحد، إلّا أنّ هذا الجنس إذا أدرك مع تعلق الشهوه به يسمّى لذّه، وإذا أدرك مع وجود النفار عنه سُمى ألماً، ألا ترى أنّ الجرب يلتذّ بحكّ موضع جربه، والصحيح السالم يتألم بمثل هذا الحكّ؟ وكذلك

المقروور (١) يلتذ بقرب النار والمحروور يألم به، فبان أنّ الجنس واحد، وإنّما يفترقان بالشهوه والنفار. فإن قيل: هل يصحّ أن يدرك القديم تعالى الألم أم لا؟

قلنا: إذا كان الألم ممّا يصحّ إدراكه، والقديم تعالى على وصف يقتضى كونه مدركاً لكلّ مدرك، وهو كونه تعالى حيّاً ولا يصحّ عليه المنع، وجب الحكم بكونه مدركاً للألم وغيره من المدركات، إلّا أنّ القديم تعالى لا يتألم بإدراكه الألم؛ لكونه تعالى متعالياً عن جواز الشهوه والنفار، فلا يمتنع أن يحصل على وجه لا يقع عليه اسم الألم واللذّه، وكذلك إذا وجد في الجماد لا يسمّى بشيء من ذلك.

فإن قيل: كيف يكون جنس الألم واللذّه واحداً مع وجدان التفرقه الظاهر بينهما، ومع صحّ وجوده من غير أن يتألم به أحد ويلتذ به، كما ذكرتم من صحّ وجوده في الجماد؟

قلنا: ليست التفرقه بينهما أكثر من التفرقه بين اللطافه والكشافه واللين والخشونه، مع أنّ جنس التأليف واحد وإن اختلفت عليه الأسماء؛ لاقتران ما يقترن به، وليس كلّ تفرقه تقتضى المخالفه والمضاده.

فإن قيل: هل يصحّ البقاء على الألم أم لا؟

قلنا: لا يصحّ ذلك على جنس الألم لما انتفى إلّا بضدّ يطرأ عليه، ونحن نعلم ضروره أنّ الواحد ممّا يخرج عن كونه سالماً من غير أن يطرأ عليه ضدّ الألم؛ إذ لو كان له ضدّ لكان ذلك الضدّ هو اللذّه، وقد تقدّم أن جنسهما واحد، وإنّما يفترقان باقتران الشهوه والنفار، وكيف يتصوّر التضادّ في الجنس الواحد؟

فإن قيل: كيف لا يصحّ البقاء على الألم مع ما نعلم ضروره من استمرار الألم لمن لدغته حيه أو لسعته عقرب أو أصابته جراحه؟

قلنا: لا شكّ أنّ الألم العذى يحصل عند اللدغ أو اللسع إنّما هو متولّد عن ضربهما، وما يتجدّد بعد ذلك إنّما هو من فعل الله تعالى على سبيل العاده، ولذلك يختلف الحال

ويزيد تاره وينقص أخرى، ومنهم من لا يبالي بضربهما، وربّما يموت الإنسان عند لدغ الحيه أو لسع العقرب، وكلّ ذلك يدلّ على أنّ ما يحصل في الوقت الثانی والثالث غير متولّد عن ضربهما.

ثم اعلم أنّ الألم في مقدورنا ويصحّ وقوعه ممّا على سبيل التوليد، ولا سبب له إلّا التقطيع والوهى، ولذلك يزيد وينقص بزياده التفرقه والتقطيع، إلّا أنّ التقطيع يحصل من الاعتماد. فالاعتماد يولّد التقطيع والوهى، ثمّ الوهى يولّد الألم، ولولا أنّه يتولّد من الوهى والتقطيع، لما وجب عند حصول الوهى، ولما زاد وانتقص بتزايد التقطيع والوهى وتناقصهما. وأمّا القديم تعالى من حيث كان قادراً لذاته، صحّ أن يفعله على سبيل التوليد والابتداء، يدلّ على ذلك أنّ الواحد ممّا ربّما يأخذه وجع الأضراس، ويستغيث من وجع الرأس من غير أن يعلم فيه التقطيع والوهى، فهذا علامه حصوله على طريق الاختراع.

مسأله في أقسام الألم

اعلم أنّ الألم يقع على وجوه؛ منها: ما يقع على سبيل الاستحقاق، مثل عقاب الكفّار والعصاه في الآخرة، ولا خلاف بين العقلاء في حسن الألم إذا كان مستحقاً، حتّى أنّ جماعه من العقلاء ينكرون حسن الألم إلّا على هذا الوجه، وهم طائفتان: طائفه ذهبت إلى أنّ الأطفال والبهائم والوحوش والطيور وغيرها من أجناس الحيوان لا يتألّم سوى العقلاء.

وهذه والله منهم مكابره ظاهره، لا يجوز استماعه ولا الإصغاء إليه فضلاً عن أن يجاب؛ لأننا نعلم ضروره أنّ الطفل يجزع من الألم ويتضرّع ويبكى، ويهرب من السبع والنار وكلّ ما يولمهم مثل العقلاء سواء، فلو قلنا: إنّ الأطفال لا يتألّم من الضرب والجوع والجزع وقطع الأعضاء، لجوزنا ذلك في العقلاء، وهذا ممّا لا يخفى فساده.

الطائفه الأخرى وهم أهل التناسخ، ذهبوا أنّ الطفل إنّما يتألّم على جهه الاستحقاق؛ لأنهم كانوا عقلاء مكلفين قبل ذلك وعصوا في ذلك الزمان، ثمّ انتقلت أرواحهم وتغيّرت صورهم وصاروا خلقاً آخر، فحسن إيلاهم الآن لعصيانهم في ذلك الزمان.

وهذا في الفساد مثل الأوّل، وفيما ذكرنا من فساد مذهب التناسخ إسقاط لهذا السؤال، ولا يلزمنا الجواب عن هذيانهم.

فإن قيل: ما الدليل على حسن الألم المستحقّ؟

قلنا: استحقاق الملامه دلالة على استحقاق العقاب على ما نذكر في باب الوعيد، وإذا حسنت الملامه إذا كانت مستحقّه، حسن العقاب على هذا الوجه. على أنّ العاقل يتألّم بالدمّ كما يتألّم بالضرب، وإذا ثبت حسن الدمّ على جهه الاستحقاق - وهو تابع للعقاب على ما بين

في موضعه- وجب القضاء بحسن العقاب على طريق الاستحقاق.

والضرب الثاني من ضروب الألم ما يقع على سبيل المدافعه، وهو أن يقصد أحدنا قتل غيره فدفعه ذلك الغير عن نفسه، فألمه في المدافعه أو قتله من غير أن يقصد إيلامه أو قتله، صار دم المدفوع أو جراحه هدراً لا عوض عليه ولا قود فيه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون العوض فيه على الله تعالى؛ لأنه حسن في عقولنا المدافعه وأوجبها بل ألجاناً إليها، فكان بتحسينه إيها صار ضامناً للعوض، كما أنه لمّا أباح لنا ذبح البهائم ضمن العوض على أن لزوم العوض أكد؛ لأنّ الإلجاء يزيد على الإباحه، فلمّا كان العوض لازماً للإباحه كان مع الإلجاء ألزم.

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر؛ لأنّ حسن المدافعه من قضايا العقول، اعترف به العالم بالصانع والجاحد به، فلو كان العلم بحسن المدافعه موقوفاً على العلم بضمان العوض، لكان من أنكر الصانع غير عالم بحسن المدافعه، ونحن نعلم ضروره أنّ دفع الضروره بما يمكن دفعه مستحسن عند العقلاء طرّاً مع اختلافهم في إثبات الصانع. وليس الإلجاء موجباً لضمان العوض في كلّ موضع؛ لأنّ الله تبارك وتعالى قد ألجاناً إلى الاحتراز عن كلّ ضررٍ، ألا ترى أنّ الإنسان ربّما اضطرّ إلى الفصد والحجامه وشرب الأدوية الكريهه، ثم لا يستحقّ العوض على شيءٍ من ذلك؟ على أنّ قياس حسن المدافعه على حسن ذبح البهائم غير جائز؛ لأنّ الذابح يقصد إلى الذبح ويذمّ على ذلك، والدافع عن نفسه ليس له أن يقصد إلى إيلام المدفوع، بل يذمّ على القصد إلى ذلك، فافترق الأمران وسقط السؤال.

والثالث من أقسام الآلام ما يدفع به عن ما هو أعظم منه، وهذا أيضاً ممّا يعلم حسنه كلّ عاقل، غير أنّ له ثلاثه شرائط؛ أحدها: أن يكون الألم المدفوع أعظم ممّا يدفع به. الثاني: أنه لا يمكن دفعه إلّا بذلك الألم. والثالث: أن لا يكون فاعلهما واحداً إلّا إذا سبق سبب الأوّل، ولا- سبيل إلى دفعه إلّا بالثاني. والقديم تعالى لا يجوز أن يفعل ألمّاً ليدفع به ألمّاً آخر؛ لأنه تعالى قادر على دفعه من غير أن يفعل ألمّاً، سواء كان من فعله أو فعل غيره.

فإن قيل: ما الدليل على حسن هذا الألم؟

قلنا: حسن هذا الضرب من الألم معلوماً بالاضطرار ولا سبيل للإنكار إليه، ألا ترى أنّ الواحد ممّا لو غرق في بحر عميق، فأدركه إنسان وخلصه من الغرق، وخذش بعض أعضائه من غير أن يقصد خدشه، لكان منعماً عليه واستحسن فعله كلّ عاقل، وشكره الناجي من

الغرق طول عمره؟ وكذلك العاقل ربّما يؤلم ولده بالفصد والحجامه وشراب الأدوية الكريهه وقطع الأعضاء الشريفه خوفاً من السرايه، كما يفعل ذلك بولده يفعل أيضاً بنفسه إذا ظنّ أنّه يدفع به الموت أو الضرر عن نفسه، ولا يذمه بذلك أحد من العقلاء، بل لو قصر لكان مذموماً، هذا مع الظنّ فكيف حاله مع العلم؟

والضرب الرابع من ضروب الألم ما كان في مقابلته عوض يوفى عليه، مثل تحمّل المشاقّ في الأسفار طلباً للأرباح، ومثل ما يفعل القديم تعالى من إيلاء الأطفال والمكلفين؛ لأنّ الله تعالى لا يؤلم أحداً إلّا لاعتبار ومصلحه إمّا للمؤلم أو لغيره، ثمّ لما كان هذا اللطف وقع على وجه الألم، عوّض الله سبحانه المؤلم ممّا لو خير قبل ذلك لاختار ورضى واغتنم.

فإن قيل: هل يكون اختيار المؤلم ورضاه شرطاً أم لا؟

قلنا: الاعتبار في هذا الموضوع باختيار العقلاء، يوضّح ذلك أنّ أحداً لو قرن مع غيره على أن يضربه ضربه أو ضربتين بالسواك، لعوّض له أو يعطيه على ذلك قريه عظيمه تساوى خمسين ألفاً فلا خراج ولا مؤنه، فإنّه يقبل ذلك لا محاله طوعاً ورضاه إن كان عاقلاً وإن امتنع من ذلك كان مذموماً من العقلاء، ولا اعتبار بامتناع سفيه مختلّ معتوه؛ لأنّ من امتنع من مثل ذلك مع شدّه حاجته يحكم عليه باختلال عقله.

فإن قيل: هل يجوز أن يؤلم القديم تعالى لمجرّد العوض؟

قلنا: لا- يجوز ذلك؛ لأنّ الابتداء بمثل العوض حسن جميل، فلو فعل الألم لمجرّد العوض لكان إيصال الألم عبثاً. ولا يلزم على ذلك الابتداء بالثواب؛ لأنّ الابتداء به لا يصحّ على ما نذكر في موضعه، فالاعتبار يخرج الألم من العبث والعوض من الظلم.

فأمّا الألم الذي يقع منّا ظلماً فإنّه قبيح لا محاله وإن كان فيه غرض؛ لأنّ الظالم في الشاهد لا يؤلم الاعتبار، ولا يوجد من إعواضه إلّا بقدر ألمه، فلهذا لا يكون إلّا قبيحاً.

والضرب الخامس من الألم ما هو ظلم محض، والظلم كلّ ألم أو ضرر عرى من الاستحقاق والعوض الموفّي والمدافعه ودفع ما هو أعظم منه على ما تقدّم، فكلّ ما هذه حاله من الألم فهو الظلم بعينه. وقد ضمن الله تعالى أن يأخذ من إعواض الظالم ويعطى المظلوم على قدر ظلمه بلا زياده ولا نقصان.

فإن قيل: من الذي يلزمه العوض، المؤلم أم الممكن؟

قلنا: الصحيح أنّ العوض يلزم المؤلم دون الممكن، يدلّ على ذلك أنّ أحدنا لو أعطى غيره

سيفاً ليقتل به كافراً فقتل به مؤمناً، كان العوض على القاتل دون المعطى، وهو أيضاً مأخوذ بالديه أو العوض، وأيضاً فإن من يعمل أسلحه من السيوف والسهام والرماح وغير ذلك من آلات الحرب، لا يجب عليه عوض كل ألم أو قتل أو جراحه حصل بتلك الآله. وأيضاً لو كان العوض على الممكن دون المؤلم، لما حسن أن يؤخذ السارق ويسترجع منه ما سرق أو غصب؛ لأن الله تعالى ضامن لعوض كل ما فعل السارق أو الغاصب من الآلام بتمكينه إياه، لو كان العوض يلزم الممكن، والمعلوم خلاف ذلك، يبين ما ذكرناه أن الله تعالى لما أباح لنا ذبح البهائم، صار ضامناً لما يلزم فيه من العوض.

فإن قيل: الفرق بين الأمرين ظاهر، وهو أنه تعالى ما أذن للسارق والظالم وقد أذن لنا في ذبح البهائم، فيكف يصح الجمع بينهما؟

قلنا: لا خلاف في أن الله تعالى أذن في ذبح ما أباح ذبحه ولم يأذن في الظلم، غير أن هذا الفرق لا يجدى نفعاً فيما نحن بصدده؛ لأن الإذن لا يخرج الألم من كونه ظلماً، ألا ترى أنه لو أذن ولم يعوّض لكان قبيحاً؟ وإنما يخرج عن الظلم العوض والموفى عليه، ولا خلاف في أن العوض لا يكون من فعل الله تعالى إلا موفياً، فلو كان العوض على الممكن دون المؤلم، لكان عوض كل ألم يقع من الخلق طراً لازماً لله تعالى، ويجب القضاء بحسن الآلام، ويلزم على ذلك أن لا يطالب السارق والغاصب برد السرقة والمغصوب، وهذا خلاف الإجماع.

فإن قيل: أليس العبد ربماً يفعل الألم والعوض على الله تعالى على مذهبكم، وقد يكون الألم من فعل الله تعالى والعوض على العبد، وهذا أبعد ممّا ذكرتم؟

قلنا: قد تقدّم أن كل ألم أذن الله فيه كان العوض عليه. وأما ما يلزم العبد من العوض وكان الألم من فعل الله تعالى، فله سبب ظاهر، وهو أن أحدنا لو وضع طفلاً على الثلج وتركه إلى أن يموت، أو يلقي صبياً في النار ليحترق، وقد علم أن الله تعالى أجرى العادة بالإحراق والإماتة [١] عند ذلك، فكأنه فعل بالوضع والإلقاء وما يجرى مجرى السبب، فكان تعريضه بالموت والإحراق ينزل منزله نفس الألم في استحقاق العوض والعقاب، ولهذا الوجه كان الدم يتوجه إليه والعوض واجباً عليه.

فإن قيل: هب أن العوض يخرج ذبح البهائم من الظلم، فما الذي يدخله في باب الحسن.

قلنا: الاعتبار واللفظ؛ لأن ما كان لطفاً في واجب من ذبح البهائم فهو واجب مثل الهدى، وما كان لطفاً في نذب كان نذباً مثل الأضحى، وما خرج عن هذين النوعين من ذبح البهائم كان مباحاً. ووجه حسنه انتفاع العقلاء به، وكان العوض على الله تعالى، سواء كان الذبح واجباً أو نذباً أو مباحاً؛ لمكان الأمر والإذن.

فإن قيل: لو كان العوض يلزم الأمر والمييح، لكان الواحد منّا إذا أمر غيره بقتل أحد وأذن له في ذلك، وجب عليه العوض، والمعلوم خلاف ذلك.

قلنا: أمر الواحد منّا لا يدلّ على أنّ المأمور به نذب أو واجب، وأمر القديم تعالى يدلّ على كون المأمور به طاعه، واجباً كان أو سنّه، وإباحته ما أباح يدلّ على حسن المباح، وفي الفرق بين الأمرين إسقاط السؤال. فأما ركوب البهائم فإنّ الله تعالى يباحه ركوبها ضمن العوض لما يصيبها من التعب والألم، إلّا ما زاد على مقدار الإذن.

وقد قيل: إنّ احتمال المؤونه والعلف يكون بإزاء التحميل والتعب، إلّا ما يزيد على المعهود، فإنّ العوض فيه على الذي زاد. فأما العبيد فإنّهم يستحقّون الثواب على خدمه مواليتهم؛ لأنّ الله تعالى أمرهم بذلك، إلّا ما أصابهم من المشقه فوق الرخصه، أو ما يؤلمهم من الضرب والشتمه، فإنّهم يستحقّون بذلك العوض على من يؤلمهم ويؤذيهم.

فإن قيل: إذا لم يكن للمؤلم عوض، فكيف يكون الحكم فيه؟

قلنا: قد اختلف العلماء في هذه المسأله، فقال قوم: يجوز أن يمكّن ويكون العوض على الله تعالى، وهذا لا يجوز لأنّه تعليق الواجب بالجائز. وقال قوم: إذا علم الله تعالى أنّ المؤلم يبقى إلى أن يستحقّ مثل العوض جاز أن يمكّنه، وهذا أيضاً مثل الأول، لأنّ تبقيته غير واجبه على الله تعالى. وقد قال قوم: إنّ من عزم أن يظلم واحداً ولم يكن له من العوض ما يكون بإزاء ظلمه، فإنّ الله شغله أو منعه من الظلم بحيث لا يعلم، وهو الصحيح من الأقوال؛ لأنّ الانتصاف واجب، ويتعدّر الانتصاف إذا لم يكن له عوض.

فإن قيل: كيف يتصوّر استحقاق العوض على غير العاقل من المؤذيات والحشرات؟

قلنا: حكم المؤذيات في هذه المسأله حكم الأطفال مع الأوصياء؛ لأنّ ما يلزم الأطفال من أروش الجنائيات وقيم المتلفات؛ فالمطالب بذلك من يتصرّف في مالهم من الأوصياء أو من يقوم مقامهم، فلذلك الحكم في إيلام المؤذيات؛ لأنّ الله تعالى يأخذ من إعواض المؤلم إمّا في الدنيا أو في الآخره من غير أن يعلمهم ذلك.

مسأله فى العوض

العوض: كل نفع مستحق عارٍ من التعظيم والتبجيل، والنفع قد يكون مستحقاً عارياً من الاستحقاق فيكون تفضلاً ونعمه، وقد يكون مستحقاً عارياً من الإجلال فيكون عوضاً، وقد يكون على سبيل الاستحقاق ومقارناً للتعظيم والإجلال فيكون ثواباً. وقد يتميز العوض من الثواب، مع اشتراكهما فى الاستحقاق بوجه كثيره؛ منها: مقارنة التعظيم والتبجيل، ومنها: دوام الثواب وانقطاع العوض؛ لأنّ العوض لو كان دائماً لما جاز أن يستحقّ الكفّار شيئاً من الإعواض. وقد أجمعت الطائفة على أنّ ما يفضل من إعواض الكافر يجب أن يوفّر عليهم فى الدنيا؛ كيلا يبقى لهم ما ينفعهم فى الآخرة. وليس لأحد أن يقول: يحبط من عقابهم على قدر إعواضهم؛ لأنّ ذلك لا يكون إلّا بالتراضى والإحباط، والإحباط عندنا باطل، وسنذكر بطلانه فى موضعه، والتراضى لا يتصوّر هاهنا.

ومنها: أنّ الثواب لا يكون إلّا خالصاً من التنغيص، والعوض قد يكون مشوباً بالمشاق، ولذلك صحّ توفيره فى الدنيا. ومما يدلّ على أنّ العوض غير دائم أنّه لو كان دائماً، لما حسن من أحدنا أن يتحمّل المشقّة ويقاسى الكلفه فى الأمور الدنيويّه ابتغاء الربح وطلب المنفعة، إلّا بعد أن يعلم دوام العوض، والمعلوم خلاف ذلك. على أنّ العوض لو كان دائماً لخرج الظلم عن كونه قبيحاً؛ لأنّه ما من ظلم إلّا وفى مقابلته عوض، وما كان بإزائه نفع دائم لا يكون قبيحاً.

فإن قيل: لو كان العوض منقطعاً للحق من عوض فى الجنّه غمّ وحسره.

قلنا: ليس كلّ عوض يؤخّر إلى الجنّه، ومن أخّر عوضه إلى الجنّه إنّما يوفّر عليه على وجه لا يحسن بانقطاعه؛ لآصاله بالثواب أو التفضّل؛ لأنّه ليس من شرط العوض أن يعلم من يصل إليه أيّما الهدى استحقّه، وإنّما هو شرط فى الثواب. هذا آخر ما يفرّق به بين العوض والثواب.

ثمّ اعلم أنّ العوض الذى يستحقّ بعضنا على بعض على ضربين؛ أحدهما: يصحّ فيه التحليل والإبراء فى الدنيا. والثانى: لا يصحّ ذلك فيه، وذلك لأنّ التحليل يعاقب الاستيفاء، وكلّ واحد منهما يتبع المطالبه، وكلّ ما يصحّ فيه المطالبه والاستيفاء للعبد يصحّ منه التحليل والإبراء. والمطالبه إنّما يصحّ من المؤلم فيما يعلم حدّه ومقداره، وما لا يصحّ مطالبته منّا لا يكون إسقاطه إلينا، بل المستوفى لذلك هو تعالى، فيأخذ من إعواض الظالم بقدر ظلمه ويعطى

المظلوم. وليس لله تعالى أن يسقط هذا العوض؛ (١) لأنّ في إسقاطه إسقاطاً لحقّ غيره.

ونظير هذه المسألة في الشاهد تصرّف الوصيّ في مال الطفل؛ لأنّ مال الصبيّ لو كان على أحد، فالوصيّ هو المطالب له والمستوفى فيه، وليس للموصى أن يسقط هذا الدين وإن كانت المطالبة إليه؛ لأنّ المال للطفل، ولا يصحّ أيضاً من الطفل أن يسقط المال ويجعل المديون في حلّ من ماله؛ لأنّ المال وإن كان له فإنّ [استيفاءه لغيره]. (٢)

فإن قيل: القول بالتحليل والإبراء بين الناس على هذا القول يجرى مجرى العيب.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننت؛ لأنّ ما للعبد مطالبته له واستيفاءه والإبراء منه وما ليس إليه المطالبة.

وللتحليل فيه وجوه كلّها حسن؛ منها: أنّ المؤلم مهما أبصر الظالم ناله غمّ ولحقه ضرر، فإذا طاب قلبه ورضى عنه انقطعت الزيادة، وهذا وجه ظاهر في حسن التحليل لا يدفعه عاقل.

ومنها: أنّ الظالم يستحقّ العقاب بارتكاب الظلم ويستحقّ عليه العوض، فإذا تاب وطيب قلب المظلوم وأرضاه بكلّ وجه يقدر عليه، سقط عنه العقاب وسقط أيضاً كلّ عوض كان للمظلوم مطالبته، ويبقى عليه ما كان المستوفى فيه هو الله تعالى، فيأخذ من إعواض الظالم، ويعطى المظلوم بقدر ظلمه.

ومنها: أنّ الله تعالى رغبنا في التحليل عن المظلمه والتخويف بالتخفيف عن الآخره، فما لنا مطالبته يسقط بإسقاطنا، وما ليس لنا فيه المطالبة يستحقّ الثواب على الرضا بقضاء الله، وربّما يكون لطفاً لنا أو لغيرنا أو للظالم إذا عرف ذلك منا. فلهذه الوجوه يحسن التحليل والإبراء في الدنيا.

١- . في النسخه الأصل: واحد.

٢- . في الأصل <لغيره>.

ص: ١٤١

[المعاد]

أشاره

[الوعد الإلهي ووعيده]

[المعروف والأمر به]

[والمنكر والنهي عنه]

[أعمارنا وأرزاقنا]

[الوعد الإلهي ووعيده]**مسأله في الوعد والوعد****اشاره**

يشتمل هذا الفصل على خمس مسائل؛ الأولى: في أقسام المستحقّات وكيفيّه استحقاقها، والثانيه: في نفى التحابط بين الأعمال، والثالثه: في حسن العفو، والرابعه: في الشفاعه، والخامسه: في الأسماء والأحكام.

مسأله [في أقسام المستحقّات وكيفيّه استحقاقها]

اعلم أنّ الوعد إخبار بوصول نفع أو دفع ضرر في الاستقبال، والوعد نقيضه، والمستحقّ كلّ حقّ يجب إيصاله إلى من يستحقّه.

ثمّ اعلم أنّ الاستحقاق على الأفعال ينقسم سته أقسام: الشكر والعوض والمدح والثواب والذمّ والعقاب، فالشكر هو الاعتراف بالنعم مع قصد إلى التعظيم؛ لأنّه لو عرى من قصد التعظيم لما سمى شكراً. وقد قيل: إنّ ما يعرف الإنسان من التفرقه بين المحسن والمسيء يسمى شكراً، والأصل ما قد ذكرت لك. والحمد أعمّ من الشكر، والتحميد أبلغ من الحمد، ولا يجب الشكر إلّا على النعم، وحقيقه النعمه ما يقصد به نفع المنعم عليه. وكما يجب الشكر على النعمه، يجب العباده على أصول النعم، وقد تقدّم ذكر أصول النعم فلا وجه لإعادته.

وأما العوض فهو كلّ نفع مستحقّ عارٍ من التعظيم والتبجيل، ولا يستحقّ العوض إلّا على

الألم، وقد تقدّم ذكر ذلك.

وحقيقه المدح هو الخبر المنبئ عن عظم حال الممدوح، غير أنه لا يكون مدحاً إلا بثلاثة شرائط؛ أولها: أن يكون اللفظ موضوعاً للمدح، والثاني: أن يكون المادح قاصداً إلى المدح به، والثالث: أن يكون عالماً بحال الممدوح، لأن الاعتقاد والظن لا يقومان مقام العلم في هذا الموضوع، وذلك لأن المدح على ضربين: مطلق ومقيّد، ولا يجوز المدح على الإطلاق إلا بعد العلم بحال الممدوح وأنه مستحقّ لذلك، مثل مدحنا لله تعالى على جميع أفعاله وأوصافه، ويلحق بذلك مدح الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ويتبع ذلك مدح من أذن لنا المعصوم في مدحه وأخبرنا عن حاله.

فأما المقيّد فهو ما ظهر لنا بأماره الممدوح أنه مستحقّ لذلك فمدحه على التقييد. ونظير ذلك مدح من غاب عنا وقد عهدنا منه خصال المدح، فنقول: إن كان الرجل على ما عرفنا منه فهو يستحقّ لذلك. وقد اختلف فيما يستحقّ به المدح، والصحيح أنه يستحقّ بأربعة أشياء؛ أحدها: فعل الواجب إذا فعل لوجه وجوبه؛ لأن من أدى الواجب ولم يقصد به وجه الوجوب فإنه لا يستحقّ المدح. والثاني: القبيح إذا امتنع منه لوجه قبحه. والثالث: فعل ما ندب إليه ورغب فيه من المستحبّ والمندوب إليه إذا فعل لما فيه من المصلحة. والفرق بين النفل والواجب أن للمندوب وجهين: وجه يشبه به الواجب وهو جهه فعله، ووجه يشبه به المباح وهو جهه تركه؛ لأن النفل يستحقّ بفعله الثواب كالواجب، ولا يستحقّ بتركه الذمّ كالمباح. والرابع: إسقاط الحقوق المستحقّه إذا تعلّق باستيفائها ضرر، مثل إسقاط العقاب من الله تعالى، وإسقاط الذنوب في الشاهد.

فإن قيل: أليس استيفاء الحقوق مباح، والمباح ما لا مدخل له في المدح والذمّ؟

قلنا: نحن لا نطلق اسم المباح على استيفاء الحقوق على الإطلاق؛ لأن (١) الله تبارك وتعالى استيفاء الحقوق، وإن لم يطلق اسم المباح على أفعاله تعالى. ثم المباح على ضربين؛ أحدهما: يتعلّق بفعله ضرر كاستيفاء الحقوق، فترك هذا الضرب يجرى مجرى فعل الندب في استحقاق المدح، وفعله يجرى مجرى المباح. والضرب الثاني من المباح: ما يكون فعله وتركه سواء، وهو الذي لا سبيل لاستحقاق المدح والذمّ إلى فعله وتركه، وإذا عرفت ذلك علمت أن لفظ المباح لا يطلق

على الاستيفاء. وأمّا الثواب فهو كلّ نفع مستحقّ مقترن بالتعظيم والإجلال، فبالاستحقاق يتميّز من التفضّل، وبالتعظيم يتميّز من كلّ العوض. وكلّ ما يستحقّ به المدح يستحقّ به الثواب إذا كانت المشقّه حاصله في نفس الفعل أو في سببه، ولولا ذلك لكان القديم تعالى إذا استحقّ المدح على الإنعام والإحسان، استحقّ الثواب على الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأمّا الذمّ فهو الخبر المنبئ عن اتّضاع حال المذموم. ولا يستحقّ الذمّ إلّا بأحد شيئين؛ أحدهما: الإخلال بالواجب، والثاني: بارتكاب القبيح.

والعقاب: هو الألم المستحقّ الّذى يقارنه الاستخفاف والإهانه. وكلّ ما يستحقّ به الذمّ يستحقّ به العقاب، إذا اختار المكلف المفسده على ما فيه مصلحته. فأما استحقاق المدح على الواجب والنفل وترك القبيح فلا كلام فيه، وأمّا جهة استحقاق الثواب، فهو أنّ الله تعالى كلّنا أفعالاً يشقّ علينا القيام بها، ونهانا عن ما تميل إليه نفوسنا، وكان قادراً على أن يسهّلها علينا بأن يخلق لنا شهوه متعلّق بها فلم يفعل، بل جعل الأمور به شاقاً علينا والمنهى عنه مشتهى، فلا بدّ أن يكون بإزاء هذا الإلزام ما يخرجّه عن العبث والظلم. يوضّح ذلك أنّ القديم تعالى لَمّا آلم العبد للاعتبار والمصلحه، ضمن للمؤلم عوضاً يوفّى عليه ويخرجه من الظلم، فكما لا- يحسن إدخال المضارّ إلّا وفي مقابلته عوض يوفّى عليه ويخرجه عن الظلم، فكذلك لا يحسن الإلزام الشاقّ إلّا وبإزائه نفع عظيم وافر، فحسن ذلك الإلزام له.

فأمّا جهة استحقاق العقاب قد اختلفوا العلماء فيها؛ فقال قوم: لا سبيل في العقل إلى استحقاق العقاب؛ لأنّ الإخبار بفوت المنافع يقوم مقام الوعيد في باب الردع والزجر، وإنّما يثبت استحقاق العقاب من جهة السمع والعقل يجوز ذلك ولا سبيل للقطع إليه. والصحيح أنّ تجويز استحقاق العقاب ثابت في العقل، غير أنّ الغفران جائز والعفو حسن، فلهذا الوجه لا سبيل للقطع على وجوب استحقاق العقاب في العقل.

فإن قيل: لولا وجوب استحقاق العقاب في العقل، لكان المكلف مغرى بالقبيح؛ لأنّ الإنسان قلّ ما تفكّر في استحقاق الملامه على ما اشتبهه وتميل نفسه إليه، فلولا خوف العقاب لما كان يبالي بالذمّ.

قلنا: تجويز العقاب يخرجّه من الإغراء، كما أنّ المكلف في زمان مهله النظر لا يقطع على استحقاق العقاب مع حسن التكليف وانتفاء الإغراء، وذلك لأنّ التجويز كافٍ في الردع والزجر. على أنّ فقد العلم بالصغائر يخرج المكلف عند أهل الوعيد من الإغراء. وكذلك تجويز التبقية

إلى زمان التوبة. وليس يقف حسن التكليف على غايه الزجر؛ لأنّ لتفصيل عقاب أهل النار غايات لا حدّ لها، ولا خلاف أنّ غايه الزجر غير واجبه فى التكليف، بل يجب ما يقف حسن التكليف عليه، وهذا لا يعلم إلّا الله تعالى.

فإن قيل: إسقاط العقاب تابع للاستحقاق؛ لأنّ ما لا يثبت لا يصحّ فيه الإسقاط، وفى ثبوت استحقاق العقاب ليصحّ سقوطه دليل على وجوبه.

قلنا: نحن لا- نسلم أنّ الإسقاط يجب أن يعاقب الاستحقاق، بل يجوز أن يكون زمان الاستحقاق والإسقاط واحداً وهو غير مستبعد؛ لأنّ من له على غيره دين مؤجّل، فإنّه لا يستحقّ الاستيفاء إلّا عند الأجل، فإن قال للمدين: إذا حلّ أجل مالى فأنت فى حلّ منه، لكان زمان لزوم الأداء والسقوط واحداً، فعلى هذا الوجه لا يثبت الاستحقاق إلّا على طريق التجويز، وهو الذى ذكرناه.

فإن قيل: لو جاز سقوط العقاب لجاز سقوط الذمّ، وهذا يقتضى أن لا يذمّ فاعل القبيح وتارك الواجب؛ لأنّ الذمّ تابع للعقاب، وجهه استحقاقهما واحده.

قلنا: لا خلاف أنّ الذمّ تابع للعقاب؛ يسقط بسقوطه ويثبت بثبوته، غير أنّنا لا نقطع على سقوط العقاب، فيلزمنا إسقاط الذمّ، بل نذمه على كلّ حال إلى أن نعلم قطعاً أنّ عقابه قد سقط، وهذا يجرى مجرى من تاب بينه وبين الله تعالى مع علم العقلاء بوقوع القبائح منه؛ لأنّ الناس يذمّونه إلى أن علموا وقوع التوبة منه ولا يتركون ذمّه، وإن كان بينه وبين الله تائباً. وكذلك الحكم فى صاحب الصغيره عند من أثبتها، على أنّ ذمّنا إياه مشروط كما تقدّم فيمن نمدحه عند الغيبه، وهذا يسقط السؤال. (١) فأما قولهم: إنّ جهه استحقاق الذمّ والعقاب واحده، فلا نسلم ذلك على الإطلاق ولذلك الثواب والمدح؛ لأنّ القديم تعالى يستحقّ المدح ولا يستحقّ الثواب. ولو دفع القديم تعالى المشقّه عن الواجبات، لكان من يؤدّيها يستحقّ المدح ولا يستحقّ الثواب. ولو فرضنا أنّ القديم تعالى اختار القبيح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لكان مستحقاً للذمّ دون العقاب. فبان بهذه الوجوه أنّ جهه استحقاقها غير واحده على الإطلاق.

فإن قيل: فبأى شيء يقطع على استحقاق الثواب والعقاب؟

قلنا: أمّا الثواب فإنّه يعلم عقلاً إذا علم حصول المشقّه فى الواجب والندب أو فى سببهما،

١- . جاء فى هامش الأصل: فإن قيل: المدح على الطاعه دائم، فيجب أن يكون الثواب عليها دائم أيضاً لدوام المدح، ألا ترى أنّ الندم على الطاعه لما أزال الثواب، أزال المدح؟

أما دوامه وانقطاعه فلا يعلم إلا بالسمع. (١) وقولهم: يجب دوامه لدوام المدح، غير صحيح؛ لأنهما إذا اختلفا في جهة الاستحقاق، فلا- يمتنع اختلافهما من جهة الدوام والانقطاع، فالمعول فيه على السمع وإجماع الأمة. وأما العقاب فقد أجمعت الأمة على أن فاعل القبيح والمخل بالواجب يستحقان العقاب على القطع زائداً على استحقاق الذم.

ثم اختلفوا في دوامه وانقطاعه، فأما دوام عقاب الكفار فهو معلوم بنص التنزيل وإجماع الأمة، وعقاب العصاة من أهل الإيمان والصلوة لا يجوز أن يكون دائماً؛ لأنهم يستحقون الثواب الدائم على الإيمان والطاعة، فلو استحقوا العقاب الدائم لاجتمع لهم استحقاقان على طريق التأيد، وهذا محال. وإنما قلنا ذلك لأن الثواب إذا حصل لا يزيله شيء، وقد يسقط العقاب بالندم والعتو والشفاعة.

فإن قيل: لو جوز المثاب انقطاع ثوابه للحقه غم وحسره في الجنة، وليس هذا من شأن أهلها.

قلنا: العلم بخلوص الثواب لا يحصل إلا بالسمع، وكلامنا فيما يقتضيه العقل. ثم لو سلمنا ذلك لجاز أن يصرفهم الله تعالى عن التفكر في العواقب، لئلا تلحقهم حسره ولا تنالهم. على أن نعيم الدنيا وإن كان بالإضافة إلى نعيم الآخرة متاعاً قليلاً، قد شغل أهل الدنيا عن التفكر في العواقب مع سرعة انقلابها، فلا يستبعد أن يلهي نعيم الآخرة أهلها عن التفكر في انقطاعه. على أن أهل الجنة يعلمون من أصدقائهم وأقربائهم من هو معذب في النار بأنواع العذاب، وهذا والله أجلّ همّاً وأكبر حزناً من العلم بانقطاع الثواب. وقولهم: العلم باستحقاق عقاب من يعاقب من عسيرتهم يمنع من الهم والحزن، لا- يجدي نفعاً؛ لأنّ لقائل أن يقول: علمهم باستحقاق الثواب على طريق الانقطاع يمنعهم من الهم، فقد استوى الوجهان. والجواب الصحيح من ذلك أن الله تعالى يشغلهم باللذات مما يهتهم وينغص عليهم نعيمهم، إذا كان الكلام في قضيه العقل مجرداً من السمع. فأما من جهة السمع فإنّ الأمة قد أجمعت على أن المؤمن يستحقّ ثواباً دائماً لا انقطاع له، والثواب لا يزيله شيء ولا يسقطه ذنب.

فإن قيل: من أدى الواجب والمندوب وامتنع من القبيح ولم يكن مؤمناً، هل يستحقّ الثواب أم لا؟

قلنا: لا يستحقّ الثواب على شيء من الأعمال إلا بعد الإيمان بالله تعالى على شرائطه؛

١- يرى السيد المرتضى رحمه الله أنه ليس لدينا دليل عقلي على دوام الثواب والعقاب و خلوصهما إلا دليلي الإجماع والسمع فقط: >والصحيح أنه لا- دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب، وأن المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على دوامه من العقاب إلى الإجماع والسمع <... راجع: الذخيرة: ٢٨١-٢٨٠ و ٢٨٥.

لأن الأعمال لا يكون طاعه إلّا بالتيه، والتيه لا تصحّ إلّا مع الإيمان.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ المدح لا يستحقّ على الواجب وإنما يستحقّ على ترك القبيح؛ لأنّ من فعل الواجب فقد امتنع من القبيح.

قلنا: هذا باطل من وجوه؛ منها: أنّ الترك لا يدخل في أفعال الله تعالى، ولا خلاف أنّ القديم تعالى يستحقّ المدح على كلّ ما أنعم به علينا، سواء كان متفضلاً (١) به أو كان واجباً عليه. ومنها: أنّ أكثر العبادات من باب المتولّدات والترك لا يدخل في هذا النوع من الأفعال. ومنها: أنّ في الواجبات ما لا ضدّ له كالنظر، وما لا ضدّ له لا ترك له، لأنّ حقيقه الترك عند المتكلمين ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّه على وجه يصحّ الابتداء به. والقديم تعالى لا يفعل بالقدرة، والمتولّد لا يبتدأ به، وما لا ضدّ له لا يتصوّر فيه البدل، فعلمت أنّ الترك لا يصحّ على هذه الوجوه.

على أنّ العقلاء يذمّون من لم يردّ الوديعه ويعقلون ذمّه، على أنّه لم يفعل ما وجب عليه من غير أن يخطر ببالهم حكم الترك. فهذه وجوه المستحقّات على الأفعال.

مسأله في التحابط

مسأله في التحابط (٢)

المعقول من التحابط التنافى والتضادّ، ولا يصحّ التنافى من الأفعال من حيث كانت طاعه أو معصيه أو حسنه أو قبيحه؛ لأنّ المتضادّ إنّما يقع بين الموجودات بمقتضى صفة الذات، كما أنّ المخالفه لا تقع إلّا بصفة الذات، وكذلك المماثله. وكون الفعل طاعه أو معصيه أو حسناً أو قبيحاً من الأوصاف التابعه للحدوث الراجعه إلى اختيار الفاعل، وما يصحّ خلوّ الأفعال منه لا يقع التضادّ به، والذى يدلّ على أنّ الفعل إنّما يقع طاعه أو معصيه بقصد فاعل، هو أنّ لطمه اليتيم إذا قصد بها الظلم كانت قبيحه، وإذا قصد بها التأديب كانت حسنه، والصلوه إذا كان القصد بها القربه كانت طاعه، وإذا كان القصد بها الرياء والسمعه كانت معصيه، وصحبه النساء بلا عقد معصيه كبيره، وهى بعد العقد طاعه وسّه، وعود أحدنا فى دار غيره بلا إذنه معصيه، وإيذنه حسن جميل، والعود واحد والجنس الواحد لا تضادّ فيه. (٣)

١- فى النسخه الأصل: متفضلاً، بالصاد المهمله.

٢- جاء فى الهامش: لم قلت: إنّ التحابط بين الأعمال باطل؟ قلنا: لأنّ نفى الشىء لغيره لا يكون إلّا بتضادّ أو ما يجرى مجرى التضادّ، ولا تضادّ بين الطاعه والمعصيه، بل هما من جنس واحد.

٣- الذخير: ٣٠٢: اعلم أنّ الثواب عندنا لا يزيله شىء بعد ثبوته، والعقاب إذا ثبت... وجمل العلم والعمل: ١٧: ولا تحابط بين مجراه وقبول التوبه و... .

فإن قيل: المراد بالتنافي هاهنا كون الفعل الواحد طاعه ومعصيه وحسناً وقبيحاً.

قلنا: ... (١)

هذا لا-خلاف فيه؛ لأنّ الحسن ما ليس فيه وجه من وجوه القبح، والقبيح ما فيه وجه من وجوه القبح، وهذا أكد من التضادّ، لثبوت وجه القبح وانتفائه. والخلاف هاهنا أنّ العاقل إذا فعل طاعه أو فعلاً حسناً، ثمّ فعل معصيه أو فعلاً قبيحاً، هل يتصوّر التضادّ بين الفعلين أم لا-؟ والصحيح أنّه لا تضادّ بينهما لما تقدّم. على أنّ أكثر العبادات لا يصحّ عليه البقاء، وما يجب عدمه في الثانى كيف يمكن انتفاؤه وضده؟

فإن قيل: الكلام فى الأحكام

قلنا: حكم الطاعه استحقاق المدحه وحكم المعصيه استحقاق الملامه، وقد يصحّ أن يستحقّ الواحد منّا المدح والذمّ والوقت واحد.

فإن قيل: كيف يتصوّر أن يمدح الواحد منّا غيره فى وقت نذمه فيه؟

قلنا: إنّما يتعدّر ذلك لفقد الآله لا لفقد الاستحقاق والصحة؛ إذ لو كان له لسان لصحّ ذلك، ويصحّ أن يمدحه بلسانه ويذمه بما يكتب بيده. وهب أنّ ذلك يتعدّر على أحد فلا يتعدّر على اثنين فصاعداً، أو يتعدّر جمعه لما يرجع إليه، فلا يصحّ من الجماعه كما لا يصحّ من الواحد. على أنّه قد شرط ثلاثه أشياء، وهى أن يكون المادح والممدوح والوقت واحد، فينبغى أن يزيد فيه شرطاً آخر ليصحّ سؤاله، وهو أن يكون الفعل واحداً؛ لأنّ الفعل الواحد من وجه واحد لا يستحقّ به المدح والذمّ فى وقت واحد، وإنّما الخلاف فى فعلين متباينين يصحّ من القادر وقوعهما فى وقت واحد، أو وقتين؛ يستحقّ بأحدهما المدح، وبالثنائى الذمّ، وهذا أيضاً يتعدّر الخلاف فيه لو أنصف أهل الوعيد.

فإن قيل: ليس الكلام فى هذه المسأله مقصوراً على المدح والذمّ، وإنّما الكلام فى استحقاق الثواب والعقاب؛ لأنّ الثواب يتضمّن التعظيم والإجلال، (٢) والعقاب يتضمّن الاستخفاف والاهانه، وما يستحيل إيصاله يستحيل استخفافه، مع أنّ الثواب يجب أن يكون خالصاً صافياً من الكدر، والعقاب يكون عارياً من الراحه.

قلنا: قد تقدّم أنّ خلوص الثواب والعقاب الطريق إلى معرفته السمع، وكلامنا فيما يقتضيه مجرد العقل. ثمّ الجمع بين الإجلال والاستخفاف لا يكون أكثر من الجمع بين المدح والذمّ، وإذا

١- . ساقط من الأصل.

٢- . فى النسخه الأصل: الإخلال.

جاز أن يمدح بفعل ويذم بفعل آخر، جاز أن يعظم لأمر ويُهان لأمر. وهب أن ذلك لا يصحّ والوقت واحد، فما المانع من وقوعهما متعاقباً؟ وقوله: ما لا يصحّ إيصاله لا يصحّ استخفافه باطل؛ لأنّ العاقل يستحقّ الجزاء عقيب الفعل مع استحاله إيصاله عند استخفافه له.

فإن قيل: أليست التوبه تسقط العقاب بإجماع الأمة؟

قلنا: الإجماع على أن العقاب يسقط عند التوبه، [لا أن] (١) التوبه تسقطه، بل الله سبحانه ضمن للعبد إسقاط العقوبه عند التوبه تفضّلاً منه لا- وجوباً. وقولهم: يجب قبول التوبه قياساً على وجوب قبول الاعتذار ليس بشيء؛ لأنّ الكلام في قبول الاعتذار كالكلام في قبول التوبه. ومعنى قبول التوبه إسقاط العقاب عندها؛ لأنّ التوبه من حيث كانت طاعه يستحقّ عليها الثواب وجوباً، ويسقط عندها العقاب تفضّلاً من الله سبحانه وتعالى، إلّا أنه تعالى ضمن إسقاط العقاب عند التوبه. ومما يدلّ على فساد القول بالإحباط أننا لو فرضنا أن يجمع العاقل بين الطاعه والمعصيه على السواء، لوجب سقوطهما معاً، فيكون حاله كحال من لم يحسن ولم يسيء قط، وهذا في الفساد إلى حدّ لا يخفى على أحد.

فإن قيل: هذا التقدير محال، ولو سلّمنا لوجب على الله تعالى أن [يبقيه]؛ (٢) ليفعل ما يستحقّ به الثواب أو العقاب.

قلنا: ليس للتقديم تعالى أن يوجب على العبد ما ليس له وجه الوجوب، فكيف يصحّ لنا أن نوجب عليه ما لا وجه فيه يقتضى وجوبه؟ وهل هذا إلّا تحكّم على الله تعالى بلا دليل؟

فإن قيل: كيف لا- يصحّ القول بالإحباط وقد نطق به التنزيل، مثل قوله: ((لئن أشركت ليحبطن عملك))، (٣) ((لا- ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي))، (٤) إلى قوله: ((أن تحبط أعمالكم))، (٥) ((لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والأذى))، (٦)؟

قلنا: لا يصحّ حمل هذه الآيات على ظاهرها؛ لما فيه من الإضمار والحذف، وذلك لأنّ الآية إذا كانت محكمه، صحّ التعلّق بها وإسناد المذهب إليها، وإذا كانت متشابهه لا يصحّ ذلك

١- في الأصل <لأن>.

٢- الأصل: ينقته.

٣- الزمر / ٦٥.

٤- الحجرات / ٢.

٥- الحجرات / ٢.

٦- البقره / ٢٦٤.

فيها. والمحكم: ما ينتظم لفظه ومعناه من غير زياده ولا نقل ولا حذف، والمتشابه نقيضها. ويدل على تشابه هذه الآي أن معنى قوله تعالى على مذهب أهل الوعيد: لئن أشركت ليحبطنَّ جزاء عملك، لا تبطلوا جزاء صدقاتكم باليمن والأذى، إن الحسنات يذهبن جزاء السيئات، وليس في هذه الآيه ذكر الجزاء. وقوله تعالى: ((لِيَحْبِطَنَّ عَمَّا كَفَرَ)) معناه على المذهب الصحيح: لئن أشركت فقد تركت الإيمان والطاعة، واستعملت الآله في غير ما أمرت به، وكان قد قدر لك الثواب على ما دعيت إليه، فلما تركت لبطلت الجزاء المقدر عليه. ونظير ذلك من أمر بحمل شيء إلى مكان مخصوص على أجر معلوم، فنقل إلى موضع آخر، صح أن يقال: أبطلت عملك وأحببت جزاءه. والخطاب وإن كان متوجهاً إلى النبي عليه وآله السلام فالمراد به جميع العقلاء.

وقوله تعالى: ((لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ)) ليس على ظاهره، لأن من رفع صوته فوق صوت النبي على جهه التعظيم، فإنه لا يذم ولا يلام، وإنما نهى عن رفع الصوت على طريق السفاهه والإهانه وهذا كفر. على أنه قد حذف من الآيه أشياء؛ لأن تقديرها: كراهه أن يحبط أو لئلا يحبط جزاء أعمالكم. ولهذه الآيات وجوه مذكوره في التفسير، فلا وجه لذكرها هاهنا.

مسأله في حسن العفو

لا خلاف بين العقلاء في حسن العفو، وذلك لأن الإحسان على طريق الابتداء حسن في قضايا العقول، وأحسن من ذلك إسقاط ما يستضر به الإنسان إذا كان عارياً من وجوه القبح، ومن أنكر حسن ذلك كان كمن أنكر حسن الإحسان، وإنما يمكن أن يقع الخلاف في خلوه من وجوه القبح.

ثم اعلم أن العقاب عندنا لا يسقط إلا بالعفو من الله تعالى، سواء تاب العبد أو لم يتب. وعند المعتزله يسقط بشيئين؛ أحدهما: كثرة ثواب فاعل القبيح، وهو الذي يسمونه صغيره، والثاني: التوبه لأنها مسقطه عندهم، وكل واحد منهما غير صحيح؛ لأن الصغيره عندهم عباره عمياً ينقص أجزاء عقابه عن أجزاء ثواب فاعله، وهل هذا إلا محض الإحباط؟ والذي أبطلنا، مع أن في ذلك وجوهاً من الفساد، وهذا الموضوع لا يحتمل بيان تلك الوجوه. ثم يلزمهم على قولهم ألا يكون لله تعالى به صنع في إسقاط العقاب؛ لأن الصغيره تقع مكفره لا محاله على زعمهم بلا تأثير من جهه الله تعالى، والكبيره

لا يسقطها إلا التوبه. وهذا يقتضى أن لا حكم لقوله تعالى: ((غَافِرُ الذَّنْبِ))، (١) وإنه ((لَغَفَّارٌ لِمَنْ

تَاب))، (١) ((يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً))، (٢) ((وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ))، (٣) والله ((لَعَفُوٌّ غَفُورٌ))، (٤) وغير ذلك ممّا يصعب عدّه، وهذا كافٍ في فساد المذهب؛ لأنّ الله تعالى على زعمهم يمتنّ بلا منّه ويتمدّح بلا نعمه، وفي فساد ذلك دليل على أنّ العقاب لا يسقط إلّا عفواً، سواءً كان ابتداءً أو عند التوبه أو عند الشفاعة. والذي يدلّ على [أنّ] (٥) العقاب يسقط بإسقاط الله تعالى أنّه حقّ الله تعالى إليه قبضه واستيفاءه، وليس في إسقاطه إسقاط حقّ لغيره، وكلّ حقّ هذه حاله يسقط بإسقاط صاحبه.

وقولنا: حقّ له، احتراز من الثواب والعوض؛ لأنّه لو أسقط واحداً منها لكان يسقط حقّ غيره.

وقولنا: له استيفاءه، احتراز من الطفل الذي له حقّ على غيره، فإنّه لا يسقط بإسقاطه وإن كان حقّاً له؛ لأنّ استيفاءه لا يتعلّق به.

فإن قيل: ما الذي يدلّ على سقوط ما هذه حاله في الشاهد؟

قلنا: إنّ من له على غيره دين وكان خاصّاً له إليه قبضه واستيفاءه، [فإنّ] (٦) ذلك الدين يسقط بإسقاط صاحبه، ويستحقّ بإسقاطه إياه غايه المدح ونهايه المنّه. وإذا صحّ سقوط الدين في الشاهد بإسقاط صاحبه، فالأولى أن يسقط العقاب بإسقاط القديم تعالى.

فإن قيل: لا خلاف بين الأمه أنّ العقاب يسقط بإسقاطه، وإنّما الكلام في خلوه من وجوه القبح.

قلنا: وجوه القبح معلومه في الأشياء، مثل كون الفعل ظلماً وكذباً وعبثاً وجهلاً ومفسده وإغراء، ولا خلاف في [أنّ] (٧) إسقاط [ط] (٨) عقابه تعالى عن عباده عارٍ من هذه الوجوه.

فإن قيل: إذا طمع المكلف في العفو كان مغرّياً بالقيح؟

قلنا: ليس الأمر على ذلك؛ لأنّ في العقلاء من إذا انقطع طمعه كان أقرب إلى ارتكاب القبائح، وفيهم من ليس كذلك؛ لأنّ أحوال العقلاء مختلفه في باب الدواعي والبواعث والإهانه والأنفه. على أنّ تجويز العقاب يخرج من الإغراء، كما أنّ فقد العلم بصغر المعاصي عند الوعيد

١- طه / ٨٢.

٢- الزمر / ٥٣.

٣- البقره / ٢١٨.

٤- في الآية ٦٠ من سوره الحجّ، هكذا: ((إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ)).

٥- ليس في الأصل.

٦- اصل: فا.

٧- ليس في الأصل.

يخرج المكلف من الإغراء. وكذلك حكم الطمع في التبقية إلى زمان التوبه، وأن التجويز في هذه المواضع يخرج المكلف من الإغراء.

فإن قيل: لو سلمنا جواز العفو عقلاً، أليس قد ورد في التنزيل ما يمنع من التجويز مثل قوله تعالى: ((وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا))، (١) ((وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا))، (٢) ((وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ))، (٣) ((وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا))، (٤) وغير ذلك من الآي؟

قلنا: أول ما نقول في ذلك: إن العموم لا- صيغه لها مخصوصه بها؛ لأن الألفاظ المتفرقة تستعمل في الخصوص والعموم معاً، ويكون حقيقه فيهما جميعاً. يوضح ذلك أن القائل إذا قال: لقيت العلماء، وأكرمت الأشراف، وقطعت السراق، فلا يريد كل من يقع عليه هذا الاسم، وإنما يريد الكثيره؛ لأننا نعلم ضروره أنه ما لقي جميع العلماء، ولا أكرم كل الأشراف، ولا قطع أكثر السراق. على أن القائل إذا قال: من دخل دارى ضربته، حسن أن يستفهم ويقال: وإن دخل فلان؟ فلو كان اللفظ يستغرق الكل وجوباً لما صح ذلك، وفي حسن الاستفهام هاهنا دليل على أن اللفظ يصلح للعموم والخصوص ويستعمل فيهما حقيقه.

فإن قيل: أليس يصح أن الاستثناء من ألفاظ العموم بكل واحد من العقلاء، فلولا أنها مستغرقة للكل لما صح ذلك؟

قلنا: لا خلاف أن ألفاظ العموم صالحه للكل، ولذلك أخرج الاستثناء ما لولا الاستثناء لصح دخوله تحته، وهم يزعمون وجوب الدخول. وفي فقد الأدله على وجوب ذلك دليل على سقوط السؤال. على أن هذه الآيات قد عورضت بآيات تتضمن الغفران، ويقتضى العفو مثل قوله تعالى: ((لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ))، (٥) ((إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ))، (٦) ((لا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ [إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا]))، (٧) وغير ذلك من الآي.

١- . النساء / ١٣.

٢- . الفرقان / ١٩.

٣- . النساء / ١٢٣.

٤- . النساء / ٩٣.

٥- . النساء / ٤٨.

٦- . الرعد / ٦.

٧- . الزمر / ٥٣.

والَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَاتِ تَتَضَمَّنُ الْغُفْرَانَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَفَى أَنْ يَغْفِرَ الشَّرْكَ تَفْضُّلاً؛ لِأَنَّ الْمَشْرَكَ إِذَا تَابَ غُفِرَ لَهُ لَا مَحَالَهُ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَغْفَرَ مَا شَاءَ مِنْ غَيْرِ الشَّرْكَ تَفْضُّلاً؛ لِيَكُونَ النَّفْيُ مَفَارِقاً لِلْإِثْبَاتِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ التَّوْبَةُ مَقْدَّرَةً فِي الْوَجْهِينِ، لَكَانَ تَقْدِيرُهُ: لَا أَغْفِرُ الشَّرْكَ إِلَّا بِالتَّوْبَةِ، وَمَا سِوَى الشَّرْكَ أَغْفِرُ عِنْدَ التَّوْبَةِ. وَهَذَا كَلَامٌ مِنْ يَعْزِفُ الْفَرْقَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَكَيْفَ يَصِحُّ حَمْلُ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى هَذِهِ الْوَجْهِ؟

وقوله تعالى: ((وَإِنَّ رَبَّكَ لَمُدُّو مَعْفِرِهِ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ)) (١) يقتضى أن يغفر لهم على كونهم ظالمين؛ لأن قول القائل: لقيت زيدا على أكله، وأحبّ عمرواً على عذره، لا يحمل إلا على حال الفعل، كأنه قال: لقيته يأكل وأحبّه حين يتعدّر. وقوله تعالى: ((لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ)) (٢) غير مفيد عند القوم، ونعوذ بالله من هذا القول، وإنما (٣) قلنا ذلك لأنّ التائب قاطع على أمنه، والمذنب آيس من عفوه على زعم المعتزله، فمن الذى ينتظر رحمته ورجوا مغفرته؟ على أنّ القوم يقطعون على سقوط العقاب عند التوبة وعند زياده الثواب، فما بالنا لا نقطع على سقوطه عند الشفاعة والمغفرة، مع شهادته العقل بسقوط العقاب عند العفو والشفاعة؟ وليس فى العقل ما يقتضى سقوطه بالتوبة والزيادة، بل العقل قاضٍ بفساد الإحباط على ما تقدّم القول فيه.

فثبت بجميع ذلك أنّ الله تعالى متفضّل بإسقاط عقاب المؤمن، إمّا ابتداءً عفواً منه وعند إنابه العبد إليه، أو عند شفاعة الرسل. وإذا سمع العبد من الله تعالى أن يقول: عفوت عنك، أو عفوت لك، (٤) أو أسقطت عقابك، أو تسامحت معك على سقوط العقاب عند ذلك، رزقنا الله تعالى عفوه وأعادنا من عذابه بمنه وفضله.

مسألة فى الشفاعة

اعلم أنّ الأمم قد أجمعت على أنّ للنبيّ صلّى الله عليه وآله مقام الشفاعة فى أمته. ثمّ اختلفوا فيما يشفع فيه؟ فذهبت المعتزله إلى أنّه عليه السلام يشفع فى زياده الدرجه ولا يشفع

١- . الرعد / ٦.

٢- . الزمر / ٥٣.

٣- . جاء فى هامش الأصل: فتبين أنّه يغفر جميع الذنوب ولم يشرط الكبائر ولا الصغائر، فينبغى أن يحمل على عمومها. فإن قيل: ذلك يقتضى غفران الكفر. قلنا: أخرجنا الكفر بدليل الإجماع وبقي الباقي على عمومه. فإن قيل: قد قيد ذلك بقوله: ((وَأَنْبِئُوا إِلَى رَبِّكُمْ))، ومعناه توبوا. قلنا: هذا كلام مستأنف وتكليف آخر لا تعلق له بالأول... .

٤- . جاء فى هامش الأصل: فإن قيل: كيف تكون صورته العفو؟ قلنا بأن يقول الله: قد أسقطت عقاب زيد، فليسقط بهذا القول عقاب المستحقّ.

فى إسقاط العقوبه. والصحيح أنّ الشفاعة إنّما هى فى إسقاط المضارّ، ولو استعملت فى زياده المنافع كان توسّعاً، ولا يجوز حمل شفاعته عليه وآله السلام إلّما على إسقاط المضارّ لأمرين؛ أحدهما: أنّ الله تعالى امتنّ على نبيّنا عليه وآله السلام بمقام الشفاعة، وضمن له هذه المسأله وخصّيه بهذه المنزله، فلو كان يشفع فى زياده المنافع، لكان كلّ واحد من الأئمّه شافعاً للنبيّ صلى الله عليه وآله بمثل ما كان النبيّ عليه السلام شافعاً له، والذاهب إلى هذا القول خارج عن الإسلام. وإنّما قلنا ذلك لأنّ أحدنا إذا قال: اللهم صلّ على محمّد وآله، اللهم ارفع درجته، كان شافعاً للنبيّ عليه وآله السلام على زعمهم بمثل ما كان النبيّ عليه وآله السلام شافعاً له؛ لأنّه يسأل فى حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله السلام من المنافع مثل ما يسأل النبيّ له، وفى بطلان هذا القول دلالة على أنّه عليه السلام لا يشفع إلّا فى إسقاط المضارّ.

فإن قيل: أليست الرتبة معتبره فى الشفاعة؟

قلنا: الرتبة معتبره بين الشافع والمشفوع إليه دون من له الشفاعة، ألا ترى أنّها لما اعتبرت بين الأمر والمأمور به؟ ولذلك لا يصحّ أن يأمر الإنسان نفسه، كما لا يصحّ أن يشفع نفسه ويصحّ أن يشفع لنفسه، كما يصحّ أن يأمر بما يرجع إلى نفسه، فثبت أنّ المشفوع له لا حظّ له فى الرتبة، وإنّما اعتبرت بين الشافع والمشفوع.

والوجه الثانى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وعد أئمته بقوله عليه وآله السلام: <ادّخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى>، (١) وهذا الخبر وإن ورد مختلف الألفاظ فقد تلقّته الأئمّه بالقبول. والتائب من الكبائر لا يسمّى صاحب كبيره، كما لا يسمّى التائب من الكفر أهل الكفر؛ لأنّ ذلك كلمه ذمّ وتوبيخ، فلا يصحّ أن يطلق هذا الاسم إلّا على من يستحقّه.

فإن قيل: الوعد بالشفاعة كان فى زمان التكليف، وأكثر الأئمّه فى تلك الحال من أهل الكبائر.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ وقت الادّخار ممتدّ من حال الوعد إلى زمان الشفاعة. وإذا تاب العاصى قبل خروجه من الدنيا، زال عنه هذا الوصف وسقط منه اسم الذمّ ولم تحصل له الشفاعة بعد، فكيف يصحّ مع ذلك أن يطلق عليه هذا الاسم؟ فبان بهذه الوجوه أنّه عليه وآله السلام لا يشفع إلّا فى إسقاط المضارّ عن المذنبين من أئمته، وفقنا الله شفاعته ولقانا رؤيته.

فإن قيل: قوله تعالى: ((مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ)) (٢) دليل على أنّ الظالم لا شافع

١- . بحار الأنوار: ٨/٣٤.

٢- . غافر/ ١٨.

له، ومثله ((وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ))، (١) ((وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى))، (٢).

قلنا: قد تقدّم أنّ العموم عندنا لا صيغته لها يخصّها، وهذا القدر يغنى عن تأويل هذه الآيات. على أنّ القديم تعالى نفى أن يكون للظالم شفيع يطاع، ولا خلاف في ذلك؛ لأنّ الشفيع دون المشفوع إليه في رتبته، والمطاع فوق المطيع، فالقول بالشفيع المطاع منتقض كما ترى. مع أنّ الله تعالى أخبر أنّ الشرك من أقسام الظلم، وقد تقدّم أنّ الشرك لا يغفر ولا عفواً ولا شفاعه. على أنّ القديم تعالى وضع لفظه <يطاع> موضع يجاب، وإذا لم يكن للمشرك شفيع يجاب، فلا يلزم أن يكون غير المشرك مثل المشرك في هذه المسألة؛ لأنّ القول بدليل الخطاب باطل.

وقوله: ((مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ)) (٣) لا ينافي مذهبنا؛ لأنّ النصره الدفع بالقهر والغلبة، والشفاعه هي التضرّع والمسألة. وقوله: ((وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى)) (٤) فيه إضمار؛ لأنّ العبد لا يرتضى أعماله وأقواله، والمراد أن يرتضى دينه وعقيدته؛ لأنّ من ارتضى الله تعالى جميع أفعاله كان معصوماً، والمعصوم لا يحتاج إلى الشفاعه، بل هو المحتاج إليه في ذلك. على [أن] (٥) الصغائر جائز عندهم على الأنبياء، والقديم تعالى لا يرضى بالصغائر. فبان أنّ المراد بالمرتضى الدين والملة، فمن خرج من الدنيا من أهل الصلوه وكان تائباً فلا كلام فيه؛ لأنّه ناج بالإجماع، وإن خرج غفله وكان مستحقاً للثواب بإيمانه هو ومستحقاً للعقاب بمعصيته، يمكن أن يغفر الله له ويعفو عنه ويدخله الجنّه بثوابه.

وجائز أن يشفع له النبيّ صلى الله عليه وآله، فيسقط الله تعالى عقابه ويوصله إلى الثواب الدائم، ويمكن أن يعاقبه على قدر معصيته ثمّ ينقله إلى ثوابه وجنته، أعادنا الله تعالى من سخطه ورزقنا الله من فضله إنّه وليّ ذلك.

مسألة في الأسماء والأحكام وما يتصل بها

مسألة في الأسماء والأحكام وما يتصل بها (٦)

اعلم أنّ الإيمان هو التصديق عند أهل التحقيق، غير أنّ التصديق لا يصحّ إلّا بعد معرفه الأصول، إمّا على طريق الجمل أو التفصيل، والذي يدلّ على ذلك أنّ العاقل إذا لم يعلم التوحيد والعدل

١- البقره / ٢٧٠.

٢- الأنبياء / ٢٨.

٣- البقره / ٢٧٠.

٤- الأنبياء / ٢٨.

٥- ليست في الأصل.

٦- جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما حقيقه الإيمان عندكم؟

وعصمه الأنبياء والأئمة عليهم السلام، فلا يصح أن يصدقهم، وإذا عرف الأصول صح منه التصديق لهم. وأما الذي يدل على أن الإيمان هو التصديق فهو ما هو معروف لغه عرفاً وشرعاً، من قولهم: فلان لا يؤمن بكذا، وفي التنزيل: ((وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا))، (١) ((لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً))، (٢).

ولا يلزم على ذلك أن كل من يصدق غيره يسمى مؤمناً بمجرد وضع اللغه؛ لأنّ الوضع وإن كان يقتضى ذلك، قد اختصّ بعرف الشرع لفظه إيمان بالتصديق لله ولرسوله وجميع ما أخبره رسله، كما نقول فى لفظ: الدابّة؛ لأنّها فى الأصل موضوعه لكل ما يدبّ على وجه الأرض، ثم صار بالعرف مختصاً ببعض الدوابّ دون بعض كما هو معروف بين أهل اللسان، فكذلك حكم الإيمان، فهذا يقتضى أن يسمى العبد مؤمناً بمجرد التصديق. وفى التنزيل شاهد لذلك وناطق به، وهو قوله تعالى: ((الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ))، (٣) ((الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا))، (٤) فقد سمى العبد مؤمناً قبل العمل الصالح وقبل الهجره. ولذلك صح أن يسمى مؤمناً فاسقاً؛ لأنّه يستحقّ اسم المؤمن بإيمان والفسق بفسقه، غير أنّ الفاسق على الإطلاق لا يقال للمؤمن بل يقيد لئلا يوهم.

فإن قيل: ما قولكم فيمن هو فى زمان مهله النظر؟ هل هو مصدق أم لا؟

قلنا: الناظر فى حدوث الأجسام مصدق ما وجب عليه، وغير مكلف بأمر آخر، فمن هذا الوجه يجب أن يطلق عليه لفظ المصدق.

فإن قيل: أليس قد ورد فى أخباركم أنّ الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان؟ (٥)

قلنا: قد ورد أيضاً عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: <الإيمان (٦) سرّ > وأشار إلى صدره، والخبران إذا تعارضا سقط الاحتجاج بهما. على أنّ لذلك الخبر وجهاً، وهو أنّ هذه الشرائط من أماره الإيمان وعلامته. وقيل: بل هى رتبه الإيمان؛ لقول أميرالمؤمنين عليه السلام: <الورع لباس الإيمان>. (٧)

وقد قيل: إنّ من جمع بين هذه الأفعال فهو من خيار المؤمنين، نسأل الله أن يجعلنا منهم. فإذا ثبت حقيقه الإيمان فنيضه الكفر، والكفر إنكار الصانع. وقد قيل: هو الجحود بكلّ ما

١- . يوسف / ١٧.

٢- . البقره / ٥٥.

٣- . البقره / ٢٥.

٤- . الأنفال / ٧٢.

٥- . بحار الانوار: ٦٨/٦٩ مع اختلاف يسير فى الألفاظ.

٦- . معانى الأخبار: ١٨٧.

٧- . فى كتاب إرشاد القلوب / للديلمى، الباب ٥٤ جاء الحديث أعلاه بهذا الشكل: إنّ الورع رأس الإيمان

يجب التصديق به، وهو أيضاً راجع إلى القلب، غير أنّ أعمال الكافر تدلّ على ما فى قلبه، فعلى هذه القضية سجود الصنم والنجوم اختياراً، والاستهزاء بالمصدّق وسبّ الرسل وقتلهم كلّ ذلك دلالة على كفر من فعل ذلك.

فإن قيل: ما الفرق بين الإيمان والإسلام؟

قلنا: لا فرق فى الحقيقة بينهما؛ لأنّ المسلم على الحقيقة مؤمن على الحقيقة، والمسلم بالظاهر مؤمن على الظاهر فلا فرق بينهما. فأما ما يتصل بهذه المسألة من سؤال القبر والحساب والإيمان وشهادة الجوارح فمعلوم بالإجماع، والتنزيل ناطق ببعضه والأخبار بجميع ذلك لطف للمكلف ومصلحه له.

ولكل واحد من هذه الجمل وجه، فأما سؤال القبر فعليه إجماع الأئمة. ولا اعتبار بإنكار ضرار بن عمرو؛ (١) لأنّ الإجماع سابق عليه، وإنّما الخلاف فيه يجرى فى وقت السؤال. فذهب بعضهم زائد إلى أنّه يسأل حين يدفن، وقال بعضهم: إنّما يسأل حين يحشر، والله أعلم بتعيين الوقت. وأما المحاسبه والمسائله فالوجه فيه أن يظهر (٢) فيه للعبيد ما ثبت لهم ووجب عليهم.

وأما شهادة الجوارح ففيها ثلاثة أقوال؛ أحدها: أنّ الله تعالى ينهى لسان الفاسق أو رجله أو يده بنهيه، ويجعل هذا العضو حياً ناطقاً؛ ليشهد ذلك العضو بما جرى عليه إظهاراً للحجّه وقطعاً للمعذره، وقد نطق به التنزيل وهو قوله تعالى: ((يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ)) (٣) الآية.

والقول الثانى: أنّ الله تعالى يخلق الكلام الذى هو الشهاده فى ذلك العضو، كما كان يخلق فى الشجر.

والثالث: أنّ العاصى يشهد على نفسه بما جرى على أعضائه، ويقول: نطقت بلسانى وأخذت بيدي ومشيت فى غير مرضات الله تعالى برجلى، فالشهادة تقع على هذا الوجه. وقد يقال فى الشاهد: اعترف لسان فلان وأقر لسانه، توسيماً والمراد به صاحب اللسان.

وأما الميزان ففيه أقوال كثيرة، والمختار عند المرتضى رضى الله عنه وأرضاه أنّه عباره عن العدل والتسويه، وأن لا يضيع شىء ولا يفوت قليل ولا كثير كما قال تعالى: ((وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ)) (٤) أعادنا الله من أهوال ذلك اليوم.

١- لاحظ: باب ذكر المعتزله من كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل / لأحمد بن يحيى بن المرتضى: ٣٠.

٢- فى الأصل: يطهر.

٣- النور / ٢٤.

٤- الأنبياء / ٤٧.

[المعروف والأمر به والمنكر والنهي عنه]

فصل فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلم أنّ الأمّة قد أجمعت على وجوبهما، غير أنّهم اختلفوا فى الطريق إلى معرفه وجوبهما.

فقال قوم: إنّما يعلم وجوبهما عقلاً. وجاء السمع بتأكيده. وقال قوم: لا طريق إلى معرفه وجوبهما إلّا السمع سوى ما يدفع به الضرر؛ لأنّ العقل قاضٍ بوجود ما يدفع به الضرر إذا لم يمكن دفعه إلّا به، وهذا أقرب وأصحّ. ثمّ اختلفوا فى كيفيته وجوبهما، فذهب بعضهم إلى أنّهما من فروض الكفائيات. وقال قوم: هما من فروض الأعيان، وهذا أصحّ القولين لظاهر التنزيل، وهو قوله: ((كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ)) (١) الآيه، وعضد هذا القول أخبار كثيرة. ثمّ الأمر بالمعروف على ضربين: واجب وندب؛ فالأمر بالواجب واجب والأمر بالندب نندب، والنهي عن المنكر لا ينقسم؛ لأنّ المنكر كلّ قبيح، والامتناع من الجميع واجب فى قضيه العقل.

فإن قيل: من أين قلتم: إنّ العقل لا يقتضى بوجوبهما؟

قلنا: لأنّ كلّ ما يجب على العاقل فلا بدّ له من وجه يقتضى وجوبه؛ لأنّ إيجاب ما لا وجه لوجوبه قبيح. ثمّ إن كان الواجب عقلياً كان العلم بوجوبه لا- ينفكّ من العلم بوجه وجوبه، كما نقول فى وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم والإنصاف وما يجرى هذا المجرى. وإن كان الواجب سمعياً كان العلم بوجه وجوبه يحصل على طريق الجمل؛ لأننا نقول: لولا أنّ فيه

وجهاً يقتضى وجوبه، لما كان الله تعالى أن يوجهه علينا. وإذا ثبت ذلك وكان العقل خالياً من وجه وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا ما استثيناه، وجب القضاء بأن لا طريق إلى وجوبها غير السمع. على أن السمع قد ورد بإقرار أهل الذمّة على ما لهم، مع ما نعلم من قبح اعتقادهم وسوء أعمالهم، فلو كان إنكار المنكر من الواجبات العقلية، لما وردت الرخصة بذلك.

فإن قيل: ترك النكير توهّم أن التارك راضٍ به، وهذا يقتضى وجوبه عقلاً.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأننا لا ننكر باليد على من يقول: إن الله ثالث ثلاثة، مع قدرتنا على ذلك باليد متابعه للشريعة من غير أن نكون راضين بقولهم، وهل فى الدنيا منكر أعظم من هذا القول؟ وإنما تركنا الإنكار عليهم باليد لأنّ الشرع قد ورد بإقرار أهل الذمّة على ما لهم، مع ما فى ملههم من المناكير، فلو كان إنكار المنكر من الواجبات العقلية، لما جاز أن يرد الشرع بإقرار أهل الذمّة على ملههم.

فإن قيل: أليس فى النهى عن المنكر لطف للمكلف؟ ولا خلاف فى أن اللطف من الواجبات العقلية.

قلنا: قد تقدّم أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها داعية إلى الواجبات العقلية ولطفاً فيها، فكذلك القول فى إنكار المنكر وإن كان فيه لطف للمكلف. على أن لطف أحدنا لا يجب على غيره إلّا إذا كان لذلك الغير فيه لطف أيضاً، كما تقدّم فى باب الألفاف، فبان بهذه الوجوه أن الطريق إلى إنكار المنكر السمع لا غير.

ثم اعلم أن إنكار المنكر يجب بالقلب واللسان واليد عند أربعة شرائط؛ أولها: أن يعلم المنكر من المعروف؛ لأنّ من لا يعرف المعروف لا يصحّ أن يأمر به، كما أنّ من لا يعرف المنكر لا يصحّ أن ينكر عليه، وقد ورد عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: <من كان آمراً بمعروف فليكن أمره بمعروف>. (١)

والثانى من الشرائط: أن تظهر له أماره الاستمرار؛ لأنّ الغرض فى الإنكار أن لا يقع والماضى قد وقع.

والثالث: هو أن يعلم أو يظنّ أن إنكاره يؤثّر فى ارتفاع القبيح، ومتى لم يعلم ذلك أو لم

١- الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير: ٢/١٦٧ والحديث هكذا: من أمر... .

يغلب على ظنّه، لم يكن الإنكار واجباً عليه.

والشرط الرابع: أن لا يكون في إنكاره مفسده من الخوف على النفس والمال، فمهما حصلت هذه الشرائط وجب إنكار المنكر باليد واللسان والقلب، فإن علم أو غلب على ظنّه أن إنكاره باليد يؤدّي إلى قتل النفوس، فليس له أن يفعل ذلك إلا بإذن سلطان الوقت، وإن لم يقدر على الإنكار باليد اقتصر على اللسان والقلب، فإن لم يتمكن من الإنكار باللسان اقتصر على القلب، وليس عليه أكثر من ذلك.

فإن قيل: لو أكره إنسان إلى الإضرار بمؤمن وهدد على الامتناع بالقتل، هل يجب عليه ذلك الفعل أم لا؟

قلنا: له أن يرفع الأعضم بالأدون، فإن أكره على قتل مؤمن فليس له ذلك؛ لأنه ليس له أن يدفع القتل عن نفسه بقتل مؤمن.

فإن قيل: من أكره على إظهار كلمه الكفر، هل يجوز أن يظهر ذلك ويخصّ نفسه من القتل؟

قلنا: إن علم أو غلب على ظنّه في الامتناع عن ذلك إعزاز الدين، جاز له أن يظهر الحقّ ويبذل النفس، وقد ورد في الخبر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: <ما من عباده أعظم من إظهار كلمه حقّ عند سلطان جائر>. (١) وإن لم يعلم ذلك فليس له أن يهلك نفسه بلا- حجّه ولا- عبره، بل يجب عليه أن يستعمل التقيّه، وقد أذن الله تعالى له في ذلك بقوله عزّ من قائل: ((إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)). (٢).

فإن قيل: على القول الأول كيف رخص في ذلك وفيه قتل النفس وهو مفسده؟

قلنا: لو كان في قلبه على هذا الوجه لما أذن الله تعالى له فيه، وهل يكون هذا أكبر من الجهاد مع الظنّ بأنّه يقتل؟ على أنّ المجاهد إذا علم أنّه لم يجاهد يقتل على كلّ حال، كما نقول في قتل الطفّ عليه صلوه الله وسلامه عليه، كان الجهاد له والصبر عليه أفضل من الامتناع؛ لأنّ فيه منزله الشهداء وثواب المجاهدين.

فإن قيل: هل يجوز المقام في دار الكفر أم لا؟

١- الحديث أعلاه، في سنن ابن ماجه وفي الملاحم والفتن، هكذا: أفضل الجهاد كلمه عدل حقّ عند سلطان جائر. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ: ٦/٥٨.

٢- النحل / ١٠٦.

قلنا: ينبغي أن يبين دار الكفر والفرق بينهما وبين دار الإسلام، ثم يجيب عن السؤال. اعلم أنّ كلّ بلد لا- يمكن فيه إظهار الشهادتين فهو دار كفر، وإن كان عدد المؤمنين فيه أكثر من عدد الكفّار، كما كانت مكّة بعد الهجره قبل الفتح، وكلّ بلد يمكن فيه إظهار الشهادتين، فهو بلد الإسلام وإن كان عدد الكفّار فيه أكثر من عدد المؤمنين، كما كانت المدينه وقت الهجره إليها، فالمقام في دار الكفر بالاختيار بعد معرفه الدار غير جائز. وذهب بعض العلماء إلى وجوب الانتقال منه، والصحيح أنّه إن كان المسلم آمناً منهم متمكناً من أداء ما وجب عليه من غير حرج، جاز له المقام فيها، والأفضل الانتقال منها، وإن لم يكن كذلك لا يجوز له المقام فيها ولا القعود منهم؛ لأنّنا يدخل تحت قوله: ((فَلَا تَقْعُدُوا (١) مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ))، (٢) وروى عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: <من كثر سواد قوم فهو منهم>. (٣)

١- . في النسخه الأصل: فلا تقعد.

٢- . النساء / ١٤٠.

٣- . ورد حديثان بهذا المضمون أيضاً، وهما: <من تشبه بقوم فهو منهم، ومن أحبّ عمل قوم خيراً كان أو شراً كان كمن عمله>. شهاب الأخبار: ١٥٦ و١٦٧.

[أعمارنا وأرزاقنا]

فصل في الآجال والأسعار

مسأله في الأجل

اعلم أنّ الأجل هو الوقت أو ما تقديره تقدير الوقت، فما لا يصحّ تحدّده لا يصحّ توقيت به، وكذلك لا يجوز أن يقول أحدنا لغيره: أزورك إذا وجد القديم، وأخرج من البلد إذا كان السماء فوقنا، وإنّما ينبغي أن يقول: أزورك إذا طلع الشمس؛ لأنّ طلوع الشمس أمر حادث جاز التوقيت به. وكلّ أمرين صحّ عليهما التحدّد صحّ أن يوَقَّت كلّ واحد منهما لصاحبه، مثل أن يقال: تطلع الشمس عند زوال الحمرة من السماء، وتزول الحمرة من السماء إذا طلعت الشمس.

وإذا ثبت ذلك علمت أنّ أجل الموت وقت الموت، وأجل العقد حين يحدث العقد، ولا يصحّ أن يكون لإنسان واحد أجلاّن ولا آجال كثيرة، وقولهم: لو بقي لكان له أجل آخر، لا يفيد شيئاً؛ لأنّه أجل مقدور، فبالتقدير لا يصحّ إثبات الأجل كما لا يصحّ بالتقدير إثبات الملك.

فإن قيل: أليس القديم تعالى أثبت لكلّ نفس أجلين بقوله: ((ثُمَّ قَضَى أَجْلاً وَأَجْلاً مُّسَمًّى عِنْدَهُ))، (١) وقال في موضع آخر: ((لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ))، (٢) وقال: أيضاً: ((رَبَّنَا أَخَّرْنَا إِلَىٰ

١- . الأنعام / ٢.

٢- . المنافقون / ١٠.

أَجَلٍ قَرِيبٍ نُنَجِّبُ دَعْوَتَكَ)) (١)؟

قلنا: أمّا الآيه الأولى فليس فيه إلّا ذكر أجلين، وقد تقدّم أنّ الأجل هو الوقت، فلا يمتنع أن يكون الأجل الأوّل وقت موته في الدنيا، والأجل الثانی وقت حياته في الآخرة؛ لأنّ إعادته الحيوه وقتاً كما أنّ للموت [وقتاً] (٢) وقد حصلت فائده الآيه من غير إحاله إلى محال.

وأما الجواب عن الآيه الأخرى فهو تقدير أجل، وقد تقدّم أنّ الأجل لا يصحّ بالتقدير. على أنّ لا ننكر أن يسمّى المقدور على الامتناع أجلاً، وإنّما الخلاف في أنّ للواحد أجلين على الحقيقة، وهذا محال.

فإن قيل: هل يجوز أن يقطع أحدنا أجل غيره وينقص عمّا قدر له؟

قلنا: لو كان المعلوم أنّه يقتل لا- محاله لما قدر له أكثر من ذلك. وقولهم: لو لم يقتل لجاز أن يعيش، فهو أيضاً أجل مقدور، وعلى هذا الوجه لجاز أن يقال: إنّ قطع الزيادة والمقدوره.

فإن قيل: هل هي المقدور تبقيه لو لم يقتل؟

قلنا: لا خلاف في أنّ تبقيته مقدوره لله تعالى. وليس كلّ ما يعلم أنّه لا يكون يحكم أنّه غير مقدور، أليس القديم تعالى عالماً بوقت فناء العالم مع كونه قادراً على إفناؤه وإعادته مرّات كثيره؟ وإن كان المعلوم أنّه لا- يفنيه إلّا في الوقت المعلوم. وليس يجري الخلاف في المقدور، وإنّما الخلاف في أنّه لو لم يقتل هل يعيش؟

والجواب عن ذلك أنّه لا- سبيل للقطع إلى أحد الأمرين؛ لأنّ ذلك من علم الغيب، ولا يعلم الغيب إلّا الله تعالى. وقولهم: لو لم يقتل لما مات في الحال حديث فارغ، ألا ترى أنّ من ذبح الشاه - إنسان أو نحن جملة- بلا إذنه من غير علّه، كان ملوماً مأخوذاً بالغرامه والأرش، ولم يسمع قوله: لولا أنّي ذبحته أو نحرته لمات، ولو علم الناس أنّ الجمل والشاه يموت في الحال لولا الذبح والنحر، لما عاتبوه، بل استحسبوا فعله واستصوبوا؛ لأنّه كان محسناً إلى صاحبه ومصلحاً لما كان يفسده، ومعلوم أنّه ملوم مأخوذ ممقوت موصوف بالسفه.

فإن قيل: فما قولك فيمن قتل خلقاً كثيراً في يوم واحد؟ أتجزون موتهم في ذلك الوقت أم لا؟

قلنا: قد أجاز بعضهم ذلك، وقال: يجوز أن تكون المصلحه إماتتهم في تلك الحال لولا القتل. وقال قوم: لا نجيز موت الكل في ذلك الوقت، وإنّما الكلام في كلّ واحد منهم، ولا يصحّ

١- إبراهيم / ٤٤.

٢- في الأصل: وقيا.

لأحد أن يضع يده على واحد من المقتولين، ويقول: هذا يبقى لولا القتل، وهكذا شأن كل واحد منهم، وهذا يسقط السؤال.

مسألة في الأرزاق

الرزق هو ما للحيوان أن ينتفع به وليس لأحد منعه، وإنما قلنا ذلك لأنه لا خلاف بين الأمة أن ما هذه حاله يسمى رزقاً، وإنما الخلاف في الحرام والغصب هل يسمى بذلك أم لا؟ ولا يصح أن يعدّ من الأرزاق الحرام والغصب؛ لأنّ المغصوب منه أن يمنع الغاصب من الانتفاع عقلاً وشرعاً. على أن الله تعالى مدح أقواماً على إنفاقهم الرزق بقوله عزّ من قائل: ((وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ))، (١) وقد أمر أيضاً بالإنفاق بقوله عزّ من قائل: ((وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ))، (٢) والحرام يجب الاجتناب منه والغصب يجب ردّه على صاحبه.

فإن قيل: لو عاش إنسان مائة سنة ولا يأكل في عمره إلّا الحرام، هل كان له رزق في التقدير أم لا؟

قلنا: نعم غير أنّه أعرض عمّا قدر له وهدى إليه، وأقبل على ما نهى عنه وحرّم عليه.

فإن قيل: هل يجوز أن يؤخذ رزق الإنسان ويمنع منه.

قلنا: نعم لأنّ كل ما هو ملك الإنسان فهو رزقه، ثمّ كما يصحّ أن يؤخذ منه ملكه يمكن أن يؤخذ منه رزقه، ولذلك قلنا: الملك والرزق واحد في الشاهد. هذا في حقّ العقلاء خاصّه، فأما القديم تعالى فإنّ العالم بما فيه ملكه، ولا يقال: إنّه رزقه؛ لأنه تعالى متعالٍ عن أن ينتفع بشيء.

فأما الذي يسمى رزقاً ولا يجوز أن يطلق عليه اسم الرزق، فهو ما تنتفع به الطيور والبهائم والوحوش، فكل ما يحصل في فم واحد من هذه الأجناس صار رزقاً له، وقبل التناول لا يسمى بذلك؛ لأنّ غيره ربّما يسبقه إلى ذلك ويمنعه منه.

فإن قيل: هل يصحّ أن يسمى الميراث رزقاً أم لا؟

قلنا: نعم غير أنّه رزق من جهه الله تعالى؛ لأنّ الله هو الذي أحله له وخصّه به دون الموروث. ولو أعطى الإنسان غيره شيئاً صحّ أن يقال: إنّه رزق منه؛ لأنه وصل إلى المرزوق باختيار المعطى، وكذلك يقال: أعطى السلطان جنده الرزق.

١- . البقره/٤.

٢- . البقره/٢٥٤.

فإن قيل: هل للإنسان أن يطلب الرزق ويسعى له، أم يتكل على ما يصل إليه؟

قلنا: نعم لأن الله تعالى قدّر الأرزاق على وجوه شتى، من الضيق والسعه والسهوله والشده والقلة والكثرة، غير أن العبد إذا ضاق عليه الرزق أن يسعى في طلبه من المعامله والحرفه والتجاره.

وطلب الرزق قد يكون واجباً وندباً ومباحاً، فالواجب مثل ما يدفع به الموت أو الضرر من النفس، وربما يبلغ إلى حدّ الإلجاء. والندب هو أن يكسب الرجل ويبدل وينفق على الأخوان والأصدقاء من المؤمنين. والمباح هو الزيادات من أرباح التجاره، وقد رخص الله تعالى، فقال عزّ من قائل: ((وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)) (١) ((إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)) (٢). فأما السؤال فقد قال صلى الله عليه وآله: إنه <أحر كسب المرء>.

وأما السعر فهو عباره عن تقدير البدل فيما يباع ويشترى، (٤) ولا يقال لنفس الثمن: سعر، ولذلك لا يقال: مع فلان أسعار، إذا كان عنده أموال وعروض وأمتعته. ثم قد يكون من جهه الله وقد يكون من جهه الناس، فإذا كان الغلاء لقله الطعام وكثره الخلق فهو منسوب إلى الله تعالى، وإن كان من جهه الاحتكار والحبس، فهو من جهه الناس، ولذلك حكم الرخص.

١- . المائده / ٢.

٢- . فى النسخه الأصل الخطيّه: يكون.

٣- . النساء / ٢٩.

٤- . لاحظ: كتاب الذخيره: ٢٧٤.

ص: ١٦٧

[النَّبِيُّ]

اشاره

[النَّبِيُّ الْعَامَّة]

[النَّبِيُّ الْمُحَمَّدِيَّة]

[النَّبِيُّ الْعَامَّة]

الكلام فى النبوة

إشاره

اعلم أنّ لفظ النبىّ يحتمل وجهين؛ أحدهما: أن تكون مشتقّه من النبأ الذى هو الخبر، ويقال: نبأ وأنبأ، أى أخبر. والأصل فيه على هذا الوجه، اللهمّ إلّا أنّ العرب تركت همزه هذه اللفظه، كما تركوا الهمزه من الذرّيّه والبرّيّه والخاييه.

والوجه الثانى: أن تكون مشتقّه من النبوه والنباوه، وهى الرفعه وعلوّ المنزله، وهذا الذى يحتمله من جهه الوضع. فأمرًا من جهه العرف فالنبىّ هو المؤدّى عن الله تعالى بلا واسطه من البشر، ولذلك لا يطلق على الملائكه اسم النبىّ.

وأمرًا الرسول فهو من أرسل لأداء رساله بعد تحمّله إيّاهما. وقد يكون الرسول من البشر ومن الملائكه؛ قال الله تعالى: ((اللَّهُ يَصِيّطُ فِى مَنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا)) (١). ثمّ اعلم أنّ بعثه الرسل متى حسنت وجبت. ويصحّ الاستدلال على حسنّها من وجهين؛ أحدهما: أنّ الله قد بعث الرسل وصحّت رسالتهم بالأعلام الباهره، فلولا حسن البعثه، لما حسن أن يبعث أحداً بالرساله. وإذا ثبت ذلك وصحّت رساله رسولنا صلّى الله عليه وآله بالحجج القاهره والأعلام الظاهره، صحّت رساله كلّ من نطق بالتنزيل برسالته وورد الأخبار بنبوّته. وإنّما خصّصنا بالدلاله رساله رسولنا صلّى الله عليه وآله لأمرين؛ أحدهما: أنّ شريعته واجبه علينا ولازمه لنا، ولا يلزمنا الآن شرع غيره من الرسل.

والوجه الثانى: أنّ نبوّته صلى الله عليه وآله إذا صحّت، صحّت نبوّه كلّ من أخبرنا بنبوّته، فلا يحتاج بعد ذلك إلى الاستدلال على رساله كلّ واحد من الرسل على التفصيل.

وأما الوجه الثانى ممّا يقتضى وجوب البعثة: هو أنّ الله تعالى إذا خلق الخلق وكلفهم وأقدرهم على أجناس مقدورات القدر، فلا يمتنع أن يعلم فى أفعالهم ما يكون فعله داعياً لهم إلى الواجبات العقليّة، وكذلك على العكس من ذلك، وهو أن يعلم أن يكون فى مقدورهم ما لو فعلوا دعاهم إلى القبيح وصرّفهم عن الواجب. فعلى هذا يجب عليه أن يعلم المكلّفين الفعلين، ويأمرهم بأحدهما وينهاهم عن الثانى؛ لأنّ الأوّل لطف والثانى مفسده، وكلّ ما هو لطف فى واجب فهو واجب، والمفسده تجب إعلامها والنهى عنها والوعيد عليها، ولا يمكن إعلام هذه الأفعال إلّا بالوحي على ألسن الرسل؛ لأنّ العقل لا مدخل له فى وجوب هذه الأفعال ولا فى قبحها. ولا يصحّ أن يخلق لهم العلم الضرورى بذلك؛ لأنّ العلم بالله تعالى وأوصافه لا يحصل إلّا بالنظر والاستدلال، فكيف يجوز أن يحصل العلم الضرورى بالفرع؟ فبان بجميع الوجوه وجوب البعثة الذى لا يصحّ التكليف إلّا معه ولا تنزاح العلل إلّا به.

فأمّا قول البراهمه، وهو إن كان المرسل يأتى بما فى العقل، كان العقل كافياً، وإن كان يأتى بما يخالف العقل، فالعقل مانع من ذلك. والجواب عنه أن تقول: العقل يحكم [بحسن] (١) بعض الأفعال، مثل ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم والإنصاف وما يجرى هذا المجرى، فلا يجوز أن يرد السمع بقبح هذه الأفعال، ويحكم أيضاً بقبح بعض الأفعال، كالظلم والعبث والجهل والكذب العارى من نفع ودفع ضرر وما أشبه ذلك، فلا يصحّ أن يرد السمع بحسن شيء من ذلك، وبقيت أفعال لا يحكم العقل بحسنها ولا بقبحها، وإنّما يحكم بقبحها إذا كانت مفسده أو عاربه من المنافع، وبوجوبها إذا كانت مصلحه ولطفاً للعقلاء. فعلى هذا الوجه ما ورد السمع إلّا بما يوافق العقل، إمّا على جملة أو تفصيل، فالواجبات السمعية إنّما وجبت لكونها لطفاً فى الواجبات العقليّة وداعية إليها، والقبايح السمعية إنّما قبحت لكونها مفسده و صارفه عن المصالح أو داعية إلى القبايح، وقد جاء فى التنزيل ما يقوى هذا الأصل، وهو قوله تعالى: ((إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ))، (٢) وفى تحريم الخمر: ((رَجَسَ مِمَّنْ عَمِلَ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)) (٣).

١- . ليست فى الأصل.

٢- . العنكبوت / ٤٥.

٣- . المائدة / ٩٠.

اعلم أنه لا طريق إلى معرفه الرسل إلّا بالمعجز أو ما يقوم مقامه؛ لأنّ الضروره لا مدخل لها في معرفه صدق الرسل. على أنّ العلم بالله تعالى وأوصافه لا تحصل إلّا بالنظر والاستدلال، فكيف يحصل العلم بالرسل من طريق الاضطرار؟ وأمّا من جهه الاستدلال فلا وجه يعلم به صدق مدعى النبوه إلّا بأن يصدّقه من لا يفعل القبائح، ولذلك قلنا: لو صحت المشاهده على الله تعالى، لما صدّق رسله إلّا بصريح القول مشافهه.

وأما المعجز فهو في اللغة عباره عن كلّ ما يعجز، وفي العرف عباره عمّا يقتضى صدق المدعى الذى ظهر على يده. وهو يتضمّن أربعة أشياء؛ أولها: أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله. فالفعل مثل خلق ما ليس في مقدور البشر وما يجرى هذا المجرى، مثل نقل الجبال وطفير البحار لو اتفق لواحد؛ لأنّ ذلك لا يمكن إلّا بزيادة من القدره خارقه للعاده.

والوجه الثانى: أن يكون خارقاً للعاده، مثل انشقاق القمر وطلوع الشمس من المغرب ورجوعهما عن مسيرهما ووقوعهما في السماء وغيرهما ممّا لم تجر العاده بمثله؛ لأنّ ما جرت العاده بفعله لا يصحّ الاستدلال به على صدق الرسل، مثل تزايد القمر في النصف الأول من الشهر وتناقضه في النصف الآخر، ومثل طلوع الشمس من المشرق.

والوجه الثالث: أن يتعدّر على البشر مثله إمّا في جنسه أو في صفته، فالجنس مثل خلق الحيوه والجوهر والألوان والقدره، والصفه مثل تركيب الأجزاء على وجه يصحّ معه حيوه.

والوجه الرابع: أن يختصّ بمدعى النبوه على وجه يقتضى التصديق، وهو أن يكون عقب الدعوى موافقاً لها، وقد ظهر على أيدي الأنبياء عليهم السلام ما يتضمّن هذه الأشياء.

ثمّ اعلم أنّ المعجز إنّما يدلّ على صدق مدعى النبوه، لأنّه يدلّ من قول المرسل: صدق رسولى فيما ادّعى علىّ، والقديم سبحانه تعالى لمّا لم يصحّ عليه المشاهده فتصدّق رسله بالخطاب، وجب أن يفعل عند دعوى الرسل ما يقوم مقام قوله: صدق رسولى، وهو الذى يعبر عنه بالعلم المعجز. وقد صدّق الله تعالى رسله عليهم السلام بالأعلام الباهره والمعجزات القاهره، مثل فلق البحر وانفجار الصخر وقلب العصا وتسييح الحصى وغير ذلك ممّا لا يحصى.

اعلم أنّ النبيّ يجب أن يكون معصوماً عن جميع القبائح صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها، منزهاً عن كلّ ما يقتضى التنفير عنه، مجتنباً عن الأخلاق الدنيئة والخلال الرديئة، بعيداً عن الأقوال الموحشه والأفعال الموزيه، مأموناً من السهو والغلط والتعمد والخطأ والنسيان في كلّ ما يتعلّق بالدين؛ لتكون [أقواله] (١) حجّة وأفعاله أسوه، ولا تبقى على الله حجّة بعد الرسل. والذي يدلّ على عصمه الرسل أنّ العلم المعجز يؤمننا عن وقوع الكذب منه فيما يؤدّي عن الله تعالى إلينا.

وهذا لا خلاف فيه بين الأمة؛ لأنّ تجويز الكذب يرفع الثقة ويعدم الأمان، وأمّا القبائح الأخر فإنّ دليل التنفير يؤمن عن جميعها؛ لأنّ من يجوز وقوع القبائح منه، فلا يرغب في القبول عنه، ولا تميل نفوسنا إلى الاقتداء به. ولما كان الغرض في إرسال الرسل الاقتداء بهم والقبول عنهم والتأسيّ بفعلهم وقولهم، وجب أن يكون الرسول منزهاً عن كلّ ما ينفر عنه ويتعدّر منه. ونحن نعلم ضروره أنّ سكون النفس مع من لا يعهد منه قبيح ولا يعلم منه كذب، لا يكون مثل سكون النفس مع من عرف بارتكاب القبائح برهه مع الانقلاع والتوبه. (٢)

وليس المراد بقولنا: ينفر، أنّ الفعل الذي نفر عنه لا يقع معه، وإنما المراد أنّه أقرب إلى أن لا يقع؛ إذ ليس من شرط ما يصرف عن شيء أن لا يقع معه ذلك الشيء، كما أنّ الداعي ليس من شرطه أن يحصل المدعوّ معه لا محاله، وإنما الاعتبار بالداعي والصارف التقريب والتباعد، ألا ترى أنّ عبوس الداعي إلى طعامه و[تصجّره] (٣) صارفاً عن حضور طعامه، كما أنّ تبسّمه وطلاقه وجهه داعيان إلى الحضور؟ وربما اتفق الحضور مع العبوس وارتفع على التبسّم، ولا يخرج ذلك التبسّم عن كونه داعياً والعبوس عن كونه صارفاً. وإنما المراد بالتنفير وارتفاعه أنّ سكون النفس مع من لا يعهد منه القبيح أقوى وأوفر من سكون النفس إلى من واقع الكبائر وياشر الفواحش، وإن كان راجعاً عنه وتائباً منه، وهذا ممّا لا يصحّ الخلاف فيه والامتناع منه. على أنّ الله تعالى جنّب أنبياءه (٤) من الأمراض المنفّره والصور الكريهه والأخلاق الرديئة من

١- في النسخه الأصل الخطيّه: أقوله.

٢- فإن قيل: كيف تقولون ذلك وفي الناس من أجاز ذلك على ذلك على الأنبياء مع قبوله منهم؟ قلنا: ليس المراد....

٣- في الأصل: بصجّره.

٤- في الأصل: أنبياءه.

الفاظه والغلظه كراهه للتنفير، فالأولى أن لا- يبعث بالرساله إلّا من كان طاهراً في الولاده مجبّباً من الكبائر والصغائر ممتنعاً من المعاصي والقبائح؛ ليرغب الناس في الاقتداء بهم والقبول عنهم والتأسي بأفعالهم وأقوالهم.

فإن قيل: إذا كانت الصغائر لا حظ لها في استحقاق الذم والعقاب وإنما حظها تنقيص الثواب، فما المانع من جوازها عليهم، مع أنكم تجوزون عليهم ترك النوافل، ولم يكن بين ارتكاب الصغائر وترك النوافل كثير فرق؟

قلنا: لا شك أن الصغائر من جمله القبائح، وقد تقدّم أنّ دليل التنفير ينفي عنهم جميع القبائح. على أنّ حال من لم يعهد منه الصغائر لا يساوى حال من ارتكبها، وعرف بها في الترغيب فيه والقبول منه والاقتداء به، وهذا لا يخفى على العاقل. ثمّ الفرق بين ارتكاب الصغائر وترك النوافل ظاهر بين؛ لأنّ ارتكاب الصغائر يقتضى انحطاط الرتبة وسقوط بعض المنزل، وترك النوافل يقتضى نفى الزيادة على ما كان له، فكيف يصحّ الجمع بينهما في المعنى والحكم؟ مع أنّا لا نثبت الصغيره على الحقيقه، وإنما نطلق هذا الاسم على بعض القبائح من طريق الإضافه، ولذلك صحّ أن يكون الفعل الواحد صغيراً بالإضافه إلى فعل آخر وكبير بالإسناد إلى فعل آخر، وإذا كانت الصغيره من جمله القبائح وقد ثبت أنّ دليل التنفير يقتضى نفى القبائح من جميع الرسل، وجب أن يكونوا معصومين من كلّ ما ينهى العبد عنه ويذمّ عليه قبل النبوه وبعدها. ووجب أن يكون ظاهرهم كباطنهم في الطهاره والعصمه؛ لأنّ من أظهر الصلاح وكنم الفساد، وصف بالنفاق، وطاعه من يتهم بالنفاق غير واجبه بالاتفاق.

مسأله في النسخ

اعلم أنّ النسخ عباره عن دليل شرعي يدلّ على أنّ تمثّل الحكم الشرعيّ الثابت بالنصّ الأوّل زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصّ الأوّل مع تراخيه عنه.

والبدء: هو أن يأمر أحدنا غيره ثمّ نهاه والوقت والفعل والأمر والمأمور واحد. والأصل فيه أن يقال: بدا له يبدو بدءاً، أي نشأ له رأى، وهذا لا يجوز على من كان عالماً بالعواقب.

فأمّا النسخ فلا شكّ في جوازه؛ وقد قالت اليهود في ذلك على أقوال ثلاثه: فمنهم من ينكر النسخ عقلاً، ومنهم من ينكره سمعاً، ومنهم من لا ينكر عقلاً ولا سمعاً؛ غير أنّه ينكر نبوه نبيّنا عليه وآله السلام.

والَّذى يدلّ على أن النسخ جائز عقلاً هو أنّ التعبد بالشرائع تابعاً للمصالح، ولا يمنع أن يتغيّر حال الأفعال في باب المصالح بتغيّر الأوقات أو بتغاير المأمور والمأمور به؛ لأنّ ما يكون مصلحه لزيد في وقت لا يمتنع أن يكون مثله مفسده له أو لغيره في وقت آخر، إذا لم يكن من الواجبات العقلية أو القبائح العقلية، ألا ترى أنّ إمساك السبب كان منهيّاً عنه في عهد موسى ومباحاً في عهدنا؟ وغير ذلك ممّا هو مباح لنا أو واجب علينا وكان حراماً على غيرنا، وإذا ثبت ذلك وكان التكليف لا يتمّ إلّا بإعلام المصالح، وجب مثل ذلك في الوقت الثاني إذا تغيّرت المصالح.

وقد يعلم التغيّر والتبديل في أفعال الله، مثل الإماتة بعد الإحياء والفقر بعد الغنى والمرض بعد الصحّة، وغير ذلك ممّا يعترى الإنسان من أفعال الله تعالى، مع العلم بأنّه لا يفعل إلّا الصواب والحكمه، ولا يأمر إلّا بالدين والمصلحه. ومن لا يعرف الفرق بين النسخ والبداء، فلا يعدّ من العقلاء، وكيف يصحّ لليهود الامتناع من نسخ الشرائع مع اعترافهم بتزويج الأخ للأخت في عهد آدم وتأخير الختان إلى وقت الكبر في عهد إبراهيم عليه السلام؟ وغير ذلك ممّا كان في الأمم السالفه، وكان ذلك يخالف شرع موسى عليه وآله السلام.

وقولهم: النسخ يقتضى أن يكون الفعل الواحد حسناً قبيحاً باطل؛ لأنّ مثل الحسن لا يمتنع أن يكون قبيحاً، وقد تقدّم بيان ذلك في مسأله الوعيد، وإنما لا يصحّ أن يكون الفعل الواحد حسناً قبيحاً في وقت واحد من وجه واحد، فأما ما كان حسناً في وقت، فلا يمتنع أن يكون قبيحاً في وقت آخر إذا لم يكن من القبائح العقلية، وكذلك حكم القبيح. فأما من جوّز النسخ عقلاً ومنع منه سمعاً، وتمسّك باختلافهم على موسى أنّه قال: إنّ شريعتي لا تنسخ، فليس هذا أوّل كذب من اليهود على موسى، وكيف يقول موسى عليه السلام ذلك، مع أنّه قد ذكر من أوصاف نبيّنا عليه السلام وأحواله ومقاومه أيامه أكثر من أن يحصى، و[التوراه] (١) شاهده بذلك؟ والطعن في هذا الخبر على موسى عليه السلام أكثر من الطعن على نبيّنا. ومن أجاز منهم النسخ عقلاً وسمعاً، وأنكر نبوّه نبيّنا عليه وآله السلام، فدلائل نبوّته صلّى الله عليه وآله يبطل ذلك.

[النبوة المحمدية]

فصل في الدلالة على نبوة نبينا عليه وآله السلام

إشاره

لنا في هذا الفصل طريقان؛ أحدهما: القرآن المجيد، والذي ((لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد))، (١) والثاني: ما ثبتت الأخبار المتواتره وإجماع الأمة من الأعلام الباهره والآيات المونقه، مثل انشقاق القمر ومجىء الشجر وحنين الجذع وشكوى البعير وتسبيح الحصى، وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى. (٢) والأولى أن نقدم الكلام في القرآن؛ لوجوده في أيدينا ويقضى ما سواه، ثم نتبعه بالكلام في المعجزات الأخر إن شاء الله.

اعلم أن الله تبارك وتعالى جعل هذا القرآن حججه لنبينا صلى الله عليه وآله؛ لتكون حجته علينا ثابتة ما دامت شريعته باقيه، ولم يجعل شيئاً من كتبه حججه لواحد من رسله، وذلك لأن الله تعالى قد أجرى العاده بأن يجعل معجز كل نبي من أنبيائه من جنس ما يدعى قومه؛ ليكون أبهر في الدلالة وأفخم للمقاله.

بيان ذلك أن جماعه من عهد موسى عليه السلام كانوا يدعون السحر والكهنه، ويمرهن [يموهون] في الجماد من الحبال والخشب ما يخيل أنها أحياء تسعى، فأبطل الله سبحانه وتعالى بعضاً جعلها ثعباناً؛ ليخرق بها تمويههم ويبطل سحرهم ويغلب رسوله عليهم ويظهر أياديه

١- . فصلت / ٤٢.

٢- . راجع: التاج الجامع للأصول في الأحاديث: ٣/٢٩٢-٢٧٦؛ بحار الأنوار: ١٨/١-١٤٧.

لديهم. وكذلك ادعى قوم في عهد عيسى عليه السلام الطب [الطب] والمعالجه، فأظهر الله سبحانه وتعالى على عيسى ما حكى في التنزيل بقوله عز من قائل: ((وَأُبرئ الأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ))؛ (١) ليكون إعجازه وافرًا وعجزهم أظهر، كذلك في عهد نبينا صلى الله عليه وآله، لما كان القوم يفتخرون بالفصاحه ويتناولون بالبلاغه، خرق الله سبحانه وتعالى عادتهم في البلاغه والبراعه بالقرآن المجيد؛ لتكون كلمته أظهر وأعلى وحجته أوفر وأقوى.

ثم اعلم أن الاحتجاج بالقرآن مبنئ على أربع مسائل؛ منها: أن النبي عليه السلام تحدى العرب بالقرآن، ومنها: أنهم لم يعارضوا القرآن، ومنها: كانت المعارضه متعدده عليهم، ومنها: جهه التعدد التي اختلف فيها، وإننا إن شاء الله تعالى أتبين [نبين] واحده بعد أخرى.

مسأله

لا خلاف بين العقلاء أن محمداً بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صلى الله عليه وآله لما ظهر بمكة وادعى الرساله، قال في جملة ما ادعى: إن ملكاً من الملائكه ينزل على بكتاب من جهه الله تعالى، وأن الله سبحانه وتعالى أبانه به من غيره وجعله حججه عليهم، وأمرهم في هذا الكتاب بالطاعه له والقبول منه والرجوع إليه والانقياد له. وقد جمع النبي صلى الله عليه وآله القوم بمكة غير مره، وقال: معاشر العرب، إن الله تعالى بعثنى بالرساله إلى الخلق طراً وإليكم خاصه، وأنزل على كتاباً بلغتكم وميزنى به منكم، وعادتكم معروفه في ادعاء البلاغه والفصاحه، وأن بعضكم يبعث نفسه ويبدل وسعه في معارضه الخطب والمباهاه بالأشعار والنكت، وهذا الكلام من جنس كلامكم؛ ((فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ))، (٢) ((فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ))، (٣) ((فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ))، (٤) ((فَلْيَأْتُوا (٥) بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ))، (٦) ثم جمع ما انتشر فيه القول مؤدياً عن الله تعالى بقوله: ((قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضِهِمْ ظَهِيراً))، (٧).

١- . آل عمران / ٤٩.

٢- . القصص / ٤٩.

٣- . هود / ١٣.

٤- . يونس / ٣٨.

٥- . فى النسخه الأصل الخطيّه: فأتوا.

٦- . الطور / ٣٤.

٧- . الإسراء / ٨٨.

وهل يكون التحدّي أكثر من ذلك؟ وقد علم كلّ عاقل أنّ بعض هذه الأقوال يبعث الدواعي ويهيح التنافر، مع ما كانت العرب عليه من شدّة الحميّة وعزّه النفس والخروج عن طاعه أمثالهم والأنفه من متابعه أشباههم، وهل يسوغ لأحد أن يدعى النبوه ويلزم الناس الطاعه له والدخول تحت أمره والنزول على مراده من غير أن يأتي بحجّه أو شبهه؟ وكيف يتصوّر أن يجيب مثل هؤلاء القوم من يدعى الإميره الكبرى والرئاسه العظمى، مع نخوتهم وعجبهم من غير حجّه قاهره عجيبه أو شبهه ظاهره أنيقه؟ فلمّا استجاب لهم من استجاب من فصحاء العرب وعقلاء الدهر وحكماء الوقت طوعاً ورضه من غير يد قاهره وشوكة ملجئه، علمنا أنّه قد أظهر من الآيات ما بهرهم، وأراهم من الحجج ما قهرهم وأتى ما به عليهم، وليس إلّا هذا الكتاب الذي بهر العقول نظمه وأعجز الفصحاء لفظه.

مسأله

اعلم أنّ المعارضه ما وقعت ولا حصلت؛ إذ لو اتفقت (١) لنقلت، وذلك لأنّ كلّ ما يدعو إلى المعارضه يدعو إلى نقلها، (٢) بل الدواعي إلى نقلها كانت أوفر من الدواعي إلى المعارضه من وجهين؛ أحدهما: أنّ المعارضه لا تصحّ إلّا من أهلها، والنقل يصحّ من كلّ من سمعها وعرفها قياساً على الشعراء والرواه والفصحاء والنقله، وهذا أمر لا يخفى على متأمل، وذلك لأنّ همّه الناس في روايه ما فيه حجّه ونكته أو شهوه ولذّه صادقه ورضه وافر، لا سيّما إذا لا في تربيّه أمره أو إبطال دعوه أو إطفاء نائره.

والوجه الثاني: أنّ القرآن لو عورض ودفن لما حصل عرضهم من ردّ الخصم والظهور عليه، وإنّما ينحيم إظهار المعارضه لو كانت. ونحن نعلم ضروره أنّ من قهر وغلب، وكان يقدر على ما يكسر به خصمه وتحسم به ما دونه، كان ملجأً إلى إظهاره ومضطراً إلى الاحتجاج به إذا لم يخف على نفسه. ويعلم أيضاً أنّ القوم لم يكونوا خائفين في ابتداء الأمر، بل كان الخوف منهم والشوكة لهم في مدّه طويله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون لهم مانع من إظهار المعارضه؟

- ١- . جاء في هامش الأصل: فإن قيل: لم قلت: إنّ القرآن لم يعارض؟ قلنا:
- ٢- . جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما أنكرتم من أنّهم عارضوا القرآن غير ما أظهره ولا- نقلوا؟ قلنا: الداعي إلى نقل المعارضه... .

قلنا: المانع يجب أن يكون معقولاً؛ لأنَّ إثبات ما لا يعقل غير جائز، وقد تقدّم أنّ الخوف في بدأ الأمر كان منهم، حتّى أحوجوا النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى الاستتار تاره في الشعب وأخرى في الغار، حتّى خرج من مكّه خائفاً هارباً منهم إلى المدينة.

على أنّ القوم لم يكونوا ممنوعين من إظهار السبّ والهجاء، فكيف يتصوّر منهم من إظهار المعارضه لو كانت؟ وقد أظهروا كلام مسيلمه مع ركاكته وبعده عن الشبهه، فلو كان معهم ما يدلّل إليهم الغلبه ويفيد لهم الرئاسه لما امتنعوا من إظهاره. ثمّ ما الذي يمنعهم من إظهار المعارضه في بلاد الشرك؟ لأنّ بلاد الشرك إلى الآن أكثر من بلاد الإسلام، لم يخفى أمره على أعداء الإسلام من اليهود والنصارى والمشرّكين لو كان. وهل يمكن أن يخفى مثل هذا الأمر مع تطاول الزمان وكثره الأعداء وشده الخصومه؟ ولو جاز أن يعارض القرآن ولم ينقل، لجاز أن يكون بخراسان مكّه أخرى، ولها موسم يجتمع الناس عندها ويحجّ الخلق إليها، ومع ذلك لم يرو إلينا خبرها ولم يسمع ذكرها. ولجاز لأحد أيضاً أن يقول: كان بعد نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نبيّ آخر، وكانت له معجزات وغزوات ووقائع، وقد كنتم أمره وخبره ولم يرو إلينا أمره، ومن جوّز مثل ذلك فلا يحسن مكالمته.

فإن قيل: أليس قد روى أنّ القرآن كان أكثر من ذلك، وقد كنتم ما زاد على المعروف المتداول إلى حدّ لم يعلم له أثر، ومن جوّز ذلك فليس له أن يستبعد كتمان المعارضه؟

قلنا: هذا يلزم من جوّز تغيير القرآن وتبديله من جهه البشر، وذهب إلى أنّ الرسول ترك القرآن مشمراً مبتراً مبدداً، ثمّ جمعه بعض الصحابه من غير معرفه تجميعه، فحذف ونقص وجمع ما وقع في يده لم يفكر فيما غاب عنه.

هذا قول من لا معرفه له بالقرآن ولا بمن أنزله، فأما نحن معاشر الإماميه فنذهب بحمد الله إلى أنّ جميع القرآن هو الّذى بينا الآن، وهو المبلّغ المنزل بلا زياده ولا نقصان، وكان مجموعاً على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وقد ختم عليه جماعه من الصحابه ختمات كثيره، وكان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يعرض على الأمين في كلّ سنه المبلّغ المنزل، وفي السنه الّتى قبض فيها عرض عليه من أوّله إلى آخره مرّتين. وقد ضمن الله تعالى كتابه من التغيير والتبديل والتصرّف بالزياده والنقصان والتأخير بقوله عزّ من قائل: ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))، (١) وبقوله تعالى: ((إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ))، (٢).

١- . الحجر / ٩.

٢- . القيامة / ١٧.

مسألة

اعلم أنّ المعارضه كانت متعذّره عليهم ومستحيله منهم، وأدّلّ الدليل على ذلك فقدّها مع قوّه الدواعى وشدّه الحاجه؛ لأنّه عليه السلام لمّا أظهر الدعوه طالبهم بالمعارضه أو النزول على الطاعه، ثمّ هدّدهم بعد ذلك بالحرب المحربه والعقوبه المرديه، والقوم على ما عرفوا من الحميّه والأنفه والامتناع من المذللّه. ونحن نعلم ضروره أن من دعى إلى ما لا يصعب عليه فعله ولا يثقل عليه حملة، وقد علم في فعله الغلبه والقوّه والمنافع العاجله وفي تركه المذللّه الحاضره، فلا- يمكن ارتفاع الفعل منه إلّا لتعذّره عليه واستحاله وقوعه منه.

وبهذه القضيّه نعلم التفرقه بين من صحّ منه الفعل وبين من تعذّر عليه؛ لأنّ تعذّر الفعل مع توفّر الدواعى وارتفاع الموانع يدلّ على استحاله وقوعه ممّن تعذّر عليه. على أنّهم قد اشتغلوا بنظم الهجاء والسبّ والقذف وغير ذلك ممّا لا يغنيهم ولا ينجيهم، فلو كانوا قادرين على المعارضه لما امتنعوا منها. على أنّ العرب كانت لهم عاده معروفه في التناقض والتعارض والتحاكم إلى الحكماء في تفضيل بعضهم على بعض في الأشعار والخطب، وكانوا يبذلون في هذا المعنى الوسع ويتعبون بالنفس، فما بهم امتنعوا عمّا معه استعملوا مع غيره. وليس لأحد أن يقول: لعلّهم اعتقدوا أنّ الحرب أنجز وأولى وأقرب إلى المراد فقدّموا الحرب، علمًا بأنّ الأمر ينتهي إليها ولا بدّ منها، وذلك لو اشتبه هذا الأمر على الغفله والجهّال، لا يجوز أن يلتبس على العقلاء والحكماء. وكيف يصحّ هذا الاعتقاد مع علمهم ضروره بالأمن على النفس والأهل والمال عند المعارضه - لو اتّفتحت - والأمر بالصدّ من ذلك في الحرب؟

ثمّ لو جمعوا بين المعارضه والحرب لكان أولى؛ ليظهر عذرهم عند العالمين أو يكونوا في الأمر غالبيين. على أنّ النبيّ عليه وآله لم يعالج الحرب حين أظهر الرساله ولم يدع إلّا بأنّه بالقهر والغلبه، وإنّما دعاهم بألين قول وأحسن وجه مدّه طويله، وكان يقوم [يقول] ويفعل بينهم بالقول الجميل والوعد بالثواب الجزيل، ويعرض عليهم القرآن في المحافل والمواسم وتتجدّد لهم بمعارضته مع الإمهال والإنظار، فلمّا امتنعوا من السلم والامتناع وعرفوا بالتمرد والامتناع، دعاهم إلى الحرب، وأنبأهم (١) بأنّ الله تعالى وعده بالظفر عليهم وأباح له [دماءهم] (٢) وأموالهم،

١- . في النسخه الأصل الخطيّه: أنبأهم.

٢- . في النسخه الأصل الخطيّه: دماهم.

وأحلّ له أن يقتل الرجال ويسبى النساء(١) والأولاد وقد فعل، حتّى بلغ الحال منهم بعد القتل إلى ريع والأسر إلى الشسع الخروج عن البلدان والخلد عن الأوطان.

ومن قدر على دفع الخصم بكلمه لا- يوقع نفسه فى مهلكه إن كان عاقلاً- على أنّهم لَمّا استعملوا الحرب و[جربوا](٢) الأمر وأحسّوا بالظفر عليهم، كان الواجب أن يرجعوا إلى المعارضه لو كانوا قادرين عليها، ولعادوا ظافرين قاهرين بعد كونهم مغلوبين، فلمّا فقدت المعارضه من جميع الوجوه علم أنّها متعذّره عليهم ومستحيله منهم.

وليس لأحد أن يقول: لعلّ النبىّ صلّى الله عليه وآله صالح من كان يقدر على المعارضه من الفصحاء والبلغاء، والمصالحه صحيحه مع نفر قليل، وإنما تتعذّر المواطأه مع الجَمّ الغفير.

والجواب عن ذلك: أنّ الذين يرجا منهم المعارضه كافحوه مدّه طويله وعاندوه، واشتغلوا بهجو أصحابه والإزراء عليهم، وقد مات منهم جماعه على كفرهم، مثل الأعشى وهو من الطبقة الأولى،(٣) ومنهم من دخل فى الإسلام كلبيد بن ربيعه وكعب بن زهير والنابعه الجعدى(٤). فكيف تتصوّر المصالحه مع هذه الأحوال؟ على أنّه لو كان شىء من ذلك ولم يظهر فى ابتداء الأمر لظهر بعد مدّه قريبه.

وهب (وهذا باطل) أنّ هذا الأمر لا يخفى على العامه، فكيف يخفى على الخاصه؟ ما يستعمل الماهر فى الصنائه من المذاهب لا يخفى على أهل تلك الصنائه، وإن خفى على غيرهم. على أنّهم كانوا يرجعون إلى الفصحاء ويفزعون إليهم، ويضمنون لهم واطفا الناظره، فما أجابهم أحد إلّا بما يتضمّن العجز ويقتضى الضعف، وكلّ ذلك يدلّ على استحاله المعارضه منهم وتعذّرها عليهم، وتعذّر ذلك عليهم دليل على صدق نبينا صلّى الله عليه وآله الطاهرين.

مسأله

مسأله(٥)

اختلف العلماء فى جهه تعذّر المعارضه، فذهب بعضهم إلى أنّ المعارضه إنّما تعذّرت لاختصاص القرآن بنظم مخصوص وأسلوب غريب وفصاحه مفرطه، لم يبلغ العرب إلى تلك الفصاحه والبلاغه.

١- فى النسخه الأصل الخطيّه: الأهل.

٢- فى النسخه الأصل الخطيّه: حربوا.

٣- طبقات الشعراء/ لمحمّد بن سلام الجمحى: ١٥.

٤- نفس المصدر: ٢٠ و٢٦.

٥- جاء فى هامش الأصل: فإن قيل: ما وجه إعجاز القرآن؟ ومن أىّ وجه تعذّرت المعارضه عليهم؟ قلنا: اختلف العلماء... .

ولمّا علم ذلك فصحاء العرب امتنعوا من التعرّض للمعارضه خوفاً من مقاله والشناعه. ونظير ذلك فى الشاهد أنّ من يقدر على نظم بيت أو بيتين لا يقصد أن يعارض الشعراء كامرئ القيس وطرفه ولييد، علماً بأنّه لو قصد لافتضح، ولهذه العله لم يقصد الفصحاء إلى معارضه القرآن.

وذهب بعضهم إلى أنّ فى العرب من يقدر أن يأتى بكلام يقرب فى الفصاحه إلى بعض سور القرآن، إلّا أنّ الله تعالى صرفهم عن المعارضه، ومعنى ذلك أنّه تعالى سلب عن قلوبهم علوماً مخصوصه كانوا يبلغون بها الغايه فى الفصاحه هذا العلم تعدّرت عليهم المعارضه. وهذا مذهب من اختاره المرتضى علم الهدى رضى الله عنه وأرضاه، وقد صنّف فيه كتاباً سمّاه الموضّح. وهذا الوجه أقوى ما قيل فى جهه تعدّرت المعارضه وأسلم. غير أنّ هذا الوجه لا يتم إلّا بعد بيان وجوه؛

منها: أنّ بين سور القرآن تفاوتاً فى الفصاحه لا يخفى على من علم معنى الفصاحه، مع أنّ كلّ جزء من القرآن فى الغايه القصوى بلاغه وفصاحه، إلّا أنّ بين قوله سبحانه وتعالى: ((فَلَمَّا اسْتَيَأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا))، (١) ((وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَائِكَ)) (٢) الآيه، وبين قوله: ((قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ. مَلِكِ النَّاسِ)) (٤) فرقاً فى الفصاحه، وهذا من أدلّ الدليل على أنّه كلام ربّ العزّه؛ لأنّه أعجز وأفصح عبارته بأسهل كلامه.

ومنها: أنّ الله تعالى خرق بإنزال القرآن فصاحه العرب من شعر المخضرمين كحسان بن ثابت والنابعه وابن الزبير، علم التفاوت بين كلامهم فى الجاهليه وبين شعرهم فى الإسلام، ولا وجه لذلك، إلّا أنّ فصاحتهم قد انخرقت بالإسلام والخطب عمّا كانت عليه حجّه لنبيّنا عليه السلام.

ومنها: أنّ المقاربه تقوم مقام المماثله فى المعارضه، ولا شكّ إذا الاشتباه يحصل بالمقاربه حصوله بالمماثله.

ومنها: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله لم يلزم العرب معارضه سورته مخصوصه ولا قصّه معيّنه، فلو عارضوا سورته من سور القرآن لبلغوا الغرض ونالوا المنى، غير أنّهم لما حيل بينهم وبين المعارضه دهشوا وتحيروا، واشتغلوا بالطعن والتمويه والقدح والتلبيس، ونسبوا القرآن إلى السحر والكهانه واختلاف الأمم الماضيه، واجتهدوا فى إبطال أمره وإطفاء نوره، وأبى الله إلّا أن

١- . يوسف / ٨٠ .

٢- . ليست فى الأصل .

٣- . هود / ٤٤ .

٤- . الناس / ١ و ٢ .

يتم نوره ولو كره المشركون. (١)

وقد استدلل المرتضى علم الهدى رضى الله عنه فى الذخيريه على صحه هذا المذهب بقوله: لو كان القرآن خارقاً للعاده بفصاحته، لوجب أن يكون بينه وبين كل كلام يضاف إليه التفاوت الشديد والشاق البعيد، كما يكون بين المعتاد وما هو خارق للعادات، فكان لا يشتهر فصل ما بينه وبين ما يضم إليه من أفصح الكلام على من لا يشبهه عليه الفصل بين كلامين فصيحين. (٢) وإذا ثبت ذلك - ونحن لا نفرق بين قصار السور [والمفصل، وبين أفصح كلام العرب على ما يشتهر الفرق الذى هو بين المعتاد وبين ما كان خارقاً للعادات - ثبت أنهم صرفوا عن المعارضه بأن سلب عن قلوبهم علوم مخصوصه يبلغون بها الغايه فى الفصاحه.

ومما يشهد بصحه هذا القول أن كل واحد من فصحاء العرب أتى فى الأشعار والقصائد والخطب والحكايه بكل غريب وعبّر عما فى قلبه بكل كلام عجيب، وذكر من المعانى والعبارات ما يعجب كل سامع ويعجز كل قائل، فلما قصد أن يعارض قصه من هذا الكتاب أو سوره - مع ما ذكرناه من البراعه - دهش وتحير، إنا سكت وخرس أو أتى بكلام ركيك سخي لا يخفى ركاكته على كل من سمع. وهذا والله من أبهر الآيات وأظهر المعجزات وأدلّ الدليل على صحه ما ذهب إليه المرتضى رضى الله عنه وأرضاه. (٣)

فإن قيل: العرب وإن ورد منهم كلام عجيب وشعر بليغ، ليس لكلامهم هذا النظم المخصوص والأسلوب المشهور الذى هو القرآن.

قلنا: السبق إلى نظم مخصوص ليس هو مما يخرق العاده ويبلغ حدّ المعجز؛ إذ لو كان السبق إلى نظم من نظوم الكلام يقتضى الإعجاز ويخرق العاده، لكان كل من ابتدأ نظماً مخصوصاً ووزناً غريباً قد أتى بمعجز خارق للعاده، ويكون هذا النظم علماً على صدقه والوزن دلالة على ما ادعى، وفساد ذلك ظاهر لا يخفى.

فإن قيل: لو كان جهه إعجاز القرآن الصرف، لكان من أركّ الكلام فصاحه وأقله بلاغه؛ ليكون أبهر فى الإعجاز وأظهر فى الحجّه.

قلنا: لا بدّ من اعتبار المصلحه مع كونه علماً، ولو قلنا هذا الأمر عليهم، ولقيل: لو كان القرآن

١- . هذا اقتباس من سوره التوبه: ((وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)).

٢- . الذخيريه: ٣٧٩.

٣- . نفس المصدر: ٣٨١.

معجزاً من جهه الفصاحه، لكان الواجب أن يكون فى الفصاحه والبلاغه إلى حدّ لا يكون وراءه، ولتّما كان بعضه على فصاحه من بعض، لما كان له جواب إلّا ما ذكرناه من اعتبار المصلحه. وليس له أن يقول: ليس فى المقدور أفصح من هذا الكلام، وذلك لأنّنا نعلم أنّ الفصاحه غايات لا يمكن الإشاره إلى أقصاها. ثمّ اعلم أنّ على هذه المسأله ثلاثه أسئله يتعدّد الجواب عنها إلّا على مذهب الصرف؛

منها: أن يقال: ما أنكرتم أنّ القرآن كان من كلام الجنّ ألقى عليه واحد منهم؟ والجنّى خفىّ الجسم يمكن أن يسمع كلامه ولا يرى شخصه، ونحن غير عالمين بفصاحه الجنّ، ولا- يمتنع أن تكون فصاحه الجنّ تزيد على فصاحه الإنسان، مع أنّ شعراء الجاهليّه اعتقدوا أنّ الجنّ ألقى عليهم الشعر وأعانهم على ذلك، وادّعى كلّ واحد من شعرائهم أنّ له جتياً ومدحه وذكر اسمه فى شعره واستعان به عند الحاجه، وهذه عاده معروفه منهم مشهوره عند العلماء المذكوره فى كتبهم. وقد ذكر أهل العدل كلّما يمكن ذكره فى الجواب عن سؤال الجنّ، وأصلح ما قالوا فيه قولهم: هذا استفساد، والاستفساد غير جائز فى التكليف. وهذا أيضاً معترض؛ لأنّ الاستفساد لا يجوز على الله تعالى، ولا يجب عليه المنع من الاستفساد؛ إذ وجب ذلك لمنع كلّ مستفسد وكلّ ذى شبهه، وقد علمنا أنّ ذلك غير واجب، بل تمكين المنع من ذلك يقوم مقام المنع.

والجواب الصحيح عن ذلك: أنّه لو كان الأمر كذلك لما صرف الله العرب عن المعارضه.

والثانى: سؤال الملك وهو أنّ النبىّ صلّى الله عليه وآله ادّعى أنّ ملكاً أنزل عليه هذا الكتاب، وعصمه الملائكه لا تعلم إلّا بعد معرفه القرآن ومعرفه النبىّ عليه وآله السلام، وفصاحه الملك غير معلوم للبشر، فلا يمتنع أن يكون هذا كلام ملك ألقى عليه إضلالاً للخلق، فيكون النبىّ عليه وآله السلام صادقاً فى إلقاء الملك عليه. ولا محيص عن هذا السؤال أيضاً إلّا بما ذكرناه من الصرف.

والسؤال الثالث: وهو أن يقال: ما يؤمنكم أنّ القرآن نزل على رجل آخر، وما اطّلع عليه أحد إلّا محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب عليه وآله السلام، فقتله وأخذ الكتاب منه وادّعى النبوه لنفسه، وهذا أضعف الأسئلة وأقلّها شبهه.

والجواب عنه أيضاً مثل ما تقدّم، غير أنّه يمكن أن يجاب عن هذا السؤال بجواب آخر، وهو أنّ القرآن ما نزل دفعه واحده، وإنّما نزل سوره بعد سوره وقصّه بعد قصّه على قدر الحاجه موافقاً للحادثه، مثل قوله: ((قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ))، (١) ((وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ

كَثُرْتُكُمْ إِذْ تَصْعِدُونَ وَلَا تَلُونَ))، (١) ((وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا))، (٢) ((وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا))، (٣) ((إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ))، (٤) ((وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ)) (٥) الآية. ولكل واحد من هذه الآيات قصه مشهوره، ولا يمكن اتفاق الرجلين في مثل هذه القصص وغيرها حذو النعل بالنعل حتى لا يخالف بعضها بعضاً. وهذا باطل بأنه اتفق، كيف يخفى حالها على مرور الأيام وكثرة الأعداء وشدة الخصومه والمنازعه؟

وجواب أهل الصرف يغنى عن جميع ذلك، واستقصاء هذه المسألة غير ممكن في هذا الكتاب، وقد صنّف رضى الله عنه كتاباً في هذا المعنى، فمن أراد الزيادة فليطلب منه، يجد فيه كل ما نبينه إن شاء الله. وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ جهه إعجاز القرآن أنّه إخبار عن الغائبات، وقال بعضهم: إنّ معجز لارتفاع التناقض، والصحيح ما ذكرناه.

وأما معجزاته صلى الله عليه وآله (٦) سوى القرآن فأكثر من أن تعدّ، مثل مجيء الشجر وحنين الجذع وخبر الميضاة (٧) وانشقاق القمر وإشباع الخلق الكثير بالطعام القليل وشكوى البعير وتسيح الحصى وغير ذلك ممّا لا يحصى. ولكل واحد من هذه المعجزات قصه معروفه ذكرها أهل السير. وقد أخبر صلى الله عليه وآله من الغائبات، مثل قوله عليه وآله السلام لأمر المؤمنين: <تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين>، (٨) وقوله عليه السلام لعمار: <ستقتلك الفئة الباغية>، وخبره عن ذى الشديه وقتله، من قوله: <هو شرّ خلق الله يقتله خير خلق الله>، وغير ذلك ممّا هو معروف عند أهل السير. والإخبار بالغائبات لا يصحّ إلّا بالوحى؛ لقوله تعالى: ((عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا. إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ))، (٩) فقد صحّ بجميع الوجوه نبؤه نبينا محمّد صلى الله عليه وآله، رزقنا الله شفاعته وجعلنا من أسرته وحشرنا في زمرة، إنّه وليّ الإجابة.

١- . التوبه / ٢٥.

٢- . الجمعه / ١١.

٣- . التحريم / ٣.

٤- . التوبه / ٤٠.

٥- . الأحزاب / ٣٧.

٦- . جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على صحّه هذه الأخبار؟ قلنا: لأنّها معلومه من جهه التواتر، فإنّ رواه المسلمون ينقلون ذلك خلفاً عن سلف.

٧- . الميضاة والميضاة: هي محلّ الوضوء، أو الإناء الذى يتوضأ منه.

٨- . لاحظ: بحار الأنوار: ١٨ / باب ٦.

٩- . الجنّ / ٢٦ و ٢٧.

ص: ١٨٥

[الإمامي]

أشاره

[الإمامه العامه]

[الإمامه العلويه]

[الغيبه المهديّه]

[الإمامه العامه]

الكلام فى الإمامه

اعلم أنّ هذه المسأله مبتيه على شرطين؛ أحدهما: ثبوت التكليف، والثانى: ارتفاع العصمه. ومهما كان التكليف لازماً للخلق والعصمه مرتفعه منهم، وجب أن يكون لهم رئيس مطاع، مهيب حسيب، عالم بالشريعه، جامع للرئاسه، مطلع على أسباب السياسه؛ ليقيم الحدود، ويسدّ الثغور، ويحفظ الحقوق، ويمنع الظالم من المظلوم. ونحن نعلم ضروره أنّ الخلق أقرب إلى الصلاح وأبعد للفساد مع من وصفناه، ومع فقده الأمر بالضدّ من ذلك، ولا يشكّ أحد من العقلاء أن يكثر بوجوده الصلاح ويقلّ الفساد، كان من جمله الألفاف من أعمّها وأنفعها. وقد تقدّم أنّ اللطف متى وجب فى التكليف، وجب على أبلغ الوجوه وأقواها. إذا ثبت أنّ وجود الإمام لطف فى التكليف، واللطف واجب باتّفاق أهل العدل، والتقديم تعالى لا يجوز عليه الإخلال بالواجب، فلم يبق بعد هذه الأقسام إلّا القضاء بوجود الإمام.

فإن قيل: كيف يكون وجود الإمام لطفاً، وقد علمنا أنّ خلقاً كثيراً فسد عند وجود الأئمّه؟

قلنا: من خرج على إمام وأظهر العصيان عنه، لا بدّ أن يختار رئيساً لنفسه واقتدى به، ألا ترى أنّ الخوارج المبطلين لما خرجوا عن طاعه الإمام، نصبوا رئيساً يرجعون إليه، ويحاربون بين يديه، ويعتمدون عند النوائب والشدائد عليه؛ ليأخذ على أيدي جناتهم، ويتنصف مظلومهم، ويقسم عليهم أموالهم وكلامنا الآن فى جنس الرئاسه لا فى تعيين الأئمّه.

فإن قيل: كل ما يحصل عند وجود الإمام أمور دنيويّه، والأصلح في الدنيا غير واجب.

قلنا: هذا سؤال من لا يعرف الفرق بين أمور الدين والدنيا، فكيف يكون كثره الصلاح وقلة الفساد من أمور الدنيا؟ وهل أمر الله الخلق إلّا بإقامه العدل والصلاح وإماته الجور والفساد؟ وهل بعث الرسل إلّا لذلك؟ ثم إن صلح أمر من أمور الدنيا إنّما تكون تبعاً لأمر الدين.

فإن قيل: إذا علم المكلف أنه متى رام معصيه أقيم عليه الحدّ، كان ملجأً [إلى] الامتناع من القبيح، والإلجاء ينافي التكليف.

قلنا: تصرف الإمام لا يزيد على سياسته الرسول، وإذا لم يكن الخلق ملجئين في عهد الرسول فكذلك حال الإمام. على أنّ الممتنع من القبائح عند وجود النبيّ والإمام يستحقّ غايه التعظيم والمدح، والملجأ لا يستحقّ المدح على فعل ما ألجئ إليه.

فإن قيل: لو كانت الإمامه واجبه، لكان لكلّ بلد أو قوم رئيس، بل يجب أن يكون لكلّ مكلف إمام، وإذا كان القول بوجوب الإمام يؤدّي إلى ذلك وجب الامتناع منه.

قلنا: ليس في هذا السؤال إلّا أن يكون لكلّ قوم رئيس يدعوهم إلى الصلاح، ويمنعهم من الفساد، ويقيم بينهم بالعدل، ويرفع الظلم، وهذا والله هو الحقّ الذي لا يقوم الدين والدنيا إلّا به، ومن الذي يمنع من هذا القول؟

أليس الإمام إذا حضر يوئى الولاه، ويؤمّر الأمراء، ويبعث القضاة والحكام إلى الأطراف، كما كان يفعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وهو مقيم بالمدينه؟ غير أنه لا يجب أن يكون الأمراء معصومين، بل يكفي أن يكون وراءهم إمام معصوم من الآثام، يرجعون إليه في القضايا والأحكام؛ إذ لو لزم عصمه النّوّاب لأجل عصمه الإمام، لزم مثل ذلك في أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وآله. على أنّ الأمه قد أجمعت على وجوب إمام واحد في كلّ عصر نصّاً كان أو اختياراً؛ لأنّ أصحاب الاختيار يذهبون إلى وجوب الإمام سمعاً، ولا يجوزون أكثر من واحد، وأصحاب النصّ يوجبون الإمام عقلاً وسمعاً ولا يزيدون على واحد في كلّ عصر إجماعاً.

فإن قيل: لو كان في الدنيا مكلف واحد، هل يجب له إمام أم لا؟

قلنا: نعم لأنه ليس كلّ معصيه يتعدى إلى غير فاعله، فإنّ من المعاصي ما لا يتجاوز العاصي، فيكون الإمام لطفاً له فيما يتعلّق به من الواجبات والقبائح. ثم لا يمتنع أن يعزم على الظلم إن وجد غيره، فيمتنع لوجود الإمام من يعزم على الظلم، وقد حصل وجه اللطف فيه.

فإن قيل: لو عمّت الرئاسة لكلّ زمان، لوجب عمومها لكلّ مكلف قياساً على المعرفة حتّى يحتاج الإمام إلى إمام، فيؤدّى إلى ما لا نهايه له من الأئمّه.

قلنا: ليس يجب قياس الألفاف بعضها على بعض فى عموم أو خصوص، وإنّما يحكم فيها بما تقتضيه الأدلّه. على أنّ المعرفة ليست لطفاً فى زمان مهله النظر مع عمومها فى باب اللطف، فكذلك حكم الإمام؛ لأنّه لا يكون لطفاً فى امتناع القبح وامتثال الواجب لمن يؤمن منه القبائح ويعلم كونه معصوماً، وإنّما يكون لطفاً لمن يتوقّع منه ارتكاب القبائح واحتمال المآثم.

فإن قيل: لو كانت الإمامه واجبه لما وقعت الغيبه.

قلنا: غيبه الإمام فرع على وجوب الإمامه على ما نبينه فى موضعه. ومهما اجتمع الفرع والأصل، فالفرع يحمل على وجه يوافق الأصل، ويقتضى هذا القول فى فصل الغيبه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: إذا كان وجود الإمام لطفاً فى التكليف فغيبته وعدمه سواء.

قلنا: لا يجوز أن يقال: إنّ مجرد وجود الإمام لطفاً فى التكليف؛ لأنّ اللطف إنّما يقيم بتصرفه فى إقامة الحدود، من قطع السارق وقتل القاتل وحدّ الزانى والشارب، وهذا يجرى مجرى المعرفة فى كونها لطفاً فى التكليف، وذلك لأنّ مجرد المعرفة لا يكون لطفاً، وإنّما اللطف العلم باستحقاق الثواب والعقاب على ما تقدّم ذكره.

فإن قيل: كلّ ما يحصل عند الإمام ويرتفع يمكن حصوله عند بعض الملوك، وهذا يغنى عن نصب الرئاسة لا فى تعيين الأئمّه.

قلنا: كلامنا فى هذا الفصل يشتمل على وجوب رئيس ما، وأن يكون للناس وازع ناصح يأخذ على أيدي العصاه، ويقوم الحدود على الجناه، ويمنع الظالم سواء كان رئيساً أو إماماً أو نبياً، فكأنّ هذا القائل أراد أن يبطل قولنا، فأكدّه وأوجب على نفسه القول بوجوب الرئاسة (١).

وإذا ثبت أنّ وجود الرئيس بين الناس من أعمّ الألفاف وأنفعها - وقد تقدّم الكلام فى وجوب اللطف - وجب القضاء بوجوب الإمام وهو الذى أردناه.

١- . جاء فى هامش الأصل: هذا لا يضرنّا؛ لأنّ غرضنا فى وجوب جنس الرئاسة، لا فى تعيين الأئمّه، وقد علمنا بما ذكرناه من الأدلّه وجوب الرئاسة، ثمّ نعلم بأدلّه أخرى تعيين الأئمّه وعددهم وأوصافهم.

فصل فى أوصاف الإمام

فصل فى أوصاف الإمام (١)

اعلم أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً؛ لأنّه لو لم يكن معصوماً وهو مكلف بغير شبهه، كان محتاجاً إلى إمام آخر حتى يؤدّى إلى التسلسل أو الانتهاء إلى إمام معصوم، وهو الذى أردناه. وإنّما قلنا ذلك لأنّ الحاجه إلى الإمام إنّما يقتضيها ارتفاع العصمه مع بقاء التكليف، ولذلك كان العلم بالحاجه لا- ينفك من العلم بوجه الحاجه، وذلك أنّ الإمام لطف فى امتثال الواجب والامتناع من القبيح كما تقدّم، وهذا يجرى مجرى العلم بحاجه أفعالنا إلينا، مع العلم بجهه الحاجه وهى الحدوث، فما لا يثبت حدوثه لا يحتاج إلى محدث، وما يثبت حدوثه يحتاج إلى محدث. كذلك من لا يتوقّع منه ارتكاب القبائح وامتناع الواجب، فهو غير محتاج إلى الإمام من هذا الوجه، ويجوز أن يحتاج إليه من وجه آخر من تعليم وتوقيف وإرشاد وبيان. على أنّ من لا يكون معصوماً يتوقّع منه ما يستحقّ عليه الحدود والتعزير، فلا- يمتنع أن يستحقّ الإمام شيئاً من الحدود، فيؤدّى ذلك إلى أنّ الإمام يحدّ تاره ويقطع أخرى ويصلب مرّه، وهذا والله صفات أدنى الرعيّه، فكيف يكون وصفاً للإمام الذى يستحقّ غايه التعظيم ونهايه الإجلال؟

فإذا ثبت عصمه الإمام فلا بدّ أن يكون منصوباً عليه؛ لأنّه لا طريق إلى عصمه أحد إلّا بأن يظهر الله على يده من الإعلام ما يدلّ على صدقه أو بنصّ عليه من علمت نبوّته أو إمامته وعرفت عصمته؛ لأنّ نصّ صاحب المعجز يقوم مقام المعجز. فثبت بهذا الوجوه أنّ الإمام يجب

١- . جاء فى هامش الأصل: فإن قيل: لم قلت: إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً؟ قلنا: لأنّه قد ثبت أنّ الإمام يجب أن يكون حافظاً للشريعه وحجّه عنها، ومن كان حافظاً للشريعه فلا بدّ وجوب عصمته.

أن يكون معصوماً منصوصاً؛ لتصح إمامته وتجب طاعته. ومما يدل على وجوب عصمه الإمام أن الإمام من حيث كان حافظاً للشرع يجب أن يكون معصوماً؛ ليؤمن منه الغلط والسهو والتعميد والنسيان، وذلك لأن شريعته نبينا محمد صلى الله عليه وآله السلام ثابتة إلى قيام الساعة ولازمه لجميع الأمة، فلو لم تكن معلومه محفوظه مقطوعاً على صحتها لما أزمنا القيام بها، وذلك لأن تكليف ما لا طريق للعلم إليه مثل تكليف ما لا قدره عليه، فلا بد إذاً من كون الشرع محفوظاً مقطوعاً عليه؛ لتتضح علل المكلفين وتحصل الثقة لأهل الدين. ولا يكون محفوظاً إلا بمن يؤمن من جهة السهو والغلط والتعمد والقصد، ولا يكون كذلك إلا إذا كان معصوماً.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون الشرع محفوظاً بالإجماع والأخبار؟ قلنا: الإجماع إذا لم يكن فيهم معصوم كان حكمه حكم الآحاد؛ لأن كل واحد من الأمة يجوز عليه السهو والغلط والتعميد والنسيان، فلا يجوز أن يحكم بارتفاع هذا الحكم عند اجتماعهم لا بدلاله قاطعه.

فإن قيل: فعلى هذا القول لا يكون الإجماع حجة. قلنا: لا خلاف في أن الإجماع حجة، وإنما الخلاف في عله كونه حجة، وما تسمى به القوم من الآيات والأخبار التي ادعوا أنها عله لكون الإجماع حجة، غير دال على ذلك. وقد شرح ذلك المرتضى رضى الله عنه في مواضع، وهذا الكتاب لا يحتمل شرح ذلك؛ لأن القليل منه غير كاف، والاستقصاء يطول ويخرج عن المقصود.

وأما الأخبار فعلى ضربين: متواتر وآحاد، فالخبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل على الصحيح من المذهب، والمتواتر من الأخبار معدود محصور قليل. على أن المتواتر يجوز أن يقل نقله فيصير كالأحاد الذي لا حجة فيه، وهذا يقتضى أن يكون في كل عصر إمام معصوم منصوص عليه حافظ للشرعية؛ لتكون الشريعة سالمه والحجة لازمه والإعذار مرتفعه، واعتمد كل مكلف أن ما يؤدى من العبادات مثل ما أنزل الله تعالى على نبيه وأمر الناس القيام به؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

وأما الأوصاف الأخر، مثل كونه أعلم الأمة، وأفضل الرعية، وأشجع القوم، وأسخى أهل زمانه، فمما لا بد من مراعاته في الإمام؛ لأنه لو لم يكن أفضل الأمة لأدى ذلك إلى تقديم المفضول على الفاضل. ولو لم يكن أعلم الرعية لاحتاج إلى غيره، وقد أجمعت الأمة على أن الإمام لا إمام له وراءه ولا يد فوق يده. ولو لم يكن أشجع الرعية لم يؤمن عليه الهرب في الحرب جنباً وخوفاً، وفي هذا بوار الإسلام. وأما البخل فإنه من أكثر ما ينفر من المتابعه ويمنع من الطاعة. فهذه الأوصاف يجب أن يكون الإمام عليها وموصوفاً بها؛ ليكون أسوه في الأمة وقدوه في الرعية.

[الإمامة العلوية]

فصل فى تعيين الأئمة

اعلم أنّ الإمام بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله على الأصل الذى تقرّر أمير المؤمنين عليه السلام بلا فصل؛ لأنّه لم تثبت العصمة لأحد من الصحابة باتّفاق الأئمة سوى أمير المؤمنين، فلو لم يكن هو معصوماً لما كان بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله من يصلح للإمامة.

وكذلك حكم النّص؛ لأنّه ما ادّعى أحد النّصّ لنفسه ولا ادّعى لأحد غير أمير المؤمنين، فلو لم يكن منصوباً عليه لما كان بعد وفاه النّبىّ إمام، ولكانت الشريعة -ه ضائعه والأئمة متخيره، وهذا يعود بالنقص إلى الأصل الذى تقدّم من وجوب الإمامة مع بقاء التكليف وارتفاع العصمة من الأئمة.

على أنّ الأئمة من لدن الصحابة إلى يومنا هذا فى هذه المسألة طائفتان: طائفة لا يثبتون النّصّ فى الإمام ولا يوجبون العصمة، ويقولون بإمامه كلّ من اتّفق الاختيار عليه. وطائفة يذهبون إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً منصوباً عليه، ويقولون بإمامه أمير المؤمنين بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وإمامه أحد عشر من أولاده، ويدّعون أنّ الإمامة مقصوره عليهم وخاصّه لهم. فمن يسلم أنّ العصمة واجبه فى الإمامة والنّصّ معتبر فيها، ثم يقول بإمامه غير هؤلاء الأئمة عليهم السلام، كان مخالفاً للأئمة وخارجاً عن إجماع هذه المسألة، وهذه الدلالة تشتمل على إمامه جميع الأئمة عليهم السلام.

دليل آخر على إمامه أمير المؤمنين، وهو قوله تعالى: ((إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ)) (١) الآية. وفي هذه الآية وجوه، فإذا صحّت تلك الوجوه صحّت إمامه أمير المؤمنين عليه السلام؛

منها: معنى <إنمّا> وفائدتها. ومنها: معنى <الولّى>. ومنها: تخصيص قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ آمَنُوا)) بأمر المؤمنين عليه السلام. أمّا <إنمّا> فإنّه فى تقدير نفى النفى، ولا خلاف فى أنّ نفى النفى إيجاب.

بيان ذلك: أنّ القائل إذا قال: إنمّا لك عندى درهم، فكأنّه قال: ليس لك عندى درهم إلّا درهم، بهذا اللفظ يوجب ما فى الكلام وينفى ما ليس فيه. ومن أدلّ الدليل على ذلك نصّ الشيخ أبى على على هذه النكته فى كتاب الحجّه واستشهاده عليها بقول الفرزدق:

أنا الدافع الحامى الذم-ار و إنم-ا يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

قال: ولا يجوز أن يقول أحدنا: يدفع عن الحسب أنا أو مثلى، وإنمّا يجب أن يقول: لا يدافع عن الحسب إلّا أنا أو مثلى.

وإذا ثبت ذلك - ووجدناهم قد أتوا بهذا المعنى بعد <إنمّا> - علمنا أنّ <إنمّا> يتضمّن نفى النفى، ويثبت ما أردناه من هذه الصيغه.

والوجه الثانى: أنّ الولّى بمعنى الأولى والأحقّ؛ لأنّ لفظه الولّى فى هذا المعنى لا تتجاوز معنيين؛ أحدهما: ينبى عن المحبّه التى ضدّ العداوه، كما قال تعالى: ((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)) (٢) والثانى: الأولى بأمرهم الذى هو السيّد المطاع فيهم.

ولا يصحّ حمل الولّى فى هذه الآية على المعنى الأوّل؛ لأنّ ذلك يبطل التأكيد ويفسد التخصيص ب <إنمّا>، وكيف يصحّ فى القديم تعالى أن يقول: ليس لكم ولّى إلّا الله، مع قوله تعالى: ((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)) (٣) لو كان معناهما واحداً؟ وهل هذا إلّا مناقضه ظاهره؟

وإذا لم يجر حمل على الوجه الأوّل الذى هو المحبّه لا-شتراك المؤمنين فيه، وجب القضاء بأنّه أراد به الأولى بالتدبير وفرض الطاعة ووجوب الولايه الذى لا- يكون لغيره إلّا لمن عطفه عليه، ولا خلاف بين أهل اللسان أنّ الولّى حقيقه فى الأولى والأحقّ وكذلك المولى.

١- . المائده / ٥٥.

٢- . التوبه / ٧١.

٣- . التوبه / ٧١.

وأما الوجه الثالث: وهو تخصيص قوله تعالى: ((الَّذِينَ آمَنُوا)) بأمر المؤمنين عليه السلام، فقد قيل فيه ثلاثة أوجه؛ أحدها: أن الإضافة في الآية منساقه إلى آخرها، وتقديرها إنمّا وليكم الله ووليكم بعده رسول الله ووليكم بعدهما الذين آمنوا. وهذا يقتضى أن يراد به بعض المؤمنين؛ إذ لو أراد به جميع المؤمنين لبطل حكم العطف وانتقض معنى الإضافة. ثم كل من ذهب إلى خصوص قوله تعالى: ((الَّذِينَ آمَنُوا)) حمّله على أمير المؤمنين عليه السلام، ومن ذهب إلى عمومه فقد أبطلنا قوله. وقد رويت أخبار كثيرة من جهة العامّة والخاصّة في تخصيص هذه الآية بأمر المؤمنين، وسبب نزولها أنه صلى الله عليه تصدّق بخاتمه في صلواته عند الركوع، فنزلت فيه هذه الآية موافقه للطاعة.

والوجه الثانى: أن الله تعالى نصّ على وجوب الولاية وفرض الطاعة على التعيين له ولرسوله وعلى الصفه لأمر المؤمنين، ولا فرق فى وجوب الولاية عند أهل التحقيق بين النصّ على العين والنصّ على الصفه. ومعنى ذلك أن الله تبارك وتعالى لما أراد أن يوجب ولاية أمير المؤمنين، حتّى أوجب ولايته وولاية رسوله على كافه المسلمين، عدل عن اسمه الذى لا يتفرد به إلى وصفه الذى لا يشاركه فيه، تأكيداً لوجوب الطاعة، وتخصيصاً لفرض الولاية بقوله عزّ من قائل: ((الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)). (١) ولا خلاف بين الأئمّه بلا شكّ بين العقلاء أنه لم يعهد لأحد من لدن آدم إلى زماننا هذا أنه أعطى صدقه فى الصلوة فى حال الركوع ونزلت فيه آية إلما أمير المؤمنين عليه السلام، فيجب أن يكون قوله تعالى على هذا الوجه خاصّه لأمر المؤمنين ومن جرى مجراه فى وجوب الطاعة وفرض الولاية.

وقوله: ((يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ)) فعل الاستقبال، فكيف يحمل على الحال؟ غير صحيح؛ لأنّ المضارع من الأفعال موضوع للحال وإن كان صالحاً للاستقبال، ولا خلاف فى أن الواو فى قوله تعالى: ((وَهُمْ رَاكِعُونَ)) واو الحال.

والوجه الثالث من تخصيص هذه الآية: قوله تعالى: ((وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ))، (٢) ولا يمكن حمل قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ آمَنُوا)) فى هذه الآية على العموم؛ لأنّ ذلك يقتضى أن يكون الذى يجب عليه التولّى، فبان أن قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ آمَنُوا)) فى الآيتين مخصوص مقصور على من فرضت طاعته ووجبت ولايته.

١- المائدة / ٥٥.

٢- المائدة / ٥٦.

فإن قيل: كيف يصح حمل قوله: (الذين) على رجل واحد وهو ممّا ينبى على الجمع ويقتضى العموم؟

قلنا: لأصحابنا عن هذا جوابان؛ أحدهما: أنّ الرجل إذا كان عظيم الشأن كبير المنزله، جاز أن يذكر بلفظ الجمع تعظيماً لشأنه وتفخيماً لمكانه، والتنزيل شاهد لذلك، وهو قوله تعالى: ((إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))، (١) ((وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ))، (٢) وقد قال تعالى: ((الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ إِنْ نَأْتَيْنَاهُمْ إِلَّا لَعْنَةٌ وَإِنَّا لَهُمْ مُّجْرِمُونَ))، (٣) والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود الأشجعي وله قصه، (٤) وإذا كان أمير المؤمنين من أجل أهل الدين، فلا يبعد أن يذكر بلفظ <الذين>.

والجواب الثانى: وهو أنّ المراد به جميع الأئمة عليهم السلام؛ لأنّ طاعه الجميع واجبه على سائر الأنام كطاعه نبينا محمد صلى الله عليه وآله السلام. وهذا الجواب أولى؛ لأننا لو جعلنا الآية مقصوره على أمير المؤمنين، لم يكن فيها ما يدل على إمامه أولاده عليهم السلام، ولا خلاف بين أهل الطائفة أنّ طاعه جميع الأئمة واجبه على السواء.

فإن قيل: لا يمتنع أن تعلم إمامه أمير المؤمنين بهذه الآية وتعلم إمامه أولاده بأدله آخر، فإنّ الأمور المتماثلة صحّ أن تعلم بأدله مختلفه.

قلنا: لا خلاف فى ذلك، غير أنّ فى المسأله أمر يمنع من ذلك، وهو أنّ <إنما> يقتضى ولاية من ذكر فى الولاية، ونفى تلك الولاية عمّن لم يذكر فيها، وإذا اقتضت الآية نفي الولاية عن كلّ من لم يذكر فيها، فكيف يصحّ أن تعلم ولاية من علم أن لا ولاية له؟ فقد ثبت بهذا الوجه أنّ الآية عامه فى جميع الأئمة ومشملة عليهم ومختصه بهم.

فإن قيل: كيف يصح وصف الجماعة بما صدر عن أحدهم؟

قيل: للعرب عاده معروفه وطريقه مشهوره، وهى وصف جماعه بما فعل واحد منهم إذا لم يكرهوا ذلك ولم ينكروا عليه؛ مثل قولهم: نحن قتلنا فلاناً وحفظنا فلاناً، وإن كان الحافظ والقاتل واحداً منهم. وفى التنزيل: ((فَلَمَّ تَفْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ))، (٥) والمخاطب غير القاتل،

١- . الحجر / ٩.

٢- . الذاريات / ٤٨.

٣- . آل عمران / ١٧٣.

٤- . لاحظ: تفسير التبيان: ٣/٥٢.

٥- . البقره / ٩١.

وقال تعالى: ((فَعَقِّرُوا النَّاقَةَ)) (١)، والعاقِر كان واحداً وهو قدار بن سالف، وقد صارت هذه الطريقة عندهم كالحقيقه، والقرآن نزل بلغتهم، وقد قال عزّ من قائل: ((بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)) (٢).

دليل آخر على إمامه أمير المؤمنين، وهو خبر الغدير، وقد أطبقت الأئمة على صحته وأجمعت على روايته، وإن اختلفوا في تأويله. وبيان الخبر: أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا فَرَّغَ مِنْ حَجَّةِ الْوُدَاعِ، وَخَرَجَ مِنْ مَكَّةَ رَاجِعاً إِلَى الْمَدِينَةِ، نَزَلَ بِمَوْضِعٍ يُعْرَفُ بِغَدِيرِ خَمٍّ عَلَى غَيْرِ كَلَاءٍ وَلَا مَاءٍ، وَأَمَرَ مُنَادِيَهُ بِالنِّدَاءِ، فَلَمَّا اجْتَمَعَ النَّاسُ صَعِدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا صَعِدَ وَاحِدٌ فِي الْخُطْبَةِ، وَنَعَى نَفْسَهُ فِيهَا، ثُمَّ أَنْذَرَ وَخَوَّفَ وَأَحْذَرَ وَوَعِظَ، وَقَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: <أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ؟> قَالُوا: بَلَىٰ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى النَّسِقِ مِنْ غَيْرِ فَصَل: <فَمَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مِنَ الْوَالِهِ وَعَادِ مِنَ عَادَاهُ، وَانصِرْ مِنْ نَصْرِهِ وَاخْذَلْ مِنْ خِذْلِهِ.> (٣).

ووجه الاستدلال من هذا الخبر أنّه عليه السلام ذكر جملة توجب ولايته، وتقتضى وجوب طاعته، وتتضمن أنّه أولى الناس بالناس. فلما اعترفوا بمراده وأذعنوا له، فقال على النسق من غير فصل: <فَمَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ>، فأتى بجملة مشتملة على الجملة المتقدمه، وعطف عليها بالفاء الئذى لا- يكون إلما للعطف أو المجازاه. ولمّا عرى كلامه عليه وآله السلام من معنى المجازاه، وجب حملها على العطف؛ إذ لو لم يرد العطف، لكان قد استعمل حرف العطف فى غير ما وضع له، وهذا لا يقع إلّا من جاهل باللغه أو من قاصد إلى التعميه، وهذا يقتضى أنّه عليه وآله السلام لم يرد بهذا إلّا أن يوجب لأمير المؤمنين عليه السلام ما أوجب الله له على سائر الأنام.

فإن قيل: لو أراد به الإمامه لصريح.

قلنا: لم يقصّر فى التصريح؛ لأنّه استنطقهم فى الجملة الأولى بوجوب ولايته وفرض طاعته والإذعان له والاعتراف به. ثمّ عطف جملة منظويه على الجملة الأولى ومقتضيه لمثل ما اقتضته الأولى، ولو لم يرد ذلك لكان موصوفاً بأحد وصفين: إمّا بأنّه عاجز عن البيان، أو قاصد إلى العدول عن الإفهام، وكيف يصحّ وصفه بذلك مع قوله: ((وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

١- الأعراف / ٧٧.

٢- النحل / ١٠٣؛ الشعراء / ١٩٥.

٣- لاحظ: بحار الأنوار: ٢١/٣٨٧.

الذِّكْرُ لُتَّبِينٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)) (١)؟

فإن قيل: لفظ مولى يحتمل وجوهاً كثيرة، وليس من أقسامه ما يقتضى وجوب الإمامه.

قلنا: لفظه مولى تستعمل على عدّه أوجه، ومرجع الكلّ إلى الأولى، وقد ذكر المبرّد فى كتابه: أنّ الأولى والمولى والأحقّ والولّى كلّه بمعنى واحد.

ثمّ من وجوه المولى ما هو أحقّ وأولى وهو الأصل والعماد، ومعنى الكلّ يرجع إليه. وعلى هذا المعنى حمل قوله تعالى: ((هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ))؛ (٢) قال الأخطل (٣) لعبد الملك: (٤)

فأصبحت مولاها من الناس كلّهم وأحرى قريش أن تهاب وتحم-دا

ومنها: الناصر، مثل قوله تعالى: ((ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ))، (٥) أى لا ناصر لهم، وهو بمعنى الأولى؛ لأنّ المعبود أولى بنصره عبده من غيره.

ومنها: ابن العمّ، كما قال: (٦)

مهلاً بنى عمّن -ا مه -لاً موالين -ا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا

وابن العمّ أولى بنى عمّه من الأجنبيّ.

ومنها: العبد الرقّ، مثل قوله تعالى: ((وَهُوَ كُلُّ عَلَى مَوْلَاةٍ))، (٧) يعنى أولى غيره، والعبد بخدمه سيّده أولى من غيره.

ومنها: الجار، وقد قال صلى الله عليه وآله: <الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقْبِهِ>. (٨)

ومنها: المعتق، وهو من أعتق عبداً لوجه الله، فهو أولى بميراثه من غيره إذا لم يكن له وارث.

ومنها: المعتق، وهو بنصره معتقه أولى من غيره.

ومنها: السيّد المطاع. وإذا تأملت هذه الوجوه وجدتها راجعه إلى الأوّل وهو الأولى.

١- النحل / ٤٤.

٢- الحديد / ١٥.

٣- هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو التغلبى (١٩-٩٠) واختلف فى سبب تلقيبه ب (الأخطل) فقيل: إنّه هجا رجلاً من قومه، فقال له المهجّو: إنك أخطل، أى سفیه. وقيل: لبذاءه لسانه فى الهجاء.

٤- . تلخيص الشافى: ٢/١٧٨.

٥- . محمد / ١١.

٦- . جاء عجز البيت فى لسان العرب: ١٥/٤٠٨ (ماده ولى) على هذا النحو: امشوا رويداً كما كنتم تكونونا.

٧- . النحل / ٧٦.

٨- . السقب والصقب: على وزن <قصب>، بمعنى قرن و دنى. لاحظ: تاج العروس: ٢/٢١٧ (ماده سقب).

وإذا ثبت ذلك، وكان النبي عليه وآله السلام أولى بالأمة في كل ما يرجع إلى الرئاسة، وقد أقام أمير المؤمنين عليه السلام مقامه على ما ذكرت، وجب القضاء بأن أمير المؤمنين

بعد رسول الله أولى بتدبير الرعيه، وإصلاح الأمة، وتربيته المملكه، ونصره المله، وحفظ الشريعة. على أن القوم قد علموا ضروره ما أراد النبي عليه السلام منهم بهذا اللفظ، وفهموا غرضه وأطلعوا على مراده، حتى قال بعضهم: بخَّ بخَّ يا علي! أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة. واستأذن حسان بن ثابت في تلك الساعه، فأذن له النبي صلى الله عليه وآله، فأتى بقطعه متضمّنه لوجوب أمير المؤمنين وفرض طاعته وقيامه مقام النبي في أمره ونهيه:

يناديهم يوم الغدير نبيهم

فقال: (١) فمن مولاكم ووليكم؟

إلهك مولانا وأنت ولىنا

فقال له: قم يا علي فإنتى رضيتك

فمن كنت مولاه فهذا ولىه

هناك دعا: اللهم وال ولىه

بخم وأسمع بالرسول مناديا!

فقالوا ولم يبدوا هناك التعاديا: (٢)

ولن تجدن منا لك اليوم عاصيا (٣)

من بعدى إماماً وهاديا

فكونوا له أنصار صدق مواليا

وكن للذى عادى علينا معاديا

فلما سمع النبي عليه السلام شعر حسان فرح واستبشر، ودعا لحسان بن ثابت بقوله: لا تزال يا حسان مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك.

فلولا- أنه عليه السلام أراد ما فهم حسان وثنى عليه شعره، لردّ عليه وقال له: يا حسان غلظت وما أردت إلا كيت وكيت، وكان

يجب عليه أن يفهمه ما أرادته وأرشدته إلى ما قصده وتبته عن غرضه؛ لأنه ما بعث إلّا لبيان الشريعة، وإظهار الحقّ، ورفع اللبس، وكشف الباطل، فكيف وقد استحسن قوله وضمن له العطيّة الجزيله وأثنى عليه، ودعا له بقوله عليه السلام: لا- تزال يا حسان مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك؟ وأمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر هذا المقال في مقام بعد مقام، واستشهد على ذلك جماعه من الصحابه، وكانوا يشهدون له مرّه بعد أخرى. وقد مدحه الشعراء في هذا المعنى، وأثنى عليه الخطباء بهذا المقام نظماً ونثراً، وكان

١- . الغدير: ١/٢١٧: يقول.

٢- . نفس المصدر: ١/٢١٧: التعاميا.

٣- . أسرار الإمامه: ٣١٠: وما لك منّا في مقاله عاصياً.

يفتخر بذلك ويعطى عليه العطيه الجزيله، فكيف يسوغ ذلك لولا أنه معلوم وحق؟ ولو لم يكن فى هذا المعنى إلا شعر قيس بن سعد بن عباده الخزرجى لكان كافياً.

وقوله فى قصيده أولها:

قلت لما بغى العدو علينا:

حسبنا ربنا الذى فتح البص

على إمامنا وإمام

يوم قال النبى: من كنت مولا

حسبنا ربنا ونعم الوكيل

ره بالأمس والحديث طويل

لسوانا أتى به التنزيل

ه فهذا مولاه خطب جليل (١)

دليل آخر على إمامه أمير المؤمنين عليه السلام، وهو قوله عليه السلام: > أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا- نبى بعدى <. وهذا الخبر أشهر من أن يستدل على صحته (٢). وظاهر الخبر يقتضى أن يكون له جميع المنازل التى كانت لهارون من موسى، من الوزاره والخلافه والوصايه وشد الظهر، إلا الاشتراك فى النبوه والأخوه من جهه الولاده.

فإن قيل: ليس فى الخبر إلا منزله واحده، وإنما يصح لكم التمسك به لو قال: أنت منى بمنازل هارون.

قلنا: اللفظ وإن كان واحداً فإنه يشتمل على جميع المنازل، ولولا ذلك لما صح استثناء النبوه منه.

فإن قيل: هذه منزله مقدّره؛ لأن هارون مات قبل موسى.

قلنا: لا خلاف أن هارون لو بقى بعد موسى، لكان خليفه له كما كان فى حياته؛ لأن عزل الأنبياء يقتضى التنفير عنهم، وإذا صح ذلك وبقى أمير المؤمنين بعد النبى صلى الله عليه وآله، وجب القضاء بأنه خليفه له.

فإن قيل: لو أراد الخلافه لقال عليه وآله السلام: أنت منى بمنزله يوشع بن نون.

قلنا: خلافه يوشع غير معروفه فى الأخبار ولا- مشهوره فى القرآن، وخلافه هارون التنزيل ناطق بها والأمة مجتمعه عليها، فلهذا أشبه بهارون عليه السلام دون يوشع.

دليل آخر على إمامه أمير المؤمنين، وهو ما نقلته الشيعة وأجمعوا عليه، وتواترت الأخبار عنهم خلفاً عن سلف عن النبي صلى الله عليه وآله: أنه نصّ على أمير المؤمنين عليه السلام

١- . لاحظ: الغدير: ٢/٦٧.

٢- . لاحظ: فضائل الخمسة من الصحاح الستة: ١/٢٩٩.

غير مرّه بقوله عليه السلام: <هذا خليفتي من بعدى>، (١) وقوله عليه السلام: <سَلِّمُوا عَلَيْهِ بِأَمْرِهِ الْمُؤْمِنِينَ>، (٢) وغير ذلك من الألفاظ التي تقتضى النصّ وتوجب الولايه. وهم بحمد الله ومَنه لا ينقصون عن عدد كلّ طائفه من طوائف الإسلام إن لم يزيدوا عليهم، وقد تضاهى أخبارهم في معنى النصّ أخبار المعجزات، خاصّه الأخبار التي اشترك في روايتها الوليّ والعدوّ، وكما رَوَوْا النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فقد رَوَوْا النصّ على كلّ واحد منهم على صاحبه. وذكروا أيضاً أسماءهم وقبورهم وأحوالهم وأمورهم، وقد تواترت أخبارهم في هذا المعنى إلى أمير المؤمنين، وتوالت إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فلو أوردنا بعضها لطال به الكتاب، وهي مشهوره في موضعها المذكوره في كتبهم، فمن أرادها فليطلبها في كتبها (في كتب الشيعة)، يجدها إن شاء الله (٣) تعالى وحده.

١- . لاحظ: إشراق اللاهوت: ٤٩٣؛ إثبات الهداه: ٢/٨٤ و... .

٢- . لاحظ: تلخيص الشافى: ٢/٥٧ و ٥٨؛ كتاب اليقين في إمره أمير المؤمنين عليه السلام : ١٠؛ أصول الكافى، كتاب الحجّه، باب الإشاره النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، حديث ١.

٣- . لاحظ: أصول الكافى: كتاب الحجّه، باب ما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله على الأئمه عليهم السلام واحداً فواحداً؛ الذخيره في علم الكلام: ٥٠٢-٥٠٣؛ أسرار الإمامه/ للحزّ العامليّ: ٤٦٢، حيث ذكر ٩٢٧ حديثاً من طرق الشيعة، و ٢٧٨ حديثاً من طرق أهل السنّه في هذا الموضوع؛ كذلك إثبات الهداه: ١/٤٣٣ و ٧٣٥؛ غايه المرام: ٣٢-٦٥؛ ينابيع المودّه: ٤٤١ و ٤٤٢ وغيرها.

[الغيبة المهدويّة]

الكلام في الفصل الرابع

وهو الكلام في غيبة الإمام

اعلم أنّا قد أثبتنا بالأدلة القاهره والحجّه الباهره إمامه أمير المؤمنين وإمامه أحد عشر من أولاده باعتبار العصمه ومراعاة النصّ على ما تقدّم شرحه، فلا يلزمنا الخوض في علّة الغيبة وسببها؛ لأنّ الخصم إذا لم يسلم تلك الأصول، فليس له أن يسألنا عن الغيبة، ولا لنا أن نشغل معه بها، وإنّما له أن يسأل ولنا أن نجيب في الفصلين الأوّلين إلى أن انقطع الكلام من أحد الجانبين، وإن كان الخصم يسلم لنا عصمه الإمام، وإذا ثبت النصّ فلا يكون مخالفاً لنا، بل يجب عليه من طلب علّة الغيبة ما يجب علينا، فليس له أن يخاصمنا أو يبان عناد فيها.

فإن قيل: لو كانت الإمامه واجبه لما وقعت الغيبة، فنحن نجعل وقوع الغيبة دلاله على بطلان الإمامه.

قلنا: الأدلّه التي تقدّم ذكرها على وجوب النصّ مقطوع بها، وصوره الغيبة تحتل وجوهاً كثيره، وهذا لا يمكن الخلاف فيه.

ولهذه المسأله نظائر؛ منها: أدلّه التوحيد مع الآيات المتشابهه، مثل قوله: ((يَدُ اللَّهِ))، (١) و((جَنبِ اللَّهِ))، (٢)

١- . الفتح / ١٠ والحديد / ٢٩ وآل عمران / ٧٣.

٢- . الزمر / ٥٦.

و((بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ))، (١) و((خَلَقْتُ يَدَيَّ))، (٢) و((تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا)) (٣) وما يجرى هذا المجرى، وكما ليس للمشبهه أن تجعل هذه الآيات دلالة على إثبات التشبيه، فكذلك حكم من خالفنا في الإمام وغيبته.

ومنها: إيلاام الأطفال وخلق المؤذيات من العقارب والحيات، فليس لأحد أن يجعل وجدان هذه الأمور دلالة على نفى الحكمة ووقوع الجور، فكذلك ليس لأهل العدل أن يجعل الغيبه شبهه يطعن بها على وجوب الإمامه.

ومنها: عصمه الأنبياء عليهم السلام مع الآيات التي يقتضى ظاهرها إسناد قبيح إليهم، مثل: ((عَصَى)) (٤) و((غَوَى)) (٥) و((رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا)) (٦) على أننا كلنا معشر أهل العدل قد اتفقنا على أن السائل عن هذه الوجوه لا يستحقّ الجواب علينا إلا من بعد إحكام الأصل، وإذا أحكمنا الأصل ودللنا على وجوب التوحيد والعدل وإثبات الحكمة والعصمه، بحيث لا يبقى سؤال ولا لغيره مجال، فلا يلزمننا الخوض في تفصيل وجوه الآيات. وإذا جرى حكمه الغيبه مع وجوب الإمام مجرى ما ذكرناه من المتشابهه في القرآن، وإيلاام الأطفال مع أدله العقول على التوحيد والعدل والمحكم من التنزيل، وجب القضاء بحمل حال الغيبه على وجوب الإمامه؛ ليكون الفرع موافقاً للأصل في المسائل الأربع.

فإن قيل: نحن نتمكّن من بيان المتشابهه ووجه الحكمة في إيلاام الأطفال وما يتعلّق من المتشابهه بالأنبياء على وجه يوافق الأصل، وأنتم لا تقدرون على ذلك.

قلنا: هذا أولاً خلاف لمشايخ المعتزله؛ لأنهم قالوا: إذا علمنا بأدله العقول ومحكم التنزيل التوحيد والعدل وحكمه القديم تعالى وعصمه الأنبياء، فلا يلزمننا تفصيل هذه الآيات ولا الخوض فيها.

ثم قولهم: وأنتم لا تقدرون على ذلك، تحكّم بلا معرفه بل هو بهت محض، ومن أخبركم بهذا ونحن بتوفيق الله تعالى وعونه نورد في وجه الغيبه ما يوافق وجوب الإمامه أوضح وأبين ممّا ذكروا في المتشابهه وما يجرى مجراه؟ على أن مشايخ المعتزله قديماً وحديثاً ما زادوا في المسائل الثلاث

١- . الحجرات / ١ .

٢- . ص / ٧٥ .

٣- . القمر / ١٤ .

٤- . طه / ١٢١ .

٥- . طه / ١٢١ والنجم / ٢ .

٦- . الأعراف / ٢٣ .

على قولهم: إذا علمنا، كونه تعالى منزهاً عن أوصاف الأجسام والأعراض، وعلمنا حكمته تعالى وعلمنا عصمه الأنبياء عليهم السلام، علمنا لهذه الآيات وما يجرى مجراها وجوهاً من الحكمه يقتضى كونها موافقه للأدله، ومن منع بهذا القدر فى المسائل فلتقع بمثله فى الرابع.

ثمّ يقال للسائل على وجه الغيبه: وجه اقتضاها وسبب أوجيها.

فإن قال: يجوز ذلك.

قيل: كيف يسوغ لك أن تجعل الغيبه دلالة على نفى الإمامه مع تجوزك أن يكون للغيبه سبب صحيح؟ وهل حكمكم فى ذلك إلا حكم من يجوز أن يكون للمتشابه من القرآن وجه صحيح يوافق أدله التوحيد، ولا يجعل مع ذلك المتشابه من القرآن حجّه على إثبات المتشابه ونفى التنزيه؟

وإن قال: لا يجوز أن يكون للغيبه سبب يوجيها.

قيل له: هذه والله دعوى لم يسبق عليها قائلها، ومن الذى يدعى الإحاطه بجميع الوجوه والأسباب والموانع حتى يقطع على انتفائها؟ وهل لأحد من البشر أن يدعى الإحاطه بجميع الأسباب والوجوه؟ أليس قد نطق التنزيل بغيبه جماعه من الأنبياء؟ مثل قوله تعالى فى قصه إبراهيم: ((وَأَعْتَرِلُكُم))، (١) وقصه موسى: ((فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خَفْتُكُمْ))، (٢) وفى قصه عيسى: ((وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ))، (٣).

ولو لم يكن إلا قصه يوسف عليه السلام فى غيبته عن إخوته وعشيرته لكان كافياً. أليس قد ورد فى الأخبار أنّ النبى عليه وآله السلام غاب ثلاث سنين فى الشعب وثلاث ليال فى الغار؟ فكيف يمكن أحداً مع ذلك إن كان الغيبه جمله؟ (٤)

فإن قيل: ما استتر عليه وآله السلام إلا بعد أداء شريعته، وكذلك حكم الأنبياء.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ معظم الشريعة إنما أداها بالمدينه، وأكثر القرآن نزل بعد الظهور والغلبه. ثمّ أى فرق بين أن يستتر أولاً- قبل الأداء، وبين أن يستتر وبقي مسأله واحده من شريعته؟ ولو كان الأمر على ما قالوه لكانت الحاجه إليه ماسه فى الأمر والنهى وتدبير الرئاسه وكونه لطفاً.

١- . مريم / ٤٨.

٢- . الشعراء / ٢٧.

٣- . النساء / ١٥٧.

٤- . جاء فى هامش الأصل: فإذا لم يظهر تكون الحجّه علينا، وإذا كان معدوماً تكون الحجّه على الله، فبان الفرق بين وجوده غائباً وبين عدمه. وأيضاً أنّ اللطف بمكانه حاضر مع غيبته، وذلك لا يصحّ مع العدم.

وهل يسوغ لمسلم أن يقول: كان النبي عليه وآله السلام بعد أداء الشريعة غير محتاج إليه؟ وإذا جاز غيبه النبي مع كونه مؤدياً للشريعة ومبلغاً لما أمر بتبليغه، كان غيبه الإمام الذي هو حافظ لما معهم ومؤدب لهم أجوز عند العله التي توجب الغيبه ويقتضى الاستتار، وتكون التبعه في ذلك لازمه لمن أحوجه إلى الغيبه وألجأه إلى الاستتار. (١)

وأما تعجبهم لطول الغيبه فظريف، لأن العله الموجهه للغيبه متى طالت، طالت الغيبه، ومتى قصرت، قصرت الغيبه، فلا تعجب في ذلك.

فأما طول العمر وقصره فهو راجع إلى اختيار الله تعالى، له أن يطول ويقصر ويقصر ويؤخر. ومن اعتقد أن الكواكب والأفلاك تؤثر في الأعمار والآجال فهو خارج عن حيز الإسلام. ثم من علم أخبار المعمورين [المعمرين] وسمع من الأئمه بقاء الخضر وعيسى عليهما السلام، فليس له أن ينكر طول العمر ويتعجب منه. (٢)

فإن قيل: فما قولكم في الحدود في زمان الغيبه أساقطه أم لازمه؟ لأن في ذلك زوال التكليف، وإن قلنا لازمه، فما الذي يؤديها؟

قلنا: الحدود لازمه ما دامت الشريعة باقيه، وإنما هي ثابتة على الجناه، فإن ظهر الإمام المستحق لهذه الحدود باقٍ أقام عليه الحدود، وإن مات المستحق وفات الحد، كان الإثم على من أخاف الإمام وأحوجه إلى الغيبه. ثم يقال للمعتزله: أليس أهل الحل والعقد ممنوعه الآن عن اختيار الإمام؟ فما قولكم في الحدود؟ فليس لهم جواب إلا بمثل ما أجبناه.

فإن قيل: فأى فرق بين وجوده إذا لم ينتفع به أحد وبين عدمه؟ وهل يجوز أن يعدمه الله تعالى؟ فإذا علم أنه يقدر أن يظهر وينصر أعاده.

قلنا: لا نقطع أن الإمام عليه السلام لا يراه أحد ولا يصل إليه بشر، بل يجوز أن ينتفع به عالم ولو كان معدوماً، لما صح الانتفاع به من جهه من أعدمه، وإذا أخافه الظالمون كان الذم لازماً لهم واللوم متوجهاً إليهم. ثم على أنا نقلب الأمر عليهم في الأنبياء في حال استتارهم، ولا محيص لهم إلا بمثل ما ذكرناه.

١- جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما غاب أحد من الأنبياء مثل هذه الغيبه، فإنها قد طالت وخرجت عن الحد، حتى ظن أكثر الناس أنه لم يكن؟ قلنا: لا يجوز أن يستتر النبي أو الإمام إلا لوجه يوجبه.

٢- لاحظ: كتاب الغيبه/ للنعمانى، وهو تلميذ ثقة الإسلام الكلينى؛ كتاب الغيبه/ للشيخ الطوسى المتوفى سنة ٤٦٠ هـ؛ كتاب الغيبه/ للسيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ وغيرها.

فإن قيل: هلما حفظه في السحاب في حال الغيبه حتى لا يصل إليه أعداؤه فيكون ظاهراً آمناً؟ قلنا: الجواب من ذلك يقرب من الجواب عن الأول؛ لأنّ الحاجه عن الإمام لا- يتمّ إلّما إذا كان بين أظهرهم؛ ليقيم الحدود على الجناه، ويسدّ الثغور، ويقسّم الأموال، ويأمر وينهى، ويحلّ ويعقد، وهل يكون كونه في السحاب إلّما مثل النجم؟ ولو قلت هذا الأمر عليهم في الأنبياء في حال الغيبه، لما كان لهم جواب إلّما ما ذكرناه.

فإن قيل: كلّ واحد من الأئمّه عندكم كان خائفاً، فكيف اختصت الغيبه به دون آباءه؟

قلنا: ما علم من حال صاحب الزمان عليه السلام من العدول عن التقيّه، والظهور بالسيف، ورفع الجور، وبسط العدل، وإظهار المله، وإبطال دوله الظلمه، لم يكن معلوماً من آباءه عليهم السلام، فلا يشبه حاله حال أحد من أجداده.

فإن قيل: كيف الوصول إلى الحقّ في حال الغيبه؟

قلنا: التكليف على ضريين: عقليّ وسمعيّ، فالعقليّ لا- يحتاج إليه إلّما إلى إكمال العقل ونصب الأدلّه، والسمعيّ ما اجتمعت الطائفه المحقّقه عليه فهو الحجّه. فإن وقع من الحوادث في حال الغيبه ما لا سبيل إلى معرفته ويكون ممّا يتعلّق به التكليف، وجب على الله تعالى إسقاط التكليف عن تلك المسأله أو إظهار الإمام إزاحه للعلّه.

فإن قيل: إذا غاب الإمام خوفاً من أعدائه، فما باله لا يظهر لبعض أوليائه؟

قلنا: قد تقدّم أنّ أصحابنا لا ينكرون ظهوره لبعض أوليائه، ومن لا يظهر له لا يؤمن لو ظهر له أن يخبر الناس بحاله، فيشيع بخبره ويعرف مكانه، فيحتاج أن يغيب بعد ذلك.

وقد قيل: إنّ من لم يظهر لا يؤمن أنه لو ظهر له وادّعى أنه الإمام الذي افترض الله طاعته أن يصير عدوّاً ويقصد إليه؛ لأنه لا بدّ له من إظهار ما يدلّ على صدقه من الإعلام والمعجز لا يعلم كونه معجزاً بالاستدلال. فلا يمتنع أن لا يحسن النظر من ظهر أو أخلّ بشرط من الشرائط النظر، فيعتقد عند ذلك أنه مدّعى لما ليس له، واعتمد في معجزه أنه مخرقه، وزور، مظهره، مضلّ، كذاب ملحق بهذا الوجه بالأعداء.

فإن قيل: ما وجه اللطف في حال الغيبه لأوليائه وأعدائه؟

قلنا: أمّا الأولياء فإنّهم يجوزون ظهوره في كلّ حال، وينتظرون خروجه في كلّ وقت، فيحصل لطفهم من هذا الوجه؛ لأنّهم لا يأمنون أن يخفاهم وهم على معصيه، فيقيم عليهم الحدود، فيكون المواتى من هذه الجهه خائفاً من سطواته غير آمن تأديبه. ونظير ذلك قيام الساعه في كلّ ساعه

ووقت موت كل إنسان؛ لأنّ المكلف إذا لم يأمن قيام الساعه في كل ساعه، ولم يثق بطول بقائه واستمرار عمره، كان محترزاً من القبائح، مجتنباً من الكبائر ومقبلاً على الطاعه، خوفاً من أن يدركه الموت على سيئ عمله، فكذلك حال الإمام، فكأنّ الله سبحانه الله أخفى وقت قيام الساعه ووقت حضور الموت وظهور الإمام، لطفاً للعباد ونعمه عليهم، حتى لا يتنفس عاقل ولا يجرى عنه حال إلا وهو محترز مجتنب خائف وجل، فهذا وجه اللطف للمؤمن.

فأما العدو فهو محروم من لطفه ممنوع من مصلحته، غير أنه أتى من قبل نفسه؛ لأنه كان يقدر أن ينظر في الأدله؛ ليعلم الإمام ويعتقد وجوده وينتظر خروجه فيحصل لطفه.

ونظير ذلك المعرفه بالله تعالى وصفاته، فإنها لطف عام لجميع المكلفين، وإن لم يكن الآن لطفاً للكفار، إلا أنّ الكافر غير معذور في ذلك؛ لأنه يجيء على نفسه، وحصل له الحرمان من جهته وهو قادر أن ينظر، فيعرف الله تعالى بصفاته، فيحصل له لطفه كما حصل للمؤمن، وكذلك حال الإمام؛ لأنّ من نظر في مسأله الإمامه ووجوب اللطف، علم أنّ الله تعالى لا يخلي الأرض من الإمام، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: >اللهم بلى لا تخلو الأرض من حجّه، إمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً؛ لئلا تبطل حجج الله وبيئاته<. (١) وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه >لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيته، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما قد ملئت جوراً وظلماً<. (٢) والأخبار في هذا المعنى أكثر من أن تحصى، فلو ذكرنا طرفاً منها لطلال به الكتاب.

فأما أحكام البغاه فقد جمع رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله ما طول في شرحه العلماء، وهو قوله صلى الله عليه وآله: >حربك حربى وسلمك سلمى<. (٣) وهذا يقتضى أن تكون أحكام البغاه أحكام من حارب رسول الله صلى الله عليه وآله، وتفصيل هذه المسأله يأتي في شرح التعليق إن شاء الله تعالى.

تم الكتاب بحمد الله ومنه وحسن توفيقه، وصلى الله على خير خلقه محمد وعترته الطيبين الطاهرين، وفرغ منه أحمد بن حسن بن مجتبی بن أحمد بن صالح الحسيني في شهر صفر سنه خمس وخمسين وستمائه هجريه.

١- نهج البلاغه، الحكمة: ١٤٧.

٢- كمال الدين وتمام النعمه/ للصدوق: ١/٢٨٠؛ بحار الأنوار: ٥١/٧٤ و٨٤/٨٤.

٣- سنن الترمذي: ٥/٦٩٩؛ بحار الأنوار: ٤٠/١٩٠.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

